



# חבר מאמרים

משיחותיו של רבנו הגה"ח מרן ירוחם הלוי זצוק"ל

אשר השמיע לרבים בישיבה הקדושה דמיר

בשנות תרצ"ד—תרצ"ה.

נכתבו מפּי השמועה ע"י אחדים מתלמידי הישיבה.

הוצתק והוכנס לאינטרנט

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

ע"י היים תשס"ט

ווילנא שלהי תרצ"ט

בדפוס ד. קרינס, ווילנא

חמדה גנוזה זאת שאנו נותנים היום לפניכם, תלמידי רבנו ז"ל, הוא אוסף מאמרים של קטע זמן מצער, כשנה ומחצה; שרידי שיחות, שיורי תורה, שנשתמרו מהמון דבריו — דברי א' חיים — שנאמרו ונשמעו בבית מדרשו עשירות שנים.

כבר עברו יותר מג' שנים מן היום המר והנמהר, יום ב' שלה, י"ח סיון תרצ"ו, שבו נלקח מאתנו מחמד עינינו ועטרת ראשנו, רבנו הגדול ז"ל. גננו ארון הקדש ועמו גם ספר תורתו, תורת האדם הגדול, אשר כל ימי חייו עמל ויגע ליטע בלבות אלפי תלמידיו.

אוי לשתי זרועותיו שנגללו וספר תורתו עמם!

ומדת ספר תורתו האם ניתנה למדוד?! הן ה' לבו הרחב פתוח כפתחו של אולם, מעין המתגבר שהי' נובע בכל הזמנים ובכל התקופות חכמה ודעת בלי הרף ובלי התמעטות כלל.

לז היינו זוכים שיקבעו בכתב כל דברי תורתו של רבנו ז"ל שהי' משמיע לרבים במשך עשירות שנים, הי' מתקבל מזה ספר משנה תורה בהלכות דעות: פירוש על חמשה חומשי תורה, ביאורים בדברי חז"ל לפי עומק פשוטן, ספר המדות עם דרכי תקונן, — ספר שהי' כולל כל תורת המוסר, היא תורת האדם, עם כללי ופרטי ועמקי סודותי'.

ברם — לא זכינו לכך. רבנו ז"ל תפוש בהמון מחשבות קדש קדשים, עמוס העבודה הרבה, עבודת הישיבה אשר נשא על שכמו כאשר ישא האומן את היונק, לא נפנה בעצמו להעלות על ספר את דברי תורתו, ואותו המעט שנשאר בכתי"ק אינו אלא רשימות ארעיות וראשי פרקים; גם אשר נרשם מומן לזמן ע"י תלמידיו אינו מסודר לדפוס, ורובי תורתו של רבנו ז"ל נשארו תורה שבעל פה.

אמנם מאת ד' היתה זאת, לזכותנו ולהשאיר לנו שביב אור מאיר קיים, חרות בכתב, מאורות תורתו של רבנו זצ"ל, — שבשנים האחרונות עלה בידי אחדים מתלמידי הישיבה לקבוע בכתב את השיחות ממשך שנה ומחצה שבתקופה האחרונה כסדרן, בהצטיינות מיוחדת, ששקלו וטרו ודקדקו לפי כחם להעלות על הכתב את תוכן הדברים בכל פרטיהם. הכתבים היו רובם למראה עיני רבנו ז"ל והי' מיקרם ביותר, וגם אחרי דברי הבקרת שהי' מותח עליהם

בכמה פרטים הי' מסיים ואומר: „הרי הם אוצר טוב ונחמד בשביל אלו ששמעו את הדברים“. ואותם המאמרים, שעריכתם היתה בהסכמת רבנו ז"ל, הרינו מוסרים היום לפניכם תלמידי רבנו ז"ל.

\* \* \*

רבנו ז"ל הי' אומר שהמפרש הכי מובחר על התורה הוא האדם עצמו; מתוך הכרתו וידיעתו בכחות עצמו יוכל האדם לעמוד על הדברים היותר עליונים והסודות הכי נשגבים שבתורה, שתורה הקדושה היא מהותו ועצמיותו של אדם, ממנה נחקקה ונחצבה דמותו, ולכן מעצמו הוא ישכיל הכל, וכמו שאמרו חז"ל על אברהם אבינו שמעצמו למד תורה.

כה לימד וכה קיים; כל דבריו, מה שלמד ולימד, מעצמו יצאו וממקור נפשו חוצבו. נשמתו הקדושה, לבו הזך, כחות נפשו הטהורים – הם היו המעינות שמהם שאב והוציא את רובי תורתו, נפשו היתה צרורה ונתונה בכל רמו והגה שיצא מפיו, מתוך שידע את נפשו ידע את אלקיו (עי' באבן עזרא, שמות ל"א, י"ח).

וכזאת היתה סגולת דבריו, שאי אפשר הי' לעמוד על סוף ועומק נקודת הענין בלתי אם הכשיר השומע את לבו ונפשו להכנס אל הקדש פנימה, לתוך תוכיותם ופנימיות נשמתם של הענינים; רק בהגיע הדברים אל „עצמו“ נפתחו לו שערי החכמה ונכנס פנימה.

וכלפי זאת הי' מכוון כל אופן דיבורו ברבים. מי שזכה להיות באותו מעמד, לשמוע הדברים מפיהו, בטח לא ימחה מלבו הרושם הכביר שהי' נחרת בלב באותה שעה. והרי הי' זה מעין מתן תורה, שהי' הוא ז"ל נוהן דברי תורה לתוך לבות שומעיו באימה וביראה ברתת ובויע, כמשפט דבר תורה בכל שלמותו, אשר כזאת היתה תורת רבנו ז"ל.

ברוחו הגדול ובהתלהבות נפשו שהיתה מלהטת באש פנימי של יראה ומוסר בהוציאו מפיו אמרות טהורות מזוקקות שבעתים בקול חוצב להבות אש, בקע וחדר לתוך תוכיותם ועומק נשמתם של שומעי לקחו, נגע בפנימיות נפשם ועצמיותם והעלם אתו לעולם של חכמה ודעת; ונתרוממו באותה שעה, ונתעלו במדרגה, והרגישו גם הם ההרגשות הדקות והנעלות, הרגישו הכל לאורן של תורה ויראה, עד ש„מעצמם“ למדו גם הם.

תורתו של רבנו ז"ל גם אחרי שנכתבה עדין היא תורה שבעל פה. תורה של „מעצמו“ אי אפשר לכתבה, כמו שהי' רגיל רבנו ז"ל לומר כי „דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב“ משום שדברי תורה הם „וחיי עולם נטע בתוכנו“, חרותים וגנוזים בתוך „עצמו“ של האדם ולא ניתנו לכתבן.

והן ודאי אלה ששמעו את הדברים בעצמם נאמרים מפיו של רבנו ז"ל יחסר להם בזה הרבה מאותה התורה שבעל פה שגשארה גנוזה בתוך לבות אלפי תלמידיו, ולא ימצאו כאן אלא בכואה דבכואה והד קול קלוש של דבורי קדש כאשר הם. כי מלבד הקושי שיש בדבר בכלל להעלות על הכתב הרגשות מוסריות והתלהבות נפשית, – הנה מתוך שמאמרים אלה לא נכתבו על מנת למוסרם לדפוס והכותבים לא רשמום רק לעצמם לזכרון דברים, לא נתכוונו בעיקר אלא להעלות את הצורתא דשמעתתא בכל הפרטים, ונחסרה לפעמים אותה ההתלהבות המוסרית שהיתה עולה ומפכה בעוז מתוך כל מאמר וענין.

אולם בהיות הלשון עצמו של רבנו ז"ל לפנינו – שזה השתמר ביחוד באופן הכתיבה אשר במאמרים אלה, – אז כאשר נחזור ונשנן פעם אחר פעם על כל מאמר בעיון עמוק ונשים לנגדנו דמות דיוקנו של רבנו ז"ל המצטיירת מכל מאמר ומאמר, ונצייר לנו את כל המעמד הנפלא כאילו בעל השמועה עומד לנגדנו, כדברי הירושלמי פ"ב דשקלים „רב גידל אמר האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל שמועה כאילו עומד לנגדו שנאמר אך בצלם יתהלך איש“, – אז יתחדשו הדברים ויעשו כמו חי, יהיו מאירים ושמחים כנתינתן, יקבלו צורתם ויחרתו בלבבות, ויעשו שוב לתורה שבעל פה.

\* \* \*

והננו להעיר להמעיינים, שאף שלא הי' שום סידור מיוחד בהמאמרים ונכתבו על פי הסדר שנאמרו, אכן יש להם סידור עצמי, כי כל שיחותיו של רבנו ז"ל על הסדר אמרן, כל מאמר הי' כהצעה להבא אחריו, כידוע לכל באי בית מדרשו; כל הספר הוא בסידור נפלא ומדויק, ועל המעיינים איפוא ללמדן כסדר, מאמר אחר מאמר, ואך אז יתבררו הדברים ויתלכנו.

עוד עלינו להעיר על הקושיים הסגנוניים שבאיזה מקומות; כי מפני שהכותבים התכונו לשמור על סגנונו ולשונו המיוחד של רבנו ז"ל שהצטיין באמרות קולעות למטרתן, שכל מבטא יש לו ערך וחשיבות מיוחדת להבנת המאמרים, ע"כ נטו לפעמים מסגנון הלשון המקובל בכדי להשאיר לשונו של רבנו ז"ל כהיותו.

ואף אמנם ידענו כי רחוקים אנחנו מלעמוד על סוף דעתו הרחבה של רבנו ז"ל, שדברי תורתו הצטיינו בעמקות ודקות נפלאה, כמתכונתן של דברי תורה – „הררים התלויים בשערה“, והטעות עלולה בהם. אכן על כל פנים השתדלנו להבליט בכל פעם, אף במקומות קשי ההבנה, את לשונו הטהור של רבנו ז"ל כמו שהוא, והמעיינים הם ילמדון דעת ויוסיפו לקח מעצמם.

הננו להקדים ל"חבר מאמרים" אלה מאמר מכת"ק של רבנו ז"ל אשר נדפס בחייו, זמן קצר לפני הסתלקותו (במאסף אשר יצא לאור ע"י חבורת ח"מינו ישיבת מיר בלאדז).

מאמר זה יש לו לשמש לנו, לכל בני בית מדרשו, בחור צואה לשמור על צורת הישיבה — היא נהלתו אשר הוציא לנו, אשר כל ימי חייו נהג נפשו על זה ושמרה כבבת עינו, והיא משתמרת והולכת גם עכשיו בבית מדרשו בישיבת מיר הקדושה שהיא בבחינת קלא קדישא דילי דלא פסיק. והולך ומשך האור ע"י רבותינו גאוני ונדולי ישראל יבליח בבית הנדול הזה העומד ומחונן על חלו ואילתו, אשר כל הרוחות שבעולם לא יזיווהו ממקומו. וגם עתה בימי סופה וזערה אשר עמידו ארץ ירושלים, מחנוסס הוא בהדרו והפארתו. כה יתן ד' וכה יוסיף לכוון הבית הנדול והנשא עד כי יבא עליה.

## מאמר חומר וצורה

שלו' לכם חברים מקשיבים!

מצינו שתלמידי שמאי ותלמידי הלל נקראים בשם בית-שמאי ובית-הלל מה שלא נמצא בשאר תנאים ואמוראים; ובאמת ידוע עוד שהרבה מתלמידי שמאי ותלמידי הלל, היו אחרי חיי רבותיהם ולא ראו באור פני רבותיהם, ואיך יתכן להיות תלמידים, אחרי שלא שמעו מפי רבם מאומה כ"א מתלמידיהם ותלמידי תלמידיהם? ולדעתי זהו באור הדברים:

ידוע, שבכל הדברים יש חומר וצורה, כל ענין שבו מתלבשת הצורה נקרא חומר, כידוע מאמרם ז"ל (ב"מ דף י"ז): "אר"ח ב"א אר"י הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום וכו' א"ל רחב"א לר"י ולא משנתנו היא זו, הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה, א"ל אי לאו דדלאי לך חספא לא משכחת מרגניתא תותה". וזהו באור הדבר: כי העובדה של הוציאה גט ואין עמו כתובה נקרא "חומר", והוא הלכה פרטית מעובדא שהי', וצורת הדבר הוא הכלל הנדול, הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום", וע"ז הקפיד עליו שלא הבדיל בין החספא — הוא צורת הדבר — ובין המרגניתא — שהוא חומר הדבר, שבא בתולדה מהצורה ונתלבש בחומר, והחומר נקרא "מרגניתא" מפני שהוא הלכה למעשה, וצורת הדבר בשם "חספא" — רק ענין מפשט ולא ממשיי למעשה; ולא כפי הנראה משטחיות הלשון שהצורה גרועה מהחומר, ואדרבה, והלא ר"י אמר לרחב"א שבלי הצורה לא הי' מבין טעם הדבר על משנתנו, דאולי כמו שהקשה אביי דילמא במקום שאין כותבין כתובה עסקינן, ועתה שהדלית לך החספא — היא הצורה שתחת' מונח כל המרגליות — מצאת גם מרגלית זו להבין טעם משנתנו, שאף שבמקום שכותבין כתובה עסקינן וגובה כתובתה לפני שהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום. — ועל האדם להתבונן ולהפשיט תמיד צורת הדברים לפני שהוא יותר כללי, לגבי העובדה, שהוא הלבוש והחומר. וזהו כלל גדול בדרך הלמוד לירד בעומקה של הלכה עד להפשיט צורתה.

