הגיונות אל עמי

## פתח דבר

שינוי השם, מ״דרשות״ ל״הגיונות״ איננו שינוי השם לבד, אך, שינוי השם כשינוי מעשה דמי״.

השינוי השם בא כדי להוציא מן המבקרים שאינם קוראים - ומבקרים כאלה זהו חזון נפרץ מאד - ומהקוראים שאינם מבינים הרגילים להוציא משפט על חבור חדש ממחבר ישן בהפתגם השגור ״כמעשהו בראשון כך מעשהו בשני״, שמתוך שבחו של המחבר הכלול בפתגם הזה אתה בא גם לידי גנותו.

הפתגם הזה כאילו אומר, רק קמחא טחינא טחן המחבר, כבר ידוע לנו סגנונו ומהותו של המחבר והחבור גם יחד מראש ומאי קא משמע לנו עוד בדבריו?

ואולי יועיל שינוי השם הזה שהמעינים יתבוננו גם על השינוי מעשה שיש בספר זה.

שינוי התוכן - כי בו יצאתי מהגדר שגדרתי לעצמי בספרי הקודם ״דרשות אל עמי״ שהודיתי שמה הודאה מפורשת בהקדמתי, כי ״אין בו לא חקירות פילוסופיות יתירות ולא חדודים ופלפולים עמוקים, ולא רזי דרזין ולא סודי סודות, רק פשוט דברה תורה כלשון בני אדם״.

כי אמנם בספרי זה עשיתי נסיון להשתמש גם בהנחות פילוסופיות וגם בהנחות קבליות ולהוציא מהן מסקנות המובילות כולן לה״סוף דבר הכל נשמע את אלהים ירא ואת מצותיו שמור״ וכו׳.

ולפעמים הרשיתי לעצמי לקחת גם מן החוץ, כלומר, הנחות פילוסופיות זרות שהורתן ולידתן שלא בקדושה ושבכלל לא ממקור ישראל מקורן, ולהכניס גם את כל אלה תחת כנפי השכינה הישראלית ולהפיח בהן נשמת התורה.

בקיצור, בספרי זה יש מעין נסיון של כניסה לפרד״ס, ורוצה אני לקוות שנכנסתי בשלום ויצאתי בשלום בעזהי״ת.

ואם מחד גיסא מה שיש בזה אינו בהקודם, הנה מאידך גיסא מה שיש בהקודם אין בזה.

אין בו הפולמוס המפלגתי ונצוח הפוליטי, שלפעמים פלטה קולמסי שלא במתכוון בספרי הקודם, כי הספר הזה מרחף כולו ממול לכל אלה הענינים הבני-יומיים, ולא הכנסתי בספרי זה דברים שנאמרו רק לצורך השעה, אך ורק את אלה הדברים שלדעתי הוצרכו גם לדורות.

ובכל זאת ישמע הקורא והמעין בו גם את הד-קול המאורעות הנוגעים לכלל אומתנו שאירעו בשנים האחרונות שבכללן אור וחושך משמשים בהן בערבוביא וצלתן מרובה מחמתן, מפני שגם אלו לא ללמד על עצמם יצאו אלא ללמד על הכלל כולו, והם מלמדים בינה גם בעתיד, גם לדורות הבאים אחרינו.

כל זה בנוגע לשינוי התוכן, ובנוגע לשינוי הצורה זהו כבר כלול בשינוי השם עצמו, שבעוד שבספרי הקודם נאמרו המאמרים בצורה דרושית, הנה בספרי זה הם נאמרים בצורה הגיונית.

ואף על פי שבעצם הדבר גם בספרי הקודם יש הגיונות מרובים וגם בספרי זה יש הרבה חומר לדרוש, אבל הבדל בולט וניכר ביניהם, שם הדרוש מרובה על ההגיון וכאן ההגיון מרובה על הדרוש. שם באים ההגיונות מתוך הדרשות וכאן להיפך באות הדרשות מתוך ההגיונות, וכמובן שבשינוי צורה זה יש גם שינוי תוכן.

בספרי זה בא כמדומני לידי בטוי עוד אופן חמישי נוסף על ארבעה האופנים הידועים שבהם התורה מתפרשת והם: פשט, רמז, דרוש, סוד, או בר״ת פרד״ס, וספרי זה אם כי כולו מראשו לסופו הוא נעוץ בדברי תורה, אבל אי אפשר להכניסו אף אל אחד מהאופנים האלה, אי אפשר להוציא עליו משפט שהוא מכוון לפשוטו של מקרא, כשם שאי אפשר לומר עליו שהוא ספר דרושי מהטפוס הרגיל, ומכש״כ שאי-אפשר להכניסו בסוגי הרמז והסוד, אלא שזהו מעין אופן נוסף על כל הנ״ל שלא מצאתי לזה שם מתאים יותר מהשם הגיונות.

אלו המה הגיונות המתעוררים על ידי התורה ומצוותיה, ומתוך זה אנו באים לידי הסתכליות חדשות ולהשקפות מקוריות על העולם ומלואו ועל מי שאמר והיה העולם, על הבריאה והבורא, על האלקים והצלם אלקים שלו, על הטבע ועל מה שלמעלה מן הטבע, על הנשמה הפרטית והכללית, על נשמת היחיד והציבור, על גוי ועל אדם, על אומות העולם ועל ישראל החטיבה אחת בין כל האומות וכו׳ וכו׳.

הגיונות כאלו אינם רק בבחינת דרישת טעמא דקרא, שהטעם אינו מוסיף רק תבלין להתורה, אלא שיש בזה נסיון לעשות את כל התורה כולה ל״מלתא דעבידא לטעמא״ של כל הבריאה כולה, לבוא מתוך התורה ועל ידי התורה להתעוררות הרעיון והרגש גם יחד, להתעמקות במסתרי הנפש והרוח, למצוא בכמה דברים שלכאורה אין להם שייכות להתורה את הפשטת התוכן מהקליפה החיצונית, ואת ההכללה הבאה מתוך פרטים שונים, שבהשקפה שטחית אין להם שום שייכות זה לזה.

ואמנם גם על זה נאמר ״אין כל חדש תחת השמש״ ו״כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן מהקב״ה למשה בסיני ו״מי איכא מידי דלא רמיזא באורייתא״, אבל מאידך גיסא ״אין בית המדרש בלי חידוש״ ובנוגע לספרי זה כמדומני, שתכניתו של בית המדרש כזה הוא גופא חידוש, זהו מעין מדרש ההטעמה להטעים את תעלומות התורה על ידי חזיונות החיים, ולהטעים את תעלומות החיים על ידי הנגלות שבתורה ועל ידי זה למצוא ולהכיר את זהותם של התורה והחיים גם יחד ולהשקיף בהם את זהותו של המחבר שכוללם יחד ששכינתו בולטת ונכרת בכל עברו ופינה גם בזה וגם בזה.

בקיצור, ספרי זה איננו חלק רביעי ולא מהדורא תנינא מספרי ״דרשות אל עמי״, אלא שהוא ספר חדש גם בתכנו וגם בצורתו.

וגם - בהיקפו, כי הספר הזה מקיף גם את כל פרשיות התורה בעוד שבספרי הקודם לא נגעתי רק במועדי השנה.

ואמנם חלק זה מקיף רק את החודש תשרי וממילא לא נכנסה בו מלבד ההגיונות למועדי החודש הזה רק פרשת בראשית לבדה, אבל גם פרשה יחידה זו תוכל לשמש לדוגמא לאופן הגיונותי ולהדרך שסללתי לי בעזה״י בתורה.

וגם כל החלק הזה הוא חטיבה אחת לא רק מצד סדר הזמן שכולו הוא לחודש תשרי, אך גם מצד השתלשלות הענינים, בחיות שכמעט כולו עוסק בבקשת דרך תשובה להאנושיות כולה שעומדת כעת כולה על פרשת דרכים ומחפשת לה נתיבות חדשות, ולזה מסוגלים ביותר המועדים של חדש תשרי וגם פרשת בראשית שבכולם מודגש ביותר האנושיות שביהדות.

ואמנם לפעמים משנים השם כדי להביא לידי שינוי מזל. אבל באמת אין לי ב״ה להתאונן על מזלו של ספרי הקודם שנתפשט בכל תפוצות ישראל ממש וזכה לשלש תוצאות וגם לתרגום הרבה חלקים ממנו בשפות אירופיאות שונות, אלא שהשם ״דרשות״ מבעית מראש את מי שהדרשנות והרבנות אינן אומנתו שיהיה ירא לגשת אליו, ואולי יועיל שינוי השם זה להסיר את הפחד הזה מהפחדנים האלה...

ואני תפילה לנורא עלילה, ״יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ד׳ צורי וגואלי״.

המחבר

# חלק א

## לימי הסליחות

### פרק א׳

### ילדותנו וזקנתנו

א. בני העשירים ובני העניים.

״אתם נצבים היום כלכם לפני ד׳ אלקיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל טפכם... מחטב עציך עד שאב מימיך״ (פ׳ נצבים).

ולכאורה למה הפסיקה התורה ב״טפכם״ בין ראשיכם ושטריכם לבין״חטב עציך״ וכו׳ הלא גם לחוטבי עצים ושואבי מים יש טף ויותר נאות היה לכתוב את ה״טפכם״ בסוף?

ואמנם עיינתי במפרשי התורה ולא מצאתי ישוב מספיק לזה, אבל תירוץ יפה על זה שמעתי מתלמידי בית הספר העברי... בקרתי שם וראיתי רק בני עניים, רק בני חוטבי עצים ושואבי מים וכדומה וכדומה. ולאו, חלילה, מפני שכל העשירים, הראשים המכובדים וכדומה המה כולם עקרים, אלא מפני שלכל אלה המכובדים הנה לאי-כבוד נחשב להם שילדיהם יבקרו בית ספר עברי, ועל כן מצאה התורה לנכון להזהיר ביחוד לכל אלה האצילים והאפרתים, כביכול, לכל אלה המכובדים אנשי ה״מזרח״ שגם אלה היעמדו לפני ד׳ אלקים עם הטף שלהם, כי להחוטבי עצים ושואבי מים אין נחוצה אזהרה מיוחדת - המה יבואו גם בלי זה עם הטף ועם הנשים.

וגם על זה נחוץ לדייק, למה כתבה התורה ״טפכם״ בלשון רבים ״וגרך״ בלשון יחיד? וגם על זה נתנו לי ישוב מספיק אלה בני הגבירים והעשירים שמהם לא תצא תורה, גם אלה, אם אבותיהם בבחינת יראים המה, כביכול, גם אלה יוצאים ידי חובתם לבניהם בלקחם להם מורה פרטי להוראת שעה, אבל ח״ו לבני מיוחסים אלה ללמוד בצוותא חדא עם כל שאר בני דלת עם.

אבל התורה אומרת לא כן, ״טפכם... וגרך אשר בקרב מחניך״, אם אינכם רוצים שבניכם יהיו גרים בבית ישראל, אז עליכם לראות שיהיו ״טפכם״ בלשון רבים, וילמדו תורה בחבורה ולא ביחידות, להגר נאה ויאה הלשון יחיד אבל לא להטף שלכם.

ב. השחרית והמוסף שלנו.

בכל ימי הסליחות אנו צועקים בכל כוחותנו ״אל תשליכנו לעת זקנה ככלות כוחנו אל תעזבנו״, ובאמת זהו דבר בעתו לבכות בקול גדול ולאמר בכוונה רבה את התפלה הזו דוקא בתפלת הסליחות.

הסליחות היא ההקדמה לראש השנה ויום הכיפורים, ואתם זוכרים בודאי כי בכל ראש השנה ויום הכיפורים הנה המבקרים בבית הכנסת בתפלת השחרית הם מעט מזעיר, ורק לתפלת המוסף המה מתרבים יותר ויותר, ביחוד בעת תפלת כל נדרי ונעילה הנה צר המקום מהכיל את כל המתפללים, אז רק אז עומדים צפופים וכל בתי כנסיות ובתי מדרשות מלאים על כל גדותיו, ואמנם סמל מעציב ומכאיב עד דכדוכה של נפש הנני רואה בזה.

תפלת שחרית הוא סמל השחרות שלנו, מוסף סמל ימי העמידה שלנו, מנחה סמל ימי הירידה, ונעילה סמל הזקנה והשיבה, כשאנו עומדים כבר קרוב לנעילת החיים שלנו. ואמנם, דא עקא, כי אין שחרות אצלנו, וכשאתם באים לבית הכנסת הנכם מוצאים יהודים של ימי עמידה, יהודים של ימי ירידה, אך נוסף על כולם, יהודים של ימי נעילה, שכבר עומדים קרוב לנעילת החיים, שכבר מבקשים להם אחוזת קבר לנוח שם מנוחת עולמים, ורגלם אחת עומדת בבית הכנסת ורגלם השניה כבר בבית הקברות, ועל כן רק לתפלת נעילה וכל נדרי צר המקום מלהכיל את כל המתפללים, וזהו סמל היהדות בזמנינו, שיש לנו רק יהודים של ימי נעילה ולא יותר.

וכדי להבליט ולהדגיש כי לא זהו הדרך, הננו קמים לפני ראש השנה דוקא באשמורת הבוקר להראות, כי היהדות מבקשת ודורשת דוקא את ימי הילדות, דוקא את אביבה של השחרית, דוקא את אשמורת הבוקר, דוקא את עמוד השחר ונץ החמה.

וכשאנו באים לבית הכנסת ולבית המדרש לסליחות, ואנו מוצאים שמה דוקא את זקני העדה, הזקנים כפשוטם ולאו דוקא כמשמעם, הזקנים שכבר ימיהם מנויים וספורים, הקנדידטים הראשים לה״חברה קדישא״, אז מבלי משים תתפרץ מאתנו אנחה השוברת את כל גופו של אדם:

״אל תשליכנו לעת זקנה״ אל תשליך את היהדות לימי זקנה, אל תהא היהדות רק דבר שכבר בלה מזוקן.

תפלת סליחות והזקנים - ורק זקנים, הלא זהו תרתי דסתרי.

״אל תשליכנו לעת זקנה״, האב שואל להבן מפני מה אתה מעשן בשבת? האם שכחת שהיום שבת? לא, שכחת שאסור ליהודי לכתוב בשבת? לא, אלא מה שכחת? שכחתי שאני יהודי, ואמנם בנים כאלו יש למכביר, ורק לעת זקנה המה נזכרים שיהודים המה.

ואולי מפני זה נשתנה המנהג שבמקום להשכים ולומר סליחות באשמורת הבוקר, נוהגים כעת בהרבה קהילות להגיד זאת בחצי הלילה.

כי לפנים היתה היהדות בעיקרה ענין של ילדות ״חנך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה״ (משלי כב, ו), והיום כל היהדות הוא רק ענין של ״מושב זקנים״.

״אל תשליכנו לעת זקנה״.

### פרק ב׳

### בושנו מכל דור ודור

״אשמנו מכל עם בושנו מכל דור ודור״ וכו׳ ומאידך גיסא אנו אומרים ״אתה בחרתנו מכל העמים״ וכו׳ ואין בזה שום סתירה, כי אמנם הננו העם הנבחר מכל העמים מחד גיסא, אבל מאידך גיסא יש לנו חולשה מה שאין זאת בשום אומה ולשון, והחולשה ומקום התורפה שלנו הוא בזה ש״בושנו מכל דור ודור״.

״אשמנו מכל עם״, בזה ש״בושנו מכל דור ודור״. ולמרות הסעיף הראשון בהשולחן ערוך שלנו כי ״אל יתבייש מפני המלעיגים עליו״ הננו מתביישים גם מאלה שאינם מלעיגים עלינו כלל וכלל. הננו מתביישים בכל דבר שיש בזה משום רוח היהדות, ואיננו מתביישים כלל ממעשים שאין בהם טעם וריח כלל כיון שיש בזה משום מנהג הגויים.

הננו מתביישים לסגור את החנויות ביום השבת, אף במקום שאין בזה משום חסרון כיס כלל וכלל וכדומה וכדומה.

שאלתי פעם אחת ליהודים מכובדים אנשי צורה ובעלי מזרח, מדוע אינכם שולחים את בניכם לבית הספר העברי, ששמה לומדים גם את הלמודים הכלליים לא פחות בכל האופנים מבתי הספר הכלליים. והתשובה בפיהם היתה, כי החסרון של בית הספר הנ״ל הוא מה ששם לומדים כמובן רק יהודים.

ואמנם היתכן שאשכנזים, צרפתים וכדומה יאמרו, שאינם רוצים לשלוח את בניהם לבתי ספר ששם יש רק אשכנזים, צרפתים וכדומה. ואמנם מה שלא יתכן בשום אומה ולשון, אפשר ואפשר אצל העם הנבחר, המיוחסים שבכל האומות.

״אשמנו מכל עם״ בזה ש״בושנו מכל דור ודור״. כל האומות רוצות שאחרים יתביישו מהם, ואנחנו הננו מתביישים רק מאחרים.

״נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא״ (ראש השנה כז, ב), כי דא עקא, שהננו שומעים ומרגישים את כל הקולות החיצוניים, ואלו את קול הפנימי של אומתנו אין אנו שומעים ואין אנו מרגישים.

״אשמנו מכל עם וכו׳ טירתנו היתה לשמה יפי אדמתנו לזרים כוחנו לנכרים״, ואמנם גם להשונאים שלנו אי אפשר להם לבלי להודות על האמת, כי יש לנו כחות מרובים ומצוינים יותר מכל האומות והלשונות שבתבל, יש לנו מיניסטרים בעד הרבה והרבה מדינות, אבל דוקא בעד עצמנו גופא ״אין מנהל לה מכל בנים ילדה״.

״כוחנו לנכרים״ יש לנו כוחות מרובים, אבל, דא עקא, ש״כוחנו לנכרים״, אך לא לנו הם כי אם לצרינו.

ורק זו היא הסבה שטירתנו היא עד היום לשמה ויפי אדמתנו לזרים, כי אמנם יש לנו מנהלים בעד זרים, אבל אין לנו מנהלים בעד עצמנו גופא.

## ראש השנה

### מה אומר לנו ראש השנה?

א. ראש השנה - הראש של השנה.

ראש השנה ולאו תחילת השנה, כמו שנוהגים לתרגם את פירוש המלות הללו. ראש השנה פירושו הראש של השנה. כי כשם שיש ראש לכל יצורי תבל, כך יש ראש לשנה, וזה מלמדנו הרבה.

כי כשם שהראש הוא המרכז החיוני לכל גופנו, לכל רמ״ח איברינו ושס״ה גידינו, כך צריך להיות ראש השנה המרכז החיוני של כל שס״ה ימות השנה.

כשם שבהראש לבד יש ארבעה חושים מכל חמשת החושים שלנו: חוש הראיה, חוש השמיעה, חוש הטעם וחוש הריח, כך צריך להיות ראש השנה חוש הראיה, השמיעה, הטעם והריח של כל השנה כולה.

וכשם שאי אפשר לעשות שום תנועה בגוף מבלי שזו תעבור במחשבה תחילה דרך צנורות הראש, כי ״סוף מעשה במחשבה תחילה״, כך כל מה שאנו עושים בתוך השנה, הנה ראש השנה צריך להיות האבן בוחן, כל המחשבה של כל המעשים האלה.

להראש יש אמנם חשיבות גדולה, שזהו הנזר של כל הגוף, אבל במה דברים אמורים כשהוא מחובר לגוף, אבל אם הראש הוא בכאן והגוף במקום אחר, הראש הוא בהר והגוף בעמק הבכא, לראש שכזה, כמובן, אין שום חשיבות. וכמו כן ראש השנה, בסמיכות, כי דוקא כשהוא בסמיכות ערכו רם ונשא, אך דא עקא שרחוקים מחשבתינו ומעשינו מראש השנה כרחוק מזרח ממערב.

וכבר אמר הצל״ח בדרך מליצה ״מכף רגל ועד ראש אין בו מתום״, שרגל הוא שמיני עצרת שנקרא רגל סתם, ועד ראש, ראש השנה, אין בו מתום, כי בשמיני עצרת המה עושים ״סיום״ לתורה, סיום בלי התחלה כלל, ומתרחקים מכל פקודי התורה כמטחוי קשת, ורק בראש השנה המה חוזרים ונעורים שוב, אבל עד ראש השנה אין בהם מתום.

ואמנם ראו זה דבר פלא, כי באמת ראש השנה איננו כלל אצלנו תחילת השנה, כי הלא בני ישראל מונין מניסן ולא מתשרי, וראש השנה שלנו הוא דוקא בחודש השביעי, ואם כן ראש השנה שלנו הוא דוקא באמצע השנה בדיוק, ואם ראש השנה שלנו הוא של שני ימים, הלא היום הראשון עוד שייך לסוף המחצית הראשונה של השנה והיום השני לתחילת המחצית השני, ממש באמצע בדיוק.

וגם משום כך, מפני שגם הראש אינו בא בשני הקצוות של הכתפים, אך בדיוק באמצע, וזהו ההבדל בין הלב ובין הראש, הלב שוכב בירכתי השמאל והראש במקום ממוצע בדיוק, ועל כן מי שהולך אחרי לבו הוא תמיד קיצוני, אבל החכם עיניו בראשו ומוצא תמיד את שביל הזהב, ואם ראש השנה שלנו בא דוקא באמצע השנה, הוא כדי להבליט ולהדגיש שדרך היהדות הוא דרך הממוצע.

ודרך הממוצע כבר הגדרנו במקום אחר, שאין זה מעין מים פושרים שלא חמימא ולא קרירא, מעין ״פסקי בעלי בתים״ הבא מצד התרשלות לירד לתוך עמקו של דבר, כי על זה כבר אמרו חז״ל ״אסור לבצוע, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ, ועל זה קאמר בוצע ברך נאץ ד׳״ (סנהדרין ו, ב), אלא כוונתנו לסינתיזה הבאה מתוך מציאת המקור הראשון, המקור שעל ידו נבלעים שני הקצוות ולא נדע כי באו אל תוכו, המקום שעל ידו מתבטלים הקצוות בתוכו והיו כלא היו. בקיצור, המקור שאינו עומד בין שני הקצוות, אלא שהוא מקיף אותם וכוללם יחד לדבר שלם מיוחד (עיין במאמרנו דרכה של תורה פרק י׳).

וזהו באמת בחינת הראש שהוא יושב במקום ממוצע, מפני שהוא מקיף וכולל את כל הגוף ומשפיע על כל אבריו שבקרבו.

בקיצור, ראש השנה, ראש ממש, מעין ראש של כל בעל חיים.

ב. ראש השנה הוא חג שבא מלמטה למעלה.

״מתכנסים מלאכי השרת לפני הקב״ה ושואלים, אימתי ראש השנה ואימתי יום הכפורים? והקב״ה משיב: ולי אתם שואלים? אני ואתם נלך לבית דין של מטה, שנאמר תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב״ (מובא בילקוט שמעוני תהלים פ״א).

ראש השנה הוא היום טוב היחידי שלא נזכר בו שום נס למעלה מדרך הטבע. כל החגים המה ימי זכרון להנסים והנפלאות שעשה הקב״ה עם אבותינו בימים ההם ובזמן הזה. ואמנם חז״ל (ראש השנה י, ב) פרטו איזה נסים שקרו בראש השנה, ״בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה, בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין, בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים״. אבל על כל פנים לא נזכר כלל בתורה ואף אנו איננו מזכירים בתפילתינו את הנסים הללו בתור טעמים לראש השנה.

וגם זה להדגיש, כי בכל החגים אנו מבליטים את הזמן, זמן חרותנו, זמן מתן תורתנו, זמן שמחתנו, אבל בראש השנה אנו אומרים חג בלי זמן כלל, ״חג הזכרון, יום תרועה״ מפני שטעם החג הזה איננו בזמן כלל ולא בא בעיקרו מצד זכרון היסטורי.

ראש השנה ויום הכפורים באים בעיקרם להתעוררות של תשובה, וזהו תלוי בעיקר בנו, בעצמנו גופא, כי ״הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״.

כל החגים באים מלמעלה למטה, כלומר שפע קדושה של מעלה יורד על ידי החגים מהקב״ה לישראל עם קדשו למטה, לא כן ראש השנה שהוא בא להיפך מלמטה למעלה, כי הרהורי תשובה אי אפשר לבוא מעיקרם רק מאתנו גופא, אבל ״גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד״ ומגיעה עד לגנזי מרומים ולשמי שמים.

וזהו שאמרו חז״ל כי בחג הזה גם הקב״ה וגם מלאכי השרת כביכול הולכים לבית דין של מטה, כי זהו חג מלמטה למעלה.

וזהו שאמרו ״בכסה ליום חגנו״ כי גם מהקב״ה כביכול הוא מכוסה, כי כאמור ״הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״.

ועל זה נאמר ״כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב״, החג הזה איננו בא כמו בכל החגים שבהם נאמר ״וידבר משה את מועדי ד׳ אל בני ישראל״, שכבר אמרנו במקום אחר, כי וידבר זהו גם כן מלשון הנהיג, כמו שנאמר ״דבר אחד לדור״, באופן שכל החגים באו על ידי דרך ההשתלשלות מהקב״ה לישראל, ובכאן להיפך ״מהחוק לישראל״ בא ה״משפט לאלקי יעקב״.

ג. בית דין של מעלה ובית דין של מטה.

וגם זהו אמת, כי בזמן הזה שהכל נעשה למצות אנשים מלומדה מעין צירמוניא ריקה, ולבנו אין עמנו, וגם כל ענין התשובה שהיא בעיקרה חרטה שבלב, אין הלב מרגיש כלל בזה, ורק הפה האומר, ״על חטא שחטאנו לפניך בודוי פה״ רק בפה ולא יותר. בימינו אלה הנה רק הבית דין של מטה, כלומר, אותו הבית דין שרואה רק את המטה ולא את המעלה, את החיצוניות ולא את הפנימיות, את הגשמיות ולא את הרוחניות, רק בית דין שכזה מרגיש ויודע מראש השנה ויום הכפורים, אבל הבית דין של מעלה שאינו מסתכל בקנקן אלא במה שיש בו, הבית דין החודר למסתרי הלב ובוחן כליות, הבית דין הנ״ל אינו מרגיש כלל אימתי ראש השנה ואימתי יום הכפורים, כי אינו מוצא שום הבדל בין אותם הימים לכל ימות השנה, וכדי בזיון וקצף.

ד. תקופת השנה וראש השנה.

השם ראש השנה לא נמצא בתורה גופה וגם בנביאים הראשונים, ורק ביחזקאל אנו מוצאים אותו, וכה נתקדש השם מאז להקרא בפי כל ישראל, ובתורה גופה נקרא החג הזה בשם תקופת השנה, ומדוע נשתנה השם הנ״ל.

אמנם השנוי השם בא מפני שנוי המצב בחיי עמנו, כי לפני החורבן כשראינו כהנים בעבודתם, לויים בדוכנם וישראל במעמדם, אז לא ידענו עדיין מהתפלה הקצרה, שאנו מתפללים בבין השמשות של ראש השנה ״תכלה שנה וקללותיה תחל שנה וברכותיה״, אך אדרבא התפללנו שהברכות של השנה שעברה תמשכנה גם לשנה הבאה ושהשנה החדשה לא תבייש את השנה העברה, וזהו ״תקופת השנה״, כלומר, שחפצנו לראות בשנה החדשה את ההמשך והסוף של השנה העברה, אבל כשמפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתינו ״ואין לך יום שאין קללתו מרובה מחברו״, וכשאנו עומדים בסוף השנה עינינו פרושות לשמים ב״תכלה שנה וקללותיה״, הנה השם תקופת השנה לא יתאים כלל בעדנו, כי אוי ואבוי תהיה לנו אם השנה החדשה יהיה המשך מהשנה העברה, כי אז הלא יהיה ח״ו המשך להקללות. ואנו מדגישים את השם ראש השנה, כלומר, שלהשנה החדשה לא תהא כלל סמיכות עם השנה העברה, אך תהא פרשה שלמה בפני עצמה בלי שום מגע ומשא עם העבר ״והימים הראשונים יפלו״ ולא יזכרו עוד לנצח ו״תכלה שנה וקללותיה ותחל שנה וברכותיה״.

וכל זה נתחדש בתקופת יחזקאל, בתקופת החורבן.

### פרק ד׳

### מה ביני לבן חמי

א. אין חקוי לראש השנה שלנו.

״מלך אלקים על גוים, אלקים ישב על כסא קדשו, נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם כי לאלקים מגני ארץ מאד נעלה״ (תהלים מז, ט-י).

״זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים, דאילו בישראל כתיב בהו והייתי להם לאלקים, והמה יהיו לי לעם, ואילו בגרים כתיב, מי הוא זה ערב לבו לגשת אלי, נאם ד׳, והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים״ (קדושין ע, ב).

המה, שכנינו הטובים, חקו אותנו בכל השבתות ויו״ט שלנו, לכולם מצאו ״במקום״, במקום יום השביעי - יום הראשון, במקום הפסח - פסחא וכו׳, אבל לראש השנה לא תמצאו אצלם שום ״במקום״, כי בודאי בהראש השנה לאזרחים שלהם אין אף שמץ דבר מהראש השנה שלנו ואין לו אף ברמז שום שייכות עם הראש השנה שלנו ולא נמצא בו שום חקוי לשלנו.

וגם על זה נחוץ לעמוד ולהתבונן, הלא מצות השופר נתנה לנו בימי קדם לא רק בראש השנה, אך כאמור בתורה (במדבר י, י) ״וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ותקעתם בחצצרת״, ומדוע אנו שומעים את קול השופר רק פעם אחת בשנה בראש השנה ולא בכל ימי שמחה וראשי חדשים.

אכן באמת קושיא אחת מתורצת בחברתה.

כי ראש השנה בא ביחוד להדגיש את ״המבדיל בין קודש לחול, בין ישראל לעמים״, ראש השנה בא ביחוד להבליט מה ביני לבן חמי.

כי אמנם ״כל ישבי תבל ושכני ארץ כנשא נס הרים תראו וכתקע שופר תשמעו״ (ישעיה יח, ג), אבל כולם שומעים את הקול שופר רק בשקיעת החמה, בבין השמשות כשכבר הגיע יומם לערוב, בסוף השנה כשכבר כלו כל הקצין, בשעה שכבר הגיעו ימים אשר אין בהם חפץ, כשכבר המה רואים נס מלחמה ואין להם מבוא אחר איך להחלץ מן המצר, אז ״כנשוא נס הרים תראו״, ורק אחרי כך ״כתקוע שופר תשמעו״. ואילו אצלנו להיפך, אנו שומעים קול שופר דוקא בראש השנה ולא באמצע השנה או בסוף השנה, ודוקא ביום כשכבר עלה עמוד השחר ונץ החמה.

כי ראש השנה הוא חג האבות הראשונים והאמהות הראשונות שלנו, כי אנחנו הננו היחידים שהתורה שלנו נמשכת עוד מימי האבות והאמהות הראשונים שלנו, עוד משחר טל ילדותינו. וגם היום, שכבר עברו כארבעת אלפים שנה, עדיין אנו שומעים את הד קולם, קול האבות והאמהות הראשונים שלנו, ואף קוצו של יו״ד לא נשתנה מאז עד היום הזה. ובכן רק לנו נאה ויאה הדבר לתקוע בראש השנה, כדי להדגיש, שכל ההיסטוריה הארוכה שלנו נמשכת על ידי הקוים העיקרים שנחלנו מהראשים שלנו.

אבל הן, שאר האומות, כשהן באות לספר על דבר התורה והדת שלהן, להבדיל, הנה בשום אופן אי אפשר להן להתחיל מהאבות והאמהות הראשונים שלהן, הן מתבישות לגמרי בהראש השנה, באביב האומה שלהן, הן רחוקות עכשיו מהקול שופר של הראש השנה שלהן כרחוק מזרח ממערב.

ולמותר להגיד, כי בזה מובן גם מה שאומות העולם אינן מחקות אותנו בהראש השנה כמו שמחקות אותנו בשאר החגים וגם מה שאנו נזהרים רק בתקיעת ראש השנה ולא בהתקיעות של שאר יומי דפגרי. כי כל החידוש הוא בזה שאנו יודעים מקול שופר, מה״תרועת מלך בו״ עוד מראש השנה, ולא כשאר האומות, שהתקיעת שופר שלהן מתחלת רק מאמצע השנה או מסוף השנה.

כי מכל דבר אפשר לעשות חקוי, מעין ״במקום״, אבל אי אפשר לעשות חקוי במקוריות, כי אף אם ישכילו לעשות את החקוי בכל פרטיו ודקדוקיו של המקור, אבל סוף סוף מקוריות לא תהא בזה, כי מקוריות וחקוי הם תרתי דסתרי.

וראש השנה, שכל עיקרו אינו בא אלא להראות ולהדגיש על המקוריות שלנו, אי אפשר שיבוא גם לזה חקוי.

ב. אצלנו האלקות קדמה להאומה.

וזה שהבדילו חז״ל בין ישראל לגרים, שכולן כל האומות נעשו מקודם אומות ואחר כך קבלו את הדת שלהן, ולא כן האומה הישראלית, שמתחילה קבלה את התורה ואחר כך נעשתה לאומה.

ואל יהיה הדבר הזה קל בעיניכם. כי כשם שיש נשמת האדם הפרטי, כך יש נשמת האומה, וכשם שבאדם הפרטי יש הבדל גדול בין ״הלומד כשהוא ילד״ ל״הלומד כשהוא זקן״, כן יש הבדל כזה גם בנשמת האומה.

אומה זו, שתורתה חקוקה בקרבה משחר טל ילדותה, זהו ככותב על נייר חלק, אבל שאר האומות, שקנו את תורתן ודתן כשהיו כבר בתור אומות זקנות ובאות בימים, לא נתקלטה תורתן ודתן בקרבן רק ככותב על נייר מחוק.

וזהו שהדגישו חז״ל את ההבדל בין ״והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים״, שהעם קודם להאלהים שבקרבו, ובין ״והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם״, שהאלקות קדמה הרבה להעם.

כל האומות אם רוצות הן להתהלל באלהות שלהן, הנה צריכות לקרוע הרבה דפים מההיסטוריה שלהן, ואחת היא האומה הישראלית, שאפשר להתחיל את ההיסטוריה שלה מ״בראשית״.

ג. מלכותא דארעא ומלכותא דרקיע.

וזהו שמחלק גם ה״נעים זמירות ישראל״ בין כל האומות לישראל.

״מלך אלקים על גוים אלקים ישב על כסא קדשו נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם״, כי כל האומות, אף שקבלו אחר כך מלכותא דרקיע במקצת, אבל מלך אלקים על גוים, הן קבלו את המלכותא דרקיע כשכבר היו מקדמת דנא לגויים, אכן האומה הישראלית שהיא כולה בכלל ״נדיבי עמים״ הנדיבים של כל העמים, היא - רק היא מכונה בשם ״עם אלקי אברהם״, כי אלקות שלה התחילה בעת שהיתה רק נפש אחת מישראל בעולם ״עם אלקי אברהם״.

ומזה מסתעף עוד הבדל עיקרי אחד, כי אצלן ״אלקים ישב על כסא קדשו״, אין שום השפעה למלכותא דרקיע שלהן על מלכותא דארעא ובין שתי המלכיות הנ״ל יש מרחק רב כרחוק שמים מן הארץ, ואם במלכותא דרקיע שלהן מדברים על דבר כל האידיאלים הנשגבים, הנה במלכותא דארעא שלהן אין לזה שום זכר ושריד, ואין שום השפעת גומלין ביניהן, כי סוף סוף אינה נקלטת היטב הכתיבה על נייר זקן, ושעל כן לא נכנסה האמונה שלהן לתוך מעמקי נפשן ופנימיות לבבן, אבל אצלנו ״לאלקים מגיני ארץ מאד נעלה״, אצלנו אינו יושב על כסא קדשו בשמים לבד, אך מלא כל הארץ כבודו והשפעתו מלאה בכל הארץ, מגיני ארץ.

### פרק ה׳

### כיומא אריכתא דמי.

היום השני של ראש השנה הוא לא יום טוב שני של גלויות, אך כידוע כיומא אריכתא דמי.

כי שני הימים הללו הם משלימים זה לזה, ויום אחד בלי השני הוא רק חצי דבר.

אתמול סיפרו לנו התורה והנביאים על דבר העבר המזהיר שלנו והיום, על דבר העתיד המאיר והמלא הוד שלנו.

אתמול שמענו על דבר האבות והיום על דבר הבנים.

אמנם גם אתמול שמענו כי ״וד׳ פקד את שרה כאשר אמר״ (בראשית כא, א) אבל פקידה זו לבד לא תועיל לנו כלל, אם לא נדע מה יהיו מעשיו ודרכיו של הבן הנולד, כי יש ש״בנים ובנות תוליד ולא יהיו לך כי ילכו בשבי״ (דברים כח, מא). ורק ביום השני הננו שומעים מפורש יוצא מפיו של הקב״ה הברכה ״כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוככבי השמים וכחול אשר על שפת הים״ (בראשית כב, יז).

כי לא דיה לנו הבטחתו של השי״ת שהבטיח לנו ״ונברכו בך כל משפחות האדמה״ שהבטחה זו כבר נתקיימה באמת, וכל העולם כולו מתברכים בהאבות שלנו, כי לא דיה לנו ההבטחה הנ״ל אם לא נשמע ביחד עם זה גם את ההבטחה של ״והתברכו בזרעך כל גויי הארץ״ שלדאבוננו הגדול עדיין רחוקה היא מלהתגשם במציאות.

לא די בזה ש״ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ד׳ יראה״, אם לא תתקיים גם המסקנא ״אשר יאמר היום - ולא רק אתמול ולפני ארבעת אלפים שנה לפנים - בהר ד׳ יראה״ (בראשית כב, יד).

היום הראשון הוא יום הזכרון של העבר והיום השני הוא המורה דרך להבא, שכל הזכרון מהעבר בא באמת רק בתור אמצעי, להתכלית שהוא לדעת ״את הדרך אשר נלך בה״ להבא.

וכדברי חז״ל ״ישראל לא ידע לשעבר עמי לא התבונן לעתיד״ (ספרי האזינו ד), ואנחנו יודעים ביום הראשון מהעבר כדי להתבונן לעתיד.

בקיצור ״ראש השנה כיומא אריכתא דמי״.

### פרק ו׳

### לזמן הזה

א. התחדשות בזמן.

את ברכת שהחיינו הננו מברכים גם על דירה חדשה גם על בגדים חדשים וגם על פרי חדש, מפני שגם אלו הדברים מרחיבים דעתו של אדם, אבל ברכת שהחיינו שאנו מברכים בראש השנה היא יחידה במינה. בזה יש לא התחדשות במקום - כמו דירה חדשה - לא התחדשות בחיצוניות - כמו בגדים חדשים - וגם לא התחדשות בטעם - כמו פרי חדש - אך התחדשות בזמן, ואם הדברים הראשונים מרחיבים דעתו של אדם, הנה התחדשות בזמן מביאה לא רק להרחבת הדעת אך גם להתחדשות הדעת.

כי מקום, מלבושים ופירות המה כולם דברים גשמיים, ואפשר להם לתת רק הוספה כמותית, מעין הרחבה, לא כן זמן שהוא כולו רוחני ולא ניתן להתפס בשום אחד מן החושים, וברוחניות אין כמות, אך ורק איכות.

ובכן עלינו לבוא בראש השנה להתחדשות הדעת ממש.

ב. לזמן ולא בזמן.

אנו אומרים ״שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה״ ולא בזמן הזה, כי כשם שיש הבדל למשל בין ״למקום״ ובין ״במקום״, אנו אומרים ראובן הלך למקום פלוני, מפני שעדיין המקום הזה ממנו והלאה והוא רק מכוון את פעמיו למקום הנ״ל, אבל כשכבר בא במקום הזה אנו אומרים ראובן נמצא במקום פלוני, כך יש הבדל בין ״לזמן״ ובין ״בזמן״, ואם היינו אומרים ״שהחיינו וקימנו והגיענו בזמן הזה״ היה במשמעות הדברים שכבר הננו נמצאים באותו הזמן, אבל באמת תמיד הזמן הוא ממנו והלאה, הננו רודפים אחריו והוא נחמק מאתנו, כמדומה לנו כי כבר אחזנו בו בכל תוקף ועוז, אך באותו הרגע הוא נשמט מאתנו בקול צחוק פרוע האומר: משטה אני בך.

אנו מחכים ימים רבים לשנה חדשה שתבוא, וכשבאה אנו אומרים ״שהחיינו וקימנו והגיענו״ אבל כשהגענו לשנה החדשה כבר איננה חדשה כלל וכלל. אנו מחכים להמחר שיבוא אבל כשבא כבר איננו מחר כלל, אנו מחכים להעתיד שיבוא ותיכף כשהוא בא כבר איננו עתיד, אך הווה ותיכף כשאנו רוצים להשיג את ההווה כבר הוא נעשה לעבר.

בקיצור, כל חיינו המה רק ריצה אחרי הזמן ואת עצם הזמן לא נשיג לעולם.

ואם, בן אדם, כשאתה הולך לאיזה מקום, הנה יש תקוה שבהקדם או באיחור תהיה נמצא במקום הזה, אבל כשאתה מכוין את דרכך לאיזה זמן, להוי ידוע לך, כי תמיד תהיה רק בגדר של ״לזמן״ ולא תהיה נמצא מעולם ב״הזמן״ גופא.

ג. לזמן הזה ולא לעת הזאת.

אנו אומרים ״לזמן הזה״ ולא לעת הזאת, כי ההבדל בין עת ובין זמן הוא, שהראשון נאמר על האיכות, והשני נאמר על הכמות, אנו אומרים, למשל, משנה עתים ומחליף את הזמנים, כלומר, שאת הזמנים הוא מחליף בזה שיום ירדוף יום ושנה תרדוף שנה, אבל הוא משנה את אותם העתים גופא, במצבם האיכותי פעם לטובה ופעם לרעה, ועל כן הוא אומר ״עת לבכות ואת לשחוק בת ספוד ואת רקוד״ (קהלת ג, ד), מפני שכשמדבר על דבר איכות הזמן אי אפשר להשתמש רק בהמלה עת ולא בהמלה זמן, וזהו שכתוב שם (קהלת ט, יב) ״כי גם לא ידע האדם את עתו״, כלומר, לא רק שאינו יודע את כמות הזמן שעליו לחיות, אך גם את ״עתו״ הזמן ששייך לו, כלומר, הזמן שיחיה עלי אדמות הוא אינו יודע את עתו, את איכות הזמן אם יראה בטובה או ברעה.

וזהו שאנו אומרים שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה ולא לעת הזאת, כי רק את הזמן הזה אנו יודעים, אבל את העת הזאת אין אנו יודעים כלל וכלל.

אנו יודעים רק שהיום ראש השנה, אבל אין אנו יודעים כלל את איכותו של ראש השנה, אין אנו יודעים כלל, שנה זו מה תהא עליה, הטובה היא אם רעה, השמנה היא אם רזה.

ד. לפנים אמרו האדם ״הולך״ והיום - האדם רץ.

״אתם נצבים היום כלכם לפני ד׳ אלקיכם״ (דברים כט, ט).

האדם נקרא ״הולך״ ובזה ההבדל בינו ובין המלאך ״ונתתי לך מהלכים בין העמדים האלה״ (זכריה ג, ז).

אבל כמדומה לי, שאפשר כעת לשנות את שמו של אדם ולכנותו בשם ״רץ״ ולא בשם ״הולך״. כי רק לפנים, כשהאדם היה הולך ברגליו, או באופן היותר טוב רוכב על החמור או על הסוס, היה אז רק ״הולך״ לבד, אבל בדור של מסילת הברזל והקיטור, בדור של ציפילינם ואירופלנים וכדומה וכדומה, בזמן שאתה יכול בשעות אחדות לרוץ מכאן לאספמיא, הנה באמת השם ״הולך״ לבד מקטין את דמותו של אדם, ומוטב יותר לקרוא אותו בשם הראוי לו בשם רץ.

ואמנם התנועה של אדם בזמן, הוא כמו תנועתו במקום, ולפנים כשהאדם נחשב רק להולך במקום, היה גם כן רק הולך בזמן, אבל עכשיו הוא לא רק רץ במקום אך גם כן רץ בזמן.

זאת אומרת, לפנים הלכו הימים והשנים של האדם בעצלתיים, פסיעה אחרי פסיעה, לאט לאט, אבל כעת, שנתרבו מיני התענוגים והשעשועים, וכל אלו כדי לבדח את הנפש שלא ירגיש בהארכת הזמן, ושיעברו כל ימיו ושנותיו כיום אתמול כי יעבור, הנהו כבר בגדר רץ גם בזמן.

אבל רק טעות אחת יטעה האדם ברוצו בזמן, את אותה הטעות שהוא טועה לפעמים ברוצו במקום.

כשהוא נוסע במסילת הברזל, למשל, יש שנדמה לו, שלא הקרון שהוא יושב בו רץ, אך כי האדמה רצה, ואותה הטעות יש לו גם במרוצתו בזמן, הוא מדמה, שהוא רץ בזמן ושהוא המחליף את הזמנים, בעוד שבאמת ״אתם נצבים היום כולכם לפני ד׳ אלקיכם״, אתם הנכם באמת לא הולכים ולא רצים, ורק הזמן רץ מפניכם, רץ במהירות כל כך עד שמתחמק ועובר מכם לגמרי.

כי, דא עקא, שבמקום לכל הפחות הדבר תלוי בכם, ולמרות מה שאתם חושבים את עצמכם להולכים ולרצים כביכול, בכל זאת אם תרצו אתם יכולים להיות גם כן בגדר עמידה, וכשאתם מוצאים לפעמים איזה מקום הנראה לכם כי טוב הוא, אתם נשארים שם לאיזה ימים ושנים, ברם הדבר שאין עמידה בזמן, בין אם תרצו בכך ובין אם לא תרצו, וגם אם תמצאו לפעמים עת רצון ואתם רוצים להחזיק את העת הזו בכל כוחותכם שלא תרוץ מכם, מאומה לא תועילו בזה.

כן הדבר ״אתם נצבים״ ורק הזמן רץ. ״אתם נצבים״, גם החולה מתהפך לעתים תכופות מצד אל צד, ובכל זאת איננו יוצא ממצב של שכיבה, ובאמת כל האנושיות כולה הוא במצב של מחלה אנושה, וכל ההתחדשות שהאנושיות שואפת לזה כל כך הוא רק מעין הפיכה מצד אל צד, אבל באמת ״אתם נצבים״.

הננו מספרים כעת שנה חדשה, אבל ספירת השנים הלא אומרת לך, כי שנותיך ספורות הן, השנה החדשה אומרת לך, כי זקנת ומבלי משים תתפרץ מפיך התפלה ״אל תשליכנו לעת זקנה״, והראש השנה מראה לך ביחד גם על הסוף ״סוף אדם למיתה״.

הנך נלחם, כביכול, עם הצובע היותר גדול של התבל, זהו הקב״ה שצובע את כל אדם לפי שנותיו, והוא מחליף לא רק את הזמנים, אך גם את הצבעים, והוא מחליף אותך לעת זקנותך משחור וצהוב ללבן, אבל אתה, בן אדם זקן, אין לך נחת רוח מהצובע הנ״ל ואתה בא להשחיר את צבעיו של הקב״ה. אכן מה יועיל לך כל זאת, ואם גם תחליף את הצבעים הרי לא תוכל להחליף את הזמנים.

״אתם נצבים״ והזמן רץ, רץ מאתנו במהירות כל כך.

עד קופירניקוס טעו כל יושבי תבל לחשוב, כי הארץ עומדת ובא קופירניקוס והוכיח, שבאמת הארץ הולכת, ואנן אין לנו עסק היום עם קופירניקוס, אבל בהאדם גופא הלא יש טעות באופן מהופך ואין מי שיראה על זה, הכל חושבים שהאדם הולך ורץ, בעוד שבאמת רק ״אתם נצבים״.

ה. בכו בכה להולך.

ואמנם האדם הוא לא רק נצב, אך גם הולך, אכן על זה נאמר, ״אל תבכו למת בכו בכו להלך, כי לא ישוב עוד וראה את ארץ מולדתו״ (ירמיהו כב, י).

וכשאני רואה את החיים מבכים על המת, אני מהרהר בלבי על מה המה בוכים, על המת? הלא המה גופא מתים ברגעי הבכיה הללו, כי כל רגע מת תיכף ברגע הולדו, ומה שהוא מרגיש ברגע זה לא ירגיש עוד את אותה ההרגשה ברגע הבא אחריו.

ואמנם בצדק אומר ירמיהו, כי האדם הוא לא רק נצב, אך גם הולך, אבל מה הנה התוצאות של הליכה זו? רק זה שבכו בכה להולך, כי לא ישוב וראה עוד את ארץ מולדתו, שברגע הבא כבר אינך רואה את הרגע שקדמו לו.

ו. האדם מכבד את זמנו.

הכל יודעים ״שלא המקום מכבד את האדם, כי אם האדם מכבד את המקום״ (ע״פ תענית כא, ב). אבל לא הכל יודעים שבסגנון כזה עלינו לאמר גם כן בנוגע לזמן, שלא הזמן מכבד את האדם כי אם האדם מכבד את זמנו, זאת אומרת, שלא האדם יוכל להתיחס בהזמן, אך הזמן צריך להתיחס בהאדם שהוא חי באותו הזמן.

וכבר עמדנו על זה בספרנו ״דרשות על-עמי״ ח״א (דרשה כ״ד) ושאלנו, מי נקרא גביר, האם מי שרכש הרבה כסף או מי שאבד הרבה כסף? והזקנים הרי כבר אבדו ואכלו את רכושם הטבעי, רכוש הזמן, בעוד שהצעירים והילדים להיפך עוד יש להם הרכוש הזה בשלימות, ובצדק אמרו חז״ל (קדושין לב, ב) ״איזהו זקן זה שקנה חכמה״, כי בלי זה לא רק שאין להזקנה יחוס כלל, אך להיפך להילדות יש יחוס.

ז. כל אדם שוה כפי רכוש זמנו.

״כל אדם שוה כפי רכושו״, אומר משורר עכו״ם אחד, אבל אנו אומרים, כל אדם שוה כפי רכוש זמנו שלא הוציא לבטלה.

כל בני אדם מונים את הדמים וסתם ״דבר שבמנין״ הוא המטבע, אבל אנחנו הננו מצווים ועומדים למנות דוקא את הימים ״למנות ימינו כן הודע״ (תהלים צ, יב), ותכונתו של דבר שבמנין הוא ש״אפילו באלף לא בטיל״, ולא כמו שאנו נוהגים, שהאתמול מתבטל לגבי היום והיה כמו לא היה כלל בעולם, והיום מתבטל לגבי מחר, וכן הלאה וכן הלאה.

״כל החולף ועובר אינו אלא משל״ - אומר משורר אשכנזי אחד - אבל עלינו להביא את הזמן למדרגה כזו שלא יהיה דבר שחולף ועובר, אך לניצב וקיים, ״ותתן לנו ד׳ אלקינו באהבה חגים וזמנים״, כלומר, שגם על הזמן נאמר הלשון נתינה שלא יתכן רק על דבר שיש בו ממש.

וכשאנו מקיימים מצות ספירה לספור את הימים והשבועות, אין אנו סופרים במספר יחוסי, היום השלישי היום הרביעי וכו׳, אלא במספר מציאותי, שלשה ימים ארבעה ימים וכו׳, מפני שגם הימים שעברו צריכים להיות אצלנו ענין של מציאות ודבר שיש בו ממש.

ח. אחת, אחת ואחת.

לא הרי הזהירות שאדם נזהר כשהוא מונה פרוטות, להזהירות שהוא נזהר כשמונה דינרים, שקלים וסלעים, וכמה צריכה להיות גדולה הזהירות כשאנו מונים שנים.

אם הכהן הגדול כשהיה מונה את מספר הזריקות, היה צריך למנות: אחת, אחת ואחת, אחת ושתים, אחת ושלש וכדומה, והיה משנן בכל זריקה וזריקה את המספר היסודי, את המספר אחת, כדי שלא יטעה בענין, ואם זריקת פרים ודם אילים דרושה לזהירות כל כך, כמה גדולה צריכה להיות הזהירות כשאנו עוסקים בזריקת דמנו אנו, כי בכל שנה ושנה מחיינו הרי אנו זורקים לחוץ חלק גדול מדמנו וכוחנו.

לא רק התוקע דרוש למזכיר, כדי שלא יטעה, אך גם אנו השומעים דרושים למזכירים, ולאו דוקא בראש השנה אך בכל השנה כולה.

### פרק ז׳

### עורו ישנים

א. שעון המקיץ.

יש שעון פשוט המורה את השעות, ויש שעון המקיץ, שמלבד התפקיד של כל שעון, יש לו עוד תפקיד אחד לעורר את הישנים ולהקיץ את הנרדמים.

הראשון פועל את פעולתו רק באמצעות החוש הראיה והשני גם על ידי חוש הראיה וגם על ידי חוש השמיעה.

ומעין שעון המקיץ הוא גם כן ראש השנה, הוא לא רק מורה את השנים כמו שעון את השעות, אך גם כן הוא מקיץ, והוא פועל את פעולתו לא רק על ידי חוש הראיה של המספר החדש במרוצת השנים, אך גם על ידי חוש השמיעה של קול השופר הצועק בקול פחדים עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם.

ב. לוח המספרים.

כי כשעון כן האדם, לשעון יש לוח מספרים וגם לאדם יש לוח כזה, על לוח המספרים של הראשון הנה המספר המאקסימאלי הוא 12, ואילו על לוח המספרים שלנו יש גם מספר מאקסימאלי, שיקרה אמנם לעתים רחוקות מאד, של מאה ועשרים ״והיו ימיו מאה ועשרים שנה״ (בראשית ו, ג), אף על פי כן דבר מובן מאליו שגדולה חשיבותו של לוח המספרים של הראשון מלוח המספרים של השני.

כי לוח המספרים של השעון הולך וחוזר חלילה, וכשמגיע למספר 12 הוא שב שוב לבראשונה, למספר 1, וכך הוא הולך וחוזר בלי קץ ובלי גבול. אבל לוח המספרים שלנו אם יגיע לשבעים, ואם בגבורות לשמונים, ולכל היותר למאה ועשרים, הרי אז כבר תם ונשלם ״חבל על דאבדין ולא משתכחין״ יותר.

הנכם שומעים את ה״תיק-תק״ של השעון ומה אומרים לכם אלה? ״וי לן דמיתנן, וי לן דמיתנן״, קא משמע לן השעון בזה בכל הכ״ד שעות של ה״מעת לעת״. ״טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם... והחי יתן אל לבו״ (קהלת ז, ב), אבל גם הבית משתה כמו הבית אבל, מורה לנו רק את סוף כל האדם.

וכשאתם יושבים בחברותא יחד עליזים ורעננים, כבר אתם יכולים אז להרגיש את דאגת כל החבורה כולה על אחד מן החבורה שמת, וכשאתם מלוים את בניכם לחופה, כבר אתם רואים את הלויה שיעשו בניכם לכם.

ג. טעות של עשרות בשנים.

לפלא הדבר, שר׳ מאיר ור׳ יהודה חולקים רק בזה, אם אדם טועה ב׳ שעות חסר משהו, או אדם טועה שלש שעות חסר משהו״ כמבואר (בפסחים יב, א), אבל ליכא שום מאן דאמר, שיסבור שאדם יוכל לטעות טעות של עשרות בשנים, והלא במעשה ובפועל ממש, אנו טועים לא בשעות, אך בשנים, ולא בב׳ וג׳ שנים, אך בעשרות בשנים. פורה שר של שכחה משכיח אותנו לגמרי את מספר השנים שכבר עברו עלינו ואת מספר השנים שעוד נשאר לנו לחיות אף באופן היותר טוב, אף באופן שנזכה לימי גבורות כגבורים אמיתים.

ד. עמי ובלעדי.

הלא על כל אדם אפשר לעשות חשבון הנפש באופן הכי קצר מאד, עליו רק להרהר את שתי המלות הללו: עמי ובלעדי, אנו מונים עכשיו שנת תרצ״ב, למשל, ואיפה הייתם בשנת ת״ר, גם אחד מכם לא יוכל להשיב, מפני שגם אחד מכם לא היה אז בעלמא הדין, ואיפה תהיו בשנת ת״ת, גם על זה לא יוכל אחד מכם להשיב תשובה ברורה, כי גם אז, לפי דרך הטבע, גם אחד מאתנו לא יהיה בעלמא הדין, ובכל זאת נתקיימו כל התבל ומלואה גם בשנת ת״ר, ויתקיים בודאי אי״ה גם בשנת ת״ת, ואמנם לא חסר העולם כלום אף לפני יציאתנו לאויר העולם, ולא יחסר בעולם כלום אף לאחרי יציאתנו מן העולם.

אחרי מיתתו של אדם הוא תופס לכל הפחות איזה מקום, אבל בחייו אינו תופס כלל, מקום אחרי מיתתו יהיה לו לכל הפחות ד׳ אמות קרקע, אבל בחייו גם זה אין לו.

ה. כל העתידות זוכר האדם זולת עתידו הוא.

ובמדרש תהלים על הכתוב (תהלים כ, ב) ״יענך ד׳ ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב״, הוא אומר ״משל למה הדבר דומה, לאב ובן שהיו מהלכים בדרך נתיגע הבן, אמר לאביו, אבא היכן הוא העיר, אמר לו בני, סימן זה יהא בידך, אם ראית בית הקברות לפניך, דע שהעיר היא קרובה״, ואמנם כל הסימן על העיר הוא בית הקברות, כל הסימן על החיים הוא המיתה.

ועיין בתוס׳ בבא בתרא (מד, ב) ד״ה דלא, שכתבו ״ומה שנהגו לכתוב בהרשאות ונתתי לו ד׳ אמות בחצירי, אף על גב דלית ליה קרקע, משום דאין לך אדם שאין לו ד׳ אמות לקוברו״.

ואמנם גם כן כל המסחרים שאנו עושים בחיינו הוא רק על הסמל של הד׳ אמות קרקע שלאחר המיתה.

אכן, דא עקא, שכל העתידות המוטלים בספק ואינם שייכים לו כלל וכלל הוא מעלה על לבו, ואילו מאת עתידו הוא שאינו מוטל בספק כלל הוא מסיח את לבו לגמרי.

אבל ראש השנה הוא לא רק מעין שעון המורה את השנים, אך מעין שעון המקיץ והוא צועק לנו בקול גדול:

עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם.

ו. ישן - אחד מהאבות נזיקין.

עורו ישנים וכו׳, ובגמ׳ בבא קמא (ד, א) מקשינן על רב דאמר, מבעה זה אדם ״אדם דרכו להזיק? בישן, ישן דרכו להזיק כיון דכייף ופשיט אורחא הוא״.

ואמנם הננו מזיקים בכל השנה, מזיקים את אחרים ומזיקים את עצמנו, וכל זאת יען כי ישנים אנחנו, ותמיד הננו במדרגה של ״כייף ופשיט״, כל אחד רוצה להתפשט יותר ויותר ותמיד צר לו המקום.

והשופר צועק אלינו עורו ישנים, ואז תחדלו מלהיות מזיקים.

וכמאמר החכם ״בן אדם מדוע צר לך המקום, רוצה אתה שיהיה כל העולם כולו שלך, הלא גם אז עוד יהיה צר לך יותר״.

ז. איננו פועלים אך נפעלים.

כשאדם ישן הוא גם כן מתנועע, אבל בהתנועה שלו הוא אינו פועל אך נפעל, אכן גם כשאיננו במצב של שינה הנה כשיתבונן באמת יראה, כי איננו פועל אך נפעל.

גם על השעון אנו אומרים ״השעון הולך״ אבל הכל יודעים שהליכה זו נעשה רק על ידי התנועה של המכונות הקטנות שבו, והן מתנועעות על ידי התנועה של איזה בן אדם המניע את מכונות השעון.

והלא ככה הוא גם כן האדם בכלל, הוא אינו מתנועע מעצמו, אך על ידי אחרים, הוא אינו חושב את מחשבתו הוא, אך החברה והציבור שבהם נמצא משפיעים עליו לחשוב כן.

והשופר צועק עורו ישנים!

ח. קול פנימי עורו ישנים!

וכשאדם ישן הוא שומע בחלומו לפעמים קולות הרבה, הוא ישן בכאן ושומע קולות מאספמיא, למשל, ובאותה העת הוא צועק בעצמו בקול גדול מרוב פחד של החלומות, אבל את קולו הוא כבר אינו שומע.

אכן האמת לא רק בשנתו, אך גם בהקיץ הוא כך, הוא שומע קולות חיצוניים ואינו שומע את קולו הפנימי, את קול האלקים המתהלך בתוך האדם.

ועל זה נאמר, עורו ישנים ושמעו את קול השופר, שעליו נאמר, ״נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא אם קול חיצון שמע לא יצא״ (ראש השנה כז, ב).

ט. האדם ישן דוקא ביום.

אכן הלכה פסוקה היא שתקיעת השופר צריכה להיות דוקא ביום כמבואר בשו״ע או״ח (סי׳ תקפ״ח סעי׳ א׳).

כי כרגיל ישן האדם בלילה והוא ער ביום, אבל ראו זה דבר פלא, כי בנוגע לשינה הרוחנית האדם מתנהג להיפך, שהוא ישן דוקא ביום והוא נעור בלילה כשכבר הגיע לימות זקנה, וכבר הוא מתקרב לקצו, ולכך באה תקיעת השופר דוקא ביום, לעורר את הישנים דוקא ביום.

### פרק ח׳

### לשמוע בקול שופר

א. היום טוב של חוש השמיעה שלנו.

כמעט כל החגים שלנו משפיעים עלינו קדושה ומנוחה, כבוד ותפארת באמצעות אחד החושים שלנו, למשל, חג הפסח - על ידי חוש הטעם של אכילת מצה, חג הסוכות - על ידי חוש הראיה וחוש הריח מהד׳ מינים וגם על ידי חוש המישוש של הסוכה, ברם מצוין הוא חג ראש השנה, שכל עיקרו בא לפתח את חוש השמיעה שלנו ״לשמוע קול שופר״, כי חוש השמיעה עולה על גביהם של כל החושים ו״חרש שוטה וקטן״ אינם כלל בכלל איש, ״פגיעתם רעה״, ותמיד ״לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי״, וגם למאן דאמר שסומא חייב בכל המצות האמורות בתורה, ועל כל פנים מקחו מקח וממכרו ממכר וקדושיו וגיטו חלים ומועילים בלי שום חשש ופקפוק כלל, אבל ״חרש״ לא יבדל כלל משכנו הקרוב ה״שוטה״ ואין לו שייכות בכל הדברים האלה.

ואמנם גדול הוא ראש השנה יותר מכל שאר החגים, שבא בעיקרו להשפיע על החוש היותר חשוב.

ואם ״לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי״, הנה ״שמיע לי״ כלומר ״סבירא לי״.

ב. ההבדל בין שמיעה להאזנה.

״לשמוע קול שופר״, ואמנם ידוע הוא ההבדל בין שמיעה להאזנה, ששמיעה נאמר על מרחוק והאזנה על מקרוב, כמו שאמרו חז״ל על ההבדל בין משה וישעיה, שהראשון אמר ״האזינו השמים - ותשמע הארץ״, וישעיה אמר להיפך ״שמעו שמים והאזיני ארץ״ ״לפי שהיה משה קרוב לשמים, לפיכך אמר האזינו השמים, ולפי שהיה רחוק מן הארץ, לפיכך אמר ותשמע הארץ, וישעיה אמר שמעו שמים שהיה רחוק מן השמים והאזינו ארץ שהיה קרוב לארץ״ (ילקוט שמעוני האזינו רמז תתקמב).

וזהו אמנם ההבדל בין ישראל לעמים, שאנחנו נצטוינו לא רק להאזין קול שופר מקרוב, אך לשמוע קול שופר גם כן מרחוק.

והננו מצווים ועושים ״וירא את המקום מרחוק״, את אותו המקום, שאחר כך רואים כל יושבי תבל ושוכני ארץ מקרוב, הנה אנחנו ראינו זה מרחוק.

אנחנו שמענו את קול השופר של מתן תורה זה מרחוק, בתקופה הרחוקה מאתנו זה כארבעת אלפים שנה, ואילו הם, הגויים, האזינו זאת, ולא את קול השופר גופא אך את ההד של הקול הזה זה רק מקרוב, כידוע.

אנחנו מתפללים זה אלפיים שנה את התפלה ״ויעשו כולם אגודה אחת״ והם התחילו זה רק עכשיו לדבר - ויוצאים רק בדיבור לבד - על דבר אגודת-עמים.

חוזינו ונביאינו נבאו וחזו זה כשלשת אלפים שנה את התפרקות הנשק (ישעיה ב, ד) ״וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות״ וכו׳ וכו׳, ואילו הם, הגויים, רק עכשיו התחילו לעיין בזה ועדיין הוא בגדר של ״וצריך עיון גדול״.

״כל ישבי תבל ושכני ארץ כנשא נס הרים תראו וכתקע שופר תשמעו״ (ישעיה יח, ג), אצלם רק אז שומעים את הקול-שופר אחרי שכבר ראו את נס-המלחמה, והשמיעה באה להם רק אחרי הראיה, ואילו אצלנו להיפך ״תקע בשופר גדול לחרותנו ושא נס לקבץ גליותנו״ (נוסח התפלה), ואנו שומעים עוד זמן רב לפני הראיה של הנס.

ג. אין כוחנו אלא בפה.

״כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך״ (בתפלת ראש השנה), אין כוחנו אלא בפה לבקש בכל שבת ושבת ולפעמים גם כן מדי יום ביומו ״ותן בלב מלכות ויועציו ושריו רחמנות״ וכו׳. ואמנם עלובה אותה זו, שכל זכות קיומה היא הרחמנות. ותפלתינו אלה, כידוע, אינן עושות אף מחצה, כי רק בני ישראל רחמנים בני רחמנים הם, ואלה המלכיות ושריהן ויועציהן מאין יקחו אלה את רגש הרחמנות?

ואם לא תועלנה התפלות כשהן לעצמן, אזי הננו מתחילים בתרופות אחרות לתקוע ולהריע בקול שופר, להגיש מחאות, להפגין גם בלילה וגם ביום, ולמחות בקול גדול בחצוצרות ובקול שופר על כל העול והעושק, על כל הגזל והחמס שעושים נגדנו, ויש שהננו עוסקים בחכמה זו - כי ״תקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה״ - לא רק בראש השנה, אך בכל שס״ה ימי השנה, ואנו מתריעים על הצרות לפני כל העולם כולו, ״לא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון״? ויש שכמדומה לנו, שדברינו היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, אבל באמת ״כי אתה - רק אתה - שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך״ וזולתך אין מי שישמע לקול תקיעתינו ותרועתינו.

״שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים״, רק ד׳ אלקי הרחמים, מקור הרחמים הוא שומע תרועתנו, וזולתו אין לנו על מי להשען.

ד. שערי דמעות לא ננעלו.

״שומע קול שופר ומאזין קול תרועה״.

כי אמנם אם ״כל השערים ננעלו שערי דמעות לא ננעלו״ (ע״פ ברכות לב, ב) וכשאנו עוסקים ב״גנוחי גנח וילולי יליל״ אז מאזין ד׳, והאזנה היא מקרוב כנ״ל, כלומר, שזה הוא מאזין תמיד, אבל כשאנו עוסקים בקול שופר, בפשוטות, בלי גניחות ובלי יללות, גם זה הוא שומע, אבל שומע רק מרחוק בעתים רחוקות, כי יש לפעמים שהשערים, שאינם שערי דמעות, ננעלים.

ה. סוף הכבוד לבוא.

ואמנם אם יש שומע לקול השופר שלנו רק אחד, הקב״ה, וכל הבני שטן יצחקו למשמע הקול שופר שלנו בלעגם הפרוע, אבל השופר מביא ל״קרע שטן״, אף על פי שהוא אוטם את אזנו משמוע. וכבר הפיל השופר שלנו את חומת יריחו וכבר הפיל גם כן את חומות בבל, מדי, יון, ועתיד להפיל גם כן את חומות רומי, כל בני השטן יוצאים לנגדנו בחרבות ובקשתות, ואנחנו בקול שופר, וסוף האמת לנצח וסוף הכבוד לבוא.

### פרק ט׳

### מאי קא משמע לן השופר?

א. השופר אומר הוי זהיר לסור את מסילה אחרת.

״תקעו בחדש שופר, בחודש הזה תחדשו מעשיכם״ (מדרש רבה).

ראש השנה הוא הגשר המעביר אותנו דרך הים הגדול של הזמן השוטף ועובר בלי קץ וסוף, היום הראשון של ראש השנה הוא עוד סוף של השנה שעברה, וביום השני כבר התחלה של שנה חדשה, משמר יוצא ומשמר נכנס.

כשמנהל המסע של מסילת הברזל רואה מרחוק, שמסע אחר הולך ומתקרב על אותה המסילה ועל אותן פסי הברזל של מסעו הוא והסכנה קרובה לבוא, כששני המסעות הללו יתנגשו יחד, אז הוא מרים קול פחדים, קול זועה לאמר: עמוד, הוי זהיר מפני הסכנה.

ואמנם יש מסעות במקום ויש מסעות בזמן, והסכנה עוד יותר גדולה, סכנת הנפש, כשמתנגשים יחד מסעות בזמן, כלומר, אם השנה החדשה תלך על אותם פסי הברזל של השנה העברה, באותו הדרך ובאותה השיטה של האשתקד, והשופר מעורר לזה קול זועה, קול פחדים לאמר עמוד, הוי זהיר, בחדש הזה תחדשו מעשיכם, לסור אל מסילה אחרת, אל פסי ברזל אחרים, ולבחור דרך חדשה ושיטה חדשה.

ב. הפשוטות מרובות על הבלתי פשוטות.

ובכן שוב תשר״ק תש״ק תר״ק, אבל על כל פנים התקיעות הן פי שנים מקולות השברים תרועה, ועל כל שברים תרועה יש פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

והידעתם, מדוע קולות התקיעה מרובים פי שנים מקולות השברים תרועה? פשוט, מפני שאלה פשוטות הן, על פי דברי הרב בעל ״מסילת ישרים״ בהקדמתו כי אדרבא, העלמה יותר מצויה בהידיעות שהן יותר פשוטות, ודוקא אלה הדברים שהם בגדר ״הכל יודעים״ מעטים מאד המרגישים בהם, ועוד מאריך יותר בזה הגאון הנפלא ר׳ מנשה מאיליא ז״ל בספרו ״אלפי מנשה״, ומראה, כי בטעות חושבים בני אדם, שהפשט יותר קל הוא מן הפלפול, בעוד שבאמת אדרבא דוקא הפשט הפשוט הוא היותר קשה להשיגו, כי בני אדם רואים בנקל יותר את ההר הגבוה ואת הר ההר מכפי שמה רואים את דרך המלך - את הראשון, ההר, אפשר לראות גם מרחוק, וגם קצר-הראות ביותר יוכל לראותו, ולא כן דרך המלך הדרך הכבושה, והדברים עתיקים.

והג׳ ר׳ מ״ח לוצאטו ז״ל בהקדמתו למסילת ישרים הנ״ל אומר, כי על כן בידיעות פשוטות כאלה ש״הכל יודעים״ אותן, הנה הלמוד שלהן לבד אינו מספיק כלל, כי לכאורה תשאל ״מאי קא משמע לן, פשיטא״, ורק העיקר בהן הוא השנון עד מאה פעמים ואחת ויותר ויותר, כדי שעל ידי השנון המרובה תבוא גם לידי הרגשה שכהה יותר ויותר מרוב פשטותן.

וזה גופא קא משמע לן השופר, שמשנן יותר ויותר, את הקולות הפשוטים מכפי שמשנן את הקולות הבלתי פשוטים, על כל שברים תרועה, פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

כי אמנם כך צריך להתנהג האדם לא רק בנוגע לקול שופר, אך בכל דרך החיים שלו.

ג. כל חיי האדם הם פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

״פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה״, הרבה ידיעות קונה לו האדם במשך ימי חייו, אבל אף אחת מהידיעות הללו אינה פשוטה וברורה כל כך כמו הידיעות של ״דע מאין באת ולאן אתה הולך״, כל הידיעות אף אלה שהן לכאורה פשוטות וברורות מאד הנה הפילוסופיה מטילה בהן ספק, אכן בה״דע״ הנ״ל אין שום ספק ולא צל של ספיקא.

״דע מאין באת״ זוהי הפשוטה לפניה, וה״דע לאן אתה הולך״ זוהי הפשוטה לאחריה.

״עפר אתה ואל עפר תשוב״, ״בגפו יבוא ובגפו יצא״, ״אדם בא לעולם בקול ונפטר מן העולם בקול, בא לעולם בבכיה ונפטר מן העולם בבכיה״ זוהי הפשוטה לפניה והפשוטה לאחריה.

כשנולד ״בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו את כל התורה כולה״ ולבסוף ״תכלית הידיעה שלא נדע״ זוהי הפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

ד. מה לפנים ומה לאחור.

ואמנם סכנה גדולה היא לאדם כשבא לחשוב במופלא שממנו, במה לפנים ומה לאחור, אבל לחשוב מה לפניו ומה לאחריו ״דע מאין באת ולאן אתה הולך״ זהו חובה באמת על האדם, ולא רק שאין בזה משום סכנה, אך יש בזה משום תנאי הכרחי לקיומו, זוהי פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

### פרק י׳

### סדר התשר״ק

״וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצרר אתכם והרעתם בחצצרות״

(במדבר י, ט)).

״וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצצרת״

(במדבר י, י).

ובכן הכתובים הנ״ל מדברים בעדם, כי תקיעה מביעה אות של שמחה וצהלה, ותרועה אות של צער ותוגה.

ואם אנו מרכיבים את ה״תרתי דסתרי״ הללו ביחד, פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה ובאמצע השברים ותרועה קולות של גנוחי גנח וילולי יליל, זהו מפני שהראש השנה שלנו מעורר בקרבנו גם רגשות של שמחה וחדוה וגם רגשות של צער ותוגה. אמנם זהו כלל גדול, שגם ההתחלה וגם הסיום של הרגשות הללו הן של שמחה ולא של צער ח״ו.

תקיעה, של ״וביום שמחתכם״, כי הלא ראש השנה הוא חג ככל החגים, יום טוב ושמחת הרגל היא מצוה מן התורה, אבל זהו גופא מעורר לנו מאידך גיסא צער ותוגה, כי סוף סוף ״בכסה ליום חגנו״ כתיב ו״איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה״ (ראש השנה ח, א), כי בזה הוא משונה מכל החגים, שכולם באים בתור זכרונות להעבר והוא ראש השנה ״זכרון ליום ראשון״ זכרון להשנה העתידה, ואם כפי שמרגלא בפומי דאינשי, שמברכים אחד לחברו ברכת יומא טבא גם בראש השנה, אבל באמת בראש השנה יש להברכה הזו טעם אחר מכפי שיש לה בכל החגים, שבכולם ה״יומא טבא״ הוא בגדר מגולה, כי את העבר יודע גם האדם, אבל לא כן בראש השנה, שאת ה״יומא טבא״ מראש השנה זה נדע רק בראש השנה הבאה עלינו לטובה, והוא מכוסה לנו, ורק להקב״ה היודע העתידות הוא מגולה, וכמובן שזה מביא למחשבות תוגות ועצובות למאד עד דכדוכה של נפש. ובכן שברים תרועה, גנוחי גנח וילולי יליל, אכן בטוחים אנו מראש בחסדי השם, שהשנה החדשה תביא לנו כתיבה וחתימה טובה, ובכן שוב פשוטה לאחריה, הקולות של ״וביום שמחתכם ומועדיכם״.

שמחה גדולה ״שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה״, אבל גם בזה אחרית שמחה תוגה, כי זה אומר לנו כי כבר נחדפנו להפוזיציות האחרונות והאויב הנצחי שלנו אורב עלינו לדחוף אותנו גם מאלה ועוד מעט והיינו כלא היו.

אנו אומרים ״שהחיינו וקימנו״ אבל מהו החיים בכלל אם לא מיתה אריכתא ״ויום המות - מתחלת - מיום הולדו״ וכל קיומנו הוא רק מלחמת הקיום, וביחד עם ה״יום שמחתכם״ יש ה״וכי תבאו מלחמה״. אכן שוב באה התקיעה לאחריה ומגרשת את המחשבות והרהורים העצבים האלה, כי היום הזה הוא לא ראש השנה לשנים, אך גם ראש השנה לנטיעות ולירקות, ואמנם גם אלו מנשרים כעת את העלים שלהם והפירות קיימות, וגם פירותנו אנו, המעשים טובים שלנו, הלא קיימות גם כן.

ושוב תקיעה, הנה מונים אנו, למשל, כעת שנת תרצ״ב, וזאת אומרת, כי העולם מתקיים רק זה כחמשת אלפים ושש מאות ותשעים ושתים שנה, ועם ישראל מתקיים כבר זהו קרוב לארבעת אלפים שנה, ובכן הננו העם היותר עתיק יומין, וכל העולם כולו צריך לקיים בנוגע לנו את הכתוב ״מפני שיבה תקום והדרת פני זקן״, והיש שמחה גדולה יותר מזו. אבל מאידך גיסא זאת אומרת לכם גם כן, כי זהו קרוב לשני אלפים שנה שהננו בגלות וכל העולם כולו הוא נגדנו.

״וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם״ והכתוב לא פירש לנו מי הוא הצר הצורר שלנו, ובאמת אינו צריך הכתוב לפרש זאת, כי מי איננו הצר הצורר שלנו, כל האומות כולן רוצות רק לצרור אותנו.

ועל כן אחרי התקיעה באות השברים ותרועה גנוחי גנח וילולי יליל, והננו גונחים ומיללים על גורלנו המר, שאין דוגמתו בכל ההיסטוריה האנושית כולה, והננו צועקים ומריעים על כל אלה הצרים הצוררים אותנו.

אכן שוב פשוטה לאחריה ושוב ״וביום שמחתכם״ וכו׳, כי הלא השופר הזה הוא גם כן שופרו של משיח והשופר הזה אומר לנו כי בקרוב נראה כי ״ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לד׳ בהר הקדש בירושלים״ (ישעיהו כז, יג).

### פרק י״א

### המוסיקה האלקית

א. הקב״ה מנהג את עולמו על פי סדר תשר״ק.

הקב״ה מנהג את עולמו הגדול על פי סדר הקול שופר שלנו, התקיעות והתרועות זוהי המוסיקה האלקית מדור דור.

אם התקיעה, שכפי שאמרנו מורה על אות של שמחה וחדוה, והשברים תרועה על צער ותוגה, הלא מי אין יודע שדרכו של עולם כך הוא, לא בראש השנה אך בכל השנה כולה. כי כך הוא סדר הבריאה מששת ימי בראשית עד היום הזה: ״עד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבתו״ (בראשית ח, כב), ואחרי הקיץ, החם והיום בא החורף, הקר והלילה וחוזר חלילה. וכשם שאחרי השמחה באה התוגה, כך על פי רוב אחרי הצער והאבלות באה הנחמה, ואחרי שכלו כל הקצין יש שהישועה באה כאור השחר אחרי חשכת הלילה.

ובכן אפשר לנו לסכם את סדר העולם הכללי בדרך קצרה וברורה. זוהי מוסיקה של תקיעה שברים תרועה, תקיעה. כלומר, אחרי השמחה באים הימים של גנוחי גנח וילולי יליל, אך אחרי השברים תרועה באים שוב ימי השמחה, באה התקיעה.

ואמנם את זה אפשר לראות גם בחוש בעצם תכונתן של השמחה והתוגה, כי כשאדם בוכה יותר מדאי, אזי הדמעות מחלישות במדה מרובה את צערו וכאבו, ואז בא מרגוע בלבבו ורווח לו, ולהיפך, כשהוא שוחק הרבה נראו דמעות בעיניו.

ואי אפשר לבוא בשאלות על זה מדוע ולמה, כי כך הוא סדר הבריאה של מי שאמר והיה העולם.

״עלה אלקים בתרועה ד׳ בקול שופר״ (תהלים מז, ו) והוא מנהג את עולמו בהקול שופר.

וכל מה שאנו קוראים בראש השנה בתורה ובנביאים, כולם קולעים למטרה זו, להראות לנו כי סדר תשר״ק הוא סדר ההיסטוריה שלנו.

שרה היתה מאושרת אם היה לה בעל כמו אברהם אבינו, זוהי התקיעה, אבל שרה היתה עקרה, השברים ותרועה הבאים אחרי התקיעה, ושוב ״וד׳ פקד את שרה כאשר אמר״ (בראשית כא, א) זו היא התקיעה הבאה אחרי שברים ותרועה.

ואחרי התקיעה הזו שוב שברים ותרועה ״והלאקים נסה את אברהם וגו׳, קח נא את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק, ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה״ (בראשית כב, א-ב), ואחרי השברים ותרועה הללו שוב התקיעה על ידי המלאך הקורא אליו ״אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה״ וכו׳.

וכן ההפטרות גם של יום הראשון וגם של יום השני, המספרות לנו מחנה ומרחל (שמואל א א׳:ה׳) ״ולחנה יתן מנה אחת אפים, כי את חנה אהב״ - תקיעה - ״וד׳ סגר רחמה, וכעסתה צרתה גם כעס בעבור הרעימה״ - שברים תרועה - ותתפלל חנה ותאמר עלץ לבי בד׳, מקים מעפר דל מאשפות ירים אביון״ זוהי התקיעה הבאה אחרי השברים ותרועה.

ובהפטרה של יום השני ״אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו״ (ירמיהו לא, יב) - תקיעה - קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה״ - שברים תרועה - ואחרי כך ״כה אמר ד׳ מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה, ושבו בנים לגבולם״, שוב תקיעה הבאה אחרי שברים ותרועה. בקיצור ״עלה אלקים בתרועה ד׳ בקול שופר״.

וכך הוא גם כן בנוגע לההיסטוריה של האנושיות כולה. האדם הקדמוני נברא לשבת בגן עדן, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו - התקיעה; נגרש על ידי הנחש מגן עדנו ובאה עליו הקללה של ״קוץ ודרדר תצמיח לך, בזעת אפיך תאכל לחם״ - השברים תרועה; ולבסוף ״והיה באחרית הימים״ ישוב האדם שוב לגן עדנו מקדם ויאיר לו שוב אור שבעת הימים - זוהי התקיעה האחרונה, תקיעה גדולה.

וההיסטוריה של כנסת ישראל הרי היא כולה רק סדר של תשר״ק, תש״ק, תר״ק. ואחרי כל הרגלים שלה, באים ימי בה״ב, התעניתים של שני וחמישי ושני, כשהיא בוכה מרה ״אזכרה אלקים ואהמיה, בראותי כל עיר על תלה בנויה ועיר האלקים מושפלת עד שאול תחתיה״, אבל היא היא כנסת ישראל היודעת כי ״ביום שחרב בית המקדש נולד משיח״, וגם התשעה באב שלה נקרא מועד ״קרא עלי מועד לשבור בחורי״ (איכה א, טו), כי יודעת היא, שמהשברים ותרועה תבוא סוף סוף התקיעה הגדולה ״תקע בשופר גדול לחרותנו״.

בקיצור, תשר״ק תש״ק תר״ק זוהי המוסיקה האלקית.

ב. הקב״ה בעצמו בודאי יקיים את דיני השופר.

ואם השי״ת מנהל את עולמו בתשר״ק, הלא עליו לקיים כביכול את כל דיני התקיעות.

ובכן נראה נא את המבואר בשו״ע או״ח סימן תק״ץ ״יש אומרים, ששיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כשלשה יבבות, דהיינו ג׳ כחות בעלמא כל שהוא והם נקראים טרומיטין. ולפי זה, צריך ליזהר, שלא יאריך בשבר כשלשה טרומיטין, שאם כן יצא מכלל שבר - וכו׳ - וצריך להאריך בתקיעה של תשר״ת כשיעור י״ב טרומיטין, ומי שלא האריך בתקיעה כשיעור הזה והאריך בשברים לא קיים מצוה לא כמר ולא כמר״.

ואם כבר עברו עלינו שנים אחדות של שברים ותרועה, של גנוחי גנח וילולי יליל, שנים של משבר איקונומי ופוליטי, הלא בודאי יקיים השי״ת את הדין לבלי להאריך בשברים יותר מבתקיעות, כי על ידי זה הלא יקולקל כל סדר התשר״ק, והשי״ת הלא בודאי יודע את הדין של ״מי שלא האריך בתקיעה כשיעור הזה והאריך בשברים לא קיים המצוה לא כמר ולא כמר״.

ובכן חסל כבר סדר שברים מהעולם, והגיע הזמן שוב לשמוע את הקול תקיעה של השי״ת.

״שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה״.

### פרק י״ב

### האלקות והטבע

א. הרגשת האלקות שבאדם קודמת לכל הרגשת חושיו.

״עלה אלקים בתרועה ד׳ בקול שופר״ (תהלים מז, ו).

טועים בני אדם בחשבם, כי את הטבע אנו מרגישים בחושינו אנו, שזה אפשר ממש למשמש ביד, אבל את אלקי הטבע מה קשה הדבר להשיגו. מדמים הם בני אדם, כי גם אלה שמכירים את האלקים הנם באים להכרה זו רק על ידי הכרת הטבע שבאה מאליה. אכן באמת כל זה טעות גמורה וחלוטה, וברם הדבר להיפך, שלפני כל החושים, ההכרות וההשגות שבאדם באה מקודם ההשגה של האלקות, כי הרגשת ה״אני״ שבאדם הוא הבית-אב והמחולל ומוליד לכל התחושה שבאדם, ה״אני״ שבו זוהי הנקודה המרכזית לכל מה שמתרחש בקרבו והרגשת ה״אני״ הלא זוהי הרגשת אלקות ממש. כי רק ״אני״ אחד יש בכל הבריאה כולה, זהו ה״אנכי״ ד׳ אלקיך והרגשת ה״אני״ שלנו, זהו רק פרור מהאני האין-סופי של הקב״ה וכמו שפירש״י בסוכה (נג, א) על מאמר הלל ״אם אני כאן הכל כאן״ ש״דורש היה לרבים שלא יחטאו בשמו של הקב״ה, אם אני כאן הכל כאן, כל זמן שאני חפץ בבית הזה״ וכו׳, ובכן הרי הדבר להיפך, שכל הכרת הטבע שבקרבנו באה בתור מסובב מהכרת אלקים שבנו.

וזהו שאמר ״עלה אלקים בתרועה ד׳ בקול שופר״, קול שופר זהו ה״פשוטה״ ותרועה הלא זהו ההיפך של הפשוטה, כי תרועה הוא קול של שברי שברים מרוסקים ומפוצלים, וגם זה הלא ידוע שאלקים הוא טבע וד׳ הוא מה שלמעלה מן הטבע, ובני אדם חושבים, שהטבע הוא בבחינת קול שופר, בבחינת פשוטה, ומה שלמעלה מדרך הטבע הוא בבחינת תרועה שאיננה פשוטה כלל וכלל. אך באמת הדבר להיפך ״עלה אלקים - הטבע - בתרועה״ וד׳ - מה שאנו קוראים ״למעלה מדרך הטבע - בקול שופר״, בהפשוטה, כי ההרגשה היותר פשוטה שבאדם הוא הרגשת ה״אני״, שהוא חלק אלקי ממעל.

ב. השם טבע בא רק כדי לשבר את האזן.

ומה יפים בזה דברי ה״חכם צבי״ (סימן י״ח) שמביא את דברי ״החכם המרומם ונעלה מוהר״ר דוד ניטו נ״ר אב בית דין ומורה צדק בקהל קדוש שערי השמים״ שאמר ״אבל צריך לידע ששם טבע הוא מהמצאת האחרונים, מזמן ארבע או חמש מאות שנה סמוך לזמננו, מאחר שאינו מצוי בדברי חכמינו הקדמונים ז״ל, אלא שהקב״ה משיב הרוח ומוריד הגשם והוא יתברך מפריח טללים, מזה מוכרח, שהקב״ה עושה כל אותם הענינים שהאחרונים קוראים טבע, באופן שטבע אין בעולם, ואותו הדבר שהוא ההשגחה הוא שקוראים טבע. זהו שאמרתי, שאלקים והטבע והטבע והאלקים הכל אחד, דעה זו היא ישרה חסידה וקדושה ואשר לא יאמינו בה הם קראים ואפיקורסים״.

ואמנם בשעתו יצא על הרב הנ״ל עוררים שהרעישו עולמות עליו, אבל הגאון ה״חכם צבי״ מחזיק דבריו באופן נמרץ מאד ומסיים, כי ״צריכים אנו להחזיק טובה להחכם הכולל המרומם מוהר״ר דוד ניטו הי״ו על הדרשה שדרש להזהיר את העם לבל יטו לבבם אחרי דעת הפילוסופים האומרים בטבע, כי ממנו יצאו תקלות רבות והאיר עיניהם באמונתנו האמיתית, שהכל בהשגחה מאתו יתברך, ואמינא ליה יישר כחו וחילו, וכל המהרהר אחריו אחרי רואי דברינו אלה חוששני לו מחטאת״ וכו׳ וכו׳.

ואנן מה נוסיף אבתרייהו של מצוקי ארץ אלה?

ואמנם זהו מה״שקרים המוסכמים״ מה שמוסכם בפי כל כי את האלקים אנו יודעים מהטבע, בעוד שכל מה שאנו קוראים טבע הוא בא רק כדי לשבר את האוזן.

### פרק י״ג

### מן המצר

א. הפכו ותקע בו לא יצא.

״מן המצר קראתי יה ענני במרחב יהֹ״ (תהלים קיח, ה), ובירושלמי מוכיח מזה, שהשופר צריך להיות צר בתחלתו ורחב בסופו, ואם הפכו ותקע בו לא יצא.

יש עשרה טעמים על תקיעת שופר, וכל הטעמים יחד אפשר לכלול בשני סוגים שהם אחד, היינו הצרות של חיינו אנו, והרחבות לאין שיעור ולאין תכלית של חיי העולמים.

ואמנם מובן מאליו, שהמושג צר ורחב בזה איננו רק לשבר את האוזן. כי גם אם נאמר, שחיי האדם לגבי הנצח הם כטפת מים לגבי הים, גם המשל הזה גופא לגבי הנמשל הוא עוד פחות מטפה לעומת הים. כי באמת לגבי הנצח הננו עוד פחות מאין ואפס. וזה נאמר גם על בחירי המין האנושי בכלל.

״מחטב עציך עד שאב מימיך״ ומקשים, שאם כיוונה התורה בזה לאמר, שכולם נצבים לפני ד׳ מן היותר גדול שבחברה האנושית עד היותר קטן שבה, הלא אין כל הבדל אף במשהו מן החוטב עצים להשואב מים, שבאמת שניהם עומדים כמעט במדרגה אחת במצבם החברותי?

אך באמת זהו גופא משמיעה לנו התורה, כי ההבדל בין היותר גדול ובין היותר קטן הוא רק מעין ההבדל שבין שני המובחרים והמאושרים כביכול האלה.

וצורת השופר גופה מבליטה במדה ידועה את כל הטעמים של השופר, שכאמור כולם קולעים למטרה אחת כנ״ל. והשופר צר בתחילתו, במקום הנחת הפה של התוקע, להראות, כי גם החכמים ביותר - כי גם תקיעת שופר ״חכמה ואינה מלאכה״ - מביטים רק על ידי נקב צר שאין באמת שום משל ודוגמא לקטנותו וצרותו. או, יותר נכון, שדוקא החכם היותר גדול מרגיש זאת, ומאידך גיסא, מרגיש את כל המרחב של חי העולמים.

בקיצור, רק אז, כשמרגיש האדם את ה״מן המצר״ שבו, אז הוא בא למענה של ה״במרחב יה״.

אבל יש גם כאלה שמהפכים את הקצר ומקצרים את הרחב, ואילו המה בודאי מהפכי עולם, ואין הקב״ה יכול לדור עמהם בכפיפה אחת.

ב. ענוה באה מגדלות האדם.

״והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה״ (במדבר יב, ג).

ולכאורה הלא ״הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״, ומדת הענוה גם כן נכנסת בודאי להסוג של יראת שמים, ואיך אפשר לה להתורה גופה להגיד בודאות כל כך, כי לא ימצא בכל המין האנושי שעל פני האדמה ענו כמשה?

אכן באמת ענוה איננה נכנסת רק בסוג יראת שמים לבד, אך גם בסוג הגדלות, כי כל מה שהוא, האדם, גדול ביותר, הנהו ענו ביותר.

כי כל החכמות שבעולם הנה בתחילתן מביאות את האדם לידי גאוה, אבל כל מה שאתה מתעמק בהן הנך נעשה קטן יותר ויותר, כי כל החכמות מקורן ושרשן בהאין-סופיות ולגבי האין-סופיות מתבטל האדם בתכלית הביטול, והיה כלא היה. ואם ״לא קם נביא עוד בישראל כמשה״, ממילא מובן, כי ״והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה״. כי הא בהא תליא, הגדלות והעניוות עולות במאזנים יחד.

ו״מן המצר״ מחד גיסא וה״מרחב-יה״ מאידך גיסא עולים בד בבד, וקנה המדה לדעת עד כמה זכה האדם לה״מרחב יה״ הוא ה״מן המצר״ שבו.

ג. כל ידיעתינו באה מהכרת ה״אני״ שבאדם.

״מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה״.

כל מה שאנו יודעים בטבע ומלמעלה מדרך הטבע, כל מה שאנו מכירים מעולם הזה ומעולם הבא, מעולמות התחתונים ומעולמות העליונים, הכל הוא כפי מה שביארנו רק תולדות ותולדי תולדות לאין קץ ולאין גבול במספרם מההכרה של מלה קטנה בת שלש אותיות: ״המלה ״אני״.

כי אם אמנם הרבה דברים יש בטבע, שאנו מרגישים באמצעות החמשת חושים שלנו, אבל כולם, כל החושים הנ״ל, הרי תלויים ומסובבים הם בה״אני״, שזהו המרכז הראשי, הצנור העיקרי, שממנו מסתעפים ומסובבים כל החושים, והוא הוא המחיה את כולם ומאחד אותם לחטיבה אחת, ואם יראה, למשל, היום איזה דבר ורואה את אותו הדבר למחר והוא יודע שהוא הוא אותו הדבר, הרי זה בא רק מהנקודה המרכזית, האני שבו.

ולא מיבעי בכל מה שאנו יודעים מחוץ לטבע, מהעולמות העליונים, שבזה אין תפיסת החושים כלל, שבזה ה״אני״ הוא לא רק המקור היחידי והראשי, אלא שהוא ה״עצם״ בכל הידיעות האלה - וכבר אמר הבעש״ט ז״ל ״דע מה למעלה ממך״, שממך, ורק ממך, אתה יודע את כל מה שלמעלה, ולא רק הקבלה אך גם הפילוסופיה, להבדיל, מעמידה את ה״אני״ במרכז המחשבה וכל שאר הנמצאים אפשר להקיש רק מתוך ודאות.

ואם נשים לב לכל המדעים הרבים שקנתה לה האנושיות מימי אדם הראשון עד היום הזה, והאנושיות עדיין לא פסקה מלדת והיא פרה ורבה בידיעותיה עוד מיום ליום לאין שיעור ולאין קץ ותכלית וכל זה רק ממקור יחידי, כאמור, ממקור האני שבאדם.

אז מבלי משים נקרא ביחד עם נעים זמירות ישראל ״מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה״ (תהלים קיח, ה), על ידי המצר שמסרת ברשותנו, על ידי הכרת האני שבנו, נפתחים לפנינו מרחבי יה, סודות הבריאה ורזים נעלמים, רזי דרזין וסודי סודות.

וזהו שמצינו במדרש (ילקוט שמעוני פ׳ אמור רמז תרמה) ״אמר הקב״ה לישראל, שפרו מעשיכם, הריני נעשה לפניכם כשופר הזה, מה שופר מכניס בזה ומוציא בזה, כך אני עומד״ וכו׳, כלומר כשם שהשופר מכניס ממקום צר ומוציא למקום רחב, כך הקב״ה גופא הוא בעצמו נעשה לפנינו כשופר הזה.

והתורה גופה, הלא כולה, כידוע, נכללת בעשרת הדברות, וכל עשרת הדברות בשני הדברות הראשונות, שכולם שמעו מפי הגבורה והמה נכללים בהמלה הראשונה של ״אנכי״.

בקיצור, הכל גם המדעים וגם התורה הקדושה, הכל נפתתחים לפנינו רק על ידי ה״אני״ שבקרבנו והאני של חי העולמים. ולזה מרמזת גם כן צורת השופר שהוא צר בתחילתו ורחב בסופו, השופר שמרמז על מתן תורה ודעת בכלל.

ד. שופרו של משיח.

והשופר בא לרמז גם כן על שופרו של משיח, וגם על זה נאמר ״מן המצר קראתי יה״, כי הגאולה האחרונה אי אפשר לה לבוא רק באופן של הגאולה הראשונה במצרים, שכתוב ״ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה״ (שמות ב, כג), ואם הגאולה האחרונה תפתח לנו את מרחבי יה שבעתיים מכפי הגאולה הראשונה, הנה גם ה״מן המצר״ שקדמה לה תצר לנו שבעתיים מכפי הגלות הראשונה של מצרים, וגם חז״ל גופא יראו מאד מפני חבלי-משיח ואמרו (סנהדרין צח, ב): ״ייתי ולא אחמיניה״.

״ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לד׳ בהר הקודש בירושלים״ (ישעיהו כז, יג), ואם לא זכינו עדיין לזה לבוא להשתחוות בהר הקודש, זהו רק מפני שאין אנו מרגישים שהננו באמת אובדים ונדחים, גם באלה הארצות שהננו שוקטים על שמרינו.

בקיצור, גם לענין שופרו של משיח נאמר אם ״מן המצר קראתי יה״ אז ״ענני במרחב יה״ ואם עדיין לא בא הבמרחב יה, האשם לא בו חלילה, אך בנו, שאין אנו מרגישים את ה״מן המצר״ כראוי.

### פרק י״ד

### ישראל - שופרו של כל העולם כולו

א. מה שלכל העולם כולו לא הוי מומא, לדידן הוי מומא.

״לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ד׳ אלקיו עמו ותרועת מלך בו״ (במדבר כג, כא).

ישראל הוא השופר של כל העולם כולו, וכשם שהשופר צועק לנו ״עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם״, כך עם ישראל כולו צועק לכל העולם כולו זה כארבעת אלפים שנה בקול גדול ״עורו ישנים״ וכו׳, וכבר אמרו חז״ל (ביצה כה, ב) ״שלשה עזים הם, ישראל שבאומות תרנגול שבעופות״ וכו׳, כי כמו התרנגול כן ישראל המה המעירים את השחר, ואמנם לפעמים הרבה, או יותר נכון, על פי רוב גם קול התרנגול וגם קולנו אנו הוא קול קורא במדבר, אבל שני העזים ההם, התרנגול וישראל עושים את שלהם.

ועל כן מה שלכל העולם כולו לא הוי מומא, לדידן הוי מומא. לבני נח רק קרבן שמחוסר אבר פסול אבל לבני ישראל גם מום כל שהוא, ולא רק מום שבגלוי, אך גם מום שבסתר פסול, כי לא הרי השמש המעורר לסליחות כהרי כל בני הקהלה שצריכים לקום לסליחות, כי השמש צריך תמיד לקום עוד לפני הזמן הקבוע לסליחות, ואם הוא יתעורר משנתו רק בהזמן הקבוע, הרי כל העם כולו כבר יאחרו לגמרי את המועד.

ואמנם דרך הממוצע הוא שביל הזהב והוא בבחינת תפארת שבמדות, אבל זה לא נאמר על המעורר והמוכיח, וזה לא נאמר על השופר שהוא צריך להשפיע על האחרים, אלו צריכים לאחוז דוקא בלפנים משורת הדין, בהצד הקיצוני של הקדושה והטהרה ורק על ידי זה יקדשו ויטהרו במקצת גם את האחרים.

ועל כן גם נסדק כל שהוא פוסל בשופר, והוא צריך להיות דוקא כפוף ולא ישר, אם כי דרך הממוצע הוא דרך הישר, אבל רק אז אפשר להשופר להשפיע על אחרים שיהיו ישרים, רק אז אם הוא בעצמו יהיה קיצוני כפוף לצד אחד, זהו הצד של לפנים משורת הדין.

וזהו שאמר הכתוב ״לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל״, כי גם בישראל הכלל הוא ש״נסדק כל שהוא פסול״, ואם כי אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא״, זהו נאמר על אדם בכלל, אבל ישראל צריך להיות צדיק בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו, צדיק של כל המאה אחוזים, כי ״ד׳ אלקיו עמו ותרועת מלך בו״, הוא השופר והוא בעל התרועה של כל העולם כולו, ודרך הממוצע שהוא דרך לכל העולם כולו, איננו כלל דרך בעדו.

וגם על ישראל נאמר ״צפהו זהב פסול״, אם כי לכל העולם כסף מטהר ממזרים, ואמנם צפהו מבחוץ כשר, כי לפעמים נחוץ לנו הכסף כלפי חוץ, כדי לקיים את ה״ויפצר בו ויקח״, אבל מבפנים גם זהב כל שהוא פסול.

כי ״לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל״.

ב. ישראל - המבשר את עמוד השחר לכל העולם כולו.

תקיעת שופר צריכה להיות דוקא ביום, כי אנחנו השופר של כל העולם כולו, בשרנו לכל יושבי תבל ושוכני ארץ את עמוד השחר ונץ החמה, וכמאמר הנביא ״כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח ד׳ וכבודו עליך יראה״ (ישעיהו סב, ב).

ג. עד כמה אנו מסתפקים במועט.

״כל העמים תקעו כף הריעו לאלקים בקול רנה - וכו׳ - ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה״ (תהלים מז, ב).

ואמנם בואו וראו מה ביני לבין חמי, גם הם לפעמים תוקעים כף ומריעים לאלקים בקול רנה, אבל רק אז הם תוקעים ומריעים ומכריזים, שד׳ הוא מלך על כל הארץ כשמתבשרים ש״ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו״, כשהמה משעבדים את אחרים ומכניעים אותם לעבדי עבדים, כשהמה העליונים ואחרים התחתונים הנכנעים והכפופים תחת רגליהם, אבל לא כן חלק יעקב, אנחנו איננו רוצים לשעבד אחרים, אנחנו איננו חומדים ומתאוים לארצות לא לנו, אנחנו מבקשים מהשי״ת רק ש״יבחר לנו את נחלתנו״, את הנחלה שלנו, הנחלה שהובטחה לנו מימות עולם ״את גאון יעקב אשר אהב סלה״, אנחנו איננו רוצים בגאולתנו כדי לשעבד את אחרים, אך ורק ב״גאולה תתנו לארץ״, לארץ מורשה שלנו.

וכמאמר המדרש בפרשת אמור (ויקרא רבה פ׳ כט) על הכתוב ״והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו - מלמד, שהראה הקב״ה ליעקב שרו של עשו עולה ויורד, של מדי עולה ויורד, אמר הקב״ה ליעקב, אף אתה עולה, באותה שעה נתירא יעקב ואמר, כשם שלאלו ירידה אף אני כן״ - ואמנם כן יעקב מוחל את ה״עליה״ ואינו רוצה כלל ב״ידבר עמים תחת רגליו״, אלא שמבקש שלא תהא לו ירידה גם כן.

ד. ועדיין השטן מרקד נגדנו.

וכמו השופר של איל בא לקרוע את השטן, וכל זמן שאנו שומעים אותו והוא תוקע ומריע גנוחי גנח וילולי יליל, סימן הוא שעדיין השטן שורר בעולם, כן הוא גם כן עם ישראל, שכאמור הוא שופרו של העולם כולו, שכל זמן שהוא גנוחי גנח וילולי יליל, סימן הוא שהשטן עומד עיין על מכונו לשטן את כל העמים לבלי להרגיש את כל העול והעושק שהמה עושים נגדנו.

וכבר הביאנו את מאמר חז״ל (מדרש רבה איכה פ׳ ב ד״ה יג) ״אם יאמר לך אדם, יש חכמה בגויים תאמין, דכתיב והאבדתי חכמה באדום ותבונה מהר עשו; יש תורה בגויים, אל תאמין, דכתיב מלכה ושריה בגויים אין תורה״.

כי כנסת ישראל זו היא אמת המדה - טרמומטר בלע״ז - של כל העולם, שעל ידה נוכל למדוד את הצדק והיושר השולט בעולם.

״כנסת ישראל נמשלה ליונה״ אומרים חז״ל, וכמו היונה לפנים בדור המבול היתה לאות ולמופת, שכל זמן שהיא ״לא מצאה מנוח לכף רגלה״ ידעו, כי עוד המבול שורר בעולם, וכי עוד המים הזדונים שוטפים בשצף קצף, ורק אז כשבאה היונה עם עלה זית טרף בפיה, אז רק אז נודע הדבר, כי ״קלו המים מעל הארץ״, כן הוא גם כן הדבר עם כנסת ישראל הנמשלה ליונה. כי כל זמן שבני ישראל לא מצאו עדיין מנוח לכף רגלם ונודדים מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר לבקש מקלט בטוח ואינם מוצאים, כל זמן שהגויים לא תקנו עדיין את העול הגדול שעשו עם הכנסת ישראל, ולא קימו עוד את העשה של ״והשיב את הגזלה״ גזלת ארץ ישראל שגזלו מעם ישראל, אז אין ספק בדבר כי המים הזדונים עודם שוררים בעולם, ורק כשנזכה לקבל עלה זית בפינו ולאמר כהיונה לפנים: ״ריבונו של עולם, יהיו מזונותי מרורים כזית ויהיו מסורים בידך, ואל יהיו מתוקים מדבש ותלויים ביד בשר ודם״ (עירובין יח, ב), זאת אומרת, כשנשוב שוב אל המנוחה ואל הנחלה, אז רק אז נדע כי ״קלו המים מעל הארץ״.

וכל זמן ״שמלכה ושריה - של ישראל - בגויים, להוי ידוע כי ״אין תורה בגויים״.

ואמנם ה״גנוחי גנח והילולי יליל״ של כנסת ישראל מעידים, שהשטן עוד חזק ועדיין אנו צריכים לעזרת שמים שיקיים את ה״קרע שטן״, שזה אפשר רק אז כשנזכה ל״יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה״.

הה, רבש״ע, הלא רק זה לבד אנו מבקשים, רק מלתא זוטרתי זו ולא יותר.

### פרק ט״ו

### האותיות של קרע שטן

א. מי הוא השטן הזה?

״קולי שמעת אל תעלם אזנך לרוחתי לשועתי״ (איכה ג, נו).

״ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך״ וכו׳ (תהלים קיט, קס).

אלו המה הפסוקים שהבעל תוקע מקדים לפני תקיעותיו, והפסוקים הללו הנה לא רק שאינם כתובים בסמיכות אלא במקומות שונים, אך באמת אין ביניהם שום סמיכת הפרשה, ואין שום קשר הגיוני ביניהם, אלא שבאים רק מחמת שראשי הפסוקים הללו המה האותיות של ״קרע שטן״, כידוע.

ומי הוא השטן הזה, שאנו קורעים אותו לגזרים בכל ראש השנה ולראש השנה הבא הוא חוזר ונעור?

ואמנם אין אנו צריכים לבקשו מרחוק, בעוד שהוא נמצא לפנינו בקרוב ממש, ואפשר לנו למשמשו פשוט ביד ולהריחו בחוטמינו ממש.

כי אכן יש שטן בתבל, שתפקידו הוא רק להתלוצץ באדם להיות ״לועג לרש״ ולעשות תמיד להכעיס, אל אפו ועל חמתו של האדם, והוא עומד לשטנו על כל צעד וצעד ועל כל שעל ושעל.

ואמנם גם השטן הזה הוא יציר כפיו של הקב״ה, אבל במדה ידועה נתן לו ד׳ רשות להשחית, כמאמר חז״ל (בבא קמא ס, א) ״כיון שניתן רשות למשחית״.

ובשביל זה רואה האדם תמיד את מה שאמר הכתוב (תהלים ב, ד) ״יושב בשמים ישחק אדני ילעג למו״.

ולא רק על הכבוד נאמר הכלל ש״הרודף אחרי הכבוד הכבוד בורח ממנו והבורח מן הכבוד הכבוד רודף אחריו״, אך זהו נאמר על כל הדרכים שהאדם בורח מהם ורודף אחריהם, תמיד מרגיש האדם, שיש יד נעלמה, שאומרת לו להאדם, אדרבא, איפכא מסתברא, כלפי לייא, את מה שתבקש לא תמצא ואת מה שתמצא לא בקשת.

והכלל ״יגעתי ולא מצאתי אל תאמין״ נאמר דוקא בדברי תורה, אבל בדברי חול הנה להיפך ״אין מציאה באה אלא בהיסח הדעת״ ואם תבקש דוקא את המציאה לא תמצא אותה בשום אופן.

וכבר אמר הכתוב (דברים כא, טו) ״כי תהיין לאיש שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנואה, וילדו לו בנים האהובה והשנואה, והיה הבן הבכור לשניאה״ וכמליצת הגאון ר׳ משה חפץ ז״ל בספרו ״מלאכת מחשבת״, כי התורה באה בזה להורות לנו דרך החיים, כי מי שיש לו שתי נשים, אחת אהובה ואחת שנואה, והוא רוצה, כמובן, שהבכור יהיה להאהובה, הנה להכעיס יראה את הבכור דוקא אצל השנואה, וככה הוא הכלל בכל מה שיתאוה לו האדם.

ואם תרצו לבקש סיבת הדבר הזה, ובכלל למה ברא הקב״ה הטוב ומטיב מין בריה משונה כזו כהשטן, שתפקידו הוא רק להכעיס, לסתור על מנת לסתור ולקלקל על מנת לקלקל?

גם את הסיבה לזה אינכם צריכים לבקש מרחוק אך מקרוב, כלומר, אצל הקרוב היותר קרוב שלכם ״אדם קרוב אצל עצמו״, כי את הסיבה אפשר למצוא בעצמנו גופא.

כי ״אמנם יצר סוכן בנו״, יצר של שטן מקטרג, לגרות ולהכעיס את אחרים, ואין לנו שמחה יותר גדולה מזו שאנו רואים במפלתם של אחרים.

מרגלא בפומי דאינשי לאמר על אדם מושחת המדות, שהוא איגואיסט, ואינו דורש רק את טובת עצמו, אך גם זהו מ״השקרים המוסכמים״, וברם הדבר, כי לו היה האדם דורש רק טובת עצמו ולא היה לנו כלל על מה להתאונן, אך, דא עקא, כי האדם אינו דורש כל כך את טובת עצמו, כמו שהוא דורש את רעת אחרים.

ומכאן הוא הסיבה ש״צרת רבים חצי נחמה״ ובאמת, כשם שצרת רבים חצי נחמה, ככה הוא גם כן נחמת רבים חצי צער, והכל ממקור אחד יהלכון, ממקור השטן המקטרג שבנו, שכל תענוגו הוא מצערם של אחרים.

ובשביל כך אמרו ״כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה״ (בבא בתרא ס, ב) פשוט, מפני שאמנם יש מתאבלים רבים, אך מעטים המה אלה המתאבלים על ירולשים, על צרת הכלל, ועל פי רוב כל אחד מתאבל רק על צרת הפרט שלו, ולאלה גם הגאולה הנצחית לא תועיל כלום, כי הלא עתה יש להם חצי נחמה מהצרת רבים, ולעתיד לבוא יהיה להם שוב חצי צער מנחמת רבים, ו״מה הועילו חכמים בתקנתם״ לאנשים שכמותם.

וזהו שאמרה התורה ״החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה״, ושתי המלות האחרונות שלמותר הן לכאורה, אינן מיותרות כלל, כאשר אנו שמים אל לב, שלהרבה אנשים כל האינטרסנט בחיים שלהם, הוא לא החיים של עצמם, אך המיתה ולכל הפחות הצער של אחרים - ואמנם המוסר היהודי אומר ״ואל ירא האחד במיתתו של חברו״, אבל התכונה הטבעית שבאדם אומרת אחרת, ועל כן מצאה התורה להדגיש, כי ״ובחרת בחיים״ לא למען לראות את מיתתם של אחרים, אך ״למען תחיה״ אתה.

בקיצור, יש בנו ״שטן מקטרג״ שאינו עוזב אותנו אף לרגע והוא מלוה אותנו גם בשכבנו וגם בקומנו, והוא הולך אחרינו כצל, ואם השטן הוא בנו, הלא אין להתפלא, שאנו רואים את השטן גם כנגדנו.

ואם אנו רוצים להביא בראש השנה ל״קרע שטן״ שהוא ה״כנגד״ שלנו, עלינו לקרע מקודם את השטן ה״עזר״ שלנו.

ב. גם את המזיקים אנו מהפכים למליצי יושר.

״ר אבא וכו׳ בשם ר׳ לוי אמר, כל ימות השנה ישראל עוסקין במלאכתן, וראש השנה נוטלין שופרותיהן ותוקעין לפני הקב״ה, והוא עומד מכסא דין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים״ (מדרש רבה ויקרא פכ״ט, י).

וכדי לקרוע את השטן אנו לוקחים שופר של קרן, וקרן הלא ידוע שכוונתו להזיק, שזהו באמת תפקידו של השטן, שכולו, מכף רגלו ועד קדקדו, כוונתו להזיק, אכן זהו כחו של ישראל שעליו נאמר ״כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״, שאנו יכולים לנצח גם את השטן ולהחזירו למוטב, ואת זה אנו מראים בכל ראש השנה, שאנו מהפכים בו את הקרן לשופר, את הקרן, שכוונתו להזיק, לשופר, שעליו נאמר ״עלה אלקים בתרועה ד׳ בקול שופר״. ובעוד שכל העולם כולו מנגחים גם בהמלאכים שלהם, הנה אצלנו גם בהקרנות שוכנים המלאכים.

ואנו אומרים אחרי תקיעת שופר ״ובכן יהי רצון מלפניך... שיעלו אלו המלאכים היוצאים מן השופר... לפני כסא כבודך״.

על ידי השופר אנו מראים, שאפשר לנו להפוך את מדת הדין למדת הרחמים, שאפשר לנו להוציא מתוק מעז, וגם את המזיקים אפשר לנו להפוך למליצי יושר, והראיה שגם הקרן שכוונתו להזיק מדבר אלינו, עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם לעבודת הבורא.

והקב״ה מתנהג עמנו מדה במדה וגם ״הוא עומד מכסא דין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים״.

ג. השטן המקורי שלנו.

״והסר שטן מלפנינו ומאחרינו״, כי אם השטן עומד על ימינם של כל אנשי תבל לשטנם, הנה לעם ישראל יש שטן נוסף, שטן מיוחד ומקורי, שאין דוגמתו לכל האומות והלשונות, וכל מה שלא נעשה כדי למצוא חן בעיניו מאומה לא יועיל לנו.

והסר שטן מלפנינו ומאחרינו. לפנים היתה כל האימה והיראה שלנו רק מפני השטן של מאחרינו, זאת אומרת, השטן הריאקציונרי, תלינו את כל האנטיסמיטיזם באלה השחורים הנסוגים אחור, הקונסרוטיביים ה״מאה השחורה״, וחכינו לגאולה, שבמקום השחורים יבואו הלבנים, האדומים. ומה אנו רואים בעולם עכשיו? הכל נשתנה מן הקצה אל הקצה, ובכל מקום שאתם פונים אתם רואים פנים חדשות, אך דבר אחד לא נשתנה, זו היא השנאה המלאה ארס ששוררת בכל העולם נגדנו.

וברוסיה יושבים כעת האדומים - במקום השחורים, ובבריטניה הגדולה יושבים במקום הקונסרוטיבים - הסוציאליים, אבל אנחנו לא נושענו, ולהיפך מה שנתן לנו בלפור הקונסרוטיבי לקח בחזרה מקדנלד הסוציאלי. עכשיו אנו רואים, כי לאו דוקא על הסרת שטן מאחרינו אנו צריכים לבקש, אך גם על הסרת שטן מלפנינו.

והסר שטן מלפנינו ומאחרינו. וגם על השטן המיוחד והמקורי, שמכוון רק כלפי ישראל, כמובן שאנו מבקשים גם כן ״קרע שטן״.

וגם זה תלוי בעיקרו בידנו, כי כשם שיש שטן מקורי נגדנו, כך יש גם כן שטן מקורי בתוכנו גופא.

כמו שאומר הנביא זכריה (ג, א) ״ויראני את יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך ה׳, והשטן עמד על ימינו לשטנו, ויאמר ד׳ אל השטן, יגער ד׳ בך השטן ויגער ד׳ בך הבחר בירושלים״, ובכן אנו יודעים מזה, כי יש גם שטן ימיני, ויש גם שטן ״הבוחר בירושלים״.

וכמו שאומרים חז״ל ביומא (סט, ב) כשישבו בני ישראל בתעניתא כדי שימסר להם השטן בידיהם - כי הוא השטן הוא היצר הרע - ״אותיבו בתעניתא תלתא יומין ותלתא לילואתא. מסרוה ניהלייהו, נפק אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים״.

כי כשם שאמר הרמב״ן בשעתו בנוגע לארץ ישראל, שבכל מקום שקדושתו יותר גדולה, שם החורבן גדול ביותר, כך אפשר לנו לומר בשעתנו אנו, שבכל מקום שקדושתו גדולה ביותר, שם מתעורר השטן שבקרבנו ביתר שאת ויתר עוז.

ואמנם יש לנו גם כן שטן מקורי בתוכנו, ועל כן חזק כל כך גם כן השטן המקורי שלנגדנו.

וגם בזה הא בהא תליא, לקרוע את מה שבידינו לקרוע, ואז יקרע גם הקב״ה את השטן הנ״ל.

ד. השופר שלנו כפוף אבל קולו זקוף.

וידועה היא המחלוקת, אם השופר צריך להיות כפוף או פשוט, והמחלוקת היא בזה אם ״כמה דכייף אינש דעתיה טפי מעלי״, או להיפך, ״כמה דפשיט אינש דעתיה טפי מעלי״ (ראש השנה כו, ב).

ואמנם היו זמנים, שאמרו ״שופר של ראש השנה ושל יעל פשוט״ (שם), אבל זה היה בימי רבי, ובזמן הגמרא כבר אמרו ״מצוה של ראש השנה ושל יום הכיפורים בכפופין״.

כי כמראה ישראל כן מראה השופר, כשהלכנו בקומה זקופה אז היה גם השופר זקוף, אבל כששחה לעפר נפשנו ודבקה לארץ בטננו, נתכפף גם השופר.

אכן אם כי עצם השופר הוא כפוף, אבל בכל זאת הקולות הפשוטים שלו מרובים כפליים יותר מהקולות של השברים, תרועה, הקולות הנשברים והמרוסקים, כי כלל גדול הוא שפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

כי באמת, למרות מה שאנו בעצמנו הננו כפופים משוברים ומרוסקים לגזרי גזרים, הנה עדיין קולנו הוא קול ישר ופשוט, קול הבוקע רקיעים ומרגיז ממלכות.

כי סוף סוף הקב״ה שומר הבטחתו לישראל, והוא הבטיח עוד לאברהם אבינו כי ״ואברכה מברכיך ומקללך אאור״, ואמנם ה״מברכים״ שלנו מה מעטים המה - אבל מה רבו מקללינו, וכל אלה שוקלים למטרפסם בהאי עלמא ובמדה כנגד מדה, אם כי לפעמים אחרי עבור תקופה של כמה עשרות וגם מאות שנים כי הקב״ה ארך אפים הוא, ועל כל פנים קול השופר שלנו נגד כל אלה המריעים והמצירים לנו הולך וחזק מאד גם עכשיו.

ואם אנחנו הננו לא רק ״המעט מכל העמים״, אך גם הכפופים יותר מכל העמים, בכל זאת דעו לכם כל יושבי תבל ושוכני ארץ, כי קולנו איננו כפוף לגמרי, אך הוא פשוט ישר וזקוף.

והוא אומר לכם ״ומקללך אאור״.

### פרק ט״ז

### שנה שאין תוקעין בתחילתה (בר״ה שחל בשבת)

א. והוי זהיר בחמורה כבקלה.

לפנים אמרו והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, ברם הדבר, שכעת צריכים אנו להפוך את הגרסא ולאמר, והוי זהיר במצוה חמורה כבקלה. הלא אין ספק בדבר, שראש השנה לגבי שבת הוא מעין מצוה קלה לגבי חמורה, ובכל זאת כמה גדול כוחו של ראש השנה שהוא מאסף את כל המחנות. גם אלה שבכל השנה הנם מסיחים את דעתם לגמרי שיהודים הם, ויש לו כח המושך להמשיך את כל אלה לבית הכנסת, וכמה קטנה כחה של שבת שה״מנין״ מתחיל לפעמים רק בעזרת העשרה בטלנים - ובכן עלינו להפוך את הגרסא ולאמר ״והוי זהיר במצוה חמורה כבקלה״.

ואמנם אולי גם בזמנם של חז״ל היו גם כן ״בריות יפות״ כאלה, ולכן כדי להבליט ולהדגיש את חשיבותה וערכה של השבת, שהיא עולה עשרת מונים לגבי ראש השנה, בטלו את ה״נקודה המרכזית״ של ראש השנה שהוא תקיעת שופר, מפני גזירה רחוקה של איסור מדרבנן ״גזירה, שמא יעבירנו ד׳ אמות בררשות הרבים״.

ואמנם אי-תקיעת שופר בשבת הוא השופר הכי גדול לכל אלה ה״בריות היפות״ המזלזלים כל כך בשבתות, זהו השופר של הנביא האומר ״קרא בגרון אל תחשך כשופר הרם קולך והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם״ (ישעיהו נח, א).

ב. יש תקיעה בלי שופר.

חז״ל לא אמרו ״כל שנה שאין תוקעין בשופר בתחילתה מריעין לה בסופה״, אלא כל שנה שאין תוקעין, בסתם, כי באמת אפשר לתקוע גם בלי שופר של איל, כי אפשר לנו לבוא למדרגה של ״ותרועת מלך בו״ בלבבנו ובנשמתנו.

כי רק על שופר של איל מת אפשר לחוש ״שמא יעבירנו ד׳ אמות ברשות הרבים״, אבל על השופר החי, שיש בלבבנו ובכל עצמותנו, שם לא שייכת כלל הגזירה הזו, וגם אם יעבירנו ד׳ אמות ברשות הרבים אין בזה כל רע, כי הלא קיימא לן ש״חי נושא את עצמו״.

ובכן בשבת קודש אינך צריך כלל לשופר כזה, שאתה אסור להעבירו בשבת.

כי אמנם תקיעת שופר היא חכמה ואינה מלאכה. התכלית הוא לא בהמלאכה שבה, אך בהחכמה שבה, ובכל זאת בימות החול אי אפשר לך לבוא להחכמה בלי המלאכה, ובשבת אפשר להחכמה שתבוא לך בלי המלאכה כלל, כי הנשמה היתירה שבשבת מביאה לך גם חכמה יתירה.

בימות החול אם תרצה לבוא להזכרון תרועה, אז עליך לעשות את היום ליום תרועה, ובשבת שבה נאמר גם ״זכור״ וגם ״שמור״ אפשר לך היטב לעשות זכרון תרועה בלי יום תרועה כלל וכלל.

### פרק י״ז

### שמיטה חדשה (בר״ה של שמיטה חדשה)

א. וכי תאמרו מה נאכל.

הכל יודעים שהיום הוא מולד חדש, מולד של ראש חודש חדשה, מולד של שנה חדשה, אבל מעטים היודעים, שהיום הוא גם כן מולד של שמיטה חדשה.

גם הלוחות הנדפסים בהרבה רבבות טופסים כמעט מסיחים את דעתם מזה, כי, לכאורה, מאי נפקא מינה לן בזמן הזה?

ושוכחים אנו כי התורה מצוה עלינו (ויקרא כה, ח) ״וספרת לך שבע שבתת שנים״ וכו׳, ובכן מצוה עלינו לספור לא רק הימים, השבועות, החדשים והשנים, אך גם את השמיטות, גם את היובלות.

ואם אין אנחנו רוצים לקיים את המצוה הזאת ומסיחים את דעתנו מזה, הנה הקב״ה, שלפניו נגלו כל תעלומות והמון נסתרות שמבראשית, סופר ומונה זאת בעצמו והוא מכריז ואומר:

״ושבתה הארץ שבת לד׳״.

ובכל העולם ובכל המדינות הוכרזה כעת שבת שבתון, מה שאנו קוראים זאת ״קריזיס״ בלע״ז, משבר אוקונומי, והמשבר הוא גם אצל היחיד וגם אצל הציבור, משבר אצל הפרט ואצל הכלל, גם אצל הבעלי בתים וגם אצל המלוכות.

״וכי תאמרו מה נאכל״, השאלה של שמיטה, זוהי כעת השאלה של כל העולם כולו, השאלה של כל יושבי תבל ושוכני ארץ, שאלה קצרה מאד, אבל שאלה השוברת את כל גופו ונשמתו של האדם, שאלה הפולחת כליות ולב ומטילה מרה שחורה על כל פנים.

כל העולם כולו עומד כעת תחת אותה השאלה, אנו שומעים כעת רק את ה״ואם תאמר״ בלי ה״ויש לאמר״.

ותחת אימת השאלה הזו נוע התנועעה הארץ וכל יושביה עמה, חדלה היציבות והתקיפות אפילו של התקיפים ביותר, חדל הבטחון והחזקה אפילו בנוגע לאיתני תבל.

כן ב״כי תאמרו מה נאכל״ נגמרה השנה העברה וב״כי תאמרו מה נאכל״ אנו מקבלים את השנה החדשה.

ב. קושיא על קושיא.

ויש מאידך גיסא אנשים שבאים ב״ואם תאמר״ על ה״וכי תאמרו״ הנ״ל, באים בקושיא על קושיא זו גופא, שואלים מה היום מיומים, שדוקא עכשיו נתעוררה שאלה זו בכל חריפותה ומרירותה?

אבל שוכחים ה״סתם מקשנים״ האלה, כי כל זה באה מהשמיטה האלקית המכרזת ואומרת ״ושבתה הארץ שבת לד׳״, גם לעלובתא דא, להארץ, יש שבת מיוחדת שלה, וכשאנחנו בני אדם, שוכחים לפעמים את השבת שלנו, פעם בשוגג ופעם במזיד, והננו מחללים אותה בשאט נפש ובאפון פומבי, הנה הארץ אינה מחללת מעולם את שבתה, והיא שומרת זאת בכל תוקף ועוז.

ומתקופה לתקופה היא נזכרת בשבת שלה והיא מקיימת את המצוה של ״ושבתה הארץ שבת לד׳״ בדחילו ורחימו, ואז לא יועילו בן אדם כל עמלך ויגיעתך, כי אז ״יגעת ולא מצאת״ תאמין היטב היטב, ולריק תזרע את זרעך - ומראש עליך לדעת שתזרע ולא תקצור, כי הארץ מקיימת אז את ה״שינה בשבת תענוג״ והיא ישינה לה במנוחה וקדושה של שבת - וכשאתה תרצה לאכוף עליה ״ביד חזקה ובזרוע נטויה״ שתעבור על דתה, להוי ידוע לך מראש, כי לא יהיה לך שום ״מזל ברכה״.

וכשם שאין לבוא בקושיות על הים, שיש לו זמן של התפשטות וזמן של התכווצות, עבא ופלוטא בלע״ז, כשם שאין לבוא בקושיות על כל הטבע כולו ש״עוד כל ימי הארץ זרע וקציר, וקר וחם, וקיץ וחרף, ויום ולילה, לא ישבתו״, כך אין שום קושיא כלל אם אנו רואים שאחרי שנות ימי שובע באות שבע שנות רעב, ואחרי שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר באות שבע פרות אחרות רעות מראה ודקות בשר.

לכל הטבע כולה, אומר אמרסון, יש רוח חיים כמו להאדם, אלא שאצל בני אדם נקראה זאת נשמה ואצל הטבע נקרא זאת חק הטבע - ואנחנו מוסיפים על זה שזהו הרוח חיים של אלקים חיים, זהו החק של התורה, שכל הטבע כולה מתנהגת על ידה, וכדברי חז״ל ״ד׳ קנני ראשית דרכו בי נסתכל הקב״ה וברא את העולם״ (מדרש רבה בראשית), ואם לנו נתן הקב״ה את השבת, הנה זה מונח גם בעצם הטבע.

ומה שהעולם קורא זאת משבר - קריזיס וכו׳ - אינו זאת אלא התוצאות של ה״ושבתה הארץ שבת לד׳״.

ובצדק אומרים חז״ל ״מה ענין שמיטה אצל הר סיני? והלא כל המצוות נאמרו בהר סיני? אלא, מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטיה מסיני, אף כל המצוות נאמרו כללותיהם ופרטיהם מסיני״ (מובא ברש״י על הפסוק).

ועל זה שהשמיטה ״נאמרו כללותיה ופרטיה מסיני״ הלא אנו רואים זאת כולנו בחוש בעליל, אנו רואים גם את השמיטת קרקע וגם את השמיטת כספים, שבאה מזמן לזמן, ואין על זה שום טעמים ונמוקים רק הטעם והנמוק של שמיטה שנאמרה בהר סיני.

ג. ושבתה הארץ שבת לד׳.

״וכי תאמרו מה נאכל״ אבל התורה לא הסתפקה ב״אם תאמר״ לבד, ועל זה בא גם ה״ויש לאמר״.

״וצויתי את ברכתי לכם... ואכלתם מן התבואה ישן״ וכו׳.

ומדוע אין אנו שומעים עכשיו רק את הקושיא הנ״ל ולא גם את התירוץ?

פשוט, מפני שאי אפשר לקבל תשובה כהלכה רק במקום שהשאלה היא שאלה כענין, זאת אומרת, שאלה במקומה ובזמנה.

והכתוב אומר ״ונתנה הארץ פריה ואכלתם לשובע, וישבתם לבטח עליה, וכי תאמרו, מה נאכל״, כלומר, שאת השאלה הזו צריכים לשאול עוד בזמן שהארץ נותנת את פריה, עוד בזמן שיושבים לבטח עליה ואוכלים לשובע.

אך, דא עקא, כי אנחנו התרגלנו להעמיד את השאלה אחרי זמנה ועל כן נתאחרה כל כך התשובה.

להעמיד את השאלה בזמנה, זאת אומרת, לדעת גם בשנות השבע, כי ״לא לעולם חסן״, וגם אז לחיות בחשבון ולחשוב חשבונו של מחר, אבל כשבאים בשאלה זו אחרי שכבר עבר המועד, אחרי שכבר הגיעו ימי הרעה, אז אחרית התשובה מי ישורנה.

ד. ״ולא תונו איש את עמיתו״.

עכשיו אנו מבינים היטב את סמיכת הפרשה, שדוקא בפרשת שמיטה ויובל כתבה התורה את הפסוק ״ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלקיך״ (ויקרא כה, יז) - שלכאורה גם על זה קשה מה ענין הונאה לפ׳ שמיטה? ועוד, שאם הכוונה על הונאה של מקח וממכר, הרי כבר כתבה התורה שם ״וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו״ (ויקרא כה, יד)?

אכן ברם הדבר, כי בתקופת השמיטה, בזמן שאנו שומעים מכל עבר ופנה משבר על שבר, משמיטת קרקע ומשמיטת כספים, לא רק בארץ אך בכל הארצות, אז כשבאים לחשבון הכספים שלפתע פתאום נעלמו ואינם, ומתוך חשבון הכספים באים גם לחשבון הנפש, אז באים ממילא גם לידי פשפוש במעשי העבר, ונוכחים לדעת, כי באמת אין זו שמיטת כספים, ורק הוכיח סופם על תחילתם, שלא היו כלל כספים במציאות, אלא רק הונאה היתה בזה, שהונו איש את אחיו והונו על ידי זה את עצמם גופא. גם מקודם לא היו להם רק ניירות לצור על פי צלוחית שהעריכו זאת בכסף ובזהב - ומעולם לא היה גופם ממון, ורק הונאה, הונאה עצמית והונאת אחרים היתה בזה, שעל סמך הניירות הנ״ל הראה כל אחד את רוב עשרו ואת יקר תפארת גדולתו, ואז יכול כל אחד לראות יותר מכל הזמנים, שבמשך של שנים רבות עברו על הלאו של ״ולא תונו איש את עמיתו״, גם אלה שלא עסקו כלל במקח וממכר מימיהם.

ה. ״לאכלה ולא להפסד״.

והשמיטה מלמדת אותנו עוד דברים חשובים מאד בהלכות הפוליטיקה הכלכלית.

״והיתה שבת הארץ לכם לאכלה״ וחז״ל דורשים על זה ״לאכלה ולא להפסד״ (פסחים נב, ב) ועוד ״לאכלה אמר רחמנא ולא לסחורה״ (בכורות יב, ב).

והדבר הזה לא ללמד על עצמו, על שנת השמיטה, אלא ללמד על כלל של כל השנים יצא.

כי אמנם זהו כלל גדול שאין פזרנות בטבע, והיא, הטבע הוזהרה מאת יוצרה ובוראה, שתהא קמצנית במדה היותר אפשרית ונותנת להאדם, למשל, רק אלה הרמ״ח איברים ושס״ה גידים, שהמה צורך מוכרח לקיומו, וכל מה שניתן לו להאדם גלוי וידוע לפני השי״ת ״שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניו אפילו שעה אחת״. וכהאי גוונא בכל הברואים ובכל הטבע כולה - בקיצור, אין לוקסוס בטבע, הטבע אינה יודעת ממותרות, אך מהכרחיות, ואם האדם נוהג באופן אחר, אז הוא חוטא להטבע וחוטא ביחוד ליוצר הטבע, להקב״ה, וסוף סוף נוקם החוטא בו את נקמתו.

כי מי שאינו מתחשב עם הטבע, גם הטבע אינה מתחשבת עמו, ואם אנו עוברים על בל תשחית של הטבע, הנה היא, הטבע, משחיתה אותנו, ואם אנו עוברים על הכלל של ״לאכלה ולא להפסד״ סופו של דבר שנבוא ל״וכי תאמרו מה נאכל״ שלא תהיה על זה שום תירוץ.

״מרובים צרכי עמך ודעתם קצרה״, מי שהוא מרבה בצרכיו יותר מהשיעור ההכרחי והדרוש לקיומו, זהו מראה שדעתו קצרה, ושוכח, כי לא לעולם חוסן, מראה שהוא קצר הראות לבלי לראות את הנולד.

ואמנם כעת צרכי כל העמים מרובים הרבה יותר מן המדה הראויה, ואם יש שיעור על ה״לאכלה״ הרי אין שיעור על ״להפסד״, ועוד יותר בזמן שכל אחד מתחרה יותר על חברו בזה, וכל זה, מפני שדעתם של כל העולם כולו קצרה ואינם רואים כלל את המחר והמחרתיים.

ו. המוסר היהודי והמוסר האירופי.

״והיתה שבת הארץ לכם לאכלה... ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול״, ושוב אומרים חז״ל על זה ״כל זמן שחיה אוכלת מן השדה, האכל לבהמתך בבית, כלה לחיה מן השדה, כלה לבהמתך מן הבית״ (פסחים נב, ב).

הנה כעת נשמעה על כל שפה ולשון המלה: קמוץ, רדוקציה בלע״ז, ולא רק היחידים מטפלים בזה, אך גם הממלכות והמדינות.

ואנחנו, עם חכם ונבון, כמובן שהננו מקדימים בזה נעשה לנשמע, וראשית כל התחלנו לקמץ... בדברים שבצדקה, ומי שנתן לפנים חומש ומתעשר, לא יתן כעת גם אחד מארבעים וגם אחד מששים.

ושוב שכחנו הלכות שביעית, ומה רחוק מנהגנו היום בהלכות קמוץ ממנהג ישראל על פי רוח תורתו.

התורה אומרת לנו, שגם להחיה אשר בשדה, החיה הטורפת ואוכלת, חיה שאתה רואה בה תמיד צר ואויב גדול העומדת לך לשטן על כל צעד ושעל, ויומם ולילה לא תתן לך מנוח, גם עמדה אתה צריך לחלק את הפרוסה האחרונה שלך, ואם ״כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך אשר בבית״.

ואמנם המוסר היהודי הזה רחוק לגמרי מן המוסר האירופאי, המוסר האחרון מלמד לנו, לסגור את השערים והדלתות, לא רק לפני חיה מן השדה, אך גם לפני אדם שהמה אחיך וקרוביך, וגם בזמן שנועלי הדלת כרסם מתפקע מרוב שביעה.

ובכל מקום שאנו פונים הננו רואים רק רשעות, רשעות באופן היותר גס, רשעות לשם רשעות, ואין אתה צריך לקרוא עוד את החיה מן השדה, כי היא יושבת כבר בביתך גופא והולכת על שתים.

אבל כשבאנו עכשיו למדרגה של ״וכי תאמרו מה נאכל״, אז עלינו להתעסק יותר ויותר בהלכות שביעית.

ז. רעב של מהומה.

ואמנם כדברי חז״ל באבות (פ״ה, מ״ח) ״גמרו שלא לעשר רעב של מהומה בא״ וכו׳.

ואין לנו כעת שם יותר נאה מהשם ״רעב של מהומה״, זה איננו רעב של בצורת, להיפך זה כבר, שלא היתה שנת ברכה כזו של השנים שעברו, ולהיפך הכל צועקים ״השפעת עלינו רוב טובה״, ולא רק שצועקים אך נוהגים הלכה למעשה שזורקים מיליוני כורים של צרכי אוכל לשבע ימים מרוב טובה, ובכל זאת אם לפנים ״ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע״, וכעת רק רעב ושוב רעב בכל המדינות.

אם לפנים אמרו ״מי ינוח ומי ינוע, מי ישקט ומי יטרף, מי יעני ומי יעשר, מי ישפל ומי ירום״ - וכעת נשמע רק המי ינוע, רק המי יעני, ורק המי ישפל, ואתה עומד ותמה, היתכן הדבר? הלא זהו כלל גדול שגלגל החוזר בעולם, וכשאחד יעני השני יעשיר, וכשאחד ישפל השני ירום וכו׳, ואיך יתכן שהכל הושפלו, הכל מתנועעים ומטים לנפול? אכן אלו הן תוצאות הרעב של מהומה, מהומה בלי שום נמוק וטעם, מהומה בלי שום סיבה.

והסיבה לרעב של מהומה, היא רק מפני אי זהירות במעשר ובשביעית.

ואם אנו יודעים את הסיבה להמחלה, כבר קל הדבר מאד למצוא את התרופה לזה.

### פרק י״ח

### קול ברמה נשמע (ביום ב׳ דרה״ש)

א. בקורה של רחל בכל תפוצות ישראל.

״כה אמר ד׳, קול ברמה נשמע, נהי, בכי תמרורים, רחל מבכה על בניה, מאנה להנחם על בניה כי איננו. כה אמר ד׳, מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה, כי יש שכר לפעלתך נאם ד׳ וגו׳. ויש תקוה לאחריתך, נאם ד׳, ושבו בנים לגבולם״ (ירמיה לא, יד-טז).

עדיין מצלצלים באזנינו דברי הרבי בחדר, כשהיה מטעים לנו בהיותנו עוד תינוקות של בית רבן את פירוש רש״י על הכתוב (בראשית מח, ז) ״ואני בבואי מפדן ארם, מתה עלי רחל, בארץ כנען, בדרך, בעוד כברת ארץ לבא אפרתה, ואקברה שם בדרך אפרת היא בית לחם״, כי יעקב התנצל בזה לפני יוסף בנה באמרו ״ואקברה שם ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, ידעתי שיש בלבך עלי, אבל דע לך, שעל פי הדיבור קברתיה שם, שתהא לעזרה לבניה, כשיגלה אותם נבוזראדן והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר, קול ברמה נשמע, והקב״ה משיבה, יש שכר לפעולתך, נאום ד׳ וגו׳״, זכורני, ובטח תזכרו זאת גם אתם, שבעיני הרבי וגם בעיני התלמידים זלגו דמעות למקרא הדברים האלה.

ואמנו רחל מחכה בכל עת לבניה, שיעברו לכל הפחות דרך קברה, ויתעכבו שם לרגע, כי האם בכדי שוכבת עלובתא דא על אם הדרך, וכשרואה אמא עניה זו כי לשוא היא מחכה, אין עוברים ושבים, רק לעתים רחוקות מאד, זעיר שם זעיר שם, היא מותרת על כבודה וגם על כבוד אם, שאנו חייבים לה והיא יוצאת בכל ראש השנה מקברה, והולכת לה בכל תפוצות ישראל, ולפני התקיעות היא מבקרת את כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכל תפוצות ישראל, איננה פוסחת אף על ״מנין״ אחד של בני ישראל בכל ארבע רוחות העולם, עוברת היא את כל הגלות לארכה ולרחבה, איננה מתעכבת הרבה בכל מקום ומקום שהיא באה, כי הלא ״היום קצר והמלאכה מרובה״ ובאמת די בעדה רק טיסה קלה, כדי לדרוש בשלום כל בניה ולדעת כל מחסורם ומשאלותם, לברכם בברכת יומא טבא ובכתיבה טובה.

ומה היא רואה בכל הארצות, שהיא עוברת כעת? היא רואה בתי מדרש נמוכים ומטים לנפול עם יהודים יושבי חושך וצלמות, אסירי עני וברזל, ועל פניהם יגון קודר, שמה ושאיה ועטופים הם בטליתיהם מכף רגלם ועד קדקדם, ורטובות הן הטליתות בדמעות, וכשבאה אמנו רחל לשם היא בוכה ומתיפחת יחד עמהם.

אבל היא באה גם למקומות אחרים, לאלה ה״טמפלין״ הנהדרים, שעשירות נפרזה נסוכה על כל זוית וזוית ועל כל פנה ופנה, הכל מקושט בעדי זהב וכסף, והעוגב עם מקהלה של מנגנים ומנגנות שרים בקול מצהלות, והקהל גופא כולם מקושטים ב״סמאקינג״, צילינדרים על ראשיהם ועניבות לבנות על חלקת צוארם, ופניהם מגולחים למשעי, ריח נחוח של בשמים טובים נודף מהם למרחוק, ועל שפתיהם חדות עולמים, וכשבאה רחל לשם מה היא עושה, האם תשמח בשמחתם?

לא ולא, אדרבא, שם דוקא היא בוכה עוד יותר ויותר מאין הפוגות, שם צערה ויגונה עוד יותר גדול מנשוא, שם, אדרבא, איננה מוצאת כלל נוחם, כי שם היא רואה כבר את בשר המת, שגם דיקת מחט אינה מכאבת כלל, שם היא רואה את השבץ שאין כבר כל תרופה לזה.

״קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה״, מבכה, כלומר, שהיא מבכה גם את אחרים, היינו אותם המקומות שהקהל בוכה ביחד עמדה, והיא בוכה ביחד עמהם, אכן ״מאנה להחנם על בניה כי איננו״, כי היא רואה ומבקרת גם את אלה האחרונים, שאי אפשר לה לבכות ביחד עמהם, כי אלה אינם יודעים בכיה זו מה היא, ואדרבא על כל פנים ששון ושמחה, עם גילה, רינה, דיצה וחדוה. אך שם דוקא ״מאנה להחנם על בניה כי איננו״, שם כבר באו למדרגה של ״איננו״, למדרגה של מחט בבשר המת, למדרגה של ״שוטה אינו מרגיש״, למדרגה של לועג לרש, ולא על הרש של אחרים, אך על ה״רש״ של עצמו, ובאמת היש לך רש יותר גדול מרש בדעת, וכשבאה אמנו רחל לשם, שם כבר צערה אינו מתבטא כלל בבכי ודמעות, שם אין לה כח אף לבכות אך ״מאנה להנחם על בניה כי איננו״.

והקב״ה מנחם אותה על שני מיני היהודים אלה הרחוקים כמדומה זה מזה עוד יותר מרחוק מזרח ממערב.

על אלה הראשונים הוא אומר לה, ״כי יש שכר לפעולתך, נאום ד׳, ושבו מארץ אויב״, זוהי הנחמה לרחל בנוגע לבניה מהסוג הראשון, הדרי מטה בארצות המזרח, שיודעים ומרגישים שנמצאים בארץ אויב, ורק בנוגע לאלה יתכן לומר ״מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה״, כי, כאמור, היא בוכה ביחד עמהם, ופעולתה פעולת רחל אמנו כבר ניכרת עליהם תיכף, כי המה עוד זוכרים את האבות וא¯מהות שלנו, וזהו ״ויש שכר לפעולתך״, אכן בנוגע לאלה האחרונים אומר לה הקב״ה ״ויש תקוה לאחריתך נאם ד׳ ושבו בנים לגבולם״, ולא ״ושבו מארץ אויב״, שהלא אלה המה בני המערב, המתבוללים, ה״איזראיליטים״, ה״יאהודים״, הצרפתים בני דת משה האשכנזים בני דת משה, או ה״ינקים״ בני דת משה, אך גם אלה יבואו סוף סוף להכרה, כי לא כאן, בארצות הגלות, המקום, ולא כאן הגבול ורק שם, שם ״בעיר בה דוד חנה״. אבל לזה עוד נחוץ לחכות הרבה, לחכות עד אחרית הימים, וזהו ״ויש תקוה לאחריתך״ דוקא.

ב. כל עוד דמעות בעינינו - יש תקוה לאחריתנו.

״רחל מבכה על בניה... ויש תקוה לאחריתך״.

על פי מה שמפרשים את מאמר חז״ל ״כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה״ (בבא בתרא ס, ב), כי יזכה ויראה לא נאמר, אלא זוכה ורואה, שזאת אומרת, תיכף בהוה כי ״גזרה על המת שישתכח לאחר י״ב חודש״, ואם עוד אנו מתאבלים על ירושלים, למרות מה שכבר עברו שני אלפים שנה מחורבנה, שמע מינה, שעדיין היא חיה בלבבנו, וסוף סוף היא תשוב אלינו ואנחנו נשוב אליה.

וכשאנו רואים, שעוד רחל מבכה על בניה ועוד דמעותיה על לחיה, הנה אף על פי ש״מאנה להנחם על בניה כי איננו״, אבל זהו רק מרוב שיחה וצערה, כמדומה לה ״כי איננו״, וברם הדבר, שמזה גופא שהיא עוד מבכה, שמע מינה, שבניה עוד חיים וקיימים, אלא שנאבדו ממנה לרגע, ומזה גופא ש״רחל מבכה על בניה״ היא שומעת קול ד׳ האומר לה ״ויש תקוה לאחריתך״.

ואמנם כנראה גם אומות העולם, שונאינו ומנדינו ״אף על גב דאינהו לא חזו מזליהו חזו״, ומרגישות הם הרגשה אינסטינקטית, שכל זמן שעם ישראל בוכה עוד יש תקוה לאחריתו ובשביל זה הם מקנאות גם את בכיתנו... ובשביל זה הן משתדלות כעת בכל תחבולותיהם להרחיק אותנו מכותל המערבי, מפני שהיא כותל הדמעות של ישראל משנות דור ודור ומקנאות הן בנו בזה שדמעותינו הם כנחל שוטף בלי הפוגות.

אמנם כבר הובטח לנו בהבטחה נאמנה כי ״הנה זה עומד אחר כתלנו״ והקב״ה לא יסור מכותל המערבי לעולם.

וראש השנה הוא יום טוב, יום טוב של גנוחי גנח וילולי יליל, כי כל זמן שכנסת ישראל מגנחת ומיללת עוד יום טוב אצלנו.

ג. הא בהא תליא.

אכן כשרחל עוד מבכה על בניה ״כי איננו״, כי אין ד׳ בקרבם, עוד יש תקוה, כי סוף סוף ״ושבו בנים לגבולם״, אבל דא עקא כי אמותינו רואות את ה״כי איננו״ ולא רק שאינן בוכות על זה, אך להיפך ירקדו על זה מרוב חדוה, ואמנם הא בהא תליא, רק אז אומר ד׳ ״ויש תקוה לאחריתך״ רק כש״רחל מבכה על בניה״.

ד. דא עקא, שעלינו להתביש גם מפני הגר.

בראש השנה אנו קוראים לעזרה את האמהות שלנו, את שרה רחל וחנה, אבל גם את הגר השפחה, אמו של הפרא אדם, אין אנו שוכחים, וגם את קורות חייה אנו קוראים בראש השנה בתורה, כי סוף סוף גם הגר הביאה לכך ש״וישמע אלקים את קול הנער״, ואילו אמותינו אנו, הבנות של שרה, רחל וחנה, ולא של הגר, חלילה, עושות את כל מה שביכלתן כדי שלא ישמע אלקים את קול בניהם ובנותיהם.

והקול, קול ברמה, הלא נשמע גם עכשיו.

## לשבת שובה

### פרק י״ט

### מי שיודע להוכיח

א. לכוון לצאת את עצמו.

״קרא בגרון אל תחשוך כשופר הרם קולך״ (ישעיה נח, א).

כשם שהבעל תוקע צריך ראשית כל לכוון לצאת את עצמו, ורק אז יוכל לצאת גם את אחרים, את כל הציבור השומע, ככה גם כך בתוכחה, אי אפשר להמוכיח, שדבריו יתקבלו על לב השומעים, רק באופן שראשית כל הוא מכוון לצאת את עצמו, שדברי התוכחה שלו יפעלו על עצמו גופא, כמו שאמרו (אבות א, יא) ״חכמים הזהרו בדבריכם״, שיזהרו בדבריהם גופא, לקיים בעצמם את מה שמדברים לאחרים.

״כשופר הרם קולך״, גם קול השופר מתחיל בכי טוב ומסיים בכי טוב, כי קיימא לן ״פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה״, ורק באמצע באים השברים והתרועה, שמרמזים על ״גנוחי גנח וילולי יליל״, ככה צריכים להיות גם כן דברי התוכחה, שעליו להתחיל גם כן בכי טוב, ולא לבוא לכתחילה בקולות של שברים ותרועה, וכמו כן עליו לסיים תמיד גם כן בכי טוב.

ב. נסתר ונגלה.

״הוכח תוכיח את עמיתך״ (ויקרא יט, יז), פתח בלשון נסתר, ללמדנו כי התוכחה אי אפשר לה ואינו כדאי לטובת הענין שתותחל תיכף בלשון נוכח, אלא רק בלשון נסתר, כי מקודם צריך המוכיח לחשוב את כל אלה שבאים לשמוע את דבריו לחכמים, ורק אם רואה שדבריו אינם נשמעים באופן כזה ואינם מבינים ברמיזה ואינם מרגישים בלשון ״נסתר״, אז יכול להתחיל בלשון ״נוכח״.

ג. הקצינים והעם.

״שמעו דבר ד׳ קציני סדם, האזינו תורת אלקינו עם עמרה״ (ישעיה א, י).

אף על פי שגם קציני סדום וגם עם עמורה אינם כלל וכלל אנשים מכובדים, בכל זאת יש הבדל רב בין הראשונים ובין האחרונים, על פי הידוע ששמיעה היא למרחוק והאזנה היא מקרוב. ולכן הוא אומר ״האזינו תורת אלקינו עם עמורה״, שאלה שהמה בגדר עם, האנשים מהשדרות התחתונות, אלה על כל פנים מאזינים מקרוב לדברי המוסר והתוכחה, אבל הקצינים מכל המינים, אלה לא רק שהמה עושים כל עול ואינם יודעים בושת, אך המה בורחים גם כן כמטחוי קשת מהמוכיח. וכשנודע להם המקום שבו נמצא המוכיח, הנה המקום הזה כבר אסור להם בדריסת הרגל, ולאלה הקצינים אי אפשר שיגיעו להם דברי המוכיח רק מרחוק, על ידי ״עד מפי עד״ על ידי ה״שיחה בפי הבריות״ שנעשה על ידי המוכיח, ולכן אומר הנביא להקצינים בלשון שמיעה, מרחוק ולה״עם״ בלשון האזנה, מקרוב.

ואמנם אין אצלנו, חלילה, אנשי סדום ועמורה, אך, דא עקא, כי בנוגע לשמוע דברי המוכיח גם אצלנו יש הבדל בין הקצינים ובין ה״עם״.

ד. תוכחת מגולה ואהבה מסותרת.

ובכל זאת, ואחרי כל אלה, אל להמוכיחים להסיח דעת, כי יותר מתוכחת מגולה צריכה להיות אהבה מסותרת. וכבר אמר אחד מגדולי החסידים על עצמו, שהלואי היה ביכלתו לאהוב כל כך את הצדיקים כמו שהקב״ה אוהב את הרשעים.

ומצינו מדרש פליאה האומר ״מנין, שהקב״ה אוהב את הרשעים, שנאמר, אין שלום אמר ד׳ לרשעים״, והוא על פי מליצת הרה״ק מוהר״ז זצ״ל, שהיה אומר, שמעולם לא ראה מלאך חבלה הנברא מן עברה שיהיה שלם בלי מום, כי כל עברה הנעשית, אפילו על ידי פושעי ישראל היותר גרועים, היא מלאה מומים, מאחרי שבעל עברה גופא לא עשה אותה בשלימות הראויה, כי רשעים מלאים חרטות ולבם תמיד בל עמם, וזהו שאמרו חז״ל, שכיון שאין שלום אמר ד׳ לרשעים ולבם דוי עליהם תמיד, ואם לא בשעת מעשה העברה גופא, על כל פנים אחרי המעשה, אי אפשר שלא יתעורר בקרבם איז הפתח של חרטה, הנה אי אפשר שהקב״ה ישנא אותם בתכלית השנאה ״ולא יחפוץ במות המת כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה״.

ואם על כל אדם להדבק במדותיו של הקב״ה, הנה על אחת כמה וכמה, שעל המוכיח העושה שליחותו של הקב״ה, שעליו להדבק בזה במדותיו של הקב״ה, ובהתוכחת מגולה צריכה להיות תמיד אהבה מסותרת.

### פרק כ׳

### השמים והארץ

״האזינו השמים ואדברה, ותשמע הארץ אמרי פי. יערף כמטר לקחי, תזל כטל אמרתי, כשעירם עלי דשא וכרביבים עלי עשב״ (דברים לב, א-ב).

א. החכמה והנבואה.

״חכם עדיף מנביא״ ובכל זאת, בלי שום ספק, נבואה עדיפא מחכמה ואין בזה שום סתירה בדבר.

כי חכם עדיף מנביא, בזה שהנביא הוא רק שלוחו של הקב״ה, ואינו מחדש מעצמו כלום, בעוד שהחכם הוא בבחינת בעל הבית לעצמו על החכמה, שהוא מחדשה מלבו.

אבל זו היא הנותנת, כי, מאידך גיסא, הנבואה עדיפא מחכמה, כי החכמה היא רק בדרך כלל נחלתו של הקב״ה, החונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה, בעוד שבהנבואה כל דיבור ודיבור, כל מלה ומלה וגם כל אות ואות נתקדשו בעטרת קדושתו של האלקים, שממנו יצאו כל תג ותג והקב״ה בעצמו מדבר מתוך גרונו של הנביא.

ועל כן מהחכמה נשאר רק התוכן לנחלת עולמים, בעוד שהצורה משתקעת בהמשך הימים, לא כן הנבואה, שגם התוכן וגם הצורה מתקיימים כימי השמים והארץ.

ולא עוד אלא שמזמן לזמן, מתקופה לתקופה וגם מדור לדור, מתחדשות בדבריהם מסלות חדשות, אשר לא שערום הראשונים, באופן שמוצאים תמיד בדברי הנביא תוכן חדש, ובכל זאת הצורה לעולם עומדת.

החכמים, במדה שחכמתם נעשית לנחלת הרבים, לקנין האומה או לקנין האנושיות כולה, במדה זו הנה פרי עטם במקורם הראשון הולכים ונשכחים.

פוק חזי איפה המה, למשל, ספרי אפלטון ואריסטו במקורם הראשון. שיטותיהם אמנם ידועות למדי, אבל למי יש צורך לקרוא זאת במקורם, בעוד שכבר הן גלויות וידועות על ידי אלפי ספרים שתנחברו אחר כך, ובאותו הזמן הנה ספרי הנביאים להבדיל, שלנו, נקראים גם היום באותן המלות והאותיות דוקא כפי שיצאו מפני הנביא, בפי מיליונים, ועשרות מיליונים בני אדם בכל קצוי תבל ואיים רחוקים.

ב. גם מן הארץ אפשר ללמוד שתורה מן השמים.

ולא רק מן השמים אנו יודעים, שהתורה היא מן השמים, אך גם מן הארץ אנו יכולים לדעת זאת.

אם אנו רואים גם על הארץ, שספר התנ״ך שלנו נדפס בכל שנה ושנה במיליונים של אכסמפלרים בכל הלשונות שבעולם, מי אינו רואה בזה שאצבע אלקים היא.

כי קסם על העלים שנתלבשו בלבוש מלכות של הקב״ה.

ועל כן אי אפשר לשום יליד אשה, אף אם יהיה החכם היותר גדול שבעולם, לחקות את דברי הנביאים אף במשהו מן המשהו.

בכל החכמות שבעולם, הנה האחרונים אף שהם לעומת הראשונים כחמורים לגבי בני אדם, וכננס לגבי ענק, בכל זאת, מאידך גיסא, יש בדבריהם לפעמים תוכן יותר חשוב מהראשונים, כי, סוף סוף, גם ננס על גבי ענק הוא יותר רם מהענק לבדו, אך לא כך הדבר בנבואה, שאי אפשר שתבוא בזה איזו הוספה כל שהוא, לו גם הוספה של ננס, כי שם אי אפשר כלל לבוא לסוג של הוספה וחבור, כשם שאי אפשר לחבר את השמים והארץ יחד, ושם לא שייך לומר כננס על גבי ענק, כי המה מעולמות נפרדים לגמרי, שאין שום מגע ומשא ביניהם.

ג. החכמה - מטר והנבואה - טל.

וזהו שאמר משה ״האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי״, שזוהי ההקדמה לכל הנבואה בישראל.

כי, כאמור, בהנבואה מתקיימות לא רק השמימיות, התוכן, הרוח שבה, אך גם הצורה, המלות, האותיות, הנקודות והתגים, הכל נשאר לדורי דורות ולעולמי עולמים, וגם קוץ אחד מדברי הנביאים לא ישוב ריקם.

ועל כן לגבי השמים, השמימיות, התוכן, משתמש בלשון האזינו סתם, אבל לגבי הארץ הוא מדגיש את ״האמרי פי״, כי אי אפשר גם כן לשנות את הצורה אף במשהו אף בשמץ כל דהוא, ואמנם אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, אבל אם אנחנו ננסה לשנות אף עוקץ קל מסגנון הנביא, שוב לא יהיה לזה אותה ההשפעה שיש לדברי הנביא כהויתם וכצורתם.

ומסביר את זאת עוד ביתר ביאור ״יערוף כמטר לקחי, תזל כטל אמרתי״, כי המטר אפשר להריק מכלי אל כלי ולא יתקלקלו, אבל לא כן הטל, טל זהו מעין דבר רוחני, המחיה ומרוה, מפריא ומזין במקום חניתו, אבל אי אפשר להעתיקו ממקומו אף בכל שהוא, וכטל הוא דברי הנביא, שצריכים להשמע דוקא אמרי פיו, כמו שיצאו מפיו ממש בלי שום שינוי ומבלי שום גרעון והוספה כלל וכלל.

ועל כן משתמש ב״לקחי״ לגבי מטר, כי שם העיקר הוא הלקח, התוכן, המוסר השכל היוצא מדבריו, אבל בטל משתמש בלשון ״אמרתי״ האמרה כצורתה ולכשונה דוקא.

״כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב״ וכדברי רש״י, שדשא הוא לשון כללי וקלח אחד נקרא עשב, כי מהחכמה נשארים רק הכללים ולא הפרטים, פרטי הדברים, אבל לא כן הנבואה, שבה גם הכללים וגם הפרטים קיימים לעולמי עולמים, כרביבים, שנאמרים גם בלשון יחיד וגם בלשון רבים.

ד. הכח המושך של השירה שלנו.

וכשם שלהנבואה שלנו יש כח המושך להמשיך אליה את כל יושבי תבל וגם את אלה הפראים ביותר, כך יש גם כן כח המושך להשירה שלנו. מימי דוד בן ישי עד היום הזה, כמה משוררים קמו בכל העולם, ובכל זאת הביטו נא וראו, אם יש אף אחד שיוכל להתחרות עם הנעים זמירות ישראל.

ואם לא נתקיימה עדיין ההבטחה של ״כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים״, אבל על כל פנים כבר נעשה התפלה שלנו, תפלת דוד בן ישי, לתפלת כל העמים.

כי גם על הנבואה וגם על השירה שלנו שפוכה רוח הקדש, רוח משמים ממעל, רוח של עולם האצילות, רוח של גן עדן מקודם.

והנביא אומר ״קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״, כי אם אנו רוצים לשוב בתשובה שלמה, עלינו לקחת את הדברים כהויתם וכצורתם, בלשונם וסגנונם דוקא של הנביאים והמשוררים גופא, כי אף על פי שרחמנא לבא בעי ושומע את כל הלשונות, אבל אין המלאכים נזקקים לשום לשון אחרת זולת ללשון הקודש.

וסוף סוף אנו נזקקים גם למלאכי השרת, שיעזרו לנו שתתקבלנה תפילותינו, כמו שאנו אומרים ״מלאכי רחמים, משרתי עליון, חלו נא פני אל במיטב הגיון, ומכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים״.

וגם זה נכלל בדברי הנביא האומר ״קחו עמכם דברים וכו׳״, כי אם אמנם, כמובן, סוף דיבור במחשבה תחלה, אבל בתפילותינו יש יוצא מן הכלל הזה, ואף אם אין מחשבתו של אדם צלולה כל כך ליחד את כל לבו לעבודת הבורא, הנה על ידי אמרי פיו בלשון הנביאים והמשוררים שלנו, שבים רוחו ונפשו אליו ונעשה לבריאה חדשה. וזהו שאמר ״קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״, שלא המחשבה קודמת להדיבור, אך להיפך, הדיבור קודם להמחשבה, ויש בני אדם שאומרים תהלים בלי דעת פירוש המלות כלל, ואף על פי כן המלות בעצמן מושכות עליהם שפע של קדושה.

ה. אצבע אלקים שבהמצוות.

ואת אותה האות של אצבע אלקים, אנו רואים בכל המצוות גופא.

כי אמנם מצוות צריכות כוונה, ובכל זאת מוסכם בפי כל, שעל כל פנים טובה מצוה בלי כוונה מכוונה בלי מצוה.

משום שמעשה המצוה גופא מקדש ומטהר אותנו בקדושה וטהרה עליונה.

וזהו שאמר ״ונשלמה פרים שפתינו״, שגם שם בקרבנות הנה לכתחילה ״לשם ששה דברים הזבח נזבח, לשם זבח, לשם זובח״ וכו׳ (זבחים מו, ב), ובכל זאת הלכה פסוקה היא, דסתמא כשר בכל הקרבנות ועולה לבעלים לשם חובה. וכמו כן בשפתינו אפשר שגם סתמא יעלה לרצון.

וגם את זה אנו רואים, שיש מצוות שלכאורה היו צריכות לעורר בלב כל עושיהם מדת אכזריות, אבל גם על זה נאמר הכלל ״שלוחי מצוה אינם נזוקים״.

ועל כל המצוות בלי שום יוצא מן הכלל נאמרו ״מצות ד׳ ברה מאירת עינים״ לכל מדה נכונה.

הכהנים, למשל, עוסקים במצוות שיש בהם, לכאורה, אכזריות, כשחיטת הקרבנות וזריקת דמים, ובכל זאת דוקא על הכהנים נאמר ״כהנים שלוחי דרחמנא נינהו״, והכהנים היו דוקא האוהבי שלום ורודפי שלום ביותר.

ולא לחנם הפסיקה התורה בין הפרשיות השונות המדברות ב״כי תצא למלחמה״, בפרשת עגלה ערופה, ללמדנו, כי אף מלחמת מצוה שלכאורה יש בהן אכזריות כל כך כמו הפקודה של ״לא תחיה כל נשמה״ וכדומה, גם אלה לא תסבבנה אכזריות בקרבנו, אך להיפך על ידיהן נבוא לידי מדת רחמנות כזו, עד שבשביל נפש אחת מישראל יצאו כל זקני העדה ויאמרו ״ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו״.

ו. עדותם של השמים והארץ.

בקיצור, לא רק השמים מעידים, שהתורה היא מן השמים, אך גם הארץ מעידה על זה, וכבר עמדו חז״ל על דא ואמרו במליצתם:

״היה רבי מאיר אומר כשהיו ישראל זכאים היו מעידים בעצמם שנאמר ויאמר יהושע עדים אתם בכם, קלקלו בעצמם שנאמר סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל, העיד בהם שבט יהודה ובנימן שנאמר ועתה יושב ירושלים ואיש יהודה שפטו נא ביני ובין כרמי, קלקלו שבט יהודה ובנימן העיד בהם את הנביאים שנאמר ויעד ה׳ בישראל וביהודה ביד כל נביאיו, קלקלו בנביאים שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים ובוזים בדבריו ומתעתעים בנביאיו העיד בהם את השמים שנאמר העידותי בכם היום את השמים, קלקלו בשמים שנאמר הבנים מלקטים עצים וגו׳ לעשות כונים למלכת השמים, העיד בהם את הארץ שנאמר שמעי ארץ״ וכו׳.

כי אמנם אם תהיו כופרים בכל, אך הלא את השמים ואת הארץ אי אפשר להכחיש, ועל כל פנים על הארץ בודאי אי אפשר לומר להד״מ.

והארץ עם כל יושביה ממזרח וממערב מצפון ומדרום, השחורים והלבנים, האדומים והצהובים, הלא כולם מעידים על קול ד׳ החוצב להבות אש, שיש בכל הגה והגה מהתנ״ך שלנו, על רוח אלקים המרחפת מכל תג ותג ומכל קוץ וקוץ שבו.

### פרק כ״א

### תשובה תחילה

״וישב ראובן אל הבור מהיכן שב? משקו ותעניתו. אמר הקב״ה, אתה פתחת בתשובה תחילה לפיכך עתיד בן בנך שיפתח בתשובה תחילה, שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״ (ע״פ פסיקתא דרב כהנא כד, ט).

א. תשובה נאמרה גם על מצוה.

טעות הוא הדבר מה שכולי עלמא חושבים, כי תשובה לא ניתנה רק על עברה, כי באמת תשובה נאמרה גם על מצוה, ולאו דוקא לבעל עברה ניתנה תשובה, אך גם לצדיק גמור ניתנה תשובה, ובאמת הלא תשובה נחשבה בין התרי״ג מצוות, זאת אומרת, שגם מי שמקיים את כל התרי״ב מצוות שבתורה גם הוא עוד לא יצא ידי חובתו, אם לא יקיים את המצוה התריגי״ת של תשובה ולכאורה בר נש שכזה, שלא החסיר אף מצוה אחת מכל המצות שבתורה ועשה את כולן בדחילו ורחימו בכל פרטיהן ודקדוקיהן מצד הדין ולפנים משורת הדין, על מה ישוב צדיק הדור שכזה?

אכן באמת גדרה של תשובה הוא השתלמות נפשית תמידית ואין סופית של האדם.

כי כשם שאין עמידה במצבו הגופני של האדם, ואם עליה אין כאן, ירידה יש כאן, כך הוא הדבר גם כן בנוגע למצבו הרוחני של האדם.

״זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינים, דעתם מיושבת עליהם וזקני עם הארץ, כל זמן שמזקינים, דעתם מטורפת עליהם״ (ע״פ משנה קנים פ״ג, מ״ו) ועל כל פנים או מיושבת או מטורפת אכן על מקום אחד לא ישארו, ואי אפשר להן להשאר, כי אז אין לך ירידה גדולה מזו.

ובכן תשובה הוא התפתחות שאינה פוסקת של הרוח כדברי בעל ה״תניא״ על המאמר ״לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע״ (ברכות ה, א), שגם את היצר טוב גופא נחוץ להאדם שירגיזו בכל רגע ולא יתן לו מנוח, כי בלי הרגזה יתירה מצד האדם גם הוא, היצר טוב גופא, נעשה ליושב בטל, והבטלה מביאה לו לידי שעמום.

וכדברי ״בעלי המוסר״ על הכתוב ״ראה האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים״, שהכוונה הוא, כשיתרגל במעשה הטוב עם מחשבה הטובה כאילו היום ניתנה לנו, אז יהיו כוחותיו ישרים, ו״המה״ פירוש לעשותם ישר ״בקשו״, פירוש מבקשים הרבה חשבונות ובזה יצליח, ומבאר זאת על פי דרכו, כי כלל גדול בחיים, שאין לך דבר בעולם הזה שכולו טוב, ורק על עולם הבא אמרו עולם שכולו טוב, ושמע מינה, שלא כן העולם הזה. וזה נאמר גם על החינוך, שלכאורה, אין לך מדה יותר טובה מהעצה של ״חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה״, אבל, מאידך גיסא, גם בזה כרוך רע לא מעט, כי אחרי שנשרשו בקרבנו ידיעת כל הדברים הרמים והנשאים האלה מילדותנו, כמו הידיעות שיש בורא שמים וארץ, וכי הוא משגיח על ברואיו וכו׳, אשר אז השכל חלש מאד והידיעה והבנה היא דעת קלישתא והבנה רזה, ותמיד כשיוסיף ימים על ימים ישתמש תמיד ביסודי הדת בידיעתו הרזה והקלושה מילדותנו, ונעשית זאת כטבע שני שקשה להפרד ממנה, אם לא על ידי עמל ויגיעה רבה, להשתמש בידיעה חדשה ובחשבונות רבים, וזהו מלאכה רבה כענין שאמרו ״קשה עתיקא מחדתא״, והנסיון מעיד על זה, ולכן מדרך הבעלי בתים לאחוז בחומרת המנהגים יותר מחומרת הדינים, לומר, כי כל יראתם וגם קיום המצוות שלהם הוא רק מ״חינוך הנעורי״ מעין ״פסקי בעלי בתים״ (ועי׳ ב״דרכה של תורה״ פרק ט״ו הנדפס בתור פתיחה לספרי ״דרכי הקנינים״ ח״ב).

ועל כן אמר הגאון החסיד ר׳ שמחה זיסל זצ״ל, תלמיד מובהק של הגאון אור ישראל סלנטר ז״ל, שכל השנה צריך להיות כמו אלול, ואף על פי כן אלול צריך להיות אלול. כלומר, שהתשובה היא מעין רפואה קודמת למכה. התשובה היא לא כמו שמדמים הכל, שזוהי מעין מדיצינה למחלה, בעוד שבאמת זוהי ״היגינה״ המצילה לאדם מכל מחלה ומכל תקלה.

וגם במלות הללו אנו משתמשים רק כדי לשבר את האזן, כי גם ״ההיגינה״ הוא רק אמצעי לתכלית, בעוד שתשובה היא תכלית בפני עצמה. זוהי מצוה המזהירה לאדם שבל יסיח דעתו אף לרגע, שעליו ללכת בעבודת ד׳ קדימה, קדימה, ולהזהר בכל הזהירות לא רק מפני נסיגת אחורנית, אך גם מפני עמידה שהיא באמת ירידה, ולא רק שהוא צריך לפשפש במעשיו הרעים, אך גם לא פחות מזה הוא צריך לפשפש במעשיו הטובים.

וזהו שאמר הכתוב ״אם בחקתי תלכו״ (ויקרא כו, ג) שאין די בשמירת החוקים לבד, בלי הליכה בחוקים, ואם הוא עושה את החוקים היום ומחר, הנה אותם החוקים גופא צריכים לקבל מחר אופי יותר מרומם ונשא בקדושתו מאתמול.

בקיצור, התשובה זוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא, אך בכל שעה ובכל רגע החובה עליו, שיהיה בכלל ״מעלים בקודש ואין מורידים״, שזאת אומרת, שאם לא יהיה בכלל ״מעלים״ ממילא הוא בכלל ״מורידים״. התשובה זוהי עלית נשמה, שאינה פוסקת, התשובה שומרת לו לאדם שלא יפול בפח ה״כדאשתקד וכדאתמול״ ורק יעלה במעלות מעלה מעלה. כי, כידוע, אין האדם יוצא ידי חובתו בקיום הדין לבד, אם לא יעשה גם לפנים משורת הדין, אבל גם זה ידוע, כי האדם המחמיר על עצמו לעשות לפנים משורת הדין, כיון שקיבל זאת על עצמו, כבר נעשה זה גופא לחיוב עליו, מצד הדין, מצד נדר, ובכן שוב לא יצא ידי חובת של לפנים משורת הדין.

וזהו שאמר הקב״ה לראובן, אתה פתחת בתשובה תחילה, אף על פי שבאמת כבר הקדימו לפני אלפים שנה קין ואדם הראשון, אך גדול היה חידושו של ראובן בזה של תשובה תחילה, כלומר, תשובה לפני העברה, ואדרבא תשובה על המצוה, לפשפש גם בהמצוה גופה, שמא לא יצא את חובתה כראויה.

אם אדם הראשון וקין עשו תשובה בזה אין שום חידוש, שהרי אדם הראשון עבר מקודם על ציוויו של הקב״ה שאמר לו בפירוש ״ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו״ (בראשית ב, יז), והוא השיב לו ע״ז ״אכלתי ואוכל״ (מדרש רבה בראשית יט, יב), ואם קין עשה תשובה, הלא בודאי ובודאי שאין בזה שום רבותא, כי באמת היה גדול עונו מנשוא להרוג ולשפוך דם של אחיו, עצמו ובשרו, ולמותר להגיד, כי את התשובה של אלו השנים אי אפשר לכלול בכלל של ״תשובה תחילה״, כי באמת תשובתם היתה כמעט אחרי המועד. אבל ראובן, שעליו מעיד הכתוב בעצמו (בראשית לו, כא) ״וישמע ראובן ויצילהו מידם״, ראובן, שלא התירא כלל הוא לבדו לעמוד נגד כל אחיו ולהכריז בקול גדול ״לא נכנו נפש אל תשפכו דם״, ובכל זאת ״וישב ראובן אל הבור שב בשקו ותעניתו״, הנה על כגון זה בודאי ראוי לומר ״אתה פתחת בתשובה תחילה״, זוהי תשובה קודם החטא, זוהי תשובה לא על עברה, אך על מצוה, לפשפש גם במעשי המצוה אולי לא יצא ידי חובתו כראוי, זוהי עלית נשמה תדירית, זוהי ניקור וחטוט שאינו פוסק בתכונת עצמו גופא, זוהי ה״כבדהו וחשדהו״ בנוגע לנשמתו גופא. בקיצור, ״זוהי תשובה תחילה״. ובשביל זה זכה, שבן בנו פתח גם כן בתשובה תחילה.

ובעוד שכל הנביאים היו קוראים ״שובו בנים שובבים״ (ירמיה ג, יד) הנה הוא היה הראשון שהכריז ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״ (הושע יד, ב) דוקא הישראל, היחסן, ה״יהודי היפה״, הבעל מזרח, הצורבא מרבנן, ה״בר אורין ובר אבהון״ דוקא הוא יפשפש במעשיו.

״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך כי כשלת בעונך״ שבזה מקדים את ה״שובה״ לפני ה״כשלת בעונך״, כי ברם הדבר שבזה כל החידוש בתשובה, שהתשובה תהיה לפני הכשלון, ורק מתוך שפופרת של התשובה יראה את הכשלון שלו בעבר, ואז גם בהמצות גופא יראה כשלון בעונות.

ב. תשובה בלי עבירה - התשובה היותר מובחרה.

וחז״ל אומרים ביומא (פו, ב) ״אמר ר׳ יוחנן, גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה, שנאמר, לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר, הישוב אליה עוד וגו׳, ואת זנית רעים רבים, ושוב אלי נאם ד׳״.

ו״מקשים העולם״ על זה: הלא ידוע הוא הכלל דאין עשה דוחה לא תעשה שבפשיעה כמבואר בתוס׳ עירובין (ק, א) שהקשו, על הא דנתערב מתן ד׳ במתן אחת, שאנו באים בזה משום בל תוסיף, והקשו, דאמאי לא נימא, דאתי עשה ודחי לא תעשה? ותרצו ״דלא דמי כלל לכלאים בציצית, דהכא על ידי פשיעה הוא בא, והיה יכול להתקיים בלי דחיית הלאו״ והלא אין לך פשיעה יותר גדולה מזו של עברה, שבשבילה הוא צריך לתשובה?

ולמותר להגיד, כי לפי דברינו אין בזה התחלת קושיא, כי לא רק שאפשר לתשובה בלי עברה, אך אדרבא כי התשובה בלי עברה, זוהי התשובה היותר מובחרה ומהודרה.

ג. כל תכלית החיים היא המלחמה.

״קחו עמכם דברים ושוב אל ד׳״. (הושע יד, ג).

מספרים, ששאלו לאלכסנדר מוקדון בעת שהיה רץ כצבי ביחד עם חילותיו ללכוד מדינה אחרי מדינה, ושאלו לו ידידיו, ומה יהיה כשתלכוד את כל מדינות אסיה? והשיב, אז אלך ללכוד את כל מדינות אירופה, ומה יהיה אחרי כך? אז אכבוש ואדביר תחת רגלי את כל מדינות וממלכות של אפריקה וכו׳, וסוף סוף מה יהיה אחרי כך? שאלו לו קרוביו ומיודעיו, ועל זה נתן התשובה, כי אז ישוב אל המנוחה וינוח בכבוד על כסא ממלכתו.

ואם כן הדבר, שאלו לו שוב המקשנים הנ״ל, אם כל התכלית הוא לשבת במנוחה, מי לא יתן לך כבר עכשיו להוציא את התכלית הזו מכח אל הפועל? מי לא יתן לך כבר עכשיו מנוחה ומרגוע, ומדוע אתה מחרף נפשך כל כך על תכלית, שבכל רגע ורגע אפשר לך להתשמש בזה תיכף ומיד?

אכן באמת קושיא מעיקרה ליתא, והיא קושיא של הבל, כי ברם הדבר, שאין המלחמה באה בשביל השלום אך להיפך, השלום בא בשביל המלחמה, לא המלחמה הוא האמצעי והשלום - התכלית, אך כלפי לייא. כל תכלית החיים היא המלחמה, מלחמת החיים וחיי המלחמה אלו המה שמות נרדפים, ואם האדם נח לרגע הוא רק כדי לאזר את כוחותיו אחר כך, שיוכל להלחם ביתר שאת ויתר עוז, ולנוח בשלום בתור תכלית כשהיא לעצמה, זהו רק ״לנוח בשלום על משכבו״, זוהי המנוחה בבית הקברות, בבית עולמים.

ובאמת, לא נלחם אלכסנדר מוקדון בשביל התכלית של המנוחה אחרי כך, אלא שהמלחמה כשהיא לעצמה היתה לו תכלית בפני עצמה.

והיהדות שהיא מגנה את המלחמה בכל שמות הגנאי שבעולם, וכל תשוקתה ומטרתה היא ״שלא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה״, גם מודה בעיקר העיקרים הזה, שכל תכלית החיים היא המלחמה, אלא שבמקום מלחמת הדמים היא גורסת מלחמת הרוח - זוהי מלחמת היצר, וגם היא סוברת, שכל התכלית הוא בכבוש, אך לא בכבוש מדינות זרות, אך בכבוש היצר של עצמו.

ובדיוק אמרו חז״ל (אבות פ״ד מ״א) ״איזהו גבור הכובש את יצרו״ לכובשו ולא להכחידו לגמרי, כי אז הרי תחדל המלחמה לגמרי, ובאין מלחמה אין חיים. וזהו שמספרים חז״ל ביומא (סט, ב), כשהקב״ה מסר את היצר הרע לגמרי בידי בני אדם ״אמר להו, חזו דאי קטליתו ליה לההוא כליא עלמא, חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל ולא אשתכח״, כי כשחדל היצר הרע לגמרי, אז, חס ושלום, אין חיים, כי לא יהיה שוב מה לכבוש ועם מי להלחם.

ומנקודת השקפה זו אמרו חז״ל (מובא ברש״י ויקרא כ, כו) ״אל יאמר אדם, אי אפשי בבשר חזיר - כי הלא אז אין מלחמת היצר - אלא אפשי ואפשי אבל מה אעשה והקב״ה שבשמים גוזר עלי״, ו״מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד״ (ע״פ ברכות לד, ב) ועל ידי התשובה ״זדונות נעשות לו כזכויות״ (יומא פו, ב), וזהו שאמרו חז״ל ביומא (שם) ״היכי דמי בעל תשובה? אמר רב יהודא, באותה אשה, באותו פרק, ובאותו מקום. כי רק אז גבורתו של האדם כשעומד פנים אל פנים לעומת האויב היותר נורא שלו, לעומת היצר הרע, והוא כובש לו באותן הפוזיציות ששם נתבצר.

וזהו שאמר הנביא ״קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״, כי אין אתם צריכים לשאול דברים מצדיקים אחרים ומבעלי מצות הרחוקים מכם, אך אפשר לכם לקחת את אותם הדברים גופא שבהם חטאים ולתת בהם, בהדברים אלה, נשמת חיים, נשמה קדושה וטהורה, כי זוהי תכלית המלחמה להפוך את האויבים לאוהבים ואת ה״סטרא אחרא״ לסטרא דימינא.

ד. תשובה אחרי תשובה.

״כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ד׳ תטהרו״ (ויקרא טז, ל).

אמרנו, כי תשובה נאמרה עוד לפני החטא וכמו כן תשובה נאמרה גם אחרי התשובה, כי על ידי התשובה גופא הוא צריך שוב לתשובה. כי מאחר שהקב״ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, ואם על ידי התשובה הוא נעשה בבחינת צדיק הלא אותם חוטי השערה שלא דוקדקו עמדו מקודם בהיותו רשע, חוזרים ונעורים שוב והקב״ה סופר ומונה אותם ומביאם בחשבון.

וזהו שאמרו חז״ל (במדרש תנחומא אמור סי׳ ל) ״ולקחתם לכם ביום הראשון, ראשון לחשבון עוונות״, כי על ידי יום הכפורים מתחיל שוב חשבון חדש, חשבון של עוונות, ולא לחנם הוקבעו ד׳ ימים בין יום הכיפורים לסוכות, כי הוא כדין קרבן פסח שצריך בקור ד׳ ימים לבקרו היטב היטב אם אין בו מום, וביחוד מום שבסתר, כי את מום שבגלוי הלא רואים תיכף ומיד.

ועל ידי יום הכיפורים שנעשה האדם בבחינת מה לצדיק, אז הוא שוב צריך בקור על מומיו שבסתר, על אלה החטאים של חוט השערה, שלא היו ניכרים ונרגשים כלל מרוב דקותם, וזהו שאמר ״כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם לפני ד׳ תטהרו״, על ידי הכפרה צריך האדם שוב לטהרה, על ידי הכפרה דוקא הוא רואה סימני טומאה מה שלא ראה זאת כלל מקודם.

ה. האימה מפני הגן עדן.

ושמעתי מליצה חסידית יפה על מאמר חז״ל ״ת״ר, כשחלה ר׳ יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו, כיון שראה אותם התחיל לבכות, אמרו לו תלמידיו - וכו ׳ - מפני מה אתה בוכה? אמר להם, אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי - וכו׳ - ועכשיו שמוליכין אותי לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה - וכו׳ - ולא עוד, אלא שיש שני דרכים לפני, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזה מוליכין אותי ולא אבכה״ (ברכות כח, ב), ש״מקשים העולם״ שהמלות ״ולא עוד״ מיותרות הן לכאורה? אך באמת מלבד הבכיה שבכה מצד אימת הדין ואימת הגיהנם, בכה גם על זה שיש שני דרכים לפניו, אחת של גן עדן, כלומר, על זה, שיש בו עוד רגש הגאוה לחשוב שיזכה לגן עדן, ויש לו איפא עוד סברא שהוא בכלל הצדיקים, ועל זה עוד נחוץ לבכות ביותר, וזהו שאמר ״ולא עוד״ נוסף על אימת הגיהנם, הוא בוכה על הסברא שנצנצה במוחו שיזכה לגן עדן.

וכמו שאמר אחד מגדולי החסידים, כי יותר הנו אוהב את הרשעים שיודעים שהמה רשעים, מהצדיקים, שמדמים בנפשם שהמה צדיקים.

ו. הקב״ה זוכר דוקא את הנשכחות.

ור׳ משה ליב מססוב ז״ל היה אומר על מה שכתוב כי זוכר כל הנשכחות אתה, שהכוונה שאתה לבדך, זוכר רק את הנשכחות בלבד.

עשה אדם מצוה ושכחה - אתה זוכרה, ואם אדם לא שכחה ומתגדל בה - אין אתה זוכרה.

אדם עושה עברה ושכחה אתה זוכר אותה. ואם האדם זוכרה וחטאתו לפניו תמיד - אתה שוכחה.

אם האדם זוכר את עצמו ומתגאה ב״האני״, שבו אז הקב״ה שוכחו כביכול ומסיח את דעתו ממנו. אבל אם האדם שוכח את עצמו ונעשה בעיניו גופא ל״שכחה״, אז אתה בלבדך זוכר אותו, הוא נעשה שכחה לכל העולם כולו, אבל אתה זוכר אותו לעולם ולעולמי עולמים.

ואין לו להקב״ה בעולמו, אלא ל״ו צדיקים נסתרים בלבד, הנסתרים מכל האנושיות אבל נגלים המה למלך מלכי המלכים הקב״ה.

ונחזור לענינינו, שסוף סוף על ידי התשובה יש שהנסתר גופא נעשה לנגלה בעיניו, על ידי התשובה ידע הצדיק שהוא צדיק, ועל ידי התשובה יש שני דרכים לפניו, אחת של גן עדן, ואזי הוא צריך שוב לתשובה, תשובה על תשובה עד אין סופיות ״וכל ימיו - של האדם הישראלי - בעמוד והחזר קאי״.

ואחרי ה״שובה ישראל״ ה״תשובה תחילה״ שוב הוא צריך לתשובה של ״קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״.

### פרק כ״ב

### תשובה קדמה לבריאת עולם

״אף תשובה קדמה לבריאת עולם, שנאמר, בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד עולם אתה אל, תשב אנוש עד דכא, ותאמר, שובו בני אדם״, (ע״פ מדרש רבה בראשית א, ד).

א. הבחירה שבאדם.

מחלוקת נושנה היא אצל הפילוסופים מדור דור, על דבר הבחירה שבאדם, זאת אומרת, אם יש לאדם בחירה מוחלטת או לא.

ובכל דור ודור קמו פילוסופים שונים, שרצו לכפור בהעיקר, או, יותר נכון, בעיקר העיקרים הזה.

לפנים באו לידי כפירה בעיקר זה מרבוי אמונה, והיום - מחוסר אמונה.

הראשונים נקראו בשם פטליסתים, והאחרונים בשם דיטרמיניסתים.

הראשונים אמרו, כי כיון שאין אדם נוקף אצבעו למטה אלא אם כן מכריזים עליו מלמעלה, הרי אין בחירה לבן אדם, ושכחו כי ״הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״, והאחרונים באים בטענת סיבה ומסובב, כי כיון שאנו רואים, שכל מה שהאדם עושה הוא עושה מכח איזה סיבה ידועה - וטעם ונמוק ידוע, והסיבות, הטעמים והנמוקים הרי אינם תלויים בידו, הלא כל הבחירה אין לה על מה לחול.

ולדבריהם, האדם אינו פועל, אך נפעל, אינו אוביקטיבי, אך סוביקטיבי, אינו בוחר, אך נבחר לעשות תפקידים ידועים על פי סיבות חצוניות שונות שאינן תלויות כלל בידו ואינן ברשותו.

וכששואלים לאדם, מה אתה חפץ בכך וכך, אינו משיב סתם, אני חפץ בשביל שאני חפץ, אך אני חפץ בשביל איזה טעם ונמוק ידוע, הוא אוכל, למשל, בשביל שהוא רעב ושותה בשביל שהוא צמא, ועל הרעב והצמאון אין בחירה, אך כל אלו המה דברים מוכרחיים.

ומספרים וכוח בין מאמין בבחירה ובין דיטרמיניסט, שהראשון חפץ להראות להשני בעליל, כי יש בחירה, והראיה, שברגע אחד הוא מרים את ידו למעלה, וברגע השני הוא מורידה למטה, ברגע אחד הוא מרים את רגליו ומרקד רקודים שונים, וברגע השני הוא שוכב על הארץ בלי שום טעם ונמוק כלל, ורק מחמת כח הבחירה שבידו, ועל זה השיב לו האחרון, כי גם בזה הראה לו רק על חוק הסיבה והמסובב המקיף את כל הבריאה כולה מבלי שום יוצא מן הכלל גם להאדם, וגם את כל מעשיו אלה עשה רק מפני נמוק ידוע הנמוק להביא במבוכה את חברו ולהראות, להדיטרמיניסט הלז, כי אין הצדק בידו, וליתר שאת אמר לו, אדרבא, אם בעל בחירה אתה בכל דרכיך, נסה נא להכרית את חוטמך בסכין זה שאני נותן לך, אלא מפני שזה כבר אינו כדאי לך בשביל הנמוק הנ״ל, כי אם אמנם כדאי לך לרוץ ולרקד וכדומה בשביל להביאני במבוכה, אבל להשאר בלי חוטם, הנה הנמוק הזה כבר לא יספיק לך זולת כשיהיה לך נמוק יותר רחב ומקיף.

ולמותר להגיד, כי כשם שהיהדות מתנגדת בהחלט לשיטת הפטיליסתים, ככה היא מתנגדת, ואולי עוד במדה יותר ידועה, לשיטת הדטרמניסתים.

ויסוד היסודות ושורש השרשים של היהדות היא, ״כי בצלם אלקים עשה את האדם״ (בראשית ט, ו), וכשם שהאלקים הוא סוברן במעשיו ואינו תלוי בשום סיבות שבעולם, אך להיפך, הוא מסבב את הסיבות, ככה במדה ידועה, גם האדם הוא בן חורין וחופשי בדרכיו וגם הוא בזעיר אנפין, הנח המניח את הסיבות, שהנן תלויות בו והוא אינו תלוי בהן.

ועל כל טענות הדטרמניסתים נשיב בקצרה, כי כל אלה שכחו, ״שלא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ד׳ יחיה האדם״, ולא על עולם העשיה בלבד יחיה האדם אך גם על עולם האצילות יחיה האדם.

ואמנם בעולם העשיה בודאי שהאדם נאחז בחבלי החוקים של סיבה ומסובב, של זמן ומקום מבלי יכולת לזוז מהם אף כחוט השערה, אבל בעולם האצילות, שמשם יונק האדם את היניקה העיקרית לקיום נשמתו, שם האדם חופשי לנפשו, שם הוא ממעל לחוקי הסיבות והמסובבים, ושם גם חוקי הזמן והמקום כלא נחשבו לו.

והאדם גופא שבכל מעשיו הוא אסור תחת חוקי הטבע, הנהו חופשי בדמיונו, ״האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו״, ובדמיונו הוא יכול לרחף ממעל לכל החוקים האלה, ואף דברים שאינם אפשר במציאות בשום אופן, הנם אפשריים, ויכול לשבת כאן ולעלות בדמיונו דברים מעולם אחר לגמרי.

ובכלל מחשבתו של אדם כשהיא לעצמה, כשאינה נכנסת בסוג של ״סוף מעשה במחשבה תחילה״, איננה קשורה כלל לא בחוקי הסיבה והמסובב ולא בחוקי הזמן והמקום, והראיה, שמחשבותיו פורחות ונובלות עולות ורצות בקרבו מבלי שום סיבה לדבר, וברגע אחד יוכל לחשוב על דברים הצריכים להעשות, בכמה שנים ובכמה מקומות.