וכן הי' דרך התלמידים לשמוע הדברים מרבים כמו שהם ולדקדק בהם למצוא צורת העובדא, היא הסברה והצורה, ולא יתכן בשו"א להיות צורת הדברים דומות זו לזו, צורה זאת לצורה אחרת, משא"כ בחומר הדברים, ששונים המה, הרבה חומרים בצורה אחת.

שמאי והלל היו משתנים זה מזה בצורתם, כידוע בכל דבריהם, והתלמידים שמעו דברי רבותיהם, לא לקחו הדברים כמו שהם בחומרם ובפשטותם, אלא כ"א דקדק וירד לעומקם של דברים להפשיט צורת הדברים, ומצאו הצורה כמו שהיא, ובוה נתחלקו ונבדלו תלמידי שמאי ותלמידי הלל, ולכאו"א הי' צורת רבם, והיו מובדלים זמ"ז, עד שאם היו שואלים לתלמידי שמאי באיזו עובדא שהיא, הורו ההלכה לפי הצורה שקבלו מרבם, ותלמידי הלל הורו ההלכה לפי הצורה שקבלו מרבם, ובוה היתה תמיד המחלוקת בין ב"ש וב"ה, שהובדלו זמ"ז בצורה ודעת רבם, וכאו"א כיון ההלכה כמו שהי' משיב גם רבו כן, ותמיד קלעו להמטרה היא הצורה, עד שנקראו בית שמאי ובית הלל, כלומר, כמו הבית שהוא מובדל בגדרי' ומחיצותי' מבית אחר, כן היו מחולקים ומובדלים זמ"ז בצורותיהם ודעותיהם (וזהו ג"כ ביאור ענין בית ישראל, שהמה מובדלים מכל האומות, וכן בית אהרן וכו' וכו').

ומזה הבינו תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, ונקראים ג"כ ב"ש וב"ה אף שלא ראו את רבותיהם, ומההלכות הפרטיות, שהנה לבוש וחומר הדברים, למדו את צורתן כאילו שמעו ההלכה מפי רבם ונכנסו בגדר תלמידים, וכונו תמיד ההלכה לדעת שמאי או לדעת הלל.

ואתם כלכם תלמידי ישיבתנו הק' רואה אני בכם שמלבד שקבלתם בהישיבה תורה והלכות רבות, שהן לבוש וחומר הדברים, הפשטתם ג"כ צורת הישיבה בכלל וקצתם לעצמכם רוח ורצון הישיבה הק', ובוה עשיתם לכם חבורה מיוחדת ומסוימה ללכת הלאה בעקבות רוח הישיבה, מפני שיש לכם חלק גדול בהפשטת הצורה, התבוננתם בהצורה היותר נכבדה ועיקרית מהישיבה ולקחתם זאת לעצמכם אף בכל מקום שאתם נמצאים כדי להיות תמיד עם הישיבה ובין כותלי הישיבה, וגם להיות משפיעים אף לאלו שלא ראו כותלי הישיבה, ג"כ יתחברו עמכם להיות תלמידי הישיבה הק' תמיד, ובוה זכיתם להקרא תמיד תלמידי הישיבות הק'.

מי כמוכם יודע צורת ישיבתנו בכללה מהי? ללון בעומקה של הלכה והלמוד בעיון רב, וכבר אתם יודעים מכמה ענינים נכבדים שראיתם ושמעתם עד"ז, וגם אוסיף לכם הערה אחת שדברנו בהישיבה הק' בימים אלה ימי ההכנה:

מצינו בספרי על פסוק והיו הדברים האלה וגו' על לבבך, וז"ל מהו האהבה — והיו הדברים האלה, עמתוך כך אתה מכיר בהקב"ה ומתדבק בדרכיו עכ"ל. הרי לנו חידוש ועיקר גדול, שתכלית נתינת התורה הק' היא רק להכיר את הקב"ה, וכמו שמובא בשע"ת לר"י ז"ל על הנשמה, וז"ל „והנה הבורא ית' נפח באפי נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו וליראה מלפניו", וכמו שמובא במס' ברכות, חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרם דוד, כנגד הנשמה והקב"ה, כה הקב"ה וכו' וכו', וזהו דוקא כל הנשמה תהלל וגו', כלומר, מי ששכלו צח מצוחצח בלי שום מסך המבדיל רק הוא יכול להכיר את הקב"ה ולהללו ולשבחו, והדבר פשוט שרק הנשמה בעיונה ובזכותה ובקדושתה רק היא תוכל להכיר את הקב"ה באופן שיוכל להקרא בשם הכרה, ובלי עיון וך איך יכיר להקב"ה?

כמו"כ עד"ז ניתן לעם ישראל התורה הק' שעל ידה יכירו להקב"ה ביתר עז ולהתדבק בדרכיו. אכן אם לא ישכיל לירד בהרחבת הדברים בעיון רב ובעומקם של דברים, איך יכיר להקב"ה, שהוא נקרא טמיר ונעלם, טמירין דטמירין, ואם שכלו אינו זך בגדר דק מן הדק, איך ובמה יכיר אותו? — הרי שתכלית קבלת התורה רק לעסוק בעיונה וללון בעומקה של הלכה, כידוע לכם מאמרנו תמיד במדרש ויקרא, קרא ולא שנה עדיין בחוץ עומד וכו' קרא ושנה ולא שמש ת"ח — הוא טעמי התורה — דומה למי שנעלמו ממנו סתרי תורה וכו', והדברים ארוכים.

ואתם, חברים אהובים, יפה כונתם, אמנם כן שזאת היא צורת ישיבתנו הק' להרחיב העיון ולחדד השכל תמיד לקיים ושננתם לבניך, שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו; ומי יכול להתבונן בגודל מעלת הדברים, שיהי' האדם משכיל בכל דרכיו ולא לחיות חיי פשוט, ושזאת היא סכנת כל האדם ר"ל כידוע אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח, ח"ו, ובכל הדברים ירד ח"ו מטה.

ועתה שעשיתם סיום על מס' ברכות, ולמרות כל העסקים והטרדות קבעתם לכם קביעות ללמוד בעיון וגם לחדש חדושים טובים, אשריכם שאתם נמצאים תמיד בבית הישיבה הק', תדעו ותבינו שאין הצלחה יותר גדולה מזאת, והיא חייכם!

נקוה שקנאת סופרים תרבה חכמה, וככם יראו עוד הרבה תלמידים להתחבר בחבורתכם הנעימה ויתרבו הספסלים להגדיל תורה ולהאדירה, וגם ביתר העירות הרבות שנמצאים שמה תלמידי ישיבתנו יעשו כמעשיכם ותזכו להיות ממצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד, ומה גדול זכותכם ושכרכם בזה ובבא.

ידידכם משתתף בשמחתכם מכיר ערככם  
בברכת הכנה ליום מתן תורתנו.

ת ר צ " ד .

מ א מ ר א .

ליל ש"ק וישב.

הרמב"ן עה"ת בפ' וישלח כ' לבאר ענין מה שהאריכה התורה בכל פרט ופרט בדורונו של יעקב ששלח לעשו, וכ' שהוא בכדי להראות שיעקב "לא בטח בצדקתו והשתדל בהצלה בכל יכלתו", והיינו ללמדך שאין סומכין על הנס. ודברי הרמב"ן צריכים התבוננות, דנראה מדבריו שאילו לא הי' יעקב שולח מתנתו לעשו אלא הי' מרצהו בדברים הי' זה נס ואין סומכין ע"ז, וכי מה ענין נס לכאן? ונציר לנו: גזלן הבא על רציחת נפשות והנרדף מבקש ממנו רחמים, האם צריך לנס בכדי שיתעוררו רחמיו של הגזלן? שני אחים שהיתה מריבה ביניהם, האם יהי' זה נס אם יתרוצו איש לאחיו ויעשו שלום ביניהם בעיוהכ"פ? הלא מקובל בעולם שכל אדם משתנה בדעות וכן במדות ע"י פיוס ושרול דברים. ואם כן, עשו אף שהי' שונא ליעקב אבל סו"ס אחיו הי', ולאיזה נס צריך בכדי שיתפשרו ביניהם?

רואים אנו אפוא מדברי הרמב"ן שבכדי לשנות טבעו של אדם, בכדי להפך מדותיו צריך לנס; ולא עוד, אלא שצריך לזה נס יותר גדול מלשנוי דברים חומריים. שהרי נסים של שנוי טבע כקריעת ים סוף וכדומה היו מצוים אצל יעקב, שהרי עבר במקלו את הירדן, ואעפ"כ לא רצה לסמוך על נס של שנוי טבע עשו בדברים משום דאין סומכין על הנס.

מעשה באחד שהתנקש בנפש אדמו"ר מקעלם ז"ל לעשות לו רעה, ואמר אדמו"ר שמאדם באמת צריך לירא כיון שהוא בעל בחירה, היינו שהוא בבחינת כמו "ברשות עצמו", כאילו אינו ברשותו של הקב"ה, שזהו ענין הבחירה וזהו ענין שכר ועונש.

וכל ענין טבע היא אותה התכונה הרוחנית שהוטבעה בכל נכרא בשעת יצירתו והיא שאינה מניחה לשום השתנות. ואם כן כחות האדם שבבחינתם הרוחנית הנם במדרגה יותר גבוהה מכל הנבראים מובן מאליהם שהנם יותר קשים לשנותם, וצריך לזה נס יותר גדול מלשנוי הטבע בדברים חומריים.

ודבר זה רואים אנו במיכה ו', "עמי זכר נא מה יעץ עליך בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקת ה'". כי אמנם ידוע שבלעם הי' שונא לישראל, אבל אעפ"כ איזה פלא הוא שכשראה ישראל שוכן לשבטיו נהפך לבבו וברכסם? ולמדנו מזה ששנוי טבע בלעם שהי' בטבעו שונא לישראל זהו נס גדול, כי בלי נס אי אפשר שישתנה טבע האדם.



ועד כמה קשה טבע האדם להשתנות נראה מהא דאיתא במדרש תנחומא דכשומר יוסף לאחיו גשו הי' בדעתם להרגו, אלא שמלאך ד' מנעם. והנה אחי יוסף בירדם מצרימה הי' בדעתם להרוג או ליהרג בשביל יוסף, גם כשהתודע אליהם יוסף הכירו כטעותם כמו שאמרו חז"ל: „אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה“, ואעפ"כ כשבקשם יוסף לגשת אליו עדין רצו להרגו. ורואים אנו מכאן עד כמה מן הנמנע הוא שנוי טבע האדם, שאחי יוסף למרות כל הכרתם וחרטתם על מעשה מכירת יוסף לא נשרש הדבר מקרבם לגמרי.

הוצאת אברהם מאור כשדים והוצאת ישראל ממצרים שניהם נאמרו בלשון אחד: „אני ד' אשר הוצאתיך מאור כשדים“ (בראשית ט"ו), „אני ד' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים“ (במדבר ט"ו), - משמע ששני דברים אלה ענין אחד להם ובלשון אחד נכללו. ענין יצ"מ הרי הי' „היציאה ממצרים“ שהתוצאות מזה הי': „להיות לכם לאלקים“, וכמו כן ב„אני ד' אשר הוצאתיך מאור כשדים“ המכוון הוא הוצאת אברהם מתרח מכל וכל, שזהו אותו ענין עצמו של יציאת מצרים שע"ז מורה ה„להיות לכם לאלקים“. וזהו שאמרו חז"ל: „מי יתן שהור מסמא לא אחד“ (איוב י"ד) - כגון אברהם מתרח חזקי' מאחז וכו' מי עשה כן מי צוה כן מי גזר כן לא יחידו של עולם? (מדר"פ חקת).

ויסוד זה אנו רואים כ"כ בוכוח יעקב עם לבן (בראשית ל"א), שאחרי כל טענותיו של יעקב: „מה פשעי ומה חטאתי כי דלקת אחרי וגו' זה עשרים שנה אנכי עמך רחליך ועזיך לא שכלו וגו' הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני, זה לי עשרים שנה בביתך עבדתיך וגו'“, היתה תשובתו של לבן: „ויען לבן ויאמר ליעקב הכנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא“, - כאילו לא שמע עוד מיעקב שום טענה. והוא הענין הנ"ל שיעקב לא הי' יכול לבוא בדברים עם לבן בשום אופן, כי שנוי טבע לבן בדברים בעלמא הוא דבר בלתי אפשרי.

וזהו מה שכתב הגרי"ס ז"ל במכתביו הנדפסים ב„אור ישראל“ סי' י"ד: „אכן בכלל נודע אם כי הנסיון יורנו להיות עובד ה' ית"ש גם במדרגה נשאה בלי למוד המוסרי, אכן ההתהפכות מרע לטוב בלי מוסרי (אם מוסר שמימי כו' המטברת לבו של אדם והופכתו לטוב אם היסוד הוא למוד המוסרי) היא כמו בקשת הראי' בלי עין ושמיעה בלי אזן“. כי כמו שבלי עין אי אפשר לראות אם לא בדרך נס, כך א"א להפוך טבעו של אדם.

## מ א מ ר ב.

במאמר הקודם בארנו ששום טבע של אדם אינו משתנה מטבעו שהוטבע בו בלי עשית נס, והבאנו ד' הגר"י מסלנש ז"ל. ובאמת זו

היתה טענתו של איוב (ב"ב ט"ז): „בקש איוב לפטור את כל העולם מן הדין, אמר לפניו רבש"ע בראת שור פרסותיו סדוקות בראת חמור פרסותיו קלוטות, בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים, מי מעכב על ירך". הינו: כמו שאי אפשר לשור בפרסות קלוטות ולחמור בסדוקות שזהו שנוי הטבע, כך אי אפשר לרשע להעשות צדיק בשום אופן.

„ומאי אהדרו לי' חברי' דאיוב: „אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני א'“ ברא הקב"ה יצה"ר ברא לו תורה תכלין". והענין הוא שהורונו כאן חז"ל, שאע"פ שאמת הוא שלשנוי טבע צריך נס אבל הקב"ה נתן לנו את התורה שהיא תכלין, ז"א שעל ידי התורה נוכל להתנסות. ועל דרך זה מבואר מאחז"ל: „חביבים ישראל שניתן להם כלי חמדה וכו' שבו נברא העולם“ (אבות פ"ג), שזה אינו סיפור בעלמא ממעלות ושכחי התורה שבה נברא העולם, אלא שחז"ל הורונו חביבות ישראל שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, הינו שעל ידה ברא הקב"ה את העולם, ומכיון שע"י התורה יכולים לברוא עולמות יש בה בתורה אותה סגולה של שנוי טבע, כי בריאת עולם הוא גם כן שנוי טבע, וא"כ הרי יכולים ע"י תורה לשנות טבע. וזהו דאהדרו לי' חברי' דאיוב, הן אמת כדכריך שטבע האדם אינו יכול להשתנות בשום אופן זולת בגדר נס, אבל הקב"ה נתן לנו את הדרך והאמצעי שע"י יכול נס זה להתהוות, והוא: „ברא הקב"ה יצה"ר ברא לו תורה תכלין“.

והנה כמו שבטבע לכל דבר יש מהלך, שעל פיו הכל סובב הולך, כמו כן במה שאצלנו הוא למעלה מן הטבע גם כן יש מהלך וגדר שבלתו אין מתהווה הנס, וכמו דמצינו במשה דכתיב „ויט משה את ידו על הים“ שנטיית יד משה על הים היתה נצרכה לעשיית הנס ובלעדה לא הי' הנס מתהווה דלכל נס ישנן גדריו; - וגילו לנו חז"ל שלהפיכת טבע האדם, דרך הנס וגדריו הוא לימוד התורה. וכתב הגאון ר' ישראל סלנטר זצ"ל באגרת המוסר שכזה ישנן ב' בחינות: בחינה גשמית ובחינה רוחנית, הבחינה הרוחנית הוא מ"ש חז"ל תורה בעידנא דעסיק בה מצלא (סוטה כ"א) ואין חילוק באיזה דבר תורה שיהי עסקו תצילנו מחטא, אם יעסוק בענין שור שנגח את הפרה וכיוצא תצילנו גם מלשה"ר וכיוצא עכ"ל. אבל הבחינה הרוחנית לא תוכל לפעול אם לא יעסוק תחילה בכחינה הגשמית, והוא כמו שהאריך שם הגר"י, דזהו לימוד ההלכה עם כל סעיפיה, כשעומד על גאווה ילמד כל הדינים השייכים לתורת הגאווה, למו"מ באמונה - חלק הענינים שבין אדם לחכירו, וכן לכל עבירה ועבירה ולכל מצוה ומצוה אותה ואת תורתה, ועיין בדבריו שם שכ' „עיקר רפואתו הוא לימוד ההלכות השייכים לזה בעיון ובפרט ע"מ לעשות וכו'“. הנה כ' הגר"י שאחד הגדרים הוא לומד ע"מ לעשות, וכן אמרו ז"ל כל הלומד תורה ע"מ לעשות וכו', ולכאורה מה ענין כונה ע"מ לעשות ללימוד התורה, ולפי המתבאר הרי הדבר פשוט הוא, דאחד הגדרים של יצירת נס, היא הכוונה והידיעה

שהולך לפעול נס, כשאדם נגש ללימוד גפ"ת ידיעתו הראשונה צריכה להיות שהולך הוא לשנות בזה את טבעו, ובלי כונה ע"מ לעשות אי אפשר שישתנה טבעו, ואם ידקדק ויעסוק היטב בכחינה זו שהיא הבחינה הגשמית אזי הבחינה הרוחנית באה כבר ממילא, ובכל מה שיעסוק ינצל מעון.

## מ א מ ר ג

ליל ש"ק מקץ.

במאמר א' הבאנו ענין התקין עצמו לשלשה דברים לדורון לתפלה ולמלחמה, והבאנו דברי הרמב"ן שאין סומכין על הנס ולכן השתדל בהצלה ככל יכלתו. והנה ענין למלחמה כפי הבנתנו הפשוטה שהי' בדעתו לצאת למלחמה להלחם עם עשו אולי תגבר ידו עליו מעורר להתבוננות, וכי היו ספיקות אצל יעקב אם יועילו פעולותיו, ועל כן אחז בהרבה אמצעים, אם לא יועיל זה יועיל זה? בודאי שאי אפשר ואסור לומר כן, דברור הוא דבכל מה שהי' יעקב עושה לא הי' חל שום ספק וכל מעשיו היו ודאים.

והנה כשנתבונן היטב בתוכנה האמיתי של מלחמה, לפי מקורה של מלה זו, נראה שאינו כפי שאנו מבינים כעת, שהוא נסיון כוחות בין שני צדדים מי ומי יגבר, אלא מלחמה פירושה: מסירת נפש של האדם בעד דעותיו ואמונתו. ובאמת לפנינו היו גם מלחמות האומות באופן זה. כל מלחמותיהם היו מלחמות דתיות והניצוח לא הי' העיקר שם, אלא עיקר המלחמה הי' המס"נ, שהיו נכונים למסור נפשם בעד דעותיהם. והנה זה למותר לבאר שכל השתדלותו של יעקב להנצל מעשו לא הי' כמו שאנו מבינים ענין השתדלותו של אדם להנצל מסכנה או להציל את בניו, דהלא הי' זה ענין הצלת שבטי י' כדכתיב „הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אותו פן יבוא והכני את על בנים“, ואם כן כל קיומם של שבטים הי' תלוי בהצלה זו ואין לנו עבודת ה' גדולה מזו. ולכן עשה זאת יעקב ככל הגדרים של עבודת ה' שהם עד מס"נ משום דבכדי לזכות בנס להנצל מעשו אי אפשר רק ע"י הגדרים שבעבודה המשתלמת עד מס"נ. דענין מס"נ אינו מצוה בפ"ע שנצטוינו על ג' עבירות, אלא שבכל פרט ופרט שבעבודתנו אנו מחוייבים להגיע עד מס"נ שהיא חלק ודרגא בגדרי העבודה.

וכן מצינו שכתב הרמב"ן שזה שיצא אברהם אבינו למלחמה עם ארבעת המלכים ומסר נפשו הוא משום שהכיר טובה ללוט, ורואים אנו שגם בשביל הכרת טובה מסר אברהם את נפשו, - ואמנם צ"ע איך זה מתאים עם הדין של מס"נ, שהרי אין זה מאותן ג' עבירות שיהרג ואל יעבור עליהן - אבל עכ"פ רואים אנו מדברים אלו יסוד זה, שענין מס"נ הוא בכל פרט ופרט שבעבודה, שהעבודה בגדריה הוא עד מס"נ. ואמנם ענין מס"נ מתחלק לגדרים שונים, כמו שמצינו דבג'

עבירות אסור למסור נפשו על דעת הנס ובמס"נ שהי' אצל יעקב ואברהם התפללו להשי"ת שיצילים; אבל באמת בכל פרט ופרט שבטעודה ישנו ענין מס"נ, והחילוקים הם רק בגדרי המס"נ, שבזה מתחלקת העבודה לענפיה.

ועפ"ז מתבאר מה שאמרו ז"ל בברכות כ': „אמר ר"פ לאבי מ"ש ראשונים דאיתרחיש להו ניסא ומ"ש אנן דלא מתרחיש לן ניסא, אילימא משום תנוי והא בשני דרב יהודה כולי תנוי בניזקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סדרי, וכי הוה אתא רב יהודה בעוקצין וכו' ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא, ואילו רב יהודה כי הוה שליף חד מסאני' אתא מטרא ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח צוחינן ולית דאשגח בן, אמר לי' קמאי הוה מסרינן נפשיהו אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין על ק"ה, כי הא דרב אדא בר אהבה חזי' לההיא כותית דהוה לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא קם קרעי' מינה, איגלאי מילתא דכותית היא וכו'". ושם הלא לא הי' מאותן ג' עבירות וכן העונש לא הי' כ"א עונש ממון, ואעפ"כ קראו חז"ל לזה מס"נ, ורואים אנו בזה מה שכתבנו לעיל שנצטוינו בכל פרט ופרט שבמעשה העבודה שצריכה להגיע עד מס"נ, וחיוב המס"נ מתחלק להרבה גדרים וענפים, עד שיש חיוב להיות נהרג על קדושת השם. וזהו שאמרו חז"ל בדורות הראשונים דמסרי נפשיהו על ק"ה היינו שמסרו נפשם והשתלמו בעבודת ה' ומשום זה זכו לנסים, דזכי' בנס הוא על דרך זה שהוא קיום העבודה בכל גדרי' עד מס"נ.

ועל דרך זה מכואר ד' הב"ח בטאו"ח סי' תר"ע בשם מהר"ם „אבל בחנוכה עיקר הגזרה הי' על שהתשללו בעבודה וע"כ הי' הגזרה לבטל מהם העבודה וכו' וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה הושיעם ה' ע"י כהנים וכו'“, מבואר מדברי הב"ח שמתחילה שלא הי' אצלם מס"נ, הי' זה אצלם רשלוון בעבודה, דעבודתם לא היתה אז בשלמותה דהי' חסר שם ענין מס"נ ונגזרו עליהן כל הגזירות, ואחרי כן כשיצאו למלחמה, היינו שמסרו נפשם על העבודה (דמלחמת החשמונאים לא היתה מלחמת הנצוח אלא מס"נ), והשלימו את עבודתם, זכו עי"ז לנסים.

והיוצא ממאמרנו זה שמס"נ הוא חלק ודרגא מהעבודה שעי"ז היא משתלמת לגמרי.

ודבר זה מבואר בדברי הגר"א הובאו דבריו בסידור הר"י מלצן ב„אבני אליהו“ אהא דאמרינן בברכת יוצר „ומעריצים“ „דענין עריץ הוא מי שמפקיר גופו בעד אדוניו וכו'“, וכן אנחנו בעבודתנו לד' הלא עליו הורגנו כל היום וכו' וזהו שאנו אומרים „נעריצך ונקדישך“ שע"י שאנו מעריצים אותך אנו מקדישים לך וכו', וכך הנביאים כשלא היו משיגים רוח הקדש מסרו נפשם והשליכו גופם ותאותם וכו'“. ורואים אנו דענין מס"נ ישנו בכל פרט שבטעודה. וזהו שאמר שהנביאים כשלא היו משיגים רוח הקדש היו משליכים גופם ותאותם, דזה נכלל גם כן בגדר מס"נ. משום דכן הם דרכי העבודה שמחייבת אותנו עד מס"נ לא רק בג' עבירות

שיהרג ואל יעבור עליהן, אלא בכל פרט ופרט שבה. וכפי ענפי העבודה מתחלק ענין המס"נ לגדרים שונים, עד הגדר האחרון של יהרג ואל יעבור.

## מ א מ ר ד .

ש"ק מקץ .

בשמות רבה פ' כ"א: „מהו ופרעה הקריב, שהקריב את ישראל לתשובה שעשו וכו' ולמה עשה הקב"ה להם כך אלא שהי' הקב"ה מתאוה לתפלתו. אמר ריב"ל למה"ד למלך שהי' בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת בבקשה ממך הצילני מידי הלסטים, שמע המלך והצילה, לאחר ימים בקש לישא אותה לאשה הי' מתאוה שתדבר עמו ולא היתה רוצה, מה עשה המלך גירה בה הלסטים כדי שתצעוק וישמע המלך כיון שבאו עלי' הלסטים התחילה צועקת למלך, אמר לה המלך לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך. כך ישראל כשהיו במצרים, והיו משעבדים בהם התחילו צועקים וכו' שנא' ויהי בימים הרבים ההם ויצעקו וכו' והי' הקב"ה מבקש לשמוע את קולם פעם אחרת ולא היו רוצים מה עשה גירה לפרעה לרדוף אחריהם שנא' ופרעה הקריב, מיד ויצעקו בני ישראל אל ד'". ורואים אנו מדברי המדרש דבר חדש בענין תפלה מתוך השעבוד, דאנו רגילים להבין שצרכה של תפלה הוא משום הצרות, שכשאנו סובלים ומצפים לתשועת ד' מתפללים אנו ע"ז, ואם כן לפי"ז יותר נוח הי' לאדם שלא לסבול ולא להתפלל, כיון שענין התפלות הוא רק בכדי להפטר מהצרות. ומתוך דברי המדרש רואים שאינו כן, דכל הצרות והיסורים שסבלו הי' בכדי שיתפללו לד' ויושיעם, וצריך להבין למה צריך לכל זה?