וזה כלול בודאי בהמאמר ״אל תקרא חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה״ (אבות פ״ו, מ״ב).

כי כל ראיות הדטרמניסתים הן צודקות על האדם, שאין לו בעולמו אלא אכילה ושתיה ותענוגות בשרו לבד, איש כזה נעשה בודאי עבד לכל חוקי הטבע, אבל התורה שמרוממת את האדם לעולם שכולו טוב, לעולם האצילות, תורה זו מביאה אותו לחרות אמתית, שחוקי הטבע גופא מתבטלות לגבו בתכלית הבטול והיו כלא היו.

וכל המקבל עליו עול תורה מעבירים ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ״, שזאת אומרת, שיכול לבחור לו דרכים חדשים, מבלי להתחשב כלל עם דרכי הארץ והטבע ו״הצדיק גוזר והקב״ה מקיים״.

בקיצור, חלקי הצלם אלקים שבאדם, הוא באמת צלם אלקים ובעל בחירה במדה ידועה כמוהו, כביכול, כמו שכתוב ״ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו״, אבל מלבד הצלם אלקים שבאדם יש בו גם חלק העפר, שיונק את יניקתו מעולם הגופים לבד ואותו החלק הוא משועבד לכל חוקי הסיבה והמסובב, הזמן והמקום, כמו כל עולם הגופים.

ב. התשובה יסודה מכח הבחירה המוחלטת.

ואמנם כל היסוד של תשובה בא מכח הבחירה המוחלטת של האדם, וכל חוקי הטבע וגם חוקי ההגיון כלא נחשבו לו.

כי הלא התשובה היא גם כן נגד חוקי הסיבה והמסובב, המשוכלות הראשונים בהגיון, לפי חוקי הסיבה והמסובב צריך כל חטא לקבל עונשו, צריך להיות מדה כנגד מדה, עין תחת עין, שן תחת שן, חבורה תחת חבורה וכו׳, ו״על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון״ (אבות פ״ב, מ״ו) - והתשובה מבטלת את הקשר בין הסיבה ומסובב, את הקשר בין החטא ועונשו.

ולא עוד אלא שגם חוקי הזמן הקשים כברזל מבלי לזוז ממקומם, כמו, למשל, העיקר הידוע שאת העבר אין להשיב ואין צועקים על לשעבר, הנה יסוד התשובה מבטל גם את העיקר הזה, וחטאים שנעשו בעבר מתבטלים על ידי התשובה של עכשיו. בעולם המציאות אפשר למעשה שתוציא מידי מחשבה, או גם למחשבה שתוציא מידי מחשבה, אבל לא יתכן בשום אופן, שמחשבה תוציא מידי מעשה, והתשובה שכל עיקרה היא רק במחשבה מוצאת מכמה וכמה מעשים של עברה.

וזהו שאמר משה איש האלקים ״בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם עד עולם אתה אל, תשב אנוש עד דכא, ותאמר, שובו בני אדם, כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור״ (תהלים צ, ד), ובהוספת דברי חז״ל, ״אף תשובה קדמה לבריאת עולם״ (ע״פ פסחים נד, א), כלומר, שכל עיקר התשובה בא מעולם האצילות הקודם לעולם העשיה, כי בעולם העשיה הרי הכל נעשה על פי חוקי הסיבות והמסובבים, על פי חוקי הזמן והמקום, אך בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל כבר נשמע הקול של ״שובו בני אדם״, ושם, בעולם האצילות, יש בחירה חופשית מוחלטת שלא עלה עליה שום עול של חוקים המעיקים.

וכשם שאומרים על הקב״ה, שאין אצלו החלוקה של שלשה מיני זמנים, של עבר, הוה ועתיד אך הכל נחשב לפניו להוה, ״כי אלף שנה בעיניך כיום אתמול כי יעבר״ (תהלים צ, ג) כך אפשר לו לאדם להתרומם על ידי התשובה למעין מדרגה זו, ולמרות מה שהחטא היה בעבר והתשובה רק בהוה, הנה גם הגבולים האלה, הגבולים של חלוקת הזמן, מתבטלים לגבי אורו של עולם האצילות.

וזהו שאמרו חז״ל ״גדולה תשובה, שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״ (יומא פו, א), כי לא מעולם המציאות יונקת התשובה את יניקתה, אך מעולם של כסא הכבוד כנ״ל.

וזהו שאמרו חז״ל ״שאלו לחכמה, חוטא מהו עונשו? אמרה חטאים תרדוף רעה, שאלו לנבואה, חוטא מהו עונשו? אמרה, הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה, חוטא מהו עונשו? אמרה יביא קרבן ויתכפר, שאלו להקב״ה, חוטא מהו עונשו? אמר, יעשה תשובה ויתכפר, הדא הוא דכתיב, טוב וישר ד׳ על כן יורה חטאים בדרך״ (ע״פ ירושלמי מכות ז, א), כי התשובה היא ממעל לחוקי החכמה, שהמה חוקי ההגיון, חוקי הטבע, ואף ממעל להנבואה והתורה, שאלו המה הרכבה מעולם העשיה ועולם האצילות ביחד, כי לא נתנה תורה למלאכי השרת, אך התשובה, כאמור, כל עיקרה ושרשה יונקת מהקב״ה בעצמו, מכסא הכבוד, מעולם האצילות כנ״ל.

ג. אין תשובה מועלת לדיני אדם.

וידועה היא הקושיא שמקשה הנוב״י (חלק או״ח סי׳ ל״ה), מאי טעמא לא תועיל תשובה להפטר מכל חייבי מיתות בית דין, ובכלל מכל החיובים שבדיני אדם, אחרי שעל ידי התשובה נעשו הזדונות כזכויות, ועל כל פנים כשגגות, שאינם מחויבים עליהן? ומובן שאי אפשר לומר, שאין הכי נמי - שאם עשה תשובה הוא נפטר, שאם כן יתבטלו כל העונשים, כי הלא התראת ספק לא שמה התראה, ובאופן שכזה, הלא תהיה כל התראה רק התראת ספק, כי שמא יעשה תשובה אחרי כך ויעקור את העברה מעיקרה?

ומובן שלדברינו הנ״ל קושיא זו מעיקרה ליתא, כי שאני דיני אדם מדיני שמים, הראשונים מעולם המעשה מקורם והאחרונים - מעולם האצילות, וה״תשובה קדמה לבריאת עולם״, ובעולם המעשה הרי עולם כמנהגו נוהג, על פי החוקים של סיבה ומסובב, על פי החוקים של מדה כנגד מדה ובעולם המעשה בודאי שאין מחשבה מוציאה מידי מעשה.

ד. ההבדל בין חולין וקדשים.

ובכלל הלא זהו ההבדל תמיד בין חולין ובין קדשים, בקדשים אמרינן מחשבה כמעשה, ואף אם לא עשה מעשה פסול כלל, אלא שחישב על דבר פסול כמחשבת פיגול וכדומה נפסל הקרבן, אבל בחולין לא יתכן הדבר שיפסל על ידי מחשבה בעלמא, ואם יחשוב אלף פעמים בשעת השחיטה, שהבהמה תהיה טרפה, לא תטרף על ידי זה, כי בעולם החולין, המעשה הוא העיקר, ובעולם הקדשים, המחשבה היא העיקר.

ולא עוד אלא שבקדשים עוד גדול כחה של המחשבה מהמעשה כמו שאמרינן בזבחים (כט, א) ״ת״ר, אם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וכו׳, במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר, או אינו אלא באוכל מזבחו ליום שלישי, אמרת אחר שהוא כשר יחזור ויפסול״? ובכן המעשה של האכילה ביום השלישי אינו פוסל והמחשבה פוסלת, כי במעשה יש הבדל בין עבר ובין הוה ועתיד, והמעשה של עתיד אי אפשר לשנות את העבר, אבל בעולם המחשבה שם נפסקים הגבולים בין חלקי הזמנים, ואפשר להמחשבה על דבר המחר לפסול מה שנעשה היום, וכמו שאפשר למחשבה פסולה לפסול את המעשה של היום, כך אפשר לה למחשבה טהורה, כמו מחשבת תשובה, לטהר הרבה מעשים מגונים ומתועבים, שעשה האדם אתמול ושלשום, אשתקד ולפני הרבה שנים.

בקיצור, התשובה קדמה לבריאת עולם, קדמה לעולם העשיה, ואינה מתחשבת כלל עם כל חוקי ההגיון שמקורם ושרשם הוא חוקי הטבע, חוקי עולם המעשה.

### פרק כ״ג

### תשובה ושבת

״פגע בו אדם הראשון בקין, אמר לו, מה נעשה בדינך? אמר לו, עשיתי תשובה ונתפשרתי, אמר אדם, כך גדולה תשובה, ולא הייתי יודע, פתח ואמר, מזמור שיר ליום השבת״ (בראשית רבה פכ״ב, יג).

א. ההמשך מתשובה לשבת.

ואת ההמשך מתשובה לשבת, הלא לדברינו הנ״ל כבר מובן מאליו.

כי כשם שהתשובה, שיסודה מעולם האצילות, היא בת חורין מכל חוקי הטבע המעיקים והמכבידים, המשעבדים את הנפש והגוף גם יחד, ככה היא גם השבת ״שבת מלכתא״ עם הנשמה היתירה שלה, שעומדת היא ממעל לחוקי הטבע ואיננה מתחשבת כלל עמדה.

השבת הלא כל עיקרה מראה, שאפשר למסובב בלי סיבה, ואם בכל ששת ימי המעשה, הנה כלל גדול הוא ש״ברכתיך בכל אשר תעשה״ והמעשה הוא הסיבה והברכה היא המסובב, הנה בשבת כתיב ״ויברך אלקים את יום השביעי״ דוקא על ידי זה, ש״כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות״ (בראשית ב, ג), השביתה דוקא היתה סבה לברכה, נגד כל חוקי הטבע האומרים, כי אי אפשר למסובב בלי סיבה.

וכששמע אדם הראשון מתשובה שקדמה לבריאת עולם, שמקורה ושרשה היא מעולם האצילות הקודם לעולם הבריאה, שכידוע שיש ארבע עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשיה, פתח ואמר ״מזמור שיר ליום השבת״, כי השבת כולה אומרת שירה, ועולם האצילות כולה אומרת שירה, ורק שירה, וזולתה אין שום מציאות וממשות כלל.

ב. השבת והנהגה ניסית.

וכבר הבאנו במאמרנו דרכה של תורה (פרק י״ד) פירוש יפה לאחד מגדולי החסידים על מה שאנו מוצאים בבריאת העולם שלפני השבת משתמשת התורה אך ורק בלשון אלקים ״בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ״ וכן בכל עשרה מאמרות שנברא העולם כתיב רק ״ויאמר אלקים״ ואחר כך, אחרי שכתיב ״ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו״ אנו מוצאים ״אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ביום עשות ד׳ אלקים ארץ ושמים״, כי אמנם ההבדל בין אלקים לד׳ הלא ידוע, זהו ההבדל בין מדת הדין למדת הרחמים, וגם זה, כי אלקים הוא הנהגה טבעית וד׳ הוא הנהגה ניסית, אבל לא הכל יודעים, כי הא בהא תליא, מדת הדין היא מעין הנהגה טבעית, שתיהן מבוססות על חוקים קבועים וקיימים שאינם זזים ממהלכם אף כל שהוא בבחינת ״יקוב הדין את ההר״, ומדת הרחמים היא מעין הנהגה ניסית המרחפת מעל לחוקים הקבועים ואינה מתחשבת כלל עם הדברים כהויתם, עם חוקי הסיבה והמסובב, אך ממציאה לה דרכים ושבילים משלה.

ולפני יום השבת לא היתה רק מדת הדין והנהגה טבעית בעולם, ועל כן כתוב רק ״בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ״, אבל אחרי שברך אלקים את השמים ואת הארץ, קבלו השמים גופא צורה ותכונה חדשה ואז נשתנו סדרי מעשי בראשית ״ביום עשות ד׳ אלקים ארץ ושמים״ והקדים את ד׳ לאלקים להדגיש, כי הנהגה הניסית ומדת הרחמים עוד קודמות להנהגה הטבעית ומדת הדין.

וגם תשובה מלבד מה שהיא מורה, כאמור, על עולם האצילות, על הנהגה ניסית, הלא כל עיקרה מיוסדת על מדת הרחמים כמו שאומר הנביא ״מי אל כמוך נשא עון ועבר על פשע - וכו׳ - ישוב ירחמנו יכבש עונתינו ותשליך במצלות ים כל חטאתם״ (מיכה ז, יז-יט) וגם בזה שוה התשובה להשבת כנ״ל.

ג. הזיווג שבין שבת לכנסת ישראל.

״תני רבי שמעון בר יוחאי, אמרה שבת לפני הקב״ה, רבש״ע, לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג? אמר לה הקב״ה, כנסת ישראל היא בן זוגך״ (מדרש רבה בראשית).

ואמנם הזיווג שבין שבת לכנסת ישראל גם כן עולה יפה לדברינו הנ״ל, כי אמנם זו היא אופיה הראשית והמיוחדת של כנסת ישראל, שמדת הרחמים תופסת בה מקום בראש, ואם כי העולם בכלל נברא לכתחילה במדת הדין, ורק אחר כך שיתף הקב״ה את מדת הרחמים, כידוע על פי מאמרי חז״ל, אבל דרכה של אומה זו, כנסת ישראל, הוא בסדר מהופך, אברהם, צור מחצבתנו היה עמוד החסד, ויצחק עמוד הגבורה, ואם אמנם יעקב, כידוע, שיתף את שתי המדות הללו גם יחד, אכן, כידוע, קמא, קמא בטיל, אם ההתחלה היא במדת הדין, הנה גם מדת הרחמים שבאה אחר כך בתור שותף מתבטלת קימעא קימעא לגבי היסוד של מדת הדין, ולהיפך כשההתחלה היא ממדת הרחמים, כדרכה של כנסת ישראל שם שותפתה של מדת הדין אינה ניכרת רק במדה פחותה מאד.

ואת ההנהגה הניסית שהקב״ה מתנהג עם כנסת ישראל, הלא בודאי למותר להדגיש, כי כל עמוד ועמוד מההיסטוריה הארוכה שלנו מעיד על זה ומראה בעליל על ״שומר ישראל״ שלא ינום ולא יישן, ובכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והוא מצילנו מידם.

וכשביקש הקב״ה המזווג זיווגים בן זוג לשבת קודש, לא מצא באמת יותר מתאים ויותר ראוי מכנסת ישראל, ששניהם עוזרים ומשלימים זה לזה.

ובמדה ידועה זוהי גם כן הסיבה מה ש״אין סדר לישראל״, כי משטר הסדר כל עיקרו מבוסס על מעין מדת הדין הסרה למשמעת הברזל של חוקי הטבע, בעוד שכנסת ישראל מרחפת ממעל למדת הדין וממעל לחוקי הטבע.

ועל כל פנים כנסת ישראל, שבת קודש ותשובה כולן יחד הנה מעין חוט המשולש שלא ינתק לעולם.

### פרק כ״ד

### היחיד והרבים

״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך, כי כשלת בעונך, קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״ (הושע יד, ב).

א. הכלל והיוצא מן הכלל.

הנה הפילוסוף קנט מסמן את הציווי הקטגורי במלים אלה:

״עשה רק לפי הכלל, שעל פיו יכול אתה לרצות כאחד, שהוא יהיה לחוק לכל, כי האדם בעת שהוא חוטא מחשב את עצמו תמיד ליוצא מן הכלל״.

למשל, האדם בעת שהוא משקר ויודע את האמת ומתכוון למרוד בה, הנה הוא עצמו גופא אינו רוצה, שהשקר יהיה למדה מהלכת בקרב כל בני האדם, כי באופן שכזה הרי לא יפעול בשקריו מאומה, כי כולם ידעו שרק מרמה בפיו, אלא אדרבא הוא רוצה, שכל העולם כולו יאמרו אמת והוא רק הוא יהיה יוצא מן הכלל, וזה ישאר רק סוד כמוס בינו לבין עצמו, באופן שכולם ידמו שגם אצלו האמת מדברת מתוך גרונו.

וכן, למשל, אם אחד הוא ״לוה רשע ולא ישלם״, גם הוא אינו חפץ, שהמדה הזו תהיה לכלל, כי באופן שכזה לא ישיג מעולם הלואה, אלא שהוא חפץ גם כן שהמדה הכללית תהיה אחרת, שיהיו ״בעלי אמנה״ בעולם, ועל ידי זה יתנו גם אמון בו ויאמינו לו על דברתו או על שטרו להלוות לו, אלא שהוא ישתמש באומן זה לרעת אחרים. וכן גם כן הגנב, הגזלן וכדומה, גם אלה אינם רוצים לעשות את מדתם זו למדה כללית, כי באופן שכזה לא יהיו בטוחים כלל שגנבתם וגזלתם תשארנה בידם, כי כל אחד יהיה גונב מן הגנב וגוזל מן הגזלן, אלא אדרבא, מפני שבטוחים שהכלל אינם גנבים ואינם גזלנים, על כן מקוים הם, שיהיו בגדר חוטא נשכר.

וכהאי גוונא הוא בכל העברות שבין אדם לחברו, דוק ותשכח.

ואולי זהו המכוון גם כן בדברי הלל הזקן, שהיה אומר ״אם אני כאן הכל כאן״ (סוכה נג, א), כלומר, שעל כל אדם לחשוב בכל דרכיו ובכל מעשיו, שרק אז ״אני כאן״ אם אפשר לי להסכים על זה שבאותו האופן ובאותה המדה יהיה ״הכל כאן״.

ומכל שכן שאפשר להכליל זאת בדברי רבי שאמר באבות (פ״ב, מ״א) ״איזו היא דרך ישרה, שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם״ - כי בשעה שהוא רוצה לבור לו דרך, בתור אדם פרטי, עליו לדרוש ולהתבונן, אם אותה הדרך היא תפארת לו מן האדם הכללי, כי גם הרשע היותר גדול אי אפשר לו להניח שדרכו הנלוזה היא תפארת להאדם הכללי.

ולזה אולי מכוון גם הנביא בפתחו בלשון יחיד שובה ישראל, ומסיים בלשון רבים קחו עמכם דברים, כי מהסיום אפשר לו להאדם לדעת את ההתחלה שלו, זאת אומרת, שעל האדם הפרטי לשוב לאותה הדרך הכבושה לרבים גם לפי דעתו - ומאין יוכל האדם לדעת את ה״כי כשלת בעונך״ מזה גופא של ״קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״, כי אם תרצה לבקש את דרך הרבים ודרכי התשובה של הרבים, הרי על כרחך עליך להודות כי לא זו היא הדרך.

ב. מוסר היהדות אינו מסתפק בהכלל הזה.

״שאין אנו עזי פנים וקשי עורף לומר לפניך ד׳ אלקינו ואלקי אבותינו, צדיקים אנחנו ולא חטאנו, אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״ (בסדר התפלה).

כי אמנם אם שבדרך כלל יוצדק הכלל של הפילוסוף קנט הנ״ל - בכל זאת היהדות אי אפשר לה להסתפק בזה בשום אופן.

כי לגבי מוסר היהדות, הנה המוסר של קנט הנ״ל הוא מלתא זוטרתי לגמרי ואינו מקיף אף אחד ממאה מהמוסר שלנו.

מוסרו של קנט הנ״ל מבוסס רק על חשבונות יבשים, חשבון של ״גומלים״ מעין ״שמור לי ואשמור לך״, כלומר, שעל האדם לבלי לשקר לחברו כדי שגם החבר לא ישקר לך וכדומה. זהו רק ״פסקי בעלי בתים״, ולא רק שאי אפשר לבוא מהמוסר הזה למדרגת ״עשה טוב״ אך אי אפשר לכלול את כל הדברים הנכללים בסוג של ״סור מרע״ בהכלל היבש הזה.

ולא רק ב״סור מרע״ לגבי המקום, אך גם ב״סור מרע״ לגבי החברה האנושית יש שהכלל הזה לבד לא יספיק לך כלל וכלל.

למשל, הכל מודים שה״מאבד עצמו לדעת״ הוא חוטא לא רק לאלקים, אך גם להחברה האנושית, ומה יועיל הכלל הזה למי שנשתרשו בקרבו המחשבה וההרהור לדבר עברה זו, כי פשיטא שהלז יאמר, שמצדו אין שום מניעה בדבר, שכל בני אדם כולם יאבדו את עצמם לדעת.

ובאמת יש לא רק חטאות היחיד, אך גם חטאות הציבור, ולא רק של הציבור ההוה, אך גם של הציבורים בעבר, יש לנו חטאות הרבה הבאים אלינו בירושה - יש חטאים הרבה, שסיבתם הוא לא בהפרט של כל אחד מאתנו אך סיבתם הוא בהחברה כולה, ובסדרי החיים של החברה.

ויש פילוסופים כמו גומפלוביץ ועוד, האומרים, שטעות גדולה טעתה הפסיכולוגיה היונית באמרה, האדם חושב, בעוד שבאמת החושב שבקרבו אינו הוא בעצמו כל עיקר, אלא הקבוצה החברותית.

והסוציולוגים האחרונים מוכיחים בראיות, כי הקבוצה האנושית המאורגנת יחד, שמשמשת לנושא המיוחד של הסוציולוגיה, הוא יותר מסך הכל של האיברים שמהם הורכבה ויותרת מהם באיזו משהוא.

ובאמת במדה ידועה הצדק אתם, ועל הקבוצה החברתית שהורכבה מאנשים פרטים, רבים או מעטים, לא נאמר הכלל ״אין בכלל אלא מה שבפרט״, אך יש בהכלל הרבה יותר מסך הכל של הפרטים.

ויש הרבה דברים שאפשר לנו ללמוד מהלשון שלנו לשון הקודש, כי עד עשרה אנו כותבים בלשון נפשות ומעשרה ואילך אנו כותבים בלשון נפש ״ויהיו כל יוצאי ירך יעקב שבעים נפש״, מפני שמעשרה ואילך שכבר המה נכנסים בסוג של ציבור, הנה להציבור יש נפש מיוחדה, נפש ציבורית, וההצטרפות אלה היחידים הנמנים להציבור איננה הצטרפות של חבור פשוט כחבור של מספרים שונים, אך על ידי ההצטרפות נבראה בריאה חדשה, בריאה ציבורית, נפש ציבורית, באופן שכולם נכנסים לסוג נפש יחידה.

ועל כן יש הרבה חטאים, שכל יחיד ויחיד, וכל פרט ופרט אינו מסוגל לזה כלל וכלל, אך הם באים לעולם על ידי היצר הרע של הנפש הציבורית הזו.

ועל כל פנים לא יוצדק משפטו של קנט, האומר, כי בזה לבד, שכל פרט יקח לו לאמת-המדה את הכלל בדרכי החיים שלו, כי על ידי זה לבד כבר נושע תשועת עולמים, בעוד שבאמת הרבה דברים מקולקלים ומכוערים, הרבה דרכים נלוזים ועקשיים, הנה כל עיקרם ושרשם בא מהסטרא אחרא של סדרי החברה, שבאמת אינם מסודרים כלל ובאים רק על ידי ״שקרים מוסכמים״.

ורק אמת המדה יחידה יש לנו לכוון על ידה את מעשינו ודרכינו, זוהי אמת המדה של הקב״ה. וברם הדבר, שכשם שעל היחיד נאמר ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״, כלומר, שעל פי אמת המדה של הקב״ה, תחשוב את מעשיך ומחשבותיך, כך גם על הציבור כולו נאמר ״קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״.

ולא יסתפק כלל הכלל של כוון הפרט לגבי הכלל, כי עלינו להודות על האמת, שלא רק הפרט חוטא אך גם הכלל חוטא, ולא רק אנחנו חוטאים אך ״אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״.

ג. חטאת הציבור עוד מרובה מחטאת היחיד.

ובאמת חטאת הציבור מרובה היא בכפלי כפלים לאין שיעור ולאין תכלית מחטאות היחיד, זאת אומרת, שאפשר, למשל, לציבור של מאה איש לעשות ביחד חטאים כאלה מה שאי אפשר לכל יחיד, אף להיותר גרוע ורשע שבהם, להעלות על דעתו.

וידוע הוא הפתגם הרומי העתיק האומר ״הסינטורים המה אנשים טובים, אבל הסינט הוא חיה רעה״.

ובאמת אנו רואים זאת בחוש גם בימינו ובמקומנו, שיש שאיזו אספה ציבורית תוציא החלטות של רשעות, מה שלא היה מסוגל לזה אף הרשע היותר גדול שבהם.

ועוד יותר אנו רואים זאת במלחמות, שאף אם יהיו כל החילים אנשים ישרים שלא עבר אחד מהם על ״לא תרצח״, ובכל זאת בהצטרפם יחד הנם גרועים הרבה מהחיה אשר בשדה.

וכבר עמדו על זה חז״ל באמרם (איכה רבה פ״א, כ) ״א״ר עקיבא, בליל תשעה באב נכנס אברהם אבינו לבית קדשי הקדשים, אחזו הקב״ה בידו והיה מטייל בו ארוכות וקצרות, אמר לו הקב״ה, מה לידידי בביתי? אמר לו, רבוני, בני, היכן הם? אמר לו חטאו והגליתים לבין האומות, אמר לו, לא היו בהם צדיקים? אמר לו, עשותה המזמתה, אמר לו היה לך להסתכל בטובים שבהם, אמר לו, סוגיהון בישין, דכתיב, עשותה המזימתה הרבים״. כלומר, שאף על פי שכל אחד כשהוא לעצמו הוא לכאורה מן הטובים, אך הרבים, הרבים ״עשותה המזמתה הרבים״.

ובשביל זה באמת מרובה מדת העונש על עבירה של הרבים מכפי העונש על אותה העברה גופא שעבר עליה היחיד. למשל, מי שהוא קמצן מטבעו ואינו רוצה לתת אף פרוטה לעני, שאינו בכלל של ״עשה טוב״, בודאי שלא יתחייב על זה עונש מיתה וגם לא עונש מלקות וכדומה, ואילו סדום נהפכה בשביל זה כמהפכת סדום, מפני שזו היתה חטאת הציבור.

ועל זה גופא מרמז הנביא, שבתשובת היחיד הוא מקצר ואומר רק ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״, ובנוגע לתשובת הרבים, הוא מאריך הרבה שלזה כבר נחוץ לקחת דברים ״קחו עמכם דברים ושוב אל ד׳״, כמו ״אמרו אליו כל תשא עון״ וכו׳ ומסיים ״ונשלמה פרים שפתינו״, ופר בא על העלם דבר של ציבור, כי אמנם העלמה של ציבור היא יותר שכיחה וכמובן גם יותר מסוכנת מהעלמה של היחיד.

ד. אל להפריז על המדה.

ובכל זאת אל לנו להיות מפריזים על המדה ולעמוד על אותה ההשקפה האומרת, שבכלל אין חטאת היחיד, אך חטאת הציבור. ותולים את כל האשמות שאנו רואים בחיי הפרט והיחיד, הכל על חשבון החברה, שלדבריהם מכאן באה כל הקלקלה והתקלה, שכמובן, שגם זה הוא נגד תורתנו הקדושה שאחד מעיקריה הוא שכר ועונש לכל יחיד ויחיד, והתורה אומרת ״העידתי בכם היום את השמים ואת הארץ, החיים והמות נתתי לפניך, ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך״(דברים ל, יט). ונתנה איפא הבחירה גם כן לכל יחיד ויחיד לכל פרט ופרט, ועלינו לבלי להסיח דעת, שאף על פי ש״אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״ מחד גיסא, הנה, מאידך גיסא, עלינו לשמוע גם כן את קול הנביא הקורא לכל יחיד ויחיד ״כי כשלת בעונך״.

ה. הפסיכולוגיה של הציבור.

אמרנו, כי אפשר גם לציבור שכל אחד מחבריו הוא ישר כשהוא לעצמו, ובכל זאת בתור ציבור המה עושים מעשים אשר לא יעשו, ואיך אפשר לנמק מחזה שכזה? פשוט על פי מה שהראו כבר באותות ומופתים, כי מדת ההתפעלות, שמתעוררת בקרב האדם, איננה כל כך מצד הדבר כשהוא לעצמו, אלא היא באה יותר מצד ההתפעלות של אחרים. ועל כן אינה דומה ההתפעלות מצד נאום יפה, למשל, כשהוא שומע זאת יחידי, לההתפעלות שיש לו מאותו הנאום גופא כשהוא שומע זאת בתוך קהל עם ועדה, ובעדה, שהקהל מתרבה באותו המדה מתרבה ומתכפלת בהרבה מונים מדת התפעלותו.

וכאשר בכל אדם הנה מלבד הצלם אלקים שבקרבו, מסתתרת גם איזו חיה רעה, והיה כשמתכנסים ציבור של אנשים והכנוס אינו לשם שמים, אך לשם כבוד או לשום פניה אחרת, כרגיל, הנה אף על פי שלכל אדם כשהוא לעצמו מתבטלת החיה רעה שבקרבו בששים לגבי הצלם אלקים שלו, אבל החברותא שאיננה לשם שמים מכפלת לאין מונים את החיה רעה שבלב כל אחד, על ידי ההתפעלות המכופלת מצד ההשפעת-גומלין שמשפיע זה על זה, באופן שהצלם אלקים שבהם שהנהו אז במצב ישן ונרדם, בגדר נפעל ולא בגדר פועל, מתבטל לגבי החיה רעה המשותפת לכולם יחד.

ומכאן אנו למדים להפך, כשהכנסיה היא לשם שמים, הנה אפשר לה לברוא בריאה חדשה, מה שאין זאת בכחו של הסך הכל, כלומר, שאם נניח, למשל, שבכחו של כל אחד ואחד לבוא למעלת המספר 1, הנה בהצטרפות מאה אנשים לא יצא מזה רק סך הכל של 100, אלא הרבה יותר מזה, מפני שאז גם החיות רעות שבלב כל אחד ואחד נהפכות למלאכים טובים, מלאכי רחמים משרתי עליון.

ומנקודה זו הבדילו חז״ל בין הלומד כשהוא יחיד ובין הלומד בחבורה.

ואמרו ״שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם - וכו׳ - אין לי אלא שנים, מנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב״ה קובע לו שכר, שנאמר, ישב בדד וידום כי נטל עליו״ (אבות פ״ג, מ״ב), כי ברבים, ומעוט רבים שנים, הנה לא רק שהקב״ה קובע להם שכר בעד הלמוד, אלא שנוסף על זה השכינה שרויה ביניהם מצד החברותא.

ומשום כך אמרו, ״אין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל״ (יבמות סד, א). ובשביל כך אפשר היה ״שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי הכהן״, כי הכנסיה לשם שמים הרימה למעלה ראש גם את השפחה שנלוה עמהם.

ואם שקול משה כנגד ששים רבוא, הלא שמע מינה גם כן ששים רבוא שקולים כנגד משה, מה שכמובן זה לא בא מסך הכל פשוט של הצטרפות הכמות אך מבריאת איכות חדשה עד לאיכותו של משה.

ועל כן כשם, שכאמור, הציבור מסוגל לחטאים ולפשעים יותר גדולים מכפי שמסוגל לזה היחיד אף היותר גרוע, כך להציבור אפשר לעלות במעלות יותר עליונות על ידי התשובה מכפי שאפשר לזה להיחיד.

ולכן אומר הנביא להיחיד ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״ וכדברי חז״ל ביומא (פו, א) ״גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד״, אבל עד ולא עד בכלל, ובאופן כזה הנה רק ״כי כשלת בעונך״ שהעונות הזדונות נעשו כשגגות, כלשון, שאדם נכשל כמובן מבלי דעת, אבל כשהתשובה היא תשובת הרבים, אז על ידי האקסטז וההתפעלות האלקית מתרוממים למדרגה של שובו אל ד׳, ולא רק עד ד׳, ובאופן כזה אפשר לומר להקב״ה ״קח טוב״ שהזדונות נעשו כזכויות ממש והרעות נעשו לטובות בפועל.

ובשביל זה גם כן גדול כחה של תפלה בציבור כל כך, ומה שאי אפשר לכמה וכמה יחידים לפעול כשהמה מתפללים כל אחד ואחד ביחידות, אפשר ל״מנין״, אחד מישראל לפעול, כשהם מתפללים תפלה בציבור.

ו. מהותה של תפלה בציבור.

ותפלה בציבור איננה פרושה רק על הקיבוץ, שאנשים בודדים שונים שכל אחד הוא ״עולם קטן״ בפני עצמו מתקבצים ומתכנסים יחד, כי מזה לא תולד נפש ציבורית אחת. אלא תפלה בציבור, הוא שכל אחד מתפלל ומבקש רחמים על כל הצבור כולו, שלא רק המקום, המקום קדוש מחבר אותם, אלא שגם המטרה עושה אותם לחטיבה אחת.

ומצאנו בזוהר שהכתוב של אלישע לשונמית ״היש לך לדבר אל המלך? בתוך עמי אנכי יושבת״, שהמלך זהו מלך מלכי המלכים, הקב״ה, ועל כל אדם כשנגש לפני מלכו של עולם, עליו לדעת, כי ״בתוך עמי אנכי יושבת״, ורק טובת הכלל זהו כל משאלתו.

וזהו שנאמר ״ונשלמה פרים שפתינו״, וכשם שהכהנים המקריבים את הפרים המה או ״שלוחי דידן״, או ״שלוחי דרחמנא״ כמו שמיבעי לן בנדרים (לה, ב), אבל בזה אין שום ספק שאינם שלוחם של עצמם גופא, וכשהכהנים דרשו מקרא לעצמם דרשו חז״ל זאת לגנאי כמו שאמרו ״כל כהן שאינו שוקל חוטא, אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמם״ (מנחות כא, ב), ככה גם עלינו להיות בעת העבודה, זוהי תפלה, בבחינת כהנים, שאין עלינו לדרוש לעצמנו כלום, אלא בעד כל הציבור יחד.

ז. ציבור זהו בריה בפני עצמה.

בקיצור, ציבור זהו בריה בפני עצמה, שאפשר לה להתרומם לשמי שמים, אף על פי שלכל יחיד ויחיד שבהם אין כנפים אף לעלות עשרה טפחים.

וכבר פירש אחד מגדולי החסידים את הכתובים בפרשת וילך (דברים לא: א-יב), ״בבוא כל ישראל לראות את פני ד׳ אלקיך, במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם, הקהל את העם, האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד׳ אלקיכם״, שלכאורה הקדימה התורה את המאוחר ואחרה את המוקדם, כי כדי לקרוא את התורה הזאת לפני הקהל הרי צריכים מקודם להקהיל את העם? והוא מותיב לה והוא מפרק לה, שזהו גופא קא משמע לן התורה שבמצות הקהל יש תורה שלמה והכתוב אומר בפשטות ״תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם, ואיזו תורה תקרא? זו היא התורה של ״הקהל את העם״, כי אז על ידי ההקהלה גופא יבואו למדרגה כזו, שגם הנשים והטף והגרים ישמעו, ילמדו ויראו את ד׳.

### פרק כ״ה

### מקוה ישראל ד׳

״אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרים, ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים, שנאמר, וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, ואומר, מקוה ישראל ד׳, מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב״ה מטהר את ישראל״

(יומא פה, א).

א. גם בזה חציצה כל שהוא פוסלת.

כידוע, רק אז המקוה מטהר את הטמאים, אם הם, הטמאים, מכניסים את ראשם וגופם לתוך המים חיים של המקוה, והמקוה חומה להם מימינם ומשמאלם, מפנים ומאחור, והמים מכסים את ראשם מחד גיסא ושוטפים תחת רגליהם מאידך גיסא, אבל אם לא ירד לתוך המקוה גופא, אף אם יעמוד כל היום ויביט על המקוה וישתחוה אליו ויכרע לפניו ברך, כל אלה כאין וכאפס נחשב, ולא עוד אלא שאף חציצה כל שהוא בין הגוף ובין המים פוסלת את הטבילה.

וכמו כן מקוה ישראל ד׳, שאין הקב״ה מטהר את ישראל רק אם ״כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלקים״ ובכל מקום שהם פונים הנם מרגישים שנמצאים בתוך האלקות גופא, כביכול, מרגישים שהאלקות חופפת להם מכל הרוחות, מלמעלה ומלמטה, מפנים ומאחור.

ואמנם ״שויתי ד׳ לנגדי תמיד״ זהו מדרגה נכבדה בעבודת ד׳, וכמו כן ״דע לפני מי אתה עומד״, הוא תריס גדול להאדם שלא יבוא לדבר עברה. אכן, במה דברים אמורים, לפני העברה, אבל אם כבר נגעלה נפשו בעברות עד למעלה ראש, ובא כבר למ״ט שערי טומאה, אז הוא כבר צריך ל״מקוה ישראל ד׳״, ולא די לו במדרגת של ״דע לפני מי אתה עומד לבד״ שזהו, כאמור, כעומד רק אצל המקוה לבד. אך אז צריך להטביל את נפשו בהמקוה גופא, להרגיש כי ״הנשמה לך והגוף פעלך, הנשמה לך והגוף שלך״, זאת אומרת, כי אם אמנם הכל הוא מאת הקב״ה גם הגוף וגם הנפש, אבל סוף סוף יש הבדל בין הנפש ובין הגוף, על הגוף יתכן רק לאמר ״שלך״ ו״פעלך״ קנינו של הקב״ה, בעוד ש״הנשמה לך״, כלומר, חלק אלקי ממעל, ועל ידי התשובה צריך החלק להתקרב אל ה״כל״ שממנו נתחלק.

ב. מים שאובים פוסלים גם מקוה זו.

מקוה ישראל ד׳, ובמקוה הלכה פסוקה היא שמים שואבין פוסלין את המקוה, כי היהדות שונאת את הבא מכלי שני ומכלי שלישי, היהדות שואפת תמיד אל המקור הראשון ואל הסיבה הראשונה, אל המים-חיים, ולא אל המים המלאכותיים, ואין נפשה ולבה אל מה שנעקר מגידולו אל מה שנפסק ממקור חיותו.

ג. הכשר של מים שאובים על ידי המשכה.

ובכל זאת אפשר להטמא להטביל לפעמים גם במקוה של מים שאובין ויטהר, כמו שמבואר ביורה דעה (סימן ר״א ס׳ נ״ב) ש״הבא לערוב מקוה פסול או חסר עם מקוה כשר להכשירו, צריך שיהא נקב שביניהם רחב כשפופרת הנאד״, ובכן אפשר גם למקוה של מים שאובים להתכשר על ידי המשכה.

ומקוה ישראל ד׳, ואם אי אפשר לבוא למדרגה רמה שכזו, הנה יש עצה להכשיר גם מקוה של מים שאובין על ידי המשכה, והוא לעשות כעין נקב, כביכול, בנשמתנו שעל ידי זה תחובר נשמתנו לנשמת כל חי, ותבוא להמשכה שתמשוך שפע של קדושה ממקור הקדושה.

ואז תראה על ידי הנקב של כשפופרת הנאד הזה, כי הקב״ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו, אז תוכח לדעת, כי בכל העולם כולו יש רק עצם אחד. זהו הקב״ה וכל השאר גם בעולמות העליונים וגם בעולמות התחתונים הכל מתקיים רק על ידי העצם הנ״ל, כמו שנאמר ״ואתה מחיה את כולם״, ולא רק ״ואתה בראת את כולם״, כי הקב״ה הוא הנשמה של כל העולם, וכשם ש״הנשמה ממלאה את כל הגוף״ ומחיה אותו ״כך הקב״ה ממלא את כל העולם כולו״ ומחיה אותו.

בקיצור, גם במקוה ישראל ד׳ אפשר להכשיר על ידי המשכה.

ד. טהור מטמא זוהי התשובה.

״כל תשא עון״ וכו׳, כיון שכל עיקרה של התשובה הוא ההמשכה של נשמת כל חי לתוך נשמתו של האדם כנ״ל, הנה אפשר להביע את כל תוכן התשובה בשלשת המלים האלה ״כל תשא עון״.

על פי מאמר חז״ל על הכתוב מי יתן טהור מטמא לא אחד שאמרו ״מי עשה כן, מי צוה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם״ (במדבר רבה פי״ט, א), ואמנם גם תשובה הוא טהור מטמא, שהזדונות - הדבר המטמא - נהפכו לזכיות - לטהור - וכל זה בא גם כן על ידי אחד, על ידי איחודו של עולם, על ידי ההמשכה המכשרת גם מים שאובין, ועל ידי התשובה צריך האדם להתחבר אל ה״כל״ אל יחידו של עולם, וממילא ״תשא עון״.

ה. במקוה ובתשובה לא אמרינן אונס רחמנא פטריה.

״מקוה ישראל ד׳״, וכלל גדול הוא אצלנו ש״אונס רחמנא פטריה״ וגם ״חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה״, כמבואר בקדושין (מ, א), אבל בעניני טהרה לא אמרינן אונס רחמנא פטריה, וגם אם ירצה אלף פעם להטבל במקוה ולא יטבול, הנה טומאתו עליו בלי טהרה כל שהוא, וכך הוא הדבר גם כן בנוגע למקוה ישראל ד׳, שבנוגע להתשובה לא נאמר אונס רחמנא פטריה, ואם לא שב בתשובה שלמה, לו גם מפני סיבת אונס הוא נשאר בעל עברה גמור, בלי שום אמתלא.

ואמנם גם על פי ההלכה - ולאו דוקא על פי האגדה - אין מועיל אונס בתשובה, על פי מה שכתב ה״אגודה״ בחידושי פרק מי שאחזו (גיטין עד, ב על הא דאמרינן שם, בראשונה היה נטמן יום האחרון של י״ב חודש כדי שיהא הבית חלוט לו, שכתב ״מכאן נראה, שאדם שנדר לעשות דבר בתוך ל׳ יום, או זמן יותר, ולא נאנס תוך הזמן, והיה יכול לעשות, וביומא דמשלם זמנא נאנס לא מיקרי אונס, מדאיצטריך הלל לתקוני, דהא הכא נאנס ביום אחרון״.

ואמנם כן הוא הדבר גם כן בנוגע לענין תשובה. שאף על פי שההלכה היא ש״אפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שוב רשעו״ (קדושין מ׳ ע״ב), לא נוכל לבוא בזה בתשובה באחרונה מצד אונס, כי, כאמור, אונס צריך להיות מראשיתו עד סופו.

בקיצור, גם בזה לענין אונס שוה תשובה למקוה.

״כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלקים צמאה נפשי לאלקים לאל חי״.

נוסעים אנו כמנהג בעלי בתים חשובים למקומות רחצה שונים. כמו שקוראים זאת למעינות הישועה, בשביל לשתות איזה כוסות ערב בקר וצהרים, ואנו טורחים את עצמנו בשביל כך בטלטולי דגברי ולפעמים אנו מכתתים את רגלינו בשביל זה כמה מאות פרסאות, והשאלה היא מדוע ילך המחמד לההר בשעה שאפשר לו בקל לסבב שההר ילך להמחמד, מדוע ילך האדם כמה וכמה מאות פרסאות בשביל אלה הכוסות מים, בשעה שאפשר לו בקל להביא את הכוסות אליו על ידי מסילת הברזל וכדומה?

אלא שאינה דומה השתיה מן המקור הראשון, כשהמים עוד לא נצטננו ומקור חיותם עוד לא פסק, כהשתיה של מים שהורחקו כבר הרבה ממקורם הראשון שכבר נפסלו בלינה של כמה שעות או של כמה ימים.

ואמנם בנוגע לרוחניות אין אנו מרגישים את ההבדל הזה, ואם גם נשתה לפעמים ממעין הרוחני אין אנו שותים רק מים שכבר עברה עליהם לינה, ונפסקו מקור חיותם, ושותים אנו אותם מכלי שני או מכלי שלישי, אבל הכתוב אומר מקוה ישראל ד׳, מקוה של מים חיים, ולא של מים שאובים, כי ״כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלקים, צמאה נפשי לאלקים לאל חי״.

וזה אפשר ביחוד בעשרת ימי תשובה שעליהם נאמר ״דרשו ד׳ בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב״, קרוב ממש להמעין הראשי.

### פרק כ״ו

### האלקות והאדם

א. הכשלון של אדם מראה על האלקות שבו.

״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך כי כשלת בעונך״ (הושע יד, ב).

הנה הפילוסוף דיקרט היה אומר: הכל מוטל בספק, גם המושכלות הראשונות אפשר שאינן מושכלות כלל וכלל, ואפשר שהם ״שקרים מוסכמים״. גם מה שאני מרגיש בחמשת החושים שלי, אפשר שהם רק חלום יעוף, חלום של שבעים שנה כמו שאפשר לחלום של לילה אחד, ורק דבר אחד הוא ודאי, זהו הספק גופא, כי הספק גופא זהו עובדא שאין אני יכול להטיל ספק בו.

זאת אומרת, שעל כל פנים זהו ודאי, שאני עם פעולת המחשבה על דבר המציאות ועם כל הספקות הכרוכים בזה, הוא עובדא שאין להכחישה.

ואם גם נניח שיש מאן דהוא שמרמה אותי ומראה לי דברים שלא היו ולא נבראו כלל, אבל גם באופן זה, הרי יש צורך בשנים, במרמה ומרומה, ועל כל פנים יש ״אני״ שנותן את עצמו להרמות, ובכן זהו ודאי שאני הנני עצם תושב.

ומתוך הנחה יסודית זו הוא בא עוד לידי הנחה שניה, כי מה שאנו חושבים את עצמנו לנעדרי השלימות, וגם האדם השלם ביותר, מבחר המין האנושי, מרגיש את עצמו, שעדיין הוא מבחוץ בנוגע להשלימות, מזה גופא מוכח שאנו מודדים את עצמנו במדת האידיאה של עצם שלם, ועל כל פנים יש אידיאה כזו במציאות וכך היה אומר:

״מה שאני נמצא ושיש לי האידיאה של עצם שלם בתכלית, זה גופא מראה בבהירות גמורה, שיש אלקים במציאות״.

ובאמת לזה כוונו חז״ל באמרם ״אחרי ד׳ אלקיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחרי השכינה? אלא וכו׳ מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים״ וכו׳ (סוטה יד, א), כלומר, שמזה גופא שכל אחד מרגיש בקרבו איזו חובה וכפיה מוסרית של ״אף אתה רחום חנון״ וכדומה לשאר המדות הטובות, שמע מינה שיש ״מה הוא״ בעולם, הבית אוצר לכל המדות הטובות והאידיאות הנאצלות, וזה נמצא ביסוד מרכז המחשבה של כל אדם יהיה מי שיהיה, במדה יותר פחותה או במדה יותר גדולה.

וזהו גופא קא משמע לן הנביא ״שובה ישראל״ וכו׳, כי מזה גופא שכל אדם מרגיש את הכשלון שבקרבו, את העדר השלימות שלו, את ההסרה מדרך הכבושה ברב או במעט, מזה גופא, הלא יש ראיה שאין עליה תשובה, כי יש אלקים לא רק במציאות העולם, אך גם במציאות המחשבה שלנו, שאינה אלא אופני בטוי להאידיאה האלקית והיקף מהנקודה המרכזית, נקודת האלקות.

בקיצור, גם הכשלון של אדם מראה על האלקות שבו.

ב. האני שבאדם בא מאני האלקי.

״ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלקים עמדי״ (דברים לב, לט).

כאמור, דיקרט מעמיד את ה״אני״ במרכז המחשבה, שזה לבד הוא בגדר ודאות וכל שאר הנבראים אפשר להקיש רק בדרך ההיקש מתוך ודאות זו.

אבל גם על המושכל ראשון זה חולק קנט ואומר, שאדרבא שהאני נמצא תמיד בקשר לאוביקטיבים אחרים אשר עליהם הוא מכוון את מחשבתו, ואי אפשר לו לאדם לומר, אני חושב את ה״אני״, אלא אני חושב את הבלתי אני.

והוסיף עוד לומר, כי באמרנו ״אני נמצא״, למשל, אינו מציין את אותה המציאות אשר אנו מבטאים באמרנו, למשל, השלחן נמצא וכדומה, שכולם באים ביחס לנמצאים אחרים, השולחן ומציאותו בא ביחס להבית, והבית ומציאותו ביחס לכדור הארץ, מה שאין כן אצל ה״אני״ אשר מציאותו איננה מוסקת מתוך התקשרות ועבודן ע״י קטגריות, כי אם הוא הנחה למפרע לכל מציאות אוביקטיבית.

אכן באמת, גם הפילוסוף האחרון הזה הסיח את דעתו מהידיעות האינטואיטיביות שבאדם הבאות לו בדרך אינטואיציה, ואם אמנם אין האני חושב את ה״אני״, הוא מפני שלזה איננו צריך למחשבה בדרך ההיקש, אלא שזה בא לו מתוך ההכרה הראשונה הקודמת לכל ההכרות האחרות, וקודמת גם בזה, שזו איננה צריכה לשום אנליזה, ואי אפשר שתבוא בה אנליזה, כי היא הכרה שלא ניתנה להתחלק, וכל אנליזה הבאה בדרך היקש איננה רק הצטרפות של חלקים שונים.

ועל כל פנים האני חושב את האני, אך לא בדרך היקש, אלא באופן אינטואיטיבי.

וכן גם מה שאמר, כי אין מציאות האני מובנת באופן המציאות של שאר הנמצאים, שכולם מובנים ביחס לנמצאים אחרים מה שאין כן בזה כנ״ל, הנה גם הנחה זו בלתי צודקת לגמרי, כי באמת גם בזה באופן אינטואיטיבי מרגיש האדם את היחס שבין האני שבקרבו לה״אני״ הגדול והנורא של מציאות השם, וגם בזה יש אופן יחוסי, שאמנם גם כן אי אפשר לבוא לזה דרך אנליזה, כי גם הכרה זו היא הכרה שלמה שלא ניתנת להתחלק, ועל זה נאמר ״אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי״, ומזלו אומר לו, כי יש יחס בין האני שבקרבו לה״אני״ המוחלט של כל הבריאה כולה.

וזהו שאמר הכתוב ״ראו עתה כי אני אני הוא״, האני שבאדם בא מהאני האלקי.

ו״אני אני הוא״.

ג. הכרת האלקות היא הקודמת לכל ההכרות.

״דרשו ד׳ בהמצאו קראהו בהיותו קרוב״ (ישעיהו נה, ו), הנה הפילוסוף קנט מאריך להוכיח בכמה וכמה ראיות, כי מושגי החלל והזמן המה אפריוריים - כלומר, מושגים, שאינם נובעים מהנסיון ואינם זקוקים לאישור הנסיון, מפני שהנחתנו קובעת אותם למפרע, ונזכיר בזה רק אחדות מן הראיות הללו:

א) אי אפשר שהמושגים חלל וזמן יהיו שאובים מתוך הנסיון, כי הלא כדי שנוכל לתפוס דבר הנמצא בחלל וזמן צריכים אנו להניח מקודם את החלל והזמן כולו, שכל דבר הנמצא בחלל וזמן הוא ממילא חלק מהם ומופיע לפנינו כחלק מהם, ולא תתכן תפיסת החלק באין תפיסת הכלל כולו.

ב) אנו יכולים להשמיט בדמיוננו כל דבר הנמצא בחלל וזמן, אבל אין אנו יכולים לדמות לנו את העדר החלל והזמן כולו.

ג) יתואר החלל והזמן מלכתחילה כדבר שאין לו סוף, אולם הנסיון היא דבר שיש לו סוף, ואין הוא עלול לבוא וללמד על דבר אין סופי.

ואמנם כל הראיות הללו צודקות הן בלי שום ספק, אבל באמת אפשר לבוא מתוך הראיות הללו עוד למסקנה יותר כוללת ומקפת.

כי לדעתו נברא האדם בשני מושגים פריוריים הקודמים לכל הנסיונות שקונה לו בחייו, אבל באמת אנו מאמינים באחדות מוחלטת של השי״ת, ובאחדות מוחלטת של נשמת האדם ואין שם שניות, וכשם שיש שנים שהם ארבעה, כך יש שנים שהם אחד.

וכוונתי לומר בזה, כי גם החלל והזמן אינם אלא שני מושגים שהם אחד, והיא האין-סופיות, ואם מושג החלל הוא מעין אין-סופיות בכמות, הנה מושג הזמן הוא מעין אין-סופיות באיכות, החלל הוא מעין חומר והזמן מעין רוח, והצד השוה שבהם הוא האין-סופיות.

כי ברם הדבר, שכל ההשגות שבאדם באות לו מתוך הסופיות שבחייו והאין סופיות של בורא העולם, והשגות האין סופיות, כמו למשל החלל והזמן קודמות הן להשגות הסופיות, כי הלא אי אפשר לבוא לשום השגה שבעולם בלי ההנחות היסודיות של החלל והזמן האין-סופיות הבאות בתוך תנאים קודמים לכל מיני ההשגות שבעולם.

וראו זה דבר פלא, כי אנו מכנים את הקב״ה בשני השמות הראשיים הללו, ד׳ ואלקים, וחז״ל השתמשו בהשם ״מקום״ כמו ״המקום ירחם״ וכדומה, כי, כאמור, אנו משיגים את האלקות על ידי שני האין-סופיים הללו, על ידי החלל והזמן, והשם ד׳ הלא התורה בעצמה מפרשת שהוא מורה על האין-סופיות של הזמן, כמו שנאמר (שמות ג, יג-יד) ״ויאמר משה אל האלקים, הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם, אלקי אבותיכם שלחני אליכם, ואמרו לי, מה שמו מה אמר אלהם? ויאמר אלקים אל משה אהיה אשר אהיה״, ואלקים מורה על האין-סופיות שבחלל, שהשם ״מקום״ הוא התרגום היותר מתאים לזה.

ואולי לזה מכוון הכתוב שהוא יסוד הסודות ועיקר העיקרים של היהדות ״שמע ישראל ד׳ אלקינו ד׳ אחד״, והכתוב ״ד׳ הוא האלקים״, שאנו משננים אותו שבע פעמים בנעילת יום הכיפורים, כי, כאמור, אף על פי שהחלל והזמן ידמו לנו כשני מושגים אינם באמת אלא אחד, זהו האין-סופיות של הכמות והאיכות, של החומר והרוח גם יחד, האין סופיות של למעלה למטה לפנים ולאחור. האין-סופיות של ההיה, הוה ויהיה, של הנצחיות, בלי ראשית ובלי תכלית, שאין ראשית לראשיתו ואין אחרית לאחריתו.

ואחרי שכאמור, גם לפי הנחת קנט יוצא, שתפיסת הזמן והמקום קודמת לכל המושגים שבעולם, הנה לפי דברינו יוצא, שבאמת תפיסת האלקות היא הקודמת לכל המושגים שבעולם, ובכל מחשבותינו ורעיוננו הנה תפיסת האלקות היא ה״נקודה המרכזית״, נקודת ההשקפה העיקרית, שעל ידה הננו משקיפים על כל הפרטים, פרטי המחשבה שלנו.

וזהו שאמר הכתוב ״בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך״ (שמות כ, כ) וגם ״דרשו ד׳ בהמצאו קראהו בהיותו קרוב״ (ישעיהו נה, ו).

כי אמנם הכל יודעים ש״אדם קרוב אצל עצמו״, אך יותר משהוא קרוב אל עצמו, הוא קרוב להקב״ה, שהוא באמת כל עצמותו של האדם, הממלא לכל מחשבותיו, סובב לכל מחשבותיו ועשתנותיו.

״יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ד׳״ (ישעיהו נה, ז), כי גם אצל הרשע היותר גדול שמחשב רק רע, רע כל היום, הנה באמת גם המחשבות הללו מסתעפות ומתפצלות בפצולים לאין שיעור מ״הנקודה המרכזית״ הנקודה האלקית, וגם על הרשע ביותר עליו לשוב רק אל מקורו הראשון, מקור המחשבה שבו, ואז ממילא ״וישוב אל ד׳״.

ד. הכרת ד׳ מ״עולם כמנהגו נוהג״.

״יודוך ד׳ כל מעשיך וחסידיך יברכוכה כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו, להודיע לבני האדם גבורתיו וכבוד הדר מלכותו״ (תהלים קמה, יב).

הנה קנט מראה גם כן באותות ומופתים, שאחדות התודעה היא קודמת ותנאי קודם למעשה לאחדות העצם. למשל, כשאנו רואים את השולחן בתור דבר אחד הלא אין אנו רואים אותו בטיסה אחת, ואנו רואים בכל מעוף עין שלנו, רק חלקים בודדים ממנו, אלא מצד אחדות התודעה אנו באים לאחדות העצם.

וכה הוא אומר ״רק משום שיכול אני לקשר רבוי של ציורי נפש נתנים בתודעה אחת, אפשר לי לתפוס את זהות תודעתי בציורים אלה, כלומר, רק משום שיכול אני לתפוס את רבוי הציורים בתודעה אחת מכנה אני אותם בשם ציורים שלי, כי בלעדי זה היתה עצמותי שונה ומשתנית כמדת הציורים שבתודעתי״.

ובכן, כל ראיתנו הרגשתנו והשגתנו מעולם הזה באות רק מאחדות התודעה, ואחדות התודעה מובן מאליו, שזו באה מאחדות החונן לאדם דעה.

וזהו שאמר ״להודיע לבני האדם גבורתיו״, רק לבני אדם פשוטים נחוץ להודיע גבורותיו, הגבורות היוצאות מן הכלל, הנסים הנעשים נגד הטבע, שעל ידי זה הם באים להכרת הבורא, אבל ״יודוך ד׳ כל מעשיך וחסידיך יברכוכה״, החסידים ובעלי הבנה מבינים ומרגישים את ד׳ מ״כל מעשיך״, מהמעשים הנעשים בכל יום, מה״עולם כמנהגו נוהג״, מה״הרגל הנעשה טבע״.

### פרק כ״ז

### במסתרי הנפש

״תנו לד׳ אלקיכם כבוד בטרם יחשך - וכו׳ - ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי״ (ירמיה יג, טז-יז). וחז״ל דורשים על זה ״מקום יש לו להקב״ה ומסתרים שמו״ (חגיגה ה, ב).

א. הידיעות הבאות מתוך הסתר דוקא.

הרמב״ם מאריך גם בה״שמונה פרקים״ וגם ב״יסוד התורה״ שלו על דבר אופן ידיעתו של הקב״ה, והוא אומר ״הקב״ה מכיר אותה ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא מחוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד, שאלמלא היה חי בחיים ויודע בדיעה חוץ ממנו, היה שם אלקות הרבה הוא וחייו ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד, נמצאת אתה אומר, הוא היודע והוא הידוע והוא הידיעה עצמה והכל אחד - וכו׳ - לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים, כמו שאנו יודעים אותם, אלא מחמת עצמו ידעם ״מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל, שהכל נסמך לו כהוייתו״ (פ״ב מהל׳ יסודי התורה הלכה י׳).

אכן באמת, גם באדם נמצאה מעין בבואה דבבואה של ידיעה מסוג שכזה, כי סוף סוף ״בצלם אלקים עשה את האדם״, ונאמר ״ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו״.

וכבר האריכו הפילוסופים האחרונים בזה והראו, כי גם עכשיו, שנתבטלה הנבואה מבני אדם ונלקחה מהם רוח הקודש, אבל גם עכשיו יש ״אינטואיציה״, זאת אומרת, שאפשר לנו לבוא לידי ידיעות לא על ידי אנליזה הגיונית, אלא על ידי סימפטיה שכלית.

וכשם שכל אדם תופס את ה״אני״ שבקרבו לא על ידי אנליזה אך על ידי הכרה פנימית, כאמור בפרקים הקודמים, ככה אפשר לתפוס גם את מהותם של אחרים לא על ידי אנליזה, אך על ידי הכרה פנימית כנ״ל.

וההבדל בין שני מיני הידיעות הללו הוא גדול למאד, האנליזה היא רק מין תחבולה שעל ידה אנו מגלים בכל דבר יסודות ידועים לנו מכבר. כל אנליזה, אומר ברגסון, אינה אלא תרגום, וזהו בטויו של העצם על ידי סימנים, על ידי המון ציורים, שאנו מציינים בו את העצם מנקודות מבט שונות ומגלים בו את נקודת המגע בינו ובין עצמים אחרים הידועים לנו מכבר. בקיצור, האנליזה היא לדון מן המושגים על העצם ולא מן העצם על המושגים, היינו שלוקחים אנו מושגים מסומנים מן המוכן, נותנים אותם לשיעורים ומצרפים במתכונות שונות, עד שיצא לנו במקום העצם המציאותי איזה ערך דומה לו, המשמש לנו תמורתו במדה ידועה.

ולא כן האינטואיציה, שהיא הולכת מן המציאות אל המושגים, היא מתיצבת בתוך המציאות השוטפת וזורמת איתה יחד בכל נפתולי דרכה המשתנה בלי הרף, זוהי מה שקוריאם סימפטיה שכלית, זוהי ירידה לתוך המקור גופא, תפיסת השכל לתוך תוכו של העצם. בקיצור, כמו שכל אדם תופס את ה״אני״ שלו גופא לא מתוך כלי שני וכלי שלישי, לא על ידי פירושים וביאורים, ולא על ידי הסברות ומליצות שונים, אלא שמהותו והכרת עצמו שלו אחד הוא, כך אפשר לפעמים לתפוס גם מהותם של עצמים אחרים על ידי הופעה שכלית, הבאה מתוך התגלות פתאומית, מבלי שום הכנה מקודם, ובלי שום נתוח הגיוני, שכל אלה, אף באופן היותר טוב, אינם אלא ״תרגומים״ להעצם ולא העצם עצמו.

והדברים ארוכים ואין כאן המקום לפורטם, ועל כל פנים, כשם שאצל הקב״ה ״הוא היודע והוא ידוע והוא הידיעה עצמה״, הנה גם להאדם, יצור כפיו של הקב״ה וצלמו ודמותו של האלקים, גם לו יש לו בבואה דבבואה מעין ידיעה כזו, שמתוך הכרת ה״אני״ שלו הוא מכיר ויודע גם ידיעות והכרות אחרות, באופן שהיודע והידיעה אחד הוא.

וזהו שאמרו חז״ל ״מקום יש לו להקב״ה ומסתרים שמו״, כי אמנם ההבדל בין הידיעה האנליזית ובין הידיעה האינטואיטיבית הוא גם בזה, שהראשונה היא יש מתוך יש, והשניה היא דוקא מעין מציאה שעליה נאמר ״אין מציאה באה אלא מהיסח הדעת״, הראשונה באה מתוך גלוי הסימנים החיצוניים של כל עצם, והשניה באה מתוך הסתר דוקא, על ידי צפיה פנימית, בפנימיות הנשמה.

ולאלה שאינם מודים על האמת וכופרים בעיקר, נראה להם, כי ״מקום יש לו להקב״ה ומסתרים שמו״, ואם באלו הגלויות להם, הידיעות האנליזיות, אינם רואים אלקות, אבל בהנסתרות, בהידיעות האינטואיטיביות, הלא גם הכופר היותר גדול אי אפשר לבאר זאת אלא רק על ידי ההופעה האלקית שבכל אדם.

ב. הנסתרות שבנגלות.

האדם נקרא ״בעל מחשבות״ אבל הוא נקרא גם כן ״בעל חלומות״, אכן כשם שהתואר האחרון הוא רק בדרך מליצה, כי באמת אין האדם הבעלים והאדון של החלומות, שנראים לו כשהוא נאחז בזרועות השינה, ואדרבא לא החלומות סרים למשמעתו, אך להיפך הוא מושפע מהחלומות, ולא הוא המשפיע עליהם, החלומות אינם תלויים בדעתו, אך להיפך, ככה גם כן התואר בעל מחשבות איננו בא גם כן רק לשבר את האוזן.

החלומות באים לו מתחת למפתן ההכרה, אבל גם מחשבותיו באות לו ממעל למפתן ההכרה.

ואם מכיר הוא את פרטי המחשבה שלו, אבל את מקורי המחשבה, את המאין ולאן של מחשבותיו הבאות תכופות ודחופות יחד, את זה לא ישיג לעולם.

האדם נחל מים הוא, אומר אמרסון, אשר מוצאי מעינותיו נעלמים הם, הויתנו שופעת ובאה אל קרבנו ממקום שלא נדע אותו.

או, יותר נכון, האדם הוא כמו הצנור המקבל לתוכו את טפות המים של הגשם, במחשבות באות אלינו מאליהן מאיזה עולם נעלם ונסתר הן באות, טסות ונעלמות.

וכמו טפות הגשם עד שלא ירדה טפה אחת לתוך הצנור, כבר מרחפת ופורחת באויר טפה שניה ושלישית ועוד ועוד, ככה הוא גם כן מהלך המחשבות שמתנגשות המחשבות זו בזו, וטרם שמחשבה אחת גמרה את תפקידה, כבר מחשבה שניה מתלכדת בה.

ובכלל כשאדם מכיר את מחשבתו, כבר נמצאת המחשבה באמצע תנועתה, ובשום אופן לא יכול האדם לצמצם בדיוק את הרגע שבו התחילה המחשבה לצאת לאויר העולם.

כי המחשבה נכנסת במוחו מבלי שום תעודה מוקדמת לכך, מבלי שום רשיון הכניסה ומבלי שום נטילת רשולת על זה, וכשהיא הולכת ממנו איננה נפטרת בברכת הפרידה כנהוג, אך נעלמת לפתע פתאום לעולם המחשבות.

בקיצור, ״מקום יש לו להקב״ה ומסתרים שמו״, כי יש נסתרות לא רק בנסתרות, אך יש נסתרות גם בהנגלות, גם בהמחשבות, ההכרות והרגשות שלכאורה אנחנו הננו הבעלים עליהן, גם הן בעצם הויתן והתהוותן הנן מכוסות בערפל, ברזי רזין ובסודי סודות המראות לנו על יד נעלמה החדורה בתוך מחשבותינו ואנחנו הננו רק כלי קיבול להרעיונות השוטפים האלה.

ג. ההרגשות והגעגועים הנסתרים שבאדם.

ואם נשים עוד לב לזה, כי אף על פי שמחשבותינו עובדות תמיד באמצעות מושגי הזמן והמקום, אבל עצם המחשבה שלנו בעצמותה היא עומדת למעלה מהזמן והמקום. ויכולים אנו לחשוב על דברים שקרו לפני כמה אלפים שנה או אחרי כמה אלפים שנה, ועל מקומות הרחוקים ממנו תרפ״ט אלף מיל, והכל ברגע ובטיסה אחת.

אין לנו כנפים בגופנו, אבל יש לנו כנפים ברוחנו, וברגע אחד ובבת אחת יכולים אנו ברוחנו לעוף עד שמי שמים ממעל ולרדת עד עמקי התהום, ויכול האדם לצמצם את הנצח בשעה אחת, או, להיפך, להאריך שעה אחת עד האין-סופיות של הנצח.

והאם אין מראה לנו כל אלה, כי בעצם הדבר יש לנו יניקה מנשמה עליונה, נשמת כל חי, נשמת כל היקום, או כלשון הגמרא ה״מקום שיש לו להקב״ה ומסתרים שמו״?

וגם על זה נתבונן נא, הנה מודים אנחנו כולנו, שחיי האדם שפלים ונבזים המה, הבל הבלים והכל הבל, אבל כיצד עמדנו על הדבר הזה, כיצד נודע לשפלי רוח כמונו שהננו שפלים, ומהו שורש המורת רוח המצויה בנו תמיד, שורש אי רצון ישן נושן הטבוע בנו מראשית הויתנו לאויר העולם עד רגע צאת נשמתנו?

ומהו הגעגועים החדורים בכל עמקי נשמותינו, געגועים שאי אפשר לבטא אותם באומר ודברים, ולא רק באומר ודברים, אך גם בבטוי המחשבה והרעיון, ולא רק שאין הפה יכול לדבר ואין האזן יכול לשמוע זאת, אך גם לא תוכל להכיר זאת במפתן ההכרה שלך, ובכ״ז מרגיש האדם, כי יש געגועים כאלה מתחת למפתן ההכרה שלו ולמעלה ממפתן ההכרה שלו, והגעגועים האלה זהו שורש ה״על כרחך״ שבחיים, ה״על כרחך אתה חי״, ומאין המה הגעגועים האלה והצמאון נפש הבלי פוסק שבאדם?

ושוב אנו באים ל״מקום יש לו להקב״ה ומסתרים שמו״ ולהקשר החזק שבין המקום הזה למקומנו אנו.

וכמו שאמר הפילוסוף אחד ״כשם שאין מחיצה או תקרה המבדילה בין רוחנו ובין רוח שמים, כך אין תהום וחיץ בנפשו של אדם, אשר שם פוסק האדם שהוא המסובב ומתחיל האלקים שהוא הסיבה״.

והפילוסוף מילברנש אומר, כי כשם שהחלל הוא מקום הגופים, כך הרוח האלקי הוא מקום הרוחות, וכל הרוחות שבעולם אינם אלא אופני גילוי מיוחדים של רוח האלקי.

בקיצור ״מקום יש לו להקב״ה ומסתרים שמו״ והמקום הזה הוא מקומו של עולם כולו וכל היקום אשר בו וביחוד מקום נשמותינו אנו.

### פרק כ״ח

### כי כשלת בעונך

א. השגגות הבאות מחמת הזדונות.

״העגל היה מחציו כלפי ראשו שור וכלפי זנבו היה חמור״.

(ילקוט ראובני, כי תצא).

יש חטאים הבאים מחמת תאוות, ויש חטאים הבאים מחמת דעות נשחתות, בכל אחד מהסוגים האלה יש אחת לריעותא ואחת למעליותא.

הריעותא של הסוג הראשון הוא, כי תאותו מסמת את עיניו שלא יחקור אחרי האמת, והמעליותא - כי סוף סוף בסור תאותו מקרבו לימי זקנותו, ישוב בתשובה שלמה. וכמובן, שבחטאים מסוג השני הוא להיפך, שבזה הזקנה לא תועיל לו מאומה לסור מדעותיו, אבל בהיות שסוף סוף אין לו בחטאיו נגיעת עצמו, אפשר שיבוא גם לדעות אמתיות ויעזוב את דעותיו הנשחתות, ובכן גם מחטאים מסוג האחרון, יש חדא למעליותא וחדא לריעותא.

אכן קשה שבכולם הוא כשהורכבו שני סוגי החטאים האלה ביחד, כלומר, כשבאים המה זה מחמת זה, שמחמת התאות שבקרבו הוא בא לידי דעות נשחתות, שבאופן שכזה יש בו רק תרתי לריעותא, כי התאות שבקרבו לא תתננה לו לחקור אחרי הדעות האמיתיות, והדעות הנשחתות לא תרשינה לו לשוב אף לימי זקנתו.

ואמנם יש אומרים כי כשם שהבעל תאוה הוא נוגע מחמת תאותו, כך בעל הרוח הוא נוגע בדבר מחמת רוחניותו, אבל אם גם נניח שכך הוא, הרי על כל פנים שמע מינה, שיש רוח באדם ויש נשמה אלקית שבקרבו, היסוד שכל בעלי דעות נשחתות כופרים בו.

ואולי זהו המכוון במאמר חז״ל על אדם הראשון, שכששב בתשובה אחרי אכלו מעץ הדעת הקריב ״שור שקרנותיו קודמין לפרסותיו״ (עבודה זרה ח, א), כי אמנם חטאו של אדם הראשון היה גם כן מסובב מהתרתי לריעותא הללו, כמו שמספרת התורה (בראשית ג, ו) ״ותרא האשה כי טוב העץ למאכל, וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל״, זאת אומרת, שאף על פי שלכאורה בא החטא מחמת התשוקה לדעת, כי הלא עץ הדעת שמו והתשוקה להשכלה, ״ונחמד העץ להשכיל״, אבל באמת המקור להשכלה והדעת המזויפות האלה, היתה התאוה הפשוטה ״כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים״. ולמדה אותנו התורה בזה, כי כך הוא דרכם של כל אלה העוברים על מצוות ד׳ בשם ההשכלה והדעת, שבאמת אם יתבוננו היטב היטב בנפשם ובלבבם יראו, כי השרש פורה ראש ולענה לכל זה, הוא רק התאוה הפשוטה והגסה, התאוה הבזויה והשפלה, וכששב אדם הראשון בתשובה הכיר את קלקלתו והבליט זאת בשור, שקרנותיו קודמין לפרסותיו, להדגיש, כי לקח לו קרנים של השכלה ודעת, כביכול, מבלי לבדוק מקודם את הפרסאות שלו, את היסוד והמקור לההשכלה והדעת שקרנים להם, כביכול, כי לו בדק זאת היה רואה, שהכל ממקור אחד יהלכון, ממקור התאוה, התאוה לעינים ולמאכל פשוט.

וזהו שהזהירה לנו התורה ״וקשרתם לאות על ידך והיו לטטפת בין עיניך״ (דברים ו, ח). כי אם תקשור את התאות הבאות מסטרא דשמאלא, אז ממילא תפקחנה עיניך ותראה את ההבדל בין תכלת לקלא אילן, בין דעת אלקים ובין דעת של עץ הדעת שרק תאוה הוא לעינים.

ואז יראה האדם, כי רק עגל הוא, בדמותו של העגל העתיק, שרק מחציו כלפי ראשו היה בדמות זו ומחציו כלפיו זנבו היה חמור, שכל הדעות שהוא מאמין בהן באמונה שלמה מקורן ושרשן הוא מהחמור שכלפי זנבו, מהחומריות הגסה שהוא שקוע בהן מכף רגלו ועד קדקדו, והחמור שכלפי זנבו הוא הסיבה להראש עגל שהוא נושא על כתפיו.

ואמנם מרגלא בפומי דאינשי הבלתי מאמינים לאמר, מה אנחנו אשמים אם הלב שלנו אינו מאמין, האם נוכל לאנוס את לבנו שיאמין בעל כרחו. ובכן המה פוטרים את עצמם בטענת ״אנוסים היינו״, אבל שוכחים המה, כי תחילתם בפשיעה וסופם באונס, כי אלמלי הפשיעה של התאות הנמבזות, לא היו באים להדעות הנשחתות.

ועל זה צועק הנביא ככרוכיא ״כי כשלת בעונך״, כשלון זהו שוגג ועון הוא מזיד, אבל הא בהא תליא, על ידי העון בא הכשלון, על ידי המזיד בא השוגג, ועל ידי הפשיעה של התאות בא האונס של לב בלתי מאמין ושאינו רוצה להאמין בשום אופן אף אם יאסרו אותו בעבותים.

ב. העוונות המקורים שלנו.

״כי כשלת בעונך״. מספרים על הסבא משפולי זצ״ל, שהיה מלמד זכות על עם ישראל לפני הקב״ה והיה אומר: רבש״ע, מה אתה חפץ מעמך ישראל, אם את הנאת העברה אתה מראה להם בחוש, ואת הגיהנם בתור העונש של העברות - רק בספר ״שבט מוסר״, ולו היית מתנהג להיפך, כי אז בודאי שלא היה נמצא אף בעל עברה בישראל.

ואמנם בודאי מדה טובה היא ללמד זכות על עם ישראל, אבל עלינו להודות על האמת, כי לא על כל פשעינו תכסה אהבה, אהבת ישראל, מצדנו.

כי יש חטאים כאלה, שאדרבא את השבט מוסר שלהם אנו רואים בחוש, בעוד שאת שכרם איננו רואים, לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי. למשל העברה של שנאת חנם, שמי אינו רואה את העונש הכרוך בהעברה הנ״ל האוכלת אותנו בכל פה ועדיין השטן מרקד בינינו.

ובהעון הזה כמעט שהננו מצוינים בזה מכל האומות, ועוד יותר פשה הנגע הזה של שנאת חנם, דוקא בין היהודים ״היפים״, הבעלי מזרח, הבעלי הבתים החשובים, העסקנים הציבוריים, ראשי המפלגות וכדומה.

ועל זה צועק הנביא, כי אם יש ללמוד זכות על עוונות כאלה שה״סבא משפולי״ מדבר אודותם, אבל מה נענה ליום תוכחה כשיבוא הקב״ה וירמוז לנו באצבעו ״כי כשלת בעונך״, בהעון המיוחד והמקורי שלנו, עון שנאת חנם, שבזה אנו רואים את הכשלון בעינינו גופא.

ג. דרך הממוצע איננו דרך לבעל תשובה.

ידוע הוא, שהדרך הממוצע הוא היותר טוב, זו היא מדה שתפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם, וכבר אמרו הדרשנים כי על זה מרומז הכתוב ״וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ד׳״, כי תכלת הוא הממוצע בין שחור ללבן.

אבל ידוע גם כן, כי במה דברים אמורים, למי שבחר לו את הדרך הזה לדרך כבושה מראשיתו ואינו סר ממנה ימין ושמאל, אכן למי שנטה כבר לקיצנויות של סטרא דשמאלא, לזה כבר אין תקנה אחרת זולת שיטה את עצמו להקיצוניות של סטרא דימינא.

וידוע על זה גם כן המשל של הרמב״ם, המשל ממקל שנתעקם לצד אחד, שאם נרצה להישירו עלינו לעקם אותו לצד שכנגדו.

וזהו גופא קא משמע לנו גם הנביא, באמרו ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״, שבאמת זו היא דרך קיצונית מופלגה, כי בדרך סתם התורה ״לא בשמים היא ולא מעבר לים״, שיהא נחוץ לנו לטפס עד ד׳ אלקים, אבל הנביא גופא נותן נימוק לזה ״כי כשלת בעונך״ וכבר נתעקמת לצד האחר.

ואולי זהו המכוון גם בהמאמר ״במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד״, כי לצדיק גמור אין העמדה במקום קיצוני טוב ונכון, מה שאין כן לבעל תשובה, שהוא צריך לעמוד דוקא במקום זה כנ״ל.

ד. השפעת התשובה של ישראל על שאר האומות.

״שובה ישראל״, ו״קחו עמכם דברים״, ואם הכוונה במלת ישראל הוא הכלל ישראל, והנביא מדבר להם בלשון יחיד, מפני ש״מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״, הנה אפשר שבה״קחו עמכם דברים״ פונה הנביא לכל המין האנושי בכלל.

כי הנביאים שלנו לא הסתפקו במוסר ותוכחה לעם ישראל לבד. אך עיניהם היו נשואות תמיד למרחוק ועוררו תשובה את כל יושבי תבל ושוכני ארץ, ויונה שלא רצה להוכיח את נינוה, העיר הגדולה של הגויים, נענש מרה.

אכן ישראל הוא הממלכת כהנים, וכשם שהכהנים צריכים להשפיע שפע קדושה על כל עם ישראל, כך ישראל הממלכת כהנים צריכים להשפיע מקדושתם על כל השבעים אומות.

כי רק על ידי זה שלהכהנים ובתוכם הכהן הגדול אפשר להכנס לפני ולפנים בקדשי הקדשים גופא, על ידי זה אפשר להם לכל בני ישראל להכנס לכל הפחות לעזרה.

וככה הוא גם כן בנוגע לבין ישראל לעמים, שעל ידי ישראל שזוכים להכנס לפני ולפנים לקדשי קדשים של פמליא של מעלה, על ידי זה אפשר לעורר גם את הגויים לדרך תשובה במעט.

וזהו שאמר אם ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״, אם כנסת ישראל, האומה היחידה והבדודה, תשוב אל ד׳ אלקיה, אז גם הרבים, אומות העולם, יושפעו על ידם וגם הם ישובו, ואם לא כל כך באופן ישר ולא כל כך באופן נקל, אך באמצעות דברים שונים ״קחו עמכם דברים״ אבל על כל פנים יושפעו גם הם על ידינו.

ואם בישראל נאמר ד׳ אלקיך ואצל האחרים נאמר רק אל ד׳, בישראל נאמר כי כשלת בעונך ואצל האחרים נאמר תשא עון, הנה גם זה מובן בנקל, כי רק על ישראל שייך לומר אלקיך כי הוא אלקי האבות שלנו, ובא לנו מירושת אבות ו״אשרנו מה טוב חלקנו ומה יפה ירושתנו״, וזה לא שייך על שאר אומות העולם.

וכן אצל ישראל יש עונות מיוחדים, כי כשם שיש לנו מצוות מיוחדות, שכל העולם כולו לא נזהרו עליהן ורק אנחנו נזהרנו עליהן, ככה הוא גם כן בעברות, ומה שלכל העולם כולו לא הוי מומא לדידן הוי מומא, ולכן לישראל הוא אומר ״בעונך״ בהעונות המיוחדים שלנו.

״כי כשלת בעונך״. גם מבלי דברי הנביא אנו רואים וממששים ביד את הכשלונות הרבים ביחוד בחיי הכלל, בישראל הכללי, כשלונות גם בארץ ישראל וגם בגלות, מה שלא יכלנו לתאר זאת מקודם אף בדמיון, אכזבות נוראות על כל החזית שלנו, האוהבים נהפכו לאויבים, ואנו קוראים כסדר את הכתוב ״קראתי למאהבי המה רמוני״.

האפוטרופסים, כביכול, שלנו, אלה שהתחייבו בפומבי ובריש גלי להקים לנו בית-לאומי בארץ ישראל, אומרות בפירוש ובלי שום משא פנים: משטים אנו בכם ולא ידעו בושת כלל, ובספרים ״לבנים״ המה משחירים את פנינו כשולי קדרה.

ובגלות הננו מקנאים עכשיו את הימים שבהם היו פוגרומים, כי גם הימים הללו לעומת היום נחשבים לימים מאושרים, כי אז היתה להכאת היהודים עוד שם מפורש, שם פוגרום, שזה הראה כי מביטים על הדבר כעל הופעה לא שכיחה ובלתי רגילה, הופעה יוצאת מן הכל, ועל כל פנים היתה הופעה מעציבה זו לשיחה בפי הבריות גם בעל פה וגם בכתב, אבל עכשיו מכים את היהודים כמעט בכל המדינות בלי שם כלל, ואינם מדברים כלל על דבר זה, כי אין בזה כל חידוש, כמו שאין כל חידוש ב״וזרח השמש ובא השמש״, כמו שאין כל חידוש ב״עולם כמנהגו נוהג״, עכשיו כמעט שאינם מבינים איך אפשר באופן אחר.

כן הדבר לדאבוננו הגדול אין עכשיו פוגרומים, ואין זה כלל פרודוקס.

בקיצור, עכשיו רואים הכל את הכשלון הגדול של עם ישראל, אך דא עקא, שכל אחד תולה את הקולר בראשו של חברו, כל מפלגה מטילה את האשמה על ראשה של המפלגה האחרת, והמפלגות צמחו ורבו אצלינו כציץ השדה, כל אחת מחפשת חטאים בחברתה ומוצאת שמה את מקום התורפה לכל הכשלונות, הציונים הכלליים רואים את כל התקלה במעשי הריויזיוניסתים, והאחרונים - בהראשונים, ושניהם מטילים את האשמה על בעלי ה״ברית שלום״, והאחרונים צועקים אדרבא כלפי לייא, שרק אלה המתנגדים שלהם המה המעכבים את הגאולה.

ודא עקא, שכל אלה שכחו ואינם רוצים לדעת את סיפא דקרא את ה״כי כשלת בעונך״ דוקא.

ת״ר, מעשה ברבי יהושע בן חנניא, שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו, תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר, מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים? ענה אותו תינוק ואמר, הלא ד׳ זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו״ (גיטין נח, א).

ואמנם את ה״יעקב למשיסה״ ראינו זה לא כבר בחודש אב העבר (נאמר בשנת תר״ץ), ראינו את בני ציון ובנות ציון היקרים המסולאים מפז ומפנינים, שדמם נשפכו כמים בארצנו הקדושה על הרי ציון וירושלים, ואז צעקנו בקול גדול לפני כל העולם כולו ״ארץ אל תכסי דמם״, וחכינו בבכליון עינים להמשפט שתוציא ה״מלכות של חסד״ האפטרופסית שלנו, בעלת המנדט על אלה הרוצחים הפרועים והשודדים הבזויים, על אלה החיות הנוראות והצמאות לדם.

ואמנם עכשיו כבר יצא המשפט והעונשים הקשים, אך לא על הרוצחים אך על... הנרצחים, לא על השודדים אך על השדודים, ואלה הרוצחים והשודדים משיגים עוד אות הצטינות והולכים להם ברחובות קריה במנוחה נכונה, אך אין מנוחה להנרצחים גם אחרי מיתתם, מוציאים אותם מקבריהם ובודקים אותם בשבע בדיקות לראות אם קיימו הרוצחים את המצוה של ״ואהבת לרעך כמוך - ברור לו מיתה יפה״...

בקיצור, בר״ח אב קיימו הערבים את ה״יעקב למשיסה״ ועכשיו בחודש תשרי תר״ץ מקיימים ה״בעלי ברית״ שלנו את ה״וישראל לבוזזים״, שמוציאים את הפסק דין, כי דוקא אנו, בני ישראל, הננו הבוזזים והרוצחים ושאלה מרה מתעוררת אצלנו ״מפני מה?״ ״מפני מה?״ היתכן כזאת, הנשמע דבר כזה? ״שמעו נא כל העמים וראו מכאובי״?

והתשובה על זה הוא, שיש מדה כנגד מדה בעולם וגם אותנו מעניש הקב״ה במדה זו. ״הלא ד׳ זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך... חטאנו, אנחנו הננו החוטאים ואת הקולר הננו תולים באחרים, ״ולא אבו״ אנו אומרים שהם לא אבו, ולדאבננו ככה מתנהגים גם הגויים עמנו.

ואם יודעים אנחנו מה״כי כשלת״ הננו שוכחים לגמרי את ה״בעונך״.

### פרק כ״ט

### התורה והטבע

״דבר אחר, האזינו השמים, אמר לו הקב״ה למשה, אמור להם לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמשכם, שמא שינו מידתן, או שמא גלגל חמה יצא ממערב, שנאמר, וזרח השמש ובא השמש, ולא עוד אלא ששמח לעשות רצוני, שנאמר והוא כחתן יוצא מחופתו. ותשמע הארץ אמרי פי, הסתכלו בארץ שבראתי לשמשכם, שמא שינתה את מדתה, שמא זרעתם ולא צמחה - וכו׳ - ק״ו, ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד - וכו׳ - אתם, שאם זכיתם אתם מקבלין שכר, ואם חטאתם אתם מקבלים פורענות וכו׳, על אחת כמה וכמה שאתם צריכים שלא תשנו את מדותיכם״

(ילקוט שמעוני האזינו לב, רמז תתקמב).

א. ההרמוניא שבין התורה והטבע.

כיון שהטבע והתורה גם יחד המה יצורי כפיו ורוחו של הקב״ה, הנה אי אפשר ולא יתכן הדבר, שלא תהיה בהם השואה בתכנית ובתוכן, הרמוניא רוחנית, כי נשמה אחת, נשמת כל חי חיה גם בשניהם יחד, כמו שני שריגים אשר ישורגו משתיל אחד שבלי ספק טיב אחד למו.

ועל כן כשרצה משה רבנו להראות בצואתו האחרונה את מוסר התורה, לקח לו למשל ולדוגמא, לאות ולמופת את השמים ואת הארץ. ״האזינו השמים - ותשמע הארץ״ (דברים לב, א), וכן ישעיה ״שמעו שמים והאזיני ארץ״ (ישעיה א, ב), ונעים זמירות ישראל חבר על זה שיר שלם, שבו הוא שר על הטבע והתורה בנשימה אחת וכוללם יחד כאילו המה חטיבה אחת, ״השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע וכו׳ תורת ד׳ תמימה משיבת נפש״ (תהלים יט, ב-ח).

וחז״ל אומרים ״אלמלי תורה לא נתקיימו שמים וארץ״ (פסחים סח, ב), הסתכל הקב״ה בתורה וברא את העולם״ (זוהר תרומה), וחכמי הנסתר מאריכים בזה הרבה מאד, ולדבריהם כל יצורי תבל הנה מקורם ושרשם בתורה הקדושה, ולא רק הרמ״ח איברים ושס״ה גידים הם נגד רמ״ח מצוות עשה ושס״ה לא תעשה, אלא שבכלל כל הטבע כולו הוא צלם ודמות של תורתנו הקדושה, ועל כן אנו מוצאים בעולם שבעה אקלימים, מפני כי התורה חצבה עמודיה שבעה, ואם רואים אנו לפעמים אדם יושב במנוחה נכונה ומתפרנס בהרחבה, ולעומתו אנו רואים את חברו שהוא ממרחק יבקש לחמו ואינו מוצא גם שם, והוא עומד נבוך ומשומם מאין יבוא עזרו, כי הסיבה בזה הוא מה שדוגמתו נמצא גם במקראי קודש, שיש פסוק שמתפרש במישרים כהוגן וכענינו בלי שום דוחק, ויש מקרא נדרש לפניו ולפני פניו, ויש גם שאנו אומרים סרס המקרא ודרשהו, ולכל אדם יש לו פסוק, תיבה, אות או תג וקוץ אחד בתורה הקדושה, והכל תלוי במה שנפל בגורלו (עי׳ מ״ש בעל ל״ש בס׳ מ״נ פ׳ בהעלותך).

ויש שמבארים בזה גם כן סיבת הדבר, מה שאנו רואים עליונים למטה ותחתונים למעלה בהיחס שבין אירופא לאסיה. לפנים היה הרוב מנין והרוב בנין של האנושיות באסיה, שם נמצאו כל הגדולה והגבורה, התפארת וההוד, הדעת וההשכלה של המין האנושי, תחת אשר אירופא היתה קן לבני אדם יושבי חושך וצלמות ומקום מקלט לפריצי חיות. ועתה נהפך הסדר לגמרי, ואירופא נעשתה לשמנה וסלתה של האנושיות ובאסיה צלמות ולא סדרים? כי אסיה מכוונת כנגד ספר תורת כהנים, כי שם החלק המקודש יותר מכל חלקי התבל, בה נוצר אדם הראשון, יציר כפיו של הקב״ה, בה נגלה האלקים על בחיריו, בה התכוננה דעת אלקים בארץ וממנה נפוצה האמונה האלקית. ואחרי חורבן בית המקדש, שכל המקודש ביותר חורבנו גדול ביותר, כפי מליצת הרמב״ן ז״ל, וספר תורת כהנים נעשה לספר של ״הלכתא למשיחא״, למצוות של לעתיד לבוא, הנה גם חלק הארץ המכוון לעומתו גם כן גורל אחד לשניהם יחד.

ואמנם אין לנו עסק בנסתרות, אבל גם מהנגלות אפשר לנו ללמוד כי יש הרמוניא בין הטבע והתורה וכדברי חז״ל (מ״ר פ׳ בחקותי) ״חוקות ששמים וארץ נוהגים הם חוקות שאני נוהג בהם״. ומתאים לדעת הפילוסוף שלינג באמרו, כי משפטי השכל וחוקי הטבע, בעבור שממקור אחד מוצאם, בהכרח כי יתאימו יחדיו. וזוהי גם כן כוונתם באמרם ז״ל שהקב״ה מקיים את כל התורה כולה, כי חוקות הטבע גופא מתנהגים על פי חוקי התורה, והדברים עתיקים.

ב. דרך התשובה - דרך הטבע.

״טובה חכמה עם נחלה ויותר לראי השמש״ (קהלת ז, יא).

ואם רוצים אנחנו להורות דרך תשובה עלינו להתבונן בדרך הטבע ולא רק ש״אלמלא ניתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול וגזל מנמלה וכו׳״ (עירובין ק, ב), שכל אלה המה מסוג החי, כי באמת גם הדומם והצומח גופא מלמדים לנו דרך המוסר ומראים לנו את הדרך תשובה.

למשל, גם תינוק המוטל בעריסה יודע עכשיו את מה שהורה קופרניקוס, כי הארץ ומלואה כמו כל כוכבי לכת סובבים והולכים כמו במחולות מחנים מסביב לשמש שהיא הגדולה שבכולם - ואמנם להארץ כמו לכל כוכבי לכת יש מחזור כפול, מחזור יום יומי, שכל הגלגלים סובבים והולכים במשך כ״ד שעות על קטרם גופא ומחזור שנתי, שבמשך שנה המה סובבים מסביב לכדור השמש, וממקום שבאו מתחילת השנה המה שבים בסוף השנה.

ובכן כל אחד מהגלגלים, הנה מלבד דאגתו לטובת הפרט, זהו הסבוב מסביב לקוטרם גופא, אינם מסיחים דעת אף לרגע, מהכלל, מהשמש הכוללת אותם יחד, הנקודה המרכזית שכולם המה באים בתור היקף לה, ובכל רגע ורגע המה מכוונים את צעדיהם גם לעומתה.

וכשרצה משה רבנו להורות דרך תשובה, הנה די היה לו להראות על השמים ועל הארץ ולאמר: הסתכלו בשמים שמא שינו מדתם, הסתכלו בארץ שמא שינתה את מדתה, ומדוע בן אדם הנך משנה את מדתך אתה, מדוע אתה סובב והולך רק על קטרך וצירך גופא ואת ציר הכלל הנך שוכח לגמרי.

״טובה חכמה עם נחלה ויותר לרואי השמש״, אך, דא עקא, שאין אנו רואים גם את השמש בעצמה.

ג. המציאות וההכרחיות בטבע ובתורה.

״כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, לא נפלאת הוא ממך ולא רחקה הוא, לא בשמים הוא - וכו׳ - ולא מעבר לים הוא - וכו׳ - כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו״ (דברים ל, יא-יד). ידוע הוא, שכל מה שמוכרח לאדם יותר לקיומו, זה יותר מצוי בתבל, למשל, האויר לנשימה שהוא הצורך היותר נמרץ לנפש כל חי, הנה הוא בכל מקום ולית אתר דפנוי מיניה. המים, שגם הוא דבר מוכרח לקיומם של כל הברואים, אבל לא במדה כזו של האויר, הנה כבר נמצא במדה יותר פחותה מהאויר, ובכל זאת גם את זה אפשר להשיג על פי רוב חנם אין כסף, ובמדה שהדבר אינו כל כך הכרחי ואפשר לקיים בלעדו, במדה זו הנה הדבר יותר יקר המציאות, כמו, למשל, כסף וזהב, אבנים טובות ומרגליות וכדומה.

וגם בזה אנו מוצאים ההרמוניא בין הטבע והתורה. למשל, יש בתורה שבע מצוות בני נח, שאלה המה היותר הכרחיים לקיומו של המין האנושי בכלל כעין אויר לנשימה, ואלה קל מאד להשיג את טעמם, וכולם המה ״דברים שאלמלי נכתבו דין היא שיכתבו״, מושכלות הראשונות. יש מצוות שחובתן היא רק על עם ישראל לבד ושאר אומות העולם וגם חסידי אומות העולם בכלל אפשר להן להתקיים גם בלעדן, אלה כבר אינן מושכלות הראשונות ולא בנקל אפשר להשיג את טעמן ומהותן. אכן יש מצוות שהוזהרו בהן רק הכהנים לבד, שהנן בבחינת אבנים טובות ומרגליות, שאפשר לכל ההמון להתקיים גם בלעדן, ורק יחידי סגולה לוקחים זאת לקשט את עצמן, אלו המצוות כבר הן כמעט נגד השכל האנושי וגם שלמה המלך החכם מכל אדם אומר עליהן, ״אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, רחוק מה שהיה ועמק עמק מי ימצאנה״. בקיצור, גם במצוות כמו בטבע הנה במדה שהדבר הוא מוכרח יותר לקיומו של המין האנושי, במידה כזו הוא קרוב יותר אל שכלו.

אבל יש בני אדם, שמשנים את מדתם ומהפכים את הסדר. למשל, אם בר-נש שאין לו אויר לנשימה ומים לשתות יקשט את עצמו באבנים טובות, מה מגוחך הוא בעיני כל רואיו. והלא ככה עושים אלפי אנשים, שבשעה שהמה מדקדקים גם לפנים משורת הדין במצות הרחוקות משכלן ולבן, המה עוברים בשאט נפש גם על מצוות שהמה בכלל של שבע מצוות בני נח, שהנה בכלל של ״מושכלות הראשונות״, והמה מרחקים את הקרובים ומקרבים את הרחוקים מהם.

ומשה אומר ״הסתכלו בשמים שמא שינו את מדתם, הסתכלו בארץ שמא שינתה את מדתה״.

ד. גם בטבע וגם בתורה אנו רואים רק הקשר.

״והסירותי את כפי וראית את אחורי, אמר ר׳ חנא בר ביזנא, אמר ר׳ שמעון חסידא, מלמד, שהראה הקב״ה למשה קשר של תפילין״ (ברכות ז, א).

ואמנם גם בזה שוה התורה להטבע.

כי באמת אין שום דבר בטבע, שיכולים אנו להשיג את עצם עצמותו בשכלנו, ואין הבדל בזה בין הסכל ובין החכם היותר גדול שבעולם, לשניהם אי אפשר לא רק לברוא אפילו יתוש אחד, אך גם להשיג את היותו של יתוש אחד, ואפילו את חיותו של עשב אחד, וההבדל בין הטפש ובין החכם היותר גדול, אינו אלא בזה, שהאחרון מבין יותר את הקשר והיחס שבין מחזות שונים שבטבע, אבל לגוף המחזה גופא, לתוך עצם עצמותו אינו יורד שום בן אדם. למשל, מבארים הרבה מחזות בטבע על ידי כח המושך שיש בכל הבריאה שהגדול מושך את הקטן, אבל מה זה כח המושך גופא, מה מהותו ועצמותו, אי אפשר לשום יליד אשה לדעת זאת.

ומה יפה מליצת חז״ל על זה ״מלמד שהראה הקב״ה למשה קשר של תפילין״, את עצם התפילין של ראש של הקב״ה לא ראה גם הוא, ורק את הקשר ראה, כי רק זה לבד ניתן לשכל האנושי שאפשר יהיה לתפוס את הקשר והיחס, את הצד השוה בין עובדות שונות, את החבור ההגיוני בין מחזות שונים, אבל לא ירד לעולם לתוך עומקו של המחזה בעצמו.

וככה היא באמת גם כן בנוגע לחכמת התורה, כיון שיד אחת חוללה גם את הטבע והתורה, אי אפשר באמת רק להבין את הקשר והיחס שבין חלקי תורה שונים, אבל לא את גופי התורה עצמם. ועל זה באו כל המדות שהתורה נדרשת בהן, ועל זה בנוי כל ההגיון והפלפול התלמודי מראשיתו עד מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש עד סוף כל הדורות, אבל גם בנוגע להתורה אנו רואים רק את ה״סחור סחור ולכרמא לא תקרב״.

ואם יאמרו אנשים, אי אפשר לנו לקיים חוקים כאלה שאין אנו תופסים בשכל, הנה משיב להם הקב״ה - חוקותי ״חוקות ששמים וארץ נוהגים בהם חוקות שאני נוהג בהם״.

ומשה רבנו מפרש זאת ״הסתכלו בשמים הסתכלו בארץ״, וגם שם וגם בהתורה אם תזכו למדרגה היותר עליונה, הנה לכל היותר אפשר לכם לראות את קשר התפילין של ראש שהקב״ה מניח, אבל לא את התפילין גופא ומכל שכן לא את הראש והמחשבה שבראש.

ה. הישרות שבטבע ושבאדם.

״אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים״ (קהלת ז, כט).

וכשאנו רוצים לשוב בתשובה שלמה, אז ראשית כל עלינו לגרש מלבבנו את החשבונות הרבים ולשוב ולהטבע שבקרבנו, ואז נבוא שוב להישרות שברא אותנו אלקים.

כמו שאומר חכם אחד ״אין הטבע רוצה שנתמרמר ונתקצף, אין חבה יתירה נודעת ממנו למעשי חסדנו וחכמתנו, כביכול, מאשר למעשי תרמיתנו ומלחמתנו, כשאנו יוצאים מבית האספה לעניני הבחירות, מתוך הבנק, מתוך האספה של חברת הנזירים מיין, או מבית ועד הפילוסופים העוסקים בחקירות עיוניות, ואנו באים אל שדותיו ויעריו של עולמו של הקב״ה, הרי הוא מדבר אלינו, מה לך רותח ומתלהב כל כך חביבי״.

וכמו שמיעץ הפילוסוף עצה טבוה לאדם שלא לשחוק ולא לבכות אך להבין.

ואמנם אין בטבע לא שחוק ולא בכיה, אך יש בו חכמה בינה ודעה, משטר וסדר בכל מקום שאנו פונים.

ועל כל התרגזותנו והתקצפותנו הטבע כאילו אומר לנו ״משטה אני בכם״.

בקיצור ״הסתכלו בשמים שמא שינו את מדתם, הסתכלו בארץ שמא שינתה את מדתה״.

### פרק ל׳

### עדותו של הקב״ה שבאדם

״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך, רבי אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי אומר, עֵד ד׳ אלקיך, אומרים ישראל לפני הקב״ה, רבש״ע, אם אנו עושים תשובה מי מעיד עלינו? אמר להם הקב״ה, לרעה נעשיתי לכם עד, שנאמר וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים, לטובה איני נעשה לכם עד, הוי שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״ (ילקוט שמעוני הושע רמז תקלב).

א. אין התשובה זקוקה אצלנו לסרסרות.

אין התשובה זקוקה אצלנו לממוצע בינינו ובין אבינו שבשמים כמו שנהוג אצל שאר הדתות.

ואמנם יש אצלנו גם כהנים, אבל בנוגע לתשובה אומר הנביא ״שובה ישראל״, גם בלי הסרסרות ושליחות של הכהן.

כי כלל גדול הוא אצלנו, כי ״מי איכא מידי, דאיהו לא מצי עביד ושלוחא מצי משוי״ (ע״פ נזיר יב, ב), ואם לא תועיל התשובה של ישראל באופן ישר לא היתה מועילה גם הסרסרות והשליחות של הכהן.

ואמנם בקרבנות הלכה פסוקה היא, שה״כהנים שלוחי דרחמנא נינהו״, כמבואר (בקדושין כג, ב), אבל בנוגע לתשובה אפשר לצאת גם בלי שלוחי דרחמנא אלה, וכל ישראל יוכל לגשת בלי שום מתווך ישר אל אביו שבשמים ולשוב בתשובה שלמה כבן המתרפק על אביו ושב ורפא לו - ״שובה ישראל״.

ב. האדם יוכל להוליד את עצמו.

כי, כאשר כבר אמרנו, התשובה מבוססת אצלנו על יסוד החרות המוחלטת, החרות הסוברנית של האדם בלי שום הגבלה, שזאת נתנה לו האפשרות לעשות מהפכה בנפשו, מהפכה מן הקצה אל הקצה, בין לילה וגם בן רגע, בלי כל סיוע ועזר ממי שהוא.

ואם היינו אומרים שהוא זקוק בתשובה לסיועו של הכהן כמו שנוהגים אצל שאר הדתות, הרי כופרים אנו בעיקר הנ״ל, שהוא באמת עיקר העיקרים של היהדות.

ואמנם הכהנים של שאר הדתות אומרים, כי ״אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים״ אבל אין היהדות רואה את העולם, עולמו של הקב״ה כבית האסורים, וממילא אין אנחנו חבושים כלל שנצטרך לסיוע מן הצד.

ואמנם זהו כלל גדול גם אצלנו כי ״אין קטיגור נעשה סניגור״ ובשביל כך ״שופר שצפהו זהב פסול״ כמבואר בראש השנה (כז, א), אכן זהו נאמר רק על דבר שאין בו רוח חיים כשופר, ולא כן בנוגע לאדם שלא רק שיוכל להחליף את עצמו בכל רגע ורגע כנ״ל, אך יוכל גם כן להוליד את עצמו בכל עת שירצה ולהעשות לבריה חדשה לגמרי, כי ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״, ומי הוליד את הגר? אם לא הוא בעצמו.

וראיתי מליצה חסידית יפה על הכתוב ״אלה תולדות נח, נח״ וכו׳, שהתורה כפלה את השם נח, ללמדנו, כי תולדות נח, היה נח בעצמו, מאחרי שקי״ל ש״כל המלמד את בנו של חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו״ (סנהדרין י״ט ב׳) ואם אחד לומד תורה מעצמו בלי שום סיוע של רב ומורה, הרי הוא כאילו הוליד את עצמו, ונח לא למד תורה מאחרים, כי הלא ״השחית כל בשר את דרכו על הארץ״, ורק הוא לבדו נשאר צדיק תמים בדורותיו, ובכן תולדות נח - נח בעצמו.

ועל כן אפשר לבעל עברה כל ימיו לעשות תשובה באחרונה בלי שום סרסרים ומתווכים, ואי אפשר לבוא בזה מצד ״אין קטיגור נעשה סניגור״, כי ברגע התשובה הוא ״כקטן שנולד דמי״.

ג. התשובה נוסדה על הכלל התלמודי, ״גיטו וידו באים כאחד״.

ואמנם כהאי גוונא אנו מוצאים מחלוקת גבי שיחרור של עבד, שרבי שמעון בן אלעזר אומר ״אף בשטר על ידי אחרים ולא על ידי עצמו״, וטעמו וסברתו הוא שכיון שיד עבד כיד רבו דמי איך יכול להשתחרר במה שמקבל את השטר שחרור בידו. אכן קי״ל כרבנן האומרים, שבין על ידי אחרים ובין על ידי עצמו העבד משתחרר כמבואר בקדושין (כג), וטעמייהו דרבנן, משום דסבירא להו ד״גיטו וידו באים כאחד״ כמבואר בגיטין (עז, ב) והלכה כרבנן.

ואמנם אותו הציור הוא גם כן בתשובה. יש האומרים, שכיון שהאדם שקוע מכף רגלו ועד קדקדו ביון מצולה ואין מעמד, מה תועיל תשובה של נבזה וחדל אישים כזה, וגם על זה בא הציור של ״באים כאחד״, על ידי התשובה הוא ממציא את נשמתו בעצמו, ועל ידי זה תשובתו מתקבלת לפני קונו ויוצרו.

ד. התשובה באה רק להסיר את הסבות החצוניות.

אמנם עיין בספרנו ״דרכי הקנינים״ חלק ב׳ שמעתתא ו׳ (פרק ה׳) שהארכנו שם, בהגדר של באים כאחד הנ״ל. שלכאורה הכלל הזה הוא נגד המושכלות הראשונות של ההגיון, שאי אפשר לסיבה שתבוא מהמסובב, ואם אחד ימכור את חצרו לחברו על ידי שטר מכירה ולא יתן את השטר מכירה לידו של הלוקח, אך יזרוק את השטר באותו החצר גופא שהוא מוכר לו עכשיו האם יקנה הלוקח מצד ששטר מכירה וחצרו באים כאחד, שבודאי זוהי בדותא? אלא שהכלל הזה נאמר רק במקום שבכל האופנים יש סיבה חיובית להקנין, אלא שמאידך גיסא יש סיבה המעכבת לזה, שם אפשר להשתמש בהכלל של באים כאחד, כמו בעבד שסוף סוף אי אפשר להכחיש את המציאות, שגם לעבד יש יד, אלא שהדין של יד עבד כיד רבו מעכבו מלזכות, והראי׳, שגם על ידי הפקר העבד יוצא לחירות, שמזה אנו רואים, שליציאתו לחירות דרוש רק סילוק הרשות של האדון, וההכנסה לרשותו של עצמו כבר באה ממילא, ובכן מועיל הגדר של באים כאחד רק להסיר את הסיבה המעכבת, וממילא מועלת הסיבה החיובית מה שקיבל את השטר שחרור בידו שישתחרר על ידי זה.

ואין כאן המקום להאריך בזה, אכן בנוגע לעניננו, לענין תשובה, אנו רואים באמת גם כן את אותו היסוד הנ״ל.

כי בכל אדם גם אצל היותר מושחת ורע מעללים, הנה היסוד שבקרבו טוב הוא וכל אדם אומר ״אלקי נשמה שנתת בקרבי טהורה היא״, ואם גם הוא שקוע בעברות מכף רגלו ועד קדקדו, הנה רק כאדם המלכלך את עצמו בטיט ורפש, שהלכלוך הוא רק בהחצוניות של גופו ולא בפנימיות, וככה היא גם כן בנוגע להלכלוך של הנשמה, שהלכלוך מגיע רק ל״בתי בראי״ של נשמתו ולא ל״בתי גואי״ שבקרבו, ורק לה״מקופא״ של נשמתו ולא לה״מקובעא״ שבו, באופן שהתשובה באה רק להסיר את הסיבות המונעות והמעכבות, ועל זה שפיר שייך המושג של ״באים כאחד״ כנ״ל.

ה. כל העברות אינן ברשותו של האדם.

כי כמו שאומרים חז״ל בנוגע לבור ברשות הרבים וחמץ בפסח ״שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאלו הם ברשותו״ (פסחים ו׳ ב; בבא קמא כט, ב), ככה אפשר לומר בנוגע לכל העברות, כי באמת בשעה שאדם עובר עברה איננו ברשות עצמו, אך תמיד מעין רשות אחרים שרויה עליו, כמאמרם ״אין אדם עובר עברה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות״ (סוטה ג, א), ורק ״עשה הכתוב כאילו הם ברשותו״, וכמו שמסביר הר״ן בריש פסחים. שלפיכך מועיל בטול בלב בחמץ, אם כי בכל מקום בהפקר אנו צריכים שיהיה דוקא בפה ובפני שלשה, משום שכיון שבאמת בין כך ובין כך החמץ אינו ברשותו, ורק עשה הכתוב כאילו הוא ברשותו, הנה קל הדבר לצאת מרשותו גם בביטול בעלמא.

וכן הוא הדבר גם בנוגע לכל העברות שהתשובה היא רק מעין בטול בלב, וגם זה לבד סגי, מאחרי שבאמת בין כך ובין כך העברות אינן ברשותו.

וזהו שאומר הנביא ישעיה (ישעיהו נה, ז) ״יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבתיו וישב אל ד׳ וירחמהו״, כלומר, כי התשובה הוא רק ענין שלילי, הוא אינו צריך לבקש על ידי התשובה דרכים חדשים, אך הוא עוזב את דרכיו המקולקלים וממילא הוא נצב בדרך הישר, הוא אינו צריך לבקש דברים חדשים, אך על ידי התשובה הוא מוצא ממילא את עצמו גופא, שבאמת כבר הקדימו משה באמרו ״וידעת היום והשבות אל לבבך״ - כי כל העברות שעושה האדם הוא באשר הוא סר מלבבו גופא, וכשהוא שב אל לבבו גופא כבר די לו.

העברות דוקא הנן מלאכותיות, בעוד שהמצוות הנן הטבעיות שבקרבו.

וזהו שאמר הנביא הושע ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך, כי כשלת בעונך״. וכבר עמדו חז״ל, שכשלון ועון המה תרתי דסתרי, הראשון נאמר על שוגג והשני על מזיד, אך זהו גופא קא משמע לן הנביא, שעל כן מועילה התשובה בלי שום ממוצעים וסרסרים, מפני שבאמת ״כי כשלת בעונך״, גם בעונך בהזדונות שלך אינך אלא שוגג באמת, כי בעת העברה אינך ברשותך ממש, אך ברשות הרוח שטות, והנך אז בכלל ״מי שאחזו קורדיקוס״.

ו. גם תשובה וגם שבת באות בדרך שלילי.

ואולי זהו המכוון גם כן במאמרם הידוע ״פגע בו אדם הראשון בקין אמר לו מה נעשה בדינך? אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי - וכו׳ - פתח ואמר מזמור שיר ליום השבת״ (בראשית רבה פכ״ב, יג), כי סמיכת הפרשה בין שבת לתשובה כבר מובנת מאליה.

השבת הלא מובן מאליו שהיא רק שלילה, שלילת העבודה, והמנוחה כבר באה מאליה ומעצמה, ככה היא גם כן התשובה, שבת היא מנוחת הגוף ותשובה היא מנוחת הנפש, וכשם שבהמניעה מעבודה הוא מקיים מצות השבת, ככה גם כן המניעה ממעשים רעים ומחשבות רעות, בזה גופא כבר נמצאה מהות התשובה. המחשבות הרעות לעומת המחשבות הטובות הוא כמו העבודה לעומת המנוחה, הראשונות, המחשבות הרעות והעבודה, באות באופן מלאכותי, אם מלאכותי על ידי הגוף או מלאכותי על ידי הנפש, והשניות, המחשבות הטובות והמנוחה, באות באופן טבעי.

ובתשובה כבר אנו שומעים את ה״מזמור שיר ליום השבת״, כמו שבשבת אנו שומעים את כחה של תשובה.

ז. אל תקרא עַד אלא עֵד.

וכשדרשו חז״ל על הכתוב ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״ שאל תקרא עַד אלא עֵד, הנה באמת לא הוציאו כלל את המקרא מידי פשוטו, כי באמת כל כוחה של תשובה היא מחמת שיש בכל אדם עד כשר, זהו הקב״ה בכבודו ובעצמו, שהוא בודאי כשר לכל הדעות. וכמו שכל עד כשר אינו מסתפק בראיית המעשה לבד, אלא שהוא מתרה גם כן מקודם, כי בלי התראה אין עונש, ככה שומע כל אדם את התראתו של העד הידוע הנ״ל, וכדברי חז״ל (תנא דבי אליהו זוטא א) ״נשמתו של אדם מעידה בו״, ומכאן בא המוסר כליות שבאדם.

וזהו שאמר ״והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים״.

ואותו העד מעיד גם כן על ״כי כשלת בעונך״, שכל הזדונות שלנו הוא רק מעין שגגות כנ״ל, ועל כן מועילה התשובה ו״שובה ישראל״...

### פרק ל״א

### היצר הטוב והיצר הרע שבאדם

ויאמר ה׳ אלהים הן האדם זה שאמר הכתוב לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלהים את האדם ישר (קהלת ז׳:כ״ט) לא בראו הקב״ה שנקרא צדיק וישר את האדם בצלמו אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו, ואם תאמר למה ברא יצר הרע שכתוב בו כי יצר לב האדם רע מנעוריו (בראשית ח׳:כ״א) אתה אומר שהוא רע מי יוכל לעשותו טוב אמר הקב״ה אתה עושה אותו רע.

(תנחומא פ׳ בראשית סימן ז).

א. ״הדבר כשהוא לעצמו״ והרצון.

כל ימיו עמל ויגע הפילוסוף קנט כדי לחדור ל״הדבר כשהוא לעצמו״ ונשאר בתיקו, ולא עוד אלא שהחליט, כי לעולם לא יחדור האדם לתוך תוכו של הדבר הנ״ל ל״הדבר כשהוא לעצמו״, מכיון שכל אופני המחשבה שלנו המה הזמן, המקום והסיבתיות, וכל אלה לא יספיקו לנו לבאר רק את ההופעות החיצוניות, שכל אלו מתגלמים גם כן באמצעות אלו המסגרות, אבל בשום אופן אין ידם משגת לחדור מתחת לצעיף עולם המציאות ולדלות לנו משם את טיבו של ״הדבר כשהוא לעצמו״, את נשמת העולם שהוא למעלה מן הזמן והמקום וחוק הסיבתיות. ובכן אין לנו כלל מכשירי התפסה להשיגו והוא נשאר לנו ״מדרש פליאה״ לעולם.

ובא שופנהויאר וחלק עליו, באמרו, כי אפשר לגלות גם את סוד הדבר כשהוא לעצמו, אם לא על ידי חוקי ההגיון, שאמנם כולם המה קשורים לחוקי הזמן והמקום וכו׳, אך על ידי הרצון, שהוא עומד למעלה מן הזמן והמקום ומכל שאר החוקים המעיקים על ההגיון האנושי.

כי לדעתו אנו רואים בכל ההויה כולה תשוקה עיוורת ובלתי פוסקת, שמתגלה אמנם באופנים שונים ובדרכים נבדלים, אבל כשאנו מתבוננים היטב אנו רואים, כי מקור אחד לכולם - מקור הרצון הכללי הממלא את התבל ומלואה, וכל העצמים בעולם המציאות המה רק אמצעים שעל ידיהם מתגלה מהותם הפנימית שזהו הרצון, והאמצעים האלה אמנם תלוים בזמן ובמקום, אבל המקור גופא הוא למעלה מן הזמן והמקום, והמקור זה הוא הוא ה״דבר כשהוא לעצמו״ שבכל דבר.

והדברים ארוכים ואין כאן המקום להאריך בזה, אך הכלל היוצא מדבריו הוא, כי אין השכל יוכל לתפוס את הדבר כשהוא לעצמו, אך הרצון העיוור בטרם שהוא בא עוד לידי בטוי ולידי גילוי יוכל לעזור לנו הרבה בזה, כי השכל גופא פועל תמיד רק על ידי אמצעות הזמן והמקום, בעוד שהרצון הקודם להשכל אינו מתחשב כלל לא עם הזמן ולא עם המקום.

ומתוך שפופרת של רצוננו אנו בטרם בא לידי זיווג עם השכל, אפשר לנו לחדור לתוך תוכו של הבריאה כולה, שבכולה יש תשוקה אין סופיות ובלתי פוסקת.

ב. הרצון שלמעלה מן השכל.

ואמנם יש רצון הבא מכח השכל ויש שכל הבא מכח הרצון, ומובן, ששופנהויאר מדבר לא על הרצון ממין הראשון שזה באמת נמצא במדה מסוימה רק אצל האדם, אך הוא מדבר על דבר הרצון ממין השני.

ואמנם כבר עמדו חז״ל על הרצון ממין הזה, שאינו בא כלל מכח השכל, אך אדרבא הוא המניע והמחולל ומוליד של השכל, והשכל איננו אלא כחומר ביד היוצר בידי הרצון הנ״ל. וזהו שאמרו ״אהבה מקלקלת השורה״ ו״שנאה מקלקלת השורה״, מפני כי האהבה והשנאה שבאות מכח הרצון הן יותר תקיפות מהשכל שנגרר אחריהן רק כסומא בארובה.

ועל כן יש ״שנאת חנם״ ויש ״אהבה שאינה תלויה בדבר״.

ולפעמים בכחו של רצון כזה להשפיע לא רק על שכלו של בעל הרצון לבד, אך גם להשפיע על שכלם של אחרים, וההיפניטיזם יוכיח, שכמדומה לו להמהופנז שהוא עושה את כל מעשיו בשכלו הוא, בעוד שבאמת הכל הולך אחרי הרצון של המהפנז לבד.

ורצון מעין זה האחרון יש בכל הבריאה כולה, גם בהדומם והצומח, גם בהחי ומדבר.

ג. רצון כללי ורצון פרטי.

אם כי הרצון הכללי שולט בכל הבריאה כולה ובכל סוגי הבריאה מבלי שום יוצא מן הכלל, אבל מובן שלא כל סוגי הבריאה אפשר למחות בחדא מחתא.

מפני כי מלבד הרצון הכללי יש גם רצון פרטי אינדיוידואלי, וכל מה שהסוג הוא יותר מפותח הנה הרצון הפרטי הוא יותר מסוים וניכר.

ועל כן אנו רואים בצומח התבלטות הרצון הפרטי יותר הרבה מאשר בדומם, וכמו כן בחי יותר מצומח, ובמדבר יותר מהחי.

את הדומם אנו רואים ש״יסד ארץ על מכוניה בל תמוט לעולם ועד״ (תהלים קד, ה) ״והארץ לעולם עמדת״ (קהלת א, ד). ואם ניוטן, למשל, הראה על כח המושך השורר בכל חלל העולם, הנה חוקה אחת ומשפט אחד לכל כוכבי לכת שבעולם, שכולם מכוונים את דרכם ותנועתם על פי תכנית קבועה אחת, בדיוק נמרץ ולא יעברו לא על בל תוסיף ולא על בל תגרע, מפני שאצלם שורר רק הרצון הכללי. ולא כן בצומח, ששם כבר אנו רואים תכניות שונות, ובכל עשב ועשב יש מלאך מיוחד כדברי חז״ל (בראשית רבה פ״י, ו), האומר לו גדול. ובחי כבר יש רוח חיים, ובכל חי רוח מיוחד. והעולה על כולם הוא האדם ש״רצונו של אדם זהו כבודו״, לכל אדם רצון המתבדל לגמרי מרצונו של חברו, ולא תמצאו שני אנשים בעולם, שתכונת רצונם תשתוה לחלוטין.

ובמקום הגרסא ״כשם שאין פרצופיהם של בני אדם שוים כך אין דעותיהם שוות״, יותר נכון לגרוס ״כך אין תכונתם ורצונם שוים״.

ד. מקור היצר טוב והיצר הרע שבאדם.

ולכשנדקדק בדבר נראה, כי היצר טוב שבאדם מקורו מהרצון הכללי, והיצר הרע מהרצון הפרטי שלו, כי באמת מפי עליון לא תצא הרעות.

וזהו שאמרו חז״ל ״ואם תאמר, למה ברא את היצר הרע שנאמר בו, כי יצר לב האדם רע מנעוריו? אמר הקב״ה, אתה עושה אותו רע״ (ע״פ מדרש תנחומא בראשית פרק ז), כי הרע שבקרבו הוא תמיד פרט היוצא מן הכלל, זהו בא מה״עולם הקטן״ שבו, בעוד שבתור חלק מהעולם הגדול הוא כולו טוב, כשם שכל הברואים שבעולם ששים ושמחים לעשות רצון קונם וחפץ צורם וכולם אומרים שירה לפניו.

ואותו הרצון הכללי האומר לשמים וארץ ש״לא ישנו את מדתם״, אותו הרצון גופא אומר גם כן לאדם שלא ישנה את מדתו, אלא שבאדם יש לו מלבד זה גם רצון פרטי, שלפעמים הוא קם כמורד נגד ״הוד מלכותו״ של הרצון הכללי.

וזהו שהורו לנו חז״ל בסנהדרין (צא, ב) ״א״ל אנטנינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה? אמר לו, משעת יצירה, אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא? אלא משעת יציאה. אמר רבי דבר זה למדנו אנטנינוס, ומקרא מסייעו שנאמר, לפתח חטאת רובץ״, כי מקודם בא לאדם הרצון הכללי השורר בו כמו בכל הבריאה כולה, ורק אחרי כך בא לו לאדם הרצון הפרטי.

וזהו שאמר הכתוב ״כי יצר לב האדם רע מנעוריו״, וכפי ביאור הירושלמי בברכות (פרק ג׳ הלכה ה׳) ״א״ר יודן, מנעוריו חסר כתיב, משעה שהוא ננער ויוצא לעולם״, שהדברים מדברים בעדם, שהיצר הרע בא לו לאדם רק כשנעשה לפרט היוצא מן הכלל, ומקודם, בעת שהוא כלול ונכלל בהכלל גופו, אין לו כלל יצר הרע.

וזהו שאמרו חז״ל, שקודם שהאדם יצא לאויר העולם מלמדים אותו כל התורה כולה, ונר דלוק על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו (נדה ל, ב), שבזה מרמזים על הרצון הכללי שבאדם הקודם להרצון הפרטי שלו, שבא רק אחרי שיצא לאויר העולם.

ועל כן נקרא היצה״ר גם בשם יצר סתם, ואמרו ״יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום״ ו״כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו״, ו״איזהו גבור הכובש את יצרו״, כי באמת מה שהוא יצרו של אדם, בתור אדם פרטי ורצון פרטי, בתור חלק נבדל מהכלל הוא כולו רע.

ומה ש״כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו״ (סוכה נב, א) מתבאר גם כן בפשוט, אחרי שאנו רואים גם כן בכל הבריאה כולה, כי הרצון הפרטי, הרצון האנדיוידואלי, הוא יותר חזק דוקא בהברואים היותר משוכללים ורמים, וכמו כן הוא גם בנוגע לבני אדם גופא, שכמדת גדלותם כן מדת רצונם הפרטי, שזהו גופא הוא מקור היצה״ר כנ״ל.

וזהו שאמר הכתוב ״אין שלום אמר ד׳ לרשעים״ (ישעיהו מח, ב), שבאמת את זה אנו יודעים לא רק מהכתוב, אך אנו רואים זאת בחוש ממש, כי בכל מקום שהרצון הפרטי מתאבק עם הרצון הכללי כבר יש בזה משום מלחמה.

למשל, קל לו לאדם להשליך את התפוח מן האילן על הארץ, מפני שבזה מתאחדים יחד הרצון הכללי והרצון הפרטי, כי כח המושך זהו גם כן הרצון הכללי, אבל קשה לו לזרוק את האבן ממטה למעלה ודרושה לו לזה התאמצות יתירה, מפני שבאופן כזה נלחם הרצון הפרטי נגד הרצון הכללי.

ככה הוא גם כן ההבדל בין הצדיקים להרשעים. הצדיקים מכוונים את רצונם הפרטי לרצון הכללי, והרשעים נלחמים נגד הרצון הכללי שהוא כולו מוסר ואהבת השם.

ועל כן גם הרשעים, כאשר כבר אמרנו, בוחרים את הדרך שלהם רק בעד הפרט, בעד עצמם, אבל המה גופא מודים, כי אי אפשר לו לכלל כולו לבחור את הדרך הזה, כי גם הרשע היותר גדול מרגיש את ההבדל שבקרבו בין הרצון הכללי שבו ובין הרצון הפרטי שבו.

ועל כן נאמר הלשון תשובה גם להרשע מלידה ומבטן, כי זהו תשובה מן הפרט, הרשות היחיד, להכלל ולרשות הרבים, זהו תשובה מן היצה״ר שניתן לו לאדם משעת יציאה אל היצר טוב שניתן לו משעת יצירה.

ה. נע ונד תהיה בארץ.

ועל כן היה עונשו של קין, החוטא הראשון אחרי ״עץ הדעת״ ש״נע ונד תהיה בארץ״ (בראשית ד, יב), שבאמת זהו עונשו לא רק של קין, אך של כל החוטאים מימות עולם. כמו שאומר חכם אחד, שכל חטא מדאיב את הלב מפני שהוא סותר את האחדות שבין נפש הפרטי ובין הבריאה כולה, והחוטא הוא תמיד נע ונד בין שתי רשויות, בין רשות היחיד שלו, ובין רשות הרבים שבקרבו. וע״כ אנו אומרים ״דוה לבנו בחטאנו״, ודוה הוא מלשון נדה שבמשך טומאתה היא מחוץ למחנה, וכל חטא הוא מחוץ למחנה של כלליות הבריאה.

ועל כן אומרים חז״ל על קין שהשיב לאדם הראשון ״עשיתי תשובה ונתפשרתי״, כי פשר בא תמיד אחרי דין ודברים בין איש לרעהו, וכמו כן תשובה הוא פשר בינו לבין של האדם, פשר בין רצונו הפרטי שנשמע רק לפקודתו כשהיה בעל עברה, ובין הרצון הכללי שהוא מקבל על להבא.

ו. ״שלום יהיה לי״.

״פן יש בכם איש, או אשה, או משפחה, או שבט, אשר לבבו פונה היום מעם ד׳ אלקינו - וכו׳ - פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה, והיה בשמעו את דברי האלה הזאת, והתברך בלבבו לאמר, שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, למען ספות הרוה את הצמאה, לא יאבה ד׳ סלח לו, כי אז יעשן אף ד׳ וקנאתו באיש ההוא״ (דברים כט, יז-יט).

כשם שיש שני מיני צדיקים, כך יש שני מיני רשעים. כידוע שיש צדיק הכובש את יצרו, ויש צדיק שמכחיד את יצרו לגמרי והיה כלא היה. הראשון הוא בבחינת ״אור זרוע לצדיק״ וככל זורע שנאמר בו ״הזורעים בדמעה ברנה יקצרו״, והשני הוא בבחינת ״ולישרי לב שמחה״ כי הוא אינו צריך כלל להלחם עם היצר ולכבשו, כי הוא בטל ומבוטל אצלו מעיקרו. וככה יש גם כן שני מיני רשעים, רשע הכובש את היצר טוב שבקרבו, ורשע המכחידו ומבטלו לגמרי. להרשע ממין הראשון עוד יש מוסר כליות, מאחרי שהוא צריך להתאבק כסדר עם היצר טוב שבקרבו, ולהשני אין כלל גם מוסר כליות, כמובן.

ואף על פי, שלדברינו, מקור היצר טוב הוא הרצון הכללי שבבריאה? אך גדול הוא לאין שיעור חרותו של האדם ובלתי מוגבל הוא רצונו הפרטי, וכשם שהצדיק אפשר לו לפעמים להתגבר על טבע הבריאה, ו״הצדיק גוזר והקב״ה מקיים״ (ע״פ מועד קטן טז, ב), ככה יש שהרשע ברצונו הפרטי מתגבר גם על הרצון הכללי, כי ״הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״ (ברכות לג, ב).

ועל הרשע ממין השני מדברת התורה באמרה ״והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך״. כי אמנם על הרשע ממין הראשון אומר הנביא ״אין שלום אמר ד׳ לרשעים״ (ישעיהו מח, ב), אבל הרשע ממין השני, הרי יוכל היטב להתברך בלבבו כי מאחרי שעלתה בידו להכחיד לגמרי את היצ״ט, מבלי להשאיר ממנו זכר ושריד, ואינו מרגיש כלל מוסר כליות, הרי שוב יוכל לומר ״שלום עלי נפשי״, אכן באמת אם כי הוא מתברך בלבבו, הנה הברכה הזו איננה אלא קללה, וקללה היותר נוראה.

כי ״אז יעשן אף ד׳ וקנאתו - וכו׳ - ומחה ד׳ את שמו מתחת השמים״, כי אף על פי שכבר הביאנו את ״המדרש פליאה״, מנין שהקב״ה אוהב את הרשעים, שנאמר אין שלום אמר ד׳ לרשעים, שבאמת אין זו ״פליאה״ כלל כמו שביארנו שם, כי הקב״ה דן גם את הרשעים לכף זכות, מאחרי שהם, הרשעים גופא, מלאים חרטות ולבם דוי עליהם תמיד, אבל במה דברים אמורים, ברשעים ממין הראשון, שלכה״פ לרשעים כאלה ״אין שלום״, ולא כן ברשעים ממין השני שאומרים ״שלום יהיה לי״, ולא רק שאומרים אך באמת הוא כן, כנ״ל, את אותם הרשעים לא רק שהקב״ה אינו אוהב אותם, אך באמת הוא שונא אותם בתכלית השנאה ״יעשן אף ד׳ וקנאתו ומחה ד׳ את שמו מתחת השמים״.

ז. הבאים לבטל את כל המוסר כליות.

והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי, כי בשרירות לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה, לא יאבה ד׳ סלח לו, כי אז יעשן אף ד׳ וקנאתו״ וכו׳.

כי הנה חדשים מקרוב באו אשר לא שערו אבותינו ואבות אבותינו, הבאים לערער את כל היסודות מימי עולם, וביחוד את יסוד היסודות, את זה מה שאנו קוראים בשם רצון הכללי של הבריאה ורצון הכללי של האומה, או כמו שקראו זאת לפנים ״מוסר כליות״. כי לדעתם כל זה בא מצד ההרגל נעשה טבע ממקור החינוך, שמחנכים את הילד תיכף בשחר ילדותו, בזמן ששכלו לא יוכל עוד לבקר בין טוב לרע, ועל ידי זה גם כי יזקן ויבין, לא יבין כלל כי אך שוא ושקר נחלו לו אבותיו ומוריו, והוא קורא לאותו ההרגש, שזהו באמת רק רגש ההרגל, בשם מוסר כליות.

ובימינו היתה אלה, לדאבוננו הגדול, שהמדינה היותר גדולה כמעט בתבל, עם שלשת מיליון יהודים, מתנהגים על פי הפרינציפים האלה האומרים בנוגע למוסר כליות: להד״מ, ולפיכך גזרו לאסור ללמוד שום למודי הדת עד עשרים שנה, שאז כמובן כבר נשרשו בקרבו דעות נכזבות וכפירה נוראה האוכלת מבשר ועד נפש, ואז גם כי יזקין לא יסור מהדעות הכוזבות האלה.

ואנו רואים בימינו ולעינינו כמעט המדינה היותר גדולה והיא ברובה הגדול כופרת בעיקר ומתהללת ומתפארת בזה ש״כי בשרירות לבי אני הולך״.

אבל התורה כבר ראתה זאת מראש, וראתה שזאת אפשר במציאות לא רק לאיש או אשה אך גם למשפחה וגם לשבט שלם, וראתה גם כן את המסקנא ואת התוצאות מכל אלה, שזהו ״כי אז יעשן אף ד׳ וקנאתו״, אלא שהקב״ה הוא מאריך אף ולפעמים הוא גם מאריך עשרות בשנים, אבל לא יפול מדבריו אף צרור ארצה.

ח. הסליחה והיראה.

וזהו שנאמר ״ולך ד׳ החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו״ (תהלים סב, יג), כי באמת לפי זה אין מגיע לו לאדם שום שכר בעד המצוות, מאחרי שבזה, בהמצוות, מתגלם רק הרצון הכללי, וכשם שהשמים והארץ אינם מקבלים שכר עבור מה ״שלא שינו את מדתם״, כן מהראוי היה שגם האדם לא יקבל שכר עבור מה שהוא אינו משנה את מדתו, אלא רק ״ולך ד׳ הצדקה״.

וזהו שלמדו חז״ל בקדושין (מ, א) מהכתוב ״ליראי ד׳ ולחושבי שמו״ ש״אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה״, שמקשים על זה, שזהו נגד ההלכה ד״אונס כמאן דעביד לא אמרינן״ כמבואר בירושלמי קדושין (פ״ג ה״ב), ואם ״אונס רחמנא פטריה אמרינן אונס רחמנא חייביה לא אמרינן״ כמבואר בש״ך ח״מ (סי׳ כ״א ס״ק ג׳)?

אכן באמת זו היא הנותנת, שאם היה האדם מקבל שכר מצוה בעד עצם המצוה גופה, שבודאי אי אפשר היה לקבל שכר בעד מחשבה טובה לבד, מאחרי ש״אונס רחמנא חייביה לא אמרינן״, אבל מכיון שהמצוות באמת מצד הדין אינן מצילות רק מהעונש, והשכר ניתן רק מצד צדקה, כנ״ל, ממילא גם בחשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, כיון שאונס רחמנא פטריה ממילא הוא מקבל גם כן שכר מצד צדקה.

וזהו שכתוב ״ליראי ד׳ ולחושבי שמו״, מזה שיראי ד׳ מקבלים שכר, וזהו הלא גם כן רק מצד צדקה, כנ״ל, ממילא גם חושבי שמו מקבלי םשכר.

ועל כל פנים ״כי עמך הסליחה למען תורא״, שזאת אומרת, שמהסליחה גופא אנו צריכים לבוא לידי יראת ד׳, כי הלא כל עיקרה של התשובה, בא רק מכח היסוד, שהרצון הכללי שבבריאה הוא כולו טוב, ובכן מה גדול עונשה של עברה, שיש בזה עברה לא רק על ציוויו של הקב״ה, אך גם עברה על הרצון הכללי של האדם גופא.

באופן, שמן האמונה בהסליחה גופה, אנו צריכים לבוא לידי יראת ד׳.

### פרק ל״ב

### הרצון הכללי של האומה הישראלית

״ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת, כי את אשר ישגו פה עמנו עמד היום לפני ד׳ אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום״

(דברים כט, יג).

א. והעלה על רוחכם היו לא תהיה.

הנה הנביא יחזקאל אומר ״והעלה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים, נהיה כגויים - וכו׳ - חי אני נאום אדני ד׳, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם״ (יחזקאל כ, לג).

וה״יד חזקה וזרוע נטויה״ זה הוא באמת הרצון הכללי של האומה הישראלית, כי כשם שיש רצון כללי למין האנושיות בכלל, כך יש רצון כללי מיוחד לכל אומה ואומה, אלא שבעוד שאצל כל האומות מקור הרצון הוא מקור חילוני, הנה אצלנו בא זה ממקור אלקי, מהברית שכרת הקב״ה עם אבותינו, ומזה נשתרשה בנשמתנו עד סוף כל הדורות תשוקה עממית כללית לתורה הקדושה, ו״מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה״, כפי שאומר ״ואני זאת בריתי, רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך, לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך עד עולם״ (ישעיהו נט, כא).

וכשם שענו אבותינו בעמדם על הר סיני נעשה ונשמע ברצון כללי לקיים את כל דברי התורה הזאת, כך יש הרצון הזה עד היום הזה, כי ״ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת״, ואם כי יש תמיד יוצאים מן הכלל, שאינם שומעים להרצון הכללי, אך להרצון הפרטי שלהם, זה מראה רק, כאשר יאמרו המדקדקים, שה״יוצא מן הכלל מחזק באמת את הכלל״.

ב. מעולם לא פסקה ישיבה מישראל.

וכשם שאומרים חז״ל (ע״פ יומא כח, ב) על אבותינו אברהם יצחק ויעקב ״א״ר חמא בר חנינא, מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם, אברהם זקן ויושב בישיבה היה, שנאמר, ואברהם זקן, יצחק זקן ויושב בישיבה״ וכו׳, כך אפשר להגיד על בניהם ועל בני בניהם עד סוף כל הדורות, כי תמיד הכלל יותר חזק מהפרט והרצון הכללי הוא יותר חזק מהרצון הפרטי.

ויפה מבארים את מאמר חז״ל במסכת עבודה זרה (ג, ב) ״שתים עשרה שעות הוי היום, שלש הראשונות הקב״ה יושב ועוסק בתורה - וכו׳ - רביעית יושב ומשחק עם לויתן - וכו׳ - מיום שחרב בית המקדש אין שחוק להקב״ה - וכו׳ - ברביעית מאי עביד? יושב ומלמד תינוקות של בית רבן - וכו׳ - ומעיקרא מאן הוה מיגמר להו? איבעית אימא, מטטרון״. כי מטטרון הוא שר הטבע, ואמנם בזמן שביהמ״ק היה קיים והכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם, אז לא היה כלל מה להתפלא על התנוקות של בית רבן, שהיו נמצאים בכל עיר ובכל כפר וכפר, כשם שאין להתפלא על כל בתי הספר של העמים האחרים, בהיות כי זה דבר טבעי, ואי אפשר כלל באופן אחר, אבל עכשיו אחרי החורבן, שהתורה מונחת בקרן זוית והתורה אינה מביאה לאדם לא עושר ולא כבוד, ואם רואים אנו, שגם עכשיו לא אלמן ישראל מלומדי תורה וקול יעקב עדיין נשמע באהלי יעקב, אי אפשר לבאר זאת באופן טבעי רק על ידי זה, שהקב״ה יושב ומלמד תינוקות של בית רבן.

בקיצור, למוד התורה בזמננו מראה באופן בולט על השכינה שלא פסקה מישראל, על ״כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל״, וכמאמרם ז״ל ״לא כרת הקב״ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע״פ״ (גיטין ס, ב) וסוף דבר, שזהו מראה על הרצון הכללי של האומה הישראלית שהוא יותר חזק מהרצון הפרטי.

ג. בתי גואי ובתי בראי בנפש הישראלי.

וחז״ל אומרים על הכתוב ״ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי״, כי ״מקום יש לו להקב״ה ומסתרים שמו, ומי איכא בכיה לפני הקב״ה, והאמר רבא, אין עצבות לפני הקב״ה שנאמר הוד והדר לבושו עוז וחדוה במקומו? לא קשיא, הא בבתי גואי הא בבתי בראי״ (חגיגה ה, ב).

כי אמנם ״ישראל וקב״ה ואורייתא חד הוא״, וגם בנפש הישראלי מיום שחרב בית המקדש והוזהרנו ש״אל תשמח ישראל אל גיל כעמים״ ו״אם אשככחך ירושלים תשכח ימיני״, הנח נפשנו מלאה עצב ותוגה, ובכל חדרי לבבנו אנו שומעים בת קול המנהמת כיונה, אוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם, וגם אלו המתבוללים, ששכחו או לא ידעו כלל מהחורבן הנורא שלנו, ולא רק שעוברים על ״אל תשמח ישראל אל גיל כעמים״ אלא עוד הנה מלאים גיל עוד יותר מהעמים, ובכל מקום של הוללות והלולא וחנגא המה תופסים מקום בראש, הנה באמת, זהו רק ה״בתי בראי״ שלהם, זהו רק הרצון החיצוני שלהם, הרצון הפרטי, אבל גם באלה יש ה״בתי גואי״, הרצון הפנימי, הרצון הכללי של האומה, ושם אך חושך וצלמות, שם יש ה״במסתרים תבכה נפשי״.

ולא רק חז״ל מעידים על זה, אך, להבדיל באלפי הבדלות, גם הגויים מעידים על זה.

ואם נדחקים משוררי ישראל לתוך היכל השירה של הגויים, ושרים בכתבם ובלשונם של אלה האחרונים, הנה כל מי שיש לו עין חודרת יכיר ויבין תיכף את הזמורת זר שהמה מכניסים, את הכלאים שיש בה, כי אף על פי שמריעים הם קול מצהלות בשירתם ונגינתם בכל זאת המבין ישמע גם בזה את התוגה החרישית והעצב הנסתר מכל מלה ומלה. כי לשום יהודי, אף מי שנתרחק כבר מהיהדות לגמרי, אי אפשר להסתיר את ה״בתי גואי״ שלו, ויש שלא לחנם מביעים הגויים על זה קולות מחאה, למה היהודים נדחקים לרשות שאינה שלהם.

בקיצור, גם בזה הרצון הכללי של האומה מתגבר על הרצון הפרטי של היחיד - הפרט היוצא מן הכלל.

ד. דרך התורה - הבתי גואי של האומה הישראלית.

והבתי גואי ובתי בראי של האדם הישראלי, אפשר באמת לראות לא רק בשירה ובבכיה, אך במעשיו היום-יומיים. מה שעושה על פי התורה והמסורה אלה הם ממקור הבתי גואי שלו, ומה שהוא עושה נגד התורה אלו המה ממקור הבתי בראי שלו.

וזהו באמת הסברו של הרמב״ם (בפ״ב מהל׳ גירושין הלכה כ׳) על הדין של ״כופין אותו עד שיאמר רוצה אני״, שמאריך בזה בלשונו הזהב והתוכן בקיצור הוא זה מה שאמרנו, כי גם אצל היהודי החופשי הנה ה״בתי גואי״ שלו ממקור קדוש יהלכון, אלא שנתגברו עליו הבתי בראי, ועל ידי הכפיה החיצונית הננו מגרשים אותו מהבתי בראי שלו, מהחיצוניות, ומכניסים אותו שוב להבתי גואי שלו, וכשאומר ״רוצה אני״ אינו משקר כלל, אך בזה מתבטא הרצון הלאומי, הרצון הכללי של האומה הישראלית.

ואולי זהו ההבדל בין ״אני רוצה״ לבין ״רוצה אני״, כי יש לפעמים, שלא האני הוא הממציא מהרצון, אך להיפך הרצון שבמסתרים הממציא את האני הפנימי החבוי שבקרבו, ובאופן האחרון הזה יותר מתאים הוא להשתמש ברוצה אני, שזאת אומרת, שאני הוא המסובב מהרצון.

וזהו בכופין אותו לדבר מצוה, שעל ידי הכפיה הוא שומע את הרצון הלאומי שבקרבו, ועל ידי זה הוא מוצא גם כן את האני הפנימי החבוי וטמון שבלבבו.

והראיה, שדרך התורה הוא ה״בתי גואי״ של האומה הישראלית, אפשר לראות מזה גופא, שמזמן מתן תורה עד היום הזה, אנו רואים כלל גדול. שמחד גיסא הנה ״וישמן ישרון ויבעט״, ומאידך גיסא הנה ״מן המצר קראתי יה״. וזהו מפני שהאדם גם אם יודע את כל השבעים לשונות, הנה בעת שהוא צועק מאימה גדולה הנופלת עליו לפתע פתאום, הוא צועק דוקא בלשון אמו השגורה בפיו מימי ילדותו, וככה הוא גם כן טבע האומה הישראלית, שאלקיה של אומה זו הוא ה״בתי גואי״ של נפשה, וגם כשהיא פונה לאלקים אחרים, הנה תמיד בעת שעליה לזעוק לעזרה אחרי יסורים ואימת מות העוברים עליה, הנה באופן אינסטינקטיבי היא צועקת אל ד׳.

ככה היה בזמן השופטים שאם רק שקטה הארץ לאיזה זמן, אז עבדו את הבעלים ואת האשרות, וכשהצרו להם העמים, אז תיכף ויזעקו בני ישראל אל ד׳, וככה הוא בכל ההיסטוריה הארוכה שלנו.

וזה אמנם מראה מחד גיסא על החולשה שבקרבנו, אבל מאידך גיסא מראה זאת כי ד׳ אלקים הוא בפנים נשמתנו, בעוד שאלהים האחרים המה מבחוץ.

וזהו שאמר הנביא ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך כי כשלת בעונך - וכו׳ - אשור לא יושיענו״, שמזה גופא שאנו רואים שאחרי הכשלון באה התשובה, ואחרי שאנו רואים ונוכחים, שאשור לא יושיענו, אז עינינו נשואות מאליהן לשמים, מזה גופא הוא ראיה ״שד׳ אלקיך״ הוא והיכלו המה הבתי גואי של נשמתנו, הפנימיות שבקרבנו, התוך-תוכה של כל מהותנו.

### פרק ל״ג

### לא על כל העברות מועילה התשובה

״ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה״ וכו׳ (רמב״ם פ״ד מהל׳ תשובה הלכה א׳).

א. הרואה בנו יוצא לתרבות רעה.

הכל יודעים מגודל ערכה של התשובה, וגם אלה שאינם שבים בתשובה, על כל פנים יודעים המה שתשובה מועלת, אבל לא הכל יודעים, כי לא על הכל מועילה התשובה.

ויש פרק שלם להרמב״ם, הוא הפרק רביעי מהל׳ תשובה הנ״ל, שחושב ארבעה ועשרים דברים המעכבים את התשובה, ולא כרוכלא נחשוב וניזל את כל הכ״ד דברים הללו, ונקח בכאן לדוגמא רק את אחד מהם, ״הרואה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו מוחה בידו, הואיל ובנו ברשותו, אילו מוחה בו היה פורש ונמצא מחטיאו״.

וכמה אנשים עוברים על זה בשאט נפש ולא עוד אלא שעוד נהנים מזה, שבניהם המה בעלי ״תרבות רעה״ ואומרים ״שלום עלי נפשי״ בהיותם המה בעצמם מהדרים במצוות כמהדרים מן המהדרים.

ואלה ״היהודים היפים״ אינם לומדים קל וחומר... מבהמה, כפי שאומרים חז״ל במסכת סנהדרין (נה, א) שיש ללמוד קל וחומר מבהמה ״כשאירע לאדם תקלה על ידה אמרה התורה וגם את הבהמה תהרוגו קל וחומר לאדם״.

ואם גם עושים אחר כך תשובה על זה שלא חנכו את בניהם בדרך ישרה, והתשובה תהיה באמת תשובה שלמה בכל לבבם ובכל נפשם, הלא סוף סוף זהו כבר מעוות לא יוכל לתקן, והתקלה שבאה על ידם היא תקלה לדורות.

ואם ״ונשלמה פרים שפתינו״ הלא גם הפרה בעצמה מעידה שעל זה אינה מועילה תשובה כלל וכלל.

ועל זה נאמר ״פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים״, אף על פי ש״ד׳ ד׳ אל רחום וחנון״, אבל עונות כאלה, ״עון אבות על בנים״, מה שהבנים ובני בנים הולכים לאבדון על ידי תוצאות החינוך הרע של האבות, בעונות כאלה לא יאבה ד׳ סלוח בשום אופן ועל זה נאמר ״וירא ד׳ וינאץ מכעס בניו ובנותיו - וכו׳ - כי דור תהפכת המה בנים לא אמון בם״.

כי ״דור תהפכות המה״ - הפכפכים. כאשר כבר התאונן הגר״י סלנטר זצ״ל בשעתו על ההבדל שבין דורות הראשונים לדורות האחרונים. דורות הראשונים גם הרשעים חפצו שבניהם יהיו צדיקים, ודורות האחרונים גם להצדיקים ניחא להם שבניהם יהיו רשעים. ואמנם בדורות הראשונים היו הרשעים להפכפכים, והפכפכים לטובה, כי כל אחד חפץ באשרם של בניו, ואם חפצו שבניהם יהיו צדיקים, הלא שמע מינה שבפנימיות שלהם ובתוך תוכם היו גם כן קשורים לד׳ ולתורתו, הנה עכשיו ה״צדיקים״, כביכול, שלנו המה הפכפכים והפכפכים לרעה.

״כי דור תהפכות המה בנים לא אמן בם״, מהבנים אנו רואים שגם בהאבות ״לא אמן בם״, שגם אצלם חסרה האמונה הפנימית.

ב. יעקב למשסה וישראל לבוזזים.

וראיתי מבארים יפה על פי הלכה את מאמר חז״ל בגיטין (נח, א) ״ת״ר מעשה ברבי יהושע בן חנניא שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו, תינוק אחד יש בבית האסורים, יפה עינים וטוב רואי, וקווצותיו סדורות לו תלתלים, הלך ועמד על פתח בית האסורים אמר, מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים? עמד אותו תינוק ואמר, הלא ד׳ זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו, אמר, מובטחני בו שמורה הוראה לישראל, העבודה שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו״. ש״מקשין העולם״, אטו מי שיודע לומר פסוק אחד מהנביאים בעל פה הוא מלתא רבתי כל כך, עד שזה גופא כבר מבטיח על עתידות של מורה הוראה בישראל, הלא כמה וכמה תינוקות כאלה איכא בשוקא?

ואמנם גם התוס׳ מקשים שם, שהלא זהו נגד ההלכה, ש״אין פודין את השבוין יותר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם״ (שם מה, א)?

אכן באמת קושיא אחת מתורצת בחברתה, וצריכים אנו להניח רק זאת, כי גם בדורו של ר׳ יהושע בן חנניא היה כמו בדורנו אנו, שהאבות - מדקדקים במצוות והבנים - מדקדקים בעברות, האבות משכימים ומעריבים לבית הכנסת ולבית המדרש, לה״שטיבלך והקליזלך״, והבנים - לכל מקומות הטומאה, אבל חלילה להם לדרוך על מפתן של ״מקום קדוש״.

וכאשר ידוע, שיעקב אלו המה הקטנים וישראל המה הגדולים, הנה רמז ר׳ יהושע בן חנניא בשאלתו על סיבת המחזה המשונה הזה שישראל לבוזזים, כלומר, שבוזזים את הגדולים בזה שלוקחים מהם בתור משסה את הבנים הקטנים שלהם. ומתאימים הדברים ״יעקב למשיסה וישראל לבוזזים״, מפני כי יעקב, הקטנים, זהו גופא נלקח בבזה, אבל ישראל, הגדולים, הוא רק נמסר לבוזזים, שבוזזים ממנו דבר השייך להם, שבוזזים ממנו את בניו.

והשאלה היתה ״מי נתן״, כלומר, במי הקולר תלוי, האם בהקטנים או בהגדולים?

והתשובה היתה ״הלא ד׳ זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך״, והחכמה שבהתשובה היתה לא בידיעת הפסוק אך בהדגשת הפסוק, שהדגיש את ה״חטאנו לו״ ברמזו באצבע על עצמו, ואת ה״לא אבו בדרכיו הלוך״ ברמזו באצבע על האחרים. כלומר, האשמה איננה כלל בנו, בהקטנים, כי הקולר תלוי אך ורק בהגדולים, כי ״הלא ד׳ זו חטאנו לו״, וחטא הוא שוגג והקטנים המה רק שוגגים כי ״מה יעשה הבן שלא יחטא״ אם לא קיבל כלל חינוך יהודי, ״ולא אבו בדרכיו הלוך״, והאשמה הוא רק בהם, בהישראל, בהגדולים, בהאבות, שהם אינם חוטאים בשוגג אך ״ולא אבו״ במזיד.

ובזה הורה לו באמת הלכה רבתי על פי מה הביא הרא״ש בכתובות פרק שני דייני גזירות את דברי הירושלמי ״רב אמר, כל התופס אחר חברו חייב ליתן לו, וחילא דרב מהכא, הגוזל שדה מחברו ונטלו מסיקין חייב ליתן לו״, ועל פי מה שכתבו בתוס׳ שם בגיטין (מה, א), דאע״ג דאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן כנ״ל, בכל זאת אמרינן בכתובות (נב, א) ״נשבית והיו מבקשים ממנו עד עשרה בדמיה פעם הראשון פודה״, משום ד״שאני אשתו דהוי כגופו יותר מבתו, ועל עצמו לא תקינו רבנן״. ומובן מאליו, שלפי זה גם בנתפס על חברו שחייב לפדותו כנ״ל, גם בזה לא יהיה הדין ש״אין פודין את השבויים יותר על דמיהן״, שכיון שחברו נתפס בעדו הוי כמו שהיה נתפס הוא בעצמו וכל אשר לו יתן האדם בעד נפשו.

וזה שהורה התינוק לר׳ יהושע בן חנניא, בהדגישו את ה״חטאנו לו״, כלומר, החטא בשוגג של הקטנים, ואת ה״ולא אבו בדרכיו הלוך״ של הגדולים מאידך גיסא, כי בזה אין הדין של ״אין פודין את השבויין יותר על דמיהן״, מאחרי שהוא, הקטן, נתפס רק באשמת הגדולים, ואם הגדולים יתנו כסף לפדותו הם נותנים זאת בעד עצמם גופא.

ומזה ראה ר׳ יהושע בן חנניא שיהיה מורה הוראה בישראל, מאחרי שגם עכשיו בהיותו עוד תינוק כבר הוא מכוון להלכה. ובצדק סיים על זה ״העבודה שאינני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שבעולם״ ולאו דוקא בכדי דמיו. (עפ״י ספר ״עמק יהושע״ להגאון מוהר״א מסלונים ז״ל).

ואמנם הפירוש על המאמר הנ״ל הוא על פי דרך החידוד ולא על פי דרך הפשט, אבל עצם הדברים כשהם לעצמם איננו חידוד כלל אך פשט פשוט בעוה״ר.

״כי דור תהפכת המה בנים לא אמן בם״, אם לא אמן בהבנים, אז האשם הוא בהאבות, שדור תהפכת המה.

ג. קידוש השם וחילול השם.

והלא גם זאת הלכה פסוקה היא, ש״כל מי שיש חילול השם בידו אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק״ וכו׳ (יומא פו, א).

ודוקא את ההלכה הפסוקה הזו, שאין עליה שום חולק שוכחים רבים, ולא עוד אלא שיש יחידים וגם מפלגות שלמות, שחושבים שמקדשים את השם ברבים, בעוד שבאמת המה מחללים אותו בתכלית החילול.

אם לפנים היו לנו נביאים ומוכיחים שהטיפו מוסר לכל הגויים, והיום הגויים - ולא רק נביאי הגויים כבלעם בשעתו - מטיפים מוסר לנו, האם יש חילול השם יותר גדול מזה?

ומה נורא הוא החילול השם, כשהם, הגויים, מטיפים לנו כבר מוסר על חילול הדת וכל קדשי השם בארצנו הקדושה על ידי בנינו בונינו. מה גדולה היא החרפה כשמנהיגינו היו צריכים לקבל תוכחה מנכרית אחת, מאשת מיניסתר סוציאלי אנגלי (נאמר בשבת שובה תרצ״ב) באמרה, כי לא לבית-לאומי כזה כוונה מלכות אנגליה, כי האנגליים דמו בנפשם, שארץ ישראל החדשה תהיה מעין זו של הנביאים, ולבסוף היא רחוקה מהלז יותר מרחוק מזרח ממערב. ומה נורא הוא הכאב אם הרבנים מירושלים פעלו על הגויים המשחקים ב״פוטבל״, שלא ישחקו ברחוב היהודים בשבת ולא יכלו לפעול זאת על היהודים שהשיבו להם בפומבי ובריש גלי: ״משטים אנו בכם״.

ואמנם בנין הארץ וישוב הארץ הוא מצוה גדולה שאין למעלה הימנה, ובנין הארץ בזמננו הוא בודאי קידוש השם, אבל בנין הארץ בהריסת הדת הוא חילול השם באופן היותר נורא, ולא רק השם של הקב״ה, אך גם השם של האומה הישראלית, שאין לה שיור רק התורה הזאת.

ואמנם ארץ ישראל יקרה וחביבה לנו מאד, אבל חביבה לנו הרבה יותר התורה בלי ארץ ישראל מארץ ישראל בלי התורה.

ולא רק כל התורה, אך גם שבת לבד בלי ארץ ישראל, חביבה לנו יותר מארץ ישראל בלי שבת.

כי אם ארץ ישראל הוא בשביל ישראל, כלומר, בשביל קיום האומה, הרי אין לך מגן יותר חזק לקיום האומה מהשבת, ששומרת את ישראל מיום יציאת מצרים עד היום הזה.

בקיצור, בעונותינו הרבים יש שאנו רואים חילול השם באופן היותר גס גם אצל אלה המתהללים בקידוש השם.

ומאידך גיסא יש שגם אצל אלה המתימרים בדגל התורה, אנו מוצאים חילול השם במקום קידוש השם, כמו שאמרו חז״ל במס׳ יומא (פח, א) ״אבל מי שקרא ושנה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה ואין דיבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמדו תורה אוי לו לרבו שלמדו תורה. פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו, ועליו הכתוב אומר, ״באמור להם עם ד׳ אלה ומארצו יצאו״.

ולדאבונינו, מה רבו בחוגים הנ״ל אלה שאין דיבורם בנחת עם הבריות, וזה גופא כבר נחשב לחילול השם ועל חילול השם אין תשובה.

״אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה״.

### פרק ל״ד

### הזהירות מהעברות הבאות מתוך מצות תשובה

״אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב״ (הושע יד, ג).

א. תנאי מוקדם למעשי התשובה הוא ההיקף.

״אמרו אליו כל תשא עון״. כשרוצה אדם לשוב בתשובה, הנה תנאי מוקדם למעשה הזה הוא ההיקף, להקיף בהרהורו את כל חלקי העברות שעשה מחד גיסא, ומאידך גיסא את כל הדרכים המובילים להתשובה מבלי להסתר עין אף מקרן זוית אחת, כי בלי זה אפשר להיפך, שעל ידי התשובה יפול בעברות עוד יותר חמורות מהעברות שעליהן הוא מהרהר בתשובה.

למשל, אחד מהרהר בתשובה על עברות של מאכלות אסורות ולבו נוקפו עליו, שמא השוחט אינו מדקדק במצוות כל כך, שמא אינו נזהר השוחט באיזה מנהג או באיזה חומרא שהחמירו האחרונים מצד לפנים משורת הדין, ומתוך כך הוא רודף את השוחט עד חרמו, ושוחט את השוחט וגורם לעברה של שפיכת דמים החמורה מכל העברות שבתורה.

ועל כן מקדים הנביא לפני דרך התשובה את התנאי הראשי ״אמרו אליו כל תשא עון״, שיתבוננו על כל העונות, וכשעושה תשובה על עברה אחת לא יסיח דעתו ולבו מעברות אחרות, שלפעמים הן עוד יותר חמורות מזו העברה שהוא מהרהר עליה בתשובה.

וכבר הבאתי במאמרי ״דרכה של תורה״ (פרק ט״ו) את מה שמספרים על הגאון ר״י סלנטר זצ״ל, שבנסעו פעם אחת עם תלמידיו ביום חורף קר למאד, וכשנכנסו כולם להתחמם באיזו אכסניא ולא היה מים לנטילת ידים, והלכה השפחה וחצבה את הקרח והכפור שכסה את הנהר, ובמסירת נפש הביאה דלי מים עבורם, וכשלקחו התלמידים כל אחד מלא כוס גדול כדי לקיים את המצוה של נטילת ידים כדבעי, התרגז עליהם הגאון הנ״ל, ואמר, אתם חפצים לקיים לפנים משורת הדין על חשבון העבודה הקשה, עבודת פרך, שטרחה אותה עלובתא בשבילכם, זו אינה מצוה אך עברה.

וכל זה מפני שהגאון הנ״ל קיים את ה״כל תשא עון״, ובעמדו לפני מצוה של נטילת ידים, לא שכח כי יש גם מצוה של ״וחי אחיך עמך״ ו״כי טוב לו עמך״ ו״לא תעבוד בו עבודת פרך״ ״ואהבת לרעך כמוך״ וכדומה וכדומה.

אבל ״ראיתי בני עליה והנם מועטים״, והרוב הנה בעת שעוסקים בהלכות נטילת ידים או בהלכות טרפות, למשל, שוכחים לגמרי את ההלכות ״דרך ארץ״ ולפעמים גם את ״הלכות יסודי התורה״ גופא.

ב. מתוך תשובה על רפוי האמונה לאבק של עבודה זרה.

ויש עוד רעה חולה תחת השמש, שלפעמים בא האדם להרהר בתשובה על כפירה, אחרי שהאמונה רפתה מעט בידו, אבל מתוך תשובה על זה הוא בא לעברה של אבק עבודה זרה, שלפעמים היא עוד עברה יותר חמורה, כי ״כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי״ אבל המודה בה אינו יהודי.

העבודה זרה הידועות לנו ביותר הוא בעל פעור וזריקת אבן למרקוליס, ואת אלה תעב ושנא ד׳ ביותר, ״כי כל איש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ד׳ אלקיך מקרבך״ (דברים ד, ג), כי השי״ת שכתוב עליו ״זה אלי ואנוהו״ שנא ביותר את העבודות הבזויות והנמאסות כשהן לעצמן.

אבל האם אין אנו רואים גם אצלנו בעלי תשובה כאלה, שכל תשובתם היא לעשות את מעשי בעל פעור ומעשה זריקת אבן למרקוליס, והמה משליכים גם סחי ומאוס שיש להם לרוב, וגם אבנים גדולות וכבדות על אנשים שקטנם עבה בודאי ממתנם. ואמנם לשיטתם המה עושים את כל זאת לשם שמים ובדחילו ורחימו, ולפעמים גם אחרי ש״י טבילות מקודם, אבל השי״ת שונא לא רק את עבודה זרה לאלהים זרים, אך גם את העבודה זרה לאלקי ישראל, ועל זה אומר הכתוב ״השמר לך פן תנקש אחריהם - וכו׳ - ופן תדרוש לאלהיהם לאמר, איכה יעבדו הגויים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, לא תעשה כן לד׳ אלקיך״, כלומר, שלא תעבוד באופן העבודות שעובדים הגויים לאלהיהם, אף על פי שכוונתך לשם שמים ״לד׳ אלקיך״, כי לא רק שלא מחשבות הגויים מחשבת היהדות, אך גם לא דרכיהם היא דרך התורה, ואי אפשר לעבוד את אלקי ישראל על ידי פעור וזריקת אבן, חלילה, כי ״דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום״ (משלי ג, יז).

ועל כל פנים אנו רואים שוב אופן של עברות המסתעפות מהתשובה גופא. וכל זאת גם כן מפני ששוכחים בעלי תשובה אלה את הכלליות שבתורה, שוכחים את התנאי הקודם למעשה התשובה, והוא כל תשא עון, ובעסקם בתשובה על עברת הכפירה, המה שוכחים, כי גם אבק עבודה זרה איננו עברה קלה שאפשר לעבור על זה כלאחר יד.

ג. הסתת היצר להעצבות.

ויש גם כן, שאף על פי שהאדם שב בתשובה שלמה ואינו מסיח דעת מהכלליות שבתורה, בכל זאת אף על פי שכוונתו רצויה, הנה סוף סוף במעשה הוא נקרא חוטא על ידי התשובה גופה. כמו שמאריך הגר״י בעש״ט זצ״ל בצואתו בזה ואומר ״לפעמים מטעה היצה״ר לאדם לאמר לו, שעבר עברה גדולה אף על פי שאינה אלא חומרא בעלמא או שאינה עברה כלל, וכוונתו כדי שיהיה האדם בעצבות מכח זה ויבטלו בעצבותו מעבודת הבורא יתברך, וצריך האדם להבין הרמאות הזאת ויאמר להיצר הרע, אינני משגיח על החומרא שאתה אומר לי, שכוונתך לבטלני מעבודת הבורא יתברך ושקר אתה מדבר. וגם אם הוא באמת קצת חטא, יותר תהיה נחת רוח לבורא שלא אשגיח על החומרא, שאתה אומר לגרום לי עצבות בעבודתו, אדרבא אעבוד אותו בשמחה, כי זהו כלל, כי אין כוונתי בעבודה לצורך עצמי רק לעשות נחת לפניו יתברך, ואם כן אף שלא אשגיח על החומרא שאתה אומר לא יקפיד הבורא עלי - וכו׳. וזהו כלל גדול בעבודת הבורא, שיזהר מעצבות כל מה שיוכל״. אבל כמה מבעלי התשובה אינם זהירים בצואת הריב״ש הנ״ל, ומתוך תשובה המה באים לעצבות המכלה אותם מבשר ועד נפש, ולא עצבות מצד החרטה לשעבר, אך בעצבות לשם עצבות, ובעצבות כזה בודאי אין השכינה שורה, באופן שעל ידי התשובה המה באים שוב לעברה, עברת העצבות המעברת את האדם על דעתו ועל דעת קונו. ואם ״כל המצער עצמו מן היין נקרא חוטא״ (ע״פ נדרים י, א; נזיר יט, א ועוד) הנה עצבות ששוברת את כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה. והגה״צ ר׳ נחמן מברסלב היה אומר בדרך מליצתו ״ויבוא עד לפני שער המלך כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק״ (אסתר ד, ב), כי המלך הוא מלכו של עולם, ובדרך עצבות אי אפשר לבוא עד שער המלך ממש, על כן מי שרוצה לשוב ״אל ד׳״ אי אפשר רק באופן של ״קח טוב״ כנ״ל.

ועל כן אומר הנביא ״אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב״, ואין טוב אלא בשמחה, להיות שמח וטוב לב. ואמנם הא בהא תליא, כשהוא שמח אפשר לו להיות טוב לב, ולהיפך כשהוא שרוי בעצבות הנה לבו בל עמו, ואחרי ה״כל תשא עון״ על האדם לומר גם כן ״וקח טוב״ להזהר לבלי ליפול ברשת העצבות אשר מצודתה פרושה על האדם ונחוצה זהירות יתירה להזהר ממנה.

ד. התשובה צריכה לדרישה וחקירה ביותר.

ובכלל התשובה היא מצוינת מכל המצוות שהיא צריכה לדרישה וחקירה ביותר, חפוש וחטוט מרובה, כמו שאומר הנביא ״נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ד׳״, כי תשובה זוהי לא מהעבודות הקלות שבמקדש.

למשל, הכתוב (דברים לא, טז-יח) אומר ״ויאמר ד׳ אל משה הנך שכב עם אבתיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר - וכו׳ - וחרה אפי בו ביום ההוא - וכו׳ - ומצאהו רעות רבות וצרות, ואמר ביום ההוא, הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה, ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים״, שהכל מקשים, הלא אחד מהיסודות של היהדות הוא כי לא יחפוץ השי״ת במות המת ״כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה״ (יחזקאל לג, יא), ומדוע מסתיר באמת השי״ת את פניו אחרי שהתודו בכל לבבם ונפשם ואמרו ״על כי אין אלקי בקרבו מצאוני הרעות האלה״, היש חרטה לשעבר וקבלה להבא יותר טובה מזו?

אבל באמת התירוץ על הקושיא זו מצאתי בספר ישן נושן מאד... בספר התורה גופא.

״כי פנה אל אלהים אחרים״ זהו התירוץ היותר מספיק על הקושיא הנ״ל.

כי הכתוב אומר ״סור מרע ועשה טוב״ ואף על פי שאין מוקדם ומאוחר בתורה, אך בזה באמת יש מוקדם ומאוחר, כי אי אפשר לאדם להיות ״עושה טוב״ מבלי שיהיה מקודם ״סור מרע״, כמו שאי אפשר לעלות על הדרגא העליונה של הסולם מבלי שיעלה מקודם על הדרגא התחתונה, ואם אנו רואים איש שהוא בגדר עושה טוב ואיננו סור מרע הוא צריך בדיקה בה״טובות״ שלו, לראות אם גם אלו אינם אלא הונאה עצמית ונעשית רק מחמת מצות אנשים מלומדה, או, מה שיותר גרוע, רק להתפאר בפני הבריות.

ועל זה כבר רמז בן עזאי באבות (פ״ד, מ״ב) באמרו ״הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העברה, שמצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה״. כי באמת אפשר לו לאדם שתמצאנה בקרבו ״שתי רשויות״, מצד אחד יהיה מדקדק במצות עד לתכלית ההידור ולפנים משורת הדין, ומצד השני יעבור על כל העברות החמורות שבתורה ואין בזה כלל סתירה בפנימיותו, כי הוא עושה הכל באופן אוטומטי, מעשה קוף בעלמא מבלי דעת ומבלי כונה, סוף מעשה מבלי מחשבה תחילה. וזהו שאמר בן עזאי ״הוי רץ למצוה קלה״, ולכאורה לאיש שכזה הלא למותר הוא להזהיר לו מן העברות החמורות, מאחרי שכבר בא להשליבה העליונה של טוב? אבל באמת גם לזה נחוץ להזהיר ״ובורח מן העברה״ והעברה בה׳ הידיעה, עברה החמורה שבחמורות, והוא מנמק זאת פשוט מפני ״שמצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה״, שאפשר לו לאדם לעשות גם את המצות וגם את העברות בפעם אחת ובבת אחת, מבלי לעמוד כלל על הנגוד שביניהן, בהיות כי מצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה, כלומר, שהכל נעשה אצלו רק על פי גרירא בעלמא, לא הוא הבעל מצוה ולא הוא הבעל עברה אלא גם המצוות וגם העברות המה הבעלים עליו, לא הוא גורר אותן, אך הן גוררות אותו. ״ששכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה״, כלומר, לא יתבונן כלל שיש אצלנו שכר ועונש, ואם מקבלים שכר על המצוה מקבלים עונש על העברה, ומצוה הבאה בעברה אין לו רק עונש בלי שכר כלל, אך הוא מאחד מבלי דעת ומבלי תבונה את שני ההפכים האלה, ועושה גם את המצוה וגם את העברה לשם שכר.

וזהו שאמר הכתוב, כי ״וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר״, וכשבא הרהור תשובה בלבו, הלא היה לו להיות קודם כל סור מרע לגרש את האלהי נכר שבקרבו, אך הוא מרכיב בקרבו את שני ההפכים יחד, וטרם שנעשה לסור מרע, הוא רוצה להיות עושה טוב, ולא עוד אלא שרוצה להראות בזה שהוא אחד מהמהדרים מן המהדרים, ״על כי אין אלקי בקרבי״ שאינו מסתפק בזה ש״שויתי ד׳ לנגדי תמיד״, אך הוא רוצה מעכשיו שיהיה אלקיו בקרבו, ועל כן ״ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים״, כי השי״ת הוא אחד והוא אינו סובל שתי רשויות באדם, ובטרם שהוא רצה לקבל עול מלכות שמים, הוא צריך לגרש את העבודה זרה שבקרבו, ובטרם שהוא רוצה להיות עושה טוב עליו להיות מקודם סור מרע, ואם לא עשה כן אז ״ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא״.

וזהו שאמר הנביא ״אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב״, שמקודם צריך להיות מחילת עונות, ורק אחר כך יכול להיות ה״קח טוב״, אך אלה שמהפכים את הסדר ואין סדר לתשובתם, מקלקלים המה את כל השורה.

ה. העיקר בתשובה לבלי להתיאש.

ובכל זאת, מאידך גיסא, אל יאמר האדם, מאחרי שאי אפשר לי לשוב בתשובה שלמה על כל החטאים והעונות לא אשוב בתשובה כלל, כי גם זה אינו יודע את פירוש המלה של תשובה, כי כשם מי שתעה מדרך הישר אי אפשר לו לשוב שמה רק על ידי פסיעה אחרי פסיעה וצעד אחרי צעד עד שיגיע למטרתו, כך הוא גם כן בנוגע לדרך הישר של התורה.

והעיקר בתשובה לבלי להתיאש ולבלי לאמר כדורו של יחזקאל ״פשעינו וחטאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה״ (יחזקאל לג, י), כי לדאבוננו, אנו שומעים גם בדורנו אנו את מה ששמע יחזקאל בדורו הוא.

למשל, נזדמן לי להיות בעיר נדחת אחת שנתישבו שם האובדים והנדחים מבני עמנו וכמעט כולם מחללי שבת המה מפני הפרנסה המרה, אכן ביחד עם זה המה עוברים גם על שאר העברות החמורות, אוכלים טרפות וכדומה, ואמנם נפשם דאבה מאד על זה בידעם היטב כי לא זהו הדרך, אבל לדבריהם המה כמעט אנוסים לחלל שבת, ושאר העברות שגם לדבריהם אינם אנוסים כלל, כי מי מאנס אותם לאכול דוקא טרפות וכדומה, אבל המה אינם יכולים לתאר לעצמם, שתצא להם איזו תועלת רוחנית מקיום שאר המצוות אם אינם יכולים לדעתם - כמובן לדעתם המשובשת - לקיים את מצות שבת.

ואמרתי להם, כי אמנם בה״מוסר כליות״ שיש להם מדרכיהם הרעים המה מראים כי המה מגזע יעקב, אבל בהיאוש הבא אצלם בתור מסקנא ממוסר כליות זה, המה מראים כי אינם חלילה כלל מזרע יעקב, אלא מזרע עשו.

כי הלא בשביל יאוש שכזה מכר גם כן עשו את בכורתו באמרו ״הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכרה״, וכדברי רש״י שם ״אמר עשו, מה טיבה של עבודה זו? אמר לו, כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלוין בה כאותן ששנינו אלו הן שבמיתה שתויי יין ופרועי ראש, אמר, אני הולך למות על ידה, א״כ מה חפץ לי בה״ (בראשית כה, לב). ולא עלה על דעת עשו לומר, אדרבא אזהר לעת עתה במה שאפשר לי להזהר, ועל ידי כך אתרגל בהמשך הזמן גם כן לבלי להיות משתויי יין וכדומה. ואם אין אתם רוצים להיות מבני עשו, עליכם לעשות להיפך להזהר לעת עתה במה שגם לדעתכם אפשר להזהר ועל ידי זה תבואו בהמשך הזמן גם לשמירת שבת.

וגם זה נכלל ב״קח טוב״, כאדם האומר ״לעולם תקח״ שיקח את כל מה שנותנים לו לעת עתה ואחר כך יבקש יותר.

והנביא מפרש זאת עוד ביתר ביאור באמרו ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״ ואחר כך ״קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״, ללמדנו, כי בל יאמר שכיון שאי אפשר לו לשוב אל ד׳ ממש אז יעמוד לגמרי מרחוק ממנו כרחוק מזרח ממערב, אלא שמקודם צריך לשוב עד ד׳ וממילא יבא בהמשך הזמן לאל ד׳.

בקיצור, אם כי מחד גיסא על האדם להרגיש היטב את ה״כי כשלת בעונך״, הנה מאידך גיסא אל יבא האדם על ידי כך לידי יאוש, אלא ירגיש גם כן את ה״טוב״ שבו ויאמר להקב״ה גם כן ״וקח טוב״.

ו. ההבדל בין איסור ובין טומאה.

כי ״ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא״ (ע״פ סנהדרין מד, א), ויהודי שאוכל מאכלות אסורות יענש גם כן בעבור שלא קיים נטילת ״מים אחרונים״, כי אמנם העוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל העוסק בעברה אינו פטור מן המצוה.

וזה ההבדל בין איסור לטומאה, כי בטומאה אמרינן ״שבע ליה טומאתו״ ומי שנטמא כבר אינו מקבל עוד טומאה, ותרומה טהורה צריכה שימור ותרומה טמאה אינה צריכה עוד שימור, אבל לא כן באיסור, כי אם גם שם אמרינן ״אין איסור חל על איסור״, הנה עיין בספרנו ״דרך הקודש ח״א (ש״ב פ׳ י״ד) שביארנו שם, שהגדר הזה נאמר רק על איסורים שהם בחפצא, אבל במקום שלא רק מהות האיסור הוא איסור גברא, אך כל עצמותו הוא בגברא, שם לא שייך הגדר הזה. ועל כן אנו אומרים ״יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין״ כמבואר במכות (כא, ב) וכן ״ראה סלע שנפלה נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה, עובר בכולן משום לא תגזול ומשום השב תשיב ומשום לא תוכל להתעלם״ כמבואר בבבא מציעא (כו, ב) ואין אנו אומרים שבע ליה איסור כמו שאנו אומרים ״שבע ליה טומאתו״.

כי אנו אומרים ״בעל עברה״ ואין אנו אומרים ״בעל טומאה״ מפני שעל העברה הוא בעל והעברה היא בידו כחומר ביד היוצר, ולא כן בטומאה, שהוא איננו בעל על הטומאה, אך להיפך יש אבות הטומאה ואבי אבות הטומאה, והאדם נעשה רק לראשון או לשני, ראשון לטומאה או שני לטומאה וכדומה.

ולכן באיסורים ובעברות אפשר לו לאדם שיהיה לבעל עברות ואיסורים הרבה, ולא כן בטומאה.

וההבדל בין עברה ובין טומאה באדם הוא כאותו ההבדל שבין טומאה למעילה בקדשים. אי אפשר להם לקדשים שיוטמאו שתי פעמים, אבל אפשר שיבואו לידי מעילה שתי פעמים, וקיימא לן ״אין מועל אחרי מועל במקודשין אלא בהמה וכלי שרת בלבד דנתקדש קדושת הגוף״ (מעילה יט, ב).

וכל עברה איננה רק בגדר מעילה ״נפש כי תחטא ומעלה מעל בד׳״, וקדושת האדם היא קדושת הגוף, ויש מועל אחרי מועל, וגם אם הוא משוקע בעברות מכף רגלו ועד קדקדו, אין לו מזה שום היתר לעבור עוד עברה אף העברה היותר קלה.

ו״כשעבר ושנה נעשה לו כהיתר״, אבל לא היתר ממש.

אכן יש שגם בעלי תשובה שוכחים את הכלל הזה, ומתוך תשובה המה באים שוב לידי עברה.

ז. לסיים בכי טוב.

ונסיים בכי טוב - ב״קח טוב״.

על פי מה שהאריכו חכמי הקבלה והחסידות, כי ״השכינה היא מעילא לתתא עד סוף כל המדרגות, וזהו סוד ״ואתה מחיה את כולם״, שאפילו כשאדם עובר עברה ח״ו, אז גם כן השכינה מתלבשת בו, כי בלא היא לא יהיה בו כח לעשות זאת ולהניע בשום אבר״ (מאיר עינים, וירא), ״ואפילו אם האדם נופל ח״ו למקום שנופל והוא בשפל המדרגה התחתונה ממש, גם משם יוכל לדבק את עצמו בד׳ ולשוב אליו יתברך. ועל זה נאמר ובקשתם משם את ד׳ אלקיך ומצאת״ (לקוטי מהר״ן ח״ב), כי כשם שבכל דבר שבעולם הזה יש קליפות רעות, כך להיפך יש בכל דבר מבלי יוצא מן הכלל גם נצוצות קדושה.

באופן, שעל ידי תשובה מאהבה אפשר להוציא יקר מזולל וטהור מטמא, כמו שאמרו חז״ל, שהזדונות גופא נעשו לו כזכויות, כי הוא מוציא את נצוצות הקדושה הנסתרות גם במעשי העברה גופא, שעל זה נאמר ״ובקשתם משם את ד׳ אלקיך״ כנ״ל.

וזהו ״וקח טוב״, שמכל הרעות שבעולם אפשר להוציא גם טוב, ומכל הטומאות שבעולם אפשר להוציא נצוצות קדושה.

שבאמת זוהי כל תעודת האדם, שנאמר עליו ״וייצר ד׳ אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה״ (בראשית ב, ז), שזאת אומרת, שהפך לנפש חיה גם את העפר שבקרבו, וכמו כן פירשו את הכתוב ״ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לד׳ אלקיך״ (דברים ה, יב-יג), שה״לד׳ אלקיך״ נאמר גם על ה״ששת ימים תעבוד״, כי על ידי השבת הוא גופה נשמה יתירה גם בששת ימי המעשה, וגם אלה נעשים מוקדשים ״לד׳ אלקיך״.

וזהו ״קובע עתים לתורה״, כי על ידי התורה הוא קובע את כל העתים, בלשון רבים, זאת אומרת גם אלה העתים שלא עסק בהם בתורה כלל, והוא נעשה הקובע להעתים, ולא העתים הן הקובעות עליו. וזה היה החטא של קין שעליו נאמר ״ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לד׳״, ולא היתה מנחתו שלמה לתקן גם את הימים שעברו ולא רק את ״קץ הימים״ לבד.

בקיצור, על ידי התשובה אפשר לקיים את ה״קח טוב״ גם מה״כל תשא עון״.

## יום כיפור

### פרק ל״ה

### הזוגות והאחדות (תפילת כל נדרי)

״אור זרע לצדיק ולישרי לב שמחה״ (תהלים צז, יא).

א. קושיא מעיקרא ליתא.

יש לפעמים שעות כאלה, שבהן אפשר גם להפחות שבפחותים לראות מה שבשעות אחרות אי אפשר גם להגדול שבגדולים לראות.

שעה כזו היתה כשעמדו ישראל על שפת הים והכריזו ״זה אלי ואנוהו״, וכדברי חז״ל ״מנין אתה אומר, שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל ושאר נביאים, שנאמר, זה אלי״ (מכילתא בשלח מסכתא דשירתא פ״ג), ושעה כזו היא השעה הנוכחית, שעת תפילת כל נדרי, ובשעה כזו נפקחות עיני כולנו, קרוצי חומר פשוטים ״תולעת ולא איש״ לראות במחזה אלקים ולהבין ולהשכיל דבר שהיה קשה להם גם להנביאים.

גם בתקופת הנביאים כבר עמדו על השאלה הנוראה והעצומה עד מאד, קושיא שאין עליה תשובה ותיובתא דלית לה פירוקא, היא השאלה ״מפני מה צדיק ורע לו רשע וטוב לו״, שכפי שאומרים חז״ל כבר עמד על זה משה רבנו בכבודו ובעצמו כשפנה אל השי״ת בהשאלה ״הראני נא את כבודך״ (ברכות ז, א), והשאלה הזו לא ירדה עדיין מעל הפרק והיא חוזרת ונשנית בכל דור ודור.

אולם בשעה נהדרה בקודש כזו חונה על כולנו יחד שפע של חכמה ובינה להבין ולהשכיל, כי קושיא מעיקרא ליתא, מפני שכל ההנחה כי יש רשע וטוב לו ויש צדיק ורע לו, היא בדותא בעלמא, הנחה של גמל הפורח באויר, ובאמת לא היו דברים מעולם, לא דובים ולא יער, ואין כלל מציאות של ״רשע וטוב לו״ כשם שאין מציאות של ״צדיק ורע לו״.

כי אתמול, בשבת שובה, קראנו את דברי הנביא (הושע יד, ב) ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך כי כשלת בעונך״, והיום - ״אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה״.

כלומר, אתמול הדגשנו כי אין כלל מציאות של ״רשע וטוב לו״, יען כי כל רשע שומע את קול ד׳ האומר לו ״כי כשלת בעונך״, והיום אנו מדגישים, כי אין כלל מציאות של ״צדיק ורע לו״, מאחרי ש״אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה״, ואם יש לו לצדיק בעולמו אורה ושמחה, מה הוא חסר.

וכן מקבלת השאלה הכי חמורה הזו תשובה פשוטה וברורה כל כך.

ב. אין כלל טוב בעולם הזה.

״רשע וטוב לו״! אבל איפה ראיתם רשע וטוב לו והאם יש בכלל בעולם המציאות, בעולם הזה חיים של טובה? הלא כל החיים, חיי עולם הזה הוא רק צרור של צרות צרורות בלי קץ ובלי שיעור, בלי גבול ובלי סוף, בלי ראשית ובלי תכלית, ומהותם של החיים הוא רק בזה שהצרות האחרונות משכחות את הראשונות, ועד שלא שקעו הנשיכות והעקיצות של צרה אחת, כבר נעורות עליו הנשיכות והעקיצות של צרה האחרת.

וזהו כל מהותם של החיים, כי מי שאינו בעל צרה כלל, כלומר, אדם שכל חייו עוברים עליו במנוחה שלמה ומלאה שלא יחסר לו מאומה, לזה העיקר חסר לו מן הספר, חסרה לו כל מהות החיים, וזהו סובל שוב מהצרה היותר גדולה, זהו השעמום הבא מהבטלה.

וכשם שאחרי המות נושכים תולעים קטנים וגדולים מכל המינים את גופו ולא ינוחו ולא ישקטו אף רגע אחד, כך בחייו נושכים לו תולעים בדמות צרות צרורות את נשמתו, ועד שאחת עוברת כבר השניה באה למלאות את מקומה.

ואם במותו עוד תופס גופו של האדם לכל הפחות מקום של ד׳ אמות, הלא בחייו גם את זה אינו תופס.

״הקב״ה בונה עולמות ומחריבם״ והאדם בונה עולמות ומחריב את עצמו והוא עד ראיה להחורבנות שהוא עושה בו בעצמו.

ויפה אמר בעל ״מלאכת מחשבת״ על הכתוב ״אלהי תולדות יעקב יוסף״, כי בזה ״למדנו הכתוב משפט העולם הנבל הזה, אשר כולו יגון וצער, ואחרי כל עמל האדם שיעמול תחת השמש יכלו בעברה וזעם ימיו ואין לו קורת רוח בחייו, וכשנחפוץ לדעת תולדות יעקב, רוגזו של יעקב אלה הן תולדותיו״, כי אמנם הצרות הן הן תולדותיו של כל בן אדם.

ועוד אומר הגאון הנ״ל על הכתוב ״ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה״, כי ״בעולם הנבזה הזה, הנה חיי האדם אינם חיים אלא מיתה תדירית, מלבד אולי ימי הילדות הראשונים אשר בהם ידלג כאיל, וכל רואיו יחבקוהו וינשקוהו, וזהו שאמר הכתוב, כי אף על פי ששרה חיתה קכ״ז שנה, הנה באמת רק ״שבע שנים שני חיי שרה״, וכל שאר ימי חייה אינם חיים כלל וכלל.

בקיצור, עדיין לא ראינו ולא שמענו שיש רשע וטוב לו, מאחרי שבחיי העולם הזה, שבו הרשע בונה את עולמו, אין בכלל מציאות של חיים טובים.

ג. התוגה בת זוגה של השמחה.

ואמנם תשאלו, איך אפשר סוף סוף להכחיש את המציאות, מציאות של כמה תענוגים המביאים את האדם לידי גילה, רינה דיצה וחדוה, מציאות של עושר, כבוד, גדולה, גבורה, הוד ומלכות המרחיבים את דעתו של אדם?

גם שאלה זו איננה שאלה כלל, ולא רק מפני ש״אחרית שמחה תוגה״, אך מפני שבעצם השמחה גופא כבר קלוטה התוגה מכוח ״עובר בירך אמו״, באופן שהשמחה הוא ההריון והתוגה הוא ה״בן הנולד למזל טוב״.

כל שמחה הוא שורש פורה ראש ולענה של התוגה המכלה סוף סוף את השורש ועוקרו לגמרי.

למשל, השמחה מעושר. הנה ״מרבה נכסים מרבה דאגה״, ומי שיש לו מנה רוצה מאתים, באופן שבה״מרבה״ הראשון כבר כלול ה״מרבה״ השני, ובהעשירות כבר כלולה העניות, כי אם הוא עשיר ביותר על ידי מה שיש לו, הנה הוא עני ביותר על ידי מה שחסר לו.

ויפה אמר בעל ״הפלאה״ בדרך חדוד על הכתוב ״אל תגזול דל כי דל הוא״, כי הדל היותר גדול בתבל הוא העשיר היותר גדול בתבל, כי הלא לו חסרים הרבה מילירדים, והיה אפשר לעלות על הדעת, שמדל כזה אפשר ומותר לגזול, כי על ידי הגזלה אנו עושים לו אדרבא טובה, שלא יחסר לו מהיום כל כך. למשל, אדם שיש לו מאה מילרדים וחסרים לו שתי מאות מילרדים ואם יגזול ממנו חמשים, הרי יחסר לו מהיום רק מאה, באופן שכל הגזלה הוא לטובתו לעשותו לעשיר שלא יחסר לו כל כך, ובא הכתוב להשמיענו, כי לא כן הדבר מפני ״כי דל הוא״, כלומר, שאף לאחרי הגזלה עוד ישאר דל, כי כיון שכבר היה לו סכום של מילרדים, הנה אף אם יגזלו ממנו כל רכושו, סוף סוף השגתו היא כבר השגת מילרדר ותמיד יחסרו לו מילרדים ולא מאות.

וכן ״כל הקונה עבד לעצמו כקונה אדון לעצמו״, ותכלית הדבר הוא ממשך ההיפך ממציאת הדבר, מציאת הדבר היא הקניה שקנה את אחרים, ותכלית הדבר הוא להיפך המכירה, שעל ידי זה מכר גם את עצמו.

ודוק ותשכח, שכך הוא בכל הקנינים שבעולם, שכולם מובילים אדרבא למכירה, למכירת עצמו.

ולא רק בענינים הגשמיים, אך גם בעניני המושכלות נאמר הכלל הזה, כי הלא ״יוסיף דעת יוסיף מכאוב״, ו״תכלית הידיעה שלא נדע״, שגם בזה התכלית של הדבר הוא ממש ההיפך מן הקצה אל הקצה מעצם הדבר, הדבר הוא ״הידיעה״ והתכלית הוא ״שלא נדע״.

בקיצור, כשם שהצחוק מביא לו לאדם בסוף לידי דמעות, כך הוא גם כן בכל התענוגים שבעולם, שבהטוב כבר כלול הרע, בהתענוג - הצער, בהשמחה - התוגה.

ד. הקב״ה ברא את עולמו בזוגות.

כי הבורא יתברך שמו שהוא ״אחד ואין יחיד כיחודו, נעלם וגם אין סוף לאחדותו״, הנה ברא את עולמו, עולם הזה, דוקא בזוגות, ״זכר ונקבה בראם״.

והזוגות הוא לאו דוקא בכל הסוגים של ״דומם צומח חי מדבר״, אך גם בכל הכחות והרוחות שבעולם.

יש כח המושך ויש כח הדוחה - בכל הטבע - יש ״עבבא ופליטא״ בים, יש ימי עליה ויש ימי ירידה - וימי עמידה אינם באים כלל בחשבון, כי הימים הללו רק כמדומיים הם, שנדמה לו לאדם שהוא עומד, אבל באמת גם בימים הללו או שהוא עולה או שהוא יורד. יש התכווצות ויש התפשטות, הלב מתכווץ ומתרחב, יש הכנסה ויש הוצאה, וכל בעלי החיים נושמים אויר ומכניסים לתוך לבם ואחר כך המה פולטים ומוציאים, יש תנועה ויש מנוחה, אור וחושך יום ולילה וכו׳ וכו׳, בקיצור ״עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבתו״ (בראשית ח, כב).

וגם כל אופני המחשבה שלנו סובבים על זוגות. הננו משיגים את כל מה שנתפס בתוך השגתנו על ידי זמן ומקום, סיבה ומסובב, כמות ואיכות, חיוב ושלילה, פועל ונפעל, עצם ומקרה וכו׳ וכו׳.

ולא עוד אלא שעצם המחשבה שלנו היא בת זוג של הן ולאו, של תיזה ואנטיתיזה, שרק מהרכבת שתיהן באה השלישית המכריעה, זוהי הסינתיזה.

״המושגים, אומר פילוסוף מובהק אחד, נולדים תמיד תאומים, מושג מושג ותמורתו נוצרים יחד, אין לנו מציאות מוחשית בעולם, שאי אפשר יהיה להביט על זה בבת אחת משתי נקודות מבט, שכל אחת מהן היא ההיפך הגמור של חברתה, והיוצא מזה הוא שנקודות מבט אלו מתגבשים במושגים שהם הפכים זה לזה״.

בקיצור, גם על כל מושגינו בעולם הזה נאמר ״זכר ונקבה בראם״, ובכן אי אפשר שנשיג בעולם הזה טוב החלטי, כי טוב ורע זהו זיווג שניתן מששת ימי בראשית, והטוב נברא תיכף כרוך ביחד עם הרע, כי גם בנוגע לטוב ורע אמר הקב״ה ״ודבק באשתו והיו לבשר אחד״.

ה. הטוב - בעולם הנשמות ששם אחדות מוחלטת.

ואם הקב״ה בעצמו מעיד על עולמו ״וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד״? על זה כבר נתנו תשובה חכז״ל באמרם ״והנה טוב מאד זהו המות״, וכוונתם בזה לא על המיתה בעצמה, אך על העולם שלאחר המיתה, על עולם הבא, עולם הנשמות, עולם האצילות.

כי רק העולם הזה נברא בזוגות, אבל עצם הנשמה שהיא חלק אלקי ממעל, הנה כשם שהוא יחיד ומיוחד, כך הנשמה נקראת יחידה וגם היא ״נעלמה ואין סוף לאחדותו״, כי בהנשמה אין כמות ואיכות, אין פנים וחיצון, אין אורך ורוחב, אין חם וקור וגם אין בה מושגי הזמן והמקום.

ועל כן בכל מקום שכתוב ״למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך״, דרשו חז״ל (קידושין לט, ב ועוד), שזהו מרמז על עולם הבא, כי רק שם יש ״עולם שכולו טוב, ועולם שכולו ארוך״.

כי בעולם הגופים שהכל ניתן בזוגות הלא גם להטוב ניתנה הבת זוג זהו הרע, ורק בעולם הנשמות, ששם יש רק אחדות מוחלטת, שם גם הטוב הוא כולו טוב בלי שום ה״כנגדו״ של הרע.

ו. ה״מעין עולם הבא״ שבעולם הזה.

ואמנם גם בעולם הזה אנו מוצאים לפעמים טוב מוחלט, אבל הטוב המוחלט הזה בא באמת רק ממקור אותו חלק היניקה שנשמתנו יונקת מעולם הבא.

וזהו שאמרו חז״ל ״שלשה הטעימן הקב״ה בעולם הזה מעין עולם הבא, אלו הם אברהם יצחק ויעקב״ (בבא בתרא יז, א), ובכן אם אנו מרגישים לפעמים בעולם הזה טוב מוחלט, זהו בא רק מה שאנו טועמים מעין עולם הבא.

וכדי להבחין ולדעת בין טעם עולם הזה לטעם עולם הבא, נקוט כלל זה בידך, כל הטעמים שבאים אלינו באופן זוגי, הנה מקורם ושרשם הוא רק מעולם הזה, וכל הטעמים הבאים אלינו באחדות, מקורם ושרשם הוא ממעין עולם הבא.

למשל, עשיר מצד רכושו הרב, שכאמור לעיל יש בעשירותו זוגות של עשירות ועניות ביחד, עשירות מצד מה שיש לו ועניות מצד מה שחסר לו, זהו טעם עולם הזה, אבל עשירות מצד מה שהוא שמח בחלקו כדברי בן זומא ״איזהו עשיר השמח בחלקו״, שבזה אין כלל טעם זוגי, זהו טעם מעין עולם הבא, כי עשירות ממין הראשון באה מעולם הגופים, אבל העשירות ממין השני באה מעולם הנשמות כמובן.

וכהאי גונא, הגבור מצד מה שהוא גבור חיל, לזה יש בת זוג והוא החולשה, כי במדה שהוא גבור לגבי החלשים ממנו, כך הוא חלש לגבי הגבורים ממנו. אבל לא כן ״גבור הכובש את יצרו״, שעל זה אי אפשר להביט מתוך שפופרת זוגית, בזה יש כבר טעם מעין עולם הבא.

וכהאי גוונא ההבדל בין חכם שרוצה שהכל ילמדו ממנו, ובין חכם הלומד מכל אדם, בין מכובד שרוצה שהכל יכבדו אותו, ובין מכובד המכבד את הבריות, וכן הלאה וכן הלאה.

באופן שיש לנו אמת המדה ברורה ומתאימה למוד את חלקי היניקה שנשמתנו יונקת מעולם הזה, ואת חלקי היניקה שנשמתנו יונקת מעולם הבא.

ז. לשבת ולכנסת ישראל אין בת זוג.

וזהו שמספרים חז״ל ש״אמרה שבת לפני הקב״ה, רבש״ע, לכולם נתת בת זוג ולי לא נתת בת זוג, אמר לה הקב״ה, כנסת ישראל יהא בת זוגך״ - (בראשית רבה פי״א, ח), כי באמת זוהי כל גדולתה ותפארתה של השבת, שאין לה בת זוג, כי כל המושג זוגות מראה על עולם הגופים, לא כן השבת שבה ניתנה נשמה יתירה, עליה כתיב ״וינפש״, שזאת אומרת, שנפשו של הקב״ה כביכול נתדבקה בה, היא היא נשארה יחידה שזהו מעיד על ה״מעין עולם הבא״ הקשורה בה כגחלת בשלהבת.

ואם גם לה יש בת זוג, הנה בת זוגה שלה היא גם כן ״יחידה״, שגם לה אין בת זוג, זוהי כנסת ישראל שגם עליה נאמר ״ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״.

כלומר, שגם השבת וגם ישראל שניהם קרובים יותר לעולם הבא מעולם הזה, השבת - בנוגע לשאר הימים, וישראל - בנוגע לשאר העמים.

השבת שעליו נאמר ״וינפש״, וישראל ש״כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא״.

וכמו שכתוב ב״תניא״ (פרק ב׳) ש״נשמות ישראל עלו במחשבה, כדכתיב ״בני בכורי ישראל״, ״בנים אתם לד׳ אלקיכם״, פירוש, כמו שהבן נמשך ממוח האב, כך, כביכול, נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו יתברך, ״דאיהו חכימו ולא בחכמה״ ידיעא, אלא הוא וחכמתו אחד״ וכו׳.

וביום הכיפורים אנו מתחילים ב״אור זרוע לצדיק״ ומסיימים ב״שמע ישראל ד׳ אלקינו ד׳ אחד״.

כי אמנם ביום הכיפורים אנו מרגישים ביותר מכל הימים, את ה״מעין עולם הבא״, ביום הכיפורים אנו מכירים, כי לא רק שנשמתנו צריכה לצאת ממנו באחד, אך נשמתנו צריכה להיות אצלנו גם כן באחד.

כי כמו שאמרו חז״ל (בראשית רבה) נאמר על יום הכפורים ״ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד״, עליו אמר הכתוב ״ימים יוצרו ולא אחד בהם״, וכיון שאנו באים ביום הכיפורים לאחד ולחלק הנשמה שלנו היונקת מאחד, אז הננו מרגישים מבלי משים אורה ושמחה של מעין עולם הבא.

וכשם שאתמול בשבת שובה נוכחנו, כי אין כלל רשע וטוב לו, ״כי כשלת בעונך״, כך הננו באים היום לידי הכרה, שאין כלל צדיק ורע לו, כי על כל צדיק נאמר אור זרוע לצדיק וכו׳, ואם רע לו להצדיק, הנה הרעה באה מחלק הרשעות שבקרבו - כי גם בכל צדיק יש חלק רשעות, ״כי אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא״ - אבל לא מחלק הצדקות שבקרבו, הרע בא לו מחלק הזוגות שבנשמתו, ולא מחלק היחידה שבנשמתו.

״אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה״.

### פרק ל״ו

### בתי גואי ובתי בראי שבנשמת האדם

״אור זרע לצדיק ולישרי לב שמחה״ (תהלים צז, יא).

״וחשך וענן וערפל מקיפין אותו, שנאמר, ישת חשך סתרו, סביבותיו סוכתו חשכת מים עבי שחקים, ומי איכא חשוכא קמי שמיא, והכתיב, והוא גלא עמיקתא ומסתורא, ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרי? לא קשיא, הא בבתי גואי הא בבתי בראי״ (חגיגה יב, ב-יג, א).

א. ביום הכיפורים הננו בבתי גואי של הקב״ה.

בכל השנה כולה הננו במדרגה של ישת חשך סתרו, וביום הכיפורים הננו במדרגת ״ונהורא עמיה שרי״, במדרגה של אור זרוע לצדיק.

כי בכל השס״ד ימים ולילות של השנה נשמתינו יונקת מבתי בראי של הקב״ה, ורק ב״יום אחד״ של יום הכיפורים הננו נכנסים לפני ולפנים ל״בתי גואי״ של הקב״ה, ואז ״אור זרוע לצדיק״.

ולא רק הכהן הגדול היה נכנס לפני ולפנים לקדשי קדשים של בית המקדש אחת בשנה, אך גם אנו כולנו, בני אדם פשוטים, ״בני אדם יושבי חושך וצלמות״, נכנסים ביום הזה לפני ולפנים של הבתי גואי בגנזי המלך, בטרקלינו של הקב״ה, ואז ״ונהורא עמיה שרי״ ו״אור זרוע לצדיק״.

ב. נשמתנו מהפכת כל דבר להוד והדר.

אגדה נושנה מספרת, שמלך אחד ומידס שמו היה מחולל נפלאות, שכל מה שנגע נהפך לזהב טהור, ואמנם הדבר הזה גרם לו בלתי נעימות הרבה, מאחרי שגם את המאכלים שלקח להגיש אל פיו נהפכו טרם שבאו אל קרבו לזהב, ואת הזהב סוף סוף אי אפשר לאכול.

ואמנםְ, שכמובן אין זו אלא אגדה, אבל את אותו הפלא אפשר לנו לראות במציאות ממש, ולראות לא מרחוק אך מקרוב ממש, ממציאות נשמתנו גופא.

כי ברם הדבר, שכל מה שנשמתנו נוגעת בו בנגיעה פנימית ותוך תוכית, הנה נהפך אותו הדבר להוד והדר, ליפה ונעים, לאור וזוהר הנוצץ עוד יותר מזהב ממש.

להמלך מידס הנ״ל נהפך אותו הפלא לרועץ וסבל מזה בלתי נעימות הרבה, ולנשמתנו אנו, הנה אדרבא מהפלא הזה באה כל הנעימות שבחיינו, כאשר נראה זאת באותות ומופתים חותכים.

ג. מדוע הימים הראשונים טובים מאלה.

״אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, כי לא מחכמה שאלת על זה״ (קהלת ז, י), ובכל זאת אנו שומעים זאת גם עכשיו בכל דור ודור מפי הזקנים המחליטים בודאות, שהימים הראשונים היו טובים מאלה, ואנו שומעים זאת דוקא מפי זקנים חכמים נבונים ויודעי דבר.

״אל תאמר״ ובכל זאת הכל אומרים ככה. והאם כל העולם כולו טפשים ומשוגעים המה, ומתלא אמרי, שאי אפשר שכל העולם כולו יהיה משוגע?

אכן הסיבה היא פשוטה, על פי מה שאומר חכם אחד ״כיון שאנו מסתכלים בנפשנו לאור המחשבה, מיד מתגלה לנו, שהננו ספוגים ורוים יופי, כל הדברים שמאחורינו לובשים מדי התרחקנו מהם והלאה צורה נאוה וחביבה, כמראה העננים אשר במרחקים, ולא רק דברים מצוים וטפלים בלבד, אלא אפילו מעציבים ואיומים לובשים פנים מסבירות. כללו של דבר, כל אותם הדברים אשר לשעבר לא היינו משגיחים בהם כל עיקר, חוט של חן מתוח עליהם כשאנו נזכרים בהם לאחר זמן״.

ואין ההבדל בין הימים הראשונים של ימי ילדותנו להימים האחרונים של ימי זקנתנו אלא רחוק הזמן בלבד.

ומהאי טעמא חוט של חן מתוח בזכרוננו על ה״חדר״ הישן נושן שלמדנו בו בילדותנו, על בעלי ה״מזרח״ של בית המדרש שמלפנים וכו׳ וכו׳.

כי כשם שיש כח העיכול להגוף כך יש כח העיכול להנשמה, והיא הנשמה, גם כן מעכלת את כל המחזות והרשמים אף אלה שכשהם לעצמם אינם אומרים כלום, הנה אחרי שבאו לידי עיכול על ידי הנשמה מתלבשים הם בחן מיוחד ובנזר תפארה.

ד. מעשיו של בשר ודם נאים יותר ממעשיו של הקב״ה.

ובמדרש תנחומא (ע״פ מה׳ בובר סי׳ ז) תזריע ״שאל טורנוסרופס הרשע את רבי עקיבא, איזו מעשים נאים, של הקב״ה או של בשר ודם? אמר לו, של בשר ודם נאים, - וכו׳ - אמר לו, למה אתם מלים? אמר לו, אף אני יודע שעל דברים אלו אתה שואל, לכך הקדמתי ואמרתי לך, שמעשה בשר ודם נאים משל הקב״ה, הביא לו שבלים וגלוסקות, אלו מעשה הקב״ה ואלו מעשה בשר ודם אין אלו נאים?״

ואמנם לא רק משבלים וגלוסקות אפשר להביא ראיה, שמעשה בשר ודם נאים יותר משל מעשה הקב״ה, אך יש להוסיף על זה עוד ראיות כהנה וכהנה.

למשל, אנו רואים תמונה יפה המרהבת כל עין, שכל אחד משתומם על היופי שבה, והתמונה איננה באמת אלא ציור של פרט קטן מאיזה ממחזות הטבע, שהוא מהמעשים בכל יום, ושאפשר לך לראות בכל מקום שאתה פונה, אלא שכשאתה רואה זאת במקור הראשון אינך חש מזה שום התפעלות, ורק כשנתלבש אותו המחזה בדמות תמונה אתה רואה את כל הקסם הצפון בזה.

או, למשל, מה טיבה של אמנות השירה והדרמה, המשורר שר על האביב, על ״ירח יקר הולך״, על הפרחים, וכדומה וכדומה, ואת כל אלה הרי אפשר לך לראות ממקור ראשון ממש, ומחבר הדרמה לוקח לו לטימה את אחד ממחזות החיים, והאמנות הוא בזה שמצייר את המחזה הזה כאילו הוא חי ממש, שגם בזה הלא מתעוררת השאלה, כמובן, למה לן ה״כאילו״, בעוד שהדברים כהויתם גופא גלויים וידועים לפנינו?

אם לאו מחמת שמעשה בשר ודם נאים ממעשיו של הקב״ה, כלומר, שכל חלק מהטבע, שהוא מעשה ידיו של הקב״ה, כיון שזה נכנס לתוך נשמתו של האדם שהוא מקיפו ומטביעה בזה את נצוצי אורה, מיד משיג אותו הדבר המושג על ידי הנפש שפע אור וזהר שעל ידי הוא מתלבש בלבוש של הוד והדר חן ויופי, עטרת תפארת.

בקיצור, הנשמה היא מעין לברטריין, שתפקידה הוא לעכל בקרבה הרבה דברים ולתת לתוכם חוט של חן.

אך כשם שדרוש איזה זמן לכח העיכול שבגוף עד שימלא את תפקידו, כך גם כח העיכול שבנפש דרוש לו לזה זמן ידוע.

ומהאי טעמא דרכם של המשוררים לשיר על מאורעות שקרו לפני עשרות בשנים, ואין כוחם יפה לשיר על מאורעות של עכשיו. ועובדא היא, שהמחזות הנוראים והנפלאים של המלחמה האחרונה שאין בכל ההיסטוריה האנושית משלם, לא הושרו עדיין כראוי, מפני שעדין לא עבר עליהם הזמן של ״בכדי שיעשה״ הדרוש לזה.

ה. הנשמה מהפכת את הצער לשמחה.

וזהו מה שאמרו חז״ל ״אין השכינה שורה לא מתוך עצבות - וכו׳ - אלא מתוך שמחה של מצוה״ (שבת ל, ב).

כי גם זה אנו רואים בתכונתה של הנשמה שלנו, שביכלתה להפוך גם את כל הצער והתוגה שבחיים לששון ולשמחה, והראיה, שאחרי הצער והתוגה באה הבכיה, וכשאתה בוכה כראוי בדמעות שליש, אז ירוח לך, ואתה מרגיש שקט ושלוה בנשמתך כקול דממה דקה הבאה אחרי הסער.

וכל זה רק מפני שעל ידי הדמעות עברו המחזות המעציבים מאד מ״בתי בראי״ של נפשך לתוך ״בתי גואי״, שביכלתם להפוך את האבל היותר גדול לששון, כמאמרו של חכם אחד ״כי אכן רק החלק הכלה והנפסד שבהנשמה נאבק ונסבל מיסורים אין קץ, תחת אשר אותו החלק שיש בה משל אין-סוף שרוי בשלוה ובזיו עולמים״.

והשכינה, שכמובן אי אפשר לה שתשרה על האדם רק כשהוא נמצא ב״בתי גואי״ של נשמתו ולא כשהוא ב״בתי בראי״, רק כשהוא נמצא בטרקלין של נשמתו ולא כשהוא בפרוזדור, הנה אין השכינה שורה מתוך עצבות, אלא רק מתוך שמחה.

וכבר אמר החסיד המשורר ר׳ נחמן מברסלב זצ״ל בדרך מליצתו על הכתוב ״כי בשמחה תצאו״, שרק על ידי השמחה נעשה האדם בן חורין ומיושב בדעתו, כמה דכתיב ״שאנן מואב מנעוריו וגו׳ ובגולה לא הלך, על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר״ (ירמיהו מח, יא).

ו. תפקידנו הוא להכניס מבתי בראי לבתי גואי.

בקיצור, בבתי בראי של הנפש הנה ״ישת חשך סתרו סביבותיו סוכתו חשכת מים עבי שחקים״, אבל בבתי גואי של הנפש, הנה להיפך ״ונהורא עמיה שרי״, שם מקור השמחה והששון, שם מקור הגילה והרינה, הדיצה והחדוה, שם מקור האור והזוהר, ההוד וההדר, היופי והאצילות, הזיו והנועם.

וכל תפקידנו בחיים, הוא להכניס כמה דברים מהעולם החיצוני באמצעות הבתי בראי שלנו א¯ל תוך תוכם של ה״בתי גואי״ שלנו, ולהאיר את הדברים האלה מאור שבעת הימים, הנר תמיד שלא יכבה לעולם השוכן במסתרי הנפש שלנו.

וביום הכיפורים כשם שאפשר לכהן הגדול להכנס לפני ולפנים של בית המקדש מה שאי אפשר לו בכל השנה, כך אפשר לכל יהודי ויהודי להכנס להבתי גואי של נשמתו, ואז הננו מרגישים אורה ושמחה מעולם אחר, שבאמת איננו כלל מעולם אחר, אך מעולמנו אנו, מ״בתי גואי״ של נשמתנו.

״אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה״.

### פרק ל״ז

### ״אנחנו עושים חיים״

״אור זרע לצדיק ולישרי לב שמחה״ (תהלים צז, יא).

״ולקח את שני השעירים והעמיד אותם לפני ד׳ פתח אהל מועד, ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד לד׳ וגורל אחד לעזאזל״.

גורלות מה ת״ל? שיהיו שוין, שלא יהא אחד של זהב ואחד של כסף, אחד גדול ואחד קטן״ (יומא לז, א).

״שני שעירי יום הכיפורים מצוותם שיהיו שניהם שוים, במראה ובקומה ודמים ולקיחתם כאחד״ (יומא סב, א).

א. האדם נמצא כל ימיו בבית הקברות.

מעולם לא היו כל כך אמצעים כדי להביא אורה ושמחה לבני אדם כמו בימינו עכשיו, שמשעה לשעה מתרבים המה הבתי עונג ושעשועים, שכולם עשויים להרחיב דעתו של אדם, ולמרות כל אלה אין אורה ושמחה בחיים, ודעתנו איננה מתרחבת, ולהיפך מתקצרת יותר ויותר, ומדוע?

רגילים באמריקא לומר: ״אָלרייט, אנחנו עושים חיים״.

ואמנם כן ״אָלרייט״ כשעושים חיים, אך, דא עקא, כי לא חיים אנו עושים, אך מות.

האדם נמצא כל ימיו בבית הקברות, ותפקידו הוא לא רק לחפור קברים, אך להיות בעצמו מלאך המות, להמית ולא להחיות ובכל מקום שהוא פונה הוא מוקף פגרים מתים, מלמעלה ומלמטה מפנים ומאחור.

כל אדם הוא בעל בית-חרשת, שתפקידו הוא להפוך את החיים לפגרים מתים.

הנעלים שעל רגליך, הכובע שעל ראשך והבגדים שעל כל גופך, כולם המה עדים כשירים ונאמנים שמלאך המות אתה, על ידך הומתו כמה נפשות חיות ואת עורם וצמרם אתה משמש להנאתך ולתענוגך.

הנך מתבייש כאדם הראשון מפני ערומך, ועל כן אשמות בזה כל החיות, הבהמות והעופות שהנך לוקח מהם את נפשם ואתה מתפאר ומתגאה בזה.

ואמנם יש אצלנו חברים של חברת ״צער בעלי חיים״, ואינם אוכלים בשר אך צמחים ופירות, אבל גם אלה שוכחים, שלא רק הבעל חיים הוא חי, אך גם עץ השדה הוא חי, ״כי האדם עץ השדה״, וגם לכל עשב עשב שעל האדמה יש חיות, גם בכל עשב יש מלאך שאומר לו: גדל, וכשהפרי הוא על העץ יש לו להפרי חיות, וכשהעשב הוא במקום גידולו הנהו יונק ממקום חיותו, וכשאתה עוקר את כל אלה מגידולם הנך מלאך המות.

וגם למים יש חיות ״מים חיים״, וכשאתה ממלא כוס מים מהמעין החי והנך מערה אל פיך, הנה בזה הרגע אתה נעשה שוב למלאך המות.

והבית גופא, שהנך יושב בו, הנה מן הרצפה עד התקרה, הלא כולו אומר לך: מות, מות, כולו מלא אויר של פגרים מתים, והכרים שמתחת לראשך והכסת המכסה את גופך בלילה מהיכן באים אלה, אם לא מהמתים.

בקיצור, האדם מיום צאתו מבטן אמו עד יום מותו הוא עוסק בנטילת נשמה של אחרים, והוא נושם בקרבו רק אויר של בית הקברות, אויר של פגרים מתים.

ו״מה לכהן בבית הקברות״, ומה לאורה ושמחה בבית הקברות? הלא כל אלו המה תרתי דסתרי.

״ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, את המות ואת הרע״ (דברים ל, טו), וכשכל חיי האדם הוא רק מות הרי הרע כרוך בזה ממילא, וכל ההמצאות של מיני תענוגים שונים, וכל התחבולות להביא אור הלעולם הוא רק לחנם, וללא הועיל, כי אין אורה ואין שמחה.

״אָלרייט״ הננו עושים חיים, אך אין ״אָלרייט״ כשהננו עושים מתים.

ב. יום הכיפורים קורא לנו: עלו למרום.

״ואתם הדבקים בד׳ אלקיכם חיים כולכם היום״.

ואם רוצים אנו באורה ושמחה עלינו ראשית כל לברוח מן המות ולאמר ״לחיים ולא למות״.

עלינו לעשות כמשה רבנו ״ומשה עלה למרום״, שגם זה היה לפי דברי חז״ל ביום הכיפורים.

ואם ״לא קם נביא עוד בישראל כמשה״ ואי אפשר לנו להיות כמותו, ש״ארבעים יום לחם לא אכל ומים לא שתה״, על כל פנים אפשר לעשות כמותו ביום אחד בשנה.

יום הכיפורים קורא לנו: עלו למרום לכל הפחות אחת בשנה.

ואז רק אז נרגיש את טעם החיים, את ה״ואתם הדבקים בד׳ אלקיכם חיים כולכם היום״.

כי יום הכיפורים הוא שבת שבתון, בשבת אנו פוסקים גם כן מלעסוק במלאכתנו הרגילה, מלאכת... נטילת נשמה, כי כמעט כל הל״ט מלאכות מביאות לנטילת נשמה, נשמת החי, הצומח, או הדומם, אבל על כל פנים גם בשבת אנו עוסקים להנות מפגרים מתים ממה שהוכנו בערב שבת, ויום הכפורים הוא שבת שבתון, ואסור לא רק במלאכה, אך גם באכילה ושתיה, גם ברחיצה ונעילת הסנדל וכו׳.

ואז ביום הכיפורים הננו יוצאים לכ״ד שעות מבית הקברות הנצחי שלנו, מחדר המתים, ואז אנו ״עושים חיים״ באמת, וכשיש חיים יש אורה ושמחה, ומפני זה מתחיל היום הכיפורים שלנו באורה ושמחה.

ביום הכיפורים אנו מגרשים מקרבנו את מלאך המות וכל גירי דיליה, ומכניסים תחתיו את מלאך החיים, ועל כן אנו מרגישים ביום הזה, כי נשתחררנו מעמק הבכא, מעמק העכור ונכנסנו לעולם שכולו שבת, לעולם שכולו חיים.

ג. נטילת נשמה ועלית נשמה.

וממחרת יום הכיפורים? אמנם עולם כמנהגו נוהג ואנו אוכלים ושותים כבני אדם, אבל האורה ושמחה של יום הכיפורים מאיר לנו גם למחרת וגם למחרתיים.

כי על ידי יום הכיפורים אנו מרגילים את עצמנו להפוך את מלאכת נטילת נשמה לעלית-נשמה.

ואנו עושים עלית נשמה מכל הסוגים אשר בארץ, את נשמת הדומם אנו מעלים לצומח, ואת הצומח לחי ואת החי למדבר, כאשר כבר האריכו המקובלים בזה, כי על ידי אכילת הבשר אנו מרימים את נשמת הבהמה, והבהמה מצדה גם היא עוסקת במלאכת עלית נשמה של הצומח שהיא אוכלת, וגם הצומח גופא אינו יושב בחבוק ידים, וכשהוא עולה מן הארץ, זהו גופא עלית נשמה של הדומם למעלת צומח.

ובחנם מתפארים הבעלי צער בעלי חיים, שהמה אינם משתמשים בזבחי מתים, ושוכחים, כי גם באכילת הצמחים והפירות, גם בשתית המים ובנשימת האויר המה עוסקים במלאכת המלאך המות, במלאכת נטילת נשמה. ולהיפך גם אלו השוחטים שמלאכתם לשחוט במאכלת חדה בלי פגימה דקה מן הדקה בהמות ועופות לאלפים ולרבבות, גם אלו אדרבא מקיימים מצוה רבתי מאד, מצות עלית נשמה, כי הכל תלוי בהכונה.

כי שני השעירים וגם שני הגורלות היו שוים זה לזה בלי שום שינוי אף במשהו, שוים בקומה ובמראה, בצביונם וגידולם, ובכל זאת הכל תלוי בהאדם, המעלה את האחד לד׳ ומוריד את השני לעזאזל.

וגם זה תלוי במחשבת האדם אם להיות מלאך המות או להיות מלאך החיים, לעסוק במלאכת נטילת נשמה או במלאכת עלית נשמה.

ואז, כשנעסוק במלאכת עלית נשמה, הנה ״אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה״.

### פרק ל״ח

### על דעת הקהל

״על דעת המקום ועל דעת הקהל, בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה, אנו מתירים להתפלל עם העברינים״.

א. יום הכיפורים ועגל הזהב.

יום הכיפורים כידוע בא ביחוד לכפר על מעשה העגל, עגל הזהב, שעד היום עדיין השטן הזה מרקד בינינו, ועדיין אנו רואים את העגל ומחולות.

כי גם עכשיו הנה הזהב הוא המושל היחידי בעולם, שלפניו יכרעו ברך כל יושבי תבל ושוכני ארץ, וכולם אומרים לו קדוש קדוש.

והזהב הוא החומר היותר מת שבעולם, חומר שהרוח חיים שבו הוא פחות מכל החומרים שבעולם, בהיות כי הוא כבד במשקלו יותר משאר החומרים, והכבדות באה מחמת שהאטומים שבו, שממנו מורכב כל חומר, המה יותר מוצקים ומחוברים זה לזה, והחלל שבין אטום ואטום הוא יותר קטן מהשאר.

ובכן, בהזהב יש פחות רוח ופחות ריוח בין הדבקים משאר החומרים.

״חי נושא את עצמו״, וכל דבר שיש בו איזה אחוזים של חיות, הנה משאו לא כבד כל כך, כי במדה ידועה הוא נושא את עצמו, ואם משא הזהב הוא כבד כל כך, הוא מפני שכל המאה אחוזים שלו הוא בגדר מת.

וכל מה שכבד ביותר נמשך במהירות יותר מרובה לארץ.

וגם זה כי כל מה שכבד ביותר הוא קר ביותר.

ותכונתו של הזהב, הוא שמוריש את תכונתו לכל העוסקים בזה.

ואמנם כך היא תכונתם של כל בעלי הזהב, שהמה אנשים כבדים מאד, קשים כארז, ואינם יודעים רחם, נמשכים לארץ, למטה ולא למעלה, מוקירים את העפר ולא את הרוח, בעלי גופים ולא בעלי נפש וקרים המה ככפור, ומה קשה הדבר להביא בהם איזו חמימות רוחנית ואצילית.

״ואתם הדבקים בד׳ אלקיכם חיים כלכם היום״ (דברים ד, ד), זאת אומרת, שכדי להדבק בד׳ הנה תנאי כפול קודם למעשה להיות בגדר חיים ולא בגדר מתים, כי ״לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה״ (תהלים קטו, יז), והזהב שנוטל מבעליו את טעם החיים עומד לשטן ולמפריע על דרכם, דרך הדבקות בד׳.

ויום הכפורים המביא את האדם לדבקות בד׳, הוא הכפרה היותר מתאימה על מעשה העגל, עגל הזהב וכל אביזרייהו.

ואמנם ביום הכיפורים עלינו להסיח דעתנו לגמרי מהזהב שברשותנו ושאינו ברשותנו, כי ״אין קטיגור נעשה סניגור״, ואיך נתקרב לאלקים חיים, אם הזהב שבלבבנו מגרש את החיים מעצמנו גופא.

ב. רק בחיים יש התחברות.

ובמות אין התחברות פנימית, כל מת הוא גוף בפני עצמו, וכל אבר מהגוף אין לו שום קשר והמשך עם האבר האחר, ורק בחיים הנה ״איברים ינקי מהדדי״.

ובכל השנה שכל מעשינו ועסקינו הוא בה״זהב קונה את הכסף והכסף קונה את הזהב״ (ע״פ בבא מציעא ) וטעם המות שבהם יש גם בנו. הנה כל אחד מאתנו הוא עולם קטן בפני עצמו, אבל ביום הכיפורים שאנו באים למדרגת ״ואתם הדבקים בד׳ אלקיכם חיים כלכם היום״ (דברים ד, ד), אז הננו באים למדרגת ״צלם אלקים״, ואם לכל אחד יש צלם מיוחד, אבל האלקים שבכולם הוא אחד. אז הננו מרגישים, שכל האנושיות הוא בבחינת ״איברים ינקי מהדדי״, אז הננו מרגישים בה״אני״ הכללי, שאני הפרטי הוא רק דבר המסתעף ממנו, וכדברי הלל הזקן ( )״אם אני כאן הכל כאן״, שזאת אומרת שההכל והאני הוא דבר אחד.

כי הא בהא תליא, הדביקות בד׳ מביאה גם כן להדביקות בהאנושיות כולה, ולהדביקות עם כל הבריאה כולה.

״על דעת המקום ועל דעת הקהל בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה״. ביום הכיפורים אנו מרגישים את ההתקרבות שבין דעת המקום ובין דעת הקהל, שבין הישיבה של מעלה והישיבה של מטה.

ואז הננו מתירים להתפלל גם עם העברינים, כי יום הכיפורים הבא לבטל את המחיצות המפסיקות בין אדם לאדם ובין אדם לשאר הברואים, מבטל גם את המחיצות שבין הצדיקים ובין הרשעים. אז הננו מכירים, כי גם הרשעים אינם רשעים גמורים, כשם שגם הצדיקים אינם צדיקים גמורים.

ובעוד שבכל השנה כולה יש ברכה מיוחדת לצדיקים ולחסידים וקללה מיוחדה למלשינים ולזדים, ״ולמלשינים אל תהי תקוה - וכו׳ - והזדים מהרה תעקר ותשבר ותמגר״, וכו׳ וכו׳, הנה בראש השנה ויום הכיפורים יש רק ברכה ולא קללה, ברכה לכל, ברכה לצדיקים ולחסידים, ברכה לכל עם ישראל וגם ברכה לכל המעשים ולכל הברואים. ולא עוד אלא שאנו חולקים כבוד להפחותים במעלה, שמהם אנו מתחילים בראשונה - מקודם ״ויראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים״, אחר כך ״ובכן תן כבוד ד׳ לעמך״, ורק אחרי כך ״ובכן צדיקים יראו וישמחו״.

וכבר אמר בדרך מליצה אחד מגדולי החסידים על הפסוק בשיר השירים כחוט השני שפתותיך, כי בזמן שבית המקדש היה קיים הנה חוט השני שהלבין בבית המקדש, היה להם לסימן מובהק כי הלבינו עוונות של פשעי ישראל, ועכשיו שאין בית המקדש ואין חוט השני, הנה ״ונשלמה פרים שפתינו״, וזהו ״שפתותיך״ השפתיים שלנו השופכות לפני ד׳ בתפלה מעידות גם כן כי נתלבנו עוונותיהם של ישראל, כמו שאמרו חז״ל (כריתות ו, ב), ״כי כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית״.

״שני השעירים, אומרים חז״ל, מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו״ (שבועות ב, ב), ואמנם גם עכשיו, שאין בית המקדש קיים, עדיין לא נתבטלה לגמרי טומאת מקדש וקדשיו, ויש טומאות הבאות דוקא ממקום המקדש והקדשים, שעל ידי הקדשים אנו מקימים מחיצות במקום שאינן נחוצות כלל. והיום כיפורים בא לכפר את כל הטומאות הללו ומבטל את כל המחיצות האלה, ואז מתאחדת דעת המקום עם דעת הקהל, מתאחדת הישיבה של מעלה עם הישיבה של מטה, ואנו מתירים להתפלל עם העברינים.

### פרק ל״ט

### על חטא

״אור זרע לצדיק ולישרי לב שמחה״ (תהלים צז, יא).

א. ה״על חטא״ - הסיבה לאורה ושמחה.

הננו מתחילים את החג של יום הכיפורים באורה ושמחה, בעוד שבכל המעת לעת של יום הכיפורים אנו עוסקים רק בהכאה על הלב ״על חטא ועל חטא״, ״על חטאים ועל חטאים״ וכו ׳ וכו׳, ולא די בזה, אלא שאנו מפריעים עוד את מנוחת אבותינו ואבות אבותינו מקבריהם ואנו מזכירים גם אותם לגנאי ״אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״, והננו מצהירים כלפי כל העולם כולו ש״אשמנו מכל עם בושנו מכל דור״. ואם אמנם כך הוא האמת, הלא השאלה ״לשמחה מה זו עושה״ ולאורה מה זו עושה?

ואמנם אדרבא זו היא הנותנת, שעל זה גופא אנו שמחים, שהננו מסוגלים יותר מכל העמים להגיד על חטא, ואשמנו בגדנו וכו׳.

משה רבנו מבחר המין האנושי שבכל הדורות, היה דוקא הענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה.

עשו לא חטא, אך יעקב חטא, ראובן ויהודה הבחירים שבשבטים המה דוקא חטאו וחטאתם נתפרסמה לעיני כל הדורות, יוסף הצדיק חטא בדבה רעה, דוד מלך ישראל חטא, ומלכי אומות העולם אינם חוטאים. הכהן הגדול שלנו היה מתודה בפומבי ובריש גלי והיה אומר ״אנא השם כפר נא לחטאים ולעונות ולפשעים, שחטאתי ושעויתי ושפשעתי לפניך אני וביתי״, אבל הראיתם מימיכם אף הכהן היותר קטן שלהם שיהיה מתודה אף על חטא היותר קל.

ואמנם זהו כוחנו וגבורתנו שנגדה נא לכל העמים, שהננו יכולים להכריז אשמנו בגדנו.

וזהו השבח היותר גדול בעדנו ש״דוה לבנו בחטאנו״ בעוד שלהאחרים לא ידוה הלב כלל על חטאים, ולהיפך זה ממציא להם עוד הנחת רוח היותר גדולה.

״לעתיד לבא, אומרים חז״ל, מביאו הקב״ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים, צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים נדמה להם כחוט השערה״ (ע״פ סוכה נב, א), ואמנם זהו כלל גדול לא רק לעתיד לבא, אך גם בזמן הזה, לאלה שהיצר הרע נדמה להם כחוט השערה אלו המה רשעים, ודוקא לאלה שהיצר הרע נדמה להם כהר אלו המה הצדיקים.

ולנו נדמה תמיד היצר הרע כהר גבוה, ואנו עומדים נגדו באימה ופחד, ועל כן הננו העם הנבחר מכל העמים בזה גופא, שהננו מכריזים על עצמנו ״אשמנו מכל עם״.

כי ״אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא״. מי שהוא סובר שהוא עושה טוב ולא יחטא זהו אינו צדיק, ולהיפך מי שיודע שגם בעשיית הטוב הוא חוטא, זהו דוקא יכול להיות בגדר צדיק.

״ימים יצרו ולא אחד בהם זהו יום הכיפורים״, אומרים חז״ל (תנא דבי אליהו פרק א), ומאין ידעו חז״ל, שהכוונה הוא דוקא על יום הכיפורים? יען שיש שם גם קרי וגם כתיב, הקרי הוא ״לו״ והכתיב ״לא״, ואמנם זה מורה לנו היום הכיפורים, שמי שמחזיק את עצמו ל״לא״ אז הוא באמת מסור ל״לו״ להקב״ה, ולהיפך מי שמחזיק את עצמו ל״לו״, שהיא כולו עולה תמימה להקב״ה אז איננו רק ״לא״, אין ואפס.

ואם אנו מתחילים את החג הזה באורה ושמחה, אז הוא בא דוקא מכח ״על חטא״ שאנו משננים בכל המעת לעת.

ב. אורה ושמחה בדמעות שליש.

אנו אומרים ״אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה״ בדמעות שליש, בקול בכיה.

ואין בזה תרתי דסתרי, כי זוהי בכיה של שמחה, אנו מוצאים ביוסף הצדיק שבכה ביותר כשמצא את אחיו ״ויתן את קלו בבכי״, ואחר כך כשמצא את אביו ״וירא אליו ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד״, וחז״ל אמרו (ומובא ברש״י ויגש, בראשית מו, כט), שיעקב קרא בשעת מעשה קריאת שמע, ואמנם אם בן בוכה משמחה כל כך בעת שמוצא את אביו הבשר ודם, כמה על האדם לבכות משמחה כשהוא מוצא את אביו שבשמים שנשכח ממנו זמן של עידן ועדנים, וכשראה יעקב את הבכיה של שמחה מבנו נזכר באביו שבשמים וקרא קריאת שמע עם ״ואהבת את ד׳ אלקיך״.

ואמנם ברגעים אלו הנהדרים בקודש אנו מוצאים את אחינו שהננו מתרחקים מהם בכל השנה מחמת קנאה ושנאה, מחמת איבה ותחרות, אנו מוצאים את אבינו שבשמים, היושב בסתר עליון ורחוק ממסתרי הלב שלנו ואיננו חלים ומרגישים כלל מהויתו שבקרבנו, ולבסוף אנו מוצאים את עצמנו גופא, כי בכל השנה אין לנו פנאי גם לזה.

ואם ״שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב״ (תהלים קיט, קסב), האם יש שלל רב יותר גדול מזה?

ועל כן הננו כל כך שמחים, שמחים ובוכים...

### פרק מ׳

### מזמור שיר ליום השבת. (ביוהכ״פ שחל בשבת)

״פגע בו אדם הראשון בקין, אמר לו, מה נעשה בדינך? אמר לו, עשיתי תשובה ונתפשרתי - התחיל אדם הראשון מטפח על פניו ואמר, כך הוא כחה של תשובה ולא הייתי יודע, מיד עמד אדם הראשון ואמר, מזמור שיר ליום השבת״ (בראשית רבה).

א. כל היהדות הוא שבת אריכתא.

יום הכיפורים שמורה ביותר מכל הימים עד כמה גדול כחה של תשובה נזדמן היום ביום השבת, וכאדם הראשון בשעתו, שכולנו הננו ניניו ונכדיו, נטפח גם כן על פנינו ונאמר, מזמור שיר ליום השבת.

כי אי אפשר לשבת בלי תשובה כשם שאי אפשר לתשובה בלי שבת.

ובגופא דעובדא הנה כל גופה של היהדות הוא שבת אריכתא. על שלשה דברים עולם היהדות עומדת, על השבת, על שבת שבתון - יוהכ״פ, ועל עולם שכולו שבת - עולם הבא.

כל השבוע - בשביל השבת, כל השבתות - בשביל השבת שבתון, וכל עולם המעשה, עולם הזה - בשביל עולם שכולו שבת, עולם הבא.

השבת מרכזת בקרבה את כל נצוצי הקדושה שמכל ימות השבוע, ויום הכיפורים מרכז בקרבו את כל נצוצי הקדושה שמכל שבתות השנה, ואם בשבת יש נשמה יתירה לגבי כל השבוע, הנה ביום הכיפורים יש נשמה יתירה לגבי כל השבתות, וכל זה בתור הכנה להנשמה העליונה שתתגלה לנו ביום שכולו שבת.

ובכן יום הכיפורים הוא הממוצע בין שבת ובין יום שכולו שבת, ואנחנו הננו קרובים היום יותר ליום שכולו שבת מכפי שהננו קרובים לימות החול.

ב. יום הכיפורים היום טוב שביום טוב.

יום הכיפורים הנהו לא רק השבת שבתון, אך גם היום טוב שבהימים טובים.

וכדברי הגר״א מווילנא זצ״ל על הכתובים בפרשת אמור (ויקרא כג, ב) ״דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, מועדי ד׳ אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי, ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש״ וגו׳. שהקושיא על זה ידועה, שפתחה התורה במועדים ומסיימת בשבתות? ואמר על זה, כי כל המועדים ביחד מלבד יום הכיפורים המה ששה, שני ימים של פסח - כמובן בלי היום טוב שני של גליות - שני ימים של סוכות - יום אחד של שבועות ויום אחד של ראש השנה, ובכל הימים טובים הותרה מלאכת אוכל נפש, וזהו ״ששת ימים תעשה מלאכה״ אבל ביום הכפורים גם זה אסור, וזהו ״וביום השביעי שבת שבתון״.

ובכן אם בשבת קודש, יום השביעי של ששת ימי המעשה, יש נשמה יתירה לגבי ימות החול, הנה ביום הכיפורים, שהוא גם כן יום השביעי של ששת מועדי ד׳, יש בו נשמה יתירה לגבי כל המועדים.

ואם בכל מועדי ד׳ אי אפשר לנו בכל זאת להתקיים בלי מלאכת אוכל נפש, הנה ביום הכיפורים שבו אנו מתקרבים יותר לנשמת כל חי, הקב״ה, מלנשמת בשר ודם, אין אנו זקוקים כלל וכלל למלאכת אוכל נפש, בעוד שנשמתנו אנו מאכלת ומפרנסת את עצמה ביום הזה.

ומזמור שיר ליום השבת, שהמכוון הוא ליום שכולו שבת, נאמר בעיקרו על יום הכיפורים, שבו אנו מרגישים כבר את היום שכולו שבת שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא ״צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה״.

ג. אנחנו שומרים את יום השבת והם - את יום הראשון.

מזמור שיר ליום השבת. אנחנו שומרים את יום השבת והם - את יום הראשון.

שומרי שבת המה מעט מזעיר, ושומרי יום הראשון רבים רבים מאד.

ואמנם להיהדות אי אפשר לקדש רק את יום השביעי, היום האחרון שבשבוע ולא את יום הראשון של השבוע.

מפני כי אצלנו ״הכנה דאורייתא״, וכדי לבוא לקדושה של יום אחד, עלינו להכין את עצמנו ששה ימים שלמים, ואז רק אז סוף הכבוד של הקדושה לבוא.

אצלנו נחוצה הכנה של רמ״ח מצוות עשה ושס״ה לא תעשה כדי להיות יהודים כשרים, ומכל שכן שכדי להיות ״קדושים״ הלא לזה אין שיעור ואין גבול להכנה הדרושה לזה, ואילו אצלם...

גם משה רבנו מבחר המין האנושי שבכל הדורות והזמנים, היה זקוק להכנה של שמונים שנה כדי להשיג את התואר של ״איש אלקים״, בעוד שאצל אחרים משיגים את התואר של ״בן אלקים״ תיכף ביציאתם לאויר העולם.

אצלנו, שהשבת הוא קודש הנה סדר השבוע מראה על ההתקרבות יותר ויותר להקדושה, ובעוד שהיום הראשון רחוק מהקדושה, קדושת השבת, ששה ימים שלמים, הנה היום השני כבר לא רחוק רק חמשה ימים, ואצל האחרים הרי הוא להיפך.

זהו ההבדל בין זקני תלמידי חכמים לזקני עם הארץ, שהראשונים כל זמן שמזקינים דעתם מיושבת עליהם, ואצל האחרונים להיפך כל זמן שמזקינים דעתם מטורפת עליהם.

וכנסת ישראל היא בת זוגה של השבת, שכל עיקרה בנויה על זה ש״טוב אחרית דבר מראשיתו״, ועיניה נשואות תמיד אל ״והיה באחרית הימים״.

כשמתחילים מחולין וגומרים בקדושה, כמו שאנו נוהגים, זהו מראה שהחולין המה האמצעי והקדושה היא התכלית, כי תמיד התכלית באה לבסוף, אבל כשמתחילים בקדושה וגומרים בחולין זהו מראה להיפך, שכל הקדושה הוא רק אמצעי להחולין.

ומן השבת אנו באים לתשובה ומן התשובה לשבת, כי כשם שהשבת מורה לנו שאפשר לעשות מחולין קדשים, כך מורה לנו התשובה שאפשר לעשות מטומאה טהרה.

ושתיהן אומרות לנו שהעיקר הוא ה״אחרית דבר״, ועל כן ״אפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שוב רשעו״ (קדושין מ, א), ומאידך גיסא אפילו צדיק גמור כל ימיו ותוהא על הראשונות הנה כל זכיותיו כלא נחשבו.

וזהו שאמרו חז״ל על הכתוב ויכלו השמים והארץ ״א״ר המנונא, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית, שנאמר, ויכלו השמים, אל תקרא ויכולו אלא ויכלו״ (שבת קיט, ב), שהדגישו בהדגשה יתירה את ה״ויכלו״, כי אצל האחרים דוקא ההתחלה הוא העיקר, בעוד שאצלנו העיקר הוא ה״ויכלו״.

בקיצור, אצלם המנוחה הוא בשביל תכלית העבודה, ואצלנו להיפך העבודה היא בשביל המנוחה, כי מנוחה וקדושה הם שמות נרדפים אצלנו, מפני שהמנוחה היא ״מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח״.

ד. יום הכיפורים מגביה אותנו לשמי שמים.

״מזמור שיר ליום השבת יום שכולו שבת״ (סנהדרין צז, א).

הנה מתחרים המעופפים זה עם זה במדת ההגבהה שיכולים להגביה למעלה על ידי אירופלנים וצפלינים. ברם הדבר, שיום הכפורים עושה את כולנו למעופפים אין מי שיתחרה עמנו. כי יום הכיפורים מגביה אותנו עד לשמי שמים, עד לגבהי מרומים, במקום ששם כולו שבת, ואם כל האירופלנים מגביהים את הגוף של האדם הנה יום הכיפורים מגביה את הנשמה. כשאנו מביטים מגבהי האירופלן למטה יראו לנו בני אדם קטנים כחגבים, וכשאנו מביטים מגנזי מרומים של יום הכיפורים על עצמנו, הננו בעינינו גופא עוד קטנים ופחותים מחגבים.

ואחרי ״מזמור שיר ליום השבת״ אנו קוראים בהתפעלות ״מה גדלו מעשיך ד׳ מאד עמגו מחשבותיך, איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת״, כלומר, כי הידען היותר גדול שבעולם יודע רק את ״תכלית הידיעה שלא נדע״, ומי שלא הגיע לתכלית הידיעה אינו יודע גם את זאת.

וזהו שאמר ״איש בער״, ובער הוא גם החכם היותר גדול שבעולם ״לא ידע״, יודע את ה״לא יודע״ לכל הפחות, יודע את תכלית הידיעה כנ״ל, אבל ״וכסיל לא יבין את זאת״, אינו מבין את זאת גופא, שבשום אופן אי אפשר לדעת כלל.

ה. קפיצת הדרך במקום ובזמן.

יש קפיצת הדרך במקום ויש קפיצת הדרך בזמן, כי גם לזמן יש דרך כמו למקום, על ידי קפיצת הדרך זכה יעקב אבינו שנתקפל כל ארץ ישראל תחת ראשו, ועל ידי קפיצת הדרך בזמן אפשר שכמה שנים מתרכזות ברגע אחד.

וכשם שלפעמים רגע יתראה לנו לנצח נצחים, כך אפשר לצמצם נצח נצחים ברגע אחד.

ויום הכיפורים שאנו באים למדרגת ״והנה ד׳ נצב עליו״, הננו באים למדרגה של יעקב אבינו, למדרגה של קפיצת הדרך, לא במקום אך בזמן, ואת כל נצוצי הנשמה המפוזרים בכל שס״ה ימות השנה מצטמצמים ומתרכזים אצלנו ברגע אחד, ברגע נהדר בקודש הזה.

ואז ״מזמור שיר ליום השבת לעולם שכולו שבת״, ומכאן, מיום הכיפורים רק טיסה אחת להנצח נצחים של העולם שכולו שבת.

ו. עזר וכנגדו.

מזמור שיר ליום השבת. וכנסת ישראל כידוע היא בת זוגה של השבת, ועל כל בת זוג נאמר ״ואעשה לו עזר כנגדו״ וכדברי חז״ל ״זכה עוזרתו לא זכה כנגדו״ (יבמות סג, א), וכן הוא גם כן עם השבת, אם הננו זוכים ושומרים את השבת אז אין לנו עוזרת יותר טובה ממנה, אבל אם אין אנו זוכים, אז בא הכנגדו מצדה.

בזמן שאנחנו מקדשים את השבת השבת מקדש אותנו.

בזמן שבני ישראל שומרים את השבת, הנה השבת שומרת גם אותנו.

כי היחס שבין כנסת ישראל לשבת הוא יחס של גומלין ״שמור לי ואשמור לך״.

ברם הדבר, שה״מזמור שיר ליום השבת״ מזכיר לנו את חובתנו הגדולה לגבי השבת, לגבי השבת שבתון ולגבי היום שכולו שבת.

### פרק מ״א

### התפלות והזכרת נשמות (להזכרת נשמות)

א. ביום הכיפורים אנו מרגזים את היצר הרע בכל מיני הרוגז שישנם בידינו.

ביום הכיפורים אנו משתמשים בכל סמי הרפואות, רפואת הנפש, שישנם בידינו, הננו משתמשים בכל אופני ההגנה שאפשר נגד הצר הצורר, נגד המנוול המכוער הרודף אחרינו.

כמאמרם ז״ל ״לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע - וכו׳ - אם נצחו מוטב, ואם לאו יעסוק בתורה - וכו׳ - אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע - וכו׳ - אם נצחו מוטב ואם לאו יזכיר לו יום המיתה״ (ברכות ה, א).

וביום הכיפורים הננו מרגזים את היצר הרע בכל מיני הרוגז הללו גם יחד, קראנו קריאת שמע, קראנו בתורה, משכנו את המנוול לבית המדרש, ואם כל אלה לא הועילו ועדיין השטן מרקד בינינו, אז הננו לוקחים לנו לעזר את התרופה היותר בטוחה, הסגולה היותר בדוקה, את הזכרת יום המיתה.

וכאן באה ״הזכרת נשמות״...

ב. הארבע תפלות שביום הכיפורים.

ארבע תפלות יש לנו ביום הכיפורים שחרית, מוסף, מנחה ונעילה, שהנה מכוונות כנגד ארבע תקופות שבחיי האדם, הילדות והשחרות - ימי העליה, הבחרות - ימי העמידה, הזקנה - וימי הירידה, ולבסוף הנעילה כשננעלים לאט לאט כל השערים, שערי חייו, ונסתמים כל הצנורות של הויתו, ואז מרגיש כל אחד את ה״כי פנה יום״ ו״השמש יבא ויפנה״.

ואמנם בעת נעילה אין כלל רבותא של הזכרת נשמות והזכרת יום המיתה, כי אז אם אין האדם מזכיר את המיתה, הנה המיתה מזכרת לו להאדם, אבל רבותא היא לו לאדם, אם אפשר לו לבוא להזכרת נשמות דוקא בעת תפלת שחרית, דוקא בעת שעוד טל ילדות נסוך עליו, כמאמר הקהלת ״וזכור את בוראיך בימי בחורתיך, עד אשר לא יבאו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ״ (קהלת יב, א).

ודא עקא, כי אמנם הכל מזכירים נשמות, אבל, לאחר המועד, לאחר שכבר הגיעו לתפלת נעילה. ושוכחים כי תפלת הזכרת נשמות נסדרה במחזור דוקא בין תפלת שחרית לתפלת מוסף.

ג. הזכרת נשמות דוקא בתפלת שחרית.

וכדברי חז״ל ״ויהי ערב ויהי בקר יום אחד״ שנתן להם הקב״ה יום אחד ואיזה זה יום הכפורים (בראשית רבה פ״ג, ד״ה ח), כי אמנם ביום הכיפורים לכל הפחות עלינו להרגיש את ה״ויהי ערב״ גם בעת ״ויהי בקר״, להיות חכמים הרואים את הנולד, ולראות את העומד מאחרי כתלנו, ואת הצל המלוה אותנו בכל מקום שהננו פונים, בקיצור, הזכרת נשמות דוקא בתפלת שחרית.

ד. גם בעת תפלת נעילה אנו מדברים רק על דבר חיים.

אבל, מאידך גיסא, מה נואלו אלה, שבעת קריאת שמע עדיין הם ב״בל יראה״ בבית הכנסת, בעת קריאת התורה המה ב״בל ימצא״ בכאן, ורק להזכרת נשמות המה תופסים את פני המזרח.

אלה שוכחים שוב את מאמר חז״ל הנ״ל של ״לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע״, וכו׳, שזאת אומרת שאי אפשר לבוא לידי הזכרת יום המיתה מבלי קריאת התורה וקריאת שמע.

כי אם מחד גיסא גם בעת תפלת שחרית מצוה עלינו להזכיר נשמות, הנה מאידך גיסא גם בעת תפלת נעילה אנחנו מדברים רק על דבר חיים וחיים.

״כי לא אחפוץ במות המת״ אנו אומרים דוקא בעת תפלת נעילה.

וכבר פירשתי את הכתוב (דברים ל, יט) ״העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ, החיים והמות נתתי לפניך - וגו׳ - ובחרת בחיים״ שהכוונה הוא, שאף על פי שכאמור אפשר לבוא להרגזת יצר טוב על יצר הרע גם על ידי המות, זאת אומרת על ידי הזכרת יום המיתה, בכל זאת מיעץ לנו הקב״ה בכבודו ובעצמו, שנוח לו יותר שלא נצטרך לאמצעי קיצוני כזה, אך לבוא לעבודת השם על ידי אמצעי חיים ומתוך החיים, על ידי קריאת שמע והתעסקות בתורה, תורת חיים.

כי סוף סוף הנכם בני אברהם יצחק ויעקב ולא חלילה בני בניו של... של עשו הרשע, זה האחרון ידע רק מהזכרת יום המיתה לבד, ועל כל מקרה ומקרה אמר ״הנה אנכי הולך למות״, גם בעת שהיה עדיין בריא אולם ואכל את נזיד העדשים לתיאבון גדול וזה הביא לו להמסקנא של ״ולמה זה לי בכרה״.

והזכרת נשמות לבד, בלי תורה ובלי קריאת שמע, אפשר חלילה להביא לידי מסקנות אלה.

ובעת הזכרת נשמות זכרו נא היטב, כי אם מחד גיסא עלינו לזכור תמיד את יום המיתה, הנה מאידך גיסא עלינו לבלי להסיח דעת אף לרגע מתקותנו הגדולה התקוה של ״בלע המות לנצח״, ומהאי טעמא אין אנו נוהגים כבני בניו של עשו הרשע המקבלים את המות בבגדי יום טוב, ועושים את כל ההכנות הדרושות לזה גם להמתים וגם להחיים עוד טרם בא מלאך המות, כי המות אינה נחשבת להם כלל להופעה בלתי רגילה, אך אחד מהמעשים היום-יומיים, אבל אצלנו היהודים גם מיתת הזקנים נחשבת לחורבן בית המקדש, ו״קול הנשמה היוצאת מן הגוף״ נשמע אצלנו ״מסוף העולם ועד סופו״ (יומא כ, ב), וכל מי שעומד בשעת יציאת נשמה של איזה איש יהיה מי שיהיה הוא כאילו נחרב בית המקדש בימיו, מפני שבכל מיתה אנו רואים את אכזבת תקותנו, התקוה של בלע המות לנצח, ובכל זאת עוד לא אבדה תקותנו.

כי אמנם כך הוא דרכם של בני אברהם, יצחק ויעקב, לבלי להסתפק בהזכרת נשמות בלבד, בלי שתבוא ביחד עם זה גם קריאת שמע וגם קריאת התורה.

### פרק מ״ב

### כח המושך שבעולם הנשמות

״כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי״ (ישעיהו נז, טז).

״א״ר אסי, אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף שנאמר כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי״ (יבמות סג, א).

א. הקומיניקציה בין עולם הזה ובין עולם הבא.

בזמן האחרון צעדנו הרבה קדימה במה שנוגע לעניני קומיניקציה, הומצאו הרבה המצאות חדשות, אשר לא שערו אבותינו ואבות אבותינו איך לקרב את הרחוקים.

אין כעת שום חיה ועוף בעולם שיוכל להתחרות עם האדם בזה. לפנים היה הצבי הרץ היותר גדול והיו אומרים ״רץ כצבי״, והנשר היה המעופף היותר גדול ו״כנפי נשרים״ היה למשל ולדוגמא לרום ולגובה הכי גדול והכי אפשרי להשיג לברואי האדמה, אבל בימינו אלה בהכל הכל מצטיין נזר הבריאה, האדם.

הוא יכול לרוץ הרבה יותר מהצבי על ידי מסילת הברזל וכדומה, ויכול לעוף הרבה יותר למעלה ובמהירות יותר מרובה מהנשר על ידי אירופלנים וכדומה.

חוללנו נפלאות במה שנוגע לעניני קומיניקציה, ואנו יכולים לשבת כאן ולשמוע ברגע אחד את מה שנדבר בקצוי תבל ואיים רחוקים על ידי טילפון, רדיו וכדומה.

אבל דא עקא, כי בנוגע לקומיניקציה בין עולם הזה ובין עולם הבא, לא צעדנו מזמנו של אדם הראשון עד ימינו אלה אף צעד אחד, אף פסיעה אחת ואף חצי פסיעה אחת קדימה, ועדיין הדבר הזה סתום מכל סתום, נעלם מכל נעלם וטמיר ומכוסה מאתנו באלפי טמירין, ובזה אין שום הבדל בין האדם היותר נאור ובין הפרא היותר גדול.

ואמנם מה טוב ויפה היה לו יכלנו לפתוח בזה איזה פתח ונקב צר, לו גם גדול כחודו של מחט קטן, כמה היינו נותנים לו יכלנו לבוא במשא ומתן עם עולם הבא לו אף לרגע אחד.

הלא לכמה מאתנו כל מחמדינו נתונים רק שם באותו העולם הטמיר ומכוסה ממנו, שם נשמות אבותינו ואבות אבותינו, שם אחינו ואחיותנו ושם, להרבה מאתנו, גם בנינו ובנותינו. שם כל הרעים והידידים, ופה רק עמק הבכא, החשך וצלמות, קברים ומצבות ולא יותר. שם יש לנו החברותא ופה הננו גלמודים ונעזבים, בודדים ושוממים, וכל נחמתנו, כל תקותנו הוא רק שם, שם.

אבל איך אפשר להשיג בעודנו בחיים את ה״שם״, איך אפשר לבוא עמהם באיזה יחס הדדי לו אף לרגע אחד?

לזה יש עצה ותחבולה קלה מאד, שאינה דרושה אף לחסרון כיס במשהו, העצה של - הזכרת נשמות.

כי בשעה שאתם מזכירים את נשמות קרוביכם ומיודעיכם, הוו בטוחים, כי באותה שעה הם מזכירים גם כן אתכם לטובה.

כי כשם שיש השפעת גומלין בעולם הזה, כך יש השפעת גומלין בעולם הבא, וכך יש השפעת גומלין בין עולם הזה ובין עולם הבא.

אם תרצו לדעת אם פלוני אלמוני אוהב אתכם, אז אינכם צריכים לשאול את הפלוני אלמוני אך את עצמכם גופא, אם אתם אוהבים אותו הוא בודאי אוהב גם כן אתכם, ואם אתם רוצים להוכח אם האבות עדיין זוכרים אתכם, אז תוכלו זאת לדעת מהזכרת נשמות שלכם.

אם ״גזירה על המת שישתכח לאחר י״ב חודש״, הוא מפני שגם המת, כפי שאומרים חז״ל, שוכח את עולם הזה, עולם הגופים, לאחר י״ב חודש, ושכחתו מביאה גם לשכחתנו אנו, אבל מאידך גיסא, גם הזכרתנו מביאה להזכרת המת גם כן.

ב. הרבה הופעות בנפש מכח המושך.

מימי ששת ימי בראשית עד היום הזה, בכל הדורות, בכל הזמנים ובכל המקומות, לא חדל התפוח כשנעקר מגדולו מלפול על הארץ ולא עלה לשמים, ולא היה שום בן אדם שישתאה ושיתומם על זה, עד שבא אותו האיש וניוטון שמו, ומה שלכל העולם כולו היה הדבר פשוט בתכלית הפשטות, נראה בעיניו ל״מדרש פליאה״ והוא ישב וחקר ודרש, מדוע ומדוע, מדוע נופל התפוח דוקא לארץ ואינו מתגלגל לשמי שמים ולמרומי שחקים עד שמצא את כח המושך שבעולם.

ואז נפקחו כל עיני החכמים לראות את כח המושך זה בכל מרחבי הבריאה, ועל ידי זה נגלו הרבה תעלומות והמון נסתרות שמבראשית, וראו ונוכחו, כי כל כוכבי לכת שבשמים ממעל וכל המזלות שתחת השמש והשמש בכלל, הכל מתנהגים על פי כח המושך שהמציא אותו האיש ניוטון.

אבל מי יודע, שלא רק בעולם הגופים יש כח המושך, שעל פיו מתנועעים כל הגופים כמו במחולות, אלא שגם בעולם הנשמות יש כח המושך, והכח הזה הוא הגורם להרבה הופעות שאנו רואים בנשמתינו מבלי דעת שרשן ומקורן.

אם אחד מביט עלינו מאחורנו ואנו מרגישים במבט הזה, אף על פי שעינינו לא ראו זאת, מי הוא הגורם לזה אם לא כח המושך של הנשמה, שבעת שחברנו מביט עלינו, מיד נזרם מנשמתו כעין זרם אלקטרי, והוא חודר אלינו ונשמתנו מזדעזעת.

אם אחד היושב באספמיא מזכיר אותנו לשבח או לגנאי, שלפעמים רבות אנו חשים בזה גם כן, הלא שוב כח המושך של הנשמה באמצע.

ואם יקרה לאחד מהכי קרובים שלנו אסון פתאומי, ואי אפשר לכחש את המציאות, שהרבה פעמים אין ספורות הנה ״אף על גב דאנן לא חזינן מזלא חזי״, ואנו מרגישים שקרה איזה אסון ושבר, הלא זהו שוב ממפעלות של כח המושך שבנשמה, וצערה של הנשמה האהובה לנו מגיע עד למרחוק ושולל את מנוחתנו.

ומהו סוד ההיפנוטיזם אם לא כח המושך, וכמו בעולם הגופים הנה הגדול מושך את הקטן, כך גם בעולם הנשמות הנה המהפנז, שלו רצון יותר חזק, מושך את המהופנז בעל רצון יותר רפה.

ומהי השפעת ״דעת הקהל״ שלפעמים אין כל נמוקים שכליים לזה, ובכל זאת מתבטלת דעת היחיד מחמתה ולא רק בטול באונס אך ביטול ברצון, כלומר, שהיחיד מבטל את דעתו לא רק מצד היראה שהוא מתירא לקום נגד דעת הקהל, אך פשוט מפני שהוא נעשה מושפע על ידה, אם לא שוב מצד כח המושך של הנשמה שסוף סוף להקבוץ החברות, נשמה יותר גדולה על כל פנים בכמותה מכפי של היחיד, והיא מושכת מאליה את נשמת היחיד.

ולכשתרצו לומר, הנה זה גופא ש״על כרחך אתה חי״, שאת זה אנו רואים לא רק במשנה מפורשת במס׳ אבות, אך אנו מרגישים זאת בחושינו ממש, הוא גם כן מפני כח המושך שנשמתנו אנו בתור חלק אלקי ממעל, נמשכת להכלל, שממנו בא החלק ונשמת היחיד נמשכת לנשמת כל חי.

ואם יש כח המושך לנשמתנו, בשעה שהיא נמצאת בעולם העכור ומחוברת לגוף של בשר ודם המטילים בה זוהמה, על אחת כמה וכמה שיש כח המושך להנשמה, בשעה שהיא משלכת מקרבה את הבנים הצואים של הגוף, כשהיא שבה למקורה, למחוללה ומולידה, כשהיא שוכנת מתחת לכסא הכבוד.

ועל ידי הזכרת נשמות חוזר ונעור כח המושך הזה, ואז אם גם המרחק בינינו המזכירים וביניהם המתים המוזכרים רב מאד, בכל זאת ברגע זה על ידי כח המושך המתעורר לרגלי הזכרת נשמות הנה ״הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו״.

ג. מנשה והזכרת נשמות.

אנו מוצאים ביוסף הצדיק, שקרא את שם בנו הבכור מנשה מפני ״כי נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי״ (בראשית ). שלכאורה לפלא גדול הוא הדבר, שצדיק כיוסף יתפאר עוד בזה ששכח את בית אביו? וכי בשביל שההצלחה האירה לו פנים עליו לשכוח את אביו האומלל שאינו חדל להתאבל ולבכות עליו?

אכן האמת, שדוקא בשביל זה שרצה לקיים מצות כבוד אב כדבעי, דוקא בשביל זה שרצה לנחם את אביו מאבלו ויגונו הגדול, דוקא בשביל כך קרא לבנו הבכור מנשה.

כי אם אנו רואים, שהגזירה שנגזרה על המת שישתכח לאחר י״ב חודש הוא חק ולא יעבור גם בימינו, ומאידך גיסא עובדא הוא, שההורים לא יחדלו להתאבל על בן האבוד אף אחרי עבור שנים רבות, הנה הסיבה לזה מתבארת גם כן על ידי כח המושך של הנשמה כאמור לעיל.

כי מה שהמת נשכח לאחר י״ב חודש הוא, כאמור לעיל, מחמת שהמת גופא שוכח את העולם הזה, עמק העכור, אחרי י״ב חודש, אבל הבן הנאבד בהיותו שסוף סוף אינו מסיח את דעתו מבית אביו ולבו מלא תמיד געגועים לזה, הנה על ידי כח המושך של הנשמה והשפעת גומלין שיש בכח המושך הזה, אי אפשר גם כן להוריו שיסיחו את דעתם ושיחדלו מלהתאבל.

ויוסף הצדיק יען שהיה צדיק כל כך ורצה להקל במקצת את צערו ויגונו הגדול של אביו שהרגיש היטב שהוא ממאן להתנחם, והוא אומר תמיד ״כי ארד אל בני אבל שאולה״, הנה כבש את רחמיו להביא את הקרבן היותר גדול מצדו, להשריש בקרבו את הרעיון של ״כי נשני״ אף בעת שבאמת היה לבו מלא געגועים על כל גדותיו.

״כי נשני אלקים את כל בית אבי״. יוסף, כאמור, עשה זאת במכוון ואנחנו עושים זאת פשוט מהיסח הדעת, שמסיחים אנו את דעתנו לגמרי מהבית אב, ועל ידי השפעת גומלין שיש גם כן בעולם הנשמות אף הם, אבותינו ואבות אבותינו, מסיחים את דעתם ממנו.

אכן באה הזכרת נשמות, ועלינו לגרש את ה״כי נשני״ מקרבנו.

על ידי ההזכרה צריך להתעורר בקרבנו כח המושך של הנשמה, כח המושך לנשמות האבות ולנשמת כל חי.

ואמנם בעת ההזכרה אנו מרגישים את השני ״בעל כרחך״ ביחד, את ה״בעל כרחך אתה חי״ ואת ה״בעל כרחך אתה מת״, רגלינו עומדות על הארץ מצד כח המושך של עולם הגופים, זהו ה״בעל כרחך אתה חי״, ונשמתנו מרחפת בגנזי מרומים מצד כח המושך של עולם הנשמות וזהו ה״בעל כרחך אתה מת״.

ומכאן ה״אין-שלום״ שבחיים, כי ריב עולם ומלחמת איתנים תמיד בין שני מיני כח המושך הנ״ל, זה מושך לכאן וזה מושך לכאן.

אבל השי״ת אומר ״כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף, כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי״, וכדברי חז״ל כי יבא זמן שיכלו כל הנשמות שבגוף ובמקום הנשמות שבגוף תבאנה נשמות שבנשמות, ועולם הנשמות, עולם האצילות, יהיה העולם היחידי.

### פרק מ״ג

### אבל אנחנו ואבותינו חטאנו

״שאין אנו עזי פנים וקשי עורף לומר לפניך ד׳ אלקינו ואלקי אבותינו צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״.

א. לשבח ולגנאי.

לשבח אנו מזכירים את אבותינו רק פעם אחת, ״יזכור אלקים את נשמת״... אבל לגנאי אנו מזכירים אותם במשך יום הכפורים הרבה פעמים, ״שאין אנו עזי פנים וקשי עורף לומר לפניך ד׳ אלקינו ואלקי אבותינו צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״.

ולכאורה האם זהו הכבוד אב ואם שאנו מקיימים ביום הקדוש הזה, להרגיז את מנוחתם ולהזכיר להם עונות ראשונים? בשלמא את עונותינו אנו שאנו מזכירים הוא כדי להתודות עליהנם בחרטה על לשעבר וקבלה על להבא, אבל המתים, שכבר אינם יכולים להתודות וחטאתיהם והמה בגדר של מעוות לא יוכל לתקן, ויש בהזכרת חטאתם רק הרגזת הדין נגדם כלפי מעלה, ובשביל מה ולמה אנו עושים ככה?

ומתחילים אנחנו בזה ״שאין אנו עזי פנים״ ולבסוף יש לנו עזות שכזו להקדים את ה״אנחנו״ ל״אבותינו״ ולומר אבל ״אנחנו ואבותינו״, והאם לא לאי-כבוד יחשב זאת כנגדם?

אכן באמת קושיא אחת מתורצת בחברתה, כי גם בזה שאנו אומרים ״אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״ אין כוונתנו לגנות את אבותינו אלא את עצמנו, ועל כן אנו באים בזה בראשונה, ואנו לוקחים לעצמנו את משפט הבכורה בזה, כי על ידינו נעשים גם אבותינו לחוטאים ופושעים.

על פי מאמר חז״ל (עיין בבא בתרא קטז, ב) ״דוד שהניח בן כמותו כתיב בו אנכי הולך בדרך כל הארץ, ומשה שלא הניח בן כמותו כתיב בו הנהך שוכב עם אבותיך״, ואמנם יש גם כן שהאב בעת פטירתו היה נקרא הולך, כי בעת מיתתו עוד הניח בן כמותו, אבל אחרי כך בהמשך הזמן מתרחק הבן לאט לאט ממקור צור מחצבתו ובועט במסורת אבות לגמרי, אז נעשה האב מהולך לשוכב, לשוכב על ערש דוי, ועל ידי הבן נעשה גם האב לחוטא.

וזהו ״אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״, על ידי ה״אנחנו״ הוגרם הדבר שגם ״אבותינו חטאנו״.

ובצדק הקדמנו את עצמנו לפני אבותינו מה שלכאורה אין זה מן הנמוס כלל, כי בזה - בחטאים, עונות ופשעים לנו משפט הבכורה, אנחנו הננו הגורמים והמה רק מחוללים מפשעינו ומדוכאים מעונותינו.

ב. המרחק מאנחנו לאבותינו.

״שאין אנו עזי פנים לומר לפניך ד׳ אלקינו ואלקי אבותינו, צדיקים אנחנו ולא חטאנו, אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״.

ולכאורה אם הננו עזי פנים כל כך לומר צדיקים אנחנו, מדוע רק ״אנחנו״ דוקא, מדוע אין לנו העזות לומר, שגם אבותינו היו צדיקים שלכל הפחות זה היה יותר קרוב אל האמת, בעוד ש״צדיקים אנחנו״ זהו שקר גלוי ובולט, כי סוף סוף ״אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר״ (שבת קיב, ב)?

אכן באמת זו היא הנותנת, אם מביטים אנחנו רק על ה״אנחנו״ אז אפשר שתהיה לנו העזות לומר ״צדיקים אנחנו״, אבל ״אנחנו ואבותינו״, זאת אומרת, כשאנו מציגים זה לעומת זה, את האנחנו לגבי אבותינו, את ״אנחנו״ מחד גיסא ואת אבותינו מאידך גיסא, ואנו רואים איך שהדורות הולכים ופוחתים במעלה, את המרחק הגדול מדורות האחרונים לגבי דורות הראשונים, אז אנו רואים ומרגישים את ה״חטאנו״ מצד ״אנחנו״ ולא מצד ״אבותינו״.

ג. מסירת נפש של הכלל גם בשביל הפרט.

״אנחנו ואבותינו״, ולזה באה גם תפלת יזכור, כדי שנזכור את מעשי אבותינו ולראות את המרחק הגדול שבינינו וביניהם.

למשל, אבותינו פסקו להלכה פסוקה ״נשים שאמרו להן עכו״ם, תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה, ואם לאו נטמא את כולכן יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, וכן אם אמרו להם עכו״ם, תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו נהרוג את כולם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם יחדוהו ואמרו, תנו לנו פלוני, ואם לאו נהרג כולכם - וכו׳ - אם אינו חייב מיתה יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל״ (רמב״ם בפ״ה מהל׳ יסודי התורה הלכה ה׳).

ואמנם זהו אינו סותר את ההלכה של ״שנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים, ואם ישתה אחד מהם מגיע לישוב, דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא ר׳ עקיבא ולמד, וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך״ (בבא מציעא סב, א), והלכה כר׳ עקיבא, מפני שכמובן יש הבדל בין חיוב לשלילה, שם אם יעשה כר׳ עקיבא והוא ישתה והשני ימות בצמא, אין הוא הגורם למיתתו רק על ידי שלילה במה שלא נתן לו לשתות, אבל בהלכה הנ״ל אם ימסרו להעכו״ם את הפלוני, הרי יעשו מעשה בחיוב כדי להמיתו, שם אין הכלל של חייך קודמין, ואדרבא מוטב שימותו כולם ואל יראו במיתתו של חברם.

ועיין בכסף משנה שמקשה שם, כיון שכל הטעם שעל שפיכת דמים יהרג ואל יעבור הוא כדברי רש״י (פסחים כה, ב) מצד ״מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דההוא גברא סומק טפי״, וזה לא שייך רק במקום, שעל כל פנים על ידי מיתתו יוצל חברו, אבל בנידון דידן שבין כך יהרג הפלוני, ובמה יושע זה אם גם כולם ימותו ביחד עמדו?

אך באמת גם זו אין קושיא, כי ״צרת רבים חצי נחמה״, וזהו כלל גדול לא רק במילי דעלמא, אך זהו גם כן כלל גדול בדין.

ועל הרבים למסור את נפשם לא רק בשביל הנחמה של היחיד, אם גם כן בשביל החצי נחמה ובשביל הספק נחמה.

והגעו עצמכם, לפי פסק ההלכה הנ״ל, אם גם תהיה חבורה של אלף איש, אז על כולם למסור את עצמם למיתה בשביל אחד מהם שבאמת גם במיתתם לא יצילו את חייו, אך יביאו לו איזה חצי נחמה על ידי צרת רבים, כי לא ימות יחידי אך ביחד עם החבורה כולה.

כך פסקו אבותינו להלכה ולמעשה.

ו״אנחנו״? לנו יש פסק אחר, שגם יחיד אינו מוסר את נפשו בשביל הציבור, ולא רק בשביל חצי נחמה, אך גם כשהדבר נוגע לפקוח נפשות רבות, ולא רק מסירת נפש, אך גם לנקוף באצבענו הקטנה אין הדבר כדאי לנו, ולא רק ״דמים תרתי משמע״, אין אנו מנדבים בשביל טובת הכל, אך גם דמים כפשוטם, דמים של נחושת ושל כסף, פרוטות וזהובים לא נחפוץ לנדב.

ואמנם אם יש לנו עוד עזות לומר ״צדיקים אנחנו״ לבד, אבל כשאנו שמים לב לאנחנו ואבותינו, אז גם העזי פנים היותר גדולים עליהם להודות ולהתודות בקול גדול ״חטאנו אשמנו בגדנו״ וכו׳ וכו׳.

ד. נחום איש גם זו ואנחנו.

״אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״, וחז״ל מספרים על אחד מאבותינו, על נחום איש גם זו ״שהיה סומא משתי עיניו, גידם משתי ידיו, קיטע משתי רגליו - וכו׳ - אמרו לו תלמידיו, וכי מאחר שצדיק גמור אתה למה עלתה לך כך? אמר להם בני, אני גרמתי לעצמי, שפעם אחת הייתי מהלך בדרך - וכו׳ - בא עני אחד ועמד לי בדרך ואמר לי, רבי, פרנסני, אמרתי לו, המתן עד שאפרק מן החמור, לא הספקתי לפרוק מן החמור עד שיצאה נשמתו, הלכתי ונפלתי על פניו ואמרתי, עיני שלא חסו על עיניו יסמו, ידי שלא חסו על ידיך יתגדמו, רגלי שלא חסו על רגליך יתקטעו, ולא נתקררה דעתי עד שאמרתי כל גופי יהא מלא שחין, אמרו לו, אוי לנו שראינוך בכך, אמר להם אוי לי, אם לא ראיתוני בכך״ (תענית כא, א).

כך התנהגו אבותינו ואבות אבותינו, ואנחנו כשעניים מרודים פונים אלינו ומבקשים רחמים: פרנסונו, ואנחנו איננו אומרים להם המתינו, אך הננו דוחים אותם בשתי ידים, ולפעמים רבות עוד הננו מקללים אותם בקללות נמרצות על שהעיזו להפריע את מנוחתנו, וגם אחרי כך אין אנו מצטערים כלל על זה, ואדרבא עוד אנו מתהללים בכוחנו וגבורתנו זה.

ומה רחוק המרחק בין אנחנו לאבותינו!

ה. ר׳ אמנון ממגנצא ואנחנו.

״אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״, ועוד מעט ותשמעו גם את תפלת ״ונתנה תוקף״, התפלה המרעשת לב יותר מכל התפלות, ואתם יודעים גם כן שר׳ אמנון ממגנץ היה מחבר התפלה וגם את המאורע שגרם לו לזה: כי ר׳ אמנון זה היה מקורב למלכות, והמלכות גזרה עליו שימיר את דתו ואם לאו אחת דתו להמית, ובקש ר׳ אמנון שיתנו לו זמן שלשת ימים, כדי להתיעץ בדבר, ואחר כך הכהו לבו מאד על זה, שנתן ידים לחשוב, כי על כל פנים יש ישוב הדעת בדבר מצדו, וקבל על עצמו את העונש, שיקצצו בהונות ידיו ורגליו ולהניחם בארון, והביאו אותו לבית הכנסת עם חלקי גופו הקצוצים והמונחים בארון בעת תפלת מוסף בראש השנה, וכשהגיעו לקדושה אמר ר׳ אמנון להש״ץ, כתר לי זעיר ואקדש את שמו הנכבד, ואז אמר ר׳ אמנון את התפלה הנפלאה הזו, ואחר כך יצאה נשמתו בטהרה.

כל זאת עשו אבותינו, שגם על מחשבה זרה קבלו על עצמם את כל מדורי גיהנם, ואילו אנחנו מחללים את השם הגדול ברבים בפועל ממש בפומבי ובריש גלי, ואין אנו חשים אף מוסר כליות קל מזה.

כן ״אבל אנחנו ואבותינו״, אנחנו לעומת אבותינו חטאנו אשמנו בגדנו וכו׳ וכו׳.

ו. הנדבה מצד החיים והנדבה מצד המתים.

״יזכור אלקים את נשמת״... אבל ההזכרה היותר מתאימה לאבותינו הוא שיהיו מעשי אבותינו בידינו.

״בעבור שאני נודב לצדקה בעד הזכרת נשמתו״, אבל הנדבה היותר חשובה היא, אם אנו הולכים בדרכיהם ואז לא רק אנו הם המנדבים, אך גם הם, המתים, המה המנדבים.

תשאלו איך יתכן שהמתים יהיו המנדבים הלא ״במתים חופשי וכיון שמת אדם נעשה חופשי מן התורה ומן המצוות״? (ע״פ שבת קנא, ב)

את זה מבארת לכם התורה באמרה בפ׳ ויקהל אחרי שפרטה את כל התכשיטים שהביאו למלאכת המשכן, ״כל איש ואשה, אשר נדב לבם אתם להביא לכל המלאכה אשר צוה ד׳ לעשות ביד משה, הביאו בני ישראל נדבה לד׳״ (שמות לה, כט), וכבר פרשו שזו גופא היתה הנדבה היותר גדולה לד׳, הנדבה של ״בני ישראל״, כלומר מה שבניהם היו בני ישראל סבא, בנים נאמנים לד׳ ולתורתו, היה יקר לד׳ יותר מכל הזהב והכסף הארגמן ושש עזים.

היו ״בני ישראל״, ואז יביאו אבותיכם, נוחי נפש, את הנדבה היותר גדולה.

### פרק מ״ד

### בקרבתם לפני ד׳ וימתו (בשנת תר״ץ)

״וידבר ד׳ אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ד׳ וימתו״

(ויקרא טז, א).

א. מקור המנהג להזכרת נשמות.

אין לנו מקור למנהג הזכרת נשמות לא בתורה ולא בנביאים וכתובים, לא במשנה ולא בגמרא, לא בראשונים ולא באחרונים, אבל בימינו אלה יש לנו מקור להזכרת נשמות - מהקב״ה בכבודו ובעצמו.

הלא כה מספרים לנו חז״ל ״באותה שעה - כשחרב בית המקדש - היה הקב״ה בוכה ואומר, אוי לי על ביתי, בני היכן אתם, כהני היכן אתם, נביאי היכן אתם, אוהבי היכן אתם... אמר לו הקב״ה לירמיהו, אני דומה היום לאדם שהיה לו בן יחיד ונעשה לו חופה ומת בתוך חופתו, לך וקרא לאברהם, ליצחק ליעקב ולמשה מקבריהם שהם יודעים לבכות. מיד הלך ירמיהו למערת המכפלה ואמר לאבות העולם, עמדו, שהגיע זמן שאתם מתבקשים לפני הקב״ה, אמרו לו למה? אמר להם, איני יודע, מפני שהיה מתירא, שלא יאמרו בימיך היתה לבנינו זאת״ וכו׳ (מדרש רבה איכה).

ושוב לפנינו מעין חורבן בית המקדש, ואם נשאר לנו אחרי החורבן עוד איזה שריד בדמותו של כותל המערבי, גם מזה מגרשים ומרחקים אותנו ובני ציון היקרים המסולאים מפז ומפנינים הרוצים להגן על כבוד עמם וקדשיו נופלים לקרבן על מזבח ד׳, ואנו צועקים גם כן ״אוהבי היכן אתם״, הלא זה הרבה שנים שאנו מכריזים בקולי קולות על אוהבינו וידידינו המרובים, לא מיבעי מלכות אנגליה שכרתנו עמדה ברית, אך כל הממשלות שנתנו את הסכמתם לזה, הלא כולן הם אוהבינו וידידינו, ידידי נפש הנאהבים והנעימים. ולבסוף? ההא אוהבי היכן אתם?

״משל לאדם שהיה לו בן יחיד ונעשה לו חופה ומת בתוך חופתו״.

בן יחיד יש לנו, או, יותר נכון, בת יחידה, הארץ הקטנה במדתה פחות מכל הארצות שבעולם, אבל חביבה ויקרה לנו כבבת עינינו, זו היא ארץ ישראל. ולא כבר, זה רק שבועות אחדים, שחגגו את חג החופה שלה ברוב פאר והדר, ובאו מחותנים מקרוב ומרחוק להשתתף בשמחתנו, כשנכרתה ברית עולם בין הזוג הנחמד שנקרא שמו בישראל ״הסוכנות היהודית״. ובעוד שעסקנו בשבעת ימי המשתה והנה שבר על שבר וירב בבת יהודה תאניה ואניה, ואין לנו כעת עצה אחרת רק העצה שבקש לו הקב״ה, לקרוא לאבותינו, שיעמדו מקבריהם שהם יודעים לבכות.

ועל ידי הזכרת נשמות אנו צועקים להם כירמיהו הנביא בשעתו ״עמדו, שהגיע זמן שאתם מתבקשים לפני הקב״ה. ואמנם מתיראים אנו גם כן שלא יאמרו לנו ״בימיכם היתה אלה״, אבל מה עלינו לעשות, אין ברירה, אחרת, ואין לנו זכות אחרת רק זכות אבות ו״אולי יחוס אולי ירחם״.

ב. וכל בית ישראל יבכו את השרפה.

מלבד נשמות קרוביכם וקרובותיכם שכל אחד מזכיר בפרט, הנה יש לנו הזכרה כללית ביום הכיפורים, זו היא ההזכרה של מות שני בני אהרן ועשרה הרוגי מלכות.

ולמה אנו מזכירים דוקא את שני בני אהרן?

על זה נותנת התורה בעצמה תשובה מספיקה ״בקרבתם לפני ד׳ וימתו״.

וכהיום יש לנו הרבה בני אהרן ש״בקרבתם לפני ד׳ וימתו״, וגם את מיתתם עלינו לבכות בדמעות שליש, כמו שמצוה לבכות על מיתת בני אהרן.

״בקרבתם לפני ד׳ וימתו״, אלה המה הקדושים והטהורים כזהר הרקיע מזהירים בני ישיבת חברון, ותלמידי חכמים שבצפת, שישבו לא רק ביום הכיפורים, אך בכל שס״ה ימים של השנה לפני ולפנים במקדש ד׳, אלו המה הכרובים שלנו שסככו בכנפיהם את הכפרת, ובקרבתם לפני ד׳, כשישבו על התורה ועל העבודה, כמלאכי השרת מלאכי עליון, נהרגו ונשחטו בידים מסואבות ומזוהמות במיתות משונות ואכזריות, ואמנם הם הקדושים והטהורים נתבקשו על ידי זה מישיבה של מטה לישיבה של מעלה, אבל אותנו עזבו לאנחות. נכבו מאורות התורה וכל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ד׳.

״בקרבתם לפני ד׳ וימתו״, אלו המה גם כן הצעירים והצעירות שעסקו לכאורה לא ברוחניות אך בחומריות, בדרך ארץ, בעבודת האדמה, אבל באמת גם בהם, במצפוני לבם ונפשם נצוצי הקדושה טרם נכבו, וזה היה ה״כח המושך״, שמשך אותם לרוות את האדמה, אדמת קודש, בדם המצוות שלהם, וכשבאו האויבים לשפוך את חמתם על אלה הזקנים שלנו היושבים באהלה של תורה, מסרו אלה הצעירים והצעירות את נפשם ללחום מלחמת ד׳ בגבורים, אבל ״הצבי ישראל על במותיך חלל איך נפלו גבורים״ ונפלו על שדי קטל ודמם עולה לריח נחוח לפני ד׳, וגם על אלה נאמר ״בקרבתם לפני ד׳ וימתו״.

וחז״ל אומרים על הכתוב ״ויקחו בני אהרן - וכו׳ - ויקריבו לפני ד׳ אש זרה״, ש״לא מתו בני אהרן, עד שהורו הלכה בפני משה רבן, ומאי דרוש, ונתנו בני אהרן אש על המזבח, אמרו, אף על פי שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט״ (עירובין סג), וגם אלה הגבורים, גבורי ישראל שמסרו את נפשם בעד כבוד עמם וארצם, אם שלפעמים הורו הלכה בפני רבותינו והדגישו ביחוד את האש של הדיוט, אבל הרואה המסתכל בעינא פקיחא יראה את השפעת ה״אש היורדת מן השמים״ גם באש מן ההדיוט שלהם.

בקיצור, גם עליהם אומר הכתוב ״וכל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ד׳״.

ג. מה מלמדות אותנו המאורעות האחרונות.

ביום הכיפורים מזכירים נשמות וב״יארצייט״ מזכירים נשמות, ואמנם הננו צריכים להזכיר את נשמותיהם של ״בני אהרן״ אלה גם מצד יום הכיפורים וגם מצד שהיום הוא ה״יארצייט״ שלהם, למרות מה שהמאורעות הנוראות הללו קרו בחודש אב, אבל כשאנו מסתכלים בדבר היטב, אנו רואים כי, כל זה היה רק מסובב מהיום הכיפורים של אשתקד ביום שחדרו שוטרים נכרים לפני ולפנים של מקום מקדשנו ובידיהם הגסות, ידי עשו הרשע הרסו ביד חזקה ובזרוע נטויה את המחיצות שהקימו שם אצל הכותל המערבי.

ואמנם ״הרנינו גוים עמו, כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו״. בכל זאת אולי גם כן אצבע אלקים היא להראות לנו את כל הנוראות שמביאות לנו כל המחיצות של ברזל שאנו מקימים בעצמנו כדי להפריד בין הדבקים לעשות פירוד בין בני אברהם יצחק ויעקב, ועד מתי תהיינה לנו המחיצות האלה למוקש?

אגדה נפלאה מספרת לנו, כי האשמדאי ברצותו להתלוצץ בשלמה המלך הביא לפניו אדם אחד שיש לו שני ראשים ונשא אשה והוליד בנים כיוצא בו, וכשבאו לחלוק בנכסי אביהם, ושאל מי שיש לו שני ראשים יקח שני חלקים.

והשיב לו החכם מכל אדם, שלזו יש עצה פשוטה ליצק מים רותחין על ראש אחד ואם ירגיש גם השני בזה סימן הוא, שבאמת שני הראשים רק חד הוא (מדרש רבה והובא בתוס׳ מנחות לז, א).

ואמנם כן הוא גם כן עם עם ישראל, שלכאורה בכל מקום שאנו פונים הננו רואים שני ראשים לפנינו, שכל אחד סותר את מה שהשני חושב ועושה.

אבל סוף כל סוף הננו רואים, שהננו אחים לצרה ובבוא צרה לחלק מאחינו אף בקצה העולם, מרגישים אנו זאת כולנו מסוף העולם ועד סופו, ובפרט אם יקרה איזה מקרה בלתי טוב בארץ ישראל, שעיני כל ישראל אליה נשואות, שכל האומה כולה מזדעזעת מכף רגלה ועד קדקדה, זהו סימן בולט, סימן מובהק, שבאמת לא שני ראשים לפנינו, אך ראש אחד.

ואמנם ״אין עושין נפשות לצדיקים דבריהן הן זכרונן״ (ירושלמי שקלים פ״ב, ה״ה), והמצבה היותר מפוארה שאפשר לנו להקים על אלה הקדושים והטהורים, תהיה בזה, שלא נצטרך לעתיד לבני בניו של עשו הרשע שיבטלו את מחיצותינו, אך אנו בעצמנו נבטל את כל המחיצות המפרידות בינינו ועושות בנו שמות נוראות.

ד. ״ומפתח אהל מועד לא תצאו״.

ואם עומדים אנחנו כעת אחרי ״בקרבתם לפני ד׳ וימתו״ עלינו לשמוע גם כן את קולו של הקב״ה שאמר תיכף אחרי זה:

״ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו כי שמן משחת ד׳ עליכם״. כלומר, שאף על פי שקרה האסון דוקא באהל מועד ודוקא בקרבתם לפני ד׳, אל יפול לבבכם, אל יבא מורך ברוחכם ואל תבוא בלבכם, חלילה, שום מחשבת פיגול לאמר לרוץ מן הסכנה ולצאת מאהל מועד, אלא שאדרבא ואדרבא עליכם לעבוד את עבודת הקודש עוד ביתר שאת ויתר עוז ולבלי לצאת אף לרגע אחד מפתח אהל מועד.

״פן תמתו״, זהו כאותו המשל שהשתמש בו ר׳ עקיבא להשיב לפפוס בן יהודא, ״משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם, מפני מה אתם בורחים? אמרו לו מפני רשתות שמביאים עלינו בני אדם, אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתכם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, לא פקח אתה אלא טפש אתה, ומה במקום חיותנו אנו מתיראים במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה״. ור״ע השתמש במשל הזה כדי להשיב לפפוס בן יהודא הנ״ל, שכשראה שר׳ עקיבא מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה פנה אליו בטענה ״עקיבא אי אתה מתירא מפני המלכות?״ והנמשל הוא ״אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבין ועוסקים בתורה שכתוב בה כי היא חייך ואורך ימיך כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה על אחת כמה וכמה״ (ברכות סא, ב).

ואמנם גם התורה וגם ארץ ישראל שתיהן נקנות כידוע על ידי יסורים, וגם בנוגע לארץ ישראל יתאים המשל הנ״ל, להשיב כלפי אלה המוגי לב והפחדנים שמשתמשים בדמי בני ציון היקרים שנשפכו כמים להמס את לב העם ולהראות לו את האכזבות שהביאה לו ארץ ישראל. ולאלה אנו משיבים גם כן את אותו המשל הנ״ל, כי כשם שכתוב בתורה (דברים ל, כ) ״כי הוא חייך וארך ימיך״, כך כתוב גם כן בנוגע לארץ ישראל ״למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ד׳ לאבתיכם לתת להם כימי השמים על הארץ״ (דברים יא, כא).

ודוקא עכשיו, ״אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ד׳״, עלינו לשמוע את קול השי״ת האומר ״ומפתח אהל מועד לא תצאו, פן תמתו, כי שמן משחת ד׳ עליכם״ (ויקרא י, ז). ואם גם בארץ ישראל גדולה הסכנה, וכהנה וכהנה תאכל החרב, אבל ארץ ישראל נקנית גם כן על ידי יסורין, וסוף סוף כאן בארץ ישראל הוא ״מקום חיותנו״, וכאן ״שמן משחת ד׳ עליכם״.

### פרק מ״ה

### הנעילה של ה״נעילה״ (לפני תפלת נעילה)

א. הצעיף המכסה את השנה החדשה.

קטן שנולד הנה עד יום השמיני אין לו שם, ורק ביום השמיני נקרא שמו בישראל: פלוני בן אלמוני.

וכל שנה חדשה הוא בבחינת קטן שנולד, מעין כלה העומדת תחת חופתה בצעיף שעל פניה, ואין אנו יודעים איזה שם נקרא לילד הנולד הזה, ומה נמצא תחת הצעיף המכסה את הכלה, מכסה טפחיים ואינו מגלה אף טפח.

עטופים אנו בבגדי יו״ט מתחת ובבגדי מתים למעלה, לאות ולראיה, כי אין אנו יודעים באיזה ספר עלינו לרשום את השנה החדשה, אם בספרי חיים או בספרי מתים ״הלנו אתה אם לצרינו״.

אך עכשיו, ביום העשירי ללידתה, ברגע בין השמשות של יום הכיפורים בשעת תפלת נעילה, כשנזכה גם לחתימה טובה ואז יקרא שמה בישראל במזל טוב ובשעה מוצלחת.

ב. ד׳ הוא האלקים.

והשם של השנה החדשה, הנעילה של ה״נעילה״ הוא הפסוק האחרון שבו אנו מסיימים את תפלותינו ביום הכיפורים:

״ד׳ הוא האלקים״.

הנה כמה פעמים אנו אומרים ומשננים במשך תפלת הנעילה את השלש עשרה מדות ״ד׳ ד׳, אל רחום וחנון״ וכו׳ וכו׳, וכל השלש עשרה מדות הנ״ל תתחלקנה לשתי מדות, מדת הדין ומדת הרחמים, אבל באמת אנו מאמינים בני מאמינים באחדות מוחלטת, וגם במדות אי אפשר לשניות, ועיקר העיקרים הוא כי ״ד׳ הוא האלקים״, ד׳ שהוא מדת הרחמים ואלקים שהוא מדת הדין היינו הך.

כי באמת רק מדה אחת יש בתבל, שעל פיה מתנהג הקב״ה את עולמו והוא:

מדה כנגד מדה, והמדת הדין הוא מדה כנגד מדה כשם שהמדת רחמים הוא מדה כנגד מדה.

כי זה כלל גדול בדין, ש״במדה שאדם מודד מודדים לו״ ו״בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו״ ו״הבא לטהר מסייעים לו והבא לטמא פותחים לו״ ״ומעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך״.

וכבר ידוע מליצת הבעש״ט ז״ל על הפסקא, דע מה למעלה ממך, שאם תרצה לדעת את הנעשה והנשמע למעלה - אז תוכל לדעת זאת ממך גופא, וד׳ שומרך ד׳ צלך, שכשם שהצל מחקה את עקבות האדם וכל תנועותיו כך הקב״ה הוא צלו של האדם בזה.

ג. ״אם כבנים ואם כעבדים״.

הנה בעיר בריסל יש תמונה נפלאה מהצייר יאן די וידן, שמכל צד שאתה מביט עליה אתה מרגיש את עיני הצייר מפנות לך, אם תלך מימין לשמאל הוא מביט עליך מימין לשמאל, ואם תלך משמאל לימין שוב הוא מביט עליך משמאל לימין, אם תביט על התמונה בעיני זעם, אז גם הוא מביט עליך באופן שכזה, ולהיפך אם הנך מביט על התמונה בעיני אוהב אז גם הוא יביט עליך באהבה.

וכדי לשבר את האזן, אפשר לומר שככה כביכול הוא גם כן היחס בין האדם והאלקים, אם אתה מביט עליו בעיני בן המתרפק על אביו בגעגועים רבים, הנך בטוח, כי גם הוא מביט עליך בעיני אב המרחם על בנו כרחם אב על בנים, ואם אתה מביט עליו בעיני יראה ופחד, אז גם הוא מתיחס לך באופן שכזה ״אם כבנים ואם כעבדים״.

בקיצור, באלקים אפשר לך לשמוע גם כן את ההד-קול שלך.

ואמנם ביום הכיפורים שלשה ספרים נפתחים, אך ״ויד כל אדם בו״, כי הספרים שם למעלה המה העתקות מהספרים שלך ״ספר תולדות אדם״ ועל כן ״ומאליו יקרא״.

והמלאכים גופא, יש שהמה מלאכי רחמים משרתי עליון, ויש שהמה מלאכי חבלה, והכל תלוי בך, מכל מצוה שלך נברא מלאך טוב ומכל עברה מלאך רע

וככה הוא גם כן בנוגע להטבע, שכל אחד רואה בזה מהרהורי לבו, משל לערבה רחבת ידים, שכל אחד סולל שם מסלה כפי ראות עיניו וכפי תשוקת לבבו, אבל מלבד המסלות האלה, יש גם עוד הרבה מסלות בכח לאין מספר, וזהו כלל גדול, כי גם מהטבע כולה אין אנו מקבלים רק מה שהכנסנו שם מקודם מן המוכן לנו, וזהו שכתוב ״כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו״ (דברים ל, יד) והכל מתנהג על פי קורבה הדדית זו, הקורבה בין נשמתך לנשמת כל חי, הקורבה בינך ובין הטבע כולה.

ד. ״אהיה אשר אהיה״.

״ד׳ הוא האלקים״, כי השם הנכון והמתאים של הקב״ה הוא: ״אהיה אשר אהיה״, ואהיה אשר אהיה פירושו מדה כנגד מדה, מאזנים למשפט, מאזני צדק, שעל המאזנים הללו עומדים העולם הזה והעולם הבא, הנשמה התחתונה והנשמה העליונה והכל עולה בד בבד במדה ומשורה ובדקדוק מצומצם כחוט השערה.

״אהיה אשר אהיה״, באמת פירושו הוא ״אהיה אשר תהיה״, כלומר, שהקב״ה אומר לו לאדם, ולכל אדם בכלל מהגדול שבגדולים עד הקטן שבקטנים והפחות שבפחותים, שלהוי ידוע לך, שבמדה שאתה מודד אמדוד לך, ״על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון״, ואם כתיב ״אשר אהיה״ ולא ״אשר תהיה״, הוא מפני שמאידך גיסא ״אין אדם נוקף אצבעו למטה אלא אם כן מכריזים עליו מלמעלה״ ומה שעושה האדם הוא שוב מעשה ידיו של הקב״ה, וה״אשר תהיה״ הוא שוב ״אשר אהיה״.

וזה היתה התשובה מצדו של הקב״ה על טענת משה רבנו, שזו היתה באמת טענת כל ישראל בימיו ״למה הרעתה לעם הזה״, שהקב״ה שיודע עתידות ידע מקודם כי יבואו עליו בטענה זו וזה לזה שואלים ״מה שמו?״ כי באמת ״אהיה אשר אהיה״, ואם אתם אומרים למה הרעתה, זהו סימן שאתם מריעים בעצמכם את עצמכם גופא, כי מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, אך במדה שאדם מודד מודדים לו.

ואם אנו עומדים בכל ראש השנה ויום הכיפורים ונפשותינו מלאות כל כך צער ועמל יגון ואנחה, ואנו פונים שוב להשי״ת בטענה למה הרעתה לעם הזה, הנה התשובה לזה הוא גם כן ״אהיה אשר אהיה״, שאת זה אנו מבליטים ביחוד בההתחלה ובהסיום של תפלותינו ב״אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה״ וב״ד׳ הוא האלקים״, שזאת אומרת לך, שאת מה שאתם זורעים אתם קוצרים, ואם אתם זורעים קוץ ודרדר אל תחכו לפרחים יפים ונאים.

ואם אתם רוצים שהקב״ה יתיחס אליכם במדת הרחמים, אז גם עליכם להתיחס לכל באותה מדה, אם רצונכם בכך שהקב״ה יאהב אתכם, אזי צריכה להיות אהבה זו אהבה הדדית, ואם אנו רוצים שהוא יהיה קרוב אלינו, אזי צריכים אנחנו להיות קרובים אליו - ד׳ הוא האלקים - ואהיה אשר אהיה - ו״שובו אלי ואשובה אליכם״.

ה. מן הכלל אנו לומדים על הפרט.

תשאלו, מדוע אין אנו רואים בעינינו את המדה כנגד מדה, את העל דאטפת אטפוך?

אמנם גם זו אין מן הטענה כלל, כי אם אין אנו רואים זאת בחיי הפרט, אנו רואים זאת בחיי הכלל - אם לא תקרא זאת בהביאגרפיא שלך, אפשר לך לקרוא בההיסטוריא, כי כל ההיסטוריא סובבת על מדה כנגד מדה, בדף אחד אתה קורא את המדה ובדף השני את המדה כנגד מדה, בדף אחד את ה״על דאטפת״ ובדף השני את ה״אטפוך״. כל ההיסטוריא היא מעשה של ״חד גדיא״, את החוטרא המכה לכלבא דנשך לשונרא וכו׳. בקיצור, ההיסטוריא מראה לנו את המדה של ״ונקה לא ינקה״.

וכשם שאנו רואים בההיסטוריא של כל האומות את הגמול שהקב״ה גומל להן עבור עברות של הז׳ מצות שנצטוו בני נח, כך אנו רואים בההיסטוריא של האומה הישראלית איך שהיא נענשת על כל התרי״ג מצות שהיא נצטותה עליהן.

במלה אחת, בההיסטוריא אנו רואים, איך שהקב״ה יושב על כסא רם ונשא ״ועל המדינות בו יאמר״.

ואם ה״מדה כנגד מדה״ בנוגע להכלל הוא דבר הנרגש בחוש ממש, איך יתכן שלא תהא מדה זו נוהגת בנוגע להפרט? והלא דברים קל וחומר, אם לא קצרה יד ד׳ לקיים את ה״פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים״ (שמות כ, ה), מה שלכאורה יפלא ״אבות אכלו בוסר ושיני הבנים תקהינה״ (ירמיהו לא, כח), ״אבותינו חטאו ואינם, ואנחנו עונתיהם סבלנו״ (איכה ה, ז), הכי אפשר שחלילה תקצר יד ד׳ לענוש לכל אחד כגמולו הרע, מה שגם השכל מחייב זאת?

אך ברם הדבר, שלא הוא קצר יד חלילה, אלא שאנחנו הננו קצרי ימים והוא - ארך אפים.

אצלנו ״ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה״ (תהלים צ, י), ואצלו ״כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר״ (תהלים צ, ד), ועד שתתמלא הסאה של חטאינו, כבר עברנו ובטלנו מן העולם, כי על כן אין אנו רואים בעינינו את העונש הפרטי, אך את העונש הכללי, אלא שמהגלויות אפשר לדון על הנסתרות, מהנראות על שאינן נראות, כי כשם שמתקיימת המדה כנגד מדה לגבי הכלל, כך מתקיימת המדה כנגד מדה לגבי הפרט, שם בעולם הנצח, בעולם שכולו ארוך.

וזהו שאנו אומרים (בתפלה) ״לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדושתך נקדיש״, כלומר, שמזה גופא שאנו רואים גדלות ד׳ מדור לדור, ואם אין אנו רואים את גדלותו מקצר ראות מצדנו בדור זה שאנו חיים, אבל ההיסטוריא המספרת לנו את כל הנעשה מדור לדור הרי מראה היא בעליל את כל הגדלות, מזה גופא אנו יכולים לדון גם על חיי הנצח נצחים, חיי העולם הבא ששם בודאי נראה את הדר קדושתו והוד גדולתו, שם נראה לא רק את הוד גדלותו, איך שהוא ״גומל טוב לשומרי מצותיו ומעניש למי שיעבור על מצותיו״ אך גם נרגיש את קדושתו, הקדושה העליונה הקדושה הרוחנית, המתבטאת לא רק על ידי מעשים של שכר ועונש, אך בעיקר על ידי שפע האור של זיו השכינה ״ולנצח נצחים קדושתך נקדיש״.

ו. ״מכניסי רחמים״.

והנעילה ננעלת ב״ד׳ הוא האלקים״, כאמור, שמדת הדין ומדת הרחמים מדה אחת להן והוא מדה כנגד מדה.

ואם אנו רוצים במדת הרחמים מצדו של הקב״ה, אז ראשית כל עלינו להתנהג על פי מדה זו בינינו בין עצמנו גופא.

ואז אפשר יהיה לנו לומר ״מכניסי רחמים הכניסו רחמנו לפני בעל הרחמים״, כלומר, את ״רחמנו״ אנו, את רגש הרחמנות הקונן בלבבנו גופא, שמזה נבראו מלאכי רחמים, ואת אותה הרחמנות יכניסו לפני בעל הרחמים.

## סוכות

### פרק מ״ו

### ה״חוט המשולש״

״זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחוג את חג הסכות״ (זכריה יד, יט). ״והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ד׳ צבאות ולחג את חג הסכות״ (שם יד, טז).

א. חג הסוכות - בחיר הרגלים.

כשם שיעקב הוא בחיר האבות כך חג הסוכות הוא בחיר הרגלים, וכבר עמדו חז״ל על זה והדגישו ששלש הרגלים המה כנגד שלשה אבות ״פסח כנגד אברהם, שאמר לשרה לושי ועשי עוגות, שבועות כנגד יצחק, שבקרני איל נשמע אחר כך קול שופר של מתן תורה, ויעקב כנגד סוכות, שכתוב בו ויעקב נסע סכתה״ (מובא בטור אורח חיים סי׳ תיז).

כי חיבה יתירה יש לה להיהדות לדברים משולשים, אף על פי שאין כעת ישראל גוי אחד בארץ, שהאחדות נשתרשה כל כך בלבבו, ואין בזה כלל משום תרתי דסתרי, כי אם מחד גיסא אמונתנו חזקה באחדות הבריאה והבורא, הנה מאידך גיסא יש להיהדות נטיה לחשוב את כל ההופעות על פי המספר של תליתאי.

וכבר עמדו חז״ל על זה ואמרו ״דריש ההוא גלילאי עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאה, לעם תליתאה ע״י תליתאי, ביום תליתאי בירחא תליתאי״ (שבת פח, א), ועל כל הפרטים, שפרט ההוא גלילאה הנ״ל, יש להוסיף עוד כהנה וכהנה; למשל, השלשה אבות והשלש רגלים הנ״ל; שלש התפלות שחרית, מנחה וערבית, התקיעות בר״ה, פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה ובאמצע שברים תרועה, וכדומה וכדומה.

והשלישי במספר הוא כמעט תמיד העולה על גביהם של שנים הראשונים, ומנהג ישראל תורה ש״השלישי״ הוא בחיר ה״עליות״ ואין מחלקים את העליה הזו רק לבחיר הקהילה. ועל כן יעקב הוא בחיר האבות וסוכות הוא בחיר החגים כנ״ל.

ב. הסתינתיזה שבעולם המחשבות.

וכל אלו הפרטים לא ללמד על עצמם יצאו, אלא ללמד על הכלל של היהדות כולה.

כי כל היהדות כולה נוסדה על הסינתיזה שבעולם המחשבות והרגש. ומהי סינתיזה? אם לא השלישי הבא אחרי שני הקצוות.

וכשם שכל הטבע כולו הוא סינתיזה בין קצוות שונים, סינתיזה של יום ולילה, קיץ וחורף, קור וחום, כח המושך וכח הדוחה, טוב ורע, אור וצל וכדומה וכדומה, וכבר נאמר ״עד כל ימי הארץ זרע וקציר, וקר וחם, וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבתו״ (בראשית ח, כב).

כשם שכל הצומח והחי באים לעולם על ידי זווגם של זכר ונקבה, שהוא גם כן סינתיזה הבאה משני כחות המתנגדים זה לזה, וזהו שאמר הכתוב ״אעשה לו עזר כנגדו״ ושאלו חז״ל, שהדברים ״עזר״ ו״כנגדו״ סתורים זה לזה? (מובא בקטעי מדרש - גניזה יא) אבל באמת כך הוא דרכו של הטבע כולו, שעל ידי סתירות שונות ומשונות בא הבנין, ועל ידי ה״כנגדו״ בא ה״עזר״.

וכך הוא גם כן דרכה של תורה שבה ״נתיעץ הקב״ה וברא את העולם״ (תנחומא בראשית א), שהיא כלי אומנתו של הקב״ה בזה, שכל הקצוות שבעולם המחשבה והרגש, בעולם האצילות והנשמות ימצאו בה את הסינתיזה הנכונה.

וזהו שאמרו חז״ל על הכתוב ״לעברך בברית ד׳ אלקיך״, כי הכוונה שעושים מחיצה מכאן ומחיצה מכאן ועוברים ושבים בינתיים (מובא ברש״י דברים כט, יא) כי כל התורה כולה הוא הבניתיים של שתי מחיצות הרחוקות זו מזו.

ועל כן נקראה כל התורה כולה שירה. ומהכתוב ״ועתה כתבו לכם את השירה הזאת״, אנו למדים, שהחובה על כל אחד מישראל שיכתוב לו ספר תורה לעצמו, כי אמנם כל התורה כולה מ״בראשית״ עד ״לעיני כל ישראל״, היא שירה ארוכה, כי מהי תכונתה של השירה, אם לא ההרמוניא מקולות שונים.

ג. סינתיזה הבאה מתוך מציאת המקור הראשון.

ואין כונתנו בזה לדרך הממוצע או ל״שביל הזהב״ המורגל בפי כל, שכבר הארכנו באיזה מקומות להראות, שאין זו דרכה של תורה. וכמו שאמר הר׳ שמשון רפאל הירש ז״ל מפרנקפורט דמיין, שאדרבא באמצע הרשות הרבים הולכים הסוסים והבהמות, ובני אדם הולכים דוקא בשני צדי הרשות הרבים. ויש אומרים בהלצה כי דרך הממוצע שכזה בחרו דוקא הכלבים שבתקופת יציאת מצרים שלא חרצו אז את לשונם כלל, למרות הרגלם התמידי, וכל כך למה? מפני שחפצו להשאר ניטרליים לגמרי, וכפי שאומרים חז״ל, שהכלבים בוכים כשמלאך המות בא לעיר, והכלבים משחקים כשאליהו הנביא בא לעיר (בבא קמא ס, ב), ואז, בתקופת יציאת מצרים, כשבאו שניהם לעיר גם מלאך המות להמית את בכורי מצרים וגם אליהו הנביא להביא גאולה וישועה לישראל, חפצו הכלבים להשאר ניטרליים ולא פתחו כלל את פיהם.

בקיצור, דרך ממוצע שכזה אין זה כלל דרך התורה, אלא כח נתנו לסינתיזה הבאה מתוך מציאת המקור הראשון, המקור שעל ידו נבלעו שני הקצוות ולא נודעו כי באו אל תוכו, המקור שעל ידו מתבטלים הקצוות ונכללים בתוכו והיו כלא היו. בקיצור, המקור, שאינו עומד בין שני הקצוות, אלא שהוא מקיף אותם וכוללם יחד לדבר שלם ומיוחד.

ד. סדר האבות מראה על זה.

ואת זה אנו מדגישים בסדר האבות, שלכאורה מאי חזית, שדוקא אברהם יצחק ויעקב נקראו אבות והי״ב שבטים נקראו בנים, אי משום שהי״ב שבטים היו בניו של יעקב, הלא גם כן יעקב היה בנו של יצחק ויצחק - בנו של אברהם? אלא משום שעל ידי שלשה הנ״ל באה הסינתיזה של היהדות, שהוקבעה אחרי כך בתור חותמה של היהדות.

ואמנם מי אינו יודע, שאברהם הצטיין בבחינת החסד, יצחק - בבחינת הגבורה, ויעקב - בבחינת תפארת. אבל לא הכל יודעים, שבחינת תפארת אינה דרך הממוצע שבין חסד וגבורה, שאם כן הדבר היה יעקב אבינו רחוק גם מחסד וגם מגבורה, וח״ו לחשוב כן על בחיר האבות, ואדרבא בשביל כך היה נקרא בחיר האבות בהיותו מאחד בקרבו גם את החסד וגם את הגבורה, שנתאחדו ונתמזגו אצלו למדרגה אחת.

וזהו שנאמר ״לולי אלקי אבי אברהם ופחד יצחק היה לי״ (בראשית לא, מב), וכהסברו של ה״תניא״ כי ב״אבי אברהם״ הוא מתכוון לבחינת החסד והרחמים, סמל ״כרחם אב על בנים״ וב״פחד יצחק״ מתכוון למדת הגבורה, והוא כדברינו שיעקב היה לגבי אבותינו אברהם ויצחק בבחינת מקיף לגבי ניקף ועל ידי זה נתבטלו ממילא כל הנגודים שביניהם, ובשביל זה נכתר יעקב גם כן בבחינת אמת כמו שנאמר (מיכה ז, כ) ״תתן אמת ליעקב חסד לאברהם״, כי כאמור, דרכה של תורה הוא לבקש ולמצוא את המקור הראשון, שממנו יתפלגו ויתפצלו כל הפלגים והפצולים הקטנים, שכל אחד יפנה לעברו ויתרחק לקצה אחר, וזוהי בחינת אמת, שמקפת גם את מדת הדין וגם את מדת הרחמים, שכל אחת מהן יונקת בבחינה ידועה ממנה.

ועל כן אנו רואים שנברכו אברהם, יצחק ויעקב בברכת ״בכל מכל כל״, שמובן מאליו ש״כל״ כולל יותר מ״בכל״ ומ״מכל״, כי בכל ומכל המה רק חלקים מכל, שהוא הכללה בלי שום שיור וחוץ, מבלי שום יוצא מהכלל, ויעקב נתברך בברכת ״כל״ מפני שבא למדת ההכללה המקסימלית, שאינה משיירת כלום.

ועל כן אנו מעריכים את האבות גם מבחינה אחרת האומרת, שאברהם הוא עמוד החסד, יצחק עמוד העבודה ויעקב עמוד התורה. ואמנם הכל הולך אל מקום אחד, כי אמנם כל עיקרה של תורה הוא שמבקשת ומוצאת לה את הסינתיזה שבכל שני הקצוות, כלומר, התורה היא הסינתיזה האלקית בכל עניני המחשבה האנושית.

ואמנם גם עבודה וגם חסד הם לכאורה שני הקצוות, חסד בא מתוך ההכרה של ״מאי דעלך סני לחברך לא תעביד״, ובכן על העושה חסד להרגיש את צרכי החומר ומשאלותיו, בעוד שהעבודה, עבודת ד׳, איננה דורשת רק סיפוק הרוח שבאדם לבד. אכן יעקב הוא עמוד התורה והתורה מצאה את הסינתיזה בכל מיני הקצוות שישנם בעולם, סינתיזה בין חסד וגבורה, בין חומר ורוח, בין גוף ונפש, בין עולם הזה ועולם הבא, בין רגש ושכל, בין מדת הדין ומדת הרחמים, בין אמונה וחקירה, בין ההשקפה הפסימיסתית והאופטימיסתית, בין ההשקפה הלאומית והאנושית, בין ההשקפה הקפיטליסטית והסוציאליסטית, בין האמת והשלום וכדומה וכדומה.

ה. השלשה דברים שהעולם עומד עליהם.

ואין סתירה בין האומר ״על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים״ (אבות א, ב), ובין האומר ״על שלשה דברים העולם קיים, על הדין ועל האמת ועל השלום״ (אבות א, יח), כי אמנם דא ודא חדא הוא ושניהם מכוונים להבליט את החיבה היתירה שיש להיהדות אל השלוש, וכשם שהתורה היא הסינתיזה בין העבודה וגמילות חסדים, כך הדין הוא הסינתיזה בין האמת והשלום, שלכאורה המה גם כן תרתי דסתרי, כי האמת אינה יודעת מסתירות ופשרות, בעוד שכל עיקרו של השלום בנוי רק על זה. וההבדל בין שמעון הצדיק שאמר את הראשון ובין ר׳ שמעון בן גמליאל שאמר את השני הוא רק בזה, שהראשון מדבר על הסתירות שבין הקצוות בעולם המעשה, והאחרון מדבר על הסתירות שבעולם התיאוריה, כי תורה ועבודה וגמילות חסדים המה כולם דברים הדרושים וקשורים במעשים שונים, והאמת והדין והשלום המה מדות מופשטות, והאחרונים לגבי הראשונים המה בבחינת נפש לגבי הגוף.

ואולי זהו ההבדל בין הלשון ״העולם עומד״ ובין הלשון ״העולם קיים״, כי הלשון עומד מורה על עמידה מעשית, והלשון קיים על קיום שברוח, כי הרוח הוא הדבר המקיים של החומר, ועל כל פנים שניהם מודים, כי על שלשה דברים העולם עומד וקיים, כלומר, על המספר השלוש כנ״ל.

ו. התורה דורשת את ה״כל״ המוחלט.

ונחזור לעניננו, שיעקב הוא גם כן בבחינת תפארת וגם כן נחשב לעמוד התורה והוא נתברך בברכת ״כל״, כי כל אלה עולים לדבר אחד, והתורה אינה מסתפקת לא בכל ולא מכל אך היא דורשת את ה״כל״ המוחלט, שבה, בהכלליות הגמורה מתבטלים כל הפרטים המתנגדים זה לזה והיו כלא היו.

ועי׳ במדרש תנחומא בפ׳ מקץ סימן ה שמביא כדברים האלה ״אשרי שאל יעקב בעזרו, למה לא נאמר שאל אברהם או שאל יצחק אלא אל יעקב? אתה מוצא, שלא נצב הקב״ה לא על אברהם, לא על יצחק, אלא על יעקב, שנאמר, והנה ד׳ נצב עליו, א״ר סימן, אין המלך עומד על שדהו, לא כשנזרעה ולא כשנחרשת ולא כשנעדרת ואימתי עומד עליה כשהוא עומד בכרי, כך אברהם עדר, שנאמר קום התהלך בארץ, יצחק זרע, שנאמר ויזרע יצחק, לא עמד המלך עליה עד שבא יעקב שהיה כרי של תבואה, שנאמר קודש ישראל לד׳ ראשית תבואתו, עמד הקב״ה עליו, שנאמר והנה ד׳ נצב עליו, הוי אשרי שאל יעקב בעזרו״.

והדברים מדברים בעדם, כי ד׳ הוא סמל ההכללה, ורק על יעקב שבא להמדרגה היותר עליונה בזה, רק עליו נאמר ״והנה ד׳ נצב עליו״.

ז. חג הסוכות המאסף לכל המחנות מעולם הרוח.

וכאמור, שחג הסוכות הוא סמל יעקב בחיר האבות, ולכן נקרא חג האסיף, לא רק מפני האספה מגרן ומיקב, אך גם כן מפני שהוא המאסף לכל המחנות מעולם הרוח, בחינת ״כל״ של יעקב.

וצורתה של הסוכה גופה מוכיחה על זה שהיא של שלש דפנות, ללמדנו, כאמור, כי ה״שלישי״ הוא המובחר שבה״עליות״, מפני שבזה אנו נותנים בטוי, כי הסינתיזה הוא העיקר.

וכל עיקרה של הסוכה גופא הלא היא סינתיזה בין שני דברים מתנגדים זה לזה, בין צל וחמה, בין אור וחושך שהסוכה משלמת ביניהם. ובשביל זה היא נקראת סוכת שלום. ובשביל כך אנו חוגגים בסוף חג הסוכות את חג שמחת התורה, כי, כאמור, כל התורה כולה מיוסדה על עיקר העיקרים הנ״ל, על איחוד הקצוות, על ידי מציאת המקור הראשון.

וצורת התורה הקדושה שלנו באה גם כן באופן משולש שני עמודים משני הצדדים וגוף התורה באמצע.

וזהו שאמרו חז״ל ״תנו רבנן, כל הספרים נגללים מתחילתן לסופן וספר תורה לאמצעיתו ועושה לו עמוד אילך ואילך״ (בבא בתרא יד, א), והענין לדברינו כבר מובן מאליו.

ח. כל המלחמות שבעולם באות רק מכח החסרון הזה.

ואת דברי הנביא ״זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחוג את חג הסכות״ וכו׳ (זכריה יד, יט), אפשר להבין לפי זה גם כפשוטם.

כי באמת כל המלחמות שבעולם באים רק מכח זה, שלא עמדו עדיין על סוד הסוכה של שלש דפנות כנ״ל, על הסוכה שהיא הסינתיזה בין צל וחמה, בין אור וחושך כנ״ל. כל המלחמות באות על ידי זה, שאין תופסים כראוי את הסינתיזה שהסוכה מסמלת אותה כנ״ל, סינתיזה הבאה מתוך מציאת המקור הראשון, המקור שעל ידו נבלעים שני הקצוות ולא נודע כי באו אל תוכו, וכל אחד מבקש להתרחק מן המקור עד כמה שידו מגעת, ובשביל זה כל אחד רוצה להעמיד דוקא על שלו ולבלי לוותר אפילו על קוצו של יו״ד, אך יבא היום, שכל אחד יעלה לחוג את חג הסוכות וכל אחד ימצא בהסוכה סוכת שלום.

### פרק מ״ז

### בחינת התכללות

״יהי רצון מלפניך ד׳ אלהי ואלהי אבותי, בפרי עץ הדר וכפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, אותיות שמך המיוחד תקרב אחד אל אחד, והיו לאחדים בידי״.

א. החוט המשולש והאחדות המוחלטת.

אם כי ביארנו למדי את החיבה היתירה שיש להיהדות אל ה״חוט המשולש״, הנה מובן מאליו, כי כל זה נובע מעיקר העיקרים ויסוד היסודות של האחדות, שהוא האחדות המוחלטת, אחדות בלי שום חוץ ויוצא מן הכלל, אחדות המקפת וכוללת את כל הבריאה כולה, והשלוש גופא בא ממקור האחדות, שעל ידי זה אנו חוזרים את הדברים למקור הראשון, למקור האחדות.

וזהו סוד הדברים ״דוכרא ונוקבא וינוקא״ ו״תלתא דאינון חד וחד דאינון תלתא״ שהזוהר הקדוש משתמש בזה על פי רוב.

וכדי להבליט ביותר את היסוד של האחדות והכללה שביהדות, בא האתרוג בראש כל הד׳ מינים.

ועיין בסדורו של הרב בעל ה״תניא״ שמאריך בדברים מחוכמים מאד לבאר את טיבו ומהותו של האתרוג, שהוא דר באילנו משנה לשנה, שלכאורה מהו היחוס בזה?

והוא אומר כדברים האלה ״ולהבין זה, יש להקדים תחילה בענין סיבת התחלקות הנבראים בטבעיים שונים זה מזה, שאינו דומה אחד לחברו כלל כמו גם בשכליים הנבדלים אין אחד דומה לחברו, זה שכלו מטה כלפי חסד, וזה שכלו מטה כלפי דין, מפני שינוי מהות טבעם וכך הוא עד רום המעלות, יש רבוי והתחלקות מדרגת מלאכים ונשמות בכל עולם לאין שיעור״ וכו׳ - ולזה הטעם גם למטה מטה בחלקי ה״דומם צומח חי מדבר״ הגשמיים יש התחלקות מינים שונים לאין מספר, שהרי גם בכל צמח ממין אחד - וכו׳ - יש פירות חמוצים ויש פירות מתוקים, לפי שזה שרשו בבחינת הגבורות וזה שרשו בבחינת החסדים, וכן יש עשבים שממיתים ויש שמרפאים, וכן בחלק החי אין אחד דומה לחברו גם במין אחד, וכן בחלק המדבר - וכו׳ - וכידוע, שיש צמחים רבים שגדלים דוקא מן החמה וכמו שכתוב וממגד תבואות שמש, ויש צמחים שגדלים דוקא מן הלבנה כמו שכתוב וממגד גרש ירחים, ובודאי הם כמעט ב׳ הפכים, שאלו גדלים מהחום של השמש ביום ואלו גדלים מקור הלבנה בלילה, אך האתרוג הוא משונה מכל הצמחים - וכו׳ - שהרי האתרוג נקרא פרי עץ הדר, לפי שהוא דר באילנו משנה לשנה, כידוע, והיינו שמתעכב באילן שהוא גדל בו שנה תמימה ובשנה תמימה כבר חלפו עליו כל שינוי העתים, ולא הזיקו שינוי העתים לפרי האתרוג כלל, מפני שטבעו לסבול ב׳ הפכים דקור וחום ועל כן הוא דר באילנו משנה לשנה ומתקיים, ואם כן בהכרח לאמר ששרשו למעלה למעלה, מעלה במקום ומעלה העליונה הרוחנית המגדלת אותם, שהוא גם כן בחי׳ מדרגה שסובלת כל ההפכים דחסד וגבורה שהוא כמו קור וחום כידוע - וכו׳. אך הנה יש להבין בעיקר הענין, למה יש בטבע האתרוג לקבל ולסבול שני הפכים כמו קור וחום? והנה תירוץ לזה יש להקים - וכו׳ - דשורש בחי׳ התכללות דע״ס (דעשר ספירות) ובפרט בב׳ הפכים חסד וגבורה הוא בא מצד בחינת המשכת אור העליון אשר נעלה משני ההפכים, על כן יתבטלו מציאותם ויתכללו, על דרך משל, ב׳ שרים מנגדים שבאים לפני המלך שמתבטלים מציאותם ויתחברו למדרגה אחת ממש - וכו׳ - והיינו גם כן שרש בחי׳ האתרוג למעלה, מה שיוכל לקבל כל ההפכים דקור וחום להיות שרשו באור העליון של מעלה בבחינת התכללות״ (ע״פ סדר תפלות מכל השנה, ראש שער הלולב).

ב. האתרוג בבחינת ת״ח.

ולכן האתרוג הוא גם כן בבחינת תלמיד חכם, בהיות שזוהי באמת תעודת הת״ח, שיביא לבחינת התכללות המוחלטת, לבחינת ״כל״, ולא רק לבחינת ״בכל״ ״מכל״, ועל ידי ההתכללות מוחלטת זו יתאחדו כל הנגודים הקצוניים הסותרים זה את זה.

וההכללה באה על ידי זה שהת״ח לוקח ובורר לו את כל הצדדים החיובים שבהניגודים הקיצוניים, ואם להלולב יש טעם ואין ריח, ולההדס יש ריח ואין טעם, הנה האחרון אינו בורר מזה את הדרך הממוצע הרגיל בפי כל, שאם כן לא היה לו רק מעט טעם ומעט ריח, אלא שהוא בורר לו את הצדדים החיוביים שבשניהם ומרחיק את הדברים השליליים ואז הוא ״פרי עץ הדר״.

ומה שצותה התורה על ד׳ מינים דוקא בחג הסוכות, הלא לדברינו הנ״ל, שכל עיקרה של הסוכה בא להראות על הסינתיזה שאפשר למצוא בכל הדברים המתנגדיים זה לזה, כבר מובן מאליו.

וזהו גופא אנו אומרים בתפלתנו לפני נטילת הלולב ״תקרב אחד אל אחד והיו לאחדים בידי, ולידע איך שמך נקרא עלי״, כי רק על ידי ההכללה וההתקרבות של ״אחד אל אחד״ אנו באים לזה שיקרא שם ד׳ עלינו כמו ביעקב שנאמר עליו ״והנה ד׳ נצב עליו״.

ג. ״תלתא דאינון חד״.

ואם מחד גיסא מראים הד׳ מינים על האחדות, הנה מאידך גיסא מבליטים הם את החשיבות של מספר השלשה, ומהאי טעמא אנו מקפידים בהדס, שיהיו ג׳ עלין בקן אחד כמבואר באו״ח סי׳ תרמ״ו (סעיף א׳), ובלולב אנו מקפידים בעיקר על העלה העליון האמצעי שעל השדרה, כמבואר שם סי׳ תרמ״ה (סעיף ג׳) ״ויש מפרשים לומר, דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה מיקרי נחלק התיומת ופסול והכי נוהגין״, והכל הולך אל מקום אחד להדגיש על ידי מספר השלשה את האחדות המוחלטת.

כי הד׳ מינים מורים ביחוד על ״תלתא דאינון חד וחד דאינון תלתא״ כנ״ל.

ד. היהדות משקפת על הכל מנקודת חוט המשולש.

וכה אנו רואים בהשקפותיה של היהדות שהיא משקפת על הכל מנקודת ה״חוט המשולש״ שאינו אלא חד.

ומתאים לדעת החכמים הרואים בכל הדברים תיזה, אנתיתיזה וסינתיזה, או חיוב, שלילה ושלילת השלילה, וגם מחשבת האדם הולכת לה על פי סדר זה ורק אז יכול לבוא למסקנא נכונה אם הוא מחשב את כל חלקי הבונה והסותר ומשניהם הוא בא לסינתיזה.

למשל, לדעת היהדות נברא האדם לכתחלה בקדושה וטהרה כמו שמתאים ליצור כפיו של הקב״ה, זהו התיזה, ובא נחש הקדמוני והפיל אותו למקור הטומאה, האנתיתיזה, ובאחרית הימים יאיר לנו שוב אור החמה כאור שבעת הימים, שזוהי שוב הסינתיזה.

והקב״ה ברא את עולמו במדת הדין, התיזה, וראה אחר כך כי אין העולם יכול להתקיים בזה ואמר ״לא ידון רוחי באדם לעולם״, האנתיתיזה, ומשתיהן באה אחרי כך הסינתיזה, היינו השותפות של מדת הדין עם מדת הרחמים ביחד.

וכמו כן התשובה היא הסינתיזה בין צדיק ורשע, כי כל אדם נברא בתור צדיק ובעת יציאתו לאויר העולם הוא שומע את הקול המכריז ״תהי צדיק ואל תהי רשע״ (נדה ל, ב), אך אחרי כך ״יצר לב האדם רע מנעוריו״ (בראשית ח, כא), ולבסוף ״תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם״ (תהלים צ, ג), וכאשר הסינתיזה עומדת עוד במעלה יותר עליונה מהתיזה גופא, ועל כן ״מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין״ (ברכות לד, ב).

וכך היא גם כן השקפתה של היהדות על מהלך ההיסטוריה שלנו, שהיא גם כן הולכת לה בדרך הכבושה הזו. ״עשרה דורות מאדם עד נח ועשרה דורות מנח עד אברהם״, נח זוהי תקופת הסינתיזה, שבאה אחרי עשרה דורות שעברו בינו ובין אדם הראשון, וכן אברהם הוא כנ״ל, ובאופן כזה אפשר לחשוב הלאה הלאה עד סוף כל הדורות והזמנים. האבות - תקופת התיזה, ירידתנו למצרים - תקופת האנתיתיזה, היציאה ממצרים ומשה רבנו - תקופת הסינתיזה; בנין בית הראשון - תקופת התיזה, גלות בבל - האנתיתיזה, בנין בית שני - הסינתיזה, וכן הלאה והלאה.

ותמיד הננו רואים שבדיעבד גם האנתיתיזה מביאה ברכה על ידי זה שהסינתיזה הבאה אחרי כך כחה עוד יפה יותר מהתיזה הקודמת לה בזמן, בבחינת ״במקום שבעלי תשובה עומדים״ וכו׳, וגם בתקופת הגלות הארוכה של עכשיו ראינו כמה פעמים שהיהדות באה בהתנגשות עם קולטורות זרות לרוחנו, אך תמיד יצאנו מזה וידינו על העליונה, בהיות שהננו מוכשרים ביותר להמציא לכל אנתיתיזה את הסינתיזה הראויה.

וכך יש לנו תליתאי בכל: תורה, נביאים וכתובים; משנה ברייתא וגמרא, שהכתובים המה הסינתיזה בין תורה ונביאים, כי הנביאים לא דברו אלא כנגד אלה שסרו מתורת ד׳, ועל כן אנו רואים כי בעלי המדרש לקחו להם בעיקר לנושא הדרוש פסוק אחד מהכתובים ומצאו את ההשלמה שבין פרשת התורה להפסוק הנ״ל.

ולמותר להדגיש, כי כל עיקרה של הגמרא הוא להמציא את הסינתיזה בין המשניות והברייתות, שלכאורה נמצא כמה סתירות ביניהן, והגמרא מצאה עצה איך לישר את כל הנגודים האלה.

ויש לנו להוסיף עוד, כי גם בתי המקדש שלנו באים במספר של שלש, ושני בתי המקדש הראשונים המה רק הכנה להבית השלישי ש״גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון״ (חגי ב, ט).

### פרק מ״ח

### ההדר של היהדות

״בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד״ (סוכה מא, א).

א. במקדש ובמדינה.

במקדש ובמדינה. כל האומות מקפידות יותר על ההידור כלפי המדינה מכפי שמקפידות על ההידור כלפי המקדש, זאת אומרת, שהן רוצות יותר להתנאות לפני הבריות ולא כל כך להתנאות לפני המקום, ואצלנו להיפך ההידור לפני המקדש יקר לנו שבעתיים מההידור כלפי המדינה.

ב. בני אדם וחוה ובני אברהם.

כל בני אדם וחוה מתבישים שלא יראו אחרים את ערותם, ואילו בני אברהם יצחק ויעקב מתבישים בעיקר שלא יראו בעצמם את ערותם הם. והלכה פסוקה היא אצלנו לחגור את גופנו באבנט מפני כדי ״שלא יהא לבו רואה את הערוה״, כי מה שלבו רואה את ערותו זה עוד גרוע הרבה ממה שאחרים רואים.

וזהו שאמרה התורה (ויקרא כג, מ) ״ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר״, עלכם לבקש את ההדר לכם ולהתרחק מן הכיעור והדומה לו, גם ממה שמכוער רק לכם ואין איש זולתכם מרגיש בזה.

ג. המדינה זכר למקדש.

״משחרב בית המקדש התקין ר׳ יוחנן בן זכאי, שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש״ (שם).

השמאליים בכלל וה״אדומים״ בפרט באים בעקיפין על הדת ואומרים, כי רק תקיפי המדינות בדו להם זאת כדי לדרוש את טובת עצמם, להשפיע על ידי כהני הדתות שיסורו למשמעתם, וילכו אחרי פקודתיהם של התקיפים כסומא בארובה.

אבל יאמרו אלו מה שיאמרו ואנחנו יודעים, כי אצלנו בודאי הדבר הוא להיפך, לא המדינה עומדת אצלנו במרכז, אך המקדש, לא המקדש בא בשביל המדינה, אך להיפך המדינה באה בשביל המקדש, ולא עוד אלא שהשם מדינה גופא מעיד על זה, כי מדינה נגזרה מלשון דין, להבליט ולהדגיש, כי הדין והמשפט, הצדק והאמת הוא אצלנו העיקר, עיקר העיקרים ויסוד היסודות של המדינה, וזאת אומרת, כי כל קיומה של המדינה הוא רק הודות לה״מקדש״ שיש בה.

ואם אצלן בהחרב המדינה נחרב על פי רוב גם המקדש שלהם, הנה אצלנו ״במקדש שבעה ובמדינה יום אחד״, קיומו של המקדש יארך שבעתיים מקיומה של המדינה.

ואם התקין ר׳ יוחנן בן זכאי ״שיהיה לולב ניטל במדינה שבעה״ הוא מצד ״זכר למקדש״, ובעוד שאצלן כל המקדש הוא זכר למדינה, הנה אצלנו להיפך כל המדינה הוא זכר למקדש - ואם אנו חפצים ב״מדינת היהודים״ הוא רק מצד ה״זכר למקדש״ שיש בזה.

ד. ההדר במעשי ידיו של הקב״ה.

״ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר״, אומות העולם מבקשות להן על פי רוב את ההדר בדברים מלאכותיים, ואילו לכם מצוה הקב״ה שתבקשו ותמצאו את ההדר דוקא בהדברים הטבעיים מעשי ידיו של הקב״ה באופן ישר, בפירות שהטבע בעצמו מוציא שנה שנה.

לבקש את ההדר בטבע זוהי מצוה שאין למעלה הימנה כנ״ל, אבל לבקש את ההדר בדברים מלאכותיים מעשי ידי אדם זוהי אדרבא עברה, עברה על ״לא תעשה לך פסל וכל תמונה״.

כי למה לך לבקש חקוי להטבע, בעוד שהטבע בעצמו הוא כולו הדר.

ולא עוד אלא שיש בזה משום אבק עבודה זרה, שכל עיקרה בא מחמת שבכרו את המסובב על הסבה, את החקוי על המקור, את המלאכותי על הטבעי.

בקיצור, אפשר לך למצוא ועוד יותר מחוייב אתה למצוא את ההדר במעשי ידיו של הקב״ה גופא וכדברי נעים זמירות ישראל:

״ברכי נפשי את ד׳ - וכו׳ - הוד והדר לבשת עטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה״ וכו׳ וכו׳ (תהלים קד, א-ב).

ה. הדר לכם - משלכם.

״ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר״ וחז״ל (סוכה כז, ב) דורשים לכם משלכם, ובשביל זה פסקו להלכה שלולב הגזול והשאול פסול.

ואמנם ה״לכם״ נאמר לא רק על גוף הפרי, אך גם על ההדר שבפרי, כי באמת כל היופי בא, כאשר כבר ביארנו בהגיונותנו ליום הכיפורים, משורש נשמתנו גופא, מהבתי גואי של נפשנו אנו, שיש בכחה להפוך את הכל ליופי להוד והדר. וכמו שיש בגוף כח העיכול, כך יש כח כזה גם בנשמה, וכל דבר שהיא מכנסת לתוך חדרי חדריה מקבל אותו הדבר זוהר ונוגה, הוד והדר, באופן שגם ההדר גופא הוא משלכם.

ולזה אולי כיוונו חז״ל באמרם ״המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר, מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו״ (אבות פ״ג מ״ז), כי מי שתולה את הנאה באילן זה בניר זה הוא מתחייב בנפשו, שבאמת רק בה, בנפשו, הוא מקור כל הנאה והיפה, ההוד וההדר.

ועל כל אדם לומר כדוד המלך דוקא ״ברכי נפשי את ד׳ הוד והדר לבשת״, כל ההוד וההדר בא מה״ברכי נפשי״, מהנשמה שבך, מהבתי גואי שלך.

ולקחתם לכם פרי עץ הדר, ההדר גופא הוא משלכם.

### פרק מ״ט

### האמונה והחקירה (לשבת חוה״מ)

בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת, מפני שדבריו סותרים זה את זה, ומפני מה לא גנזוהו? מפני שתחילתו דברי תורה וסופו ד״ת, תחילתו דברי תורה, דכתיב, מה יתרון לאדם מכל עמלו שיעמול תחת השמש, ואמרי דבי ר׳ ינאי תחת השמש הוא דאין לו, קודם השמש יש לו. סופו דברי תורה, דכתיב, סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, מאי כי זה כל האדם? אמר ר׳ אלעזר, כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה

(שבת ל, ב).

א. תכלית הידיעה - שלא נדע.

הנה כבר האריכו גדולי הראשונים, האריות שבחבורה זו כמו הרמב״ם ורבנו בחיי הדיין הספרדי, בספריהם הנפלאים ״מורה הנבוכים״ ו״חובת הלבבות״ להוכיח בק״ן טעמים, כי אין אנו יוצאים ידי חובתנו באמונה לבד, אך על כל אחד יש עוד חיוב נוסף על זה לחקור על מציאות ד׳ ומהותו האמיתית ״כפי השגתו וכח הכרתו״, ומי שמתעצל מזה דומה לחולה שהוא בקי בחליו ובדרך רפואתו סומך על הרופא שמרפא אותו בכל מיני רפואות, והוא מתעצל לעיין בחכמתו, לדעת אם הוא מתעסק בעניניו על דרך הנכונה אם לא.

וכבר חייבתנו התורה בזה כמו שכתוב (דברים ד, לט) ״וידעת היום והשבות אל לבבך״, ואמר דוד המלך (דברי הימים א כח, ט), ״ואתה שלמה בני דע את אלקי אביך ועבדהו״, ואמר, ״דע כי ד׳ הוא האלקים״, ואמר (ירמיהו ט, כג) ״כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי״, ואמרה תורה (דברים ד, ו) ״ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים״ וגו׳, ואי אפשר שיודו לנו האומות במעלות החכמה והתבונה עד שיעידו לנו הראיות והמופתים על אמתת תורתנו ואמון אמונתנו (לשון החובת הלבבות בראש שער היחוד).

אבל, מאידך גיסא, מי איננו יודע שתכלית הידיעה - שלא נדע, ואם גם יהיה חכם יותר משלמה המלך בשעתו, ויחיה כימות מתושלח ובחקירה יהגה יומם ולילה, לא יגיע בכל חקירותיו רק אל תכלית הידיעה - שלא נדע, וכבר פירש בזה את הכתוב ״וירא העם וינעו ויעמדו מרחק וגו׳, ומשה נגש אל הערפל אשר שם אלקים״ (שמות כ, טו-יח), כי זהו ההבדל בין העם הפשוט ובין משה רבנו ״וירא העם״ דמו שהמה רואים ויודעים, ומי שמדמה כך הלא הוא רחוק מאד מ״אורחא דהימנותא״ וזהו ״ויעמדו מרחוק״, אבל משה ידע שאינו יודע, וזהו ״ומשה נגש אל הערפל״ במקום שאין העין שולטת ״אשר שם אלקים״ כי דוקא מי שיודע שאינו יודע הוא הנגש אל האלקים, ורק זה תופס ומשיג את האלקות כדבעי למעבד.

וזהו אולי המכוון בדברי השי״ת אל יעקב (בראשית לה, ט-י) ״וירא אלקים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אתו ויאמר לו אלקים, שמך יעקב, לא יקרא שמך עוד יעקב, כי אם ישראל יהיה שמך״, וזהו אחרי שכבר ברכו המלאך מקודם ״ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך, כי אם ישראל, כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״ (בראשית לב, כח). ומהו ההבדל בין ברכת המלאך לברכת השי״ת? ברם הדבר, שההבדל הוא בזה, כי המלאך כידוע זהו שרו של עשו, והוא מדמה בטעות, כי אפשר להכיר ולדעת את השי״ת בחיוב, שעל זה מורה שם ישראל האומר ״כי שרית עם אלקים״, אבל השי״ת היודע היטב, כי ״תכלית הידיעה - שלא נדע״ הוא האומר ״שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב״ וכו׳, כי האמת היא להיפך, שמי שמחזיק עצמו בתור יעקב המורה על קטנות ושפלות בדעת ובמעשים, מי שיודע, שאחרי כל השבע חכמות הוא רק בגדר תולעת יעקב, והשגתו איננה גדולה יותר מהשגתה של בריה קלה ופעוטה זו, זהו דוקא נחשב בבחינת ישראל בבחינת כי שרית עם אלקים, ומכלל הן אתה שומע לאו, שמי שמחזיק את עצמו בבחינת ישראל הוא איננו גם בבחינת יעקב, כי, כאמור ״תכלית הידיעה שלא נדע״ והדברים עתיקים.

ב. החקירה מעוטה קשה ורובה יפה.

אבל אם כן, ישאל כל אחד, מה הועילו חכמים בתקנתם ומה יתרון לחכם מן הכסיל, כיון שאחרי כל החקירות והכרכורים אינו יודע יותר מן הכסיל?

אכן על זה כבר נתן תשובה מספקת דוד המלך בכבודו ובעצמו, באמרו ״מה גדלו מעשיך ד׳ מאד עמקו מחשבתיך, איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת״ (תהלים צב, ו), כי אמנם גם החכם מכל אדם נקרא ״איש בער״, כי ״ונחנו מה״ וגם ״חכמים כבלי מדע ונבונים כבלי השכל״, אבל לכל הפחות מי שאינו כסיל ״לא ידע״ לכל הפחות הוא יודע שאינו יודע, אבל ״וכסיל לא יבין את זאת״ הוא אינו מבין גם את זאת, אינו יודע כלל שאינו יודע.

כי החקירה מעוטה קשה ורובה יפה, מי ששכלו קצר לחקור כל צרכו וטועם רק מעט ממנה, הוא עלול להיות מקצץ בנטיעות, אבל מי ששכלו בר וישר לחקור עמוק עמוק עד מקום שידי שכל האנושי מגיע, הוא בטוח, כי יבוא סוף סוף להמסקנא של תכלית הידיעה שלא נדע, וכבר אמר חכם אחד, שרק טעימה קלה משקוי המדע מרחיק אותך מאלקים, אבל לגימות גדולות מזה מקרב אותך להיפך לאלקים.

משל, למי שראה בחייו רק כוס אחד של מים והוא שותה ממנו עד גמירא, הוא מדמה בנפשו, כי שתה את כל המים שבעולם, אבל אם ישתה ממנו בלי הפוגות הוא יודע, כי לא החסיר ממנו אף כמלא אצבע, והים לא נתקטן מזה אף במשהו.

באופן, שכל מי שחכמתו מרובה יותר מחברו מכיר ומרגיש יותר בעמקו ורחבו של הים הגדול ותהום הנצח ובהאין-סופיות של מאריה דכולא עלמא, וממנו בא לתכלית הידיעה שלא נדע עד כדי הרגשת האפסיות של עצמותו וישותו, ועד כדי בטול היש שלו לגמרי בפועל ממש.

ג. מעלת החקירה מצד האמונה הבאה אחריה.

ואף על פי ש״יוסיף דעת יוסיף מכאוב״ (קהלת א, יח), בכל זאת לא לחנם הוא הטורח והמכאוב של הדעת, כי אינו דומה האמונה הבאה אחרי כל היסורים והמכאובים של הדעת להאמונה של ה״פתי יאמין לכל דבר״, כי להאמונה מסוג הראשון יש רוח חיים ונשמה יתירה הממלאת את כל מהותו הפנימיותו, זו היא אמונה שיש בה שירה ופיוט, עריבות ונעימות, אצילות ורוממות, מה שאין זאת בהאמונה מסוג השני.

זהו מעין ההבדל בין מנוחה הבאה אחרי רוב עמל ויגיעה, ובין מנוחה הבאה מתוך בטלה המביאה לידי שעמום.

באופן, שמעלת החקירה היא איננה מצד עצמה, אך מתוך האמונה הבאה אחריה, שלזאת יתר שאת ויתר עוז מהאמונה הרגילה שנמצאה אצל כל אדם מראשית הויתו.

ד. לוחות הראשונים והשניים.

ואת כל זה הורה הקב״ה למשה באמרו לו ״פסל לך שני לחת אבנים כראשנים וכתבתי על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשנים אשר שברת״ (שמות לד, א), כי אמנם החוקר האמיתי הרי מעלה במחשבתו גם שבירת הלוחות, ח״ו, כי טבעה של החקירה החופשית להשתחרר מכל מסגרת של מסורת קדומים ושלשלאות של אמונת אבות, ומתוך כך הוא בא גם לקצץ בנטיעות ולהסיג גבולות שגבלו הראשונים, אבל החקירה האמיתית לא תועיל רק לבוא לתכלית הידיעה שלא נדע, ואז ישמע את הקול ממרום ״פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים״, ואת מה שיודע המאמין הפשוט, כי ״אנכי ד׳ אלקיך״ תוכח גם אתה בזה אחרי כל חקירותיך והתפלספותיך ״וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת״, מלה במלה אות באות מבלי החסיר אף תג וקוצו של יו״ד אחת.

ה. ישר כוחך ששברת.

אך האם בכדי טרחו חכמיא טרחיא לשבור את הלוחות הראשונים מאחרי שבין כך ובין כך מן הצורך לחזור על כל מה שכתוב בהם?

על זה הוסיפו חז״ל ואמרו ״אשר שברת ישר כחך ששברת״, מלמד שהסכים הקב״ה למשה על ששבר את הלוחות (שבת כד, א), כי, כאמור, האמונה הבאה אחרי החקירה היא יותר חזקה מהאמונה התמימית, ואמנם הלוחות השניים מתקיימים אצלנו יותר מן הראשונים, ועל ידי זה שמשה שבר את הלוחות הראשונים וחזר וכתב את כל אותם הדברים על הלוחות השניים נתחדש ונתישר כחו וגבורתו.

ו. שלמה המלך נהג בזה כמשה רבנו.

וכמשה רבנו בשעתו, הנביא היותר גדול מכל אדם, כך נהג גם שלמה המלך החכם היותר גדול מכל אדם, ואם אנו רואים בספרו קהלת רק תחילתו דברי תורה וסופו ד״ת ובאמצע כמה דברים הסתורים את דברי תורה והסותרים זה את זה, אל תתמהו על הדבר, שאם כן מה הועילו חכמים בתקנתם שהכניסו את כל הספר מראשו ועד סופו לתוך כתבי הקודש, הלא מוטב היה להם יותר להסתפק רק בהראש והסוף שהמה דברי תורה ולגנוז את כל השאר? כי באמת גם הסתירות הללו המה גופי תורה, להראות ולהדגיש על ״ישר כחך ששברת״, כי השבירה צורך התיקון הוא, והסתירות צורך בנין הוא, כי על ידי שבירת הלוחות הראשונים יבוא לידי מתן לוחות שניים שאמנם לא ישתנו אף כקוצו של יו״ד מהראשונים, אבל כחם יהיה יותר יפה מהראשונים ושבירתם זו היא תקנתם וסתירתם זו היא הבנין עדי-עד שמסתעף מזה.

ותמיד יהיה לה״סופו דברי תורה״ יתר שאת ויתר עוז מה״תחילתו דברי תורה״, באשר כי זה בא כבר אחרי הסתירות והשבירות, אחרי הניגודים והפיצולים השונים שמביאים את האדם לידי מבוכה ומהומת הנפש, והתמימות הבאה אחרי כך, אחרי שרואה שמאומה לא הועיל בחקירותיו ובא לתכלית הידיעה שלא נדע, היא תמימות יותר חזקה ויותר מתקיימת מהתמימות הטבעית שבה נוצר האדם.

ז. רק גדול הנביאים מסוגל לכך.

ואמנם גם זהו כלול בהמאמר ״ישר כחך ששברת״, ללמדנו, כי לא כל אדם יוכל להרהיב בנפשו לשבור לוחות ראשונים על סמך שיבוא אחרי כן לכתוב לו לוחות שניים, כי מי יודע מה יולד יום, ומי יודע אם יבוא עד סוף החקירה ועד תכלית הידיעה, ועל פי רוב יעמדו האנשים באמצע ויחליפו כוס מים אחד בים הגדול, וידמו כי כבר באו עד סוף תהום החקירה בזמן שלא החסירו ממנה אף ככלב המלקק מן הים, ואז ישארו קרח מכאן וקרח מכאן, את הלוחות הראשונים שברו והלוחות השניים לא ישיגו לעולם, ועל כן אם, כאמור, מצוה עלינו גם לחקור על מציאת ד׳ ומהותו עד כמה ששכלו מגיע, כמו שהאריך הרמב״ם ורבנו בחיי הנ״ל, אבל לאו כל אדם זוכה לכך, ומי שאינו יודע בנפשו עד כמה כוחו גדול בזה, אז ימנע ויתרחק ממנה כמטחוי קשת, כי אין ספק מוציא מידי ודאי, אין הספק שיזכה לידי לוחות שניים מוציא מידי ודאי של שבירת הלוחות הראשונים, ורק למשה ודכוותיה אנו אומרים ישר כוחך ששברת.

וזהו שמסיימת התורה ״ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול״ וכפירוש חז״ל (שבת פז, א) ששיבר את הלוחות, שאמנם גם בזה, בשבירת הלוחות, לא קם עוד איש כמשה, כי רק הוא שהיתה לו יד חזקה ושכל גדול כל כך, אפשר היה לאמר לו ישר כוחך ששברת, אבל זולתו לא היה כמוהו בכל הדורות שהיה אפשר לו לשבור את הלוחות לגמרי, אם כי, כאמור, מצוה וגם חובה על כל בר שכל לחקור עד מקום ששכלו מגיע, אבל לא הורשה לו לבוא לידי שבירת הלוחות לגמרי.

ולכן אמרו חז״ל (ראש השנה כא, ב) על הכתוב בקש קהלת למצוא דברי חפץ ״בקש קהלת להיות כמשה, יצאה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת״, זאת אומרת, כי גם לשלמה המלך החכם מכל אדם לא הורשה מה שהורשה למשה שלא קם כמוהו לא לפניו ולא לאחריו, ובמכוון הסב הקב״ה ששלמה נכשל מעט, כמו שאמרו חז״ל במדרש רבה (ראש פ׳ וארא) שיו״ד שבירבה נשתטחה לפני הקב״ה וטענה עליו, כדי להראות לדורות, שמה שהורשה למשה לא הורשה עוד לשום בן תמותה בעולם.

ח. סדר הקהלת - במצות תפילין.

ואת סדר הקהלת אנו רואים גם כן במצות תפילין, וכידוע תפילין של יד הוא כנגד הלב ותפילין של ראש הוא כנגד המוח, והמצוה להקדים תפילין של יד לתפילין של ראש, ומי שיעשה להיפך והקדים תפילין של ראש לתפילין של יד עברה גדולה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, אבל כשהוא חולץ הוא חולץ תפילין של ראש תחילה ואחר כך של יד.

ללמדנו, כי תמיד צריך להיות אצל האדם תחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה ורק באמצע הורשה לו לחקור מעט. והיינו שמקודם צריך להלביש על עצמו את אדרת האמונה שהוא כנגד הלב ורק אחרי כך יכול להשתמש בכנגד המוח שלו לחקור בשכלו היטב היטב עד מקום ששכלו מגיע, אבל ידע גם כן מקודם, כי יצטרך לחלוץ של ראש תחילה, כי מכל החקירות יבא, כאמור, לתכלית הידיעה שלא נדע, וישוב שוב למה שהתחיל, כי אחרי שיחלץ את השל ראש ישאר שוב רגע בהשל יד כנגד הלב, אדרת האמונה לבד.

וזהו שאמרו חז״ל ״וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך ויראו ממך תניא ר׳ אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש״ (ברכות ו, א), כמו שאמר רבנו בחיי, כי מה שנאמר כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים מורה על מצות החקירה והידיעה.

ואמנם התפילין מורים לנו גם כן, כי השל ראש תלוי תמיד בהשל יד, כי אי אפשר לשאת אף רגע אחד את השל ראש בלי השל יד, כלומר, שגם בשעת החקירה אין להסיח דעת אף לרגע, כי בכל האופנים תנאי קודם למעשה החקירה שתהיה בו אמונה חזקה בלי שום פקפוק, כי רק משה לבדו שלא קם כמוהו היה יכול לרגע לשבור את הלוחות לגמרי, מה שלא הורשה זאת לשום אדם אחר בעולם.

כי רק למשה נאמר ״ישר כוחך ששברת״.

ואם הוכנס ספר קהלת עם כל הסתירות שלו לתוך כתבי הקודש, הוא רק מחמת זה שגם בעת קריאת הסתירות אנו יודעים כבר מהסופו דברי תורה, מה״סוף דבר הכל נשמע את אלקים ירא״ וכו׳.

## לשמיני עצרת

### פרק נ׳

### זמן שמחתנו (להזכרת נשמות)

״ביום השמיני עצרת תהיה לכם, כל מלאכת עבדה לא תעשו, והקרבתם עלה אשה ריח ניחוח לד׳״ (במדבר כט, לה-לו).

א. חיוב ושלילה בשמחה ועצבות.

בכל דבר והפוכו הנה אחד מהצדדים בא בגדר חיובי והשני בגדר שלילי, למשל חיים ומות, אור וחושך, דבור ושתיקה, עבודה ומנוחה, מלחמה ושלום, וכדומה וכדומה, שכמובן בכל אלו הדברים המתנגדים זה לזה הנה רק צד אחד מהם מתהוה על ידי סיבה חיובית בעוד שבצד ההתנגדי מתהוה כבר ממילא באופן שלילי.

ואם אנו רואים באדם דבר והפוכו של שמחה ועצבות הנה ממילא נופל הספק, מה מאלו בא באופן חיובי ומה באופן שלילי, או, במלים אחרות, מה מאלו בא באופן טבעי ומה - באופן מלאכותי, אם השמחה היא טבועה בטבע האדם מראשית הויתו ובעצם עצמותו, אלא שהוא מקפח בעצמו לפעמים את טבעו ותכונתו וגורם לעצמו באופן מלאכותי צער ודאגה, עצבות ואנחה, או להיפך, שהיגון ואנחה הם חבל נחלתו מראשית יציאתו לאויר העולם, אלא שבאופן מלאכותי הוא מתגבר לפעמים על אלו התכונות הטבועות בנפשו, ונעשה נגד טבעו שמח וטוב לב.

אכן החקירה הזו אפשר לפתור בנקל, אם נתעמק מעט בתכונת נפש האדם.

אנו יודעים ש״או חברותא או מיתותא״ (תענית כג, א), ואין לך צער יותר גדול בעולם מהבדידות, ולהיפך החברותא מביאה לא רק חיים אך גם שמחה, והחברותא כשהיא לעצמה, גם בלי שום פרפראות אחרות, גם בלי שום מאכל ומשתה ובלי שום תענוגים ושעשועים צדדיים, כבר גורמת לו לאדם תענוג עד בלי די, ואין בחיים שמחת יותר גדולה מזו של האהבה, האהבה של הנאהבים והנעימים, ו״מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים״, אבל מאין המקור לשמחה זו שבאמת לא תתן ולא תוסיף כלום להגוף?

ומובן מאליו, שהמקור הוא מהנשמה בעצמה, שהשמחה נסוכה בקרבה מראשית הויתה ונחוצה היא רק להתחברות ולהתקשרות עם עוד נשמה אחרת, כמו גחלת עוממת, שכשהיא מתחברת לגחלת שניה הנה על ידי החיבור מתהוה שלהבת אש, ושלהבת זו אינה תולדת יש מאין אך יש מיש, כי בכל גחלת כבר נמצאה השלהבת בכח, וככה היא גם כן נשמת האדם, שבכל נשמת חיים כבר נמצאה השמחה בכח, והחברותא והאהבה מועילות רק לזה שתצא שמחה זו מכח אל הפועל.

וכדאי להתבונן על עוד מחזה ממחזות החיים, כל אחד יודע כי ״צרת רבים חצי נחמה״ וגם אם יקרה לאדם ח״ו הצרה היותר גדולה שבחיים, הנה כשבאים אליו רבים לנחמו, אף על פי שאת עצם הצרה אינם מסלקים אף במשהו, בכל זאת הוא מרגיש מזה גופא הקלה בצערו ונחת רוח, ועל כן ניחום אבלים ובקור חולים המה מהמצוות היותר חשובות. ומאידך גיסא אנו רואים, כי ״ברוב עם הדרת מלך״, ולא רק הדרת מלך אך בכל ההוד וההדר שבתבל, וגם אם תקרה לאדם השמחה היותר אפשרית שבתבל, גם אם ימצא שלל רב ואוצרות המלך, הנה לא תהיה שמחתו שלמה כל זמן שלא ישתתפו גם אחרים בשמחתו, וכל מה שירבו המשתתפים תתרבה השמחה, ואי אפשר לבאר את המחזות הנ״ל זולת על ידי ההנחה היסודית הנ״ל.

ולא לחנם הדין הוא לברך שבע ברכות של חתן וכלה, בכל שבעת ימי המשתה רק באופן שיש פנים חדשות, מפני שכל מקור השמחה של חתן וכלה הוא הפנים החדשות...

וזהו שאנו אומרים בהשבע ברכות הנ״ל ״אשר ברא ששון ושמחה״ וכבר ידועים הגדרת הר״מ ב״מורה נבוכים״ חלק שלישי (פרק י׳), כי יצירה יאמר על דבר חיובי ובריאה - שלילה, על העדר הסבה, ועל כן כתוב ״יוצר אור ובורא חשך״, כי החשך הוא רק שלילת האור שבאה על ידי העדר הסיבה המביאה לאור. ואם אנו אומרים ״אשר ברא ששון ושמחה״ ולא ״אשר יצר ששון ושמחה״ כמו שאנו אומרים ״אשר יצר את האדם״ הוא כדי להדגיש, שהששון והשמחה באות בגדר שלילה, בתור העדר הסיבה של עצבות, כלומר, שאם האדם רוצה בששון ושמחה ולא ביגון ואנחה, אז אין לו לבקש בשביל זה תחבולות מרחוק ואמצעים מלאכותיים, אלא להיפך על ידי שלילת הסבות המביאות לו לעצבות על ידי גירוש המחשבות וההרהורים המטרידים לו לאדם, ואינם נותנים לו מנוחה, הנה מתעוררת בו השמחה מאליה, שבאמת היא חבויה וגנוזה בקרב נשמתו פנימה עוד כשהיתה גנוזה בגנזי מרומים ועוד טרם יציאתה לאויר העולם.

ב. ״שמיני עצרת רגל בפני עצמו״.

וכדי ללמדנו את התורה הזאת שהיא באמת תורה שלמה בתורת הנפש והמעידה על הצלם אלקים שבנשמתנו, בא היום טוב של שמיני עצרת שבאמת משונה הוא היום טוב הנ״ל מכל שאר הימים טובים שלנו, בזה שהוא החג היחידי שאינו מסתמל בשום דבר, אין בו לא מצה ולא סוכה, לא שופר ולא ארבעה מינים וגם אינו מסמן שום מקרה היסטורי שקרה בו, כמו, למשל, שבועות שגם כן אינו מסתמל בשום דבר, הנה לכל הפחות מספר לנו על דבר מתן תורה שקרה בו ביום, אלא הוא כפי שאמרו חז״ל ״שמיני עצרת רגל בפני עצמו״, שמלבד הכוונה הפשוטה שבזה יש בזה גם כוונה שניה, כלומר, שמראה שיש שמחה בעצמיות האדם, בעצמיות הנשמה שבקרבו גופא, אף בלי שום סמל צדדי ואף בלי שום זכר לדבר אחר, ואם האדם הוא מלא עצב ודאגה, יגון ואנחה, הוא רק מחמת התרחקותו מעצמיותיו, וכדי לבוא ״לזמן שמחתנו״ עליו להיות רק ״קרוב אל עצמו״ ואז כבר יהיה מלא גילה, רינה, דיצה וחדוה.

וזהו נכלל בתור כוונה שניה גם במאמר חז״ל במדרש רבה פנחס (פכ״א, כד) ״ביום השמיני עצרת תהיה לכם אמר להם הקב״ה עכשיו הקריבו על עצמכם״, כי דא עקא, שעל ידי העצבות והדאגה שבאמת אנחנו בעצמנו הננו הגורמים לכך, הננו מקריבים תמיד את חיינו בעד אחרים ואנו מסיחים דעת מעצמנו גופא.

ואמנם כבר אמרנו, שזהו המכוון גם בהמצוה של ״ולקחתם לכם פרי עץ הדר״ ובהוספת דברי חז״ל ״לכם משלכם״, כלומר, שמקור ההדר והשמחה שבחיים הוא באמת משלכם גופא, אבל בכל זאת המה דרושים בכל חג הסוכות לאיזה סמל הבא מן החוץ, לסמל של ד׳ מינים. אכן בשמיני עצרת, בגולת הכותרת של חג הסוכות, אנו באים עוד למדרגה יותר עליונה, למדרגה של שמחה אצילית, שאיננה דרושה לשום סמל חיצוני.

ג. רבוי ממעוט.

וכל המקור להשמחה בשמיני עצרת, אנו יודעים רק מדרשת חז״ל שדרשו (סוכה מח, א) את הכתוב ״והיית אך שמח שהוא לרבות לילי יום טוב האחרון״, שאמנם בכל מקום ״אכין ורקין מיעוטין״ ובכאן להיפך אנו באים מזה לרבוי, כי אמנם זו כוחה של היהדות, שאפשר לה לעשות רבוי גם ממעוט, שאפשר לה למצוא את הנחמה שבצער, את השמחה שביגון.

מספרים, ששאלו פעם לר׳ זוסיא החסיד, כתיב (ברכות לג, ב) ״חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה״, אבל איך אפשר לקיים זאת בפועל ממש, כי סוף סוף הלא הרעה אינה טובה? והשיב, אנכי לא אוכל להשיב באמת על שאלה זו, מפני שלדידי אין זו שאלה כלל, כי אינני יודע מה זו רעה, אבל אם אחד מכם יודע מרעה, אז אינני יודע באמת מה להשיב לו על זה.

ואת זה מורה לנו באמת השמיני עצרת, שמרבה שמחה מ״אך״ רבוי ממעוט.

ולא לחנם אנו חוגגים בשמיני עצרת גם את חג שמחת תורה, כי כל זה בא לנו מכח התורה ומדרכה של תורה שעליה נאמר ״וחיי צער תחיה״, שגם מהצער אנו שואבים חיות ונחת רוח.

ועל כן רגיל הוא בפי חז״ל לכנות את שמיני עצרת בשם ״רגל״ סתם, כי, כאמור, הסתמא שבו זהו גופא הרגל, רגל של סתמא שאינו נחוץ לשום סמל צדדי ולשום זכרון של איזה מקרה.

בכל הימים טובים אנו אומרים חג הפסח, חג השבועות וכו׳ ואנו מקדימים להדגיש ראשית כל את החג שבו, לא כן בשמיני עצרת שאנו אומרים את יום השמיני חג העצרת הזה, ואנו מקדימים מקודם את היום, מפני שביום טוב זה אנו צריכים לבוא למדרגה כזו, שנרגיש את היום טוב בעצם היום, בעצם מהותו של הזמן גופא ״האי יומא דקא גרים״.

והתורה גופא מכנה את היום טוב הזה בשם עצרת, שהוא מלשון אספה. ומצות ״הקהל״ נאמרה דוקא באותו היום, באשר כי כל אספה וקהילה של אנשים מראה, כאמור, על יסוד השמחה הטבעית המושרשת בעצם נשמתנו.

ד. שמחה והזכרת נשמות.

ואם אנו גומרים את ההפטרה בהכתוב ״וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב״ (מלכים א ח, סו) ואנו מתחילים תיכף אחרי זה בתפלת הזכרת נשמות, שלכאורה יש בזה משום תרתי דסתרי. אל תתמהו כלל על זה, כי אדרבא זו היא הנותנת, השמחה שבאדם מזכירה לו את נשמתו שהיא חלק אלקי ממעל ויונקת את הויתה מעולם אחר, מעולם ש״אין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה״.

וזהו שאמרו במדרש תהלים (מזמור טז) על הכתוב ״תודיעני אורח חיים שבע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח״, ש״ר׳ אבין פתר קריא בישראל בראש השנה וכו׳ ויום הכפורים, שבע שמחות, אל תקרי שובע אלא שבע אלו שבע מצוות שבחג, ארבע שבלולב וחגיגה ושמחה וסוכה״, כי אמנם השמחה שבאדם מראה על הנצחיות שלנו, והנצחיות של נשמתנו, זו מראה על ״נעימות בימינך נצח״.

וזהו שאנו אומרים (תהלים מז, ז) ״זמרו אלקים זמרו״, זמרו לאלקים לא כתיב אלא זמרו אלקים, מפני שבהזמרה והשמחה מתבטאת רוח ד׳ שבקרבנו.

וזהו שאמרו חז״ל במדרש רבה שיר השירים (פ״א, לא) ״ר׳ אבין פתח, זה היום עשה ד׳ נגילה ונשמחה בו, אמר ר׳ אבין, אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום אם בהקב״ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך בהקב״ה, בך בישועתך, בך בתורתך, בך ביראתך״, כי ברם הדבר, שהקב״ה הוא לא רק מסבב הסיבות המביאות את האדם לשמחה, אלא שמקור השמחה גופא נובע מתוך עצמותו של הקב״ה הממלא את כל העולם, וזהו שאנו אומרים ״אשר ברא ששון ושמחה״ כי הוא ברא את הששון והשמחה גופא וזהו ״נגילה ונשמחה בך״.

ה. הזכרת נשמות מזכרת את ה״אני כאן״.

וזהו ש״אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה היה אומר אם אני כאן הכל כאן״ וכו׳ (סוכה נג, א), כי אחרי שראינו, שהחברותא מצד עצמה מגרשת מלב האדם את העצבות, וכלל גדול הוא ש״אין בכלל אלא מה שבפרט״, ואם יש בכלליות של האנושיות שמחה, הרי שמע מינה שיש זה גם בכל פרט ופרט.

ובכן על האדם לשים לבו אל עצמו ולאמר, הלא חברי אינם רק בני אדם כמותי, וגם אני בן אדם כמותם, ואם אפשר להם לשמחני על ידי הנשמה שבקרבם, הלא גם לי יש נשמה ולמה לי לבקש ממרחק, בעוד שאני אוכל למצוא את השמחה מקרוב, מ״אדם קרוב אצל עצמו״.

וזהו ״כשהיה שמח בשמחת בית השואבה היה אומר אם אני כאן הכל כאן״, כי השמחה גופא אפשר לי למצוא בה״אני כאן״.

והזכרת נשמות מזכרת גם כן את ה״אני״ כאן.

ו. שמחה של לקיחה ושמחה של נתינה.

״ולקחתם לכם ביום הראשון - וגו׳ - ושמחתם״ (ויקרא כג, מ).

וחג הסוכות הוא כידוע נגד שבעים אומות שאנו מקריבים בעדן ע׳ פרים, מפני שבאמת כך הוא דרכן של כל אותן האומות, שהשמחה שלהן באה רק על ידי לקיחה, ולא על ידי נתינה, על ידי לקיחה שהן לוקחות להן ולא על ידי נתינה לאחרים, אבל ״ביום השמיני עצרת תהיה לכם וגו׳ והקרבתם״ (במדבר כט, לה). ובאומות אין כלל לקיחה אך נתינה, הקרבה לד׳, הקרבה של עולה שהיא כולה כליל לד׳, ובכל זאת נאמר עליו ״והיית אך שמח״ מפני שאותו היום הוא היום שלנו, היום של כנסת ישראל, שהיא היחידה בתבל, שהיא מלאה שמחה לא על לקיחה אך על נתינה, מה שהיא נותנת לכל העולם כולו ומשפיעה מהשפע ברכה הרוחני שלה כיד ד׳ הטובה עליה ו״יותר משהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק״ (פסחים קיב, א), ואמנם הן, האומות, אינן רוצות כלל לינק, אך אנחנו מניקים אותן בעל כרחן ולא פעם אחת הן בועטות ברגליהן הגסות באמן המינקת אותן ברחמים רבים.

ולכן רק בשמיני עצרת כתוב ״עולה אשה ריח נחוח לד׳״ מה שאין כתוב בכל הפרים של חג הסוכות, כי אמנם ה״ריח נחוח לד׳״ הוא אותה השמחה של שמיני עצרת, שמחה על נתינה, ולא על לקיחה.

### פרק נ״א

### בעולם הנשמות

יזכור אלהים את נשמת וכו׳.

א. שיחת הנשמות.

אם רוצים אתם לשמוע שיחת הנשמות איך הן מתלחשות יחד בסוד שיח שרפי קודש ואיך הן משמיעות זו לזו את שיחן והגיונן בלי אומר ודברים בלי פה ולשון?

אין לכם לטרוח בשביל זה לטפס לעולם הבא, לשמי שמים, לגנזי מרומים, אך אפשר לכם לשמוע זאת גם בעולם הזה, עולם התחתון, עמק הבכא.

אתם שומעים, למשל, נואם ממלל רברבן שמצדד נפשות בנאומו, אתם מתענגים, למשל, מנגינת מנגן המקסם את כל שומעו, ואמנם הם פועלים עליכם באמצעות הפה והלשון, אבל עובדא היא שאין להכחישה, כי לא רק הוא, הנואם והמנגן, משפיע עליכם, אך אתם השומעים משפיעים עליו עוד יותר.

למשל, אם נמוד את מידת ההתפעלות של הנואם והמנגן במספר ונאמר כי זה מגיע למספר עשרה, אז מידת ההתפעלות של השומע הוא מחצית מזה, חמשה, אבל מידת ההתפעלות משל כל השומעים שוב תשוב להמדבר והמנגן, באופן שמידת ההתפעלות של זה מגיעה כמחצית ההתפעלות של כל השומעים ביחד, ואם הוא מדבר, למשל, לפני מאה איש ומידת התפעלותו מצד נאומו כשהוא לעצמו מגיע לעשר, הנה אפשר עוד להוסיף על זה מספר של שתי מאות וחמישים, מחצית ההתפעלות של כל אחד מהשומעים המגיעה כאמור למספר חמשה אצל כל אחד.

ובשביל כך אנו רואים בחוש, כי אינו דומה התפעלותו של אותו הנואם כשמדבר את אותו הנואם לפני קהל של מאה איש מכפי שמדבר זאת לפני קהל של שתי מאות, וגם ההתפעלות של השומעים תלוי גם כן במידת המספר שלהם אם רב או מעט הם.

ואמנם מה שאתם שומעים את קול הנואם וקול המנגן לא יפלא לכם מאומה כי על כן הם משתמשים בזה באמצעות הפה והלשון, הגרון והחיך, אבל איך שומע הנואם והמנגן את מדת ההתפעלות של כל השומעים, אף על פי שאינם מוחאים כף כלל וכלל, איך שומע כל שומע את מידת ההתפעלות של שאר השומעים אתו יחד. אף על פי שכל אלה אינם מראים שום תנועה בגופם על זה?

גם זה לא יפלא לכם, זהו סוד שיח של הנשמה, שאיננה צריכה לכלי שרת של אמצעי הגוף והחומר הגס. זוהי שיחה רוחנית, אצילית הבאה בלי אומר ודברים בלי נשמע קולה, שיחה הבאה לא על ידי הכאת גלים באויר, אך על ידי התדבקות פנימית, התדבקות הנשמות זו לזו אף כשהן מלובשות בגופים חומריים.

ב. שפתותיו דובבות בקבר.

אם תרצו להשיג בבחינת מה איך ובאיזה אופן יתכן ששפתותיו של המת תהיינה דובבות בקבר? קראו את מה שמספר הרב ה״בית יוסף״ בספר ה״מגיד״ שלו.

כי הנה ה״מגיד״, כידוע, היה מתגלה לה״בית יוסף״ בכל לילה ולילה והיה מגלה לו רזי דרזין וסודי סודות הנעלמים מעיני כל איש. פעם אחת התגלה לו במראות הלילה וגילה לו, שסוגיא פלונית בגמרא שהוא וכל בני דורו גדולי החכמים מתקשים בה, וגילה לו שפשוט יש שם טעות הדפוס ועל ידי זה נעשה הסוגיא לפשוטה וברורה כל צרכה.

ויהי כשהשכים הב״י למחר לבית המדרש כדי למסור את החידוש המאיר עינים הזה לכל החכמים, והנה נוכח לתמהונו, כי כבר אין זה כלל חידוש, כי ידוע כבר זה לכולם יחד כמו מלתא דפשיטא, ויצטער מאד הב״י על זה, שבעוד שהוא היה צריך לזה עזרת המגיד הנה לחבריו הוא מלתא דפשיטא כל כך, וכשגלה בלילה לאחרי זה את צערו ל״המגיד״, אמר לו הלז, שאל יצטער כלל, כי באמת היה הדבר מכוסה ונעלם מכל איש כל זמן שהחידוש הזה היה מרחף רק בעולם האצילות, בגנזי מרומים במתיבתא דרקיע, בישיבה של מעלה, אבל כיון שגילה זאת להב״י והוריד את החידוש הזה מישיבה של מעלה לישיבה של מטה, ממתיבתא דרקיע למתיבתא דארעא, שוב כבר נעשה זאת לידיעה המתהלכת בקרב הארץ, שכבר נקל לכל בר דעת לתפסה ביד.

ואמנם אין לנו עסק בנסתרות, אך אז זה אנו מכירים לא רק מתוך נסתרות אך גם מתוך הנגלות, וגלוי וידוע לכל, שכמה דברים שהיו נסתרים ונעלמים לעיני כל חי, הנה מאחרי שאחד בקצוי תבל גילה זאת, שוב כבר באו חכמים מכל אפסי תבל אשר מעולם לא שמעו מהלז וחדשו זאת בשכלם גופא.

ועל כן נקראו הרבה שיטות בפילוסופיא או בשאר מדעים על שם שני חכמים ביחד, מפני שכל אחד מהם חידש זאת מדעתו ומשכלו בעצמו בלי שום השפעה מאחד על חבירו, אבל באמת אם לא היתה השפעה מאחד על חבירו באופן ישר, הנה בודאי ש״בידי אדם אי אפשר לצמצם״, הידיעה נתגלתה בודאי בראשונה אצל אחד, וכיון שירדה הידיעה הזאת מעולם האצילות לעולם המעשה, שוב היה קל להשני למשמשה ביד.

ומפני זה אין להתפלא כלל על המחזה שאנו רואים, שאם מחד גיסא דבר ברור הוא בלי שום ספק ש״אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים ולא כחמורו של ר׳ פנחס בן יאיר״ (שבת קיב, ב), הנה מאידך גיסא פוסק הקהלת (ז, י) ש״אל תאמר מה היה, שהימים הראשנים היו טובים מאלה, כי לא מחכמה שאלת על זה״, כי אמנם ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״. מחד גיסא בודאי החכמים האחרונים מצד עצמם המה כקליפת השום לגבי הראשונים, ובכל זאת מאידך גיסא הנה חכמתם לא נתקטנה מזו של הראשונים ואפשר עוד נתגדלה יותר, כי על ידי החכמים הראשונים הורדו כמה וכמה ידיעות מעולם האצילות לעולם המעשה, ושוב קל לכל בר דעת אף הקטן שבקטנים ולכל בר בי רב אף דחד יומא, להכירן ולהשיגן בדרך ובאופן קל.

ואנו רואים להיפך, שלפעמים איכשר דרא, מפני שהמחשבות והדעות שהורישו לנו הראשונים טסות ומרחפות באויר.

וזהו שמשיב הקהלת על השאלה ״מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה״ את התשובה ״כי לא מחכמה שאלת על זה. טובה חכמה עם נחלה״ וגו׳, כי כשאנו לוקחים לאמת המידה את החכמה כשהיא לעצמה ולא את החכמים נושאי דגלה, אז אין כלל הימים הראשונים טובים מאלה, אך להיפך ״טובה חכמה עם נחלה״, כי מדור לדור מתרבה הנחלה שבחכמה, באשר כי כל חכמה וחכמה שמתגלה באיזה דור כבר הוא נעשה לנחלת עולם, אף לאלה הדורות ולאלה המקומות שלא שמעו כלל ממקור החכמה ההיא מעולם.

זהו שפתות המתים הדובבות בקבר (ע״פ יבמות צז, א), גם אלה המתים שלא רשמו את חכמתם על הספר ולא מסרו זאת לתלמידים מפה לאוזן, גם חכמת החכמים האלו לא נשתקע באמת, אך שפתותיהם דובבות בקבר.

ג. טעם גן-עדן בעולם הזה.

ואם תרצו, אגב אורחא לקבל איזו השגה כל שהיא מטעם גן עדן בעולם הבא, הגן עדן שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא ״צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה״?

גם את זאת אין לכם לבקש מרחוק, אך אפשר לכם למצוא זאת ב״האי יומא גופא דקא גרים״, יומא דעצרתא, שאמנם לא נזכר בפירוש בתורה שהוא זמן שמחתנו, אך זהו כבר מובן מאליו, כי ״עצרת״ הוא מלשון הקהלה ואספה כמו שנאמר ״קראו עצרה אספו עם״ (יואל ב, טו-טז), וכל הקהלה, כאשר אמרנו מביאה לשמחה, ואין לנו שמחה יותר גדולה בעולם מהשמחה שאנו מקבלים בשבתנו באחוזת מרעים, ועל כולם היא שמחת האהבה, האהבה שאינה תלויה בדבר מעין אהבת דוד ויהונתן, שבאמת אין תענוג בעולם שידמה לזה והתענוג בא רק ע״י ההתדבקות וההתחברות הנעשה על ידי האהבה בין נשמה לנשמה, ולא קשה לתאר את כל גודל התענוג בעולם הבא ששם תתחברנה נשמותינו עם נשמת כל האנושיות וביחוד עם נשמת כל חי.

כי בעולם הזה אי אפשר שתהיה במציאות אהבה אמיתית, כי אי אפשר שתהיה התדברות מלאה בין שתי נשמות, כי סוף סוף יש תהום שאינו נפסע בין ה״אני״ וה״אתה״ ויש וילון עב בין נפש לנפש, ואדם עם חברו נמשל כשתי כוסות של מים, שהכוסות מבדילות ועושות את המים שהם אחד בעצם לשני דברים מחולקים, ודי לשבור את הדפנות של הכוסות והמים מתמזגים והיו לאחדים.

ושם, בעולם הבא, כשתשברנה המחיצות באה האהבה האמתית, האהבה בלי קץ ובלי גבול בבחינת ״מים שאין להם סוף״ ומזה אנו באים לתענוג אין סופי ובלתי גבול.

וזהו שאנו אומרים בשבע ברכות של נשואין ״שמח תשמח רעים אהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם״, כי מאהבה כעין זו של אדם וחוה יצירי כפיו של הקב״ה, נפתחה לנו בבואה דבבואה של טעם גן עדן, כי אצלם, אצל אדם וחוה, היתה התדבקות נפשית שלמה בלי שום מחיצה ״ותני ושייר״, כי גם הגוף של חוה היה חלק מגופו של אדם.

בקיצור, על ידי הזכרת נשמות נפתח המסך העב המכסה מאתנו את עולם הבא והוא נפתח אמנם רק כחודו של מחט, אבל גם מתוך זה אפשר להסתכל במעט מהנעשה והנשמע שם למרחוק, שם בעולם הנשמות...

### פרק נ״ב

### הזכרת נשמות בזמן שמחתנו

א. מה ביני לבן חמי.

אם תרצו לדעת את ה״מה ביני לבן חמי״, אז התבוננו על המנהג הנפלא להזכיר נשמות דוקא בשמיני עצרת בזמן שמחתנו.

ואמנם אין שום מצוה או מנהג ישראל בדומה לזה, שיבליטו כל כך את המה ביני לבן חמי כמנהגנו זה הנ״ל.

הזכרת נשמות בזמן שמחתנו, בעוד שאצלם הנה בזמן שמחה, בזמן של הלולא וחנגא וסתם ביומא דפגרי המה שוכחים ומסיחים את דעתם לגמרי מנשמותיהם גופא, מנשמותיהם שנמצאות בהם מקרוב ממש, מהנשמה הממלאה את כל גופם, הנה אצלנו להיפך, דוקא בזמן שמחתנו אנו זוכרים ומרגישים היטב לא רק מה״נשמה שנתת בקרבי״, אך גם את הנשמות שנמצאות מרחוק מאתנו מאד מאד בעולם אחר לגמרי, גם מאלה אין אנו מסיחים דעת ואנו אומרים ״יזכור אלקים את נשמת...״

ואמנם כך הוא דרכה של היהדות, וזהו ההבדל בינינו לבינם, אצלם ביום המנוחה יום הראשון, המה מאבדים גם את הנשמה הפשוטה שיש להם בכל השבוע ואין להם אז בעולמם אלא הוללות ושכרות לבד, ואילו אצלנו הנה דוקא ביום המנוחה שהוא ביחוד יום קדושה עוד אנו משיגים נשמה יתירה.

וחז״ל אומרים ״זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין״ (פסחים קו, א), ובעוד שאצלם מביא היין לחולין ולטומאה, הנה אצלנו להיפך, גם היין מביא לנו לקידוש ולקדושה.

חז״ל אומרים (בבא בתרא יב, ב) ״האדם קודם שאכל ושתה יש לו שני לבבות ומשאכל ושתה אין לו אלא לב אחד״, ואמנם קודם שאדם אוכל ושותה בעודנו רעב, יש לו לא רק לב לעצמו להרגיש ברעבונו, אך יש לו גם לב להרגיש ברעבונם ובצערם של אחרים, אבל משאכל ושתה יש לו רק לב אחד להרגיש במלוא בטנו ולאמר שישו בני מעי, כמו שמתלא אומרת, שהשבע אינו מאמין להרעב. ואמנם זוהי תכונתם של כל בני אדם חוץ מבני ישראל, בני אברהם יצחק ויעקב, כי אצלנו להיפך, דוקא ביום השבת שהננו אז בגדר עם מדושני עונג, דוקא אז נתוספת לנו נשמה יתירה וכדברי רש״י בביצה (טז, א) שהוא ״רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרוחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו״, שהנשמה יתירה באה לנו בשבת דוקא מתוך רוב מאכל ומשתה.

ב. האני והכל.

וזהו שאמר הלל הזקן (סוכה נג, א) ״אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן״, כי על פי רוב אנו רואים ממש את ההיפך, שכל אחד מרגיש את ה״אני כאן״ דוקא בעת ״מי כאן״, כלומר שהוא מרגיש רק אז מאושר בעת שהוא ״חד בדרא״, בעת שהוא מתנשא על כל והוא גביר לאחיו, אבל היהדות אומרת להיפך, שרק אז ״אני כאן״ בעת ״שהכל כאן״, בעת שהכל שוים עמו בשמחה ובתענוג.

ועל כן אי אפשר לה להיהדות לתאר שום שמחה בלי שיקבלו חלק בשמחה זו גם הלוי הגר היתום והאלמנה, וביחד עם המצוה של ״ושמחת בחגך״ באה המצוה של ״איש כמתנת ידו כברכת ד׳ אלקיך אשר נתן לך״ (דברים טז, יז).

בקיצור, אצלנו הוא להיפך מכל בני אדם, שדוקא כשאנו שבעים יש לנו שני לבבות להרגיש בצערם של כל הרעבים.

ואם כל אדם ניכר בכוסו הנה ביותר ניכרת האומה הישראלית שכוסה מביאה אותה לא לטומאה אך להיפך לקדושה, כי אצלנו ״אין קידוש אלא ביין״ (ע״פ ירושלמי ברכות פרק ח, ה״א).

״למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכים אותי״ (סוכה שם), על פי מאמר הפילוסוף שאמר, ״שהאדם מרגיש את האלקים במדה שהאלקות נמצאת בו בעצמו, והוא מרגיש את העולם במדה שהעולם נמצא בו בעצמו״.

או על פי מליצתו השנונה של פילוסוף שני שאמר, כי הנשמה היא אלקית במדה שהיא מכירתו והיא מכירתו במדה שהיא אלקית.

ושתי המליצות השנונות האלה מכוונות לדבר אחד והוא ״למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי״ (סוכה שם), ואם אתה אוהב את האלקים רגליך מוליכות אותך לאלקים, ואם אתה אוהב, להבדיל, את השטן רגליך מוליכות אותך לכור השטן.

״אם אתה תבוא אל ביתי אף אני אבוא אל ביתך וכו׳ אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים״ (סוכה שם) וכו׳, ובזה הוא מחזק רק את אותם הדברים האמורים למעלה, כי בכל מקום שאנו פונים אנו רואים את המדה הראשית והעיקרית של הקב״ה, זו היא המדה כנגד מדה, מדה כנגד מדה בכל ההיסטוריה של הכלל והפרט, של האומה והיחיד, מדה כנגד מדה ביחס שבין עולם הזה לעולם הבא ומדה כנגד מדה בהיחס שבין אדם לאלקים.

ועל דברי הפילוסוף הנ״ל שאמר הנשמה היא אלקית במדה שהיא מכירתו, נוסיף הנשמה היא נשמה במדה שהיא מכרת נשמות אחרות, והאדם הוא אדם במדה שהוא מכיר את בני אדם אחרים ויודע את צרכם ומשאלותם.

רק אז ״אני כאן״ בעת שהוא מרגיש ויודע כי ״הכל כאן״.

### פרק נ״ג

### הגופים והנשמות

א. קשה עלי פרידתכם.

שמיני עצרת מעורר בנו לא רק רגשי שמחה, אך גם רגשי געגועים לאוהב כל כך יקר ונאמן המתרחק מאתנו לזמן רב.

הגעגועים הללו יש אצל אבינו שבשמים האומר ״קשה עלי פרידתכם״ וממילא מתעוררים הגעגועים הללו גם אצלנו בניו פה על הארץ ״קשה עלינו פרידתך״.

וקשה עלי פרידתכם מרגיש גם כן כל רב בישראל בקהילות כאלה, שמרובים הבאים להזכרת נשמות, לתקיעת שופר לכל נדרי ולנעילה, אבל מעטים מאד הבאים לתפלה סתם, להתפלה היום-יומית, ומבלי משים תתפרץ מפיו המימרא הזו ״קשה עלי פרידתכם״. יש חודש מבורך בכל השנה, זהו החודש תשרי, שכל הדברים האלה המושכים את הקהל באים בו רצופים זה אחרי זה, אבל בשמיני עצרת נעשה סיום להתורה בלי התחלה חדשה, וחורף שלם ארוך וקר נצטרך לחכות עד אשר יתאסף כל הקהל שנית להזכרת נשמות ביום אחרון של פסח.

קשה עלי פרידתכם.

ב. מנהג הזכרת נשמות.

מנהג הזכרת נשמות הוא בודאי מנהג טוב ויפה וישר ונאמן, אבל מתפלא אני עליכם, מדוע אתם מזכירים את הנשמות בלי גופים, ואינכם מזכירים את הגופים בלי נשמות.

אבותיכם ואבות אבותיכם שהלכו לעולמם המה כעת נשמה בלי גוף, נשמות דאזלין ערטילאין, אבל בניכם ובנותיכם, נכדיכם ונכדותיכם המה גופים בלי נשמה, כי הנשמה היהדות כבר פרחה מה זה כבר.

הרבה מכם בכו על הנשמות בלי גוף, מה שאין אתם רואים בעיניכם, ומדוע אינכם בוכים על אלו הגופים בלי נשמה שאתם רואים אותם בכל מקום ומקום, זולת במקום הקדוש הזה, בבית מקדש מעט.