והנה מהותה של תפלה הוא ענין „ויקרא בשם ד'“ כמו שתרגם אונקלוס פסוק זה (בראשית י"ב) „וצלי בשמא דה'“. וענין קריאת שם ד' צריך להבין פשוט, שכמו שאדם קורא ומבקש לחבירו שיבוא כן הוא בקריאת שם ד'. וכשאנו קוראים בשם ד' מיד חל במקום זה שמו ית', כדכתיב „בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך“. וכל הישועות וההצלחות שיכולים להשיג אנו משיגים רק ע"י ביאת שמו ית', כי שם ד' הוא מקור כל ההצלחות והוא מקור הישועה. כל זכית ישראל בהתגלות יציאת מצרים השיגו וזכו ע"י ה„ויצעקו“, „ז"א, שהתגלות יציאת מצרים שהיא התשועה הכי גדולה, שהוא כל ענינו של „להיות לך לאלקים“, ו„להיות לו לעם נחלה“, נולדה ויצאה ע"י צעקתם לד' בצר להם, שהוא קריאת שמו ית'.

שונה איפוא ענין הישועה מכפי שהורגלנו להבין, שכשבאה על האדם איזו צרה ונחלק ממנה מודה הוא לד' על התשועה, אבל ודאי שיותר הי' נוח לו לא באה עליו הצרה כלל; אבל באמת אינו כן, דסיבת הישועה שהיא התגלות אלקית, נולדה ויצאה מתוך הצרה, דע"י הצרה הי' קריאת ד' מתוך הצרה, שמזה נולדה הישועה.

ובלי הצרה לא היתה אפשרית קריאת שם ד', ולא הי' זוכה לאותו עזר אלקי. ונמצא לפי"ז שענין הישועה אינו משום שצריך להושיעו מהצרה, והסיבה היא הצרה, שכשבילה נצרכת הישועה, אלא להיפך, שכל ענין הצרה הוא בכדי שתוכל להיות כאן ישועה. והכל הולך בזה ע"ד סיבה ומסובב. סיבת כל הצרות הוא בכדי שיהי' ה"ריצעקו" ויחול כאן שם ד'.

וכשנרד היטב לעומקן של דברים נראה שלא לבד שכל ענין הצרה אינו אלא כדי שעי"ז תוכל הישועה לבוא, אלא שעצם הצרה הוא כבר גם כן ישועה, שמהלך הצרה הוא מהלך צמיחת הישועה. מהלך הדברים הוא כדרך הגידולין: כמו שבגידולין צריך מתחילה לזרע והזרע עולה וצומח, והתכלית שהוא הפרי אינו יכול לבוא רק על דרך זה, ע"י זריעה וצמיחה, כמו כן צריך להבין ענין צרה וישועה, שהצרה הוא מהלך צמיחת הישועה; וענינן של כל הצרות, של שעבוד מצרים וקריעת ים סוף, היה מהלך צמיחת הישועות, שמתוך כל אלו הצרות נולדו הישועות. וכשנעמיק בדברים אלה לא נוכל להבחין אם לכנות לצרה בשם "צרה" או "ישועה" כיון שמהצרה עצמה יצאה הישועה. וזהו שאמרו: "ממכה עצמה מתקן רטיה", היינו מתוך המכה עצמה, מתוך הצרות עצמן, יצאה הרפואה. ולצורך: כשרואים מכה מתרפאת, ומתוך המכה עצמה נמתח העור הבריא והחדש, אז אין אנו יכולים להבחין בשום אופן אם כל אלו היסורים והכאב שסבל הם יסורי מחלתו, או שהוא מחמת הרפואה, שהעור והבשר שהבריאו הם שגרמו לו כאב זה, ונמצא שהכאב הי' מתוך הבראת המכה. וכך הוא ממש בענין צרה וישועה. אין אנו יכולים להבחין אם הצער והיסורים שסובל עלינו לכנותם בשם "צרה" או "ישועה".

והנה הכתוב תובע מיעקב: "למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מד'", ואמרו חז"ל (ב"ר פ' צ"א) שזה קאי אהא שאמר יעקב "למה הרעותם לי להגיד לאיש העוד לכם אח", אמר הקב"ה אני עוסק להמליך את בנו כמצרים והוא אומר למה הרעותם לי". והיינו שכל ענין צרותיו של יוסף הי' סיבת המלכתו למלך, שמתוך צרות אלו נולדה ישועה זו, ואיך יאמר "למה הרעותם"? כי לצרה אסור לכנות בשם צרה כיון שהיא היא הישועה עצמה.

ויסוד זה מלמדנו דהע"ה בכל פסוקי ההלל. "מן המצר קראתי י' ענני במרחב י' וגו'". הוא מגלה לנו שבתוך המצר, בתוך הצרה טרם שנחלץ ממנה, ראה את הישועה. וכך הוא מהלך כל הפסוקים שם על יסוד זה: "סבוני גם סבבוני", שזהו עדין בתוך הצרה, "בשם ד' כי אמילם". סבוני כדבורים וגו' דחה דחיתני לנפול וד' עזרני". את ה"וד' עזרני" רואים ומכירים כבר הכל, כי לאחר הישועה נגלית היא כבר לכל, אבל מעלת דהע"ה היתה שהכיר את הישועה בעצם הצרה ובטרם שנחלץ ממנה. ראית הישועה בצרה - את זה מכירים רק יחידי סגולה. "זה השער לד' צדיקים יבואו בו" אמר ע"ז אדמו"ר ז"ל: "זה", היינו הצרות ומהלכן, זהו השער להגיע

עד ד', אבל רק צדיקים יכולים להכנס בו, כי רק הם יכולים להכיר דרך זה. וכן, "אודך כי עניתני ותהי לי לישועה", מורה הוא לד' גם בעד הענוי, כי הענוי עצמו הוא גם כן הישועה. חנוכה שנתקן בשביל הנס והתשועה קבעוהו בהלל והודאה, "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול", כי ענין ההלל הוא להתכונן ולהכיר יסוד זה, שבין הצרה והישועה אין חילוק כלל, ושניהם ענין אחד הם. ואפשר לנו רק לכנות הצרה כשם זרע והישועה היא גידולה.

### מ א מ ר ה.

מוצש"ק מקץ.

את כל הבריאה מקיף רק דבר אחד והוא: "שמו ית'". "ה'אחד ושמו אחד" - המקיף כל העולמות, כמו שאנו אומרים בנשמת "אדון כל תולדות". בין טבע ובין למעלה מן הטבע שורש אחד להם. "מה רבו מעשיך ד' כלם בחכמה עשית" נאמר על הטבע, שהטבע הוא חכמה עליונה, - עיין בתומר דבורה - . וכן אמרו חז"ל: "אלמלא ניתנה תורה למדנו גזל מנמלה וצניעות מחתול", הרי שצניעות וגזל, שהם חכמה עליונה, הנם טבעם של נמלה וחתול. דביאור טבע הוא: המתנה שנתן הבורא לנברא בשעת יצירתו. ואין זה רק בנמלה וחתול לבד, שניתן להם צניעות וגזל, אלא בכל הבריאה כולה, כל מה שהשיגו הנבראים ויש להם ואנו אומרים על זה שהוא טבע, הוא על דרך זה שהיא החכמה העליונה שהבורא ית' הטביע בהם, ונתנה להם בשעת יצירתם. ומה שאנו אומרים "תתברך ד' אלקינו על שבח מעשה ידיך" וכו', שאנו מתפללים שתתרכה חכמה עליונה, זה נאמר על טבע, שאנו מבקשים שהחכמה עליונה שניתנה בטבע תתרכה עוד יותר.

וכמו שהנהגת הטבע היא ע"פ כלל זה, כמו כן אותם שזכו להנהגה שלמעלה מן הטבע, הוא גם כן על דרך זה. מה שיש להם ומה שהשיגו בהנהגה זו נעשה אצלם טבע. במשה רבינו אמרו חז"ל (נדרים ל"ח): "בתחילה הי' משה למד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה", והמכוון בזה, שכמו שטבע כל נברא היא המתנה שקבל מהבורא ביצירתו, כמו כן התורה ניתנה למשה במתנה, ונעשית אצלו טבע. ומצינו בחז"ל הרבה דברים שנשתנו בהם ישראל מאוה"ע, משום דלישראל ניתנה התורה במתנה, ונעשית אצלם טבע. וכן באברהם אבינו שהי' החסד טבעו, שהצטער ביום השלישי למילתו על שלא היו מצוים לו אורחים לגמול עמהם חסד, ואי אפשר בשום אופן שמי שאין החסד טבעו, יצטער על זה בשעת יסורים שכזו. וזהו דאמרי' "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם", שהחסד ניתן במתנה לאברהם ונעשה אצלו טבע. וכן מבואר מד' הרמב"ן ע"פ "וד' ברך את אברהם בכל" - זו מדת החסד שהיתה אצל אברהם כבת".

ונמצא לפי"ז, דמה שאנו אומרים על איזה דבר שהוא למעלה מן הטבע, אין הכונה שאינו טבע, דמי שזכה ללמעלה מן הטבע, הלא למעלה מן הטבע זה הריהו אצלו טבע. והחילוק בין טבע ולמעלה מן הטבע הוא רק במדרגות, שלמעלה מן הטבע היא מדרגה יותר גדולה, אבל מי שזכה לה, נעשית אצלו טבע. והאמת הוא שהטבע הנה גם כן חכמה עליונה, והצדיקים בקשו שכר על שמירת טבע, כמו שמצינו במעשה הדודאים אצל לאה (יעוי' בספורנו שם ובמאמרים הבאים), משום שע"י שמירת טבע, בלי שום כוונות ויחודים, רק לשם שמירת טבע, - גם זולת מה שאמרו חז"ל, "כל המנסך יין לתוך גרונו של ת"ח", רק על דרך מה שכתב הרמב"ם בח' פרקים בכיאוור, וכל מעשיך יהיו לשם שמים", - עי"ז הוא זוכה למדרגה היותר עילאית. ועיין בפ"י על אבות להחסידי יעב"ץ אהא דאמרו חז"ל: "אם אין ד"א אין תורה", שע"י ד"א אנו זוכים לתורה, ובלי ד"א אי אפשר לזכות בה, למשל: בענין כיבוד או"א, לא כמו שאנו רגילים להבין דניתנה לנו מצות כיבוד אב ואם משום דהלא יש לנו אב ואם ולכן נצטוינו לכבדם, ונמצא דאב ואם מוכרחים להיות, דחלילה ואסור לומר כן. אלא להפך, משום המצוה נתנו לנו אב ואם. וכך רואים אנו מהא דאמרו, "נשאת ונתת באמונה" שאמונה נולדת ממו"מ שהוא טבע, ומשיג עי"ז אמונה שע"י לימוד חו"מ כל היום לא ישיג זאת. ואחרי שאדם שומר ומקיים את הטבע בכל פרטיו, זוכה הוא להכנס לדרגא שהיא למעלה מן הטבע. וזהו שמצינו ביעקב אבינו איך שדקדק מאד בקיום טבע, כמו שהבאנו, שענין הדורון ששלח לעשו הי' קיום טבע, וכמ"ש הרמב"ן: "ללמדך שאין סומכין על הנס", ודקדק מאד בשליחת העדרים, והריוח שבין עדר לעדר, ואיך לדבר עם עשו, הכל עשה בדיקנות הכי מרובה; משום דכן הוא באמת, שצריך ומחוייב האדם לקיים טבע, ובלי קיום טבע אי אפשר שיזכה לדרגא שלמעלה מן הטבע. ועל דרך זה צריך להבין מה שאמר יוסף וכפל לשונו "כ"א זכרתני", "והזכרתני", משום דמחוייב הי' יוסף לעשות כל מה שהי' ביכלתו בכדי להנצל, דיש חיוב על האדם לעשות כל מה שביכלתו ע"י קיום טבע, ולא קראו עליו חז"ל (ב"ר פ' פ"ט) הכתוב: "אשרי הגבר אשר שם ד' מבטחו ולא פנה אל רהבים ושטי כזב" (תהלים מ') - רק משום שלא הי' שם הכל כ"כ בשלימות התיקון כמו ביעקב בשלחו דורונו לעשו.

וזהו מה שהבאנו במאמר הקודם שיעקב התקין עצמו לשלשה דברים לדורון לתפלה ולמלחמה שהוא קיום טבע בשלמותה, עד מדרגת מס"נ שהיא קצה המדרגה של קיום טבע, שע"י אנו נכנסים למדרגה שלמעלה מן הטבע. - ומס"נ הוא גם כן טבע כמו שמצינו בעבדים המוסריים נפשם בעד אדונייהם. - וכך הי' באברהם שהשליך עצמו לתוך כבשן האש אך ורק משום הכרת שכלו, בלי צחי ד', כי לנבואה לא זכה עדין. וכשמסר נפשו והגיע עד השלמת קיום טבע, שהוא מס"נ, זכה ללמעלה מן הטבע, שהיא כבר הנהגה נסית.



וזהו מה שהביא הב"ח בשם מהר"ם, הובא לעיל בענין חנוכה, דמתחילה נתרשלו בעבודה ונגזרו עליהן כל הגזירות, וכשמסרו נפשם הושיעם ד' - וענין התרשלו הוא שחסר להם מס"נ, כמו שרואים אנו מסיום דבריו "וכשמסרו נפשם", משמע דהרשלו עד עתה הוא משום שחסר להם ענין מס"נ - ; וכשלא מסרו נפשם, היינו שלא קיימו הכל בטבע, לא יכלו לזכות למדרגה נסית, אלא נגזרו עליהן גזרות, ואח"כ כשמסרו נפשם היינו שהשלימו כל מה שהי' ביכלתם בטבע, נכנסו עי"ז לבחינה שהיא למעלה מן הטבע, וזכו עי"ז לנסים.

וזהו מה שהכאנו כמאמר ג' מש"כ ב"אבני-אליהו", דהנביאים כשלא הי' להם רוח הקדש היו מוסרים נפשם שהיו משליכים גופם ותאותם וכו', משום דכשרוצים להשיג רוח הקדש, שהוא למעלה מן הטבע, הדרך להשיגה הוא מס"נ, שהוא קצה הדרגא שע"י זוכים לעזר אלקי.

### מ א מ ר ו .

ליל ש"ק ויגש.

כשאנו אומרים על איזה דבר שהוא טבע, ההוראה הוא שאותו דבר מוטבע מתכונה מסוימה, כמו שאנו אומרים "הרגל נעשה טבע שני", היינו שאותו דבר כל כך מאוחד עם תכונתו, עד שאי אפשר לו בשום אופן להשתנות ולעשות הפך התכונה. על כגון זה אנו אומרים שהוא טבע, ועל דרך זה צריך להבין מה שאנו אומרים שכל הבריאה היא טבע, היינו שכל נברא הוטבע בשעת יצירתו על תכונותיו ונעשה כל כך "אחד" עם טבעו עד שזה נעשה בגדר "שלו", שאי אפשר לו בשום אופן לשנות מטבעו; ונוכל לבאר זה בדברים אלו: טבע היא אותה המתנה שקבלה הנברא מהבורא ית' עם יצירתו. כ"חובת הלכות" בשער עבודת האלקים פ"ה כתב במהות השכל שהוא הזכרת אלקים לאדם באמצעות שכלו, ומפרט שם גדרי השכל, וביניהם שבח האמת וגנות הכזב וכו', ולכאורה כיון שהשכל הוא הזכרת אלקים למה אנו אומרים עליו שהוא בטבע? ונראה על דרך שבארנו, שטבע הוא אותו דבר שקבלו הנברא מהבורא ית' עם יצירתו, ואותן תכונות הנן אתו לעולם, ואי אפשר לחפרידן ממנו בשום אופן, עד שנעשה שלו ממש. כאופן אחר: מהו השכל? השכל הוא הרבי והמדריך שהאדם מקבל מהבורא עם יצירתו, בכדי לשמרו, ליעצו ולחנכו כל ימי חייו.

מצינו בחז"ל שלמשה ניתנה התורה במתנה. וכחננו כזה באמרם "במתנה ניתנה" שהתורה נעשית אצל מרע"ה בטבע, והיינו שכמו שאנו מבינים בענין שכל שהוא הזכרת אלקים כמ"ש בחוה"ל, ואנו אומרים עליו שהוא טבע, כמו כן גם התורה אצל מרע"ה היתה טבע, וכן מצינו בחז"ל הרבה דברים שנשתנו בהם ישראל מאוה"ע, שבישראל אותם דברים הם טבע ובאוה"ע הם למעלה מן הטבע, שאצל ישראל התורה היא בטבע. באברהם אבינו נאמר "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם",

שהחסד שהוא למעלה מן הטבע אצלנו הי' אצל אברהם בטבע, כמו שבארנו במאמר הקודם, שחצטער בשעת יסורים גדולים - ביום השלישי למילתו - בחפצו להיטיב, כמו שאנו מצטערים על דברים הטבעיים לנו, והוא משום שהחסד שהוא אצלנו למעלה מן הטבע הי' אצל אברהם בטבע.

והיוצא מדברים אלה, שאין חילוק כלל בין טבע ללמעלה מן הטבע, ומי שזוכה ללמעלה מן הטבע נעשה זה אצלו טבע. וענין טבע ולמעלה מן הטבע אינן כ"א מדרגות בהטבעת הכורא לנבראים. ונמצא דאין חילוק ביניהם, דבין זה ובין זה הוא הזכרת אלקים, אלא שמדרגת למעלה מן הטבע גדולה ממדרגת טבע.

ולפי"ז צריך להבין הא דשמרו האבות דרך ארץ - כמו שמצינו בחז"ל (ב"ר פ' נ"ה): ב' בנ"א נהגו כד"א אברהם ושאל, אברהם שנא' „ויקח את שני נעריו וכו', היינו שאברהם אבינו גם בלכתו לקים צדי ה' בעקדת יצחק אעפ"כ לא לא עבר על ד'א - באופן אחר מכפי שהורגלנו להבין דהוצרך לשמור ד"א משום דאין סומכין על הנס, ועיקר קיום הטבע הי' מצד שאסור לסמוך על הנס. אלא דהדבר הוא להפך, שיש חיוב ומצוה על האדם לשמור טבע כיון שהוא הזכרת אלקים, ומחויבים אנו לשמרו ואסור לעבור עליו, כמו שאנו מחויבים לשמור כל מצות התורה, כי הטבע הוא הרבי והמדריך אותנו, ואנו מחויבים לשמע לכל צדיו. והדבר פשוט לפי"ז שיש חיוב ומצוה לשמוע אל השכל, אע"פ שלא מצינו שום אזהרה על זה, כיון שהשכל הוא הזכרת אלקים, שנתן לנו בכדי לשמרנו ולחנכנו. וכן מצינו בחז"ל ב"ר פ' פ"א אהא דכתיב „ויבך אותו אביו" - זה יצחק וכו' ולמה לא גילה אמר הקב"ה לא גילה לו ואני מגלה לו? ואע"פ שיצחק ידע שיוסף חי בכל זאת לא גילה זאת ליעקב, דכיון שהקב"ה אינו מגלה לו מסתמא אין צריך להגיד לו. ולכאורה הלא צדי מפורש לא הי' שם, ואעפ"כ לא גילה ליעקב שיוסף חי, אף שהי' מונע ממנו עי"ז כ"כ צער, רק בשביל שהבין בשכלו שאין צריך לגלות, והוא כהנ"ל, דהשכל עצמו הוא הזכרת אלקים, ואסור לעבור עליו בשום אופן. וכן באברהם שהשליך עצמו לכבשן האש אך ורק משום הכרת שכלו, דצדי ה' לא הי' שם על זה, משום שהשכל הוא הרבי והמדריך, ואסור בשום אופן לעבור עליו, ומחויב לשמע בכל צדיו, עד כדי השלכת עצמו לתוך כבשן האש.

וכשארם שומר ומקים טבע בכל דקדוקיו ופרטיו זוכה שהתורה תעשה אצלו בטבע, ז"א שזוכה למדרגה יותר גדולה, שתמורת הטבע שהי' עד עתה משמרו, זוכה שהתורה נעשית מדריכתו, ומשמרתו ומיעצתו בכל אשר ילך. וזהו שאמרו חז"ל „ד"א קדמה לתורה". והאבות ששמרו ד"א היינו ששמרו היטב את הטבע. וכשמקים הוא לטבע, זוכה ללמעלה מן הטבע; וכן אמרו חז"ל (מד"ר ויקרא פ"ט) כ"ו דורות קדמה ד"א את התורה שנא' „לשמור את דרך עץ החיים", „דרך" זה ד"א, ואח"כ - „עץ החיים" זו תורה.

ודברים אלו אנו רואים בדברי הרמב"ן פ' חיי שרה, ואע"פ שכל דבריו שם הם דברי קבלה אבל משטחיות הדברים נראה שם ענין זה וז"ל: „ומכואר זה במדרשו של ר' נחוניא בן הקנה וכו' ומהיכן היתה בת לאברהם, הן דכתיב וד' ברך את אברהם בכל וכו' משל למלך שהי' לו עבד שלם תמים לפניו ונסהו בכמה נסיונות ועמד בכלם, אמר המלך מה אתן לעבד זה או מה אעשה לו, אלא אצונו לאחי הגדול ליעצו ולשמרו ולכבדו, חזר העבד על אחיו הגדול ולמד מדותיו אהבו האח וקראו אוהבי דכתיב זרע אברהם אוהבי, אמר מה אתן לו או מה אעשה לו, הנה כלי נאה עשיתי ובו מרגליות נאות ואין כמותן והם סגולת מלכים, אתננה לו ויזכה במקומי, הדא הוא דכתיב וה' ברך את אברהם בכל ע"כ", עכ"ל הרמב"ן. ונראה מדבריו שמהלך הדברים הוא שמתחילה צוהו לאחיו הגדול לחנכו, וכשלמד מדותיו וקיים הכל זכה אח"כ לדרגא היותר גדולה. ובאמת שענין אצונו הגדול מקבל האדם תיכף עם יצירתו ליעצו, לשמרו ולחנכו, וזהו השכל שהוא הזכרת אלקים, כמו שקראו בחוה"ל. וכשאדם שומר ומקיים לשכל בכל דקדוקיו ופרטיו, זוכה הוא למדרגה יותר גדולה, שגם תפקידה הוא ליעצו, לכבדו ולחנכו כמו השכל.

## מ א מ ר ז

מוצש"ק ויגש.

תמיד הננו רגילים להבין שהשכל הוא למשא על האדם, וכן התורה היא למשא עליו שמחוייב הוא לשאתה. והנה כפי שבארנו במאמר הקודם הדבר הוא להפך, לא השכל הוא למשא על האדם אלא האדם הוא משא השכל, וכן התורה נושאת את האדם, כמו שהענין הוא אצל הנפש והגוף, שהנפש נושאת את הגוף ולא הגוף את הנפש.

נתבאר לנו במאמר הקודם שאין חילוק כלל בין טבע ולמעלה מן הטבע, ומי שזוכה ללמעלה מן הטבע נעשית הנהגה זו אצלו טבע. וכן מצינו ברמב"ן פ' נצבים שלעתיד לבוא יהי' הכל בטבע, היינו שכל התורה וכל מה שהוא אצלנו למעלה מן הטבע יהי' אז בטבע. וכ' שם על הפסוק ומל ד' את לבבך וגו' שזה קאי לע"ל, שאז יהי' הכל בטבע כמו שהי' באדה"ר קודם החטא, כדכתיב „ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם“, והוסיף: שזהו של דרך מה שאמרו חז"ל „הבא לטהר מסייעין אותו“.

והנה רואים אנו מדברי הרמב"ן שענין למעלה מן הטבע הוא „עזר אלקי“. וצריך להבין לפ"מ שבארנו שגם הטבע הוא הזכרת אלקים את האדם כמו הלמעלה מן הטבע, מהו ענין השינוי שבלמעלה מן הטבע, שמכנים אנו אותו בשם „עזר אלקי“? והמתבאר בזה, דענין עזר אלקי אי אפשר להבין כפי המורגל אצלנו שהוא כאילו האדם עושה הכל ורק הקב"ה מסייעו, אלא הביאור האמיתי של „עזר אלקי“

הוא - „לא ע"י שליח“, כענין שאמרו: „ויוציאנו ד' ממצרים, לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו“. ורואים אנו בזה בחינות שונות: בחינה ש„ע"י מלאך וע"י שליח“, ובחינה ש„ע"י הקב"ה בעצמו“. ענין עזר אלקי הוא בחינת ע"י הקב"ה בעצמו. וכל שורש האמונה, ויסודה של יציאת מצרים, וכל הענין של „אין עוד מלבדו“, הכל מיוסד על הנהגה זו שמכנים לה בשם „עזר אלקי“. וזהו שכ' הרמב"ן שענין זה שלע"ל יעשה הכל כל כך קל בטבע שלא יצטרכו אפי' ללמוד, זהו ענין „עזר אלקי“, שאנו אומרים עליו שהוא נקרא „לא ע"י שליח“. ונמצא לפי"ז שהחילוקים שאנו מבינים בין טבע ולמעלה מן הטבע הנם עד"ז: הכל הוא באמת „עזר אלקי“, רק שהטבע הוא בבחינת „ע"י שליח“, ולמעלה מן הטבע הוא בבחינת „ע"י הקב"ה בעצמו“. ובלי ספק שיטנם חילוקים גדולים בין אלו הבחינות.

„הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינתי“, וכ' רש"י „כאן נתבשרו שעתידים לחטוא“. „השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם“, וברש"י: „אינו מלומד לכך שהוא מן הכת שאינם חוטאים ועוד שהוא שליח ואינו עושה אלא שליחותו“. והנה שליחת מלאך היא מדרגה יותר קטנה מ„ע"י הקב"ה בעצמו“, וכמו שמצינו שבקש משה „אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה“. ובמדרגה זו הזהיר הקב"ה להשמר ביותר כי לא ישא לחטאים כמו שביאר רש"י. וצריך להבין וכי במדרגת „הקב"ה בעצמו“ הותר החטא? ובמדרש (שמ"ר פ' ל"ב) כ' בזה: „אל תמר בו-לשעבר הוא אומר ממרים היתם עם ד' והייתי מקבל מכם, אבל עכשיו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם וכו' לא כמותי שכתוב בי נושא עון ועובר על פשע אבל הוא לא ישא לפשעכם“, ומתבאר לנו מד' המדרש דאה"נ, דדוקא בדרגא זו ש„ע"י שליח“ שהוא מכת שאינם חוטאים, שם היא אותה הנהגה ש„לא ישא לפשעכם“. ומשו"ז הזהירנו הכתוב שנשמע בקולו ולא נמר בו, דכהנהגה זו צריך להזהר מחטא יותר משום „לא ישא לפשעכם“, ולהפך בדרגא היותר גדולה של „הקב"ה בעצמו“ מצוי יותר ענין נשיאות עון.

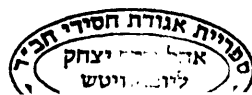
ולמדנו מזה חומר ענין קיום טבע שהוא בחינת „ע"י שליח“, ושם הוא בבחינה של אי נשיאות עון. וכשארם שומר ומקיים את הטבע-שזה מורה שהוא מכת שאינן חוטאים, דבאופן אחר א"א לשמור טבע אם לא שיהי' מכת זו-, אז הוא זוכה ונכנס למדרגת „למעלה מן הטבע“, שהיא הנהגת „הקב"ה בעצמו“. האבות ששמרו וקיימו את הטבע, זכו אח"כ לדרגא יותר עילאית, שהיא למעלה מן הטבע. וזהו שהאריכה תורה במעשי אבות איך ששמרו ד"א, משום דיש חיוב ומצוה לשמור ד"א, והיא מצוה כשאר מצות התורה, כמו שמצינו בחז"ל (ב"ר פ' ס') „יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, ופרשתו של אליעזר ב' וג' דפים הוא אומרה ושונה והשרץ מגופי תורה ואין וכו' אלא מרבוני המקרא“, והנה חז"ל קראו לבראשית שיחתן- דזה פשוט דכמו שקראו לפרשת אליעזר „שיחתן של עבדי אבות“ כך

נקרא כל ספר בראשית, שיחתן של אבות", - ולכאורה וכי יש חילוק בין בראשית לכל התורה? אלא הענין הוא משום שיש בו רק מצות אחדות, וכל ענינו הוא אך סיפור מעשי ושיחות האבות, דדין טומאת שרץ הוא צחי ה', אבל בראשית הוא רק שיחתן של האבות עצמן, כי צחי ה' כמעט שלא היו שם, וכל מהלך הפרשיות הוא איך שהאבות חיו ונהגו עצמם בלי צחי ה'; אבל ודאי שחומש בראשית תורה הוא, ואין חילוק בינו לתורה כולה. ולמדנו מזה ששיחתן של אבות, שהוא ענין קיום ד"א, הוה הכתוב לתורה עצמה, דבאמת יש חיוב ומצוה על האדם לשמור ד"א. וסדר עבודת האדם הוא שמתחילה צריך לקיים לכל מצות הד"א, וכשקיים מצוה זו בכל פרטיה, זוכה הוא להכנס לבחינה יותר גדולה שהיא בחינה נסית, למעלה מן הטבע, והיא נקראת "עזר אלקי", ושם הכל בקל כמו שכתב הרמב"ן, שזוהי בחינת "כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם", מה שא"א בשום אופן להשיג במדרגת "טבע" שהיא בחינת "ע"י שליח". וזהו מש"כ בשערי תשובה לרבנו יונה בשער א' סי' א', "והתבאר בתורה כי יעזור ה' לשבים כאשר אין יד טבעם משגת וכו' ומל ד' את לבבך וגו'", המכוון בדבריו: שישנם באמת דברים שביד הטבע א"א להשיגם, רק ע"י למעלה מן הטבע שהוא "עזר אלקי". "בעל גאווה-כתב הר"י - נמסר ביד יצרו כי אין עזר ה' עמו", וכונתו באמרו שאין עזר ד' עמו שיוצא ממדרגת "עזר ה'" ונכנס להנהגת טבע, ובהנהגה זו יכול כבר להיות נמסר ביד יצרו. וזהו מש"כ במהר"ם שהובא לעיל בענין נס חנוכה, שמתחילה נתרשלו בעבודה ונגזרו עליהם כל אותן גזירות וכו', ואח"כ כשמסרו נפשם זכו לנס. והמכוון בזה הוא, שמתחילה שנתרשלו בעבודה היינו שלא קיימו היטב את הטבע, ממילא לא יכלו להשיג בשום אופן "עזר ה'" שהוא למעלה מן הטבע, ואח"כ כשמסרו נפשם וקיימו את הטבע בכל פרטיו, דמס"נ הוא קצה המדרגה של קיום טבע שע"י נכנסים למדרגה שלמעלה מן הטבע, שבה זוכים לנס שהוא רק בהנהגה של "עזר ה'", - זכו לנס חנוכה. ודבר זה לומדים אנו מחנוכה שכל עונשם של הדור ההוא הי' על שלא שמרו את הטבע, וזכותם לנס הי' ע"י מס"נ שקיימו את הטבע עד קצה האחרון.

מ א מ ר ח

ליל ש"ק שמות.

כבר נתבאר במאמר הקודם שטבע ולמעלה מן הטבע אינן אלא שתי הנהגות, טבע הוא הנהגת "ע"י שליח", ולמעלה מן הטבע היא הנהגת "ע"י הקב"ה בעצמו". וכחז"ל מכנים לבחינות אלו "סדת הדין והרחמים". וזהו שמצינו כחז"ל (תענית ב') ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים ומפתח של חיי' ומפתח של תחיית המתים. כונתם באמרם שלא נמסרו



לשליח היא שלדברים אלו צריך לרחמים יותר מרובים מלשאר דברים, ומדת רחמים כזו הנה כבר בבחינה שנקראת „ע"י הקב"ה בעצמו". וזהו שהזהירה לנו תורה בבחינה ש„ע"י שליח": „אל תמרו בו כי לא ישא לפשעכם", כי בבחינה ש„ע"י שליח אין ענין נשיאות עון, והא דהקב"ה „נושא עון ועובר על פשע" הוא רק בבחינה ש„ע"י הקב"ה בעצמו. נשיאות עון הוא רק במדת הרחמים, ובבחינה ש„ע"י שליח אינה, דאותה בחינה נקראת כבר מדת הדין, ובמדת הדין אין שום ויתור כלל.

וזהו מה שאחז"ל „קופה מלאה עונות" וכו', „לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל" וכו' ובאר הרמב"ן בפ' נח מפני שהיא מצוה מושכלת, והיינו דגזל הוא ממצות השכל ובמצוה של שכל אין שום ויתורים. והוא משום דשכל הוא מצוה של טבע, שהוא בחינת ע"י שליח, וע"כ כשאדם עובר על שכל, הוא נענש תיכף, דזהו גדרו של מרת הדין, שאין בה שום ויתורים ואין בה ענין „מאריך אף". ולכן דקדקו האבות הק' בשמירת טבע בכל פרטיו, כמו שמצינו ביעקב שמדד הרוח בין העדרים בדיוק גדול, כאילו הי' מודד רבועו של תפלין, דבאמת אין חילוק כלל בין מצות טבע למצות תפלין דגם שמירת טבע תורה היא, כמו שמוכח ממאמר ז"ל „יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בניים" שהכחנו במאמר הקודם, והערנו למה קראו לבראשית „שיחתן", וכי יש חילוק בין בראשית לכל התורה? ובארנו שהוא משום דדין שרץ הוא צדי ה', ושיחתן של עבדי אבות הוא מה שאליעזר אמר בלי צדי ה', וכל ספר בראשית שהוא אך ורק מנהגי ושיחות האבות עצמם בלי צדי ה' אינו כ"א שיחתן; אבל ודאי שאין חילוק בין בראשית לתורה כולה. ולמדנו מזה דשמירת ד"א שהוא תוכנו של ספר בראשית, הנהו מצות כמצות שרץ שהוא ע"י צדי ה'. ולפ"ז נוספו לנו מצות ותורה חדשה על כל צעד וצעד, שהוא שמירת וקיום ד"א. וע"פ דברים אלו יצא לנו ביאור נפלא במאמר חז"ל, מבלי שנצטרך לנטות מפשוטן של דברים. כלל גדול הוא, שבכדי להבין דברי חז"ל לאמיתן צריך לבארם תמיד על דרך הפשט. אחת הסיבות המונעות מהבין דברי חז"ל היא ההנחה הראשונה שלפי פשוטו אין מאמרם ז"ל מתבאר, ועל הנחה זו בונים פירושים אחרים שלא על דרך הפשט, וממילא הביאור הנכון חסר לעולם.

איתא בסנהדרין דף צ"ט: „אמר ר"א כל אדם לעמל נברא שנאמר כי אדם לעמל יולד, איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר לעמל פה נברא ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר לא ימוש וגו' הוי אומר לעמל תורה נברא והיינו דאמר רבא כולי גופי דרופתקי נינהו טובי' לדזכי דהוי דרופתקי דאורייתא". וכל המתבונן בדבריהם אלו יראה שהם תמוהים וחתומים, שהוא כאילו ר"א מסתפק אם תכליתו של האדם הוא עמל תורה או עמל מלאכה,

ולולא הכתוב הי' נכון בעיניו לומר שהוא עמל מלאכה. וכן לשונו של רבא גם כן תמוה, שאמר טובי' לדזכי וכו' כאילו העסק והטפול במלאכה גם זהו ענין ותכלית בעד האדם, ורק אשרי למי שזכה בחלקו לעמל יותר טוב שהוא עמל תורה.

ולפ"מ שבארנו בענין טבע, שגם הטבע הנהו אך ורק, רצונו ית', ומשו"ז מחויבים אנו בקיום ד"א, נמצא שגם מלאכה שהיא קיום ד"א חשובה בערכה כקיום תורה. ולזה מגלה לנו ר"א שאותה שלמות שמישיג האדם ע"י תורה וע"י ד"א משיג הוא רק ע"י העמל שבהם. ענין עמל הוא שיגיע האדם למדת עיפות היותר גדולה עד כדי אי יכולת לעמוד על רגליו מתוך אפיסת כוחות. וכן אמרו חז"ל באבות פ"ב מ"ב, יפה תלמוד תורה עם ד"א שיגיעת שניהם משכחת עון, למדונו חז"ל שענין משכחת עון משיגים רק ע"י יגיעה.

והנה כשאנו לעצמנו לא נוכל להעריך כל כך ענין משכחת עון, ומכש"כ שלא הינו מודדים ומעריכים ערכה של תורה הק' ע"י מעלה זו, שלגבי שאר מעלות התורה היא לפי דעתנו מקלות הערך, וע"כ קשה לנו לקבל דברים אלו כהוייתן. ועד שאנו תמהים בדברי חז"ל אלו, מצינו שאמרו בפ"י במק"א, בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, ז"א שכל מה שהתורה מכילה בקרבה, היא, בכל אותיותיה וגדרה למודה, העיון, הלימוד בקול וכו' - הכל נברא אך ורק בכדי להיות תבלין ליצה"ר.

ואחרי ההתבוננות יראה האדם עד כמה גדולה דרגא זו של השכחת עון וכמו כן עד כמה רחוק הוא ממנה, שהרי כל עיקר מכוון ותכלית התורה הוא משום ענין זה, ואצלנו אין אותו ענין של משכחת עון כלל, דאין אנו שוכחים את החטא אלא מממששים בו תמיד. ואין לנו בכל פעולותינו ומצבינו אף רגע אחד שנוכל לאמר שהסחנו דעתנו מהחטא. לשכח עון באמת, עד שיהי' מסיח דעתו ממנו מכל וכל, זה אינו כלל מהדברים הקלים.

ולמדנו הז"ל שיפה תורה עם ד"א שיגיעת שניהן משכחת עון, הינו שביגיעת שניהן ישנה לאותה סגולה, שעי"ז האדם מסיח עצמו מהעון ושוכחו לגמרי. וזהו שאמר ר"א לא נברא אדם אלא לעמל, שעיקר כל הדברים הוא העמל, שבו ישנה הסגולה של משכחת עון. ואיני יודע אם לעמל מלאכה או לעמל פה, משום דבאמת גם בעמל מלאכה ישנה סגולה זו. ואת זה יוכל האדם לראות מחיו היום - יומיים. כשאדם בא עיף ויגע ממלאכתו הקשה אין בדעתו ובמחשבתו שום הרהורי חטא. ואין בציורנו כמות הקדושה שמכיל בקרבו עמל מלאכה, שהרי האדם נעשה פרוש על ידו. וגם אחרי הגילוי שאדם נברא לעמל תורה, ז"א שאותו העמל שעל ידו יזכה האדם לשלמותו צריך להיות ע"י תורה, אין במשמע שעמל מלאכה אינו חשוב כלל, אלא שזהו בגדר מה שאמר רבא, טובי' לדזכי דהו דרופתקי דאורייתא, דמאושר הוא מי שעמלו הוא עמל תורה.