נשמות בלי גוף, נשמות דאזלין ערטילאין, זהו חק ולא יעבור בטבע ודרכו של עולם מששת ימי בראשית כך הוא, אבל גופין דאזלין ערטילאין, בלי שום נשמה ורוח של האומה ואלקיה, הה מה נורא הדבר.

הנה מצוה לבכות ביום הכיפורים כשקוראים בתורה את מיתת שני בני אהרן, ומדוע דוקא על מיתת אלו ולא על מיתת שאר הצדיקים והצדקניות מימי עולם עד היום הזה?

מפני שאלו מתו מיתה משונה, מיתה של שריפת נשמה וגוף קיים.

ואם מצוה לבכות ביום הכפורים על מיתת בנים שאינם שלכם, ושקרה לפני כמה אלפים שנה ואתם לא ראיתם אותם מעולם, על אחת כמה וכמה שמצוה לבכות אף בשמחת תורה, כשאתם רואים את בניכם גופא, עצמכם ובשריכם, מתים לעיניכם ממש במיתה משונה כזו, מיתה של שריפת נשמה וגוף קיים, והנשמה, הנשמה היהדות שבהם, נשרפת מיום ליום ומשעה לשעה ואין מכבה.

אבל בשמחת תורה אסור לבכות, ועלינו לקוות כי סוף סוף יקיים הקב״ה את הבטחתו האומרת ״ואני זאת בריתי אותם אמר ד׳ רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך״ (ישעיהו נט, כא).

## שמחת תורה

### פרק נ״ד

### שמחת תורה

״והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון, או אינו אלא יום טוב הראשון? וכו׳ מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו״ (סוכה מח, א).

א. שמחת קדשים ושמחת חולין.

לא הרי שמחת קדשים כשמחת חולין, לא הרי שמחה רוחנית כשמחה גשמית. שמחת חולין גשמית באה רק אחרי הצער והתוגה, אחרי השלילה והעדר, אבל שמחת קדשים, רוחנית, באה להיפך שמחה אחרי שמחה ומתוך שמחה, ודוקא מתוך חיוב וממשות.

למשל, ״אין שמחה אלא ביין אין שמחה אלא בבשר״ (ע״פ פסחים קט, א). הנה כל השמחה בזה הוא רק כשהוא אוכל ושותה מתוך רעבון ומתוך צמאון, ולא כשהוא אוכל ושותה אחרי שכבר מלאה בטנו על כל גדותיה, וכן בכל התענוגים החילוניים והחומריים שבעולם. אכן למשל ״פקודי ד׳ ישרים משמחי לב״, שם הוא הדבר להיפך, שבור ועם הארץ אינו מרגיש כלל בזה שום תענוג, ורק מי שמלא כרסו בזה, הנה כל מה שיוסיף ללמוד יוסיף שמחה.

וכבר ביארנו בזה את מאמר חכז״ל (ע״פ ברכות מ, א), ״א״ר זירא וכו׳, בא וראה, מדת הקב״ה שלא כמדת בשר ודם, מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק, מלא אינו מחזיק, אבל הקב״ה אינו כן אלא מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק, שנאמר אם שמוע תשמע, אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע״, שהם אותם הדברים שאמרנו, אלא מה שאנו קוראים עכשיו חיוב ושלילה, קראו חז״ל מלא וריקן. וזהו שאמרו מדת בשר ודם, החולין והגשמיות מתמלאות רק אחרי הריקניות, רק אחרי השלילה, אבל מדת הקב״ה, הקדשים, הרוחניות, היא להיפך, שההתמלאות באה דוקא מתוך ואחרי המלוי שמקודם, זאת אומרת, שמחה מתוך שמחה, חיוב שמתוך חיוב.

וזהו שאמרו חז״ל, כי אנו מרבים את ליל יו״ט האחרון שיש שמחה לפניו ומוציאים אנו ליל יו״ט הראשון שאין שמחה לפניו. כי אין נפשנו, נפש היהודי, נוחה כל כך מאלה השמחות שאין שמחה לפניו, מאלה השמחות הבאות מתוך העדר ומתוך שלילה, אך אנו מבקשים דוקא את אלה השמחות שיש שמחה לפניו, השמחות הבאות מתוך שמחה, ממדת הקב״ה שדוקא מלא מחזיק וריקן אינו מחזיק.

ומצוין הוא השמיני עצרת עוד משאר ימים טובים, שבכולם הנה השמחה באה רק עם היום טוב, ולא בהערב יום טוב, ובשמיני עצרת שהוא ״רגל בפני עצמו״ והערב יום טוב הוא יום האחרון של סוכות, שגם עליו נאמר ״זמן שמחתנו״, הרי שהשמחה של שמיני עצרת באה מתוך שמחה של חג הסוכות, ללמדנו בזה, שאם שכל שמחת יום טוב היא שמחה של מצוה, הנה שמחת שמיני עצרת היא שמחת תורה, שהיא רוחנית שברוחנית, קדושה שבקדושה, שעל זה נאמר ״אם שמוע תשמע״ ומתוך שמחה אנו באים לידי שמחה בלי קץ וגבול.

ב. שמחה של מצוה ושמחת תורה.

שני ימים טובים יש לנו שנקראו בשם עצרת סתם, חג השבועות ושמיני עצרת ושניהם שוים בזה, שאינם מצטינים בשום סמלים חיצונים, אין בהם לא אכילת מצה ולא ישיבת סוכה, לא שופר ולא ד׳ מינים, מפני שכאמור, כל החגים המה באים בתור שמחה של מצוה, ואילו הנ״ל, חג השבועות ושמיני עצרת, באים בתור שמחת תורה, וכל מצוה מעשית הרי נעשית סוף סוף גם כן על ידי הגשמיות והחומריות שלנו, ועל כן הנה דרושות גם לאי-אלו סימנים גשמיים. לא כן התורה שהיא כולה רוחנית, רוחנית שברוחנית, אצילות שבאצילות, שאינה דרושה לשום סמל גשמי.

וזה שכתוב ״נר מצוה ותורה אור״, הנר הוא סוף סוף דבר גשמי, אבל האור המופשט היוצא ממנה הוא בבחינה רוחנית.

וגם זה הבדל דמינכר בין נר לאור, הנר אינו תופס רק את מקומו ולא יותר, והאור הולך למרחוק, ומעט מן האור דוחה הרבה מן החושך, הנר אינו מתנועע מעצמו, וכשהוא רוצה להטלטל ממקום למקום הוא צריך לעזרת אחרים, ולא כן האור שהוא מתנועע מאליו.

וזהו גם כן ההבדל בין אלו המקומות שיש שם רק שומרי מצוה ובין אלו המקומות שיש שם יודעי תורה, הראשונים אינם תופסים רק את מקומם ואינם משפיעים רק על עצמם, ולא כן האחרונים שהמאור שבתורה של אלו הלומדים מחזיר למוטב גם את הבלתי לומדים, וכל המקום וגם כל הסביבה מתמלא אורה, וקול התורה שנשמע באחת הפנות החשכות הולך למרחוק ממילא ומאליו, גם כשאין מי שיניע אותו.

ג. חתן תורה וחתן בראשית.

מדוע בחרנו דוקא את יום שמיני עצרת מכל החגים לשמוח דוקא בו את שמחת התורה?

מפני שכאמור, משונה החג הזה מכל החגים שלנו, שבו התחלת החג - ״שמיני עצרת רגל בפני עצמו״ - באה אחרי סוף החג של סוכות ושני החגים הללו מתפגשים יחד, ועד שלא שקעה שמשו של חג הסוכות זרחה שמשו של שמיני עצרת. בקיצור, שבו אנו רואים שהסיום וההתחלה נעוצים יחד.

וזהו סמל התורה שלנו, שביחד עם סיום התורה תבוא התחלת התורה, ובטרם שירד ״חתן התורה״ מעל הבימה כבר עולה ה״חתן בראשית״.

ואת זה אנו רואים לא רק בשמחת התורה אך בכל השנה ובכל הדורות והזמנים, שכלל גדול הוא בידינו, שלא אלמן ישראל ודור הולך ודור בא, ״עד שלא שקעה שמשו של זה זרחה שמשו של אחר״, וגם אם אנו רואים לפעמים שהתורה משתכחת לגמרי בארץ אחת אל עלינו לפול ברוחנו, כי עלינו לדעת שעל ידי סיום התורה בארץ אחת תבוא התחלת התורה בארץ אחרת.

כי אמנם הסיום וההתחלה הולכים אצלנו בד בבד.

ד. אין שמחה בלי תורה שבעל פה.

ומדוע אין אנו חוגגים את חג שמחת תורה ביום מתן תורתנו בשבועות? ועוד יותר, הלא בשבועות הזהירה לנו התורה בעצמה על השמחה ״ושמחת לפני ד׳ אלקיך״, ובשמיני עצרת לא נזכר בתורה אף ברמז על השמחה ורק מדרשת חכמים אנו למדים זאת ״והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון״? (סוכה מח, א)

אך באמת זו היא הנותנת, יען שבשמיני עצרת אנו יודעים כל השמחה מדרשת חכמים לכן אנו נותנים ליום הזה את משפט הבכורה לשמחת תורה, כמאמרם ״כל מלתא דאתיא מדרשא חביבא ליה״ (יבמות ג, א).

ללמדנו, כי אם ״פקודי ד׳ ישרים משמחי לב״, הוא רק הודות להתורה שבעל פה, כי בלי תורה שבעל פה אין אורה ואין שמחה ביהדות.

ומה נואלו אלה הנאנחים והנאנקים על התורה שבעל פה לאמר, כי רק היא הכבידה את התורה שתהא כבדה מנשוא על ידי רבוי הגדרים והסיגים, ורק היא היא בעוכרנו ח״ו להטיל עלינו מרה שחורה וכדומה וכדומה.

ולא דעת ולא תבונה להם להבין וגם עינים להם ולא יראו, כי אדרבא ואדרבא חז״ל הם הם שהביאו עלינו שפע של אורה ושמחה.

די לקחת לדוגמא את שני הכתובים הללו.

כתוב אחד אומר ״והיית אך שמח״ ובכל מקום שנאמר אך אינו אלא מיעוט, אבל חז״ל דרשו מזה אדרבא רבוי ״לרבות לילי יום טוב האחרון״, וכתוב אחר אומר בפירוש ״ארבעים יכנו״, ובזה דרשו חז״ל להיפך מיעוט ״כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ס״ת ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בתורה כתיב ארבעים יכנו ואתי רבנן ובצרי חדא״ (מכות כב, ב).

ואמנם כך הוא דרכם של חז״ל תמיד, שבנוגע לשמחה הם עושים גם מהמיעוט רבוי, וכשנוגע למלקות, לצער ולאבל, המה ממעטים גם מכתוב מפורש.

על הימים טובים הוסיפו לנו ימים טובים של גליות ועל התעניתים, אפלו על תענית יום הכיפורים, לא הוסיפו לנו מאומה.

ובמכוון בחרנו דוקא את אותו החג שהשמחה שלו לא כתוב כלל בתורה שבכתב אך מהתורה שבעל פה אנו למדים זאת, כדי להראות על עיקר השמחה שלנו, שרק הודות לזה אפשר לנו להחזיק מעמד בכל חשכת הגלות, שכל זה בא לנו רק מהתורה שבע״פ, שהיא חיינו ואורך ימינו.

ובאמת איפה כתוב בתורה, שבראש השנה ויום הכיפורים באה כתיבה וחתימה טובה, שאתם, אפילו החופשיים היותר גדולים שבכם, מברכים איש לרעהו בעל פה ובכתב ״לשנה טובה תכתבו ותחתמו״, זאת מנין היא לכם? אם לא מהתורה שבעל פה, ואמנם התורה שבעל פה נותנת לכם אורה ושמחה, נותנת לכם כתיבה וחתימה טובה, ואיך לא נגיל ונשיש בזאת התורה.

ה. שמיני עצרת בתור יסוד לתורה שבעל פה.

ואנו חוגגים את חג שמחת התורה בשמיני עצרת דוקא גם מטעם זה, ששמיני עצרת מצד עצמו כבר מניח את היסוד לתורה שבעל פה.

כי יסודות תורה שבעל פה המה בעיקרם שלשה: א) סיגים וגדרים לתורה, שכבר הזהירו על זה אנשי כנסת הגדולה ואמרו ״ועשו סיג לתורה״ (אבות פ״א מ״א). ב) שעל האדם להזהר לא רק במדת הדין, אך גם לעשות פנים משורת הדין. ג) שעלינו להוסיף תמיד מחול על הקודש.

ואת כל אלה הלא אנו מוצאים בתורה גופא. למשל, הכתוב ״אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי״, שהתורה בעצמה נתנה בזה סיג וגדר להלאו של ״לא תאכל חמץ״, שכדי שלא נבוא לאיסור אכילה שהוא בכרת, עלינו להשבית את החמץ לגמרי מבתינו, ועי׳ בתוס׳ (פסחים ב, א) בד״ה אור לארבעה עשר.

או למשל, החובה של לפנים משורת הדין אנו מוצאים במצות הענקה, שהתורה בעצמה מטעמת זאת ״לא תשלחנו ריקם. העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך... וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ד׳ אלקיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום״ (דברים טו, יג-טו).

ואת החיוב להוסיף מחול על הקודש, הלא מבליט ביותר חג שמיני עצרת, שכל עיקרו אינו אלא הוספה על חג הסוכות שכבר נגמר, אך מצד ״קשה עלי פרידתכם״ אנו מתעכבים עוד יום אחד, ובכל זאת שמיני עצרת הוא ״רגל בפני עצמו״ מטעם כי ההוספה גופה נחשבת כעיקר.

ובאמת אחרון אחרון חביב, היסוד של הוספה מחול על הקודש הוא כולל גם את הסיגים והגדרים וגם את החובה של לפנים משורת הדין. כמובן מאליו, והיסוד הזה, כאמור, מובלט ביחוד בשמיני עצרת, ובשביל זה נקבע ליום שמחת תורה שבעיקר אנו מכוונים בזה לתורה שבעל פה.

ו. שאני מצות למוד התורה מכל שאר המצוות.

וכדאי להתבונן גם על הברכה שאנו מברכים על התורה, לכאורה למוד התורה וקריאת התורה, הלא הוא מצות עשה ככל המצוות עשה שבתורה, ומדוע אין אנו מברכים ״אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מצות למוד התורה״ או ״מצות קריאת התורה״ כשם שאנו מברכים על כל המצות עשה? אם לא מטעם זה, ששאני מצות למוד התורה מכל שארי המצוות בזה, שבכל המצוות עלינו לאמר כדברי חז״ל (ע״פ ספרא קדשים פ״י, יא) ״אי אפשי בזה אבל מה אעשה והקב״ה שבשמים גוזר עלי״, ואת זה אנו מדגישים באמרנו ״אשר קדשנו במצוותיו וצונו״, אבל לא כך במצות למוד התורה, אם כל הלמוד יהיה מצד גזרה לבד אז מאומה לא יעלה בידו, אלא שהלמוד צריך להיות מטעם תשוקה עצמית וחיבה יתירה לזה לדעת ולהרגיש, כי ״חביבים ישראל שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה״ וכו׳ (אבות ג, יד), ואת זה אנו מדגישים בהברכה ״אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו״, ו״אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו״, כלומר, שאנו נגשים להתורה לא מצד גזירה, גזירת המלך, ולא מצד פקודה מגבוה, אלא מתוך בחירה עצמית ומתוך רצון פנימי של הלב.

וכל זה מתאים ביותר לשמיני עצרת הבא בעיקרו מצד הוספה מחול על הקודש, מצד ״קשה עלי פרידתכם״, שכן עלינו לאמר תמיד בלימוד התורה, קשה עלינו הפרידה ממנה, כי ״כל הפורש מן התורה כפורש מן החיים״ (ע״פ מדרש תנאים דברים לג, ב).

ובכן ״שישו ושמחו בשמחת תורה ותנו כבוד לתורה כי היא מעוז ואורה״.

### פרק נ״ה

### ישראל ואורייתא

״רבנין אמרי, אמר הקב״ה, אם ברכת על התורה לעצמך אתה מברך, שנאמר, כי בי ירבו ימיך, ואם תאמרו, שמא לרעתכם את התורה נתתי לכם, לא נתתיה לכם אלא לטובתכם שמלאכי השרת כמה נתאוו לה״ וכו׳. (דברים רבה נצבים ד״ה ב).

א. לשבח ולגנות.

על מאמר חז״ל (בביצה כה, ב) ״מפני מה ניתנה תורה לישראל מפני שהן עזין״ יש שני פירושים, פירוש אחד של ה״פרשנדתא״ רש״י ״ונתנה להם תורה שיעסקו בה והיא מתשת כחם ומכנעת לבם״, שזאת אומרת לגנותנו יען שהננו יותר מסוגלים לתאוות, לכן הננו נצרכים יותר לרסן התורה שתשים את עולה עלינו ותראה לנו את הדרך הישר לבלי לסור ממנה ימין ושמאל. אבל יש פירוש שני לשבחנו ולתהלתנו, זאת אומרת, מפני שהננו עזים יותר מכל האומות בתכונתנו וברצוננו החזק לעבודת ד׳ כמו ש״יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים״ (אבות פ״ה מ״כ), וכמו שאומר במדרש רבה (ע״פ שיר השירים רבה פ״ב, א) על הכתוב יונתי בחגוי הסלע ״אמר הקב״ה, אצלי הם כיונה מפני שנעשים כיונה תמה ושומעים לי כמו שנאמר ויאמן העם, אבל אצל אומות העולם הם כחיות״. ואמנם שום אומה ולשון שבעולם אם גם היתה מקבלת את התורה לא היה ביכלתה להחזיק אותה נגד כל הקמים עליה, ורק האומה הישראלית, שהיא העזה שבאומות כמו שאמרו ״שלשה עזין הן כלב שבחיות, תרנגול שבעופות וישראל שבאומות״ (שם בביצה), רק אנחנו יכלנו לא רק לקבל את התורה אך גם להחזיק את התורה עד היום הזה.

ועם מי מהפירושים הללו הוא האמת?

הלא לכאורה ״האי יומא״ יום שמחת תורה מעיד בהחלט, שהצדק עם הפירוש השני, כי לפירוש הראשון לשמחה מה זו עושה, ולהיפך היינו צריכים לבכות ביום הזה המראה בעליל כי אנחנו הננו הגרועים מכל האומות, שכולן אפשר להלוך בדרך הישר גם בלי כל הרמ״ח מצוות עשה ושס״ה לא תעשה המכבידים כל כך על הפרט והכלל של האומה יחד, ורק אנחנו הננו מצוינים לרעה שהננו זקוקים לכל אלה?

ומהברכה גופא, ברכת התורה, שאנו מברכים ״אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו״, הרי גם כן ראיה שאין עליה תשובה להפירוש השני, כי להפירוש הראשון אין בזה כלל בחירה לטובה אך לרעה.

וזהו שאמרו חז״ל ״ושמא תאמר לרעתכם נתתי לכם את התורה״, כלומר, כפירוש הראשון, הנה לא כן הדבר, אך ״לטובתכם נתתי לכם את התורה״ כפירוש השני.

וזהו שמתחיל מברכת התורה, כי מהברכה כאמור אנו רואים סתירה בולטת לפירוש הראשון.

ב. אלו ואלו דברי אלקים חיים.

ובכל זאת, חלילה וחלילה לעשות את רבנו הגדול רש״י שמימיו אנו שותים בכל הדורות שלאחריו לטועה ח״ו בדבר פשוט שכזה.

אך האמת הוא, כי ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״, גם הפירוש הראשון וגם הפירוש השני. אמת הוא שהננו העם הנבחר מכל העמים, ואמת הוא גם כן שהננו עם הגרוע יותר מכל העמים, עם הנבחר - עם התורה, והעם הגרוע - בלי התורה, ואין בזה שום סתירה אך אדרבא זו היא הנותנת, יען שהננו עם הנבחר עם התורה, לכן הננו העם הגרוע ביותר בלי התורה.

אנו רואים בעולם ארבעה סוגים, דומם, צומח, חי ומדבר, ואמנם יש נשמה בכל הסוגים האלה והקב״ה הוא ״בורא נפשות רבות״, וגם בהדומם וצומח יש חיות במדה ידועה, אלא שהחיות שבדומם היא פחותה מהצומח והצומח פחותה מהחי והחי מהמדבר, אבל במיתתם אנו רואים להיפך, הדומם אינו משתנה הרבה מחיותו וממיתתו, הצומח כבר משתנה במדה ידועה, והחי והמדבר עוד יותר ויותר, ואנו רואים שבמדה שהחיות של הדבר היא יותר חזקה, באותה המדה פועלת עליו המיתה יותר לרעה.

וכן מורה לנו גם כן ההלכה שדומם וצומח אינה פועלת המיתה עליהם שום טומאה, החי במיתתו נעשה לאב הטומאה, אבל האדם במיתתו נעשה לאבי אבות הטומאה, זאת אומרת, שהאדם יען שהוא מבחר היצורים בחיותו, הוא השפל שבהיצורים במיתתו.

ואת אותו הציור אנו רואים בכלל בדיני טומאה, החולין נעשים רק שני לטומאה ולא יותר, התרומה שלישי והקדשם רביעי, הרי כל מה שקדושתו הוא במעלה יותר עליונה עלול יותר לקבל טומאה.

ובדומה לזה העיר הרמב״ן ז״ל, שכשבקר את ארץ ישראל וראה שכל הארץ היא חרבה, אבל בירושלים החורבן הוא יותר ניכר והר הבית המקודש ביותר שם החורבן עוד יותר גדול ונורא, וקבע על זה כלל ש״כל המקודש ביותר חורבנו גדול ביותר״.

וכן היא הדבר בההבדל שבין ישראל לאומות, אמנם לכל אומה ואומה יש נשמת האומה המחיה אותה, אבל הנשמה אינה קשורה כל כך בהגוף שלהן כמו אצל האומה הישראלית, ויען שהננו חשובים כל כך בחיותנו, כי התורה היא תורת חיים שלנו, לכן הננו כל כך שפלים ונבזים במיתתנו, כשאנו משליכים את התורה אחרי גוינו אנחנו במיתתנו הננו אבי אבות הטומאה.

ויען שאנחנו הננו גוי קדוש לכן הננו מסוגלים יותר מכל האומות לקבל טומאה, כי כאמור בקדשים הטומאה מתפשטת יותר ויותר ובזה גם שלישי עושה רביעי לטומאה.

ואמנם כן שני הפירושים המה אמת, עם התורה הוא העם הנבחר מכל העמים ובלי התורה הננו העם השפל מכל העמים.

ובשביל זה הננו מתאוננים ביחוד על ה״מהרסיך ומחריביך ממך יצאו״, שאת זאת אנו רואים עכשיו בעליל בארץ ידועה, שכל הרדיפות לגבי הדת הישראלית באות ביותר מאחינו עצמנו ובשרנו דוקא, שבלי התורה כבר נעשו לאבי אבות הטומאה.

ומובן מאליו שלזה קולע המאמר שהתחלנו ״אם ברכת את התורה לעצמך אתה מברך״, כלומר, שהברכה ״אשר בחר בנו מכל העמים״ היא אמנם כפשוטה וכמשמעה מפני שבאמת הננו העם הנבחר מכל העמים ולכן רק לנו ניתנה התורה, ואל נאמר בהמשך לזה שהתורה נתנה לישראל ״מפני שהן עזין״, כי לרעתנו נתנה לנו התורה, שהרי ״מלאכי השרת נתאוו לה״, אלא מחמת שזה גופא שהננו בבחינת מלאכי השרת בחיותנו עם התורה, בשביל זה הננו גרועים יותר מכל האומות במיתתנו בלי התורה כנ״ל.

ג. מסירת הנשמה בשביל כלל ישראל.

״ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל ששיבר את הלוחות״ (ירושלמי תענית פ״ד ה״ה).

אבל מאידך גיסא גם בזה עלינו לבלי להפריז על המדה ולומר כי באופן כזה, עלינו לתת את משפט הבכורה לזרע עשו על זרע יעקב שאינו מקיים את התורה, כי על זה כבר הזהירו חכמינו ז״ל בכמה וכמה אזהרות, ואמרו ״אומה זו כגפן נמשלה, זמורות שבה אלו בעלי בתים, אשכלות שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה אלו ריקנים שבישראל״ וכו׳ (חולין צב, א), ״ואפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרמון״ (ברכות נז, א) ו״בנים אתם לד׳ אלקיכם בין בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים בין שאין אתם נוהגים מנהג של בנים״ (ע״פ קדושין לו, א), ״וכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא״ (סנהדרין צ, א). ו״ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא״ (ע״פ סנהדרין מד, א) וכו׳. ואין בזה סתירה למה שאמרנו כאן, כי ישראל בלי התורה הוא כמת ונחשב לאבי אבות הטומאה, כי באמת יש מת ויש גוסס ו״גוסס הרי הוא כחי לכל דבר״ ופושעי ישראל על פי רוב המה רק גוססים ולא מתים ח״ו, וגם בשביל גוסס אנו מחוייבים לחלל גם את השבת בשביל הצלת נפשו, אף על פי שהחילול שבת הוא ודאי והצלת הנפש של גוסס הוא רחוקה מאד מן המציאות, ובזה אנו סומכים גם על הנס, וכל זמן שיש לו להאדם אף חיות כל שהוא, אין אנו מתיאשים מן הרחמים.

ולא עוד אלא שאנו מחוייבים גם כן למסור את נפשנו ממש - זאת אומרת לא רק מסירת הגוף אף מסירת הנשמה גופה, בשביל הצלת פושעי ישראל.

והסמל היותר יפה ומזהיר לזה הוא משה רבנו בכבודו ובעצמו.

כי לכאורה אין מאמר חז״ל יותר נפלא מזה המאמר הנ״ל ״אשר עשה משה לעיני כל ישראל ששיבר את הלוחות״, האם יתהלל הים הגדול בטפה אחת מים, ואיך אפשר להלל את משה רבנו שבקע רקיעים והוריד תהומות בדבר קל ופעוט כזה בשבירת לוחות?

אכן באמת דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובמקום אחר אנו מוצאים את הטעם והנמוק של משה רבנו בשבירת הלוחות, למרות מה ש״הלחת מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים חרות על הלחת״ (שמות לב, טז) - וככה אומרים חז״ל ש״שבר הלוחות כיצד? אמרו, בשעה שעלה משה ונטלן וירד שמח שמחה גדולה, כיון שסרחו ישראל אמר, אם אני נותן להם מזקיק אני אותן למצוות חמורות ומחייב אני אותם מיתה לשמים, שכתוב בהן לא יהיה לך וגו׳, חזר לאחוריו וראוהו הזקנים ורצו אחריו, אחז משה בראש הלוחות והם אחזו בראשן וחזק כחו של משה יותר מכחם של ע׳ זקנים - וכו׳ - ונפלו מידיו ונשתברו״ (ילקוט שמעוני פ׳ תשא במדבר פי״ב רמז תשמ) ובכן כל שבירת הלוחות באה על ידי זה שמשה רבנו היה חפץ להגין על פושעי ישראל שלא יענשו.

וזהו שאמרו חז״ל על הכתוב ״אשר עשה משה לעיני כל ישראל״ (סוף זאת הברכה) ששיבר את הלוחות, כי אמנם אנו יודעים היטב ש״משה רבנו אוהב ישראל היה״ ובזה לית מאן דפליג, ומשעה הראשונה כשגדל משה ונעשה לאיש עד יום מותו, אנו רואים את משה רבנו איך שהוא מוסר את נפשו בשביל כלל ישראל, אבל מסירת נפש ממש, מסירת הנשמה גופה בשביל כלל אנו רואים באופן היותר בולט והיותר מבהיק במעשה זה של שבירת הלוחות - כי במעשה זה בודאי ראה משה את אבוד נפשו ח״ו לעולם ועד, כי איך ירהיב בן אדם לשבור את מעשה אלקים, אבל בשביל הצלת כלל ישראל גם זה היה ניחא לו וגם את זה קיבל באהבה.

וחז״ל קלעו אל המטרה שמתוך כל המעשים שעשה בשביל ״כל ישראל״ הרימו על הנס עוד יותר את המעשה הזה, כי בכל המעשים אנו רואים שמסר את גופו לטובת כל ישראל, אבל במעשה הזה אנו רואים שהפקיר גם את נשמתו ממש לטובת כל ישראל.

וזהו שאמר משה להקב״ה אחרי שבירת הלוחות ״אנא חטא העם הזה חטאה גדלה וגו׳, ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת״ (שמות לב, לא-לב), כי כאמור, לא בא משה לידי כך לשבירת הלוחות של מעשה אלקים, רק מחמת כדי להסיר את חטאתם של ישראל, וזהו שאמר ״ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת״, ומחיה מן הספר זהו כליון הנשמה לגמרי, ובכן בשבירת הלוחות הראה משה כי ניחא לו גם בכליון נשמה ממש, אם יועיל בזה אף משהו לטובת ישראל.

ד. ״כל ישראל״ ו״בראשית״.

וכשהתורה מסיימת ב״כל ישראל״ ומתחלת ב״בראשית ברא אלקים״, הנה בזה גופא יש תורה שלמה, כי ה״כל ישראל״ פירושו כאמור ששיבר את הלוחות, והבראשית ברא אלקים פירושו ״בשביל התורה שנקראת ראשית״, ללמדנו כי עלינו לכלכל תמיד את שני הדברים הללו גם יחד ולשמור על שיווי המשקל לבלי להטות יותר מדאי לצד אחד, היינו עלינו גם כן למסור את גופנו וגם את נשמתינו לטובת ״כל ישראל״, ומאידך גיסא עלינו לבלי להסיח דעת, כי הכל בא ״בשביל התורה שנקראת ראשית״.

## לשבת בראשית

### פרק נ״ו

### הסיום וההתחלה

״ולא קם נביא עוד בישראל כמשה... אשר עשה משה לעיני כל ישראל״ ״ששיבר את הלוחות״ (ירושלמי תענית פ״ד ה״ה).

״בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים״ (בראשית א, א).

א. כל התורה כולה על רגל אחת.

יפה אמר אחד מהחכמים האחרונים, כי לו פנה אליו גוי אחד בדורנו בהצעה של למדני כל התורה כולה על רגל אחת, כמו שהוצע זאת לפני הלל הזקן, כי אז היה משיב לו כדברים האלה ״לא תעשה לך פסל וכל תמונה״ זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא היא זיל גמור.

ואמנם מי יהין חלילה עכשיו לחלוק על הלל הזקן אשר הלכה כמותו בכל מקום והוא אמר ״מאן דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה״? האם חלילה נשתנה עיקרי התורה מימות הלל עד ימינו אלה? לא ולא, התורה לא נשתנתה מאז ועד עכשיו אף בקוצו של יו״ד, אבל הגויים נשתנו.

להגוי בימי הלל הזקן היה זה גופא, הציווי המוחלט של ״מאן דעלך סני״ וכו׳, חידוש שכזה שביכלתו היה להביא מהפכה רוחנית לגמרי עד כדי להכניסו על ידי זה לאט לאט לכנפי השכינה, אבל להגויים בזמננו אף על פי שלמעשה אולי אינם משונים כלל בזה מהגויים הקדמונים, אבל על כל פנים להלכה, זאת אומרת, בתיאוריה הרי כבר ידוע זאת ומפורסם להם זאת, עד שישאלו על זה פשיטא, מאי קא משמע לן? ואם נאמר לו ״אנכי ד׳ אלקיך״ זו היא כל התורה כולה גם כן לא יהא חלי ומרגיש בזה שום חידוש, אבל ב״לא תעשה לך פסל וכל תמונה״ יראה בודאי ״מלתא דתמיהא״ הבאה בניגוד לכל השקפותיו ודעותיו הקודמות, שהרי כל אמונות הגויים אף אלה של עכשיו, הנה היסוד והשורש שלהן הוא הפסל והתמונה, אם בתמונת ״בן אלהים״ או בתמונת ״בר אנשא״ אבל על כל פנים לא תצויר אצלם אמונה בלי צורה מוחשית ידועה שהיא הנקודה המרכזית של כל האמונה אשר לא תצויר כלל בלתה. ורק היהדות לבדה אינה קשורה בתמונה אישית כזו, ומקור השלימות המוחלטת הוא רק אלקים לבדו ולא שום בן תמותה ו״אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא״ (קהלת ז, כ), ובזה אין שום יוצא מן הכלל ואף משה רבנו בחטאו מת; ואף הצדיקים והנביאים גופא לא נתקדשו אצלנו בגופם הנראה והמוחש, אך בנשמתם האינה נראית והאינה מוחשית. ו״אין עושים נפשות לצדיקים שדבריהם המה זכרונם״ (ע״פ ירושלמי שקלים פ״ב, ה״ה), ואת גופו של מבחר הנביאים, משה רבנו, איננו יודעים כלל היכן הוא קבור ומהרבה נביאים אין אנו יודעים כלל מי ומה היו, צורתם האישית עברה כצל ודבריהם נשמרו ונמסרו מדור לדור, מפני שלא דבריהם היו כי אם ״דבר ד׳ אשר היו להם״, וכולם אינם אלא רק שלוחיהם של מקום.

ואמנם בשביל כך נשארה היהדות רק לנחלת בני אברהם יצחק ויעקב, בעוד ששאר האמונות כבשו תחת רגלן את כל העולם כולו, בהיות כי האנושיות בכולה איננה יכולה לתפוס דבר בלתי נתפס ולהרגיש את מה שאינו נראה ואינו מוחש. אבל היהדות איננה מבקשת כלל את הכמות אך את האיכות, כי הרוח, יסוד היהדות, הוא כולו איכות בלי שום כמות.

בקיצור, להגויים והגרים שבזמננו הנה בודאי ״לא תעשה לך פסל וכל תמונה״ זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא הוא, ומנקודת השקפה זו קבעו חז״ל לעיקר כי ״שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי״ (מגילה יג, א).

ואת זה הראה משה בשבירת הלוחות, כי אף על פי שהלוחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים, הנה העיקר אצלנו הוא לא מעשה אלקים ולא מכתב אלקים, אך רוח אלקים, ובאין הרוח, על ידי מעשה העגל, הנה כל המעשה והמכתב כלא נחשבו ובל יטעו בני אדם להקדיש את הפסל ואת התמונה, שהרוח כבר חלף ועבר מהם, שיבר את הלוחות.

ואמנם ״בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ״, וכדברי חז״ל (בראשית רבה פ״א, א) ״בשביל ישראל שנקראו ראשית״ שהם מצטיינים בזה, שאף בשבירת הלוחות שלהם הנה הרוח שלהם חי וקיים, ״גוילים נשרפים ואותיות פורחות באויר״, הגוף נשרף והנשמה קיימת, הבית המקדש נחרב והקדושה מתפשטת בכל העולם כולו.

זהו ישראל שגם בעת שהוא רואה לפניו רק את הפסוק ״והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום״ הנה גם אז ״ורוח אלקים מרחפת״.

ב. לוחות הראשונות ולוחות אחרונות.

״אשר עשה משה לעיני כל ישראל״.

אכן באמת היום רק לעיני כל ישראל ולא לעיני כל העולם כולו? ״בשעה שנתן הקב״ה תורה לישראל - מספר המדרש - צפור לא צווח, שור לא געה, עוף לא פרח, אופנים לא אמרו קדוש, הים לא נזדעזע וכל הבריות לא היו מדברים, אלא כל העולם שותק והקול יוצא אנכי ד׳ אלקיך״ (ע״פ שמות רבה פכ״ט, ט), ובכן הדרא קושיא לדוכתה מדוע מדגישה התורה רק את ה״לעיני כל ישראל״?

אכן על זה נתנו חז״ל את התשובה ״ששיבר את הלוחות״, כי אמנם הלוחות הראשונות שנתנו בקולי קולות לפני כל העולם כולו דוקא בשביל זה לא נתקיימו ונשתברו, והלוחות השניות דוקא שנתנו בחשאי רק לעיני כל ישראל הן מתקיימות עד היום הזה, והתורה מדברת לא על דבר השברי לוחות אלא על הלוחות השלמות ולכן מדגישה את ה״לעיני כל ישראל״.

ואמנם הפרט הזה לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על כלל היהדות יצא, התחלת התורה בבראשית הוא בהדברים ״והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום״, וסיום התורה הוא ב״זאת הברכה״ שכמה וכמה ברכות אנו שומעים ממנה, כי זהו כלל גדול אצלנו, שמי שמתחיל בתהו ובהו הוא יגמור בזאת הברכה, אבל מי שמתחיל בזאת הברכה הוא יגמור בתהו ובהו. אצל הצדיקים ״תחילתם יסורים וסופם שלוה״, ואצל הרשעים להיפך ״תחילתם שלוה וסופם יסורים״, זאת אומרת, הצדיקים מתחילים מבראשית ומסיימים בזאת הברכה והרשעים להיפך, מתחילים בזאת הברכה ומסיימים בבראשית, שבזה היה כאמור גם כן ההבדל בין הלוחות הראשונות להלוחות האחרונות, הראשונות הותחלו בקולי קולות ולבסוף נשתתקו כליל, והאחרונות הותחלו בחשאי אבל קולן הולך וחזק מדור לדור.

וזהו גם כן ההבדל בין נביאי האמת לנביאי השקר, הראשונים התחילו בחשאי וקולם היה בתחילה כקול קורא במדבר, אבל לאט לאט כבשו בקולם את כל הלבבות של בני אדם, והאחרונים, נביאי השקר התחילו לנבאות בקולי קולות אבל לבסוף נשתתקו לגמרי ולא נשאר מנבואתם זכר ושריד.

ואמנם גם שבת בראשית הוא יומא דפגרי מעט, אבל עיקר השמחה שמחת תורה אנו חוגגים לא בשבת בראשית, בהתחלת התורה, אך בשמחת תורה, בסיום התורה, מפני כי גם מהתחלת התורה וגם מסיום התורה אנו רואים כי ״טוב אחרית דבר מראשיתו״.

### פרק נ״ז

### מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים

והארץ היתה תהו ובהו״ וכו׳.

״ר׳ אבהו אמר מתחילת בריתו של עולם צפה הקב״ה במעשיהם של צדיקים ובמעשיהם של רשעים והארץ היתה תהו ובהו וחשך אלו מעשיהם של רשעים ויאמר אלקים יהי אור אלו מעשיהם של צדיקים, אבל איני יודע באיזה מהם חפץ, אם במעשה אלו אם במעשה אלו, כיון דכתיב וירא אלקים את האור כי טוב, הוי במעשיהם של צדיקים חפץ ואינו חפץ במעשיהם של רשעים״

(ע״פ בראשית רבה פ״ב).

הנה באמת אבי אבות הטומאה שבאדם, השרש פורה ראש ולענה לכל מעשה הרשעים, הוא הקנאה שכל אחד מקנא בחברו וכל אחד רוצה לטפס על מדרגה יותר עליונה מזו שעומד עליה רעהו ואחיו, אנו קוראים לזה מלחמת הקיום, אבל באמת כל אחד נלחם לא רק בעד קיומו הוא, אלא בעד בלתי קיומו של חברו.

הקנאה היא הסיבה לכל השוד והחמס השורר בעולם, היא הסיבה לכל הרציחות שבין אדם לחברו ולכל המלחמות שבין אומה לאומה, כי מתוך קנאה באים לידי שנאה ומתוך שנאה באים לידי שפיכת דמים.

ואת זה אנו רואים תיכף מהרוצח הראשון שבתבל - קין ״ויבא קין מפרי האדמה מנחה לד׳ והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבהן וישע ד׳ אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה״, ומתוך קנאה זו שקנא באחיו הנה ״ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו״ (בראשית ד, ג-ח).

ומה הסיבה למכירת יוסף שוב ״ויקנאו בו אחיו״ (בראשית לז, יא).

ועל כן אמרו (אבות פ״ד, מכ״א) ״הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם״, וחלקו להקנאה כבוד שנתנו לה את משפט הבכורה שהציגה בראשונה, כי הקנאה במדה ידועה היא גם סיבה להתאוה והכבוד המסתעפות ממנה, כי לכמה דברים אדם מתאוה כמו להעשירות המופלגת וכדומה, לא מחמת שהוא מוצא צורך בהם מצד עצמם, אלא מחמת הקנאה שמתקנא באחרים שלהם יש זאת ומכל שכן הכבוד שהוא בודאי תולדה מהקנאה.

וזהו שאמר קהלת (ד, ד) ״וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו״.

אכן אם כי, כאמור, הקנאה היא מקור כל הרשעות שבאדם, הנה מאידך גיסא אנו רואים שהקנאה היא גם כן המקור לכל הטוב והיפה שבאדם.

״קנאת סופרים תרבה חכמה״ (בבא בתרא כא, א), שזאת אומרת שבלי קנאה לא היתה מתרבה כלל החכמה בעולם, ולא רק בחכמה אך בכל המצוות הקנאה בזה היא לא רשות אך גם מצוה, כמו שמוכח הרשב״א (סי׳ תתקפ״א) מהכתוב ״וישמע ראובן ויצילהו מידם״ (בראשית לז, כא) ״מכאן שראוי לכתוב ולפרסם את העושה מצוה, שהרי התורה פרסמה מצות ראובן שחשב להציל את יוסף ולהשיבו אל אביו״, וכמובן שהוא כדי שאחרים יקנאו אותו ויהיה למופת להם במעשיו הטובים.

באופן שאותם ״הקנא ההתאוה והכבוד שמוציאים את האדם מן העולם״ הנה במצוות, להיפך, הם מכניסים אותו לעולם האמיתי, כי במצוות, כאמור, עליו לקנאות תמיד את מי שגדול ממנו ובזה הוא צריך להיות דוקא בעל תאוה, שיהיה לו למשל, אתרוג המהודר ביותר, כי ״זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות״, ומחוייב הוא להיות גם כן בזה בעל גאוה ורודף אחרי הכבוד כמו שנאמר ״ויגבה לבו בדרכי ד׳״ (דברי הימים ב יז, ו).

ו״כל אחד חייב לומר בשבילי נברא העולם״ (סנהדרין לז, א), ואם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן (סוכה נג, א) וכדומה וכדומה, ויש קנאה גם בעולם הבא כמו שנאמר ש״כל אחד נכוה מחופתו של חברו״ (בבא בתרא עה א).

באופן שמקור אחד גם להרעות וגם להטובות, גם להרשעות וגם להצדקות, גם להטומאה וגם להקדושה, גם להחשך וגם להאורה.

ידוע הוא מפתגמו של הרמב״ם ״לולי המשתגעים נשאר העולם חרב״ (הקדמה לפירוש המשנה), והמשוגעת הוא הקנאה התאוה והכבוד שהמה המחוללים לבין העולם ולקיומו, אבל באמת הם המה גם כן הגורמים לקיום העולם הבא, שאז אין זה כלל משוגעת, אך להיפך חכמה יתירה יש בזה.

וזה שאמר המדרש גם על מעשיהם של רשעים וגם על מעשיהם של צדיקים ״ואיני יודע באיזה מהם חפץ״ אחרי שאב אחד ומקור אחד גם למעשיהם של הראשונים ולמעשיהם של האחרונים, אך עיקר ההבדל הוא לא בהאב אך בהתולדות, לא בהמקור אך בהתכלית, ובעוד שהתולדות של הקנאה התאוה והכבוד של הרשעים הן ״תהו ובהו וחשך״, הנה התולדות של אותן המדות של הצדיקים הן אורה ושמחה טובה וברכה.

ועל זה נאמר ״וירא אלקים את האור כי טוב״ ומזה אנו יודעים ש״במעשיהם של צדיקים הוא חפץ ואינו חפץ במעשיהם של רשעים״, כי לא המדות כשהן לעצמן הוא העיקר אך התכלית היוצאת מהן.

### פרק נ״ח

### הרוח אלקים שבשמים

״ורוח אלקים מרחפת על פני המים״.

א. הנשמה שבמים.

הביטו נא וראו את הים הגדול עם המים שאין להם סוף השואנים בו, ספרו נא את מיליוני הטיפות הנמצאות בו התוכלו? ובכל טיפה וטיפה הרי אתם רואים בחוש ממש נשמה, נשמת חיים של מים חיים, נשמה המתנועעת בלי הרף, בלי גבול ובלי סוף, נשמה רועשת וקולנית, ובכל זאת אין שום ספק לכם, כי כל אלה מיליוני וביליוני הטיפות שאין להם סוף הן חלקים מנשמה אחת גדולה המבהילה את הרעיון והמחשבה בגדלותה ועמקותה שאין קצב וגבול לה - הים הגדול שנראה כולו לבריה מעור אחת, חטובה ומוצקה בגוש אחד, זוהי נשמת שר של ים, זוהי רוח אלקים המרחפת על המים.

וכשאתם מביטים מאידך גיסא על חוף הים ושם שואנת האנושיות, אנשים למאות ולאלפים מטיילים שם מהם בהשקט ובטח ומהם בקולי קולות, האם לא תוכלו להרגיש, כי כל מה שיש ביבשה יש בים וכל מה שיש בים יש ביבשה, וגם לכל אלה המטיילים אם כי לכל אחד מהם יש נשמה מיוחדת, בכל זאת כולם ביחד הם שוב גם כן בריה אחת מעור אחד ומגוש אחד, ונשמה אחת מניעה אותם כולם, נשמת האנושיות ורוח אחת מנשבת ומכה גלים בכל הלבבות אלה, זוהי אותה הרוח, רוח אלקים המרחפת על המים.

ב. הכח המושך וסוד האהבה.

וכל אלה מיליוני הטיפות לאין מספר הן רצות ושוב, רצות ושוב בלי הרף, ובחפזון נמרץ כל כך, נראה שאין להן פנאי כלל כי על כן הן עסוקות לעשות רצונו של מקום, אבל מדוע ומדוע אינן מתפשטות יותר ויותר, מי הוא המעכב אותן שלא תתפשטנה הלאה הלאה על פני רוחב כל היבשה?

״מן גערתך ינוסון, מן קול רעמך יחפזון יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם, גבול שמת בל יעברון, בל ישובון לכסות הארץ״ (תהלים קד, ז-ט), והגבול זה הוא הכח המושך שמושך את כל אלה המיליונים של בריות קטנות לבריה אחת ענקית, שלמרות מה שכל אחת מהן רוצה להתחרות בחברתה במרוצתה, בכל זאת הן חוזרות שוב זו לזו, אבל מה זה כח המושך?

זהו סוד האהבה! מאוהבים ונאהבים המנשקים ומחבקים יחד בלי הרף. האהבה של הטיפות בינן לבין עצמן, ואם שהן נצות ונלחמות זו בזו בלי הרף וכל אחת רוצה להתגבר על חברתה, בכל זאת אהבה אחת מחברת אותן לבלי לצאת מהתחום שלהן.

וסוד האהבה הוא סוד האלקות.

כי איך באה האהבה בין שני אנשים אם לא על ידי צלם אלקים שבקרבם? ואמנם לכל אדם יש צלם מיוחד שאינו דומה כלל לחברו, אך האלקים האחד שבקרבם מחברם ומאחדם יחד, לכל אחד יש גוף מיוחד שאינו מרגיש ולא יוכל להרגיש כלל מה נעשה בגופו של חברו, אבל לכולם יש נשמה אחת, נשמת כל חי.

וזהו שכתוב ״ורוח אלקים מרחפת על פני המים״, כי באמת כל ההתחברות וההתדבקות שבטבע באה על ידי המים, על ידי הלחלוחית שבכל העצמים, וגם שני מיני אויר לא יתחברו יחד בלתי כשאחד מהם יהיה רטוב מה במדה מרובה או מועטת.

ג. שלשה נזדווגו על הבאר.

וזהו שאמרו חז״ל ״שלשה נזדווגו להם זגווגיהם מן הבאר, יצחק, יעקב, ומשה. יצחק, שנאמר ויצחק בא מבוא באר לחי ראי. יעקב, שנאמר וירא והנה באר בשדה. ומשה, שנאמר וישב על הבאר״ (שמות רבה פ״א, לב), כי כולם למדו מבאר מים חיים, את סוד האהבה.

אמנם מדוע דוקא שלשה אלו, ומדוע דוקא על הבאר הקטן ולא על הים הגדול או לכל הפחות על המעין שהוא יותר מרהיב את העין?

אכן לשלשה אלו היה קשה הזיווג יותר מקריעת ים סוף והזיווג עלה להם אחרי השתדלות מרובה של בני בשר ודם. יצחק היה צריך לשלוח שדכן כאליעזר עבד אברהם עם ״עשרה גמלים וכל טוב אדוניו בידו״, יעקב היה צריך לעבוד שבע שנים בשביל רחל, ומשה היה צריך להלחם מלחמה כבדה עם רועי מדין. והיה אפשר להעלות על הדעת, כי רק השתדלותם הועילה להם להמציא את הזיווג באופן שכל זיווגם הם פרי רוחם בעצמם, ולכן הלכו מקודם אל הבאר. כי אמנם זהו ההבדל בין המעין ובין הבאר, את המעין רואים כולם, שהוא יציר כפיו של הקב״ה והאדם אינו נוקף אף באצבעו הקטנה לזה, אבל הבאר הרי ״באר חפרוה שרים כרוה נדיבי עם״ ואי אפשר למציאות הבור בלי מעשה ידיו של האדם, ובכל זאת הרי ידוע לכל בר דעת, כי מלאכת האדם בהבאר אינה אלא כדי לגלות את מה שכבר נמצא במציאות. וכך הוא גם כן בנוגע להשתדלות האדם על דבר זיווג, שעל ידי השתדלותו הוא רק מוצא את המוכן לו מכבר מ״ארבעים יום קודם יצירת הולד״, ועל דבר נאמר ״מצא אשה מצא טוב״ (משלי יח, כב) ואין מציאה אלא אחרי אבדה, כי על כל בני אדם וחוה נאמר ״זכר ונקבה בראם״ אלא שכשיוצאים לאויר העולם המה נעלמים לאיזה זמן זה מזה עד שמוצאים אחר כך מין את מינו.

בקיצור, המים מורים לנו את סוד האהבה.

ד. אהבת המצומצם להנצח.

ורוח אלקים מרחפת על המים.

וכשאתם עומדים על שפת הים הנה ״מקלות מים רבים אדירים משברי ים אדיר במרום ד׳״ (תהלים צג, ד), מן הים אתם שומעים את הד קול האין-סופיות והאין-גבוליות שבמסתרי הבריאה המכה גלים בכל העולמות לאין מספר, הנכם מרגישים שם כי ״שמיא וארעא נשקי אהדדי״, הנכם רואים את הים הדומה לרקיע והרקיע הדומה לים, והנכם באים ממילא לאהבת אלקים, כי מה זו אהבת אלקים אם לא האהבה של המצומצם להנצח, הקשר של החולף ועובר להאין-סופי.

ובאמת הרגשה זו יש בכל בני תמותה, אלא שלפעמים רבות מתחלפת לו לאדם הנצחיות המדומה החולפת ועוברת בהנצחיות האמיתית, בהנצח נצחים.

האהבה לאשה ובנים היא באמת גם כן אהבה להנצחיות שיש בו בהאדם הרגשה אינסטינקטית להאריך את קיומו עלי אדמות על ידי ״דור בא״, ועל זה נאמר ״הוא אמר ויהי - זו אשה, הוא צוה ויעמוד - אלו בנים״ (שבת קנב, א), וכשאדם מוציא את כוחותיו כדי להקים בתים והיכלים רמים ונשאים למען ישאר שמו למזכרת עולם, הנה מתחת למפרק ההכרה שלו יש שוב אהבה להנצחיות, אלא ששוב הוא מחליף את הנצחיות המדומה על הנצח נצחים.

ה. רגש היופי שבאדם.

ורגש היופי, הרגש האמיתי שבאדם, אם תחדרו לתוך תוכו תראו, כי כל גופו אינו אלא בעיקרו אהבה להנצחיות.

ועל כן כל כך יפה ומקסים הוא הים, ומצודד הוא את הלב והעין גם יחד, והיער הגדול מטיל על האדם לא רק פחד, אך גם דיצה פנימית של יופי משכר, כי כל זה הוא תולדותיו של רגש האהבה להנצחיות, להמרחב יה המתגלם בהם.

ואמנם יש גם כן יופי ממין אחר, זהו היופי של הפסלים והתמונות, אבל באמת היופי שבהם הוא רק חקוי ותרגום להיופי המקורי והטבעי, זהו רק יופי מדומה, להיופי והתפארת האמיתי שהוא הנצח, וכל מה שמגלם את הנצחיות באיזו מדה שהיא.

וזהו ההבדל בין העבודה זרה העובדת לפסלים ותמונות, ליופי מדומה, ובין האלקות האמיתית שאומרת ״ברכי נפשי את ד׳, ד׳ אלקי גדלת מאד הוד והדר לבשת״, הרואה בכל מרחבי הטבע האין-סופי את לבושו של הקב״ה שנתלבש בהוד והדר.

וגם זהו ההבדל בין העבודה זרה לעבודת השם, שהראשונה לקחה לה לסמל היופי את הפרט, והשניה לקחה לה את היופי שבכלל, כי הפרט חולף ועובר והנצחיות מתקיימת אך ורק בכלל.

וזהו שאמרו (באבות ג, ז) ״המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר, מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה הרי זה מתחייב בנפשו״, כי מתחייב בנפשו הוא האדם המחליף את היופי של הכלל ליופי של הפרט, אילן זה וניר זה, המחליף את הנצחיות על החולף ועובר, ומתחייב בנפשו הוא זה שאינו רואה בדרך רק את הנאה והיופי שבאילן זה וניר זה, בעוד שבאמת כל הדרך כולו הוא כל כך יפה ונחמד, כי בכל אנו רואים את ה״הוד והדר לבשת״.

בקיצור ״ורוח אלקים מרחפת על המים״, סמל האין סופיות והנצחיות.

ו. המים והתשובה.

״ורוח אלקים מרחפת על המים, בזכות התשובה שנמשלה למים, שנאמר שפכי כמים לבך״ (ע״פ ילקוט שמעוני בראשית רמז ד).

המים הם הולכים רצוא ושוב, רצוא ושוב, המה רצים, כל כך במהירות כאילו אין להם פנאי אף לרגע אחד, אל-החוף, אך במהרה מהרה המה שבים למקום שבאו. גם המים יודעים מהליכה קדימה, אבל יודעים מאידך גיסא, כי אחרי ההליכה קדימה המה צריכים להיות נסוגים אחור, המה יודעים שנחוץ בכל רגע ורגע לשוב להם להמקור הראשון.

והתשובה הלא כל עיקרה היא בנויה על זה, על התשובה להמקור הראשון, על התשובה להמקום שמשם באו. התשובה אומרת לנו, כי כל ״ההליכה קדימה״ הוא רק דבר מדומה, דבר שבדו להם בני אדם, והאדם כמו המים הוא עוסק ברצוא ושוב, רצוא ושוב...

### פרק נ״ט

### יציאה והויה

״והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום - וכו׳ - ויאמר אלקים יהי אור - וכו׳ - ויהי ערב ויהי בקר יום אחד״.

א. מקיש הויה ליציאה.

יש לנו שתי מסכתות בש״ס העוסקות ביחוד בעניני נשואין וגירושין: קדושין וגיטין, וראו זה פלא, שרבי סידר קדושין אחרי גיטין, אף על פי שלכאורה במעשה באים כמובן הקדושין קודם גיטין, מפני שגם המקרא הקדים את הגירושין להקדושין וכתב ״ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר״.

וחז״ל (קידושין מח, א) קבעו מזה כלל גדול ש״הויה ליציאה מקשינן״, שזאת אומרת, שמיציאה אנו יודעים את אופן ההויה.

ובכן אם כי במעשה ההויה קודמת ליציאה, הנה בהלכה היציאה קודמת להויה.

ואמנם באמת כך הוא טבע האנושי, שמרגיש את ההויה רק אחרי היציאה.

מי שאינו מאבד את מעותיו אינו מרגיש כלל שמחה בלבבו מזה שיש לו, אבל המאבד ומוצא הוא שמח על זה כמוצא שלל רב בהיות שההויה באה לו אחרי היציאה.

והאשה, כשהיא בביתו של אישה הראשון, הנה לפעמים שאינה מרגשת כלל באשרה ובשביל כך אינה מוצאת חן בעיני בעלה, אבל אחרי שיצאה מביתו, אז כש״והיתה לאיש אחר״ אז היא מרגשת את טעם ההויה מתוך היציאה.

אבל באמת גם ההויה הראשונה, הזיווג הראשון, הנה הנמוק העיקרי הגורם לכך הוא הרגשת היציאה, ההרגשה של ״לא טוב היות האדם לבדו״ ובלי הויה הנהו יוצא מחוץ למחנה בדד וגלמוד, חלוש ונעזב, ובכן מקיש הויה ליציאה, כי מתוך היציאה הוא בא לידי הויה.

ב. בכל ההויה שבעולם היציאה קודמת.

ואמנם שבתי והתבוננתי, כי דבר זה לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו. כי בכל ההויה שבעולם הזה, בין בהויה החומרית ובין בהויה הרוחנית, אנו רואים את ההויה הבאה והמסתעפת מתוך היציאה, את החיוב הבא מתוך שלילה, את הלאו הקודם להן, את הסתירה הקודמת לבנין, או בלשון התורה, את התהו ובהו הקודמים לה״אור כי טוב״.

הזרע הנזרע באדמה מתחיל לצמוח רק אחרי שנרקב וכלה לגמרי מקודם, ומהשכבת זרע שבכל בעלי החיים והאדם בכלל מתחיל הולד להתרקם רק אחרי שהטיפה נסרחת ונפסדת לגמרי, והאפרוח מתחיל להתהוות רק אחרי שהביצה עוברת ובטלה מן העולם.

וכמו כן הוא בפעולות בני האדם על האדמה, שתמיד בא הבנין אחרי הסתירה, וכשאדם מתחיל, למשל, לבנות לו בית הוא מוכרח מקודם לעקור לסתור ולשבר, לעקור עצים ולסתור ולשבר אבנים ומתכת, וכהאי גוונא בכל פעולותיו הנעשות תחת השמש, ולא לחנם הקדים קהלת (קהלת ג׳:ג׳) את ה״עת לפרוץ״ לפני ה״עת לבנות״, את ה״עת לקרוע״ לפני ה״עת לתפור״, ואת ה״עת להשליך אבנים״ לפני ה״עת כנוס אבנים״.

ולא רק בעולם המציאות, אך גם בעולם המחשבה והרעיון אנו מוצאים שהיציאה קודמת להויה.

כי הנה הסיבה והמקור לכל החידושים שבעולם היא הפליאה, ״נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד״. אלפי שנים חלפו ועברו מימי אדם הראשון ולא נודע להם לבני אדם שיש כח המושך בכל הטבע כולו, עד שבא אותו האיש ונויטן שמו והמציא זאת על ידי הפליאה שעמד עליה, מדוע התפוח נופל לארץ ולא לשמים, ומדוע לא המציאו זאת הדורות הקדמונים? מפני שלהם היה הדבר הזה פשוט בתכלית הפשטות, כי איך יתכן אחרת, איך אפשר שהתפוח לא יפול לארץ?

וכמו כן הוא בכל החידושים שהשכל האנושי מחדש בכל יום ויום ובכל רגע ורגע, שראשית כל באה הפליאה והתמיהא, הקושיא והתיובתא.

ולא רק בחכמות העולם, אך גם בחכמת התורה גם כן אנו רואים את האופן הזה. הגמרא מתחלת כמעט תמיד באיזו קושיא, באיזו סתירה בין משנה למשנה או בין רישא לסיפא או באיזו ספיקא ובעיא ומזה מסתעפת כל השקלא וטריא, עד שבאים להמסקנה הנכונה, והתוס׳ מתחיל תמיד ב״אם תאמר״ כי רק על ידי זה ברור ההלכה.

וכבר פירשו חכמי האמת בזה את הכתוב ״והחכמה מאין ימצא״, כי רצה לומר שכל מציאת החכמות הוא מאין ואפס, וגם כי השם ״חכמה״ גופא מרמזת על ״כח-מה״, כלומר, שכל החכמות באות לאדם מכח-מה, מהכח והכשרון שניתן לו מאת החונן לאדם דעת לשאול על כל דבר ודבר ועל כל הופעה והופעה שבבריאה ובטבע ״מה״ מהותו של הדבר, מה הסיבה שגרמה לכך וכדומה וכדומה, ומזה הוא בא לדרישה וחקירה לחקור עמוק עמוק עד מקום ששכלו מגיע, ומתוך כך מתגלים לפניו חדושים רבים והמצאות לאין חקר.

ושוב אנו רואים את ההויה הבאה מתוך יציאה, את החיוב הבא מתוך שלילה.

ולא עוד אלא שמקור כל התרבות האנושית, מה שקוראים לזה בלע״ז ציויליזציה, הוא שוב ביציאה, בשלילה, כי כבר הראו רבים וכן שלמים, שאם אנו רואים באירופה תרבות יותר גבוה מבאזיה ואפריקה, הוא מחמת שצרכי בני אדם מרובים יותר בכאן, באירופה, מבשם, מבשאר המקומות הנ״ל, על ידי האקלים הקר ושאר תנאי המקום הגורמים לכך שעל האדם לחפש יותר אמצעים לקיומו, ומתוך הצורך וההכרח הוא מוכרח לעמול בשכלו על זה וזהו יסוד התרבות.

ומנקודת השקפה זו אמרו חז״ל (סנהדרין קא, א) ״חביבין יסורין״ ויש ״יסורים של אהבה שנאמר כי את אשר יאהב ד׳ יוכיח״, וכל שהקב״ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר ״וד׳ חפץ דכאו החלי״ (ברכות ה, א), כי כאמור כל עיקר התרבות האנושיות בא ממקור היסורין שבאדם.

ובאמת רמז על זה כבר קהלת באמרו (קהלת א, יח) ״ויוסיף דעת יוסיף מכאוב״ ואין כוונתו לומר רק שהמכאוב הוא מסובב מהחכמה, אך שזהו גם כן הסיבה להחכמה כנ״ל.

ובכן גם עצם התרבות הנה מקורו הוא הויה הבאה מתוך יציאה, בנין הבאה מכח הסתירה.

ג. גם ההכרה האלקית באה אלינו מכח שלילה.

ועל כל הנ״ל יש עוד להוסיף את יסוד החידוש של הרמב״ם ב״מורה נבוכים״, כי גם את האלקות אין אנו יכולים להבין מתוך חיוב אך מתוך שלילה, כלומר, אי אפשר לנו לתפוס בשום אופן בשכלנו את מהותו של השם כפי שהוא באמת במציאות, אלא רק מה שאיננו, ובאמרנו למשל ״הגדול הגבור והנורא״ וכדומה, חלילה וחלילה לתפוס הדברים כפשוטם, אלא שנחוץ להבינם בדרך שלילה כי על כל פנים איננו קטן חלש וכדומה, ואנו אומרים באני מאמין רק ש״הקב״ה אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון כלל״, וגם זאת כי אחרי כל ההתפלספות וההתעמקות בזה הנה ״תכלית הידיעה שלא נדע״.

באופן שגם בזה, בחקירת האלקות הנה היציאה קודמת להויה, ורק מתוך היציאה אנו מבינים את ההויה.

בקיצור, גם בזה ״מקיש הויה ליציאה״, את כל ההויה אנו מבינים מתוך היציאה, ולבסוף לא נשאר לנו באמת רק יציאה ״תכלית הידיעה שלא נדע״.

ד. הערב קודם להבוקר בכל דבר.

וכשאמרה התורה ״והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום וגו׳ ויאמר אלקים יהי אור״. הנה זה כולל כל מה שנעשה תחת השמש, כי בכולם אנו רואים, כאמור, את ההויה הבאה מתוך היציאה, את החיוב הבא מכח השלילה, או, בלשון התורה של מעשה בראשית, את האור הבא מתוך החשך.

וזה שאמר קהלת (ב, יג) ״וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך״, כי כל החכמה באה רק מן הסכלות, שמקודם על האדם להעשות לסכל ולשאול שאלת תם ״מה זאת״, ורק אז ומתוך זה הוא בא לידי חכמה להבין דבר לאשורו, אבל כשלא יהיה סכל אז לא יבוא לעולם לכלל חכמה, כי כל החכמה כאמור באה להאדם רק מתוך הספק שנתעורר בקרבו מקודם ״כיתרון האור מן החשך״ כשם שכל האור בא רק מתוך החשך, כאמור, שכל המציאות באה רק מכח ההעדר שמקודם.

וזהו ״ויהי ערב ויהי בקר יום אחד״, שהערב הוא קודם הבוקר, והלילה קודם להיום והיום הולך אחרי הלילה, שזהו, כאמור, הסך הכל של כל הדברים הנעשים תחת השמש שמתוך התהו ובהו אנו באים לידי אורה, וכדברי חז״ל בריש ברכות ״מאי שנא דנקט דערבית ברישא? יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר״.

ה. היצר הרע קודם להיצר טוב.

ולא לחנם מוסיפים חז״ל על הכתוב הנ״ל את הדברים האלה ״והארץ היתה תהו ובהו וחשך אלו מעשיהם של רשעים, ויאמר אלקים יהי אור אלו מעשיהם של צדיקים״ (בראשית רבה פ״ג, ח), כי ראו זה דבר פלא, כי גם בזה, במעלת הצדיקים לגבי הרשעים, אנו רואים גם כן את ההיקש של הויה ליציאה, את האור הבא מתוך החשך, כי היצר הרע קדם תמיד להיצר טוב, כידוע, ובשביל כך נקרא היצר הרע ״מלך זקן וכסיל״ (קהלת ה, יג), וגם להצדיק אי אפשר לבוא למדרגתו, מדרגת הצדיק, רק אחרי שהוא נלחם עם יצרו וכובשו, ובכן הוא שוב חיוב הבא מכח שלילה, אור הבא מתוך החשך, כי כדי לנצח את השונא בנפש, אי אפשר רק למי שהוא בקי בכל תכסיסי מלחמה של שונאו זה, וכך על הצדיק להיות בקי בכל תהלוכות הרשעים, באופן שגם בזה הנה התהו ובהו קדם להאור. ולא עוד אלא שהאור גופא בא מתוך התהו ובהו שסללו לפניו את הדרך.

ומנקודת השקפה זו אמרו חז״ל ״במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אין יכולין לעמוד״ (ברכות לד, ב), כי אחרי שהאור בא מכח החשך הנה באותה המדה שהחשך נתחזק מקודם, באותו המדה גדל כחו של האור הבא אחריו.

וזהו שאמרו חז״ל על הכתוב ״אתם נצבים היום - מה היום מאיר פעמים ומאפיל פעמים כך אתם כשאפילה לכם אני עתיד להאיר לכם״ (מדרש תנחומא סימן א), כי, כאמור, היום שהבוקר בא בו אחרי הערב הוא מורה דרך לתשובה, והוא אומר לנו ש״במקום שבעלי תשובה עומדים״ וכו׳.

ו. ההבדל בין השמים והארץ שבאדם.

״בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תהו ובהו״ וכו׳, אבל על כל פנים רק הארץ היתה תהו ובהו ולא השמים, רק בארץ בא האור אחרי החשך, אבל בשמים לא היה כלל חשך מעולם.

ובאדם יש חלק ארצי וחלק שמימי, ועוד יותר: באדם יש חלק אלקי ממעל, חלק אלקי ממש, שגם השמים כלא נחשבו לנגדו, ״בצלם אלקים ברא אותו״.

ועל כן למרות מה שפרטנו למעלה את כל מפעלות בני האדם, שהולכים הכל בהסדר של אור הבא מתוך החשך, של היקש הויה ליציאה, לא נאמר שזה באמת כל האדם.

כי זולת זה הרי יש בו עוד, כאמור, החלק אלקי ממעל.

ומלבד חכמה ובינה יש בו גם נבואה, ומלבד צדיקים יש בו במין האנושי גם קדושים.

החכמה כמו שאמרנו למעלה גם היא באה מהאין ״כח-מה״ בלשון חכמי האמת, אבל כל זה רק בחכמה שבאה בדרך אנאליזי, ולא כן בנבואה שבאה בדרך האינטואיצי.

הידיעות שקונה לו האדם בדרך חכמה הן, כאמור, רק אחרי הפליאה, אחרי הספק והנבוך, אבל לא כן הנבואה שבאה דוקא בהארה אלקית פתאומית, על החכמה נאמר (מגיטלה ו, ב) ״לא יגעת ומצאת אל תאמין״, אבל הנבואה באה דוקא בהיסח הדעת ואפשר לנביא שיהיה ״שתום העין ומחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים״, ויש נביאים שלא נבאו אלא דוקא בלילה כשהיו שוכבים, ו״מיום שחרב ביהמ״ק נטלה נבואה מן הנביאים ונתנה לשוטים ולתינוקות״ דוקא (בבא בתרא יב, ב).

כי זהו ההבדל בין אור של עולם התחתון ובין אור של עולם העליון, בין ״אתערותא דלתתא״ ובין ״אתערותא דלעילא״.

וזהו גם כן ההבדל בין הצדיק ובין הקדוש. אצל הצדיק כאמור סוף סוף היצר הרע קדם להיצר טוב, אבל אצל ״הקדוש״ אין כלל יצר הרע במציאות, ועל כן לפי דעת רבי חיים כהן אפשר לכהנים לטמאות למת קדוש באמת כמו לרבנו הקדוש או לקדוש כמו ר״ת [עי׳ תוס׳ כתובות קג, ב ד״ה אותו היום שמת רבי].

כי הצדיק בא לאהבת ד׳ או ליראת ד׳ מתוך חשבון הנפש, והקדוש אינו זקוק כלל לחשבון אך אהבתו ויראתו את ד׳ באות מתוך הרגשת עצמותו גופא, הרגשת חלק אלקי שבו גופא ובאהבת עצמו גופא כבר יש בזה אהבת ד׳.

החכם החוקר בא לידיעת ד׳ מתוך שלילה, כמו שכבר הביאנו מה״מורה נבוכים״, אבל הקדושים אשר בארץ המה יודעים את ד׳ לא מתוך שלילה אלא מתוך חיוב, לא מתוך ״יציאה״ אלא מתוך ״הויה״, והמה ממשמשים את האלקות ממש באצבע ואומרים ״זה אלי ואנוהו״.

וכל ישראל המה בני נביאים ו״ישראל קדושים הם״, בכולם יש נצוץ של קדושה במדה מרובה או מועטת, ולכל עדת ישראל אמר הקב״ה ״קדושים תהיו כי קדוש אני ד׳ אלקיכם״ (ויקרא יט, ב).

ועי׳ מה שכתב הרח״ו ז״ל בשער הקדושה ובהסברת הרב בעל ה״תניא״, ד״לכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי, שהן שתי נפשות נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף, וכדכתיב כי נפש הבשר בדם היא וממנה באות כל המדות רעות - וכו׳ - וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם - וכו׳ - ונפש השנית מישראל היא חלק אלקי ממעל, כמו שכתוב, ויפח באפיו נשמת חיים, ואתה נפחת בי וכמו שכתוב בזהר ״מאן דנפח מתוכיה נפח פי׳ מתוכיותו ופנימיותו״ (מובא בספר הקנה).

ובכן יש שגם המדות טובות והמעשים טובים שהאדם עושה מקורם הוא מצד נפש הקליפה מ״קליפת נוגה שיש בה גם כן טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע״, ומכל שכן, שבחכמה יש בודאי חלק גדול מנפש החיונית, או, בלשון המקובלים, מצד נפש הקליפה.

אבל לא כן הנבואה והקדושה שאלו באות רק מחלק הנשמה, הנשמת חיים שבאדם, החלק אלקי ממעל.

ולכשנרצה נוכל לכלול את כל אלו הדברים בכלל אחד: הנה הקב״ה ברא את עולמו יש מאין, אבל הוא יתברך בעצמו הוא יש מיש, ובכן כל מה שהאדם בורא ויוצר מצד חלק העולם שבקרבו, הנה ה״אין״ קדם בזה להיש, אבל כל מה שהאדם בורא ויוצר מצד החלק האלקי שבקרבו, בזה יש רק ״יש״ לבד, בזה אין ההויה באה מתוך היציאה, אלא ההויה באה מתוך הויה.

כי רק ״והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום״ גם אחרי בריאתה, אבל לא השמים, ומכל שכן אותו החלק אלקי ממעל ששם יש רק אורה ונהורא אין-סופית בלי ראשית ובלי תכלית.

ז. ההבדל בין ה״מעת לעת״ של חולין ובין ה״מעת לעת״ של קדשים.

״ויהי ערב ויהי בקר יום אחד״, וכאמור שמזה אנו למדים שהיום הולך אחרי הלילה, אבל כל זה בחולין ולא בקדשים, ששם להיפך הלילה הולך אחרי היום.

ובכלל חולין אנו מבינים גם כן את המצוות כמו מצות שבת, ויום טוב וכדומה שבכולן הלילה הולך אחרי היום, אבל בהמצוות המיוחדות בקדשים ילפינן מדכתיב (בפ׳ צו) ״ביום קרבנו יאכל״ וכתיב בתריה ״לא יניח ממנו עד בקר״, ששם הלילה הולך אחרי היום.

ומה מתאים הדבר לדברינו, כי בחולין גם בחכמות וגם המעשים טובים יונקים את יניקתם מהעדר, מהשלילה ומהיציאה, והחכמה באה מהסכלות והיצ״ט מהיצה״ר, ובזה הלילה הולך אחרי היום, אבל חלק הקדשים שבאדם, החלק אלקי ממעל שבקרבו זהו כבר קדשים מקדשים, יש מיש, חיוב מחיוב, מציאות ממציאות, הויה מהויה, שם ההתחלה גופה מתחלת מהיום.

ח. הרבה יש ללמוד מהיציאה על הויה.

אכן על כל פנים לאנשים פשוטים כמונו שבאופן היותר טוב נשמתנו יונקת מקליפת נוגה, מסוד ״עץ הדעת טוב ורע״, הנה ראוי ונכון מאד להתבונן תמיד על ה״מקיש הויה ליציאה״ וללמוד מתוך היציאה שלנו על ההויה שלנו.

ומי לנו גדול מיעקב אבינו בחיר האבות, שגם הוא התאונן על זה כמו שאמרו חז״ל על הכתוב ״עם לבן גרתי״ שהכוונה ״עם לבן גרתי ותרי״ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו כלום״ (מובא ברש״י על הפסוק), שלכאורה אם שמר תרי״ג מצות בודאי שלמרות מה שתרי״ג מצוות שמר, עדיין הוא מצטער על זה שלא למד ממעשיו של לבן להיות זהיר במצות במסירות כזו כמו שלבן מסור להעברות.

ואמנם לפעמים הרבה על היצ״ט ללמוד מוסר השכל מהיצה״ר.

היצה״ר נקרא ״מלך זקן וכסיל״, ואמנם זהו היחוס שלו. ראשית כל הוא בבחינת מלך ו״אי אמר מלכא עקרנא טורא עקר ולא הדר ביה״ (בבא בתרא ג, ב), כלומר, המלך נזהר שיעמוד בדבורו, ואם החליט פעם אחת לעשות איזה מעשה לא יחזור מזה בשום אופן אף אם קשה לו הדבר מאד, וכך הוא גם כן דרכו של היצה״ר. שנית הוא בבחינת זקן, שכבר קנה לו הרבה נסיונות ו״אין חכם כבעל נסיון״, והוא נגש לכל הבריות בנסיון רב. ושלישית הוא כסיל וגם זהו לשבחו ולא לגנותו, הוא אינו מרבה בקושיות ובשאלות תם, אינו מתחכם הרבה ואינו דורש במופלא הימנו.

וכמובן, שחילופיהם ביצ״ט שהוא הדיוט, נער וחכם, וכולם, אף ה״חכם״ שבו, הוא לגריעותא ולא למעליותא, וכשאנו מחליטים כבר לעשות איזו מצוה, הנה מפני קול של עלה נדף אנו נסוגים אחור, וכשאנו עושים את המצוה אנו עושים זאת בלי נסיון מקודם, בלי סדר ומשטר, ולבסוף בזה הנה ״כולנו חכמים״ להקיף את היצר טוב בשאלות ותיובתות כתנור של עכנאי.

בקיצור, מה טוב היה שלכל הפחות נקיש את ההויה ליציאה, לעבוד את השי״ת לכל הפחות בהתלהבות כזו שאנו עובדים לפעמים להשטן ולהיצה״ר שבקרבנו.

### פרק ס׳

### הלבנה וכנסת ישראל

״ויעש אלקים את שני המארת הגדולים, את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה.״

״ר׳ שמעון בן פזי רמי, כתיב ויעש אלקים את שני המארת הגדולים, וכתיב את המאור הגדול ואת המאור הקטן? אמרה ירח לפני הקב״ה, רבש״ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לכי ומיעטי את עצמך, אמרה לפניו, רבש״ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי? אמר לה לכי ומשול ביום ובלילה - וכו׳ - זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים - וכו׳ - זיל ליקרו צדיקי בשמיך - וכו׳ - חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב״ה, תבא כפרה עלי על שמיעטתי את הירח״ (חולין ס, ב).

א. כנסת ישראל נמשלה ללבנה.

אמנם את כל הוכוח שבין הלבנה ובין רבש״ע לא שמע שום ילוד אשה מעולם, ורק מפי הקבלה אנו יודעים זאת, אבל אצל כנסת ישראל הנמשלה ללבנה אנו רואים את אותה האגדה בעינינו ממש.

כנסת ישראל נמשלה ללבנה ומדוע?

השמש הוא המאור הגדול והלבנה הוא המאור הקטן, ואין הלבנה נקראת המאור הקטן רק בערך יחסי, ביחס לגבי השמש המאור הגדול, אלא מפני שהיא קטנה בעצם מהותה על פי הכלל שכללו לנו חז״ל ״גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול״ (בבא מציעא יב, ב), והלבנה הלא כל המאור שלה משל אחרים הוא בא, משל השמש שממנה היא מקבלת שפע אורה. להלבנה אין לה משלה כלום ולחסדי השמש היא זקוקה תמיד, ויחס הלבנה לגבי השמש הוא יחס של מושפע לגבי משפיע, וכשהשמש מתקצפת כרגע בא תיכף לקוי הלבנה.

וכנסת ישראל נמשלה ללבנה לא רק מפני שאנחנו הננו ה״מעט מכל העמים״, כי אמנם יש עוד עמים יותר קטנים ופעוטים ממנו, אבל כל העמים גם כשהם קטנים בתכלית הקטנות המה גדולים בכל זאת מפני שסוף סוף המה סמוכים על שולחן עצמם, ואינם זקוקים לחסדי אחרים, על אדמתם המה יושבים ועל כחותם ועוצם ידם המה נשענים. אחת היא האומה הישראלית, שגם כשהיא גדולה מאד במספר היא קטנה, הקטנה מכולן, מפני שהיא סמוכה זה כאלפי שנים רק על שולחן אחרים ומצפה תמיד רק לחסדי זרים.

אנחנו הננו האומה היחידה שאנו מתפללים בכל שבת ושבת ובכל ימי דפגרי, ״מלך מלכי המלכים ברחמיו יתן בלבו ובלב כל יועציו ושריו רחמנות״, והאם יש עוד אומה בתבל, שכל קיומה יהיה תלוי ברחמנות של אחרים?

ומה עלובה היא אותה האומה שמשבת לשבת היא צריכה להושיט את ידה לבקש רחמים.

כל האומות יושבות על אדמתן מכח מדת הדין, ואילו אנחנו אין לנו זכות הקיום זולת מדת הרחמים של המלכים ויועציהם.

ב. מנהג של תפלת יום כיפור קטן.

ואמנם מנהג ישראל תורה לבוא בתפלות ותחנונים לפני אלקי ישראל בכל ערב ראש חודש כמו ביום הכפורים, זוהי תפלת יום כפור קטן, מפני שכשהיהודי רואה את הלבנה מתעוררות בקרבו מחשבות נוגות ועצובות עד למאד, כי גורל הלבנה גורלנו אנו, ומזלה היא מזלנו, והלבנה כמו קורצת אלינו ואומרת: כמוכם כמוני.

ואם כי בכל חודש וחודש אנו רואים את הלבנה במולדה, אבל עלובה היא הלבנה גם במולדה, עלובה היא הלבנה גם כשהיא במלואה, ובת זוגה, כנסת ישראל, שאמנם גם בה אנו רואים מזמן לזמן מולד חדש, אבל גם המולד שלה מה קטן ומה פעוט הוא.

ואנו רואים בחיי הלבנה טרגדיה עוד יותר נוראה, הקב״ה לכאורה מסכים לדבריה בכל תוקף ועוז, מודה בפה מלא כי היא, הלבנה, אמרה דבר הגון, אבל בתור ״ישר כח״ עבור הדבר הגון הנ״ל, הוא דורש ממנה לא פחות ולא יותר מ״לכי ומיעטי את עצמך״.

״לכי ומיעטי את עצמך״, ואמנם אם קשה מאד לכל בריה שבתבל להתהפך מגדול לקטן, הנה עוד יותר קשה ונורא שבעתים כשמטילים על אותה הבריה שתקטין ושתמעיט את עצמה.

״שאוני והטילוני אל הים״ התחנן יונה לפני רב החובל ואנשיו, כי סוף סוף זהו יותר קל מלהטיל את עצמו לים, ועל הלבנה נגזר דוקא שאחרים לא ימעיטו אותה, אך דוקא שהיא תמעיט את עצמה.

וגם בזה גורל הלבנה גורלנו אנו.

וכשאנו באים בטענות צודקות וישרות להמלכים והשרים שאנו חוסים בצלם על קפוח זכיותנו ועל דמנו הנשפך כמים, הננו מקבלים תשובה: אמנם יפה דרשתם ועל כן ״לכו ומעטו את עצמכם״.

ואמנם כל ההיסטוריה הגלותית שלנו מלאה מזה, אך אטו כרוכלא נחשוב וניזל, ודי להזכיר בזה רק דוגמא אחת מלפני איזה עשרות שנים.

אז בשנות השמונים למאה העברה למספרם, אחרי הפרעות בכמה מערי רוסיה, שכמה וכמה קהילות שלנו נחרבו על ידי החיות הטורפות ההולכות על שתי רגלים עד היסוד, ועל הקובלנא הגדולה שלנו נגד כל העולם כולו: ״אי שמים! לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו מה נשתנינו מכל עם ולשון״, השיבו לנו אז גם כן את אותה התשובה של ״לכו ומעטו את עצמכם״, ואז גזרו כמה וכמה גזירות עלינו, נגזרה גזירת גירוש מהכפרים, גרשו כמה רבבות מישראל ממוסקבא ועוד ועוד והכל לטובתנו ולאשרנו כדי שלא לגרות את הקמים לנגדנו, והכל כמובן בתור ישר כח בשביל שאמרנו דבר הגון...

ואחרי הפוגרום הקישינובי שוב אותה השקלא וטריא, שוב אותו הוכוח העתיק בין הלבנה ובין הקב״ה ושוב אנו שומעים אותה התשובה המספקת: לכו ומעטו את עצמכם ונגזרה אז הגזרה של הגבלת בתי הספר בעדנו.

בקיצור, לכי ומיעטי את עצמך זוהי מארת האלקים גם על הלבנה וגם על כנסת ישראל הנמשלה ללבנה, ובכל מהלך ההיסטוריה שלנו הולכת ונשנת המארה הזו העושה בנו שמות נוראות.

ג. הנחמה של הלבנה ושל כנסת ישראל.

אבל מאידך גיסא הקב״ה מוצא גם מקצת נחמה עבור הלבנה האומללה, ״זיל לימנו בך ימים ושנים, זיל ליקרו צדיקי בשמיך״, ונחמה זו היא גם לכנסת ישראל שנמשלה לה.

ואם מחד גיסא הננו המעט מכל העמים והננו ללעג ולקלס בגוים, הנה מאידך גיסא אנחנו תופסים את מקום ה״מזרח״.

ואם ב״מקום״ אין אנו תופסים מקום כלל, וגם כשישבנו על אדמתנו לא תפסה רק מקום של ד׳ מאות פרסה על ד׳ מאות פרסה, וכ״שנתרחקנו מעל אדמתנו״ הננו תלוים ועומדים לגמרי, אבל ב״זמן״, שחשיבותו וערכו עוד גדול יותר ממקום, שם הלא הננו במעלה היותר עליונה, שם מי ידמה לנו ומי ישוה לנו.

כי ישראל הוא מסדר הזמנים בעד כל העמים והלשונות, וכל הזמנים שלנו כמו ״זמן חרותנו״ ״זמן מתן תורתנו״ וכדומה חוגגים כל העמים הנאורים. בזמן הרי הכל מחקים אותנו, אם כי לפעמים החקוי לקוי בשינויים, כמו למשל החקוי של יום השבת שנשתנה ליום הראשון, אבל על כל פנים הכל יודעים שהמקור הוא לנו ולא לאחרים.

כן הדבר ב״זמן״. הננו העז שבאומות ה״עליונה שבמכתשת״, ״זיל לימנו בך ימים ושנים״, וכל ה״ספירה״ שלהם, ספירת השנים הלא הוא גם כן על פי חשבון של לידת יהודי אחד...

״זיל ליקרו צדיקי בשמיך״, וזה בודאי הלא נתקיים, ושמות האבות והנביאים - אמנם רק השמות ולא הרוח שלהם - הלא נתקדשו אצל כל האומות והלשונות ולכבוד והדר הוא לכולן להקרא בשמותיהם, ועל כל פנים המה נחשבו לקדושים אל כל האמונות והדתות.

זוהי הנחמה היחידה שלנו וכמובן שזוהי רק חצי נחמה.

ו״לא קא אותבה דעתה״ של הלבנה, ולא קא אותבה דעתה של כנסת ישראל גם כן הצמאה לישועה ולגאולה והמתיפחת תמיד בבכי תמרורים ״אזכרה אלקים ואהמיה בראותי כל עיר על תלה בנויה ועיר האלקים מושפלת עד שאול תחתיה״.

והקב״ה מביא בכל ראש חודש כפרה על שמיעט את הירח, ואנחנו מרבים בתפלה ובתחנונים על גורלנו ומצבנו הנורא בכל ערב ראש חודש שהוא אצלנו יום כפור קטן...

ד. הלבנה בארץ ישראל.

ובזמן האחרון ראינו שכמעט נשתקע המנהג של ערב יום כיפור קטן על כל פנים בהרבה מדינות של תפוצות ישראל.

ואמנם היו רגליים לדבר זה, כי יש שעלה על דעתנו כי מעתה איננו כלל המשל של הלבנה, מעתה אחרי ההצהרה הבלפורית, אחרי סן רימו, אחרי האישור הוירסאלי, אחרי ש״אגודת העמים״ הכריזה בכל תוקף ועוז על בנין ״בית לאומי״ בארץ ישראל. ואחרי שכרתנו ברית עם הממלכה היותר תקיפה בתבל, מלכות בריטניא הגדולה, עתה כבר יש לנו בת זוג אחרת ואין אנו זקוקים כלל לזיווגה של הלבנה.

ואם כי קטן הוא ה״בית לאומי״ שלנו ככף איש, ומהד׳ מאות פרסה על ד׳ מאות פרסה, שגם המדה הזו אינה ארוכה ורחבה כל כך, קרעו מאתנו את החלקים היותר גדולים, את עבר הירדן ואת סוריה, אבל בכל זאת חשבנו את עצמנו ליחסנים יותר גדולים מהלבנה שהיא לית לה מדגרמה כלום, ואילו אנחנו הרי סוף סוף יש לנו ד׳ אמות משלנו, יש לנו כברת ארץ קטנה, שלא בחסד וברחמים אנו יושבים עליה, אך בצדק ובמשפט.

אבל מה אנו למדים מהמאורעות האחרונים?\*.

כי גם שם עלינו לשמוע את הפזמון הישן נושן ״לכי ומיעטי את עצמך״.

וגם שם אחרי כל פוגרום באה המעטת זכיותנו, ואחרי ששופכים את דמנו כמים, דם אדום, בא תמיד ״ספר הלבן״ המשחיר את פנינו כשולי קדרה.

ואמנם כן חלילה וחלילה לנו לבטל את המנהג של יום כפור קטן, כי גם בארץ ישראל של עכשיו, עוד כנסת ישראל נמשלה ללבנה, עד שיבוא היום המקווה של ״והיה אור הלבנה כאור החכמה ואור החמה כאור שבעת הימים״.

\* הדברים נאמרו בער״ח אלול תרפ״ט, אחרי המאורעות הנוראות בארץ ישראל שהיו בחודש מנחם אב.

### פרק ס״א

### זכר ונקבה ברא אתם

״ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם״ (בראשית א, כז).

״דרב יהודה רמי, כתיב ויברא אלהים את האדם בצלמו וכתיב זכר ונקבה בראם? הא כיצד בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף נברא אחד״

(כתובות ח, א).

א. מהות השלום שבין איש לאשתו.

הנה ״מי שאין לו אשה - אומרים חז״ל - שרוי בלא שלום״ (יבמות סב, ב), ובכן כל עיקר הנשואים הוא בשביל השלום ועל כן הפליגו חז״ל כל כך בהבאת שלום בין איש לאשתו, שבשביל זה אמר הכתוב, שגם שם הקדוש שנכתב בקדושה ימחה על המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו.

אבל, לכאורה, איך יתכן השלום המוחלט בין שני אנשים שונים, שלפעמים המה רחוקים זה מזה על פי תכונתם, על פי גזעם, על פי חינוכם, ולפעמים גם על פי גילם ועל פי מצבם החברותי והתרבותי, והלא בכלל ״כשם שאין פרצופיהם של בני אדם שוים כך אין דעותיהם שוות״ (ע״פ סנהדרין לח, א)?

אבל באמת ״שלום״ אין פירושו דעה אחת, כי זהו לא רק שלא יועיל, אך גם יזיק להתפתחות האנושית, שכל עיקרה לא באה אלא על ידי הבקורת שכל אחד מבקר את דעת חברו, ובזה יתרון האדם מן הבהמה, אלא שהכוונה בהשם ״שלום״ שהוא שהאחד ישלים את דעת חברו, שעל ידי הדעות השונות יתבררו ויתלבנו הדברים כהוגן, ועל ידי הדרישה וחקירה, שהאחד ידרוש ויחקור את דעת השני, יוציאו משפט צדק וידונו דין אמת לאמתו, ועל כן דוקא אם הוא שרוי בלא אשה שלכאורה יכול לעשות בביתו מה שלבו חפץ ואין מי שיעמוד כנגדו, הוא שרוי בלא שלום, ועל ידי האשה, שלפעמים רבות יש לה דעה אחרת בכל עניני הבית, הוא מביא שלום לתוך ביתו.

ב. עזר וכנגדו.

״ויאמר ד׳ אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו״.

״א״ר אלעזר, מאי דכתיב אעשה לו עזר כנגדו? זכה עוזרתו לא זכה כנגדו״ (יבמות סא, א).

ואמנם גם אין מקרא יוצא מידי פשוטו שנראה כי ה״עזר״ ו״כנגדו״ אינם תרתי דסתרי, אך שניהם באים בבת אחת.

כי באמת כשם ש״לא טוב היות האדם לבדו״ כך אין טוב גם כן אם להאשה תהיה תמיד דעה אחת עם בעלה, ותענה תמיד אמן על כל דבריו מבלי לבקר כלל אחרי דעותיו, כי אז הרהו שוב ״לבדו״ בדעותיו, והדעה שבאה עליהם הסכמת שניהם אינה באמת אלא דעת יחיד, שאחרי שכבר קבע מראש, שהיא תאמר הן על כל מה שיאמר הוא הן, ולאו על כל מה שיאמר הוא לאו.

ובכן במה ימצא עזר ממנה, דוקא על ידי ה״כנגדו״, דוקא על ידי זה שהיא לפעמים תתנגד לדעותיו, דוקא על ידי הבקורת שהיא מבקרת לפעמים רבות את השקפותיו ואת דרכיו שאינן מתאימות כלל להשקפותיה ודרכיה, ועל ידי הבירור והלבון ועל ידי המשא ומתן שביניהם יתברר האמת ויעשו ״מלתא דשוו לתרוייהו״.

בקיצור, העזר בא על ידי הכנגדו.

ג. בתחילה ובסוף.

אבל איך ובאיזה אופן אפשר להשלים בין ה״עזר״ ובין ה״כנגדו״, איפה היא אמת המדה שיבחנו בה לראות שלא יעברו על המדה יותר מדאי ושלא יביא ה״כנגדו״ לבטול ה״עזר״ לגמרי?

על זה נתנו לנו חז״ל תשובה מספקת באמרם ״בתחילה עלה במחשבה לברוא שנים ולבסוף נברא אחד״. ואמנם ״בהדי כבשי דרחמנא למה לן״, וחז״ל אינם מספרים לנו זאת, אלא כדי להורות לנו דרך החיים בין איש לאשתו, שגם אצלם צריך להיות הבדל בין הב״תחילה״ וה״בסוף״, בתחילה יהיו שנים ולבסוף לא יהיו אלא אחד, זאת אומרת, ב״מחשבה תחילה״ יהיו שנים וב״סוף מעשה״ יהיו רק אחד, כל אחד ואחד מהם יגיד את מחשבתו בלי שום משא פנים, אבל לבסוף ימצאו את הדרך איך לאחד את הדעות השונות למעשה אחד ואיך לעשות מהשנים אחד.

וביתר ביאור אנו מסבירים זאת בהשבע ברכות שאנו מברכים ״יוצר האדם״ ו״אשר ברא... חתן וכלה״, כי כידוע הבריאה קדמה להיצירה ויש ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשיה, ובריאה הוא יותר בעולם המחשבה מבעולם המעשה, וזהו שאנו מדגישים ״אשר ברא... חתן וכלה״ בעולם המחשבה המה שנים, אבל ״אשר יצר את האדם״, בעולם היצירה בעולם המעשה המה רק אחד.

וזהו שאמרה התורה ״ודבק באשתו והיו לבשר אחד״, רק לבשר אחד ולא לרוח אחת, כי לא טוב ונכון גם לשניהם שתהיה להם רק רוח אחת ודעה אחת, ואדרבא הנאה להם והנאה לעולם שלכל אחד מהם יהיה מהלך רוח מיוחד ודעה מיוחדת, אלא שבסוף יתמזגו שניהם שבפועל יצא מזה מעשה אחד, או בלשון התורה ״והיו לבשר - זהו ההוצאה מכח אל הפועל - אחד״.

ד. ומזה או למדים על השלום בכלל.

ומהשלום בין איש לאשתו אנו למדים על השלום בכלל.

וזהו שאמרו ״מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים״ (אבות פ״ה, מי״ז), שזאת אומרת, שבהמחלוקת שהיא לעצמה, בהחילוקי דעות, אין בה כל סכנה אלא ש״סופה״, שסוף מעשה הבא ממחשבה תחילה יהיה רק אחד, וזהו ״סופה להתקיים״ היינו קיום הדבר ההוצאה מכח אל הפועל.

וזהו ההבדל בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שבתפילין של ראש יש ארבעה בתים ובתפילין של יד רק בית אחד, אם כי גם באלו וגם באלו כתובים אותם הדברים ממש בלי שום שינוי, אלא ללמדנו, שבראש אפשר הדבר להתחלק בחילוקי דעות שונים אבל ביד, בפועל, צריכים סוף סוף כל אלו להתאחד למעשה אחד, אחרי שכל אחד ואחד יעביר מעט על מדותיו ודעותיו.

וזה היה החטא של דור ההפלגה, שלכאורה הרי חפצו באחדות ובשלום ומה פשעם וחטאתם?

אך התורה בעצמה מפרשת את החטא ״ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים״. כי באמת צריך להיות ההיפך ממש, כפי שאמרנו שטוב ונאה לבני אדם שיהיו חלוקי דעות, אלא שהאיחוד יבוא במעשה, זאת אומרת, שפות הרבה ודבר אחד, וגם הנביאים ״אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד״ אם כי כולם לכוונה אחת נתכוונו, אבל בדור ההפלגה היה להיפך שהשפה היתה אחת ודברים, במעשה, אחדים ולא דבר אחד.

ובאמת הא בהא תליא, וזו היא הנותנת, אם מתחילים בשפה אחת יגמרו בדברים אחדים, ולהיפך על ידי שפות אחדות על ידי חילוקי דעות, יבאו סוף סוף לדבר אחד.

כללו של דבר, אם ״בתחילה עלה במחשבה לברוא שנים״ הנה ״לבסוף נברא אחד״, ואם בתחילה עלה במחשבה דוקא לברוא אחד, הנה לבסוף נבראים הרבה מינים שונים.

### פרק ס״ב

### והנה טוב מות

״וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד״.

״בתורתו של ר׳ מאיר מצאו כתוב, והנה טוב מאד והנה טוב מות, א״ר שמואל בר רב נחמן, רכוב הייתי על כתיפו של זקני ועולה מעירו לכפר חנן דרך בית שאן ושמעתי את ר״ש בן אלעזר יושב ודורש בשם ר׳ מאיר, והנה טוב מאד והנה טוב מות״ (בראשית רבה פ״ט, ה).

א. הצרה היא החיים.

״החיים המה צרה, לא הצרה היא החיים״.

זה היה פתגמו של פילוסוף דיאגנס הידוע, ואמנם הוא היה כנודע פילוסוף משונה ופרדוקסלי, אבל בפתגמו זה דוקא יש הרבה מן האמת כי מה הוא ענין החיים בכלל אם לא מעין הרדיפה אחרי הצל ״צל ימינו עלי ארץ״ (איוב ח, ט), וכשאתה רודף אחרי צלך הנה ברגע שאתה בא אל המטרה ואתה ממשש אותו בידך נעלם ממך הצל לגמרי, ואמנם לא רק ״הרודף אחרי הכבוד הכבוד בורח ממנו״ (ע״פ עירובין יג, ב) אך זהו גם כן נאמר על כל המטרות שאדם רודף אחריהן.

האדם הוא בעל מחשבות תמיד יען שהוא בעל דאגה תמיד, וכשדאגה אחת נעלמת ממנו, מיד באותו הרגע מתעוררת בו דאגה חדשה בלי קץ ובלי גבול.

ואדם שאין לו דאגה כלל בחיים לזה חסר עיקר תוכן החיים, כי החיים בכלל המה אוצר של המון תקוות, איחולים וסכויים שונים המתערבים זה בזה ואחד נכנס לתחומו של חברו, ולמי שאין לו דאגה כלל בחיים, שזאת אומרת, שאין זקוק כלל לתקוות, אם כן למה לו חיים?

והחיים בכלל נאמרו לא על העבר, לא על ההוה ולא על העתיד, העבר - הרי כבר הוא עבר ובטל מן העולם, ההוה - איננו כלום, הוא באמת אין ואפס ונאמר רק כדי לשבר את האוזן, כי מתי אפשר לחשוב את הרגע להוה, טרם שהוא בא הרי הוא בבחינת עתיד, וכשהוא בא כבר נעשה זה לעבר, והעתיד הרי עדיין לא בא, ובכן על איזה רגע חלים החיים? אמור מעתה, שכל החיים המה בהרגע המיועד, בהעתיד המקווה. כל תוכן החיים הוא בהמצב של תלוי ועומד, ולמי שאין דאגה במציאות כלל אף בבחינה כל שהיא, לזה הרי כבר אין תקוה ואין סיכוי והוא אינו יושב ומצפה כלל ואינו תלוי ועומד, לזה הרי נפסק הקשר בין רגע לרגע ומתבטל המרכז של ה״אני״ שבאדם, וזהו שאמרו ״הבטלה מביאה לידי שעמום״ וב״בטלה״ בודאי כוונו גם על בטלת הדאגה, באופן שבמובן ידוע צדק דיאגנס, שלא רק שהחיים המה צרה, אך הצרה היא החיים.

ב. המנוחה בשביל התנועה ולא להיפך.

מספרים על אלכסנדר מוקדון, שחכמי דורו שאלו לו כשהלך לכבוש ממלכות שונות זו אחרי זו ובכל אשר פנה הצליח, ושאלו לו, ומה תעשה אחרי שתכבוש את כל מלכי המזרח? וענה, כי אז ילך לכבוש את כל מלכי המערב, ואחרי כן במה תתעסק? אז אשב על כסא ממלכתי במנוחה שלמה, ובכן, שאלו לו שוב, אם כל מטרתך הוא הישיבה במנוחה הרי כבר תוכל לבוא עכשיו אל המטרה, כי מי יפריע את מנוחתך אם תרצה בזה כבר עכשיו?

אכן באמת רמה אותם אלכסנדר מוקדון בתשובתו הנ״ל, כי איש כמוהו אינו לוחם בשביל שיוכל לשבת אחרי כך במנוחה, אלא להיפך, הוא יושב רגע במנוחה כדי שיהיה ביכלתו להלחם אחרי כך.

ולא רק אלכסנדר מוקדון, אך כל בני תמותה דומים לו בזה, האדם עמל בחיים לא בשביל המנוחה אחרי כך, אך להיפך הוא נח במעט כדי שיוכל לעמול, המטרה הוא העמל והיגיעה והמנוחה הוא רק אמצעי לתכלית, ״מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש״ (קהלת א, ג), היתרון והתכלית שלו הוא רק בזה ש״יעמול תחת השמש״.

ולא לחנם נקרא האדם ״הולך״, אף על פי שאינו הולך תמיד, אך הוא יושב והוא ישן גם כן לפעמים, אך גם הישיבה והשינה הוא רק בשביל מטרת ההליכה שלו.

וזהו שאמרו חז״ל ״וא״ר לוי בר חיתא, הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום, אלא לך לשלום, הנפטר מן המת לא יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום, שהרי דוד שאמר לאבשלום לך בשלום הלך ונתלה, יתרו שאמר למשה לך לשלום עלה והצליח״ (מועד קטן כט, א).

כי שלום המורה על שלוה ומנוחה שלמה אין כלל בחיים, ולמי שיש כזה הנהו לא מעלמא הדין, זוהי לא ברכה אך קללה, וזהו האסון היותר גדול בחיים, ואלא מה יש בחיים? רק ה״לשלום״, שלום עם ל׳ היחס, בחיים יש רק הרדיפה אחרי השלום, הרדיפה אחרי השלוה ואחרי האושר והגירוי שיש ברדיפה זו זהו תענוג החיים.

ואמנם ״מנוחה נכונה בצל שוכן מעונה״ יש רק אצל המתים ורק עליהם אנו מתפללים ש״ינוחו בשלום על משכבם״ ורק אותם אפשר לברך בברכת ״לך בשלום״, אבל לחיים חס וחלילה לברכם בברכה זו המורה שלא תהיה להם כל דאגה בחיים, כי הרי זה יהיה להם האסון הכי גדול.

ואמנם אנו מברכים איש לרעהו בברכת ״לשנה טובה תכתבו ותחתמו״, וכן אנו מברכים על הזמן ברכת ״שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה״, אבל הכל בל׳ היחס, כי הלמ״ד הזה, המורה על התנועה, על הרדיפה אחרי השלום, השלוה והטוב, זהו כל עיקר החיים.

בקיצור, לא השלום השלוה, המנוחה והטוב כשהם לעצמם זהו תוכן החיים, רק הרדיפה אחרי השלום, השלוה המנוחה והטוב זהו תוכן החיים.

ולא המטרה בעצמה זוהי מטרתך, אך הרדיפה אחרי המטרה זוהי באמת המטרה.

וזה שאמרו (אבות א, יב): ״אוהב שלום ורודף שלום״ ו״בקש שלום ורדפהו״ (תהלים לד, טו), כי הרדיפה היא העיקר ולא השגתו.

ג. הטוב המוחלט בחיים זהו המות.

ואם בתורתו של ר׳ מאיר היה כתוב ״והנה טוב מות״ (בראשית רבה פרשה ט) הוא לא מפני שהיה פסימיסת כל כך גדול, כי אדרבא אנו מוצאים בו שהיה מקבל את הכל באהבה גמורה. וספרו מעשה בר׳ מאיר, שהיה יושב ודורש בליל שבת בבית המדרש וגם הנשים מבחוץ שמעו דרשתו, פעם אחת נתאחרה אשה אחת לשוב לביתה ומצאה שהנר שלה כבה, אמר לה בעלה, היכן היית עד עכשיו? אמרה לו, שומעת הייתי לר״מ דריש, והיה אותו האיש ליצן, א״ל בכך וכך אין את נכנסת לביתי עד שתלכי ותרוקי בפניו של ר״מ, יצאה לה מביתו ונגלה אליהו ז״ל לר״מ, ואמרה לו הרי בשבילך יצאה האשה מביתה והודיעו המעשה, באתה אותה האשה להתפלל בבית מדרשו של ר״מ, וכיון שראה אותה עשה עצמו מתפהק ואמר, מי יודע ללחוש לעין? אמרה לו אני יכולה ללחוש וירקה בפניו, אמר לה אמרי לבעלך הרי ירקתי בפני ר״מ והלכה ונתרצה לה בעלה. אמרין ליה תלמידיו, רבי כך מבזים דברי תורה, אלו אמרת לן לא הוינן משלחין ומייתין ליה ומקלינן ליה ספסלה ומרעין ליה לאנתיה? אמר להם לא יהא כבוד מאיר גדול מכבוד קונו, ומה אם שם הקדוש שנכתב בקדושה אמר הכתוב שימחה על המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו וכבוד מאיר לא כל שכן״ (מדרש רבה נשא), ואיש שיש לו תכונה כזו כבר לא יכול להיות פסימיסת כל כך, כי בעל תכונה כזו מקבל בודאי הכל באהבה ולא יאונה לו כל רע.

ואם בתורתו של ר׳ מאיר כתוב ״והנה טוב מות״ הנה המכוון בזה הוא ממש כפי פתגמו של דיוגנס הנ״ל, כי ״הצרה הוא החיים״, כי בחיים אין טוב החלטי, ואדרבא הטוב המוחלט בחיים זהו הרע הכי גדול, כי זהו נוטל את כל תוכן החיים והעיקר חסר מן ספר החיים, ואם אחד יאמר שטוב לו מאד הרי זהו גופא מות.

כי בחיים יש, כדברינו לעיל, רק ה״לשלום״ ולא ה״בשלום״ ואם אנו מברכים לאחד ב״בשלום״ הנהו לא ברכה אך קללה.

ד. וזה נאמר גם בנוגע לשלוה רוחנית.

והכלל הזה שאין שלום ושלוה החלטי בחיים ובאופן היותר טוב אפשר לחכות רק על ״לשלום״, הנה כולל לא רק במה שנוגע לשלוה חמרית, אך גם במה שנוגע לשלוה רוחנית.

וכבר הבאנו במקום אחר את דברי אחד מגדולי החסידים שהיה אומר, שהוא אוהב יותר את הרשעים שהמה יודעים מרשעתם מכפי שהוא אוהב את הצדיקים שהמה יודעים מצדקתם, ומי שהוא שמח בחלקו מצד צדקתו על זה נחוץ להצטער הרבה יותר מכפי שאנו צריכים להצטער על הרשע המכיר ברשעתו, ובכן מי ששרוי בשלוה החלטית מצד רוחניותו, זהו רחוק מרוחניות כרחוק מזרח ממערב, אך גם בזה הטוב והמוטב הוא רק ה״לשלום״, ההליכה והנטיה לשלום, הכיוון והחשק להגיע למטרת השלוה הרוחנית הנ״ל, אם כי מראש הוא בטוח שבכל האופנים אפשר לו להגיע רק עד המפתן ובפנים גופא לא יגיע לעולם.

וגם על זה כתוב בתורתו של ר׳ מאיר והנה טוב מאד ״והנה טוב מות״, כי מי שמדמה שכבר הגיע למדרגת ״טוב מאד״ ברוחניות זהו גופא הוא מות לו.

״ור״מ כי הוה מסיים ספרא דאיוב היה אומר סוף אדם למות - וכו׳ - אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו ועליו הכתוב אומר טוב שם טוב משמן הטוב״ (ברכות יז, א), שזאת אומרת ג״כ, כי רק במיתה יש סוף דבר, אבל בחיים אין סוף ואין תכלית ותמיד עליו להיות במדרגת ההתחלה, ועל כן לא אמר ״אשרי מי שגדול בתורה״ אך ״מי שגדל בתורה״ וליתר ביאור הוא מוסיף ״ועמלו בתורה״, כי רק אשרי לזה למי שיודע שגם אחרי שגדל בתורה הוא זקוק עוד שיהיה עמלו בתורה.

וכפי שאומרים מליצה חסידית יפה ״מכלל הן אתה שומע לאו ומכלל לאו אתה שומע הן״, שמי שמחזיק את עצמו ״להן״, ליש, לממשות, הנהו באמת רק ״לאו״, אין ואפס, ולהיפך מי שמחזיק את עצמו ללאו והוא מבטל את עצמו בתכלית הביטול, בביטול היש, הנה ״אתה שומע הן״, הלז הוא באמת ״הן״, זה חשוב מאוד בהיכל המלך - מלכו של עולם.

### פרק ס״ג

### שמים וארץ

״אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ד׳ אלקים ארץ ושמים״.

קשו קראי אהדדי? אמר ר״ל כשנבראו ברא שמים ואחר כך ברא ארץ וכשנטה נטה ארץ ואח״כ שמים (חגיגה יב, א).

״ר׳ יוחנן בשם חכמים אמר, לבריאה שמים קדמו לשכלול הארץ קדמה, שנאמר ביום עשות ד׳ אלקים ארץ ושמים״ (בראשית רבה פ״א, טו).

א. האמצעי והתכלית.

אם במעשה האמצעי קודם להתכלית הנה במחשבה התכלית קודמת להאמצעי.

למשל, אדם מכין לו מכשירים שונים לבנין בית ורק אחר כך הוא מתחיל בעבודת הבנין, ובכן האמצעי - המכשירים - קודמים להתכלית - הבית - אבל כל זה במעשה, כי במחשבה הרי היה להיפך שמקודם החליט בדעתו על דבר צורך הבית ומזה בא לצורך המכשירים.

וזהו ההבדל בין בריאה ובין עשיה, כי, כידוע, יש ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשיה, ובריאה נאמרה יותר על המחשבה תחילה שקדמה לסוף מעשה.

ואלו ואלו דברי אלקים חיים, בבריאה הנה ״בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ״, אבל בעשיה הנה ״ביום עשות ד׳ אלקים ארץ ושמים״.

והא בהא תליא, יען שבעשיה הארץ קודמת להשמים, הרי שמע מינה שהארץ היא האמצעי והשמים המה התכלית, אם כן הלא בבריאה, בהמחשבה, השמים קודמים להארץ.

וכל זה לא הודיעה לנו התורה רק בשביל כדי ללמוד מזה מוסר השכל, שעלינו לתת משפט הבכורה להרוח על החומר, להנשמה על הגוף, להשמימיות על הארציות, אף על פי שבמציאות החומר קודם להרוח, כי האדם ״עיר פרא יולד״ ורק בהמשך הזמן מתפתח אצלו הרוח וגם היצר הרע קודם ליצר הטוב, ושבשביל זה נקרא היצר הרע ״זקן״, אבל זו היא הנותנת, כי מזה אנו למדים שהחומר והגוף הוא רק אמצעי להתכלית של הרוח והנשמה, ואם במעשה הגוף והחומר קדם שמע מינה שבמחשבה הרוח והנשמה קודמים.

וזהו שאמר (בראשית רבה פ״א, ד) ״ששה דברים קדמו לבריאת עולם, יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות, התורה וכסא הכבוד נבראו - וכו׳ - האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות״, כי אמנם גם מה שעלה במחשבה להבראות הוא בכלל הדברים הקודמים לבריאת עולם.

ב. תפילין של יד ותפילין של ראש.

ואת זה מורים לנו גם כן התפילין של יד ותפילין של ראש, במעשה הרי ״וקשרתם לאות על ידך והיו לטטפת בין עיניך״ (דברים ו, ח) והשל יד קדם להשל ראש, אבל מזה גופא היא ראיה ״שיתר שאת ויתר עוז להשל ראש, כי מזה אנו רואים שהשל יד הוא האמצעי והשל ראש הוא התכלית, והאמצעי קודם להתכלית במעשה, אבל לעומת זה התכלית קודמת להאמצעי במחשבה.

ועל כן הוסיפו חז״ל על הכתוב ״וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך ויראו ממך״ (דברים כח, י) את הדברים האלה, ״תניא ר׳ אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש״ (ברכות עו, א), והדגישו דוקא את התפילין שבראש, כי באמת התכלית שלנו הוא בהשל ראש, ומזה גופא שהשל יד קדמה להשל ראש אנו למדים זאת כנ״ל.

ובזה כוחנו וגבורתנו נגד כל האומות, כי אמנם היד שלנו איננה כל כך יד חזקה, ולהיפך אמרו חז״ל (מנחות לז, א) על הכתוב ״והיה לאות על ידכה״ שהיא ״יד כהה״, כי אמנם לפעמים ידנו היא יד כהה לעומת הידים ידי עשו המצטיינות ביד חזקה, אבל גם לשונאי ישראל אי אפשר להכחיש, שאנחנו מצטיינים בה״של ראש״ שלנו ומה״כנגד המוח״ שלנו מתיראים הכל.

וגם בזה אנו נבדלים משאר האומות, שבעוד שאצלן הראש הוא אמצעי להשל יד, הנה אצלנו להיפך השל יד הוא אמצעי להשל ראש והכל הולך אחר התכלית.

ג. השבת היא אות על ההבדל בין ישראל לאומות העולם.

״ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם, ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם, כי ששת ימים עשה ד׳ את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש״ (שמות לא, טז-יז).

ולכאורה הרי יש בזה סתירה מפורשת למאמר חז״ל הנ״ל, שהניחו לדבר ודאי שבעשיה הארץ קדמה, וכאן הכתוב אומר בפירוש ״עשה ד׳ את השמים ואת הארץ״?

אבל באמת על הקושיא הזו נותנת התורה בעצמה תירוץ מספיק באמרה מקודם בתור הקדמה לזה ״ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם״.

כלומר, שאף על פי שלכל יושבי תבל הנה הארץ קודמת להשמים לכל הפחות במה שנוגע לעולם המעשה, וגם אצל כל יחיד ויחיד מישראל הנה השל יד קדמה לשל ראש כנ״ל, אבל אצל האומה הישראלית בתור אומה, אנו רואים במהלך ההיסטוריה שלה, כי תמיד השמים קדמו להארץ לא רק במה שנוגע בעולם המחשבה, אך גם במה שנוגע לעולם המעשה שלה.

ואמנם גם המטריאליסטים היותר גדולים, שרואים את כל התפתתחות האנושיות מתוך שפופרת של חומרניות בלבד, ולשיטתם בכל מהלך ההיסטוריה אנו רואים רק את הקיבה, שהיא המסבבת את כל החליפות והתמורות שברוח בני האדם, אבל גם אלה בבואם אל ההיסטוריה הישראלית יעמדו לפני ״מדרש פליאה״ וחידה סתומה, וכל המפתחות המוכנים אצלם לפתוח כל סתום על ידי שיטת ה״קיבה״ לא יספיקו לזה כלל וכלל, כי על פי השיטה הזו כבר לא היה צריך להשאר מקרבנו אף זכר ושריד וכבר תמנו לגוע, ובעל כרחם עליהם להודות אם ירצו להודות על האמת, כי כח שמימי, כח של מעלה מהטבע שוכן בנו והוא המחולל והמניע בכל ההיסטוריה הארוכה שלנו, והכח הנ״ל הוא ה״שומר ישראל״ ה״לא ינום ולא יישן״, השומר אותנו מכל אלה הקמים לנו, שגם את המחזה הזה אי אפשר לבאר בשום אופן בדרך הטבע.

וזהו שאמרה התורה ״ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם, כי ששת ימים עשה ד׳ את השמים ואת הארץ״, כי אף על פי שאצל כל האומות שלהן הארץ קודמת להשמים לכל הפחות בעולם המעשה, הנה אצלנו גם בעולם הזה השמים קודמים להארץ, והשמימיות שלנו קודמת להארציות.

ואמנם בכל אומה ואומה אף בהפחותה שבפחותות, יש גם שמימיות במדה מרובה או מועטה, כי בכל אומה יש גם נשמת האומה בתור אומה, מלבד נשמת היחיד שיש לכל יחיד ויחיד, אבל מאין באה ונתהוה נשמת האומה אם לא מהארציות שקדמה לה, כי האדמה אשר הן יושבות עליה המאחדת את גופה של האומה מטביעה את חותמה גם על נשמתה, באופן שהארץ היא הסיבה והשמים שלה הוא רק מסובב. ולא כן אצלנו שהשמימיות קדמה להארציות שלנו, ולא רק במחשבה אך גם בפועל ממש, וקבלנו את התורה קודם שנכנסנו לארץ, באופן שהשמימיות שלנו הוא הסיבה והארציות רק המסובב.

ומאין באה לנו התכונה הזו? מבת זוגנו השבת כדברי חז״ל (מדרש רבה בראשית יא, ח) ״כנסת ישראל היא בת זוגך״, כי השבת היא כולה רוחנית, כולה נשמתית, אצילות שבאצילות, קדושה שבקדושה, והיא אינה כפופה להטבע, אך להיפך מרחפת ממעל להטבע הסר למשמעתה.

וכבר הביאנו במקום אחר את דברי אחד מגדולי החסידים על מה שלפני השבת משתמשת התורה רק בלשון אלקים ״בראשית ברא אלקים״, ובכל עשרה מאמרות אנו מוצאים גם כן רק ״ויאמר אלקים״, אבל אחרי השבת כבר כתוב ד׳ אלקים ״ביום עשות ד׳ אלקים ארץ ושמים״, כי אלקים מורה על הטבע וד׳ על למעלה מדרך הטבע, ולפני שבת לא היה רק טבע אבל על ידי שבת קודש בא שינוי במעשה בראשית שביחד עם הנהגה הטבעית באה גם הנהגה נסית, ויש בעולם לא רק דרך הטבע אך גם למעלה מדרך הטבע וזהו ד׳ אלקים.

ונוסף על זה, כי במה דברים אמורים בנוגע לשבת בראשית, אבל בשבת של ישראל, בהשבת הבת זוג של כנסת ישראל, אנו רואים רק הנהגה נסית, רק למעלה מדרך הטבע ושמימיות בלבד.

וזהו ״ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם כי ששת ימים עשה ד׳ את השמים ואת הארץ״, והאות באה על שני השינויים יחד, על זה שאצלה, אצל הכנסת ישראל השמים קדמו להארץ ועל זה שהיא כולה מתנהגת על ידי ה׳, ההנהגה נסית בלבד.

ד. בחורבן הארץ אינו בא חורבן השמים שלנו.

ובמדרש רבה (בראשית פ״ב, ה) ״א״ר חייא רבה, מתחילת ברייתו של עולם צפה הקב״ה בית המקדש בנוי וחרב ובנוי, בראשית ברא אלקים הרי בנוי, היך מה דאת אמר, לנטוע שמים וליסוד ארץ וגו׳, והארץ היתה תהו ובהו הרי חרב, היך מה דאת אמר, ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו, ויאמר אלקים יהי אור הרי בנוי ומשוכלל לעתיד לבא, היך מה דאת אמר, קומי אורי כי בא אורך ״וכתיב כי הנה החשך יכסה ארץ״ וגו׳.

ועוד שם: ״והארץ היתה תהו ובהו, תהו זה גלות מדי, וחושך זה גלות אנטיוכס, על פני תהום זה גלות ממלכת ארמילוס, ורוח אלקים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח״.

ואמנם זהו גופא מספרת לנו התורה ״בראשית ברא אלקים את שמים ואת הארץ״, וכדברי חז״ל ״בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל צדיקים שנקראו ראשית״, כלומר, יען שעל ידי התורה קדמו אצלנו השמים להארץ, ״את השמים ואת הארץ״ ולכן אף על פי ש״והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום״ על ידי גלות מדי, על ידי גלות אנטיוכס, ועל ידי גלות מלכות ארמילוס, הנה בכל זאת ״ורוח אלקים מרחפת על המים זהו רוחו של מלך המשיח״, כי זו היא הנותנת, שבכל האומות שהארץ שלהן קדמה לשמים וגוף האומה קדם להנשמה שלה, הנה כשבטלה הסיבה בטל המסובב וחורבן הארץ מביא גם לחורבן השמים שלה, ועל ידי התבטלות ה״מלכותא דארעא״ מתבטלת גם ה״מלכותא דרקיע״ שלה, אבל אנחנו שבראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, הנה כשנתבטל המסובב לא בטלה הסיבה, ואף בזמן שהארץ היתה תהו ובהו, הנה רק הארץ נהפכה לתהו ובהו וגם אז רוח אלקים מרחפת, גם אז לא התבטלה מלכות המשיח שלנו, ועל כן עוד לא אבדה תקותנו, כי עוד נראה את ה״בית בנוי ומשוכלל לעתיד לבא״ ועוד נשמע את קול ד׳ הקורא ״יהי אור״ ו״קומי אורי כי בא אורך״.

### פרק ס״ד

### ביום אכלך מות תמות

״ויצו ד׳ אלקים על האדם לאמר, מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלתך ממנו מות תמות (בראשית ב, טז)״.

א. חיים ומיתה בזמן.

לפי שיטת הרמב״ם ושאר חכמינו הראשונים, הנה גם הזמן הוא כבר נברא ככל הברואים שבעולמות העליונים והתחתונים, שבאמת כבר נרמז זאת במדרש רבה בראשית (פ״ג, ז) ״אר״י בר סימן, יהי ערב אין כתיב כאן, אלא ויהי ערב, מכאן, שהיה סדר זמנים קודם לכן״, ובכן סדר זמנים הוא בריה בפני עצמה.

וככל הברואים, שיש בהם חיים ומות, לידה ופטירה, גם הזמן בתור בריאה מיוחדה אינה יוצאת מן הכלל הזה, ההוה הוא החיים והעבר הוא המיתה, כל רגע ורגע כשהוא נעשה להוה זוהי לידתו, וכשאותו הרגע נעשה לעבר זוהי פטירתו, ומאחרי שהעבר וההוה באים כמעט בבת אחת ממש, זאת אומרת, שכל רגע ורגע תיכף כשהוא נעשה להוה הוא נעשה בבת אחת גם כן לעבר, ואם אנחנו מחלקים את הזמנים לרגעים, שזהו הזמן המינימאלי שלנו, אבל באמת הלא גם כן כל רגע ורגע מתחלק לרבבות חלקים שאין להם שיעור, הנה באופן כזה המיתה ולידה של הזמן באות כמעט כאחד.

ב. האדם הוא רק בן רגע.

״אדם - אנו אומרים בצדוק הדין - אם בן שנה יהיה ואם בן אלף שנה יהיה מה יתרון לו, כלא היה יהיה״.

כי גם זהו מ״השקרים המוסכמים״, אם אנו אומרים על איזה פלוני בן אלמוני שהוא זכה לאריכת ימים, או כשאומרים על איזה נפטר, שאין כלל מה לבכות יותר מדאי על פטירתו מאחרי שהוא כבר זקן בן תשעים או בן ק׳ שנה, כי באמת לא קרה עוד מעולם שאדם יאריך ימים, ואף לא רגעים, ולא קרה עוד מעולם שאדם בן צ׳ או בן ק׳ שנה נפטר מן העולם, כי כל אדם אינו מאריך יותר מרגע אחד, וכל אדם בעת פטירתו הוא רק בן רגע אחד, או, יותר נכון, איזה חלק מרגע, כי כל רגע ורגע וכל חלק מינימאלי מאותו הרגע עד כמה שהוא נותן להתחלק, הוא עבר ובטל מן העולם תיכף בביאתו, ובעת פטירתו הרי לא נשאר לפניו רק אותו החלק המצומצם של הרגע האחרון, באופן שבעת פטירתו נפטר רק אדם בן-רגע ועוד פחות מרגע.

משל למה הדבר דומה, לכלי בלי שולים העומד תחת הגשם הדולף ונוזל, שאם גם מיליוני טפות יעברו דרך הכלי, אי אפשר לומר שהכלי החזיק יותר מטפה אחת, מאחרי שכל טפה וטפה ביאתה לתוך הכלי ויציאתה באות כאחת.

וגם המשל הזה בא באמת רק כדי לשבר את האוזן, כי סוף סוף בהמשל הזה על כל פנים ימשך איזה זמן מן הביאה עד היציאה, בעוד שבהנמשל אין בין הביאה להיציאה כמעט לא כלום.

״אדם אם בן שנה יהיה ואם בן אלף שנה״ וכו׳, מחמת שבאמת אין כלל במציאות עלי האדמה לא בזמן הזה ולא בזמנים הקודמים לנו והבאים אחרינו לא אדם בן אלף שנה ואף לא אדם בן שנה, אך יש רק בני רגע.

כי כל אדם הוא בעל בית חרושת של הזמנים ותפקידו הוא להפוך את ההוה שלו לעבר וברגע המיתה נשאר לו רק חומר של איזה חלק מינימאלי מרגע, שעוד לא נעבד על ידו וזהו חלקו מכל עמלו.

ג. ״והימים הראשונים יפלו״.

״והימים הראשנים יפלו״ (במדבר ו, יב), זהו דין לא רק בנזיר שקיבל עליו נזירות טהרה ונטמא באמצע ימי נזירותו, שנופלים כל הימי טהרה שספר וצריך למנות הכל מחדש, אך זה נאמר על כל אדם. והסתירה באה ממילא על ידי הזמן שגורם שהימים הראשונים יפלו, ולא רק הימים הראשונים, אך גם ביום האחרון לחייו הנה השעות הראשונות תפולנה, הרגעים הראשונים יפלו, ואף הרגע האחרון מתחלק לכמה חלקים מינולאלים מבלי גבול ומבלי מספר וכל חלק וחלק נופל עד שהוא נשאר רק בחלק האחרון, ואמנם הוא רוצה והוא צריך אז להתחיל הכל מחדש, להתחיל למנות שוב את הימים והשנים, אבל אז בא מלאך המת ואומר לו: דיך.

ד. ״ברכת מחיה המתים״ בכל רגע, ״שהחיינו״ בכל רגע.

ועל כן דין הוא שנברך ברכת ״מחיה המתים״ כשאנו רואים את חברנו אחרי שלא ראינו אותו זמן רב, אף על פי שאנו יודעים היטב, כי זהו חברנו מאז ומקדמת דנא, מפני שבאמת לא רק ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ (יבמות כב, א ועוד), אך כל אדם ואדם הנה בכל רגע ורגע הוא מת ובכל רגע ורגע הוא נולד לבריה חדשה.

אך באמת את הברכה הזו אנו צריכים לברך לא רק על הפגישה עם חברנו שלא ראינו אותו זה כמה, אך גם על הפגישה עם עצמנו גופא, כי מאחרי שאנו כולנו סרים למשמעת הזמן וחיינו עלי אדמות המה חיים זמניים, הנה ״דיו לבא מן הדין להיות כנדון״, ובהזמן גופא המה חיינו הזמניים, שכל רגע ורגע הוא לידה ופטירה, חיים ומות בבת אחת.

תאמרו, שהרגשת ה״אני״ שבאדם, זהו המאחד את העבר ההוה והעתיד ביחד, זהו העושה לחטיבה אחת גם את התמול והשלשום עם המחר והמחרתיים, אבל באמת גם ה״אני״ גופא תלוי בהזמן, ומרגע לרגע הוא מתחלף, כי אי אפשר לו לאדם שיהיה במצב נפשי אחד בשני רגעים, כי נשמתו של אדם היא בית קיבול להמון רעיונות, מחשבות והרהורים שונים המתערבים ומתנגשים זה עם זה ואחד נכנס לתחומו של חברו מבלי לשאול רשות מה״בעל מחשבות״, לא על כניסתם ולא על יציאתם, כי ״כבולעם כך פולטם״, וכשם שאין ידוע לו מאין באו כך נעלם ממנו לאן הלכו, ובכל רגע ורגע מחנה רב של פירורי הרהורים, פיצולי מחשבות וקטעי רעיונות נפרדים ממנו ובמקומם בא מחנה אחר, וגם אם יכפות את כח המחשבה שלו ויבלום את הבית-קיבלו של רעיונותיו והרהוריו לבלי יכנס שמה מאומה, ולא ישייר בקרבו רק את הרגשת ה״אני״ לבד, אבל שוב יבדל הרגע ההוה מהרגע העבר בזה, שעכשיו כבר נקלט במוחו רשמי הזכרון מהרגע העבר.

בקיצור, בכל רגע ורגע ובכל החלקים שאפשר להרגע להתחלק הוא במצב נפשי אחר והרגשת ״אני״ אחר מפעמת בקרבו, באופן שעל האדם לבלי לפסוק בכל ימי חייו ולרבות גם הלילות מלומר בלי הרף: ברוך מחיה המתים.

ה. חיים זמניים - מיתה אריכתא.

״ביום אכלך ממנו מות תמות״ (בראשית ב, יז), ובכל זאת מספרת לנו התורה אחרי כך ״ויחי אדם שלשים ומאת שנה, ויולד בדמותו ובצלמו, ויקרא את שמו שת, ויהיו ימי אדם אחרי הולידו את שת שמנה מאות שנה ויולד בנים ובנות״ (בראשית ה, ג).

ואמנם אין בזה שום סתירה ואף אם היה מאריך ימים עוד כפלים מזה גם אז ״משנה לא זזה ממקומה״, שנתקיימה בו הגזרה של ״כי ביום אכלך ממנו מות תמות״.

כי באמת יש רק חיים נצחיים, ואם אין ״נצחיים״ אין גם ״חיים״, אך יש מיתה אריכתא או מיתה קצרה, וההבדל בין זמן מעט לזמן מרובה איננו הבדל כלל בהחיים, אך ההבדל היא בהמשכת המיתה, כלומר בכמה זמן נמשכה המיתה.

כי זהו ההבדל בין חיים נצחיים לחיים זמניים, שבחיים נצחיים אין עבר ואין עתיד, אך הכל הוה. כמו שפירשו בזה את המאמר (אבות פ״ג, מט״ו) ״הכל צפוי והרשות נתונה״, שבזה בא לתרץ את הסתירה העתיקה בין ידיעה ובחירה, כי מאחרי ש״הכל צפוי״ שלפני ד׳ הנצחי הכל הוא הוה, ממילא אפשר ש״הרשות נתונה״ שיש בחירה לאדם ואין ידיעתו של השי״ת מכריחתו כלל לזה, כשם שאין מכריחות ראיתנו וידיעתנו למעשי בני אדם בהוה, מאחרי שראיתנו היא גם כן ראיה של ההוה.

בקיצור, רק בחיים נצחיים ששם אין עבר שם יש חיים, אבל בחיים זמניים שכל החיים הם ו׳ המהפכת מעתיד לעבר, שם יש רק מיתה שנמשכת אם זמן יותר מרובה או יותר מועט, ואם אדם הראשון חי תשע מאות שנה ושלשים שנה, זאת אומרת, רק שהמיתה שלו נמשכה זמן רב שכזה.

בקיצור, בחיים נצחיים הזמן הוא מעין דבר מקופל, שהעבר ההוה והעתיד מקופלים ומצומדים יחד, אבל בחיים זמניים הנה יש ״פסיקתא״ בין רגע לרגע כמו הצלילים של המורה שעות, שכל צליל וצליל עובר ובטל מן העולם ובאחרונה נשאר לו רק צלילו האחרון וכך הוא גם כן חיי האדם.

״ביום אכלך ממנו מות תמות״.

### פרק ס״ה

### אדם הראשון ותכונתו

״ויצר ד׳ אלקים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים, ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה היא שמו. ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה, ולאדם לא מצא עזר כנגדו. ויפל ד׳ אלקים תרדמה על האדם, ויישן וכו׳ - לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת״ (בראשית ב, יט-כג).

א. ״המהפכה הקופרניקנית״.

אמר ר׳ אחא, בשעה שבא הקב״ה לברוא את האדם נמלך במלאכי השרת, אמר להם נעשה אדם, אמרו לו, אדם זה מה טיבו? אמר להם חכמתו מרובה משלכם, הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף, אמר להם, זה מה שמו? ולא היו יודעים, העבירם לפני אדם, אמר לו, זה מה שמו? אמר זה שור, זה חמור, זה סוס וזה גמל (מדרש רבה בראשית פי״ז, ד).

ונפלא הדבר שבדברי חכמינו הנ״ל אנו מוצאים את ״המהפכה הקופרניקנית״ שחדש הפילוסוף קנט, ושהרעיש בזה את העולם כולו.

כי פשר ה״מהפכה״ הוא זה: עד זמנו של קנט סברו הפילוסופים, שמציאות הדברים קודמת להכרה ואינה תלויה בה, ואדרבא ההכרה תלויה במציאות הדברים ובנסיוננו, ויחס ההכרה למציאות יהא על כן כיחס התמונה להאורגינל, כיחס הצלם למצולם, ולפי השקפה זו אין שום זיקה בין ה״אני״ המכיר ובין העולם המוכר. ובכן תפקיד ההכרה הוא רק לתפוס את העולם המוכר כמו שהוא, ולפי השקפה זו יכולה כל הכרה להיות רק הכרה אפסטריורית.

עד שבא קנט והעביר את המרכז ממציאות העצמים למציאת ההכרה, והורה, שאין ההכרה מכוונת את דרכה על פי המציאות, אלא המציאות על פי ההכרה, זאת אומרת, שהעצמים שבכל התבל אינם ״דברים כשהם לעצמם״, אלא אוביקטים שנוצרו או קבלו צורה על ידי סוביקט המכיר.

וכך הוא אומר ״אף על פי שכל ידיעתנו מתחילה בנסיון, אין היא נובעת על ידי כן מתוך הנסיון, אלא כל אותן הידיעות אשר בהן אנו מכניסים את הנסיון בנויות על ידיעות אחרות ועל חוקים אחרים שאינם שאובים מתוך הנסיון, ושמבססים את האמיתויות האוביקטיבית הידועות מתוך הנסיון״.

ומשל משלו החכמים הקאנטיים את ההרגשות החושיות להברות, והשכל הוא הקורא בהן, אחרי שיצרף ויקשור אותן תחילה למלות ואחרי כך למשפטים ולמאמרים, וזולת זאת, היינו, זולת פעולת הקשר והצרוף, אין לההברות מובן כלל, הגם שעיקרו של המאמר הוא האותיות וההברות.

ואם אמור יאמר האדם שהוא רואה בעיניו בית או שלחן, למשל, אינו אלא משקר, כי העינים לא ראו מעולם לא בית ולא שלחן, אך ראו תלי תלים של אבנים ולבנים ברזל וזכוכיות, ורק השכל ענד אותם לבית שלם בתור חטיבה אחת, ואת הגזרי עצים עם הארבע רגלים לשולחן אחד, ומכל שכן שלא ראה אדם בעיניו שור או חמור וכדומה, העינים רואות רק איברים, בשר, עצמות, גידים ועוד, שאין שום קשר וסמיכות הפרשה ביניהם ורק השכל מאחד את כל אלה לשור או לחמור וכדומה.

בקיצור, טעות הוא הדבר מה שמוסכם בפי כל שהחושים חשים גם את החומר וגם את הצורה, בעוד שבאמת כל עיקר הצורה הוא רק פרי השכל לבד, ובאמת אין ידיעה ואין השגה כלל לחושים והמה לא פועלים, כי אם מתפעלים לבד, וסרים למשמעתו של השכל, והוא אינו משיג את החומר רק ביחד עם צורתו ואינו משיג לעולם את ה״דבר כשהוא לעצמו״.

אכן את ״המהפכה הקופרניקנית״ הזו כבר מצא אדם הראשון בכבודו ובעצמו.

וזהו שאמר המדרש, כי גם מלאכי השרת לא ידעו את השמות, עד שבא אדם הראשון והמציא לכל אחד שם מיוחד, זה שור, זה חמור וכדומה, כלומר שהעצמים שבכל התבל אינם ״דברים כשהם לעצמם״ אלא אוביקטיבים שנוצרו או קבלו צורה על ידי הסוביקט המכיר, ואם לפני אדם הראשון לא היו כלל צורות להעצמים, אי אפשר היה שיהיו להם שמות, כי השם מבליט את צורת הדבר, כמובן, ולכן גם מלאכי השרת הוזקקו לקבל תורה בזה מאדם הראשון...

ב. ענותנותו של אדם הראשון.

״ואתה מה שמך? - שאל הקב״ה לאדם הראשון - אמר לו, אני נאה להקרא אדם שנבראתי מן האדמה״ (שם).

ואמנם ״בצלם אלקים עשה את האדם״, וכשם שאצל הקב״ה ״במקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו״, כך אנו מוצאים גם כן את אותה התכונה אצל יציר כפיו אדם הראשון; בעד כל הבריות אשר על פני האדמה היו לו שמות נאים ועל כל פנים שמות כאלה שאינם מורידים ואינם משפילים כלל וכלל את הברואים האלה, ואילו בעד עצמו גופא מצא דוקא שם שכזה המוריד ומשפיל אותו עד לעפר ממש, ״לי ראוי להקרא אדם שנבראתי מן האדמה״, אבל באמת האם רק מן האדמה הוא נברא הלא הקב״ה בעצמו מעיד עליו ״וייצר ד׳ אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים״, והיה יכול לבחור לעצמו גם את השם נשמה? אלא שבמקום גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו, ובחר דוקא את השם המעיד על שפלותו ופחיתותו לקיים מה שנאמר ״מלתא גנאה דאית בך קדים אמרה״ (בבא קמא צב, ב).

באדם הרי יש כדברי חז״ל ״ארבע בריות מלמעלה וארבעה מלמטן, אוכל ושותה כבהמה, פרה ורבה כבהמה, ומטיל גללים כבהמה, ומת כבהמה, מלמעלה, עומד כמלאכי השרת, מדבר כמלאכי השרת, יש בו דעת כמלאכי השרת, ורואה כמלאכי השרת״ (בראשית רבה פ״ח יא; ועי׳ חגיגה טו, א), ובכן הרי היה יכול לקחת לעצמו גם את השם מלאך, אבל הוא בחר דוקא את השם המראה לא רק על זה ש״מותר האדם מן הבהמה אין״, אך גם על זה שאמנם יש מותר הבהמה מן האדם.

וכבר העירו גדולי החב״ד - עי׳ בס׳ ״תורה אור״ להגה״ח מוהרש״ז זצ״ל - על השתנות הלשון בסדר הבריאה של האדם משאר בעלי חיים שבכולם כתיב ״ישרצו המים שרץ נפש חיה - וכו׳ - ואת כל נפש החיה הרומשת״, וכן ״תוצא הארץ נפש חיה למינה״, אבל באדם כתיב ״וייצר ד׳ אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים״, וההבדל לפי לשון התורה הוא בשניהם, שכל בעלי חיים נבראו הגוף והנפש ביחד שתיכף יצאו לאויר העולם בנפש חיה, ואילו האדם נברא מקודם גופו לבד ורק אחרי כך נפחה באפו נשמת חיים. ועוד שבכל הברואים השתמשה התורה בלשון ארץ ובאדם בלשון אדמה, ואדמה כידוע היא במדרגה יותר נמוכה מארץ. וליתר ביאור להבליט על הנמיכות והשפלות של מקור גופו הוסיפה עוד התורה ״עפר מן האדמה״, כי בזה הראתה לנו התורה, שבנוגע לגופו של האדם הוא הנמוך והשפל יותר מכל שאר הברואים, שפל גם מהשרצים ומהתולעים, כמו שדרשו על הכתוב ״אחור וקדם צרתני״ שאם לא זכה אומרים לו ״יתוש קדמך״ (בראשית רבה כ״ח), כי כל הברואים גם גופם נברא מהארץ שהיא במדרגה יותר גדולה מן האדמה המורה על עפר לבד, וביחד עם גופם יצאה כאמור גם נשמתם ונשמתם השפיעה גם על גופם לרומם ולפאר אותו במעט, וכמו שאמרו חז״ל שכל הברואים ״בקומתם נבראו״, מה שאין כן האדם, שגופו יצא לאויר העולם בלי שום נשמת חיים כלל וכמו שכתוב (ע״פ תנחומא פקודי פ״ג) ש״שעה ראשונה צבר עפר - וכו׳ - ומתחילה היה גולם כמו שכתוב גלמי ראו עיניך״ (ע״פ מדרש רבה בראשית ח, א), ועל זה נאמר ״עפר מן האדמה״ ורק אחרי כך ״ויפח באפיו נשמת חיים״, ובשביל כך גופו של האדם בלי הנשמה הוא אבי אבות הטומאה, מה שאין כן בנבלת שאר בעלי חיים שאינם רק אבות הטומאה.

ואמנם מוסיפים בעלי החב״ד, כי גם זהו גופא, מה שגופו נברא מחומר יותר נמוך מכל שאר בעלי החיים הוא בא לשבחו ולא לגנותו, כי דוקא מחמת שהוא תכלית הבריאה ועליו להיות מעלה הניצוצות שנפלו בדומם צומח וחי על ידי שנכנעים לצרכיו לתת לו לחם לאכול ובגד ללבוש כדי שתהיה בו דעת לעבוד את ד׳, בשביל זה מן הצורך היה שימצא בו גם דומם ממש, פשוטו כמשמעו במובן היותר עב וגס ״עפר מן האדמה״. ומשל משלו על זה למה הדבר דומה להגבהת איזו משא מן הארץ על ידי מכונת ההגבהה שצריכים לאחוז בחלקים התחתונים של המשא, שאז יוגבהו ממילא גם החלקים העליונים, ולא כן אם יתחיל בהגבהת העליונים או האמצעים לבד, שעל ידי זה לא יוגבהו התחתונים אף במשהו; והנמשל מובן מאליו.

אבל אדם הראשון ברוב ענותנותו הדגיש על עצמו רק את הגנות שיש בשמו, ואת השבח לא הזכיר אף ברמז.

ג. הוא אדם - והיא אשה.

״ויפל ד׳ אלקים תרדמה על האדם ויישן - וכו׳ - ויבן ד׳ אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם״.

״רב אמר, שלש תרדמות הן, תרדמת שינה ותרדמת נבואה ותרדמת מרמיטה, תרדמת שינה (בראשית ב׳:כ״א), ויפל ד׳ אלקים תרדמה על האדם ויישן, תרדמת נבואה (בראשית ט״ו:י״ב), ויהי השמש לבא ותרדמה נפלה על אברם, תרדמת מרמיטה (שמואל א כ״ו:י״ב), אין רואה ואין יודע ואין מקיץ, כי כולם ישנים כי תרדמת ד׳ נפלה עליהם, רבנן אמרי, אף תרדמה של שטות, דכתיב (ישעיה כט) כי נסך עליהם ד׳ רוח תרדמה״ (מדרש רבה פי״ז).

בדברים הללו הורו לנו התורה וחז״ל את סוד האהבה, זו האהבה שמימות אדם הראשון ועד היום זה לא פסקה להיות מרכז השירה והמחשבה לכל המשוררים והחכמים שבעולם הדורשים אותה כמין חומר וכל אחד מוצא בה מהרהורי לבו. זו האהבה המשכרת את הנאהבים והנעימים, עד שכל הטבע נעשה להם לפנים חדשות, וכל עוף כנף מזמר להם שיר חדש ללבבם ולנפשם, ובנשאם את עיניהם אל העננים והנה דמות ומראה להם כמראה האדם, ועצי היער, הדשאים המתנודדים כגלים והפרחים המלבלבים נדמו להם כאילו נאצלה עליהם בינה ודעת, וכמעט שהוא מתירא לגלות לפניהם את הסוד הכמוס בלבבו. בקיצור, מה זו האהבה שהאדם רואה בה את ה״ישמחו השמים ותגל הארץ, ירעם הים ומלואו, יעלוז שדי וכל אשר בו, אז ירננו כל עצי יער״?

ואמנם את עצם מהותה של האהבה, את הפנימיות והתוך-תוכה שלה, מסברת לנו התורה בדברים קצרים באמרה (דברים כד, ה) ״כי יקח איש אשה חדשה - וכו׳ - ושמח את אשתו אשר לקח״, שבהמלה ״חדשה״ לבד כבר יש בה תורה שלמה, תורת האהבה האמיתית.

״דבר מפורסם הוא - כותב אחד החכמים הגדולים מחכמי אומות העולם - שכבר עמדו עליו פעמים הרבה, כי יש בני אדם אשר בנוח עליהם רוח האהבה כתבו שירים נאים, תחת אשר במצב אחר לא היו מסוגלים לכתוב שום דבר מתוקן כל שהוא, מפני שהאהבה מרחבת את תחום הרגשתו, היא עושה את הנקלה ליקר רוח, נותנת אומץ לפחדן ובאיש העלוב שבעלובים ושפל שבשפלים, היא נותנת לב וגבורה לעוז בפני כל העולם כולו לבעבור שאת חן וחסד מלפני נפש אהובה, וכשהיא מסגירה אותו אל יצור אחר, אין היא אלא מסגירה אותו במדה יותר מרובה אל נפשו הוא, הוא נהיה לאדם חדש בעל גילויים חדשים, בעל מגמות חדשות ויותר ברורות, ותכונתו ושאיפותיו מתעלות עליית נשמה ריליגיוזית, אין הוא שייך עוד למשפחתו ולחברתו, הוא עצמו היה לדבר מה; אישיות הוא; נפש הוא״.

וכל האריכות הזו מובן מאליו שהוא כלול בהמלה ״חדשה״ לבד. כי גם האיש וגם האשה נעשו לחדשים ברוחם ובנפשם, כי הרגשת הצורך של ״ושמח את אשתו״ הוא מרכז המחשבה שלו, ועל ידי זה הוא רואה לפניו שמים חדשים וארץ חדשה וגם אישיות חדשה בקרב נפשו פנימה.

ובכן את מהותה של האהבה לכל עומקה ורחבה מבארת לנו התורה רק במשנה תורה, אבל את סיבתה כבר אנו קוראים בבראשית.

״סיבת האהבה״, אבל אם האהבה באה על ידי סיבה שוב איננה אהבה אמיתית, אהבה נפשית, כי האהבה האמיתית הנפשית היא דוקא זו שאיננה קשורה כלל בסיבה כל שהיא, האהבה האמיתית היא דוקא זו שסיבתה היא בתוך עצמותה גופא, שיונקת את יניקתה מתוך תוכה היא, האהבה האמיתית היא דוקא זו שאין לה כלל חשבון צדק, שלא עמדה כלל על השאלה מפני מה ולמה, שאיננה מבקשת לה כלל לא סיבה ולא תכלית, לא טעם ולא מטרה, כי אהבה המחשבת חשבונות והמבקשת סיבה ותכלית הרי כבר היא אהבה התלויה בדבר, וזו היא האהבה המזויפת ומזויפת מתוכה שהיא כ״קקיון דיונה, בן לילה היה ובן לילה אבד״, ואנחנו הלא מדברים על דבר אהבה שאינה תלויה בדבר.

וסיבת האהבה שאינה תלויה בדבר היא רק זו ש״ויפל ד׳ אלקים תרדמה על האדם ויישן״.

לפנים חשבו הפילוסופים, כי כל מעשי בני אדם ומחשבותיהם באים מההכרה האנושית, אבל עכשיו כבר הוכשר דרא ושני פילוסופים עמדו לעולם ובמקרה המה שניהם מבני ישראל: הפילוסוף פריד והפילוסוף ברגסון, הראשון מראה על כמה וכמה הופעות באנושיות שהמה מתחת למפתן ההכרה, והשני על כמה וכמה הופעות שהמה ממעל למפתן ההכרה, שהוא אינטואיציה בלע״ז.

והאהבה האמיתית היא רק זו שיונקת את יניקתה או מתחת למפתן ההכרה, או ממעל למפתן ההכרה, ושניהם הוא בכלל של ״ויפל ד׳ אלקים תרדמה על האדם ויישן״, שכדברי חז״ל יש ״תרדמת שינה ותרדמת מרמיטה״ ששניהן כמובן מקורן במתחת למפתן ההכרה של האדם. אבל יש גם שינה של נבואה שבודאי מקורה ממעל למפתן ההכרה האנושית.

ואמנם יש אהבה עילאה ויש אהבה תתאה, אבל על כל פנים גם הראשונה וגם השניה אינן עומדות בגבול ההכרה, אלא או מתתאה או מעילאה של ההכרה. ועל כל פנים לא ההכרה משפיעה על האהבה, אלא להיפך, האהבה משפיעה על ההכרה, מקודם בא ה״ויפל ד׳ אלקים תרדמה על האדם ויישן״ ואחרי כך באה האהבה.

### פרק ס״ו

### קין והבל

״ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לד׳. והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו ומחלבהן. וישע ד׳ אל הבל ואל מנחתו. ואל קין ואל מנחתו לא שעה, ויחר לקין מאד ויפלו פניו - וגו׳ - ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו וגו׳ ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו״

(בראשית ד, ג-ח).

א. ההנחה הראשונה והמסקנא של היצה״ר.

״ר׳ ברכיה בשם ר׳ שמעון בר אמי אמר, לדוד משכיל אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, אשריו לאדם שהוא גבוה מפשעיו ולא פשעו גבוה ממנו, שנאמר, לפתח חטאת רובץ, חטאת רובצת אין כתיב כאן, אלא חטאת רובץ, בתחילה הוא חלש כנקבה אחר הוא מתגבר כזכר - וכו׳ - א״ר יצחק, בתחילה הוא נעשה אורח ואחר כך נעשה בעל הבית, הדא הוא דכתיב, ויחמול לקחת מצאנו ומבקרו לעשות לאורח הבא לו, הרי אורח, ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא אליו, הרי בעל הבית״ (בראשית רבה פכ״ב, ו).

על פי רוב בא היצר הרע לאדם מכח היצר טוב גופא, ולא רק מצד שהיצה״ר הוא בטבע דמו ומרמה את הבריות בזה שהוא מציג את עצמו לפניהם בתור יצר טוב, אלא שהוא גם כן מרמה את עצמו גופא, ופעמים הרבה היסוד שלו הוא באמת יסודו של היצ״ט, אלא שהבנין שהוא בונה על זה הוא רע בעצם. הרבה פעמים הוא לוקח לו הנחה טובה באמת, אלא שהמסקנא שהוא מסיק מזה הוא שאול ואבדון, באופן שבאמת אין הבדל בין היצ״ט והיצה״ר בהמושכלות הראשונים, אך עיקר ההבדל הוא בהתוצאות של היצה״ר גם מהמושכלות הראשונים היותר טובים תצאנה לו רעות אשר אי אפשר לשערן כלל מראש.

ואת זה אנו רואים תיכף מהעון פלילי הראשון לבריאת עולם, עון שגם בזמננו היה מרעיש עולם, כי גם בזמננו מעשה של קין והבל, שאח אחד יהרוג בידים את אחיו השני הוא חזון לא נפרץ כלל, כי מה היתה הסיבה לרציחת קין את הבל?

רק זו ש״וישע ד׳ אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה״, אשר לכאורה זה מראה אדרבא על גדולתו הרוחנית של קין, שהיה סוף סוף בנו הראשון של יציר כפיו של הקב״ה, עד ש״נפלו פניו״ רק מצד זה שראה שד׳ נתרחק ממנו, ״ואל קין ואל מנחתו לא שעה״ אף על פי שלא קרה לו כל רע מזה והצליח בעבודת האדמה שלו כמקדם, אך דיה היתה ההרחקה, שהקב״ה התרחק ממנו במעט, שיבוא למצב של ״ויפלו פניו״, בעוד שאנשים בינונים אינם חלים ואינם מרגישים כלל בהתרחקות ד׳ מקרבם, ולא עוד אלא שהם מרחיקים את עצמם בכוונה ממנו. ומלבד זאת הלא ידוע שקנאה מעין זו היא טובה ומועילה כי ״קנאת סופרים תרבה חכמה״, ובאופן הנ״ל הלא היתה רק קנאה רוחנית שהתקנא בהבל אחיו, שכנראה היה אוהב שמים יותר גדול, כי ״וישע ד׳ אל הבל ואל מנחתו״. ובכן היסוד שממנו בא קין לארוג את מסכת מחשבותיו היה יסוד מהודר שבמהודרים, ההנחה הראשונה היתה טובה ומועילה, אבל מה הוא הבנין שבנה על גבי היסוד הזה, מהו המסקנא שהוציא מההנחה המועילה הזו? רק זה ש״ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו״.

ואת זה מטעים המדרש הנ״ל ״אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, אשריו לאדם שהוא גבוה מפשעו ולא פשעו גבוה ממנו״, מי שהוא גבוה מפשעו, אם יקרה לו מקרה שכזה יוציא מזה מסקנא של ״קנאת סופרים תרבה חכמה״ ויתחרה עם הבל בהדור המנחות מכאן ולהבא עד שישעה ד׳ גם אליו ואל מנחתו. אבל אם פשעו גבוה ממנו הוא בא למסקנא שהיא סותרת באמת את ההנחה הראשונה, סתירה מינה וביה, כי ההתחלה היתה הקנאה מה שהוא אינו מוצא כל כך חן בעיני הקב״ה, והסוף הוא לשמוע מהקב״ה בעצמו את ה״ארור אתה״.

וליתר ביאור מסביר המדרש ״חטאת רובצת אין כתיב כאן, אלא חטאת רובץ, בתחילה הוא תש כנקבה ואחר כך מתגבר כגבר״, כי מהו ההבדל בין נקבה לזכר, הזכר הוא המשפיע והנקבה מקבלת את השפע, והיצה״ר בתחילה מקבל גם כן את יסודותיו ואת הנחותיו הראשונות מן היצ״ט, אך הוא מהפך אותם לרע על ידי מסקנותיו הסותרות את ההנחות הראשונות מעיקרן.

״בתחילה הוא נעשה אורח ואחר כך נעשה בעל הבית״, אי אפשר לאורח בלי בעל הבית, כי רק כשיש בעל הבית שמקבלו לתוך ביתו הוא נחשב לאורח, והנמשל מובן מאליו, כי כל יצה״ר לוקח לו לנמוק ראשון את אחד מיסודותיו של היצ״ט, אך לבסוף הוא נעשה בעל הבית, ומגרש את הבעל הבית הקודם לגמרי.

וזהו פירוש הכתוב לפי דברי המדרש הנ״ל ״למה חרה לך ולמה נפלו פניך, הלא אם תיטיב שאת״ וכו׳, כלומר, אדרבא מזה שחרה לך ומזה שנפלו פניך ״הלא אם תיטיב שאת״, אתה תוכל להיפך לבוא מזה למדרגה של אדם שהוא גבוה מפשעו, לבוא מזה למדרגה יותר רוממה בעבודת ד׳, עד שהבל יקנא בך ולא אתה בהבל, אבל ״אם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ״ והפשע יגבה ממך וכל הרע הוא באמת בה״פתח״, כלומר, בהמסקנא, בהסוף דבר, בתוצאות הדבר.

ב. על שלשה דברים רגזה הארץ ברציחות.

״על מה היו מדיינים? אמרו בואו ונחלק את העולם, אחד נטל הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין, דין אמר, ארעא דאת קאים עליה דידי, ודין אמר, מה דאת לביש דידי, דין אמר חלוץ ודין אמר פרח, מתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו, ר׳ יהושע דסכנין בשם ר׳ לוי אמר, שניהם נטלו את הקרקעות ושניהם נטלו את המטלטלין, ועל מה היו מדיינין? אלא זה אומר, בתחומי בית המקדש נבנה, וזה אומר, בתחומי בית המקדש נבנה, - וכו׳ - אמר הונא, תאומה יתירה נולדה עם הבל, זה אומר, אני נוטלה שאני בכור וזה אומר, אני נוטלה שנולדה עמי ומתוך כך ויקם קין״ (במדרש שם ו).

וכל המתבונן לא רק בתורה ובמדרש, אך גם בחיים ההויים וההסטוריים יראה, כי אלו ואלו דברי אלקים חיים, כי על שלשה דברים הורגים ורוצחים בני קין והבל זה לזה על הרכוש, על הדת, ועל... האשה.

על הרכוש. ומימות קין והבל עד היום הזה לא נפתרה עוד שאלת הרכוש בעולם, וכל אחד אומר כולו שלי, ואף אחרי שבא הדבר לידי חלוקה, לא בא הדבר לידי שלום, וכל אחד רוצה להשתמש בחלקו לרעתו של חברו ״דין אמר חלוץ ודין אמר פרח״, והסוף הוא ש״מתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו״, ומתוך כך קם גם עם שלם על עם שכנו והורגו ועושה עמו כלה.

על הדת. כי מימי קין והבל עד היום זה לא פסקה המחלוקת לשם שמים, כביכול, וכל עם צועק שרק בתחומו יבנה בית המקדש ורק ביתו ״בית תפלה יקרא לכל העמים״, ומתחילים בקדושה, במחלוקת על דבר בית המקדש, ומסיימים בשפיכת דמים וברציחות ממש.

ועל... האשה. כבר ידוע הפתגם: ״בקשו את האשה״, כי בכל העלילות הגדולות של ההיסטוריה אפשר למצוא יד אשה באמצע, כידוע.

ג. מחלוקת קין והבל - מחלוקת ישראל ועמים.

מחלוקת קין והבל הוא המחלוקת שבין ישראל לעמים בכל ארצות גלותם.

גם בארצות הגלת לא אלמן ישראל מיהודים עשירים אדירים, ושונאי ישראל צועקים בקולי קולות שאנחנו נצלנו את כל הכסף והזהב שבעולם, אבל הכל מודים, כי האומה הישראלית בתור אומה, אין לה אף כברת ארץ קטנה של ארבע אמות משלה, וזהו כל אסוננו, וזוהי הסיבה לחולשתנו יותר מכל העמים.

כי כל העמים המה בבחינת קין, שלכל אחד יש חלק באדמה, אם חלק יותר רב או יותר מעט, ואנחנו הננו העם היחידי, שחלקנו הוא חלק הבל, שנטל רק את המטלטלין, וכדברי חז״ל, שגם מקרקקעי דחוץ לארץ כמטלטלי דארץ ישראל דמי (עי׳ ערכין כט, א), וכולם צועקים לנו ״ארעא דאת קאים עליה דידי הוא״, וכולם צועקים אלינו: ״פרח״ וכשאיננו שומעים לקולם הנה ״ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו״.

ויש רופאי אליל החפצים לרפאות את הסכנה המרחפת על ראשינו בהיותנו תמיד בבחינת הבל על ידי זה שהבל גופא יהפך לקין, לעשות את ישראל גופא לעם הארץ כמו קין, אבל באמת בזה נהיה מסוכנים עוד יותר, נצא מסכנת הבל ונכניס את עצמנו בסכנת קין, כי לקין הרוצח היה פסק יותר נורא מלהבל הנרצח, ואם אין לקנאות את הנרצח, על אחת כמה וכמה שאי אפשר לקנאות את הרוצח יהיה מי שיהיה.

ועי׳ במדרש רבה (בראשית פכ״ב, ג) ״שלשה הן שהיו להוטים אחרי האדמה ולא נמצא בם תועלת, ואילו הם, קין עובד אדמה, נח, ויחל נח איש האדמה, עוזיהו אכרים וכורמים בהרים ובכרמל כי אוהב אדמה היה״, ואנחנו אם כי תקותנו חזקה היא להכנס לארץ ישראל, הנה חלילה וחלילה לנו לההפך לעם הארץ, אך עלינו להיות תמיד עם הספר, ואם כי משתוקקים אנו לשוב אל האדמה, אבל בשום אופן אל לנו להיות ״להוטים אחרי האדמה״ ואל לנו להיות בבחינת ״כי אוהב אדמה היה״, אלא עלינו להיות תמיד אוהבי ד׳ ולהוטים אחרי תורתו והאדמה איננה רק פרוזדור לטרקלין.

ד. התפתחות של המין האנושי בהלכות רציחה.

״במה הרגו? רשב״ל אמר, בקנה הרגו - וכו׳ - ורבנן אמרי, באבן הרגו - וכו׳ - רבי יצחק אמר, נתכוון קין מהיכן שחט אביו אותו הפר - וכו׳ - ומשם הרגו ממקום הצואר, מקום השחיטה״ (ע״פ מדרש רבה בראשית פכ״ב, ח).

ואמנם בהלכות רציחה אנו רואים בהמין האנושי התפתחות בלתי פוסקת, ובזה בודאי צדק קהלת באמרו ״אל תאמר למה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה״ (קהלת ז, י), כי בזה להיפך על הדורות הראשונים להתבייש מפני הדורות האחרונים.

היו ימים שלא ידעו במה להרוג? ואמנם ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״. התחילו להרוג בקנה, אחר כך באבן וכשהמציאו את הסכין לשחוט היתה זאת בזמנה המצאה נפלאה, שהפתיעה את כל יושבי תבל, אבל ההתפתחות בזה הלכה הלוך וגדול עד כי עכשיו יש לנו כלי זיין לאין מספר וכלי משחית למכביר מינים ממינים שונים, שכולם עשויים לברור מיתה יפה וקלה.

ובכן ״אל תאמר למה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה״...

ה. גם הנחש רוצה לקיים מצות ובערת הרע מקרבך.

ויאמר לו ד׳ לכן כל הורג קין יהרג, רי״א, נתכנסו בהמה חיה ועוף לתבוע דמו של הבל, אמר להן לכן אני אומר, כל הורג קין יהרג, אמר ר׳ לוי, בא נחש הקדמוני לתבוע דמו של הבל, אמר לו הקב״ה, לכן אני אומר כל הורג קין יהרג״ (ע״פ מדרש רבה בראשית פכ״ב, יב).

״הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל״, והכלל הזה נאמר אף על מצוות שבתורה, יש מצוה שיש לה מזל ורבו הקופצים עליה, ויש מצוה עלובה ויתומה שאין דורש ומבקש לה.

למשל, המצוה של ״ואהבת לרעך כמוך״ (ויקרא יט, יח) מחד גיסא והמצוה ״ובערת הרע מקרבך״ (דברים יז, ו) מאידך גיסא, להמצוה הראשונה אין גואלים, אבל על המצוה השניה מה רבו הקופצים עליה.

אנו רואים שאפילו נבוזראדן רב טבחים החזיק בהמצוה של ובערת הרע מקרבך, וקיים אותה עוד הרבה יותר מלפנים משורת הדין.

״אמר ר׳ חייא בר אבין אמר ר׳ יהושע בן קרחה, סח לי זקן אחד מאנשי ירושלים, בבקעה זו הרג נבוזראדן רב טבחים מאתים ואחת עשרה רבוא ובירושלים הרג תשעים וארבע רבוא על אבן אחת, עד שהלך דמן ונגע בדמו של זכריה לקיים מה שנאמר ודמים בדמים נגעו, אשכחיה לדמיה דזכריה דהוה קא מרתח וסליק - וכו׳ - אמר להו אנא מפייסנא ליה, אייתי סנהדרי גדולה וסנהדרי קטנה קטל עלויה ולא נח, בחורים ובתולות ולא נח״ וכו׳ - (גיטין נז, ב), ובכן גם רשע שכמותו השתדל בפרט זה ״לקיים מה שנאמר״, אבל הוא לא הסתפק בזה לקיים רק ״מה שנאמר״, אלא כדי לקיים את המצוה של ובערת הרע מקרבך שפך את דמם של כמה וכמה רבבות אלפים מישראל.

וזהו שאמרו חז״ל, שגם בהמה חיה ועוף באו לתבוע את דמו של הבל, וגם הנחש הקדמוני בא לתבוע את דמו של הבל, ואמנם כמובן, שהנחש הצמא לדם אם הוא בא לתבוע דמו של הבל, אין כוונתו בזה לטובתו של הנרצח אך כדי לקיים את המצות רציחה בעצמו.

והמוסר השכל מזה? כשאנו רואים אנשים שרצים בדחילו ורחימו לקיים את המצוה של ״ובערת הרע מקרבך״, בעוד שמכל המצות האחרות המה מתרחקים כמטחוי קשת, הננו אומרים להם: כבר קדמכם הנחש הקדמוני.

### פרק ס״ז

### תולדות אדם

״זה ספר תולדת אדם, ביום ברא אלקים אדם בדמות אלקים עשה אתו, זכר ונקבה בראם ויברך אתם ויקרא את שמם אדם״ (בראשית ה, א-ב).

״לשעבר אדם נברא מן האדמה חוה נבראת מן האדם, מכאן ואילך בצלמנו כדמותנו, לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש ולא שניהם בלי שכינה״

(בראשית רבה פ״ח, ט)).

א. ברכת ״יוצר האדם״.

אמרנו כי את מהות האהבה כללה התורה במלה אחת, במלה ״חדשה״, באמרה ״כי יקח איש אשה חדשה״ (דברים כד, ה), כי האהבה נותנת פנים חדשות להנאהבים והנעימים.

ואמנם בשביל כך אנו מברכים בברכת חתנים את הברכה של ״יוצר האדם״, אף על פי שלכאורה מקומה יותר בלידת האדם ולא בנשואיו? אך באמת כשם שאין ראוי לברך על פרי בוסר, כך אינו ראוי לברך ברכת יוצר האדם טרם שהוא נושא אשה, כמאמרם ז״ל ״א״ר אלעזר, כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם״ (יבמות סג, א), ובמדרש רבה (פי״ז, ב) אמרו בלשון הזה ״כל שאין לו אשה - וכו׳ - אינו אדם שלם שנאמר, ויברך אותם ויקרא את שמם אדם שניהם כאחד קרויים אדם״, ובכן האדם נגמל רק בשעה שהוא נושא אשה, ורק אז ראוי לברך עליו ברכת יוצר האדם.

כי כאמור בעת הנשואין הוא נעשה ליצירה חדשה.

כי אם ההמשך שבאדם בין העבר, ההוה והעתיד שלו, הוא ההכרת ה״אני״ שבקרבו, שאינה נפסקת ואינה נשתנית בהשתנות העתים ובחילוף הזמנים, הלא הכרה זו משתנית לגמרי מן הקצה אל הקצה על ידי האהבה הנותנת לו מהות חדשה לעצם עצמותו, לשורש נשמתו, ומכפלת את ה״אני״ שבקרבו ל״אנחנו״.

וכשם שהכרת ה״אני״ שבאדם מאחדת את כל רמ״ח אבריו ושס״ה גידיו לעשותם לנפש חיה אחת, שהשם ״אדם״ כלל אותם יחד, כך הכרת ה״אנחנו״ מאחדת את שניהם ״ששניהם כאחד קרויים אדם״.

ב. בכל יום ויום צריכה להיות בעיניו כחדשה.

וכשהמקדש אומר להמקודשת ״הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל״, הנה מלבד הדברים כפשוטם הוא משמיע לפני קהל עם ועדה גם את מהותה של האהבה הישראלית, הבדל האהבה של קידושין מהאהבה החילונית.

גם האהבה החילונית יודעת מ״כי יקח איש אשה חדשה״, זאת אומרת, שבעת הליקוחין בהרגע הראשון של התלקחות האהבה, בעת ש״רשפיה רשפי אש״, בעת שהנפש האהובה היא חדשה לו באמת, אז מרגיש את השמחה של ״פנים חדשות״ ולבו מלא גילה, רינה דיצה וחדוה על כל גדותיו, אבל כשה״חדשה״ נעשית לישנה אז כבר רואה אותה בעינים אחרות ופג טעם האהבה וריחה נמר, והוא כגבר שכור שנתפכח, והשממון שבלבבו הוא עוד יותר מכפי שהיה טרם שהשתכר בשכורת של האהבה. אבל לא כך צריך להיות האהבה הישראלית, האהבה שנתקדשה על ידי הקדושין, כי בקדשים הרי קיימא לן, ש״מעלין בקדש ואין מורידין״.

וזוהי שאומר להמקודשת ״כדת משה וישראל״, שגם עליה נאמר (דברים יא, יג) ״והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום״, ואנו אומרים זאת עד היום הזה, למרות מה שהתורה ומצוותיה כבר נתנו לפני אלפים שנה, מפני ש״בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים״, כן, להבדיל בין הקודש ובין החול, מקבל עליו המקדש, שבכל יום ויום תהיה בעיניו כחדשה.

ג. האהבה גופה איננה חדשה.

״כי יקח איש אשה חדשה״ (דברים כד, ה), האשה היא חדשה לו, אבל האהבה גופא איננה חדשה כלל, כי האהבה באה להנאהבים והנעימים עוד בטרם יציאתם לאויר העולם, וכמאמר חז״ל ש״ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני״ (סוטה ב, א).

ובאמת אנו מדגישים זאת בכל תוקף ועוז בברכות חתנים שאנו אומרים ״יוצר האדם״ ו״אשר יצר את האדם בצלמו״ וכו׳, ואנו יודעים היטב, כי הבריאה קדמה להיצירה, ועולם הבריאה הוא מקורב יותר לעולם האצילות מלעולם העשיה, וגם זאת שבריאה נאמרה יותר על יש מאין, בעוד שיצירה נאמר רק על יש מיש, ומובן, שבזה אנו מרמזים למאמר חז״ל הנ״ל, כי לפי זה אמנם מקודם היתה הבריאה של חתן וכלה, ורק אחרי כך באה היצירה שלהם בתור אדם, והבריאה של חתן וכלה היתה בריאת יש מאין.

ולכן אנו אומרים ״מצא אשה מצא טוב״ ואין מציאה אלא אחרי אבדה כמאמרם ז״ל ״דרכו של איש לחזור אחרי אשה״ (קדושין ב, ב), מפני ש״מי מחזיר על מי בעל אבדה מחזיר על אבדתו״, כי אמנם האירוסין הלא היו עוד טרם שיצאו לאויר העולם, אך פורה שר של שכחה הוא שגרם להם שישכחו ביציאתם ואויר העולם את כל האהבה שביניהם, ובהאירוסין שאחרי כך הוא רק מוצא את מה שנאבד לו זה כמה.

ויען כי אין שמחה יותר גדולה משמחת מציאת דבר האבוד, על כן ה״ושמח את אשתו״ היא השמחה היותר גדולה בחיים.

ואמנם כל זה מרומז בתורה גופה ״זכר ונקבה בראם״, אכן הלא התורה בעצמה מספרת לנו מקודם שחוה נבראה מאדם? אך באמת הא לא קשיא, כי זהו גופא קא משמע לן התורה באמרה מקודם ״זה ספר תולדות אדם״, כלומר, שאף שבאדם וחוה נבראה הנקבה מהזכר, אבל תולדות אדם הוא באופן אחר, שלכתחילה ״זכר ונקבה בראם״, כיון שארבעים יום קודם יצירת הולד כבר הוכרז ש״בת פלוני לפלוני״, וזהו שאמרו ״מכאן ואילך לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש״.

ד. ההשקפה הפילוסופית על היופי והאהבה.

״ולא שניהם בלי שכינה״, והדברים הללו מתאימים היטב אל ההשקפה הפילוסופית הנשגבה על היופי, השקפה זו אומרת, אשר הנשמה לאחר שהוטלה אל תוך גוית האדם פה עלי אדמות, היתה משוטטת אנה ואנה בלי מנוח לחפש אותו העולם אחר שלה אשר הובאה הנה אל העולם הזה, אבל נגה השמש של מטה הכה אותה עד מהרה בסנורים, והיא נעשתה בלתי מוכשרת לראות מראות אחרים זולתי מראות הדברים אשר בעולם השפל הזה, אשר לאמתו של דבר אינם בלתי אם צללי הדברים הממשיים, לפיכך שולחת האלקות אל הנשמה את זיו עדנת האהבה, בכדי שלמראה היופי שבפה עלי אדמות, תהא נזכרת בטוב והדר שבשמים, ובראות הגבר את בחירת לבו מיד הוא נגרר אחריה ומוצא את התענוג היותר נעלה למראה תארה, תנועותיה וטוב טעמה, מפני שהיא מביאה אותו לידי הרגשת מציאותו של אותו הדבר המצוי באמת ביופי, והנהו עיקרו וסיבתו של היופי.

וזהו שאמרו ״ולא שניהם בלי שכינה״, כי אמנם אלפי אלפים ברואים יש בתבל לאין מספר ולאין תכלית, אבל רק בריה אחת יש בתבל שיודעת מאהבה, מפני שכאמור, כל עיקרה של האהבה להיופי בא לו לאדם מהגעגועים שבנפש, געגועים לעולמה של האצילות, לעולמן של הנשמות, ששם הוא המקור של נשמתנו אנו, זהו געגועים להשכינה שחדורה בהרוח חיים שבקרבנו.

״ולא שניהם בלי שכינה״.

### פרק ס״ח

### אדם הראשון והאומה הישראלית

״זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלקים אדם בדמות אלקים עשה אתו״.

(בראשית ה, א)

א. הדור והפרנס.

״והאמר ריש לקיש וכו׳, וכי ספר היה לו לאדם הראשון? מלמד שהראה לו הקב״ה לאדם הראשון, דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו״ (עבודה זרה ה, א).

״א״ר יהודה בר סימן, עד שאדם הראשון מוטל גולם לפני מי שאמר והיה העולם, הראה לו דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור וסופריו, דור דור ומנהיגיו, שנאמר, גלמי ראו עיניך, גולם שראו עיניך כבר הם כתובים על ספרו של אדם הראשון״ (בראשית רבה פכ״ד, ב).

נראה שאדם הראשון הכריע בזה את המחלוקת שנתעוררה אחרי אלפים שנה אצל בני בניו, זו היא המחלוקת שאנו מוצאים (בערכין יז, א), ״זה דור דורשיו מבקשי פניך יעקב סלה, פליגי בה ר׳ יהודה נשיאה ורבנן, חד אמר, דור לפי פרנס, וחד אמר, פרנס לפי הדור״.

ואמנם מחלוקת זו אנו מוצאים לא רק בגמרא, אך גם בין חכמי ההיסטוריה שבכל דור דור.

כי יש שתי השקפות שונות על מהלך ההיסטוריה, זאת אומרת, על סיבת השנויים הכבירים שאנו רואים בהתפתחות האנושיות בכלל ובהמאורעות והעלילות השונות בכל ארץ וארץ בפרט. השקפה אחת תולה את כל זאת במעללי רוחם של ״הגדולים״ הקמים בכל דור באופן שאלו הגדולים המה סיבת התנועות והתנועות גופא הנן בגדר מסובב, כלומר, שהגדולים המה המשפיעים וכל ההמון הגדול עם תנאי החיים שלהם המה רק מושפעים מהם ונגררים אחריהם, והשקפה השניה אומרת להיפך, שכל הגדולים המה רק מסובבים, מושפעים, ועיקר התנועה הוא מהדור, מההמון עם תנאי החיים שלהם, שהמה יוצרים את הגדולים לפי רוחם.

ומובן מאליו ש״דור לפי פרנס״ זוהי ההשקפה הראשונה, ו״פרנס לפי הדור״ זוהי ההשקפה השניה.

ואם כי בגמרא אין אנו מוצאים מי הוא האומר ״דור לפי פרנס״ ומי הוא האומר ״פרנס לפי הדור״, אבל מסתבר הוא, שר׳ יהודה נשיאה הוא האומר את הדעה הראשונה, כי כמובן כל נשיא מחזיק את עצמו בתור משפיע ולא בתור מושפע, בתור סיבה לתנועת החיים ולא בתור מסובב.

ועם מי הוא האמת? בודאי על כגון דא נאמר ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״, כי באמת הא בהא תליא, הדור משפיע על הפרנס והפרנס על הדור, מנהיגי ההמון מחד גיסא הנם גם כן מונהגים ממנו מאידך גיסא, המה הסיבה לתנאי החיים מחד גיסא, אבל גם כן מסובבים מתנאי החיים מאידך גיסא, המה מחוללי התנועה וביחד עם זה גם כן מתנועעים עם התנועה.

ואת זה ראה תיכף אדם הראשון. הוא ראה לא רק את הדורשים, החכמים, הסופרים והמנהיגים, אך ראה ״דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור וסופריו, דור דור ומנהיגיו״, הוא ראה, כי בכל דור ודור יש חכמים וסופרים, דורשים ומנהיגים ממינים שונים, והחכמים בדור פלוני נחשבים לסכלים בדור אלמוני ובכן הרי הדור משפיע על מנהיגיו, אבל מאידך גיסא דור דור ודורשיו - וכו׳ - דור דור ומנהיגיו, ואם הם מנהיגים, הלא שמע מינה שהדור מונהג מהם, וגם זה וזה אמת.

ב. דור דור ולעגו.

אין כל פלא בדבר אם אדם הראשון היה עניו כל כך, עד שלא מצא בעד עצמו שם יותר נאה מהשם אדם המעיד על האדמה שממנה הוא בא, באמת אין בזה כל חידוש, מאחרי שכאמור הראה לו הקב״ה דור דור ודורשיו וכו׳.

כי אמנם בזה ראה גם דור דור ולעגו, וגם אנחנו לו היינו יכולים להיות רגע כאדם הראשון ולראות את כל מה שראה הוא, והיינו רואים איך יהיו הדורות הבאים תמהים על חיינו ומלעיגים עליהם, איך הוא להם ללעג ולקלס כל מלחמותינו ונצחונותינו, תאותינו ויסורינו כשם שאנו עומדים ותמהים על חיי הדורות הראשונים ובזים להם. לו יכולנו לראות רק רגע אחד את מה שראה אדם הראשון, כי אז היינו מרגישים גם כן, כי לא רק שהשם אדם נאה ויאה לנו, אלא שהננו בעצם רק אדמה, השפלים יותר מכל הברואים אשר על פני האדמה, כולם הנם על פני האדמה ואנחנו הננו אדמה ממש.

חז״ל לא חשבו כרוכלא את כל מה שראה אדם הראשון, אבל בודאי ראה גם כן דור דור וגבוריו, דור דור ודיפלומטיו, דור דור ומדותיו, ראה את החרבות השלופות והתותחים הכבדים שניניו ונכדיו מרימים אלו על אלו וכל אחד בא בשמו של הצדק והיושר האנושי, בשם הצדק של... אדם הראשון, ומי שרואה זאת בודאי יאמר ״נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא״.

ג. הכלל גדול בתורה.

״ואהבת לרעך כמוך, ר׳ עקיבא אומר, זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר, זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה״ (ירושלמי נדרים פ״ט ה״ד).

״זאת התורה אדם וכו׳ דרש ר״ש בן אחא - וכו׳ - ואתם צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם״ (יבמות סא, א - כך היא הגירסה בראשונים).

ואמנם את המאמר האחרון הזה משמש לחומר אצל כל שונאי ישראל להראות על השוביניזם המופרז של ישראל, שהמעט להם במה שמתפארים ערב ובוקר וצהרים ב״אתה בחרתנו מכל העמים״, אלא שעוד מרהיבים להוציא את כל מין האנושי מכלל אדם.

אבל לא דעת ולא תבונה להם להרגיש, כי דוקא המאמר הזה מראה על היחס השלילי שלנו להעבודה זרה החדשה שנתעטרה בה הקולטורה המודרנית בשם ״לאומיות״.

כי אמנם, רבי שמעון בן יוחאי אינו אומר ״ואין עכו״ם קרויים אדם״ או״אין נכרים קרויים אדם״ אלא ״ואין אומות העולם קרויים אדם״.

ומי שמודה על האמת בעל כרחו מודה, כי האומות בתור אומות שכחו, כי היה אדם הראשון בתבל, וכל המין האנושי מבלי שום הבדל בין אומה לאומה ובין גזע לגזע וגם מבלי שום הבדל בין צבע לצבע, אם שחורים אם לבנים, אם צהובים ואם אדומים, הכל המה מזרעם של אדם וחוה, ולא רק שהמלחמות מורות על שכחה זו, אך גם בה״שלום״ כביכול רשומה של שכחה זו ניכר היטב.

ואדרבא עמדו נא על פרשת דרכים, ושאלו לכל העוברים ושבים, מי ומי אתם, ותשמעו תשובות שונות, זה ישיב לכם צרפתי אני, וזה יאמר אשכנזי אני, זה ישיב פולני אני וזה ישיב בריטי אני וכו׳ וכו׳, אבל גם אחד מכם לא יענה פשוט אדם אני.

ולכל האומות יש להן תאריך מיוחד, ומונות להן את מספר השנים בכך וכך... אבל לא לבריאת עולם רק לבריאת איש פלוני או אלמוני שאמנם הם מקדשים אותו בתור ״בן אלקים״ או בתור נביא.

רק אחת היא האומה הישראלית שהראש השנה שלה הוא לא מבריאת ״אותו האיש״ אך מבריאת אדם הראשון דוקא.

ולא עוד אלא שהיא חוגגת חג ראש השנה שהוא דוקא ראש השנה לאחרים ולא לה, כי ״מלכי ישראל מונין מניסן״ ורק ״מלכי אומות העולם מונין מתשרי״ (ראה ראש מסכת ראש השנה).

ובעוד שכל האומות יודעות רק מחגים לאומיים, הנה אצלנו דוקא החג הראשון איננו כלל חג לאומי, אך חג האנושיות כולה, אם כי אנחנו בעצמנו איננו בכלל הזה, שהרי לנו יש ראש השנה מיוחד אחר כנ״ל.

ובצדק אמר רשב״י, ״אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם״, האומות בתור אומות שכחו את מקור מחצבתן הראשון, את אדם הראשון, שכחו את ה״יום הולדת״ שלו, ורק אנחנו בני אברהם יצחק ויעקב, אנחנו הננו זוכרים היטב, כי לא רק בני אברהם יצחק ויעקב הננו, אך גם בני אדם וחוה הננו.

ואם ר׳ עקיבא אמר ״ואהבת לרעך כמוך זהו כלל גדול בתורה״, הנה הוסיף על זה בצדק בן עזאי כי ״זה ספר תולדות אדם כלל גדול מזה״, מפני כי בהכלל הראשון כמעט כל אומות העולם מודות בו אם לא במעשה הרי לכל הפחות בתיאוריה, והעוול שאדם עושה לחברו נחשב לחטא על כל פנים בעיני כולם, אבל העוול שאומה אחת עושה לחברתה לא נחשב כלל למעשה חטא, אך למעשה גבורה. ואם בהכלל של ״ואהבת לרעך כמוך״ על כל פנים מודות כל האומות לכל הפחות בתיאוריה, הנה בהכלל השני גם הודאה תיאורית חסרה.

וההבדל בין ואהבת לרעך כמוך ובין זה ספר תולדות אדם הוא כההבדל בין מנה למאתים, שיש בכלל מאתים מנה ואין בכלל מנה מאתים, וב״זה ספר תולדות אדם״ יש המאתים.

ד. מה בין תפלות ישראל לתפלות אמות העולם.

אפיקורס היה אומר, ״שאלמלי האלים היו נענים לתפלותיהם של הבריות, היו האנשים כלים ואובדים שלא מדעתם, שכך מרובות הצרות, שהן מבקשות עליהן כל אחד בשביל חברו״.

ואמנם אפשר שהוא צודק בנוגע לתפלות כל העמים, אבל על כל פנים לא בנוגע לתפלותינו אנו, תפלת ישראל, כי אנו יודעים היטב מ״זה ספר תולדות אדם״, ובכל שנה ושנה אנו מתחילות את תפלותינו דוקא מ״ובכן תן פחדך ד׳ אלהינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת״ וכו׳ וכו׳.

### פרק ס״ט

### הספר והאדם

״זה ספר תולדת אדם״. אמר ריש לקיש, וכי ספר היה לו לאדם הראשון? אלא מלמד שהראה לו הקב״ה ״ור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו״

(עבודה זרה ה, א).

א. צורת הספר וצורת האדם.

ואמנם כצורת הספר כן צורת האדם.

ואם נרצה לדעת את ״פני הדור״, את ההבדל בין דורות הראשונים לדורות האחרונים, אז עלינו להתבונן על ההבדל בין צורת הספר לפנים לצורתו היום, כי ״זה ספר תולדות אדם״, תולדותיו הולכות בד בבד עם תולדות הספר.

לפנים היתה צורת מגילה לכל ספר וספר, ואמנם ״כל הספרים נגללים מתחילתן לסופן, וספר תורה נגלל לאמצעיתו (בבא בתרא יד, א), אבל על כל פנים הצד השוה שבהם שכולם היו נגללים, וטבען של המגילות הוא שאפשר לפתוח אותן ולקרוא בבת אחת מראשן לסופן, ואפשר לראות בהן את ההתחלה והסיום כאחד.

אבל עכשיו ״איכשור דרי״ והספרים אינם נעשים עוד בצורת מגילה, אך בצורת דפים, ולכל ספר וספר יש מספר דפים ידוע אם רב או מעט, וכשפותחים את הספר אי אפשר לראות בו רק דף אחד, וכשמתחילים את הדף הראשון אינם יודעים כלל מה כתוב בהדף השני, וכשמסיימים את הספר כבר נסתמו כל הדפים הראשונים ולא נשאר פתוח רק הדף האחרון, ולבסוף רק העמוד האחרון.

ואמנם גם זהו אחד מההבדלים שבין דורות הראשונים לדורות האחרונים, בדורות הראשונים היו חיי האדם מעין מגילה פתוחה, וגם בימי הילדות ראה האדם את ימי הזקנה ״ואיזהו מטבע של אברהם אבינו זקן וזקנה מצד אחד בחור ובתולה מצד אחר״ (בבא קמא צז, ב), וגם בימי הבחרות ידעו בני האדם מ״שוב יום אחד לפני מיתתך״ (אבות דרבי נתן פט״ו), ובכלל לא היה כל כך ההבדל גדול בין ימי השחרות ובין ימי השיבה, וכמו שנאמר על שרה ״שהיתה בת ק׳ כבת כ׳ לחטא מה בת כ׳ לא חטאה שהרי אינה בת עונשין אף בת ק׳ לא חטאה ובת כ׳ בבת ז׳ ליופי״ (מובא ברש״י בראשית כג, א). אבל עכשיו בדורות האחרונים הנה ״זה ספר תולדות אדם״ מעין ספר, שאי אפשר לפתוח בו בבת אחת רק דף אחד, וכל דף ודף הוא עולם בפני עצמו, האדם אינו דואג היום את דאגת מחר, וכשבא המחר הוא שוכח את האתמול כאילו לא היה כלל במציאות. בקיצור, חיי האדם בזמן הזה המה חיים של ״והימים הראשונים יפלו״, ומיום ליום נופלים הימים הקודמים והיו כלא היו.

זאת ועוד אחרת, בהמגילות לא היו כותבים רק על עבר אחד מבפנים והעבר החיצון היה נשאר חלק, לא כן הספרים שלנו שהמה כתובים פנים ואחור, ולכל דף ודף יש שני עמודים, ומה שכתוב בעמוד א׳ אינו כתוב בעמוד ב׳.

וגם בזה יבדלו דורות האחרונים מדורות הראשונים, בדורות הראשונים לא היו בני אדם רק מעמוד אחד, ולא ידעו אז רק אחת, אחת בפה ובלב גם יחד, אבל עכשיו יש אצל כל אחד שני עמודים, עמוד א׳ ועמוד ב׳, אחד פנימי ואחד חיצוני, אחת בפה, החיצון, ואחת בלב, הפנימי, ומה שכתוב בפנימי אינו כתוב בחיצון, ומה שכתוב בחיצון אינו כתוב בפנימי, ויש שרחוקים אחד מחברו כרחוק מזרח ממערב.

בקיצור ״זה ספר תולדות אדם״ וכצורת הספר כך צורת האדם.

ב. המצאת הדפוס בעולם.

ולפנים לא היו בתי דפוס בעולם, וכל ספר וספר נכתב על ידי סופר מיוחד שהיה כותב זאת לשמו לשמה, אבל עכשיו איכשור דרי ובתי דפוס יש בכל עיר ועיר ובכל כפר וכפר.

ולכאורה צריכים כל יושבי תבל ושוכני ארץ להודות להלל ולשבח לממציא הדפוס שפעל כל כך גדולות בעד כל העולם התרבותי, אבל באמת אין טוב בלי רע בעולם הזה.

כי אמנם כשכל ספר וספר היה נצרך לסופר, יש שהיו הספרים יוצאים מקולקלים ומטושטשים, אבל על כל פנים מקוריות היתה אז בספרים, שהרי כל ספר וספר שקראו בו נכתב באופן מקורי ובכוונה מיוחדת על ידי אדם בעל כוונה.

והדפוס אמנם לא רק שהקיל את העבודה, אלא גם שפר את הספר שיצא מתוקן ומשוכלל, ושיהיה קל ונוח לקריאה, אבל על ידי זה נלקה המקוריות לגמרי, על ידי מכונת דפוס אחד אפשר להדפיס רבבות טופסים, שלא יהיה שנוי אף בקוצו של יו״ד אחת, שכל האותיות תהיינה במדה מצומצמת אחת.

כשהספרים היו נכתבים בכתב יד, הנה כשם שאין פרצופיהם של בני אדם שווים, כך אין כתבם שווים, ואי אפשר היה ששני סופרים יכתבו במתכנת אחת, אבל בית הדפוס משוה את כל הספרים יחד שלכולם יהיה פרצוף אחד.

ואמנם ״זה ספר תולדות אדם״, ובדורות הראשונים היו ה״עמי הארץ״ מרובים יותר משל היום, אבל על כל פנים היחידי סגולה היו מקוריים, כל אחד היה ״חידוש״ בפני עצמו ומצוין באיזו הצטינות, ועכשיו שאיכשור דרי על ידי החינוך של חובה, על ידי הנימוסים החיצוניים, על ידי הציוויליזציה המודרנית וכו׳, הנה המקוריות חסרה וכמעט שאיננה עוד במציאות, ובני האדם המודרניים כמעט שכולם מדברים בסגנון אחד, ולא רק שמדברים אך גם מחשבים את מחשבותיהם כמעט באופן אחד.

ואם נשים עוד לב לזה, שבדורות הכי קדומים לא ידעו כלל מספרים שבכתב אך מספרים שבעל פה, כי אז אמרו ״דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב״ (גיטין ס, ב), ומלבד התורה שבכתב למדו הכל בעל פה, וקימו אז את הכתוב (ישעיהו ל, כ) ״והיו עיניך ראות את מוריך״, והתורה היתה נמסרת מפה לפה, אז יהיה ההבדל עוד יותר בולט ונרגש ״ויהי האדם לנפש חיה״. וכשהספר היה חי, כשכל הספרים היו ספרים שבעל פה, היתה גם הנפש נפש חיה ומרגשת. אחר כך כשהכל נעשה לתורה שבכתב והרוח נתנה לתוך אותיות מתות, הנה הלומד מתוך הספר כבר אינו יכול לקלוט בקרבו את כל ה״נפש חיה״ של המחבר, אבל על כל פנים עדיין היתה מובלטת בהספר היד כותבת של הסופר, עד שבא הדפוס בעולם והפך את הכל למכונה מתה, והאותיות אינן כבר ״אותיות פורחות באויר״, אך רק אותיות של מתכת כבדות המשקל והקורא בהן קולט לתוך נשמתו מתכת, ונשמתו מתעבה על ידי זה ומתהפכת למין חומר גס.

ואולי זהו מקור המחלוקת בין בית שמאי ובין בית הלל בנרות של חנוכה, אם ״פוחת והולך״ או ״מוסיף והולך״ (שבת כא, ב), כי אמנם אם נשוה את הדורות האחרונים לעומת הדורות הראשונים, הננו רואים שההמון עולה על ההמון הקודם כנ״ל, אבל היחידי סגולה של היום עומדים במדרגה יותר נמוכה מדורות הקודמים, מחמת כי הא בהא תליא, הדפוס פעל להפיץ את הדעת בין כל שדרות העם, אבל על ידי זה נטלה המקוריות מאידך גיסא, ובית שמאי לשיטתם ובית הלל לשיטתם, כי כידוע בית שמאי היו ״מחדדי טפי״ ובכל זאת ההלכה נפסקה כבית הלל מפני שהרבים סברו כמותם ו״אחרי רבים להטות״.

ובית שמאי שהביטו על האיכות אמרו, שפוחת והולך לפי סדר הימים, ובית הלל שהביטו על הכמות אמרו להיפך שמוסיף והולך.