ולפי הנ"ל נוכל להבין הא דאמרו בתו"כ, "אם בחקותי תלכו יכול אלו המצוות וכו' הרי מצוות אמורות הא מה אני מקיים" אם בחקותי תלכו" להיות עמלים בתורה", ואנו רגילים להבין שכונת חז"ל הוא להלימוד בעיון, ובאמת הלא זה אינו, דגם זה נכלל בכלל "ואת מצותי תשמרו". ולפ"מ שבארנו ענין "עמלים בתורה" הוא צווי חדש, שלא נכלל כלל במנין מצוות התורה, דכונת חז"ל בכאן הוא רק על העמל. וכמו בעמל מלאכה, המכודן הוא העמל שבמלאכה, כמו כן נצטוינו שהאדם יהי' תמיד עיף ויגע עד שארית כחותיו מלימוד התורה, דבזה היא הסגולה שהתורה היא תבלין. וזהו שאמרו חז"ל "מימי לא ראיתי ארי סבל ושועל חנוני וכו' אלא שהרעותי את מעשי וכו'", ולמדונו בזה שאילו לא הרעונו את מעשינו לא היו נותנים לנו עמל זה, וגרם לזה החטא, משום דבכדי למנע מחטא הוצרכו להעמיס עמל על האדם; דחטאים מצויים רק כשאדם אינו במצב עמלות, וכשהוא תחת עול עמל הוא שמור מהם, כענין שאמרו "אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר".

ובוא וראה כמה גדול ערכו של עמל מלאכה, ובאיזה מדור העמידוהו חז"ל הק': "חביבה מלאכה יותר מזכות אבות, שזכות אבות הצילה ממון ומלאכה הצילה נפשות, זכות אבות הצילה ממון שנא' לולי אלקי אבי וגו' כי עתה ריקם שלחתי ומלאכה הצילה נפשות שנא' "את עניי ואת יגיע כפי ראה אלקים ויוכח אמש" (ב"ר פ' ע"ד).

ובזה פתח להבין הנהגתו של הגאון ר' ישראל מסלנט זצ"ל. מסופר ע"י תלמידיו שהוא לא הי' נוהג כאחרים מבני דורו שהיו מסגפים עצמם במיעוט שנה, אלא הנהגתו היתה שהי' לומד משך מעת לעת ויותר עד שהי' נופל מתוך עייפות ויגיעה ונדרם. המקור להנהגה זו הוא מה שבארנו כאן, שזה פירושו של מה שנצטוינו להיות עמלים בתורה.

## מ א מ ר ט

מוצש"ק שמות.

נתבאר במאמר הקודם מה שאמרו חז"ל כל אדם לעמל נברא ואיני יודע אם לעמל מלאכה או לעמל תורה וכו', ולמדנו שהעיקר הוא ה"עמל" שבו כלולה אותה סגולה של משכחת עון, כמו שאמרו חז"ל "יפה תלמוד תורה עם ד"א שיגיע עת שניהם משכחת עון", כאורם של דברים הוא, שסגולת התורה היא שאינה מניחה לחלות עון כלל, וכשאדם זוכה לתורה בהכרח שיהי' אצלו ביטול היצר. ובקצרה נאמר שמהותה וגדרה של תורה הוא, שהיא הנה ביטול היצר לגמרי.

דברים אלו רואים אנו בהא דתניא בכרכות כ"ב, "והודעתם וגו' יום אשר עמדת וגו' מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף



כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו וכו' בעלי קריין אסורים". מהותם של באימה וביראה וכו' היינו שהחטא הוא מן הנמנע, ואין מקום לחלות של יצר כלל. וכ' שם רש"י בד"ה מכאן אמרו וכו' אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש ע"כ, וכשאדם הוא במצב של קלות ראש אין מורא שמים עליו - וכן מבואר בארחות חיים להרא"ש ז"ל-, וכיון שכך אין אדם כזה מסוגל לתורה. ומדבריהם למדנו דבמצב של תורה אי אפשר לבעל קרי להיות במציאות; ומסתבר שחז"ל באמרם בעל קרי אין כותנתם על בעל קרי לכד, וכיון דאי אפשרות בעל קרי הוא משום דתורה מונעת מחטאים, אם כן ה"ה עון גזל וכדומה, שגם הוא אינו יכול להיות במצב של תורה.

ולפי דברינו יש מקום לומר דהא דאמרו חז"ל "אל תקרא חרות אלא חירות", שבשעת קבלת התורה פסקה זוהמתן ונתבטל אצלם היצר, אין זה זכות בעלמא שזכו לזה ישראל בשעת מתן תורה שנסתלק מהם יצה"ר. שורש הדברים בא מסגולת התורה, שסגולתה של תורה היא שמבטלת ליצר. וזהו דכתיב "בעבור תהי' יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". וזהו שאמרו חז"ל שהתורה ניתנה באימה ביראה וכו', שמהותה של תורה הוא סם החודר בכל גידיו ואבריו של האדם ומרגיזו ומרעידו עד שאינו יכול לבוא אפי' לידי הרהור של חטא, כל תאוותו לחטא מתבטלת ונשכחת לגמרי כאילו שנתבטל ונסתלק ממנו יצה"ר. ואין זה בא מצד האדם אלא מצד התורה, שעל ידה מזדעזע כל גופו וחושיו, עד שנתבטל יצרו לגמרי באותה שעה. וסגולה זו נמצאת אך ורק בעמלה של תורה. ולכן מצינו לתנאים שהתירו לבעל קרי להיות שונה בדברים השגורים בפיו כדאייתא בכריתתא התם ר' יוסי אומר שונה הוא ברגיליות ובלבד שלא יציע את המשנה וכו' ואינו מציע את הגמ', ועי' ברש"י שם, משום דבקריאה במרוצה אינה לסגולה של באימה וכו', שזה אינו רק במי שמעמיק עצמו בעמקותה של תורה ככל הצורך.

ועד"ז מתבאר מה שאמרו ז"ל: "כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו' ונהנים ממנו עצה ותושי'", ובחז"ל אמרו שתושי' זו תורה שמתשת כחו של אדם. ואינו מובן לנו מה שיך ענין זכי' בתושי', הלא זהו דבר הבא ממילא ע"י למוד התורה, שהלמוד מתיש כחו של האדם, ומה לו עוד לזכות בזה? והובא בפ"ה הר"ח מדלאזין על אבות בשם הרמב"ן על הפ' "כי כפלים לתושי'" (איוב י"א) שבאר ענין עצה ותושיה, שעצה זוהי מחשבה עמוקה, ותושיה היא מחשבה המוכפלת בעמקותה. וזהו דכתיב כפלים לתושי'. והנה ענין תורה שמתשת כחו של אדם, כוננתם באמרם "מתשת כחו", שבתורה העמל בה כל כך גדול עד שמרעידה אותו עד תוך תוכו מכל וכל עד שמתשת כחו, כמו שבארנו דזהו גדרה של תורה. וגילו חז"ל שענין זה הוא רק ב"תושי'" שהיא מחשבה עמוקה כמ"ש הרמב"ן. והנה חז"ל באמרם "יפה תלמוד תורה עם ד"א שיגיעת שניהם משכחת עון" גילו לנו שבין בעמל תורה ובין בעמל מלאכה - אם כי

מובן מאליו שאופן עמל תורה אינו כעמל מלאכה, שבמלאכה המכוון הוא להעמל והיגיעה הפשוטה - שניהם, כל אחד ע"י גדריו, משכיחים עון. והא דהצריכו לתורה עם ד"א מתבאר מתוך פי' הר"י על אבות במשנה הנ"ל, משום שבהכרח הוא לאדם שיבטל איזו רגעים או יותר לעמל פרנסתו, ולכן צריך לעמל מלאכה שלא יהי' אף רגע אחד בלי עמל, וכל הזהירות הוא משום דבביטול רגע אחד מעמל הרי כבר בסכנה כל ענין, "משכחת עון".

ולפי הנ"ל נבין דברי הירושלמי הנפלאים (מו"ק פ"ב ה"ג) "אמר ר"א בר ממל, אילו הי' לי מי שימנה עמי התרתי שיהו עושיין מלאכה בחולו של מועד, כלום אסרו לעשות מלאכה בחוש"מ אלא כדי שיהו אוכליין ושותיין ויגעין בתורה ואינון אוכליין ושותיין ופחזיין", הנה ר"א בר ממל נתירא כל כך ממה שהיו פוחזים עד שהי' בדעתו להתיר מלאכה, וצריך להביין איזה מכשול הי' שם ומה פחד כ"כ, וכי היו עוברים על איסורי תורה, והלא מבואר שלא היו כ"א פוחזים, וענינו שלא הי' אצלם עמל התורה כראוי? ולפ"מ שנתבאר הוא משום דרגע אחד כשאיין האדם בעמל תורה הרי הוא כבר בסכנת חטא, וכיון שהיו איזה ימים פוחזים, ז"א שלא היו כמצב של "עמל", נתירא ובקש עצות להתיר מלאכה בחול המועד, דבלי עמל אי אפשר לאדם להיות אף רגע אחד, וכשלא היו בעמל תורה הוכרחו לעמל מלאכה.

ולוי החטא לא היו צריכים לעמל מלאכה כלל, אבל כיון שחטא הוסיפו לו עמל מלאכה כדכתיב "בזעת אפיך תאכל לחם", והוא הוספת עמל לאדם. וגרם לזה החטא, דכיון שחטאו הוצרכו לעמל יותר גדול. וכמו בעמל מלאכה כך עמלה של תורה הוא גם כן מסיבה זו, כמו שמצינו בחז"ל (גדרים כ"ב), "אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד שערכה של א"י הוא, מאי טעמא כי ברוב חכמה רוב כעס", וכתב רש"י: "ולפי שבעטו וחטאו נוסף להם רוב חכמה ושאר הספרים להטריחן יותר".

בשכועות אלו של שובבים ת"ת שהוא עת תיקון המחשבה עלינו לדעת שהתיקון היותר גדול יוצא מעמלה של תורה. אין סגולה המבטלת את היצר לגמרי שלא יהיו שום הרהורי חטא, כסגולת התורה. וכ"כ הרמב"ם בסוף הל' איסורי ביאה, "שאיין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה", אבל מי שעוסק בתורה כל העת אינו במצב של עון והרהורים כלל, כמו שהביא שם הרמב"ם הפ', "אילת אהבים ויעלת חן וגו' באהכתה תשגה תמיד".

מ א מ ר י

ליל ש"ק וארא.

דרכם של ראשונים - וכן הוא באמת דרך חז"ל הק' - לבאר דברים הנסתרים בציורים של נגלה, וביחוד רואים אנו דבר זה בספר הישר לר"ת. והוא משום שרצו שכל הענינים הרוחניים יעשו אצל האדם

מוחשים, כענינים הגשמיים המורגשים אצל האדם ע"י חושי. דכל עבודת האדם באמת היא להגיע לידי דרגא זו, שכל האמונה תעשה אצלו „חושית“.

ונתבונן האם השגת דרגא זו היא באמת מהעבודות הקשות, והאם צריך האדם למושכלים גדולים, בכדי להגיע עדיה?

הנה היוצא מכל מאמרינו הקודמים הוא, שיסוד הכל הוא „ה' אחד ושמו אחד“, ז"א, שאין חילוק בין טבע ולמעלה מן הטבע כלל. שכינתו ית' היא בתחתונים כמו שהיא בעליונים; ולזה מכונים אנו באמרו „מלא כל הארץ כבודו“, שמדגישים אנו, ששכינתו ית' היא ממש בארץ. ולא עוד, אלא „עיקר שכינה בתחתונים היתה“. ולפ"ז הרי המעלות הכי עליונות, עד קצה המדרגות, ישנן כבר בטבע עצמו. הטבע חדור ומלא מפה לפה אמונה. וזה הוטבע וניתן לאדם באופן כזה, שיוכל האדם להרגישה ולמשהה ממש בחושי. ונמצא שלא חסר לו לאדם כ"א „העברת קולמוס“\*) ולא יותר, בכדי שכל האמונה תעשה אצלו מוחשית.

כשיתבונן האדם היטב בזה, אחרי העברת קולמוס הראשון, יעשה אצלו שרטוט דק, שמתחילתו הוא רושם כל דהו, ועבודת האדם היא, להעביר שרטוט זה פעם אחר פעם, כענין שכתוב „כרב שרעפי בקרבי“ דהיינו: כריבוי מחשבה והתבוננות שרטוט זה מתעבה אצלו יותר ויותר, עד שיעשה אצלו בחוש „אלקי השמים והארץ“.

והנה כשמתברר ענין זה אצל האדם, הרי פשוט דחייב הוא להיות במורא שמים בלי גבול רק מצד טבע לכד, אף שלא זכה לתורה. דכיון דעיקר שכינה בתחתונים, הרי יראת ה' מלאה בתחתונים כמו בעליונים, דזהו ענין „אחד“.