ואולי זהו גם כן המחלוקת, אי ״נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא״, או להיפך ״נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא״ (עירובין יג, ב), כי ב״אדם שלא נברא״ הם מכוונים להאדם העתידי, לדורות האחרונים, והמחלוקת הוא אם המין האנושי מתפתח בתרבותו, או להיפך שהוא נסוג אחור כסדר. וכשאומרים ״נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא״ הכוונה הוא שהאדם שלא נברא, האדם העתידי, יהיה יותר מפותח מהאדם של דורותיהם, וכשאומרים ״נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא״ הכונה הוא שאדרבא הדורות פוחתים והולכים, והאדם אינו מתפתח בתרבותו אך הוא להיפך נסוג אחור כסדר.

אבל כל זה רק דרך אגב, ובנוגע לענינינו הנה העיקר ״זה ספר תולדות אדם״ שכצורת הספר כך צורת - או יותר נכון - כך תוכן האדם, וכשהיה קשה לחז״ל ״וכי ספר היה לו לאדם הראשון?״ תרצו יפה ״מלמד שהראה לו הקב״ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו״, כלומר, שהדורשים והחכמים שבכל דור ודור הוא מעין הספר וצורתו.

ג. גם חומר הספר אינו מה שהיה.

ואמנם לא רק צורת הספר נשתנה בהמשך הזמן, אך גם חומר הספר איננו מה שהיה, לפנים כתבו את הספרים על אבנים, לוחות אבנים, על חרס ״למען יעמדו ימים רבים״, על הקלף, ובדורות האחרונים התחילו להדפיס את הספרים על נייר פשוט, על נייר ״שבן לילה היה ובן לילה אבד״.

ואמנם גם על זה נאמר ״זה ספר תולדות אדם״, ועל פי מאמר חז״ל הנ״ל שהראה הקב״ה לאדם הראשון ״דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו״. ואמנם לפנים היו ״חכמי הדור״ ו״פני הדור״, זאת אומרת, שאם אמנם בכל דור ודור היו חכמים חדשים, והחכמים בדור זה לא נחשבו כלל לחכמים בדור שלאחריו, אבל על כל פנים חכמתם נחשבה לחכמה בדור שלם, אבל לא כן בדורות האחרונים, שכמו שבכל שנה ושנה וגם בכל עונה ועונה יש ״מודות״ חדשות, ומה שנאה ויאה היום הוא מאוס ומגונה למחר, כך בכל עונה ועונה קמים חכמים חדשים ככמהין וכפטריות, והחכם היותר גדול של היום הוא הסכל היותר גדול של מחרת.

בקיצור, לפנים נאמר גם על הספר וגם על ה״תולדות אדם״ שהוא ״דור דור ודורשיו וחכמיו״ ועל שניהם נאמר ״למען יעמדו ימים רבים״, והיום שניהם, גם הספר וגם האדם המה רק בני יומם.

### פרק ע׳

### בשר ורוח

״ויהי כי החל האדם לרב על פני האדמה - וכו׳ - ויאמר ד׳, לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר - וכו׳ - הנפלים היו בארץ בימים ההם - וכו׳ - וירא ד׳ כי רבה רעת האדם בארץ״ (בראשית ו, א-ה).

א. ההשקפה החמרנית - המזויפת והאמיתית.

״א״ר סימן, בג׳ מקומות נאמר בלשון הזה לשון מרד, אז הוחל וכו׳, ויהי כי החל האדם, הוא החל להיות גבור בארץ״ (בראשית רבה פכ״ו, ד).

כשאנו מתבוננים אנו רואים, כי השרש פורה ראש ולענה לירידת האדם ברוחו ובנפשו הוא ההשקפה החומרנית, המטראליסמוס בלע״ז. ההשקפה הזו שביסודה היא מזויפת מתוכה, הנה על כל פנים היא אמיתית בנוגע לאלה המחזיקים בהשיטה הנ״ל, כי על ידי ההשקפה הנ״ל המה נהפכים באמת לחומר בלי רוח, לגוף בלי נשמה. ההשקפה הנ״ל שוללת מהם כל מדה נכונה ומגלה בהם את החיה שבאדם, כי אם בהכל רואים רק חומר עב וגס, הרי באמת מותר האדם מן הבהמה אין, וכשם שאין להבהמות מוסר כך אין להאדם מוסר.

וכשאנו מסתכלים בההיסטוריה אנו רואים, כי כל המרידות נגד המלכותא דרקיע וגם נגד המלכותא דארעא, שרשן ומקורן גם כן בההשקפה הנ״ל.

אך בזה יטעו בני אדם בזה שחושבים כי המטראליסמוס הוא פרי המאה התשע עשרה והעשרים, ואלה המתימרים בזה מכנים את עצמם בשם הולכי קדימה, בשם נאורים, ושוכחים, כי דוקא המה הם נסוגי אחור מאין כמוהם, כי המה רוצים להשיב את גלגל ההיסטוריה אחורנית, לשוב לתקופת של למך ותרח... ״ויהי כי החל האדם״, והלשון ״כי החל״ הוא לשון חולין, מפני שהכל נעשה להם אז לחולין, הכל נהפך להם לחומר והכל נהפך להם לבשר, ולמה נקראו ״הנפילים״? מפני שההשקפה החומרנית היא בעיקרה נפילה שממשיכה את רוחו של האדם מהשמימיות ממעל להארציות מתחת.

ואז הכריז הקב״ה ״לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר״, ואמנם האדם היה בשר גם מקודם, אבל לא התימר כל כך בבשרו, ואדרבא מי שהיה חפץ להיות אדם המעלה הראה על שאר רוחו.

אבל נעשת מהפכה ברוחו של האדם ורוחו נשפלה משמים ארץ, ובמקום שמקודם חפץ כל אחד להראות על חידודו של מוחו, מתימר עכשיו כל אחד באגרופו הגדול וברגליו הגסות, וחכמת ה״פוט-באל״ עולה כעת על כל השבע חכמות שבעולם ״המה הגברים אשר מעולם אנשי השם״. ואם לפנים כשהיו קוראים לאחד ״בעל-שם״ הנה זה היה איש חסיד וקדוש צדיק ועניו הדומה למלאך ד׳ צבאות, הנה עכשיו ״אנשי השם״ המה הגבורים הבעלי גוף ובשר, שרק לפניהם יכרעו ברך הכל, ולא רק מצד יראת העונש, אך ביותר מצד יראת הכבוד.

וזהו ״בשגם הוא בשר״ וכפירש״י שהוא לשון ״בשביל״, כי בעוד שההשקפה הרוחנית מנמקת הכל על יסוד הרוח שבאדם, הנה ההשקפה החומרנית מנמקת ותולה את הכל רק על יסוד החומר שבאדם. וגם את ההופעות שבאדם, שלכאורה הן בולטות לכל שמקורן ושרשן הוא מצד הרוח, גם את זאת המה תולים רק בחומר באופן שהבשר נעשה ״בשגם״, נעשה נימוק וסיבה לכל התופעות שבעולם.

אבל בקיצור, ההשקפה החומרנית כבר היתה לעולמים בדורם של הנפילים, בדורו של למך, וגם אז ידעו שהלשון ״כי החל הוא לשון מרד״, וכל המרידות מאז ועד היום גם נגד המלכותא דרקיעא וגם נגד המלכותא דארעא, ועל פי רוב באות המרידות בשביל למרוד בשתיהן כאחת, מקורן ושרשן הוא ב״ויהי כי החל״, ב״וי״ו המהפכת״ את הקדושה לחולין, את הרוח לחומר, ואת הנפש לבשר ״בשגם הוא בשר״.

ב. האדם בארץ.

״וירא ד׳ כי רבה רעת האדם בארץ - וכו׳ - וינחם ד׳ כי עשה את האדם בארץ - וכו׳ - אמחה את האדם״.

״א״ר ברכיה, כלום בראתי אותו אלא מן העפר, מי ממחה את העפר המים״ (בראשית רבה פכ״ח, ב)).

כי אמנם בזה גופא הוא רעת האדם שהוא בארץ. בעוד שההשקפה הרוחנית מרימה את האדם מעל לשמים, הנה ההשקפה החומרנית משליכה אותו לשאול תחתית.

״כי רבה רעת האדם״, בזה גופא שהוא בארץ.

ואמנם רגילים אנו לחשוב תמיד על פי הסדר הזה: דומם, צומח, חי, מדבר ואחרון אחרון חביב, ואכן המדבר הוא נזר הבריאה, ולא רק שלו הנזר, אך הוא באמת המלך על כל שאר הסוגים, כמו שנתן לו על זה יפוי כח מאת מלך מלכי המלכים בעצמו ואמר לאדם וחוה ״פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ״ (בראשית א, כח). אבל באמת כמה מבני אדם וחוה הנה לא רק שאינם משתמשים בהברכה הזו, אך המה עושים ממש את ההיפך והמה עבדי עבדים להדומם גופא.

למשל, מהו כסף וזהב אם לא דומם פשוט, ובני אדם שהכסף וזהב הוא כל משאת נפשם בחלד, ושרק בשביל זה אין להם מנוחת הדעת אף לרגע, האם אינם עבדים, עבדי עולם להדומם.

וכשאני רואה במקום של ״מעיני הישועה״, כשאלפי אנשים שבאו לשם מארבע כנפות הארץ, אחרי רוב עמל ויגיעה, אחרי טלטולי דגברי הקשים מאד, שבשביל זה טרחו כמה טרחיא, משכימים ערב ובוקר וצהרים עם כוסותיהם בידיהם ועומדים בשורה לקבל את המים מהמעין שאינו פוסק אף לרגע, ושותים זאת בכוונה עצומה בדחילו ורחימו, ואמנם המעין אינו פוסק, אבל בני האדם חולפים ועוברים ״דור הולך ודור בא״. כשאני רואה זאת אז אני מהרהר בלבי, אולי מעיקרא דדינא פרכא, מה שבדו להם בני אדם, כי המה המושלים על הכל, בעוד שגם הדומם כהמעין הזה הוא מושל על כמה רבבות בני אדם המוסרים את נפשם בכל שנה ושנה לכתות את רגליהם במרחק של כמה מאות פרסאות, בונים מסלות הברזל בשביל כך, רוכשים להם תעודות מסע וכרטיסי נסיעה וכדומה וכדומה, והכל לשמו של המעין הזה, עומד לו ואינו זז ממקומו מששת ימי בראשית כמלך בגדוד ולפניו יכרעו ברך מכל אפסי ארץ.

ואמנם בני עליה המעטים, אלה ששאר רוח ונשמה יתירה להם, שאם שאינם ממיתים גם כן את הבשר והחומר, מה שבאמת גם זהו נגד רוח התורה, אבל על כל פנים הבשר והחומר הוא להם רק בתור אמצעי לתכלית הרוח והנשמה, אלה המה ״המדברים״ האמיתים המושלים גם על הדומם והצומח וגם על החי, ואלה, רק אלה המה המקיימים את המצוה של ״ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ״.

וכשראה השי״ת כי בני עליה כאלה כמעט שאינם במציאות, ורבה רעת האדם בזה שהכל הוא ״בארץ״, הנה ״וינחם ד׳ כי עשה את האדם בארץ״, הוא נחם על יצירת אדם מטפוס שכזה, טפוס של ״בארץ״ שהוא בתוך הארץ ולא ממעל הארץ. ואז אמר ״כלום בראתי אותו אלא מן העפר, מי ממחה את העפר המים״, כי באופן שכזה, הלא גם המים, הדומם, הוא למעלה מן האדם, כי הוא עבד עבדים להעפר גופא, בעוד שהמים לגבי העפר הוא בבחינת רוח לגבי חומר ״ורוח אלקים מרחפת על המים״, ונאמר ״ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע״, אבל על כל פנים גם המים אשר מתחת לרקיע המה קרובים יותר להרקיע מלהעפר ״מתחת לרקיע״, אבל על כל פנים ממעל הארץ.

ואז אמר השי״ת ״ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר - וכו׳ - כל אשר בארץ יגוע״ (בראשית ו, יז), האדם נעשה רק לבשר וגם הוא בכלל ״כל אשר בארץ״, ועל כן יבואו המים שהם על הארץ ויעשו כלה בכל מה אשר בארץ.

״צדיקים במיתתם נקראים חיים ורשעים בחייהם קרויים מתים״, אומרים חז״ל (ע״פ ברכות יח, א-ב).

וגם את זה אפשר להבין בנקל, אם נשים לב לההבדל בין שיטת החומרניים ובין שיטת הרוחניים, או בין המטראליסמוס והספירטאליסמוס.

כי כידוע המטראליסמוס היא לא רק השקפת עולם של הבעלי עברה, אך היא גם שיטה פילוסופית, כביכול, המנמקת את שיטתה בכמה וכמה טעמים.

שהרי אנו רואים שהנפש היא מושפעת מהחומר, וביחוד מהקיבה שלו. ולפי התחלפות מיני המזון שהוא מכניס לתוך קיבתו, כך יתחלפו אופני מזגו ותכונתו, ושינוי וסת של מזונותיו מביא גם לשינוי מחשבותיו. ואדם כי יחלה יחשך אור נפשו, וכשהוא רעב ללחם וצמא למים, הנה גם דעתו קצרה מלהבין ולתפוס דבר לאשורו. היין, הקפה וכדומה משפיעים על הנפש, עד כי לפעמים יהפך האדם על ידי זה לאיש אחר לגמרי, וחייל, למשל, שהשקוהו משקאות חריפים מתנפל באמץ לב על האויבים שהיה בורח בודאי מפניהם אלמלי השקוהו מים. וכל סעודה טובה מרחבת דעתו של אדם, ולא רק סעודה טובה, אך גם דירה נאה וכלים נאים.

ולא עוד אלא שרואים אנו את השפעת המזונות גם על רוחן של האומות, ויש לפעמים שהסיבה שתכונת אומה פלונית משונה מתכונת אומה אלמונית הוא גם כן רק שינוי מיני המזונות שהן משתמשות בהם, כי הקיבה משפיעה גם על היחיד וגם על האומה.

והמטראליסתים מוסיפים עוד שגם ״כל האומר שהאדם נבדל מבעלי חיים על פי חוקה טבעית שמלמדת אותו להבדיל בין טוב לרע, אף הוא אינו אלא טועה. אתה מוצא חוקה זו עצמה בממשלת בעלי חיים. הכלב, למשל, שנשך את אדוניו שהרגיזו מיד הוא פורש עצוב נדכה ונפחד ואז יודה על פשעו בהעויות זחלנות והכנעה, ומדברי הימים למדנו את המעשה המפורסם בארי ידוע, שלא רצה לטרוף את איש חסדו והצטיין במדה טובה של הכרת תודה בין אנשים צמאים לדם. ומכל זה נמצאת לומר, שהאדם והבהמה מחומר אחד קורצו גם יחד״.

כך טוענים החומרניים והם סוברים כי אלו הנה ראיות שאין עליהן תשובה, אבל לעומתם משיבים הרוחניים, אדרבא, ממקום שבאתם יש להוכיח את ההיפך, שלא רק שהרוח הוא רוח, אך גם בהחומר גופא יש רוח, כלומר, שבכל דבר יש רוח חיים ועל כל דבר נאמר ״ואתה מחיה את כלם״ (נחמיה ט, ו).

כי החומרניים מתרצים רק קושיא אחת בשניה, המה רוצים לבאר את כח המחשבה שבאדם על ידי השפעת מיני המזונות. אבל מה זה כח המחשבה בעצם, מאין היא באה ומהי מהותה, על זה אין בפיהם תשובה ועל כן יעמדו לפני ״מדרש פליאה״ של הרוח המשוטט בכל, וגם בהלחם יש רוח וגם בהמים יש רוח.

ואם אנו רואים שמחלת הגוף פועלת גם על כח מחשבתו, זהו סימן שגם בכל איבריו של האדם יש רוח.

ואת השפעת המזונות על מחשבתו של אדם ידעו גם חז״ל ואמרו (בבא קמא עא-עב) שרב נחמן טעה בדין משום ״דלא אכל בשרא דתורי״, אבל אדרבא זו היא הנותנת, שזה מראה שגם בבשרא דתורא יש נפש, ומכל שכן בבשר האדם שאנו רואים בו באופן בולט את רשמי המחשבה שלו, כי כידוע ״חכמת אדם תאיר פניו״, ולפעמים אנו רואים אחים תאומים שבעת לידתם פנים אחת להם ואחרי כך מה גדול המרחק גם בהצורה שלהם שזה בא ממרחק התוכן שבנפשם פנימה.

והראיה שמראים, כי גם בבעלי חיים יש מוסר כליות זה אינו משפיל כלל את האדם, אך אדרבא זה מראה על מה שאמרו חז״ל ״אלמלי לא ניתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה ודרך ארץ מתרנגול״ וכו׳ (עירובין ק, ב), ולא רק בבעלי חיים, אך גם בהדומם והצומח אנו מוצאים שמתנהגים על פי יסודות המוסר, כמו שאמרו ״באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין, מכאן ואילך היום לוה מן הלילה והלילה לוה מן היום, ופורעים זה לזה בפיוסין, הכל בלי שטר ובלי גזר דין״ (ויקרא רבה פכ״ו, ד), ובכן גם היום והלילה, המאור הגדול והמאור הקטן יודעים מהמוסר השכל, מתנהגים על ידו ואינם זזים מזה אף כחוט השערה.

וכבר אמרו ״ד׳ קנני ראשית דרכו, בי נסתכל הקב״ה וברא את העולם״ (ע״פ בראשית רבה פ״א, א), ו״אם בחוקותי תלכו חוקים שחקקתי בהם את השמים ואת הארץ״ (ויק״ר פל״ה, ד), ובכן גם השמים והארץ מתנהגים על פי חוקי התורה, כי גם להם נתנה התורה, והאדם הוא נזר הבריאה בזה שעל פי התורה שלו מתנהגת כל הבריאה כולה.

בקיצור, בעוד שהחומרנים רואים גם את הנשמת חיים שבאדם בתור חומר מת, הנה הרוחניים רואים להיפך גם בהדומם המת חיות אלקית ומוסר אלקי.

ובלשון חז״ל הוא: ״רשעים בחייהם קרויים מתים״, כי כאמור מקור כל הרשעות הוא בשיטת החומרניות, והשיטה הזו רואה בכל החיים רק דוממים מתים, והצדיקים להיפך ״צדיקים במיתתם קרויים חיים״, שרואים גם בהדומם המת חיות אלקית.

ג. הנימוסיות בעבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים.

״ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו״, ובמדרש רבה הוסיפו על זה ״ויקחו להם וכו׳ אלו נשי אנשים, מכל אשר בחרו זה זכר ובהמה, רבי הונא בשם רבי אמר, דור המבול לא נימוחו מן העולם עד שכתבו נימוסיות לזכר ולבהמה״ (בראשית רבה פכ״ו, ה).

ובכן הנהיגו נימוסיות גם בתועבות האלה, תרתי דסתרי? ירידה איומה עד ירידת הבהמה ועד בכלל, ובכל זאת גם בזה קבעו נימוסיות, ובודאי מי שעבר על הנימוסיות הללו לא נחשב ל״דזנטלמן״ ולאדם מודרני.

כן אז מצאו נימוסיות בגילוי עריות, אחת מהשלש עברות היותר חמורות והיותר נוראות, אבל לפעמים אנו רואים את התרתי דסתרי הללו גם בשתי העברות האחרות, בעברת עבודה זרה ושפיכת דמים, וביחוד בזו האחרונה, שאת זה אפשר לראות גם בזמננו אנו. שופכים דם אבל בנימוסיות מרובה, רוצחים בגלוי ובפומבי אבל על פי החוק, ועל הכל יש חוק ועל הכל יש נימוסיות, והאדם המודרני כל כך נזהר בהם, ועל הרציחות בעצמן אין שום פוצה פה ומצפצף כנגדן, אך על מה מתריעין, על זה שעוברים לפעמים את הנמוסיות, רק על הלז מראים באצבע כעל איש שאינו מן הישוב.

וכל זה מראה לנו עד היכן החומרניות מגיעה.

ד. עני ורוכב על החמור.

ומה נואלו אלה הרוצים לקרב את הקץ שלנו על ידי זה שנלחמים נגד הרוחניות גם במחננו אנו, ורוצים לזכות גם אותנו בההשקפה החומרנית, ושוכחים, כי החומרניות והמשיחיות הנה תרתי דסתרי.

כי המשיח שלנו הוא ״עני ורוכב על החמור״, וכאשר כבר כתבתי במקום אחר, שהוא צריך להיות דוקא רוכב על החמור, ולא שהחמור יהיה רוכב עליו. המשיח שלנו מדביר את החומרניות תחת רגליו, בעוד שהמשיח שרוצים להביא אלה החדשים הוא משיח שהחומרניות רוכבת עליו.

וכבר אמרו חז״ל במדרש רבה (בראשית רבה פ״ב, ה) על הכתוב ״ורוח אלקים מרחפת על המים, זהו רוחו של מלך המשיח, האיך מה דאת אמר, ונחה עליו רוח ד׳״. ואמנם המקרא הזה בא ללמדנו, כי המשיח שלנו ישריר את הרוחניות על החומרניות ״ונחה עליו רוח ד׳, רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ד׳״, כלומר, שלא רק ביראת ד׳ יראה את הרוח אלקים, אך גם בחכמה ובינה, גם בעצה ודעת וגם בכח וגבורה, בהכל יראה את רוח ד׳.

כי אמנם כן, ההשקפה היהודית רואה גם בהגבורה לא גבורת הגוף, אך גבורת הצדק, גבורת האמת. וכשבא הרא״ש, למשל, לההלכה של ״כל דאלים גבר״, הסבירה גם כן על פי נקודת השקפה רוחנית לאמר, כי מי שאמת אתו זה בא באומץ הלב יותר, ואף אם חלש הוא, הנה רגש האמת פועל עליו ליתן בלבו רוח גבורה.

כן המשיחיות שלנו צריכה להביא רוח ד׳ בכל, גם בהדומם גם בהצומח, ומכל שכן בהחי והמדבר.

ואז ״וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ - וגו׳ - לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ד׳ כמים לים מכסים״ (ישעיהו יא, ו-ט).

# חלק ב

## נח

### פרק א׳

### צדיק בדורותיו.

״אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדרתיו״.

אמר ר׳ יוחנן, בדרתיו ולא בדורות אחרים, וריש לקיש אמר, בדורותיו וכל שכן בדורות אחרים״ (סנהדרין קח, א).

א. מה בין אברהם לנח.

בודאי גם ר׳ יוחנן החזיק בהמדה הנכונה ״והוי דן כל אדם לכף זכות״, ומכל שכן אדם כזה שהתורה מעידה עליו שהיה ״צדיק תמים״, ואם אפשר לדרוש לשבח מדוע נדרוש לגנאי? אלא שמאידך גיסא את הגנאי של נח אנו מוצאים בתורה גופה, בזה שלא היה כלל בעל השפעה על אחרים, ובעוד שעל אברהם אבינו מעידה התורה ״ואת הנפש אשר עשו בחרן״, וכדברי חז״ל ״שהכניסן תחת כנפי השכינה אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים ומעלה הכתוב כאלו עשאן״ (עי׳ סנהדרין צט, ב), הנה נח לא עשה אף נפש אחת זולת משפחתו, ונראה שלא עִנְיְנָה אותו כלום כל האנושיות שבזמנו, וכשאמר לו השי״ת ״קץ כל בשר בא לפני - וכו׳ - ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר - וכו׳ - והקמותי את בריתי אתך״, שתק נח על זה בשתיקה כהודאה, כלומר, יאבד כל העולם כולו ואני את נפשי הצלתי, בנגוד לאברהם אבינו שגם על אבדן שתי ערים, סדום ועמרה, התחנן כל כך לפני השי״ת להציל את רוע הגזרה ״אולי יש חמשים צדיקים בעיר, אולי ימצאון שם ארבעים וכו׳ וכו׳״, באופן שלא רק השבח שלו מפורש בתורה אך גם הגנאי, אמר ליה נח, ולי מה את עביד? - וכו׳ - ולא בעי רחמי על עלמא - וכו׳ - ובגין כך מי נח כתיב, מי נח ודאי דביה הוה תלין דלא בעי רחמי על עלמא״ (זוהר ח״ג דף טו, א).

ובכל זאת גם בזה יש פנים לכאן ולכאן, כאשר נבאר לקמן.

ב. דור לפי פרנס ופרנס לפי הדור.

כל חוקרי ההיסטוריה מתלבטים בחקירה על דבר השינויים שבהתפתחות האנושיות, אם השינויים באים על ידי הגדולים, היחידי סגולה שבדור, והם הם המשפיעים על ההמון הנגרר אחריהם, או להיפך, שההמון הוא המשפיע והיחידי סגולה המה רק מושפעים. או, במלים אחרות, איפה לבקש את הסיבה ואיפה את המסובב, אם הסיבה הוא בהגדולים וההמון הוא המסובב או להיפך.

וכבר הבאתי במקום אחר כי בהחקירה הזו חולקים ר׳ יהודא נשיאה ורבנן בערכין (יז, א) ש״חד אמר, דור לפי פרנס וחד אמר, פרנס לפי הדור״, שהדברים מדברים בעדם, שראשון סובר, שהמנהיג משפיע על הדור, והשני סובר, שהדור משפיע על המנהיג.

ומנקודת החקירה הזו אפשר גם כן לחקור על הערכין של אברהם אבינו ונח, אם אברהם אבינו השפיע על האחרים ונח לא השפיע ובכל זאת נשאר כשהוא לעצמו צדיק תמים הי מינייהו עדיף? הנה בודאי אם המנהיג משפיע כרגיל על הדור, ומכיון שהוא לא השפיע הרי שמע מינה, שמדרגתו היתה קטנה לאין ערך מערכו של אברהם אבינו, אכן באופן שלהיפך, שהדור משפיע על המנהיג, ונח שנמצא בדור כל כך מושחת והוא לא הושפע מהם, הרי שערכו גדול לאין ספק מערכו של אברהם, מאחרי שאברהם סוף כל סוף נמצא בסביבה שעוד היה אפשר לעשות שם נפשות ולא כן דורו של נח.

ור״ל שדריש לשבח אזיל לשיטתו, שאומר במדרש רבה על הכתוב זה ספר תולדות אדם ״וכי ספר היה לו לאדם הראשון? אלא מלמד שהראה לו הקב״ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו״ - וכו׳ - שמבליט, שגם החכמים והמנהיגים תלויים לפי הדור.

ואם נח היה יוצא מן הכלל הזה, ובדור שכולו חייב היה הוא כולו זכאי הנה בודאי ״כל שכן בדורות אחרים״.

ג. תולדות נח - נח.

ומליצה יפה נאמרה בספרות החסידות על כפל הלשון ״נח נח״, זהו גופא קא משמעת לנו התורה ש״תולדות נח נוח״, כלומר, שהוא הוליד את עצמו, על פי מאמר חז״ל ״כל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן״ (סנהדרין צט, ב), ואם כן ק״ו הדברים במי שמלמד תורה את עצמו, היינו שאין לו ממי להתלמד ובכל זאת הוא עולה למדרגת צדיק, שבודאי נחשב כאילו עשה את עצמו, וזהו שאמר ״אלה תולדות נח - התולדות של נח - נח״, כלומר, שנח עשה את עצמו, מאחרי שכל בני דורו בלי יוצא מן הכלל היו רשעים, ולא היה לו ממי להתלמד.

וכמובן, שגם בזה יש שבח ויש גנאי, שבח שעשה את עצמו, שבודאי אין לך מעלה גדולה מזו, וגנאי, את המיעוט שבדבר כי ״תולדות נח - נח״ רק נח, כי זולת על עצמו לא השפיע על אחרים כלום.

ד. מה בין בני נח ובין בני אברהם אבינו.

וההבדל בין נח לאברהם אבינו נמשך גם בין בני נח לבני אברהם אבינו, אמנם גם אצל הראשונים נמצאים חסידי אומות העולם, אבל כל חסיד וחסיד הוא בודד במועדו, בעוד שאצלנו כל האידיאל הוא ״לתקן עולם - ולא רק את עצמנו - במלכות שדי וכל בני בשר יקראו בשמך״. אצלנו יש לא רק חסידים אך גם נביאים, וכל נביא בישראל יש לו להתפקיד של ״נביא לגויים נתתיך״, ועם ישראל כולו הוא ״עם נביאים״, וכשם שעל אברהם ושרה נאמר ״ואת הנפש אשר עשו בחרן״, כך אמרו ״לא הגלה הקב״ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים״ (פסחים כז, ב).

וז״ש באבות (פ״ה, מ״ה) ״עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול, עשרה דורות מנח עד אברהם, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם אבינו וקבל את שכר כולם״. כלומר, הצדקות של נח הועילו רק לזה להביא את מי המבול על כל בריות כולן זולתו, בעוד שעל ידי אברהם אבינו נתעלה כל הבריאה כולה ונתעלו כל הדורות מנח עד אברהם, עד שגם אלה היו ראויים לשכר, ואברהם שהיה הגורם בכך קיבל דמי סרסרות ״וקיבל את שכר כולם״.

וגם בזה יבדלו. על נח לא נאמר אבינו, אם כי הוא אב של כל ״בני נח״, ועל אברהם נאמר ״אבינו״, כי השפעתו של נח לא היתה ניכרת גם בזמנו, ומכל שכן שלא היה רשומו ניכר בדורות הבאים; לא כן אברהם לא רק שעליו נאמר ״והנפש אשר עשו בחרן״, גם ״אב המון גויים״ עד הזמן הזה, הוא הוא ״אברהם אבינו״.

ואם בכל האומות אפשר שהצדק עם המאן דאמר ״פרנס לפי הדור״, הנה אצלנו בודאי הכלל הוא שדור לפי פרנס, ועל זה כבר התחנן משה רבינו לפני השי״ת ״יפקוד ד׳ אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם״ (במדבר כז, יז), כלומר, שהפרנס ילך לפני הדור ולא הדור לפני הפרנס.

ה. עצמותו והתהוותו של הדבר.

ואפשר להבין את מחלוקת ריש לקיש ור׳ יוחנן גם מצד אחר, כי כל דבר יש לדון משתי נקודות השקפה, מצד עצמותו ומצד התהוותו.

כי הנה בודאי צדיק הדור בדור של צדיקים צדקתו גדולה לאין ערך מצדיק הדור בדור של רשעים, אבל מצד התהוותו אם נביט על זה איך בא לידי מדרגה של צדיק, הנה אין שום ספק, כי לצדיק בדור של רשעים עלתה לו צדקתו בקושי גדול לאין ערך מן צדיק בדור של צדיקים, ואם ״לפום צערא אגרא״, הנה הצער של השני, צדיק בדור של רשעים, גדול הרבה מהצער של הראשון, צדיק בדור של צדיקים.

ובזה היא מחלוקת ריש לקיש ור׳ יוחנן.

ובזה היא גם כן המחלוקת, אם מדרגת בעלי תשובה גדולה ממדרגת צדיקים גמורים או להיפך, כי אם אנו מביטים מצד העצמות הנה עצמותו של צדיק גמור בודאי גדולה יותר, ולא כן אם אנו מביטים מצד התהוותו כמובן.

ומענין הדבר, שר׳ יוחנן לשיטתו, כי הוא האומר בברכות (לד, א) ״כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה״, ולא כמאן דאמר ש״במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד״ (שם).

ועל זה עוד יש להוסיף, כי ר״ל גופא היה בעל תשובה והבין את נפש הבעל תשובה, וגם היה נמצא זמן רב בסביבה של רשעים גמורים, כמסופר בגיטין (מז, א) ש״זבן נפשיה ללודאי״, שזאת אומרת, שנמצא בחברותא של אוכלי בשר אדם, ומבשרו ונפשו ראה עד כמה קשה להיות צדיק בדור ובסביבה של רשעים.

ו. ״את האלהים״ ו״לפני אלהים״.

ועוד הבדל אנו מוצאים בין נח ובין אברהם, על הראשון נאמר ״את האלהים התהלך נח״ (בראשית ו, ט), ועל השני נאמר ״התהלך לפני והיה תמים״ (בראשית יז, א).

ואמנם הא בהא תליא, כי ״את האלהים״ הפירוש שעשה הכל על פי הדין לכל פרטיו ודקדוקיו מבלי להוסיף ומבלי להחסיר אף כקוצו של יו״ד, אבל ״התהליך לפני״, שזאת אומרת, עוד לפני אלהים, לפנים משורת הדין.

ואמנם על כל אדם כשהוא לעצמו די אם הוא מתנהג על פי דין לבד, ועל זה נאמר (קהלת ז, טז ״אל תהי צדיק הרבה״, אבל במה דברים אמורים, אם אין בדעתו להשפיע על אחרים. אכן השפעה על אחרים שיעשו הם לכל הפחות לפי שורת הדין אפשר רק כשהמשפיע עושה לפני משורת הדין.

ועל כן נח שלא היה צדיק רק לעצמו, הסתפק בזה ש״את אלהים התהלך״, אבל אברהם שתעודתו היתה להיות ל״אב המון גויים״ להשפיע על כל העולם כולו, הוא היה צריך ללכת לפני אלהים להתנהג לפנים משורת הדין כדי שאחרים יתנהגו לכל הפחות במדת הדין.

ז. בר מצוה ועליה לתורה.

ומנהג ישראל תורה לחלק לכל בר מצוה עליה לתורה - וכל כך למה?

כדי להבליט כי אנו בני בניו של אברהם אבינו, ואם ירצה אדם להיות לבר מצוה, אי אפשר לו בלי עליה לתורה, ורק עליה כי אם ירצה להיות רק עומד אז גם עמידה לא תהיה לו, כי כשם שאין עמידה בחיים, והאדם או שהוא עולה או שהוא יורד, כך אין גם עמידה בתורת חיים.

והשגגה הזו עשתה האורטדוקסיה המערבית, שחפצה לברוא טפוס של בר מצוה בלי עליה לתורה והיא לא תצלח.

ו״העליה״ של בר מצוה מראה לו, כי עליו להיות בגדר ״התהלך לפני״ ולא רק בגדר ״את אלהים התהלך״.

ח. עוד הבדל בין נח ובין אברהם.

ור׳ יוחנן שדרש את ה״בדרתיו״ לגנאי, הוא אומר במדרש (בראשית רבה פ״ל, ח) ״היה - אמר ר׳ יוחנן, כל מי שנאמר בו היה מתחילתו ועד סופו הוא צדיק״, ואמנם מסיק שם, שאף על פי שגם באברהם כתיב היה, ״אחד היה אברהם וירש את הארץ״, הנה שם הכוונה אחרת ״שׁהיה מתוקן להדריך כל העולם כולו בתשובה״.

כי אמנם אין זו כלל מעלה יתירה לאדם ש״מתחילתו ועד סופו הוא צדיק״, כלומר, שעומד תמיד במדרגה אחת בלי שום עליה, אע״פ שגם בלי ירידה, כי לאדם כזה אין שום אינציאטיבה עצמאית, ועל זה נאמר ״את האלהים התהלך״, כלומר, כי גם ההליכה שלו לא היתה באמת רק עמידה, לא כן אברהם שה״היה״ שלו הוא ממין אחר לגמרי, הוא עלה והעלה את אחרים, ש״היה מתוקן להדריך כל העולם כולו בתשובה״.

וזהו שאמר שם במדרש ״אברהם שהיה כחו יפה התהלך לפני והיה תמים, נח שהיה כחו רע את האלהים התהלך נח״.

### פרק ב׳

### ״כי מלאה הארץ חמס״

״ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם״.

״א״ר יוחנן בא וראה כמה גדול כחה של חמס שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל״ (סנהדרין קח, א).

א. החטא ועונשו.

״החמס קם למטה רשע (יחזקאל ז, יא), החמס קם? אתמהא, ח״ו אינו קם ואם קם למטה רשע לחיובו של רשע״ (בראשית רבה פל״א, א).

על כל חטא וחטא יש עונש בלי יוצא מן הכלל, אבל היחס שבין החטא ובין עונשו אפשר לחלק לשני סוגים, יש חטאים כאלה שהיחס שלהם להעונש הוא יחס של סיבה ומסובב, החטא הוא הסיבה והעונש הוא המסובב, אבל על כל פנים המה שני דברים נפרדים זה מזה והקשר שביניהם הוא רק קשר הגיוני, שמכל סיבה בא מסובב, אבל יש חטאים כאלה שהעונש כבר כרוך בחטא גופא, באופן שהחטא והעונש חד הוא שבלתי ניתן כלל להתחלק.

וכשנדייק בכאן בלשון התורה ״קץ כל בשר בא לפני״ שזאת אומרת, שהקץ בא מאליו, ולא אמר בלשון מפורש שהשי״ת מביא את הקץ, שמע מינה, שהכתוב מדבר על דבר חטאים שכאלה שהעונש כרוך בהחטאים גופא, באופן שהחטאים בעצמם מביאים את העונש, וזהו ״קץ כל בשר בא לפני״, והשי״ת קובע רק את העובדא שהקץ בא מאליו.

וכל כך למה? מפני ״כי מלאה הארץ חמס״, הושבת והופרע הסדר החברותי לגמרי ואיש את רעהו חיים בלעו, באופן שהעונש אינו נמצא מחוץ להחטא, אך הוא בתוך החטא גופא.

והמדרש מבאר זאת עוד ביתר ביאור כשמביא על זה את הכתוב הנ״ל ״החמס קם למטה רשע לחיובו של רשע״, החמס גופא מחייב ומעניש את הרשע.

ב. חמס, גניבה וגזילה.

״איזהו חמס ואיזה גזל? אמר ר׳ חנינא חמס אינו שוה פרוטה, גזל שוה פרוטה, וכך היו אנשי המבול עושים, היה אחד מוציא קופתו מליאה תורמסים והיה זה בא ונוטל פחות משוה פרוטה וזה בא ונוטל פחות משוה פרוטה, עד מקום שאינו יכול להוציא ממנו בדין״ (בראשית רבה פל״א, ה).

הכל יודעים שגנב חמור מגזלן, הגנב משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה והגזלן משלם רק קרן, וכדאמרינן בבא קמא (עט, א) מפני ש״זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול, עשה עין של מטה כאילו אינו רואה, ואזן של מטה כאילו אינה שומעת״, אבל מהמדרש הנ״ל, שמובא גם בירושלמי בבא קמא (פ״ד ה״ב) אנו רואים כי החמסן עוד חמור יותר מהגנב.

וכל כך למה? דוקא מפני שהחמסן עושה את כל מעשהו על פי דין ואינו זז מה״שלחן ערוך״ אף כקוצו של יו״ד.

עונש הגזלן קל מכולם, מפני שאינו מרמה כלל לא את עצמו ולא את אחרים, יודע הוא בעצמו שהוא גזלן ויודעים גם אחרים מזה, הגנב כבר מרמה את הבריות אם כי את עצמו אינו מרמה כלל, כי בינו לבין עצמו יודע שגנב הוא, אבל החמסן מרמה לא רק את אחרים אך גם את עצמו הוא מרמה, הלא, הוא חושב בלבו, על כל מעשה ומעשה יש לי סעיף מפורש בשו״ע, אך אדרבא זו היא הנותנת שגדול עונו מנשוא, הגנב מקבל סוף סוף את עונשו בעולם הזה ו״סוף גנב לתליה״ בועד שהטפוס של החמסנים נחשב על פי רוב לטפוס של ״בריות יפות״.

ובבבא קמא (סב, א) אמרינן ״א״ל ר׳ אחא בריה דרב אויא לרב אשי מה בין גזלן לחמסן? אמר ליה, חמסן יהיב דמי גזלן לא יהיב דמי״, אבל דוקא מפני ש״יהיב דמי״ ומדמה בנפשו כי צדיק וישר הוא, כי ״לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו״ (בבא מציעא ה, ב), דוקא בשביל כך הרשעות שלו גדולה עוד יותר.

וזה היה בדור המבול שעונשם היה כל כך נורא? מפני ״כי מלאה הארץ חמס״, גזל לא כתיב אלא ״חמס״ כתיב, והחמס היה במה שכל אחד עשה כמדומה על פי דין, ודין מפורש הוא שעל פחות משוה פרוטה אין גזל, אבל דוקא בשביל כך שהיו רשעים ״על פי דין״ היה עונשם יותר קשה מאילו עשו לגמרי שלא על פי דין.

וכמו שמסיים המדרש שם, אמר להם הקב״ה, אתם עשיתם שלא כשורה אף אני עושה עמכם שלא כשורה״; ״שלא כדין״ לא נאמר אך ״שלא כשורה״, אבל שלא כשורה עוד חמור יותר משלא כדין.

וזה היה באמת ״מדה כנגד מדה״, כי המים כשהם לעצמם הרי אין לך דבר טוב יותר בתבל מהם, אך הרבוי המופלג שבהם יותר על המדה מביא כבר לידי מבול, וזהו כנגד מדה של עונם, שכל אחד כשהוא לעצמו הרי לא עשה לכאורה כל עול מאחרי שעל פחות משוה פרוטה לא נאמר הדין גזל, אך מהרבוי של הגזילות פחות משוה פרוטה לכל אחד סוף סוף נתרוקנה ה״קופה המלאה תורמסים״ של חברם לגמרי.

ג. דין התורה וחכמת התורה.

ועוד שם במדרש ״הדא הוא דכתיב הלא נסע יתרם בם ימותו ולא בחכמה - בלא חכמת התורה״.

והדברים מדברים בעדם. יש דין התורה ויש חכמת התורה, דין התורה זהו גופה של תורה, חכמת התורה זוהי נשמתה של תורה, הראשון הוא המעשה ״כמו שכתוב״ ו״כמו שנאמר״ אבל על השניה, חכמת התורה, אין מקרא מפורש ואין הלכה פסוקה. אך זוהי הנעימה והזמרה שבתורה, ועל זה נאמר ״כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים בל יחיו בם״ (מגילה לב, א).

וזהו שאמרו חז״ל ״לא חרבה ירושלים אלא על וכו׳ שהעמידו דיניהם על דין תורה״ (בבא מציעא ל, ב). כלומר, ״דין תורה בלי חכמת התורה״, כי לו עברו רק על דין תורה לא היה החורבן כל כך גדול, כי הדין הוא רק פרט מן התורה, בעוד שחכמת התורה הוא הכלל של התורה כולה, כשם שהנשמה ממלאה את כל הגוף, והעובר על אחד מהיסודות של חכמת התורה הוא כעובר על התורה כולה מראשיתה עד סופה.

ומנקודת השקפה זו אמרו חז״ל, שהכתוב ״שבור זרוע רשע״ נאמר על מפקיעי שערים וכהסברו של רש״י במגילה (יז, ב) ״וממאי דבמפקיעי שערים כתיב? דכתיב בההיא פרשתא, יארב במסתר כאריה בסוכו יארוב לחטוף עני, וכי הליסטים אורב את העני והלא את העשיר הוא אורב? אלא במפקיעי שערים הכתוב מדבר, שרוב דעתם לעניים הוא״, ואמנם אין לאו מפורש בתורה נגד מפקיעי שערים, המפקיע את השערים הלא כמדומה שאינו עובר לא על לא תגנוב ולא על לא תגזול, ואדרבא הוא מהבעלי בתים הנכבדים הממלאים את פני המזרח בבתי כנסיות ובתי מדרשות, והוא יכול להתהלל, שהוא זהיר במצוה קלה כבחמורה ועושה הכל על פי הדין ולפעמים גם לפנים משורת הדין, כי איזה דין יש בתורה האוסר לו לקחת בעד סחורתו כמה שיחפוץ? ואמנם אף כי איננו עובר על דין תורה, הוא עובר על חכמת התורה, על כל רוח התורה הנביאים והכתובים, על כל יסודות התורה שבכתב ושבעל פה הבאים להגן על העשוקים והנרדפים מידי העושקים והרודפים, אף מאלה שעושים את הכל על פי דיני השו״ע.

וזהו שאמר ״כי מלאה הארץ חמס מפניהם״, דוקא מה״פני״ שבעיר מהמיוחסים שבהם, מהם באה כל הקלקלה.

ד. בצנעה ובפרהסיה.

״ותשחת הארץ לפני האלהים״ ואמרו על זה ״אמאי לפני אלהים? אלא כיון דעבדו חוביהון בהתגליא לעיניהון דכלא, כדין לפני האלהים כתיב, רבי יוסי אמר, אנא איפכא אמירת, ותשחת הארץ לפני האלהים בקדמיתא לפני האלהים, דלא הוו עבדי באיתגליא, לפני האלהים עבדו ולא לפני בני נשא ולבסוף עבדו באיתגליא, הדא הוא דכתיב ותמלא הארץ חמס, דלא הוה אתר בכל ארעא דלא הוה באיתגליא״ (זוהר חלק א דף ס, ב).

הנה יש הבדל גדול בין עברות שבין אדם לחברו לעברות שבין אדם למקום בדרגת החומר שבין בצנעה לפרהסיא, בהראשונות, בעברות שבין אדם לחברו, הבצנעה חמורה הרבה יותר מבפרהסיא, ודוגמא לזה: גנב וגזלן שהראשון חמור יותר מהשני דוקא מחמת שזה נעשה בצנעה וזה נעשה בפרהסיא, ובהשניות, עברות שבין אדם למקום, הנה להיפך הבפרהסיא חמורה יותר מבצנעה, למשל, חלול שבת בפרהסיא חמור יותר מחילול שבת שבצנעה.

וטעם הדבר גם כן פשוט, כי העברות שבין אדם לחברו גם בני אדם כולם מכירים בהעול והפשע שבזה, ואם הוא עושה את הדבר בפרהסיא, על כל פנים ״השוה את כבוד העבד לכבוד קונו״ מה שאין כן בצנעה - אבל לא כן בהעברות שבין אדם למקום, שהרבה בני אדם אינם מכירים כלל בהעול והפשע שבזה, ומי שעושה את העברות הללו בפרהסיא מראה בזה שגם הוא אחד מהם, כלומר, שלא רק שהוא עובר על זה אלא שאינו מחזיק כלל את הדבר לעברה, ועל כן עונשו חמור יותר.

והנה העברה של חמס בעצם הדבר הוא אמנם עברה שבין אדם לחברו, אבל אם אזלינן בתר טעמא, גם בזה צריך להיות חמור יותר הבפרהסיא מהבצנעא, כי גם בזה יש הרבה בריות יפות שאינן חושבות כלל את זה למעשה העברה, אך אדרבא עוד מתהללות בזה שעושות הכל על פי דין מבלי לזוז מהשו״ע אף כחוט השערה, וזהו שאמרו, שמקודם חטאו רק לפני האלהים - בצנעה - ולבסוף ״ותמלא הארץ חמס״ - בפרהסיא - שבנדון זה הבפרהסיא עוד חמור יותר כנ״ל.

ה. מי שפרע מאנשי דור המבול.

ועל כן אנו מוצאים בבבא מציעא (מח, א) שהיו אומרים לאדם שלא עמד בדיבורו ״מי שפרע מאנשי דור המבול וכו׳ הוא יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו״, ולמה דוקא מאנשי דור המבול?

כי באמת אין דין מפורש, שהאדם צריך לעמוד בדיבורו אף בלי קנין ידוע. אבל אם דין התורה לא אומר לנו זאת חכמת התורה מוכיחה על זה, וכל רוח התורה המבוסס על הצדק ועל קדושת האדם הוא מפני הנמוק ״כי קדוש אני ד׳ אלהיכם״ ואנו צריכים להדבק במדותיו ולומר תמיד ״מה הוא אף אתה״, והוא ית׳ הלא במאמר אחד יכול לברוא את כל העולמות ו״בעשרה מאמרות נברא העולם״, ממילא מי יוכל להעריך את חשיבות דיבורו של האדם.

ומי שאינו עומד בדיבורו מחמת כי לא עשה קנין על פי דיני התורה, מראים לו את דור המבול שגם כן עשו על פי דיני התורה כמהדרים מן המהדרים, ובכל זאת מה גדול היה עונשם.

### פרק ג׳

### נח ובניו אחרי המבול.

״ויחל נח איש האדמה ויטע כרם״. ״אמר רבי ברכיה, חביב משה מנח, נח משנקרא איש צדיק, נקרא איש האדמה, אבל משה משנקרא איש מצרי, נקרא איש האלהים״ (בראשית רבה פל״ז, ג).

א. איש צדיק ואיש האדמה.

באמת ״הא בהא תליא״, רק אז יכול האדם לעלות למדרגת ״איש האלהים״ כשהוא מחזיק את עצמו לאחד האדם, לאיש פשוט בתכלית הפשטות, ורק על ידי כך זכה משה למדרגת איש האלהים יען שקרא את עצמו ונחשב בעיני עצמו רק ל״איש מצרי״ כאחד המצרים הרגילים. ומכלל הן אתה שומע לאו, כשאדם יודע ומרגיש שהוא צדיק ומתגדר בזה, אז סופו שיהפך ל״איש האדמה״.

וגם זאת עלינו לדעת, כי מעולם לא נולד צדיק בעולם רק ״עיר פרא אדם יולד״, ועל כל אדם בלי יוצא מן הכלל נאמר ״כי יצר לב האדם רע מנעוריו״, אלא כשהאדם יודע את זאת והוא נלחם ביצרו ומתגבר עליו, אז אפשר שיתהוה בהמשך הימים לצדיק גמור, אבל לא כן כשהאדם חושב שהוא נולד צדיק אז זקנתו תביש ילדותו.

וזהו ההבדל בין משה לנח, על משה לא כתיב שהוא נולד צדיק אלא ״וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי ותהר האשה ותלד בן״ ככל בני תמותה שבעולם שנבראים עם כל החולשות שלהם וזכה אחר כך למדרגת איש האלהים, אבל נח שכתוב בו ״אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים״ שנולד בתור איש צדיק, אז סופו שנעשה ל״איש האדמה״ פשוט.

ב. מה בין בני נח לבני אברהם.

״וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה״ (בראשית ט, כא).

כבר כתבתי במקום אחר (הגיונות מ״ח) ״כל בני אדם וחוה מתביישים שלא יראו אחרים את ערותם, ואילו בני אברהם יצחק ויעקב מתביישים בעיקר שלא יראו בעצמם את ערותם הם. והלכה פסוקה היא אצלנו לחגור את עצמנו באבנט מפני כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה, כי מה שלבו רואה את ערותו עוד גרוע הרבה ממה שאחרים רואים.

ועלינו רק להוסיף על זה, כי זהו שמדגשת התורה באמרה ״ויתגל בתוך אהלה״, כי אמנם גם בני נח יודעים היטב מאטיקה ומאסתתיקה, ויש שמקפידים הרבה על זה, אבל רק בחוץ, אכן כבני נח המה מקיימים את ה״ויתגל בתוך אהלה״, שמה המה מגלים את ערותם מבלי בושת כלל, ואילו בני אברהם ושרה כתיב ״וירא אליו ד׳ באלני ממרא והוא ישב פתח האהל״ (בראשית יח, א). השי״ת הוא רואה ונראה אצלם גם בהאהל גופא.

ג. תורת חם ותורת שם.

״וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ״ (בראשית ט, כב).

ובכל זאת לא נענש נח על זה ש״ויתגל בתוך אהלה״, אלא חם שהלך והגיד לשני אחיו בחוץ, כי מי שיוכל לכסות את ערותם של אחרים, והוא מגיד זאת בחוץ, עוד גרוע הרבה יותר מבעל הערוה בעצמו.

והרבה דברים יש ש״הכל יודעים... אלא כל המנבל את פיו״ וכו׳.

ואמנם דא עקא, שגם אצלנו בני אברהם נמצאו כמה וכמה, שמתנהגים בזה כמעשי חם, ובמקום לכסות את הערוה של אחרים שאפשר להם לעשות זאת בנקל, המה ששים ושמחים להגיד זאת בחוץ לפני קהל עם ועדה.

ומספרים על אחד הגאונים הצדיקים בדור הקודם שאמר, שההבדל בינו לבין מזכירו, שלא היה כלל לא גאון ולא צדיק, אבל היה קנאי עוד יותר ממנו. ואמר שההבדל בינו לבין מזכירו הנ״ל הוא ההבדל שבין בעלת הבית ובין החתול בנוגע לשנאתם להעכברים, אמנם שניהם שונאים תכלית שנאה את העכברים, אלא שבעוד שבעלת הבית מרוב שנאתה להם היא חפצה שלא יראו ולא ימצאו כלל בבית, הנה להיפך החתול רוצה שימצאו כדי שיהיה ביכלתו לבלוע אותם חיים. והנמשל מובן מאליו בנוגע להשנאה לרשעים, הגאון הצדיק הנ״ל היה חפץ שהרשעים לא יהיו כלל לרשעים ש״יתמו חטאים מן הארץ״, ומזכירו היה חפץ שיהיו ויפרו וירבו כדי שיהיה ביכלתו לבלעם חיים.

ובתחילת הסדרה אנו מוצאים ברש״י על ה״בדרתיו״ שאמר ״יש מרבותינו דורשים אותו לשבח כל שכן שאילו היה בדור של צדיקים היה צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגנאי״ וכו׳, והוא מאמר חז״ל בסנהדרין (קח, א) אלא ששם נזכר ה״לגנאי״ קודם ה״לשבח״, כי הדורש לגנאי הוא ר׳ יוחנן והדורש לשבח הוא ריש לקיש ותמיד מזכירים רבי יוחנן לפני ריש לקיש, ובכל זאת רש״י שינה את הסדר והקדים, כאמור, את הלשבח קודם לה״לגנאי״, כדי להבליט שעל האדם להקדים תמיד את השבח של חברו, אף על פי שלא נעלם ממנו גם הגנאי שבו.

ובאמת לא רק לגבי אדם, אך לגבי בהמה וחיה אנו מוצאים שהתורה מקדימה תמיד את השבח קודם הגנאי, ״אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה את הגמל כי מעלה גרה הוא ופרסה איננו מפריס - וכו׳ - ואת החזיר כי ״מפריס פרסה וכו׳ והוא גרה לא יגר״ (ויקרא יא, ד-ז), הלא גם בגמל וחזיר הקדימה התורה את ה״לשבח״ את הסימני טהרה שיש להם, קודם ה״לגנאי״, קודם הסימני טומאה.

וזהו ההבדל בין תורת חם לתורת שם, הראשונה מבקשת גם באביהם גופא את הערוה, ואילו תורת שם מבקשת גם בהחזיר מקודם את הסימן טהרה.

ד. שם, חם ויפת.

״ויקח שם ויפת את השמלה״ (בראשית ט, כג), וברש״י מדברי המדרש רבה ״אין כתיב ויקחו אלא ויקח לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת, לכך זכו בניו לטלית של ציצית - וכו׳ - וחם שביזה את אביו, נאמר בזרעו כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערוך ויחף וחשופי שת״.

ואם אנו רוצים להבין את מעשי שם, חם ויפת עלינו להתבונן מעט לתוך מעשי בניהם; בני חם, אלו המה הפראים באפריקה ובאמריקה שאינם יודעים בושת כלל לא באהלם גופא ולא בחוץ, אינם יודעים לא מחוקי האתיקה ולא מחוקי האסתתיקה; בני יפת, העמים הקולטריים והמודרניים, יודעים אמנם היטב גם מאתיקה וגם מאסתתיקה ומתוארים בזה תמיד, אבל במעשה המה משתמשים בזה כמעט רק בחוץ ולא בתוך האהל, ששמה המה חוטאים גם נגד חוקי האתיקה וגם נגד חוקי האסתתיקה. ולא כן בני שם, בני אברהם יצחק ויעקב, שהמה מקפידים גם על מה שנעשה בהאהל פנימה וגם על מה שנעשה בחוץ.

כי משנתו של שם אומרת ״כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי״ בעוד שתורתו של יפת אוסרת רק חילול שם שמים בגלוי.

וכש״וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ״, הנה אמנם חרה הדבר מאד גם לשם וגם ליפת, אבל לא מטעם אחד.

ליפת חרה מצד ה״בחוץ״ שנודע הדבר גם שמה, אבל לשם פשוט מצד ה״ויתגל בתוך אהלה״ כשהוא לעצמו.

ואם כי הלכו שניהם לכסות, בכל זאת אומרת התורה ״ויקח״ בלשון יחיד, כי הלקיחה של שם לא היתה מעין הלקיחה של יפת כאמור.

ושם זכה עבור זה לטלית של ציצית, שכנהוג אנו לובשים אותה דוקא תחת הבגד העליון, ואם איננה נראית מבחוץ הנה נראית היטב בנפשו ולבו של האדם פנימה.

וזהו שאמר נח ״יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם״ (בראשית ט, כז), מה טוב יהיה כשיפיותו של יפת לא תהיה רשומה ניכר רק בחוץ, אך תמצא גם בהאהל פנימה ״אהלי שם״, כי רק בני שם מקפידים גם על האהל, כנ״ל.

ה. ״נפש האומה״ אצל בני שם, חם ויפת.

ובנח אנו מוצאים ״בני יפת גמר ומגוג - וכו׳ - מאלה נפרדו איי הגוים בארצותם, איש ללשונו למפשחתם בגויהם, ובני חם כוש ומצרים - וכו׳ - אלה בני חם למשפחתם ללשנתם בארצתם בגויהם, ולשם ילד גם הוא אבי כל בני עבר - וכו׳ - אלה בני שם למשפחתם ללשנתם בארצתם לגויהם״ (בראשית י, לא).

ואנו רואים שאצל בני יפת הודגשו ״הּגויים בארצותם״ בראש וראשונה, בעוד שאצל בני חם ובני שם הודגשה ה״למשפחתם״ בראש וראשונה, ורק אחרי כך הוזכרו ה״בארצתם לגויהם״.

כי אצל בני יפת שעליהם מתיחסים כל עמי אירופה וארצות הברית שבאמריקה, אצלם מפותח מאד ביחוד החוש הלאומי הארצי, ארץ המולדת הוא אצלם הא׳ והת׳ שמכאן מתהוים כל קניניהם הלאומיים המיוחדים, ומכאן נוצרה ״נפש האומה״ שלהם.

ובני חם ובני שם אם כי רחוקים אלו מאלו בתכלית הנגוד, אבל בזה יש צד השוה בהם, שבשניהם החוש הארצי איננו כל כך חזק אצלם ואיננו תופס את כל חדרי הנשמה, אם כי מטעמים שונים ונבדלים לגמרי. אצל בני חם, מחמת שעומדים על מדרגה נמוכה כל כך עד שגם ההרגשה הזו, הרגשת ארץ מולדת לאומית היא למעלה מהשגתם, ואצל בני שם, או יותר נכון בני עבר, מחמת שעומדים על גבה כזה המגביה אותם מן הארץ, באופן שאין הויתם הלאומית תלויה לגמרי רק בהארץ.

ועל כן בא בשניהם ה״בארצתם״ רק באחרונה, להראות כי זה איננו אצלם עיקר העיקרים ויסוד היסודות.

### פרק ד׳

### דור ההפלגה

״ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים - וגו׳ - ויאמר ד׳ הן עם אחד ושפה אחת לכלם - וגו׳ - הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש את שפת רעהו״ (בראשית יא, א-ז).

א. כל מה שהאדם בונה החורבן מוכן בתוכו.

״הקב״ה בונה עולמות ומחריבם״, ואם האדם הוא רק ״צלם אלהים״ הנה מכל שכן שבכל מה שהוא בונה כבר החורבן מוכן בתוכו, בכל מעשי ידיו ורוחו יש ״שטר ושוברו עמו״.

והסתירה והבנין באים תמיד כרוכים אצל האדם, כלומר, שבראשית הבנין כבר נמצאת הסתירה, ובבנין אנו מכוונים לא רק על הבנינים המציאותיים, אך גם על הבנינים האידיאליים, לא רק על הבנינים החומריים, אך גם על הבנינים הרוחניים.

כי אמנם בנין המגדל לא היה רק בנין חומרי, אך גם בנין רוחני, בנין אידיאלי, לעשות את כל בני אדם שנפרדו ״למשפחתיהם וללשוניהם, לארצותיהם ולגויהם״ לעשות את כולם ל״עם אחד ולשפה אחת״, אבל מה היה הסוף דבר? ממש ההיפך הקיצוני ממה שכוונו תחלה.

ובמקום ״עם אחד ושפה אחת״ באו לידי כך ״אשר לא ישמעו איש את שפת רעהו״, כלומר, לא רק שלא דברו בשפה אחת, אך גם לא שמעו כלל בשפה אחת.

חפצו לתקן וקלקלו עוד יותר. כי אם מקודם כתיב ״מאלה נפרדו איי הגוים בארצותם, איש ללשונו למשפחתם בגויהם״, והיה מדבר כל אחד בלשונו, אבל על כל פנים הבינו זה את זה, והראיה ״ויאמרו איש אל רעהו״, וחפצו לתקן יותר שתהיה פשוט ״שפה אחת״ לכולם, ומה היתה המסקנא מזה? ״אשר לא ישמעו איש את שפת רעהו״.

ודור ההפלגה לא ללמד על עצמו יצא, ולאו על הדור ההוא דוקא אלא על הכלל כולו ועל כל הדורות הבאים. ואם נשבע הקב״ה שלא יביא עוד מבול לעולם, לא נשבע כלל על זה שלא יביא עוד דור הפלגה לעולם, וכשם שיש ״דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו״ וכו׳, כך יש דור דור וההפלגה שלו.

ובכל דור ודור אנו רואים את ה״יושב בשמים ישחק אדני ילעג למו״ (תהלים ב, ד), אם כי בכל דור השחוק שלו הוא באופן אחר.

אבל בכל האופנים יש מעין אותו האופן של דור ההפלגה, היינו, שהתכלית באחרונה היא בסתירה גמורה להמטרה שהציבו להם בהתחלה. הדימוקרטיה, למשל, מובילה לדמגוגיה, של איזה יחידים חצופים ושחצנים המושכים את ההמון אחריהם כעדר בבקעה. החרות, כביכול, שמרימים על נס מביאה באחרונה לשיעבוד ועבדות, הצדק הסוציאלי שמצהירים בקולי קולות, מביא ליד חזקה וזרוע נטויה של בעלי האגרוף הגדול. הגן עדן של הקומוניזם מביא לגיהנם שאין מנוס ומפלט ממנו וכו׳ וכו׳.

בקיצור, ״יושב בשמים ישחק אדני ילעג למו״.

ב. יושב בשמים ישחק.

״יושב בשמים ישחק אדני ילעג למו״.

כשאתה נוסע באוירון ואתה מתרומם איזו מאות מטרים מעל הארץ, נראים לך ערים וכרכים שלמים כמו נקודות קטנות, ומכל שכן הבני אדם המתהלכים ורצים שמה, שהם בעיניך כחגבים ונמלים קטנים, ואתה אינך מאמין בעצמך, אם גם אתה הנך בכלל הבריות הקטנטנות האלה.

אבל האוירון הנהו מרומם רק את הגוף שלנו, והנשמה עוד נשארה למטה כמה שהיתה מקודם, אכן לו היה נמצא אחד שהיה ממציא גם אוירון לנשמתינו, להגביה גם את נשמתנו איזו מאות מטרים מלמעלה, ומכל שכן לשמי מרום, הוי מה היינו מתמיהים על כל מעשינו ומחשבותינו של עכשיו, על כל רגשותינו ותשוקותינו על כל התבל ומלואה, מה היו כל אלה זעירים ופעוטים בעינינו, ומה היינו שוחקים על עצמנו גופא.

והיינו רואים אז בכל דור ודור רק את אותה הסכלות של דור ההפלגה, שקא סלקא דעתם שעל ידי ש״הלבנה תהי להם לאבן והחמר יהיה להם לחומר״ יעלה בידם לבנות עיר ומגדל שראשו בשמים...

ואמנם לא רק ״יושב בשמים ישחק״, אך גם אנחנו אם היינו יכולים להגביה מעט את עצמנו אז היה מלא שחוק פינו על... על עצמנו גופא.

ג. האנושיות - חולה מסוכן.

כל האנושיות כולה הוא מעין חולה מסוכן המתהפך מצד אל צד וחוזר חלילה, ואין נחת מדור המבול של ״כי מלאה הארץ חמס״. המה באים לדור הפלגה של ״עם אחד ושפה אחת ודברים אחדים״, ושוב לדור המבול ושוב לדור הפלגה וחוזר חלילה עד ימינו אלה, ותמיד ״מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה״.

וכשהוא מתהפך על צד אחד כבר הוא מדמה ושואף להתהפך על צדו השני, וזהו סוד כל המהפכות שבעולם.

הדמיון מדמה, וכשמהדמיון נעשה מעשה, הנה המעשה היא בסתירה גמורה להדמיון, תמיד נוצרה בריה משונה, משונה לגמרי מכפי שעלתה על המחשבה.

״הן עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החלם לעשות, ״על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ד׳ את שפת כל הארץ ומשם הפיצם ד׳ על פני כל הארץ״, ומה רחוקה המסקנא מההתחלה, ״החלם לעשות״ עם אחד ושפה אחת, וה״על כן״ המסקנא היתה ״בבל״, ואמנם ״משם בלל ד׳״ וכו׳ ״ומשם הפיצם״ הסוף נעוץ בתחילתו ובהתחלה ובהמסקנא יש קשר של סבה ומסובב, כי כך הוא דרכו של עולם שהמציאות היא כסתירה גמורה להדמיון שבתחלה.

ד. כל מה שיש בים יש ביבשה.

״הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון ושאון לאמים כשאון מים כבירים ישאון״ (ישעיהו יז, יב).

וכשאתה עומד על חוף הים, ואתה רואה שם טפות מים לאין מספר ולאין סוף, וגם טפה אחת אינה נחה במנוחה שלמה כל אחת עולה ויורדת, הולכת ושבה, ואתה מתפלא עליה זו למה והליכה זו למה, מאחרי שברי שאחרי העליה תבוא הירידה ואחרי ההליכה תבוא השיבה? הבט נא אל חברת בני אדם אל שאונם והמונם, ותרא¯ה כי מה שיש ביבשה יש בים ומה שיש בים יש ביבשה.

וכשאתה רואה איך שהמים נסחפים ונזרמים ב״קולות מים רבים אדירים משברי ים״, ובמהירות גדולה כל כך כאילו אין להם פנאי אף לרגע, אל החוף, המכוסה באבנים, ושם המה מוכים מכה רבה על ידי האבנים והמה נסים בבהלה משם, ולרגע אחד שוב חוזרים חלילה כאילו שכחו את כל המכה, אל תתפלא כלל על זה אך אמור ביחד עם הנביא ״הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון״.

וכשאתה מביט איך שני גלים נלחמים ונאבקים זה עם זה, ורבתה התנועה וגדול השאון, אחד עולה ואחד יורד, אחד קם ואחד נופל, ולבסוף לא נשאר מכל המלחמה הזו ומכל שאונם והמונם רק שצף קצף לרגע, ואחרי כך רק שוב קול דממה דקה על הים, כל הגלגלים נפזרים שוב למיליונים וביליונים טפות קטנות שכל אחת הולכת לה לדרכה, כאילו לא קרה כלל שום דבר, הנה מה אומרים לך כל אלה? המה מבארים לך את דברי הנביא האומר ״ושאון לאומים כשאון מים כבירים ישאון״.

ה. לפני כל מלחמה - שפה אחת על דבר השלום.

״על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ד׳ את שפת כל הארץ״.

ומאז מדור ההפלגה עד היום הזה, לא מעטים המה אלה שבלבלו את כל העולם כולו, ״בא סנחרב ובלבל את העולם כולו״, באה המלחמה העולמית האחרונה ובלבלה את העולם כולו.

ומה נפלא הוא, שבכל פעם לפני ה״בבל״ אנו שומעים ״שפה אחת ודברים אחדים״, לפני כל מלחמה מדברים כולם על דבר השלום, ולא עוד אלא שכל אחד מהצדדים הנלחמים זה עם זה, מדגישים כי המה עושים את כל מה שעושים רק למען השלום, אצל כולם יש רק ״שפה אחת״ של שלום, שלום, אבל דוקא מה״שפה אחת״ הזו בא הבבל.

ו. מלחמת העמים ומלחמת המפלגות.

לפנים לא ידענו רק ממלחמת העמים, עכשיו אנו יודעים עוד יותר ממלחמת המפלגות, כי סוף סוף מלחמת העמים לאו בכל יומא מתרחשת בעוד שמלחמת המפלגות אינה פוסקת אף לרגע.

ומסוכנה ביותר היא מלחמת המפלגות, בין מפלגות כאלו שלכאורה הן עומדות על בסיס אחד, ולא רק שמהלך המחשבה שלהן אחד, אלא כמעט גם השפה שמביעות את מהלך מחשבתן אחת היא, ואז שורר ביניהן לא ״פרוד הדעות״ אך ״פרוד הבעלי דעות״, ואם לפרוד הדעות יש תקוה שתתקרבנה הדעות זו לזו וממילא תבוא גם התקרבות הבעלי דעות, הנה אין תקוה כזו בפירוד הבעלי דעות.

והתורה מספרת לנו על דבר המקור הראשון למלחמת המפלגות - דור ההפלגה - שדוקא שדברו לכאורה כולם ב״שפה אחת״, כולן הציבו על דגלם את אותה הפרוגרמה, דוקא זה היה מסוכן ביותר.

ז. אם עחד - בלי אלהים אחד.

״הן עם אחד ושפה אחת לכולם - וכו׳ - הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש את שפת רעהו״.

״עם אחד ושפה אחת״ וחסל, שזאת אומרת בלי אלהים אחד. עם אחד ושפה אחת, אבל אין לב אחד ואין מחשבה מאוחדת, יש ״אחד בפה״ ואין ״אחד בלב״ ומה הן התוצאות מזה?

ומה ישגו אלה המעמידים את אומתנו, אומה הישראלית, רק על אלו שני הדברים, על ״עם אחד ושפה אחת״? ואם גם מוסיפים על זה גם ״ארץ אחת״ כדור ההפלגה שעסקו בבנין ״עיר ומגדל״, כדי שלא יתפזרו לכל ארבע רוחות העולם, גם אז לא יביאו את דורנו רק לבחינת דור ההפלגה, ובמקום ״עם אחד ושפה אחת״ יביאו לזה ״אשר לא ישמעו איש את שפת רעהו״.

כי גם כל החוט המשולש הזה ״עם אחד שפה אחת וארץ אחת״, אינו אלא קשר חיצוני בלי קשר פנימי ונפשי, וכשם שאי אפשר לכל בריה שבעולם להתקיים בלי נפש חיה, כך אי אפשר לשום בריה חברותית להתקיים בלי הנשמה שלה שהוא אלהי האומה.

ואלה המעמידים את הלאומיות, כביכול, שלנו רק על חוט המשולש הנ״ל, כבר אפשר להם לראות את המדה כנגד מדה שלהם בהאי עלמא, הם הביאו לידי כך ״אשר לא ישמעו איש את שפת רעהו״ במחנם גופא ובאהלם עצמם, ומה שזה בונה זה סותר.

כי יש ״תפילין שלנו ויש תפילין דמארי עלמא״ (ע״פ ברכות ו, א), על התפילין שלנו כתיב ״שמע ישראל ד׳ אלהינו ד׳ אחד״, ועל התפילין של הקב״ה כתיב ״מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״, ושתיהן תליות אלה באלה, אם אנחנו מניחים תפילין אז כביכול גם הוא מניח תפילין, ולהיפך אם אנחנו הננו בבחינת ״קרקפתא דלא מנח תפילין״ ואנו משליכים את הפאר שלנו אז הוא משליך גם את הפאר שלו.

ולא יועילו כל המליצות המפוצצות על דבר הלאומיות שלנו, על דבר השלום ואחדות, וגם כל הקרבנות שאנו מביאים בבנין עיר ומגדל וכל העבודות פרך שלנו בחומר ולבנים, כשם שלא הועילו כל החומר והלבנים לדור ההפלגה.

ואלה האומרים בכוונה עצומה ״הבוחר בעמו ישראל באהבה״ ואינם ממשיכים בנשימה אחת את הקריאת שמע של ״שמע ישראל ד׳ אלהינו ד׳ אחד״, עוברים רק על עברת ״ברכה לבטלה״...

ח. גדול השלום.

אבל מאידך גיסא גם את אלה שמעמידים את כל העולם שלנו רק על עם אחד ושפה אחת, אין לנו לדוחפם בשתי ידים ולהראות להם תמיד רק את ״אמת הבנין״ שבידנו, אך עלינו להתנהג עמהם בשמאל דוחה וימין מקרבת ועל ידי זה יש עוד תקוה שישובו מדרכם הרעה, וכדברי חז״ל במדבר רבה (בראשית רבה פל״ח, ו) על זה ״אותן של דור המבול לא נשתיירה מהן פליטה, ואילו של דור ההפלגה נשתיירה מהן פליטה? אלא דור המבול ע״י שהיו שטופין בגזל, לפיכך לא נשתיירה מהן פליטה, אבל אלו ע״י שהיו אוהבים זה את זה שנאמר ויהי כל הארץ שפה אחת, לפיכך נשתיירה מהן פליטה, ר׳ אומר, גדול השלום שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם, אמר הקב״ה, כביכול אינני יכול לשלוט בהן כיון ששלום ביניהם, שנאמר, חבור עצבים אפרים הנח לו, אבל משנחלקו מה הוא אומר? חלק לבם עתה יאשמו, הא למדת גדול השלום ושנואה המחלוקת״ והדברים מדברים בעדם.

ט. שם הע״ז וה״שם המפורש״ שלנו.

״ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ״.

״תניא ר׳ נתן אומר, כולם לשם עבודה זרה נתכוונו, כתיב הכא ונעשה לנו שם וכתיב התם ושם אלהים אחרים לא תזכירו״ (סנהדרין קמ, א).

הנה באמת ״בעל שם טוב״ הוא התואר הכי גדול שאין למעלה הימנו, ועל זה נאמר ״טוב שם משמן טוב״. אבל במה דברים אמורים, אם השם טוב בא ממילא ע״י מעשיו הטובים ומדותיו היפות, כמה שאמר ר׳ יוחנן ״אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו וכו׳, ועליו אמר שלמה, טוב שם משמן טוב״ (ברכות יז, א). כלומר, הוא הלך רק לדרכו, גדל בתורה ועמל בתורה בשביל לעשות נחת רוח ליוצרו, אז ממילא הוא מוכתר בשם טוב על ידי אחרים, אבל אם הוא ״עושה״ לו שם, מעין ״בית חרושת״ לשמות אז אין לך מדה פחותה מזו.

דור ההפלגה הצטיין בזה, שכל אחד היה חפץ לעשות לו שם, ודור ההפלגה או דור המפלגות שלנו - כי חק ולא יעבור הוא בדורותינו שכל אדם צריך להיות שייך לאיזו מפלגה, ואם ירצה להיות בלתי מפלגתי הוא נקרא ״פרא״ - כשנסתכל בדבר היטב נראה כי הסיבה העיקרית לרבוי המפלגות ולסכסוכיהן הוא מה שכל אחת חפצה לעשות לה שם. המפלגות אינן נלחמות זו עם זו באיזה עיקר יסודי, אלא נלחמות בעיקרן על השם, על הדגל של כל אחדת יש דגל מצבע אחד, ״ונעשה לנו שם״ זו פריסטיג׳ה בלע״ז, כל אחת חפצה להראות לפני כל את הפריסטיג׳ה שלה, וכדאי הדבר לעבור על כל העברות שבעולם אך חס ושלום לבלי לעבור אפילו כקוצו של יו״ד על הפריסטיג׳ה שלה. כל מפלגה עמלה רק בשביל כך, כדי ״למען ידעו דורותיכם״ כי לה הפריסטיג׳ה, ובמקום ״לקבל את האמת ממי שאמרה״ יקבלו את כל השקרים ובלבד שלא יגרע מהפריסטיג׳ה שלה אף משהו מן המשהו.

ומכאן בא ה״בבל״ הגדול בכל אשר אנו פונים, ו״לא ישמע איש את שפת רעהו״.

ולכשנסתכל בדבר נראה, כי באמת מכאן כל המקור של העבודה זרה, כי כשאנו מוצאים למשל, אלהי ארם, אלהי אשור, אלהי פרס ומדי וכדומה, הנה כל זה רק שינוי השם, כי בגופא דעובדא סוף סוף כולן, כל האומות האלה, נתכוונו לכח עליון אחד שיש למעלה מן הטבע, ואלמלא התשוקה והתאוה ״לעשות לשם״ מיוחד היו באות כולן לנקודת האמת, לנקודה אחת, אלא שהתאוה של ״ונעשה לנו שם״ בלבלה את כל המוחות והלבבות.

וזהו שאמרו חז״ל כי ב״ונעשה לנו שם״ כבר יש היסוד של עבודה זרה.

וכל החידוש של אלקי ישראל הוא בזה שעליו נאמר (שמות ג, טו) ״זה שמי לעלם״, וכדברי חז״ל ״בשעה שהיה הכהן גדול ביום הכפורים מזכיר את השם לא היו השומעים זזים משם עד שהוא מתעלם מהם, מאי טעמא? דכתיב זה שמי לעולם, לעלם כתיב״ (ירושלמי יומא פ״ג ה״ז), ואמרו עוד ״א״ר יוחנן, שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן פעם אחת בשבוע, ואמרי לה, פעמיים בשבוע, א״ר נחמן בר יצחק, מסתברא כמאן דאמר פעם אחת בשבוע, דכתיב, זה שמי לעולם, לעלם כתיב, רבא סבר למדרשיה בפרקא, אמר ליה ההוא סבא, לעלם כתיב״ (קדושין עא, א). ״זה שמי״, כלומר, כי זה רק יודע ומכיר את שמו של הקב״ה, מי שבא לכלל הכרה כי שמו הוא לעלם, שתמיד ישא רשמו ל״מדרש הנעלם״.

ומאידך גיסא אפשר לך להכתיר את הקב״ה בכל השמות שבעולם, בכל השמות שתרצה, כי הכל יש בהקב״ה שהוא כללו של עולם וכללו של כל העולמות, וזהו שהשיב הקב״ה על שאלתו של משה ״הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם, אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי, מה שמו מה אמר אליהם? ויאמר אלהים אל משה, אהיה אשר אהיה״, כלומר, אין שם מיוחד וה״שם המפורש״ שלנו הוא דוקא שם שלא נתגלה הפירוש לעולם, וכשם שהוא ״אין סופי״ ״אהיה אשר אהיה״ ואחרי ה״אהיה״ שוב ״אהיה״, כך גם השמות שלו אין סופיים המה, ולו כל כך שמות מרובים עד שהוא בלי שם כלל ו״זה שמי - לעלם״.

בקיצור, ב״ונעשה לנו שם״ הותחלה העבודה זרה בעולם וב״זה שמי לעלם״ באה היהדות לעולם.

### פרק ה׳

### הסוציאליזם והקומיניזם.

א. מדת עם הארץ.

״שלי שלך ושלך שלי - עם הארץ״ (אבות פ״ה, מ״י).

אין לך אצל חלק גדול מצעירנו אידיאל יותר יפה ונמרץ מהסוציליזם והקומיניזם, וגם אלה שסוברים, כי קשה הדבר שיתגשמו בתור הלכה למעשה, על כל פנים בתור אידיאל גם המה מעריכים ומפארים את התנועות הנ״ל.

כולם סוברים, כי אלו המה פרי המודה החדשה שנתחדשה בבית מדרשה של התפתחות האנושיות בשנות המאה הי״ט והכ׳, אבל מה ישתוממו אלה אם נאמר להם, שזה כבר היה לעולמים לפני כל המאות שהמה מספרים למספר הנוצרים, אלו המה לא פרי ההתפתחות, אך אדרבא כל זה מורה על נסיגה לאחור, של כמה אלפי שנה לפנים, נסיגה עד... עד דור ההפלגה.

כי מהו ״שפה אחת ודברים אחדים״ אם לא מין ״אינטרנאציונאל״ שני או שלישי, ומה זה ״וימצאו בקעה וישבו שם וגו׳, הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה״, אם לא ״קבוצה״ גדולה ש״כיס אחד לכולם״ ומיורה אחת הם נזונים והגלימא דעל כתפיה של אחד שייך לכולם.

ועי׳ בירושלמי מגילה (פ״א ה״ט) על הכתוב ״שפה אחת״, ״ר׳ אלעזר ור׳ יוחנן, חד אמר, שהיו מדברים בשבעים לשון, וחד אמר שהיו מדברים בלשון יחידו של עולם - בלשון הקודש״, הרי להראשון אין הפירוש של ״שפה אחת״ כפשוטן, היו מדברים אדרבא בשבעים לשון, אלא מה זה ״שפה אחת״? אינטרנציונל השני או השלישי.

ואמנם נתקיים עכשיו גם הפירוש השני ״שהיו מדברים בלשון יחידו של עולם - בלשון הקודש״, ועלינו להוסיף על זה רק שבמקום ארץ שנער עלינו לגרוס בארץ... על ידי ה״שמאל״ שלנו...

וזהו שאמרו חז״ל ״שלי שלך ושלך שלי״, אל תדמה, שזו היא מדה של פרוגרס, של התפתחות, של מדרניזם, אך אדרבא ״עם הארץ״ הגס הראשון של האנושיות, המדרגה הראשונה של ה״אדם עיר פרא יולד״.

ב. האדם הקמאי.

החקירה הסוציולוגית מראה לנו, כי דוקא האדם הקמאי היה הקומוניסט היותר קיצוני ״האדם הקמאי - אומרת הסוציולוגיה - חי את חייו בתוך החברה כאסיר כלא חברתי מוחלט, ושנפשו מלאה על כל גדותיה במחשבים מסותרים וברגשי השבט, ואותה הקבוצה המאוחדת וסגורה בחותם צר, עד שכל אחד מאנשיה הוא רק חלק ממנה בלתי עומד ברשות עצמו, כאילו הוא רק אבר פרטי מגוף אחד שלם, בעת סדור העבודה של הקרבת הקרבן או של מעשי כשפים, בעת ההכנות אל הציד, בעת המחולות בציבור, בכל חגיגות ההקדשה, אנו מוצאים - כפי שמספרים כל החרדים האמונים על התבוננות מדעית ומדויקת - שכל קבוצה מחודרת ברגש אחד משותף הממלא את נפש כל יחיד ויחיד עד אפס מקום, רק עם התבדלות חברותית והיצירה האטית של אישיות עומדת ברשות עצמן הכרוכה אחריה התחילה ההתפתחות האנושית״.

ועלינו להוסיף על זה רק כי מה שקוראת הסוציולוגיה ״תקופת האדם הקמאי״ הנה התורה קוראת זאת דור ההפלגה.

ג. השלש כתות שבדור המבול.

״ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל״ וגו׳ (בראשית יא, ד).

אמר רב ירמיה בן אלעזר, נחלקו לשלש כתות, אחת אומרת, נעלה ונשב שם, אחת אומרת, נעלה ונעבוד עבודת כוכבים, ואחת אומרת, נעלה ונעשה מלחמה, זו שאמרה נעלה ונשב שם - הפיצם ד׳, זו שאמרה נעלה ונעשה מלחמה - נעשו קופים ורוחות ושדין ולילין, וזו שאמרה, נעלה ונעבוד עבודת כוכבים - כי שם בלל ד׳ שפת כל הארץ (סנהדרין קמ, א).

הַשַׁתְּפַנוּת נלחמת תמיד לא רק עם הרכוש אך גם עם האלקות, כביכול, חפצה היא לעקור מן השורש לא רק את הגבירים, אך גם את המאמינים. ולכאורה, איזו שייכות וקשר יש בין שני הדברים הללו, בין המלחמה בהרכוש והמלחמה באלהות? והאם רק מקרה הוא, שהשתפנים המה רובם ככולם כופרים בעיקר והלא זהו כלל ש״המקרה לא יתמיד״?

אכן ברם הדבר, שבאמת יש סמיכת הפרשה ביניהן, יסוד ושורש האמונה הוא ״עבדי הם ולא עבדים לעבדים״, והתורה ניתנה רק לבני חורין ולא לעבדים, וכל עיקרה של השתפנות היא עבדות היחיד להחברה, להקבוצה, שכל יחיד ויחיד נחשב בה רק כאבר פרטי בגוף אחד שלם.

האמונה באל אחד דורשת שגם המאמין יהיה יחיד, אם לא יחיד ומיוחד כהשי״ת, אבל על כל פנים ירגיש בזכות קיומו גם בתור יחיד ולא רק בשביל שהוא כפות כאסיר עולם להחברה והקבוצה, וכדי שהאדם יתדבק עם ה״עצם״ המרום ונשגב של הבריאה כולה. דרוש שהאדם ירגיש את העצמאות שלו גופא.

וכשהאדם כלוא כצפור במצודה במסגרתה של החברה, אי אפשר שיהיה לו יחס ישר עם צורו וקונו.

ועוד אנו רואים, כי השתפנות היא בת זוגה של החומרנות, זאת אומרת, שבעלי שיטת השתפנות רואים את התבל ומלואה ובכלל זה כל ההיסטוריה האנושית מנקודת השקפה חומרנית כאילו אין לו להקב״ה בעולמו אלא הקב״ה והלחם לבד.

ואת סמיכות הפרשה והקשר שביניהם אפשר גם כן לתפוס בנקל, אם נשים אל לב, כי רגש הבעלות והעצמאות זהו מותר האדם מן הבהמה, הרגש הזה בא לאדם מהצלם אלהים שבו, ועל ידי זה הוא מרגיש את עצמו למעלה מכל החומרים שבעולם, שהמה תלויים בו והוא אינו תלוי בהם, הוא בעל עליהם והמה אינם בעלים עליו, והשתפנות העוקרת את כל הרגשים הללו, משוה לאט לאט את האדם גם בעיני עצמו בחדא מתתא עם כל החומרים והגולמים הפשוטים שכולם הנם רק מכונה אחת.

ואת השלש כתות של דור ההפלגה, אפשר לראות גם בזמננו אנו, והג׳ כתות הללו באות בתור סיבה ומסובב של דור ההפלגה.

״אחת אומרת נעלה ונעשה מלחמה״, מלחמה לא רק ברכוש, אך גם באלקות כביכול, ורודפים עיד חרמה את כל המאמינים באלהי השמים וה״עיר ומגדל״ שלהם הוא גם כן ״ראשו בשמים״ כדי להלחם עם אלקי השמים.

״ואחת אומרת נעלה ונעבוד עבודה זרה״, ומכאן החומרניות הגסה, שבאמת היא מחזרת לתחיה את העבודה זרה הקדמוניה, אם כי נקראת עכשיו בלשון אחר ״דת העבודה״ אבל זוהי העבודה לעץ ולאבן, לחומר וללבנים, העבודה למעשה ידיו של האדם, שהנביא אומר עליהם ״לא ידעו ולא יבינו כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם - וגו׳ - לאמר, חציו שרפתי במו אש ואף אפיתי על גחליו לחם אצלה בשר ואכל, ויתרו לתועבה אעשה לבול עץ אסגוד״ (ישעיהו מד, יח-יט).

״ואחת אומרת נעלה ונשב שם״, שחז״ל מתחילים באמת מכת זו, מפני שהיא באמת הראשונה במעלה, כלומר, שזו היתה התכלית של כל אחד ואחד מחברי דור ההפלגה, כל אחד חשב שאחרים יעבדו והוא יכול להיות יושב בטל, מאחרי שבין כך ובין כך ״כיס אחד לכולנו״.

ואם אנו רואים, שהשתפנות שביטלה את הגן עדן בשמים והבטיחו לעומת זה את הגן עדן בארץ בעולם הבא של... ״חמש שנים״, ובאמת עשו גם את הארץ לגיהנם, אם כי כבר עברו נסיונות של ״חמש שנים״ לא פעם אחת, הנה הנמוק העיקרי בזה הוא מה ש״אחת אומרת נעלה ונשב שם״, כל אחד מסתמך על האחרים, ואם כי אינם עושים רצונו של מקום, בכל זאת חושב כל אחד בלבו ש״מלאכתו תהא נעשית על ידי אחרים״, ואם ״גדול וסמוך על שולחן אחרים זהו קטן״, הנה כל אחד מהם הוא בבחינת קטן, ומכאן כל הכשלון ואי ההצלחה בכל הנסיונות שעשו עד עכשיו.

ומי יודע, אם מכל הנסיונות הללו לא נראה שוב את אותן התוצאות של דור ההפלגה, התוצאות של ״נעשו קופים ורוחות ושדין ולילין״...

ד. כל האסון הוא מה שמבקשים ״חשבונות רבים״.

״ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות, אמר רבי אבא בר כהנא, מלמד, שפתח להם הקב״ה פתח של תשובה, שנאמר, ועתה, ואין ועתה אלא לשון תשובה, היך מאן דאת אמר, ועתה ישראל מה ד׳ אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה״ (בראשית רבה פל״ח, ט).

״ראה זה מצאתי אשר עשה אלהים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים״, אמר קהלת (ז, כט), והחשבונות רבים הם בזה, שבניגוד להקב״ה המביט על הכל ״באשר הוא שם״ ואינו דן את האדם על שם סופו. הנה האדם יש שדואג דאגת מחר לא רק לעצמו אך גם בעד האנושיות כולה כאילו כולה מוטלת על שכמו לבד והוא האפטרופוס לכולה, והרבה הרבה בני אדם רוצים ״לתקן עולם״, אך מעטים המרגישים שזה אפשר רק ״במלכות שדי״ והמה מנסים באקספרמנטים שונים, שהמה בעצמם מודים, שלעת עתה מביאים רק קללה ולא ברכה, אלא שעושים ״נדחה״ שדוחים את הברכה אחרי ״חמש שנים״, ואם זה עובר בלא כלום הנה עשירים הם בזמן וזמן של עוד חמש שנים מה הוא בעיניהם ומבטיחים את הגן עדן שלהם אחרי עוד ״חמשיה״.

ועד היכן הדברים מגיעים! ״הקב״ה שהוא אין סופי אינו מביט על כל דבר אלא ב״אשר הוא שם״, והאדם ״שבין לילה היה ובין לילה אבד״ חפץ תמיד לשנות את העולם על פי תכניתו שהוא רואה לו, שיביא ברכה אחרי זמן של עידן ועידנים.

וזהו שאמרו ״אין ועתה אלא לשון תשובה״. לו היו מתבוננים כל אלה ה״מתקני עולם״ על ה״ועתה״, והיו מקיימים את ה״אל תדאוג דאגת מחר״, כי אז היו נוכחים, שהתיקון היותר טוב הוא שבל יעשו שנויים ומהפכות כלל, אך יניחו שיהא ״עולם כמנהגו נוהג״, כי ״אלהים עשה את האדם ישר״. ואם המה לא יבקשו חשבונות רבים, אז הנאה להם והנאה לעולם.

## לך לך

### פרק ו׳

### אברהם הכיר את בוראו

״ויאמר ד׳ אל אברם לך לך מארצך, רבי יצחק פתח, שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך״ (בראשית רבה פל״ט, א).

א. הקבוצה והיחיד.

יש מחלוקת רבתי אצל חכמי הסוציולוגיה, אם המחשבות הקבוציות קודמות למחשבות היחיד או להיפך. לכאורה הרי הדבר פשוט, שהאדם החל את חייו בתור יחיד בודד, ורק מפאת ההכרח התאחד עם בני מינו בשביל היכולת להתקיים, אבל חכמי הסוציולוגיה האחרונים מוכיחים ממש את ההיפך, שבתחלה היתה הקבוצה הקמאית, ורק מתוכה, מתוך הקבוצה אחרי התפתחות ממושכה ואטית יצא האדם היחידי העומד ברשות עצמו.

״החיים המשותפים״, אומר דוקהיים, לא יצאו מתוך חיי היחידים אלא להיפך האחרונים צמחו מתוך הראשונים. משום ששבטים שונים הזרים זה לזה התלכדו יחדיו לעצם ציבורי יותר גדול נעשתה חלוקת העבודה מרובה להכרחיות בעדה יותר מרובה, והיא היא שהביאה על ידי התבדלות הכשרונות, האינטרסים והתכונות, הכרוכה אחריה, לידי התפתחות אישיות יחידית, עומדות על רגליהן המרגישות בזכות עצמיותן. ועל ידי ההרגשה הזאת, ההולכת הלך וחזק הוכשרו להכריע את כח ההשפעה של המסורה, לבקר את המחשבות הדתיים, המנהגים וסדרי המשפטים ולשמש בתור אמצעי של תפיסה חזק המעלה את החברה להתפתחות יותר גבוה.

ובכן האנושיות הקמאית היתה מין עדר, שכל אחד לא חשב את מחשבתו הוא, אלא את המחשבה הקבוצית, כמו שאומר גומפולוביץ שטעות גדולה טועה הפסיכולוגיה האינדיוידואלית באמרה ״האדם חושב״, באמת החושב שבקרבו איננו הוא עצמו כל עיקר, אלא הקבוצה החברותית, ורק יחידי סגולה מעטים מאד משתחררים ממחשבת הקבוצה ויורדים לתוך מחשבתם האינדיוידואלית.

ואמנם את זה גופא מדגשת לנו התורה בהתחילה את הפרשה הראשונה מחיי אברהם אבינו ב״לך לך״, כאילו אומרת, עד כאן המצב הקמאי, שהאנושיות חיתה בתור עדר, ומכאן מתחלת תקופה חדשה, והחדוש הוא בזה שלא הקבוצה החברותית היא החושבת, אלא פשוט ״האדם חושב״, זהו ה״לך לך״ לתוך עצמותך גופא, לתוך הנשמה האינדיוידואלית שלך.

וליתר ביאור הביאו חז״ל את הכתוב ״שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך״, זהו שחרורו של המחשבה המשועבדת אל הקבוצה ואסורה בכבלי ברזל אליה.

וזהו שאמר הנביא ״הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם, הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם, כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו״ (ישעיה נא, א-ב).

ב. אזרח העולם

״ר׳ ברכיה פתח אחות לנו קטנה ושדים אין לה, אחות לנו קטנה זה אברהם, שאיחה את כל באי עולם, בר קפרא אמר, כזה שהוא מאחה את הקרע קטנה״ (בראשית רבה, שם, ג).

המושג של ״אזרח העולם״, מרשמים ההיסטוריונים, נוצר בתקופת ההשכלה היונית (במאה החמישית והרביעית לסה״נ). אומרים, שסוקרטוס כנה את עצמו בשם ״אזרח העולם״. אמנם זה עוד מוטל בספק, אבל עובדא ודאית היא, כי הפילוסוף דיוגינוס קבע את המושג של ״אזרח העולם״ זהו השם קוסמופוליט. דיוגינוס מצויר לפנינו בתור אינדיוידואליסט קיצוני שנאץ בכל האיסורים התרבותיים והסתלק מהם בדעת ובהכרה וגם באיזה מין של התפארות ידועה, אבל דוקא אותה ההשתחררות המוחלטת מכל המנהגים המקובלים, אותה הנטיה הנמרצה לעמידה ברשות עצמה ולחירות, או כפי שאומר דיוגינס בעצמו, לטבע, הכשילה בקרבו את הרעיון האוניברסלי הזה. ובכן האינדיוידואלי המפורסם הזה, שבז להקדושת המסורת והלוחם הנמרץ נגד כל הנמוסים החברתיים, הוליד את המושג ואת השם של קוסמופוליט, של ״אזרח העולם״.

כך מציינים ההיסטוריונים, ושוכחים, כי יותר מאלף שנה לפני דיגנס חי אברהם אבינו והוא כבר ידע מקוסמופוליטיזם ״לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך״.

כששאלו לדיוגנס מאיזה ארץ אתה? השיב אזרח כל הארץ?

״אל הארץ אשר אראך״ זהו באמת אזרח כל הארץ. לא כתיב ״אראה לך״ אלא ״אראך״, זאת אומרת, כל מקום אשר אני מראה אותך יהיה הארץ שלך, אין שם לארץ זו, כי לאזרח כל הארץ אי אפשר לקבוע שם הארץ, וביתר ביאור אמר לו הקב״ה אחרי כך ״כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה״, זאת אומרת, שתהיה לאזרח העולם, וכל ארץ שתראה בעיניך אתה או זרעך תהיה כמו שלך.

ואמנם אחרי כך הוקבע שם להארץ היא ארץ ישראל, אבל גם אז ראינו בה לא כברת ארץ קטנה אלא ראי מלוטש של כל הארץ כולה, בארץ זו יש הר ד׳ ״ונהרו אליו כל הגוים״ (ישעיהו ב, ב), ועל ההר הזה בית ד׳ ש״בית תפלה יקרא לכל העמים״ (ישעיהו נו, ז).

וכשם שאברהם הוא אזרח כל העולם כולו, כך ארצו היא הארץ היחידה, ששם חוקה אחת לגר ולאזרח, באופן שכל בני העולם כולו נעשים שם לאזרחים ״ולציון יאמר איש ואיש יולד בה״ (תהלים פז, ה).

ור׳ ברכיה ובר קפרא ביארו רק את פירוש המלות של ״לך לך״ ושל ״אל הארץ אשר אראך״ באמרם שהוא איחה את כל באי עולם ו״כזה שהוא מאחה את הקרעים״.

ודוקא בשביל שקיים ה״שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך״, דוקא בשביל כך בא למדרגה של אחות לנו קטנה, לאחות את כל באי עולם, כי דוקא על ידי אינדיבידואליות קיצונית אנו באים לקוסמופוליטיזמוס. כי באמת בעולם קטן שלנו, בהנשמה שבקרבנו משתקף כל העולם הגדול, אלא שהתחומים שבין הארצות ובין העמים, שבין סביבה לסביבה ובין קבוצה לקבוצה אותם התחומים מתחימים ומבדילים ופוגמים בשלמות הנפש גופא והנפש גופא נעשית לקרעים מרובים.

ואברהם שבטל את כל התחומים הנ״ל, ממילא נפתח לפניו העולם הגדול.

כי כל האלילים המה אלקי הקבוצות, וד׳ אחד הוא נגלה בראש וראשונה ליחיד, וכשם שהוא אחד והוא הכל, כך גם היחיד שאליו הוא נגלה רואה את ההכל.

ב. הכרת אלקות.

אמר רבי יצחק, משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת, אמר, תאמר שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו, אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר, תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב״ה ואמר לו, אני הוא בעל העולם (בראשית רבה פל״ט, א).

שתי הכרות ראשיות יש שעל ידן אפשר לו לאדם לבוא לידי הכרת האלקות, אחת על ידי ״השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע״ וגו׳ וגו׳ (תהלים יט, ב), והשניה ע״י ״ברכי נפשי את ד׳, ד׳ אלקי גדלת מאד״ וגו׳ וגו׳ (תהלים קד, א-ב). הראשונה - מתוך הכרת הטבע, התבל ומלואה, והשניה - מתוך הכרת הרואה ואינה נראה שבאדם, הנשמה שבו. הראשונה היא הכרה אנליטית, והשניה היא הכרה אינטואיטיבית. בראשונה ה״אני״ שבו אינו אלא המשיג, שעל ידו אני משיג את העולם, ומתוך כך אני בא למי שאמר והיה העולם, והשניה הנה ה״אני״ שבי הוא המשיג והמושג ביחד, כי כשם שאני משיג את האני שבקרבי לא על ידי אנליזה, אך על ידי הכרה פנימית, כך אני משיג את ה״אני״ של העולם כולו, זהו הקב״ה, והכרת הרואה ואינו נראה שבגופו עם הרואה ואינו נראה שבכל העולם כולו זוהי מלתא חדא.

מתוך ההכרה הראשונה באה גם האליליות מחד גיסא וגם הפילוסופיה מאידך גיסא, ועל כן האליליות הגשימה את האלקות מפני שהעולם המורגש לנו על ידי חושינו ושכלנו הוא מגושם, והפילוסופיה אם כי באה על ידי אנליזה יותר עמוקה בחוקי הסיבה והמסובב לידי הכרת סיבה ראשונה רוחנית, גם כן לא ראתה באלקות רק את הבורא ולא את המנהיג.

כי אם אנו רואים בכל חוקי הטבע את חוקי הסיבה והמסובב, ואין שום דבר בא לעולם אם לא קדמה לו איזו סיבה, אין אנו רואים בטבע כוונה ותכלית גלויה, בטבע אנו רואים ביחוד רק סיבות מיכניות.

ואמנם הפילוסופים המאמינים השתדלו להראות גם כוונה ותכלית בטבע, ואמרו ״אם ימצא אדם במדבר אין יושב מחוקה בחול תבנית משולשת שוה הצלעות והזויות או הציור השייך ללמוד מ״ז לראשון מאקלידס ויתור בשכלו ללמוד הסיבה שסבבה המראה הזה, ומעלה בדמיונו אולי רוח סוער מכל עבר או עקבות בעלי חיים וכיוצא העלו זאת הצורה, אולם מיד ימאן בזה שכלו וידין סיבות האלה לבלתי מספיקות ולמה? לפי שיגזור שלהיות תמונה זו עם רבוי חלקיה הנה כל חלקיה מסכימים ונאותים לכלל שלם יחיד ונאחד״.

או משל אחר מה שהשתמש בזה כבר ה״חובת הלבבות״ (ע״פ שער היחוד פ״ו) האומר, אם אנו רואים טפת דיו אחת על הנייר אז אי אפשר לדעת אם זו נשפכה בכוונה או שלא בכוונה, אבל אם אנו רואים על הנייר שורות שלמות מסודרות וכל שורה מחולקת לכמה תיבות וכל תיבה לכמה אותיות, אז לא יעלה על שום בר דעת לאמר כי כל זה נשפך על הנייר שלא בכוונה.

הנמשך משני המשלים האלה הוא מובן מאליו, כי רק אם מביטים אנו על כל פרט ופרט ביחוד אפשר לנו להסתפק ולעלות כל אחד בסיבה מיכנית לבד, אבל כשאנו מביטים על כלליות העולם, ואנו רואים את כל הסדר והמשטר שבתוך הרבה דברים לכלל אחד וערוכים לתכלית אחת, אז אנו מכירים בהבריאה לא רק בורא אחד אך גם מנהיג אחד.

אכן להוכחה זו איכא פרכא, כי סוף סוף אי אפשר לנו למצוא בשכלנו תכלית לכל פרטי הבריאה של המון בריות לאין תכלית, ועוד השאלה הגאולה ״מפני מה צדיק ורע לו רשע וטוב לו״ ואיזו תכלית יש לנו למצוא בזה?

אבל כשאנו באים לידי הכרת אלקות מתוך ה״ברכי נפשי״ אז תוסרנה כל הפרכות. בנפשנו אנו מרגישים את האין-סופיות, כי כל מה שבא אלינו באופן אפריורי כמו הזמן והמקום אנו מבינים רק באופן אין סופי. אי אפשר לנו לתפוס כלל דבר מה לפני הזמן או דבר מה מחוץ לחלל, שכלנו תופס רק חיוב או שלילה אבל לא יתפוס את ההעדר לחלוטין, כלומר, שבשום אופן אי אפשר לנו לתפוס העדר כל הישות כולה, בנפשנו מרגישים אנו לא רק הסיבתיות אך גם את התכליתיות, אין אנו מבינים שום פעולה מפעולתנו בלי סיבה שקדמה לה ובלי תכלית הכרוכה בה זהו ״סוף מעשה במחשבה תחילה״, ויתפלספו הפילוסופים כמה שיחפצו בשיטת הבחירה האנושית, אבל סוף סוף כל אחד מרגיש בקרבו שיש לו בחירה לבחור בדבר והפוכו.

וכשאנו אומרים ״ברכי נפשי את ד׳״, יצא לנו מזה שגם הקב״ה הוא אין סופי, מחוייב המציאות זוהי הישות בכלל, כי, כאמור, אי אפשר לנו לתפוס העדר כל הישות כולה, וכשם שנפשנו מבקשת תמיד לא רק את הסיבה, אך גם את התכלית, כך בודאי יש גם סיבה וגם תכלית במעשיו של הקב״ה. ואם ביציר כפיו של הקב״ה יש בחירה, בהבורא גופא על אחת כמה וכמה.

וכה יצא לנו מזה האני מאמין הראשון ״שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים״.

וכל זה כלול בשתי המלות ״לך לך״, כלומר שאם תרצה לבקש את האלקות אל לך לבקש לזה הוכחות מרחוק, כי אם לך לך לתוך תוכך גופא, לתוך נשמתך פנימה, דע את עצמך וממילא תדע את עצמו של עולם, היחיד ומיוחד.

זהו ״דע מה למעלה - ממך״, ממך גופא אפשר לך לדעת את מה למעלה.

וליתר שאת הסבירו לנו חז״ל בהמשל הנ״ל ״ראה בירה דולקת״, בירה דולקת זוהי תרתי דסתרי, כל העולם כולו נמשל לבירה שבה חדרים ואולמים רבים והכל נעשו בסדר ובמשטר עם פתחים ודלתות, והכל במדה ובמנין, וכל זה מעיד על יוצר בכוונה. אבל, מאידך גיסא ״דולקת״, זאת אומרת, שבכל הבריאה כולה אנו רואים את ה״בונה עולמות ומחריבם״, בכל היצורים אנו רואים את היום המות מיום הולדו, שביחד עם הלידה באה תיכף המיתה בלי שום תכלית לא בבריאתן ולא במיתתן, זוהי בירה דולקת.

ואמנם הבירה, תפיסת כל הבריאה כולה בתור בירה אחת, מעידה כבר על הבורא, כי יש בורא עולם, אבל מה שהיא דולקת, והדליקה כבר באה תמיד בלי שום סדר ומשטר, מעוררת כבר שאלה ״תאמר שהבירה הזו בלי מנהיג?״

״הציץ עליו הקב״ה ואמר לו, אני הוא בעל הבירה״.

כלומר, את ההכרה האמיתית תשיג רק אז כשתסתכל לא מתוך שפופרת הטבע, אך מתוך שפופרת של נפשך גופא, מתוך ה״לך לך״. אז תציץ אתה בהקב״ה והוא יציץ עליך ויאמר לך ״אני הוא בעל הבירה״.

ג. היהדות והיוניות.

ועד היום נשאר היסוד של היהדות בה״לך לך״, באלו שתי המלות.

ואם שני עמים גדולי הרוח השפיעו על כל האומות והלשונות, היהודים והיונים, הנה האחרונים למדו ביחוד לכל באי עולם את ידיעת הטבע ואנחנו התעמקנו ביחוד בהידיעה הקטנה של ״דע את עצמך״, זהו ה״לך לך״. האחרונים הסתכלו ביחוד ביפי הטבע, ואנחנו אמרנו ״הנך יפה דודי אף נעים״. הם באו מתוך הטבע או לאליליות גסה וגלויה או לאליליות נסתרה, כי גם פילוסופיהם שעמדו על אחדות הבורא לא עמדו על זה רק מתוך אחדות הטבע, ואם ראו בטבע רק סיבות מיכניות ומוכרחיות יצאה להם הסיבה הראשונה גם כן בצורה כזו, ואנחנו באנו מתוך ה״לך לך״ ל״ברכי נפשי את ד׳, ד׳ אלקי גדלת מאד הוד והדר לבשת״.

״לך לך״ זהו אומר לנו לא רק ״דע את עצמך״, אך גם ״אל תאמין בעצמך״, שתבקר בכל רגע ורגע את עצמך ואת ה״אני מאמין״ שלך, ועד היום הננו הראשונים לכל המהפכות הבאות בנפש היחיד ובנפש הציבור.

ולא לחינם היו ראש דבריו של הקב״ה להיהודי הראשון אברהם: ״לך לך״, כי כאמור, זהו יסוד היהדות והיהודים יחד.

ד. אחר הדברים האלה.

״אחר הדברים האלה היה דבר ד׳ אל אברם במחזה״ (בראשית טו, א).

ביארנו את ״לך לך״ שחביב היה להקב״ה להשתמש בזה כלפי אברהם אבינו ״לך לך מארצך וממולדתך״, ״לך לך אל ארץ המוריה״, אבל אנו רואים עוד, כי להתורה היתה חביבה להשתמש כלפי אברהם דוקא בהמליצה של ״אחרי הדברים האלה״ כמו כאן וכמו להלן בפרשת העקידה, מה שלא מצינו כך בהאבות האחרים ובכלל לא רגילה התורה להשתמש במליצה הנ״ל.

כי גם בזה מבליטה התורה את החדוש הגדול שחידש אברהם אבינו.

כי מהיכן בא אברהם אבינו להכיר את בוראו? על ידי ״אחרי הדברים האלה״, כי האליליות לא ראתה לפניה רק דברים אחדים, שכל דבר הוא דבר בפני עצמו בלי שום שייכות וקשר עם הדבר השני. האליליות לא ידעה לעשות סך הכל ולהוציא מכל הפרטים מסקנא כללית אחת ועל כן יצאו לה אלילים רבים שונים ונבדלים זה מזה, לא כן אברהם אבינו, כחו וגבורתו היה בזה שבא והמציא את ה״אחר הדברים האלה״, ומכל הדברים השונים ומשונים זה מזה המציא את השורה האחרונה, את ה״סוף דבר הכל נשמע״, את המסקנא האחרונה, ובא להכיר את בוראו שהוא ראשון והוא אחרון.

ועד היום אין כחם של חכמי ישראל גדול כל כך בהמצאת הדברים כשהם לעצמם, אך ב״אחרי הדברים האלה״ להוציא מתוך דברים שהמציאו אחרים את המסקנא הקיצונית, מה שלא עלתה גם להממציאים גופא.

מראים, למשל, כי פילון היהודי יסד את שיטתו על שיטת אפלטון, והרמב״ם ז״ל - על שיטת אריסטו וכדומה וכדומה. גם חכמי ישראל האחרונים כל אחד מהם בסס את שיטתו על שיטת אחד מחכמי הגוים, אבל זה יראה לנו על תכונתנו העתיקה, שעוד נשארה לנו מאברהם אבינו, היינו התכונה של ״אחרי הדברים האלה״, להמציא מכל הדברים שחדשו אחרים את ה״אחרי״, שזו איננה מלאכה אך חכמה יתירה, ואם כי את היסודות חדשו אחרים, הנה חכמי ישראל הוציאו מזה מסקנות כאלה מה שלא עלו כלל על דעת הממציאים גופא, וירדו לסוף דעתם של הפילוסופים מיסדי השיטות עוד יותר מהמחברים הנ״ל גופא.

### פרק ז׳

### התעודה של אברהם אבינו.

״ויאמר ד׳ אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך״ (בראשית יב, א).

א. ריחא מלתא.

״ר׳ ברכיה פתח, לריח שמניך טובים שמן תורק שמך וכו׳, למה היה אברהם אבינו דומה? לצלוחית של אפופילסימון שמוקפת צמיד פתיל ומונחת בזוית ולא היה ריחו נודף, כיון שהיתה מיטלטלת היה ריחו נודף, כך אמר הקב״ה לאברהם אבינו טלטל עצמך ממקום למקום ושמך מתגדל בעולם״ (בראשית רבה פל״ט, ב).

״לא הגלה הקב״ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, שנאמר, וזרעתיה לי בארץ, כלום אדם זורע סאה אלא להוציא כמה כורין״ (פסחים פז, ב).

ואמנם העברי הראשון, אברהם אבינו, שההיסטוריה שלו מתחלת בפרשת גלות, בפרשת ״לך לך״, גם הוא לא הוגלה מארצו וממולדתו, רק כדי להוסיף גרים, וזהו ״ונברכו בך כל משפחות האדמה״.

אבל אם רוצים אנו לדעת מהו המכוון באמרם ״כדי שיתוספו עליהם גרים״ אפשר לנו ללמוד זאת מאברהם אבינו, שגם הגרים שלו לא היו גרים בפועל ממש, כי בשבעים נפש שירדו למצרימה לא היה אף אחד מהם, אלא רק גרים בהשפעה שבמדה ידועה הושפעו ברוח, מרוחו הגדול של אברהם, וזהו מליצת חז״ל שעל ידי טלטולו של אברהם היה ריחו נודף, וריח זהו דבר שאינו נראה ואינו ממושש בידים אלא שסוף סוף ״ריחא מלתא״, כך גם הגרים שאנו צריכים להביא על ידי גלותינו מגוי אל גוי אין הכוונה בגרים ממש, כי סוף סוף ״קשים גרים לישראל כספחת״, אלא גם כן גרים בהשפעה שיושפעו אם מעט או הרבה מריחנו הגדול, ויהיה ריחנו נודף.

ואמנם גם על זה נאמר ״ריחא מלתא״.

ב. טעותם של המתבוללים.

ובכן ה״תעודה״ הידועה שבשמה דגלו המתבוללים, היא, כפי שכבר אמרתי במקום אחר, לא המצאת אברהם גיגר, אך, להבדיל, המצאתו של אברהם אבינו, ששמע זאת מפי הקב״ה בעצמו, שה״תעודה״ של ה״לך לך״ שלו הוא ה״ונברכו בך כל משפחות האדמה״.

אלא שהמסקנה שהוציאו מזה המתבוללים היא לגמרי אחרת, מזו שהוכרזה לאברהם אבינו.

להמתבוללים הביאה התעודה להסתלקות מציון וירושלים ואילו לאברהם אבינו נאמר ״לך לך... אל הארץ אשר אראך... ונברכו בך כל משפחות האדמה״, שזאת אומרת, שרק אז ימלא את תעודתו בגולה להשפיע על כל משפחות האדמה, רק אז שלא יסיח דעתו אף לרגע בכל ההליכה שלו, בכל הגלות, את הארץ בה״א הידיעה, כלומר, שיקיים את השבועה ״אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני״.

ג. משפחות הדרות באדמה.

״ונברכו בך כל משפחות האדמה, א״ר אלעזר, מאי דכתיב ונברכו בך כל משפחות האדמה וכו׳, אפילו משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל״ (יבמות סג, א).

והמפרשים יגעו למצוא את אלה המשפחות הדרות לא על האדמה, אך באדמה ממש, שעליהם יכוון בעל המאמר הנ״ל, יגעו ולא נמצאו.

אבל באמת כל גויי הארץ המה משפחות האדמה, הדירה המציאותית שלהם הוא באמת על האדמה, אבל הדירה הרוחנית שלהם היא באדמה ממש, כי מקור יניקתם הנפשית, נפש האומה, הוא רק האדמה, התחומים שעל האדמה המבדילים בין מדינה למדינה אותם התחומים גם כן מבדילים בין רוחה של אומה פלונית לרוחה של אומה אלמונית, באופן שהאדמה היא האב לנפש האומה שהיא רק התולדה שממנה היא מתהוית וממנה היא נזונית ומתפרנסת כל ימיה.

ועל כן נקראו כל גויי הארץ בשם משפחות האדמה, כי רק על ידי הגבולים שעומדים באופן מלאכותי באדמה, אותם הגבולים מבדילים בין משפחה למשפחה.

אבל לא כן האומה הישראלית שנעשית לגוי גדול דוקא על ידי ה״לך לך מארצך וממולדתך״.

ועל כן אנו אומרים ״עמי הארץ״, להדגיש כי כל העממיות שלהם בא רק על ידי הארץ.

ואלה המעמידים את כל העממיות שלנו גם כן רק על הארץ לבד, שוכחים כי במכוון לא נתן הקב״ה לאברהם את ארצו ומולדתו, אך דוקא ארץ אחרת, כדי להבליט ולהדגיש שאי אפשר לנו להיות עם הארץ בשום אופן.

ד. אין לך דבר העומד בפני הרצון.

״ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען״ (בראשית יב, ה).

אמרי אינשי ״אין לך דבר העומד בפני הרצון״, ובמאמר זה דוגלים ביחוד אלה העומדים בראש התנועה לבנין ארץ ישראל שרוצים להבליט בזה, כי רצונה של אומה שלמה יוכל להתגבר על הכל. ואמנם על זה נחוץ להוסיף את הכתוב (תהלים קכז, א) ״אם ד׳ לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו״, אבל על כל פנים גם מהכתוב הזה אנו רואים, כי אם ד׳ יבנה בית אז לא לשוא עמלו בונים בו, כלומר, כי גם על זה נאמר (דברים טו, יח) ״וברכך ה׳ אלקיך בכל אשר תעשה״.

ובלשונם של חז״ל (מגילה ו, ב) הוא ״יגעת ולא מצאת אל תאמין לא יגעת ומצאת אל תאמין״.

וזהו שאמרה התורה ״ויצאו ללכת ארצה כנען ויבואו ארצה כנען״, אם רק יוצאים ללכת ארצה ישראל אז באים שמה בעזרת השם ובסיעתא דשמיא.

ודא עקא, כי עד עכשיו הנה ״ויתהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר״, לכתחילה לא הלכנו רק ״מגוי אל גוי״, כשגרשו אותנו מגלות אחת נשאנו עינינו לגלות אחרת, כשגוי אחד הוציא אותנו ביד חזקה ובזרוע נטויה מתוך ארצו בקשנו רחמים מגוי אחר שירשה אותנו להיות אצלו בגלותא.

ובמדה מרובה הדבר תלוי בנו, שנקיים את הכתוב ״ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען״.

### פרק ח׳

### אלקי אברהם, יצחק ויעקב.

״ואעשך לגוי גדול - זהו שאומרים אלקי אברהם, ואברכך - זהו שאומרים אלקי יצחק, ואגדלה שמך - זהו שאומרים אלקי יעקב, יכול יהיו חותמין בכולן? ת״ל והיה ברכה, בך חותמין ואין חותמין בכולן״ (פסחים קיז, ב).

א. שלש האמונות בתבל.

כל שלש האמונות הראשיות שבתבל, אמונתנו הקדושה, ולהבדיל אמונת הנוצרים והמחמדנים, לוקחות להן בתור בסיס לא רק את תורתנו הקדושה, שהרי גם שתי האמונות האחרונות רק מהמקור מים חיים שלנו המה שואבים, אלא שגם כולן מתיחסות לגזע היחוס שלנו.

המחמדים מתיחסים בישמעאל, בנו של אברהם אבינו, לנוצרים קוראים חז״ל תמיד בשם אדום, בנו של יצחק, ורק אנחנו בני ישראל יש לנו כל היחוס של השלשת אבות, אברהם יצחק ויעקב.

וכשהבטיח הקב״ה לאברהם ואעשך לגוי גדול הנה ההבטחה הזו כבר נתקיימה במלואה, ״זהו שאומרים אלקי אברהם״, לאלקי אברהם מתיחסים כעת הרוב מנין ורוב בנין של כל יושבי תבל ושוכני ארץ, כל האומות הנאורות מסוף העולם ועד סופו כולן מתיחסות לאברהם אבינו, אם בני אדום הם, אם בני ישמעאל, ואם בני ישראל, על כל פנים כולן המה בני אברהם ושרה.

ואם נוסיף עוד, שגם בני אמונת בודהא מתיחסים לבני בניהם של פלגשי אברהם, שעליהם נאמר (בראשית כה, ו) ״ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנת וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם״, אז באמת אלקי אברהם הוא מסוף העולם ועד סופו, וכדברי חז״ל ״ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלקי אברהם״.

״ואברכך זהו שאומרים אלקי יצחק״, בניו של יצחק המה עשו ויעקב, והברכה עצמה דוקא בבני בניו של הראשון, בהממלכות שהן בכלל אדום כידוע.

״ואגדלה שמך זהו שאומרים אלקי יעקב״, בעוד שאברהם ויצחק שניהם המה אבות להמון גויים, הנה יעקב הוא רק אביה של אומה קטנה, אומללה ומדוכאת תמיד ביסורין לאין קץ, ובה, באומה פעוטה זו, שיש לה גם אלקי יעקב, לא נתקיימה לא ה״ואעשה אותך לגוי גדול״, כי אנחנו הננו דוקא ״המעט מכל העמים״, ולא ה״ואברכך״, כי אנחנו הננו תמיד בבחינת ״צדיק ורע לו״, אבל מה נתקיים בנו? נתקיים ה״ואגדלה שמך״, כי סוף כל סוף שמנו הולך מסוף העולם ועד סופו, הכל מדברים עלינו אם לטובה או לרעה אם לשבח או לגנאי. אבל הראיתם אומה אחרת כאומתנו בכל השבעים אומות שידברו עליה כל כך הרבה כמו שמדברים עלינו, וכלום יש עוד עם כעמינו שיהיה כל כך פופולרי.

ואם בכדור הארץ איננו תופסים כמעט מקום כלל, אבל מה גדול המקום שהננו תופסים בלבבות כל המין האנושי, שכולם טרודים בהמחשבה של ״הבה נתחכמה לו פן ירבה״, ועל כל פנים הכל מרגישים, שאנחנו הננו ישות עצומה כזו, שכולם צריכים להתחכם נגדנו, ואם אנחנו מתקיימים אף על פי כן, למרות כל המתחכמים האלה, אז רואים אנו את ה״ואגדלה שמך״, שנתקיים בנו במלוא מובן המלים האלה.

״יכול יהיו חותמין בכולן? ת״ל, והיה ברכה, בך חותמין ואין חותמין בכולן״, כי באחרית הימים כשיהיה ד׳ אחד ושמו אחד ויבטלו ההבדלים בין בני עשו לבני יעקב ובין בני יצחק לבני ישמעאל ויתיחסו הכל אל המקור הראשון שלנו, אל צור מחצבתנו היסודי, ואז יאמרו לכל הגוים התרבותיים ״הביטו אל צור מחצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו״. אז ישכחו כמעט, כי אלה המה גם כן יוצאי חלציו של יצחק ואלה גם כן של יעקב, אך יזכרו רק את אברהם ושרה שכולנו שוים ביחוס הזה, וכדברי המשורר ״כל העמים תקעו כף הריעו לאלקים בקול רנה וכו׳ נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם״, זאת אומרת, שכל העמים יהיו בסוג של ״עם אלקי אברהם״.

״ונברכו בך כל משפחות האדמה״, כי אמנם גם באחרית הימים ש״נכון יהיה הר בית ד׳ בראש ההרים ונשא מגבעות״ כתיב ״ונהרו אליו כל הגויים״, זאת אומרת, שאם שיהיה ״ד׳ אחד ושמו אחד״ בכל זאת לא יעשו כל עמי העולם כולו לגוי אחד, אך גם אז יהיו גויים שונים, שבאמת ההתחלקות הזו לגויים שונים מועילה הרבה להתפתחות האנושיות ומביאה ברכה ולא קללה, אך ״ונהרו אליו כל הגוים״, כולם ינהרו לנקודה מרכזית אחת, לנקודת הר ד׳ שיהיה בראש ההרים, או בלשון התורה ״ונברכו בך כל משפחות - בלשון רבים - האדמה״.

ב. ״גוי גדול״ ו״אב המון גויים״.

״וירא ד׳ אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי ביני ובינך - וכו׳ - ויפל אברהם על פניו וידבר אתו אלקים לאמר אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים״ (בראשית יז, א-ד).

״תני בשם ר׳ יהודה, גר עצמו מביא (בכורים) וקורא, מה טעם כי אב המון גוים נתתיך, לשעבר היית אב לארם ועכשיו אתה אב לכל הגוים״ (ירושלמי בכורים פ״א ה״ד).

היה זמן שדברי הקב״ה ״ואעשך לגוי גדול״ היו יכולים להתגשם בפועל ממש, דברים כהויתם כפשוטם וכמשמעם, היינו שרוב יושבי תבל יהיו לגוי גדול אחד. זו היתה בסוף תקופת בית שני, כשנתעוררה תנועה עצומה אצל כל עובדי האלילים להשליך את האלילים אחרי גיום ולקבל עליהם את עול מלכות שדי של היהדות, אלא שהמילה היתה מעכבת בדבר, כי מצוה זו היתה קשה עליהם יותר מכל המצות, ובזה השתמש ״אותו האיש״ מיסד ״הברית החדשה״, כידוע, באופן שמצות מילה עכבה בדבר, שלא תתקיים ההבטחה של ״ואעשה אותך לגוי גדול״, ולהיפך דוקא עם ישראל הוא ״המעט מכל העמים״.

וזהו כששמע אברהם ממצות מילה ״ואתנה בריתי ביני ובינך״. רק ״ביני ובינך״ והיהדות תשאר תמיד רק בחוג צר מצומצם ומוגבל, הנה ״ויפל אברהם על פניו״, זאת אומרת, שהתפלא הפלא ופלא ולא ידע לשית עצות בנפשו, ואם ״חכמת אדם תאיר פניו״ הנה כשהאדם הוא נמצא בנבוכי הספיקות והתמהון הוא כמו נופל על פניו.

כי אמנם הוא עמד לפני ״ורמינהו״ נורא, אתמול שמע מהקב״ה ״ואעשה אותך לגוי גדול״ והיום באה מצות מילה המגבלת ומצמצמת את נושאי דגל היהדות בקרן זוית קטנה ומוגבלת שלא יוכלו להתפשט כלל וכלל?

ועל זה השיב לו השי״ת ישוב נכון ומספיק: ״אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים״, כלומר, שאין בזה תרתי דסתרי כלל, כי כשאמרתי לך ״ואעשה אותך לגוי גדול״, אין הכוונה שכל יושבי תבל יהיו נעשים לגוי אחד גדול, אלא שגם לעתיד ישארו המון גוים, אך אתה תהיה האב שלהם, וזה אפשר דוקא על ידי הברית שאני כורת ביני ובינך, כי על ידי זה ודקא יקבלו גם הם השפעה ממך בין אם ירצו ובין אם לא ירצו בכך, בין במתכוון ובין שלא במתכוון.

ו״אב המון גוים״ זהו הפירוש על ה״ואעשה אותך לגוי גדול״, וכדברי חז״ל ״א״ר יוחנן מנין ללשון נוטריקון מן התורה? שנאמר, כי אב המון גוים נתתיך, אב נתתיך לאומות, בחור נתתיך באומות, המון חביב נתתיך באומות״ (שבת קה, א), והתורה כתבה זאת בלשון נוטריקון ולא בפירוש, מפני שאת מלוי ההבטחות האלה גם כן אין אנו רואים בפירוש, אך ברמז בלשון של נוטריקון. כשאנו מביטים על עצמנו גופא בעינים פשוטות ואנו רואים רק דברים כהויתם, אנו רואים שהננו שפלים ונבזים יותר מכל האומות, שנואים ומרוחקים יותר מכל העמים והלשונות, אבל מי שמבין ברמיזה ומי שיוכל לדרוש גם נוטריקון, יוכל להתבונן, כי למרות כל אלה הנה ״אב נתתיך לאומות״ וכו׳.

ג. ה״א הידיעה של ישראל.

״ויצא אתו החוצה, ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספר אתם ויאמר לו כה יהיה זרעך, (בראשית טו, ה).

רבי אבהו אמר, הבט נא שמים אין כתיב, אלא השמימה, אמר הקב״ה בה״א בראתי את העולם, הריני מוסיף ה׳ על שמך ואת פרה ורבה״ (בראשית רבה פל״ט, יא).

הכתוב מדבר כאן על דבר היורש הרוחני, כי מקודם כתיב ״ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר, ויאמר אברם הן לי לא נתת זרע, והנה בן ביתי ירש אתי״, וכדברי חז״ל ״א״ר אלעזר, דמשק אליעזר שדולה ומשקה מתורת רבו לאחרים״ (יומא כח, ב), ואברהם חפץ שהיורש הרוחני שלו יהיה גם היורש הטבעי מי שיצא ממעיו, והקב״ה מלא את משאלתו והבטיח לו על זה, וההבטחה נתמלאה על ידי האומה הישראלית ואברהם נשאר גם עד היום אברהם אבינו, אם כי הוא גם כן מאידך גיסא ״אב המון גוים״, הנה להם, להגויים, יש זכר מהירושה, בעוד שכל הירושה לקחנו אנו.

ואם כי מתי מספר אנחנו, הנה ״ויצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה״, וכדברי חז״ל ״בה׳ בראתי את העולם, כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל הה׳, ה׳ הידיעה״, כי כל מעשי בני אדם שאיפותיהם וסיכוייהם הכל הוא רק בשביל ה׳ הידועה. ואם יש ענינים שונים בתבל המושכים את לבות המין האנושי, כמו עושר, שלטון וכבוד וגם חכמה ודעת, הנה עיקר כח המושך שלהם הוא ה׳ הידיעה, כי על ידי כל הדברים האלה משיג האדם את הפרסום והפומביות, ואם הכל, כאמור, הוא בשביל ה׳ הידועה הלא ״מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו״, כי האם יש עוד עם בתבל שיהיה לו ה׳ הידיעה כמונו? והיש עוד אומה ולשון כמונו, שתהא פופולרית כל כך, אם לטובה אם לרעה, כאומתנו?

״הריני מוסיף ה׳ על שמך״ ואז יתקיים בך ״ואעשה אותך לגוי גדול״ אף על פי שבמספר הננו המעט מכל העמים.

ד. ה׳ הידיעה של ארץ ישראל.

״לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך״, אבל השאלה היא איזו ארץ, הלא ארצות רבות יש בתבל? וברם הדבר, שהארץ בה״א הידיעה היא ארץ ישראל.

קטנה היא האומה הישראלית, אבל מצטיינת היא בה״א הידיעה, וקטנה היא ארץ ישראל, רק ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, בעוד שיש ארצות המכילות מיליוני פרסאות, אבל היא הארץ בה״א הידיעה, הארץ הכי פופולרית בכל התבל ואצל כל האומות.

### פרק ט׳

### בשר ונפש

״ואת הנפש אשר עשו בחרן״ (בראשית יב, ה): ״אמר ריש לקיש, כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו, שנאמר, ואת הנפש אשר עשו בחרן״ (סנהדרין צט, ב).

א. כל התורה כולה ב״ואת הנפש״.

ואמנם אם נרצה לדעת את התורה אשר למד אברהם ושרה לכל באי עולם, אפשר לנו למצוא זאת ב״ואת הנפש״ גופא.

כי באברהם ושרה מתחילות בתורה לא רק סדרות חדשות, ובעוד שכל הדורות מאדם ועד נח, ומנח ועד אברהם פוטרת התורה בשתי סדרות לבד, הנה שקולים אברהם אבינו ושרה יותר מכולם שהמה בעצמם תופסים שלש סדרות, אך לא זה לבד, אלא באברהם ושרה מתחלת התורה גופה לדבר בסגנון אחר ובשפה אחרת.

כי עד אברהם ושרה גם התורה גופא רואה את האדם רק בתור בשר, ״כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ״, ״קץ כל בשר בא לפני״. ואף על פי שמתחילת בריתו של האדם מעידה עליו התורה ״ויהי האדם לנפש חיה״, הנה אח״כ אומר הקב״ה בעצמו ״לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר״, אבל מתקופת אברהם ושרה כבר אנו רואים לא רק רוח אחר אך גם סגנון אחר, וכשמדברת התורה על דבר האדם איננה מוצאה שם יותר מתאים מהשם נפש ״ואת הנפש אשר עשו בחרן״, שאמנם פשוטו של מקרא הוא כדברי רש״י ״עבדים ושפחות שקנו להם כמו עשה את כל הכבוד הזה״, אבל גם מפשוטו של מקרא זה אנו שומעים את מדרשו, כי מאין באה המהפכה הגדולה הזו שמקודם גם ״בני האלקים״ רמי המעלה היותר גבוהים לא היו רק בכלל בשר כמו שנאמר ״ויראו בני האלקים את בנות האדם״ וכו׳, ותיכף לזה ״ויאמר ד׳ לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר״, ועכשיו גם העבדים הפחותים ושפלים ביותר כבר באו למדרגה של נפש. ומאין נעשה השינוי לטובה הגדול הזה? אם לא שאברהם גייר את האנשים ושרה את הנשים.

ואמנם ההתגיירות לא היתה במובן הפשוט, שהרי כפי שאמרנו כבר העירו על זה הראשונים, שאין אנו מוצאים אחרי כך אף שריד ופליט מכל הגרים הללו, וכשגלו למצרים לא גלו רק שבעים נפש, שכולם היו רק יוצאי ירך יעקב, אך ההתגיירות היתה ברוח, ואם כי נשארו עובדי עבודה זרה כבתחילה, אבל גם אלה כבר קבלו נצנים מרוחם הגדול של אברהם ושרה, וגם אלה כבר הביטו על עצמם לא בתור בשר לבד אך בתור נפש, וסתם אדם נקרא כבר בשם ״נפש״.

ועוד יותר אנו רואים, כי השפעתו של אברהם היתה גדולה לא רק על הנפשות שהיו קרובים ומקורבים אליו, אלא שגם על הרשעים הכי גרועים היתה פעולתו רבה ועצומה.

״ויאמר מלך סדם אל אברם תן לי הנפש והרכש קח לך״ (בראשית יד, כא), ואם כל ״אנשי סדום רעים וחטאים לד׳ מאד״, על אחת כמה וכמה מלכם שעמד בראשם, ובכל זאת גם הוא כבר דיבר גם כן בסגנונו של אברהם, וגם לו לא היה כנוי אחר להאדם רק אם בשם נפש ״תן לי הנפש״.

ב. השקפת אברהם על האישות.

״אמרי נא אחתי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך״ (בראשית יב, יג).

ואמנם תקופת אברהם אבינו הביאה לא רק התפתחות נפלאה בהשקפה על האנושיות אך גם בהשקפה על האישות.

זקנו אדם הראשון אמר ״זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי״ (בראשית ב, כג) וחסל ותו לא מידי, שזאת אומרת, שראה את הקשר שבין איש לאשתו רק בתור התדבקות עצם ובשר, רק ״עצם מעצמי ובשר מבשרי״ ושכח לומר גם כן רוח מרוחי ונפש מנפשי, ואמנם הא בהא תליא, מכיון שראו אז במין האנושי בכלל רק עצם ובשר, ממילא האהבה שבין איש לאשה היתה גם כן אהבת בשרים לבד, אבל נכדו אברהם שהפך את כל האנושיות כולה מבשר לנפש, הוא אומר ומדגיש ביחוד את ה״וחיתה נפשי בגללך״.

ג. המצוה הראשונה שבתורה.

״על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד״ (בראשית ב, כד).

לכאורה זוהי המצוה הראשונה שבתורה, ולפלא שאין אף אחד ממוני המצות שיחשוב את המצוה הזו, המצוה של עזיבת ההורים מיום החתונה והלאה, והיו לנו במקום תרי״ג מצוות - תרי״ד מצוות ומדוע?

ובאמת אדרבא אנו מוצאים באבותינו שלא השגיחו כלל על המצוה הזו, והאהבה וחיבה שלהם להוריהם עוד התגברה ביתר שאת אחרי הנשואים.

אברהם, אחרי שכבר נשא את שרה כתוב לאמר ״ויקח תרח את אברם בנו וכו׳ ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען״ (בראשית יא, לא), ולמרות מה שתרח היה רשע, בכל זאת היו אברהם ושרה כרוכים אחריו כמו קודם?

ביצחק כתיב (בראשית כד, סז) ״ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה״. ואהבתו לאשתו לא הפריעה כלל לאהבתו לאביו ולאמו, ואם זו האחרונה כבר לא היתה בחיים, יקר וחביב לו היה גם אהלה לשבת תמיד בתוך אהלה כדי לבלי להסיח דעת ממה אף לרגע.

ויעקב כשהלך לו מבאר שבע חרנה כדי ליקח לו אשה על מה התפלל? רק על זה ״אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך וכו׳ ושבתי בשלום אל בית אבי״ (בראשית כח, כ-כא), וכשלא היה יכול מחמת אונסו לקיים זאת אחר כך מפני סכנת נפשות, הצטער מאד על זה, ולא עוד אלא שנענש על זה שלא קיים מצות כבוד אב ואם במדה כנגד מדה, כ״ב שנה היה בבית לבן הארמי וכ״ב שנה התאבל על יוסף בנו?

והיתכן שאבותינו אלה שקיימו אל כל התורה כולה לא קיימו את המצוה הראשונה של התורה, המצוה ש״על כן יעזב״?

וביותר איך יתכן שיעקב יקבל עוד עונש על זה שקיים את המצוה הזו לו גם מתוך אונס?

אך התירוץ על זה אנו מוצאים בהקושיא גופה, התורה אומרת ״על כן יעזב איש את אביו ואת אמו״, ״על כן״, כלומר, כשהאדם מוצא באשתו רק את ה״עצם מעצמי ובשר מבשרי״ ולא יותר, אז הוא עוזב את אביו ואת אמו, אבל לא כן הדבר כשהוא מרגיש בקרבו לא רק את העצמות והבשר אך גם את הרוח והנשמה שבקרבו.

וחז״ל אומרים ״מאי דכתיב זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי? מלמד, שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה״ (יבמות סג, א), ואם האדם בוחר בחוה יותר מכל בהמה וחיה רק מפני שעל ידי הביאה עליה נתקררה דעתו יותר, אז הוא מובן שאדם כזה אין לו עוד זיקה יתירה לאביו ולאמו שלא יוכל למצוא אצלם את מה שהוא מוצא אצל העצם מעצמו ובשר מבשרו שלו, והתורה עוד מנמקת את זה באמרה ״על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד״, רק לבשר אחד ולא יותר, אבל מאברהם ואילך שהתחילה תקופת הרוח וגם על האישות, וכאמור, הביטו מנקודת השקפה רוחנית, נתבטל ה״על כן יעזב״, כי כשמרגיש האדם את הרוח והנפש שבקרבו מביאה לו הרגשה זו אדרבא עוד התדבקות יתירה באביו ואמו אשר אהבתם אליו הוא בלי קץ וגבול והוא כל חיי רוחם ונשמתם בתבל.

ד. מה בין אישות של בני אברהם לאישות של בני נח.

ואמנם יש גם אישות בבני נח וגם הם אסורים באיסור אשת איש, כמו שאמרו בסנהדרין (נח, א) ״ודבק באשתו ולא באשת חברו״, ואף בת נח שזינתה נהרגת, ואף על פי דכתיב על כן יעזב איש - איש ולא אשה, כתיב בתריה והיו לבשר אחד - הדר ערבינהו קרא״ (שם נז, ב), ולא עוד אלא שאנו מחמירים בהם בפרט זה עוד יותר מישראל ו״בן נח שבא ביאה אסורה בהעראה חייב שנאמר ודבק - דבוק בכל שהוא״ (ירושלמי קדושין פ״א ה״א), אבל רק נשואין יש בהם ולא אירוסין כמבואר בסנהדרין שם וברמב״ם פ״ט מהלכות מלכים (הלכה ז׳) ״אין בן נח חייב על אשת חברו עד שבא עליה כדרכה אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבים עליה, שנאמר, והיא בעולת בעל״, בעוד שאצלנו ארוסה עוד חמורה יותר מנשואה והבא על הארוסה נידון בסקילה החמורה יותר. והטעם שאנו מבדילים בזה בין ישראל לעמים הוא פשוט, מפני שהמה רק בני אדם וחוה שעליהם נאמר רק ״והיו לבשר אחד״, ואילו אנחנו הננו בני אברהם ושרה שהראשון אמר להשניה ״וחיתה נפשי בגללך״.

האירוסין עושים רק את הקשר הנפשי הרוחני, כי עדיין אסורה עליהם שום קורבת בשר, ורק על ידי הנשואים מתקיים ה״והיו לבשר אחד״.

האהבה שעל ידי האירוסין הוא אהבה שאינה תלויה בדבר, לא בשום תאוה גשמית ולא בשום איזו טובת הנאה שהיא, ״אהבה בת השמים״, זכה וטהורה והוד האצילות שפוך עליה.

ואף על פי שעכשיו באים האירוסין והנשואין ביחד, בכל זאת ״משנה הראשונה לא זזה ממקומה״ ונשארה אצלנו הברכת אירוסין ״אשר קדשנו במצוותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות״, שלכאורה היכן מצינו ברכה על השלילה, על מה שאסר לנו? אבל באמת בשלילה זו יש החיוב הכי גדול ״ואסר לנו את הארוסות״, שזאת אומרת, כי היא ארוסה אף על פי שהיא אסורה, ועל כורחך שיש זיקה נפשית ורוחנית, זיקה אצילית ופנימית בין שני אנשים מבלי שום נגיעה ופניה חיצונית שעל זה יש באמת לברך. ואנו מקדימים את הברכת אירוסין לפני הברכת נשואין, להבליט ולהדגיש, כי בכל ימי חייהם של הזוג צריכה להיות הקורבה הנפשית קודמת להקורבה הבשרית.

והשי״ת אומר לישראל עם סגולתו ״וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים״ וכו׳ (הושע ב, כא), כי הקשר שיש בין ישראל לאלקיהם הוא גם כן קשר רוחני לבד, זוהי גם כן רק אהבה שאינה תלויה בדבר, כי לו היתה תלויה בדבר, ב״ארץ חמדה טובה ורחבה״ ש״עיני ד׳ אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה״ (דברים יא, יב), אז הלא בהתבטל הדבר היתה בטלה האהבה.

וזהו שאמר הקב״ה ״וארשתיך לי לעולם״, כאותם האירוסין שאינם מחייבים כלום את הארוס, ובכל זאת היא הארוסה חבוקה דבוקה בו אם לא בגוף על כל פנים ברוח, ואמנם מן האירוסין להנשואין אין נותנים זמן יותר של י״ב חודש, אבל הקב״ה וישראל עושים לפני משורת הדין וארשתיך לי לעולם.

וזהו שאמר הנביא שם לפני הכתוב וארשתיך לי לעולם הנ״ל, ״והיה ביום ההוא נאם ד׳ תקראי אישי ולא תקראי עוד בעלי״ (הושע ב, יח), כי זהו ההבדל בין איש לבעל, כי האחרון נאמר רק על אחרי הנשואין, בעוד שהראשון נאמר גם על ארוס. והנה הקשר שבין כל אומה לאלקיה הוא רק קשר של בעלות, וכשם שאם הבעל אינו ממלא את ההתחייבות לגבי האשה, אז היא מורדת בו בגלוי, כך גם עליהן נאמר ״והיה כי ירעב וקלל במלכו ואלקיו, ואילו אנחנו גם כשהקב״ה איננו אצלנו בבחינת ״בעלי״, על כל פנים הוא בבחינת ״אישי״, שעל זה נאמר ״וחיתה נפשי בגללך״.

### פרק י׳

### עברי - מעבר אחר.

״ויבא הפליט ויגד לאברם העברי״. ״ר׳ יהודה אומר, כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד״. (בראשית רבה מב, ח).

א. האנטישמיות.

השנאה לישראל מכל הגוים היא לא מתמול שלשום, ימיה כימי קיומנו בכלל, כלומר, מראשית יציאתנו לאויר העולם עד היום הזה, אבל לא היתה לשנאה זו ״שם המפורש״ עד שבאו בדורות האחרונים ומצאו את השם והוא אנטישמיות, כלומר, ששונאים אותנו מפני שאנחנו הננו בני שם והם בני חם ויפת.

אבל באמת גם זהו אחד מ״השקרים המוסכמים״, שלא רק שהעבר מכחיש ומזים זאת, אך גם ההוה, העבר - הלא ידוע שעשו שונא ליעקב אף על פי ששניהם היו בני שם בודאי, וההוה - הלא גם הערביים שונאים אותנו לא פחות מהאריים, אף על פי שגם ישמעאל הוא שמיי, ואיך מתיחסים האריים לנו מחד גיסא ולהערביים מחד גיסא, לנו נתנו ״בית לאומי״ בארץ ישראל על הנייר, ולהם המה עוזרים בפועל ממש לקפח את זכויותינו על כל צעד וצעד, ואם לא היתה בעולם רק אנטישמיות לבד, הלא על כל פנים היתה צריכה להיות יחס שוה מצד האריים אלינו ואליהם?

אבל באמת מקור השנאה הוא דבר אחר לגמרי, השנאה התחילה עוד מאברהם העברי, והסיבה של השנאה הוא רק זה ש״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״.

אוהבים גם את הערביים ואת כל בני שם, אוהבים גם את כל בני חם, מפני שאף על פי שהיחוס הוא אחר, הנה סוף סוף כולם הם מעבר אחד, ואם כי אלו המה בני יפת, אריים, ואלו המה בני שם או בני חם, אך על כל פנים הצד השוה שבהם שכולם המה גויים, כולם נמצאים מעבר אחד, ורק הוא, אברהם, הוא יוצא מן הכלל, הוא בדד וגלמוד, הוא מעבר אחר.

ועל הכתוב ״ואעשך לגוי גדול״ הביא שם במדרש ״א״ר ברכיה אתנך ואשימך אין כתיב כאן אלא ואעשך, משאני עושה אותך בריה חדשה את פרה ורבה״. בריה חדשה זהו ביאור על ״עבר אחר״, כי הננו לא רק ב״עבר אחר״ במקום, אך גם כשהננו יושבים במקומם ובמחיצתם ממש, הננו אחרים בכל הויתנו ועצמותינו. כי השי״ת עשה אותנו ל״בריה חדשה״, או, כשם שאומרים המקובלים, כי טעות היא מה שחושבים הכל שיש רק ד׳ סוגים, דומם, צומח, חי, מדבר, כי גם בזה יש ״תני ושייר״ והוא הנפש הישראלית שהוא סוג חמישי, והשנאה אלינו הוא פשוט השנאה של מין בשאינו מינו. הזאב אינו שונא את חברו הזאב, אלא הוא שונא את הכבשה מפני שהיא איננה מינו.

ואמנם במקום אחר אומרים חז״ל כי ״למה נקרא שמו סיני מפני שירדה שנאה לאומות העולם עליו״ (שבת פט, ב), אבל באמת השנאה לישראל עוד קודמת להר סיני, השנאה באה תיכף עם העברי הראשון.

וכמאמרם ז״ל על הכתוב, ״ויאמר אברם אל לוט, אל נא תהי מריבה ביני ובינך״ (בראשית יג, ח), ״ר׳ עזריה בשם ר״י בר סימון אמר, כשם שהיה ריב בין רועי אברם ובין רועי לוט כך היה ריב בין אברם ובין לוט״ (בראשית רבה פמ״א, ו).

ואין זו סתירה למה שאמרו, כי השנאה באה רק מהר סיני, כי העיקר הוא כמובן לא ההר אך התורה שנתנה על ההר סיני, ואברהם אבינו כידוע כבר קיים את כל התורה כולה.

בקיצור, מימי אברהם אבינו עד היום הזה אנו רואים ״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״.

ב. המתבוללים והלאומיים החדשים.

והנה באים רופאי אליל וחפצים למצוא מזור ותרופה לשבר עמנו משנאת הגויים אלינו על ידי זה, שאנחנו גופא נצא מתוך ה״עבר״ אחר המיוחד שלנו ונכנס לתוך ה״עבר״ של כל העולם כולו.

ויש בזה שתי גרסות, גרסא אחת של המתבוללים וגרסא אחת של הלאומיים החדשים, הראשונה אומרת שהתרופה תהיה אם האדם הישראלי יהיה אדם ככל בני אדם אשר על האדמה, והשניה אומרת שהתרופה היא אם האומה הישראלית תהיה לגוי ככל הגוים אשר על הארץ.

אבל באמת גם אלה המה רק רופאי אליל כאשר מראה על זה גם הנסיון וגם התורה.

הנסיון מראה לנו, כי דוקא על ידי זה עוד אנו מעוררים את חמתם של הגוים נגדנו עוד יותר ויותר, מאה שנה ויותר עשו אחינו באשכנז את כל מה שהיה לאל ידם כדי להדחק לתוך העבר שלהם, ומה הביאו בזה? הביאו את היטלר וסייעתו, והאכזבה של הגרסא השניה כבר אפשר לראות גם כן לכל מי שרואה לא רק את מה שמתחת לחוטמו אך רואה גם מעט למרחוק.

ומן התורה - זהו מה שאמרה ״ויבא הפליט ויגד לאברם העברי, שזאת אומרת, שאם עוד נשארנו לפליטה למרות כל השנאה הנוראה מכל העולם כולו נגדנו, הוא רק הודות לזה שאברהם הוא עודנו אברהם העברי, שזאת אומרת כדברי חז״ל ״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״, ואם הוא נדחק דוקא להכנס לתוך העבר שלהם, אז חלילה לא יהיה לנו גם שריד ופליט.

ואת זה כבר הדגיש אברהם אבינו באמרו ללוט ״אל נא תהי מריבה ביני ובינך וכו׳ הפרד נא מעלי, אם השמאל ואימנה ואם הימין ואשמאילה״ (בראשית יג, ח-ט), שזאת אומרת, שדוקא כדי להשמר ממריבה טוב הפירוד בין אברהם ובין לוט, וכדברי חז״ל שם במדרש (בראשית רבה פמ״א, ו) ״הבדל נא אין כתיב כאן, אלא הפרד, מה פרידה זו אינה קולטת זרע כך אי אפשר לאותו האיש להתערב בזרעו של אברהם״, ועל ידי כל התבוללות שהיא, בין התבוללות אישות ובין התבוללות לאומית, אדרבא אנו באים עוד למריבה יותר נוראה.

ג. ע׳ אומות והאומה הישראלית.

״ואעשך לגוי גדול, אמר לו, ומנח לא העמדת ע׳ אומות? אמר לו, אותה אומה דכתיב בה כי מי גוי גדול אני מעמיד ממך״.

ועוד שם ״והיה ברכה קרי ביה בריכה, מה בריכה זו מטהרת את הטמאים, אף אתה מקרב את הרחוקים ומטהרם לאביהם שבשמים״.

וכל הדברים הללו מכוונים לדבר אחד, להבליט ולהדגיש, כי כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר.

אנו אומרים, כי יש שבעים אומות ויש האומה הישראלית, ולכאורה הלא יש ע״א אומות ביחד עם האומה הישראלית ולמה אנו חושבים את הע׳ אומות לחוד ואת אומתנו לחוד? אלא שבזה אנו מבליטים את אברהם העברי כפי מדרשו הנ״ל, ולומר כי כל הע׳ אומות מעבר אחד ואומה הישראלית מעבר אחר.

וכששמע אברהם את ה״ואעשה אותך לגוי גדול״, שאל קושיא חמורה ״ומנח לא העמדת ע׳ אומות״? ובכן הלא על נח היה מתאים יותר לאמר את ה״ואעשה אותך לגוי גדול״? עד שביאר לו הקב״ה, כי כאן אין המכוון כפשוטו אלא כמשמעו, ״אותה אומה שכתיב בה כי מי גוי גדול אני מעמיד ממך״, על פי הכלל של ״גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן, קטן וסמוך על שלחן עצמו זהו גדול״ (ע״פ בבא מציעא יב, ב), ועל פי הכלל הזה, הנה סתם גוי גדול הוא דוקא היהודים, למרות מה שהנם המעט מכל העמים, כי כל העמים המה עמי הארץ התלויים בהארץ שעליה המה יושבים ובהנשלם מעל אדמתם תצא גם נשמתם הלאומית, ובכן הנם כולם סמוכים על שלחן אחרים, ורק אומה יחידה יש בתבל שהנה סמוכה על שלחן עצמה ותלויה בדעת עצמה ואינה תלויה בדעת אחרים, ואף לא בדעת האדמה, זהו ה״גוי גדול אשר לו אלקים קרבים אליו״ (דברים ד, ז), והאלקים קרובים אליו מפני שגם הוא קרוב לאלקים ותלוי רק באלקים לבדו ולא בשום תנאים אחרים.

ועל כן יש גויים ויש יהודים, והיהודים אינם בכלל הגויים, יש שבעים אומות ויש אומה הישראלית ואנחנו איננו בכלל כל האומות. יש בני נח ויש בני אברהם יצחק ויעקב ואנחנו איננו בכלל בני נח, זהו ה״עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב״.

ובכל זאת אין זאת אומרת שאין אנחנו מתחשבים כלל עם הגויים, כי להיפך ״והיה ברכה קרי ביה בריכה״ וכו׳, ואם כי הם אינם מתחשבים עמנו, הנה אנחנו איננו מסיחים את דעתנו אף לרגע מהם, ומקריבים תמיד ״ע׳ פרים כנגד שבעים אומות״.

ד. שמיני עצרת רגל בפני עצמו.

בין החגים שלנו יש חג שמשונה הוא מכל החגים בזה, שהוא טמיר ונעלם בטעמו ובנמוקו, זהו חג שמיני עצרת, ואם כל החגים באים ל״מזכרת עולם״ של דברים היסטוריים כמו השלש רגלים וכדמוה, הנה שמיני עצרת איננו מזכיר לנו שום דבר מימי קדם, בתורה אנו מוצאים רק את הציווי ״וביום השמיני עצרת תהיה לכם״ בלי שום טעם ונמוק מדוע ולמה, וחז״ל (ראש השנה ד, ב) הוסיפו על זה רק כי ״שמיני עצרת רגל בפני עצמו״ וגם כן לא ביארו מדוע ולמה הוא רגל בפני עצמו ולא המשכת הרגל של חג הסוכות?

אבל באמת החג הזה בא להבליט לנו את ה״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״, בסוכות אנו מקריבים שבעים פרים כנגד שבעים אומות ובשמיני עצרת אנו מקריבים פר אחד כנגד ישראל, ובכן כל יום מחג הסוכות מכוון כנגד י׳ אומות ולישראל לבדו אנו נותנים יום אחד שלם? ומדוע לא נכלול בחדא מחתא גם את ישראל ותהיינה לנו ע״א אומות ולהקריב באחד מימי חג הסוכות עוד פר ולא נצטרך להוסיף עוד יום אחד?

אך את זה גופא בא ללמדנו, כי ״שמיני עצרת רגל בפני עצמו״ ובזה הביעו לא רק את ההלכה, אך גלו לנו את כל הסוד הכמוס של הרגל הזה.

שמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו, יען שהאומה שאליה מכוון החג הזה הוא גם כן עולם שלם בפני עצמו, חג סוכות עם הע׳ פרים כנגד שבעים אומות הוא עולם לחוד, ושמיני עצרת עם הפר האחד כנגד האומה הישראלית הוא שוב עולם לחוד.

שמיני עצרת אומר לנו על האומה הישראלית בכלל שהוא רגל בפני עצמו, אם כי לכל אומה ואומה יש היסטוריה מיוחדת, ולא הרי דברי הימים של אומה פלונית כדברי הימים של אומה אלמונית, הנה על כל פנים כולן הולכות על מסילת הברזל אחת, אמת שלא כולן הולכות בטמפו שוה, יש הרצות כברק ויש ההולכות בעצלתיים, ולא אצל כולן שוות התחנות, אחת קובעת לה את התחנה בצד זה והאחרת בצד שני וכדומה וכדומה, אבל סוף סוף כולן הולכות על אותם הפסים של מסלת הברזל אחת, לא כן האומה הישראלית שהרגל שלה היא רגל בפני עצמה, מהלכה ההיסטורי הוא מהלך מיוחד והולכת לה בדרכיה המיוחדים ובפסי מסילה מיוחדים.

זהו שאמרו חז״ל ״ביום השמיני עצרת, אתה מוצא בחג ישראל מקריבים לפניך ע׳ פרים על ע׳ אומות וכו׳, לפיכך אמר להם הקב״ה, עכשיו הקריבו על עצמכם, ביום השמיני עצרת תהיה לכם״ (במדבר רבה פכ״א, כד), והחידוש העיקרי בזה הוא ה״על עצמכם״, ההדגשה של העצמיות והמקוריות שלנו לא רק ברוחנו ותכונתנו, אך בכל מהלך ההיסטוריה הארוכה שלנו.

ה. לך לך - משלך.

וראשית דבריו של השי״ת לאברהם הוא ה״לך לך״. שזאת אומרת, שכל מהלך ההיסטוריה שלך יהיה ״לך״ משלך, מדרכך הכבושה ובדרך המלך שלך שאין לאחרים חלק בה, וזה בא בראשונה, מפני שזהו באמת יסוד היסודות של האומה הישראלית מראשית יציאתה לאויר העולם עד היום הזה.

״ישראל ואורייתא וקוב״ה חד הוא״, ובודאי אי אפשר להבין זאת באופן חיובי אך באופן שלילי, כי ידוע מה שאמר הרמב״ם, שאי אפשר לדעת מהו השי״ת, אך אפשר רק לדעת מה שאיננו, ושאמנם כך סידר גם כן בה״אני מאמין״ שלו ״אני מאמין באמונה שלמה שהשם יתברך אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון כלל״, וככה גם כן עם ישראל שאמנם כבר אמרו חז״ל ״אי אתה יכול לעמוד על אופיה של אומה זו״, ואי אפשר להגדיר את תכונתנו בחיוב, אך על כל פנים אפשר להגדיר זאת בשלילה, וכשם שנאמר על הקב״ה ״ואין לו שום דמיון כלל, כך אפשר לומר גם כן על האומה הישראלית בקיצור נמרץ זה ״ואין לה שום דמיון כלל״.

״אין לה שום דמיון כלל״ זוהי אופיה של האומה הישראלית. כרגיל יש להיסטוריה של אומה אחת דמיון בהיסטוריה של אומה שניה, לכל סדרי החיים ומהלך המחשבה של אומה אחת יש דמיון בזו של אומה שכנתה, אבל לשוא תחפשו דמיון לההסיטוריה שלנו, או דמיון למהלך המחשבה וסדרי החיים שלנו.

בקיצור ״לך לך״, הכל הוא מִלְך וּמְשֶׁלך, ואין לזרים חלק בו.

ומה נשגבים המה דברי המ״ר על הכתוב ״ושמתי את זרעך כעפר הארץ״ שאמרו ״מה עפר הארץ מסוף העולם ועד סופו, כך בניך יהיו מפוזרים מסוף העולם ועד סופו, ומה עפר הארץ אינו מתברך אלא במים, אף ישראל אינם מתברכים אלא בזכות התורה שנמשלה למים, ומה עפר מכלה את כלי מתכות והוא קיים לעולם, כך ישראל, כל עובדי כוכבים בטלים והם קיימים באמונתם״, והדברים הללו מדברים בעדם ואינם צריכים לפירושים יתרים.

זהו ״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״.

ו. למעלה מכפת הרקיע.

״ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה״ (בראשית טו, ב).

״ר״י דסכנין בשם ר״י, וכי מחוץ לעולם הוציאו, שאמר הכתוב ויוצא אותו החוצה? וכו׳, העלה אותו למעלה מכיפת הרקיע, הדא דאמר ליה, הבט נא השמימה אין הבטה אלא מלמעלה למטה״.

ואמנם ביאור נכון לדברי המדרש הנפלאים הנ״ל נותן לנו... משה רבנו בעצמו ביאורו בהמשנה תורה: ״ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים, כל צבא השמים וכו׳, אשר חלק ד׳ אלקיך אתם לכל העמים תחת כל השמים, ואתכם לקח ד׳ וכו׳, להיות לו לעם נחלה כיום הזה״ (דברים ד, יט-כ).

כי אם אמנם אף על פי שבתבל ומלואה יש המון בריות לאין תכלית ולכל בריה ובריה יש תכונות מיוחדות מה שאין לחברתה, ומלבד הבעלי חיים יש גם דומם וצומח ובכל סוג וסוג הנ״ל יש מינים שונים לאין מספר, בכל זאת יש חוק אחד השוה ומשוה את כולם יחד וגם אחד מכל הנ״ל אין יוצא מן הכלל הזה והוא: כח המושך.

הכח הזה נמצא לא רק בכל מה שעל הארץ אך גם בכל הברואי השמים, וגם השמש והירח וכל כוכבי לכת כולם, כולם נתונים המה תחת חוק הברזל הזה.

כח המושך, זאת אומרת, שהגדול מושך את הקטן לכל מקום שהוא הגדול חפץ, והקטן בעל כרחו מוכרח לרקד סביב הגדול כעבדא קמי מריה.

וכח המושך הזה שורר מן התפוח הנופל מן האילן על הארץ - מפני שהארץ הנה גדולה ממנו - עד הירח וכל הכוכבים כנ״ל.

וכשם שהתפוח נמשך להארץ כך הארץ נמשכת להשמש יען שהשמש היא גדולה ממנה.

ואם אנו רואים בכל העמים שעל פני האדמה שהגדול בולע את הקטן, אין כלל להתפלא על זה, זהו כח המושך השורר בכל הטבע וגם העמים המה חלק מן הטבע וחוק הטבע שורר כמובן גם בהם.

ובכל זאת אין למדין מן הכללות וגם בכלל הכללים הזה יש יוצא מן הכלל והוא... האומה הישראלית יחידה היא עומדת בין כל האומות, שבעים אומות יש בתבל וגם היותר קטנה שבהן היא גדולה מהאומה הישראלית, כי אתם המעט מכל העמים, ולכל אחת מן האומות יש כח המושך, והן מושכות את האומה הישראלית בחזקה אליהן, אך היא, האומה הישראלית, איננה זזה ממקומה אף כחוט השערה, ולא עוד אלא שדוקא על ידי כח המושך של כל העמים מתעוררת בקרבה כח הדוחה, והיא דוחה את כל העמים בכל תוקף ועוז.

ואת כל אלה חזה משה רבנו ואמר ״פן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים״, שבכולם שורה חוק ברזל אחד, זהו כח המושך, ותחשוב בנפשך אם כן למה זה אנכי ומה כחי ומה גבורתי לעמוד כנגד כל הגויים? המה כולם מעבר אחד ואני מעבר אחר, ועד כמה אוכל לעמוד על מקומי מעבר אחר, הלא הם מושכים אותי בחזקה אליהם וכח המושך גדול כל כך להם. אל תתיראו מן כל אלה, כי ״אשר חלק ד׳ אלקיך להם״ ורק להם בעוד שעליך נאמר ״ואתכם לקח ד׳ להיות לו לעם נחלה״, וכשם שהוא אינו עומד תחת כח המושך של אחרים, כי אדרבא הוא מושך את כולם, כך גם את ״איומתי סגולתי״.

אמנם כבר הקדימו אברהם אבינו ששמע זאת מהקב״ה, שהוציאו ״החוצה״ ואמר לו ״הבט נא השמימה״, וכביאור המדרש הנ״ל ש״העלה אותו למעלה מכפת הרקיע״ ואמר לו הבט ״ואין הבטה אלא מלמעלה למטה״, כלומר, כי אתה אברהם עומד החוצה מכל העמים והלשונות, ובעוד שכולם עומדות תחת כפת הרקיע, תחת השמש וכל חוקיה ועל כולם נאמר ״מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש״, הנך עומד למעלה מכפת הרקיע, ולמעלה מכל החוקים השוררים שם למטה המה כולם רואים את השמים, ואתה מביט על השמים. ״ראיה״ היא מלמטה למעלה ו״הבטה״ היא מלמעלה למטה ״הבט נא השמימה״.

״ופן תשא עיניך השמימה וראית״ - מלמטה למעלה, זוהי הסכנה הכי גדולה לך, אבל עשה נא כזקנך אברהם ששמע מהקב״ה ״הבט נא השמימה״ מלמעלה למטה.

בקיצור, הקב״ה בעצמו נתן פירוש מספיק על השם ״אברהם העברי״, לאמר ש״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״ - כל העולם המה למטה מכפת הרקיע והאומה הישראלית בתור אומה - כי בודאי כל יחיד מישראל הוא בן תמותה ותלוי במזל ככל בני תמותה - הוא למעלה מכפת הרקיע, ועל זה נאמר ״אין מזל לישראל״, כי האומה בכללה איננה מתיראת מכל חוקי המזלות.

ועל זה אמר ירמיהו (י, ב) ״אל דרך הגוים אל תלמדו ומאתות השמים אל תחתו, כי יחתו הגוים מהמה״, ובהוספת דברי חז״ל ״עכו״ם יחתו ואין ישראל יחתו״ (סוכה כט, א).

ז. טעם כעיקר.

״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״ נותן לנו תשובה מספיקה גם על התמיהא הגדולה מה שאנחנו סותרים את הכלל הגדול של ״בטול ברוב״. הלא לא רק התורה מלמדת אותנו זאת אך כל המציאות מראה לנו כי ״מיעוטא כמאן דליתא דמי״ (קידושין פ, א), ואיך אפשר ל״המעט מכל העמים״ לבלי להתבטל כלל מפני כל המון הגויים שהוא מפוזר ומפורד בהם ואיננו אף אחד מאלף במספרם?

אך התשובה המספיקה הוא גם כן כי ״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״, כי קיימא לן דרק מין במינו בטל ברוב, אבל מין בשאינו מינו בנותן טעם. וטעם כעיקר דאורייתא. ורק ברי היה להם לרבנן שרק עד ששים נותן הדבר טעם וביותר מששים הוה כאילו נאבד האיסור לגמרי.

אבל זהו כוחה ותכונתה של האומה הישראלית, שהיא נותנת טעם אף באלפי אלפים אחוז כנגדה.

״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״, וגם כשהננו מעורבים בין כל הגויים ובין כל האומות זהו תערובות של מין בשאינו מינו, ועוד מימות אברהם אבינו יש לנו התפקיד הגדול והחשוב להיות נותן טעם בכל האנושיות כולה, וזה ״ונברכו בך כל משפחות האדמה״, אבל לא רק ״בך״ אך גם ״והתברכו בזרעך כל גויי הארץ״, ואם במקום ברכות, מלאות פיהם אך ורק קללות נגדנו, הנה ״אף על גב דאינהו לא חזי מזלם חזי״, ומרגישים בהרגשה אינסטינקטית כי יש בנו ״טעם כעיקר״, ואמנם מרוב שנאתם וקנאתם המה אומרים כי הטעם הוא ״טעם לפגם״ ובשביל כך המה רודפים אותנו עד חרמה, אבל סוף סוף כולי עלמא מודים שהננו בבחינת ״נותן טעם״ ובשביל כך איננו מתבטלים כלל וכלל.

ח. דבר המעמיד.

ולכשתרצו, איננו מתבטלים ברוב גם בשביל זה שהננו בבחינת ״דבר המעמיד אפילו באלף לא בטיל״ (ע״פ שו״ע או״ח תמז, מג).

כי אף על פי ש״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״, ואנו למעלה מכיפת הרקיע, הנה מאידך גיסא ״ונברכו בך כל משפחות האדמה״, והברכה היא בזה שנעשינו בבחינת ״דבר המעמיד״.

ידוע הוא מה שמספר הכוזרי אין נוכח מלך הכוזרי שהיה שקוע בנ׳ שערי טומאה של הבלי הגויים לקבל עליו את התורת אמת? הוא הזמין אליו ראשי שתי האמונות, הנוצרים והמחמדית, או בלשון הכוזרי, ״אחרי כך אמר בלבו אשאל פרס וישמעאל, כי אחד משני המעשים הוא הנרצה באין ספק, אבל היהודים די לי במה שהוא נראה משפלותם ומיעוטם, שהכל מואסים אותם, וקרא לחכם מחכמי פרס ושאל אותו על חכמתו ומעשהו, ואמר לו אני מאמין בחדוש הנבראות ובקדמות הבורא ית׳, ושהוא ברא העולם כולו בששת ימים ושכל המדברים מצאצאי אדם ואליו הם מתיחסים כולם וכו׳ - וכללו של דבר, אני מאמין בכל מה שבא בתורה ובספרי בני ישראל, אשר אין ספק באמתתם בעבור פרסומם והתמדתם והגלותם בהמונים גדולים״.

״ואחרי כך קרא לכם מחכמי ישמעאל ושאל אותו על חכמתו ומעשהו ואמר לו, אנחנו מקיימים האחדות והקדמות לאלקים ית׳ והחדות לעולם - וכו׳ - כי ספר תורתינו דברי אלקים מפני שאין אדם יכול לחבר ספר אחר כמוהו״.

וכששאל מלך הכוזרים, ״אין הדעת נוחה להודות שיש לבורא הכרה עם בשר ודם״, השיב לו החכם ״הלא ספר תורתנו מלא מדברי משה ובני ישראל ואין מדחה במה שעשה לפרעה ושבקע את הים והציל את בחירי וכו׳ - הלא כל זה דבר ידוע ומפורסם״.

ורק אז אמר הכוזרי, ״אני רואה שצריך אני לשאול ליהודים מפני שהם שארית בני ישראל, מפני שאני רואה שהם הטענה והראיה לכל בעל דת, כי יש לבורא תורה בארץ״.

והדברים מדברים בעדם, כי גם בשפלותנו ובעניותנו הננו סוף כל סוף בבחינת ה״דבר המעמיד״ לכל שאר האמונות שבהכרח הנן זקוקות לתורתנו, לקחת אותה בתור בסיס ויסוד לעיקרי דתותן.

ואי אפשר לבוא ״לברית החדשה״ גם לדבריהם בלי ההנחה של ״הברית הישנה״, להבדיל. וסוף סוף אי אפשר להבין את נבואת מחמד, אף להמאמינים בזה, מבלי האמונה בהנביאים נביאי ישראל, נביאי האמת והצדק, להבדיל.

והמפתח לההיסטוריה האנושית נשאר עד היום הזה סוף כל סוף רק ספר הספרים שלנו גם להמאמינים בו וגם להכופרים בו ר״ל.

בקיצור, לכל הדעות הננו בבחינת ״דבר המעמיד״ וכל ״דבר המעמיד״ אפילו באלף לא בטל, ואנחנו הננו מופת חיה על זה, שאף ברבוא רבבה אין אנו בטלים.

ט. בבחינת קבוע ולא בבחינת ניידי.

״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״, זאת אומרת גם כן, שאנחנו הננו בבחינת קבוע ולא בבחינת ניידי.

כי הלכה מפורשת היא ״תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחרי הרוב״ (כתובות טו, א). וההבדל הוא מפני שברישא הוא קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ובסיפא כשניידי אמרינן כל דפריש מרובא פריש.

ולאשרנו הסגולה של ״עם קשה עורף״ עשתה אותנו לקבוע, וגם אם כל העולם כולו מעבר אחד ואברהם יחידי מעבר אחר, בכל את הוא שקול כנגד כולם, מפני שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

וזהו מה שאמר שמאי הזקן ״עשה תורתך קבע וכו׳, והוי מקבל כל האדם בסבר פנים יפות״ (אבות א, טו), כלומר, שאף על פי שקבלו את כל אדם בסבר פנים יפות ובכלל ״כל אדם״ הוא בודאי כל הגויים וכל האומות, אבל מאידך גיסא ״עשה תורתך קבע״ שתורתך תהיה בבחינת קבוע שלא תתבטל לעולם.

ודא עקא, שבזמן האחרון נעשינו בבחינת ניידי, לא רק במקום אך גם בדעה, ועל כן סכנה גדולה לנו ח״ו שלא נתבטל בפני הרוב הגדול הקם נגדנו, בעוד שאנחנו הננו במספר הרבה פחות ממעוטא דמעוטא.

ומה תמוה הדבר, שדוקא אלה המתימרים בשם ״עברי״ ומתמידים את כל היהדות על עברית, דוקא אלה אינם יודעים כלל את פירוש המלה הזו. אינם יודעים כי כל מקור השם הזה בא מההדגשה, שכל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר, ואיך המה יכולים להתלבש בעבריות, בשעה שכל כונתם ותכליתם הוא לבטל את המחיצה שבין העבר שלנו והעבר שלהם ולהכניס את אומתנו להעבר של כל הגויים.

ואמנם אברהם העברי מטפח על פניהם של ה״עברים״ הללו.

### פרק י״א

### מלכיות מתגרות אלו באלו

״ויהי בימי אמרפל מלך שנער, אריוך מלך אלסר - וגו׳ - עשו מלחמה את ברע מלך סדום ואת ברשע למלך עמרה - וגו׳ - וישמע אברם כי נשבה אחיו״.

(בראשית יד, א-יד)

״א״ר לוי ואיתימא ר׳ יונתן, דבר זה מסורת בידנו מאנשי כנסת הגדולה, כל מקום שנאמר ויהי בימי אינו אלא לשון צער וכו׳, ויהי בימי אמרפל עשו מלחמה״ (מגילה י, ב).

א. ו״וישמע אברם כי נשבה אחיו״.

כל המלכים הנלחמים הנ״ל הנה לכל אחד יש תואר מיוחד, זה מלך שנער וזה מלך סדום, זה מלך אלסר וזה מלך עמרה, אבל יחיד הוא אברהם בעולמו שאין לו שום תואר, ״וישמע אברם״, אין לו מלוכה ולא ארץ, ולכאורה איזו שייכות יש לו למלחמת הארצות האלה?

ובכל זאת אין מלחמה בעולם, שאברהם לא יקח בה חלק - בצרה, בכל מלחמה שבעולם שומע אברם ״כי נשבה אחיו״...

ב. ווי למנצחים.

״ווי למנוצחים״ אמרי אינשי, אבל באמת ווי למנוצחים ווי למנצחים גם יחד. לא ראי המנצחים כהרי המנוצחים, אבל הצד השוה שבהם, שכולם יוצאים וידיהם על ראשם. יש מזיקים ויש נזוקים, אבל בצדק אומר התנא ״ארבע אבות נזיקין״ גם המזיקים נקראים נזיקין.

אברהם היה המנצח ״וישב את כל הרכוש״ ״ויצא מלך סדום לקראתו״ ״ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין ויברכהו״, ואף על פי כן? כל מקום שנאמר ויהי בימי אינו אלא לשון צער, וגם ״ויהי בימי אמרפל״ (בראשית י״ד:א׳), אף על פי שנצחונו של אברהם היה בזה כל כך מזהיר, הנה ״כתיב בתריה עשו מלחמה״ וכל מלחמה אינו אלא לשון צער גם למנוצחים וגם למנצחים יחד.

ג. ״בלעדי״.

״וירק את חניכיו וכו׳ אמר רבי שמעון בן לקיש, באבנים טובות ומרגליות הוריקן, היך מה דאת אמר ואברותיה בירקרק חרוץ״ (בראשית רבה פמ״ג, ב).

״ויאמר אברם אל מלך סדם, הרמתי ידי אל ד׳ וגו׳ - אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם, בלעדי רק אשר אכלו הנערים״ (בראשית יד, כב-כד).

״א״ר אבא, קשה גזל הנאכל, שאפילו צדיקים גמורים אין יכולים להחזיר, שנאמר בלעדי רק אשר אכלו הנערים״ (חולין פט, א).

שונאי ישראל מעלילים עלינו, כי כל העשירות של העולם בידי ישראל הוא, מראים באצבע על אילי הכסף שלנו ואומרים, כי כל הגבירים שלנו המה גבירי מלחמה, כי רק על ידי המלחמות שמנו ועבו, שידעו איך לנצל כל מלחמה לטובתם ולטובת כיסם, ועל כל המיליונרים שלנו יש אגדות כאלו, פלוני נתעשר מפסלתה של מלחמה פלונית ואלמוני ממלחמה אלמונית.

אולם אם מביטים אנו על העברי הראשון, אנו רואים כי היהדות מראה לנו דוקא את ההיפך. בהוצאות המלחמה אנו לוקחים באמת חלק בראש ״וירק את חניכיו הוריקן באבנים טובות ומרגליות״, כל האבנים טובות ומרגליות שיש לנו מורקות על ידי המלחמות שהגויים עושים בשביל האמביציה שלהם, אבל בנוגע להשלל של המלחמה הנה ״בלעדי״...

״ולא תאמר אני העשרתי את אברם״, אברהם כבר ראה ברוח קדשו, שהיה צופה ומביט עד סוף כל הדורות, את כל העלילות שיעללו עלינו שונאי ישראל לרגלי המלחמות ויאמרו, כי כל העשירות כביכול שלנו באה רק מה שידענו למלאות את שקינו זהב בתקופה של מלחמת הגויים, ומצא לנכון להדגיש כבר אז ״ולא תאמר אני העשרתי את אברם״ ומפני ה״לא תאמר״ הזה עלינו לחוש הרבה והרבה, כי אנו סובלים מזה בכל משך ימי גלותנו.

ולא עוד אלא שעלינו להיות עוד זהירים יותר בזה מאברהם אבינו, ואת זה העירו לנו חז״ל באמרם ״קשה גזל הנאכל, שאפילו צדיקים גמורים אין יכולים להחזירו״ (חולין פט, א), ובכן עלינו להזהר בזה גם מגזל הנאכל.

ד. ״ויהי״ ״והיה״ - בשלילה ובחיוב.

״כל מקום שנאמר ויהי בימי - צרה, ויהי בימי אמרפל - וגו׳ - ויהי בימי אחשורוש״ (ע״פ מגילה י, ב), ומאידך גיסא אנו יודעים, ״שׁכל מקום שנאמר והיה אינו אלא לשון שמחה, כמו, למשל, ״והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ד׳ בראש ההרים״, ״והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס״, ״והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול״ (בראשית רבה פמ״ב, ד).

גם ב״ויהי״ וגם ב״והיה״ יש ו׳ המהפכת, אלא שהוי״ו של ״ויהי״ מהפכת את העתיד לעבר והוי״ו של ״והיה״ מהפכת את העבר לעתיד.

וכשאנו מסתכלים בהעובדות ההיסטוריות גם אלה שנקבעו אצלנו לששון ולשמחה לדורי דורות, הנה יש לחלקן לשני סוגים. א) בשלילה, זאת אומרת, שכל השמחה הוא בזה מה שהיה עלול לבוא סכנה יותר גדולה ונפדו מהסכנה ונשאר הכל כמו היה מקודם. ב) בחיוב, שהשיגו על ידי המקרים שקרו תוצאות ממשיות חדשות שעד היום רשומן ניכר בחיינו.

הסוג הראשון אפשר לכנות בשם ״ויהי״, כלומר, שכל ספור המעשה בא להבליט, כי הסכנה שהיתה עתידה לבוא עברה ובטלה, זהו ״ויהי״, שעל ידי הו׳ נהפך העתיד לעבר ונשאר הכל כשהיה כדאתמול וכדאשתקד.

והסוג השני שייך בודאי ל״והיה״ שעל ידי הו׳ מתהפך העבר לעתיד, ומעשים שקרו לפני הרבה שנות אלפים רשומם הטוב עדיין חי וקיים אצלנו.

וזהו שאמרו ״ויהי בימי אמרפל״ או ״ויהי בימי אחשורוש״ אינו אלא לשון צרה, כי כל אלו וכיוצא בהם שייכים בודאי לסוג הראשון, כי אף על פי שב״ויהי בימי אמרפל״ יצא אברהם אבינו כמנצח, אבל מה יצא לו מכל הנצחון הגדול הזה, רק מה שנשאר הכל כשהיה, הוא הציל על ידי כל ״הגבורות התשועות והמלחמות״ רק את לוט אחיו שישאר בן חורין כמקדם, כמו לפני המלחמה. וכמו כן ״ויהי בימי אחשורוש״, שאם העובדה ההיסטורית הזו הוסיפה לנו חג שלם שאנו חוגגים זה הרבה יותר משני אלפים שנה, ואנו קוראים מדי שנה בשנה את המגילה הזו המספרת לנו כי ״ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר״, אבל כשנדקדק בדבר נראה, כי אחרי כל הנסים שמספרת לנו המגילה נשאר הכל כשהיה, ורק שהיתה סכנה גדולה של ״להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים״ ועל ידי הנסים נצולו מן הסכנה הזו ונשארו ״אכתי עבדי אחשורוש״.

וחז״ל כללו כל זאת במלה אחת ואמרו ״כל מקום שנאמר ויהי בימי - צער״, כלומר, שכל החידוש שבדברים כאלו הוא הצער, כי לולי בא הצער מקודם לא היה כלל מקום לשמחה, ועל כגון דא אפשר לאמר ״לא מעוקצך ולא מדובשך״, ואם לא היה נשבה לוט אחיו, לא היינו צריכים לגבורותיו של אברהם אבינו עם חניכיו, וכן אלמלי אחשורוש והמן לא היינו צריכים למרדכי ואסתר.

אבל בכל מקום שנאמר ״והיה אינו אלא לשון שמחה״ והשמחה הוא בה״והיה״ גופא, כלומר, בזה שהדבר לא נעשה לעבר ובטל מן העולם, אך פעל לעתיד ופועל גם עד היום הזה, כמו ב״והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ד׳ בראש ההרים״ וכדומה, שאז יראו הכל בחוש, כי כל הגלות הארוכה היתה לטובתנו ולאשרנו, וכל הרפתקאות והיסורים שעברו עלינו לא היו בכדי, אלא אדרבא כדי לחזקנו ולעודדנו שנהיה נס לגויים ומופת לכל העמים, ושהכל יכירו וידעו, כי מציון תצא תורה ודבר ד׳ מירושלים.

ה. [רשעים מלחמתם לשם מלחמה]

״ויהי בימי אמרפל, דבר אחר חרב פתחו רשעים אלו ארבעה מלכים אמרפל וחביריו שעדיין לא היתה מלחמה בעולם באו אלו ופתחו בחרב ועשו מלחמה אמר להם הקב״ה אתם פתחתם בחרב להפיל עני ואביון חרבם תבא בלבם עמד אברהם והרגם (תנחומא לך לך ז).

לכאורה כל המלחמות מתחילות מפני איזו תגרה, מפני איזו טענות ומענות שבין שתי מלוכות, ויש לפעמים גם כן שתולים את המלחמה באיזה אידיאל מרום ונשגב, וגם יש מלחמת מצוה ומלחמת קדושה שנלחמים כיבכול ״לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה״.

אבל חז״ל ירדו לסוף דעתם של האנשים ואמרו על המלחמה הנ״ל ועל כל המלחמות שבעולם ״ובאו ופתחו בחרב״, כלומר, כי כל שאר הדברים שתולים בהם את סיבת המלחמה אינם אלא כסות עינים, עלי תאנה לכסות בהם את ערותם, וסיבת הסיבות של כל המלחמות שבעולם הוא רק החרב.

והתורה אומרת זאת בקיצור נמרץ ״עשו מלחמה״, כלומר, אין כאן שום טעמים ונמוקים, אין כלל פתחון פה מקודם, אך פשוט עושים מלחמה, מלחמה לשם מלחמה, זו היא הסיבה והתכלית גם יחד, כך היתה המלחמה הראשונה בימי אמרפל מלך שנער וברע מלך סדום, וכך הוא בכל המלחמות שבעולם ״עשו מלחמה וחסל״.

ולכל אלה הנלחמים מימות עולם עד עכשיו אומר הקב״ה ״רשעים אתם פתחתם בחרב תבא חרבם בלבם של אותם האנשים״.

ו. כל הנצחונות נכנסות אצלנו לתקופת הלילה.

״ויחלק עליהם לילה - ״כל הנסים שנעשו לישראל להפרע מן הרשעים בלילה היו - וכו׳ - ויחלק עליהם לילה״ (תנחומא בלק ח).

זהו ההבדל בין ישראל לאומות העולם, אמנם גם בדברי הימים שלנו יש פרשיות של מלחמות ונצחונות כמו אצלן, אבל בעוד שאצלן תופסות הפרשיות הללו את הימים הכי מזהירים בהדברי הימים שלהם, הנה אצלנו דוקא כל הנצחונות הללו נכנסות לתקופת הלילה של ההסטוריה שלנו.

״ויחלק עליהם לילה״, ״ויהי בחצי הלילה וד׳ הכה כל בכור״ וכדומה, כי אנו רואים גם במפלתם של רשעים שנופלים על ידינו רק לילה, רק ענן וערפל חושך ועלטה, וכשם שהקב״ה אינו שמח במפלתם של רשעים, כך גם אנו מצטערים מאד על זה.

וזהו שאמרו גם כן חז״ל ״למה נקראה אסתר אילת השחר, לומר לך, מה אילת השחר סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הנסים״. מפני שכל הנסים שלנו מזכירים לנו את מפלתם של רשעים, וסוף כל הנסים הוא בבחינת אילת השחר ש״ויהי אור״.

ז. רגלו של משיח.

״א״ר אלעזר בר אבינא, אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח, תדע שכן, שהרי בימי אברהם, על ידי שנתגרו המלכיות אלו באלו באה הגאולה לאברהם״ (בראשית רבה פמ״ב, ד).

אם אמנם כל מלחמה מתחלת ב״ויהי״ ומסיימת ב״ויהי״ וכל מקום שנאמר ויהי אינו אלא צרה וביחוד מביאה צרה וחורבן לישראל, הנה המשיח שלנו הלא כל עיקרו הוא יליד החורבן ״מיום שחרב בית המקדש נולד משיח״ (ע״פ אגדת בראשית פרק סח), ולאו דוקא מחורבן בית המקדש אך מכל חורבן וחורבן הוא מתגדל ומתפתח, ובכן ״אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו״, ואתה ישראל הנך נחרב משני הצדדים יחד גם מהמנצחים וגם מהמנוצחים, אז פצה לרגלו של משיח.

והמלחמה האחרונה, המלחמה העולמית שאין כמוה בההיסטוריה לחורבן העולם וביחוד לחורבננו אנו, אם לא הביאה לנו את המשיח, אבל על כל פנים הביאה לנו את ה״עקבתא דמשיחא״, על ידי המלחמה באה לנו ה״דקלרציה הבלפורית״ הידועה, שאמנם המרחק ממנה לההבטחה המשיחית שלנו הוא מרחק יותר גדול ממרחק של מזרח ממערב, אבל על כל פנים במדה ידועה הראתה לרבים מנבוכי זמננו את רגליו של משיח.

## וירא

### פרק י״ב

### גדולה הכנסת אורחים

״ויאמר, אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך״ (בראשית יח, ג).

״אמר רב יהודה אמר רב, גדולה הכנסת אורחין מקבלת פני שכינה, דכתיב, ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור״ (שבת קכז, א).

א. מצוות שבין אדם לחבירו ומצוות שבין אדם למקום.

לא רק מלשון ״אל נא תעבור״ לבד למד רב זאת, אך מכל הפרשה כולה אנו למדים, כי אמנם גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה.

״וירא אליו ד׳ באלוני ממרא והוא ישב פתח האוהל כחם היום וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם״ (בראשית יח, א), כלומר, שאף על פי שגדולה מאד מצות קבלת פני השכינה, בכל זאת כשאברהם היה חולה, הנה נשאר יושב ולא זז ממקומו, אף על פי שד׳ נראה אליו בכבודו ובעצמו פנים אל פנים, אך כשראה ״והנה שלשה אנשים נצבים עליו״, הנה למרות מחלתו וחולשתו התגבר בכל מאמצי כחותיו ״וירץ לקראתם״.

ומוסר השכל הוא לכמה בריות יפות שבמרוצתן לכבד את ד׳ ינגפו על ידן הרבה בני אדם ואינן משגיחות כלל וכלל על זה.

״גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה״ לא ללמד על עצמה יצאה אלא ללמד על הכלל כולו, כי המצוות שבין אדם לחברו גדולות יותר מהמצוות שבין אדם למקום, אף על פי שכמובן על הכל נאמר ״והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות״ (אבות ב, א).

ועי׳ ב״מדרש שמואל״ שמביא בשם הראשונים פירוש דברי רבי שאמר ״איזו הוא דרך ישרה שיבור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם״ (באבות שם), ואחרי כך ״והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה״, שהכוונה, שאף על פי שכמובן צריך האדם להזהר בכל המצוות בלי שום הבדל בין קלה לחמורה, ואל יאמר מצוה זו נאה ומצוה זו אינה נאה, אך אם מפני איזו סיבה שהיא אי אפשר לו לקיים את כולן ורוצה לברר מהן רק חלק אחד - וזהו ״שיבור לו האדם״ - אז יתן את הבכורה להמצוות שבין אדם לחברו, מפני ״שיש בכלל מאתים מנה״, ובהמצוות שבין אדם לחברו יש גם מצות שבין אדם למקום, כי הלא גם עליהן נזהרנו מאת הגבורה.

ואמנם במעשה הוא להיפך, והמאמינים בוחרים על פי רוב להדר יותר בהמצות שבין אדם למקום ומזלזלים בהמצוות שבין אדם לחברו, מפני שהראשונות על פי רוב אינן עולות בדמים והשניות עולות בדמים, וגם אלה המצוות שבין אדם למקום העולות בדמים סוף סוף לא קשות עליו כל כך, מאחרי שעל כל פנים אינה מגיעה מז שום טובת הנאה לאיש...

וכבר הביאנו - בדרשות אל עמי ח״א דרוש ג׳ - את דברי הגאון ר״י סלנטר ז״ל בטעמו של דבר, שאנו רואים, שהטבח לא יתרגז כלל על הרב דמתא שהטריף לו שור העולה לכמה מאות שקלים, ולעומת זאת אם יצא חייב בדין תורה על שקלים אחדים אז הוא מרעיש עולמות על הרב ורוצה לקרעו כדג, מפני שעל ידי הטרפה הוא מפסיד וגם חברו אינו מרוויח על זה, אבל כשיוצא חייב בדין הנה לא על הפסדו הוא מתלונן, אך ביחוד על טובת הנאה שמגיעה מזה לחברו. ובאמת כבר עמדו חז״ל על הפסיכולוגיה האנושית הזו גם בנוגע להלכה, ואיבעי מיבעי להו ״חייבי כופרין מאי - אם ממשכנים אותם או לא - כיון דכפרה הוא כחטאת ואשם דמי מיחמר חמיר עלויה ולא בעי משכוניה, או דילמא כיון דלחבריה הוא דבעי למיתבא ליה - וכו׳ - לא חמיר עליה ובעי משכוניה״ (בבא קמא מ, א).

ואמנם גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, גם מפני שלפום צערא אגרא, והיצר מתגבר הרבה יותר למונעו ממצוות שבין אדם לחברו.

ב. ממונא ואיסורא.

״ספק ממונא לקולא וספק איסורא לחומרא״ (ע״פ גיטין סג, ב ועוד), זהו כלל גדול בתורה, ולכאורה זה מראה לנו, כי המצוות שבין אדם למקום עומדות במדרגה יותר גדולה מהמצוות שבין אדם לחברו?

אבל באמת כבר עמדו על זה גדולי האחרונים ושאלו, הלא בכל ספק ממונא יש גם כן ספק איסורא, כי מאי שנא איסור לא תגזול מכל האיסורים שבתורה? ותירוצים רבים נאמרו בזה, ואחד מהם הוא תירוצו של הרב מהרי״י באסן ז״ל, כי אמנם איסור לא תגזול לא קל במאומה מכל שאר האיסורים שבין אדם למקום, אלא שההבדל הוא בזה, בהאיסורים שבין אדם למקום אם אתה מחמיר על ספיקם הרי בטוח אתה שאין אתה נכשל באיסור כלל, אבל באיסורים שבין אדם לחברו אם אתה תשלם לחברך מספק, הרי יש גם כן ספק לאידך גיסא, שמא חברך יעבור בזה על איסור של לא תגזול, והדברים עתיקים.

כשנדקדק היטב נראה, כי אדרבא אנו מחמירים הרבה יותר בדברים שבין אדם לחברו ממה שאנו מחמירים בדברים שבין אדם למקום.

כל האיסורים שבתורה בטלים בהיתר, יש כאלה שבטלים ברוב פשוט כמו יבש ביבש, יש שבטלים בששים מין בשאינו מינו לח בלח, יש שאוסרים עד אחד ומאה כמו בתרומה ויש שאוסרים גם עד מאתיים, כמו כלאים, אבל על כל פנים יש אופנים שהאיסור גופא נהפך להיות היתר, בעוד להאיסור לא תגזול אין כלל המושג ביטול בשום אופן, וחז״ל שאלו בתמיהא רבתי ״הרי שנתערב לו קב חטין בעשרה קבין חטין של חברו יאכל הלה וחדי?״ (עיין ביצה לח, ב).

בכל האיסורים שבתורה אנו אומרים עשה דוחה לא תעשה, אבל אם יקיים עשה על ידי דחיית הלא תעשה של לא תגזול אנו אומרים מצוה הבאה בעברה לאו מצוה היא כלל, ולכן ״הרי שגזל סאה של חטין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך? אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר בוצע ברך נאץ ד׳״ (בבא קמא צד, א), וכן ״קרבנו ולא הגזול וגזול דומיא דפסח וחולה, מה פסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש״, ואף על פי שלאחרי יאוש הא קניה ביאוש אך ״משום דהוי מצוה הבאה בעברה״ (עי׳ סוכה לא, א ובש״מ).

דיני ממונות בשלשה ודיני נפשות בכ״ג ושנים שדנו אף דין של פרוטה אחת אם כי דיניהם דין נקראים בית דין חצוף, אבל באיסורים גם באלה היותר חמורים יכול כל אדם מישראל להורות אפילו יחידי.

על פי שנים עדים יקום דבר זהו בדיני ממונות ובדיני נפשות, אבל באיסורים ברי היה לחז״ל שעד אחד נאמן באיסורים.

ועי׳ בתוס׳ גיטין (ב, ב) שמה שאמרו ״אין דבר שבערוה פחות משנים״ זהו דוקא לאיסור ולא להיתר שבזה סגי אף אחד.

על כל עברות שבין אדם למקום מועלת תשובה אבל לא על עברות שבין אדם לחברו.

ומה קל היה עונשו של דור ההפלגה שחטאו כלפי המקום לבד, מעונשם של דור המבול וארץ סדום, שחטאו ביחוד בין אדם לחברו.

וזהו מה שאמרו חז״ל ״וכי מאי איכפת להקב״ה בין מי ששוחט את הבהמה ואוכל או נוחר? הא לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות״ (תנחומא שמיני ס״ה).

ומנקודת השקפה זו אנו מבדילים באיסורים בין הפסד מרובה ובין הפסד מועט, ובמציאות אחת אפשר לנו להקל למי שהאיסור יביא לו הפסד מרובה ולהחמיר למי שיהיה לו מזה רק הפסד מועט.

וכל זה נכלל במאמרם ״גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה״.

ג. עוסק במצוה שבין אדם למקום אינו פטור ממצוה שבין אדם לחבירו.

מקשים, איך הניח אברהם אבינו באמת מצות קבלת השכינה ועסק במצות הכנסת אורחים, הלא קיימא לן דעוסק במצוה פטור מן המצוה מבלי הבדל בין מצוה גדולה לקטנה?

וביותר לפי שיטת הרשב״א שלא רק שהוא פטור, אך גם באינו רשאי להניח את הראשונה מפני השניה, וטעמו ונמוקו עמו, כי הראשונה שהוא עוסק בה נחשבת לו לחובה והשניה שפטור ממנה נחשבת רק לרשות ואין דוחין חובה מפני הרשות? (עי׳ בסוכה כה, א וברשב״א שם).

אבל באמת התירוץ לקושיא זו נכלל במאמרם הנ״ל ״גדולה הכנסת אורחים״ וכו׳ גופא, כי הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא רק במצוות מסוג אחד, למשל כשעוסק במצוה אחת של בין אדם לחברו הוא פטור ממצוה שניה מסוג זה, דוגמא לדבר ״פרוטה דרב יוסף״ (בבא קמא נו, ב) שמצות שומר אבדה פוטרת לו מנתינת צדקה ששתיהן הן מצוות שבין אדם לחברו, וכן מצוה שבין אדם למקום פוטרת אותו ממצוה שניה מסוג זה, כמו שאמרו שם בסוכה שילפינן מבלכתך בדרך ״בלכת דידך הוא דמחייבת בקריאת שמע הא בלכת דמצוה פטירת״.

אבל אם המצוות אינן מסוג אחד, אחת היא בין אדם למקום והשניה היא בין אדם לחברו, אז כחה של השניה, שבין אדם לחברו, יפה לפטור אותו מן הראשונה, ממצוה שבין אדם למקום, אבל לא להיפך, כמו שפירש רש״י שם בהא דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה ״כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולקיים מצות פדיון שבויים״, אבל אין אנו מוצאים בשום מקום שמצוה שבין אדם למקום תפטור אותו ממצוה שבין אדם לחברו, ודבר פשוט הוא ואינו צריך כלל לראיה, שמי שיעסוק בתלמוד תורה לא יפטור מכח זה מלתת רפתא לעניא הבא לבקש ממנו בעת למודו וכדומה.

ושוב אנו מוצאים היתרון של המצוות שבין אדם לחברו על המצוות שבין אדם למקום מצד אותו הטעם ״שיש בכלל מאתיים מנה״, וכל זה נכלל בהמאמר ״גדולה הכנסת אורחים״ וכו׳ הנ״ל, שכאמור לא על הפרט נאמר, אך על הכלל של המצוות שבין אדם לחבירו.

ד. ספק עברה שבין אדם לחבירו דוחה ודאי מצוה שבין אדם למקום.

ומנקודת השקפה זו אפשר להבין את דברי התוס׳ (בפסחים קיג, ב ד״ה שראה בו דבר ערוה) שהסבירו את ההלכה הפסוקה ש״אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו״, שלכאורה הוא מוקשה מאד מכיון שהכתוב מדבר בשונא במילי דשמיא, כי לא יתכן שונא באופן אחר מפני הלאו של ״לא תשנא את אחיך בלבבך״, ושונא במילי דשמיא הרי מצוה לשנאותו? ומתרצים ״דכיון שהוא שונא אותו, מסתמא גם חברו שונאו ובאים מתוך כך לשנאה חמורה דשייך ביה כפיית יצר״.

אבל הגעו עצמכם, מצד אחד הרי יש בזה ודאי מצוה ה״מצוה לשנאותו״, ומצד השני יש רק ספק עברה, הספק שמא יבוא לידי שנאה סתם, וכלל גדול הוא בכל מקום, ש״אין ספק מוציא מידי ודאי״ והספק נדחה תמיד מפני הודאי, ובכאן לא די שהודאי נדחה מפני הספק ואין מצוה בשנאה, אלא שאדרבא הוא מצווה עוד על האהבה לטעון להשונא ולעזוב את אוהבו כשצר לו?

אכן זהו ההבדל: המצוה לשנאותו במילי דשמיא היא מצוה שבין אדם למקום, בעוד שהעברה של ״לא תשנא את אחיך בלבבך״ היא עברה שבין אדם לחברו, וגדול ספק עברה של בין אדם לחברו לדחות אף ודאי מצוה של בין אדם למקום, ומפני סיג וגדר שלא יבוא חלילה לידי ספק עברה שכזו, גוזרת עליו התורה גופא, שבמקום שנאה יראה לו אדרבא אהבה.

ה. ההבדל בין מצות שבין אדם למקום

ובין מצות שבין אדם לחבירו לענין מחשבה ומעשה.

ואמנם מלבד ההבדלים בין המצות שבין אדם לחברו ובין אדם למקום שפרטנו יש עוד הבדל אחד שהם שנים בענין מחשבה ומעשה.

ידוע הוא, שמחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה ולכן אפילו ״חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה״ (ברכות ו, א), אבל נראה, שזה נאמר דוקא לענין מצוות שבין אדם למקום כי שם ״רחמנא לבא בעי״, אבל לא במצוות שבין אדם לחברו, כמו, למשל, במצות צדקה או הכנסת אורחים שאם נאנס ולא קיים את המצוות הללו, אם אמנם לא יקבל עונש על עברתן, אבל סוף סוף לא תחשב המחשבה כמעשה ממש, כי שם העיקר הוא הטובת הנאה שמגיעה לחברו ובמחשבתו לבד לא יושע זה.

וברם, שכל עיקר הלמוד שמחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה הוא מהכתוב ״ליראי ד׳ ולחושבי שמו״, ובכן רק בהמצוות הנוגעות ליראת ד׳ נאמר הכלל הזה.

ומתאים הדבר ביותר לפי מה שהניחו הדרשנים הקדמונים, כי תפילין של יד מורים על המצוות שבין אדם לחברו, ותפילין של ראש על המצות שבין אדם למקום. כי אמנם זהו ההבדל, בהראשונות, בהמצוות שבין אדם לחברו - היד - המעשה הוא העיקר, ובהשניות, המצוות שבין אדם למקום - הראש - המחשבה הוא העיקר.

ועל כן אנו מברכים על תפילין של יד ״להניח תפילין״ ואנו מדגישים את הפעולה, פעולת ההנחה, ובתפילין של ראש ״על מצות תפילין״ כי אפשר שם לקיים את המצוה גם בלי פעולה כנ״ל.

ואולי זהו גופא קא משמעת לן התורה ״וירא אליו ד׳ והוא ישב וגו׳ וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירץ לקראתם״, כי אברהם כידוע היה אז חולה, כמו שאמרו חז״ל ״אותו היום יום שלישי למילתו היה ובא הקב״ה לשאול לשלומו״ (בבא מציעא פו, ב), ואם כי לא עמד לפני הקב״ה זהו מחמת חליו וחולשתו ולכן ״ישב״ כתיב חסר כדברי רש״י שבקש לעמוד, ולענין קבלת פני השכינה הרי ״חשב אדם לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה״, ואם גם ישב מחמת אונסו הרי הוא כאילו עמד, אבל בנוגע להכנסת אורחים שבזה לא נאמר הכלל של ״מחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה״ כנ״ל, הנה למרות חליו וחולשתו התאזר כל מאמצי כוחותיו ״וירא וירץ לקראתם״.

ומההבדל הזה מסתעף עוד הבדל: קיימא לן כי ״האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני וכו׳ הרי זה צדיק גמור״ (פסחים ח, א), אבל נראה כי זה להיפך, נאמר דוקא במצוות שבין אדם לחברו, שהעיקר בזה הוא המעשה ולא הכוונה, אבל לא כן במצות שבין אדם למקום ששם ״רחמנא לבא בעי״.

ו. הטעם שעל מצוות שבין אדם לחברו אין מברכים לפניהן.

וזהו גם כן הטעם שעל המצות שבין אדם למקום אנו מברכים עליהן עובר לעשייתן, ולא כן בהמצוות שבין אדם לחברו, כי הברכה באה ביחוד בשביל הכוונה כדי לכוון שעושה זאת ״לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה בדחילו ורחימו״, אבל במצוות שבין אדם לחברו העיקר הוא המעשה ולא הכוונה, כנ״ל.

ואולי בשביל זה גופא הניח אברהם את קבלת פני השכינה ועסק בהכנסת אורחים, כי להמצוה הראשונה, קבלת פני השכינה, שצריכה הכנה וברכה לא היה עוד מוכן ומזומן, מה שאין כן המצוה של הכנסת אורחים שאינה צריכה לא להכנה ולא לברכה לפניה.

ואמנם מדברי חז״ל משמע שמה שאמר ״אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר״, כוון להשי״ת ולא להמלאך, כי אמרו בשבועות (לה, ב) דשם ״אדני״ בכאן הוא לשון קודש, כלומר שם הקב״ה, וזהו שבקש מאת הקב״ה, שימתין עוד עד שיהיה מוכן ומזומן גם לקיים מצות קבלת פני השכינה.

בקיצור ״גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה״.

אבל מאידך גיסא עלינו לדעת כאמור כי אנחנו מצווים ועומדים על ״והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה״ ומה גם שבעונש חמורות הרבה יותר העברות שבין אדם למקום. ובעוד שבעברות שבין אדם לחבירו יש רק אחת שהעובר מחויב עליה מיתה, שפיכת דמים, הנה בעברות שבין אדם למקום יש הרבה שיש בעברתן עונשי כרת, מיתה בידי שמים וגם ארבע מיתות בית דין.

ז. מקיש ראיה שניה לראיה ראשונה.

״וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל״ (בראשית יח, ב).

שתי פעמים ״וירא״ למה? להקיש ראיה שניה לראיה ראשונה, מה בראיה ראשונה התיחס אליהם בכבוד ובהערצה - ״והנה שלשה אנשים נצבים עליו״, שזאת אומרת, שהביט אליהם ממטה למעלה - אף בראיה שניה לא נפחת ערכם כלל ״וירץ לקראתם״ כעבדא קמי מריה.

והתורה באה בזה ללמדנו, כי אברהם אבינו לא התנהג בדרך ארץ.

כי, כידוע, אומרים חז״ל ״למדה התורה דרך ארץ - מן הקרבנות, שפוחתים והולכים בחג הסוכות - שאם ילך אדם לאכסניא וקבלו חברו יום הראשון מאכילו עופות, בשני מאכילו דגים, בשלישי בשר, ברביעי ירק, פוחת והולך עד שמאכילו קטניות״ (ע״פ ילקוט שמעוני פינחס רמז תשפב).

אבל באמת זהו דרך ארץ של כל עמי הארץ, שהקרבנות בחג הסוכות באים בעדם ״שבעים פרים כנגד שבעים אומות״, אבל לא זהו דרכו של אברהם אבינו ולא זהו דרך התורה.

כי אצלנו הכנסת אורחים היא מצוה רבתי, ובכל מצוה נאמר ״מעלין בקודש ואין מורידין״.

אצלם מראיה ראשונה לראיה שניה מקבל האורח פנים חדשות לגמרי, ולא לטובה אך לרעה, בראיה ראשונה נדמה לו האורח כמלאך ובראיה אחרונה או שלישית לא נחשב בעיניו אף כאיש פשוט, ואילו אצל אברהם אבינו לא היה כל הבדל בין ראיה ראשונה לראיה האחרונה.

לאברהם נדמה ממש ההיפך ממנהג העולם, כשקבלם בראשונה נדמו לו כאנשים וכשנפטרו ממנו אז ידע כי מלאכים הם.

ח. אשה עיניה צרה באורחים.

״וימהר אברהם האהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש סאים קמח סלת״ (בראשית יח, ו).

״כתיב קמח וכתיב סלת? א״ר יצחק, מכאן שהאשה עיניה צרה באורחים יותר מן האיש״ (בבא מציעא פז, א), ורש״י מפרש שהוא אמר סלת והיא אמרה קמח אבל פשטות הדברים מורה להיפך שהוא אמר קמח והיא אמרה סלת שעל כן כתיב מקודם קמח ואחר כך סלת.

והקושיא על זה גלויה לכל, הלא אדרבא כלפי לייא, אם הוא אמר קמח והיא אמרה סלת, הלא זה מראה שהיא מקבלת את האורח בסבר פנים יפות יותר מן האיש?

ולפי דרכנו נאמר, שגם על זה נאמר ״לא תוסיפו ולא תגרעו״, כי על ידי ההוספה תצא לבסוף גרעון.

מדת הכנסת אורחים של אברהם אבינו הוא כפי שהורו לנו באבות (פ״א מ״ה) ״יהי ביתך פתוח לרוחה ויהיו עניים בני ביתך״, כלומר, אם תרצה שביתך יהיה פתוח לרוחה לכל עובר ושב, אז אל תתהדר לפניהם הרבה להאכילם ולהשקותם יותר מהמדה הרגילה בתוך ביתך, כי אם תרצה להאכילם ביום הראשון דוקא בשר עוף, אז תהיה מוכרח להיות פוחת והולך בכל יום ויום, עד שלבסוף לא תתן לו אף קטניות ותגרשהו מביתך לגמרי, אך העצה הנכונה היא ״ויהיו עניים בני ביתך״, יהיו נחשבים בעיניך לבני בית ממש, ומה שאוכלים בני ביתך יאכלו גם הם, ואז כשם שאין אתה מגרש את בני ביתך כך לא תגרש גם אותם.

ואמנם אברהם אמר קמח, מפני שגם בני ביתו היו רגילים בכך, ואם היא אמרה סלת, אז איננה לשבחה אך לגנותה, להראות כי ״אשה עיניה צרה באורחים״ והיא מתנהגת בזה ב״דרך ארץ״...

### פרק י״ג

### כן תעשה כאשר דברת

א. דרך ארץ מתרנגול.

״ויאמרו כן תעשה כאשר דברת״ (בראשית יח, ה).

על פי מאמרם ״א״ר יוחנן, אלמלא לא ניתנה תורה, היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה - וכו׳ - ודרך ארץ מתרנגול, שמפייס ואחר כך בועל, ומאי מפייס לה? וכו׳ הכי קאמר לה, זבינא לך זיגא דמטו עד כרעיך, לבתר הכי אמר לה, לישמטתיה לכרבלתיה דההוא תרנגולא אי אית ליה ולא זביננא ליך״ (עירובין ק, ב).

במקום אחר - בהמאמר ״דרכה של תורה״ (פרק ג׳) - ביארנו, שיש בזה עקיצה שנונה כלפי אלה הטוענים תמיד ״אלמלי לא נתנה תורה״ ורוצים להחזיר את התורה בחזרה להר סיני שמשם לוקחה... כי לדידיהו, לה״בריות היפות״ האלה אין צורך כלל בהתורה עם כל הרמ״ח מצוות עשה והשס״ה לא תעשה, והראיה מעצמם גופא, שהלא כולי עלמא מודים שהם בריות יפות ״דזנטלמנים״ מהודרים בתכלית ההידור, אף על פי שכופרים בהתורה בריש גלי ואומרים בפה מלא שאין להם חלק ונחלה באלקי ישראל.

ולהם משיב ר׳ יוחנן את ההבדל בין המאמינים ובין הכופרים, המאמינים המה תלמידי השי״ת ונביאיו הקדושים, ״משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים וכו׳ וכו׳״ וכך נמשכת המסורה שלנו זה כארבעת אלפים שנה, ואתם הכופרים הנכם תלמידים של מי? של מרנן ורבנן... החתול, הנמלה והתרנגול.

צניעות מחתול וכו׳, הנכם מתפארים בהצניעות שלכם, בהמשא ומתן שלכם, שהנכם נזהרים מגנבה וגזלה, והעיקר בהדרך ארץ, שהנחה מוסכמת היא, כי אצל החופשיים יש יותר דרך ארץ מכפי שיש להמאמינים, ודרך ארץ הרי קדמה לתורה.

אבל דעו לכם כי ״צניעות מחתול״, הצניעות שלכם היא מעין צניעות של החתול, שלמרות צניעותו הוא טורף ורומס את העכבר, ולא רק כדי להשביע את רעבונו, אך פשוט כדי לענותו ולצערו, ואין הנאה יותר גדולה להחתול ממה שהוא רואה את העכבר שהוא מפרפר בין החיים ובין המות והאכזריות היא לו השעשוע הכי מענין.

צניעות מחתול, כך היא גם כן, במחילה מכבודכם, הצניעות שלכם, הנכם צנועים וביישנים רק במקום שאתם מתיראים מפני ״מה יאמרו הבריות״, אבל בינכם ובין עצמכם הנכם מה שהנכם...

״וגזל מנמלה״, מספרים בדיחותא יפה:

פעם אחת רץ יהודי אחד אחרי חברו בקול גדול, ר׳ יהודי, הא לך הארנקי שלך שאבדת, ובעל האבדה שמח על זה כמוצא שלל רב, כי בהארנקי באמת היה כל הונו ורכושו, והוא חפץ להעניק לו למוצא האבדה מתנה יפה, אך הלז משיב לו בתרעומות, האם חפץ אתה ר׳ יהודי להרגילני שאקבל כסף בעד מצוה, המצוה של השבת אבדה, וכי לא תדע שהמצוה יקרה לי יותר מכל פז ופנינים.

אך מה גדול היה תמהונו של הר׳ יהודי הלז, כשהלך אלו פסיעות, והנה ידים ממשמשות בכיסו כדי לגנוב את הארנקי, והידים המה ידי... המשיב האבדה בעצמו, והוא צועק להלז, היתכן, לפני רגעים אחדים קיימת את המצוה של השבת אבדה, ועתה הנך חפץ לעבור על ״לא תגנוב״?

אי משום הא לא איריא, משיבו המשיב האבדה הנ״ל, השבת אבדה זוהי מצוה והנני זהיר במצוות ככל שומרי מצוות, אבל גניבה זוהי פרנסתי הקבועה, שממנה אני מתפרנס, וכי אתה סובר שאקפח את פרנסתי בשבילך?

אבל באמת זוהי לא רק בדיחותא, אך מציאות ממשית אצל רוב בני אדם, שלכל אחד יש לו פרנסתו הקבועה ושם הכל מותר והכל שרוי, אם כי בכל שאר הענינים, שאינם נוגעים לפרנסתו הקבועה, הוא עושה לפעמים עוד לפנים משורת הדין.

״וגזל מנמלה״, הנמלה אינה גוזלת מחברתה, אבל כלום תדעו מאין היא מתפרנסת סוף כל סוף, האם אוכלת היא רק מיגיע כפיה? לא ולא, בני אדם חורשים וזורעים והיא אוכלת, אלא שזו לא נחשבת לה לגזלה מאחרי שזו היא פרנסתה הקבועה...

וכהנמלה הזו מתנהגות גם הבריות היפות שלנו, התלמידות ותלמידי התלמידות של המורה מורנו... הנמלה.

ולבסוף דרך ארץ מתרנגול, מתפארים הם בני העת החדשה בהדרך ארץ שלהם, בהסדר והנמוס היפה השורר עכשיו מה שלא ידעו אבותינו ואבות אבותינו, ומכנף הארץ זמירות שמענו דרך ארץ, דרך ארץ, אבל כשמתבונן בזה ר׳ יוחנן בהרגשתו החדה הוא רואה ש״ודרך ארץ מתרנגול״, שמורם ורבם בזה הוא - התרנגול ״שמפייס ואחר כך בועל״, כלומר, שלמלא את תאוותו המתועבה כשרים בעיניו כל האמצעים שבעולם.

״ומאי מפייס לה? הכי קאמר לה זביננא לך זיגא וכו׳״.

זאת אומרת, שמבטיח את כל ההבטחות שבעולם רק כדי להשיג תאוות נפשו, אבל ״לבתר הכי״, אחרי שכבר השיג את כל מה שלבו חפץ הוא מוחה את פיו ואומר ״אין לי״, אך הוא מביע את זאת ב״דרך ארץ״ ממש בשפה רכה וענוגה כ״דזנטלמן״ אמיתי: ״לישמטתיה לכרבלתיה דההוא תרנגולא״ וכו׳, כלומר, שבאמת כל חפצו ותשוקת לבו הטוב הוא רק למלא את דבריו ולהחזיק בדבורו, כי מי כמוהו צדיק וישר, אבל לדאבון לבו הגדול הוא אנוס בזה, וכמובן שהדבר הזה מרגיז את רוחו מאד, אבל מה יעשה ואין לו ברירה אחרת רק לבקש: סליחה ״פרדון״ בלע״ז.

זהו הדרך ארץ המודרנית, שמבטחת ואינה עושה מדברת ואינה מקיימת, הדרך ארץ העוברת לסוחר בזמננו ש״חלקו מחמאת פיו וקרב לבו רכו דבריו משמן והמה פתחות״, (תהלים נה, כב) הדרך ארץ הבאה לכסות על כל השקר והצביעות.

אלה תולדות הדרך ארץ, דרך ארץ מתרנגול...

ונחזור לענינינו, לאברהם אבינו, שאמנם הוא לא היה רק בעל דרך ארץ לבד, - כי דרך ארץ קדמה לתורה - אך גם בעל תורה - ״קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה״ - אכן המלאכים שירדו בפעם הראשונה משמים ארצה לא ידעו רק שיש בעולם הזה ״דרך ארץ״ ותו לא מידי, והדרך ארץ הוא דרך ארץ מתרנגול, ומה רחוק הוא לבעלי דרך ארץ הנ״ל ה״כן תעשה״ מה״כאשר דברת״ אולי עוד יותר רחוק מכרחוק מזרח ממערב, ה״כאשר דברת״ מבטיח הרים וגבעות וה״כן תעשה״ אינו עושה כלום, ועל כן מצאו לנכון להדגיש ״כן תעשה כאשר דברת״...

ואמנם רק בתורתנו כתיב ה״כן תעשה כאשר דברת״ בפסוק אחד, כי בתורות הגויים המה רחוקים מאד זה מזה.

ב. מה רחוק המעשה מהדבור בעת צרה.

וביחוד רחוק ה״כן תעשה״ מ״כאשר דברת״ אם הדבור היה בעת צרה, בעת מחלה או תקלה אחרת, שאז האיש הוא בטבעו נדבן ומבטיח ש״י עולמות ואחרי שהוקל לו מעט הוא שוכח את כל הבטחותיו.

כזאת ראינו גם כן באומתנו בזמן השופטים, שבעת צר להם זעקו תמיד אל ד׳, וכאשר הושיע להם אז שכחו את ד׳ המושיע וילכו ויעבדו שוב את הבעלים.

ואומות העולם הלא נוהגות ככה גם בזמננו וביחוד במה שנוגע להבטחתיהן כלפי האומה הישראלית, די להראות באצבע על האומה הכי גדולה עכשיו בתבל, שבעת המלחמה העולמית הבטיחה גם לנו עם עני ואביון ״בית לאומי״ על כברת ארץ קטנה ככף איש, שכולי עלמא מודים שהיא שייכת לנו, אבל כיון שנגמרה המלחמה, שהיהודים שפכו גם כן את דמם כמים לטובת נצחונה, אז שכחה את כל הבטחותיה ותאמר - אם כי לא בפירוש אתמר אך מכללא אתמר - משטה אני בכם.

ואמנם כל האומות מתנהגות בדרך ארץ, והדרך ארץ היא דרך ארץ מתרנגול... וכשהן צריכות להנאתן הן אומרות כהתרנגול ״זביננא לך זינא דמטי עד כרעיך״, אבל אחרי כך הן אומרות שוב כאותו התרנגול ״לשמטתיה לכרבלתיה דההוא תרנגולא״ וכו׳, או בלשון בני אדם, שהערביים מעכבים, כאילו מקודם בשעת הבטחתם לא ידעו שיש גם כן אומה ערבית בעולם.

ואמנם אנחנו מתרעמים מאד על זה, הננו מרעישים עולמות וצועקים מסוף העולם ועד סופו אי שמים, אי שמים, אנחנו צועקים והם עושים את שלהם, כי המה יודעים שלא בשמים הם אך בארץ, ובהארץ צריכים להתנהג בדרך ארץ, דרך ארץ מתרנגול.

והמלאכים אם כי היו מלאכי מעלה, אבל כשירדו לארץ הרגישו תיכף בהדרך ארץ, וכשאברהם הבטיח להם את הבטחותיו בעת צרה, ביום השלישי למילתו שהיסורים התגברו עליו, לא היו המלאכים בטוחים כלל כי אברהם ישמור את הבטחותיו ומצאו לנכון להדגיש בכל תוקף ועוז ״כן תעשה כאשר דברת״...

ג. כן תעשה - רק אתה ולא אנחנו.

״יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם - וגו׳ - ואחקה פת לחם וסעדו לבכם - וגו׳ - ויאמרו כן תעשה כאשר דברת״ (בראשית יח, ד-ה).

״אמר רב יהודא אמר רב, כל מה שעשה אברהם למלאכים בעצמו עשה הקב״ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה על ידי שליח עשה הקב״ה לבניו על ידי שליח, ואל הבקר רץ אברהם - ורוח נסע מאת ד׳, ויקח חמאה וחלב - הנני ממטיר לכם לחם מן השמים - וכו׳ - יוקח נא מעט מים - והכית בצור ויצאו ממנו מים״ (בבא מציעא פ, ב).

אברהם אבינו דבר באמת לא רק את מה שעליו יהיה לעשות אך גם את מה שעליהם, על האנשים - המלאכים לעשות, בדבריו יש מעין חוזה בין שני הצדדים, מצד אחד אברהם אבינו ההבטחה של ״ואקחה פת לחם״ ומצד השני מצד האנשים - המלאכים החובה של ״יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם״.

אך הם, האורחים, משיבים ״כן תעשה כאשר דברת״ ואת ה״תעשה״ נחוץ להדגיש, כלומר, רק אתה עשה את מה שדברת, אבל אנו לא חושבים כלל לעשות את מה שדברת, אנו לא נקח מים ולא נרחוץ את רגלינו ונשאר כמקדם משתחוים לאבק רגלינו, ובכל זאת, ״וימהר אברהם האהלה אל שרה ואל הבקר רץ אברהם״.

ומתאים למה שמסופר במדרש רבה על הפסוק, כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ד׳ לעשות צדקה ומשפט, ״מתחילה צדק ולבסוף משפט? הא כיצד, אברהם היה מקבל את העוברים ואת השבים, משהיו אוכלים ושותים אמר להם ברכו, אמרו לו מה נאמר? אמר להם, אמרו, ברוך אל עולם שאכלנו משלו, אם מקבל עליו ובריך הוה אכיל ושתי ואזיל, ואי לא הוה מקבל עליה ובריך, אמר ליה הב מה דעלך, ואמר, מה אית לך עלי? - וכו׳ - הוה אמר ברוך אל עולם שאכלנו משלו״.

ואולי מה שאמרו חז״ל ״גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה״, הנה רק להכנסת אורחים מעין זו של אברהם אבינו מכוונים הדברים, כי על ידי הכנסת אורחים שלו גופא קיים את קבלת פני השכינה על צד היותר נעלה, על ידי זה זכה וזיכה את הרבים, שיקבלו גם הם את פני השכינה ויברכו לאל אמת.

והמדרש מדייק בלשונו באמרו ״משהיו אוכלים ושותים״, ואף על פי שיש אצלנו ברכה לפני המזון וברכה לאחרי המזון, לא עכב את האכילה מצד הברכה, אך לאחר שכבר אכלו ושתו התחיל לדבר עמהם על דבר הברכה.

והראיה מכאן שלא בקש כלל מהם שיודו באל אמת והסתפק רק בבקשה שיכפרו בעבודה זרה שלהם שעבדו לאבק רגליהם, וגם בזה לא שמעו לו ואמרו ״כן תעשה״ וכנ״ל בהדגשה על ה״תעשה״ שרק אתה תעשה כאשר דברת ולא אנחנו, ובכל זאת ״וימהר אברהם האהלה״ וכו׳ וכו׳.

ולא עוד אלא שבניו עוד נענשו על זה שהרהיב לדרוש מידם לפני האכילה דברים שכאלה, והרבה פעמים לא היו לבני ישראל מים, וכשנתן להם הקב״ה נתן על ידי שליח ולא בכבודו ובעצמו, וזהו ״וכל מה שעשה על ידי שליח עשה הקב״ה לבניו על ידי שליח״.

וגם הוא בעצמו נענש על זה, וכדברי חז״ל ״אמרו לו וכי בערביים חשדתנו שהם משתחוים לאבק רגליהם, כבר יצא ממנו ישמעאל״ (שם בבבא מציעא פו, ב), כלומר שנענש על זה שיצא ממנו ישמעאל.

כי אמנם אי אפשר להשתמש בעת דחקו ובצרתו של העני כדי לעשותו על ידי זה לירא שמים, כי ירְאָה מעין זו שנואה לפני ד׳ הבוחן לבבות, ואם תרצה להשפיע עליו גם מטל השמים תן לו מקודם ״משמני הארץ״, כלומר, האכילהו והשקהו מקודם כפי שמספר המדרש על אברהם אבינו, ואחר כך תוכל למשוך את לבו בחבלי אהבה ומתוך רצון ולא מתוך אונס.

ומקרא מלא יש על זה ״כל אלמנה ויתום לא תענון, אם ענה תענה אתו, כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו, וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב״ (שמות כב, כא-כב), שלכאורה המלות ״כי אם״ אינן כלל על מקומן? אך זהו גופא קא משמע לן התורה, כי לפעמים האדם רוצה לענות את היתום בכוונה טובה ויפה, בכוונה - לשם שמים, רואה הוא את היתום שהוא גדול ללא תורה ולא דרך ארץ וברצותו להחזירו למוטב הוא מענה אותו כדי שיצעק מרוב מכאוביו אל ד׳, וזהו ״אם ענה תענה אתו - כדי ״כי אם צעק יצעק אלי״ שעל ידי כך יצעק אלי ויוחזר למוטב, אך השי״ת אומר לאיש הזה ״לא מעוקצך ולא מדובשך״, אינני צריך לאפטרופסים שכמותך, ועל כוונתך הטובה והרצויה כביכול, תקבל את השכר של ״וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים״.

ואמנם אי אפשר לבלי להודות על האמת שיש ״חולשה״ שכזו אצל רבים מ״יראי שמים״, כיבכול, שביראת שמים המה רוצים להלהיט דוקא את הבני עניים, היתומים האומללים וכדומה, אבל לא חלילה את בניהם הם, בני הגבירים, לקיים מה שנאמר הזהרו בבני עניים שמהם - דוקא מהם - תצא תורה.

ובה״תלמוד תורה״ בעד עניים, שהם, הבריות היפות, המה הגבאים והאפטרופסים, המה דורשים ששם ילמדו רק למודי קודש, בעוד שאת בניהם הם מלמדים רק למודי חול, כאילו כל התורה נתנה רק לבני עניים לבד.

ואולי לזה מכוון הנביא בהודוי של שובה ישראל ״קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳ - וגו׳ - אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלקינו למעשה ידינו אשר בך ירחם יתום״ (הושע יד, ב-ד), שלכאורה להדברים האחרונים ״אשר בך ירחם יתום״ אין כל שייכות לכל דברי הודוי הקודמים?

אבל באמת ה״ולא נאמר״ נאמר על שניהם ביחד, זאת אומרת, ״ולא נאמר עוד אלקינו למעשה ידינו״ ולא נאמר עוד ״אשר בך ירחם יתום״. כי דא עקא שרבים מיראי ד׳ אומרים בכל השנה ״אשר בך ירחם - רק יתום״, רק את היתום המה רוצים לפטם בתורה במקום קמח בעוד שאת בניהם המה מפטמים רק בקמח בלבד. לבניהם מותר לעבור על כל העברות שבעולם ורק על בני העניים המה מדקדקים במצוה קלה כבחמורה.

ובשבת שובה עליהם להודות ״ולא נאמר עוד אשר בך ירחם יתום״ - רק יתום ולא בנינו.

והקב״ה שמדקדק עם הצדיקים כחוט השערה ועם צדיק כאברהם אבינו אף בשמינית שבשמינית מחוט השערה, הוא דקדק עם אברהם אבינו על שאמר להאורחים ״יקח נא מעט מים״ ״מים הראשונים לפני האכילה״.

והוא דקדק גם עם משה רבינו שנענש בעונש חמור ואכזרי כל כך ״כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא״ (דברים לב, נב) על מה שאמר ״שמעו נא המרים״ אף על פי שכמה וכמה פעמים הגיד להם מוסר ותוכחה בדברים יותר חמורים ואיומים ולא נענש כלל על זה ואדרבא לזכות גדול נחשבו לו?

אך החטא - לצדיק שכמותו שהקב״ה מדקדק עמו לפי מדת צדקותו - היה בזה שאמר את המוסר ותוכחה לפני שנתן להם את המים ולא לאחר שנתן להם.

כי כאמור אין להשתמש בבשעת דחקו של חברו אף לזכות לו על ידי כך ביראת שמים.

וזהו שמצאו חז״ל את הסמיכות הפרשה בין ה״יקח נא מעט מים״ של אברהם אבינו להמים של דור המדבר על ידי משה רבינו ״וכל מה שעשה על ידי שליח עשה הקב״ה לבניו על ידי שליח״.

### פרק י״ד

### משתחוים לאבק רגליהם

״יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם״ (בראשית יח, ד).

א. הערביים של זמננו.

מעשה אבות סימן לבנים. אברהם סבר, שהמה ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם, כפי שאומרים חז״ל בבבא מציעא (פו, ד), ומני אז ועד היום כבר עברו כארבעת אלפים שנה, אבל בני בניו של אברהם אבינו לא נשתנו מחד גיסא ובני בניו של הערביים מזמן ההוא לא נשתנו עד היום מאידך גיסא.

הערביים בזמנו של אברהם אבינו השתחוו לאבק רגליהם, זוהי העבודה להזוהמא, ומי שמכיר את הערביים בזמננו עם כל הזוהמא והאי-נקיון שלהם, הוא מרגיש, כי גם כן אצלם נעשה הזוהמא כמעט לקולט (תרבות), למין עבודה זרה שאי אפשר להם להפרד ממנה.

ובני בניו של אברהם אבינו כשמתישבים כעת בארץ אבות יש להם תפקיד גדול להביא ברכה גם להערביים הבידואים השוכנים שמה.

וכאברהם אבינו בשעתו הננו אומרים להם ״יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם״, והננו עושים הרבה השתדלויות להביאם לידי טהרת הגוף והנפש גם יחד ולהסיר מהם את זוהמתם וטומאתם שהמה שקועים בהן עד החוטם.

והמה כהערביים הראשונים, המה מקבלים ממנו את החמאה והחלב, את הסלת והבקר, ואת אוצרות הכסף והזהב שהננו מביאים להם מכל קצוי תבל, אבל על ה״יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם״ המה משיבים גם כן ״לא״ באלף רבתי.

ויפה כח הבני בנים מכח זקניהם הראשונים, הראשונים בימי אברהם על כל פנים השיבו בברכה בעד המטעמים שנתן להם אברהם אבינו ״שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך״, ואילו נכדיהם וניניהם משיבים לנו בקללה תחת כל הברכות שאנו מביאים להם.

ב. ישמעאל פרא אדם.

״יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם״.

הלשון ״יקח״ מורה שאברהם לא עשה זאת בעצמו, הוא לא הביא את המים, אך על ידי אחר, וכבר העירו חז״ל שנענש על זה שגם לבני בניו לא עשה זאת הקב״ה בעצמו, אך על ידי שליח, שנאמר ״והכית בצור ויצאו ממנו מים״. ולכאורה מדוע באמת אברהם אבינו שטרח כל כך עבור האורחים לא טרח גם להביא להם מים?

״ישמעאל פרא אדם״, ושמעתי על זה פתגם יפה, כי לכאורה לפי דקדוק הלשון היה לנו לאמר ״אדם פרא״ שהרי העצם קדם תמיד להצורה? והוא מותיב לה והוא מפרק לה, כי זו היא הנותנת שאצל ישמעאל הנה הפרא הוא העצם והאדם הוא רק הצורה, נראה כאדם ובעצם אינו אלא פרא.

וכשאנו מדקדקים בתכונותיהם של בני בניו אנו רואים, כי הפראות שלהם היא לא כל כך בשכל, אך ברצון, יש להם שכל ומוח אך אין להם רצון, פטליים הם לגמרי בלי איניאטיבה, יושב לו הערבי כל היום ומקטרתו בפיו ושותה לו את הקפה ואינו נמאס עליו לשבת ככה כל הכ״ד שעה שבמעת לעת.

זוהי ההשתחואה לאבק רגליהם, ההרגל נעשה אצלם לא רק לטבע, אך לאלהות, אין להם ההתחייבות של ״לכתחלה״ אך יש להם רק ה״דיעבד״, ואם על הרגלים נדבק ממילא אבק, לא יעלה על לבם להסיר אותו, כי כל מקרה נשאר להם לקביעות.

ואברהם אבינו שהיה המכניס אורח היותר גדול ואת הכל עשה בעצמו לכבוד האורח, אבל בחפצו לעקור את התכונה הזו על ידי רחיצת האבק שברגליהם, הנה לא יועיל כלום אם הוא אברהם יביא את המים וירחצם בעצמו בעוד שהם ישבו בחבוק ידים ורגלים, כי סוף סוף על ידי זה לא תשתנה תכונתם כלום, ומצא את התיקון דוקא במה שישתדלו הם גופא בהבאת המים וירחצו בעצמם את רגליהם הם.

וככה היה גם בדור המדבר, דור אוכלי מן וטעמו כצפיחית בדבש ולא היה חסר להם שם מאומה, אבל אם לא חסר לו לאדם מאומה אז אדרבא חסר לו הכל, כי ״הבטלה מביאה לו לאדם לידי שעמום״, ולא תמיד הוא טובה לו לאדם שמלאכתו נעשית אך ורק על ידי אחרים, כי יש אדרבא לפעמים שהיא קללה ולא ברכה, ועל כן אם כי בודאי היה אפשר לו להקב״ה לסבב שהצור יתן בעצמו מים, כשם שהשמים נטפו מן בעצמם, הנה אמר הקב״ה, והכית בצור ויצאו ממנו מים, וכשם שאברהם כוון בזה לטובה מה שלא הביא בעצמו את המים, כך כוון גם כן הקב״ה בזה לטובה.

וזוהי המדה כנגד מדה בזה.

ג. המחשבה באה מהמעשה.

״משתחוים לאבק רגליהם״, המאמר הידוע ״אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים״ (ע״פ שבת קיב, ב) נאמר לכאורה רק בנוגע לישראל, אבל בשאר האומות אדרבא מדור לדור אנו רואים התפתחות השכל והרגש, שהרי איפה נמצאים כעת בני אדם שישתחוו לאבק רגליהם?

אבל כשנדקדק היטב נראה, כי עדיין ישנם גם היום כאלה ולא מעטים המה אך רבים.

הרגלים והראש, מי מהם העיקר ומי הטפל, מי מנצח על מי, מי מהם המשפיע ומי מהם המושפע? לכאורה בודאי משפט הבכורה להראש, כי הלא ״סוף מעשה במחשבה תחילה״ ואין הרגלים הולכות אלא אם כן הראש חושב על זה מתחילה. ואמור מעתה, שהראש הוא האדון והרגלים המה הסרים למשמעתו של הראש, אבל באמת בהרבה פעמים הוא ממשך ההיפך, הראש הולך אחרי הרגלים, ולא המעשה בא מהמחשבה אך המחשבה מהמעשה, וההרגל נעשה לא רק לטבע אך לאלהות ממש.

וכשתשאל לאדם על מה ולמה אתה עושה כך וכך, או על מה ולמה לא תעשה את הדבר הטוב והיפה? ולהנשאל באמת אין תשובה בפיו, והתשובה היחידה היא, כי כך הוא הפרינציפ שלו, אף על פי שכמובן היה צריך הפרינציפ ללכת אחרי השכל, אבל במעשה לא כן אלא שהשכל הולך אחרי הפרינציפ, זהו שוב ההשתחואה של הראש להרגלים ולהאבק של רגלים...

### פרק ט״ו

### סדום ועמרה

״ויאמר ד׳ זעקת סדם ועמרה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד״

(בראשית יח, כ).

״בפרשת סדום אי אתה מוצא כתוב אלקים, אלא ד׳, שכן כתוב, ויאמר ד׳ זעקת סדום ועמרה״ (מדרש תשא כ׳).

א. דור ההפלגה ודור סדום.

ובאמת גם בסדרה הקודמת ששם המקור לרשעת סדום, מודגשת חטאתם ביחוד לד׳ שכן כתוב ״ואנשי סדום רעים וחטאים לד׳ מאד״.

ואמנם גם שם עמדו חז״ל ושאלו ״שאין ת״ל לד׳? אלא אלו שיודעים את רבונו ומתכוין למרוד בו״ (ספרא בחוקותי פרשתא ב), שהשאלה מובנת היטב, כי באמת, כידוע, היו ״רעים בגופן וחטאים בממונן״, ואם כן רשעתם היתה ביחוד לאנשים, ומדוע מדגשת התורה דוקא לד׳, אבל התירוץ בלתי מספיק כלל?

אכן בדברינו הקודמים כבר כלול תירוץ מספיק על השאלה הנ״ל.

דור ההפלגה חטא נגד מדת הדין ודור סדום ועמורה חטא נגד מדת הרחמים, ״שלך שלי״ זהו בנגוד גמור להדינים, שביסודם יש הכרת הבעלות, שכל אחד הוא בעל על רכושו, ״קרקע נקנית בכסף ושטר וחזקה״ ומטלטלים נקנים במשיכה, במסירה, בהגבהה וכדומה, ועל כולם קנין כסף שמן התורה קונה גם בקרקעות וגם במטלטלין, ובדבר של הפקר גם ״הבטה״ קניא, ועל כל פנים על ידי אחד מהקנינים הנ״ל יוחלטו הדברים לרשותו של איש פרטי שיבדו לעשות בזה כאדם העושה בתוך שלו להשתמש הוא בעצמו למוכרו למי שיחפוץ ולהורישו לדור דורות לעולם ועד, ומי שאומר ״שלך שלי״ הרי הוא מהרס בזה את יסוד היסודות של הדינים, דיני ממונות, אבל לא הרסו את מדת הרחמים לגמרי, שהרי אדרבא כפי שאומרים חז״ל אהבו זה את זה ואמרו ״כיס אחד לכולנו״ - ואם כי מחד גיסא אמרו ״שלך שלי״, הלא מאידך גיסא אמרו גם כן ״שלי שלך״.

וההיפך הגמור היה בדורו של סדום ועמורה, הם לא חטאו כלל נגד מדת הדין, אין אנו מוצאים כלל שעברו על ״לא תגזול״ אך לעומת זה חפצו לעקור את כל מדת הרחמים שבקרב האדם, שלא ישאר ממנה זכר ושריד, לאמר ״כל מי שהוא מחזיק בפת לחם לעני ואביון ישרף באש״ (ילקוט שמעוני תורה וירא, רמז פג).

ומה חמורה יותר העברה על מדת הדין או העברה על מדת הרחמים? לכאורה אין ספק שהעברה על הראשונה חמורה יותר, שהרי מדת הדין קודמת למדת הרחמים, ומתחילה כשברא הקב״ה את עולמו ברא אותו במדת הדין לבד, ורק אחר כך שיתף את מדת הרחמים למדת הדין, וכתוב הדר הוא סור מרע - מקודם - ועשה טוב - אחרי כך, - אבל באמת לא כל מה שהוא מוקדם ומאוחר בזמן ובסדר הוא מוקדם ומאוחר במעלה, ולפעמים דוקא מה שמאוחר בזמן הוא מוקדם במעלה, האמצעי מוקדם בזמן להתכלית, אבל דוקא בשביל זה מוקדמת התכלית במעלה.

ומי שחוטא נגד מדת הדין הוא בודאי בסוג חוטא, אבל אפשר שלא יהיה בסוג רע, כמו דור ההפלגה שאדרבא מרוב אהבתם זה לזה באו לידי כך. אכן מי שמגרש מקרבו את מדת הרחמים לגמרי ועושה זאת לכלל בחייו זהו לא רק חוטא אך גם רע.

וזהו שאמרה התורה ״ואנשי סדום רעים וחטאים לד׳ מאד״, חטאתם היתה באמת רק לד׳, שהוא כידוע מדת הרחמים, ולא לאלקים שהוא מדת הדין, ובשביל כך ״בפרשת סדום אי אתה מוצא כתוב אלקים אלא ד׳״.

ב. מטת אברהם ומטת סדום.

ואמנם כפי שאומרים חז״ל גם בסדום היתה ״הכנסת אורחים״, אלא שכל המטות המיוחדות בשביל האורחים היו צריכות להיות שוות במדתן בדיוק ובצמצום גם בארכן וגם ברחבן, מבלי להקטין או להגדיל אחת מהן אף בכל שהוא, זו היא מטת סדום הידועה, ואם היה בא אורח שהיה ארוך ביותר מן המטה, היו מקצצים את רגליו עד שיתאים למדת המטה, ולהיפך אם היו רגליו קטנות ביותר היו מותחין את רגליו כל כך עד שנשמטו לגמרי.

ובכן גם לאנשי סדום היו מוסדות צדקה, אלא שגם המוסדות הצדקה לא היו לשם צדקה, אך בעיקר לשם הסדר. הסדר זהו למעלה מכל, זהו עיקר העיקרים ויסוד היסודות, ויאבדו כמה וכמה אנשים ובלבד שהסדר לא יופרע אף במשהו.

ואמנם גם בזמננו אנו רואים, שדוקא אלה האומות המצוינות ברשעתן שעוברות כל גבול וגם עליהן אפשר לאמר ״ואנשי... רעים וחטאים לד׳ מאד״, גם שם הסדר והמשטר הוא עד להפליא, הכל נעשה בדיוק נמרץ ובצמצום נפלא, וכל המדינה היא כמו מכונה אחת.

כי באמת הא בהא תליא, כי למי שיש בקרבו מדת הרחמים הנה הסדר בא בשביל הצדקה והוא מבטל את הסדר מפני הצדקה, אכן למי שיש לו רק מדת הדין הנה להיפך כל הצדקה באה בשביל הסדר, כי אם לא יהיו כלל מוסדות לצדקה אי אפשר להנההיג סדר בארץ, כי אלה העניים יפריעו בהכרח את הסדר, אבל הכל, הכל רק בשביל הסדר, זוהי כל המטרה וכל התכלית, ועל כן מבטלים בנקל את הצדקה מפני הסדר.

וזהו ההבדל בין מטתו של אברהם אבינו למטתו של סדום.

וכשנסתכל בזה נראה, כי אמנם כך מחייב טבע הדברים של מדת הדין ושל מדת הרחמים. הראשונה, מדת הדין, היא סדרנית על פי תכונתה וטבעה, למדת הדין יש ספרי משפטים למכביר החלוקים ומסודרים על פי סוגיהן לסימנים ולסעיפים, סעיפים גדולים וסעיפים קטנים עם לוח המפתחות, וכל פרט ופרט אפשר לך למצוא בנקל אם רק תחפשנו היטב. לא כן מדת הרחמים שאין לה שום ספרים מיוחדים, ואי אפשר לקבוע בה כללים ופרטים.

מדת הדין היא קבועה ומוצקה במסמרות חזקים בל ימוטו, בעוד שמדת הרחמים היא תמיד מרחפת ומתנועעת ומשתנית תמיד לפי הזמן והמקום.

ואנו רואים גם כן דבר פלא, כי באלקים אנו מכוונים גם למדת הדין וגם להנהגה טבעית, ובד׳ - למדת הרחמים ולהנהגה נסית, כי באמת זה לעומת זה, מדת הדין מכוונת להנהגה טבעית ומדת הרחמים - להנהגה נסית.

הטבע בטבעה איננה ותרנית כלל וכלל, כל אחד מחלקי הטבע מקפיד על שלו ולא איכפת לו כלום אם על ידי זה הוא מסיג את גבולו של חלק אחר.

להנהגה הטבעית ישנם כללים קבועים ועומדים מבלי שום יוצא מן הכלל, בגזרת ״חק ולא יעבור״.

בעוד שהנהגה הנסית היא כולה יוצאת מן הכלל, ואי אפשר לדעת אותה מראש כי היא באה תמיד לפתע פתאום.

ואותו ההבדל הוא גם כן בין מדת הדין למדת הרחמים, להראשונה יש כללים, והשניה, כל עיקרה היא יוצאת מן הכלל.

וגם בהנהגה טבעית ובמדת הדין אפשר לקבוע סדרים, ולא רק שאפשר אך תכונת הדברים מחייבת זאת, ולא כן בהנהגה נסית ובמדת הרחמים שעצם תכונתן אומרת שאי אפשר לקבוע בהן סדרים.

אלקים - אומר ה״זוהר״ הוא מהמלות ״מי אלה״, שכשמהפכים את סדור האותיות של אלקים יצא לנו ״מי אלה״, וד׳ הלא התורה גופה מפרשת שזאת אומרת ״אהיה אשר אהיה״.

״מי אלה״ זהו חק ולא יעבור, סדרים קבועים וקיימים, ו״אהיה אשר אהיה״ זוהי הנהגה המרחפת תמיד באויר, ואיננה נשארת עומדת אף רגע אחד על מקומה, איננה אסורה בכבלי ברזל של חוקים מששת ימי בראשית, אך היא תמיד חופשית לנפשה ״אשר אהיה״.

וזהו ההבדל בין ישראל לסדום, ״אין סדר לישראל״ בעוד שיש סדר לסדום, וכל ההנהגה הסדומית מיוסדת כל עיקרה על הסדר ועל המשמעת של ברזל שהם מצטיינים בזה.

וזהו ״ואנשי סדום רעים וחטאים לד׳ מאד״, אי אפשר להם להבין בשום אופן את ה״אהיה אשר אהיה״.

ג. חטא מן הפרט אל הכלל ומן הכלל אל הפרט.

״ארבע מדות באדם, האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום״ (אבות פ״ה, מ״י).

ולכאורה איך אפשר שתהיה פלוגתא רחוקה כל כך מ״מדה בינונית״ ל״מדת סדום״?

כי זהו החילוק בין האומר - יחיד - ובין ״יש אומרים״ - רבים.

כי אף על פי ש״אין בכלל אלא מה שבפרט״, הנה גם בכלל זה יש יוצא מן הכל, וישנן עברות כאלה, שאם היחיד יעבור עליהן אין זו כמעט בכלל עברה, אבל אם הכלל מתנהג על פי העברות הללו אז גדול עונו מנשוא.

דין ורחמים! בודאי בנוגע להיחיד חמור יותר מי שדש בעקבו את הדין ממי שדש בעקבו את הרחמים, אבל בנוגע להרבים מקבל הדבר אופי אחר לגמרי.

כי לא יתכן להכלל שיקבע את עוות הדין בתור חק ובתור כלל, אבל אפשר ואפשר שפיר להכלל שיקבע את עוות הרחמים בתור חק ובתור כלל.

וכבר הביאנו בח״א מספרנו במאמר ״היחיד והרבים״ (כ״ד) את דברי הפילוסוף קנט שהוא מסמן את הצווי הקטגורי במלים הללו:

״עשה רק לפי הכלל, שעל פיו יכול אתה לרצות כאחד שהוא יהיה לחוק לכל, כי האדם בעת שהוא חוטא, מחשב את עצמו תמיד ליוצא מן הכלל״.

אבל כמובן, שזה יתכן רק בנוגע לדין, כי גם הגנב והגזלן למשל אינם רוצים שיהיה כל הכלל כולו גנבים וגזלנים, כי באופן זה לא ירויחו כלום, ועל כן אי אפשר לצייר שיהיה חק באיזו ארץ שהיא המתיר גניבה וגזלה, ולא כן בנוגע למדת הרחמים, שאפשר לצייר שאיזו מדינה תוציא חק לבטל לגמרי את מידת הרחמים.

בדור המבול חטאו נגד מידת הדין ״כי מלאה הארץ חמס״, אבל אין אנו מוצאים שהוכרז זה בתור חק להכלל, אלא שכל אחד חשב שהוא יהיה היוצא מן הכלל, אף על פי שמתוך כך, שכל אחד ואחד היה רוצה להיות החכם היוצא מן הכלל, ממילא נעשה הדבר לכלל.

ובדור סדום ועמורה אם כי חטאו רק נגד מידת הרחמים, אבל שם נעשה החטא לא רק במעשה ובתור יוצא מן הכלל, אלא גם במחשבה ובתור כלל לכל הכלל כולו. וזה שאמרה התורה ״זעקת סדום ועמרה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד״, הם נענשו לא כל כך על חטאתם במעשה, אך על ״צעקתם״ שעשו זאת לכלל קבוע והוציאו על זה חק מיוחד ובאזהרה חמורה ובצעקה גדולה נגד כל העובר על זה.

ועל כן היה עונשם של אנשי סדום ועמרה עוד קשה הרבה יותר מענשו של דור המבול.

״שלך שלי ושלי שלי רשע״, אבל בזה יוכל להיות רק ה״אומר״ יחיד ״רשע״ ולא כן ב״שלי שלי ושלך שלך״ שבזה אפשר ל״יש אומרים״ של ״רבים״, ועל זה נאמר ״מידת סדום״.

וזה כלול בלשון התורה, שבדור המבול כתוב ״כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ״, זאת אומרת, שאף על פי שכל הכלל חטא, אבל כל אחד חטא בתור יחיד, כל אחד חשב שהוא יהיה היוצא מן הכלל, ובתיאוריה על כל פנים לא נעשה זה לדרך כבושה, אך כל אחד חשב שזהו ״דרכו״ שלו. לא כן בסדום ששם כתיב ״זעקת סדם ועמרה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד״, שהחטאים היו בהמדינות גופא בהכלל בעצמו.

בקיצור, בדור המבול הלך החטא מן הפרט אל הכלל ובסדום - מן הכלל אל הפרט.

ד. שביל הזהב מהו?

״ארבע מדות באדם, האומר שלי שלי ושלך שלך זו מידה בינונית ויש אומרים זו מידת סדום״.

מרגלי בפומי דאינשי שדרך הממוצע, זהו הדרך היותר ישרה וקוראים לזה ״שביל הזהב״, אבל דא עקא, כי אינם יורדים כלל לתוך הבנתו של דבר לעמקו ולרחבו.

כי ההבנה השטחית בזה הוא לקבל תמיד מכל אחד משני הקצוות חמשים אחוזים ולעשות מהם מזיגה פשוטה, אבל באמת, כאשר כבר הארכנו במקום אחר, זה לא יתכן כלל וכלל. אלא הכוונה ב״שביל הזהב״ הוא להקציב את הנקודה המרכזית שכל שני הקצוות מוכרחים להתבסס עליה, כלומר, היסוד ושורש המחשבה שמהם מתנצלות שתי ההשקפות הסותרות זו את זו.

ויש שמבססים את דרך הממוצע על היסוד של ״תיזה, אנתיתיזה, סינתיזה״, אבל באמת גם היסוד הזה הוא יסוד רעוע, כי לפני יסוד זה צריך להניח שאפשר רק שלש מדות, בעוד שאנו מוצאים בכמה דברים ארבע מדות.

ולמשל זהו גופא ״ארבע מדות באדם״.

והאומר שלי שלי ושלך שלך אם נביט על זה רק משני הקצוות של שלך שלי ושלי שלי מחד גיסא ו״שלי שלך ושלך שלך״ מאידך גיסא, הלא המדה של ״שלי שלי ושלך שלך״, היא מידה בינונית, אבל הלא יש גם מידה רביעית, זו היא המדה של ״שלי לך ושלך שלי״, ואם נעמיד לעומת זה את המידה של ״שלי שלי ושלך שלך״ הלא יש לנו שוב שני קצוות.

וזהו שאמרו מקודם ״זו מדה בינונית״, בינונית בין ״שלך שלי ושלי שלי ובין שלי שלך ושלך שלך״, אבל ה״ויש אומרים״ ירדו יותר לעומק הדבר ובצדק העריכו את המידה הזו למידה קיצונית, למידת סדום. ושביל הזהב האמיתי בזה הוא דוקא ״שלי שלך ושלך שלך״.

ה. הממון זהו כל האדם.

״ואנשי סדום רעים וחטאים לד׳ מאד״.

״במתניתא תנא, רעים בממונם וחטאים בגופם, רעים בממונם, דכתיב ורעה עינך באחיך האביון, וחטאים בגופם, דכתיב וחטאתי לאלקים״ (סנהדרין קט, א).

וביאור לזה אפשר למצוא גם כן במשנה זו ״ארבע מדות באדם״, ואמנם אחר כך אנו מוצאים שם ״ארבע מדות בדעות, ארבע מדות בתלמידים, ארבע מדות בנותני צדקה, ארבע מדות בהולכי בית המדרש״, ולכאורה היה צריך לומר גם כן בתחילה ״ארבע מדות בממון״? כי הלא אינו מדבר על האדם גופא אך על היחס שלו להממון?

וברם הדבר, כי זה גופא בא התנא להשמיענו, כי ממון ואדם היינו הך, כי הממון זהו כל האדם.

ואמנם באמת יש לנו נוסחא אחרת בזה, והוא ״את אלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם״, אבל במעשה אין נוהגים כך אלא שהממון זהו כל האדם, הממון זהו המסבב כל הסיבות בחיי האנושיות, וכל מה שמתרחש בעולם הכל תלוי בהממון. הלב זהו דופק החיים של האדם ו״לבא בכיסא תליא״ (ירושלמי תרומות סוף פרק ח), ובכן כל חיינו תלויים בהכיס.

ובמכוון סידר התנא ראשית כל את ה״ארבע מדות באדם״ ואחרי כך את ה״ארבע מדות בדעות״, להראות כי גם במלחמת הדעות כביכול אנו צריכים לחפש את הסיבה הראשית שוב בממון וכל השאר הוא רק כסות עינים.

ואם אנו רואים ״דור הולך ודור בא״, וביחד עם זה דעות יורדות מעל הבמה ודעות חדשות תופסות את מקומן, הנה שוב הגורם לכך הוא הממון המניע את הכל.

כי על ידי הממון נעשה האדם לחסיד ועל ידי הממון הוא נעשה לרשע, על ידי הממון הוא נעשה לעם הארץ אף כשלמד ושנה הרבה, ועל ידי הממון יכול האדם לרדת למדרגה של ״מידת סדום״ אף כשהוא מלא מצוות כרמון.

וזהו שאמרו ״רעים בממונם וחטאים בגופם״, כי העברות שאדם עושה בממונו הן חמורות עוד יותר מהעברות שבגוף, כי אלו האחרונות עושות את האדם רק לחוטא, בעוד שהראשונות עושות אותו לרע.

״ואנשי סדום רעים בממונם״.

ו. קיצוניות מולידה קיצוניות.

״ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה״ (בראשית יח, כא).

מעשה בשתי נערות שירדו לשתות ולמלאות מים, אמרה אחת לחברתה למה פניך חולניות? אמרה לה כלו מזונותיה וכבר היא נטויה למות, מה עשתה מלאה את הכד בקמח והחליפו נטלה זו מה ביד זו, וכיון שהרגישו בה נטלו ושרפו אותה, אמר הקב״ה, אפילו אני מבקש לשתוק, דינה של נערה אינו מניח אותי לשתוק, הדא הוא דכתיב, הכצעקתה, הכצעקתם אינו אומר אלא הכצעקתה ואיזו זו דינה של נערה״ (בבראשית רבה פמ״ט, ו).

כאמור, אחרי פרשת דור ההפלגה באה פרשת סדום ועמרה, שזאת אומרת, אחרי הקומוניזם באה תמיד הבורזואזיות הכי גסה, שאין לה בעולמה אלא הממון ותו לא מידי. אחרי ה״שלי שלך ושלך שלי״ בא תמיד ה״שלי - שלי ושלך - שלך״, ואחרי האינטרנציונליזם בא תמיד השוביניזם.

ואם דור ההפלגה עמדו, כפי שביארנו בפ׳ נח, על נקודת ההשקפה הראשונה, הנה עמדו אנשי סדום על נקודת ההשקפה השניה.

דור ההפלגה היתה ריבילוציה אדומה ודור של סדום ועמרה - ריבילוציה שחורה או שחומה.

ומתלא ידועה היא, שמי שהורתח ברותחין מנשב גם בצונן, אבל המתלא הזו נאמרה לא רק על יחידים, אך גם על ציבורים שונים וגם על תקופות שונות, תקופה הולכת ותקופה באה, דור הולך ודור בא, ואם דור אחד אחז בקיצוניות אחת ונכשל בה, הנה סוף הדבר שהדור הבא אחריו יכשל בקיצוניות המהופכת מהראשונה.

ואיך שלא רחוקים הם במהלך רוחם ומחשבתם דור ההפלגה מדור של סדום ועמרה, מרחק ממש מן הקצה אל הקצה, הנה דוקא מתוך כך יש קשר של סיבה ומסובב ביניהם.

ומתוך החשד בכל אחד שמא הוא מהכת האומרת שלי - שלך ושלך שלי, מכריזים ואומרים ״כל מי שהוא מחזיק בפת לחם לעני ואביון ישרף באש״ (ילקוט שמעוני תורה וירא רמז פג).

ועל דבר זה עמדו חז״ל בעצמם ואמרו ״אוהב את הבריות כיצד? מלמד שיהא אדם אוהב את הבריות ולא יהא שונא את הבריות, שכן מצינו באנשי דור ההפלגה, שמתוך שהיו אוהבים זה את זה לא רצה הקב״ה לאבדם מן העולם, אלא פזרם בארבע רוחות העולם, אבל אנשי סדום מתוך שהיו שונאים זה את זה אבדם הקב״ה מן העולם הזה ומן העולם הבא, שנאמר ואנשי סדום רעים וחטאים לד׳ מאד, רעים זה עם זה - וכו׳ - הא למדת מתוך ששונאים זה את זה אבדם הקב״ה מן העולם״ (אבות דרבי נתן פי״ב).

כלומר, ששתי ההשקפות, גם ההשקפה של דור ההפלגה וגם ההשקפה של דור סדום ועמרה, הן אבות נזיקין, אבל חומר בהשניה הרבה יותר מן הראשונה.

### פרק ט״ז

### מלאכים ואנשים

״ויבאו שני המלאכים סדמה בערב״ (בראשית יט, א).

א. לבשו מלאכות.

״הכא את אמר מלאכים ולהלן קורא אותן אנשים? אלא להלן שהיתה שכינה על גביהן קראן אנשים, כאן שהסתלקה שכינה מעל גביהן לבשו מלאכות, אמר רבי תנחומא אמר רבי לוי, אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו בדמות אנשים, אבל לוט על ידי שהיה כחו רע נדמו לו בדמות מלאכים״ (בראשית רבה פ״נ, ב).

הנה כעין זה מה שאמרו ״מפני מה ת״ח שבבבל מצויינין? לפי שאינן בני תורה״ (שבת קמה, ב).

כי זהו כלל גדול, שבמידה שאין הבנה להפנימיות, במידה זו מקפידים ביותר על החיצוניות, ובמידה שמביטים ביותר אל תוכן הדבר במידה זו אין מביטים כל כך על מראהו, ולא בכל פעם מתאימים ה״גידול והמראה״ אל ה״טעם והריח״, ויש דוקא כאלה שאין בהם לא טעם ולא ריח המתהדרים ומתנפחים בה״גידול ומראה״ שלהם.

ואם תלמידי חכמים שבבבל מצויינים יותר בלבושיהם ובהנהגותיהם, שמע מינה שאינם בני תורה, ואין המקום מקום תורה, ואם אין הצטיינות ברוחם, בעל כרחם עליהם להצטיין בלבושיהם ובדברים חיצוניים אחרים כדומה.

וזהו שאמרו שדוקא ״כיון שהסתלקה שכינה מעל גביהן לבשו מלאכות״, השכינה זו הוא הפנימיות, והלבוש זהו החיצוניות, וזו היא הנותנת, שבירידת האחת מתרוממת השניה.

או ״אברהם שהיה כחו יפה נזדמנו לו בדמות אנשים״ וכו׳, כי גם המקום גורם בזה, ואפשר שלא תהיה הסיבה בהשתנות המהות של התלמיד חכם גופא, אך בהשתנות המקום, במקום של בני אברהם מבינים ומעריכים גם את אלה שנדמה כאנשים, אבל במקום של בני לוט מעריכים רק את אלה שנדמו כמלאכים.

וזהו ההבדל בין הרבנים האורטודוקסיים ובין הרבנים הריפורמיים, הראשונים מלובשים כאנשים גם בשרתם בקדש, והאחרים לובשים דוקא מלאכות בבית הכנסת ובכל עבודת הקודש כביכול.

ב. רבנן ואצלא דרבנן.

״א״ר יוסי בן קסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום, אמר לי, רבי, מאיזה מקום אתה? אמרתי לו, מעיר גדולה של חכמים וסופרים אני, אמר לי, רבי, רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובים ומרגליות, אמרתי לו, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובים ומרגליות שבעולם אינני דר אלא במקום תורה״ (אבות פ״ו, מ״ט).

והשאלה ידועה, מאין ידע ר׳ יוסי בן קסמא שהמקום המדובר איננו באמת מקום תורה הלא אפשר גם כן שתהיה תורה וגדולה במקום אחד?

אבל באמת מהשאלה גופה, השאלה ״רבי, מאיזה מקום אתה״? מזה גופא הכיר היטב, שהמקום שממנו הוא בא איננו כלל מקום תורה.

כי זה ההבדל בין מקום תורה ובין מקום עמי הארץ. במקום תורה מכירים את הרבנן על פי גדולתם בתורה וביראה, אבל במקום עמי הארץ מכירים את הרבנן רק על פי האצטלא דרבנן, ומי שמלובש באצטלא דרבנן כבר רבי יתקרי בפי כל.

וזהו שמספר ר׳ יוסי בן קסמא: ״פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום״, כלומר, שלא ראה בי כלום ולא הכיר אותי מעולם וכל ההיכרות שביני ושבינו היתה רק היכרות של ״שלום עליכם, עליכם שלום״, כדרך שני אנשים הבלתי ידועים זה לזה מתמול שלשולם, כשהם נפגשים יחד. והראיה, שלא ידע כלל גם את מקומי הקבוע, ובכל זאת הוא פונה אלי בשם ״רבי״ ואומר ״רבי מאיזה מקום אתה״, הלא זהו סימן מובהק, שהוא ממקום שדנים שם רק מפי ה״איצטלא דרבנן״, ומי שמלובש באיצטלא כזו, כבר בשם רבי יתקרי, ובמקום שכזה איני רוצה לדור אפילו עבור אלף אלפים דינרי זהב וכו׳.

### פרק י״ז

### תפלתו של אברהם אבינו

״חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע, חלילה לך, השופט כל הארץ לא יעשה משפט״ (בראשית יח, כה). ״אמר אברהם לפני הקב״ה רבונו של עולם חולין הוא לך מעשות כדבר זה להמית צדיק עם רשע״ (עבודה זרה ד, א).

א. חולין וקדשים.

בחולין אנו מוצאים הגדר של בטול ברוב, אבל לא כן בקדשים, והלכה פסוקה היא ״כל אשר יגע בבשרה יקדש להיות כמוה שאם פסולה היא תפסל ואם כשרה תאכל כחמור שבה״ (חולין צט, א), ועי׳ ברש״י שם ״ומהכא גמרינן לכל איסורי קדשים דלא בטלי לגמרי״.

וכשחשד אברהם, כי הקב״ה רוצה להמית צדיק עם רשע, שאל בצדק ״רבונו של עולם, חולין הוא לך מעשות דבר זה״, כלומר, הצדיק שבודאי יש לו הדין של קדשים הלא אי אפשר שהוא יתבטל, אך להיפך הוא גורר אחריו את החולין, וגם ״חמשים צדיקים בתוך העיר״ של כמה רבבות אנשים הנה הם אינם בטלים, אך להיפך על כל הרשעים נאמר ״ואם כשרה היא תאכל כחמור שבה״ וחומר הקדשים חל גם עליהם.

ואמנם אנו מוצאים, כי ״כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים״ (בבא קמא ס, א), אבל כך מתנהג רק המשחית שאינו מביט גם על הדין ועל ההלכה הפסוקה, אבל ״חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט״, המשפט המפורש, שקדשים אינם בטלים בחולין.

ב. טעם לשבח וטעם לפגם.

זאת ועוד אחרת, כי קיימא לן ״טעם כעיקר דאורייתא״ (ראה משנה ברורה סי׳ רד סי״ק לג ועוד), אבל במה דברים אמורים בטעם לשבח ולא כן בטעם לפגם שזה אינו משפיע כלל לאסור, ועל כן אפשר לעשרה צדיקים להגין על רבבות רשעים, מפני שאלה נותנים הטעם לשבח וטעם כעיקר דאורייתא, אבל רבבות הרשעים אינם יכולים לבטל גם עשרה צדיקים, מפני שכל אלה נותנים טעם לפגם.

וזהו שהדגיש ״חמשים צדיקים בתוך העיר, כי יש לפעמים צדיקים הנחבאים אל הכלים ותורתם מונחת בקרן זוית מבלי שום השפעה על אחרים, ואם כי ה״עיקר״ שלהם הוא טוב, אבל אין להם ״טעם כעיקר״ שירגישו גם אחרים את הטעם שלהם, וצדיקים כאלה מובן שדי להם להפקיע את עצמם ואינם יכולים להציל את הרשעים, אבל אברהם מדבר על צדיקים ״בתוך העיר״ שה״טעם לשבח״ שלהם מורגש בכל העיר, ואלה בודאי שיכולים להגן על כולם.

ג. צדיק גמור וצדיק שאינו גמור.

וההדגשה ״בתוך העיר״ מובנת גם על פי מה שהביאנו בספרנו ״דרשות אל-עמי״ ח״ג (כ״ד) את ההנחה המוסכמת בה״קבלה״, שדוקא צדיק שאינו גמור מגין על הרשעים, אבל לא צדיק גמור, מפני שהטעם שהצדיק מגין הוא מחמת שכיון שניתן רשות למשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע, ואם לא יגין הרי יפגע המשחית גם בו, אכן רק בצדיק שאינו גמור אינו מבחין המשחית, בעוד שבצדיק גמור הוא מבחין היטב, וממילא שוב אינו מגין.

ולפי דרכנו בכאן אפשר עוד להסביר בנמוק אחר, כי מכיון מה שהצדיק מגין הוא, כאמור, מחמת ״טעם כעיקר״, אבל הלא כל דינא של ״טעם כעיקר״ הוא רק בתערובות, וזהו שייך רק בצדיק שאינו גמור, שסוף סוף הוא בכלל תערובות ברשעים, ולא כן בצדיק גמור שהוא עומד כולו בעבר מיוחד ומחוץ להם.

וזהו שנאמר ״חמשים צדיקים בתוך העיר״, כלומר, צדיקים שאינם גמורים שעל כל פנים המה בכלל תערובות של ״בתוך העיר״.

ד. כחה של תפלה.

״ויפנו משם האנשים וילכו סדמה, ואברהם עודנו עומד לפני ד׳״.

״אמר רבי עקיבא, תיקון סופרים הוא זה, שהשכינה היתה ממתנת לאברהם״ (בראשית רבה פמ״ט).

״וילך ד׳ כאשר כלה לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו״.

״א״ר ברכיה, בנוהג שבעולם שני בני אדם עומדין ומשיחין, בקשו להתפרש זה מזה, הקטן נוטל רשות מן הגדול, והקב״ה כשדבר עם אברהם ובקש להתפרש ממנו, כביכול, הוא נוטל רשות מן אברהם, שנאמר, וילך ד׳ אימתי כאשר כלה לדבר, אחר כך ואברהם שב למקומו״ (תנחומא וירא פרק ח).

הנה בפעולתה של התפלה להשי״ת כבר האריכו הראשונים, כי לכאורה חידה סתומה היא התפלה בכלל מה היא?

כי הנה הפועל איזה דבר אל חברו על ידי תפלה ותחנונים הוא רק על ידי אחת משלש סיבות אלה: א) באשר המתבקש אינו יודע מקודם מה יחסר לו להמבקש. ב) אם גם ידע זאת מקודם, אבל לא שת לבו לזה ולא היה איכפת לו כלל ועל ידי התפלה נתרכך לבבו. ג) כי זה כל חפצו של המבוקש, כי יחלו פניו למען יהיה לו שם על פני חוצות, שידעו הכל, כי רבים משכימים לפתחו וכורעים ומשתחוים לו.

ומובן שכל אלו הסיבות אי אפשר לצייר כלל אצל הבורא יתברך שמו.

וידעו מה שאמר בזה הרב בעל ה״עיקרים״ בספרו פרק ט״ז והלאה, כי עיקר התפלה הוא לא כדי להביא שינוי ברצונו של השי״ת ח״ו, אך על ידי התפלה משתנה האדם המתפלל גופא, שעל ידי כך הוא עולה למדרגה יותר רמה ונשגבה, וכשם ש״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ (יבמות מא, ב) כך גם יהודי גופא כשהוא מתעלה ממדרגה למדרגה פנים חדשות יש לו, ואם הגזרה נגזרה על פלוני אלמוני, הנה על ידי התפלה ששוברת את לבו כבר נעשה לאחר באופן שהגזרה כבר איננה מכוונת עליו.

ומפני כך הוא נקרא מתפלל ולא מפלל, להדגיש, כי לא עצם התפלה הוא העיקר, אך מה שהוא מתפעל מן התפלה זהו עיקר המכוון.

והרב בעל ״בינה לעתים״ הסביר בזה את הכתוב ״רבות מחשבות בלב איש ועצת ד׳ היא תקום״, כלומר, שאף על פי שאנו רואים שינויים בהחלטותיו של הקב״ה שהוא גוזר רעות ועל ידי התפלה מתבטלות הגזירות, הנה עליך לבקש את הסיבה ב״לב איש״ ש״רבות מחשבות״ בקרבו, כי ״עצת ד׳ היא תקום״ ואצלו אין שום שינויים ואי אפשר שיהיו בו שינויים.

ומתוך נקודת השקפה זו מבארים היטב מאמר תמוה ״מאי דכתיב תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות, תחנונים ידבר רש זה משה רבנו ע״ה, שנאמר ואתחנן אל ד׳, ועשיר יענה עזות זה הקב״ה שהוא עשירו של עולם שענה עזות ואמר לו רב לך, אל תוסף דבר אלי עוד״ (ע״פ דברים רבה פ״ב, ד), כי המאמר הנ״ל נותן לנו תשובה מספיקה על השאלה החמורה, מדוע באמת לא הועילה כלל תפלתו של משה, והיתכן הדבר, שתפלת בני אדם יושבי חושך וצלמות מועילה, ותפילת משה רבנו אדון הנביאים ואיש אלקים על עצמו גופא לא יעשה כל רושם? אכן לפי דברנו הנ״ל התשובה על זה כבר מונחת בהשאלה גופה. כי אמנם זו היא הנותנת, כי מכיון שכל טעם התפלה הוא רק מה שהמתפלל גופא עולה ממדרגה נמוכה למדרגה יותר גבוה, הנה כל זה יתכן אצל כל בני תמותה חוץ ממשה רבנו שהוא כבר הגיע את המקסימום שאפשר לילוד אשה להשיג. כאשר כבר האריך הר״ן בדרשותיו על הכתוב ״ולא קם נביא עוד בישראל כמשה״, כי אף על פי ש״הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״, ואי אפשר שתהיה בנוגע לזה ידיעה מוחלטה מראש, אבל ההשגחה העליונה ידעה, כי במשה בא לידי ביטוי השלמות האנושיות הכי אפשרית במציאות וששלמות כזו כבר לא תשנה לעולם. וכאשר כל טעם התפלה היא כאמור ההשתלמות, הרי זה כבר אי אפשר אצל משה, ואם משה, למרות כל זאת חשב להעביר את רוע הגזרה על ידי התפלה, הוא רק מחמת שמרוב ענותנותו חשב את עצמו להקטן מכל האדם אשר על פני האדמה, וממילא הרי אפשר לו עוד להשתלם על ידי התפלה. וזהו תחנונים ידבר רש - כלומר, יען שחשב את עצמו לרש לפיכך הרבה בתחנונים, ״ועשיר יענה עזות זהו הקב״ה״ שידע כי משה כבר בא להעשירות הרוחנית הכי גדולה שלא יצויר כלל אצלו ענין התפלה.

וזהו שאמר משה בתפלתו ״אתה החלות להראות את עבדך״ וכו׳. כלומר, שרק ההתחלה ראיתי ותו לא מידי, שרק לטפה מן ים השלמות זכיתי ועוד עלי לעלות הרבה והרבה, ומפני כך הרי יצויר בי היטב ענין התפלה. אבל הקב״ה משיב לו ״רב לך״, כלומר, כבר עלית להמדרגה הכי גדולה והכי אפשרית, ועל כן ״אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה״, כי בתפילתך אתה עובר על לאו של ״בל תוסיף״ כי בזה נראה כאילו אתה מדמה שאפשר לבוא שינוי בקרבי מאחרי שעל כל פנים אצלך כבר לא יצויר כלל השינוי.

ואולי מפני כך יש מנהג ישראל סבא להתנועע בתפלה, שכבר מזכיר את המנהג הזה גם ״הכוזרי״, כי זהו כדי להדגיש, שעל המתפלל להשתנות ולשנות את מקומו גם במדרגת ההשתלמות.

אבל הא תינח בהתפלה שהאדם מתפלל על עצמו, אכן מה נאמר בתועלת התפלה שהאדם מתפלל על זולתו, ובתפלת הצדיקים בכלל שהמה מתפללים על הכלל כולו?

ועלינו לאמר, כי שם הנמוק הוא באופן מהופך, כי כאמור לעייל, צדיק גמור אינו יכול להגן על הרשעים כי הוא איננו בכלל תערובות עמהם, ורק צדיק שאינו גמור מגין היטב מפני שיש לו שייכות במשהו עמהם, ועל ידי התפלה שהוא מתפלל על הרשעים הוא מתערב עמהם במדה ידועה וממילא הוא מגין עליהם.

ונמצא, שכשם שהתפלה שהאדם מתפלל על עצמו הוא כדי לעלות למדרגה יותר גבוה, כך הוא גם כן התפלה של הצדיק על זולתו שהעיקר הוא שינוי המדרגה אלא שהוא באופן מהופך להשתפל מעט למדרגת אלה שהוא מתפלל עבורם, באופן שיבוא הוא עמהם למדרגת של ״בחדא מחתא מחתינהו״.

ואם תפלתו של אברהם לא הועילה כלל להצלת סדום? הוא מפני שלא היה יכול להשתפל אף במשהו, ומכל שכן שאי אפשר היה שיבוא לאיזו מדה של השתוות אף בכל שהוא עם אנשי סדום שעליהם התפלל.

וזהו שאמרה התורה ״ואברהם עודנו עמד לפני ד׳״, כי כדי שתפלתו עבור סדום תהיה נשמעת היה צריך לרדת מעט ממדרגתו, אבל זה לא יצויר אצלו כי הוא ״עודנו עמד לפני ד׳״, רק לפני ד׳ ולא היה יכול לזוז משם אף כחוט השערה.

ומן התחלת התפלה עד סוף התפלה לא בא שינוי בקרבו אף במשהו, וכשם שהתחיל בתפלה עמד כולו לפני ד׳, כך גם כן כשכלה את תפלתו הנה ״שב למקומו״ הראשון, מבלי שום השתנות כלל וכלל.

וזהו שאמרו ״תיקון סופרים הוא זה״, כלומר, שהסופרים נתנו ביאור לזה והוא שה״שכינה היתה ממתנת עליו״ וממילא לא היה שייך בו שיזוז ממקומו אף במשהו.

וזהו שאמרו גם כן ״כביכול הוא נטל רשות מן אברהם״ ודוקא בשביל כך לא הועילה תפלתו כלום.

ה. ״ואברהם עודנו עומד לפני ד׳״.

אמנם כל האבות הקדושים שלנו עומדים תמיד, וגם היום, לפני ד׳ ומתפללים על שלום נכדיהם, אבל אינו דומה למשל תפלתו של אברהם לתפלתו של יעקב, יעקב כשמתפלל על בניו הנה אין לו אלא אומה אחת, האומה הישראלית, שרק היא מתיחסת עליו, ולא רק אברהם אבינו שהוא ״אב המון גויים״ ורוב הגויים מתיחסים אליו, וכאשר מרובים רחמי האב על בניו, בין אם עושים רצונו של מקום ובין אם אין עושים רצונו של מקום, הנה אינו פוסק פומיה של אברהם אבינו מלהתפלל לשלום בניו בכל הדורות ובכל הזמנים.

ותמיד אנו קוראים ״ואברהם עודנו עומד לפני ד׳״.

ותפלתו היא באותו הסגנון של אז, ״אולי ימצאון עשרה צדיקים בתוך העיר״, וזהו סגנונו המיוחד של אברהם אבינו, כי ליעקב לא יתכן סגנון שכזה, כי גלוי וידוע לו ש״ועמך כולם צדיקים״, אבל בבני בניו של אברהם נמצאות עד היום אומות שלמות שמעשה סדום בידיהן והוא מלמד עליהן זכות.

״ואברהם עודנו עומד לפני ד׳״ להיות מליץ יושר בעד בני בניו.

### פרק י״ח

### פרשת העקדה

א. אחרי הדברים האלה.

״ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם״ (בראשית כב, א).

״אברהם כרת ברית עם אבימלך, נתקבצו מלאכי השרת, אמרו לפניו, רבון כל העולמים, אדם יחיד שבחרת לך משבעים לשונות, כרת ברית עם אומות העולם? אמר להם, בן יחיד נתתי לו למאה שנה ואמרתי לו ״ביצחק יקרא לך זרע״ אומר לו והעלהו לעולה - וכו׳ - אף על פי כן לא היתה חסר, שעינו את ישראל ולחצו אותם יותר משלש מאות שנה בשכר שכרת ברית עם אומות העולם (ע״פ תנא דבי אליהו רבה פ״ז).

ומן אברהם אבינו עד היום הזה אנו רואים, שכל הנסיונות הקשים שעוברים על ישראל באים ביחוד ״אחרי הדברים האלה״, אחרי הכריתת ברית שאנו כורתים עם הגויים. ואמנם בני ישראל הצטיינו תמיד בתור פטריוטים טובים בכל הארצות שהם מפוזרים, התפללנו תמיד בעד שלומן של המלכיות הללו שזה באמת חובתנו להכיר תודה להגויים שמצאנו אצלם מחסה, אבל אין זאת אומרת, שאנחנו צריכים לכרת עמם ברית עולם, כי עלינו לבלי להסיח דעת שסוף כל סוף ״כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד״ (בראשית רבה פמ״ב, ח).

וביחוד מביאה הכריתת ברית שלנו עם אחת מאומות העולם להתבוללות פשוטה. אין זו כריתת ברית של שני בעלי ברית שוים, אך ברית של עבדא ומריה, שהאחרון מביט אל הראשון תמיד מגבוה, ובכל האופנים רואה אותו כיציר נחות דרגא, ואם הוא משפיל את עצמו לדבר עם העבד פנים אל פנים הרי זה לבד כבר מחייב את העבד שיכיר לו טובה כל ימי חייו.

״ויקח אברהם צאן ובקר ויתן לאבימלך״ - וכו׳ - ״ויאמר כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה״ (בראשית כא, כט), ותמיד כשבניו של אברהם אבינו כורתים ברית עם בני בניו של בני יפת ובני חם, הנה הראשונים המה הנותנים והאחרונים המה הלוקחים, ואינם מוצאים כלל לחובה להגיד לכל הפחות מפני הנמוס ״ישר כח״ להנותן, אך אדרבא המה חושבים כי להם מגיע ״ישר כח״ בעבור שקבלו את המתנה, ככל נותן מתנה לאדם חשוב שמגיע תודה דוקא להמקבל על שהואיל לעשות לו את הכבוד הזה ולקחת את המתנה מיד האדם הפשוט.

ובמדרש אמרו על זה ״אמר הקב״ה לאברהם, אתה נתת שבע כבשות בלי רצוני, חייך שאני משהה בשמחת בניך ז׳ דורות, אתה נתת לו ז׳ כבשות בלי רצוני, חייך כנגד כן הורגים מבניך שבעה צדיקים״ וכו׳ (בראשית רבה פנ״ד, ד).

ותמיד הנה ״אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם״.

כרתנו ברית בזמן הבית הראשון עם אשור, למרות מה הנביאים הזהירו לנו באזהרות חמורות ״אשור לא יושיענו״ ובא החורבן ראשון.

כרתנו ברית בבית שני עם הרומיים, ולבסוף באו הבעלי ברית גופא והחריבו את הבית והגלו אותנו מארצנו.

וכזאת אנו רואים בדורנו גופא עם אחינו האשכנזים, שקיימו גם כן את ה״ויכרתו שניהם ברית״. ועוד הדרו בזה הרבה יותר מאברהם אבינו, שבעוד שאברהם שלם בעד הברית הזו רק שבע כבשות, שלמו אחינו אלה את כל הבכורה הישראלית, את כל הנשמה והרוח שלנו. ושוב אנו רואים את ה״והאלקים נסה״ נסיון קשה ומר מאד, ועדיין אין אנו יודעים מה יהיה סוף הנסיון הזה.

ובצדק העירו חז״ל על זה ״כל מקום שנאמר אחר הדברים אינו סמוך לו, וכל מקום שנאמר אחרי הדברים הרי הוא סמוך לו״ (״אור התפלה״), לומר כי יש בזה סימכת הפרשה, יש בזה קשר הגיוני והקשר ההגיוני הזה עדיין נמשך עד היום הזה.

ב. נסיון על ידי הקב״ה ונסיון על ידי האומות.

״והאלקים נסה את אברהם״.

״בא וראה, מה בין הראשונים לאחרונים, שהראשונים היו מתנסים על ידי הקב״ה, שנאמר והאלקים נסה את אברהם, וכן באנשי דור המדבר, שנאמר, למען אנסנו הילך בתורתי אם לא - וכו׳ - אבל האחרונים נתנסו על ידי האומות, שנאמר, ואלה הגוים אשר הניח ד׳ לנסות בם את ישראל״ (ע״פ ילקוט שמעוני שופטים רמז מא).

מזמנו של אברהם אבינו עד היום לא חדל הקב״ה לנסותנו בנסיונות קשים ומרים, אבל זהו ההבדל מהנסיונות הראשונים להנסיונות האחרונים. בכל הנסיונות הקודמים, אף על פי שגם הם עשו שמות הרבה בנו, הנה היה לנו מהם ספוק רוחני, כי בזה קדשנו את השם הגדול הנכבד והנורא, מאחרי שכל הרדיפות שנרדפנו היו רק בשביל אמונתנו ותורתנו, בכולן ראינו את ההר סיני וכדברי חז״ל ״למה נקרא שמו הר סיני מפני שירדה שנאה לאומות העולם עליו״ (ע״פ שבת פט, א), ואמנם לא תמיד הכריזו בפומבי על הרדיפות שהן מכוונות אך ורק כדי להעבירנו מן הדת, ואדרבא תלו את כל אלה בסיבות ונמוקים אחרים, אך סוף סוף מכיון שכל יהודי שהמיר את דתו היה משיג תיכף את כל הזכיות וגם הזכות לעלות לגדולה בכלל, הרי כל יהודי, גם הפושעים שבישראל קדשו את השם, כאמור.

לא כן הדבר עכשיו, שרודפים גם מי שהסבא שלו היה יהודי, והמרת הדת איננה כלל מעלה אך חסרון, המציאו את תורת הגזע, ורודפים אותנו על שהננו גזע מקולל.

ואם לפנים אמרו ״מה לך יוצא ליהרג, על מה אתה יוצא ליסקל? על ששמרתי את השבת, על שמלתי את בני״ וכו׳ (ע״פ ויקרא רבה פל״ב, א), הנה כעת אין בהריגות ובהצליבות שעושים בנו אף זכר לשבת ולמילה, וכדומה, רופדים במדה שוה גם את הנמולים וגם את הערלים שבקרקבנו, עכשיו אין בהצרות והיסורים העוברים עלינו אף טיפה של נחמה אחת, עכשיו הננו גורמים רק לחילול השם ואין אף זכר של קידוש השם.

ואמנם כנראה גלוי וידוע זאת לפני מי שאמר והיה העולם ״הבוחר בעמו ישראל באהבה״, כי ירדנו כל כך פלאים עד שאי אפשר לנו לעמוד כלל בנסיון, ולו היו הגזרות רק על מי שבשם ישראל יכונה ולא על המומרים, כי אז היו אולי חלילה תשעים אחוזים מאחינו בארצות ידועות נהפכו למומרים.

ואמנם רק מקודם היה ״והאלקים נסה את אברהם״, בעוד שעכשיו הוא ״ואלה הגויים אשר הניח ד׳ לנסות בם את ישראל״.

וכל זה מראה על הירידה הנוראה שירדנו פלאים.

ג. מדוע מתיחס הנסיון דוקא אל אברהם?

״והאלקים נסה את אברהם״, הפרשה נקראת על שם יצחק ״עקדת יצחק״, ובכל זאת הנסיון מתיחס אל אברהם לבד ״נסה את אברהם״, רק את אברהם?

זה מורה לנו, כי האיש הישראלי אוהב את בניו יותר מאת עצמו גופא. אצלנו אדם קרוב אל בני ביתו יותר מאל עצמו, ואם יצחק מסר את נפשו בשביל קידוש השם אין כל כך הנסיון גדול כמו זה, שאברהם מסר את נפש בנו בשביל קידוש השם.

ואמנם היהודי מצטיין משאר האומות באהבתו המיוחדה לאלקיו ולמשפחתו, להבדיל. ומקור האהבה של שני הדברים הרחוקים כל כך זה מזה הוא ממקום קדוש יהלך, זהו האהבה להנצחיות, האלקים זהו הנצח שלו בעולם הבא ובניו זהו הנצח שלו בעולם הזה, וכמובן, עד כמה שיש נצח בעולם המציאות שלנו.

״מה תתן לי ואנכי הולך ערירי״, זהו שאלתו לא רק של אברהם אבינו, אלא של כל יוצאי חלציו.

וב״והאלקים נסה את אברהם״ מלמדת לנו התורה, כי במקום שיש סתירה בין שתי האהבות הללו, אנו נותנים את משפט הבכורה לראשונה, לאהבת הבורא.

זאת ועוד אחרת, כי כידוע אברהם הצטיין במידת החסד ויצחק במידת הגבורה, כידוע, ומי שיש לו מידת הגבורה אין כל כך נסיון גם כשהוא אינו חס על עצמו גופא, אבל מי שמדתו הוא מידת החסד והרחמים כמה קשה לו לכבוש את רחמיו. וזהו שאנו אומרים ״כשם שכבש אברהם אבינו את רחמיו כן יכבשו רחמיך את כעסך״.

ועלינו עוד להוסיף על זה, כי היהודי מתירא יותר מפני ״שמא יהרוג״ מכפי שהוא מתירא מ״שמא יהרג״, ועל כן נסיונו של אברהם גדול הרבה יותר מנסיונו של יצחק.

ד. העיקר הוא הראשון.

״קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה״ (בראשית כב, ב).

שואלים, מאי רבותא יש בדבר, הלא כמה רבוא רבבות מישראל מסרו את נפשם על קידוש השם?

ואמנם בפשטות יש להשיב, כי בכל דבר העיקר הוא הראשון, כמו שמבארים המקובלים, כי כל הכובד שבדבר הוא בהורדת המחשבה מעולם האצילות לעולם העשיה, אבל כיון שכבר הורדה המחשבה על ידי מי שהוא שוב נקל הדבר להרבה אנשים שלא שמעו כלל אפילו את שם הממציא הראשון, לבוא גם הם בעצמם לאותה המחשבה.

ואברהם היה הראשון שקיים את המסירות נפש על קידוש השם והוא סלל את המסילה לנו, ואנחנו רק הולכים אנו בעקבותיו, אבל לעולם העיקר הוא הממציא הראשון.

ה. מסירת נפש ממש.

וחז״ל אומרים על זה ״אפילו בקש המקום מאברהם אבינו גלגל עינו היה נותן לו, ולא את עינו בלבד, אלא אף נפשו הוא נותן לו שחביבה עליו מן הכל, שנאמר, קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק, והלא בידוע שהוא בנו יחידו? אלא זו נפש שנקראת יחידה, שנאמר, הצילה מקרב נפשי מיד כלב יחידתי״ (ספרי דברים, האזינו פיסקא ח).

כלומר, שבזה באו חז״ל לישב את הקושיא הנ״ל.

כי אם כמה רבבות מישראל נשרפו, נשחטו ונחנקו על קידוש השם, הלא לא מסירת נפש היתה בזה, אלא מסירת הגוף, רק הגוף נשחט ונשרף והנשמה אדרבא נתעלתה עוד על ידי זה, אבל אברהם אבינו הראה בעיקר מסירת נפש במלוא מובן המלה.

״את יחידך זו נפש שנקראת יחידה״, במעשה זה הלא סתר את כל נשמתו ונפשו שהיתה מלאה חסד וצדקה, וזו היתה כל מטרתו בחיים ואת זה למד ולימד לאחרים. הוא שמחה נגד כל האכזריות שבעולם, הוא בעצמו יעשה הפעם מעשה אכזרי כזה? ולא עוד אלא שאין אנו מוצאים בזה כלל שום הבטחת שכר ולא שאל כלל שכר על זה. ופוק חזי, על מצות מילה שהיא בודאי קלה לאין ערך ממצות העקדה, הבטיחו הקב״ה הרבה הבטחות ״וארבה אותך במאד מאד והיית לאב המון גוים״ וכו׳ וכו׳ (בראשית יז, ב-ד), ואילו על זהו האחרונה לא הבטיחו כלום, וכסבור היה אברהם בודאי שבודאי לא מקרה הוא, אלא שכוונת השי״ת שעל ידי זה יאביד את כל עולמו גם את עולם הזה וגם את עולם הבא, גם את בנו יחידו וגם את נפשו שנקראת יחידה, ובכל זאת ״וישכם אברהם בבוקר״ זהו מסירת נפש ממש.

מספרים על הגאון החסיד ר׳ לוי יצחק מברדיצוב זצ״ל, שהיה אומר, שהוא היה בוחר יותר בגיהנם של הקב״ה מהגן עדן של מליצי יושר.

ואמנם כבר קדמוהו בזה אברהם אבינו.

ואם התורה מדגישה בזה והלאקים נסה את אברהם דוקא, ולא את יצחק, מפני שנסיונו של יצחק איננו כל כך חידוש, שהרי כאמור כמה רבבות מישראל נשחטו ונשרפו על קידוש השם, והחידוש באברהם הוא שבו ראינו לא רק מסירת הגוף אך מסירת נפש ממש.

וכשאנו מתפללים להשי״ת אנו אומרים ״ועקדת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור״, מפני כי חפצנו ביחוד להדגיש את הו״לזרעו היום״ שגם זרעו היום עושה כמוהו, ואת זה אפשר לאמר רק בנוגע ליצחק, מפני שגם היום יש הרבה מבני ישראל שמוסרים את גופם על קידוש השם, אבל אין לנו להראות בימינו אלה על מעשי אברהם, אין לנו בעלי נפש כאברהם שמסרו את נפשם ממש על קידוש השם.

ו. המצוה - ב״אשר אהבת״.

״קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעולה״.

המצוה היתה לא רק ב״והעלהו שם לעולה״ אלא גם ב״אשר אהבת״, כלומר, כי בעת מעשה גופא, בעת שישחוט את בנו במאכלת יחשוב רק על דבר ״אשר אהבת״, ולא יסיח את האהבה שמלאה לבו על גדותיו אף לרגע.

והנסיון היה לא כל כך במה שהביא את בנו לקרבן על קידוש השם, אך בכחות הנפש של אברהם, שעליו היה להראות דבר והפוכו, תרתי דסתרי, בנפשו פנימה בבת אחת.

כי לכל הפחות בעת מעשה השחיטה הרי היה צריך להתלבש במידת האכזריות ולהסיח דעתו לכל הפחות ברגע מ״את בנך את יחידך אשר אהבת״ ולתאר לעצמו כאילו הוא זר לו לגמרי, אבל באופן שכזה הרי שוב לא היה מקיים את המצוה בשלימותה.

המצוה היתה דוקא ״קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת״ בעת מעשה השחיטה גופא.

זאת אומרת, לשחוט אותו באהבה רבה ובאהבת עולם, והיש תרתי דסתרי בנפש פנימה כמו זה?

ובמצוה מעין זו נצטוו גם נכדיו, זוהי המצוה של ״ואהבת לרעך כמוך - ברור לו מיתה יפה״ (פסחים עה, א), גם בשעה שאתה צריך לקיים מצות ד׳ באחת מארבע מיתות בית דין, גם אז בלבבך פנימה צריכה להיות רק אהבה ״ואהבת לרעך כמוך״.

זהו ״כהנים שלוחי דרחמנא נינהו״, כי מעשה השחיטה שעשו לא עוררה בקרבם אכזריות, אך אדרבא רחמנות, וגם את הפרים והאילים שחטו באהבה.

כי אברהם היה הכהן גדול הראשון ורוחו חי בקרב נכדיו הכהנים.

ז. אחרי פרשת סדום באה פרשת העקדה.

״וישכם אברהם בבוקר״ - במצותו חפץ מאד, שלא עשה את המצוה באנגריא, אלא בשמחה שנאמר במצותיו חפץ מאד - וכו׳ - אמר ליה קח נא את בנך, מיד וישכם אברהם בבוקר״ (מדרש תהלים קיב; ילקוט שמעוני תהלים רמז תתעא).

בודאי אין כלל רבותא בעצם הדבר לקיים את המצוה בשמחה של מצוה, כי זוהי חובתו של כל איש יהודי ולאדם הגדול בענקים כאברהם אבינו, זוהי מלתא זוטרתי לגמרי, ואם חז״ל הדגישו זאת הנה הם באו בזה מצד אחר לגמרי.

כי באותה הסדרה גופא אנו מוצאים ״ויגש אברהם ויאמר, האף תספה צדיק עם רשע - וכו׳ - חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע״, וכדברי חז״ל ״הגשה למלחמה, ויגש יואב וגו׳ למלחמה״ (בראשית רבה פמ״ט, ח), ועל הכתוב חלילה לך הוסיפו, חלילה חלילה ב׳ פעמים חילול שם שמים יש בדבר, חילול שם שמים יש בדבר״ (ב״ר שם), ואיך יתכן, שבנוגע להצלת הרשעים של סדום היה מוכן ומזומן אף להגשה למלחמה, כביכול, עם הקב״ה והרעיש עולמות על החילול השם שיש בדבר, וכשהדבר נגע להצלת בנו גופא שהיה בודאי צדיק בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו, לא מצא לנכון אף להפליט מלה אחת לפני הקב״ה ולשאול שאלה יותר חמורה, השאלה של ״אף תספה צדיק״ דוקא? ואם אפשר לעשר הצדיקים להציל את סדום שהיתה מלאה רשעים במספר של רבוא רבבות, האם אי אפשר לצדיק הדור שיגין לכל הפחות על עצמו? ואיזה חילול השם יש בדבר שאב ישחוט את בנו יחידו, ומדוע לא צעק גם בזה מקירות לבו ״חלילה לך חלילה לך״ ״חילול השם יש בדבר חילול השם יש בדבר״?

אבל באמת בהקושיא גופא כבר נמצא התירוץ, כי יען שהענין היה נוגע לבנו ולא לאיש זר, חשב את עצמו לנוגע שפסול לא רק לעדות ולדון, אך גם פסול להיות מליץ יושר עבורו.

ונסתדרה פרשת העקדה אחרי פרשת סדום, לומר תא חזי עד כמה היה מתרחק אברהם מכל שמץ נגיעה ופניה עצמית.

בנוגע לסדום הרעיש עולמות נגד הקב״ה, ובנוגע לבנו הנה ״וישכם אברהם בבקר״ בלי שום פוצה פה ומצפצף.

ח. שמחה של מצוה.

״וישכם אברהם בבוקר שלא עשה את המצוה באנגריא אלא בשמחה״.

ואמנם כבר אמרנו במקום אחר, כי יש מצוות כאלה ששמחה של מצוה בהן נחשבת אדרבא לעברה. למשל, המצות של ארבע מיתות בית דין, שאם הבית דין ישמחו בהמצות הנ״ל תהא נחשבת להם זאת לעברה חמורה, ושם אדרבא צריך להיות צער של מצוה, שהמה צריכים להצטער על שמאבדים נפש אחת מישראל אלא שעושים כך רק מצד גזרת המלך.

והלכה פסוקה היא ״אין בית דין יוצאים אחר הנהרג, וכל בית דין שהרגו נפש אסורים לאכול כל אותו היום, הרי זה בכלל לא תאכלו על הדם״ (רמב״ם פרק י״ג מהל׳ סנהדרין הלכה ד׳).

ואם אברהם הלך לשחיטת בנו בשמחה רבה הוא רק מפני האהבה שאהב את בנו הרבה יותר מעצמו גופא, והרבה יותר מכפי שיצחק אהב את עצמו, עד שיסורי הגוף שהיו מוכנים ליצחק כלא נחשבו לעומת יסורי הנפש שהרגיש תיכף אברהם וממילא.

ומצות מסירת נפש היא ככל המצות שבתורה שנחוץ לקיימה בשמחה רבה שמחה של מצוה, כשם שמצינו ברבי עקיבא שהיה אומר בעת שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל ״כל ימי הייתי מצטער על מצוה זו אימתי תבוא לידי ואקיימנה״ (ע״פ ברכות סא, ב) ומסר את נפשו בשמחה גדולה על שנתפטר מהצער הנ״ל.

וזהו שהדגיש לו הקב״ה ״אשר אהבת״, כי רק מצד זה היה אפשר לו לקיים את המצוה בשמחה, כי לולי האהבה הגדולה הזו היתה מתיחסת המסירות נפש שבזה הרבה יותר ליצחק מכפי שמתיחסת לאברהם, וממילא היה צריך לעשות זאת דוקא מתוך צער מרובה.

וכשאמר רשב״י על זה ״אהבה מקלקלת את השורה. דכתיב וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו, ולא היו לו כמה עבדים, אלא אהבה מקלקלת את השורה״, הנה ב״אהבה״ באו לא רק לאהבת השם, אך גם לאהבת יצחק, כי רק על היסוד של אהבה זו קיים את המצוה בשמחה רבה כל כך, כנ״ל.

וזהו המכוון גם במה שכתוב ״וילכו שניהם יחדיו״, כלומר, כשם שיצחק הלך בשמחה, כי בודאי אמר כר׳ עקיבא ״כל ימי נצטערתי על מצוה זו״ כנ״ל, כך גם אברהם אבינו אף על פי שהדבר היה נוגע בעיקר ליצחק, בכל זאת הלך גם הוא בשמחה מטעם הנ״ל.

ט. יראה מתוך אהבה.

״כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה״.

תניא ר׳ מאיר אומר, נאמר ירא אלקים באיוב ונאמר ירא אלקים באברהם, מה ירא אלקים האמור באברהם מאהבה אף ירא אלקים האמור באיוב מאהבה, ואברהם גופיה מנא לן? דכתיב ״זרע אברהם אוהבי״, ומאי איכא בין עושה מאהבה לעושה מיראה וכו׳? דתניא ר׳ שמעון בן אלעזר אומר, גדול העושה מאהבה יותר מן העושה מיראה שזה תלוי מ״אלף דור, וזה תלוי לאלפים דור״ (סוטה לא, א).

ולכאורה הא גופא קשיא, מדוע אמר רק ״עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה״ ולא אמר עליו את התואר היותר גדול, התואר של אוהב אלקים, והלא יש בכלל מאתים מנה״?

אכן ברם הדבר, כי על זה לא נאמר יש בכלל מאתים מנה, וגם מי שכבר בא למדרגת האהבה אל לו להסיח דעת גם מיראה.

כי האוהב פעמים שהוא מתיר לו לעצמו לעשות בעד אהובתו גם מבלי שאול את פיה על פי הכלל ״זכין לאדם שלא בפניו״, ומפני זה אפשר גם כן שיורה לו היתר לעצמו לעשות לפעמים גם נגד רצונה, וגם זה מתוך האהבה בחשבו שאדרבא טובתה דורשת זאת, אם כי היא בעצמה איננה מסכימה לכך. וכמובן שלא כן מתנהג הירא, שבטח לא יעשה לא דבר ולא חצי דבר מבלי שאול את פיו של מי שהוא מתירא ממנו.

ואמנם שתי הבחינות האלה יש גם בעבודת ד׳. ישנו אדם שיש לו רק מדת האהבה להשי״ת, ואמנם כל מה שעושה הוא עושה רק מאהבתו להשי״ת, אבל דוקא מתוך כך הוא מתיר לו לעצמו לעשות גם דברים אשר לא צוה השי״ת, בחשבו, כי בזה אדרבא הוא מזכה להשי״ת.

ואברהם אבינו הראה במעשה העקדה, כי איננו מסתפק רק במדת האהבה לבדה, כי הלא, כאמור, כל מעשה העקדה היתה בנגוד גמור לכל השקפתו על הבורא יתברך ועל עבודת ד׳, ולו היה עובד ד׳ רק מאהבה היה צריך לבקש כל הצטדקאות כדי להמנע מזה. אכן הוא לא היה רק עובד ד׳ מאהבה אך גם מיראה, וצוויו של הקב״ה היה לו לחק ולא יעבור שאין לו רשות להרהר אחריו.

וזהו שאמר המלאך ״עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה״, ולא רק אוהב אלקים, שזה היה דבר ידוע מכבר.

ובדורות האחרונים נתעוררה המחלוקת העצומה בין בעלי האהבה ובעלי היראה, בדמות ההתנגדות שהיתה בין החסידים ובין המתנגדים, שראשי המדברים משני המחנות היו הבעש״ט ובעל התניא מחד גיסא, והגר״א ור׳ חיים מוולוזין זצ״ל מאידך גיסא, וטענתם של האחרונים להראשונים היה מעין זה שאמרנו, כי חששו פן ישכחו מתוך האהבה את היראה.

וידוע הבקרת החריפה של הגאון ר׳ חיים מוולוזין כלפי החסידים בספרו ״נשמת חיים״ ואומר, שזהו כאילו מכינים את עצמם לקיים מצות אכילת מצה בדחילו ורחימו, ומרוב שהיות בההכנה המה מאחרים את המצוה ואוכלים זאת בשבועות, וכן מרוב ההכנה למצות סוכה וד׳ מינים המה מאחרים זאת עד החנוכה וכדומה.

וברם הדבר, שהיהודי הראשון, אברהם אבינו, אחד בקרבו את שתי העבודות הללו ועבד את ד׳ גם מאהבה וגם מיראה.

ואם האהבה דרושה להכנות מרובות, הנה היראה דוקא דורשת זריזות ״וישכם אברהם בבקר״ בלי שום שהיות כלל וכלל.

### פרק י״ט

### המקום של העקדה.

א. ״וירא את המקום מרחוק״.

״ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק, ויאמר אברהם אל נעריו, שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם״ (בראשית כב, ד-ה)..

״מה ראה? ראה ענן קשור בהר, אמר, דומה, שאותו מקום שאמר לי הקב״ה להקריב את בני שם - אמר ליצחק, בני, רואה אתה מה שאני רואה? אמר לו, הן; אמר לשני נעריו, רואים אתם מה שאני רואה? אמרו לו, לאו; אמר, הואיל והחמור אינו רואה ואתם אינכם רואים שבו לכם פה עם החמור״ (בראשית רבה פנ״ו, ב).

״א״ר יצחק, עתיד המקום לירחק מבעליו, לעולם? תלמוד לומר זאת מנוחתי עדי עד, פה אשב כי אויתיה, לכשיבוא אותו שכתוב בו עני ורוכב על החמור״ (שם).

״מרחוק ד׳ נראה לי״ (ירמיהו לא, ב) דוקא מרחוק, מי שחושב שרואה את הקב״ה מקרוב, זה אינו רואה אותו כלל, ומי שיודע שאי אפשר לראותו כלל מקרוב, עליו, רק עליו נאמר ״וירא״, מי שחושב שיודע את הקב״ה זה אינו יודע כלל ורק ״תכלית הידיעה שלא נדע״ כידוע היטב.

״ד׳ שמרך ד׳ צלך״ (תהלים קכא, ה), ואף הצל, כאשר כבר אמרנו במקום אחר, אינם רואים רק מרחוק, וכשאתה מתקרב בקרוב ממש אל הצל וחפץ אתה לתפסו ביד הוא מתחמק ונעלם ממך לגמרי.

״ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלקים״ (שמות כ, יח), רק שם, כשאתה מרגיש את הערפל אשר מסביבך, ערפל שאין מנוס ומפלט ממנו, המקיף אותך מכל העברים וחודר לכל הפנות שבנשמתך, רק כשאתה נגש לזה ומכיר אתה שאי אפשר להכיר את האלקים בשום אופן, רק ״שם אלקים״ שם דוקא אתה מכיר את בוראך.

ואברהם שהכיר את בוראו כבר בא לאותה ההכרה של נכדו משה.

״וירא את המקום מרחוק״ - וכו׳ - ״ואני והנער נלכה עד כה״ (בראשית כ״ב:ה׳), עד שם לא נאמר אלא ״עד כה״, להראות, כי דוקא מי שבא לכלל הכרה, שאי אפשר לראות את ד׳ רק מרחוק, הוא כבר בא ״עד כה״ לההכרה האמיתית, לסוף מטרתו בהכרה האלקית, שאי אפשר כבר ללכת הלאה ״עד כה״ ולא יותר.

ו״מה ראה? ראה ענן קשור בהר״, ממש מה שראה אחר כך משה בעת מתן תורה ״ומשה נגש אל הערפל אשר שם אלקים״, וערפל וענן היינו הך.

אבל הנערים אינם רואים זאת, אינם רואים את הענן ואינם מרגישים את הערפל, עולם האליליות בודאי לא ראה זאת ובשום אופן לא יכלו לתפוס אלקות ״שאינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון כלל״, וגם העולם של שתי האמונות החדשות אינם יכולים לתפוס אלקות בלי הפסל ותמונה של איזה ״בן אלקים״, ועד היום כששאל להם אברהם ״רואים אתם מה שאני רואה״? הם משיבים לאו באלף רבתי.

וכלל גדול כללו חז״ל באמרם ״עתיד המקום לירחק מבעליו״, לא רק בזמנו של אברהם, אך בכל הזמנים ובכל הדורות ״עתיד״ לא רק בעבר ובהוה אך גם ב״עתיד״, ובכל זאת אם נשאל ״לעולם?״ נשיב ״תלמוד לומר זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתיה, לכשיבוא אותו שכתוב בו עני ורוכב על החמור״, אז כשיבוא זמנו של הפשטת הגשמיות לגמרי, אז נוכל לראות לא רק גוף ומי שיש לו משיגי הגוף, אך גם רוח ונפש, אז נוכל לראות גם את המקום מקרוב.

ב. לאומיות של חמור.

״שבו לכם פה עם החמור״ - ״עם הדומה לחמור״.

ולכאורה מה מבהילים המה הדברים לאמר על כל הגויים ״עם הדומה לחמור״ והתורה גופא אומרת (בראשית ט, ו) ״כי בצלם אלקים עשה את האדם״ וכל אדם בלי שום יוצא מן הכלל, ואם גם אנו אומרים שהננו ״עם סגולה מכל העמים״ אבל סוף סוף גם אותם אי אפשר לבטל בבטול היש, ואף על פי ש״אם יאמר לך אדם יש תורה בגויים אל תאמין״ אבל ״אם יאמר לך אדם יש חכמה בגויים תאמין״ (ע״פ איכה רבה פ״ב, יג), ומימיהם אנו שותים עד היום, והיתכן לעלות על הדעת גזר דין שכזה?

ואמנם שונאינו בכל הדורות ובכל הזמנים משתמשים בזה לרעתנו ולמוד אותנו מדה כנגד מדה?

אבל ״הס קטיגור וקח סניגור מקומו״, חז״ל לא אמרו כי ״בני נח״ או ״הגויים״ או ״עכו״ם״ דומים לחמור, אדרבא על כל אחד מהם אמרו ״חביב אדם שנברא בצלם אלקים חיבה יתירה נודעת לו״ - וכו׳ - וכו׳ - אלא ״עם הדומה לחמור״, וזה עוד אפשר להשמע גם עכשיו בדור הדימוקרטיה, כביכול.

״עם״ - לאום; ומה זה המושג לאום אצל כל העמים והלשונות? רק מושג גיאוגרפי, אם אומרים, למשל, הלאום האשכנזי או הלאום הצרפתי מכוונים ביחוד להארצות, ולאומיות זו משתנית ככרום ויוכל בן אדם להחליף את לאומיותו כמו שמחליף את בגדיו, וכשמעתיק את מקום מושבו מארץ לארץ, הוא פושט את לאומיותו הקודמת ולובש לאומיות חדשה אשר לא ידעוה אבותיו ואבות אבותיו, והיה כי תקראנה מלחמה הוא צריך להלחם בלאומיותו הקודמת, וכשאינו רוצה בזה אחת דתו למות.

ומה מקורה ושרשה של לאומיות כזו? בודאי מהשכבות התחתונות של הבעלי חיים גם היותר גסים. אין לנו בעל חי יותר גס וחומרני מהחמור בכבודו ובעצמו, וגם עליו נאמר ״וחמור אבוס בעליו״, גם הוא מכיר טובה להאבוס שממנו הוא אוכל ושותה. והלאומיות של כל העמים הלא הוא רק מעין אבוסו של החמור, הארץ והמדינה שבה הם יושבים הוא האבוס שלהם ואין הבדל רק בכמות ולא באיכות, כי כמובן אף המדינה היותר קטנה היא סוף סוף גדולה יותר מהאבוס אבל על כל פנים מקור נפשי אחד להם.

אך אחד הוא אברהם העברי, שהלך מארץ לארץ לקיים מה שנאמר בו ״לך לך״, ובכל זאת נשאר תמיד ״אברהם העברי״, ובני בניו עד היום הזה הולכים מגוי אל גוי ונשארים בכל זאת בתור בני האומה הישראלית.

וזהו שאמר ״שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור״, לא דמו חלילה את היחיד לחמור, אך את ״העם״, את מקור הלאומיות שלהם.

כי כל הלאומיות שלהם מקורה ושרשה הוא מה״שבו לכם פה״, ואם משתנה ה״פה״ ל״שם״, ה״מהכא להתם״, משתנה גם ה״עם״ שלהם.

אבל אברהם ובני בניו רואים תמיד את המקום מרחוק, ו״המקום״ הוא תמיד אצלם לאו דוקא, וכשם שהמה למעלה מן הזמן, בתור עם נצחי, כך המה גם כן למעלה מן המקום, ועדיין אנו עסוקים ב״ואני והנער נלכה עד כה״...

ג. ירְאה ירָאה.

״ויקרא אברהם שם המקום ההוא ד׳ יראה אשר יאמר היום בהר ד׳ יראה״ (בראשית כב, יד).

״יוחנן בן דהבאי אומר משום ר׳ יהודה בן תימא, הסומא באחת מעיניו פטור מן הראיה, שנאמר, יראה יראה, כדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו״ (סנהדרין ד, ב).

״ירְאה ירָאה כדרך שבא לראות כך בא ליראות״, אם חפצים אנו לדעת מה רואה ד׳ בנו, אז תוכל לדעת זאת מעצמך גופא, מה שאתה רואה בד׳ הנה ד׳ רואה גם בך. אם אתה רואה בד׳ את הטוב והמטיב אז רואה גם הוא בך כן. אם אתה רואה בו את הרחום וחנון אז גם הוא רואה בך כנ״ל וכן להיפך. בקיצור, ״ד׳ יראה״ מה ש״יאמר ד׳ יראה״, באותו האופן של ד׳ ירָאה, באותו האופן הוא הד׳ יראה.

זהו ״כי בצלם אלקים עשה את האדם״.

ד. ירושלים - יראה שלם.

ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ד׳ יראה.

״את מוצא שנקראת שלם, שנאמר ומלכי צדק מלך שלם, ואברהם קראה יראה, שנאמר, ויקרא אברהם שם המקום ההוא ד׳ יראה; אמר המקום, אקרא אותה ״שלם״ כמו שקראה שם אני מבטל זכר אברהם אוהבי שקראה יראה, ואם אקרא אותה ״יראה״ אני מבטל זכר שם הצדיק שקראה שלם, מה עשה הקב״ה, שיתף מה שקראו שניהם בו וירושלים הוי, ומהו ירושלים? יראה ושלם״ (מדרש תהלים מזמור י״ח).

עד היום לא פסקו מלחמת המפלגות בישראל שביחוד נלחמות הן עד דבר בנין ארץ ישראל, בנין ציון וירושלים. אלה מדגישות ביחוד את השלום, אחדות האומה, אחדות ה״כנסת ישראל״, ושבשבילה הן מוותרות על הכל ומסתמכות על מאמרם ז״ל ״חבור עצבים אפרים הנח לו״ ש״אפילו בזמן שישראל עובדים עבודה זרה ושלום ביניהם״ וכו׳, ואלה מדגישות ביחוד את ה״ד׳ יראה״ במקום קדוש שכזה שעיני ד׳ בה מראשית השנה עד אחרית השנה ואינן רוצות כלל לשום לב להשלום. הן אומרות רק ״שלום עלי נפשי״ ונפשות הנמנות על דגל מפלגתן ותו לא מידי.

אבל האמת הוא, כי ירושלים - היא ירושלים, כלומר, שנחוץ שיהיה ״יראה-שלם״ ביחד, גם ״ד׳ יראה״ וגם ״שלום״. ותמיד עלינו לעמוד על המשמר ולבקש ולמצוא את ההרמוניה שבשני הדברים הללו יחד, ״ויגעת ולא מצאת אל תאמין״.

ושמעתי בדרך צחות על נוסח תפלתנו ״הפורש סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים״, שלכאורה, בכלל ״כל עמו ישראל״ הם גם ״יושבי ירושלים״? אך דא עקא, שיש דוקא ״השטן הבוחר בירושלים״ ואפשר שבכל תפוצות ישראל ישאר השלום במדה מרובה או מועטת, ודוקא בירושלים השטן מרקד עד היום הזה.

וכמה מן האמת המרה יש לדאבוננו במליצה זו שנאמרה לכאורה רק לחדודי בעלמא.

ועדיין אנו צריכים להזכיר את זכרו של אותו צדיק שקראה ״שלם״ ואת זכרו של אותו צדיק שקראה ״יראה״ ורק אז נזכה ל״ירושלים הבנויה״ באמת.

ה. ארץ המריה.

״לך לך אל ארץ המריה״ (בראשית כב, ב).

״ר׳ חייא רבה ור׳ ינאי חד אמר, למקום שהוראה יוצאת לעולם, וחד אמר למקום שיראה יוצאה לעולם״ וכו׳ (ילקוט שמעוני בראשית כב רמז צו).

רבנן אמרי - למקום שהקטורת קרובה, היך דאת אמר ״אלך לי אל הר המור״ (שם).

״מהו מוריה? תמורתו של שם וחלופיו, שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו״ (ע״פ פסיקתא רבתי פ״מ).

ו״אלו ואלו דברי אלקים חיים״, כי ברם הדבר, שארץ המריה כוללת כל הפירושים הללו יחד, שכולם כבר נתקיימו בפועל ממש. ואם עדיין לא הגענו ל״אחרית הימים״ הנה כבר נתקיים ה״כי מציון תצא תורה ודבר ד׳ מירושלים״ לכל הגויים כולם, וספר הספרים שנתחבר בציון וירושלים, הוא ספר הספרים לכל העולם כולו, וממנו יוצאת גם ״הוראה״ וגם ״יראה״ לכל העולם כולו.

אולם, כמובן, עדיין רחוקים המה כל הגויים מאורחא דהימנותא, וגם היראה וגם ההוראה שלהם עדיין רחוקות הרבה מאד מההוראה והיראה האמיתית, אבל ל״המוריה״ יש גם פירוש של ״קטורת״, כמו שאומר ״אלך לי אל הר המור״, והקטורת כל עיקרה לא בא אלא לריחא, ואמנם יש מחלוקת אי ״ריחא מלתא״ היא או לא, אבל סוף כל סוף גם ריחא הוא דבר נעים, וגם הקב״ה אוהב ריח טוב כביכול, כמו שנאמר ״וירח ד׳ את ריח הניחוח״. ואם עדיין לא זכו הגויים לטעום מצוף דבשה של התורה גופה ולשתות ממעיני הישועה שלה, הנה סוף סוף גם הם נתבשמו מריחה אם במידה מרובה או במידה מועטה, וגם עליהם לומר ״לריח שמניך טובים״, ואם לא זכו להבין ולתפוס את המקור גופא, הנה תפסו לכל הפחות מעין חליפין ותמורה של הקודש שלנו. וכשם שחליפין ותמורה אי אפשר בלי ההקדש המקורי, כך אי אפשר להם להבין את אמונתם גופא בלי ״הר המוריה״ שלנו. ודא עקא, כי שוכחים הם הלאו המפורש של ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״, כי מהכל אפשר לעשות חקוי אבל לא מן הקדושה; מהכל אפשר לעשות ״במקום״, מה שקוראים ״ערזאץ״ בלע״ז, אבל לא מן הקודש.

״ומהו מוריה? תמורתו של שם וחלופיו״... וזהו הכח המושך של ארץ המוריה לכל הגויים והלשונות עד היום הזה...

## חיי שרה

### פרק כ׳

### ״חיי שרה״ פטירתה וקבורתה

א. החיים האמתיים.

בספר בראשית אנו מוצאים שתי סדרות שבשם ״חיים״ הן נקראות, ״חיי שרה״ ו״ויחי״. ודוקא שתי הסדרות הללו מדברות על דבר מיתה, הראשונה מספרת לנו מ״ותמת שרה״ (בראשית כג, ב) והשניה מ״ויאסף רגליו - של יעקב - אל המטה ויגוע״ (בראשית מט, לג), ללמדנו, שלא רק ש״צדיקים במיתתם קרויים חיים״ (ע״פ ירושלמי ברכות דף טו, ב), אלא שגם ״גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם״ (חולין ז, ב).

ועל כן דוקא אותן הסדרות המספרות על דבר מיתתם של צדיקים וצדקניות, דוקא אלו נושאות את השם ״חיים״ שהמה החיים האמיתיים.

ב. בקרית ארבע.

״ממרא קרית הארבע? אמר רבי יצחק, ארבע זוגות, אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה״ (עירובין נג, א).

האבות שלנו נקברים כולם בקבר אחד עם אדם וחוה, מפני שגם כל חייהם הוא המשך מן אדם הראשון וחוה. כי בעוד שהאבות של כל אומה ואומה מאומות העולם אינם יודעים כלל את יחוסם לאדם הראשון והמה עולמות בפני עצמם, הנה האבות שלנו המה רק המשך משלשלת היוחסין של אדם הראשון, ואם הסדרה הראשונה מספר בראשית מספרת לנו מאדם הראשון, מספרת לנו כבר הסדרה השלישית מאברהם אבינו, באופן שמן אדם הראשון עד אברהם אבינו אין כל מרחק כלל.

ומעשה אבות סימן לבנים, האומה הישראלית, בני אברהם יצחק ויעקב, הנה משאת נפשה מאז ומעולם היא האנושיות בכללה, ולא רק בראש השנה היא מתפללת ״ובכן תן פחדך ד׳ אלקינו על כל מעשיך... ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם״, אך גם בכל השנה כולה, שלש פעמים מדי יום ביומו אנו מתפללים ״על כן נקוה לך ד׳ אלקינו, לראות מהרה בתפארת עוזך, להעביר גלולים מן הארץ... לתקן עולם במלכות שדי וכל בני בשר יקראו בשמך״.

רק האבות שלנו המה הנכדים האמתיים, לא רק ביחס משפחה, אך גם ביחס הרוח, של אדם הראשון, ולהם נאה ויאה לנוח במנוחה נכונה עם אדם וחוה.

ג. מתים הרבה.

״תנו לי אחזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני ויענו בני חת - וכו׳ - במבחר קברינו קבר את מתך״ (בראשית כג, ד-ו).

ובמדרש רבה: ״ואקברה מתי מלפני, אינני מבקש מכם אלא מת אחד, שנאמר, תנו לי אחזת קבר, במבחר קברינו קבר את מתך, מתים הרבה״.

כידוע היה עפרון מאלה ה״רשעים האומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים, מעקרא כתיב ארבע מאות שקל כסף, ולבסוף כתיב, וישקול אברהם לעפרון ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר, דלא שקל אלא קנטרין״ (בבא מציעא פז, א).

אבל במה דברים אמורים בנוגע להבטחותיו להחיים, אכן בנוגע להמתים הוא מתנהג להיפך, מבקשים ממנו מקום בעד מת אחד והוא נותן מקום גם למתים הרבה ובלבד שימותו בני ישראל יותר ויותר. תכונתו של אברהם היתה ש״אקדומי פורענותא לא מקדמינן״ ותכונתו של עפרון הוא דוקא לאקדומי פורענותא - לאחרים.

ד. תלמיד חכם בעיני עם הארץ.

״שמענו אדני נשיא אלקים אתה בתוכנו - וכו׳ - לא אדני שמעני - וכו׳ - ארץ ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מה הוא״ (בראשית כ״ג:ט״ו).

הנה חכז״ל אומרים ״למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ? בתחילה דומה לקיתון של זהב, סיפר הימנו - דומה לקיתון של כסף, נשתמש הימנו דומה לקיתון של חרס, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה״ (סנהדרין נב, ב).

ואמנם התורה גופה מספרת לנו עוד חדוש יותר גדול ממה שקא משמיעה לנו התורה.

כי לא רק שהתלמיד חכם שנהנה מעם הארץ הוא נעשה בעיני האחרון לקיתון של חרס, אך גם להיפך, כשעם הארץ הוא הנהנה מהתלמיד חכם, גם אז ערכו של התלמיד חכם הולך ופוחת בעיני עם הארץ עד כי כלא נחשב לו לבסוף.

הנה התחיל עפרון העם הארץ לדבר לאברהם בלשון של הערצה גדולה עד שאין למעלה הימנה, ״אדני נשיא אלקים אתה בתוכנו״, אבל אחרי כן בהמשך הדברים, אף על פי שאברהם עוד לא נהנה מאומה ממנו, ולהיפך עפרון קוה ליהנות ממנו, כבר השמיט את הנשיא אלקים ואמר רק ״לא אדני שמעני״, אדני לבד, ולבסוף ״ארץ ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מה הוא״, ״ביני ובינך״, זאת אומרת, שלא רק שהוא מעמיד את עצמו במעלה לא פחותה מזו של אברהם, אך עוד הוא לוקח לעצמו את משפט הבכורה, מקודם ״ביני״ ואחרי כן ״בינך״.

אלה תולדות ״ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ״.

ה. ״אליה וקוץ בה״.

״שמעני אדני נשיא אלקים אתה בתוכנו״.

אליה וקוץ בה, והקוץ מרובה יותר מהאליה, כי זאת אומרת, אמת שנשיא אלקים אתה אבל ״בתוכנו״, כלומר, כל זמן שאתה תהיה בתוכנו, כאחד מאתנו בבחינת ״האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מתא לאו משום דמעלי טפי אלא משום דלא מוכח להו במילי דשמיא״ (כתובות קה, ב). וכאילו אמרו רק כשתאמר תמיד שלום, שלום על כל מעשינו והנהגתינו, אז תהיה לנו נשיא אלקים, ומכלל הן אתה שומע לאו.

ואמנם האידיאל שלנו הוא באופן אחר לגמרי ״יפקד ד׳ אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה״ (במדבר כז, טז), כלומר, על העדה ולא בתוך העדה, אבל למשפחת עפרון וסיעתו יש בזה גרסא אחרת.

ו. עפרון ושונאי ישראל של היום.

אברהם לכאורה התחיל המשא ומתן עם עפרון רק על דבר אחוזת קבר לבד, ״ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו״, אבל עפרון השיב לו ״השדה נתתי לך״, כלומר, לא רק קצה השדה, אך כל השדה, ולבסוף המדובר הוא כבר על דבר ארץ שלמה ״ארץ ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מה היא״.

ארבע מאות שקל כסף היה באמת בזמן ההוא הון רב, וגם עכשיו הוא סכום יותר מדי בעד אחוזת קבר לבד, אלא שעפרון הרשע כבר התנהג במנהג שונאי ישראל של היום, שהיהודי צריך לשלם לא רק בעד עצמו לבד אך הוא צריך לקבל על עצמו גם את ההוצאות בשביל לזכות את האחרים האינם יהודים. היו ימים, וגם עכשיו עוד לא עברו אלו הימים, כשהיהודי היה צריך לשלוח את בנו לבית הספר, היה צריך לשלם שכר למוד בעד חמשה או עשרה נערים בלתי יהודים, ובארץ ישראל, ה״בית לאומי״ שלנו, האם אין אנו שמחים, כמו על מוצא שלל רב, אם מזכים אותנו באיזו אחוזת מדבר שממה, שעלינו לקלטר אותה כדי שיהנו ממנה הערביים ביחוד.

וכשעפרון היה חפץ לקחת מאברהם סכום כזה בעד אחוזת קבר לבד שבזמנו בודאי נחשב לסכום מבהיל - השתמש בהאמתלא ״במבחר קברינו קבור את מיתך״, כלומר, כשהיהודי צריך לו לאחוזת קבר הוא צריך לשלם בעד כל בית הקברות, כדי שכל הקברים יהיו במובחר ״במבחר קברינו״.

אבל כדי לדרוש סכום של ארבע מאות שקל כסף, שכאמור כבזמן הנ״ל היה זה סכום מבהיל מאד, היה צריך עפרון עוד להוסיף, כי היהודי כשקונה אף אחוזת קבר אחת הוא צריך לשלם לא רק בעד כל בית הקברות, אך גם בעד כל הארץ אשר מסביב, וזהו שאמר ״ארץ ארבע מאות שקל כסף״.

וזהו שכתוב ״ויקם שדה עפרון - וכו׳ - השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה - וכו׳ - לאברהם למקנה לעיני בני חת״, כלומר, רק לעיני בני חת נדמה כאילו אברהם קנה עולם ומלואו בעד הד׳ מאות שקל כסף, בעוד שאברהם ועפרון בינם לבין עצמם ידעו, כי כל הנחלה הוא רק אחוזת קבר לבד.

ז. מתנה בעד כסף מלא.

״לא אדני שמעני, השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה לעיני בני עמי נתתיה״ (שם).

כך הוא דרכם של העפרונים תמיד, אם מוכרים להיהודי איזה דבר המה לוקחים ממנו מאה פעמים יותר מכפי שאפשר היה להם להשיג עבור זה מבלי יהודי, ובכל זאת ״נתתי לך״ המה חושבים זאת כאילו נתנו מתנה גמורה, והמה משלשים את הלשון מתנה, למען דעת, כי עלינו להיות להם אסירי תודה כל ימי חיינו, וכיון שרק ״שונא מתנות יחיה״, הרי המה רוצים בזה לשלול את חיינו לגמרי.

ואמנם אברהם מדגיש בתשובתו על זה ״אך אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח ממני״, כלומר, לא מתנה יש בכאן אך ״קיחה״ שזהו מקח וממכר, וידועה ה״גזרה שוה קיחה קיחה משדה עפרון״, שמזה אנו למדים, שאין קיחה אלא בכסף, ואם יש בזה צד מתנה היא באה מצד אברהם ולא מצד עפרון, ״נתתי כסף השדה״, כלומר, לא תשלום השדה שאינו שוה כמעט מאומה, אך פשוט מתנה לשם מתנה.

כאמור אנו למדים גזרה שוה ״קיחה קיחה״ מה קיחה האמורה בעפרון הוא כסף, אף קיחה האמורה באשה ״כי יקח איש אשה״ איננה אלא בכסף, וכיון שאין ״גזרה שוה למחצה״ הרי עלינו ללמוד גם הקיחה בעפרון מהקיחה של אשה, אם איש לוקח לו אשה איננו יוצא בכסף קדושין לבד, אך הוא מחוייב כל ימי חייו ב״שארה, כסותה ועונתה״, כך אם אנו ובני בניו של אברהם אבינו לוקחים דבר מה מעפרון ובני בניו, הרי אנו משועבדים להם עד סוף כל הדורות ואין אנו יכולים להפטר מהם לעולם.

כזו היתה גם המתנה של ״שווי זכויות״ שהשגנו כביכול ב״מתנה״ בארצות המערב.

וראו דבר פלא, כי דוקא אלה המקומות בארץ ישראל ששלמנו עבורם בכסף מלא, כמו מערת המכפלה, שכם, ש״ויקן יעקב את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו מיד בני חמור אבי שכם במאה קשיטה״ (בראשית לג, יט), וגרן ארונה היבוסי שאמר ״המלך דוד אל ארונה לא כי קנה אקנה מאתך, במחיר מלא אעלה - וכו׳ - ויקן דוד את הגרן בכסף שקלים חמשים״, שדוקא אלו המקומות סגורים ומסוגרים לפנינו גם עכשיו כשכל העולם הכיר בזכותינו על ה״בית הלאומי״ שלנו.

ח. מעשה אבות שלהם גם כן סימן לבניהם הם.

״ועפרון ישב בתוך בני חת״ וברש״י ״ישב כתיב חסר, אותו היום מנוהו שוטר עליהם מפני חשיבותו של אברהם שהיה צריך לו עלה לגדולה״.

״מעשהי אבות סימן לבנים״ ולא רק מעשי האבות שלנו, אך גם מעשי אבות שלהם, הרבה פעמים סימן לבניהם.

גם בניהם משיגים לפעמים מינוי - מנדט בלע״ז - מפני כבודם של בני אברהם, שהמה בעצמם בקשו על זה ועשו כל ההשתדלות שבעולם בשביל כך, ולבסוף אחרי שהשיגו הם לוקחים מאתנו ארבע מאות שקל כסף בעד כל שעל אדמה, בעוד שלשונאינו בנפש המה חולקים בחנם ברוח נדיבה, כיד ד׳ הטובה עליהם.

״ועפרון ישב בתוך בני חת״ אף על פי שכל התמנותו באה רק על ידי אברהם, הנה הוא דואג רק בשביל בני חת...

אבל אחרי כל אלה סוף ה״ישב״ של עפרון הוא חסר, ומאידך גיסא ה״לבכתה״ של אברהם הוא בכ׳ זעירא. ללמדנו כי על עפרון לדעת ״כי לא לעולם חסן״ וישיבתו תהיה סוף סוף לישיבה חסרה, ועל האומה הישראלית לדעת, כי סוף סוף תשמע את הקול של השי״ת ״מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה״.

ט. ישוב ארץ ישראל מתחיל - מאחוזת קבר.

ההתישבות הראשונה שלנו בארץ ישראל היתה על ידי... אחוזת קבר, אברהם שלם ארבע מאות שקל כסף בעד קברה של שרה ומאז התחילה ההתישבות הגדולה של החיים. עבדי אברהם חפרו בארות, ואם כי סתמום הפלשתים הנה ״וישב יצחק ויחפר את בארת המים אשר חפרום בימי אברהם אביו״ וכו׳ עד ״ויקרא שמה רחבות, כי עתה הרחיב ד׳ לנו ופרינו בארץ״ (בראשית כו, יח-כב), ואמנם מ״אחוזת קבר״ עד ״ופרינו בארץ״ עוד גדול המרחק, אבל סוף סוף אי אפשר לשכוח את הסיבה הראשונה שהיא... הקבר.

ומעשי אבות סימן לבנים, כי גם בני בניו של אברהם אבינו בזמנה של יציאת מצרים הלכו לארץ ישראל עם מת בתור הדגל המאסף לכל המחנות ״ויקח משה את עצמות יוסף עמו״.

והאם אין אנו רואים בימינו ולעינינו שזכינו גם כן במידה ידועה ל״רחבות״ של ״כי הרחיב ד׳ לנו ופרינו בארץ״ שגם כן אל לנו לשכוח את ההתחלה הראשונה שבאה על ידי אחוזת קבר, על ידי אבותינו ואבות אבותינו שכל משאת נפשם היתה למות בארץ ישראל.

י. ישוב ארץ ישראל כפשוטו - הוא למעלה מכל.

וברש״י שם ״ותדע, דטרשין היא ואינה ראויה לפירות בכלל שאר הארץ, לפיכך יחדום לקבורת מתים״.

ואמנם מערת המכפלה היא קדושה לא רק לישראל, אך גם לכל אומות העולם, ובכל זאת גם ישוב ארץ ישראל ממש, כפשוטו של דבר ולא רק כמשמעו, כלומר, כשאנו עוסקים בה בזריעה ובנטיעה כמנהג דרך ארץ ״חורשים בשעת חרישה זורעים בשעת זריעה וקוצרים בשעת קצירה״ וכו׳, עוד חביב וקדוש לפני הקב״ה יותר, ולו היתה אדמת חברון ראויה לזריעה, לא היו מתיחדים אותה אף לקבורת קדושי עליון כהאבות שלנו.

### פרק כ״א

### אברהם בזקנותו

א. ״ואברהם זקן״.

״ואברהם זקן בא בימים וד׳ ברך את אברהם בכל״ (בראשית כד, א).

דאמר רבי חמא בר חנינא, מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם... אברהם, זקן ויושב בישיבה היה, שנאמר, וד׳ ברך את אברהם בכל (ע״פ יומא כח ב).

אין כל חידוש בדבר שיש זקנים אצלינו, שהרי בכל אומה ואומה נמצאים כאלה, אך החידוש הוא שאבותינו כמעט שהיו נולדים זקנים.

ואברהם זקן לא רק כשבא בשנים, כנהוג, אך גם כשבא בימים.

כידוע, חבר שלמה המלך שלשה ספרים, שיר השירים, משלי וקהלת, וחז״ל אומרים, כי ״שיר השירים כתב תחילה ואחרי כך משלי ואחר כך קהלת״, כשאדם נער אומר דברי זמר, הגדיל אומר דברי משלים, הזקין אומר הבל הבלים״ (מ״ר), אבל הוא היה יוצא מן הכלל, הוא כבר עבר גם כן על ה״לא ירבה לו נשים״, אבל בדרך כלל התחילו אבותינו בקהלת גם בימי ילדותם, גם אז ראו ונוכחו בההבל הבלים של העולם הזה, ותיכף בטל הילדות שלהם כבר באו להמסקנא לה״סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם״ (קהלת יב, יג).

״זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתם מתישבת עליהם״, אמנם היו ימים ש״כולנו חכמים״ וחכמים כאלה שהתישבות הדעת באה לנו לא רק בימי זקנה, אך גם בהימי נערות שלנו.

ה״ישיבה״ שלנו הביאה לדעה מיושבת גם כשהיינו צעירים לימים, כבר אז באנו ל״הסוף דבר הכל נשמע״ וזהו ״וד׳ ברך את אברהם בכל״.

וזהו שאמרו חז״ל על הכתוב הזה ״התורה משמרתו לאדם מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה טובה בזקנותו, שנאמר ואברהם זקן וד׳ ברך את אברהם בכל״ (קדושין כב, א), כי, כאמור, גם הזקנה וגם הברכה שלו הותחלו כשהיה רק ״בא בימים״ והא בהא תליא.

ב. בין הלויה והחתונה.

״וד׳ ברך את אברהם בכל״, תניא, ר׳ מאיר אומר בכל - שלא היתה לו בת, ר׳ יהודה אומר, שהיתה לו בת, אחרים אומרים, שהיה בכל שמה״ (בבא בתרא מז, ב).

הנה הסדרה ״חיי שרה״ מכילה ביחוד שני דברים: הלוית המת והכנסת כלה, או הספד - על שרה, וחתונה של בנו יחידו יצחק.

ובאמצע בין הלויה והחתונה כתוב ״וד׳ ברך את אברהם בכל״.

ואמנם זה בא ללמדנו הרבה, זה בא ללמדנו על תכונתה של האומה הישראלית, בתה של אברהם אבינו.

לויה וחתונה מה משונות הן המחשבות וההרגשות המתעוררות על ידי שני המחזות האלה, אבל הרוח היהודי המצטין בתכונת ה״גם זו״ שלו שעל הכל הוא אומר ״גם זו לטובה״,ְ מקרב את שני המחזות הרחוקים זה מזה הנ״ל.

בכל חתונה עלינו לשיר ״וי לן דמיתנן וי לן דמיתנן״ (ברכות לא, א) ובכל אבלות על מת עלינו לאכול, להיפך, סעודת הבראה; בכל חתונה אנו עושים ״זכר לחורבן״ ובכל אבלות אנו קוראים ״יתגדל ויתקדש שמיה רבא״, יום החתונה הוא כיום כפורים, ויום האבילות הוא כיום מועד ועל זה כתיב ״קרא עלי מועד״.

זהו פרי האופטימיזם היהודי, שבא אלינו באופן טבעי ולא באופן מלאכותי, הוא בא אלינו לא על ידי חקירה ופילוסופיה, אלא על ידי הרגשה אינסטינקטית.

ואם כי אנו רואים בהסדרה הזו את אברהם אבינו בשתי הופעות הרחוקות ומתנגדות כל כך זו מזו, מחד גיסא אנו רואים אותו בתור אבל הבוכה בכי תמרורים על אשת נעוריו שעזבה אותו לאנחות ועולמו חשך בעדו, ואפילו מזבח מוריד עליו דמעות, ומאידך גיסא אנו רואים אותו כשהוא מוביל את בנו יחידו לחופה, הנחת הכי גדול להיהודי, ובכל זאת הצד השוה שבשתי ההופעות הללו הוא ״וד׳ ברך את אברהם בכל״ את הכל הוא מקבל באהבה שוה.

מספרים ששאלו פעם לחסיד אחד, איך אפשר לברך על הרעה כשם שמברכים על הטובה? ויענה, כי אי אפשר לו להשיב על זה, כי מימיו לא ראה עוד רעה בחייו, ורק טובה ראה.

ואמנם כך היו גם חיי שרה רעייתו ״ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה״ וכביאור חז״ל על זה ״כולן שוין לטובה״ רק לטובה כי לא ראתה רעה מימיה.

ואם ״אשת חבר כחבר״ כך, חבר עצמו על אחת כמה וכמה, וגם ה״לויה״ וגם החתונה בחדא מחתא מחתינהו, זהו ״וד׳ ברך את אברהם בכל״.

ואם תשאלו במה ראה והרגיש כל כך את הברכה? הנה ר׳ מאיר אומר שלא היתה לו בת ור׳ יהודה אומר, שהיתה לו בת, ועם מי הוא האמת? על זה נאמר ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״, כי זוהי תכונתו של היהודי שאומר על הכל ברוך הטוב והמטיב, אם הוא עשיר הוא שמח בחיים של עושר, ואם הוא עני הוא שמח ב״יאה עניותא לישראל״, אם הוא חי חיים של כבוד מכל עברים הוא שבע רצון מחיים של כבוד, ואם הוא שפל ונבזה בעיני כל הוא שוב שבע רצון כי זכה להמדרגה להיות בכלל ״הנעלבים ואינם עולבין״ שעליהם הכתוב אומר ״ואוהביו כצאת השמש בגבורתו״, הוא שמח על החיוב והשלילה ביחד, אם יש לו בת הוא אומר כ׳ יהודא ״וד׳ שמח על החיוב והשלילה ביחד, אם יש לו בת הוא אומר כר׳ יהודא ״וד׳ ברך את אברהם בכל שהיתה לו בת״, ואם אין לו הוא אומר שוב כר׳ מאיר ״בכל שלא היתה לו בת״, אבל על כל פנים איך שיקרה תמיד הוא מוצא לו את ה״בכל״.

ג. אהבת הורים לבנים בהאומה הישראלית.

וד׳ ברך את אברהם בכל ״אחרים אומרים בת היתה לו ובכל שמה״ (שם בבא בתרא מז, ב), ואמנם יש גם מפרשים ש״בכל״ זהו בן כי ״בן״ בגימטריא ״בכל״, שניהם עולים למספר נ״ב.

וגם על זה נאמר אלו ואלו דברי אלקים חיים. אין לך אומה בתבל שתצטין כל כך באהבת הורים לבנים כהאומה הישראלית, היהודי רואה ביוצאי חלציו את כל אשרו בחיים, אין לו נחת יותר גדולה מהנחת שהוא רואה מבני משפחתו.

ותמיד מוצא היהודי את ה״בכל״ בחייו מפרי בטנו, אם בן הוא או בת היא, אם בן הוא הרי הוא בודאי שהוא בגימרטריא ״בכל״, ואם בת היא הרי שוב ״בכל״ שמה.

״ואברהם זקן בא בימים - וכו׳ - ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו שים נא ידך תחת ירכי״ וכו׳ וכו׳, וכל הפרשה גופה מספרת לנו מצער גידול בנים. לא די לו לאברהם הזקן את כל הצער שהיה לו מבנו יחידו כשנתנסה על ידו בנסיון העקדה וזה היה הגורם למיתת רעיתו אהובתו, שרה, כמו שאמרו חז״ל ״ויבא אברהם לספד לשרה, מהיכן בא? מהר המריה בא״ ומתה שרה מאותו צער, לפיכך נסמכה עקדה ל״ויהיו חיי שרה״ ושוב דאגה אחרת מרחפת עליו, הדאגה של נשואי בנו זה.

ואמנם זו היא דאגה יהודית מקורית מיוחדה אצלם. אצל בני נח נאמר ״על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו״, ואילו אצלנו עוד דואג הזקן שהוא כבר כחרס הנשבר למצוא את הבת זוג הנכונה בעד בנו, שהוא כבר בחור כארזים ״ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה״, ובכל זאת מרגיש אברהם שעליו האחריות להובילו לחופה, והדאגה הזאת לא תתן לו מנוח, ובשביל זה הוא נכון לבזבז את כל הונו ורכושו ובלבד שישיג את המיועדה לו מן השמים ״ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדניו וילך וכל טוב אדניו בידו״ והכל רק בשביל ״ולקחת אשה לבני ליצחק״.

ואמנם אין לך אומה כהאומה הישראלית הסובלת כל כך מצער גידול בנים, אבל דוקא בשביל כך אנו מוצאים כל הברכה, את ה״בכל, מכל, כל״, רק בזה.

ובין דאגה לדאגה, ובין צער לצער שיהיה לו לאברהם, הנה - ״וד׳ ברך את אברהם בכל״.

ד. עולם הזה מעין עולם הבא.

״ת״ר, שלשה הטעימן הקב״ה בעולם הזה מעין העולם הבא, ואלו הם, אברהם, יצחק ויעקב. אברהם, כתיב ביה בכל, יצחק, דכתיב ביה מכל, יעקב, דכתיב ביה, כל שלשה לא שלט בהם יצר הרע, ואלו הם, אברהם יצחק ויעקב דכתיב בהו בכל מכל כל״ (בבא בתרא יז, א).

כבר כתבנו בח״א, כי כשאומרים על בר נש איגואיסט, שרק לטובת עצמו הוא דורש שמפריזים אנו בזה על המידה, כי באמת רוב האנשים מתכוונים לא לטובת עצמם, אך לרעת אחרים, שזהו כל תענוגם בחיים, ואלה שדורשים רק לטובת עצמם זוהי כבר מדרגה עליונה, ועל אלו נאמר ״איזהו עשיר השמח בחלקו״ איש כזה שמח בחלקו ואינו שמח בצערו של אחרים, אבל רק בחלקו, אכן יש גם מדרגה הכי עליונה, אלו ששמחים לא רק בחלקם, שאיך שלא תגדל העשירות שלהם הלא יש להם רק חלק קטנטן מאד מהעשירות של כל העולם כולו, אלא שהם שמחים בכל, בכל האושר של כל בני האדם המה שמחים כאילו היה זה אשרם הם.

ואלה האחרונים, היחידי סגולה המעטים שמכל הדורות והזמנים אינו שולט בהם היצר הרע, כי ״אין ארור מתדבק בברוך״ ואין רע מתדבק בטוב, ומי שמוצא את הברכה ״בכל״ הרי הוא כולו טוב.

ובזה גופא כבר יש ״מעין העולם הבא״ כפי מה שמצייר הרמב״ם את עולם הבא ואומר ״העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת, הואיל ואין בו גוף אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכים להם בעולם הזה, ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן. כך אמרו חכמים הראשונים, העוה״ז אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה - וכו׳ - ומהו זה שאמרו, ונהנים מזיו השכינה, שיודעים ונהנים מאמתת הקב״ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל והשפל״, (פ״ה מהל׳ תשובה הלכה ב׳), ונמצא כי כל עולם הבא הוא מזה שאין שם כל צורך בהצטרכות הגוף וממילא ״יודעין ומשיגין מאמתת הקב״ה מה שאינם יודעים מקודם״, ומי שבא למדרגת ״וד׳ ברך בכל״, הרי הוא ממילא טועם טעם של מעין עולם הבא.

ה. אהבת השם ויראתו.

״מי יעלה בהר ד׳ זה אברהם, ומי יקום במקום קדשו זה אברהם, שנאמר, וישכם אברהם בבוקר אל המקום - וכו׳ - ישא ברכה מאת ד׳ וד׳ ברך את אברהם בכל״ (ילקוט שמעוני בראשית רמז קג).

ואיך יוכל לבוא האדם למדרגה זו שיזכה בהברכה של ״בכל״ לפי הסברנו הנ״ל?

הנה באמת גם על זה נותן לנו הרמב״ם תשובה מספקת באמרו בסוף פרק י׳ מהלכות תשובה, ״דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב״ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר, בכל לבבך ובכל נפשך, אינו אוהב הקב״ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו, כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג״.

וזאת אומרת, שמי שבא למדרגת האהבה ״ועוזב כל מה שבעולם חוץ ממנה״ הרי הוא בא ממילא למדרגת של ״וד׳ ברך את אברהם בכל״ לפי הסברנו הנ״ל, כי מאהבת ד׳ הוא בא גם כן לאהבת הבריאה כולה, ומכל מעשי הטבע העשויים לאין חקר ולאין תכלית מתמלא לבו שמחה גדולה, כמו שאומר בפרק ב׳ מהל׳ יסודי התורה, ״והאיך הוא הדרך לאהבתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים לאל חי״, כלומר, שאהבה באה אחרי שרואה את חכמת הבריאה שממנה משתקפת חכמת הבורא, וממילא אהבתו היא אהבת הבורא והבריאה גם יחד כנ״ל.

ואמנם אהבה שכזו הוא דבר שגם לגדולי הנביאים לאו מלתא זוטרתא היא, ורק בנוגע ליראה אמרו ״אין, לגבי משה מלתא זוטרתא היא״, אבל מדת האהבה גם לגבי משה לאו מלתא זוטרתא היא.

כי זהו ההבדל בין יראה לאהבה, הראשונה באה לאדם מתוך הרגשת המרחק ממי שהוא מתירא ממנו, וכל הקרוב קרוב לו יותר היראה ממנו מתמעטת יותר ויותר, ועל כן אדם מתירא יותר מן האב מכפי שהוא מתירא מן האם, מפני שהוא מרגיש לה קורבה ביותר, לא כן היא מדת האהבה, שהיא באה דוקא מהרגשת הקורבה, ראשית כל אוהב האדם את עצמו מפני שאדם קרוב אצל עצמו, ואחרי כך באה אהבת הבנים הקרובים, ומי שקרוב לו ביותר אהבתו אליו גדולה יותר.

ואם רוצה אדם לבוא למדרגת היראה מהשי״ת, הרי הוא צריך לתאר לו לעצמו את המרחק הגדול שבינו ובין קונו, וזוהי מלתא זוטרתא לגבי גדולי הדור. אבל לא כן האהבה כמה קשה הציור והדמיון לו לאדם שהוא קרוב כל כך להשי״ת עד שהאהבה אליו היא בבחינת אדם קרוב אצל עצמו, כי גם עצמו בכלל השי״ת הוא.

ועוד יותר, כי אין אדם יוצא באהבה לבד אם לא שתהיה לו גם יראה, שאלו הרי המה בבחינת תרתי דסתרי, ואיזו עבודה, עבודה שהיא כמעט למעלה משכל האנושי, דרושה לכך.

ואברהם האוהב הראשון של השי״ת כמו שכתוב ״זרע אברהם אוהבי״ שבשביל זה נתברך בברכת ״בכל״ כנ״ל, עליו נאמר הכתוב ״מי יעלה בהר ד׳ ומי יקום במקום קדשו וכו׳״, כי אין אהבה זו נקנית אלא על ידי עליה ממושכת ובלתי פוסקת, עליה שכלית ונפשית, כמו שמבואר בדברי הרמב״ם הנ״ל ״אינו אוהב הקב״ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הידיעה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה״ ואם ירצה לבוא להרבה עליו להרבות תמיד בידיעה.

אבל מאידך גיסא, אל לשכוח גם בעת שעוסקים ב״מי יעלה״ את ה״מי יקום״, כלומר, להרגיש, כי יש מצר וגבול להשכל האנושי האומה ״עד כאן״ ולא יותר, כי סוף סוף ״תכלית הידיעה שלא נדע״.

### פרק כ״ב

### אליעזר עבד אברהם

״ויאמר אברהם אל עבדו, זקן ביתו, המשל בכל אשר לו״ (בראשית כד, ב). ״זקן ביתו שהיה זיו איקונין שלו דומה לו״. ״המושל בכל אשר לו שהיה שליט ביצרו כמותו״ (בראשית רבה פנ״ט, ח).

״שמשל בתורת רבו, וכו׳ שאליעזר עבד אברהם זקן ויושב בישיבה היה״

(יומא כח, ב).

א. ״המושל בכל אשר לו״.

כי כבר אמרו חז״ל כל הקונה עבד עברי לעצמו כקונה אדון לעצמו, ונמצא כל מי שיש לו עבד עברי בתוך ביתו, הנה הבעל הבית הוא העבד והעבד הוא האדון, ואברהם שקיים את כל התורה כולה ממילא העבד דוקא היה ״המושל בכל אשר לו״.

ב. ״כל הקונה עבד כקונה אדון לעצמו״.

אמנם חז״ל אמרו זה דוקא בהקונה עבד עברי ולא בעבד כנעני, אבל במה דברים אמורים לאחר מתן תורה, אבל לפני מתן תורה, לפי דעת הרבה מהראשונים, גם האבות שלנו נחשבו לבני נח, וממילא היו צריכים להתנהג עם כל בני נח על פי הדין של ״כל הקונה עבד כקונה אדון לעצמו״.

והנה הסבירו בתוס׳ (קדושין כ, א) את זה ש״כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו״ הנ״ל על פי דברי הירושלמי, דמשכחת לה כשאין לו אלא כר אחד, דצריך ליתן את הכר לעבד והוא גופא, האדון, יניח את ראשו על הארץ, אבל באמת האבות שלנו עוד הרחיקו ללכת ולא רק שנתנו לעבד את משפט הבכורה בנוגע להכר, אך גם בנוגע להראש גופא נתנו להעבד את משפט הבכורה, כי כבדו את העבדים כגופם ממש, ומאחרי שאי אפשר לצמצם ממילא עוד חלקו להם כבוד יותר מגופם.

כי מכיון, שכאמור, ״זיו איקונין של אליעזר דומה לאברהם והוא שליט ביצרו כמותו״ הרי בעל כרחך שאברהם היה צריך לנהוג בו כבוד כעבדא קמי מאריה.

ואם ״איזהו זקן זה שקנה חכמה״, הלא הפירוש ״זקן ביתו״ הוא החכם הראשי של הבית, ו״המושל בכל אשר לו״ הלא בודאי גם הדברים כפשוטם אומרים שהוא, אליעזר, נחשב דוקא להחכם הראשי ולהמושל היחידי בבית.

ג. ״וכל טוב אדניו בידו״.

״ויקח העבד עשרה גמלים וגו׳ וכל טוב אדניו בידו״ (בראשית כד, י).

אמנם הדין הוא שמה שקנה עבד קנה רבו ואין קנין לעבד בלא רבו, ויש גם הסוברים שיכול הרב לומר לעבד ״עשה עמי ואיני זנך״. אבל כל זה רק על פי דין בעוד שההיסטוריה שלנו מתנהלת דוקא עם ״לפני משורת הדין״, האב הראשון שלנו הוא אברהם, עמוד החסד, וזו אומרת דוקא להיפך, לא יד עבד כיד רבו אך דוקא ״וכל טוב אדניו בידו - של העבד״.

ועי׳ ברמב״ם בסוף הלכות עבדים שאחרי שפרט את כל הדינים של עבדים הוא מסיים בלשונו הזהב כדברים האלה:

״ואף על פי שהדין כך, מדת חסידות ודרכי חכמה, שיהיה אדם רחמן, ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה - וכו׳ - ומקדימין מזון העבדים לסעודת עצמן - וכו׳ - וכן לא יבזהו ביד ולא בדברים, לעבדות מסרן הכתוב ולא לבושה, ולא ירבה עליו צעקה וכעס, אלא ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו - וכו׳ - ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בעובדי כוכבים עובדי עבודה זרה, אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל, שהשפיע להם הקב״ה טובת התורה וצוה אותם בחוקים ומשפטים צדיקים, רחמנים הם על הכל״.

ובצדק מדגיש בזה, כי ישראל הוא ״זרעו של אברהם אבינו״ והוא, אברהם, כבר הורה לנו דרך איך להתנהג עם העבד לעשותו ל״זקן ביתו״, ל״המושל בכל אשר לו״ ולבסוף ״וכל טוב אדוניו בידו״.

ד. היחס ההדדי שבין אברהם ואליעזר.

״וכל טוב אדניו בידו״.

אין לך טוב יותר בחיים מהטוב של ״מצא אשה מצא טוב״, והיהודי הלא אוהב הוא את בניו יותר ממה שהוא אוהב את עצמו, ואם הוא מוצא אשה בעד בנו ההוגנת לו הוא המאושר הכי גדול בחיים.

וכשאברהם מסר את גורל בנו יחידו לאליעזר עבדו, ולו הוא מסר את המלאכות החשובה הזו למצוא את ה״טוב״ של בנו, הלא בזה לבד כבר נתקיים ״וכל טוב אדניו בידו״.

ואמנם חז״ל במדרש רבה מביאים על אליעזר את הפסוק ״כנען בידו מאזני מרמה לעשוק אהבה, כנען זה אליעזר, בידו מאזני מרמה, שהיה יושב ומשקיל את בתו, ראויה היא או אינה ראויה, ולעשוק אהב לעשוק אהובו של עולם זה יצחק, ויאמר, אולי לא תאבה ואתן לו את בתי״.

אבל גם ב״עשק״ זה אנו רואים עד כמה היתה גדולה מסירותו לאברהם, כשם שמאידך גיסא, היה גדול האמון שנתן לו אברהם, כי ״כמים הפנים לפנים״ וכו׳, וגם בשעה שהיה חפץ לעשוק חשב ושקל את בתו ״ראויה היא או אינה ראויה״, ודאג יותר לכבודו של אברהם ממה שדאג לכבוד עצמו.

ואמנם יחס כזה של אדון לעבד ועבד לאדון אי אפשר להמצא רק אצל אברהם אבינו ובניו.

כי אצלנו היה האדון לא רק אדון אך גם ״רב״, ״יכול הרב לאמר לעבד״, ואליעזר העבד הראשון בההיסטוריה שלנו היה בעונה אחת גם תלמידו של אברהם, כמו שאמרו על מה שנקרא ״דמשק אליעזר״ מפני ״שדולה ומשקה מתורת רבו לאחרים״ (יומא כח, ב), וכשם שהתלמיד מחוייב בכבוד רבו עוד יותר מכבוד אב, כך מחוייב הרב גם כן בכבוד תלמידו, כי הלא ״ומתלמידי יותר מכולם״ ובבחינה ידועה כל רב הוא תלמידו של התלמיד שלו.

ויחס הדדי כזה היה היחס שבין אברהם לאליעזר עבדו.

ה. מחלוקת הצדוקים והפרושים בהשקפתם על העבדות.

ואמנם אנו מוצאים מחלוקת הצדוקים והפרושים בהשקפתם על העבדות.

כוונתי למחלוקתם במס׳ ידים (פ״ד, מ״ז) ״אומרים צדוקים, קובלים אנו עליכם פרושים, מה אם שורי וחמורי שאיני חייב בהם במצות אני חייב בהם בנזקין, עבדי ואמתי שאני חייב בהם במצות, אינו דין שאני חייב בהם בנזקין, אמרו להם, לא, אם אמרת בשורי וחמורי שאין בהם דעת, תאמר בעבד ואמה שיש בהם דעת״.

ואם כי המחלוקת הזו היא רק בפרט אחד, אבל הפרט הזה לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל של מושג העבדות שלהצדוקים והפרושים היו להם בזה נקודות השקפות שונות לגמרי.

הצדוקים באו על זה מן קל וחומר של ״שורי וחמורי״, ולא ראו שום הבדל בין ״שורי וחמורי״ ובין ״עבדי ואמתי״.

והפרושים הם הם שהבדילו בין הנבדלים האלה ״לא אם אמרת בשורי וחמורי שאין בהם דעת, תאמר בעבד ואמה שיש בהם דעת״.

ואמנם זו היתה מחלוקת כללית, אם אנו צריכים להביט על עבדים כעל בני דעת או לא, לדעת הצדוקים בודאי היה אסור ללמוד תורה לעבדים, אבל אצל הפרושים אנו מוצאים שהיו להם עבדים בני תורה, מפורסם הוא, למשל, טבי עבדו של רבן גמליאל שהיה מתפאר בו רבן גמליאל בתורתו וחכמתו ״והיה שמח שמחה גדולה״ כשחשב שכבר נעשה משוחרר (עי׳ בבא קמא עד, ב), ״ומעשה ברבי אלעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה״ (גיטין לח, ב).

כי הפרושים הלכו בשיטתו של אברהם אבינו, שעבדו היה גם חניכו, כמו שאמרו על הכתוב ״וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות״ ש״אליעזר הוא, דחושבניה הכי הוה״ (נדרים לב, א), ואין חניך אלא בר דעת, ובצדק אמרו ״תאמר בעבד ואמה שיש בהם דעת״.

בקיצור, העבד לפי מושג אברהם אבינו ובניו הוא חניך הבית, תלמידו של בעל הבית ו״בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו״.

### פרק כ״ג

### אלקי השמים ואלקי הארץ

״ואשביעך בד׳ אלקי השמים ואלקי הארץ, אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני״ (בראשית כד, ג).

א. ״ההבדל בין קנה שמים לאלקי שמים״.

את התואר אלקי השמים ואלקי הארץ אנו מוצאים כאן בפעם הראשונה, אמנם אנו יודעים כי ״בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ״ ו״ביום עשות ד׳ אלקים ארץ ושמים״ אבל לא מצינו שיוכתר בתואר הזה עד אברהם. גם מלכי צדק מלך שלם כינה את אלקים בשם ״קנה שמים וארץ״, אבל יש הבדל בין ״קנה שמים וארץ״ ל״אלקי השמים והארץ״.

על פי דברי הרמב״ם במורה נבוכים חלק שני (פרק מ״ז) שאומר ״דעת המאמינים בקדמות העולם או חדושו לכל מי שיאמין שיש שם אלקי נמצא הם שלשה דעות - וכו׳ - הדעת השלישי הוא דעת אריסטו והנמשכים אחריו ומפרשי ספריי, וזה שהוא אומר, שלא נמצא כל חומר מלא חומר כלל - וכו׳ - רוצה לומר, שהחומר ההוא הראשון לא הוה ולא נפסד בעצמו, אבל הצורות יבאו בו זו אחרי זו, פושט צורה ולובש אחרת, ושזה הסדר כולו העליון והתחתון לא יפסד ולא יבטל ולא יתחדש ממה שאין בטבעו״.

ולדבריו בודאי שאי אפשר לכנות את הקב״ה רק בשם ״קונה שמים וארץ״ אבל לא הבורא והיוצר של השמים והארץ, כי הקונה קונה מן המוכן, כלומר, על ידי הקנין עובר הדבר המתקיים מרשות לרשות, ויש שהוא קונה גם בלי דמים על ידי שינוי מעשה, וגם ״נעל גדר ופרץ כל שהוא הוי חזקה״, ולדברי אריסטו גם הקב״ה אינו מחדש בעולמו אלא את השינוי מעשה מה שהוא פושט צורה ולובש צורה אחרת.

אכן לא כן היא דעת התורה שהיא רואה תמיד את הקב״ה לא בתור קונה אך בתור בורא ועושה.

ואברהם אבינו עוד נתן פירוש על זה באמרו ״אלקי השמים ואלקי הארץ״.

כי באמרנו, שהקב״ה הוא הבורא והעושה עוד יש לטעות ולחשוב, שהוא כמעין הבריאה והעשיה הנעשות על ידי אדם, אבל באמת גם על זה נאמר ״ואין לו שום דמיון כלל״, כי כשאדם עושה איזה דבר הנה העושה והנעשה שני דברים נפרדים המה, ואין הנעשה צריך להעושה אלא שיוציאו מכח אל הפועל, אבל כיון שיצא תו אינו צריך כלל לעושהו, ואפשר לו להנעשה להתקיים בלעדו. והוא מפני שהאדם בורא ועושה רק יש מיש, לא כן הבריאה של הקב״ה, שהיא בריאת יש מאין, ואת זה אי אפשר להבין ולתפוס רק על ידי ״ואתה מחיה את כולם״, כלומר, שכל החיות שבכל הבריאה והיצירה כולה מן הדומם עד המלאכים, הנה לא רק מקורם מהשי״ת, אך זהו עצמותו של השם.

והיטב כלל זאת הרמב״ם בדברים קצרים בראש ספרו הגדול ״היד החזקה״ באמרו ״יסוד היסודות ועמוד החכמות הוא שיש מצוי ראשון והוא הממציא לכל הנמצאים, וכל הנמצאים בשמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא באמתת המצאו ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות״.

והדברים ברור מללו שיש רק מצוי אחד זוהי עצמותו של הקב״ה, וכל שאר הנמצאים אינם נמצאים אלא בכח המצוי הזה שלוּ יופסק אף לרגע יופסקו ממילא כל הנמצאים כולם.

יש רק אמת אחת, זהו ״אמתת המצאו״ וכל השאר אינם קיימים אלא מחמת האמת הזו, כמו שנאמר ״כי אתה אלקים אמת ודברך אמת וקיים לעד״.

ומשום זה אומר הרמב״ם עוד ״הקב״ה מכיר אמיתתו ויודע אותה כמו שהוא ואינו יודע בידיעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פנה ובכל דרך יחוד - וכו׳ - נמצאת אתה אומר, הוא היודע והוא הידוע והוא הידיעה עצמה הכל אחד״ (פ״ב מהלכות יסודי התורה הלכה י׳), ומכיון שהשי״ת יודע הכל וכל מה שידוע לו הכל אחד, נמצא שהכל הוא אחד בבחינה זו, שהכל מתקיים רק מכח האחד הנ״ל.

כל אלה כבר הדגיש הרמב״ם בעצמו, אבל בדברים קצרים מאד ״אלקי השמים ואלקי הארץ״, שזאת אומרת ״שכל הנמצאים בשמים וארץ ומה שביניהם אינם נמצאים אלא מאמתת המצאו״.

ב. שיטת הרמב״ם והראב״ד בידיעה ובחירה.

ובזה נבין גם כן את דברי הרמב״ם בפ״ה מהל׳ תשובה (הלכה ה׳) שמפלפל באמונת ידיעה ובחירה, שלכאורה שתי האמונות הללו הן תרתי דסתרי, ומשיב על זה ״דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכמה עיקרים גדולים, אבל צריך אתה לידע ולהבין דבר זה שאני אומר, וכבר ביארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה, שהקב״ה אינו יודע בידיעה שהוא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד״ וכו׳ וכו׳.

והראב״ד צעק על זה ככרוכיה, וכדי לתרץ את הקושיא הנ״ל הוא אומר בפשטות גמורה ״אם היה צדקת האדם ורשעתו תלויים בגזרת הבורא ית׳, היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו, והיתה לנו שאלה קשה מאד - וכו׳ - אבל הוא כידיעת האיצטגנינים, שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה״.

אבל באמת לא ירד הראב״ד לעומד דבריו של הרמב״ם, כי מכלל דבריו הנ״ל נסתר תירוצו של הראב״ד מאליו, כי באמת ידיעת הקב״ה הנה לא רק שהיא גזרה, אלא שהיא עוד יותר מגזרה, הידיעה זהו המעשה גופא, כי היודע והידוע והידיעה הכל אחד, ומובן מאליו שאי אפשר להתיר את השאלה של הרמב״ם על ידי הסבר פשוט שכזה ובעל כרחנו עלינו לשמוע בזה את דברי המורה הגדול הרמב״ם ז״ל.

ג. שרידי השקפות אליליות בהפילוסופיה.

״ואשביעך בד׳ אלקי השמים ואלקי הארץ״.

״עד שלא בא אברהם לא היה מלך אלא על השמים בלבד, ומשבא אברהם המליכו על השמים ועל הארץ, כענין שנאמר ואשביעך בד׳ אלקי השמים ואלקי הארץ״ (ספרי פ׳ האזינו).

אנו מוצאים, שהאומות הקדמוניות עבדו ביחוד להשמש והירח ולכל צבא השמים כמה שכתוב ״ופן תשא עיניך השמימה, וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם״ וכדומה, וכדומה ואמנם גם הפילוסופיה נלחמה בעבודת האליליות, אבל כשאנו מסתכלים היטב אנו רואים, כי סוף סוף נשארו גם אצל הפילוסופים של הגויים הרבה יסודות מהשקפת האליליות, גם הם ראו בשמים בריאה אחרת לגמרי מזו של הארץ, ולא נעקרה מלבם לגמרי ההכרה האלילית להעריץ את השמים בהערצה אלילית.

למשל, אריסטו, הגדול שבין כל פילוסופי קדם אמר, כפי שמביא זאת הרמב״ם במורה נבוכים ח״ב (פ׳ י״ג) ״כי השמים אינם נופלים תחת ההויה וההפסד בשום פנים, והוא השמים לא סר היותם כן, ושהזמן והתנועה עולמיים תמידים לא הוים ולא נפסדים, ושהדבר ההוה והנפסד הוא מה שתחת גלגל הירח לא סר היותו כן, רוצה לומר, שהחומר ההוא הראשון לא הוה ולא נפסד בעצמו, אבל הצורות יבאו בו זו אחרי זו, פושט צורה ולובש אחרת״ וכו׳.

והדברים ברור מללו, כי מבדיל הוא בהבדל עצמי בין מה שתחת גלגל הירח ובין מה שלמעלה מגלגל הירח, וכרחוק השמים מן הארץ כן רחוק היחס שביניהם ובין הקב״ה, השמים המה נצחיים כשם שהבורא יתברך הוא נצחי, בעוד שמה שמתחת גלגל הירח הוא תמיד משתנה פושט צורה ולובש צורה.

וכל זה למה? מפני שסוף סוף גם הוא בן אומה עובדת האלילים היה ואם כי נלחם בזה בכל תוקף שכלו הגדול, בכל זאת נשארו גם במוחו רשומים נכרים ממנה וגם הפילוסופיה שלו אשרה את מה שנאמר ״רם ד׳ על כל גויים על השמים כבודו״, כלומר, רק בשמים כבודו.

וזהו שאמרו חז״ל ״עד שלא בא אברהם לא היה מלך אלא על השמים בלבד״ וכל חדושו של אברהם הוא שהמליכהו גם על הארץ.

וזהו שמסיק נעים זמירות ישראל, אחרי הכתוב ״רם על כל גוים ד׳״ וכו׳ ״מי כד׳ אלקינו המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ״ (תהלים קיג, ד-ו).

ד. ההבדל בין השמים והארץ לדעת הרמב״ם.

הרמב״ם כאמור היה הבר פלוגתיה היותר חזק של אריסטו בזה ומאריך מאד להראות כי ״גם השמים הוים ונפסדים״, ובכל זאת גם הוא מבדיל, בבחינה ידועה בין תכונת השמים ותכונת הארץ, כלומר, בין מה שלמטה מגלגל הירח ובין מה שלמעלה מגלגל הירח, ובשביל כך הוא פוסק הלכה פסוקה וברורה כדרכו בהלכות יסודי התורה פ״ג (הלכות ט׳ י-יא) ״כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש וידיעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכירים את מי שאמר והיה העולם כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו ומשבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים, וכשם שמכירים את הקב״ה כך מכירים את עצמם ומכירים את המלאכים שלמעלה מהם, ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם. ברא האל למטה מגולם הירח גולם אחד שאינו כגולם הגלגלים וברא ארבע צורות לגולם זה, ואינם כצורת הגלגלים ונקבע כל צורה וצורה במקצת גולם זה, צורה הראשונה צורת האש - וכו׳ - ארבעה גופים הללו אינם בעלי נפש ואינם יודעים ולא מכירים אלא גופים מתים, ויש לכל אחד ואחד מהם מנהג, שאינו יודעו ולא משיגו ואינו יכול לשנותו״.

והדברים מדברים בעדם, שיש מרחק גדול מאד באיכותם של השמים והארץ, כהמרחק של בעלי נפש והכרה מגולמים פשוטים שאינם יודעים ואינם מכירים וגם אינם מרגישים כלל וכלל.

ובאמת אין לזה שום מקור ברור בהתורה הכתובה והמסורה, אך יש לזה מקור רק בהפילוסופיה היונית ששלא במתכוון הושפע גם ה״מורה״ הגדול במידה ידועה ממנה, ועל כן סבר כי הגלגלים הם בעלי נפש והכרה הרבה יותר מהאדם כמו שאומר במורה (ח״ג י״ד), וההפרש ביניהם בין רוח האדם ובין גורמי השמים מעלת העצם והוא רחוק מאד שיהיה המעולה כלי למציאות הפחות והשפל, ואומר עוד ״יש חושבים, שתכלית המציאות כולה, מציאת מין האדם לבדו לעבוד את ד׳ ושכל מה שנעשה אמנם נעשה בגללו עד שהגלגלים אינם סובבים רק לתועלתו״ (שם י״ג). הרמב״ם אומר ״יש חושבים״, כלומר, שהוא, המורה הגדול, אינו חושב כך, אבל באמת המחשבה הזו מתאימה דוקא מאד לרוח תורתינו ונאמרה ונשנתנה הרבה פעמים גם בתורה שבכתב וגם בתורה שבעל פה, כמו ״הן לד׳ אלקיך השמים ושמי השמים, הארץ וכל אשר בה, רק באבותיך חשק ד׳ לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם״ (דברים י, יד-טו), או ״ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח - וכו׳ - אשר חלק ד׳ אתם לכל העמים תחת כל השמים, ואתכם לקח ד׳ - וכו׳ - להיות לו לעם נחלה כיום הזה״ (דברים ד, יט-כ), וחז״ל אמרו שאדם אחד שקול כנגד כל מעשי בראשית (אבות דרבי נתן ל״א ג׳), ועל הכתוב בסוף קהלת ״את אלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם״ הוסיפו כי ״כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה״.

וכבר האריכו בזה ביותר שני גדולי ישראל שהיו גם כן פילוסופים גדולים, ר׳ סעדיה גאון ורבנו בחיי הספרדי, הראשון אומר, ״כי הכל לא נברא כי אם בשביל האדם״ יען ״כי אף על פי שגופו קטן, נפשו רחבה מן השמים ומן הארץ כי מדתו כולל כל אשר בם ומה שיש למעלה מהם אשר בו היא עמידתם (אמונות ודעות מאמר ד׳), והשני, רבנו בחיי הספרדי, בדברו על דבר הכוכבים ומזלות אומר ״והכוונה בכל דבר ממנו כוונת תועלת ותקנה למדברים״ יען כי ״האדם הוא העולם הקטן והוא הסיבה הקרובה להוית העולם הגדול״.

ועל כל פנים אנו רואים, כי ההלכות הנ״ל שקבע הרמב״ם ביסודי התורה שלו אינן הלכות פסוקות כלל וכלל, ואדרבא רוב גדולי ישראל סוברים להיפך, כי היחוס של מה שלמטה מגלגל הרקיע גדול יותר מהיחוס של מה שלמעלה מגלגל הירח.

וכבר הכריעו בזה חז״ל ואמרו על הכתוב ״ביום עשות ד׳ אלקים ארץ ושמים״, כי מה ש״בכל מקום הקדים הכתוב שמים לארץ וכאן הקדים ארץ לשמים, מלמד ששניהם שקולים הם״ (ירושלמי חגיגה ב, ה״א).

ואת התורה זו גופה גילה אברהם אבינו ועל כן הדגיש אלקי השמים ואלקי הארץ ולא אמר אלקי השמים והארץ, כדי להשמיענו ששניהם שקולים הם.

ה. החקירה על דבר השגחה פרטית.

החקירה אם יש איזה הבדל איכותי בין השמים ובין הארץ נוגעת לא רק במעשה בראשית אך גם במעשי בני אדם, וזהו אם יש השגחה פרטית או לא.

והרמב״ם כשבא לזה במורה נבוכים ח״ג (פרק שבעה עשר) מביא בזה שוב את שיטת אריסטו שסובר ״שהשי״ת משגיח בגלגלים ומה שבהם, ומפני זה התמידו אישיהם על מה שהם עליו והשגחת השם תכלה ותפסק אל גלגל הירח - וכו׳ - והמשל בו, אם נשבה רוח סוער או בלתי סוער, אין ספק שיפול קצת עלי זה האילן וישבר סעיפי האילן אחר וישליך אבן מתל של אבנים ויסער הים ותטבע הספינה שהיתה שם ויטבעו כל מה שבו או קצתם, ואין הפרש אצלו בין נפילת העלה ההוא ונפילת האבן עם טביעת החסידים החשובים ההם אשר בה בספינה״.

והרמב״ם מוסיף על זה ״וזהו סעיף מחדושו בקדמות העולם״, כלומר, שהא בהא תליא, שכיון שאריסטו הניח את היסוד של קדמות העולם, ממילא מסתעפים מזה כל הענינים הנ״ל, ומאחרי שהרמב״ם סתר את היסוד ממילא נופלים כל הבנינים הנ״ל.

אבל באמת שיטת אריסטו הנ״ל בנויה לא רק על היסוד של קדמות העולם, אך יש בה גם משום יסודה של עבודה זרה, שגם היא בעיקרה נוסדה הל ההבדל בין מה שתחת לגלגל הירח ובין מה שלמעלה מגלגל הירח, שאת הראשון שעבדה להשני ועל כן עבדו לצבא השמים.

ואריסטו שהיה סוף סוף בן אומה עובדת אלילים היה מושפע בעל כורחו מזה וחשב גם כן, כי לא לכבודו של הקב״ה להשגיח על מה שמתחת לגלגל הירח, וחשב גם כן כי מה שמתחת במקום לפי השקפתנו הוא גם כן נחות דרגא בעיני הקב״ה, והעלים עין, כי כל המושג מעלה מטה הוא רק מושג יחסי.

ושכח את תורתו העצמי שלמד לכל שאין אצל הקב״ה ״לא מקום ולא מדה, לא עליה ולא ירידה לא ימין ולא שמאל לא פנים ולא אחור״.

ואברהם, שכל דבריו לאליעזר עבד אברהם בנויים על יסוד של השגחה פרטית גם על מה שמתחת לגלגל הירח כמו שאומר ״הוא - ד׳ - ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני ליצחק״, מדגיש ביחוד ״את אלקי השמים ואלקי הארץ״, כלומר, שבאותו אופן שהוא משגיח למעלה מגלגל הירח, באופן זה ממש הוא משגיח גם מה שלמטה מגלגל הירח.

### פרק כ״ד

### ארץ המולדת שלנו

א. ״אל ארצי ואל מולדתי תלך״.

״כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק״ (בראשית כד, ד).

מכאן תשובה לאלה הלאומיים החדשים הרואים בארץ ישראל רק ארץ מולדת לבד, כשם שרואים כל הגויים בארצותיהם הם, כי ממה נפשך המה סותרים את עצמם, אם מביטים הם על ארץ ההוה, הלא לא בארץ כנען המה יושבים עכשיו, ואם מביטים על העבר עליהם היה לבחור באור כשדים שעליה אמר אברהם ״אל ארצי ואל מולדתי״.

ב. היחוס של ארץ ישראל.

״ד׳ אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי - וכו׳ - הוא ישלח מלאכו לפניך״ (שם).

וכבר עמדו חז״ל על זה, מדוע אמר מקודם אלקי השמים ואלקי הארץ, ועכשיו רק אלקי השמים לבד?

ולפי דרכנו נוכל לומר בפשטות, כדי להדגיש, שהיחוס של ארץ ישראל איננה מצד הארץ, אך מצד השמים החופפת עליה, כי ארץ אור כשדים גדולה בכמותה הרבה יותר מארץ ישראל, אבל השמימות של ארץ ישראל אין לשום ארץ שבעולם.

״ד׳ אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי״, זאת אומרת, כי הסיבה שהמריצתני ללכת מבית אבי, איננה מאלקי הארץ, מאיזו סיבה ארצית, אלא אך ורק מאלקי השמים, מסיבה שמימית לבד.

ג. הבכורה להשמימיות.

״ד׳ אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי״, אומר גם כן כי אם יהיו איזה נגודים בין השמימיות ובין הארציות, אם שני הענינים הללו יתהוו כתרתי דסתרי, אז תהיה ההכרעה להשמים ולא להארץ.

ד. חביבותה של ארץ ישראל בעיני האבות.

אבל, מאידך גיסא, עלינו להתבונן גם על הפסוקים אשר מקודם ״ויאמר אליו העבד אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי אל הארץ הזאת, ההשב אשיב את בנך אל הארץ אשר יצאת משם? ויאמר אליו אברהם השמר לך פן תשיב את בני שמה״.

והדברים הללו הלא מדברים בעדם, עד כמה גדולה חיבת ארץ ישראל לפני האבות.

אם אברהם הזהיר בשבועה חמורה כל כך ״לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני״, שמע מינה שבנות אור כשדים עמדו במעלה יותר עליונה לאין ערך ולאין שיעור מבנות הכנעני, הבנות של כנען היו לגבי הבנות של אור כשדים כקוף בפני אדם, ומסתמא גם ערך הבנים זה לעומת זה היו באופן שכזה.

ובכל זאת ״השמר לך פן תשיב את בני שמה״, שזאת אומרת, שלעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו״ם, ולא ידור בחו״ל אפילו בעיר שרובה ישראל״ (כתובות קי, ב), ולא עוד אלא אפילו אם בני ארץ ישראל לגבי בני חוץ לארץ המה כקופים בפני אדם, עלינו לבחור תמיד את הראשונה, את ארץ ישראל.

ה. ״העבד״ בה״א הידיעה.

״ויאמר אליו העבד״, העבד בה״א הידיעה, זאת אומרת, שאלה המתנגדים לכך, אלה המחפשים מומים בארץ ישראל, ורואים בה תמיד רק את הצללים ולא את האורות, ומתוך כך המה מצדיקים את ישיבתם בגלות ואת האדישות שלהם לגבי הארץ שאינם נוקפים עבורה אף באצבעם הקטנה, הנה אף על פי שאומרים, ואולי גם חושבים בלבם שכל כוונתם בזה היא אך ורק לשם שמים, אבל אם יטריחו מעט לעשות בדיקה במסתרי לבבם ונפשם גופא, אז יראו כי שם טמון ״העבד״ בה״א הידיעה, עוד נשארה להם העבדות של מצרים, ועוד יש אצלם הרגש של ״אהבתי את אדוני״.

### פרק כ״ה

### מד׳ יצא הדבר

״ויען לבן ובתואל ויאמרו מד׳ יצא הדבר״ (בראשית כד, נ).

״אמר רב משום רבי ראובן בן איצטרובלי, מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים (אנו למדים, ש)מה׳ אשה לאיש, מן התורה, דכתיב וכו׳, מד׳ יצא הדבר, מן הנביאים, דכתיב, ואביו ואמו לא ידעו כי מד׳ היא, מן הכתובים, דכתיב, בית והון נחלת אבות ומן ד׳ אשה משכלת״ (מועד קטן יח, ב).

א. השגחת הבורא.

הנה הרמב״ם במורה נבוכים ח״ג (פי״ז) מאריך הרבה מאד בעניני השגחה מן השמים, למשל, דעת אריסטו שאומר ש״השגחת השם תכלה ותפסק אל גלגל הירח״, והרמב״ם מבאר זאת שכוונתו ש״אין הפרש אצלו חתול שנזדמן עכבר לטרפו, או עכביש שנטרף, לטביעת החסידים אשר היו בספינה״, ויש דעה קצונית אחרת האומרת ״לא נשבה הרוח במקרה, אבל השם הניעה, ולא הרוח הפילה העלה, אבל כל עלה נופל גזירה מן השם הוא, והוא אשר הפילו עתה בזה המקום, ואי אפשר שיתאחר זמן נפילתו או יקדם, ואי אפשר נפילתו בזולת זה המקום - וכו׳ - ויתחייב להם לפי זה הדעת, שיהיו תנועות בעלי חיים ותנועותיו נגזרות״.

אבל הרמב״ם כדרכו בקדש תמיד למצוא בין שני הקצוות את הדרך הממוצע מוצא גם בזה את ״שביל הזהב״ ואומר ״ואני מאמין, שההשגחה האלקית אמנם היא בזה העולם התחתון, רוצה לומר, מתחת גלגל הירח באישי מין האדם לבד, וזה המין לבדו הוא, אשר כל ענינו אישיו ומה שביניהם מטוב או רע נמשך אחרי הדין, שנאמר כי כל דרכיו משפט, אבל שאר בעלי חיים וכן כל שאר צמחים וזולתם, דעתי כדעת אריסטו, לא אאמין כלל, שזה העלה נופל בהשגחה, ולא שזה העביש טרף זה הזבוב בגזרה מאת השם, ולא זה הרוק אשר רקק אותו ראובן התנועע עד שנפל על זה היתוש במקום מיוחד והרגו בגזרת השם״.

ומכלל דבריו אנו למדים כי גם בתנועות בני האדם אין ההשגחה שוה, כי אלה התנועות הבאות לאדם מכח הבעל חיים שבו, כלומר, שאלה התנועות השוות לכל הברואים אשר על פני האדמה כמו ״זה הרוק אשר רקק אותו ראובן״ וכדומה, אלו הן בסוג אחד עם כל שאר תנועות בעלי חיים בענין השגחה, וההשגחה חלתה ביחוד על אותן התנועות של בני אדם המיוחדות רק להאנושיות בלבד, כלומר, שבהן מתבלטת השכל שבו, שזה עושהו למבחר היצורים.

ואמנם את מותר האדם מן הבהמה אנו רואים ביחוד ברגש האהבה, שאין כל בריה אחרת יודעת את טעמה כמו שיודע אותה האדם וביחוד את הבחירה שבאהבה, שהאדם בוחר את אהובתו. ואמנם האהבה איננה באה מהשכל לבד, היא למעלה מהשכל, אבל על כל פנים כל ענין האהבה הוא ענין נפשי ורוחני והאדם בוחר את בחירתו רצתה נפשו בה מפני שהיא מוצאת חן בעיניו, ומה שיש לכל אדם חן מיוחד, מפני שכשם שאין פרצופיהם של בני אדם שוים כך אין דעותיהם שוות, והחן בא מהדעה כי ״חכמת אדם תאיר פניו״.

ועל זה חלתה בודאי ההשגחה האלקית, ההשגחה השכלית, באופן שעל כל זיווג נאמר ״מד׳ יצא הדבר״.

ב. מה׳ אשה לאיש.

״מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים אנו למדים, שמה׳ אשה לאיש״.

״אשה לאיש״ נאמר, ולא נאמר איש לאשה ומדוע?

וכן אמרו ״ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני״ (סוטה ב, א), וגם שם מדגישים בעיקר את ההכרזה על הבת ולא על הבן ומה הטעם?

אכן יתבארו הדברים על פי דברי הרמב״ם בהפרק האחרון מה״שמנה פרקים״ שלו, ששדי נרגא בהכרזה זו וטענתו הוא, הואיל שזה עיקר גדול מעיקרי האמונה, כי לאדם יש בחירה חופשית בכל מה שנוגע ליראת שמים, וכמו שנאמר ״הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״, וזווגו של אדם זהו גופא אחת המצוות שבתורה, ודוקא המצוה הראשונה, ובכן ממה נפשך אם הוא נושא אשה כדין הוא מקיים מצוה ואם לאו הוא עובר עברה, וכשם שלא מכריזים על אדם שיהא צדיק או רשע, כך לא יתכן שיכריזו על זווגו מקודם? ואם יש הכרזה על זה, איך יתכן שיקיים מצוה בנשואים או יעבור עברה על ידי זה?

ואולי זהו שהדגישו חז״ל דוקא ״בת פלוני לפלוני״, כי ההכרזה באה בעיקר עליה - על הבת שהיא ״לא מפקדא בפריה ורביה״ והנשואים אצלה אינם בכלל מצוה וחובה, אך בכלל רשות.

ועל זה נאמר ״מה׳ יצא הדבר״.

ג. שיחתם של עבדי בתי אבות.

״ויתן תבן ומספוא לגמלים, א״ר אחא, יפה שיחתם של עבדי בתי אבות מתורתם של בנים, פרשתו של אליעזר, שנים וג׳ דפים הוא אומרה ושונה, ושרץ מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מרבוי המקרא״ (בראשית רבה פ״ס, ח).

ושוב הדברים מתאימים מאד לשיטת הרמב״ם שם במו״נ הנ״ל (פרק שמונה עשר) שמסיק את המסקנא הזו ״אם ההשגחה היא נמשכת אחר השכל כמו שזכרת, לא תהיה ההשגחה האלקית בבני אדם כולם שוה, אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם, כיתרון שלמותם האנושי זה על זה, ולפני זה העיון, יתחייב בהכרח שיהיה השגחתו בנביאים עצומה מאד - וכו׳ - השתכל איך ספר על השגחה בפרטי עניני האבות ועסקיה, ובשימושיהם עד מקניהם וקנינם ומה שיעדם השם מחבר השגחה אליהם, לאברהם נאמר, אנכי מגן לך, ונאמר ליצחק ואהיה עמך ואברכך, ונאמר ליעקב והנה אנכי עמך ושמרתיך״.

ובאמת הם הם אותם הדברים ממש שאומר ר׳ אחא בכאן ״יפה שיחתם של עבדי בתי אבות מתורתם של בנים״, כי אין אף פנה אחת בחייהם, אף הענינים הכי פעוטים וקטנטנים שבדברי הימים שלהם שלא תשאר שם ההשגחה העליונה, וגם בהתבן ומספוא שהיו נותנים לגמליהם נגעה בהם ההשגחה, ומכיון שכן הלא בודאי שהחיוב עלינו לדעתם על בוריים ולקרוא אותם שנים מקרא ואחד תרגום.

ד. תשובה על קושית ר׳ יצחק.

ובהמאמר הנ״ל ״יפה שיחתם של עבדי בתי אבות״ הוא נותן גם כן תשובה מספקת לקושית ר׳ יצחק הידועה, כוונתי ל״אמר ר׳ יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה, אלא מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח מבראשית?״ (התחלת פירוש רש״י על התורה), כי באמת קושיא מעיקרא ליתא.

וזהו גופא קא משמע לן ר׳ אחא, כי לא רק המצוות שנצטוו ישראל הן הן גופי תורה, אך גם שיחתם של עבדי בתי אבות ומכל שכן שיחתם וכל פרטי חייהם של האבות ממש שהם הם תורה ממש.

מהמצוות אפשר לנו לדעת רק את הדין אבל חובה עלינו להתנהג גם בלפנים משורת הדין, מהמצוות אנו יודעים את המעשים אשר עלינו לעשות אבל יש גם חובת הלבבות ואת זה אפשר לנו ומחוייבים אנו ללמוד מכל אות ואות שבתורה שמ״בראשית״ עד ״החודש הזה לכם״.

כי היהדות איננה רק מצוות לבד, אך זו היא השקפת עולם שלמה ומקורית ואת השקפת עולם זו אפשר לנו ללמוד דוקא משיחתם של אבות וגם משיחתם של עבדי בתי אבות.

ואמנם האם איננה משתקפת השקפת עולמנו באופן היותר בולט בשיחתו של העבד הזה?

הנה הוא אומר ״הנה אנכי נצב על עין המים - וכו׳ - והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אותה הוכחת לעבדך ליצחק״.

כלומר, שמה שלמד החכם מכל אדם אחרי כמה וכמה מאות בשנים ״שקר החן והבל היופי אשה יראת ד׳ היא תתהלל״, כבר ידע זאת העבד, ולא עשה שום סימן אחר, לא סימן של יופי ולא סימן של חן, אך סימן של עדינות הרוח, סימן של נדיבת הלב, כלומר, אם היא יודעת שגם צער בעלי חיים דאורייתא אז כבר היא המיועדת לו לבן אדוניו שאהבו כנפשו.

וכבר עמדו חז״ל על זה ואמרו ״אליעזר עבד אברהם, אף על פי ששאל שלא כהוגן השיבוהו כהוגן, והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך יכול אפילו חיגרת, אפילו סומא - ונזדמנה לו רבקה״ (תענית ד, א), ואמנם השיבוהו כהוגן מפני שנתכוון על כל פנים כהוגן, והעיקר היה לו שלמות הנפש ובשביל זה ויתר גם על מומי הגוף.

ועוד אומרים חז״ל ״כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם אינו נחש״ (חולין צה, ב), והטעם פשוט, מפני שאליעזר לא נתכוון לנחש אלא אדרבא זה היה לו לסימן מובהק על תכונת נפשה ונדבת רוחה, שזה היה לו העיקר, ובצדק הדגיש את הדברים ״אותה הכחת לעבדך ליצחק״, כלומר, שבזה יש לא נחש אך הוכחה ממש.

ואמנם גם הלכות פסוקות אנו למדים משיחתם של עבדי בתי אבות. למשל הראשונים למדו ממה שאמר ״והיה הנערה - וכו׳ - ואמרה שתה וגם גמליך אשקה, שלמדו מזה, שאף על פי שאסור לאדם לטעום קודם שיאכיל לבהמתו, הני מילי באכילה, אבל לשתיה האדם קודם״ (עי׳ מג״א סי׳ קס״ז ס״ק י״ח).

בקיצור, גם הלכות גדולות אפשר לנו ללמוד משיחתם של עבדי בתי אבות.

ה. שלשה נזדווגו על הבאר.

״ויצחק בא מבוא באר לחי ראי״ (בראשית כד, סב).

״שלשה נזדווגו להם זיווגיהם מן הבאר, יצחק, יעקב ומשה, יצחק שנאמר, ויצחק בא מבוא באר לחי רואי, יעקב, שנאמר, וירא והנה באר בשדה, ומשה, שנאמר, וישב על הבאר״ (שמות רבה פ״א, לב).

ולכאורה מדוע דוקא אלו השלשה? ועוד יותר הלא אברהם היה הראשון מן האבות שלנו, ואם דינא הכי, שצריכים להזדווג על הבאר, מדוע לא שמר גם אברהם שקיים את כל התורה כולה, את הדין הזה?

ברם, כי בזה באו ללמדנו כמה גדול ערכו של היחוס בכלל, וכמה אנו צריכים להעלותו על זכרוננו ביחוד בשעה שהוא הולך להזדווג.

ואם על כל אחד לראות תמיד את דמות דיוקנו של אביו כשזה האחרון הוא בכלל ״עושה מעשה עמך״, הנה ביותר הוא חובה כשהוא בא להתקשר עם בת זוגו.

כי הלא ״האב זוכה לבן בנוי, בכח, בעושר, בחכמה ובשנים״ (עדיות פ״ב מ״ט), וכשבא להזדווג צריך הוא להעלות על לבו, כי כל מה שיש לו מן הנוי, מן הכח, מן החכמה וכדומה, הכל באו לו מכח יחס אבות, ובכן הרי צריך לדקדק היטב גם ביחוסה של בת זוגו כדי שיהא מהם ״דור ישרים יברך״.

והנה הנביא אומר (ישעיהו נא, א-ב) ״הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם, הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם״, ובכן הבור או הבאר זהו סמל היחוס, כי בהבאר נשקף המקור שממנו באים המים.

ועכשיו נבין מדוע אברהם לא נזדווג על הבאר, ורק אלו השלשה, יצחק, יעקב ומשה נזדווגו על הבאר, מפני שלאברהם לא היה יחוס אבות, שהרי אביו היה תרח, וכשמצא לו בת זוגו התפלל דוקא שיוצאי חלציו לא יהיו כזקנם, לא כן יצחק יעקב ומשה שלהם היה לא רק יחוס עצמם אך גם יחוס אבות, הם הלכו לפני הזיווג אל הבאר לקיים מה שנאמר ״הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם״.

## תולדות

### פרק כ״ו

### אברהם הוליד את יצחק

״ואלה תולדת יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק״ (בראשית כה, יט).

א. הירושה הטבעית.

״עטרת זקנים בני בנים - וכו׳ - אברהם לא ניצל מכבשן האש אלא בזכותו של יעקב - וכו׳ הדא הוא דכתיב, לכן כה אמר ד׳ אל יעקב אשר פדה את אברהם״ (בראשית רבה פס״ג, ב).

הנה חז״ל אומרים בעדיות ״האב זוכה לבן בנוי, בכח, בעושר, בחכמה והשנים״ (פ״ב מ״ט). ויש על זה תיאוריה שלמה של חכמי אומות העולם שהמה קוראים לזה ״הירושה הטבעית״, וכפי התיאוריה הזו הנה לכל בן אדם יש תכונת אבותיו בתור הכרח, או תכונת אביו או תכונת אמו, ואם אנו מוצאים לפעמים שרחוק הוא לגמרי גם מתכונת אביו וגם מתכונת אמו? המה מבארים זאת על פי יסודות הכימיה, שאם משני יסודות כימיים אתה רוצה לברוא דבר מורכב חדש, הנה אם אחד משני היסודות הנ״ל הוא העיקר, אז הדבר המורכב דומה לו יותר, אבל אם שני היסודות הנ״ל באים בכמות ובאיכות שוה, אז אפשר שיצא לך על ידי ההרכבה דבר חדש לגמרי שאינו דומה אף לאחד משני היסודות הנ״ל שום דמיון כלל וכלל. ומכיון שכל בן אדם נברא על ידי שני כוחות של האב והאם, הדבר תלוי איזה כח משני הכחות הנ״ל התגבר, ועל פי זה יש לו לאדם או תכונת אביו או תכונת אמו, ואם שני הכחות הנ״ל עולים בד בבד אפשר שלא יהיה להבן הנולד שום דמיון כלל להוריו.

ועל ידי זה מבארים, מה שלפעמים אנו רואים, שאם כי להבן אין דמיון כלל לאביו ולאמו, אבל להבני בנים שוב יש תכונת הסבא שלהם, מפני כי באמת גם הבן היה ״ברא כרעא דאבוהא״, אלא שלא היתה ניכרת בו תכונת אביו, מפני שנתערבו ביחד גם כוחות האם במדה שוה, אבל זהו שוב חוזר וניער אצל הנכדים.

ואמנם, כמובן, שאנחנו אי אפשר לנו להסכים להתיאוריה הנ״ל בשלימות, כי להם באו בחשבון רק השני שותפים שבאדם, אביו ואמו, בעוד שאנחנו יודעים מ״שלשה שותפים שבאדם הקב״ה ואביו ואמו״, אבל על כל פנים מקצת אמת יש בודאי בזה.

והנה לכאורה היה מרחק רב בתכונות הנפש של אברהם ויצחק והיו כמעט לתרתי דסתרי בזה, תכונתו של אברהם: חסד, ותכונתו של יצחק: גבורה, אבל שוב אנו רואים את תכונתו של אברהם חוזרת וניעורה אצל יעקב שאחז כידוע במדת תפארת, שהיא מזיגה בין שתי התכונות של חסד וגבורה הנ״ל.

וזהו שכתוב ״ואלה תולדת יצחק בן אברהם״, כלומר, מהתולדות של יצחק, שזהו יעקב, כמו שאומר על זה המדרש ״עטרת זקנים בני בנים״, מזה אנו רואים ש״אברהם הוליד את יצחק״.

כי באמת, אם כי קלסתר פניו של יצחק היה דומה לאברהם, הלא לא היה כלל דמיון תכונת הנפש של יצחק לתכונתו של אברהם הנ״ל, אך הדמיון בא לידי בטוי על ידי תולדות יצחק, שהוא יעקב.

וזהו שמוסיף המדרש על זה ״אברהם לא ניצל מכבשן האש אלא בזכותו של יעקב״, כלומר, כי זכותא דיעקב וזכותא דאברהם עולות בד בבד.

ב. שני הקצוות מתאחדים לפעמים.

״אברהם הוליד את יצחק״, אבל מאידך גיסא ידוע הוא, כי שני הקצוות מתאחדים לפעמים יחד, ומתחילה באים שני הקצוות, כי שיטה קיצונית אחת מולידה שיטה קיצונית שניה, ורק אחר כך בא דרך הממוצע, וזהו ״אברהם - השיטה הקיצונית של חסד - הוליד את יצחק - השיטה הקיצונית של גבורה - ומשתי השיטות הקיצוניות האלה נבראה השיטה הממוצעת, שביל הזהב, על ידי ״תולדות יצחק״ שהוא יעקב.

ואם אנו מוצאים אהבה מיוחדת מצד אברהם ליצחק כמו שכתוב ״קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת״, ונראה שמלבד האהבה הטבעית של אב לבנו, היתה עוד אהבה עצמותית אהבה נפשית בין שני האבות הללו. הנה זה מתאים לשיטת פילוסופים אחדים בגדר אהבה, האומרת, שאהבה לא תתכן רק בין שני הפכים, כמו הארץ שהיא יבשה משתוקקת אל המטר והגשם שהוא הפכי לה בטבע, או המוכר משתוקק אל הקונה שהוא הפכי לו, ולעומת זה אנו אומרים ש״כל אומן שונא אומנתו״, ודוקא אברהם ויצחק שהיו שני הפכים בתכונותיהם, תכונות הנפש, דוקא בין אלו היתה אהבה יתירה חוץ מאהבה הטבעית שבין אב לבנו.

ג. ״דחילו״ הבא מתוך ״רחימו״.

״אברהם הוליד את יצחק״.

יתבאר על פי דברי הרמב״ם, בפ״ב מהל׳ יסודי התורה (הלכה א׳ וב׳) ״האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר, ואהבת את ד׳ אלקיך ונאמר את ד׳ אלקיך תירא, והאיך הוא הדרך לאהבתו וליראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד, צמאה נפשי לאלקים לאל חי, וכשמחשב בדברים הללו עצמן מיד הוא נתרע לאחוריו ויפחד וידע שהוא בריה קטנה שפלה ואפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות״. כלומר, שאף על פי שאהבה היא מדרגה יותר גדולה מיראה כידוע, אבל יש יראה הבאה מתוך אהבה, והמדרגה הזו היא הכי גדולה, וזהו שאמרו באבות (פ״א מ״ג) ״אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס״ - זו היא בחינת האהבה - ״ויהי מורא שמים עליכם״, כלומר, יראה הבאה מתוך אהבה, או בלשון המקובלים ״דחילו״ הבא מתוך ״רחימו״.

וזהו ״אברהם הוליד את יצחק״, כלומר, אברהם שעבד את ד׳ מאהבה כמו שנאמר ״זרע אברהם אוהבי״ הוליד את יצחק שעבד מיראה, כמו שנאמר ״ופחד יצחק היה לי״, בחינת יראה מתוך אהבה שהיא המדרגה הכי גדולה כנ״ל.

ד. יחוס אמתי הוא רק יחוס הדדי.

״אלה תולדת יצחק בן אברהם, אברהם הוליד את יצחק״.

״גיל יגיל אבי צדק ויולד חכם ישמח בו אביו, גילה אחר גילה בזמן שהצדיק נולד וכו׳, גילה אחר גילה בזמן שהוא צדיק בן צדיק״ (מ״ר).

יחס אבות לאו מילתא זוטרתי היא, וביחוד אצל האומה הישראלית, שזכינו להתורה מהשי״ת שבחר בנו מכל העמים רק בזכות היחוס, כמו שאומרים חז״ל שעל טענתן של אומות העולם שטענו להקב״ה ״כלום כפית עלינו הר כגיגית?״ השיב להם ״הביאו לי ספר יוחסין שלכם״.

אבל עלינו לדעת, כי רק אז יש יחוס להיחוס, כשהוא יחוס הדדי, שהמיוחס מתיחס עם היוחסין שלו, והיוחסין עם המיוחסים, כלומר, שלא רק שהבנים מתיחסים עם האבות שלהם, אך גם האבות מתיחסים עם הבנים שלהם.

והגאון ר׳ משה חפץ בספרו הנפלא ״מלאכת מחשבת״ מביא על זה מליצה נאה. פעם אחת הוו קא מינצו בהדי הדדי מיוחס עם בלתי מיוחס, והמיוחס אמר להאחרון, בהדי דידי קא מינצית, הלא ידעת מי היה אבי ומי היה זקני וכן הלאה, הלאה, למעלה בקודש; וישיב לו האחרון, כל זה אמת ויציב, אבל בך נגמר היחוס ובדידי מתחיל היחוס.

ובזה מבאר את מה שנאמר בס׳ במדבר (א, ד) ״ואתכם יהיו איש אישר למטה, איש ראש לבית אבותיו הוא״, כלומר, שבהם לא יוגמר היחוס, אך שבהם יותחל היחוס.

אכן היחוס האמיתי הוא זה שאיננו לא גמר ולא התחלה אך המשך, המשך ההולך מאבות לבנים, כלומר, יחוס הדדי, שהאבות מתיחסים עם הבנים והבנים מתיחסים עם האבות.

וזהו שאמר אלה תולדת יצחק בן אברהם - כלומר, יצחק התיחס מה שהוא בן אברהם - ״אברהם הוליד את יצחק״, ומאידך גיסא התיחס אברהם בזה שהוא ״הוליד את יצחק״ שיצחק הוא בנו.

ולזה כוונו גם כן חז״ל באמרם ״מיד נהפך קלסתר פניו של יצחק ונדמה לאברהם, פתחו כולם ואמרו, אברהם הוליד את יצחק״ (בבא מציעא פז, א).

### פרק כ״ז

### יצחק ורבקה

״ויעתר יצחק לד׳ לנכח אשתו כי עקרה היא ויעתר לו ד׳״ (בראשית כה, כא).

א. לא ״עזר״ ולא ״כנגדו״.

״לנכח אשתו, מלמד שהיה יצחק שטוח מכאן והיא שטוחה מכאן ואומר רבש״ע, כל בנים שאתה נותן לי יהיו מן הצדקת הזו, אף היא אומרת כן כל בנים שאתה נותן לי יהיו מן הצדיק הזה״ (בראשית רבה פס״ג, ה).

״על אשתו לא נאמר אלא לנכח אשתו״ וכבר דקדקו זאת חז״ל (עי׳ יבמות סד, א), אבל באמת משמיעה לנו התורה בזה אגב אורחא, אורח גוברין יהודאין בין איש לאשתו.

השי״ת אמר לו לאדם ״לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו״ (בראשית ב, יח), וידוע מאמר חז״ל על זה ״מאי דכתיב, אעשה לו עזר כנגדו, זכה עוזרתו לא זכה כנגדו״ (יבמות סג, א), אבל באמת כל זה נאמר לאדם הראשון ולבני נח, טרם שבאה היהדות לעולם, ברם שהיהדות אינה מוצאת ספוק לא ב״עזר״ ולא ב״כנגדו״, ב״כנגדו״ בודאי לא כמובן מאליו, אבל גם בהראשון ב״עזר״ אין זה מספיק כלל לרוחנו, כי ״עזר״ זה אומר שהוא, הבעל, האדון והיא רק עוזרתו בעבודה הוא הנגיד להמצוה והיא ממלאת אחרי פקודתו, בעוד שאצלנו אם הוא בעל הבית, הנה היא עקרת הבית.

ותיכף בהתנאים כותבים בתור התחייבות ״שידורו וישלטו בנכסיהן שוה בשוה״, כלומר, אין כאן לא נגיד ומצוה מחד גיסא ועוזרת וסרת למשמעת מאידך גיסא, אלא ״שוה בשוה״ בלי שום יתרון לאחד על חברתו.

ועל כן אמרו האבות להאמהות שלנו ״אמרי נא אחותי את״ ללמדנו על השויון שביניהם, ואם כי אח ואחות אינם שוים בירושה כי רק הבן יורש, אבל, מאידך גיסא, יש לה יתרון עליו אם הניח אביהם נכסים מועטים, כי שם אדרבא ההלכה היא ש״הבנות יזונו והבנים יחזרו על הפתחים״.

ועל זה אנו מרמזים גם כן בהכתובה שכותבים ״הוי לי לאנתי כדת משה וישראל ואנא אפלח ואיזון ואפרנס יתיכי כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשיהן בקושטא״, כי במזונות הרי היתרון הוא דוקא להבנות, כנ״ל.

ובכן האידיאל של היהדות באישות איננו לא ״עזר״ מחד גיסא ולא ״כנגדו״ מאידך גיסא, אלא ״לנכח אשתו״, כלומר זה לעומת זה, שיווי זכיות וחובות במלוא מובן המלות הללו בלי שום יתרון אחד על השני אף במאומה לא לזכות ולא לחובה.

ואם הן מתפללים לד׳ תמיד נוסח אחד ושוה יש בתפלתם, ואם הוא אומר ״כל בנים שאתה נותן לי יהא מן הצדקת הזו״, הנה ״אף היא אמרה כן״ והתפלה לא ללמדת על עצמה יצאה אלא ללמד על כלל כל מעשיהם ומחשבותיהם שתמיד הם מאוחדים בשאיפה ומטרה אחת. בקיצור, האידיאל של היהדות איננו לא ב״עזר״ ולא ב״כנגדו״, אלא דוקא ב״לנכח אשתו״ מפני שגם היא יושבת תמיד ״לנכח בעלה״.

ב. קול חתן וקול כלה.

וכאן המקום להזכיר את דבריו הנמרצים של בעל ״התניא״ בסדורו הידוע בביאור נוסח הברכה האחרונה של השבע ברכות ״במהרה ד׳ אלקינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה״, שלכאורה קשה הא תינח שעל קול ששון וקול שמחה אנו צריכים להתפלל ״מהרה ישמע״. אבל על ״קול חתן וקול כלה״ מאי שייך לומר ״מהרה ישמע״, הרי את זאת כבר אנו שומעים גם עכשיו?

ומבאר זאת - וכמובן גם בהוספת נופך משלנו - כי באמת כפי שנהוג עכשיו אין אנו שומעים רק ״קול חתן״ ולא קול כלה. הוא, החתן, אומר ״הרי את מקודשת״ וכו׳, והיא, הכלה, אינה משיבה על זה גם המלה: הן, היא רק שותקת ומקיימת שתיקה כהודאה דמיא, ולא רק שאינה צריכה להשמיע קולה, אך גם איננה רשאית בכך, וכהסברו של הר״ן בנדרים (ל, א) ״כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לאו כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל, ומשום הכי אמרינן בפ״ק דקדושין (ה, ב) דאי אמרה היא הריני מאורסת לך אין בדברים ממש, אלא כיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו״, ובשביל זה דינא הוא שרק החתן ישמיע את קולו ולא הכלה, כדי להבליט, שהיא רק כדבר של הפקר.

ושוב אנו שומעים בזה את ה״והוא ימשל בה״ שבאה בתור קללה להאשה על ידי חטאה של חוה שהסיתה את אדם הראשון לעץ הדעת.

וכאשר לעתיד לבוא תתבטל הזוהמא של עץ הדעת, כידוע, וממילא יתבטל גם הגזירה של ״והוא ימשל בה״ ויהיו שניהם האיש והאשה שוים בכל דבר, אז נשמע ״קול חתן וקול כלה״ ולא רק קול חתן לבד.

ועלינו להוסיף עוד, כי אצל האבות והאמהות שלנו לא שלטה בכלל הזוהמא של עץ הדעת, וזהו שנאמר ״לנכח אשתו״ מושג חדש שכולל הרבה יותר מ״עזר״ לבד.

ג. נכח ולא נסתר.

״לנכח אשתו״ זאת אומרת גם כן, ולא נסתר, כי לפי רוח היהדות צריכים להיות שניהם, הבעל והאשה, נוכחים זה לזה ולא נסתרים, כמו שנאמר ״עיניך לנכח יביטו״ (משלי ד, כה), כלומר, שלא תהיה אף פינה בחיי הזוג מסותרת לאחד משניהם.

וזהו מה שאנו כותבים בהתנאים ״ואל יבריחו ואל יעלימו לא זה מזו ולא זו מזה״.

בקיצור, נוכחים ולא נסתרים.

ד. תפלת צדיקים.

וחז״ל אומרים על זה ״לנכח אשתו זה עומד בזוית זו ומתפלל, וזו עומדת בזוית זו ומתפללת״, וכן אומרים ״למה נמשלה תפלתם של צדיקים לעתר, לומר לך מה עתר זה מהפך את התבואה ממקום למקום, כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב״ה ממדת רגזנות למדת רחמנות״ (יבמות סד, א).

ואמנם כבר הארכנו בפ׳ וירא בשיטתו של בעל העיקרים בכחה של תפלה, שלפי דבריו אין בזה חס וחלילה משום שינוי רצונו של הקב״ה, אך יש בזה משום שינוי רצונו ותכונתו של האדם, שמתרומם על ידי התפלה למדרגה אחרת ונעשה כקטן שנולד וממילא מתבטלת הגזרה, אכן ידוע שהרבה מהראשונים חולקים על זה, ובאמת לפי השיטה הנ״ל לא שייכת תפלה אצל צדיקים גמורים שכבר באו למדרגה הכי עליונה, ולדבריהם התפלה היא כפשוטה ממש שאנו מתפללים להשי״ת שישנה את גזרתו, ויהפך את מידותיו ממידת דין למידת רחמים.

ועל קושית העיקרים איך אפשר לנו לתאר שינוי בדעתו של הבורא יתברך? יש לומר, כי באמת המידות הללו מידת הדין ומידת הרחמים הן הן המידות העיקריות שבהן מנהיג הקב״ה את עולמו מששת ימי בראשית, כי כפי שאומרים חז״ל, אם כי ברא את העולם לכתחלה במידת הדין הנה שיתף תיכף לזה גם את מידת הרחמים, ואין זה כלל שינוי במידותיו אם מהפך לפעמים את מידת הדין למידת הרחמים, כי זהו דרכו בהנהגת העולם מתחילת בריאתו.

אמנם באמת ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״, ואיכותה של התפלה היא בשנים, גם כדי לשנות את מדרגתו הרוחנית של האדם וגם כדי לעורר את מידת הרחמים של השי״ת, ובצדיק גמור שכבר בא להמדרגה הכי עליונה הנה אצלו יש לה לתפלתו רק התכונה השנית, לעורר את מידת הרחמים של הקב״ה.

וזהו שאמרו ״זה עומד בזוית זו ומתפלל וזו עומדת בזוית זו ומתפללת, כלומר, אם כי התפלה לשיטת העיקרים הנ״ל כל כוחה הוא בזה, שהאדם המתפלל הולך ממדרגה למדרגה, אבל יצחק ורבקה, ששניהם היו צדיקים גמורים, הם נשארו שניהם עומדים, ולא נשתנו כלום על ידי התפלה. ואלא משום מה באה התפלה?

על זה משיבים חז״ל ״למה נמשלה תפלתם של צדיקים לעתר לומר לך מה עתר זה מהפך את התבואה ממקום למקום״ וכו׳, כלומר, שהשינוי בא לא בהעתר, אך בהתבואה, כך הוא גם כן בתפלתם של צדיקים כנ״ל.

### פרק כ״ח

### יעקב ועשו

״ויתרצצו הבנים בקרבה, ותאמר, אם כן למה זה אנכי, ותלך לדרש את ד׳, ויאמר ד׳ לה, שני גוים בבטנך ושני לאמים ממעיך יפרדו ולאם מלאם יאמץ ורב יעבד צעיר״ וכו׳ (בראשית כה, כב-כג).

א. ״למה זה אנכי?״

״ויתרוצצו הבנים בקרבה, בשעה שהיתה עוברת על בתי כנסיות ובתי מדרשות יעקב מפרכס לצאת, ובשעה שהיתה עוברת על בתי עכו״ם עשו רץ ומפרכס לצאת״ (מובא ברש״י במקום).

ואמנם רק על ידי זה נוכל להבין את שאלתה של אותה צדקנית ״אם כן למה זה אנכי״, כי הלא לא ידעה עוד מיעקב ועשו, אלא שהרגישה בנפשה שיש לה כח המושך שמושך אותה גם לבתי כנסיות ובתי מדרשות וגם לבתי עכו״ם, אף על פי שהמה תרתי דסתרי, ואיש שיש לו תכונות כאלה אם גם יש לו הכל, הנה חסר לו העיקר, חסר לו ה״אנכי״ שלו.

כי כשאדם אומר ״אנכי״ איננו מכוון לא על הבשר והגידים שבגופו ומכל שכן לא על הציפרניים והשער שלו, אלא על ההכרה עצמית שבנשמתו, על הנקודה המרכזית שבתפיסתו, שמתוך נקודה זו הוא רואה חזות הכל, אבל מכיון שבנפשו שוררת מלחמה תמידית של ״ויתרוצצו״ הלא שוב חדל ה״אנכי״ שבקרבו להתקיים.

וזהו ״אם כן למה זה אנכי״.

ב. מבטול האנכי באים לדרישת ד׳.

״אם כן למה זה אנכי ותלך לדרוש את ד׳״.

כלל גדול הוא, כי ״כל המתגאה כאילו עובד עבודה זרה״ (ע״פ סוטה ד, ב וראה פיהמ״ש לרמב״ם אבות פ״ד, מ״ב), ועל כל בעל המתגאה אומר הקב״ה ״אין אני והוא יכולים לדור בעולם״ (סוטה ה, א), כי ״תכלית הידיעה שלא נדע״, והמתגאה הרי הוא חושב שיודע הכל, ובכן אינו יודע כלום, ומשה רבנו שהיה מבחר המין האנושי היה גם כן ה״ענו מכל האדם אשר על פני האדמה״, ולהיפך, מי שחושב שהוא גדול מכל האדם אשר על פני האדמה זהו הגרוע מכל האדם. בקיצור, הגאוה והענוה אלו הן הבתי אבות של כל המידות.

וידוע שמידת הענוה מתחלת מבטול ה״אני״ שבאדם, וכל זמן שהאדם מרגיש את האני שבקרבו חסרה לו הענוה מעיקרה, ומפרשים שזה מה שאמר ר׳ יוסף לתנא ״לא תתני ענוה דאיכא אנא״, שכל זמן שאיכא אנא אין ענוה.

וזהו שאמרו גם כן על כל בעל גאוה ״אין אנו והוא יכולים לדור בעולם״, כי כדברי רש״י בסוכה (נג, א) ״אני״ הוא שמו של הקב״ה ועל כן אמר ״אם אני כאן הכל כאן״, כלומר, כי על האדם לדעת כי רק ״אני״ אחד יש בכל העולמות כולם וזהו הקב״ה, ומי שיש לו עוד ״אני״ זולת האני של הקב״ה הרי הוא עובר על שתוף.

וזהו שאמרה התורה ״ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרוש את ד׳״, והכלל הזה נאמר לא רק על רבקה, אך על כל אדם, שרק מי שמבטל את האנכי שבקרבו ושואל תמיד ״אם כן למה זה אנכי״ רק זה הוא מוכשר לעבוד ולדרוש את ד׳.

וגם זה צריך להרגיש, כי רק ״ותלך לדרוש את ד׳״, כי לדרישת ד׳ באמת לא יגיע לעולם, ולכל היותר יגיע רק לשאיפה לזה, כלומר, רק לבחינת הליכה שהוא הולך למטרתו.

ג. ״דמינה מחריב בה״.

״ולאם מלאם יאמץ, אמר רב נחמן בר יצחק, אם יאמר לך אדם, חרבו קסרי וירושלים או ישבו קסרי וירושלים אל תאמין, חרבה קסרי וישבה ירושלים או חרבה ירושלים וישבה קסרי - תאמין שנאמר ולאם מלאם יאמץ״ (מגילה ו, א).

אמנם גם שני בניו של אברהם, יצחק וישמעאל אינם חיים באחוה ורעות זה עם זה, אבל אין לזה דמיון כלל ליחס המשטמה השורר בין יעקב ועשו.

ועד היום אנו רואים את אותו היחס. אמנם הכל שונאים את היהודים, אבל סוף סוף אינה דומה שנאת בני ישמעאל - בני אמונת מחמד - לשנאת בני עשו - אמונת הנוצרים - כידוע.

וההבדל הוא בזה, מפני כי יצחק וישמעאל לא היו תאומים ולא כן עשו ויעקב, כי זהו כלל גדול ״דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה״ (זבחים ג, א), ודוקא עשו ויעקב בשביל שהיו תאומים, כלומר, ממין אחד ממש, דוקא בשביל כך לא נתמלא אחד אלא מחורבנו של חברו כמו שנאמר ״אמלאה החרבה לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים״ (ע״פ מגילה ו, א).

וזהו שהשיב לה ד׳ בטעמו ונמוקו של דבר, שנתן לה תאומים בפעם אחת, אחרי שהיתה עקרה זה שנים הרבה ולא נתן לה את הבנים זה אחרי זה, מפני ש״לאם מלאם יאמץ״ שיתקיים בהם הכלל של ״דמינה מחריב בה״ כנ״ל.

ד. הצעיר והבכור.

״ורב יעבד צעיר״ - הצעיר שבכל האומות לפי סדר התורה הוא עם ישראל, ולא רק בכל האומות הקדמוניות, אך גם ביוצאי חלציו של אברהם אבינו, מקודם בא ישמעאל אחרי כך עשו ורק אחרי כך יעקב, ונמצא שכל האומות המתיחסות לבני ישמעאל המה הקשישים ביותר, וגם בני האומות המתיחסות לעשו ולאדום גם כן קודמות לנו בזמן, באופן שעם ישראל הוא הצעיר שבחבורה, ״ואחרי כן יצא אחיו״ זהו עם ישראל שבא אחרי כל העמים הקדמונים.

אבל במה שנוגע לאמונה ודת אנו רואים סדר מהופך, עם ישראל היה הראשון שהתחיל להאמין באל אחד, אחר כך באו גם בני אדום והודו במקצת - הנוצרים - ורק לבסוף התחילו בני ישמעאל גם כן לנענע לנו מעט בראשם, לקבל הרבה יסודות מאמונתנו, באופן שדוקא מה שקדם בזמן יציאתו לאויר העולם נתאחר בזמן קבלת האמונה בד׳ אחד.

וזהו שנאמר ״בני בכורי ישראל״, כלומר, אם כי איננו בכור בזמן בריאתו הוא בכור בתור בן ד׳, לכל הדעות, אף לדעות האמונות האחרות.

ואת הבכורה הזו - ודוקא הזו - קנה יעקב מעשו, כי באמת כדברי המפרשים היה אז יצחק עני, עד שגם נזיד עדשים היה מאכל כל כך חשוב בביתו, ועל כן פירש רש״י על הכתוב ״מכרה כיום את בכרתך לי״ שהוא ״לפי שהעבודה בבכורות, אמר יעקב, אין רשע זה כאי שיקריב להקב״ה״, ואמנם הקניה הזו נתקיימה במציאות באופן שאי אפשר זאת להכחיש אף לשונאי ישראל הכי גדולים, כי סוף סוף עליהם להודות שבנוגע לעבודת השם הנה ישראל הוא הבכור.

וזהו שאמרה התורה ״ורב יעבד צעיר״, יעבוד לצעיר לא נאמר, אך ״יעבוד צעיר״, כלומר, שיחקה את אותה העבודה של הצעיר.

והשתמשה התורה בלשון ״ורב״ שכלומר בעניני רבנות וכהונה, בענינים רוחניים, הנה דוקא הבכורה היא להצעיר.

ה. מישראל יצאו נביאים ומאדום דיפלומטים.

״ויהי עשו איש ידע ציד ויעקב איש תם ישב אהלים״ (בראשית כה, כז).

מישראל יצאו נביאים ומאדום יצאו דיפלומטים, כל נביא הוא בכלל ״איש תם״ וכל דיפלומט הוא בכלל ״ידע ציד״.

״יודע ציד״ כפירש״י ״לצוד ולרמות את אביו בפיו״, והפירוש הזה נאמר על כל הדיפלומטים שבעולם המסוגלים לרמות גם את אביהם בעצמם ואין שום משא פנים אצלם - ברמאות.

ואמנם גם חז״ל אומרים שלפעמים ״מותר לשנות מפני דרכי שלום״ (מדרש לקח טוב פסיקתא זוטרתא בראשית פ״נ), ואת ה״מותר לשנות״ עושים הדיפלומטים למצוה וגם לחובה, אבל אצל חז״ל הנה ה״מותר לשנות״ הוא יוצא מן הכלל, ואצל הדיפלומטים זהו הכלל בעצמו והאמת איננה באה אצלם אף בתור יוצא מן הכלל.

ועוד יותר, כי חז״ל אומרים רק שמותר לשנות מפני דרכי שלום, והם להיפך משנים דוקא כדי להביא מלחמה בעולם, ואם הנביא אומר ״והאמת והשלום אהבו״ (זכריה ח, יט), הנה הם, הדיפלומטים, שונאים את האמת מפני ששונאים גם את השלום. והם משנים דוקא מפני המחלוקת כדי לסכסך אומה באומה ומפלגה במפלגה.

״אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף״, ואמנם צדק הוא עוד למעלה מהאמת, והראיה שהאמת הוא בארץ, והצדק הוא בשמים, ומשום זה אם האמת והצדק סותרים זה את זה אז מבטלים את הראשונה, האמת, מפני השני, הצדק, וזהו ״מותר לשנות מפני דרכי שלום״, אבל הדיפלומטים מורידים גם את האמת והצדק לשאול תחתית באופן שלא יצמחו עוד לעולם.

וזהו ויהי עשו איש ידע ציד - לרמות ולשקר - ואל תדמו שזהו מפני דרכי שלום, אך להיפך, איש שדה, כלומר, איש מלחמה הנמצא תמיד על שדה קטל.

ולהיפך ״ויעקב איש תם ישב אהלים״, אף על פי שהיה איש תם ולא שינה מעולם מן האמת אף כקוצו של יוד, לא הפריע על ידי האמת את ה״דרכי שלום״, אך להיפך ״ישב אהלים״ שזהו סמל השלום, כי האהלים המה אהלי שם ועבר, כפירש״י, שלומדים שם התורה של שם, שכל ״דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום״.

ו. הקורבה הרוחנית שביניהם.

ובכל זאת אם כי המרחק בין יעקב ובין עשו גדול מאד כנ״ל, אף על פי כן יש איזו קורבה רוחנית ביניהם לא רק בתור אחים אך עוד יותר בתור תאומים, והזמן של ט׳ ירחי לידה שהיו שניהם בבטן אמם לא עבר לבטלה לגמרי והשפיע סוף סוף השפעה הדדית על שניהם ביחד.

את עשו, שזהו אדום, המשילו חז״ל (בראשית רבה פס״ה, א) לחזיר שיש לו גם סימן טהרה ומראה את טלפיו לכל כדי להתגאות עם הסימן טהרה שבו. ואף על פי שחזיר הוא, בכל זאת גם זהו סימן יפה שמתגאה עם הסימן טהרה ולא עם הסימן טומאה שלו. כי לפעמים יש גם אנשים שמתגאים דוקא עם הסימן טומאה שלהם, וחושבים את הסימן טומאה לכבוד ולתפארת יותר גדול מהסימן טהרה.

״ויהי עשו איש ידע ציד״ והוא רמה את אביו כדברי חז״ל (מובאים ברש״י על המקום) בשאלת של ״אבא איך מעשרין את המלח ואת התבן״ והיה כלומר צבוע, אבל על כל פנים חשב את היראת שמים לצבע יפה ונאה, וגם זה נחשב לאיזו מדרגה, כי יש הרבה שאינם חושבים זאת כלל לצבע יפה אך להיפך. ויעקב אף על פי שהוא איש תם הנה יודע הוא לעת הצורך להיות ערום ביראה, ולהשתמש גם בערמה כשיש לו עסק עם רשעים. ואמנם עשו מתריע מאד על זה והוא צועק ״הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים״ ואינו מרגיש, כי תכונה זו באה לו ליעקב ממנו בעצמו, במה שהיה שכן קרוב אליו בבטן אמו ט׳ חדשים, ומשתמש בזה דוקא כשיש לו עסק עם רשעים שכאלה.

אבל על כל פנים השפעה הדדית יש ביניהם גם בזה שעשו חיקה את אומונת ישראל והשתמש בקולו של יעקב, כשם שיעקב מחקה לפעמים את ה״ידים ידי עשו״, כלומר, את הציביליזציה שלו.

וזהו שהשיב לה ד׳ אל שאלה כשהרגישה את ה״ויתרוצצו הבנים בקרבה״ ושאלה ״אם כן למה זה אנכי״, כי ״שני גוים בבטנך״, כי אמנם גם היא ידעה שזו היא מלחמה בין שני בנים שבקרבה אחד צדיק ואחד רשע, אבל לא הבינה, מדוע דוקא השני בנים הללו שהמה רחוקים כל כך אחד מחברו באים אצלה בתור תאומים ולא זה אחרי זה לכל הפחות? ועל זה השיבו לה ״ושני לאמים ממעיך יפרדו״, כי אף על פי שהם נפרדים מאד זה מזה, בכל זאת ״ולאם מלאם יאמץ״ כל אחד יתאמץ להתחרות עם חברו, וזהו רק מפני השפעה ההדדית שהשפיעו זה על זה, על ידי מה שהיו יחד במעי אמם ט׳ חדשים.

ז. התכונות של ישמעאל עשו ויעקב.

ההבדל מישמעאל לעשו הוא גדול מאד, ולכאורה השני עולה על הראשון בכמה מעלות ומדרגות, על ישמעאל נאמר שהיה ״פרא אדם״ וידוע שגם התואר אדם ניתן דוקא למי שהוא ״נחות דרגא״ ומה גם כשנוסף לזה התואר ״פרא״. וכבר אמרתי במקומו, כי בכוונה כתבה התורה ״פרא אדם״ ולא ״אדם פרא״, כי לפי דקדוק הלשון העצם הוא קודם להתואר? אלא כדי להבליט כי דוקא ״הפרא״ זהו העצם שלו והאדם אינו אלא הצורה שלו, כלומר, שרק נראה בצורתו כאדם, ועל כל פנים ״פרא אדם״ איננו מעורר כלל וכלל רגשי כבוד, בעוד שעל עשו נאמר שתי פעמים ״איש״ שזה נאמר כרגיל דוקא על חשוב ונכבד שבבני אדם.

אבל כלל גדול הוא שכל יתר כנטול דמי, ומי שהוא איש כפול אינו איש כלל.

״איש ידע ציד איש שדה״, זאת אומרת, שתמיד אתה מוצא בו דו פרצופין, הוא איש אחר כשהוא עוסק בציד והוא איש אחר כשהוא עוסק בשדה, הוא אחר בפה ואחר בלב וכדומה וכדומה, ותמיד אי אתה יכול לעמוד על אופיו.

בעוד ש״יעקב איש תם ישב אהלים״, וזה מבליט עוד יותר את ההבדל בין עשו ליעקב. הראשון אף על פי שהוא איש שדה ולא שדות, כלומר, שהוא שוקט על שמריו, ואינו משנה את מקומו כלל וכלל, הנהו משנה את רוחו חדשים לבקרים ומתחלף לכמה גוונים, ותמיד אתה רואה בו איש אחר. ויעקב להיפך, אף על פי שהוא יושב ״אהלים״ ולא ״אהל״, כי תמיד אתה מוצא אותו באהל אחר, תמיד הוא עומד בפרשת ״לך לך״ להלוך מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, אף על פי כן הוא תמיד ״איש תם״, תמימות ברוחו, תמימות בנפשו שלא ניתנה להתחלק לפרורים ולשברי שברים, אישיות מוצקה, פיו ולבו שוין, בקיצור, תמיד אנו רואים הרמוניה נפשית.

ח. ״וידו אחזת בעקב עשו״ - לשבח ולגנאי.

״הגמון אחד שאל לחד מן אילין דבית סלוני, אמר, מי תופס המלכות אחרינו בארעא דישראל? הביא נייר חלק ונטל קולמוס וכתב עליו, ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו, אמרו ראו דברים ישנים מפי זקן חדש״ (בראשית רבה פס״ג, ט).

את ה״וידו אוחזת בעקב עשו״ יש לפרש גם לשבח וגם לגנאי ושניהם אמת.

לגנאי - את החולשה שאנו רואים בעמנו עוד מימי קדם שיש לנו לא רק יראת העונש, אך גם יראת הכבוד מפני כל בן עשו, לו אנו כורעים ברך ומזמרים ״מה יפית״, לא רק כשהוא גוזר לנו על זה, אך פשוט מפני נחת רוח שיש לנו על ידי כך, ולכבוד יחשב לנו אם ״הפריץ״ מניח לנו שנכריע לפניו ברך.

וזהו ״וידו אוחזת בעקב עשו״, כי חביב לנו לא רק ראשו של עשו, אך גם רגלו וגם העקב שברגלו, והננו אוחזים זאת באהבה וחיבה רבה. וכמובן, שאי אפשר לאחוז ביד את עקבו של חברו אם לא שהאוחז יפול ״מודים״ לפני עקבו של חברו. ואמנם לפעמים הרבה בועט עשו ברגלו בפניו של יעקב, אבל גם זה הוא מקבל באהבה ושמח בחלקו, כי חבלים נפלו לו בנעימים לזכות לכבוד גדול כזה שעקבו של עשו יגע בפניו של יהודי אפילו שהנגיעה היתה על ידי בעיטה.

אבל אפשר לפרש את הדברים גם לשבח, כי ״וידו אוחזת בעקב עשו״ אומרת גם כן שאנחנו הננו האוחזים ביד, עשו הוא העגלה ואנחנו - הבעלי-עגלה, עשו הוא המנגן, ואנחנו - המנצח בנגינות ועל פי תנועות היד שלנו הוא מרים קולו, עשו עושה רקידה, אבל הכל על פי ההוראה שאנו נותנים לו, וכשאני מרים את היד למעלה, הוא מגביה את רגליו למעלה, וכשאנו מראים לו למטה הוא משפיל גם כן למטה וחוזר חלילה.

״וידו אוחזת בעקב עשו״, אומר גם כן, כי הנו הרוח החיים, השאור שבעיסה, הנשמה היתירה שבכל תנועה ותנועה.

וזה היה הוכוח בין ההגמון ובין חד מן אילין דבית סלוני. גם ההגמון נשען בשאלתו על הכתוב הנ״ל ובשביל כך שחק ולעג על היהודים ושאל באירוניא ״מי תופס המלכות אחרינו?״ ועל זה השיב לו מאותו הכתוב ממש שמשם בא השואל בהאירוניה שלו, וכדי להבינו למה הוא מכוון הביא ״נייר חלק ונטל קולמוס וכתב עליו״, כלומר, שהיחס בין עשו ליעקב הוא כאותו היחס שבין אדם הכותב להנייר והקולמוס, עשו זהו הנייר והקולמוס ויעקב הוא הכותב והמושך בעט שבט סופר.

ועל זה הוסיפו בצדק ״ראו דברים ישנים מפי ״זקן חדש״, כי אמנם אם אנו רואים בתכונת עם ישראל שהוא בבחינת ״זקן חדש״ וכל מה שהוא מזקין ביותר הוא מתחדש ביותר, הנה זהו גופא ראיה על הפירוש השני של הכתוב הנ״ל, וכל העמים שהמה בבחינת נייר ודיו המה בלים מזוקן, ולא כן אומתנו שאיננה מזדקנת לעולם בכח הכתיבה שלה, כי תמיד היא מוצאת לה נייר חלק לכתוב עליו מחדש.

ט. ״זקן חדש״ בנוגע לעם ישראל וארץ ישראל.

וגם זאת אנו רואים מהשאלה ותשובה הנ״ל, עיקר השאלה היתה ״מי תופס המלכות אחרינו בארעא דישראל?״ כלומר, איך אתם יכולים לעלות על דעתכם שארץ ישראל, שכבר החזקנו אותה בחזקה גמורה ושלמה, איך תוכלו לחשוב שנמסור זאת לכם בנפש חפצה או שתלקחו אותה ממנו ביד חזקה, הלא בודאי יש לנו יד חזקה יותר מכם?

ועל זה ״הביא לו נייר חלק וכתב עליו״, כלומר, ארץ ישראל תשאר תמיד אצל כל הגויים שירצו להתישב בה ולרשת אותה מורשת אחוזה, שהיא, הארץ תשאר להם נייר חלק, קרקע בתולה אשר לא תתן להם את פריה, כמו שכתוב ״והשמתי אני את הארץ ושממו עליה איביכם הישבים בה״ (ויקרא כו, לב), שלהם תשאר הארץ תמיד מדבר שממה ותמיד יהיה לנו בה מקום להתגדר בה, תמיד נמצא בה מקום לכתוב עליה משלנו.

״ראו דברים ישנים מפי זקן חדש״, וכשם שעם ישראל הוא זקן חדש, כך ארץ ישראל היא ישנה חדשה לנו.

י. קושטא קאי שיקרא לא קאי.

״ויקראו שמו עשו, ואחרי כן יצא אחיו - וכו׳ - ויקרא שמו יעקב - וכו׳ - ויאהב יצחק את עשו - וכו׳ - ורבקה אהבת את יעקב״.

על עשו נאמר ״ויקראו״ בלשון רבים, ועל יעקב - ״ויקרא״ בלשון יחיד.

כי זה האמת בין איש האמת לאיש השקר, האחרון הוא תמיד יותר פופולרי ומפורסם, בעוד שהראשון על פי רוב הוא יושב לו בקרן זוית ומעטים היודעים ומכירים אותו, וגם אלה שמכירים אותו אינם מכירים להעריך כראוי את תכונת נפשו.

לעשו, היודע ציד יש קוראים בלשון רבים, רבים המה המשכימים לפתחו ומכבדים אותו בכל מיני כבודים שבעולם, בעוד שליעקב, להאיש אמת, יש לפעמים רק קורא אחד והקורא היחידי הזה הוא רק הקב״ה, הבוחן כליות ולב ואין נסתר ונעלם ממנו.

וזה היה ההבדל גם כן בין נביאי האמת לנביאי השקר, להאחרונים היו המון מעריצים מכל העברים, והראשונים צעקו הרבה פעמים ״מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי״ (ירמיהו ט, א), או אמרו על עצמם כמתיאשים ״ישב בדד וידום כי נטל עליו״ (איכה ג, כח).

אבל סוף סוף ״קושטא קאי שיקרא לא קאי״.

״ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו ורבקה אהבת את יעקב״, ״ויאהב״ זהו בו׳ המהפכת, שמהפכת את העתיד לעבר, אבל ״אוהבת״ הוא הוה, כלומר, כי סוף סוף ״קושטא קאי שיקרא לא קאי״ ו״שקר אין לו רגלים״, ומי שמשתמש בשקרים סופו שקלונו מתגלה ברבים וגם אוהביו נהפכים לאויבים, ולא כן איש האמת שהאהבה לו נשארת תמיד אהבה בהוה, שאינה עוברת כלל וכלל.

### פרק כ״ט

### מכירת הבכורה מעשו ליעקב

״ויאמר יעקב מכרה כיום את בכרתך לי, ויאמר עשו, הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכרה - וכו׳ - ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת, ויקם וילך, ויבז עשו את הבכרה״ (בראשית כה, לא-לד).

א. המשא ומתן בין יעקב ועשו.

בהמשא ומתן הזה שבין עשו ליעקב אנו רואים תיכף את ההבדל הגדול בתכונת נפשם, יעקב היה בטבעו אופטימיסט ועשו - פסימיסט, יעקב אומר ״מכרה כיום״, כלומר, שהוא רואה תמיד יום אף בשעה שהוא לילה, ואף באפלה הוא רואה את השחר המתבקע לבוא, ועל כן אף על פי שכאמור היה אז יצחק עני ואביון ומה יועיל להבכור אם הוא לוקח לו פי שנים בשעה שכל הירושה הוא אין ואפס, ובכל זאת ״כיום״, ואם אינו יום ממש, אבל האופטימיסט מוצא תמיד את כ׳ הדמיון של היום ולא של הלילה. ולהיפך הפסימיסט, הוא מבקש ומוצא תמיד את כ׳ הדמיון של הלילה, ואף ביום אינו רואה אלא את חשכת הלילה ועוד יותר גרוע מהלילה, זוהי המיתה, ועשו אומר ״הנה אנכי הולך למות״ בשעה שהוא עוד צעיר לימים ובריא אולם, בשעה שהוא עוסק עוד ב״ויאכל וישת ויקם וילך״.

ועד היום זהו ההבדל העיקרי בין בני בניו של יעקב ובני בניו של עשו, הראשונים המה תמיד ה״קונים״ הראשים גם בעולם המסחר, המה קונים אף במקום שרחוק משכר וקרוב להפסד, אך מפני ספק ספיקא של ריוח הוא קונה, כי כך הוא דרכו של האופטימיסט תמיד שפותר תמיד לטובה ולא לרעה. ובני בניו של עשו רואים להיפך את הצללים ולא את האורות, את שקיעת החמה ולא את עמוד השחר.

״הנה אנכי הולך למות״. ואמנם הזכרת יום המיתה היא סגולה בדוקה כדי לגרש את ה״מנוול״ הפוגע באדם, אבל בני בניו של עשו דוקא מושכים את ה״מנוול״ אחריהם על ידי הזכרת יום המיתה.

ובכלל אין היהודי חושב כל כך על דבר המיתה, כל זמן שהוא חי כמו האינו יהודי, כידוע, וכל זאת אנו רואים כבר בהמשא ומתן שבין יעקב לעשו הנ״ל.

ב. ״רע רע יאמר המוכר״.

כלל גדול הוא ש״רע רע יאמר הקונה טוב טוב יאמר המוכר״, אבל בכאן אנו רואים להיפך, שעשו, המוכר של הבכורה, דוקא הוא אומר רע רע, כי לכאורה היה על עשו אדרבא להפליג את חשיבותה של הבכורה בעדו ולהראות ליעקב את גודל ״המציאה״ שהוא משיג בעד נזיד עדשים לבד. אך לעומת זה אדרבא עוד הוריד את כל המכירה ואמר ״ולמה זה לי בכרה״. בקיצור, במקום טוב טוב טען אדרבא רע רע.

וכל זה מראה על מה שנאמר לבסוף ״ויבז עשו את הבכרה״.

ג. עשו יוצא מן הכלל של כל הרשעים.

״ויבז עשו את הבכרה״, והנביא אומר ״אהבתי אתכם - וכו׳ - ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי״.

על פי המדרש פליאה שכבר הבאתי בח״א ״מנין שהקב״ה אוהב את הרשעים? שנאמר, אין שלום אמר ד׳ לרשעים״, וכביאורנו שם שגם הרשע אחרי שכבר עשה את העברה ואחרי שכבר מלא את תאותו אז הוא בעצמו מלא בושה וכלימה ואין שלום בלבבו, וסופו מוכיח על תחילתו שלא עשה את העברה בלבב שלם, ולפיכך אין כל כך שנאה להקב״ה אליו.

אבל בעשו אנו מוצאים שגם אחרי שכבר עשה את העברה למכור את הבכורה, וגם אחרי שכבר מלא את תאותו ״ויאכל וישת ויקם וילך״, גם אחרי כך ״ויבז עשו את הבכרה״ בלי שום רגש חרטה ובלי שום הרהור ופקפוק בלב, הנה על רשע שכזה אינו מדבר ה״מדרש פליאה״ הנ״ל, כי לרשע ש״יש שלום״ בלבו בודאי הקב״ה מתיחס אליו בתכלית השנאה.

והנביא מפרש בזה את דברי התורה, כי מכאן ש״ויבז עשו את הבכרה״ אף לאחר המעשה הנה ״ואת עשו שנאתי״, אף על פי שמן הסתם הקב״ה ״אוהב את הרשעים״ כנ״ל.

ד. המו״מ בין הדיפלומט והאיש-תם.

אכן גם בהמשא ומתן הזה אנו רואים את עשו ה״יודע ציד״ - הדיפלומט, ואת יעקב ה״איש תם״, האחרון מדבר דברים ברורים ״מכרה כיום את בכרתך לי״ וכהיום שהוא בהיר כך גם דבריו ברורים, אבל עשו אומר ״ולמה זה לי בכרה״ ובזה כבר יש לישנא דמשתמעי לתרי אפי, אפשר לפרש כפי שהיתה באמת כוונתו של יעקב, שיעקב יהיה הבכור ועשו יהיה הפשוט, אבל אפשר לפרש גם כן ששניהם יהיו כפשוטים ויחלקו שוה בשוה, ובאמת כפי שאומרים חז״ל בסוטה (יג, א), כי אחר כך בא עשו בטענה ואמר ״נהי דזביני בכירותא, פשיטותא זביני״.

ואמנם כך הוא דרכם של כל הדיפלומטים ה״יודעי ציד״ שמדברים לכתחילה באופן שכזה, שיהא ביכלתם אחרי כך לבוא בטענה ובטרוניא.

### פרק ל׳

### קיים אברהם אבינו כל התורה כולה

״והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתי, מצותי, חקותי ותורתי״ (בראשית כו, ד-ה).

אמר רב, קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה, שנאמר, עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתי, מצותי חקותי ותורתי״ (יומא כח, ב).

א. תרי״ג מצות ושבע מצות.

על פי מה שבארנו במקום אחר (בהמאמר ״דרכה של תורה״ פ׳ י״ד) את המאמר ״רצה הקב״ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנאמר, ד׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר״ (אבות פ״ו מ״ג), שלכאורה איזו זכות יש בדבר, אם בן נח שומר את הז׳ מצות הוא מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעוה״ב, בעוד שבני ישראל אם גם יזהרו בתרי״ב מצות ולא בתרי״ג כבר הוא נחשב לחוטא ופושע?

אכן כשנתעמק בדבר נראה היטב, כי יותר קל לישראל לקיים את כל הרמ״ח מצוות עשה ושס״ה לא תעשה עם כל הסיגים והגדרים של חז״ל שמספרם מגיע לאלפים, מכפי שאפשר להאומות לקיים את השבע מצות שנזהרו בכך.

כי מה הן השבע מצות שהוזהרו האומות עליהן?

אנו מוצאים ברמב״ם הלכות מלכים (פ״ט ה״א) ״על ששה דברים נצטוה אדם הראשון, על עבודה זרה ועל ברכת השם ועל שפיכות דמים ועל גלוי עריות ועל הגזל ועל הדינים - וכו׳ - הוסיף להם אבר מן החי״.

ונקח נא למשל את שתי המצות הראשונות ״על עבודה זרה ועל ברכת השם״, על זה הם מצווים, אבל אינם מצווים על אהבת השם, כלומר, מצווים הם על השלילה ולא על החיוב שבדבר, אבל מה כבד הוי לו הדבר להאדם כשלבו חלל בקרבו לגמרי ויש לו רק שלילה ולא חיוב. אנחנו בני ישראל קל הוא לנו בדבר להזהר בהלאו של ״לא תעשה לך פסל וכל תמונה״ וכו׳ (שמות כ, ד) כשיש לנו מקודם העשה של ״אנכי ד׳ אלקיך״ (שם שם ב), ומלבד זה העשה של ״ואהבת את ד׳ אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך״ (דברים ו, ה) ו״אחרי ד׳ אלקיכם תלכו וגו׳ ובו תדבקון״ (דברים יג, ב) וכדומה וכדומה, ונפשנו מלאה מרגשות קודש הללו ולבנו מלא על כל גדותיו מ״אתערותא דלעילא״. אבל להן, להאומות, מניח הלאו של עבודה זרה רק ריקניות של דבר אין סופי, שממון הנפש עד כדי מחנק ובמה ימלאו את הריקניות?

קל הוא לנו להמנע מעבודה זרה, כשאנו מזוינים בהרבה כלי זין המגינים עלינו מגירא דשטנא, כמו תפילין, ציצית, מזוזה וכדומה, אבל להן, להאומות, שעומדות ערומות בלי שום כלי הגנה, מה קשה להן הדבר, כשאין להם כלל במה למלאות את הריקניות שבלב.

אם אנו נזהרים משפיכות דמים אין בזה כל חדוש אחרי שאנו מצווים ועומדים גם על ״ואהבת לרעך כמוך״ (ויקרא יט, יח), על ״פתוח תפתח את ידך״, על ״עזב תעזב עמו״ (שמות כג, ה), ולא רק לאוהב אך גם לשונא, וכשיש אהבה ממילא אין שנאה כמובן. וביחוד, כי הסיבות הגורמות לשפיכת דם ולגזל הן הקנאה, התאוה והכבוד המוציאים את האדם מן העולם, אבל אנחנו שיש לנו כמה וכמה מצות עשה ולא תעשה המכוונות לעקור מקרבנו את המידות הרעות הללו, ממילא אין מקום להעברות החמורות הנ״ל, אכן מה קשה הוא הדבר לאומות העולם שעומדות לפני פרצה פתוחה, שאינן מצוות כלל על האהבה, אינן מצוות כלל על הצדקה, ומותרים להם גם הקנאה, התאוה והכבוד, ואיך לא יגזלו ואיך לא ישפכו דם?

וכמה מועיל לבטל ולכל הפחות להחליש את החיה שבאדם הלאו של ״לא תחמוד״. אבל מה תעשינה הן, אומות העולם, שעל ״לא תרצח לא תגנוב״ הן מוזהרות בכל תוקף ועוז עוד יותר מישראל, ואם לישראל פחות משוה פרוטה אין בו משום גזל, הנה ״עכו״ם נהרג גם על פחות משוה פרוטה״, אבל, מאידך גיסא, לא נאמר כלל להן הלאו של ״לא תחמוד״ ונפשן חומדת את כל מה שהן רואות אצל אחרים, והחמוד בוער בלבן כיקוד אש, ואיך לא ישפכו דם ואיך לא יגנבו.

״על הדינין״, אבל הן מצוות רק על ״מדת הדין״ ולא על ״מדת הרחמים״ והאם אפשר לדין שיתקיים בלי מדת הרחמים? הגעו בעצמכם, אם הקב״ה שברא מקודם את עולמו, כדברי חז״ל, במדת הדין ראה שאי אפשר להעולם להתקיים אם לא ישתף ביחד עם זה גם את מדת הרחמים, ואיך יהיה אפשר לעולמו של קרוץ מחומר שיתקיים במדת הדין לבד, ועל כן נשארה אצלן גם מדת הדין רק בתור חק על הנייר לבד ותו לא מידי.

ולבסוף ״על העריות״, ואמנם גם אנחנו אומרים ״אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות״, אבל מה יפה חלקנו ומה נעים גורלנו שאפשר לנו לסיים את הברכה הזו בהדברים ״מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין״. ושוב יש לנו בזה לא רק שלילה אך גם חיוב, לא רק איסור אך גם כן קדושה, קדושת המשפחה, וטהרת המשפחה, עם כל האצילות והעדינות הרוממות וההוד שבזה, ועל ידי זה אנו באים לכבישת היצר ואפשר לנו לאמר לפעמים ״גירא בעינא דשטנא״. אבל צר לנו על אותן האומות שאפשר להן רק להתחיל את הברכה ולא לגומרה, את הרע שבהאיסור עליהן לקבל ואת הטובה שבהקדושה אינה חלה כלל עליהן, ומה יעשו כשיצרן מתגברת עליהן ונפשן בוערת באש התאוה, אנה ינוסו ואיפה ימצאו מגן ומחסה ממנה.

ובאחרונה, אל לנו להסיח דעת, כי לעם סגולתו נתן הקב״ה לא רק ימות החול, אך גם ימי שבתות ויו״ט, ועל ידי הנשמה היתירה שהשבת נותנת לנו קל הוא לנו הדבר לשמור על קדושת הנשמה הפשוטה, יש לנו על ידי השבת קדושה מרכזית שנותנת לנו רוח של קדושה וטהרה ושפע של ברכה בכל ימות השבוע, השבת מוציאתנו מעמק הבכא, עמק העכור, עלמא דשיקרא וחנופה, ומרוממתנו אל עולם האצילות לעולם הכרובים הטהורים, עולם של מלאכי השרת, מלאכי עליון.

אבל מה עלובות הן אותן האומות שבמקום שמירת השבת נאמר עליהן, ״עכו״ם ששבת חייב מיתה״ (סנהדרין נח, ב).

ובצדק אמר ר׳ חנניא בן עקשיא ״רצה הקב״ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם מצות״, כי, כאמור, קל לנו יותר לשמור את התרי״ג מצות, את כל הרמ״ח מצוות עשה ושס״ה לא תעשה, מן הז׳ מצות שעל בני נח לשמרן.

ואמנם הוא מדבר לא רק על דבר מצוות, אך גם על דבר תורה ואומר ״לפיכך הרבה להם תורה ומצוות״, והעיקר הוא ״יגדיל תורה ויאדיר״, כי אנחנו הננו מחוייבים לא רק במצוות, אך גם בתורה, שתלמוד עוד גדול ממעשה מפני כי ״התלמוד מביא לידי מעשה״. וכהוספת דברי הרמב״ם בהלכות תלמוד תורה (פ״א ה״ג) ״שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין מעשה מביא לידי תלמוד״, ואנחנו שאנו מצווין על תלמוד קל לנו לבוא לידי מעשה, אבל הם, העכו״ם, שאין עליהם כלל חובת תלמוד, אף באותן המצות שהם מחוייבים, וגם אם לומדים תורה ״אין מקבלים שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה״ (בבא קמא לח, א), מה קשה עליהם המעשה כשאין להם התלמוד המביאם לידי כך.

וזהו שאמרו שמ״מצותי ותורתי״ מוכח שקיים אברהם כל התורה ולאו דוקא שבע מצות, כי בשבע מצות כאמור אין תורה, באלו יש רק מעשה ולא תלמוד, וגם באמת מעשה אין שם אך רק שב ואל תעשה, שלילה ולא חיוב, וכיון שכבר נאמר ״וישמר משמרתי״, הרי כבר שב ואל תעשה אמור.

ובכוונה כתבה התורה בכאן לשון ״עקב״, שזהו מורה על דברים שאדם דש בהם בעקביו, להשמיענו שנקל היה לו, לאברהם, לשמור את כל אלו, ״לשמר משמרתי מצותי חקותי ותורתי״, וכל זאת רק מפני שקיים את כל התורה ולא הסתפק רק בשבע מצות לבד, כמו שאמר ״רצה הקב״ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות״.

ב. עירובי תבשילין ועירובי תחומין של אברהם אבינו.

״אמר רבא, קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר, ותורותי, אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה״ (יומא כח, ב).

ויש גורסים ״עירובי תחומים״.

ואמנם גם שתי הגרסות אמת ואלו ואלו דברי אלקים חיים.

אם רוצים אנו להעריך כראוי את פעולתו של אברהם אבינו על התפתחותה של האנושיות כולה, אנו צריכים לשים לב למהלך הדברים. בין שני האחים הראשונים שהיו בתבל: קין והבל שהתורה (בראשית ד, ח) מספרת עליהן בפשיטות כל כך ״ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו״, וחז״ל במדרש רבה (פרשה כ״ב) מבארים זאת ביותר ביאור ואומרים ״על מה היו מדיינים? אמרו, בואו ונחלק את העולם, אחד נטל הקרקעות ואחד נטל המטלטלין, דין אמר, ארעא דאת קאים עליה דידי, ודין אמר, מה דאת לביש דידי, דין אמר, חלוץ ודין אמר, פרח, מתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו״. ויש עוד מאן דאמר ״שניהם נטלו את הקרקעות, ושניהם נטלו את המטלטלין, ועל מה היו מדיינין? אלא זה אומר, בתחומי בית המקדש נבנה וזה אומר, בתחומי בית המקדש נבנה״, ואמנם יש שם עוד דעה שלישית האומרת ״תאומה יתירה נולדה עם הבל זה אומר, אני נוטלה שאני בכור וזה אומר, אני נוטלה שנולדה עמי״.

ובאמת אין כאן מחלוקת אלא שכל אחד משלים את המאן דאמר הקודם ומשלשתם יחד אנו יודעים את סיבות כל המלחמות והמחלוקת שבעולם. כי הסיבות הן ביחוד שלש, ראשית המריבה של ״דין אמר חלוץ ודין אמר פרח״ או ״דין אמר ארעא דאת קאים עליה דידי ודין אמר מה דאת לביש דידי״, כלומר, שחולקים על התחומים והמצרים, אומה זו אומרת, שתחום ארצה מגיע עד מקום פלוני, והאומה שכנתה אומרת, לא כי אלא ״שלך שלי״, ואם מודות הן שתיהן על הקרקע יש עוד דין ודברים על המטלטלין ואפילו על גלימא דעל כתפו ואחת אומרת להשניה ״מה דאת לביש דידי״.

ולפעמים באות המלחמות לא בשביל ענינים ארציים אך דוקא בשביל ענינים שמימיים, וכל המלחמה נראית כביכול כמלחמה לשם שמים, חולקים רק על דבר בית המקדש וכל אחד חפץ להיות זריז ונשכר במצות, כל אחד חפץ להיות קדוש יותר גדול מחברו ״זה אומר בתחומי בית המקדש נבנה, וזה אומר בתחומי בית המקדש נבנה״, שלכאורה היא קנאת קדושים, אבל איננה מרבה קדושה, אלא מרבה שפיכת דמים ורציחות בעולם.

ואמנם ידוע גם כן הפתגם ״בקשו את האשה״, כלומר, שבכל המלחמות שבעולם יש גם למצוא את יד אשה באמצע, וגם את הסיבה הזו מזכיר המדרש ב״זה אומר אני נוטלה שאני בכור, וזה אומר אני נוטלה שנולדה עמי״, והוא רק משל ודוגמא כי לפְעמים טוענים אני נוטלה גם מפני טעמים ונמוקים אחרים ולפעמים גם בלי שום טעמים ונמוקים כלל.

ואמנם אין זה מענינינו הפעם לדבר על דבר הסיבה השלישית הנ״ל אלא על שתי הסיבות הראשונות, ואברהם שהיה המורה הגדול של כל האנושיות כולה ונסע ממקום למקום לקרוא בשם ד׳, הנה תפקידו העיקרי היה עירובי תחומין ועירובי תבשילין, בעירובי תחומין הסיר את הסיבה הראשונה, ובעירובי תבשילין הסיר את הסיבה השניה של כל המלחמות שבעולם.

כי מה הם עירובי תחומין? כתוב בתורה ״אל יצא איש ממקומו״ וכל אחד ישאר רק בהתחום שלו, ובא אברהם אבינו ותקן עירובי תחומין, ואמנם מה טוב היה להאנושיות כולה, אם היתה לה עירובי תחומין לא רק ״ביום השביעי״, אך בכל ימות השבוע כולם, כי, כאמור, הסיבה העיקרית של כל המלחמות הוא מה שכל אומה איננה יודעת רק מתחומה היא, וכל אחת רוצה להגדיל את תחומה על חשבונה של האומה השניה. וגם המלחמות האקנמיות בעולם שמביאות אולי עוד יותר קרבנות מהמלחמות הצבאיות, כל עיקרן הן מהבדל התחומים שכל אחת מהאומות מצטמצמת בתחומה היא וסוגרת את כל השערים והדלתות שלא יצאו ולא יבואו מתחום אחד להשני, ועל ידי עירובי תחומין הלא אפשר לתקן את כל האבני נגף וצורי מכשול הללו, ואת זה אמנם תקן אברהם אבינו.

ואת הסיבה השניה המחלקת את ה״מקום קדוש״ גם לזה מצאה היהדות עצה באמרה ״כל העמים ילכו איש בשם אלקיו ואנחנו נלך בשם אלקינו״, זהו בבחינת ״עירובי תבשילין״, שכידוע אין אופין מיום טוב לשבת מפני ש״בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת״, ואמנם את ההבדל הזה בעצם אי אפשר לבטל, אבל סוף סוף באים העירובי תבשילין לערבם לעת הצורך, ואת זה תקן גם כן אברהם אבינו, שאם כי קרא בשם ד׳ הקונה שמים וארץ, בכל זאת הכניס אורחים מאומות ואמונות שונות וקרבם והאכילם והשקם על היסוד של ״כי כל העמים ילכו איש בשם אלקיו״ ובתקוה שסוף סוף תנצח הקדושה העליונה, הקדושה של שבת, קדושת היהדות.

ג. ״הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה״.

אמנם בעירוב תבשילין של אברהם אבינו יש עוד כוונה אחרת.

כי הנה מקור התקנה של עירובי תבשילין אנו מוצאים בפסחים (מו, ב) ״אתמר, האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר, לוקה, רבה אמר, אינו לוקה, רב חסדא אמר, לוקה, לא אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה, רבה אמר, אינו לוקה, אמרינן הואיל, אמר ליה רבה לרב חסדא, לדידך דאמרת, לא אמרינן הואיל, האיך אופין מיום טוב לשבת? אמר ליה, משום עירובי תבשילין, ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא?״ וכו׳, ומכיון שהלכה כרבה בזה, אם כן כל ההיתר של ערובי תבשילין הוא רק מטעם שגם האופה מיום טוב לחול אינו לוקה ואמרינן ״הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה״.

וכשאנו מתעמקים מעט בזה אנו רואים עד כמה מגיעה התכונה המוסרית היהדותית, כי מי שאופה מיום טוב לחול הרי בודאי הוא עושה זאת מתוך הכרח שאין לו מה לאכול למחר אם לא יכין זאת היום, ובכל זאת ברי לן ש״אי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה״, כלומר, שלא יביט על זה שלא יהיה לו מה לאכול למחר ויתן את הפרוסה היחידה שלו לאורח שיזדמן לו, ולולי הודאות הזאת הרי בודאי לא היה שייך לומר הואיל.

ואמנם התכונה המוסרית הנ״ל ירושה היא לנו מאבינו אברהם, ש״הואיל״ הנ״ל זה היה כל יסוד חייו, ולא הקפיד גם כן כלל על איכותם של האורחים אם טובים הם או רעים, כי כולם אהובים לו וגם להפחות שבפחותים היה נכון לתת את כל אשר לו ולבלי להשאיר בעד עצמו אף פרוסת לחם למחר.

וזהו ״קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין״, כלומר, הנמוק של עירובי תבשילין שהוא ״הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה״ כנ״ל.

### פרק ל״א

### מצות ישוב ארץ ישראל של יצחק

״וכל הבארת אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו סתמום פלשתים - וכו׳, וכו׳ - ויחפרו באר אחרת ולא רבו עליה ויקרא שמה רחבות, ויאמר, כי עתה הרחיב ד׳ לנו ופרינו בארץ״ (בראשית כו, טו-כג).

א. אין ״חזקה״ נגד ישוב ארץ ישראל.

כלל גדול הוא ש״בתלת זימני הוה חזקה״, אבל גם בכלל גדול זה יש יוצא מן הכלל והוא בנוגע לישוב ארץ ישראל, בזה גם אם נִכָּשל תלת זימני עלינו לנסות פעם רביעית וסוף סוף נצליח, כי החזקה שארץ ישראל שלנו היא היא למעלה מכל החזקות המתנגדות לזה.

ואם ששלש פעמים לא הצליחו כלל עם הבארות, פעם הראשונה ״חפרו בימי אברהם אביו וסתמום פלשתים אחרי מות אברהם״, פעם שניה כשעבדי יצחק מצאו ״באר מים חיים״ לא נשאר להם מזה רק את השם ״עשק״ לבד ״כי התעשקו עמו״, ונסו גם בפעם השלישית וגם מזה לא נשאר להם רק השם ״שטנה״, בכל זאת לא התיאשו ולא אמרו אבדה תקותנו, אך ״ויחפר באר אחרת״, ולא הביטו על זה שבתלת זימני הוה חזקה, והסוף היה ״ולא רבו עליה ויקרא שמה רחבות ויאמר כי עתה הרחיב ד׳ לנו ופרינו בארץ״.

ו״מעשה אבות סימן לבנים״ גם בזה.

ב. חפירה שלנו וסתימה שלהם.

שונאי ישראל טוענים עלינו תמיד, כי המה החופרים של הבארות, ואנחנו הננו רק השותים, המה הזורעים ואנחנו הקוצרים, המה בונים ואנחנו המנצלים וכדומה וכדומה. אבל באמת זהו אחת מהעלילות הנמבזות ואדרבא ״וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו סתמום פלשתים״, אנחנו עוסקים בהמצאת בארות חדשים והמה עוסקים בסתימה, אנחנו עוסקים בבנין והמה בסתירה, לסתור כדי להרוס את מה שבונים אנחנו.

ותמיד כשאנו הולכים מגוי אל גוי אנו יוצרים וממציאים בארות חדשים, אנו ממציאים ענפי מסחר שונים שעל ידם הננו מביאים ברכה לכל בני הארץ, והמה רודפים אותנו עבור זה.

ג. מקודם אנו צריכים להשתמש בבארות של אבותינו.

״וישב יצחק ויחפר את בארת המים אשר חפרו וגו׳ בימי אברהם אביו - וכו׳ - ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא להן אביו״.

מזה אנו למדים, כי מקודם אנו צריכים להשתמש בבארות שכרו אבותינו, ואם גם נמצאים מפריעים המניחים אבני נגף וצורי מכשול וסותמים את הבארות הללו אל לנו להתיאש אך לעשות את כל ההשתדלות כדי לפותחם מחדש ולמצוא בהם שפע ברכה. ולא עוד אלא שאין אנו צריכים גם כן לשנות את השמות שקראו להם אבותינו ״ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא להן אביו״, ואם אנו קונים זאת ב״שינוי מעשה״ אל לנו לקנות אותן ב״שינוי השם״, אך רק כשכל הנסיונות האלה לא הצליחו מפני חמת המציקים העומדים לשטן על דרכינו, רק אז עלינו לחפש ולמצוא בארות מים חיים חדשים.

ודא עקא, כי אנו עושים ממש את ההיפך וקודם כל אנו סותמים בעצמנו את הבארות של אבותינו המפכים עוד מים חיים ואנו הולכים לבקש בארת נשברים.

וכבר התאונן על זה הנביא באמרו ״כי שתים רעות עשה עמי אתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות בארת נשברים אשר לא יכלו המים״ (ירמיה ב, יג).

ד. איך מתנהגים ה״בעלי טובות״ שלנו.

״וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום אתה עתה ברוך ד׳״ (בראשית כו, כט).

על פי מה שמבארים את הכתובים במגילת אסתר (ו, כג) ״ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה? ויאמר נערי המלך משרתיו, לא נעשה עמו דבר״, ומבארים זאת על פי דרך משל, פעם אחת נתחב עצם בגרונו של זאב עד לידי מחנק והיה בסכנת נפשות, וראה עוף לפניו והתחנן לפניו שיכנס לתוך גרונו וימשוך את העצם מתוך גרונו, ובעבור זה יגמלהו כל טוב, ואחרי כך כשהעוף בא לתבוע את שכרו התרעם הזאב ואמר, וכי לא די לך בזה שהיית בגרונו של זאב ונצלת ויצאת ממנו חי? וכך היה גם כן תשובתם של נערי המלך על שאלתו ״מה נעשה יקר וגדולה למרדכי?״ שזה גופא נעשה מה ש״לא נעשה עמו דבר״, שהיה בגרונו של זאב ויצא בשלום, ישב בשער המלך ויצא חי.

וזה אמר גם אבימלך ״וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום״ - זה גופא הטוב מה ששלחנו אותך בשלום ולא בלענוך חי.

### פרק ל״ב

### ברכותיו של יצחק ליעקב ולעשו

״ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ״ (בראשית כז, כח). ״ויען יצחק אביו ויאמר - לעשו - הנה משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל״.

(שם, שם, לט)

א. ההבדל במשפט הקדימה.

ליעקב מקדים את טל השמים למשמני הארץ, ולעשו את משמני הארץ לפני טל השמים, כי צופה ומביט היה יצחק עד סוף כל הדורות וראה את ההבדל ״מה ביני לבין בן חמי״. אצל בני יעקב תמיד קודם טל השמים למשמני הארץ, כלומר, קדומה במעלה וכשהם עומדים לפני פרובלם של בחירה שיבחרו או את טל השמים או את משמני הארץ, אז מוותרים הם תמיד על האחרונים משמני הארץ, בשביל הראשון, טל השמים. ולא כן אצל בני בניו של עשו אם גם יש להם טל השמים, הנה זה בא להם רק באחרונה, ולא מצד ״אחרון אחרון חביב״, אך פשוט, מפני שזה אינו תופס אצלם כל כך מקום חשוב.

״ראשית בכורי אדמתך תביא בית ד׳ אלקיך״ זהו כלל גדול בחיי האומה הישראלית, שההבאה לבית ד׳ קודמת אצלנו לההבאה לביתינו הפרטי, ומלבד בכורים יש גם תרומה ומעשרות וכדומה וכדומה ועל כולם נאמר ״ראשית״, וכדברי חז״ל (פסחים לג, ב) ״ראשית ששיריה נכרים״, כלומר, שכל מה שאנו לוקחים מן העולם לעצמנו ולבשרנו הוא רק בבחינת שיריים, וצריך להיות ניכר שהם רק בבחינת שיריים, ואם גם בטלו בכורים תרומות ומעשרות בזמן הזה, לא נתבטל הכלל הזה בהשקפת החיים שלנו, והלד׳ הוא תמיד העיקר אצלנו, בעוד ש״הלכם״ הוא רק בבחינת שיריים, אכן ההיפך הוא אצל בני בניו של עשו ש״הלכם״ הוא להם תמיד העיקר ו״הלד׳״ איננו רק בבחינת טפל להם.

ב. הקשות שיש בברכת יצחק לעשו.

״ויען יצחק אביו ויאמר אליו הנה משמני הארץ״ וכו׳.

וכידוע שכל מקום שנאמר ״ויען״ איננו אלא לשון קשות כמו שנאמר ״ענה כסיל כאולתו״ (משלי כו, ה).

ואמנם לכאורה מה ענין של לשון קשות בברכה, הלא זהו תרתי דסתרי? אבל באמת בזה נתן תשובה כהלכה על מה שצעק עשו ״צעקה גדולה ומרה עד מאד״ בטענה ״הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי״, וענה לו יצחק קשות, מה תצעק אלי, הלא באמת הא בהא תליא, כי הוא יעקב לא לקח את ברכתך אך את ברכתו ולא הרי הברכה המתאימה ליעקב מתאימה לך. וממילא אין לך טענה כלל גם על הבכורה, כי, כאמור, כל ענין הבכורה היה נוגע רק לעבודה בקדשים ורק יעקב נותן לעבודת הקדשים את משפט הבכורה, ולא כן עשו שעבודת החול הוא לו העיקר ולזה הוא נותן משפט הבכורה, וכשיקח את הבכורה בעבודת הקדשים הרי יסתור את עצמו.

ג. השלשה הבדלים בין הברכות ליעקב ולעשו.

ועוד דבר: שמלבד השינוי הנ״ל במשפט הקדימה שליעקב הוא מקדים את ה״טל השמים״ ולעשו הוא מקדים את משמני הארץ אנו מוצאים עוד הבדלים, א) שליעקב הוא אומר ״מטל השמים״ סתם ולעשו הוא מוסיף ״מטל השמים מעל״, ב) ליעקב אמר ״משמני הארץ״ סתם ולעשו הוא מוסיף ״משמני הארץ יהיה מושבך״, ג) כי ליעקב הוא כלל בנתינה אחת ״ויתן לך״ גם את טל השמים וגם את ״משמני הארץ״ בחדא מחתא, ואילו לעשו הוא מחלק זאת לשתים המושב ״מושבך״ קאי כמובן רק על משמני הארץ לבד כי על טל השמים לא שייך זה כמובן, ובכן ״ומטל השמים מעל״ הוא דבר בפני עצמו.

כי אמנם זהו ההבדל בין תורתו של יעקב לתורתו של עשו, להבדיל.

תורתו של יעקב היא בבחינת ״שמיא וארעא נשקי אהדדי״, כלומר, כי יש בה ההרמוניה השלמה של שמים וארץ, של חומר ורוח, של גוף ונפש, של עולם הזה ועולם הבא וכו׳ וכו׳, ואנו אומרים ״מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה ולא עלה משה ואליהו למרום למעלה מעשרה״ (סוכה ה, ב), שזאת אומרת, שגם כשאנו עולים למרום אין אנו מגביהים לעוף לשמי שמים, וע״כ שייכת אצלנו נתינה אחת גם על טל השמים וגם על משמני הארץ, כי מחד גיסא לא נעשה אצלנו משמני הארץ למין ״מושב״ של סחי ומאוס, ומאידך גיסא אין אנו רוצים לעלות עד לשחקים. אבל בתורתו של עשו אנו מוצאים את התרתי דסתרי הללו, בתיאוריה המה בבחינת ״ומטל השמים מעל״ ומורים כי אם יסטרו לך בלחי האחד עליך להגיש גם את הלחי השני, ואם יסירו ממך בגזלה את הבגד העליון עליך להגיש לו בתור הכרת תודה גם את הבגד התחתון וכדומה וכדומה, אבל במעשה המה מתנהגים על פי הכלל של ״ועל חרבך תחיה״ והמה יושבים במשמני הארץ עד חוטמם, לקיים מה שנאמר ״משמני הארץ יהיה מושבך״ מושב ממש כפשוטו וכמשמעו.

בקיצור, התורה שלנו היא ״תורת חיים״ בסמיכות בעוד שאצלם רחוקה התורה מהחיים כרחוק מזרח ממערב.

ועל כן אנו פוסקים כבית הלל ששלמים עוד חשובים לפני הקב״ה יותר מעולות ובשביל זה חגיגה עוד עדיפא מעולת ראיה אף על פי שזו האחרונה כולה לגבוה משום ״דחגיגה עדיפא דאית בה שתי אכילות״ כמבואר בחגיגה (ו, א). אבל בן נח לא היה יכול להקריב רק עולה לבד ולא שלמים, מפני שאצלם אין הדרך הממוצע של שלמים אך או ״משמני הארץ יהיה מושבך״ או ה״מטל שמים מעל״.

ובזה מבארים את מאמר חז״ל ״הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא, יום שנתנה בו תורה״ (פסחים סח, ב), כי זהו כל חדושו של מתן תורה, שעשה הרכבה בין הלד׳ ובין הלכם וחדש את המושג ״שלמים לד׳״, שיש בהם שתי אכילות בעוד שמקודם חשבו את הלד׳ ואת הלכם לתרתי דסתרי כנ״ל.

## ויצא

### פרק ל״ג

### ״ויצא יעקב״

א. פרשת ויצא באה מבאר שבע.

״ויצא יעקב מבאר שבע״ (בראשית כח, י).

״והלא בחברון היה, שנאמר, הוא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק? אלא ממקום המיוחד לשבועה. אברהם - ועתה השבעה לי באלקים על כן קרא למקום ההוא באר שבע. יצחק - ויקרא אותה שבעה. אף עשו - כשמכר בכורתו אמר השבעה לי - וכו׳ - אמר, הואיל והמקום הזה מיוחד לשבועות אצא מכאן״ (ילקוט שמעוני בראשית רמז קיז).

באמת, לא רק יציאת יעקב סבא היה מבאר שבע וכביאור חז״ל הנ״ל, אך גם יציאת בני בניו עד סוף כל הדורות היתה והוה רק על ידי הנמוק הזה. תמיד כשהננו נשבעים שבועת אמונים לאלימלך ועשו וכדומה, מיד אנו קוראים פרשת ויצא, כך היה בבית ראשון כשנשבענו שבועת אמונים לאשור למרות אזהרת הנביא שצעק ״אשור לא יושיענו״, ומיד באה גלות בבל. כך היה בבית שני כשנשבענו שבועת אמונים לרומי, למרות דברי החכמים שראו את הנולד ובאה גלות אדום. וכך אנו רואים בימינו ולעינינו, שבמקומות הללו שבני ישראל נשבעים שם בכל רגע ורגע על כריתת ברית, שדוקא במקומות הללו שונאים אותנו ביותר, וסוף סוף אנו באים מתוך זה לפרשת ״ויצא״.

ב. יציאת צדיק עושה רושם.

״ויצא יעקב, לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה ולמה הזכיר יציאתו? אלא מגיד, שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה, יצא משם פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה״ (מדרש רבה והובא ברש״י).

ואמנם כן רק ״יציאת צדיק מן המקום עושה רושם״, כי לכאורה הרי הביאה קודמת להיציאה, ומקודם היה צריך הכתוב להשמיענו איזה רושם עושה הצדיק בביאתו ובשהייתו בעיר? אבל באמת אין הצדיק עושה רושם בביאתו ומכל שכן בשהייתו בעיר, כמו ביציאתו, רק אז ביציאתו נזכרים, שבזמן שהיותו בעיר, ״הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה״ ואפשר לו להצדיק שיהיה כמה עשרות שנים בעיר ואין איש שם על לב, אבל כשיצא ״יציאת צדיק עושה רושם״.

וזהו שנאמר ״ולא יסף עוד מלאך ד׳ להראות אל מנוח ואל אשתו אז ידע מנוח כי מלאך ד׳ הוא״ (שופטים יג, כא), רק אז ולא קודם כשישב אצלו, כי מנוח עם הארץ היה, כידוע.

ג. הנס של קפיצת הדרך.

״ויפגע במקום וילן שם״ (בראשית כח, יא).

״ת״ר, יעקב אבינו קפצה לו הדרך, שנאמר, ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה וכתיב ויפגע במקום, כי מטי לחרן, אמר, אפשר שעברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ואני לא התפללתי, בעי למיהדר, כיון שהרהר בדעתו למיהדר קפצה לו הדרך מיד ויפגע במקום״ (סנהדרין צה, ב).

ואמנם כך הוא סדר ההיסטוריה שלנו, תמיד אנו מזניחים את המקום הראוי ואת השעה הראויה ״שאין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום״ (אבות פ״ד, מ״ג), אבל הננו נזכרים גם במקום המוכשר וגם בשעה, שעת הכושר, רק אחרי כשכבר עברנו מהם ואינם. ואמנם ליעקב אבינו קרה נס של קפיצת הדרך, וגם ההיסטוריה שלנו היא מלאה נסים מראשיתה ועד סופה, אבל הלא ״אין סומכים על הנס״.

ד. ״ויפגע״ - לשון מקרה, פגע ותפלה.

״ר׳ יהושע בן לוי פתר קריה בגלות, ויצא יעקב מבאר שבע היך מה דאת אמר, שלח מעל פני ויצאו, וילך חרנה, היך מה דאת אמר, אשר הוגה ד׳ ביום חרון אפו, ויפגע במקום עד אפס מקום״ וכו׳ וכו׳ (בראשית רבה פס״ח, יג).

זהו סמל הגלות שאין לנו בה תכנית קבועה, אך הכל בא לנו באופן בלתי צפוי מראש, ואם כלל הוא ש״סוף מעשה במחשבה תחלה״, יש בזה יוצא מן הכלל והוא חיינו בגלות שגם התחלת המעשה וגם סוף המעשה באים בלי מחשבה כלל, ויפגע במקום ומה שם המקום? לא פרשה לנו התורה ואי אפשר באמת לפרשה, כי אין לזה שם מראש, ״ויפגע״ זהו לשון של מקרה ולשון של ״פגע״ ושניהם אמת, כל המקומות בגלות באים לנו כמו במקרה והסוף שהם נעשים לנו לפגעים רעים.

וגם זה אמת, שלשון ויפגע הוא לשון של תפלה כדברי חז״ל, כי הפגעים רעים המה הגורמים להתעוררות של תפלה ״ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים״ (שמות ב, כג).

״ויפגע במקום - עד אפס מקום״, וגם זה אופיני בגלות שהננו נדחקים דוקא במקום של ״עד אפס מקום״, במקום של פרצה דחוקה, ודוקא במקומות שהצפיפות כבר הגיעה שם עד לידי מחנק, דוקא למקומות הללו יש כח המושך עבורנו.

וגם אם מתחילים אנו להתישב במקום שיש שם באמת מקום להתגדר בעדנו, הנה סוף סוף מביאים אנחנו לידי כך של ״עד אפס מקום״.

ה. אבני המקום.

״ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו וישכב במקום ההוא״ (בראשית כח, יא).

הננו לא רק עוברים ושבים במקומות הגלות, אך גם שוכבים שכיבת קבע, וכמו שהשוכב והישן אינו מחשב בשנתו על העתיד, כך איננו מחשבים כלל בגלותנו מה יהיה בסופנו.

ולא עוד אלא שאנו לוקחים מאבני המקום ואנו שמים אותן למראשותינו, זאת אומרת, שהרבה ממנהגי המקום נעשים לחוק ולא יעבור, ולא רק מנהגי המקום אך גם רוח המקום נקלט בראשינו כאילו היה זה חלק מתורה שלמה שלנו.

ומה שגרוע ביותר כי אנו מקיימים על פי רוב את המאמר ״כמתוקנים שבהם לא עשיתם כמקולקלים שבהם עשיתם״ (סנהדרין לט, ב), בודאי יש במקום לא רק אבנים הגורמות רק תקלה, אך גם דברים טובים ומועילים, ומאלה האחרונים דוקא אין אנו לוקחים מאומה והננו בוררים תמיד לעצמנו רק את התקלות של המקום.

ו. כאן שכב.

וחז״ל אומרים ״וישכב במקום ההוא, כאן שכב אבל כל י״ד שנה שהיה טמון בבית עבר לא שכב״ (בראשית רבה פס״ח, יא), כי במצב הרוחני הננו בגלות לכל היותר רק שוכבים, בבחינת ״עכברא דשכיב אדינרי״, והננו רק שומרים על האוצרות הרוחניים שאצרנו לנו בשבתנו בארץ ישראל.

ואין כוונתנו בזה לומר חלילה שכל הגלות היתה בבחינת ״עקרה לא ילדה״ במובן הרוחני, שהרי כמה וכמה יצירות רוחניות נוצרו דוקא בגלות, ודי להזכיר את התלמוד בבלי וכל הראשונים והאחרונים שבאו אחריו, אבל כל אלו המה באים רק בתור מפרשי התנ״ך אבל יצירת התנ״ך היתה רק בארץ ישראל ובעבור ארץ ישראל, כמאמר ר׳ יהודה הלוי ״כל הנביאים לא נתנבאו אלא בה ובעבורה״, באופן שבגלות הננו רק שומרים על הקיים, וכשומר נאמן הננו גם מטפלים בהפקדון שהופקד בידינו לראות לשכללו ולשפרו, אבל סוף סוף אין בכאן בריאות חדשות.

וזהו שאמר ״כאן שכב - בחינת שמירה על הקיים - אבל כל י״ד שנה שהיה טמון בבית עבר לא שכב״ כי שם היינו בבחינת הולכים לפנים ולא שוכבים.

ז. המלאכים של ארץ ישראל והמלאכים של חו״ל.

״והנה מלאכי אלקים עלים וירדים בו. עולים תחלה ואחר כך יורדים, מלאכים שליווהו לארץ אין יוצאים חוץ לארץ ועלו לרקיע וירדו מלאכי חוץ לארץ ללוותו״ (מדרש רבה מובא ברש״י במקום).

לא רק שכל מקצעות החיים החומריים שלנו לקויים הם בגולה ואי אפשר לנו להשיג בשום ארץ מארצות הגלות את מה שאפשר לנו להשיג בארץ ישראל, אך גם בחיינו הרוחניים אי אפשר בשום אופן למצוא ספוק כראוי בגלות, ״אין תורה כתורת ארץ ישראל״, ולא רק האנשים בחוץ לארץ אינם דומים לאלה של ארץ ישראל, אך גם להמלאכים של חוץ לארץ יש תוכנה אחרת מאלה של ארץ ישראל, ואין מלאכי ארץ ישראל נכנסים לחוץ לארץ, כשם שמאידך גיסא אין מלאכי חוץ לארץ נכנסים לארץ ישראל, יש מחיצה של ברזל ביניהם, אף על פי שיש גם ״שכינתא בגלותא״.

ח. עתידה ארץ ישראל שתתפשט.

ובכל זאת, מאידך גיסא אל לנו לומר נואש גם בגלות וסוף סוף עתידה ארץ ישראל להתפשט בכל הארצות. וזהו ״הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך״ ואיפה לא שכבו בניו של יעקב? הלא כבר נתקיימה במלואו הפסוק ״אם יהיה נדחך בקצה השמים״ ואין כמעט ארץ בתבל אשר בני ישראל לא נמצאו שם בגלות, וממילא על כל אלה נאמר ״הארץ אשר אתה שוכב עליה״ וכו׳.

״והיה זרעך כעפר הארץ״, ואמנם העפר מחד גיסא היא נדרסת ברגלי כל חרש שוטה וקטן, והכל מנצלים אותה להנאתם ולטובתם, אבל מאידך גיסא מה שמקבלים ממנה המה נותנים לה אחר כך בחזרה מבלי להשאיר בעדם מאומה, כי על כל ברואי תבל נאמר ״עפר אתה ואל עפר תשוב״.

והנמשל מובן מאליו.

ט. ״והיה״ - סוד הגאולה שלנו.

״אם היה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש ושתי בשלום אל בית אבי והיה ד׳ לי לאלקים״ (בראשית כח, כ).

״נטל הקב״ה שיחתם של אבות ועשאן מפתח לגאולתן של בנים, אמר הקב״ה, אתה אמרת, והיה לי לאלקים, חייך, כל טובות וברכות ונחמות שאני נותן לבניך אינני נותן אלא בלשון הזה, שנאמר, והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים - וכו׳ - והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול״ (בראשית רבה פ״ע, ו).

אם הננו ״חובבי ציון״ מפני שבגלות מר לנו מאד, אין זו כלל חיבת ציון, כי אהבה וחיבה שהן תלויות בדבר אינן ראויות לשם אהבה וחיבה, ואלא מה נקראה חבת ציון, כשהיא חיבה בלתי תלויה בדבר, כלומר, גם כשטוב לנו בגלות ואנו נהנים שמה מכל הזכיות, ובכל זאת אנו משתוקקים ומתגעגעים לה.

וזהו שאמר ״אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך״ - כלומר, שלא תהיינה פרעות וגזרות רעות עלינו - ״ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש״ - שלא תהיינה גם גזירות רעות לקחת ממנו את כל ענפי הפרנסה - ובכל זאת ״ושבתי בשלום אל בית אבי״ - כל געגועי יהיו רק לשוב אל בית אבי, אל ארץ אבות - אז ״והיה ד׳ לי לאלקים״ ״והיה״ עם ו׳ המהפכת מעבר לעתיד, כלומר, אז אותו אלקים שהיה לנו בעבר הוא יהיה אצלנו גם לעתיד, מה שאין כן אם תהיה חיבת הארץ רק מחמת השנאה, שנאת הגויים אלינו, הלא גם אלקים שנקבל על עצמנו איננו אותו אלקים של העבר, אלקים של האבות, כי האלקים של האבות הוא אלקי האהבה ולא אלקי השנאה, ואלקי האהבה פירושו שגם כל הנמוקים לעבודת ד׳ צריכים להיות מתוך אהבה ולא מחמת שנאה.

״ונטל הקב״ה שיחתם של אבות ועשאן מפתח לגאולתם של בנים״, שכל הנחמות נאמרו בלשון ״והיה״, ללמדנו, כי הגאולה נקראת גאולה רק אז כשהעתיד יהיה על ידי ו׳ המהפכת, כלומר, על יסודי העבר, כי בלי זה לא תהיה זו כלל תחיה, תחית עם ישראל סבא, אך בריאה חדשה, שתביא בודאי לידי בריאה משונה.

״והיה״ זהו יסוד הגאולה שלנו.

### פרק ל״ד

### אלקי יעקב ותורתו.

״ויחלם, והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלקים עלים וירדים בו, והנה ד׳ נצב עליו״ (בראשית כח, יב-יג).

״והנה סלם זה סיני, אותיות דדין הוא אותיות דדין, מצב ארצה - ויתיצבו בתחתית ההר, וראשו מגיע השמימה - וההר בוער באש עד לב השמים, והנה מלאכי אלקים זה משה ואהרן, עולים - ומשה עלה אל האלקים, ויורדים - זה משה וירד משה, והנה ד׳ נצב עליו וירד ד׳ אל הר סיני אל ראש ההר״.

(ילקוט שמעוני בראשית רמז קיט).

א. סלם בגמטריא סיני.

אברהם הוא עמוד החסד, יצחק - עמוד העבודה, ויעקב הוא עמוד התורה, כידוע.

עמוד החסד זהו סולם מצב ארצה, כי החסד הוא רק בענינים ארציים. עמוד העבודה זהו ״וראשו מגיע השמימה״, כי כל העבודה לד׳ הוא ענין שמימי.

אבל עמוד התורה שהוא ההרכבה מחסד ועבודה ביחד, זהו סולם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה.

וזהו שאמרו, סלם בגימטריא סיני, כי זהו החדוש של הר סיני, כי עד הר סיני היו הארץ והשמים תרתי דסתרי, ובא הר סיני וגלה את הסולם שביניהם.

ב. ההתחלה והסוף שביהדות.

״סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה״, היהדות מתחלת תמיד מה״מצב ארצה״ ועל כן היא מגיעה לבסוף ל״ראשו מגיע השמימה״, אכן יש אמונות אחרות המתחרות אתנו ומתחילות מ״ראשו מגיע השמימה״ אך הסוף הוא לא רק ״מצב ארצה״ אך ״מצב בארצה״.

המחוקק שלנו הוא ״איש אלקים״ התחיל באיש והגיע לבחינת אלקים, ואילו שלהם, להבדיל, הוא להיפך.

אנו אומרים כר׳ יוסי ש״מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למרום״ (סוכה ה, א), והא בהא תליא, אם ״לא עלו משה ואליהו למרום״ אז ״לא ירדה שכינה למטה״, ואלה המגביהים את הבני תמותה שלהם למרום, ולא רק מגביהים אותם למרום, אך אומרים שהורתם ולידתם לכתחלה היתה במרום, אז הסוף שמורידים גם את השכינה גופה למטה מעשרה טפחים.

ג. הר שדה ובית אל.

״ויקרא את שם המקום ההוא בית אל״ (בראשית כח, יט).

״לא כאברהם, שכתוב בו הר, דכתיב בהר ד׳ יראה, ולא כיצחק, שכתוב בו שדה, דכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה, אלא כיעקב, שקראו בית, דכתיב, ויקרא את שם המקום ההוא בית אל״ (פסחים פח, א).

לא הכל יכולים לטפס אל ההר ולא להכל אפשר להתבודד בשדה - כי שדה הוא מקום התבודדות - אבל הבית הוא מקום כניסה לכל, וכל הרוצה להכנס שמה - אם רק אין הדלתות סגורות - יכנס.

וזהו ההבדל בין אברהם ויצחק ליעקב. לא הכל יכולים להעמיד עמוד החסד כאברהם, כי לזה נחוצות סגולות מיוחדות של עושר וגדולה כדי שאפשר להיטיב לאחרים. ומכל שכן שאי אפשר לכל להעמיד את עמוד העבודה כראוי, שזה דרוש שהאדם יהיה בבחינת עולה, כולו כליל לד׳. אבל עמוד התורה זהו מקום להתגדר לפני כל, ושערי התורה פתוחים לכל עובר ושב, ואדרבא התורה נתנה במדבר, כמאמר חז״ל לומר לך מה המדבר הפקר לכל, כך התורה היא בבחינת רשות הרבים שכל הרוצה להכנס בה יבוא ויכנס.

וזהו אברהם - בבחינת הר שהוא מיוחד רק ליחידי סגולה, יצחק - בבחינת שדה, כי לעבודה אמתית דרושה התבודדות, ורק יעקב הוא בבחינת ״בית אל״ כי גם זהו ההבדל בין בית אדם ובין בית אל, הראשון מיוחד רק ליחיד, להבעל הבית, שאפשר לו לאסור על הכל את דריסת הרגל, אבל בית אל הוא מקום השייך לכל.

ד. שינוי השם מלוז לבית אל.

״ואולם לוז שם העיר לראשונה״ (שם, שם).

על פי מאמר חז״ל ״תניא, היא לוז שצובעין בה תכלת, היא לוז שבא סנחרב ולא בלבלה נבוכדנאצר ולא החריבה, ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה, אלא זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהם יוצאים חוץ לחומה והם מתים״ (סוטה מו, ב).

כלומר ״לראשונה״ טרם שבא יעקב וטרם שנתנה התורה היו חושבים, כי רק למלאכי השרת נתנה התורה, או לכל הפחות לבני אדם שהם בבחינת מלאכי השרת שהם בלתי בני תמותה, אלה היושבים בלוז ש״אין לו למלאך המות רשות לעבור בה״, ובא יעקב ושנה את השם לוז להשם ״בית אל״, כי התורה נתנה דוקא לבני אדם ולא למלאכי השרת, זאת אומרת, דוקא לבני תמותה.

ה. דרך הממוצע - מהעבודות הקשות שבמקדש.

״א״ר אלעזר בשם ר׳ יוסי בן זמרא, הסולם הזה עומד בבאר שבע ואמצע שפועו מגיע עד בית המקדש - וכו׳ - נמצא סולם שרגליו בבאר שבע וראשו בבית אל מגיע אמצע שפועו נגד ירושלים״ (מדרש והובא ברש״י).

אם כי עכשיו כבר נשתנה השם לוז להשם ״בית אל״, אבל גם השם האחרון מעיד על רוחניות קיצונית נפרזה שלמעטים מאד בכל דור ודור אפשר לזכות לזה, זהו ״וראשו בבית אל״. אבל אין הקב״ה דורש מכל העם קיצוניות רוחניות כזו, והוא מסתפק בדרך האמצעי שביל הזהב, וזהו ״אמצע שפועו נגד ירושלים״ שכל אחד היה מחוייב לעלות שם לרגל, ונאמר ״שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ד׳ אלקיך״ (דברים טז, טז), כי לעליה כזו אפשר לכל אדם לזכות אם רק ירצה בכך.

וזהו שהראה לו הקב״ה ליעקב בחלום כשיצא מבית מדרשו של שם ועבר ונכנס לעולם המעשה והיה עצוב ועגום רוח מאד, ונדמה לו, כי נפל מאיגרא רמה לבירא עמיקתא. אז הראה לו הקב״ה, כי אדרבא שהמקום הנבחר להשראת השכינה הוא דוקא מקום בית המקדש, שהוא כנגד אמצע הסולם ולא בית אל ששם מגיע ראש הסולם.

אז ידע יעקב להתפלל את התפלה של ״אם יהיה אלקים עמדי - וכו׳ - ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש - וכו׳ - והיה ד׳ לי לאלקים״. פתח בד׳ אלקים וסיים בד׳ אלקים ובאמצע דברים חומריים ״לחם לאכל ובגד ללבוש״, ללמדנו כי דרך הממוצע הוא דרך הקודש באמת, ואם ״גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר אל דעות ד׳״, הנה גדולה עוד יותר מדת התפארת, דרך הממוצע של יעקב שנתנה בין ארבע אותיות, בין ״ד׳ אלקים״ לפניה ובין ד׳ אלקים לאחריה.

וגם זאת לדעת, כי דרך הממוצע אין זה כלל מהעבודות הקלות שבמקדש ולפעמים זה קשה עוד יותר מקיצוניות רוחנית, כי גם בידי אדם וגם בידי שמים ״אי אפשר לצמצם״ שיהיה ממוצע בדיוק, ונחוץ לבקש רחמים הרבה מהשי״ת שיצליח לו לאדם בדרכו זו, ועל כל אדם להתפלל כיעקב ״אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך״.

ו. ״משנתו - ממשנתו״.

״וייקץ יעקב משנתו ויאמר, אכן יש ד׳ במקום הזה ואנכי לא ידעתי״ (בראשית כח, טז).

״משנתו ר׳ יוחנן אמר ממשנתו״ (בראשית רבה פס״ט, ז).

אף על פי שעמוד התורה הוא העמוד הכי בטוח וחזק, בכל זאת אין זאת אומרת, כי בלמוד התורה לבד אפשר לצאת כל החובה.

ולפעמים אדרבא מתוך השקידה המרובה בתורה אין פנאי להתדבק בנותן התורה, אומרים שמרבוי העצים לא נראה היער ולפעמים מרוב הלמוד אינם מרגישים ב״מלמד לאנוש בינה״.

ובזה כבר האריכו רבנו בחיי הדיין בספרו ״חובת הלבבות״ ור׳ משה חיים לוצטו בספרו ״מסילת ישרים״ בדברים נמרצים מאד נגד אלה ששמים לילות כימים לפלפל בדברים רחוקים מן המציאות ומסיחים את דעתם מעיקרי תורה, מחובת הלבבות, מבקשים להם דרכים רחוקים אשר לא שזפתם איש ומזניחים את המסלת ישרים.

ומכאן תנועת החסידות והמוסר, ששניהם עמדו על הקלקול הזה ושניהם בקשו עצות איך לתקן את זאת.

וכבר הארכתי במאמרי ״דרכה של תורה״ ובארתי בזה את מאמרם ״לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע - וכו׳ - אם נצחו, מוטב, ואם לאו, יעסוק בתורה - וכו׳ - אם נצחו, מוטב, ואם לאו יקרא קריאת שמע - וכו׳ - אם נצחו, מוטב, ואם לאו, יזכיר לו יום המיתה״ (ברכות ה, ב), שבזה מדברים שמלבד למוד התורה אנו צריכים לתנועת החסידות, המיוסדת על אהבת השם - קריאת שמע ״ואהבת את ד׳ אלקיך״ - ולהמוסר המיוסד על יראת השם - הזכרת יום המיתה.

ואמנם לפני תנועת החסידות והמוסר אנו צריכים לחשוב את תנועה הפילוסופיה הישראלית, שבראשה עמד ועומד הנשר הגדול הרמב״ם ז״ל, שלפני הלכות תלמוד תורה סדר את ״הלכות יסודי התורה״, המכוונות ביחוד להדגיש, כי אי אפשר לצאת ידי חובה בלמוד התורה לבד אם לא שתוקדם לה מקודם דעת ד׳, ולזה דרושה התבוננות מרובה בכל הבריאה כולה. כמו שאמר ״והאיך הוא הדרך לאהבתו וליראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו ובברואיו הנפלאים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול״ וכו׳ וכו׳. שבקיצור אפשר לבטא זאת במליצתו הנפלאה ״תכלית הידיעה שלא נדע״.

וכל אלה הדברים כלולים בהפסוק הקצר הזה ״ויקץ יעקב משנתו - ממשנתו״, כלומר שעל האדם לפעמים להקיץ ולהתעורר ממשנתו שהוא משנתו ולקרוא כיעקב ״אכן יש ד׳ במקום הזה ואנכי לא ידעתי״.

ובכלל הדברים האלה יש למצוא גם היסודות של הרמב״ם בדעת ד׳ וגם היסודות של החסידות והמוסר.

״אכן יש ד׳ במקום הזה״ דוקא במקום ״ואנכי לא ידעתי״ שיודע שאינו יודע, זהו ״תכלית הידיעה שלא נדע״ - שיטת הרמב״ם.

אכן יש ד׳ במקום הזה, אבל איפה הוא המקום הזה, איננו מפרש ואינו צריך לפרש כי ״הקב״ה מקומו של עולם״ ו״הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין ולית אתר דפנוי מיניה״, והחסידות היתה מפרשת את כל אלו כפשוטם ממש. וכידוע שהגר״א זצ״ל הרעיש על זה עולמות. אבל כך הוא דרכה של עבודת ד׳ מאהבה, שמוצאת לה בכל זוית ופנה את ד׳ המסתתר.

״אכן יש ד׳ במקום הזה ואנכי לא ידעתי״, יש לפרש גם כן על פי דרך המוסר, שרק במקום הזה נמצא ד׳ במקום ש״אנכי לא ידעתי״ שהאדם אינו יודע כלל מה״אנכי״, שמבטל לגמרי את האנכיות שלו, שזהו דרך המוסר ועל כל פנים לפעמים על האדם להקיץ ממשנתו ולהתחיל להתבונן בד׳, אם כי אפשר לבוא לידי כך על ידי אופנים שונים כנ״ל.

ז. מה חדש והוסיף יעקב על אבותיו הקודמים.

ידוע הוא, כי כשאנו אומרים אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, הכוונה היא, שכל אחד מהם חדש באלקות והוסיף מה על הקודמים לו.

ובכן יעקב היה בבחינת ״אחרון אחרון חביב״, ובימיו ועל ידו באה ההשגה האלקית לידי שכלולה הגמור.

ואמנם מאברהם עד יעקב אנו רואים בזה התפתחות גדולה.

כפי שאמרנו בפ׳ ״לך״ היה עיקר חדושו של אברהם להדגיש בהדגשה יתירה את הנפש שבאדם ולא את הבשר שבו, ובימיו נעשה ה״שנוי השם״ של האדם שנקרא בשם נפש תחת השם ״בשר״ שנקרא מקודם. ובא יעקב וחדש עוד יותר, כי ״מעיקרא דדינא פרכא״ ובאמת הבשר והנפש אינם כלל בבחינת ״תרתי דסתרי״, אך שניהם, הבשר והנפש ביחד, המה בבחינת סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה.

״ויפגע במקום״ וכדברי רש״י ״לא הזכיר הכתוב באיזה מקום אלא במקום הנזכר במקום אחר הוא הר המוריה שנאמר בו וירא את המקום מרחוק״, ושוב הבדל בין אברהם לנכדו יעקב, הראשון ראה את המקום מרחוק ויעקב לא רק שראה אותו מקרוב אך פשוט משמש את המקום ביד, זהו ״ויפגע במקום״, שזה נאמר על פגיעה פנים בפנים, התדבקות ממש.

באברהם ״והנה שלשה אנשים נצבים עליו וביעקב והנה ד׳ נצב עליו״.

אברהם בנה מזבח לד׳ ויעקב אמר ״אכן יש ד׳ במקום הזה״, כי גם בלי מזבח, הנה ״בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך״.

אברהם הכיר את בוראו, ויעקב הרגיש את הבורא גם מתחת למפתן ההכרה.

ועל כן באברהם נאמר ״וירא אליו ד׳״ ומה שאדם רואה כבר נכנס לתחום ההכרה שלו, אבל ביעקב ״ויחלום - והנה ד׳ נצב עליו״ שהרגיש את ד׳ גם בחלום, והחלום כידוע בא לאדם מתחת למפתן ההכרה.

אבל באמת האמונה בד׳ באה לאדם לא רק מתחת מפתן ההכרה אך גם מלמעל המפתן ההכרה שלו זהו ״והנה ד׳ נצב עליו״, עליו דייקא.

וזהו ״אכן יש ד׳ במקום הזה״ ובאיזה מקום? במקום ״ואנכי לא ידעתי״, כלומר גם מתחת למפתן ההכרה וגם ממעל למפתן ההכרה. ואמנם מעיר ר׳ אבהו על הכתוב הזה במדרש רבה, ״דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין״ אבל זו היא הנותנת, כי יעקב הרגיש את ד׳ גם בדברים ש״לא מעלין ולא מורידין״, כי ״לית אתר דפנוי מיניה״.

ח. חדושו של יעקב בהמצבה.

״ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אתה מצבה ויצק שמן על ראשה״ (בראשית כח, יח), ולהלן ״והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים״.

במקום המזבח שבנה אברהם, הסתפק יעקב באבן לבד ששם אותה מצבה.

מזבח צריכים לבנות, אבל מצבה אינה דרושה לבנין ודיה בשימה בעלמא.

ולא רק שמבשרו חזה אלקיו, אך גם בכל אבן ואבן חזה את אלקים, כמו שנאמר במשה רבנו הנה מקום אתי ונצבת על הצור - וכו׳ - וראית את אחרי״, וכפי מה שביארנו ב״דרשות אל עמי״ ח״א (דרשה י״ח).

ובכלל השם מצבה אנו מוצאים לראשונה אצל יעקב, ואמנם יש בזה לא רק שם חדש, אך מושג חדש. חז״ל אומרים על הכתוב ״ויפגע במקום״ כדברים האלה, ״מפני מה מכנים שמו של הקב״ה וקוראים אותו מקום? שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו״ (בראשית רבה פס״ח, ט) ואמנם כבר ״אברהם הכיר את בוראו״, אבל יעקב חדש עוד כי השי״ת איננו רק הבורא, אך גם המקום, מקומו של עולם, כלומר, שבאמת יש רק עצם אחד בכל העולמות, או כפי שקורא לזה הרמב״ם ״מצוי ראשון וכל הנמצאים בשמים ובארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמת המצאו״.

והבטוי היותר מתאים לכך הוא השם ״מצבה״ שהקב״ה הוא המצבה והיצירות של כל העולמות כולם.

ט. הבדל באופן התפלה של האבות.

״א״ר יהושע בן לוי, אבות הראשונים תקנו ג׳ תפלות, אברהם תיקן תפלת שחרית, שנאמר, וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר, ויעמוד פנחס ויפלל, יצחק תיקן תפלת מנחה, שנאמר, ויצא יצחק לשוח בשדה ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר, ואשפוך לפניו שיחי, יעקב תיקן תפלת ערבית, שנאמר, ויפגע במקום ואין פגיעה אלא תפלה שנאמר אל תשא בעדם וגו׳ ואל תפגע בי״ (ברכות כו, ב).

ואמנם ההבדל הוא לא רק בזמן התפלה, שאברהם סדר תפלת שחרית, יצחק סדר תפלת מנחה וכו׳ אך גם בהאופן שבאו לידי תפלה.

תפלתו של אברהם מובעת בלשון וישכם בבקר, תפלתו של יצחק בלשון ״ויצא לשוח בשדה״, ואילו תפלתו של יעקב בלשון ״ויפגע״. להשכמה בבקר נחוצה התעמלות יתירה, גם לצאת לשוח בשדה נחוצה הכנה מיוחדת, אבל ״פגיעה״ נאמרה על שלא במתכוון כלל וכלל, על מקרה בעלמא, בלתי מומתנת מראש כמו ״כי תפגע חמור שנאך רוב תחת משאו״ (שמות כג, ה).

וזהו ״אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב״ שכל אחד מהאבות הוסיף על מי שקדם לו, ואם לאברהם עוד היתה נחוצה התעמלות מיוחדת לעבודת הבורא, וגם ליצחק היתה נחוצה על כל פנים הכנה מיוחדה, הנה יעקב בא לזה בלי שום מלאכותיות מיוחדה, אלא באופן טבעי ממש, ובכל מקום שפנה פגע במקום, שהרגיש כי ״אכן יש ד׳ במקום הזה״.

### פרק ל״ה

### עולים ויורדים.

״ויחלם, והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלקים עלים וירדים בו״ (בראשית כח, יב).

א. שני מיני מלאכים.

כבר עמדו חז״ל על זה ש״יורדים ועולים אין כתיב כאן אלא עלים וירדים?״ (בראשית רבה פסח, יד)

אכן באמת אפשר למצוא תשובה על זה במאמרם ״והנה סלם זהו סיני״ (שם, שם יב).

כי כידוע ״לא נתנה תורה למלאכי השרת״ (ברכות כה, ב), אבל, מאידך גיסא, אנו באים מהתורה למלאכי השרת, מכל מצוה ומצוה נברא מלאך טוב ומכל עברה ועברה מלאך רע.

ונמצא שיש שני מיני מלאכים, כשם שיש שני מיני תורה, כי באמרם לא נתנה תורה למלאכי השרת הכוונה רק על התורה שלנו, ולמלאכי השרת יש תורה משלהם, והתורה שלהם גדולה ורחבה הרבה יותר מהתורה שלנו שגם היא ״ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים״, שהרי גם להכוכבים והגלגלים יש תורה שהיא לאין ערך רוממה משלנו. לשיטת הרמב״ם, כמו שאומר בהלכות יסודי התורה פ״ג (הל׳ ט׳ י׳ י״א) ״כל הכוכבים והגלגלים כולם בעלי נפש וידיעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכירים את מי שאמר והיה העולם כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו ומשבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים - וכו׳ - ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם״.

אכן על התורה שלהם לא נאמר ״סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה״, אך אדרבא כמובן, ואלא על מה נאמר זה? על ״סיני״, על התורה שלנו, וגם ממנה נבראים מלאכים כנ״ל, אלא שמלאכים אלו המה ״דרי מטה״ ועליהם נאמר, ״עולים ויורדים״ בנגוד למלאכי מעלה שהמה להיפך ״יורדים ועולים״.

ב. המלאכים של האומות.

״והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו, אלו שרי ארבע מלכיות ששלטונותן גומרת בהן, עולים ויורדים, יורדים ועולים אין כתיב כאן, אלא עולים ויורדים, עולים הם ועליה תהא להם, אלא שכל אחד ירוד מחברו״.

גם לכל אומה ואומה יש מלאך בשמים, וזהו שרה של אומה, כידוע, אבל גם מיני המלאכים הללו לסוגי ״מלאכי מטה״ יחשבו, וגם הם הולכים מן הארץ לשמים. מקודם באה האומה ואחרי כך נברא השר של האומה, כי בכל אומה ואומה אף הכי פחותה שבפחותים נבראה במשך הזמן איזו רוחניות מאוחדה המאחדת אותם ובלאו הכי אי אפשר, ודרך המהלך של המלאכים האלה הוא כמובן גם כן מתחילה עליה, כי מקורם בארץ כאמור, אך בהמשך הזמן הם עולים השמימה.

ובהעליה כבר מונחת סיבת הירידה שלהם. ואם אנו רואים בכל האומות שאחרי ימי העליה שלהן באה הירידה, הנה זהו ״והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים״, וכביאור חז״ל ״עולים הם ועליה תהא להם, אלא שכל אחד ירוד מחברו״, אין עם בעולם שיעסוק בירידה אדרבא כל אחד ואחד עסוק בעליה, ואף רגע אחד לא ירצה לעמוד בתקופת עמידה, אבל דוקא מהעליה באה הירידה ״וכל אחד ירוד מחברו״ ולפעמים נוסף שהוא ״ירוד אף מעצמו״ מעצם עליתו.

יוצאת מן הכלל היא רק האומה הישראלית, ששרה של אומה זו הוא ד׳ בעצמו, ולא האומה יצרה אותה ככל האומות כנ״ל באופן שהן נצבות ממעל לשריהן, אלא להיפך ״והנה ד׳ נצב עליו״. וזהו שאמרו בסוכה ״אין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלהיה לוקה עמה תחלה - וכו׳ - ובזמן שישראל עושים רצונו של מקום אין מתיראין״ (סוכה כט, א).

ג. ארץ ישראל.

״והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה״, נאמר בפשטות על המקום גופא שהוא ארץ ישראל, אמצע שיפוע של הסולם הגיע נגד ירושלים כדברי חז״ל, וירושלים היא באמצע ארץ ישראל כידוע.

ואמנם ארץ ישראל כולה וביחוד ירושלים שבאמצעה היא בבחינת ״מצב ארצה וראשו מגיע השמימה״, קטנה היא הארץ מאד מאד, אבל מה גדולים ורחבים הם השמים שמלמעלה. הארץ נחרבה ונעשתה אבלה שוממה וגם בזויה, אבל את השמים שלה לא החריבו והשמים שממעל לארץ ישראל מה יפים הם ומה מזהירים, אין שמים כשמי ארץ ישראל, וכשאתה בא שמה הם מושכים את לבך ואת נשמתך כמו בחבלי קסם, ובע״כ עליך להגביה את עיניך למעלה הקוראים לך ״דע מה למעלה ממך״, ומאידך גיסא, השמים שמה המה כל כך קרובים לך, עד כי אינך מרגיש כל כך את המרחק שבינך וביניהם ונדמה לך שבקל אפשר לך לטפס אליהם דרך הסולם הזה.

״סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה״ זוהי ארץ ישראל לכל העולם כולו, כאן היא ערש הלידה של כל האמונות הגדולות של כל באי עולם כמעט, ואם כל המלוכות הגדולות מדיינות עליה מימות עולם, הנה לא על הארץ שבה הן מדיינות אך על השמימיות שבה.

״ומלאכי אלקים עולים ויורדים בו״, ואמנם כמעט תמיד היתה שייכת ארץ ישראל להמלוכה היותר גדולה שבתבל, וכמו שאמר ר׳ יוחנן בן זכאי לאספסיאנוס ״אי לאו מלכא את לא מימסרי ירושלים בידך, דכתיב והלבנון באדיר יפול״ (גיטין נו, ב), וארץ ישראל היתה שייכת תמיד כמעט להעם היותר אדיר שבתבל וגם עכשיו המלוכה הכי-אדירה שבתבל פרשה את כנפיה על ארץ ישראל. וברם, שכל המלוכות ששלטו בארץ ישראל כיון שאבדו את ארץ ישראל ירדו כמעט לגמרי מבמת השלטון, וגם על המלוכה העכשוית לזכור לא רק את ה״עולים״ אך גם את ה״יורדים״ אם לא תשמור את הבטחתה להאומה הישראלית.

אבל גם עלינו לזכור את הכתוב הזה היטב היטב, לכל סולם צריכה להיות אחיזה גם מלמטה וגם מלמעלה, ואם נשמט מקום האחיזה מלמעלה הסולם נופל ונשבר לגמרי.

וחבל כשאנו משתדלים עכשיו לשפר ולשכלל את מקום האחיזה של הסולם מלמטה, אנו משמטים אותו ממקום האחיזה שלו מלמעלה שזהו ״וראשו מגיע השמימה״...

ד. עולים ויורדים בו - ביעקב.

״מלאכי אלקים עלים וירדים בו״. ובמדרש רבה (פס״ח, יב): ״ר׳ חייא ורבי ינאי, חד אמר, עולים ויורדים בסלם וחד אמר, עולים ויורדים ביעקב - וכו׳ - מעלים ומורידים בו שנאמר ישראל אשר בך אתפאר״.

על כמה בחינות יש תרמימטר שעל פיו אנו מעמידים את הבחינה, וגם על המוסר וההשכלה האמיתית של הגויים יש תרמימטר - והוא: היהודים.

ואם נרצה לדעת אומה פלונית או אלמונית מהו מצבה הרוחנית אז עלינו להתבונן על מצב היהודים שמה.

עולים ויורדים בו - ביעקב. מיעקב אפשר לדעת את מצב העליה והירידה של האומות ומלאכי אלקים שלהן.

וברם, שהננו לא רק אמת המדה של העליה והירידה של הגויים אך גם הסיבה של הנ״ל, ״כל המיצר לישראל נעשה ראש״, הנה זהו לא רק כלל שכתוב שחור על גבי לבן בגמרא, אך זהו כלל גדול בחיים, ואמנם לא כל המיצרים שוים ולא כל הראשים שוים, בשניהם יש מדרגות מדרגות לאין שיעור ולאין תכלית, אך זהו כלל גדול שכל מה שהמיצר גדול יותר הנה גם ה״נעשה ראש״ שלו הוא במדה שאין למעלה הימנו, ואנו רואים זאת בימינו ולעינינו שקם מיצר לישראל שאין לנו כמעט דוגמתו בההיסטוריה הישראלית העשירה בזה מאד והוא גם כן נעשה ראש הכי גדול שבתבל.

״עולים - ביעקב״ אך הסוף יהיה שגם יורדים - ביעקב, וסוף כל ה״ראשים״ הללו ידוע ״לפני שבר גאון״.

### פרק ל״ו

### יעקב, נשיו ובניו.

א. יעקב נושא את רגליו.

״וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם״ (בראשית כט, א).

אדם המעלה הוא נושא את רגליו, אבל סתם בני אדם הרגלים נושאות אותם.

״רגלוהו דבר אינש אינון ערבין ביה״ (סוכה נג, א) בשביל זה גופא שלא הוא מוליך את רגליו, אך רגליו מוליכות אותו.

ובצדק הדגיש הלל הזקן (סוכה נג, א) ״אם אני כאן הכל כאן ולמקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי״, כי רוב בני אנוש עושים את ההיפך ולא הרגלים נשמעות לה״אני״ של בעל הרגלים, אך להיפך, באופן שהוא אינו בעל הרגלים כלל.

ועי׳ במורה בוכים ח״א (פרק כ״ח) שמבאר, ששם רגל הושאל גם כן להבעת סיבה, כמו ״ויברך ד׳ אותך לרגלי״, שהפירוש הוא לסיבתי ״כלומר בגללי כי הענין אשר הוא בגלל דבר אחר, הדבר ההוא סיבה לענין ההוא. אם כן אמרו ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים, ר״ל, קיום סבותיו, כלומר, הנפלאות אשר ראו אז במקום ההוא אשר הוא יתברך סבתם, כלומר עושם״, ובזה מבאר שם א¯ת הכתוב ״ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר״ ש״רוצה בו מסבתו ובגללו״, והדברים ארוכים.

ובנוגע לעניננו הנה ״וישא יעקב רגליו״ כולל גם כן שעל האדם המעלה להיות המסבב ולא המסובב, ואם רגליו היא הסיבה הוא צריך להיות נושא הסיבה ולא נשוא הסיבה.

ורק כשהאדם נושא את רגליו אז הוא הולך ״ארצה בני קדם״ אז הוא הולך קדימה, ואם לאו הוא נסוג אחור.

ב. דור דור ודרשניו.

״וירא והנה באר בשדה והנה שם שלשה עדרי צאן רובצים עליה, כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים״ וכו׳ וכו׳ (שם, שם).

ובמדרש רבה (ע״פ בראשית פ״ע, ח) ״והנה באר בשדה - זו הבאר, והנה שלשה עדרי צאן משה ואהרן ומרים, כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים שמשם כל אחד ואחד מושך מים לדגלו לשבטו ולמשפחותיו. והנה באר בשדה זה ציון, והנה שלשה עדרי צאן אלו שלש רגלים, כי מן הבאר ההוא ישקו, שמשם היו שואבים רוח הקודש. דבר אחר, והנה באר זו ציון, והנה שם שלשה עדרי צאן, אלו שלש מלכיות הראשונות, והאבן גדולה על פי הבאר זו זכות אבות, ונאספו שמה כל העדרים זו מלכות רומי. דבר אחר, והנה באר בשדה זו סנהדרין, והנה שם שלשה עדרי צאן אלו שלש שורות של תלמידי חכמים שהם יושבים לפניהם, כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים שמשם היו שומעים את ההלכה, ונאספו שמה כל העדרים אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל. דבר אחר, והנה באר בשדה זה בית הכנסת, והנה שלשה עדרי צאן אלו שלשה קרואים, כי מן הבאר וגו׳ ששם היו שומעים את התורה, ונאספו שמה כל העדרים, שמשם היו שומעים את התורה, והשיבו את האבן וכו׳ שכיון שהם יוצאים להם יצר הרע חוזר למקומו״.

ועם מי מהפרושים הללו הוא האמת? על זה נאמר, אלו ואלו דברי אלקים חיים.

יעקב שהוא יעקב סבא ויעקב הצעיר כאחד, כשהלך לבנות את ביתו, בית ישראל, הוא רואה את כל ההיסטוריה שלו עד סוף כל הדורות, הוא רואה את כל השתלשלות הדברים אצל יוצאי חלציו.

ומה נפלא הוא הסדר הכרונולוגי שעל פיו חושב המדרש בכאן את הדרשות שלו על הבאר הנ״ל. מתחיל מהבאר בזמנו של משה אהרן ומרים ואחרי כך ציון בזמנו של בית ראשון כשהיו ״שואבים כולם רוח הקדש״, ציון בזמנו של בית שני, כשכבר לא שלט רוח הקודש כמו בבית ראשון, אבל גם אז היו שלשה עדרי צאן ״אלו שלשה בתי דינין״, ועל כל פנים כי מן הבאר ההוא ישקו ״שמשם היו שומעים את הדין״.

אבל יעקב סבא ראה גם את ציון בחורבנה, ואז ״והנה שם שלשה עדרי צאן אלו שלש מלכיות הראשונות, ואז ונאספו שמה כל העדרים זו מלכות רומי״. וגם בזה עוד לא נגמר, והוא רואה גם את כנסת ישראל בגלותה, והבאר הוא כבר לא ציון אך סנהדרין והשלשה עדרי צאן אלו ״שלש שורות של תלמידי חכמים״. וגם לתקופה זו בא קץ והגיעו ימים אשר אין בהם לא סנהדרין ולא תלמידי חכמים - ״אין ת״ח בזמן הזה״ - ואלא מה יש? עוד נשאר הבית הכנסת עם השלשה קרואים ״והנה באר בשדה זה בית הכנסת ושלשה עדרי צאן אלו השלשה קרואים״. ולא עוד אלא והושיבו את האבן שכיון שהם יוצאים להם יצר הרע חוזר למקומו. ואף על פי כן סוף סוף ״כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים״ ועוד לא אלמן ישראל ״ועוד לא אבדה תקותינו״, כי זהו כחו של ישראל סבא, זהו כחו של ישראל הצעיר שמעולם ועד עולם לא יכזבו מימיו.

ואמנם המדרש הנ״ל מלמד עוד על בעלי המדרש, כי דור דור ודורשיו ודור דור ודרשניו, ואחרי החורבן הנורא של עם ישראל התחילו הדרשנים לבקש ולמצוא כוס של תנחומים לאומתנו האומללה. אך איפה מוצאים זאת, אם בכל מקום שפנו היו רואים אך חושך וצלמות, שמה ושאיה ערפל ועלטה? היו אז במצב של איש יורד שירד עד הדיוטה התחתונה נפל מאיגרא רמא לבירא עמיקתא וכשהוא מתעודד קצת הוא מתחיל לחלום על ימים מקדם בהלו נר ד׳ עלי ראשו, והוא חפץ להסיח דעתו לגמרי מן ההוה המר כלענה, ואין לו בעולמו אלא העבר המזהיר לבד, אך בהמשך הימים כשהוא רואה שההוה המר לא כל כך מהר יעבור, הוא מבין ומרגיש, כי אם ישים את כל לבו ונפשו רק אל העבר לבד, הנה הוא גופא יעבור ויבטל מן העולם, חיש מהר והוא מתחיל להביט גם על ההוה שלו בעינים פקוחות. ואז יש שימצא גם טיפות של נחמה בההוה גופא, וכזה היתה גם כן התפתחות הדרשנות של הדרשנים העתיקים שלנו, הדרשנים הכי קדמונים מצאו בהבאר ובהשלשה עדרי צאן את בארו של משה, אהרן ומרים, והדרשנים הכי מאוחרים מצאו בזה פשוט את ההוה המציאותית, שגם ממנו אין צריך להתיאש אם כי הבאר נתלבש רק בתמונת בית הכנסת לבד.

בקיצור, כל המאוחר בזמן תלה את דרשתו לזמן יותר מאוחר.

ג. לבן - מלבן עונותיהם של ישראל.

״ויאמר להם יעקב, אחי מאין אתם? ויאמרו, מחרן אנחנו, ויאמר להם, הידעתם את לבן בן נחור? - וכו׳ - והנה רחל בתו באה עם הצאן״ (בראשית כט, ד-ו).

״ר׳ הונא פתר קרא בגלות, מחרן אנחנו מחרונו של הקב״ה אנו בורחים, ויאמר להם, הידעתם את לבן בן נחור, והידעתם את מי שעתיד ללבן את עונותיכם כשלג, ויאמר להם, השלום לו? ויאמרו שלום, באיזה זכות? והנה רחל בתו באה עם הצאן, הדא הוא דכתיב, כה אמר ד׳ קול ברמה נשמע״ וכו׳ (בראשית רבה פ״ע, י).

כידוע ״פרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל״, אכן אין ישראל עושה תשובה באמת רק כשקם עליו מלך רע כלבן שמבקש לעקור את הכל. וכבר אמרו חז״ל (מגילה יד, א) ״גדולה הסרת טבעת יותר מארבעים ושמנה נביאים״ וכו׳, אבל דוקא הסרת טבעת של המן שגם כן בקש לעקור את הכל ״להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים״, דוקא זה הביא ל״קימו וקבלו״, ואילו בימי פרעה אף על פי שגם הוא גזר על הזכרים, אנו מוצאים שם רק ״ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו״ אבל לא תשובה שלמה.

כי כשהגזרה היא רק חלקות, על חלק ידוע מן היהודים, אז חושב כל אחד כי ״שלום עלי נפשי״ שהוא לא יהיה מן החלק הזה.

בקיצור, רק לבן וכדומה המבקשים לעקור את הכל הם הם המלבנים עונותיהם של ישראל.

וכזאת אנו רואים גם בימינו אנו, שקם בן בנו של לבן והוא מלבן את עונות בני ישראל.

ואם כי התשובה באה רק מתוך בכי ומתוך דמעה ולא מתוך שמחה והרחבת הדעת, ובאמת ״אין השכינה שורה לא מתוך עצבות״ וכו׳, בכל זאת גם תשובה כזו מקובלת לפני הקב״ה ״ובאיזה זכות? והנה רחל בתו באה עם הצאן״ שגם היא פנתה להקב״ה מתוך בכי ודמעה והקב״ה נחמה ואמר לה ״מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה״.

ד. ״את רחל״ ולא את עצמו.

״ויאהב יעקב את רחל - וכו׳ - ויעבד יעקב ברחל שבע שנים, ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה״ (בראשית כט, יח-כ).

״ויאהב יעקב את רחל״ את רחל ולא את עצמו, כי האוהב אשה בשביל יפיה וחנה הנה לא אותה הוא אוהב אך את עצמו, את תענוגו הוא אוהב.

״ורחל היתה יפת תאר ויפת מראה״ אך ״ויאהב יעקב״ לא את תוארה וצורתה אלא ״את רחל״, את עצמיותה של רחל, את תכונת נפשה.

וע״כ ״ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה״.

ידוע הוא החילוק בין ״אהבה התלויה בדבר ובין אהבה שאינה תלויה בדבר״, הראשונה בטל דבר בטלה, והשניה אינה בטלה לעולם. אכן ההבדל הזה אנו רואים לבסוף, אבל יש הבדל גם בתחילה, כשהאהבה היא תלויה בדבר, הנה כ״ז כש״הדבר״ הוא עודנו רק בכח ומחכה והוא תלוי ועומד לצאת את הפועל, הנה באותם הימים גם הנאהבים נמצאים במצב של תלוים ועומדים, מצב בלתי נעים כלל וכלל; ובמצב כזה כל יום לשנה יחשב, אבל כשהאהבה אינה תלויה בדבר, אז תיכף בהתחלת האהבה מוצאים הנאהבים את האושר, ובמצב שכזה הרי אדרבא כל שנה ליום יחשב.

וזהו ״ויהיו בעיניו כימים אחדים ומאיזה טעם? באהבתו אותה״ ולא אותו, כי אהבה התלויה בדבר הלא האהבה הוא להדבר ולא להנפש האהובה, ועל זה לא נאמר ״באהבתו אותה״ אך ״אותו״.

ה. אהבה המשולשת.

״ויאהב יעקב את רחל״, אנו מוצאים בתורה אהבה משולשת. בראשונה האהבה שבין איש לאשתו ״ויאהב יעקב את רחל״, אחרי כך באה מצות אהבת הבריות בכלל ״ואהבת לרעך כמוך״ (קדושים), ורק לבסוף באה חובת האהבה להשי״ת ״ואהבת את ד׳ אלקיך בכל לבבך״.

אהבה משולשת זו היא בבחינת ״החוט המשולש לא במהרה ינתק״, אבל כשחסרה אחת משלש האהבות האלה אז גם השתים לא תחזקנה מעמד, וגם זאת, כי יש בזה מוקדם ומאוחר. אי אפשר לו לאדם לבוא לידי אהבת הבריות בכל תקפה והדרה אם לא תוקדם לה מקודם אהבת המשפחה, וכלל גדול הוא אצלנו ש״אין מושיבים סריס בסנהדרין״, כי מכיון שחסרה לו אהבת המשפחה גם אהבת הבריות שלו לקויה היא, ואי אפשר לו לאדם לבוא לידי אהבת הבורא כראוי וכנכון אם לא תוקדם מקודם אהבת הבריאה שהיא אהבת הבריות. ומנקודת השקפה זו אמר הלל, כי ״ואהבת לרעך כמוך״, שזהו ״מאן דעלך סני לחברך לא תעביד״ - ״זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא היא זיל גמור״, כי אהבת הבריות זו היא הפרוזדור להטרקלין של אהבת הבורא.

ואמנם האמצעי קדם בזמן להתכלית, אבל התכלית קדמה להאמצעי במעלה. וכך הוא גם כן באהבה המשולשת הנ״ל, אהבת המשפחה היא אמצעי לאהבת הבריות, ואהבת הבריות אמצעי לאהבת השי״ת, אבל במעלה מובן שאהבת השי״ת אין לך מעלה יותר טובה מזו.

״ויאהב יעקב את רחל״, ואמנם מצוה זו מקיימים גם אנשים שאינם עומדים כלל על בסיס התורה, אכן הם באים לאהבה זו מתוך שנאה, מתוך ששונאים את אחרים, אבל האהבה היהדותית היא אהבה הבאה מתוך אהבה.

ותיכף תחת החופה כשהחתן מקיים את המצוה של ״ויאהב יעקב את רחל״, הוא שומע גם כן את הברכות של ״שהכל ברא לכבודו״ ״יוצר האדם״ ו״אשר יצר את האדם בצלמו״ שכולן מדברות על אהבת האדם בכלל בהיותו צלם אלקים, ואם את הצלם אלקים עלינו לאהוב, הנה את אלקים גופא על אחת כמה וכמה.

ואמנם ה״אהבה״ הרגילה מראה גם כן באופן היותר בולט על הצלם אלקים שבאדם. מליוני ברואים יש בעולם, אבל זולת האדם אין גם אחד מהם שיודע מאהבה טהורה. ובמה משתנה האדם מהם? רק על ידי זה שהוא לבדו ״צלם אלקים״, ואמנם לכל אדם יש צלם מיוחד ואין שני בני אדם בתבל שיהיה להם צלם שוה, ועל פי הצלם לא היו צריכים לאהוב זה את זה, אבל כל אדם הנהו לא רק צלם אך גם צלם אלקים והאלקים הוא אחד לכולם והחלק האלקי שבהם מאחדם יחד לנאהבים ונעימים.

וזהו ה״קדושין״ שבאהבה. כי עיקר יניקתה הוא מקדשי קדשים למי שחפץ להבין ולהרגיש זאת.

וזהו שאמרו (ע״פ תנחומא כי תשא פ״ה) ״הקב״ה יושב ומזווג זיווגים בתו של פלוני לפלוני״, כי בכל זווג אנו רואים את מעשה הקב״ה.

ו. ״ראו מה בין בני לבן חמי״.

״וירא ד׳ כי שנואה לאה ויפתח את רחמה ורחל עקרה, ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן, כי אמרה כי ראה ד׳ בעניי״ (בראשית כט, לא-לב), וברש״י ״רבותינו פרשו, אמרה ראו מה בין בני לבן חמי״.

ולכאורה ״יהודה ועוד לקרא״ הלא המקרא גופא נתן טעם על שם ראובן, ולמה לנו להוסיף טעמים מסברא דנפשיה?

אכן באמת הא בהא תליא, כי רק אז אנו יכולים לומר ״ראו מה בין בני לבן חמי״ רק אז כשאפשר לנו לומר ״ראה ד׳ בעניי״, כי ״יאה עניותא לישראל״, ומאידך גיסא הנה ״וישמן ישרון ויבעט״.

ועל כן המשיח שלנו הוא עני, והוא בא רק כשכלה פרוטה מן הכיס, כי בלי ״ראה ד׳ בעניי״ מתבטל גם כן ה״ראו מה בין בני לבן חמי״, כלומר מתבטלת ההבדלה שבין ישראל לעמים.

ברם, ראובן הוא הבכור, כלומר, שאם כל השמות שנתנו לשבטי יה כולם ממקור קדוש יהלכו והרבה סיבות יש הגורמות ל״המבדיל בין ישראל לעמים״ אך הסיבה העיקרית היא עניותו ולזה יש משפט הבכורה.

והבכור שלנו הוא דוקא יוצא חלציה של לאה שעליה נאמר ״וירא ד׳ כי שנואה לאה ויפתח את רחמה״, כלומר ״והאלקים יבקש את הנרדף״ והוא אוהב דוקא את השנואים על לא דבר.

ואם עם ישראל הוא שנוא לכל העמים, סימן הוא שהקב״ה אוהב אותנו ביותר.

והבכורה שייכת דוקא לבן לאה, שעליה נאמר ״וירא ד׳ כי שנואה לאה״.

ויפה אמרו (נדרים פא, א) ״הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה״, כי ראובן הוא הבכור מפני ששמו מעיד על עוני, והכלל הזה נשאר לכלל קיים עד היום הזה שמי שמצוין יותר בעוני לו משפט הבכורה בתורת ד׳.

### פרק ל״ז

### יעקב ולבן

א. ״צא ולמד״.

״צא ולמד, מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל״ (הגדה של פסח).

אמנם שונאים אותנו תמיד גם כשהננו נבדלים ונפרדים מן הגוים ואנו גוזרים ״על פתם ושמנם משום יינם ועל יינם משום בנותיהם ועל בנותיהם משום דבר אחר״ וכו׳ (מקורות ראה: אנציקלופדיה תלמודית כרך יח: חתנות) וגם כשהננו מתבוללים עמהם לגמרי.

אבל סוף סוף פרעה שבזמנו היינו דוקא נבדלים ונפרדים מן המצריים כידוע ״שלא שינו את שמם ולא שינו את לשונם״ (שמות רבה פ״א, א) לא גזר רק גזרה חלקית, רק על הזכרים, ולבן, שיעקב התחתן בו ממש, דוקא הוא בקש לעקור את הכל.

ומעשה אבות סימן לבנים שיש בנים לאומיים ויש בנים מתבוללים והשנאה של הגויים גדולה יותר להאחרונים מלהראשונים.

צא ולמד! בכל ההגדה נאמר רק פעם אחת ״צא ולמד״, שהלשון הזה מראה על הדגשה מיוחדה, כלומר, שעלינו להתבונן בזה היטב היטב ואל נא נעבור על זה בחפזון, כי יש בזה תורה שלמה.

כי אמנם את גזירת פרעה על הזכרים רואים הכל מפורש באר היטב בהתורה גופא פשוט דברים כהויתם ״כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו״ - בעוד שאת מה ש״לבן בקש לעקור הכל״ הוא טמיר ונעלם, ובכל האופנים לא מפשט הכתוב אנו למדים זאת, אך מרמז דרוש סוד אנו למדים זאת.

וזהו ההבדל בין השנאה הגלויה בהארצות שהיהודים שוכנים שם בתור ״עם לבדד״ ובין השנאה הכבושה והנסתרה בהארצות שהיהודים כבר התבוללו שמה, זהו הבדל מעין ההבדל בין פשט ובין רמז דרוש סוד.

ועל זה נאמר ״צא ולמד״ שזה כבר נחוץ למוד עיון והתבוננות, כי המעין השיטתי לא ימצא זאת לא בתורה ולא בחיים.

ב. ״לבן בקש לעקור את הכל״ מאין?

ובאמת, מאין אנו יודעים את ש״לבן בקש לעקור את הכל״?

הנה יש לומדים זאת - ראיתי זאת באיזה ספר דרושים - מהכתובים האלה (בראשית ל, כז-לה):

״ויאמר אליו לבן, אם נא מצאתי חן בעיניך נחשתי ויברכני ד׳ בגללך, ויאמר, נקבה שכרך עלי ואתנה, ויאמר אליו, אתה ידעת את אשר עבדתיך - וכו׳ - ועתה מתי אעשה גם אנכי לביתי? ויאמר, מה אתן לך? ויאמר יעקב לא תתן לי מאומה״ וכו׳. שלכאורה כל הטענות ומענות שבין יעקב ולבן היו שלא ממין הטענה. על הטענה של יעקב ״תנה את נשי ואת ילדי אשר עבדתי אותך בהן״ הוא משיב לו ״נחשתי ויברכני ד׳ בגללך״ והאם יש בזה משום תשובה? ואמנם אחר כך ״ויאמר נקבה שכרך עלי ואתנה״ אבל מדוע ״ויאמר״ חדש הלא הכל הוא מדברי לבן? ושוב טענת יעקב ״אתה ידעת את אשר עבדתיך - וכו׳ - ועתה מתי אעשה גם אנכי לביתי״ ומה זו שאלה בעוד שכבר אמר לו לבן ״נקבה שכרך עלי ואתנה״? ושוב כששאל לו לבן ״מה אתן לך״ משיב לו יעקב ״לא תתן לי מאומה״ והאם לכך נתכוון באמת, הלא סוף סוף קבל הרבה מלבן כמו שכתוב ״ויפרץ האיש מאד מאד ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים״?

אך במלה אחת מתורץ הכל, כוונתי להמלה ״נחשתי״, שלכאורה מיותרת היא לגמרי, אלא שבזה הזכיר שם עבודה זרה על כל הרכוש שיש לו, וקיימא לן, שגם אסור להתרפאות מעבודה זרה, ומכל שכן להשתמש בהם סתם, ואם כי הוסיף ״ויברכני ד׳ בגללך״ הנה ההוספה כבר היתה לא להועיל מאחרי שמקודם הניח את ה״נחשתי״ שזאת אומרת, שהכל בא לו על ידי נחש, על ידי עבודה זרה. ותיכף כשאמר זה נשתתק יעקב ולא הי׳ לו עוד מלים בפיו מאחרי שכבר לא יוכל לקבל ממנו כלום על פי התורה, והאבות הלא קיימו כל התורה כולה. ואז ״ויאמר - לבן - נקבה שכרך עלי ואתנה״, מקודם לא אמר זאת, כי היה מתירא שיעקב לא יתבייש ויאמר באמת את המגיע לו, אבל עכשיו היה בטוח, כי יעקב בין כך ובין כך לא יקבל כלל ואפשר לו להיות אדם יפה ולאמר ״נקבה שכרך״. ועל זה התחיל יעקב להגיד לו מוסר על מה שהוא חפץ לעשוק אותו לגמרי ולהציגו נקי מנכסיו לגמרי וטוען ״אתה ידעת את אשר עבדתיך - וכו׳ - ועתה מתי אעשה גם אנכי לביתי״, אך לבן עושה את עצמו כאינו מבין לגמרי מה הוא שח ושואל כתם ״מה אתן לך״ למה לך כל הטענות האלה, הלא אנכי חפץ לתת לך כל מה שאתה מבקש ממני. ועל זה משיב לו יעקב, הוי רמאי - הלא ״לא תתן לי מאומה״ הנך יודע בעצמך, כי כבר לא תוכל ליתן לי מאומה מפני שאי אפשר לי לקבל ממך מאומה, ״אם תעשה לי הדבר הזה אשובה ארעה צאנך אשמור״, כלומר, בעד כל העבודה שכבר עבדתיך כבר אי אפשר לי לקבל ממך מאומה, כי כל מה שיש לך מכבר כבר נאסר בהנאה, ורק על הלהבא ומהדברים שלא באו לעולם שהשם עבודה זרה לא חל עוד עליהם, כלומר, מאלה שיולדו אחר כך רק מזה אפשר יהיה לקבל.

אבל על כל פנים כוונת לבן על פי הדרש. היפה הזה היה להציג את יעקב נקי ככלי ריק בעירום וחוסר כל, ואז ממילא היה מעכב גם את נשיו וילדיו בטענה צודקת, כי אי אפשר לו למסור את בנותיו ונכדיו שיגועו מרעב.

וזהו ה״בקש לעקור את הכל״ על פי דרש, ובצדק נאמר ״צא ולמד״, כי גם הגויים בהארצות האלה שהיהודים מתבוללים עמהם, הנה בתחילת ההתבוללות עוד מדברים בסבר פנים יפות כלבן בשעתו, אך גם אז ״אליה וקוץ בה״ אם כי את האליה רואים הכל וה״קוץ״ מרגישים רק היחידי סגולה.

ואמנם אחרי כך מדבר לבן זאת כבר בסגנון בהיר ואומר דברים כהויתם ״הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא״.

וכך הוא המנהג דרך ארץ עם כל המתבוללים מדור דור, מתחילה באה השנאה להם מעין אופן דרושי ואחר כך כבר באופן פשוט. והמה שומעים דברים כהויתם ממש.

ובצדק אמר אחרי כך אחד מיוצאי חלציו של לבן ״כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל״, כי הוא ידע זאת על פי המסורה מלבן גופא, שאחרי שאמר ״נחשתי״, הנה בשביל מלה אחת זו אסר יעקב על עצמו את כל נכסי לבן ואמר ״לא תתן לי מאומה״, וניחא היתה לו לצאת בעירום וחוסר כל לגמרי, ואמנם היש ראיה יותר בולטת ״כי לא נחש ביעקב״.

ג. ספרד ואשכנז.

״צא ולמד״. ואת הלמוד הזה אנו רואים גם כן מכל ההיסטוריה שלנו, כל הע׳ אומות שונאות אותנו אם במדה יותר מרובה או יותר מועטה, אבל רק שתי אומות אנו מוצאים שרצו לקיים את ה״בקש לעקור את הכל״ הספרדית והאשכנזית. כל האומות רק גזרו גזירות עלינו, גזירות קשות וקלות, אבל אלו השתים הנ״ל חפצו לעקור אותנו מן השורש לגמרי. הספרדים בשעתם גזרו גזירת גירוש על כל היהודים מבלי שום הבדל בין זכר לנקבה בין עשיר לעני בין חרד או חופשי, ורק הבדל אחד עשו לאלה שהמירו את הדת. והאשכנזים בזמננו עוד מרחיקים ללכת וגם את ההבדל הזה הסירו והכריזו מלחמה גלויה על כל היהודים ועוד יותר על היהודים המתבוללים. ואמנם ״צא ולמד״, אם כי היהודים התבוללו פחות או יותר בין כל האומות אך להתבוללות רוחנית מוחלטת, התבוללות הנוגעת עד הנפש ממש, שנגעה לא רק בהחוגים המתבוללים הרשמיים, אלא בכל החוגים בכלל, הגענו רק בין שתי האומות הללו.

הגעו בעצמכם ותראו, כי כל היהודים שבעולם נחלקים לאשכנזים ולספרדים דוקא ויהודים סתם אינם נמצאים כמעט כלל והנוסח שלהם הוא או נוסח אשכנזי או נוסח ספרדי, ונוסח יהודי מאן דכר שמיה, והלשון שלהם או אשכנזית או ספרדית ושמות המשפחה שלהם הוא גם כן הוא שמות אשכנזיות או ספרדיות על פי רוב, וכשתבוא לאיזה עיר בכל קצוי הארץ אתה מוצא או קהלה אשכנזית או קהלה ספרדית או שתיהן ביחד.

ודוקא אלו האומות הן הצוררות אותנו ביותר מכל האומות, הן הגוזרות עלינו גזירת שמד במלוא מובן המלה הזו.

״צא ולמד״ ומה מלמדת אותנו זאת?

מלמדת, כי באמת כבר הגיע השעה שלא נהיה לא אשכנזים ולא ספרדים, אך יהודים, שלא יהיה לנו לא נוסח אשכנזי ולא נוסח ספרדי אך יהודי, שלא נדבר לא אשכנזית ולא ספרדית אך עברית נדברה וכו׳ וכו׳.

״צא ולמד״, אך דא עקא שאין אנו לומדים כלל וכלל ויעקב כורת דוקא ברית עם לבן. ואף על פי שכבר ידע שלבן בקש לעקור את הכל, בכל זאת ״ויקח יעקב אבן וירימה מצבה״ לאות ברית בינו ובין לבן ולא עוד אלא ״וישבע יעקב בפחד יצחק אביו״ על הברית הזאת.

וככה עושים גם היהודים הספרדים שנגרשו מספרד זה כמה מאות שנים בגירוש של חרפה ובזיון ובכל זאת נשארו עבדים נשבעים לספרד עד היום הזה, וככה כנראה נוהגים וינהגו גם אחינו האשכנזים.

ד. ״מתי אעשה גם אנכי לביתי״.

״ועתה מתי אעשה גם אנכי לביתי״ (בראשית ל, ל).

זו היא שאלה לא רק של יעקב סבא, אך שאלה של כנסת ישראל כולה.

כי בגלות הננו עבדים, אם עבדות בתוך עבדות אם עבדות בתוך חירות, והעבד אם גם יהיה עשיר מופלג, הנה סוף כל סוף, ״מה שקנה עבד קנה רבו״.

והשאלה ״מתי אעשה גם אנכי לביתי״ הולכת ונשנת בהרבה תקופות של ההיסטוריה שלנו.

אכן דא עקא, שיעקב שואל את השאלה הזו רק לעת זקנתו אחרי שכבר נולד לו הבן זקונים יוסף וימי שחרותו כבר עברה.

״ויאמר ד׳ אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך״ (בראשית לא, ג).

״ובמדרש רבה (בראשית פע״ד, א) ״ר״ל אמר, נכסי חוצה לארץ אין בהם ברכה, אלא משתשוב אל ארץ אבותיך אהיה עמך״. והמדרש הזה מדבר בעדו בזמן הזה שאנו רואים איך מתקיימים הדברים בפועל ממש. ואלה שהיתה להם בינה להבין השקיעו את הנכסי חוץ לארץ שלהם בארץ ישראל והצליחו, אבל אלה שלא היו חכמים הרואים את הנולד, רואים עכשיו בחוש שנכסי חו״ל אין בהם ברכה.

ואת גם זה אנו רואים עכשיו. ״ותגנוב רחל את התרפים אשר לאביה״ וכמה מבנינו ובנותינו העולים לארץ ישראל עולים עם תרפים גנובים מארצות הגלות בתור צידה לדרך שמובאים זאת לארצנו הקדושה ומטמאים אותה בזה.

ואמנם חז״ל אומרים במדרש רבה (פע״ד, ה) ״והיא לא נתכונה אלא לשם שמים, אמרה, מה אנא מיזל לי ונשבוק הדין סבא בקלקוליה״, אבל בנות רחל של זמננו מכוונות בזה פשוט לשם תרפים...

### פרק ל״ח

### החיים והמתים

(ליום השנתי של הח״ק גחש״א בט״ו כסלו)

א. סדרה של שמחות.

כשאנו מדקדקים בכל ספר בראשית אנו מוצאים שהסדרה (הפרשה) שלא נמצא בה אף מת אחד היא דוקא הסדרה של (פרשת) ״ויצא״, בכל הסדרות עד ״ויצא״ ואחרי ״ויצא״ אנו מוצאים בכל אחת מקרים של מיתה, כמו, למשל בסדרה ״בראשית״ שמתו בה כל הדורות מאדם ועד נח, ב״נח״ - כל הדורות שמנח עד אברהם, ב״לך״ - מלחמת המלכים אלו באלו שהרבה נפלו בחרב, ב״וירא״ - מהפכת סדום ועמורה ומיתתה של אשת לוט שנעשית לנציב מלח, ב״חיי שרה״ - מיתת שרה, ב״תולדות״ - לכל הפחות דברי יצחק על דבר המיתה ״הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי״.

ודוק ותשכח גם כן בכל הסדרות של אחרי פרשת ״ויצא״, ורק פרשת ויצא היא היחידה שלא נזכר בה אף רמז מהמיתה וכולה עוסקת במזל טוב של חתונות ולידת י״א בנים זכרים ובת אחת, בקיצור, בהסדרה הזו אנו מוצאים רק ״שמחות״.

ואם ה״חברה קדישא״ גחש״א בחרה ברוב תפוצות ישראל - כמו גם במקומנו אנו - לקחת את השבת הזו, שלפני ט״ו כסלו, בתור השבת שלה, המה מראים בזה כי המה מתעסקים בקבורות מתים אך ורק לשם מצוה, לשם שמים, ועל כן כל מאויי לבה ותשוקתה היא דוקא שלא תהא לה שום התעסקות, כלומר, שיקויים הכתוב (ישעיהו כה, ח) ״בלע המות לנצח״, ואם על ידי זה תחדל החברה הקדושה הזו להתקיים לגמרי, הנה אדרבא זהו כל תשוקתה.

והשבת שלה הוא דוקא שבת שאין בה אף מקרה של מיתה אחד, ואין אף זכר למיתה ורק שמחות של חתונות ולידות במזל טוב.

ב. רעיונות על דבר המיתה בסדרה זו.

ובכל זאת ״יגעת ולא מצאת אל תאמין״, וגם בסדרה זו המדברת לכאורה רק על דבר לידות, אפשר למצוא הרבה רעיונות בנוגע למיתה וקבורה.

למשל, הכתוב ״והנה ד׳ נצב עליו ויאמר אני ד׳, אלקי אברהם אביך ואלקי יצחק, הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה״,. שאמנם הדרשה אומרת על זה ״מלמד שקפלה הקב״ה לכל ארץ ישראל והניחה תחת יעקב אבינו כדי שתהא נוחה לכבוש לבניו״ (חולין צא, ב), אבל גם אין מקרא יוצא מידי פשוט, ועל פי פשט הוא פשוט מאד, כי אין לכל אדם משלו אלא ד׳ אמות קרקע, מקום הקבר שלו.

ולא רק ליעקב אבינו, אלא לכל אדם מישראל נצב ד׳ עליו ואומר לו רק ״הארץ אשר אתה שוכב עליה״, רק זאת ״לך אתננה״.

ועי׳ בתוס׳ בבא בתרא (מד, ב) ד״ה ״דלא הוה ליה ארעא מעולם״, שמה שנהגו לכתוב בהרשאה ״ונתתי לו ד׳ אמות בחצרי״, אף על פי שידוע לנו שאין לו כלום, משום ״דאין לך אדם שאין לו ארבע אמות לקוברו״, זהו ״הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה״ זהו כל חלקנו בחיים.

או הכתוב ״והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תוך והשבתיך אל האדמה הזאת״, שבאמת גם את הכתוב הזה יכול לשמוע כל איש יהודי, כי גם האדם הכי מאושר בחיים, גם עליו נאמר ״סוף בהמה לשחיטה וסוף אדם למיתה״ ומכל הברכות נשארה לו רק הברכה של והשיבתיך אל האדמה הזאת.

ועל כל אדם להתפלל כיעקב ״אם יהיה אלקים עמדי... ושבתי בשלום אל בית אבי״, זהו לזכות לבוא לקבר אבות, כי לכאורה היה צריך לומר ״ושבתי לשלום״ על פי הכלל שאמרו חז״ל ״הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום״ (מועד קטן כט, א), אך יעקב כבר נזכר בזה ביום המיתה, כשישוב אל קברי אבותיו, ועל זה נאמר ״בשלום״ ולא ״לשלום״, כמאמרם שם ו״הנפטר מן המת לא יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום״ (שם, שם).

וגם זאת צריך לקיים כל יהודי ״ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה״.

כי כבר אמרנו במקום אחר (דרשות אל עמי ח״א ב׳), שלא המצבה באה בשביל האדם, אך האדם בא בשביל המצבה, כלומר, שכל האידיאל בחיים הוא המצבה שעל ידה נשאר שמו למזכרת עולם.

אולם על פי רוב יש סתירה בין החיים להמצבה, למשל, בחיים הוא דואג רק לעצמו ורק לעתים רחוקות מאד הוא נותן איזו נדבה קטנה, אבל על המצבה שלו אין מזכירים כלל את כל מה שפעל ועשה לעצמו ומכתירים אותו רק בתואר ״הנדיב״ לבד או בתואר ״שש ורודף לעשות צדקה וחסד״, בעוד שכל הרדיפות שלו היו דוקא בשביל תאות הבצע ואת הצדקה גם כשהיה נותן היה נותן כאילו כפאו שד.

אבל יעקב אבינו לקח את ״האבן אשר שם למראשותיו״, כלומר, את אותו האידיאל בחיים שלו, את זה גופא לקח למצבה, ולא היתה שום סתירה בין החיים ובין המצבה שלו.

והאם אין זו גם חובתנו אנו, בני יעקב אבינו?

ג. ״חברה קדישא״ על ידי הזכרת יום המיתה.

הרבה חברות לתורה, לעבודה ולגמילות חסדים יש בכל קהלות ישראל ובכל זאת סתם ״חברה קדישא״ היא דוקא חברה גחש״א ומדוע?

אכן זה מתבאר על פי מאמר חז״ל ״לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע - וכו׳ - אם נצחו מוטב, ואם לאו יעסוק בתורה - וכו׳ - אם נצחו מוטב, ואם לאו יקרא קריאת שמע - וכו׳ - אם נצחו מוטב, ואם לאו יזכיר לו יום המיתה״ (ברכות ה, ב), ובכן הסגולה הכי בדוקה ומנוסה לנצח את המנוול הזה הוא יום המיתה ועל כן אם כי גם חברה ש״ס, משניות וכדומה וכדומה הן בודאי גם כן חברות קדושות, אבל סתם חברה קדישא היא דוקא חברה גחש״א, חברה העוסקת בקבורות מתים, שבודאי אי אפשר לה להסיח דעת מיום המיתה.

אכן בהפטרה אנו אומרים ״מי חכם ויבן אלה נבון וידעם כי ישרים דרכי ד׳ צדקים ילכו בם ופשעים יכשלו בם״ (הושע יד, י), וזה נאמר גם על הזכרת יום המיתה. גם עשו הזכיר תמיד את יום המיתה ולא הסיח את דעתו מזה אף בהיותו עוד צעיר לימים והיה ״איש ידע ציד איש שדה״ גם אז אמר ״הנה אנכי הולך למות״, אבל מה המסקנא שהסיק מזה רק זו ״ולמה זה לי בכורה״, ולפי דברי חז״ל ״חמש עברות עבר אותו רשע ביום ההוא, בא על נערה המאורסה, והרג את הנפש, וכפר בתחיית המתים, וכפר בעיקר, ושט את הבכורה״ (בבא בתרא טז, ב), והכל בא לו מצד הזכרת יום המיתה.

כי אמנם רק אז יש סגולה בדוקה בהזכרת יום המיתה כשקדמו לזה העסק בתורה וקריאת שמע, אבל בלי זה לא רק שלא יועיל אך גם יזיק.

וגם אצלם, אצל הגויים יש קברנים והמקברים מתים וגם אצלם לא נשארים המתים בלי קבורה, אבל הקברנים שלהם אינם כלל וכלל מרמי המעלה, אף על פי שרואים תמיד את יום המיתה לנגד עיניהם, כי המה אומרים כזקנם עשו ״הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה״. לא כן אצלינו שכל אלה המתעסקים בקבורות המתים, המה גם כן בני תורה ובעלי קריאת שמע, להם בודאי מביאה הזכרת יום המיתה לקדושה, ובצדק נקראים ״חברה קדישא״.

וזהו שאמרו חז״ל על הכתוב ״והודעת להם את הדרך ילכו בה״, כי ״והודעת להם זה בית חייהם - כלומר, תלמוד תורה, - את הדרך זו גמילות חסדים, ילכו זו ביקור חולים, בה זו קברוה״ (ב״ק צט, א), כלומר, הרעיון על דבר הקבורה צריך להיות הסיום ולא ההתחלה, ורק אז נקראים העוסקים בקבורה ״חברה קדישא״.

ד. ״חברה קדישא״ - קדשים אסורים בהנאה.

״קדשים אסורים בהנאה״ וגם מפני זה נקראת החברה ״חברא קדישא״.

כי אמנם בכל המצות נאמר ״מצות לאו ליהנות נתנו״ (עירובין לא, א), בכל זאת יש הנאה המותרת, ולא רק מותרת אך גם נחשבת לתוספות מצוה, זו היא ״שמחה של מצוה״ שאין לך דבר גדול מזה, וכבר אמרו ״אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה״ (ע״פ שבת ל, ב), אבל במצות הקבורה אין גם השמחה של מצוה, כי אסור לשמוח ממיתת ישראל, אף ממיתת הפחות שבפחותים.

וכשאנו מכנים את החברה הנ״ל בשם ״חברה קדישא״, הנה זאת אומרת, שאין להמתעסקים בה לא רק שום הנאה צדדית אך גם ההנאה של ״שמחה של מצוה״ אין להם, ואולי בשביל כך אנו קוראים להעוסקים במצוה זו בשם ״מתעסקים״ אף שקיימא לן ״מתעסק בקדשים פסול״ (חולין לא, ב), כי הלשון ״מתעסק״ מורה על עבודה הנעשית בלי נחת רוח כלל וכלל, ואף הנחת רוח של מצוה בכלל.

חברה קדישא - וקדשים אסורים בהנאה.

ה. הטמאים והקדושים.

״חברה קדישא״, ההיפך מקדושה הוא טומאה, ולכאורה דוקא החברה זו עוסקת בטומאה ובאבי אבות הטומאה, המתים, וכל החברים המה טמאים לנפש אדם, כל חבר הוא אב הטומאה, והיום בלשון סגי נהור המה נקראים ״חברה קדישא״?

אכן באמת הא בהא תליא. כי דוקא הטומאה של המתים מורה על הקדושה היתירה של החיים, כי זה כלל גדול, שכל המקודש יותר הטומאה מתדבקת בו יותר, חולין נעשה רק שני לטומאה, תרומה - שלישי, וקדשים - רביעי. ואם האדם לבדו כשמת הוא אבי אבות הטומאה בעוד שכל בעלי החיים כשמתו נעשים רק לאבות הטומאה, ובדומם וצומח אין כלל חלוק בין חייהם ובין מיתתם זהו גופא מורה על רוממות הקדושה שבחיי האדם.

זאת ועוד אחרת, אם אין לך דבר גרוע יותר מטומאה, ובכל זאת הולכים אנשים ומטמאים את עצמם בשביל אחרים, ולטובתם של אחרים, הנה אין לך מסירת נפש יותר גדולה מזו, מסירת נפש ממש ולא רק מסירת הגוף, כי כשם שיש מחלות הגוף כך יש מחלות הנפש, והטומאה היא המחלה הכי מסוכנה לנפש, ואם המוסר את גופו בשביל טובת הכלל נקרא קדוש, המוסר את נפשו על אחת כמה וכמה, ובצדק נקראו כל אלה העוסקים בקבורות מתים לשם מצוה בשם ״חברים מחברה קדישא״.

ו. קדושת הגוף ולא פקעה בכדי.

יש קדושת הגוף ויש קדושת דמים, הראשונה היא קדושה עולמית ואי אפשר לה שתהיה רק זמנית, כי קי״ל ש״קדושת הגוף לא פקעה בכדי״ (נדרים כט, א), אבל קדושת דמים אפשר שאחרי זמן ידוע תתבטל הקדושה גם בכדי.

ואמנם באדם אי אפשר רק בקדושת הגוף, ודין של קדושת דמים אין כלל בהם, וכשאתם נקראים בשם ״חברה קדישא״ הכוונה שיש עליכם קדושת הגוף ועל כן לא פקעה קדושתכם זהו שנים רבות, ולא ככל החברות היא החברה קדישא, בכל החברות אפשר לו לאיש ישראלי לתת את ידו לה לאיזה זמן לבד, ולא כן להחברה הנ״ל, כי ״קדושת הגוף לא פקעה בכדי״ כנ״ל.

ז. פשטה קדושה בכולה.

קיימא לן בקדשים של קדושת הגוף ד״פשטה קדושה בכולה״ והאומר ״רגלה של זו עולה - כולה עולה״ אם כי באשה אמרינן ד״האומר חציך מקודשת לי אינה מקודשת״, וההבדל הוא ״התם בהמה הכא דעת אחרת״ (עי׳ קדושין ז, א). ועל כל פנים גם באדם כשאין דעת אחרת המעכבת פשטה קדושה בכולה.

והחברה קדישא אם כי מקדישים הם רק הידים והרגלים למצות הקבורה, אבל מכיון שאין אצלם דעת אחרת המעכבת, אין להם שום פניות אחרות זולת המצוה, הרי ממילא פשטה קדושה בכולה, והשם ״חברה קדישא״ נאה ויאה לה.

ח. דוד המלך המת ותינוק החי.

אבל מאידך גיסא על ה״חברה קדישא״ לזכור את הגמ׳ בשבת (ל, א) ש״כי נח נפשיה - דדוד - ושלח שלמה לבי מדרשא, אבא מת ומוטל בחמה וכלבים של בית אבא רעבים, מה אעשה, שלחו ליה, חתוך נבלה לפני הכלבים, ואביך הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו״, ובכן תינוק קטן חשוב הרבה יותר מדוד המלך המת, את האחרון אי אפשר לטלטל בשבת ואת הראשון מותר, ולא עוד אלא שזכותו של התינוק מגינה על דוד המלך המת.

ואיזה מוסר השכל יש מזה להחברה קדישא, שמטפלים כל כך במתים אף שבודאי אין ביניהם אף אחד שיהיה לו מעין ערכו של דוד המלך, וכמה עליהם לטפל בכל תינוק ותינוק ובכל נפש חיה.

ט. שתי השקפות על דבר הקשר שבין הנשמה להגוף.

שתי השקפות שונות, המתנגדות זו לזו מן הקצה אל הקצה, מתקיימות על דבר הקשר שבין הנשמה להגוף.

השקפה אחת מדמה זאת להזמר של כנור, הגוף הוא הכנור והנשמה הוא הזמר היוצא מתוך הכנור.

והשקפה שניה מוצאת לזה משל אחר: משל לעובר בירך אמו, כלומר, שכל זמן שהאדם חי הנה נשמתו צפונה וטמונה בתוך גופו, וכשם שהעובר אחרי שכלו לו חדשיו יוצא מזוקק ומשופר ומתקיים אחר כך ברשות עצמו, ככה גם הנשמה בצאתה מן הגוף שיציאתה זו היא הלידה שלה.

ואמנם מה רחוקים המה גם כן הנמשלים היוצאים מתוך המשלים האלה, להנמשל הראשון כשנשבר הגוף מתבטלת הנשמה לגמרי כשם שעל ידי שבירת הכנור בטל הזמר שלו מאליו, אבל להנמשל השני, הנה להיפך כשם שיפה כחו של הולד הנולד מהעובר כך יפה כחה של הנשמה ביציאה מן הגוף לאין ערך יותר מכחה בעודנה בגוף.

ואולי זה המכוון במאמרם (ע״פ ברכות יח, ב) ״רשעים בחייהם קרויים מתים וצדיקים במיתתם קרויים חיים״. המשל הראשון הוא מדבר מת, והמשל השני הוא מחיים. המשל הראשון מלמד שהאדם גם בחייו קרוי מת, מאחרי שכל הנשמה שלו הוא מין זמר של הכנור, וגם הכנור וגם הזמר המה דברים מתים, והמשל השני מלמד להיפך שגם במיתתם קרויים חיים, והחיים של אחרי מיתה מלאים עוד יותר תוכן מהחיים שבחיים.

וזהו גם כן ההבדל בין זקני ת״ח לזקני עם הארץ, שהראשונים ״כל זמן שמזקינים דעתם מיושבת עליהם״ והאחרונים ״כל זמן שמזקינים דעתם מטורפת״. הכנור כל זמן שמתישן הזמר שלו נעשה צרוד יותר, ובעובר הוא להיפך, שכל זמן שהעובר מתקרב יותר ללידתו, הנה הרוח חיים שלו מתגבר יותר.

וזהו שאמרו ש״הקב״ה משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום״ (סוטה יג, ב), כלומר, שכשם שלא טוב לעובר כשיוצא ממעי אמו טרם שכלו לו חדשיו, כך רואה הקב״ה בצדיקים שלא יהא ״נופלים״ כשיבואו לעולם הבא.

והנה בנוגע ל״יקרא דשכבי״ גם כן תלוי בשני המשלים האלה, להמשל הראשון אין שום נמוק שנכבד את הגופים המתים כשם שאין מכבדים את הכנור הנשבר, אחרי שהזמר כבר חלף והלך מאתו, אבל להמשל השני הנה כשם שהאדם מכבד את אמו ומצות עשה הוא ״כבד את אביך ואת אמך״, גם במקרה שלא היה זקוק לאמו אחרי לידתו, כי אחרים טפלו בו, אלא מחמת התשעה ירחי לידה שהיה אז ״עובר ירך אמו״, כך אנו מחוייבים לכבד גם את הגוף אחרי המיתה מפני שסוף סוף היתה הנשמה אצלו איזה זמן בבחינת ״עובר ירך אמו״.

והחברה קדישא המקפדת כל כך על כבוד המתים, עומדת היא כולה על השקפתם של הצדיקים, שגם במיתתם קרויים חיים, עומדת היא על הקדושה שיש גם בנשמה וגם בגוף.

ובצדק היא נקראת ״חברה קדישא״.

י. תשובה בלי עברה.

ובכל זאת מתענים המה ה״מתעסקים״ של חברה קדישא בכל ט״ו כסלו, ואומרים סליחות ומבקשים סליחה ומחילה אצל המתים.

ולכאורה, אדרבא על כל אלה שאינם מתעסקים במצוה זו היה לבקש מחילה מהמתים ולא להמתעסקים שמוסרים את כל נפשם בעד המתים?

אך על זה נותנת לנו תשובה ההפטרה של הנביא ״שובה ישראל עד ד׳ אלקיך״.

והוא על פי דברי חז״ל שאמרו על זה ״אמר הקב״ה - לראובן - אתה פתחת בתשובה תחילה לפיכך עתיד בן בנך שיפתח בתשובה תחילה״ (מדרש רבה וישב פפ״ד, יט), ועל פי ביאורנו בחלק א׳ (כ״א) שבאמת תשובה נאמרה לא רק על עברה אך גם על מצוה, ותשובה בלי עברה, זוהי התשובה היותר מובחרה.

וזה מראים ה״מתעסקים״ של חברה קדישא, כל העולם חוטאים להמתים שמניחים את ה״עצמות של המתים ועוסקים בביזת ממצרים״ ואינם מבקשים תשובה, ואלא מי המה העוסקים בתשובה בנוגע להמתים, דוקא אלה שבכל השנה כולה מניחים המה את ביזת מצרים לאחרים והם גופא עוסקים בעצמות, ולאו דוקא בעצמות של יוסף הצדיק, אך גם בעצמות של יהודים ״מכל השנה כולה״.

להם דוקא אומר הנביא ״שובה ישראל״ תשובה בלי עברה.

יא. מנהג שלנו תורה.

מנהגים שונים יש בתפוצות ישראל על דבר יום השנה של החברה קדישא, יש שחוגגים זאת בשבוע של פ׳ חיי שרה, יש שחוגגים - בשבוע של פ׳ ויחי - אכן אנחנו נוהגים כמו בהרבה מקומות אחרים לחוג בט״ו כסלו, זאת אומרת בשבוע של פ׳ וישלח.

וכמדומני, שהמנהג היותר נכון הוא שלנו.

ב״חיי שרה״ אנו רואים שממש פשטו את העור בעד אחוזת קבר, לקחו ״ארבע מאות שקל כסף עבר לסחר״ (בראשית כג, טז), וכנראה שהיו שם מדרגות שונות של קברים ״במבחר קברינו קבר את מתך״, ואם יש ״מבחר״ שבקברים, שמע מינה, שיש גם פחות שבקברים, זאת אומרת, שמדרגת הקברים היתה לפי הכסף, ומי ששילם יותר השיג קבר יותר מובחר, וגם זאת אנו רואים בחיי שרה שמתי ישראל נקברו עם מתים מאחרים ״במבחר קברינו״, כלומר, בתוך הקברים שלנו.

ב״ויחי״ אנו רואים רק שחלקו כבוד רק למי שהאבל עליו היה גם כן ״אבל כבד למצרים״.

לא כן בפ׳ וישלח, השבוע של ט״ו כסלו, ששם אנו מוצאים את קבורתם של אלה השלשה, יצחק, רחל ודבורה מינקת רבקה, ואין אנו רואים שום הבדל באופני הקבורה של המתים האלה, אם כי היו רחוקים במעלתם זה מזה בחייהם, וגם למינקת רבקה חלקו את הכבוד לא פחות מלרחל, רעיתו בחירתו, ולא עוד אלא שדוקא עליה נאמר ״ותקבר מתחת לבית אל תחת האלון ויקרא שמו אלון בכות״, וכל כך נתאבל עליה עד כי היה זקוק לנחום אבלים מהקב״ה בעצמו ״וירא אלקים אל יעקב - וכו׳ - ויברך אתו״, וכדברי המדרש רבה (פ״ח, יג) שהברכה היתה ברכת אבלים, וכולם נקברו בלי דמי קבורה ובלי תערובות של מתים בלתי יהודים.

ואמנם כך צריכה להיות הנהגתה של חברה קדישא הראויה לשמה בישראל.

ואם קבלנו לחוג את חג השנתי של החברה קדישא שלנו דוקא בשבוע זה, הנה זה מחייב לנו הרבה והרבה.

יב. ״שמך יעקב״.

אמרנו, שיעקב חלק את הכבוד האחרון למינקת רבקה לא פחות מהכבוד שחלק ליצחק אביו ולרחל רעיתו אהובתו.

ואמנם בזה נבין נוסח הברכה שברכו הקב״ה אחרי זה בתור נחום אבלים ״ויאמר לו אלקים שמך יעקב, לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך״.

כי, כידוע, יעקב המה המון העם וישראל המה הרמי המעלה, ומכיון שיעקב הראה דימוקרטיות כזו עד שלא הבדיל כלל בין מינקת רבקה ובין הגדולים אשר בארץ, וגם עליה התאבל כמו שמתאבלים באבל יחיד, הנה נתן לו הקב״ה תוקף לשיטתו ואמר לו, בנגוד להמלאך, שרו של עשו, שברכו שהשם יעקב ישתקע לגמרי, כי לא כן אלא ״שמך יעקב״, כלומר, שהצדק אתך שאתה מרגיש את עצמך גופא בתור יעקב ואתה מתקרב לכל אלה העומדים במדרגה פחותה זו, ורק על ידי כך תזכה ״שלא יקרא שמך עוד יעקב״ וכו׳.

ואמנם רק חברה קדישא כזו ראויה לשמה, רק זו שגם לה אפשר לברך ולהודות ב״שמך יעקב״...

## וישלח

### פרק ל״ט

### פגישת יעקב עם עשו

״עם לבן גרתי״, ״לא נעשיתי שר וחשוב אלא גר - וכו׳ - ד״א, גרתי בגימטריא תרי״ג, כלומר, עם לבן הרשע גרתי ותרי״ג מצות שמרתי, ולא למדתי ממעשיו הרעים״ (רש״י, בראשית לב, ה).

א. הפשט והדרש.

ואמנם הפשט והמדרש מתאימים כאן יחד.

כי מה כתוב מקודם? ״ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים״, כי זה כחה של היהדות שאינה דורשת מהאדם, שיהיה מלאך ד׳ צבאות, אלא להיפך ״לעולם יהא אדם ירא שמים״, ואדרבא ״לא נתנה תורה למלאכי השרת״ (ברכות כה, ב).

וזהו ״ויעקב הלך לדרכו״ הרגיל, לא טפס למרום לעלות אל הר ד׳, אך הלך בדרכו הכבושה ודוקא על ידי כך ״ויפגעו בו מלאכי אלקים״.

וזהו גופא החדוש, שב״גרתי״ כפשוטו מקיים היהודי תרי״ג מצות כמדרשו.

ב. ״שר וחשוב״.

אבל מאידך גיסא גם זה אמת, כי רק אז מתקיימות התרי״ג מצות בישראל כשאפשר לו לפרש את ה״עם לבן גרתי״, גם על פי הפשט הראשון של רש״י שזהו ״לא נעשיתי שר וחשוב אלא גר״, כי אמנם באלו הארצות שבני ישראל נעשו שם לשרים וחשובים, באלו המקומות נשתכחה תורה מישראל.

ועלינו להוסיף על דברי רש״י הנ״ל, כי מלת ״גרתי״ כוללת גם כן שלא נעשה תושב ואזרח, כי זה הכלל ש״שכינתא בגלותא״, ורק בגלותא, וגלות פירושה גירות, אי-מנוחה, שלילת זכיות ״גלתה יהודה... לא מצאה מנוח״.

והנסיון הורנו שבאלו הארצות שהיהודים השיגו שם שווי זכויות, הנה באו לאט גם לשווי חובות, כלומר, להשתוות להגויים גם בהחובות, ומכיון שהגויים אינם מצווים בתרי״ג מצות גם הם פטורים.

ורק על ידי ״עם לבן גרתי״ אנו באים למדרגה של ״ותרי״ג מצות שמרתי״.

ג. היצר הרע והיצר הטוב.

״ותרי״ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים״.

ולכאורה כפל הלשון יש בזה, כי הלא מובן מאליו, שמי ששומר תרי״ג מצות שזה אינו לומד כלום ממעשיו של לבן?

ובדרך מליצה אפשר לומר, שבזה יש גם כן קצת טפה של מרה לאלה, שמחד גיסא המה שומרים את התרי״ג מצות, ומאידך גיסא המה עושים זאת רק בתור מצות אנשים מלומדה בלי שום התלהבות ובלי שום חמימות נפשית ורק בדרך ״מהיכי תיתי״, שאצל אלה אם כי יש בהם תרי״ג מצות, אבל, דא עקא, שאינם לומדים ממעשיו של לבן שיעשו הם את מעשיהם הטובים באותה המדה ובאותה המסירות נפש כמו שעושה לבן את מעשיו הרעים.

היצר הרע כידוע הוא ״מלך זקן וכסיל״, וכמובן שהיצר טוב הוא להיפך הדיוט נער וחכם.

ואמנם כל אלו המה לריעותא של היצר טוב, ומורים לנו לדאבוננו את כחו וגבורתו של היצר הרע לגבי היצר טוב, כשהם מנצחים זה עם זה והראשון יוצא כמנצח.

כי ראשית כל היצר הרע הוא מלך והיצר טוב הוא הדיוט, וסמל המלך הוא התקיפות, הרצון החזק, וכשהוא מקבל עליו איזה דבר, אינו חוזר לאחוריו אף אם עומדים על דרכו מעצורים ומכשולים גדולים, כמאמרם ״אי אמר מלכא עק נא טורא, עקר ולא הדר ביה״, ולהיפך היצר טוב, שגם כשאנו רואים אותו שהוא זריז למצות, הנה גם זבוב קטן יכול להפריעו מזה והוא נרתע לאחוריו.

שנית ״זקן״ שיש לו כבר כמה נסיונות והוא נגש לכל דבר עברה על פי נסיונות בדוקים ומנוסים, ומכוון כל דבר לאשורו, והיצר טוב הוא נער בלי שום נסיון ותמיד הוא כמו שמתחיל מחדש מבראשית.

ומה שגרוע מכולם הוא מה שהיצר הרע הוא כסיל והיצר טוב הוא חכם, הראשון הוא כסיל ואינו מקשה קושיות ואינו שואל הרבה שאלות, הוא יודע ממשמעת, מדיסציפלינה, הוא תמיד חבר לאיזו הסתדרות ועל פי רוב דעות יקום דבר בתור ״חוקה חקקתי ואין לך רשות להרהר אחריה״, בעוד שהיצר טוב הוא חכם מחוכם, ותמיד הוא בא בקשיות ובתיובתות, ועל הכל הוא אומר, איפכא מסתברא, אדרבא, כלפי לייא, אינו זקוק להסתדרות כי הוא חכם יותר מכולם, אינו נכנע להרוב, כי הוא חושב את עצמו דוקא לאחד מבני עליה המעטים, ובשביל כך עניניו של היצר טוב המה כל כך מסובכים ויגעים.

זהו ״תרי״ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים״ לעשות באותו האופן את המעשים הטובים.

ד. נשיאת חן על ידי שור וחמור.

״ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה, ואשלחה להגיד לאדני למצא חן בעיניך״ (בראשית לה, ה).

לכאורה אדרבא כל השנאה שיש לו לעשו על יעקב הוא דוקא מחמת שיש לו ליעקב שור וחמור ועוד, וכאן אומר יעקב להיפך, שעל ידי זה ימצא חן בעיני עשו והיתכן?

אבל באמת אם היה עשו מתעמק מעט היה רואה, שכדאי והגון הוא יעקב למצוא חן בעיניו על ידי הרכישה של שורים וחמורים מצדו.

כי כל זמן שיעקב הוא בגלות אצל עשו, וגלות הוא עבדות כמאמר חז״ל ״אכתי עבדי אחשורש אנן״, הלא ״כל מה שקנה עבד קנה רבו״, וממילא כל השורים והחמורים, הכסף והזהב שיש לו ליעקב שייכים לעשו.

וכבר בארנו במקום אחר, כי לפי הרבה דעות, אין הכוונה ב״מה שקנה עבד קנה רבו״ שאין להעבד כלל קנין, והנותן לעבד הוה כנותן לרבו, אלא שמקודם נעשה הדבר לקנינו של העבד וממנו נעתק תיכף לקנינו של האדון.

ואמנם כשאנו מתבוננים למצב היהודים בגלות, אנו רואים שהעשירות איננה עוברת בירושה אצלנו, וכמעט אין בנמצא שהעשירות תעבור עד רבעים, ולמרות מה שבכל דור ודור מראים על היהודים כעל העשירים הכי גדולים, אין לנו להראות כלל על נכסי האומה, מפני שבגלות הננו, כאמור, בבחינת עבד והעבד כשקונה הוא קונה רק לרגע ואחרי כך נעתק הדבר תיכף לרשות האדון.

זהו ״ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה״ וכל אלה הוא רק ״למצא חן בעיניך״ בעיני עשו האדון, ולא בעינינו אנו.

ואין לנו רק עצה אחת, זהו העצה של ״עבד הבורח לארץ ישראל יצא לחירות״.

ה. המחנות השונות שלנו.

״ויחץ את העם אשר אתו ואת הצאן ואת הבקר והגמלים לשני מחנות״ (בראשית לב, ז).

כשהצאן ובקר עם הגמלים ביחד עומדים אצלנו ביחד עם העם בפסוק אחד ובמחיצה אחת, אז אי אפשר לנו להיות למחנה אחד... והם הם החוצצים אותנו לשני מחנות.

ו. לשון זכר ולשון נקבה.

״ויאמר אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה״ (שם, שם ח).

ואמנם ״מחנה משמש לשון זכר ולשון נקבה״ כפירש״י, ובכל זאת אם בפסוק אחד אנו מוצאים כל כך שנויים בודאי יש בזה איזו כוונה.

ואמנם יש מחנות שונות אצלנו, יש מחנות שהם בבחינת זכר, סמל הגבורה, ויש מחנות שהן בבחינת נקבה, סמל החולשה. וכמובן, שגבורה וחולשה אינן דוקא בגוף, אך הן יותר בנשמה, עוז רוח ונפש, ועשו פוגע כמובן יותר בהחלשים כמו שנאמר ״ויזנב בך כל הנחשלים אחריך״, ורק על אלו כחו יפה, אבל ״והיה המחנה הנשאר״, המחנה שהוא בבחינת זכר, ״לפלטה״. אבל, מאידך גיסא, גם אותה המחנה המוכה על ידי עשו, הנה על ידי ההכאה היא מוספת כח וגבורה, וזה כלל גדול אצלנו שהיסורים מוסיפים לנו כח וגבורה, ואז ״והכהו״ שאחרי ההכאה גם אלה נעשים בבחינת זכר.

### פרק מ׳

### הבחיר שבאבות והבחיר שבנביאים

״ויירא יעקב מאד ויצר לו״, ״ר׳ פנחס בשם רבי ראובן, שני בני אדם הבטיחן הקב״ה ונתיראו, הבחור שבאבות והבחור שבנביאים, הבחור שבאבות זה יעקב, שנאמר, כי יעקב בחר לו יה ואמר לו הקב״ה והנה אנכי עמך, ולבסוף נתירא שנאמר, ויירא יעקב, הבחור שבנביאים זה משה, שנאמר, לולי משה בחירי ואמר לו הקב״ה כי אהיה עמך, ולבסוף נתירא ויאמר ד׳ אל משה אל תירא אותו, אינו אומר אל תירא אלא שנתירא״ (ילקוט שמעוני בראשית רמז קלא, ע״פ מדרש רבה).

א. שיטת הרמב״ם בהשגחה פרטית.

מתאימים הדברים לפי שיטת הרמב״ם במורה נבוכים ח״ג (פרק י״ז י״ח) שמאריך שם הרבה בדעות בני אדם בהשגחה, והוא ז״ל בא למסקנא ש״השגחה נמשכת אחרי השכל״ ועל כן לא תהיה השגחה הלאקית בבני אדם כולם בשוה, אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושי זה על זה, ולפי זה העיון יתחייב בהכרח, שתהיה השגחתו בנביאים עצומה מאד, ולפי מדרגתם בנבואה תהיה השגחתו בחסידים וטובים לפי חסידותם וישרותם - וכו׳ - ואמנם השכלים הממרים כפי מה שחסרו מן השפע ההוא היה ענינם בזה, וסידרו כסדר שאר אישי מיני בעלי חיים ונמשל כבהמות נדמו - וכו׳ - השתכל איך ספר על השגחה בפרט עניני האבות ועסקיהם, ובשימושיהם עד מקניהם וקנינם, ומה שיעדם השם מחבר השגחה אליהם, לאברהם נאמר, אנכי מגן לך, ונאמר ליצחק, אהיה עמך ואברכך, ונאמר ליעקב, והנה אנכי עמך ושמרתיך, ונאמר לאדון הנביאים ע״ה ״כי אהיה עמך וזה לך האות״.

וממילא חלתה ההשגחה עוד יותר על יעקב בחיר האבות ומשה בחיר הנביאים מפני השפע השכלי האלקי שהיה בהם יותר מכל מין האנושי.

אבל זו היא הנותנת, שדוקא בשביל כך נתיראו מאד, כי דוקא שני אלה, יעקב ומשה שהיו הבחירים שבבחירים נחשבו בעיניהם להפחותים שבפחותים ״תולעת יעקב״ ״והאיש משה עניו מאד״, ואם כי שמעו מפי הקב״ה בעצמו שהשרה ההשגחה עליהם מפני השפע השכלי שיש בהם, התיראו שמא אחרי ההבטחה ירדו ממדרגתם.

ואם כי הקב״ה חוזר לטובה ואינו חוזר לרעה, אבל הם יראו לא מצד חזרה של הקב״ה אלא מצד החזרה מצדם הם, שחשדו את עצמם שירדו מגדולתם ואינם כבר במדרגת השפע האלקי.

וכשם שמסביר העיקרים את כחה של התפלה - כפי שהבאנו בפ׳ וירא (י״ז) - שעל ידי התפלה הוא מתעלה למדרגה יותר גדולה ונחשב לקטן שנולד כשם שאמרו בגר שנתגייר, כך גם כן מי שהורד ממדרגתו הוא שוב כקטן שנולד והבטחה אינה חלה עליהם, ולפיכך ״ויירא יעקב״ ו״נתירא משה״.

ב. ״שומר ישראל״.

ועוד שם במדרש הנ״ל ״ר׳ ברכיה ור׳ חלבו בשם רבי שמואל בר נחמן משום רבי נתן, ראויים היו ישראל כליה בימי המן, אלא שנסמכה דעתן על דעת הזקן אביהם, אמרו, מה אבינו יעקב שהבטיחו הקב״ה וא״ל הנה אנכי עמך ונתירא, אנו על אחת כמה וכמה, הוא שהנביא מקנתר את ישראל, ואומר להם, ותשכח ד׳ עושך נוטה שמים ויוסד ארץ, אמר להם, אנשיתון מה אמר לכון, כה אמר ד׳, אם ימדו השמים מלמעלה, אם ראיתם שמים שמטו והארץ מתמוטטה, מנטית שמים וארץ לא היה לכם ללמוד, אלא ותחפור תמיד כל היום״ (מדרש רבה בראשית פע״ו, א).

אם כי הקב״ה הוא אלקי כל הגויים בכל זאת הוא ״שומר ישראל״ ביחוד ״ולא ינום ולא יישן שומר ישראל״ (תהלים קכא, ד).

ואת זה גם כן אפשר להבין על פי הנחותיו של הרמב״ם בהשגחה, שאחרי שמביא שם את דעת אריסטו בזה ש״הוא רואה שהשי״ת משגיח בגלגלים ומה שבהן, ומפני זה התמידו אישיהם על מה שהם עליו, וכבר כתב אלכסנדר ואמר, שדעת אריסטו שהשגחת השם תכלה ותפסק אצל גלגל הירח״, ואחרי שמביא גם את שאר השיטות, שיש רק השגחה מינית, ולא השגחה אישית, הנה הוא ז״ל מכריע, שיש הבדל בין בני אדם ובין שאר בעלי חיים, כי אמנם בבני אדם יש גם השגחה אישית, ״אבל שאר בע״ח וכן כל שכן הצמחים וזולתם, דעתו בהן דעת אריסטו, ולא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזרה מאת השם ורצונו האישי״, ועל השאלה למה השגיח בבני אדם ולא השגיח בהשגחה ההיא לשאר בעלי חיים, כי ״השואל צריך שישאל עצמו ויאמר, למה נתן שכל לאדם ולא נתן שכל לשאר מיני בע״ח, כי מענת זאת השאלה האחרונה כן רצה ד׳ או כן גזרה חכמתו״. ומוסיף עוד ואומר ״ואחר מה שהקדמתי מהיות ההשגחה מיוחדת במין האדם לבדו משאר מיני בעלי חיים אומר, כי כבר נודע, שאין חוץ לשכל מין נמצא, אבל המין נשאר בכללים דברים שכליים, כמו שידעת, וכל נמצא חוץ לשכל הוא איש או אישים, וכשיודע זה יהיה נודע גם כן, שהשפע האלקי הנמצא מדובק במין האדם, רוצה לומר ״השכל האנושי״, כלומר, הוא מוציא מרגניתא מהחספא של הפילוסופיה שלהם, כי הלא כל הנחתם הוא, שיש השגחה מינית ואין השגחה אישית, אבל באמת אין כלל מין חוץ לשכל, כי רק השכל הוא העושה מפרטים רבים כלל אחד ומיחודים שונים מין אחד, במציאות הנה כל פרט הוא עולם בפני עצמו ורק השכל הוא המאחדם יחד, ובהמושג כלל ומין כבר יש מושג רוחני שעושה את כל הפרטים השונים לחטיבה אחת, כי בלי זה איזה קשר וחבור יש בין הפרטים השונים שהכלל כולל אותם יחד. ובכן מכיון שהם מודים שיש השגחה מינית, הרי בעל כרחם צריכים להודות, שההשגחה תלויה בהשפע האלקי הנמצא בהדבר המושגה, ואם כן הרי אפשר שתהיה השגחה גם על האיש הפרטי אם הוא מחונן בשפע אלקי, ובאותה מדה שנמצא בו בהאדם השפע האלקי, באותה מדה שולטת בו ההשגחה.

ואם כן לפי דבריו הנ״ל, אם עם ישראל הוא העם הנבחר מכל העמים, וכל הגויים צריכים לאמר עלינו ״רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה״, ממילא, שוטלת ההשגחה עלינו במדה יותר גדולה מכל האומות וזהו ה״שומר ישראל״.

ואם אמנם לכל אומה יש נשמת האומה, כלומר, איזו צורה רוחנית המאחדת את כל אישי האומה לכלל אחד, הנה אצלנו הלא כל הויתנו, הוית האומה, היא כולה רוחנית, וממילא שולטת ההגחה העליונה בנו הרבה יותר מבכל העמים.

ואם אפשר היה במציאות, שכמה וכמה עמים עתיקים וגדולים נאבדו מן העולם, אי אפשר זאת בנוגע להאומה הישראלית.

וזהו ״כה אמר ד׳, אם ימדו השמים מלמעלה, אם ראיתם שמים שמטו והארץ מתמוטטת״ (בראשית רבה שם, שם), כלומר, כשם שכולי עלמא מודים שמלמעלה לגלגל הירח יש השגחה, מפני שלפי דברי הפילוסופים הנ״ל כל הגלגלים המה ״בעלי נפש ודעה והשכל הם״ (עיין ברמב״ם פ״ג מהל׳ יסודי תורה הלכה ט׳).

ואמנם ״נסמכה דעתם - של ישראל - על דעת הזקן אביהם״, כלומר, שכשם שיעקב ומשה ברוב ענותנותם חשבו שאינם כדאי להשגחה פרטית, כך אפשר גם להם, לבני ישראל סבא, להתנהג בעניוות, אבל באמת בזה בודאי יש הבדל בין הפרט ובין הכלל, ואם בנוגע להפרט אין לך מדה יותר טובה מעניוות, הנה עניוות להכלל אין לך מדה מגונה הימנה, אל להכלל להשפיל את עצמו ולהקטין את ערכו שהוא ראוי לו.

ועל כן מקנתר הנביא את ישראל ואומר להם ״ותשכח ד׳ עושך נוטה שמים ויוסד ארץ״, זו כבר איננה באה ממדת עניוות, אך ממדת שכחה, שכחת אלקים שעל זה בודאי כדאי וראוי לקנתרם.

### פרק מ״א

### ויותר יעקב לבדו

״ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר״. ״ר׳ ברכיה בשם ר׳ סימון אמר, אין כאל, ומי כאל? ישורון ישראל סבא, מה הקב״ה כתוב בו ונשגב ד׳ לבדו, אף יעקב ויותר יעקב לבדו״ (בראשית רבה פע״ז, א).

א. בין ישראל לעמים.

כשאנו מבדילים אנו אומרים ״המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים״. ולכאורה האם רק בין ישראל לעמים יש הבדל הלא גם בין כל עם ועם יש הבדלים רבים, הבדל הארץ, הבדל השפה המנהגים וגם התכונות?

אכן יש הבדל רבתי בין הבדל בעצם ובין הבדל בצורה, וההבדל בין כל עם ועם הוא רק הבדל בצורה, בעוד שההבדל בין ישראל לכל העמים אשר על פני האדמה הוא הבדל בעצם.

וברם, שרק לעצם אפשר שיהיה פושט צורה ולובש צורה, אבל אם עצם אין כאן ורק צורה יש כאן לא יצויר שיהיה פושט צורה ולובש צורה, כמובן מאליו.

וזהו ההבדל בין ישראל לעמים, שישראל במשך ימי קיומו פשט צורה ולבש צורה לא פעם אחת והעצם שלו לעולם עומד. לא כן כל העמים שכיון שפשטו פעם את צורתם חדלו לגמרי להתקיים ועברו ובטלו מן העולם.

ולאו דוקא מההיסטוריה שלנו אנו יכולים להוכיח זאת, אך די לראות גם את ההוה שלנו, לראות את פזורי אומתנו בכל קצוי תבל, השונים ומשונים אלו מאלו בצורתם מן הקצה אל הקצה, אזרחים ממדינות שונות, מדברים בשפות שונות, מנהגים שונים וגם תכונות שונות, ובכל זאת יש לכולם הרגשה של אומה אחת מפני העצם המאחד את כולם לחטיבה אחת.

ואת זה מרגישים גם הגויים בנו ואיך שלא נתבולל ביניהם מוצאים הם את היהודי שבנו, כי ההתבוללות מביאה רק להתבוללות הצורה ולא להתבוללות העצם.

כי אמנם הפרובלימה של ההתבוללות היא פרובלימה יהודית מקורית, אצל כל הגויים אין הפרובלימה הזו כלל במציאות.

הגוי גם כשהוא יושב לו בארץ נכריה כיון שקיבל עליו את האזרחיות של אותה הארץ, מדבר בשפת הארץ ומתנהג בכל המנהגים של אותה האומה, ומה גם כשהוא קבל גם את הדת של האומה השולטת, הנה אי אפשר כלל לומר עליו שהוא התבולל באותה האומה, אלא שבאמת כבר נעשה לבן האומה, כי מכיון שכל מושג האומה היא הצורה או הצורות השונות המסמלות אותה, הנה כל אחד שיש לו אותה הצורה או אותן הצורות הוא באמת שייך לגמרי לאותה האומה.

לא כן היהודי, שגם כשיקבל את כל המנהגים של האומה השולטת וגם אפילו אם יקבל את דתה, הנה סוף סוף העצם המיוחד שלו בעינו עומד, כי גם דת אפשר להמיר אבל לא עצם.

וכשנגלה הקב״ה לעם ישראל על הר סיני הנה ראשית דבריו היו ״אנכי ד׳ אלקיך - וכו׳ - לא יהיה לך אלקים אחרים על פני״ (שמות כ, ב), ואמנם כבר עמדו חז״ל על זה בעצמם ושאלו ״כיון שנאמר לא תעשה לך פסל וגו׳ מה תלמוד לומר עוד לא יהיה לך?״ ותרצו על זה מה שתרצו (עיין מכילתא), אולם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והפשט של ״לא יהיה לך״ הוא שאינה תופסת בהאומה הישראלית שום הויה של אלהים אחרים, כשם שנפסק להלכה שבשומרת יבם לא תפסי קדושין אפילו למאן דאמר קדושין תופסין בחייבי לאוין (עי׳ יבמות צב, ב) כן הוא גם כן הכוונה ב״לא יהיה לך אלהים אחרים״ ששום אלהות אחרת איננה חודרת בנו כלל וכלל.

וזו היא גם כן מעין גדר זיקה ביבמה, כי מהי זיקה? אין לזה צורה ממשית, אין לזה תואר מיוחד, אך זהו מעין עצם בלי צורה. וכך הוא גם כן הקשר שבין האומה הישראלית ובין אלקיה, אלקי ישראל, שגם אלה שמשליכים את התורה אחרי גוים, הנה סוף סוף את הזיקה לאלקי ישראל אי אפשר להם לבטל, ואף אם יעבדו את כל העבודה זרה שבעולם הנה סוף סוף ״לא יהיה לך אלהים אחרים״, ושום קדושין של אלקים אחרים אינם תופסים בה.

ועל זה נאמר ״אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו״, כי אמנם אפשר לו להיהודי לבטל את כל התורה כולה, אבל לא שתי הדברות האלה ששמענו רק אותן מפי הקב״ה בעצמו. ובזה כלול העצם שלנו המבדיל אותנו מכל העמים, וזו היא הגבורה שלנו וגם היא חקוקה בלבנו על ידי גבורה, זאת אומרת אף נגד רצוננו.

וזהו שנאמר (מלאכי ג, ו) ״כי אני ד׳ לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם״, אין שנוי אצל הקב״ה מפני שהוא עצם בלי צורה כלל וממילא לא שייך בו שינוי, כמו כן ״ואתם בני יעקב לא כליתם״, ״לא שניתם״ לא נאמר, אך ״לא כליתם״ דוקא, כי אמנם הרבה נשתנינו במשך ההיסטוריה שלנו, פשטנו צורה ולבשנו צורה, כאמור, ודוקא בזה כוחנו וגבורתנו, אבל מאין בא לנו הכח הזה רק מחמת שהעיקר בנו הוא העצם מעין דיוקנו של העצם היחידי, העצם של הקב״ה.

אבל רק ״ואתם בני יעקב לא כליתם״, כי בכל העמים אפשר שיבוא עליהם גם הכליון, מכיון שהם פושטים את הצורה, ואמנם כל העמים רואים באלהיהם גם כן יותר את הצורה, ולא רק העמים העובדי אלילים, אך גם העמים של האמונות החדשות עוד אי אפשר להם להגמל לגמרי מהצורות, וממילא גם ה״לאומיות״ שלהם היא בעיקר הצורה, ולא כן עם ישראל, שלאלקיה יש רק עצם לבד ממילא ה״לאומיות״ שלהם הוא גם כן עצם, כלומר, העצם הוא העיקר והצורה רק תפל, ואפשר להם להיות בכל זמן בבחינת פושט צורה ולובש צורה כנ״ל.

וזהו ״ומי כאל ישורון ישראל סבא״ יש מעין דמיון ביניהם, וכשם שכתוב אצל ד׳ ״ונשגב ד׳ לבדו״ (ישעיהו ב, יא), כך כתוב ביעקב ״ויותר יעקב לבדו״ (בראשית לב, כד), כי ברם צורה אי אפשר לתפוס רק על ידי צורה אחרת, כלומר, לפי היחס שיש לצורה זו עם שאר הצורות, אבל עצם אנו תופסים מתוך עצמו. כל אומה נתפסת בתור אומה מיוחדת רק על ידי ההבדלים החיצוניים שביניהם, לא כן האומה הישראלית כי גם אם נביט עליה לבדה גם כן אנו רואים את החטיבה אחת שבה.

ועוד דבר. על כל מלך נאמר ״אין מלך בלי עם״ ולא כן על מלך מלכי המלכים הקב״ה שעליו נאמר ״ונשגב ד׳ לבדו״, וכמו כן אי אפשר לתפוס שום אומה לבדה, בלי שתהיה לה שליטה על איזו כברת ארץ אם יותר גדולה או יותר קטנה, ורק על האומה הישראלית נאמר ״ויותר יעקב לבדו״ שגם כשהוא לבדו הוא נשאר לבדו בתור חטיבה אחת.

ב. ״גוי אחד בארץ״.

וזהו שאנו אומרים תמיד בתפלת מנחה בשבת ״אתה אחד ושמך אחד, ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״, כי ב״אחד״ הזה אנו מכוונים לה״אחד ואין שני להמשיל לו להחבירה״, כלומר, שהשי״ת הוא לא רק אחד כשהוא לעצמו, אך אחד מצד שאין שני לו, ולא רק שני שיהיה שוה לו אך גם שני להמשיל לו איננו במציאות. כי גם כשאנו אומרים, למשל, על אחד שהוא הגדול מכל האחרים, הנה בזה הרי כבר לוקחים אנו את האחרים למשל לה״אחד״ הזה, כי מעריכים אנו את גדלותו לעומת הקטנות של אחרים, ואנו תופסים את הגדלות שלו על ידי הקטנות של אחרים ולהיפך את הקטנות של אחרים על ידי הגדלות של האחד, ואצל השי״ת כמובן לא שייך כל אלה, וכמו כן ״מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״ שאי אפשר כלל למצוא משל לו בין כל העמים אשר על פני האדמה.

״אלוק זה - אומר הרמב״ם ביסודי התורה (פ״א הלכה ז׳) אחד הוא ואינו שנים ולא יותר על שנים אלא אחד, שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד במין שהוא כולל אחדים הרבה ולא אחד בגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחיד שאין יחיד אחר כמותו בעולם״, כלומר, יחיד שאין בו הרכבה מחלקים שונים.

וגם על זה נאמר ״ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״. כי אמנם, כאמור, לכל אומה ואומה יש נשמת האומה, אבל נשמה זו היא מורכבת מחלקים ומקצועות שונים, וכדברי הרמב״ם, ״שהוא נחלק למחלקות ולקצוות״. כי מאין באה הנשמה זו הלא רק על ידי מקרים שונים ומשונים שקרו בההיסטוריה שלה, על ידי מנהגים שונים שנשתרשו בה, על ידי חן המקום ששם המה יושבים, לא כן הנשמה שלנו, נשמת האומה הישראלית שכל עיקר התהותה באה מ״אתה אחד״ הנה גם הנשמה שלה היא אחדותית, בלתי מורכבת״.

ג. מלאך רע בעל כורחו יענה אמן.

״ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר״, והסוף היה שקבל עוד ברכה ממנו והוכרח להודות לו ״כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״.

ואמנם כוחנו וגבורתנו הוא ב״ויותר יעקב לבדו״, וכל זמן שהננו בבחינה זו ״עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב״ (במדבר כג, ט), אז ״כל כלי יוצר עלינו לא יוצלח וכל לשון תקום אתנו למשפט תרשיע״, וגם המלאכים הרעים, שונאי ישראל, בעל כרחם יענו אמן, ״כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״.

ומכלל הן אתה שומע לאו. כשהננו מתחילים להתערב בגויים וללמוד ממעשיהם אז הננו לא העזים שבאומות, אך החלשים שבאומות והננו המנוצחים ולא המנצחים.

ואמנם המתבוללים שלנו חושבים, כי על ידי זה יזכו לברכה מהשרים של עשו, אך גם בזה המה טועים, כי הברכה משר של עשו נתנה גם כן רק כש״ויותר יעקב לבדו״.

ד. הצד השוה שבהתבוללות והלאומיות החדשה.

אכן את זה לעומת זה עשה אלקים, ולעומת ההתבוללות באה אצלנו הלאומיות החדשה.

ואם כי לא ראי זה כראי זה, אבל הצד השוה שביניהן, ששתיהן רואות את ההבדלה בינינו ובין העמים רק בצורה ולא בעצם.

אלא שבעוד שההתבוללות לקחה לה את צורת הדת, ואמנם רק את הצורה הפומבית של הדת ולא את הדת גופא, לקחה לה הלאומית את הצורה הלאומית, ושוב רק הצורה לבד.

כלומר, המתבוללים חפצים להבליט את היהדות שלהם בזה שיש להם בית כנסת מיוחד מכיון שלהגויים יש בתי כנסיה משלהם, להבדיל, והלאומיים חפצים להבליט את היהדות בזה שמקוים ל״בית לאומי״ מיוחד, אבל על כל פנים שניהם מבינים רק הבדל בצורה ולא הבדל בעצם, שניהם מטשטשים את העצם שלנו ושניהם אינם בונים את בית ישראל שמתבדל משל הגויים לא רק בצורתו אלא בעיצומו.

וכשם שאמרו ״אם אין דעת הבדלה מנין״, כך אפשר לומר מאידך גיסא, אם אין הבדלה דעת מנין, ועל כן אין דעת היהדות אצל שניהם יחד, והצד השוה שבהם, ששניהם עושים שמות בקרב בית ישראל.

ה. חקוי של התבטלות ושל התחרות.

אמנם הלאומיים מעמידים את ההבדל העיקרי בין שיטתם ובין שיטת ההתבוללות על זה: שהשניה היא חקוי של התבטלות, בעוד שהראשונה, הלאומית, היא חקוי של התחרות. כלומר, הם מודים שגם הם אמנם כל האידיאל שלהם הוא לחקות את הגוים, אבל לא כדי להתבטל לפניהם בבטול היש, אלא להתחרות עמהם, ולהראות להם, כי גם לנו יש ארץ וגם לנו יש שפה וכדומה וכדומה.

ואם ״עלובה היא העיסה שנחתומה מעיד עליה״ (בראשית רבה פל״ד, י), מה עלובה היא ההודאה מהבעלי דברים בעצמם, כי אין להם בעולמם אלא חקוי בלבד, ומ״עם סגולה מכל העמים״ באנו רק למדרגת הקוף שגם הוא יודע את האמנות של חקוי, אם כי כמובן הוא אינו מתעמק כל כך להתבונן אם זהו בכלל חקוי של התבטלות או בכלל חקוי של התחרות, וסוף סוף חקוי הוא חקוי.

אבל באמת מעיקרא דדינא פרכא. גם ההתבוללות לא התחילה מחקוי של התבטלות, אך מחקוי של התחרות. ראשוני המתבוללים אמרו גם כן, כי כל כונתם לשם שמים, להמשיך את הדור הצעיר לעבודת הבורא, ובשביל כך צריכים להתחרות עם בתי התפלה שלהם, שגם אצלנו לא יחסר המזג, עוגב ומקהלה של נערות וכדומה, והרבנים יתחרו בלבושיהם עם הכומרים שלהם וכדומה. אבל עכשיו רואים הכל שהחקוי של התחרות הביאה סוף סוף לידי חקוי של התבטלות, ובלי ספק שכך יהיה גם גורל הלאומית הערטילאית מכל יסודות התורה שלנו.

והטעות באה להם שוב מפני חוסר הבדלה שאינם מבדילים כראוי בין ישראל לעמים. חקוי של התחרות שייך רק בנוגע לצורה ולא בנוגע לעצם כי על עצם לא יתכן חקוי, ואם כל העמים יכולים לחקות זה את זה על ידי חקוי של התחרות, לא יתכן זה כלל בנוגע לישראל.

העצם שלנו, כאמור, הוא ה״ונשגב ד׳ לבדו״ שמזה הוא בא ל״ויותר יעקב לבדו״, וכשהוא מחקה את אחרים בין חקוי של התבטלות בין חקוי של התחרות, כבר מבטל הוא את ה״לבדו״ שבו.

ו. גם אצלם עוד חבויה ה״נקודה היהודית״.

אכן כשאנו מעמיקים מעט בזה אנו רואים, כי מתחת למפתן ההכרה, או יותר נכון למעלה ממפתן ההכרה גם של המתבוללים וגם של הלאומיים עוד מתקיימת גם אצלם ה״נקודה היהודית״, זו המבדלת אותנו מכל העמים בתור עצם מיוחד, וגם אצלם עוד נמצאים במדה ידועה נצוצות של קדושה. ועל זה נאמר על ישראל ״אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי״ (מגילה ג, א). וכמובן, שאנו מכוונים בזה ביחוד להישרים והטובים שבהם. ראשוני המתבוללים השקיעו הרבה כחות על ״חכמת ישראל״, והלאומיים החדשים מוסרים את נפשם כל כך על בנין ארץ ישראל, אבל גם אלו וגם אלו אם היו בודקים היטב במסתרי לבבם ונפשם היו רואים, כי לא בשביל ה״חכמה״ כשהיא לעצמה ולא בשביל ה״ארץ״ כשהיא לעצמה כדאי כל כך למסור נפש אלא ה״נקודה היהודית״ שזהו, כאמור, העצם היהודי, הבוערת גם בקרבם, היא היא המעוררת אותם לכך.

באופן, שגם בהם עוד מתקיים ה״ויותר יעקב לבדו״, וחבל מה שהם בעצמם אינם מרגישים בהמתנה, מתנת אלקים שנתנה להם.

״חביבים ישראל שנתן להם כלי חמדה, חיבה יתרה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה״ (אבות פ״ג, מי״ד), כלומר, שלא רק הכלי חמדה כשהיא לעצמה היא כלי חמדה אך עוד מעלה יתרה יש במה שנודעת להם במה שמכירים ומרגישים בכלי חמדה, וגם עשיר גדול בעל מיליונים אך אם אינו מכיר בעשרו, שוב אין לו הפסיכולוגיה של עשיר.

וחבל, כי אם שגם לאלה עוד נמצא הכלי חמדה במדה ידועה, אבל חסרה להם לגמרי ה״נודעת להם״, כנ״ל.

### פרק מ״ב

### ההתאבקות עם יעקב

א. רושם ההתאבקות.

״ויגע בכף ירכו נגע בצדיקים ובצדיקות בנביאים ובנביאות שהן עתידין לעמוד ממנו, ואיזה זה דורות של גלות״ (ע״פ בראשית רבה פע״ז, ג).

כי אמנם ״:דורו של גלות״, או בלשון המודרני ״הפסיכולוגיה של גלות״ נתדבקה יותר, לדאבוננו, דוקא בצדיקים וצדקניות, כידוע.

ואת זאת אנו רואים שבבנין ארץ ישראל לוקחים דוקא החופשיים חלק בראש והחרדים משתמטים מזה באמתלאות שונות. הנה בלי ספק שכוונתם רצויה לשם שמים, אלא שמאידך גיסא אינם מרגישים שיש בזה גם ממעשה שטן, ממעשה שר של עשו, שהוא נוגע דוקא בכף ירכו ״בצדיקים וצדקניות״ ומחזיקם בידו הקשה הדק היטב לבלי לשחררם מ״דורו של גלות״.

ב. אנחנו - המשלחים והם - השלוחים.

״ויאמר שלחני כי עלה השחר״ (בראשית לב, כו).

״ר׳ מאיר ור׳ יהודא ור׳ שמעון. ר׳ מאיר אומר, מי גדול השומר או הנשמר? מן מה דכתיב, כי מלאכיו יצוה לך לשמרך הוי הנשמר גדול מן השומר; ר׳ יהודא אומר, מי גדול, הנושא או הנשוא? מן מה דכתיב על כפים ישאונך הוי הנשוא גדול מן הנושא; ר״ש אומר, מן מה דכתיב ויאמר שלחני הוי המשלח גדול מן המשתלח״ (בראשית רבה פע״ח, א).

״המשלח גדול מן המשתלח״, כי אף על פי ״ששלוחו של אדם כמותו״ אבל סוף סוף השליח הוא רק השליח, הוא רק כלי שרת של המשלח, נושא כליו וממלא את פקודתו, המשלח הוא המצוה ועל השליח לתת לו דין וחשבון ולאמר לו: עשיתי שליחותך.

ואמנם אם נאמין לכל דברי שונאינו ומנדינו בכל קצוי תבל היה יוצא מזה כאילו כל האומות הן בבחינת שלוחים ואנחנו בבחינת משלחים, לפי דבריהם דוקא, אנחנו הננו מחוללי התנועות והאחרים רק ממלאים את פקודתנו, לפי דבריהם אנחנו הננו בעלי המקור הראשון לכל מה שמתרחש בעולם וכולי עלמא רק נגררים אחרינו.

ולמותר להגיד, כי כל זה שקר וכזב. ובכל זאת מקצת אמת יש בזה, כי סוף סוף אנחנו הננו המשפילים והמרימים את הממשלות בהמדינות הכי גדולות שבתבל, על פינו הן יורדות מן הבמה ועל פינו הן עולות, על פי הכלל של ״כל המיצר לישראל נעשה ראש״ (סנהדרין קד, ב), אם אנו רואים בימינו ולעינינו חלופי גברא של המושלים בכפה בכל רגע ורגע אנו יודעים תיכף, כי הסיבה העיקרית היא מה שה״עתיקים״ אינם כל כך צוררי ישראל כמו החדשים, באופן שאנחנו - יהיה מאיזה טעם שיהיה, לו אף מהטעם של ״כל המיצר לישראל וכו׳ - הננו מנהלי המערכה.

ועל כל פנים לא רק השר של עשו בימי יעקב אבינו, אך כל השרים של עשו בימי יעקב סבא מודים, שאנחנו הננו המשלחים.

### פרק מ״ג

### ברכתו של האיש המלאך

״ויאמר שלחני כי עלה השחר, ויאמר, לא אשלחך כי אם ברכתני. ויאמר אליו, מה שמך? ויאמר יעקב. ויאמר, לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״ (בראשית לב, כו-כח).

א. דרכו של עשו.

באמת ישראל מורה יותר על ישרות - ״ישר-אל״ - זאת אומרת, איש שהולך בדרך הישר לאלקים, אולם כך הוא דרכו של עשו ושרו של עשו שהתכונה העיקרית שלו הוא ״על חרבך תחיה״, שהוא מוצא בכל דבר פנים של מלחמה ולא פנים של שלום, ואף באיש ישר הולך הוא מוצא בו את ה״כי שרית״...

ולכן אף על פי שגם הקב״ה הסכים לזה ואמר גם כן ״לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך״, אבל לא חזר על הנמוק של שרו של עשו, כי אמנם שמנו הוא ישראל אבל לא מטעמו של השר של עשו, אלא פשוט ישראל ״ישר-אל״.

וכך מתנהג עשו גם עם השם יעקב, שבאמת השם הזה מורה על ענותנותו של יעקב ש״ידו אוחזת בעקב עשו״, אך עשו מוצא בו דוקא טעם לפגם ודורש את השם לאמר ״הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים״, וכך הוא הדבר לדורי דורות שבכל המדות טובות שאנו מצטיינים בהם, מוצא בהן עשו רמאות...

ב. ההבדל בין הברכה של האיש להברכה של הקב״ה.

״ויאמר לו אלקים שמך יעקב, לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך ויקרא את שמו ישראל״ (בראשית לה, י).

על פי מאמר חז״ל ״טובה קללה שקילל אחיה השילוני את ישראל מברכה שברכם בלעם הרשע. אחיה השילוני קלל את ישראל כקנה - וכו׳ - מה קנה זה עומד במקום מים וגזעו מחליף ושרשיו מרובים, ואפילו כל הרוחות שבעולם אין מזיזים אותו ממקומו, אל הולך ובא עמהם, וכיון שדוממו הרוחות עומד הקנה במקומו, אבל בלעם הרשע ברכם בארז, מה ארז אינו עומד במקום מים ושרשיו מועטין ואין גזעו מחליף, וכיון שנשבה בו רוח דרומית מיד עוקרתו והופכתו על פניו״ (תענית כ, א).

וזהו ההבדל בין ברכת שרו של עשו ובין הברכה של הקב״ה. הראשון מברך אותנו בברכת ״כי שרית עם אלקים ועם אנשים״, כלומר, להיות תמיד קשה כארז ולא לותר על קוצו של יו״ד, אבל באמת זהו לא ברכה אך קללה, בעוד שהקב״ה אומר לו ״יעקב שמך״ זהו בבחינת קנה הנכפפת לכל צד, ודוקא על ידי זה יזכה לבחינת ישראל, ודוקא אז ״לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך״. ״יקרא שמך״ לא נאמר, אך ״יהיה שמך״ מפני שהברכה היא לא כל כך בהקריאה אך בהמציאות וזה בא דוקא כשאיננו מתימרים כל כך בהשם הזה.

ג. העבדות החיצונית והחרות הפנימית.

וגם זאת אמת, כי הננו בבחינת ״כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״, דוקא אז כשהחיצוניות שלנו היא בבחינת יעקב, דוקא כשהננו בבחינת אסקופה הנדרסת לפני בני עשו, אז הננו ברוחנו ונפשנו מושלים בכפה ואין אנו חתים מפני כל - העבדות החיצונית מביאה אותנו לחרות פנימית והננו מרגישים את ההוד מלכות שבקרבנו, ולהיפך החירות החיצונית מביאה אותנו לעבדות פנימית והקומה זקופה שלנו מביאה אותנו לכפיפת הנפש.

וזהו שאמר לו הקב״ה שדוקא כש״שמך יעקב״, דוקא אז ״ישראל יהיה שמך״.

ובאמת זהו בכלל הברכה שברך יצחק אביהם ויאמר ״ורב יעבד צעיר״, ״והזקן יעבד צעיר״ לא נאמר, אך ״ורב יעבד צעיר״, כלומר, שזה הכלל בין שני האחים האלה, יעקב ועשו, שמי שיחזיק את עצמו לרב הוא דוקא יהיה העבד, ואם עשו הוא הרב למראית עין אז באמת הוא יעבד צעיר, ודוקא אז מתקיים ביעקב ה״כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״.

ד. כעכו״ם או כת״ח.

״ויאבק איש עמו עד עלות השחר״, ויש בזה מחלוקת ״חד אמר כעכו״ם נדמה לו וחד אמר כתלמיד חכם נדמה לו״ (ע״פ חולין צא, א).

ואמנם זהו האסון שלנו שעל ידי השפעת הגלות והיראה מפני עשו, אנו באים בהמשך הזמן לשלילת ערך עצמנו גופא. מתחילה היראה מפני עשו הוא רק יראת האגרוף של עשו, אבל מתוך יראת האגרוף, אנו באים גם ליראת הכבוד, וכל מי שכעכו״ם נדמה לנו הוא נדמה לנו מאידך גיסא גם ל״תלמיד חכם״, כביכול, ולמרות מה שעלינו נאמר (דברים ד, ו) ״רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה״, הנה אנו מצדנו מחזיקים דוקא אותם להחכמים ביותר.

ולאו דוקא את העכו״ם ממש, אלא היו ימים, שכל מי שהתנהג כעכו״ם אף אם הוא מאחינו, שוב נחשב אם לא כחכם ממש על כל פנים נחשב למשכיל. אף שכל השכלתו היתה שהיה יכול לכבות נר של חלב ביום הכפורים שחל להיות בשבת ולאכול לתאבון...

וכל אלה ה״משכילים״, כביכול, דברו תמיד בשם השחר ״עד עלות השחר״ ו״כי עלה השחר״ כאילו כל השחר הוא בהאפיקורסות לבד...

ה. הסכמות וברכות משר של עשו.

״לא אשלחך כי אם ברכתני״. לפנים היה ״הקול קול יעקב והידים ידי עשו״, כלומר, יעקב הצטיין בקולו ועשו בידיו, אבל בהמשך הזמן מתחיל יעקב להתיחס ברגש הכבוד והערצה גם לקולו של עשו, גם ברכה מעשו נחשבת לו לדבר גדול ועומדת אצלו ברומו של עולם. ובמקום לקבל ברכה ״מיהודי טוב״ מתגעגעים עכשיו לברכה מגוי רע, להבדיל.

והברכה היא בדמות הסכמה, שהגוי יסכים עלינו, שגם אנחנו הננו אנשים.

והחולשה הזו שוררת אצלנו גם בדורה של ה״השכלה״ וגם בדורה של ״הלאומיות״ החדשה, ורק בהבדל הזה, שאז בדור ההשכלה חפצו בהסכמה שהננו גם כן בני אדם הולכים על שתי רגלים ככל האדם, ועכשיו הננו חפצים לשמוע הסכמה מעשו כי הננו גם כן לאום ככל הלאומיים כאילו רק מפיהם אנו חיים.

ואמנם כך היה גם כן הברכה הראשונה ששמענו משרו של עשו, ברכה בדמות הסכמה ״לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל״...

ו. שר של עשו - שמו: ״הפכפך״.

״ויאבק איש עמו עד עלות השחר״ - ״שלחני כי עלה השחר״ ״לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל״.

זהו גלגל החוזר של ההסטוריה שלנו בהתאבקותנו עם עשו ועם שרו של עשו.

לפני מאה שנה בערך היתה ההתאבקות מצד שרו של עשו עמנו מטעם ״עד עלות השחר״, מפני שלא חפצנו לבקר את בית הספר שלהם וכדומה. והיום להיפך, הטענה היא ״כי עלה השחר״ כבר יותר מדי, שמלאנו את כל בתי הספר עד אפס מקום לאחרים, וכאילו אנחנו משלחים אותם מארצם שלהם, וזהו ״שלחני כי עלה השחר״.

לכתחילה התאבקו עמנו מחמת ששמנו היה ״יעקב״ וטענו עלינו שהננו מוגי לב, פחדנים, אסירי הגיטו, מלובשים בבלויי סחבות, שעל כל זה מורה השם יעקב ״וידו אוחזת בעקב״.

וכעת מתאבקים עמנו מצד טעם מהופך לגמרי, מצד השם ישראל האומר ״כי שרית עם אלהים ועם אנשים״, מחמת שאנו הולכים בקומה זקופה יותר מדאי, מתהדרים בלוקסוס יותר מדי וכדומה וכדומה.

וכששואל לו יעקב ״הגידה נא שמך״, כלומר, אינני מבין אותך, מה רצונך באמת ממני, הוא משיב לו בצדק ״למה זה תשאל לשמי״, כלומר, אין לי שם מיוחד, אין לי שם קבע, כי שמי מתחלף לכמה גוונים בכל רגע ורגע, ובאמת אפשר לקרוא את שר של עשו בשם הפכפך, כי על כל מה שיעקב עושה הוא קורא תגר, והוא תמיד ההיפך משמו של יעקב.

ז. הברכה של ״שם״.

״ויברך אותו שם״, ״ויברך אותו כאן״ לא כתיב אלא ״שם״, כלומר הברכה שהוא נותן לו הוא תמיד ״שם״ שיהיה שם ולא יהיה כאן.

״יהודים לכו לפלשתינה״ זהו הברכה שאנו שומעים מכל השרים של עשו בארצות גלותנו, ובפלשתינה גופה שם גם כן אנו שומעים את ה״ויברך אותו שם״, שוב שם ולא כאן.

ח. להיש אומרים שהאיש היה מלאך קדוש.

אולם באמת לא כולי עלמא סוברים ש״האיש״ היה שר של עשו, ויש אומרים שהאיש היה דוקא מלאך קדוש, זהו מלאך מיכאל וגבריאל כמו שאומר במדרש בכאן ״ר׳ חלבו בשם ר׳ שמואל ב״ר נחמן אמר, לעולם אין כת של מעלה מקלסת ושונה, אלא בכל יום בורא הקב״ה כת של מלאכים חדשה ואומרים שירה חדשה לפניו והולכת לה. אמר ר׳ ברכיה והשבתי את ר׳ חלבו, הא כתיב שלחני כי עלה השחר והגיע זמני לאמר שירה? א״ל חנוקא סברת למחנקני, - וכו׳ - זה מיכאל וגבריאל שהם שרים של מעלה דכולהו מתחלפין ואינהון לא מתחלפין״ (בראשית רבה פע״ח, א).

ואמנם על ידי זה מקבלת כל הפרשה כולה צורה אחרת לגמרי.

״ויותר יעקב לבדו״ - וכפירוש חז״ל נשתייר על פכים קטנים - ״ויאבק איש עמו עד עלות השחר״.

כי אמנם אי אפשר לבלי להודות על האמת, שעל ידי הגלות והשעבוד מלכות נשתרשה בנו ״קטנות דמוחין״ גם בנוגע לתורתנו הקדושה. ויש שאנו שומרים את החצוניות בכל מיני משמרת ובכל מיני גדרים ומן הפנימיות שבתורתנו אנו מסיחים את דעתנו לגמרי. נזהרים אנחנו במנהגים טפלים שאינם כלל בכלל מנהג ישראל תורה ולעיקרים אין אנו שמים לב כלל, יודעים אנו מחובות המעשים ואין אנו יודעים מחובות הלבבות וכדומה וכדומה.

וזהו ״נשתייר על פכין קטנים״ בעוד שהפכין הגדולים וכל היקר שבהם אנו מניחים על הפקר.

״ויאבק איש עמו עד עלות השחר״, וזה היה דוקא מלאך טהור וקדוש, והוא מראה לו על השחר, על המאור שבתורה, וכי על התורה נאמר ״כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים״, ולא בפכים קטנים לבד אפשר למצוא כל התורה והמאור שבתורה.

ויעקב שואל לו באמת ברכה שיורה לו את הדרך שילך בה ואת המעשה אשר יעשה להבא.

והוא מברך לו בצדק ״לא יעקב יאמר עוד שמך״, יעקב שמורה על הדברים ״שאדם דש אותם בעקביו״, ״כי אם ישראל״ המורה על ״כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״, זאת אומרת, שיקויים בנו ההבטחה שיאמרו כל העמים עלינו ״רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה״, שנקדש את השם ברבים, ובפכים קטנים לבד אי אפשר לנו לקדש את השם.

וב״כי שרית עם אלקים״ יש גם בכלל מה שאמרו ״עת לעשות לד׳ הפרו תורתך״ וכפירוש חז״ל ״הפרו תורתך משום עת לעשות לד׳״. כלומר, אם הכוונה הוא לשמה, ויש לפעמים ש״גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה״. ובכל זאת האמת הוא כדברי השי״ת ולא כהמלאך, כי ״דברי הרב - השי״ת - ודברי התלמיד - המלאך - דברי מי שומעין״?

והשי״ת אומר ״שמך יעקב, לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך״, שזאת אומרת, שסוף סוף אל תהי בז לקטנות גם כן, וגם מהעברות שאדם דש אותן בעקביו עלינו להזהר ועלינו לזכור את ה״והוה זהיר במצוה קלה כבחמורה״ ולבוא מתוך ״יעקב״ עם הפכין קטנים ל״ישראל״ לבחינת ״כי שרית עם אלקים ועם אנשים״.

וכדחז״ל ״לא שיעקר שם יעקב, אלא כי אם ישראל יהיה שמך, ישראל יהיה עיקר ויעקב טפילה״, כלומר, שעל כל פנים בזה צדק המלאך, שאל להפוך את הטפל לעיקר ולראות בהיהדות אך ורק פכין קטנים בלבד.

### פרק מ״ד

### ויחן את פני העיר

״ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבואו מפדן ארם ויחן את פני העיר״ (בראשית לג, יח). ״אמר רב, מטבע תיקן להם, שמואל אמר, שווקים תיקן להם, ור׳ יוחנן אמר, מרחצאות תיקן להם״ (שבת לג, א). ״דבר אחר, ויחן את פני העיר נכנס בערב שבת עם דמדומי החמה מבעוד יום וקבע תחומין מבעוד יום״ (בראשית רבה פע״ט, ו).

א. עירובי תחומין - הכח המיוחד שלנו.

עירובי תחומין מראים על הכח המיוחד שיש לישראל סבא לקבוע לו מקום מלאכותי, במציאות הוא יושב במקום פלוני, ובכל זאת נחשב למקומו המיוחד דוקא מקום אלמוני, הוא קנה לו שם במקום אלמוני שביתה, ואף על פי שבאמת הוא שובת בכאן בכל זאת נחשב כאילו הוא שבת שם.

עירובי תחומין מראים, כי מחשבת היהודי מוציאה לא רק מידי מעשה - למרות הכלל של ״אין מחשבה מוציאה מידי מעשה״, אך כי היא מוציאה גם את המקום, ואין המקום מכניע את האדם אצלנו, אך להיפך האדם מכניע את המקום.

ומכאן כוחנו להתקיים בגלות. אף על פי שבמציאות אין אנו מוצאים מקום מנוחה אף באחת מארצות הגולה בכל זאת בכל מקום שהננו נמצאים שם, אנו קוראים ״ויחן את פני העיר״, על פי כל הפירושים הנ״ל, ובאמת צדקו גם רב גם שמואל וגם ר׳ יוחנן, כי הננו מתקנים בכל מקום גם מטבע גם שווקים וגם מרחצאות ועוד ועוד.

כי יש לנו התכונה של עירובי תחומין שהוא כעין מקום, מקום דמיוני אם כי לא מקום ממש, וכל הגלות הוא ״כאילו שבת״ אף על פי שבמציאות אין לנו מנוחה כלל.

זהו ה״ויחן״ כביכול שלנו בגלות.

ואם כי, כאמור, יש מחלוקת מה תיקן להם, שרב אמר מטבע תיקן להם, שמואל אמר שווקים תיקן להם, ור׳ יוחנן אמר, מרחצאות תיקן להם, הנה על כל פנים בה״להם״ כולי עלמא מודים שהננו מתקנים רק להם ולא לנו...

ב. הקב״ה קרא ליעקב אל.

״ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלקי ישראל״ (בראשית לג, כ).

אמר ר׳ אליעזר, מנין שהקב״ה קראו ליעקב אל? שנאמר, ויקר אלו אל אלקי ישראל, דאי סלקא דעתך יעקב קרא למזבח אל, אם כן ויקרא לו יעקב מבעי ליה, אלא ויקרא לו ליעקב אל ומי קראו אל? אלקי ישראל״ (מגילה יח, א).

השי״ת הוא למעלה מן הזמן ולמעלה מן המקום והתואר העיקרי שלו הוא ״אין סופי״, ובבחינה ידועה כביכול, יש התואר הזה גם בישראל סבא.

למעלה מן הזמן זהו כי ״אני ד׳ לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם״ (מלאכי ג, ו), ולמעלה מן המקום זהו ה״עירובי תחומין״ שבתכונתו כנ״ל.

ואמנם תיכף ב״ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה״ אנו מוצאים את שתי תכונותיו אלו.

״וילן שם כי בא השמש״ וכדברי חז״ל ש״שקעה לו חמה פתאום״ (מובא ברש״י כאן) ונעשה לילה לפני הזמן, מורה שהוא למעלה מן הזמן.

״הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך״, וכדברי חז״ל (מובא ברש״י כאן) ״מלמד, שקפלה הקב״ה לכל ארץ ישראל והניחה תחת יעקב אבינו״, מורה שהוא למעלה מן המקום, וברצותו הוא מרחיב את המקום וברצותו הוא מכווץ ומקפל את המקום.

ואמנם אי אפשר היה לו ליעקב סבא להתקיים ביציאתו מן הארץ ובנדודו בגלות לולי שתי התכונות הללו.

ולשכלול גמור בתכונותיו הללו בא ב״ויחן את פני העיר״ כנ״ל ובשביל כך קרא לו הקב״ה דוקא עכשיו: ״אל״.

## וישב

### פרק מ״ה

### בארץ מגורי אביו בארץ כנען

א. קדושת הארץ וחיבת הארץ.

הכל יודעים מקדושת הארץ, ארץ ישראל, אבל לא הכל יודעים מחיבת הארץ בתור חשיבות מיוחדה כשהיא לעצמה.

ודבר זה משמיע לנו אחד מן הראשונים, הריטב״א ז״ל בריש מס׳ גיטין, שהמשנה חושבת את עכו בתור חוץ לארץ. והקושיא חזקה, שהלא אנו מוצאים ש״ר׳ אבא הוה מנשק כיפי דעכו״? ובעלי התוס׳ מתרצים זאת בתירוץ דחוק למאד, שעכו הוה חציה בארץ וחציה בחו״ל, אבל הוא, הריטב״א ז״ל, מוצא על זה תירוץ מתאים מאד, כי באמת אנו מוצאים עכו בין הערים שכבשן יהושע, ואלא כל הספק הוא מחמת שמא עולי בבל לא כבשוה, וקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, אכן לדעתו - דעת הריטב״א - ״משום הא לא איריא, דאפשר דלא כבשוה ואפילו שבטלה קדושתה, חיבת הארץ לא בטלה, דאי לא תימא הכי, למאן דאמר דקדושה ראשונה ב׳ וג׳ קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, עכשיו שהארץ נחרבה, מי איכא למאן דאמר, דכיון שאינה קדושה דחיבתה נמי בטלה? - וכו׳ - ואף על פי שיש לחלק ולומר, שעכשיו שהכל חרב, שאף על פי שבטלה קדושתה לא בטלה חיבתה, אבל בכבוש שני כיון דמקצת הארץ כבושה והיא קדושה, מה שלא כבשה שאינה קדושה בטלה חיבתה נמי שאינו חביב אלא הקדוש, אף על פי שיש לומר כן, אינו נראה שיהא חלוק בזה״ (חי׳ הריטב״א ריש מס׳ גיטין).

ובכן חיבת הארץ אינה תלויה כולה בקדושת הארץ, ואף אם נתטלה הקדושה, חיבת הארץ אינה מתבטלת והיא עומדת לעולם.

ור׳ אבא הוה מנשק כיפי דעכו, אף על פי שבזמנו של ר׳ אבא לא היתה עכו כלל בכלל קדושת הארץ, ובכל זאת מפני חיבת הארץ נשק גם את אבניה. ואולי בשביל כך נשק ר׳ אבא דוקא כיפי דעכו, כדי להבליט, שגם חיבת הארץ לבדה בלי קדושת הארץ היא כל כך חשובה וערכה גדול לאין שיעור.

זהו ״בארץ מגורי אביו בארץ כנען״. וכפל ״הארץ״ בא כדי להבליט שיקרה היתה לו ישיבת הארץ מצד שני הדברים הללו יחד, גם מצד קדושת הארץ, וגם מצד חיבת הארץ.

״בארץ מגורי אביו״ זהו מצד חיבת הארץ, ארץ אבות, ״בארץ כנען״, מצד קדושת הארץ. כלומר, אף אם לא היתה ארץ ישראל ארץ אבות שלנו אלא ״ארץ כנען״, גם אז גדול חשיבותה וערכה מצד עצמה, מצד הקדושה המיוחדת שיש בה שבחרה ד׳ מכל הארצות ו״עיני ד׳ אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית השנה״.

והקדימה התורה את חיבת הארץ לפני קדושת הארץ מפני, כאמור לשיטת הריטב״א, שמארכת חיבת הארץ עוד יותר מקדושת הארץ, שגם כשזו האחרונה מתבטלת נשארה סוף סוף הראשונה.

וכשאנו קוראים את הארץ הזו גם בשם ארץ הקודש וגם בשם ארץ ישראל, אנו מבליטים בזה גם את קדושת הארץ וגם את חיבת הארץ.

ב. חיבת הארץ יונקת מקדושת הארץ.

ודא עקא, שקדושת הארץ וחיבת הארץ אינן הולכות בדורנו בד בבד, ואלה החוגים שקדושת הארץ תופסת אצלם מקום בראש אינם מעריכים כל כך כראוי את חיבת הארץ, ומאידך גיסא אלה החוגים המדגישים כל כך את חיבת הארץ, אינם יודעים כלל וכלל להעריך את קדושת הארץ.

אינם חלים ואינם מרגישים אלו האחרונים, כי אף על פי, שכאמור, בהתבטלה קדושת הארץ לא נתבטלה חיבת הארץ, אבל מאידך גיסא הלא כל יניקתה של חיבת הארץ בעיקרה ושרשה מקדושת הארץ היא באה, באופן שחיבת הארץ היא רק תולדה מקדושת הארץ, שזו האחרונה היא בבחינת אב, אף על פי שהתולדה מארכת ימים אחרי הסתלקותו ובטולו של האב, והראיה, שסוף סוף יש חיבת הארץ רק באלה המקומות שנתקדשו על כל פנים בימי יהושע.

ואמנם גדולי ה״חובבים״ הראשונים גם בתקופותינו אנו היו דוקא מאלה שמסרו את נפשם דוקא על קדושת הארץ כמו שמסרו את נפשם על כל קדשי ישראל.

וברם כי בעלי ה״חיבת הארץ״ הם בבחינת כח כחו של בעלי קדושת הארץ. משל למה הדבר דומה? למכונת הקיטור של מסילת הברזל שלפני התחנה מעמידים את כח הקיטור והוא הולך רק על ידי כח כחו, אבל כמובן שההליכה באופן שכזה אינה מארכת זמן.

ודא עקא, שיש כאלה שמוסרים את נפשם על בנין ״ארץ כנען״ או כמו שקוראים זאת עכשיו ״פלשתינה״, ואינם מרגישים כלל שבבנין ובתחית ארץ כנען, המה מחריבים מאידך גיסא את ״ארץ מגורי אביו״, את ארץ אבות ארץ ישראל, שרק אז היא ארץ ישראל כשיונקת את כל יניקתה מהקדושה העתיקת יומין שלנו.

חבל, שהמה בונים את פלשתינה ביד אחת ומחריבים את ארץ ישראל ביד השניה.

ג. ״מגורי״ - מלשון מגור ופחד.

״בארץ מגורי אביו״, ״מגורי״ הוא גם מלשון מגור ופחד, ברם, שגם אברהם ויצחק לא ישבו מעולם במנוחה שלמה בארץ ישראל, ותמיד היו במנוס ופחד מפני אויביהם שמסביב.

וכך היה גם בבית ראשון וגם בבית שני, שמנוחה שלמה ומלאה כמעט לא היתה אצלנו, ותמיד היתה לנו בכלל ״בארץ מגורי אביו״.

וכשישוב ארץ ישראל קשור עד היום בקרבנות גדולים, קרבנות של ״דמים תרתי משמע״, עלינו להזכיר את עצמנו, כי זו היא הארץ של ארץ מגורי אביו.

ד. ״ממגורי אביו - ממגיורי אביו״.

״וישב יעקב בארץ מגורי אביו״.

״אברהם גייר גיורים, הדא הוא דכתיב ויקח אברם את שרי אשתו - וכו׳ - ואת הנפש אשר עשו בחרן, אשר עשה אין כתיב כאן אלא אשר עשו? אברהם גייר את האנשים ושרה גיירה את הנשים - וכו׳ - יעקב גייר גרים, דכתיב, ויאמר יעקב אל ביתו - וכו׳ - ויצחק לא שמענו - וכו׳ - כאן כתיב וישב יעקב בארץ מגורי אביו, מאי ממגורי אביו ממגיורי אביו״ (ע״פ בראשית רבה פכ״ד, ד).

אמנם ״לא הגלה הקב״ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים״ (פסחים כז, ב), אבל האמת נתנה להגיד, כי הגלות לא הביאה לנו הצלחה מרובה גם בעניני גרים, ואדרבא גרי צדק באמת נתוספו לנו דוקא כשישבנו על אדמתנו בארץ ישראל. בבית ראשון באה לנו מלכות בית דוד רק על ידי גירות שרות המואביה נתגיירה, ובבית שני נתגיירו כמה מאיתני ארץ כמו מונבז המלך והילני המלכה והיו מהדרים במצות, ומהם היו אחר כך לתנאים כמו שמעיה ואבטליון וכן אונקלוס ועוד ועוד.

וזהו ״בארץ מגורי אביו מגיורי אביו״ שגם זה תלוי דוקא בארץ.

ומכאן תשובה להמתבוללים שבראו להם את ה״תעודה״ הידועה, תעודת הגלות, להפיץ דת ישראל בגויים, שבאמת מעיקרא דדינא פרכא, שדוקא בשביל ה״תעודה״ הזו עלינו לשבת על אדמתנו בתור אומה חיה, ודוקא אז יתקיימו הדברים ״כי מציון תצא תורה ודבר ד׳ מירושלים״ לכל העולם כולו.

### פרק מ״ו

### בקש יעקב לישב בשלוה

״וישב יעקב - וכו׳ - אלה תלדות יעקב יוסף.

״בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב״ה, לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה״ב, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה״ז״ (בראשית לז, א-ב וברש״י).

א. שלוה אמיתית אין במציאות.

״בקש יעקב לישב בשלוה״, כי באמת שלוה אמיתית, שלוה במציאות ממש אין כלל במציאות בעולם הזה ולכל היותר אפשר רק שיהיה האדם מבקש לישב בשלוה, אבל גם זאת איננה מדה טובה עבור הצדיקים.

ב. הישיבה וההליכה ביהדות.

״בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף״.

״ויעקב הלך לדרכו״ - כשיעקב הוא בבחינת הולך אז - ״ויפגעו בו מלאכי אלקים״, כי זו היא מדת צדיקים שאין להם מנוחה בעולם הזה, וכל חייהם המה בבחינת הולכים, אבל כש״בקש יעקב לישב בשלוה״, אז דוקא ״קפץ עליו רוגזו של יוסף״, ודוקא ״יוסף״, כי השם הזה בעצמו מעיד שעל האדם ומכל שכן על הצדיק להיות ״מוסיף והולך״ ולא עומד ולא יושב.

״יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא, ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה״ (אבות פ״ד).

כי אמנם רק בעולם הבא אפשר לו לאדם שתהיה לו קורת רוח, ולהיפך בעולם הזה הנה כל היופי שבו הוא דוקא ההיפך מקורת רוח, ״יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים״ והתשובה עוד קודמת למעשים טובים, וכל עיקרה של התשובה הוא חרטה על לעבר וקבלה על להבא ובמצב שכזה מובן שלא תתכן כלל קורת רוח.

במקום הקורת רוח בא עליו הרוגז, על פי מאמר חז״ל ״לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע״ (ברכות ה, א), ועל פי הסבר בעל ה״תניא״ שגם את היצר טוב גופא נחוץ להרגיזו ולבלי לתת לו מנוחה, כי באופן אחר הוא גופא נהפך למין יצר הרע, ועל ידי הרוגז של יוסף החל להרגיז גם את היצר טוב שבקרבו.

״אלה תולדות יעקב - וכו׳ - וישראל אהב את יוסף״, כי כל השם ישראל בא לו כדי להבליט את ה״כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״, כלומר, מלחמה תמידית ובלתי פוסקת, מלחמת הרוח והנפש, המלחמה שאדם נלחם עם עצמו גופו, ואמנם בישראל רמוז ה״כי שרית״ אבל לא ה״ותוכל״ כדי להבליט שלעולם לא יסתפק ב״ותוכל״ כדי לאמר כבר ״שׁלום עלי נפשי״ אלא שגם אחרי ה״ותוכל״ עליו להתחיל מלחמה מחדש. ולכן ״וישב יעקב״ כשהיה בבחינת ״וישב״ ממילא לא היה כבר בבחינת ישראל, ורק אחר כך כשקפץ עליו רוגזו של יוסף נהפך שוב לישראל ״וישראל אהב את יוסף״.

ג. הרוגז - מישיבת ארץ ישראל.

וגם זאת אנו רואים מפרשה זו, כי הרוגז מתרבה בקרבנו דוקא על ידי ״וישב יעקב בארץ מגורי אביו״, ישוב ארץ ישראל שקולה ככל המצות שבתורה״, אבל היא שקולה גם בזה שאין לך אף מצוה אחת שתרבה כל כך רוגז ומדנים בקרבנו כמצוה זו, שמעוררת יותר רוגז ומחלוקת מכל המצות האחרות ביחד.

ובזמננו אנו, הלא גם כן כל ריב המפלגות מרוכז ביחוד מסביב לישוב הארץ.

ובמה הן מחולקות המפלגות הרבות הצצות ככמהין וכפטריות בתוכנו? שוב מעין מחלוקת על דבר ״כתנת פסים״, כי בודאי גם לשאר האחים היו כתנות, אלא שלא היה להם אותו הצבע של כתנת יוסף, ובמה נחלקו המפלגות שלנו? אם לא על פי רוב רק בשאלת הצבע, המטרה כמעט אחת היא לכולן אלא שיש הבדל בצבע הדגלים, זו מתימרת בצבע זה והאחרת מתימרת בצבע אחר.

ואמנם חז״ל אומרים (נדרים כב, א) על הכתוב ״ונתן ה׳ לך לב רגז״ שזה בבבל כתיב, כלומר, בגלות, אבל דא עקא שאנו רואים, שדוקא ה״וישב יעקב״ מביא ל״קפץ עליו רוגזו״, וזה כבר אינו רוגז טבעי, כי, כאמור, רוגז טבעי שייך יותר בגלות, אבל הלשון ״קפץ״ מורה יותר על מה שבא שלא כדרך הטבע.

### פרק מ״ז

### הקנאה והשנאה של האחים

״וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקנים הוא לו״ (בראשית לז, ג).

א. בן זקונים כפשוטו וכמשמעו.

״נולד לו לעת זקנתו, ואונקלוס תרגם, בר חכים הוא ליה״ (רש״י).

ואמנם על זה נאמר ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״, כי אנו מוצאים בתורה שיחס אחי יוסף ליוסף היה גם יחס של שנאה וגם יחס של קנאה.

״ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו״, ״ויוסיפו עוד שנוא אותו״ ואחרי כך ״ויקנאו בו אחיו״.

ואמנם זהו ההבדל בין קנאה לשנאה, הראשונה שייכת רק כשמהקנא מתדמה להמקונא בכל התכונות והתכונות והקנאה אוכלתו בשאלה של למה יגרע חלקי ובמה יפה כוחו של זה המאושר ממני, ומדוע נסתחפה שדי דוקא. אבל אם זה המאושר הוא מאושר על פי איזה מקרה, ומקרה של מלידה ומבטן או סתם מקרה בעלמא, ולא על פי איזו הצטיינות שרכש לו בעמלו, אז לא שייכת בזה קנאה, אך ורק שנאה בעלמא. כי קנאה באה בעיקר מתוך חימוד, במה שהאדם מתחמד בשל חברו, וכבר הסביר ה״אבן עזרא״ על הלאו של ״לא תחמוד״, שאין בן כפר, למשל, מתחמד בבת המלך מפני שאיננה מסוגו, וכשיתרגל האדם ברעיונו שהכל בא מידי שמים, ממילא לא יבוא לידי חימוד, והדברים עתיקים.

ומדוע באמת איננו מתקנא בבת המלך? שוב מהאי טעמא, כי האושר בא לה על ידי מקרה שנולדה בתור בת המלך, אבל אם ״עבד כי ימלוך״ שוב נמצאו בודאי הרבה מקנאים וחושבים, שגם להם ראוי האושר הזה.

ויוסף היה ״בן זקונים״ גם כפשוטו וגם כמשמעו, ואם כפשוטו זהו רק מקרה בעלמא, מה שאפשר רק לאחד הבנים ולא לכל הבנים, שאין שייכת בזה קנאה רק שנאה, אבל באופן של כמשמעו בודאי שייכת בזה קנאה ו״קנאת סופרים״ היא גם כן קנאה קשה וכל אדם חושב את עצמו למוכשר להיות החכם היותר גדול שבעולם.

וזהו שהתורה מדברת מקודם על דבר שנאה, שבאה מבן זקונים כפשוטו, ואחרי כך מקנאה הבא מבן זקונים כמשמעו.

וגם שני החלומות הם מעין זה, החלום הראשון מספר רק ממקרה בעלמא, כל האלומים היו כנראה שוים, אלא שבמקרה ״והנה קמה אלומתי וגם נצבה״, אבל החלום השני כבר מספר מ״השמש והירח ואחד עשר כוכבים״ שיש הבדל גדול בין אלו לאלו באור הנוגה שלהם, ואם כולם משתחוים לו, זהו סימן שאורו עוד גדול מכולם יחד. וגם אור מורה על חכמה כידוע, וזהו ״בן זקונים״ כמשמעו, ועל זה כבר מדגשת התורה את הקנאה ״ויקנאו בו אחיו״.

ב. שנאה גשמית וקנאה רוחנית.

וגם את זה אפשר ללמוד מכאן, החלום הראשון מורה על עשירות גשמיות כאלומים שהמה דברים גשמיים, אבל החלום השני מורה על רוחניות, כי ראשית, כאמור, האורה הוא סמל החכמה, ושנית לדעת הרמב״ם, שכל הגלגלים המה בעלי נפש ודעה והשכל הם ודעתם גדולה מדעת בני אדם (פ״ג מהל׳ יסודי התורה ה׳ ט׳), שבודאי מורה החלום לפי זה שהוא יהיה הגדול בחכמה לא רק מכל אדם אך גם מהגלגלים.

ואם האחים שנאו אותו מצד החלום הראשון וקנאו אותו בעד החלום השני, הנה זה מראה סוף סוף על רוממות נפשם ועדנת רוחם של האחים, כי לא קנאו כלל בעשירות גשמיות ולהיפך שנאו אותו על מה שהוא מתפאר בעשירות, כאילו יש בזה דבר חשיבות מיוחדה, ואלא על מה קנאו אותו? על החלום השני שמראה חכמה והשכלה.

ואמנם קנאה של חכמה הוא באמת דבר טוב, ועל זה נאמר ״קנאת סופרים תרבה חכמה״, אבל רק אז טובה הקנאה ממין זה כשהיא מביאה ל״תרבה חכמה״, ולא כשהיא מביאה רק לקנאה לשם קנאה.

והנה בחלום הראשון כתיב ״ויוסיפו עוד שנוא אותו״, אבל בהשני כתיב ״ויקנאו בו״ בלי ״ויוסיפו אותו״, שזה מורה שהקנאה לא הוסיפה כלום ובשביל זה נחשב להם זאת לעון.

ג. בכל אדם מתקנא חוץ מבנו.

״ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר״ (בראשית לז, יא).

״קנאת סופרים תרבה חכמה״, אבל אין למדין מן הכללות, וגם בכלל זה יש ״חוץ״ חוץ מאביו, כי ״בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו״, וממילא כשאינו מקנא את בנו כלל וכלל לא שייך בו, באביו, המסובב של ״תרבה חכמה״.

וזהו ״ואביו שמר את הדבר״, ושומר אסור להנות בדבר המופקד אצלו, כי אם הוא נהנה הריהו שולח יד בפקדון שנקרא גזלן, וגם בכאן לא נהנה אביו כלל מהחלום הנ״ל, כי לא הביא לו החלום ל״תרבה חכמה״ מאחרי שלא היתה כלל אצלו ״קנאת סופרים״ כאמור.

### פרק מ״ח

### שנאה של מצוה

״ויראו אחיו, כי אתו אהב אביהם מכל אחיו, וישנאו אתו ולא יכלו דברו לשלום״. ויוסיפו עוד שנא אתו על חלמתיו ועל דבריו״ (בראשית לז, ד-ח)

א. ולא יכלו דברו לשלום.

על פי מה שבארתי במקום אחר את הכתוב ״כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו״ (שמות כג, ה), שמזה לומדים חז״ל ש״אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו״ (בבא מציעא לב, ב), וידועה קושית התוס׳ על זה בפסחים (קיד, ב) הלא הכתוב מדבר בשונא במצות, כלומר, ששונאו מחמת שמצוה לשנאותו מצד מעשיו הרעים, ואם השונא הוא רשע, האוהב הוא צדיק, והיתכן הדבר שהתורה תצוה עלינו שנבכר את הרשע לפני הצדיק?

אבל באמת התירוץ על הקושיא הנ״ל נותנת התורה גופה בהדברים ״וחדלת מעזב לו״, שלכאורה למותר הוא? אלא שבזה משמיעה לנו התורה, כי אף על פי שמצות שנאה היא גם כן מצוה כמו מצות אהבה, וכשם שכתוב ״ואהבת לרעך כמוך״ (ויקרא יט, יח), כך כתוב הדר ״הלא משנאיך ד׳ אשנא ובמתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים״ (תהלים קלט, כא-כב), אבל סוף סוף איננה דומה המצוה השניה להמצוה הראשונה באופני עשייתן וקיומן. את הראשונה, מצות האהבה אנו צריכים לקיים מתוך רצון עצמאי, מתוך אהבה נפשית, לא כן השניה, שרק אז היא מצוה אם הוא עושה זאת מצד גזירת הקב״ה ורצונו העצמאי מתנגד לזה.

כוונתי בזה על פי דברי הרמב״ם בשמנה פרקים בההבדל שבין מצות שכליות למצות שמעיות, שרק באחרונות עלינו לאמר ״אי אפשי״ במצות עשה או ״אפשי ואפשי״ בלא תעשה ״אבל מה אעשה והקב״ה שבשמים גוזר עלי״, אבל בהראשונות, במצות שכליות כמו ״ואהבת לרעך כמוך״ וכדומה, המצוה היא דוקא בזה כשזה נעשה לו לתכונה נפשית ותשוקה עצמית.

ועלינו להוסיף עוד, כי אף במצות שמעיות אם כי מצוה מן המהודר הוא כשאומר כנ״ל ״אי אפשי אבל מה אעשה״ וכו׳, אבל אם מניח תפילין ויושב בסוכה למשל מצד חפץ עצמי גם כן סוף סוף מקיים מצוה, אם כי לא בתכלית ההידור.

לא כן אם יקיים, למשל, את מצות ד׳ מיתות בית דין לאלה שחייבים מיתה ויעשה את הסקילה שריפה הרג מצד תאוה פנימית, תאות הצמאון לדם, ויתענג בקרבו תענוג של רציחה כשהנדון למיתה מפרפר בין החיים ובין המות, אז לא די שלא קיים מצוה אלא שאין לך בעל עברה יותר גדול מזה, מכיון שהמעשה כשהוא לעצמו הוא מעשה פשע, ורק הכונה שמכוון לשם מצוה מעלה את המעשה למדרגת מצוה, ובאין כוונה שוב נשאר המעשה מעשה פשע.

וזהו שאמרה התורה שדוקא בשונאו מצד מלי דשמיא, אם ״וחדלת מעזב לו״, כלומר, שרצונו העצמי מתעורר כנגד רצון המונעו לעזוב לו, אז דוקא ״עזב תעזב עמו״ כדי ״לכוף את יצרו״, כי זהו כבר מעשה היצר הרע שבקרבו, ובאמת צריך להיות להיפך שבמקרה שכזה עליו לאמר אפשי ואפשי בכל לבבי וכל נפשי לעזוב לו, אבל מה אעשה והקב״ה שבשמים גוזר עלי.

בקיצור, כל עיקר הסיבה של עזב תעזב עמו הוא ה״וחדלת מעזב לו״.

וזהו שמדגשת התורה גם בכאן ״ולא יכלו דברו לשלום״. כי לכאורה הרי אדרבא קיימו האחים בזה את המצוה של ״הלא משנאך ד׳ אשנא״, מכיון שלפי דבריהם היה בעל עברה שעבר על לשון הרע, ״ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם״. אבל רק אז היה הצדק אתם כשהיו עושים זאת מצד ״והקב״ה שבשמים גוזר עלי״, כלומר, שלולי הגזרה הנ״ל היו רוצים לדבר עמו לשלום, אבל בכאן ״ולא יכלו דברו לשלום״, שבאופן שכזה היה עליהם להיפך להראות לו אותות של אהבה כדי לכוף את יצרם, ואם לא עשו כן אין לך עברה גדולה מזו.

ב. גדולה קנאה.

״גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר אל נקמות ד׳״ (ברכות לג, א).

ואמנם שתי האותיות הללו מורות לא רק על הגדלות שבנקמה, אך גם על התנאים המגבילים את ההשתמשות במידת הנקמה באופן שדרושה זהירות מרובה בזה, כי בכל יוכל האדם להכשל בזה כשלון מרובה, ובמקום מצוה גדולה יעבור על העברות החמורות ביותר.

כי מלבד היסוד הקודם שאם הוא מקיים את מצות השנאה בלי מלחמה נפשית פנימית הוא עובר עברה, עלינו עוד להוסיף הבדלים בין מצוה זו לשאר המצות.

בכל המצות אנו אומרים ״לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה״ (פסחים ו, ב), אבל במצוה זו, מצות השנאה או הנקמה, בודאי לא שייך זאת, כמובן מאליו.

זאת ועוד אחרת, הנה כבר הביאנו בכמה מקומות את דברי הרב בעל ה״תניא״ על המאמר ״לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע״, כי הכונה ש״גם את היצ״ט נחוץ להרגיזו תמיד כי בלי זה אף אם מתחיל בקיום המצות לשמן, הנה סוף סוף בהמשך הימים נעשות לו להרגל והוא עושאן מתוך מצות אנשים מלומדה, בשביל כך נחוץ שירגיז גם את היצ״ט כסדר.

אכן בודאי גם העושה מצוה בלי רוגזו של היצ״ט, אם אין לו מצוה מן המובחר, אך על כל פנים מכלל עברה בודאי יצאה. לא כן במצות של שנאה, שבודאי אם יקיימו מצד הרגל לבד שכבר נתרגל לסקול ולשרוף אנשים, להרגם ולחנקם, אם גם שעושה זאת רק לאלה המחוייבים בכך, הנה בודאי יש בזה משום עברה לא קלה.

ועיין עוד בתוס׳ פסחים (קיג, ב) ד״ה ״שראה בו דבר ערוה״ שמסבירים את ההלכה של ״אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא״, שהוא משום ״כיון שהוא שונאו גם חברו שונא אותו דכתיב כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ובאים מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר״.

ושוב ציור בולט עד כמה שאני מצות שנאה ממצות אהבה, האדם מקיים בודאי מצות ״ואהבת לרעך כמוך״, אף על פי שגם כן מצד ״כמים הפנים לפנים״ והוא בא אחר כך לידי אהבה פשוטה מבלי נמוקה של מצוה, לא כן במצות שנאה, שגם אם רוצה לקיימה בלשמה גמורה עליו לחשוש שמא מתוך לשמה יבוא לשלא לשמה.

וזה שאמרו ״גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר אל נקמות ד׳״, כלומר, שרק אז גדולה נקמה, רק אז כשהיא נתונה בין שתי אותיות, אל לפניה וד׳ לאחריה, ולא ככל המצות שהן גדולות אף בשלא לשמן, מפני שמתוך שלא לשמן יבא לשמן, ומכל שכן שגדולות הן בלשמן, אף על פי שאפשר לו לבוא אחר כך לשלא לשמן לקיימן שוב מצד הרגל או מצד נמוקים אחרים. לא כן היא מצות נקמה ודכוותה שמוכרחת להיות מראשה לסופה כולה קודש לד׳ במחשבה גמורה וחלוטה לשמה מבלי שום תערובות נמוק אחר, כי, כאמור, המעשה כשהיא לעצמה היא בכלל עברה חמורה, ורק המחשבה, מחשבת לשמה מקדשת אותה, ואם זאת איננה שוב יש בידו רק עברה חמורה.

וזהו שאמרה התורה ״ויוספו עוד שנא אותו״ ואחרי כך ״ויוספו עוד שנא אתו על חלמתיו ועל דבריו״, שתי פעמים ״״ויספו״ באו כדי להדגיש שמזה מוכח שזה לא היתה קנאה לשם שמים, כלומר, נקמה שלא נתנה בין שתי אותיות, ונקמה שכזו איננה מצוה כלל וכלל אך עברה.

ועוד דבר: מקודם כתיב ״וישנאו אתו״ ורק אחרי כך כתיב ״ויקנאו בו אחיו״ ובאמת המצוה של ״הלא משנאיך ד׳ אשנא״ אפשר שתבוא אחר ה״גדולה נקמה״, כלומר, שמתוך קנאת ד׳ צבאות הוא בא לידי שנאה, אבל מכיון שהשנאה היתה בכאן קודמת להקנאה, שמע מינה שגם הקנאה לא היתה קנאת ד׳.

״ויאמר האיש נסעו מזה כי שמעתי אמרים נלכה דתינה״.

״נסעו מזה מלוחות דכתיב מזה ומזה המה כתובים״ (מדרש פליאה).

״נלכה דתינה לבקש נכלי דתות״ (בראשית לז, יז ברש״י).

כי ״דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר״, ומי שיש לו השקפה כללית בתורה הוא מוצא ביחד עם העניות שבתורה גם את העשירות שלה והאחרונה מחפה על הראשונה והוא בא ל״סך הכל״ עשיר ומרובה הגוונים שיש בו כדי לפתור את כל שאלות החיים לעומקן ולרחבן ולמצוא את הדרך אשר ילך בה ואת המעשה אשר יעשה. אבל למי שיש לו רק השקפה חד-צדדית הוא נכשל בקוצים ודרדרים, לו תשאר רק העניות שלה, והוא הולך במחשכים כמתי עולם ואומר לרע טוב ולטוב רע. לאלה אפשר לבוא למצות עשה של ״והיית משוגע ממראה עיניך״ או למצות עשה של ״ועבדתם אלקים אחרים והשתחויתם להם״ מאחרי שגם אלו כתובים מפורשים בתורה.

ואמנם הלוחות שלנו ״מזה ומזה המה כתובים״, כלומר מכל הצדדים, ולא רק בכמות אך גם באיכות, עלינו לראות אותם ולקרוא בהם.

למשל, יש מצוה של ״הלא משנאיך ד׳ אשנא ובתקוממיך אתקוטט״ אבל לעומת זה יש גם כן חובה של ״והוי דן את כל אדם לכף זכות״ ומי שיש לו לוחות שמזה ומזה המה כתובים מוצא בהם דרך התאמה שלא תהיה סתירה ביניהם, אבל אם הוא מעיין רק בצד אחד יוכל להכשל ולהכשיל את אחרים באופן נורא מאד.

וזה היה כשלון האחים שנסעו מזה מהלוחות ש״מזה ומזה המה כתובים״ וראו רק ״מזה״ אחד לבד.

ג. לבלי להפוך את הסדר.

״כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן עוה״ב, מאי טעמא, אילימא משום דאתיא באלף בית, נימא אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין? אלא משום דאית ביה פותח את ידך, נימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר? אלא משום דאית ביה תרתי״ (ברכות ג, ב).

ולכאורה איזה יחוס יש בזה שהוא כתוב באלף בית? אבל האלף בית מורה על הסדר הנכון שבדבר שיש בזה מוקדם ומאוחר, למרות הכלל של ״אין מוקדם ומאוחר בתורה״. כי אמנם גם בתהלה לדוד וגם בהלל הגדול אנו מוצאים גם מצות אהבה וגם מצות שנאה, למשל בתהלה לדוד יש הכתובים ״חנון ורחום ד׳ ארך אפים וגדל חסד, טוב ד׳ לכל ורחמיו על כל מעשיו, סומך ד׳ לכל הנופלים וגו׳ פותח את ידך״ שכולם נאמרו כדי שעל האדם להדבק במדותיו של הקב״ה ולקיים אחרי ד׳ אלקיכם תלכו. ואמנם לבסוף כתיב גם כן ״ואת כל הרשעים ישמיד״, ואם על האדם להדבק במדותיו ויקיים גם את זה אין כלל סכנה בדבר, כי מאחרי שקיים את כל מצות האהבה שוב נאה ויאה לו לקיים גם את מצות השנאה במקום ובזמן הנחוץ.

לא כן בהלל הגדול, ששם נמצאים הדברים דוקא בסדר מהופך ״למכה מצרים בבכוריהם, למכה מלכים גדולים, ויהרוג מלכים אדירים, לסיחון מלך האמרי ולעוג מלך הבשן״ ורק אחרי כך כתיב ״נותן לחם לכל בשר״, ואם יקיים האדם את האחרי ד׳ תלכו ויתנהג במדותיו אלו על פי הסדר המפורש בכאן, אז יש סכנה גדולה, כי הדרכים הללו יובילו אותו לעמקי בור שחת, כי כל ימי חייו לא יספיקו לו לקיים את ה״למכה״ ואת ה״ויהרוג״ ול״נותן לחם לכל בשר״ לא יגיע לעולם.

זוהי המעלה של תהלה לדוד ״דאתיא באלף בית״ שהדברים כתובים בסדר הנחוץ.

וזו היתה השגיאה של האחים שהתחילו במצות ״למכה ויהרוג״ טרם שבאו ל״נותן לחם לכל בשר״, ובמקום זה ״וישבו לאכל לחם״ לעצמם, בשעה שאחיהם מפרפר בין החיים ובין המות ב״בור רק אין בו מים אבל נחשים ועקרבים יש בו״.

כי ״שגיאות מי יבין״ גם בין אנשים הדומים למלאכי ד׳ צבאות אלה.

### פרק מ״ט

### ״תולדות יעקב - יוסף״

אלה תולדות יעקב יוסף, ״לא היה צריך קרא למימר כן, אלא אלה תולדות יעקב ראובן, אלא מה ת״ל יוסף? אלא שכל מה שאירע לזה אירע לזה. מה זה נולד מהול אף זה נולד מהול, מה זה אמו עקרה אף זה אמו עקרה - וכו ׳ וכו׳ - זה מת במצרים וזה מת במצרים, זה נחנט וזה נחנט, זה העלו עצמותיו וזה העלו עצמותיו״ (ע״פ בראשית רבה פ״ד, ו).

א. החלומות והבכיה.

ואמנם כל אלו המה, כמובן, רק דברים מקריים, ואין מביאים ראיה מן המקרה, אבל אנו מוצאים באמת שתי תכונות נפשיות מיוחדות אצל יעקב ויוסף, מה שאין אנו מוצאין כמותן אצל שאר האבות והאחים.

כוונתי, לחלומות ולבכיה, לא מצינו לא אצל אברהם ולא אצל יצחק שום דבר מחלומות, והראשון היה יעקב ש״ויחלם והנה סלם מצב ארצה״ וכו׳, והשני היה יוסף שיפה עוד כח הבן מכח האב, שחלם לא רק פעם אחת אך הרבה פעמים, וסיפר את חלומותיו גם לאחרים וגם אחרים ספרו לו את חלומותיהם הם, שכל זה מראה שנתן חשיבות מיוחדה לחלומות בכלל.

וגם יעקב וגם יוסף היו בעלי בכי. לא מצינו לא אצל אברהם ולא אצל יצחק שבכו מעולם, והראשון שבכה היה שוב יעקב, ״וישק יעקב לרחל וישא את קלו ויבך״ - וכמובן שאין סתירה על זה ממה שכתוב ״ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה״, כי זוהי בכיה רק מפני כבוד המת וגם זה נכתב בכ׳ זעירא - וגם בזה יפה כח הבן מכח האב, שבכה בכל מקרה ומקרה גם במקרה של תוגה וגם במקרה של שמחה, ״והם לא ידעו כי שמע יוסף כי המליץ בינתם ויסב מעליהם ויבך״, ושוב ״וימהר יוסף, כי נכמרו רחמיו אל אחיו, ויבקש לבכות ויבא החדרה ויבך שמה״, ועוד ״ולא יכל יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו - וכו ׳ - ויתן את קלו בבכי״. אבל אחיו גם במקרים האלה, שלכאורה היו צריכים להשפיע עליהם ולזעזע את לבם עוד יותר, אנו מוצאים רק ש״ולא יכלו אחיו לענות אתו, כי נבהלו מפניו״, אבל בלי שום בכיה ואף דמע אחת לא נראתה על פניהם, ולכן כשנחמם יוסף אמר רק ״ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם״, כי גם במקרים היותר נוראים באו רק לידי עצבות אבל לא לידי בכיה. ״ויפל על צוארי בנימן אחיו ויבך - וכו׳ - וינשק לכל אחיו ויבך עליהם, ואחרי כן דברו אחיו אתו״, הוא בכה והם דברו, וגם במקרה של שמחה הכי גדולה ונשגבה בחייו, כשנפגש עם אביו אחרי פרידה נוראה של עשרות בשנים הנה ״ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד״.

כי אמנם גם החלומות וגם הבכיה מראים על רכות ועדנת הנפש, שניהם באו מהרגש ולא מהשכל, ואלו המה תכונתם של בעלי הרגש האיסטניסים ביותר, שאמנם אפשר שיהיו גם בעלי הכרה הכי מפותחים, אבל ביחד עם זה המה מושפעים במדה מרובה גם מהרגשות הבאות מתחת למפתן ההכרה שלהם, ואלו המה גם כן יותר משאר בעלי רחמנים וטובי לב, ולכן נאמר ״כל הלן שבעת ימים בלי חלום נקרא רע״ (ברכות יד, א).

ועל זה נאמר בצדק ״אלה תולדות יעקב יוסף״ שראה ביוסף את כל התולדות והתכונות הרוחניות שלו.

ב. ראוי ואפשר.

״אלה תולדות יעקב יוסף״. ״ר׳ יונתן אמר, ראויה היתה בכורה לצאת מרחל, דכתיב אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שקדמתה לאה ברחמים״ (בבא בתרא קכג, א).

ואמנם גם זהו מתכונתם של בעלי החלומות שאינם שמים כל כך לב על האפשר אלא על הראוי, לא המציאות הוא העיקר אצלם, אלא הדמיון הנפשי, לא ה״סוף מעשה״ בא בחשבון אצלם אלא ה״מחשבה תחילה״.

ובטבעם של האנשים האלו שהמה בעלי בטחון גדולים, אופטימיסטים בתכונתם, וגם כשהם שוכבים ארצה במציאות, המה רואים בדמיונם את ה״סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה״, וגם כשהוא ״נער את בני בלהה ואת בני זלפה״ בני השפחות הוא רואה ״השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לו״.

ואמנם גם ביעקב וגם ביוסף אנו מוצאים הבדל גדול בין הראוי ובין המעשה שהיה. לפי ה״ראוי״ היו שניהם בכורים, יעקב נברא מטפה ראשונה, כמו שפירש״י ב״תולדות״, ו״ראויה היתה הבכורה לצאת מרחל״, וממילא היה יוסף ראוי להיות הבכור, אבל ב״מעשה שהיה״ היו שניהם פשוטים, ושניהם נתאבקו כל ימיהם במלחמה נגד אלה, שאין להם אלא מה שעיניהם רואות ודנים רק על פי ״מעשה שהיה״ ותו לא מידי.

״ואלה תולדות יעקב יוסף״, גם בזה ששניהם בכרו את ה״ראוי״ על ה״מוחזק״.

וזהו כחו של יעקב סבא מדורי דורות, שהוא מבטל בתכלית הבטול את ה״מוחזק״, ואם המוחזק הוא כנגדו הנה ה״ראוי״ הוא בעדו.

ג. כל ההיסטוריה שלנו כלולה ביוסף.

״אלה תולדות יעקב יוסף״.

ואמנם כל תולדות יעקב, ההיסטוריה הישראלית, כלולה ביוסף, בההיסטוריה של יוסף וכדברי חז״ל ש״כל מה שקרה ליוסף קרה לצאן״.

יוסף שומע לקול אביו האומר לו ״לך נא ראה את שלום אחיך״ והוא הולך ותועה בשדה״, ו״תולדות יעקב״ הלא הוא גם כן ״לא הגלה הקב״ה את ישראל לבין אומות העולם אלא כדי שיתוספו עליהם גרים״, כלומר, שתועודת ישראל בגלות הוא גם כן התעודה של ״לך נא ראה את שלום אחיך״.

וכש״ימצאהו איש והנה תועה בשדה״ ושואל ״מה תבקש״ הוא משיב בתמימות ״את אחי אנכי מבקש״, כי למרות כל הקנאה והשנאה הגדולה מצד הגויים לישראל סבא, הנה אנחנו מחזיקים אותם לאחים ממש, וכשיצאנו ממצרים כבר התפללנו עליהם להשי״ת, ״תביאמו ותטעמו בהר נחלתך״, וכשבנה שלמה את המקדש הנה תפלתו הראשונה היתה גם בעד ה״גוי אשר לא מעמך ישראל״, ולא יצאנו ידי חובתנו בתפלה לבד, אך הקרבנו בפועל ממש שבעים פרים כנגד שבעים אומות. ובכן ״את אחי אנכי מבקש״, ואנו תועים משדה לשדה ״מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר״, והכל רק כדי למצוא איזה מקום שימודו אותנו במדה כנגד מדה ויתיחסו אלינו גם כן באחוה.

והתשובה על קריאות האהבה ואחוה מצדנו היא גם כן אותה התשובה שהשיבו האחים ליוסף, והיא ״ובטרם יקרב אליהם ויתנכלו אתו להמיתו״, ועד היום השונאים הכי גדולים שלנו, שונאינו בנפש, המה דוקא אלה שרואים אותנו מרחוק ולא מקרוב, והמה מתנכלים עלינו להמיתנו עוד בטרם נקרב אליהם, כי המה אינם רוצים כלל לתת אותנו הזדמנות לזה.

וכשתשאלו בשביל מה כל הקנאה והשנאה הזו, ועוד יותר, איך יתכן שכל העולם כולו יקנא את המעט מכל העמים, את הגוי הכי אומלל מכל הגויים?

גם על זה אנו מוצאים תכונה מספיקה בתולדות יוסף, האחים שלו מקנאים את... חלומותיו, מקנאים הם את העם שכל חייו הם הוויים של ״היינו כחולמים״, ובחלום הננו מתנשאים לכל לראש, ואף על פי שאיננו מפריעים לשום אומה אחרת שתחלום גם היא, ובכל זאת ״ויקנאו בו אחיו״.

״ויקחהו וישלכו אתו הבורה - וכו׳ - וישבו לאכל לחם״, ומה נורא הדבר שאחים אוכלים לחם ויושבים להם בהרחבת הדעת כשאחיהם מפרפר בין החיים ובין המתים, כשהוא כלוא בבור שאין בו מים אבל נחשים ועקרבים יש בו, שזה מראה, כי אין להם כלל מוסר כליות ולבם אינו דופק כלל על זה אף על פי שהאחים הללו היו בודאי צדיקים בכל דרכיהם וחסידים בכל מעשיהם.

ואלה תולדות יעקב יוסף, שאל תתפלאו שאנו רואים גם חסידי אומות העולם כביכול, שבנוגע לשנאת ישראל אין להם אף מוסר כליות כל דהוא והמה יושבים לאכול לחם בעת שישראל מפרפר בין החיים ובין המתים, כי זהו כבר המזל שלנו עוד מימי יעקב ויוסף.

ואמנם יש בין חסידי אומות העולם גם כאלה שטוענים כיהודה ״מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו״, אבל גם אלה באים רק בטענת ״מה בצע״, כלומר, שאינם שום רווח להארץ ולהמולדת בזה, ואדרבא בני ישראל מביאים תועלת גדולה להעם שאנו יושבים בקרבם וכדומה וכדומה, אבל מה עלובים המה גם דברי המליצי יושר שלנו שמסתכלים עלינו רק מנקודת השקפת ״מה בצע״ לבד, כאילו אין לנו זכות הקיום אחרת זולת הנמוק של ״מה בצע״.

ולא לחנם אמרו חז״ל ״כל המברך את יהודה הרי זה מנאץ ועל זה נאמר בוצע ברך נאץ ד׳״ (סנהדרין ל, ב).

והסוף גם כן ברור ומפורש ״ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ״, וכל העולם כולו זקוק הוא לשולחנו. אך אין לנו מדת הנקמה כלל וכלל ואז ״ויכר יוסף את אחיו״, אף על פי שעל דבריו ״את אחי אנכי מבקש״ השיבו מקודם ב״ויתנכלו אתו להמיתו״, כי זהו טבעו של היהודי שבשום אופן לא יסתפק באשרו והצלחתו לבד, אך כל תשוקתו וחפצו ש״ונהרו אליו כל הגויים״ וכל אלה יהיו גם כן מאושרים.

״ויכר יוסף את אחיו״ זהו ה״והיה באחרית הימים״ שלנו.

### פרק נ׳

### השתלשלות הדברים של מכירת יוסף (לשבת חנוכה)

ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם - וגו׳ - ויחלם יוסף חלום - וגו׳ - ויחלם עוד חלום אחר ויספר אתו לאחיו״ וגו׳ (ראש פ׳ וישב).

א. כל הפוסל במומו פוסל.

באמת אמרו (ע״פ קידושין ע, א) ״כל הפוסל במומו פוסל״, וגם בנידון דידן אנו רואים זאת באופן בולט.

כי הנה על ״ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם״ יש פירושים שונים, וקרוב יותר אל הפשט הוא פירושו של ר׳ יהודא שאמר ״מזלזלים הם בבני השפחות ונוהגים בהם כעבדים״ (ירושלמי פאה פ״א ה״ט), ולזה מתאימים הדברים ״והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו״, כלומר, שבזה הראה את ענותנותו היתירה שהולך עם בני השפחות כרע וכאח, ועל כן ״ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם״, כלומר, שזה נתן לו ליוסף את הפתחון פה לדבר רעה על אחיו שהם מזלזלים במדה טובה זו מדת הענותנות, ולבסוף אנו שומעים אחר כך את חלומותיו של יוסף, ומה אנו שומעים מהם? כידוע כל החלומות הולכים אחרי הרהור הלב, ומי שחולם שהשמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לו, הלא סימן הוא, שגם ביום חלם רק על דבר זה, והאם יש לך סתירה יותר גדולה מזו, סתירה בין הדבה רעה שלו ביום ובין חלומותיו בלילה, בעוד שגם אלה האחרונים באים מהרהורי היום כאמור?

זהו ״ויגער בו אביו ויאמר לו מה החלום הזה אשר חלמת״, זו היתה שוב גערה על הדבה רעה שהביא מקודם כנ״ל.

ואמנם בצדק אמרו חז״ל ״כל הפוסל במומו פוסל״, והכלל הזה הוא מבלי יוצא מן הכלל אפילו לצדיקים הכי גדולים כיוסף הצדיק, כי ברם ״אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא״.

ב. ״שכם מקום מוכן לפורעניות״.

״וישלחהו מעמק חברון ויבא שכמה״ (בראשית לז, יד).

״תני משום ר׳ יוסי, שכם מקום מוכן לפורעניות, בשכם ענו את דינה, בשכם מכרו את יוסף, בשכם נחלקה מלכות בית דוד״ (סנהדרין קב, א).

חז״ל חושבים בכאן שלישיה של ״תרתי דסתרי״ שלפעמים גם ב״ארזים נפלה שלהבת״, והמה סותרים את עצמם מיניה וביה ואינם מרגישים כלל בהסתירה הזו, לכאורה אין מסובב בלי סיבה, אבל יש שגם אצל אנשים דגולים מרבבה בא המסובב בסתירה גמורה להסיבה שהביאתו ואינם מרגישים כלל שה״סוף מעשה״ הוא בנגוד גמור לה״מחשבה תחילה״.

כבר הראנו על הסתירה הפנימית בדרכו של יוסף, אבל גם בדרכיהם של האחים אנו מוצאים סתירה בין הסיבה והמסובב, הסיבה לשנאתם היתה מה ש״ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם״, כלומר, שהרגישו את עצמם נעלבים במה שדבר יוסף בגנותם, ואמנם אם כי על האדם להיות מ״הנעלבים ואינם עולבים״, אבל אין זאת אומרת, שהאדם צריך להיות חסר הרגשה לגמרי, לבלי להרגיש כלל בבושת, אדרבא זהו החסרון הכי גדול לאדם שלא ידע בושת כלל, ובשביל כך אמרו (משנה כתובות פ״ג, מ״ז): ״הכל לפי המבייש והמתבייש״, ועל כן הוא אומר ״הנעלבים ואינם עולבים״, אבל על כל פנים צריך להיות נעלב. ואם כן מה שהרגישו האחים נעלבים ממה שחשד יוסף בכשרים אין בה כלל פלא, אבל המסובב מהעלבון הזה הרי סותר לגמרי את הסיבה, כי כלום יש עלבון יותר גדול להם, להאחים, מהפרשיות השלמות שבתורה המספרת ממכירת יוסף ״על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים״, ואם החשד של ״מזלזלים הם בבני השפחות ונוהגים בהם כעבדים״ פגע בנפשם כל כך, כמה היה צריך להרעיד אותם הרעיון, כי הם יהיו נאשמים במכירת אחיהם ממש, ולא בן שפחה רק בן צדקנית כרחל. ואם היו נעלבים ממה שאמרו עליהם ״חשודים הם על אבר מן החי״, הלא הצדיקו בעצמם את החשד הזה בהשליכם את אחיהם בבור של נחשים ועקרבים, וכלום אבריו של אדם אינם אבר מן החי?

אכן כהאי גוונא אנו מוצאים גם כן ״בשכם ענו את דינה״.

גם מעשה שמעון ולוי בשכם לא מצא חן כלל וכלל בעיני יעקב אבינו, והוא צועק עליהם ״עכרתם אתי להבאישני בישב הארץ בכנעני ובפריזי״. ואמנם הם, שמעון ולוי, לא נשארו לו חייבי תשובה והשיבו לו על זה ״ויאמרו הכזונה יעשה את אחותנו״, אבל כידוע לא היה תירוצם תירוץ מספיק בעיני יעקב, ולפני מותו דבר להם קשות (בראשית מט, ה-ז) ״שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם - וכו׳ - ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה״ ומדוע? מפני שבאמת בתירוצם יש סתירה מניה וביה ״הכזונה יעשה את אחותנו״, הלא זאת אומרת הקפדה מיוחדה על כבוד המשפחה, ושלא יראה ח״ו שום פגם עליה, אבל מעשיהם הלא סותר לגמרי להנמוק הנ״ל ״ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה - וכו׳ - ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים - וכו׳ - ויבאו על העיר בטח ויהרגו כל זכר - וכו׳ - ויבזו העיר אשר טמאו אחותם, את צאנם ואת בקרם ואת חמריהם״. והאם פגם של עון שפיכת דמים הוא פחות מפגם של גילוי עריות, כי סוף סוף הכי דינא הכי להרוג בשביל מעשה פשע אחד עיר שלימה, ועוד יותר לבוא במרמה אל אנשים שאינם יכולים לעמוד כנגד, ואם אלה חטאו, הצאן והבקר מה חטאו? וזה שטען יעקב ״עכרתם אתי להבאישני״, כלומר, במקום שרציתם להציל את כבוד המפשחה שלי, הנה עשיתם את ההיפך והבאשתם את המשפחה, ושוב סתירה בין הסיבה והמסובב.

זהו ״בשכם ענו את דינה״.

אבל גם כן ״בשכם נתחלקה מלכות בית דוד״, שגם שם אנו רואים את התרתי דסתרי, את הסתירה בין הסיבה ובין המסובב.

הסיבה היתה כפי המסופר במלכים (מלכים א י״ב:ג׳, ) ״וילך רחבעם שכם - וכו׳ - ויבאו ירבעם וכל קהל ישראל וידברו אל רחבעם לאמר, אביך הקשה את עלנו ואתה עתה הקל מעבדת אביך הקשה - וכו׳ - ויען המלך את העם קשה - וכו׳ - לאמר, אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים - וכו׳ - וירא כל ישראל כי לא שמע המלך אליהם - וכו׳ - וימלך עליהם רחבעם״, אבל מי אינו יודע כי מלכות ישראל שבאה מירבעם עוד הכבידה את עולה יותר ממלכות ישראל, ושוב דבר והפוכו, וה״סוף מעשה״ הוא בניגוד גמור לה״מחשבה תחילה״ בבחינת ״שני הפכים בנושא אחד״.

זהו ה״חוט המשולש״ של שכם שכל חוט סותר את עצמו בסתירה פנימית, סתירה בין ההנחות הראשונות ובין המסקנות היוצאות מהן.

ג. ״נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה״.

״דרש רב נתן בר מניומי משמיה דר׳ תנחום, נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי, ומאי דכתיב והבור ריק אין לו במים, מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו״ (שבת כב, א).

ואת סמיכת הפרשה שבין שני הענינים הרחוקים לכאורה לגמרי זה מזה, אפשר להבין בנקל על פי דברינו הנ״ל.

כי כאמור, כל המעשה הנורא, השלכת יוסף הבורה בא גם כן רק מצד הערכה היתירה שנתנו האחים לחילול כבודם, שאמנם ראו בזה גם חילול כבוד שמים, אבל מתוך ההערכה היתירה הנ״ל באו, כאמור, לידי סתירה פנימית, שהמעשה שלהם סתר לגמרי את הכוונה.

וזהו גם כן בנר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה, שבודאי הוא נותן הערכה יתירה למצות נר חנוכה, כי לא לחנם הוא טרח כל כך לטפס ולהניחה למעלה, אך המעשה סותר לגמרי את הכוונה, ובמקום הידור מצוה הוא פוסלה לגמרי.

ואמנם הרבה דוגמאות אנו מוצאים גם בההיסטוריה העתיקה שלנו וגם בחיינו ההוויים מעין זה.

למשל, המסופר ביומא (כג, א) ״מעשה בשני כהנים שהיו שוין ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהם לתוך ארבע אמות של חברו, נטל סכין ותקע לו בלבו - וכו׳ - געו כל העם בבכיה, בא אביו של תינוק ומצאו כשהוא מפרפר, אמר הרי הוא כפרתכם ועדיין בני מפרפר ולא נטמאה סכין, ללמדך, שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכת דמים״.

ואמנם אין לך מקום קדוש יותר מבית המקדש, אבל הלא קדושת האדם עומדת עוד במעלה יותר עליונה, שהרי כל קדושת בית המקדש באה רק על ידי בני אדם המקדישים אותו, וגם כלי שרת אינם מתקדשים אלא מדעת בני אדם.

סדר טהרות תופס אצלנו מקום די חשוב, והזהירות בחוקי הטהרה גדול ערכה לאין שיעור, אבל דיני טומאה וטהרה גופא מראים באופן הכי בולט על חשיבות החיים כשהם לעצמם, כל עיקר הטומאה בא רק על ידי המיתה, המת הוא אבי אבות הטומאה והנוגע במת הוא אב הטומאה, וגם הנוגע בדוד מלך ישראל אחרי מיתתו נעשה אב הטומאה, והנוגע בשרץ חי - להבדיל - לא נטמא כלל.

ואמנם לפני החורבן, חורבן הבית שני, הניחו את הנר חנוכה למעלה מעשרים אמה, נר חנוכה, סמל קדושת בית המקדש מחד גיסא וזהירות בטומאה וטהרה מאידך גיסא, דלק גם לפני החורבן ממש, שהרי גם מהמעשה הנ״ל אנו רואים עד כמה היה יקר להם כבוד בית המקדש ועבודתו, ועד כמה היו נזהרים בדיני טומאה וטהרה, אבל מתוך הערכה יתירה לאלו - ההנחה למעלה מעשרים אמה - בטלו את כל התוכן הפנימי שבשני הדברים הללו יחד, באו מתוך כך לשפיכת דמים, שזהו הנגוד הגמור גם מהקדושה וגם מהטהרה בכלל, כנ״ל.

וכן חרב הבית מפני שהניחו את הנר חנוכה למעלה מעשרים אמה.

ד. ובימינו אנו.

אולם גם בימינו אנו אנו רואים בישראל מפלגות שלמות שיש להן הפסול של נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה.

יש כאלה שהעמידו את כל היהדות על בית הכנסת לבד, ומוצאים כסף כתועפות ובונים היכלים רמים ונשאים שיתפללו שם - לא חלילה הם בעצמם - עשרה בטלנים מדי יום ביומו, ואינם שמים כלל לב על הסתירה שהמה סותרים את עצמם בזה, כי הלא התפלה שלנו קשורה להתורה כגחלת באש. אנו מתפללים ״והאר עינינו בתורתך״ ״השיבנו אבינו לתורתך״ וכו׳ וכו׳, ואלה שרומסים את התורה ברגל גאוה תפלה מה להם?

ושוב יש לנו עסק עם מניחי ״נר חנוכה למעלה מעשרים אמה״, עם פסול של ״לא שלטא בה עינא״.

יש מפלגות כאלה, שמכל התרי״ג מצות שבתורה לקחו להם רק מצוה אחת, מצות ״ישוב ארץ ישראל״, שאמנם יש אומרים שהיא שקולה ככל המצות שבתורה, ואם כי גם על הרבה מצות אחרות אמרו על כל אחת מהן שהיא שקולה ככל המצות, על זה אינם שמים לב כלל.

ושוב תרתי דסתרי, הללו אינם חלים ואינם מרגישים שבלי תורת ישראל אין ארץ ישראל, ובאין יהדות לגמרי אין יהודים.

כי כלום ראיתם מימיכם איזו אומה אחרת שתהיה לה טענה ומענה על ארצות שישבו בהם אבותיהם לפני אלפי שנה? וכלום ראיתם מימיכם אומה שתגעגע בכלל לארצות שהיו לה לפני מאה דורות לפנים? אין זאת אלא שגם בזה אנו רואים את היד החזקה של שומר ישראל שנשבע ״והעלה על רוחכם היה לא תהיה, אשר אתם אמרים נהיה כגוים״ (יחזקאל כ, לב), ואיך יכלכלו אתה את התרתי דסתרי ביחד, מחד גיסא הם מכריזים בקולי קולות ״נהיה כגוים״ ומאידך גיסא המה עובדים בלב ונפש בעד ארץ ישראל?

ידועים המה דברי חז״ל בטעמא של דבר שפתחה התורה ב״בראשית ברא אלקים״ ולא ב״החודש הזה לכם״? כדי ״שלא יאמרו אומות העולם לסטים אתם״, ואמנם להבלתי מאמינים ב״בראשית ברא אלקים״ הדרא באמת קושיא לדוכתא, הקושיא של ״לסטים אתם״ לא רק עכשיו בהביאה השלישית שלנו לארץ ישראל אך גם בהביאה הראשונה, אין לנו שום תעודה אחרת, תעודת זכות על הארץ, זולת תעודת התורה, והתורה בעצמה מכרזת ואומרת (דברים ו, י-יא) ״והיה כי יביאך ד׳ אלקיך אל הארץ - וכו׳ - לתת לך ערים גדלת וטבת אשר לא בנית, ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וברת חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת״, ואלה המכריזים על בנין ארץ ישראל על פי הצדק הסוציאלי ובלי הצדק של התורה, מה עמוקה היא הסתירה שבנשמתם.

בקיצור, גם בימינו ולעינינו נעשים חורבנות על ידי הפסול של ״נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה״, כי לא רק במה שמניחים אחת למעלה מן המדה, מורידים הרבה דברים עיקריים אחרים למטה עד שאול תחתית, אלא כי גם הדבר שמרימים ״לא שלטא ביה עינא״, ואינם רואים ואינם מרגישים כלל וכלל את התוכן שבו.

## מקץ

### פרק נ״א

### קץ שם לחושך

״ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חלם והנה עמד על היאר״. ובמדרש רבה: ״הדא הוא דכתיב, קץ שם לחשך זמן נתן לעולם כמה שנים יעשה באפלה, ומאי טעם? קץ שם לחושך״.

א. סיבה ומסובב.

אין לך הופעה בעולם שלא תוקדם לה איזו סיבה ותמיד הסיבה קודמת בזמן לההופעה אבל רק בזמן ולא במעלה, כי במעלה להיפך ההופעה היא בבחינת סיבה, כי ההופעה זוהי התכלית והסיבה רק אמצעי, ובמחשבה תמיד התכלית קודמת.

הסיבה ליציאת יוסף מבית האסורים היו החלומות של שר המשקים ושר האופים ואחרי זה החלומות של פרעה, אבל באמת ה״ויהי מקץ״ קדמו לכל אלה החלומות, כלומר, שלא בשביל מקרה החלומות נושע יוסף, אלא להיפך, יען שהגיע הקץ לצרותיו ולכן נסתבבו כל החלומות האלה.

וזהו שהוסיף המדרש על ״ויהי מקץ״ את הדברים ״קץ שם לחשך״ ללמדנו כי במחשבה אדרבא הקץ זהו הסיבה וכל החלומות הם המסובב.

ב. השתדלות של מעשה והשתדלות על ידי בטחון באדם.

״אשרי הגבר אשר שם ד׳ מבטחו זה יוסף, ולא פנה אל רהבים על ידי שאמר לשר המשקים זכרתני והזכרתני נתוסף לו שתי שנים״ (בראשית רבה פפ״ט, ג).

״אשרי הגבר אשר שם ה׳ מבטחו״ ו״גבר״ דוקא, ללמדנו, כי קודם כל צריך האדם להיות גבר, זאת אומרת, גבר בגוברין, בעל מרץ ויזמה. ״יברכך וגו׳ בכל אשר תעשה״ כתוב (דברים טו, יח) הדר הוא, אך ידע נא, כי המעשה לבד אינו מספיק אם לא תהיה בזה ברכת ד׳ ״וברכתיך״. ו״אשרי הגבר אשר שם ד׳ מבטחו״, כלומר, שעל כל אדם להגיד כהלל ״אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני״ (אבות א, יד).

ואת זה אנו רואים ביותר ביוסף, גבר, גבר בגוברים היה בלי ספק, בעל מרץ ויזמה מאין כמוהו, ולא לחנם חלם כל כך חלומות מגדלות ומלכות, כי כל החלומות הולכים אחרי הרהור היום, ובודאי הרהר על כל אלה הדברים, ״ושם ד׳ מבטחו״ גם את זה אנו רואים באופן היותר בולט במה שהלך לבקש את אחיו למרות מה שידע כי הם שונאים אותו תכלית שנאה, בידעו כי חף הוא מפשע ואין שום סיבה לאחיו שישנאו אותו.

אלא בשביל מה נענש ״על ידי שאמר זכרתני והזכרתני״, כלומר, שאף על פי שההשתדלות מותרת ולא רק שהיא מותרת אך גם חובה, הנה במה דברים אמורים השתדלות של מעשה, אבל השתדלות של בטחון באדם זו היא כבר אסורה, כי ממה נפשך אם אתה רוצה להשתמש במידת בטחון אז ״בטח בד׳״ ורק בד׳, אם בין כך ובין כך אתה זקוק למה שלאחר הטבע הנה שם יש רק ד׳ לבדו.

ובמה שאמר יוסף לשר המשקים ״כי אם זכרתני והזכרתני״ הנה יש בזה לא השתדלות על ידי מעשה, אך השתדלות על ידי אמונה באדם, אמונה בשר המשקים ובזה כבר עבר על ״ולא פנה אל רהבים״, כי במקום לבטוח בישועה שתבוא לו על ידי חלומותיו של שר המשקים יותר היה טוב לו שיבטח בד׳ גופא.

ודא עקא, כי יש הרבה אנשים שמאמינים בחלומות גם של עצמם וגם של אחרים ובד׳ אינם מאמינים.

וזה אנו רואים גם בהחשמונאים, גם בראשית התקופה שלהם וגם באחריתם. בראשיתם הצליחו, אף על פי שעשו כל כך השתלדיות טבעיות על ידי מלחמות פשוטות, כי כל זה מותר ולא רק מותר אלא גם מצוה וגם חובה יש בזה ולא רק בחול אך גם בשבת ״עד רדתה אפילו בשבת״ (שבת יט, א), אבל לבסוף ההשתדלות היתה כבר ענין של אמונה, אמונה - ברומי שכרתו ברית עמה ועל זה נענשו.

ג. החלום של כל המלכים.

״ופרעה חלם והנה עמד על היאור״.

היאור זה היה אלהיו של פרעה ושל מצרים, וכשחלם שהוא עומד עד היאור, זאת אומרת, שהוא נשען על אלילו. ומכאן בא לכל המלכים שהמה בטוחים שמלכותם היא בחסד אלהים. אבל עליהם לדעת, שגם זהו גופא הוא רק חלום בעלמא ״ופרעה חלם והנה עמד על היאור״, רק חלום ותו לא מידי, ולא עוד אלא שאם כלל הוא ״שאין חלום בלי דברים בטלים״ הנה דוקא החלק הזה, עמידתו על היאור, הוא החלק של דברים בטלים, שהרי על זה לא נמצא פתרון גם בפתרונו של יוסף, ולא היה חסר כלום בהפתרון גם אם הפרות לא היו עולות מן היאור אלא מן הארץ.

וגם זאת עליהם לדעת, להמלכים החלמים הלאה ש״והנה עמד על היאור״ חסר כתיב אף על פי שנקרא מלא, עליהם לדעת, כי עמידתם שלהם היא חסרה, ואז הם מחזיקים עוד מעמד לאיזה זמן, אבל אם ידעו שעמידתם היא מלאה, אז רע להם ורע לעולם...

### פרק נ״ב

### עצם החלום של פרעה.

״והנה מן היאור עלת שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר ותרענה באחו והנה שבע פרות אחרות עלות אחריהן מן היאור רעות מראה ודקות בשר״.

א. שנות השובע בתור סיבה לשנות הרעב.

הנה ״סוף בהמה לשחיטה״ ואין כל הבדל אם הן יפות מראה או רעות מראה, אך זהו כל האסון שבני אדם מקפידים יותר על הדברים הטפלים מעל העיקרים, אינם מבקשים את התכלית שבחיים, אלא רק את הציצים ופרחים ״יפות מראה ובריאות בשר״, מקדימים עוד את ה״יפות מראה״ שאין בזה כל תכלית לה״בריאות בשר״ שזה העיקר.

״והנה שבע פרות אחרות עלות אחריהן״, ״אחריהן״, כלומר, שזהו כבר מסובב מהסיבה הקודמת, וסיבות שנות הרעב מונחות כבר בשנות השובע, לו בקשו בני אדם בשנות השובע על התכלית, ולא היו מפזרים כסף כאפר על הבלים ושטותים ליפות את הפרות שלהן וכדומה, כי אז לא היו באות אחר כך שנות הרעב. השבע פרות היפות כבר גוררות מאליהן את הפרות הרעות ובשנות ה״פרוספריטה״ כבר יש הסיבה לשנות ה״קריזיס״ הבאות אחריהן.

וגם זאת לדעת, כי בהשבע פרות היפות כתיב ״עלת״ חסר, אבל אצל הפרות רעות המראה כתיב ״עלות״ מלא, ללמדנו, כי כל העליה כביכול של שנות ה״פרוספריטה״ היא עליה חסרה אף על פי שקוראין אותה ״מלא״. והעיקר הוא מפני שכל שנות השובע אינן באמת רק חלום בעלמא ולא מציאות ממשית.

ב. מה בין שנות השובע לשנות הרעב.

״והנה שבע פרות אחרות״ ואחרי כך ״והנה שבע שבלים עלות בקנה אחד בריאות וטבות והנה שבע שבלים דקות ושדופות קדים צמחות אחריהן ותבלענה השבלים הדקות את שבע השבלים הבריאות והמלאות״. והשאלות: מדוע כתוב דוקא בהטובות ״בקנה אחד״ ולא בהרעות, ומה זה בלשון ״פרות אחרות״ ומדוע כתיב דוקא בשבלים הטובות המספר שבע ולא בהרעות?

על פי מאמר חז״ל (בבא מציעא נט, א) ״כמשלם שערי מכדא נקיש ואתי תיגרא״, ובשנות שובע הנה האנשים קרובים זה לזה ומקרבים זה לזה בשעת הנאתם, אבל בשנות רעב, בשנות ראינו רעה, הנה הם נעשים אחרים ואחרות אלו לאלו, ואינם מכירים כלל זה לזה, רק בשנות השובע נאחדים בני אדם למספר אחד, אבל בשנות הרעב הנה כל אחד הוא עולם קטן בפני עצמו.

ועיין במדרש רבה על ״ותרענה באחו״ שמוסיף על זה ״בשעה שהשנים יפות הבריות נעשים אחים אלו לאלו ואהבה ואחוה בעולם״.

ג. אכילה ובליעה.

״ותאכלנה הפרות״ ואחר כך כתיב ״ותבלענה השבלים הדקות״ ומהו ההבדל בין אכילה לבליעה? באכילה עוד יש הנאה וכל מה שמלעיסים את האוכל יותר ההנאה יותר גדולה, אבל בבליעה אין שום הנאה, הדבר כלה ונכלה ואין מי שתהיה לו איזו תועלת מזה.

הכסף הוא גלגל החוזר בעולם, ולכאורה אם נתגלגל מזה הלא היה צריך להתגלגל להשני? אבל בשנות משבר אנו רואים שפתע פתאום נאבד הכסף מכל בני אדם, הכל הפסידו ואין מי שהרויח, זהו לא ״ותאכלנה״ אך ״ותבלענה״.

ד. אגב אורחא דברים בוטים כמדקרות חרב.

״את אשר אלקים עשה הגיד לפרעה שבע פרות הטבת״ וכו׳ ואחרי כך ״יהיו שבע שני רעב וכו׳ את אשר האלקים עשה הראה את פרעה״.

אגב אורחא השמיע לו יוסף דברים בוטים כמדקרות חרב. על השנים הטובות הוא אומר ״הגיד לפרעה״, כלומר, שד׳ רק הגיד לפרעה, אבל לא פרעה הוא הגורם בכך, אבל על שבע שנות הרעב כבר הוא מדגיש ״הראה את פרעה״, הראה לפרעה לא נאמר, אלא ״הראה את פרעה״, כלומר, שהוא בעצמו הראי מלוטש של הפורעניות והוא סמל הרעות, וזהו ״הראה את פרעה״ כי מי שרואה את פרעה ברשעתו כבר הוא רואה את שבע שנות הרעב, ודכוותיה ״כמראה אשר הראה אלקים את משה כן עשה את המנורה״ שגם שם הכוונה שמשה בעצמו הוא מראה המנורה.

ה. הפסיכולוגיה האנושית.

״שבע פרות הטבת שבע שנים הנה ושבע השבלים הטבת שבע שנים הנה״ ואחר כך ״ושבע השבלים הקות שדפות הקדים יהיו שבע שני רעב - וכו׳ - וקמו שבע שני רעב אחריהן - וכו׳ - ולא יודע השבע בארץ מפני הרעב״.

למדה התורה בכאן הפסיכולוגיה האנושית, שדרכה להגדיל את הרע ולהפריז על המידה בזה, ולהיפך להקטין את הטובה בכל ההקטנה האפשרית, את שנות הרעה מרגישים הכל, ואת שנות הטובה עושים בני אדם כמו שאינם מרגישים כלל בזה, את הטובה תולים רק במקרה ואינם בטוחים כלל, שגם להבא יהיה כך, אבל את הרעה רואים כאלו זה דבר שלא ניתן להשתנות.

ועל כן כתובה ״הטבת״ בלשון חסר ו״הרעות״ בלשון מלא, על הטבת אומר ״שבע שנים הנה״ ועל הרעות אומר ״יהיו שבע שני רעב״, כי כשבאות שנות רעה רואה זאת כל אחד כאלו הוא דבר שאין לו סוף ותמיד ישאר כך, ולבסוף רק על הרעב אומר ״וקמו״, כי כאמור את הרעב מרגישים ואת השובע אינם מרגישים כלל, והכלל הוא ״ולא יודע השבע מפני הרעב״, מהרעב יודעים הכל ומהשבע עושה כל אחד כאלו לא יודע כלל.

ה. תמיד החלשות בולעות את הבריאות.

״הוא הדבר אשר דברתי אל פרעה אשר האלקים עשה הראה את פרעה״.

על פי מה שאמרנו ב״דרשות אל עמי״ ח״ג (ז׳) - כי באמת כלל גדול הוא בההיסטוריה של כל הממשלות שבעולם שדוקא ה״דקות בשר״ החלשות בולעות את ה״בריאות בשר״, את הגבורות, וככה ראינו גם אחר כך עם פרעה גופא שנוצח על ידי ישראל, אף על פי שבודאי ישראל היה החלש לגבי פרעה, וזהו ״את אשר אלקים עשה הראה את פרעה״, שעל ידי פרעה גופא נראה את אשר עושה בכל ההיסטוריה כולה.

### פרק נ״ג

### יוסף אחרי הפתרון לפרעה

״ויאמר פרעה אל עבדיו הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו - וגו׳ - אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי וגו׳״ (בראשית מא, לח).

א. מה בין יוסף לכהני הדתות בזמנינו.

הנה חז״ל אומרים על הכתוב ״ויספר פרעה להם את חלומו ואין פותר אותם לפרעה״, שפותרים היו, אבל לא ״לפרעה״, שלא היה קולם נכנס באזניו ולא היה לו קורת רוח בפתרונם, שהיו אומרים שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר (מובא ברש״י), ולכאורה איך באו החרטומים לזה שבאמת השכל הפשוט מראה יותר על פתרון יוסף, כי לדבריהם מדוע בא בחלום המראה של פרות יפות מראה ובריאות בשר ופרות רעות המראה ודקות בשר, ושבלים בריאות וטובות ובשבלים דקות ושדופות קדים, הלא לדבריהם כל זה למותר?

אבל באמת כשנשים לב כי החרטומים היו כהני הדתות יתבארו לנו הכל. כי בודאי היו אלה מעין טפוסי של כהני הדתות של הגויים בזמן הזה, ובמה עוסקים אלה(?) על פי רוב רק בלידות ומיתות. בכל החיים כמעט שאינם זקוקים להם, אי אפשר להם לצייר איך יכול אדם לבוא לאויר העולם ולצאת מן העולם בלי הכהן שלהם. ועל כן המה נקראים רוחניים, כי כביכול אין להם עסק רק ברוחניות, בנשמות, וכל נשמה זקוקה להם גם בבואה לעולם וגם בצאתה מן העולם, ומכיון שכל מעינם היו בלידות ומיתות, היו שגורות אלו על שפתם תמיד, ובכל דבר ודבר ראו כזאת, ראו רק לידות וקבורות שמאלו היה גם עיקר פרנסתם, וזה לא מצא חן בעיני פרעה, שסוף סוף היה עיקר תפקידו בתור מלך בעד החיים, ולא בעד המתים, וכששמע את הפתרון מיוסף שכל הפתרון הוא בעד החיים ולא בעד המתים, התלהב הרבה מזה ואמר ״הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו״. גם לו, ליוסף, יש בודאי ״רוח אלקים״ והוא רוחני לא פחות מכל כהני הדתות הללו, אלא שהרוח אלקים הוא ״בו״ בנפשו פנימה, אבל לכולי עלמא הוא ״איש״ היודע את צרכי בני אדם ומשאלותם, ויודע הוא מהו שנות רעב ומהו שנות שובע.

ב. פתרון פרטי ופתרון לאומי.

״על פיך ישק כל עמי״, כי הפתרונים של החרטומים נגעו סוף סוף רק לאיש פרטי, אם גם שהאיש הזה הוא פרעה בכבודו ובעצמו, אבל יוסף נתן פתרון לאומי. ומהפתרון אפשר לעמוד על אופיו של הפותר, מי שיודע רק מהפרט שלו הוא מוצא בכל חלום רק פתרונות פרטיים. ומכיון שיוסף פתר פתרון הנוגע לכל האומה שמע מינה שיש לו בכלל חוש לאומי ומדיני ועל כן ״ועל פיך ישק כל עמי״.

ג. מנשה מלשון ״כנשה״.

״וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב - וכו׳ - ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה, כי נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי, ואת שם השני קרא אפרים, כי הפרני אלקים בארץ עניי״.

כי ״נשני״ זהו לשון שכחה, אבל מאידך גיסא זהו גם מלשון ״לא תהיה לו כנשה״, כלומר, לשון תביעה, ואמנם בכאן הוא לישנא דמשתמעא לתרי אפי כי אף על פי ששכח את בית אביו הנה היתה לו תביעת המצפון על זה ומוסר כליות שבקרבו יסרהו, איך יתכן הדבר שישכח את אביו שאהבו כל כך ״וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו״ (בראשית לז, ג).

אבל גם כן ״מעשה אבות סימן לבנים״, והבנים במשך אלפי שנה שהם עוסקים בה״ויתהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר״, וכנהוג הולכים מקודם הבנים, כי המה, כמובן, יותר קלי התנועה מהאבות. הנה בתחילה, כשרואים את האור מתעה של הארץ החדשה, אומרים ״כי נשני את כל בית אבי״ ומתחילים להתבולל, אבל אחר כך מתחילים להרגיש גם בארץ החדשה, כי סוף סוף גלות הוא גלות, ואם החליפו את ה״גוי״, ״מגוי אל גוי״, הנה סוף סוף נשארו בין ״עם אחר, ומממלכה אל עם אחר״, האומר אליהם ״לא עמי אתם״, ואז הם רואים, כי ״הפרני אלקים בארץ עניי״, כי גם שם כזרים נחשבו, זרים גם במערב אירופה ואמריקה כמו אבותיהם במזרח אירופה.

ובשביל כך אנו רואים בארצות הללו שלפעמים הבנים של המהגרים הנם יותר טובים מהמהגרים הראשונים, כי הראשונים אמרו את ה״כי נשני״, בעוד שבניהם אחריהם כבר מרגישים את ה״בארץ עניי״.

ועל כל פנים יעקב אהב יותר את אפרים ממנשה, מפני שהשם מנשה עורר בקרבו הרגשות לא נעימות ולפעמים ״שמא קא גרים״.

### פרק נ״ד

### התחלת הירידה למצרים

״וירא יעקב, כי יש שבר במצרים - וגו׳ - ויאמר, הנה שמעתי כי יש שבר במצרים רדו שמה״ (בראשית מב, א).

א. גם כשיש שבר במצרים נחשבת לירידה.

גם כשיש שבר במצרים ובארץ ישראל שולט רעב, גם אז היציאה מארץ ישראל לארץ מצרים לירידה תחשב ולא לעליה, וכפי שאמרו חז״ל ״מוטב ללין במדבריות של ארץ ישראל ולא ללין בפלטרין של חוץ לארץ״ (מדרש רבה בראשית ל״ט).

ב. השליט והמשביר.

״ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ״.

באמת היה יוסף השליט, שליט ברוח, כי אין שליט אמיתי אם לא יהיה ראשית כל שליט ברוח, אלא עמי הארץ לא ירדו לסוף דעתו וראו בו רק המשביר, ותו לא מידי.

כמו שמספרים על זה במדרש רבה ״הלכו להם אצל פרעה, והיו צועקים ובוכים לפניו, שנאמר ותרעב כל ארץ מצרים ואמר, לכו אל יוסף, את אשר יאמר לכם תעשו, אמרו לו, הלכנו אצלו ומדבר אלינו דברים ריקים ואמר מולו את עצמכם, ואמר להם, שוטים, לא כך אמרתי לכם מתחילה, עבדוהו וקנו לעצמכם תבואה - וכו׳ - לכו אצל יוסף, אם יאמר לכם חתכו מבשרכם שומעים לו, שנאמר אשר יאמר לכם תעשו״, כלומר, שהם באו לפניו רק מתוך ההכרח הגדול וראו בו רק דיקטטור שזהו הלשון ״משביר״.

ג. מה שהיה הוא שיהיה.

״ויאמר אלהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם, ויאמרו אליו, לא אדני - וכו׳ - כולנו בני איש אחד נחנו, כנים אנחנו״.

מעשה אבות סימן לבנים, שבכל מקום בארצות הגלות יקומו עלינו ויטענו אלינו ״מרגלים אתם״ ויגזרו עלינו גזירות קשות ולנו לא תהיה עצה אחרת רק העצה של ״באו והפגינו בלילה״ ולצעוק ״אי שמים, לא אחים אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון״ (ראש השנה יט, א), ואם כי שם מספרים חז״ל שהעצה היתה ממטרוניתא אחת, אבל באמת מקורה הוא כבר מעשרת השבטים שלנו שגם הם ידעו שרק בזה אפשר לפעמים לבטל את רוע הגזרות.

ואמנם נשתנו העתים ולרעה, ואם בזמנה של המטרוניתא עוד הועילה המחאה של ״אי שמים ולא אחים אנחנו״, מפני שאז עוד היו שמים משותפים לכל בני אדם אשר על פני האדמה, אז רק שכחו שכולנו בני אב אחד אנחנו אבל כשהזכרנו להם היו מוכרחים להודות על האמת, אבל עכשיו, עכשיו יש תורת הגזע ומכחישים בגלוי ובמפומבי את המושכל הראשון הזה, עכשיו, אי אפשר לצעוק ״אי שמים״ כי לשונאי ישראל אין כלל שמים ואין רוח שבשמים.

ג. ״מזמרת הארץ״.

״ויאמר אלהם ישראל אביהם אם כן אפוא זאת עשו קחו מזמרת הארץ בכליכם״.

מה נאה בכאן מליצת הצדיק הק׳ רק נחמן הברסלוי זצ״ל שקחו מ״זמרת הארץ״ הוא פשוט ניגון ארצי ישראלי.

והוא מבאר זאת על פי דרכו בקדש, כי מה שאנו רואים שלכל ארץ וארץ יש נגונים מיוחדים, שזה בא מאקלים הארץ. כי כשם שיש אויר המחכים - ״אוירא דארעא דישראל מחכים״ - ויש אויר המטמטם את הלב - טומאת הארץ - כך יש באויר כשהוא לעצמו מעין של נגינה שהנפש תמלא מהם אף בלי הרגשה וידיעה, ובהיות שלכל ארץ וארץ יש אויר מיוחד על כן יש גם כן בכל ארץ וארץ נגונים מיוחדים, וגם על כן אנו רואים שהמנגנים הקדמונים היו רועי צאן שתמיד נמצאו תחת כפת השמים והאויר הצח בא בקרבם.

וזהו שאמרה התורה ״ותלד עדה את יבל הוא היה אבי ישב אהל ומקנה, ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תפש כנור ועוגב״ (בראשית ד, כא), כלומר, שאבי ״יושב אהל ומקנה״ ואבי ״כל תפש כנור ועוגב״, לא רק אחים היו, אך גם כמעט שם אחד להם, יבל ויובל, ויבל ה״יושב אהל ומקנה״ היה הבכור כי באמת הסיבה לתופש כנור ועוגב היה ״אבי יושב אהל ומקנה״ כאמור.

וכשהלכו בני ישראל מארץ ישראל לקחו להם לא רק את אוירא דארעא דישראל המחכים, אך גם את הנגונים שהשתלשלו מהאויר.

וזהו שאמר ״קחו מזמרת הארץ״, קחו לכל הפחות נגונים הארצי ישראלים, כדי שלא תשכחו ותסיחו את דעתכם מהארץ, כי כשם שהאויר מוליד את הנגונים כנ״ל, כך גם להיפך מהנוגנים של כל ארץ וארץ מרגישים את ריח הארץ.

ותמיד כשגלינו מארצנו קיימנו את הצואה של ישראל סבא, ולקחנו עמנו בתור צדה לדרך גם את אוירא דארעא דישראל המחכים וגם את הנגינה שבאויר והיו לנו בכל מקום גם חכמי ציון וגם משוררי ציון.

## ויגש

### פרק נ״ה

### התודעות יוסף עם אחיו

א. הגשה לתפלה ולמלחמה.

״ויגש אליו יהודה״.

ובמדרש רבה: ״הגשה למלחמה - וכו׳ - הגשה לפיוס - וכו׳ - הגשה לתפלה״.

ואמנם הא בהא תליא, כלומר, אם אין הגשה למלחמה אין גם הגשה לתפלה ולפיוס לפני בשר ודם, כי בודאי לא יהיו דבריך נשמעים.

וטועים אלו הדיפלומטים שלנו המשתמשים בתכסיסי הדיפלומטים כדי לפעול - לפי דעתם ישועות ונחמות בעד עמנו, ושוכחים כי ההגשה של הדיפלומטים שלהם מועילה כשיש בזה גם הגשה למלחמה...

ב. ״כמוך כפרעה״.

״כי כמוך כפרעה״.

ובמדרש רבה ורש״י: ״חשוב אתה בעיני כמלך, דבר אחר, מה פרעה גוזר ואינו מקיים מבטיח ואינו עושה אף אתה כן״.

ואמנם שני הדברים הללו היינו הך, כל מלך גוזר בעד אחרים ואינו מקיים לעצמו, ו״מבטיח ואינו עושה״ הלא זהו מעשים בכל יום אצל המלכים והשרים...

ועל הפירושים הנ״ל יש להוסיף עוד פירוש: לכאורה הלא יוסף בא בטענה של מידת הדין ״האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד״, וטענת יהודה הוא רק לעורר את מדת הרחמים, ״כי איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי פן אראה ברע אשר ימצא את אבי״, ומובן שזו היא רק בקשת חנינה לבד, אבל כידוע בכל מדינה רק המלך לבדו יכול לתת חנינה אף למי שיצא כולו חייב בדין, ובשביל כך אמר יהודה ״כי כמוך כפרעה״ גם בנתינת חנינה, מכיון שאמר פרעה ליוסף ״ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים״ וגם הזכות לנתינת חנינה ככלל.

או על פי מאמר חז״ל ״הרשעים מתקיימים על אלהיהם, ״ופרעה חולם, והנה עומד על היאור״, והצדיקים הקב״ה מתקיים עליהם, שנאמר ״והנה ד׳ נצב עליו״ (בראשית רבה פס״ט, ג), כלומר, שאצל הרשעים המוסר והמצפון שבלב הוא אצלם כחומר ביד היוצר, בעוד שאצל הצדיקים הוא להיפך, שהמוסר שולט עליהם ולא הם על המוסר, וזהו שאמר ״כי כמוך כפרעה״ כי ״אדוני שאל את עבדיו לאמר היש לכם אב או אח״, שבזה הביע שיודע הוא מהמוסר של ״כבד את אביך ואת אמך״, ולבסוף ״ועתה כבואי אל עבדך אבי - וכו׳ - והיה כראותו כי אין הנער ומת״, ולא איכפת לך כלל על זה הלא ״כי כמוך כפרעה״ שכל המוסר הוא להם רק לכסות עינים.

ג. ״לכל הנצבים עליו״.

״ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו״.

כמו הלשון ״והנה ד׳ נצב עליו״, כביכול, ואמנם כך היא דרכה של הגלות המשפיעה לרעה גם על אלה מאחינו המקורבים למלכות, במקום ״והנה ד׳ נצב עליו״, נצבים עליהם בני אדם גסים, והמה המקורבים למלכות, עומדים לפניהם כעבדא קמי מריה, ״לכל הנצבים עליו״.

ואת זה אנו רואים עוד באופן יותר בולט גם מקודם, שנאמר ״וישימו לו לבדו, ולהם לבדם, ולמצרים האוכלים אתו לבדם, כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם כי תועבה היא למצרים״, וכפי שכבר העירותי על זה ב״דרשות אל עמי״ ח״ג (ו׳), מזה אנו רואים שגם בביתו, בית המלכות, היה הוא המשנה למלך, כמעט שבוי אצל עבדיו האוכלים אתו, כי ״כי תועבה היא ליוסף״ לא נאמר, אלא ״כי תועבה היא למצרים״, כלומר שהם החזיקו לפניהם לפחיתות הכבוד לאכול ביחד עם יוסף.

ולהלן בפרשה זו אנו מוצאים עוד ״והקל נשמע בית פרעה לאמר באו אחי יוסף וייטב בעיני פרעה ובעיני עבדיו״, כלומר, שאף על פי שנאמר ״ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים״, הנה כבר היה זקוק לא רק להסכמת פרעה, אך גם להסכמת ״בית פרעה״ וגם להסכמת ״עבדי פרעה״.

ואחרי כך ״ויאמר יוסף אל אחיו ואל בית אביו, אעלה ואגידה לפרעה - וכו׳ - והיה כי יקרא לכם פרעה ואמר מה מעשיכם״, שמזה אנו רואים שכבר היה זקוק לויזה מיוחדת בשביל להביא את אחיו, ולא עוד אלא אחרי שכבר השיג זאת נחקרו שוב בשבע בדיקות וחקירות, אם לא יפלו חלילה למשא על הציבור שאז נשלחו בחזרה, ממש כפי שנהוג עכשיו בארצות הגלות, וגם ליעקב שאל באופן כל כך פשוט ״כמה ימי שני חייך״, כלומר, שבדק בהתעודת מסע שלו ״ויברך יעקב את פרעה ויצא מלפני פרעה״, כלומר, הוא ברך את פרעה אבל פרעה לא השיב לו ברכה אלא שהראה לו תיכף את הדלת.

הה, כמה רחוק המרחק מ״והנה ד׳ נצב עליו״ הנאמר ביעקב למה שנאמר ביוסף ״ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו״, וכל זה פרי השפעת הגלות.

ד. מה שהם רואים ומה שאינם רואים בנו.

״ויקרא הוציאו כל איש מעלי ולא עמד איש אתו בהתודע יוסף אל אחיו״.

ודא עקא שגם עכשיו אינם רואים הגויים את ״בהתודע יוסף אל אחיו״ אלא מה המה רואים ושומעים? את השנאת חנם שלנו, את ה״שני עברים נצים״, ובכל מקום שיש ״שני עברים״ יש ״נצים״, ואת המלשינות והדלטוריא המה שומעים תמיד, רק את ״בהתודע יוסף אל אחיו״ אין מי שיראה וישמע ״ולא עמד איש אתו״.

ה. הבושה שלפנים והבושה של היום.

״ולא עמד איש אתו בהתודע יוסף אל אחיו״, וכדברי רש״י שזה מפני הבושה שלא יתביישו אחיו בהודעו להם, ואמנם זה נשאר גם היום, אבל מפני בושה אחרת, מתביישים המה ה״גדולים״ שלנו ה״יאהודים״ וה״איזראיליטים״ להתודע לפני הגויים עם אחיהם היהודים הפשוטים.

וזהו ההבדל בין יוסף המשנה למלך במצרים ובין אלו המקורבים למלכות מאחינו של היום. אצל יוסף כתיב ״ויכר יוסף את אחיו והם לא הכרהו״, אבל היום יהודי שעולה לגדולה אמנם כל היהודים מקצה העולם ועד קצהו מכירים אותו ומתגאים בו, אבל הוא אינו רוצה להכיר אותם.

### פרק נ״ו

### כי נבהלו מפניו בתוכחה.

״ולא יכלו אחיו לענות אתו כי נבהלו מפניו״.

״אבא כהן ברדלא אמר, אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה - וכו׳ - יוסף קטנן של שבטים היה, ולא היו יכולים לעמוד בתוכחתו - וכו׳ - לכשיבוא הקב״ה ויוכיח לכל אחד ואחד לפי מה שהוא, שנאמר, אוכיחך ואערכה לעיניך על אחת כמה וכמה״ (מדרש רבה פצ״ג, י).

א. דין ותוכחה.

על פי מה שביארנו במקום אחר (עי׳ במאמר ״דרכה של תורה״ פרק ט״ז), שיש לפעמים שאדם מתנהג לא רק על פי מדת הדין, אך גם לפנים משורת הדין, ובכל זאת דרכו הוא דרך רע, למשל, מי שנותן תרומה אחד מששים, אף על פי שמן הדין הלא גם חיטה אחת פוטרת את הכרי ומי שנותן אחד מששים הוא כבר מתנהג לפנים משורת הדין, ולא עוד אלא שגם מקרא מסייע ליה, כמו שאיתא בירושלמי והובא בתוס׳ קדושין (מא, א ד״ה תורם כדעת בעל הבית), ובכל זאת איש שכזה נקרא בעל עין רעה. ולכאורה איך יתכן הדבר, שמי שמתנהג לפנים משורת הדין יחשב לעין רעה, שזהו התואר הכי קשה לאדם, ו״איזו דרך רעה שיתרחק ממנה האדם זהו עין רעה״? (אבות ב, ט)

אלא שממקרא זה גופא דורש בעל ה״עין יפה״ ל״אחד מארבעים״, וזו היא הנותנת שכל אחד מוצא בתורה מה שלבו חפץ, בעל העין יפה מוצא בה עין יפה ובעל עין רעה - עין רעה.

ועל זה נאמר (ע״פ בבא מציעא ל, ב) ״לא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה״, כי בודאי כל התורה כולה מראשיתה עד סופה היא תורת חסד, אלא שבעל העין רעה מעמיד את ״דבריו״, כלומר, את תכונתו הרעה על דין תורה.

והנה בודאי העשרה שבטי יה כשהשליכו את יוסף לבור מצאו לזה היתר ואולי גם מצוה וחובה על פי דין תורה, כידוע שדנו אותו כמוציא דבה ובעל לשון הרע, אבל ״אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה״, כי מלבד הדין יש גם התוכחה, ואפשר לאדם לבלי לחטוא כלל כלפי הדין אך הוא חוטא גמור כלפי התוכחה, כי על התוכחה אין שלחן ערוך עם מאות פרקים ואלפים ורבבות סעיפים אלא זהו דברים שבלב, זהו המצפון הפנימי של האדם, וזה תלוי ביחוד בעינו של האדם, אם הוא בעל עין יפה או בעל עין רעה.

וזהו ״ולא היו יכולים לעמוד בתוכחתו״, כלומר, שהם אמרו רק ״אוי לנו מיום התוכחה״, כי מן הדין בעצמו, כאמור, לא התיראו, ומה גם אנחנו שעלינו לומר גם ״אוי לנו מיום הדין״ וגם ״אוי לנו מיום התוכחה״. ובכן ״לכשיבוא הקב״ה ויוכיח לכל אחד ואחד לפי מה שהוא שנאמר אוכיחך ואערכה לעיניך״, כלומר, על עסקי עינים שבמקום עין יפה השתמשנו בעין רעה, שזהו ״כל אחד ואחד לפי מה שהוא״, ואם הוא בעל עין רעה הוא מוצא גם בתורה ״מה שהוא״.

בקיצור ״אוי לנו מיום הדין״ וביחוד ״אוי לנו מיום התוכחה״.

ב. בטחון שבא מחוסר אמונה.

לכאורה כל בטחון בד׳ בא מתוך אמונה, אך יש לפעמים גם בטחון שבא מחוסר אמונה.

״ואין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים״ (ע״פ סוטה מט, א), הלא זהו לכאורה בא מתוך בטחון רב בד׳, אבל על פי רוב משתמשים בזה בני אדם כשהדבר נוגע לחיזוק היהדות ולא במקום כשהדבר נוגע לחיזוק הפרנסה.

ואנו אומרים שני ״הרחמן״ כמעט בנשימה אחת, ״הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד״ ו״הרחמן הוא יפרנסנו בכבוד״, אבל על הראשון אנו בעלי בטחון כל כך עד שאיננו חפצים לנקוף בשביל כך אף באצבע קטנה, בעוד שעל השני אנו עובדים בזיעת אפים בלי הרף, והטעם? פשוט, מפני שברחמן הראשון אין אנו מאמינים כל כך אף על פי שמן השפה ולחוץ הננו כל כך בעלי בטחון בזה.

וכבר אמר על זה הגאון ר׳ חיים מוולוזין זצ״ל, כי המאמר ״ואין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים״ כתוב בסוף מס׳ סוטה בין כל אלו הקללות של ״עקבתא דמשיחא״, כמו ״חכמת סופרים תסרח ויראי חטא ימאסו והאמת תהא נעדרת, בת קמה באמה, כלה בחמותה, ופני הדור כפני הכלב״, ללמדנו כי זהו גופא הוא סימן קללה, שבנוגע לכל דבר טוב ומועיל אנו נפטרים באמתלא זו ״ואין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים״.

והנה ידוע מה שאמרו כי השליכו את יוסף הבורה שנחשים ועקרבים יש בו, בהיותם בטוחים, כי אם באמת לא נכשל בלשון הרע לא יגעו בו הנחשים לרעה. ועכשיו ״ויגש אליו יהודה״ וטוען ״כי איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי פן אראה ברע אשר ימצא את אבי״, ולא עלה על דעתו כלל שאפשר לבטוח בד׳ שלא יאונה אליו רעה? שמזה הוכיח סוף דבר על תחילתו, שכל הבטחון שלהם בהשלכת יוסף הבורה הוא רק ממעוט אמונה ולא איכפת היה להם אף אם יהרג חנם על לא דבר.

וזה שאמר ״אני יוסף העוד אבי חי״, כלומר, מדוע אין לכם הבטחון בשלום אביכם כשם שהיה לכם בטחון בשלומי גם בבור של נחשים ועקרבים?

וזהו ״לכשיבוא הקב״ה ויוכיח לכל אחד ואחד כפי מה שהוא״, כלומר לכל אחד באה התוכחה לשיטתו גופה.

ג. במלה אחת תירוץ על כמה קושיות.

כמה קושיות ותמיהות נתעוררו אצל אחי יוסף, יוסף כולו היה אצלם ל״מדרש פליאה״, לא הבינו ולא יכלו להבין, מדוע דוקא העליל עליהם עלילה נמבזה כזו ״מרגלים אתם״, ומדוע דרש דוקא מהם שיביאו את אחיהם הקטן ועוד לקח על זה משכון שאסר את שמעון, ומדוע שב אחרי כך את הכסף באמתחת של כל אחד, ולמה דרש כל כך בשלום אביהם הזקן ושאל תמיד ״השלום אביכם הזקן אשר אמרתם העודנו חי?״ האם אין זה תרתי דסתרי, מחד גיסא להעליל עליהם כל כך עלילות, ומאידך גיסא להתיחס אליהם באהבה ורחמים כל כך. והרגישו בודאי, כי מזמן לזמן לא היה יכול להתאפק והיה יוצא החדרה כדי לבכות, תקיף שכמותו יבכה כילד, היתכן? ״וישבו לפניו הבכור כבכרתו והצעיר כצעירתו ויתמהו האנשים איש אל רעהו״, בקיצור ״כולה מוקשה״, קשה כארז מצד אחד ורך כקנה מצד השני, מושיבם במאסר על לא דבר ויושב עמהם במסבה אחת כאחים מלדה ומבטן, והסוף עם גביע הכסף באמתחת בנימין?

אבל בשתי מלות ״אני יוסף״ מצאו תירוץ נכון לכל הקושיות והפליאות הללו.

ואמנם כל אדם מיום עמדו על דעתו עד יום מותו הוא מלא קושיות כרמון על ד׳, ועל כל צעד וצעד ועל כל שעל ושעל הוא רואה בו סתירות, ולא רק ״תרתי דסתרי״, אך סתירות למאות ולאלפים, ובלי שום ספק ש״לית נגר ובר נגד דיפרקיניה״.

אבל גם כל הקושיות הללו תסתלקנה על ידי שתי מלים, על ידי ״אני ד׳״ שישמע אחרי יציאת נשמתו, וזהו ״אוכיחך ואערכה לעיניך״, אז תדע, כי כל הקושיות באו מפני שעיניך היו סתומות.

ד. בלשון הקודש.

״והנה עיניכם ראות ועיני אחי בנימין כי פי המדבר אליכם״, ובמדרש רבה: ״כי פי המדבר אליכם בלשון הקודש״.

אף על פי שיוסף ידע כל השבעים לשונות והשתמש בהן אבל ה״בהתודע יוסף אל אחיו״ בא רק על ידי לשון הקודש.

וזהו מוסר השכל גם לדורות, כי רק לשון הקודש אפשר להביא לנו לידי התודעות, לידי הכרות, גם בארצות הגלות ומכל שכן כשאנחנו מתודעים זה לזה בארצנו אנו בארץ ישראל.

### פרק נ״ז

### הירידה מארץ ישראל למצרים

א. אל תרגזו בדרך.

״וישלח את אחיו וילכו ויאמר אלהם, אל תרגזו בדרך״.

״אמר רבי אלעזר אמר להם יוסף לאחיו, אל תתעסקו בדרך בדבר הלכה, שמא תרגז עליכם הדרך וכו׳, במתניתא תנא, אל תפסעו פסיעה גסה והכניסו חמה לעיר״ (תענית י, ב).

שלשה דברים הללו נאמרו לא רק לשעה אך גם לדורות, ויוסף נגע במקום התורפה שלנו ביחוד כשהננו בדרך בהליכתנו מגלות לארץ ישראל או מארץ ישראל לגלות. ראשית כל, הננו מרגזים זה את זה בדבר הלכה רק להלכה ולא למעשה, ומפלגות שונות צצות ורבות אצלנו שאתה צריך להתעמק ב״דק מן הדק עד אין נבדק״ כדי לעמו דעל ההבדל שביניהן, הבדל באיזה קוצו של יו״ד, אבל גם זה רק בתיאוריה ולא במעשה, ושנית, הננו אוהבים תמיד את הקיצוניות, ואנו פוסעים פסיעה גסה מקיצוניות אחת להשניה, ובדרך הממוצע, ״שביל הזהב״, מה מעטים המה ההולכים בהם.

ושלישית ״והכניסו חמה לעיר״, כלומר, בעוד שהחמה זורחת, כי אמנם כמה פעמים היתה לנו שעת הכושר להושע תשועת עולמים בההיסטוריה הגלותית הארוכה שלנו, אבל לא הסתפקנו כראוי בשעת הכושר ואחרנו את המועד, הננו רק אחים לצרה כשכבר באה הצרה ואי אפשר כבר להמלט ממנה, אבל לו היינו אחים מקודם לא היתה באה כלל הצרה עלינו.

״ותכנסו חמה לעיר״, לכו באחוה יחד, בעוד שהחמה זורחת ולא רק בעת שקיעת חמה.

ב. משנת עגלה ערופה.

״וידברו אליו את כל דברי יוסף אשר דבר אלהם וירא את העגלות אשר שלח יוסף לשאת אתו״.

״סימן מסר להם במה היה עוסק כשפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה, זהו שנאמר, וירא את העגלות אשר שלח יוסף״ (מדרש רבה, מובא ברש״י).

אין לך פרשה בתורה המדגשת כל כך את ערכו וחשיבותו של כל הנברא בצלם אלקים כמו פרשת ״עגלה ערופה״, מזה אנו רואים באופן בולט, כי כל נפש אחת הוא עולם מלא, ועל כן על אבוד נפש אחת היו מחוייבים להרעיש עולמות ״ויצאו זקניך ושופטיך ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל - וכו׳ - וכל זקני העיר ההוא הקרובים אל החלל ירחצו את ידיהם - וכו׳ - וענו ואמרו, ידינו לא שפכה את הדם הזה״ (דברים כא, ו-ז), כאלו כל העולם כולו נחרב חס ושלום.

וכששלח יעקב את יוסף שילך ויראה את שלום אחיו הרועים בשכם, אף על פי שידע היטב מגודל השנאה של אחיו, הנה למד אתו אז את פרשת עגלה ערופה, כלומר, שאף על פי כן בטוח הוא שלא יאונה לו כל רעה, כי כל בניו למדו כבר הפרשה הזו ויודעים היטב את כל החומר שבשפיכת דם האדם בכלל ומכל שכן דם של אח ממש.

וכשהתחנן יוסף אל אחיו כשהשליכו אותו הבורה, בודאי הזכיר להם את הפרשה הזאת אבל לא הועילה.

וכשיעקב סבא היה צריך עכשיו לרדת למצרים ולבו היה נוקפו פן ינקום יוסף את נקמתו מאחיו והוא יצטרך לראות זאת בעיניו לעת זקנותו, הזכיר לו יוסף את פרשת עגלה ערופה הנ״ל, למען דעת, כי לא שכח את הגרסא דינקותא שלו.

ג. הירידה והעליה שבשכינה.

״ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה - וכו׳ - אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה״.

״מלמד, שכשירדו ישראל למצרים ירדה שכינה עמהם וכשעלו ישראל ממצרים עלתה שכינה עמהם״ (ילקוט שמעוני שמות טו, רמז רמד).

גם בשכינה יש ירידה ועליה, ואם כי ״שכינתא בגלותא״ גם כן, אבל בגלות היא תמיד במצב של ירידה, ולמצב של עליה אפשר לה לבוא רק בארץ ישראל.

והקב״ה נראה לישראל בגלתוא רק ״במראות הלילה״ ובלילה יש רק הלבנה שכל אורה הוא מהשמש של היום ולית לה מדגרמה כלום, כשם שאומר ר׳ יהודה הלוי בנוגע לארץ ישראל ״כל הנביאים לא נתנבאו אלא בה ובעבורה״, כלומר, ששפע הנבואה בגלות הוא רק מכח ארץ ישראל, יען שזכרונה עוד לא מש מלבנו, ובאלו המקומות שארץ ישראל נשקעה לגמרי מן הלב, שם השכינה חמקה ועברה מהם.

״במראות הלילה״, ובמקדש ד׳ היו נעשות כל העבודות העיקריות של הקרבנות רק ביום אלא שהקטר חלבים ופרדים היו נעשים בלילה, כלומר, שבלילה היתה אפשרית רק המשכה להמשיך את הטפל להעיקר שכבר נעשה ביום.

וכך הוא מראה אלקים בגלות שאינה אלא המשכה מהעיקר שבא מארץ ישראל.

וגם זאת להדגיש, שרק אז כשמרגישים שהגלות היא בבחינת ירידה, אז יש תקוה גם לעליה הארציישראלית, רק אז, וירידה צורך עליה היא גם בהכרה, רק הכרת הירידה אפשר להביא לידי העליה.

ד. ״אין לך דבר שאין לו מקום״.

״ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה ויבאו ארצה גשן״.

וברש״י ״לפנות לו מקום ולהורות איך יתישב בה, ומאי להורות לפניו לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא תורה״.

צדקה עשה הקב״ה עם ישראל, כשפזרם בין האומות, הושיבו אותם האומות בגיטאות מיוחדות, ואמנם למרות כל המגרעות והלקויים שיש בזה ולמרות כל הנגעים והמקלות שהביאה הגיטו עלינו, הנה מאידך גיסא בלעדה אי אפשר לנו כלל להתקיים.

כי כלל גדול הוא ״אין לך דבר שאין לו מקום״, שזאת אומרת גם כן, שמה שאין לו מקום איננו בכלל דבר, וזה נאמר לא רק על הפרט אך גם על הכלל, כלומר, לכל כלל צריך שיהיה לו מקום מיוחד בתור כלל, ואם לאו אין לו זכות הקיום, ואם אנו רואים את האומה הישראלית בתור יוצא מן הכלל שמתקיימת אלפי שנים בלי מקום? הנה באמת גם בגלות היה לנו מקום זהו הגיטו, ואמנם מקום צר ומזוהם היה המקום, אבל סוף סוף מקום הוא מקום.

ואמנם כשחרב המקום הזה על ידי ה״אמניציפציה״ הידועה בהרבה מדינות היתה שמחה גדולה במחנה היהודים, אבל באמת אנו רואים עכשיו כי חורבן ה״מקום״ היה גם כן חורבן ה״דבר״, ובאלה המדינות חרבה גם כן היהדות לגמרי לאט לאט.

אלא שהחוש הטבעי של כל בעל חי למצוא את האופנים המועילים לקיומו, הוא שהביא לנו, שגם במדינות שאין גיטו מטעם חוקי המדינה הנה אנחנו בעצמנו יוצרים מעין גיטו זו, וכזה אפשר לראות גם בלונדון וגם בניוארק וכדומה וכדומה.

כי הכלל של ״אין לך דבר שאין מקום״ הוא כלל ברזל בלי שום יוצא מן הכלל.

ואם הלכנו ״מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר״, הנה תמיד ראשית כל חפשנו ומצאנו את ה״גשן״ שלנו את הגיטו.

ה. מקום הוראה ותלמוד תורה.

״ואת יהודה שלח לפניו להורות לפניו גשנה״.

ואם יש על זה עוד פירוש אחר כנ״ל ״להורות לפניו לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה״. הנה גם את זה אנו רואים בכל ההיסטוריה, הגלות שלנו שאנו רואים בה לא רק שבכל מקום שגלו ישראל גלתה שכינה עמהם, אך עוד יותר שמקודם הלכה השכינה, ואחר אחר כך הלכו ישראל, ככה ראינו בבבל וככה ראינו בספרד וכדומה.

ושני הפירושים יחד הא בהא תליא, כי רק במקומות שיש לנו ״גשן״ מיוחד שם יש לנו בתי תלמוד תורה.

ו. קריאת שמע של יעקב.

״ויאסר יוסף מרכבתו, ויעל לקראת ישראל אביו גשנה וירא אליו ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד״.

״לשון הרבות בבכיה - וכו׳ - הרבה והוסיף בבכי יותר מן הרגיל, אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו, שהיה קורא את שמע״ (רש״י).

היהודים מצטיינים יותר מכל האומות באהבת ההורים להבנים, ובצדק אנו אומרים ״כרחם אב על בנים כן תרחם ד׳״, אבל אהבתינו להשי״ת צריכה להיות עוד יותר גדולה, וזה היה הנסיון של עקדה, ובהנסיון הזה עמד גם יעקב, שדוקא ברגע זה שהגיעה אהבתו, אהבת אב לבן, עד המקסימום האפשרי, כשראה בעיניו ש״עוד יוסף בני חי״ דווקא ברגע זה הסיח דעתו ממנו וקרא קריאת שמע ״ואהבת את ד׳ אלקיך״.

ומעשה אבות סימן לבנים, שגם הם שחטו בידיהם את בניהם בשעת שמד ובאותו זמן קראו קריאת שמע, כמאמר הפייטן ״מי ישמע ולא ידמע הבן נשחט והאב קורא שמע״.

וגם בזה למד לנו מה שאנו צריכים לכוון בקריאת שמע. חז״ל אומרים (ומובא ברש״י) ״והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום״, ש״בכל יום ויום צריכים להיות בעיניך כחדשים״, אך באמת עוד יותר ממה שהאדם שש על דבר חדש ומברך על זה ברכת ״שהחיינו״, עוד יותר הוא שש על מציאת אבדה שנאבדה לו מזמן רב וכל ימיו היה דואג על זה, ואם ״קשה עתיקי מחדתי״ הנה השמחה עוד יותר גדולה על עתיקי שנעשה לחדתי, יותר מחדתי בעצמם. ומובן מאליו, שמתוך כך היתה שמחתו של יעקב עכשיו ממציאת יוסף יותר גדולה מהשמחה שהיתה לו מלידת יוסף,ְ ודוקא ברגע זה קרא קריאת שמע, כדי להבליט, שגם השמחה של ״ואהבת את ד׳ אלקיך״ צריכה להיות בסגנון שכזה ובכל יום ויום עלינו לראות בהשי״ת מציאה חדשה אחרי אבדה של כל כך שנים.

אכן גם זה אמת, שהיהודי קורא קריאת שמע לא רק מתוך שמחה אך גם מתוך צרה גדולה, הוא קורא קריאת שמע לפני יציאת נשמה, כשהוא מוסר את נפשו על קדושת השם, וגם כשפחד גדול עומד לנגד עיניו אז הוא צועק ״שמע ישראל״.

ויעקב הרגיש ברגע זה לא רק רגשי שמחה לאין שיעור, אך גם צער מרובה, צער של אב שלעת זקנותו הוא זקוק לנסוע לבניו שכבר התישבו באחת ממדינות הים, ושכבר אמרו ״כי נשני אלקים את בית אבי״, אלא שלבסוף מתעוררים אצלם גם איזה נצוץ של רחמים על הוריהם הזקנים ושולחים אליהם כרטיסי אניה, אבל מרגישים אז האבות, כי דוקא לעת זקנתם המה נעשים קטנים, ואם ״בן גדול הסמוך על שולחן אביו הוא קטן״, הנה על אחת כמה וכמה אב זקן הסמוך על שולחן בנו שהוא נעשה לפעוט שבפעוטים, זהו באמת צער גדול מנשוא.

ויעקב קרא קריאת שמע גם מתוך רוב שמחה וגם מתוך רוב צער.

אך עלינו להוסיף, כי גם בזה אנו רואים מעשה אבות סימן לבנים, שדוקא אלה שהמה בבחינת ״והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו״, כלומר, אלה הקטני ערך הפחותי מעלה ושפלי ברך, דוקא אלה היו המהגרים הראשונים שנסעו למדינות הים ועל ידם באה ההצלה לה״מיוחסים״ שנשארו על מקומותיהם, אבל אחר כך גם הם זקוקים להמקום החדש שהוא בתור ה״רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר״, אם כי בהצלה זו יש כאמור גם צער מרובה.

ז. משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.

״וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים ובארץ כנען בשבר אשר הם שוברים, ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה״.

״ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה״.

יודעים אנו, כי יש משיח בן יוסף ויש משיח בן דוד, והראשון לא יביא את הגאולה אך השני הוא יהיה הגואל צדק. ומה ההבדל ביניהם? על זה נמצא תשובה אם נשים לב לכל פרשת יוסף שנגמרה בסדרה זו, שהבן יוסף, כמובן, הוא ברא כרעא דאבוהא.

יוסף פותר את חלומותיו של אחרים, את חלומות של שר המשקים ושר האופים, את חלומותיו של פרעה, ולבסוף ״לא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו״, ״ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף״. הוא מביא ישועה גדולה להארץ על ידי חכמת הדיפלומטיה שלו, אבל ״ותהי הארץ לפרעה״ ולא לו. הוא צובר כסף כחול הים מכל קצוי תבל אבל הסוף ״ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה״ ובביתו לא נשאר כלום. הוא מנצל ומנשל רבים מתושבי הארץ מאדמתם, אבל הסוף הוא ״ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה״.

וככה הוא גם כל המשיחים בני יוסף שקמו לנו בדורות האחרונים, המשיחים של האמנציפציה, של השווי זכיות, של כל אלה ה״קרובים למלכות״ שלנו והמשמשים גם בתור משנה למלך אצל מלכים שונים והעומדים בראש הדיפלומטיה של כמה ארצות.

וההיפך מזה הוא דוד, גם הוא צבר כסף וזהב לרוב מכל העולם, אבל הוא הביא זאת למצודת דוד ולמצודת ציון, כבש מדינות גם על ידי כבוש יחיד וגם על ידי כבוש רבים והכל לשם ארץ ישראל. לא השתמש בדיפלומטיה ובלשון ערומים, אך דבר דברים בוטים לכל שונאיו ומנדיו, ״אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון, ואנכי בא אליך בשם ד׳ צבאות אלקי מערכות ישראל אשר חרפת, היום הזה יסגרך ד׳ בידי והכתיך והסרתי את ראשך מעליך ונתתי פגר מחנה פלשתים היום הזה לעוף השמים ולחית הארץ״. זה היה הלשון הדיפלומטית שלו, והוא, דוד, אינו פותר את חלומותיו של אחרים, אך הוא מבקש תמיד פתרון לחלומו הוא ״בשוב ד׳ את שיבת ציון היינו כחולמים״.

יוסף הצטיין בחכמתו ״אין נבון וחכם כמוך״, הוא שומע מכל איש וגם מפרעה, ודוד מצטיין בשירתו, והוא נעים זמירות ישראל.

וברם, כי תשועת ישראל תבוא לא על ידי חכמים הרואים את הנולד, אך על ידי משוררים ששרים גם בעת צר להם, שהכל נהפך להם ל״מזמור״, ובהמזמורים שלהם יש גם ״מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו״, ״מזמור לדוד אלקים באו גוים בנחלתך״ וכדומה וכדומה.

כי לו היינו רואים את הנולד תמיד כבר לא היינו רואים כלל חלילה, והצלחתנו היא דוקא מה שאנו אומרים תמיד ״דיה לצרה בשעתה״ ו״ברוך ד׳ יום יום״.

ואמנם מקודם בא יוסף ואחרי כך בא דוד וגם מקודם באו הבני יוסף ואחרי כך הבני דוד.

אבל על כל פנים משיח בן יוסף הוא הדריך את הדרך למשיח בן דוד, והוא האחרון, רק הוא, יהיה הגואל צדק במהרה בימינו, אמן.

## ויחי

### פרק נ״ח

### יעקב אבינו בהשעות האחרונות

״ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה - וכו׳ - ויקרבו ימי ישראל למות ויקרא לבנו ליוסף ויאמר לו - וכו׳ - אל נא תקברני במצרים״

(בראשית מז, כח-כט).

א. ״אל נא תקברני במצרים״.

״ויחי יעקב בארץ מצרים״, אף על פי שחיים אמיתיים, חיים של עונג, לא הרגיש יעקב אלא בארץ מצרים, ובשנות חייו האחרונות, וכל זמן שישב ״בארץ מגורי אביו״ היו רק ימי צער, כי ״כל מקום שנאמר וישב אינו אלא לשון צער״ (סנהדרין קו, א), ובכל זאת ״אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תקברני במצרים״ אלא דוקא ״בארץ מגורי אביו״.

ב. יעקב וישראל.

״ויחי יעקב״ ״ויקרבו ימי ישראל למות״.

הנה במלכותא דארעא דוקא ״אין שלטון ביום המות״ ובשביל כך כתיב ״והמלך דוד זקן בא בימים, ואחרי כך ״ויקרבו ימי דוד למות״ בלי ״המלך״, כי ביום המות כבר איננו בגדר מלך, אבל במלכות הרוח הוא דוקא להיפך, שכל מה שהאדם מתקרב לקצו, מלכותו מתגדלת יותר, ואם כי ״ויחי יעקב״, רק בבחינת יעקב ו״תולעת יעקב״, אבל לבסוף ״ויקרבו ימי ישראל למות״ בתור ״כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״.

ג. חיים של חיוב וחיים של שלילה.

״ויהי ימי יעקב שני חייו״.

היום הוא סמל החיוב והלילה הוא סמל השלילה, וידועים דבר הרמב״ם על הכתוב ״יוצר אור ובורא חושך״ כי יצירה נאמרה רק על דבר חיובי וחושך מכוון שהוא רק מושג שלילי לכן לא נאמר עליו רק לשון בריאה. וכבר בארנו ב״דרשות אל עמי״ ח״א (כ״ד) את המאמר ״מדת הקב״ה אינו כמדת בשר ודם, מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק, ומדת הקב״ה מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק״ (ברכות מ, א), שבזה רצו להגיד, שכל תענוגי הרשעים באים דוקא מתוך השלילה כמו למשל, האכילה, השתיה המשגל וכדומה שבכולם התענוג הוא רק מתוך ההעדר מה שאינו רעב, שאינו צמא ולא יצר לו מהמותרות שנצבר בגופו, ועל כן כשאוכל ושותה על בטן מלאה וכדומה אינו מוצא באלו שום עונג, ולהיפך תענוגי הצדיקים המה באים רק מתוך חיוב, מתוך ספוקים רוחניים שבזה דוקא להיפך, שכל מה שמוסיף יותר בזה תענוגו מתגבר ומתגדל.

וזהו ״ויהי ימי יעקב שני חייו״ שהרגיש את החיים שלו מהימים, מהחיוב, ולא מהלילות, מהשלילה.

ד. אדם קרוב אצל עצמו.

״ויקרבו ימי ישראל למות״ (שם, שם).

״אדם קרוב אצל עצמו״, אך באמת עיקר העצם שבאדם הוא דוקא אחרי המיתה, כשהוא נמצא כולו בעולם הרוח, עולם הנצח, שרק שם יש עצם בכלל, וכל חיי עולם הזה הוא רק מקרה. אך על פי רוב טועים המה בני אדם בזה והמה קרובים אל עצמם דוקא במה שנוגע לחייהם בעולם הזה, והמה רחוקים מעצמם גופא במה שנוגע לעצמותם באמת, שהוא עולם הרוחני שלהם.

אבל ״ויקרבו ימי ישראל למות״, הוא הרגיש שאז ביום המות הוא נעשה קרוב אל עצמו.

ה. נסתמו עיניהם ולבם של ישראל.

״למה פרשה זו סתומה? לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השיעבוד שהתחילו לשעבדם״ (מדרש, מובא ברש״י).

לא רק פרשה זו סתומה, אך כל פרשת הגלות הארוכה בת שני אלפים שנה היא סתומה, והסתימה היא בשני דברים גם בעיניהם וגם בלבם של ישראל.

בלבם - זהו ״ונתתי לך לב רגז״, שבבבל ובכל ארצות הגלות כתיב.

ובעיניהם - אם ה״חכם עיניו בראשו״, כלומר, שהוא רואה את הנולד אז איננו חכמים כלל לעצמנו גופא, אנחנו רואים את הנולד של אחרים אך לא את הנולד שלנו. הם ״עם הדומה לחמור״, אבל כפי שאמרנו במקום אחר סוף כל סוף ״עם״ ויש להם האינסטינקט העממי לשמור על קיומם, ואנחנו ״צאן קדשים״, קדשים, אבל צאן בלי רועה.

וזהו ״נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השיעבוד״.

ו. חסד ואמת.

״ועשית עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים״ (בראשית שם, שם).

מחלוקת נושנה היא אם לחסד משפט הבכורה או לאמת, כי פעמים הרבה שיש סתירה בין חסד לאמת.

ובזה נחלקו בית שמאי ובית הלל, ״תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים, כלה כמה שהיא ובית הלל אומרים, כלה נאה וחסודה, אמרו להם בית שמאי לבית הלל, הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה, והתורה אמרה מדבר שקר תרחק? אמרו להם בית הלל לבית שמאי לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים, לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות״ (כתובות יז, א). והדברים מדברים בעדם, שלבית שמאי אמת קדמה ולבית הלל חסד קדם, ואין זה חסד אם אומרים על חיגרת או סומא כלה כמה שהיא, ואף על פי שמצד אחר אין זה אמת אם אומרים על כלה כזו כלה נאה, לא איכפת ליה כי ״לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות״.

ובזה נחלקו גם במס׳ אבות (פ״א, מי״ב) שהלל אומר ״הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה״, שהשלום ואהבת הבריות עוד קדמו ל״מקרבן לתורה״, ושמאי אומר ״עשה תורתך קבע - וכו׳ - והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות״ (אבות פ״א, מט״ו), כלומר, לעשות תורתך קבע מבלי לזוז אף כחוט השערה מהאמת זהו קודם להחסד עם הבריות.

וידוע שאברהם - עמוד החסד, ויצחק - עמוד הגבורה, או אברהם בעל מדת הרחמים ויצחק בעל מדת הדין, כי רחמים וחסד הוא דבר אחד ודין וגבורה הוא דבר אחד, ועל כל פנים זהו שוב המחלוקת בין חסד ואמת. ויעקב, כידוע, הרכיב שני הדברים יחד, בבחינת תפארת, אבל הוא ידע כי אברהם קדם ליצחק, כלומר, שנתן סוף סוף את משפט הבכורה להחסד, וזהו שבקש ״ועשית עמדי חסד ואמת״.

וזהו שאנו אומרים ״עולם חסד יבנה״ (תהלים פט, ג), ו״חותמו של הקב״ה אמת״ (שבת נה, א), כלומר עצם הבנין אנו צריכים להתחיל בחסד, אבל החתימה, התכלית, כלומר הגג של הבנין צריך להיות אמת. וגם להלל אם כי ההתחלה היא ב״אוהב שלום ורודף שלום״ אבל התכלית הוא ״ומקרבן לתורה״ שזהו האמת חותמו של הקב״ה, וגם אם הוא מתיר להגיד על כל כלה שהיא ״כלה נאה וחסודה״ גם כן הוא מפני התכלית של אמת, לחבב את הכלה על החתן שאת זה אנו מחוייבים באמת.

בקיצור ״עולם חסד יבנה״, ובכל זאת ״חותמו של הקב״ה אמת״.

ז. ״מי שאין לו אחוזה לא איקרי קהל״.

״ויאמר אלי הנני מפרך והרבתיך ונתתיך לקהל עמים״ (בראשית מח, ד).

״אמר ר׳ אחא בר יעקב, שבטו של לוי לא איקרי קהל, דכתיב הנני מפרך והרבתיך ונתתיך לקהל עמים, כל מי שיש לו אחוזה איקרי קהל וכל מי שאין לו אחוזה לא איקרי קהל״ (הוריות ו, ב).

מכאן תשובה להמתבוללים שלנו שכפרו בציון וירושלים ואף על פי כן לשיטתם אינם כופרים בתורת משה, מפני שיצרו להם אידיאולוגיה שכזו, שהיהדות אין לה צורך באומה ישראלית אלא רק בקהל דתי - ״רעליגיאנס-געזעלשאפט״ בלעז.

אבל באמת זהו טעות ומופרכת מעיקרה, כי ״כל שאין לו אחוזה לא איקרי קהל״ גם כן.

כי כאשר כבר אמרנו זהו כלל גדול כי ״אין לך דבר שאין לו מקום״ (אבות פ״ד, מ״ג), וזאת אומרת, כי כל שאין לו מקום איננו כלל דבר, וזהו נאמר לא רק על היחיד אך גם על הציבור, ולכל ציבור צריך להיות מקום ציבורי. ואנחנו היינו גם עם וגם קהל מפני שתמיד היתה לנו אחוזה בארץ ישראל, ואם כי כבשוה זרים הנה ״קרקע אינה נגזלת״, אבל הם, המתבוללים, שכפרו באחוזה, כפרו ממילא גם בה״קהל״ שלנו, ובשביל כך המה יורדים מעל הבמה גם בתור קהלה דתית.

ח. שמאל דוחה וימין מקרבת.

״ועיני ישראל כבדו מזקן לא יוכל לראות ויגש אותם אליו וישק להם ויחבק להם״ (בראשית מח, י).

״א״ר חמא בר חנינא, מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם, יעקב זקן ויושב בישיבה היה דכתיב ועיני ישראל כבדו מזקן״ (יומא כח, ב).

ראיה הוא למרחוק והגשה מקרוב, ועל הזקנים לדעת שאם ״לא יכלו לראות״ ולעשות מה מרחוק למשוך את הצעירים אליהם ולהשיב לב בנים אל אבותם, אז עליהם לגשת מקרוב אל הנכדים ורק שמאל דוחה, ובמקום ״שמאל דוחה״ יניסו להשפיע עליהם על ידי ״ימין מקרבת״.

ולא די להם להזקנים מה שהם יושבים בישיבה, אלא חובתם הוא להגיש גם את הנכדים אליהם בתוכחת מגולה ואהבה מסותרת, ולפעמים גם באהבה גלויה בחבוק ונשוק.

### פרק נ״ט

### ברכת יעקב לנכדיו

א. קחם נא אלי ואברכם.

״ויאמר קחם נא אלי ואברכם״ (בראשית מח, ט).

יש הרבה שמאמינים בברכת הצדיק, אבל אינם מאמינים בהצדיק גופא, כי עושים תמיד את ההיפך ממעשי הצדיק, ולא עוד אלא שאף בד׳ גופא שבשמו מברך הצדיק אינם מאמינים באמת, האנשים הללו אינם חלים ואינם מרגישים כלל את ה״תרתי דסתרי״ שיש בזה.

וזהו שהדגיש יעקב אבינו ואמר ״קחם נא אלי ואברכם״, אם ירצו בהברכה שלי, אז ראשית כל ״קחם נא אלי״, שיתקרבו אלי גם בדרכיהם ובמעשיהם, ולא כאלה שמתרחקים מן הצדיק גופא ומתקרבים רק אל הברכות שלו.

ב. ויברך את יוסף ולאפרים ומנשה.

״ויברך את יוסף ויאמר, האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק, האלקים הרועה אתי מעודי עד היום הזה, המלאך הגאל אתי מכל רע, יברך את הנערים״ (בראשית מח, טו-טז).

לכאורה כל הברכה היא להנערים והיכן הברכה ליוסף שאמר ״ויברך את יוסף״?

ברם, כי ״ברא כרעא דאבוה״, ואם אנו רואים כמה וכמה פעמים שהבן רחוק מאביו במה שנוגע ליראת שמים יותר מרחוק מזרח ממערב, זהו רק מצד מה שגם לאביו גופא היתה היראת שמים רק מעשה אבותיו בידיו, אבל לא נעשתה לתכונה עצמית, כי האב זוכה לבניו רק מה שלו, להאב, הוא בתור מידה נפשית, אבל מה שלהאב גופא בא רק מכחו של אביו הוא, הנה קיימא לן ש״כח כחו לאו ככחו דמי״.

וזהו שאמר ״ויברך את יוסף ויאמר האלקים אשר התהלכו אבותי - וכו׳ - האלקים הרועה אתי מעודי עד היום הזה״? כלומר, שזהו גופא היא הברכה שכשם שהוא, יעקב גופא, לא הסתפק באלקי אבות לבד - בה״אלקים אשר התהלכו אבותי לפניו״, אלא שהוא הוא ״האלקים הרועה אתי מעודי עד היום״ כך תעבור הירושה הזו גם לבנו, יוסף, שגם הוא לא יסתפק באלקי אבות לבד, אלא שתהיה לו זאת לתכונה עצמית ואז ממילא ״המלאך הגואל אתי מכל רע הוא יברך את הנערים״.

ג. הנגודים בין האבות והבנים.

״ויקח יוסף את שניהם את אפרים בימינו משמאל ישראל ואת מנשה בשמאלו מימין ישראל ויגש אליו״ (שם, שם).

דא עקא, שמה שנחשב בעיני הבן לשמאל נחשב בעיני האב לימין, ולהיפך מה שבעיני הבן הוא ימין - בעיני האב הוא שמאל - כל כך גדולה מלחמת האבות והבנים.

ד. אין נחת מהבכורים.

״שכל את ידיו כי מנשה הבכור״ (שם שם).

מימות עולם ידע יעקב שדוקא הבכורים לא היו כל כך הגונים - קין והבל, קין הוא הבכור ומה היה? ישמעאל ויצחק, עשו ויעקב וגם בכורו של יעקב גופא, ראובן, לא הצליח כל כך ואמר עליו ״פחז כמים אל תותר, כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה״ (בראשית מט, ד).

וזהו ״כי מנשה הבכור״, ומה נסיון מלמד, כי אין הרבה נחת מהבכורים.

ואמנם גם הנסיון של עכשיו מלמדנו, כי בארצות שהיגרו אחינו בני ישראל שמה דוקא הבנים הצעירים המה יותר משובחים מהבנים הבכורים.

והסברא היא גם כן פשוטה, כי הבכורים נולדו ונתגדלו עוד טרם שבא הסבא, וסוף סוף כשבא הסבא הביתה משפיע הוא מעט על הנכדים. וכך היה הדבר גם במנשה ואפרים שהיה שעת הכושר ליעקב יותר ללמוד עם אפרים ממנשה.

והרבה זקנים שבאו לבניהם המבוגרים כמו יוסף, אפשר להם לומר בנוגע לנכדיהם ״שכלך את ידיו כי מנשה הבכור״...

ה. התכונה של ״ולא יכול להתאפק״.

״וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו על ראש אפרים וירע בעיניו - וכו׳ - ויאמר יוסף אל אביו, לא כן אבי כי זה הבכור - וכו׳ - וימאן אביו, ויאמר ידעתי בני ידעתי, גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל, ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגויים״.

כבר כתבנו, כי יעקב ויוסף היו שניהם בעלי רגש ובשביל כך היו שניהם בעלי חלומות ובעלי בכיה.

ותכונת יוסף היתה ש״ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו״, שכמובן שזה בא בעיקר מהתלהבות הרגש, ואת התכונה הזו ירש יוסף לבנו אפרים בכל הדורות, ובשביל כך לא חכו במצרים עד שיבוא משה ויגאלם, כי ״לא יוכלו להתאפק״ והתפרצו לצאת מקודם. וגם לעתיד לבוא לא יוכלו להתאפק וטרם שיבוא הגואל האמיתי משיח בן דוד, ימהר משיח בן יוסף לבוא.

וזהו שאמר יעקב ליוסף ״ידעתי בני ידעתי״ ו״ידעתי״ הוא גם כן מלשון אהבה כמו שנאמר ״והאדם ידע את חוה אשתו״, כלומר, אתה ידעת כי אני אוהב אותך יותר מכל הבנים ״וישראל אהב את יוסף מכל בניו״, וכל זה מפני ש״אלה תולדות יעקב - יוסף״ שיש לך כל התכונות שלי, שגם אתה בעל רגש כמוני, ובשביל כך גם עליך לאהוב את אפרים יותר ממנשה מפני שגם לו יש התכונה המשותפת שלנו.

״ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגויים״, וביחוד נחוצה לנו תכונה זו כשאנחנו נמצאים בגלות אצל כל הגויים, ואנחנו מתקיימים רק על ידי כך שאיננו מחשבים הרבה חשבונות אלא דוקא חיים אנו בלי חשבון, אנחנו מתקיימים רק הודות לזה שהננו ״עמא פזיזא״ בבחינת ״ולא יכול להתאפק״.

ואותה הסיבה של ״ידעתי בני ידעתי״ אותה הסיבה מביאה גם כן לבכר את אפרים על מנשה.

ו. דרך ארץ קדמה לתורה.

״שכל את ידיו כי מנשה הבכור״.

ולכאורה למה שכל את ידיו ולא צוה ליוסף פשוט שיעמיד את אפרים בימינו ואת מנשה בשמאלו?

אך יבואר הדבר על פי מה שמבארים, שמנשה היה יותר בעל דרך ארץ ואפרים היה יותר בן תורה וידוע שדרך ארץ קדמה לתור ובכל זאת אנו אומרים ״טוב תורה עם דרך ארץ״ ומשמע שתורה קדמה? וביארנו כבר במקום אחר שהדרך ארץ הוא האמצעי והתורה היא התכלית, ובמעשה - האמצעי קודם ובמחשבה - התכלית קודמת.

ובמכוון השאיר יעקב את מנשה בימינו ואת אפרים בשמאלו אלא ששיכל את ידיו כדי להבליט, שאמנם במעשה מנשה קודם, ועל כן הוא ראוי לעמוד בימינו, והימין קודם לשמאל - אך שיכל את ידיו שהוא בבחינת מחשבה, ללמדנו שבמחשבה אדרבא אפרים קודם.

ז. ברכות על ידי ממוצע.

ואפשר לבאר - וכמדומני שמעט מזה ראיתי באיזה ספר - גם בסגנון סודי במעט.

כי כפי אומרים חז״ל על הכתוב ״וירא ישראל את בני יוסף״ ש״בקש לברכם נסתלקה שכינה ממנו״ ועל כן ״ויאמר מי אלה״? ״מהיכן יצאו אלו שאינם ראויים לברכה״, ומי שאינם ראויים לברכה יש לזה עצה לברכם על ידי ממוצע, וזהו שאמר ״קחם נא אלי ואברכם״, כלומר, שאתה תהיה הממוצע.

ובכל מקום כשהברכה היא על ידי ממוצע יש לחקור באופנה, אם מפני שעל ידי הממוצע יתגדל המתברך גופא, ואז חלה הברכה באופן ישר עליו, או שעצם חלות הברכה באה על ידי ממוצע, כלומר, שהשפע ירד מקודם על הממוצע וממנו על המתברך.

והנפקא מינא הוא בזה, אם הימין של המברך הוא מסוגל יותר לשפע ברכה, אז לפי האופן הראשון צריך המתברך לעמוד לימין המברך ולא לימין הממוצע, אבל לפי האופן השני הנה אדרבא הוא צריך לעמוד לימין הממוצע, כי הלא כל הברכה חלה רק על ידי התווך של הממוצע, ומי שעומד לימינו חלתה עליו הברכה יותר.

וזהו היה הוכוח בין יוסף ובין יעקב.

״ויקח יוסף את שניהם את אפרים בימינו משמאל ישראל ואת מנשה בשמאלו מימין ישראל״, שלכאורה כל זה למותר, כי הלא העיקר הוא לדעת רק ימינו ושמאלו של יעקב ולא ימינו ושמאלו של יוסף, אבל זהו גופא קמשמע לן התורה, שדעת יוסף היתה כהאופן הראשון ובשביל כך לא הקפיד על זה שאפרים בימינו ומנשה בשמאלו, בעוד שהוא היה חפץ שהברכה תחול יותר על מנשה, כי לפי האופן הראשון העיקר הוא ימינו של המברך, יעקב, ולא ימינו של הממוצע שהוא הוא יוסף גופא.

אבל יעקב סבר כהאופן השני, ומכיון שאפרים עמד בימינו של יוסף כבר חלתה עליו הברכה יותר, ובשביל כך גם הניח את יד ימינו על אפרים ואת שמאלו על ראש מנשה.

וזהו שאמר ״ויברך את יוסף״, כלומר, מכיון שכל הברכה חלה עליהם רק על ידי הממוצע, יוסף, וכאופן השני, שמקודם מקבל שפע ברכה הממוצע ורק ממנו מסתעפת הברכה להמתברכים, וזהו ״ויברך את יוסף״, שמקודם בא השפע ברכה ליוסף, אז ממילא הרי אי אפשר באופן אחר, ודוקא אפרים שעמד לימינו של יוסף שתחול עליו הברכה ביותר.

וזהו שאמר אחרי כך ״ויברכם ביום ההוא לאמר - וכו׳ - וישם את אפרים לפני מנשה״, והלשון ״וישם״ הוא לשון של ממילא, כלומר, שממילא כבר יוצא שאפרים הוא לפני מנשה מכיון שהוא הועמד בימינו של יוסף, כנ״ל.

### פרק ס׳

### ברכות יעקב לבניו.

א. ״האספו - ד׳ אחד״.

״ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים״ (בראשית מט, א).

״בקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה הימנו שכינה, אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול - וכו׳ - אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד״ (פסחים נו, א).

ולכאורה, מאין הוציאו זאת חז״ל שדוקא באותו מעמד אמרו ״שמע ישראל ד׳ אלקינו ד׳ אחד״.

פשוט, מפני שבלי זה אי אפשר שתקויים בנו הצואה של ״האספו״. מפני שבטבע היהודי הוא אינדיוידואלי, ורצון הפרטי הוא מפותח אצלו יותר מהרצון הכללי של האומה, כאשר כבר הארכנו על זה במקום אחר (עי׳ ח״א נ״ח), להראות, כי כל סוג שהוא מפותח יותר הנה הרצון הפרטי בולט בו יותר והוא מתגבר על הרצון הכללי, ואין פלא בדבר, אם עם ישראל אשר יאמרו עליו כל הגויים ״רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה״ שאצלו גבר מאד הרצון הפרטי וממילא חלש אצלו החוש של הרצון הכללי. ובלי זה, בלי הגברת הרצון הכללי הרי אי אפשר באספה, אלא שהרעיון של ״ד׳ אחד״ הוא הוא המאחד אותנו, כי זהו השליט היחידי בכל מחשבותינו וזה מתגבר גם על הרצון הכללי שלנו וגם על הרצון הפרטי.

וזהו שאמרו חז״ל (ברכות ו, א) שאם בתפילין שלנו כתיב ״שמע ישראל ד׳ אלקינו ד׳ אחד״, הנה בתפילין דמרי עלמא כתיב ״ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״, מפני כי באמת הא בהא תליא, ובלי ״שמע ישראל ד׳ אלקינו ד׳ אחד״ לא יצויר כלל שנהיה גוי אחד, ולא רק שבגלות לא יצוייר ששם הלא ״אין לנו שיור רק התורה הזאת״, אך גם ״בארץ״ לא יצוייר, מפני שאצלנו בלי זה אין הרצון הפרטי נכנע מפני הרצון הכללי כנ״ל.

זהו מה שאמרנו כי מ״האספו״ כבר אנו יודעים שאמרו בלב אחד ״שמע ישראל ד׳ אלקינו ד׳ אחד״.

ב. ״ברוך שם כבוד מלכותו״ - בחשאי.

״באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרו רבנן, היכי נעביד, נאמרוהו לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו אמרו יעקב, התקינו, שיהיו אומרים אותו בחשאי״ (שם בפסחים).

ידוע מה שאמרו הראשונים על מה שאנו מוצאים שיעקב אבינו עבר על האיסור של ״ואשה אל אחותה לא תקח״ אף על פי שקיים כל התורה כולה, מפני שסבר שכל התורה כולה היא תלויה בארץ, ובשביל כך מתה רחל בדרך לפני בואו לארץ ישראל. והדברים עתיקים.

אולם מתורת משה אנו יודעים אחרת, יודעיםְ, שרק אלו המצוות התלויות בארץ נוהגות בארץ לבד אבל המצוות שאינן תלויות בארץ נוהגות בין בארץ ובין בחו״ל והתורה בעיקרה ניתנה בכל מקום ובכל זמן.

זהו מה שיעקב אבינו הוסיף ואמר אחרי ״שמע ישראל ד׳ אלקינו ד׳ אחד״ את הדברים ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ ומשה לא אמרם, כי יעקב סבר שהא בהא תליא, התורה תלויה במלכות, כשיש מלכות ישראל בארץ ישראל, ו״שמע ישראל״ ו״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ בדבור אחד נאמרו.

אבל משה רבנו לא אמרה מפני שבאמת ״תורה צוה לנו משה מורשה״ גם בזמן של ״קהלת יעקב״ רק קהלת יעקב ולא יותר, כמו שמפרש אחר כך בהפסוק שאחרי זה גם בזמן של ״ויהי בישרן מלך״ וגם ״בהתאסף ראשי עם״ ואפילו בזמן של ״יחד שבטי ישראל״, בזמן שלא רק שאין מלך בישראל אלא גם אין ראשים ונשיאים, אלא רק ציבור יהודי בלבד.

ומי לכאורה אפשר לו להכריע בין שני הרים גדולים כאלה? ובכלל איך אפשר לפלוגתא רחוקה כזו, ואיך אפשר להגיד גם על זה ״אלו ואלו דברי אלקים חיים?״

״התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי״, כלומר, כי באמת אין כל כך פלוגתא ביניהם. כי אמנם תמיד יש אצלנו גם מעין מלכות ישראל ו״לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו״.

וזהו ההבדל בין התקופה שלפני משה ובין התקופה שלאחרי משה, כי מזמן שניתנה תורה לכל ישראל מאז כבר ״לא יסור שבט מיהודה וכו׳״ מעין צל מלכות, כי גם ב״קהלת יעקב״ לבד יש מעין ״מלוכה בדרך״.

ואמנם עלינו לאמר זאת בחשאי, כי שונאי ישראל מאז ומעולם מפריזים הרבה על המדה בה ורואים בה״קהל״ היהודי את השלטון הכי גדול בעולם, שכמובן אך עלילת שוא היא, אבל, מאידך גיסא, אין להכחיש, שאמנם עוד לא אלמן ישראל גם בימי צרה ומצוקה הכי קשים מאיזה כח נסתר, כח שלפעמים לא נופל מכח ממשלתו, והכח הזה מארגן ומרכז את הציבור היהודי לחטיבה אחת.

ברם, כי גם עכשיו יש אצלנו גם ה״שמע ישראל ד׳ אלקינו ד׳ אחד״ וגם ה״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״, אם כי את הראשון אנו אומרים בקול רם ואת השני רק בחשאי...

ג. ״אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל״.

״שמעון ולוי אחים - וכו׳ - ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה, אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל״ (בראשית מט, שם).

באמת, הקנאות והקיצוניות גם זו היא מדה נחוצה בין כל המדות הטובות, ולולי הקנאים והקיצוניים בקנאת ד׳ צבאות לא היו אף מתונים. ואמנם ידוע הוא ששביל הזהב הוא דרך הממוצע, אבל איך אפשר להיות ממוצע בלי שני קצוות, ומכיוון שיש תמיד קיצוניים לסטרא דשמאלא בהכרח שיהיו קיצוניים גם מסטרא דימינא.

אלא שמוטב שיהיו הקיצוניים בקנאת ד׳ האלה בתוך העדה ולא מחוץ להעדה, כי כשיתפרדו הקיצוניים האלה לעדה מיוחדת ונפרדת, אז לא תהא להם השפעה כלל על השאר אלא אדרבא עוד יעוררו רוגז בקרב החוגים האחרים שאלה עוד ירחיקו ללכת בדרך העקלתון שלהם.

וזהו שאמר ״ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה״, כלומר, אם כי עצם המדה כשהיא לעצמה, המדה של אף ועברה היא לא כל כך מדה טובה, אבל כש״אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל״ אז גם הם יביאו ברכה מכיוון שגם האף והחמה שלהם הם לשם שמים.

אכן רק בתנאי ש״אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל״ זהו תנאי קודם למעשה.

ד. חמור כמשמעו וחמור כפשוטו.

״יששכר חמור גרם״, ״חמור, בעל עצמות סובל עול תורה, כחמור חזק שטוענין אותו משא כבד״ (רש״י).

ומכאן אפשר לנו להבין את המשיח שלנו שהוא ״עני ורוכב על חמור״.

כי ידועים דברי הרמב״ם מה שמחלק ״בין קדושה ראשונה שקדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא וקדושה שניה שקדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא״, מפני שקדושה ראשונה היתה על ידי כבוש מלחמה, אבל קדושה שניה היתה על ידי תורה ועבודה. בהביאה ראשונה כתיב ״והיה כי יביאך ד׳ אל הארץ - וכו׳ - לתת לך ערים גדלת וטבת אשר לא בנית, ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת, וברת חצובים אשר לא חצבת, כרמים וזיתים אשר לא נטעת״, אבל בביאה שניה אנחנו היינו הבונים והנוטעים, הממלאים והחוצבים, אבל כל הפעולות האלה נקראו על שם עזרה ונחמיה שהם למדו תורה ברבים והם היו מראשי כנסת הגדולה.

וכשאמרו ״עני ורוכב על החמור״ כוונתם לחמור כפשוטו וכמשמעו, שבאמת גם המשיח שבבית שני היה רוכב עליו.

אכן דא עקא שיש בזמננו כאלה שתופסים את ה״חמור״ רק כפשוטו ולא כמשמעו, ובמקום דת משה לקחו להם רק את ״דת העבודה״ ומחליפים את העני ורוכב על החמור על ״עם הדומה לחמור״.

ברם, כי לא מ״עם הדומה לחמור״ תבוא תשועתנו אלא מעני ורוכב על חמור שהוא ״בעל עצמות סובל עול תורה כחמור חזק שטוענין אותו במשא כבד״.

ה. ממה שחתם האחד פתח השני.

״יצחק כשברך את יעקב חתם בויקרא יצחק את יעקב ויעקב התחיל בזה, שנאמר ויקרא יעקב אל בניו, משה חתם באשריך ישראל ודוד פתח בזה שנאמר אשרי האיש״ (ע״פ בראשית רבה פ״ק, יב).

זאת אומרת, שמעולם לא פסקה ברכה מישראל ולא רק שהיא נמשכת תמיד אלא שגם היא מוספת והולכת מדור לדור, ואם כי דורות הראשונים כמלאכים ואנו כבני אדם ואנחנו לגבי הראשונים הננו כננס על גבי ענק, אבל סוף סוף גם הננס היושב על גבי ענק הקומה של הננס עם הענק ביחד יותר גבוה מקומתו של הענק לבד.

ומדור לדור הברכה שביהדות מתפתחת יותר ויותר, אם כי לפעמים בהתפתחות לאטית ולפעמים בהתפתחות מהירה, לפעמים רשומה אינה ניכרת כל כך, ולפעמים היא ניכרת למדי, אבל סוף סוף הברכה היא מעין שאינו פוסק אצלנו.

ומהלך התפתחות הברכות הוא באופן שכזה שבמה שהראשון חותם בא השני ומתחיל בזה, ואמנם כך מחייב טבע הענינים, כי השני הלא כבר מוצא מוכן לפניו את דברי הראשון שהוא צריך רק להוסיף נופך על זה, וכמעשה השני כך מעשה השלישי וכן הלאה וכן הלאה, ואם בדור אחד יש ״שמואל״ ובדור השני רק ״יפתח״, אבל סוף סוף ״שקול יפתח בדורו כשמואל בדורו״, ומה שמואל הוסיף על הראשונים שהיו לפניו כך יפתח מוסיף על שמואל שהיה לפניו.

בקיצור, במה שהאחד חתם השני פותח.