ובאמת מבואר כדברינו ברמב"ן, ותוכן דבריו הוא שכשיתבונן האדם כי בידו נפש כל חי, בידו להמית ולהחיות - הינו שיתבונן איך שחיו ומיתתו תלויים ברצונו ית' - אזי משיג יראת ה'. ולא הצריך הרמב"ן למושכלות גדולים בכדי להשיג יראה, אלא אם אך האדם שלם באמונתו, אזי היראה מילתא זוטרתא היא, ומוטבעת בטבעו של כל נברא ביצירתו. דכיון שענין היראה משיגים ע"י התבוננות שבידו נפש כל חי, אז אין היראה דבר הנקנה לו לאדם מחוצה לו אלא שמשיג אותה האדם מ„עצמו“, מתוך עצמו הוא. הרי לך שיראה ושכר ועונש, רום המעלות העליונות, שכועים אצל האדם בטבעיו, ויכול הוא להשיג בחושי.

והנה בדברי הרמב"ן אלו צריך להתבונן. שהרי רגילים אנו תמיד, - וכן מבואר באמת בחוה"ל בשער עבודת האלקים - ששכר ועונש משיג האדם רק ע"י ההערה התורי'; ולפי דבריו הרי יכולים להשיג

\*) ענין העברת קולמוס נתבאר בדברי רבנו כמק"א בארוכה.

„שכר ועונש“ ע”י שכל לחוד, ואם אך אמונתו בה’ ברורה וחי’ אזי ממילא יש לו יראה?

אולם כדברי הרמב”ן מבואר כאמת בהרבה מקומות בתורה הקדושה. מצינו ביוסף שאמר „את האלקים אני ירא“, וכן במילדות נאמר „ותיראנה המילדות את האלקים“, הרי מפורש שגם יראה ושכר ועונש, רום המעלות, נמצאות בדרגא הנקראת אצלנו „דרך ארץ“. וגדולה מזו מצינו בכתוב שתבע מעמלק „ולא ירא אלקים“, שלו אפילו יהי’ לנו ביראת יוסף מושג קצת, שהוא בגדר „קיימו התורה עד שלא ניתנה“, אבל מה נענה על זה שהכתוב תובע יראה מעמלק? „וירא יעקב מאד ויצר לו“. יעקב כששמע שעשו הולך וארבע מאות איש עמו חרד מאד. וזה פשוט, שפחדו של יעקב מעשו לא הי’ כמו שאנו מבינים פחד אדם חלש מאלם; ודאי שכיראה כזו אין הכתוב מדבר וביראה כגון זו לא נשתכחו האבות הק’. יראתו של יעקב היתה „שמא נתלכלך כחטא“. אבל סוף סוף ביטוי’ של יראה זו הי’, ביראו מעשו וארבע מאות האיש שעמו, יראה טבעית המוטבעת אצל כל אדם לפחד מגזלן או חי’ רעה. ויראה זו באמת נבעה מה „שמא נתלכלכתי כחטא“. נמצא שאותה יראה של יעקב מעשו, שהיא בטבע כל אדם, היתה אצל יעקב יראת שמים. ויוצא מזה שהשגת יראה הוא ע”י טבע עצמו גם בלי ההערה התורית’.

ומדברים אלו נכיר שערכו של טבע גדול הרבה יותר מאשר יצא לנו כמאמרים הקודמים. דעד עתה היינו מעריכים הטבע שגם הוא הנהו מדרגה גדולה, שחיוב קיומו הוא גם כן צחי’ ה’, אבל סו”ס היינו רק מדמים אותו לתורה, מבלי ליחס אליו כל אותן מדרגות שישנן בתורה עצמה; ומזה יצא לנו שגם המדרגות היותר עליונות שישנן בתורה ישנן גם בטבע עצמו, עד שגם מדרגת יראת שמים ושכר ועונש, שהן רום המדרגות, כדכתיב „מה ה’ אל’ שואל מעמך כ”א ליראה“, – גם דרגות אלו ישנן בטבע. ועוד יותר מזה מצינו, שגם מה שאמרו ז”ל, „אם רואה אדם יסורים באים עליו יפשפש במעשיו“, שלכאורה מוחלט אצלנו שדרגא זו אינה כ”א בתורה, זכו לה גם אלו שלא ידעו כ”א מההערה השכלית, כמו בשבטים שאמרו „מה זאת עשה אלקים לנו“, ואמרו חז”ל „שבטים מציאה מצאו ויצא לבם“, הרי שהשבטים גם בלי תורה הכירו וידעו מפשפוש המעשים מתוך יסורים, שהיא הכרה בהשגחה פרטית. ולא עוד, אלא שגם העמים הקדמונים ידעו מענין זה, וכמו שמצינו בפרעה הראשון דכתיב „וינגע ה’ את פרעה נגעים גדולים וגו’ מה זאת עשית לי וגו’ למה אמרת אחותך היא וגו’, ונבואה הרי לא היתה לפרעה ששרה אשתו של אברהם היא, אלא מתוך היסורים התחיל לחקור ולפשפש עד שנודע לו, ואמרו ע”ז בחז”ל (מד”ר ריש פ’ בשלח) „שוט לסוס מתג לחמור ושבט לגו כסילים, שוט לסוס זה פרעה הראשון“.

ומזה נוכל להשיג עד כמה חמור הוא חיוב קיום טבע, דכיון שבארנו שבטבע ישנה יראה, שהוא שכר ועונש, הרי דשמירת טבע הוא מצות עשה ול”ת, דזהו באורו של שכר

ועונש. והוא עוד יותר ממה שמוזכר בכוזרי  
ש"טבע" בגימ' "אלקים", דלפי דברינו הטבע הוא  
"הר סיני" ממש.

והנה תמיד היינו תמהים להבין, האדהשליך אברהם עצמו לתוך  
כבשן האש אך ורק משום שכל לבד, והתפלאנו מגודל מדרגת שכלו  
של אברהם שחיבו להשליך עצמו לתוך כבשן האש. אבל כיון שכארנו,  
שגם מה שמחיבת ההערה השכלית הוא מ"ע ול"ת ממש, אם כן איזה  
פלא יש כאן שאברהם מסר נפשו על מה שחיבו שכלו. ואנו אין אנו  
בעלי שכל להשיג גדרי המצות וחיובי השכל על איזו מהן חייבים  
אנו במס"נ, אבל אברהם שהי' שלם בשכלו וידע כל מצות השכל, ידע בלי  
ספק גם עשה זו של מסירת נפש; ומס"נ של אברהם אבינו בשכל הי'  
מאותו חיוב, כמסירות נפש שלנו על צהי התורה. - וזוהי הערה  
גדולה בעדנו להתבונן עד כמה התרחקנו מההערה השכלית, שחיוב  
של שכל לפי המתבאר הוא עול גדול המחייב את האדם, ואסור למוש  
ממצותו כמו ממצות תורה, ואנו כשאומרים לנו על איזה דבר שהוא  
חיוב ע"פ השכל, הוא בעדנו הפטור היותר גדול.

והנה מ"ע של יראה אצל יעקב היתה יראתו מעשו וארבע מאות  
האיש. ואילו לא הי' יעקב ירא מעשו, לא הי' מקים מצוה זו,  
דיראתו מעשו נקראת יראת שמים, ויראה יכול האדם להשיג מטבע,  
דכל הבריאה מלאה מיראה. ומה נאותים על זה דברי אדמו"ר מקלם  
ז"ל, שהי' רגיל לומר אהא דכתיב, "ברוח שפתיו ימית רשע", שכשמלך  
המשיח יתחיל להוכיח האדם על דרכו אזי ב"הבל פיו" לבד כבר  
"ימית רשע", דהשבץ יאחזנו לרשע כשאך ישמע דבריו ותוכחתו של  
המשיח. דאם כל עבודת חז"ל הראשונים היתה לקרב את האמונה שתעשה  
טבעית אצל האדם, הרי על האדם כאמת למות ממרירות וצער, כשיגלו  
לו איך שכל הדברים היו כל כך גלויים ומוחשים אליו. דאם יראה  
זו שפחד יעקב מעשו היתה יראת שמים, הרי לא חסר לו לאדם כי אם  
העברת קולמוס ולא יותר בכדי שיראה זו שהוא ירא וחרד בחוש תעשה  
אצלו יראת שמים. ומה יענה האדם ומה יאמר בעמדו לדין,  
כשישאלוהו מה זה הי' עמך? איפה הי' לך מקום להכשל, בעת שהכל  
הי' כל כך גלוי ופשוט סביביך?

ואחרי שנתבאר לנו שבשכל ישנן כל המדרגות שבתורה, צריך  
איפוא להבין החילוק שבין ההערה השכלית והתורית. וצריך לומר  
דבאמת אין חילוק ביניהן כלל, כל מה שיש בתורה יש בשכל,  
והחילוקים הם רק ב"דקות", בגדר ההבחנה שאנו מבחינים בין  
שתי חתיכות בד שהאחת עבה והשניה דקה ממנה. ודאי ששכר ועונש  
ישנם גם בטבע, אבל דרגא זו של "הקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט  
השערה" אינה כ"א בתורה. הנה אצל עמלק תבעה תורה, ולא ירא  
אלקים", ולאברהם נאמר "עתה ידעתי כי ירא אל' אתה". האם אפשר  
לומר, שאותה יראה שתבע הכתוב מעמלק בה נשתבח אברהם אבינו?  
ודאי שישנם חילוקים ודרגות בדבר, אבל סוכ"ס שניהם מסוג אחד הם.

ולפי דברינו יצא לנו פתח נרחב להבין דברי החוה"ל, שרוב ספרו מיוסד כידוע על „הערת השכל“, ואנו רגילים ללמדו פשוט בלשון בני אדם. לדוגמא, כשכתוב בחוה"ל „מה שהאדם חייב בהם מדרך השכל“, אנו רגילים להבליע ענין חיוב שהוא אך ורק לשבר את האזן, ומדברינו יצא לנו אור חדש על כל דבריו וצריכים אנו לדיק בדבריו כבלימוד פסוק של תורה ממש; כשהוא אומר „חייב“, כונתו שהוא חיוב גמור כמו מ"ע של תורה, ועד"ז נראה בכל הענינים.

### מ א מ ר י א .

מוצש"ק וארא.

נתבאר במאמר הקודם שכהנהגת הטבע ישנן כל המדרגות העליונות שישנן בתורה, עד שאפי' יראה ושכר ועונש ואפי' דרגא שאמרו חז"ל: „אם רואה אדם יסורים באים עליו יפשפש במעשיו“ שזהו ענין השגחה פרטית - וזה הלא הוא ענין יחוד השלם שמזכיר ב„ארחות חיים“ להרא"ש - גם הן הנן בטבע, והחילוקים ביניהן הנם ע"ד מה שבארנו, שטבע הוא „דין“ ותורה הוא „רחמים“, ז"א שהחילוקים אינם בעצם הדברים אלא ב„דקות“. שכר ועונש ישנם באמת גם בטבע, אבל הדקדוק שמדקדק הקב"ה עם הצדיקים כחוט השערה, על כל פרט ופרט כפ"ע, כמבואר באריכות ב„מסילת ישרים“, וכמו שמצינו באברהם, שבשביל שאמר „במה אדע“ (שאינן לנו מושג בקדושתה של שאלה זו, שהרי כל זכות קיומם של ישראל הי' מאותו „במה אדע“ כמו שאמרו חז"ל שזכו לקרבנות בשבילו וכמבואר במדרש באריכות) נענש אברהם ד' מאות שנה, - דקדוק דק כזה בשכר ועונש שהוא כחוט השערה אינו כ"א בתורה. וכן בחטא מריבה שאמרו חז"ל „נסתקפת לו לבוא בעלילה“ ואמרו שטען משה: „אני הקפדתי אהרן מה חטא“, ואעפ"כ נענשו ע"ז. עונש על חטא שגם משה רבינו לא הי' יכול להשיגו וכנוהו בשם „עלילה“, דקדוק דק כזה - אינו כ"א בתורה, ז"א שדקדוק כזה הוא רק בהנהגה הנקראת מדת הרחמים.

וקצת הבחנה בין שתי מדות אלו של דין ורחמים נוכל להשיג ממה שכתוב בתורה הק' בענין הגאולה. „ויאנחו בנל ישראל וגו' וישמע אלקים את נאקתם וגו' וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים“ (שמות ב'), וכ' רש"י „נתן עליהם לב ולא העלים עיניו“, ז"א שער עתה הי' כביכול „מעלים עיניו“; ולהלן: „ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאביו“, וכ' רש"י לבאר ענין „ידעתי את מכאוביו“ וז"ל: „כמו וידע אלקים, כלומר כי שמתי לב להתבונן ולדעת את מכאוביו ולא העלמתי עיני ולא אאטום את אזני מצעקתם“. וצריך להתבונן, וכי בכל משך גלותם לא הי' „כי ידעתי את מכאוביו“? הלא על עת הגלות כתיב „עמו אנכי בצרה“?

ורואים אנו מזה שאע"פ שאמת הוא שבכל משך הגלות הי' עמם בצרה ו„בכל צרתם לו צר“, בכל זאת כל זמן שברצון ה' הי' שיענשו

והיתה שולטת עליהם מדת הדין, אע"פ שגם כמדה זו ישנם רחמים מרובים עד אין שיעור, מ"מ לא עכב זה לכל צרותיהם ומכאוביהם, ולא הי' שם כלל דוחק לגאולה שתבוא; והיינו שהיו שם בהנהגה של הסתר פנים, ובהנהגה זו הוא בבחינת כאילו „שלא שמע ולא ידע“.

ואח"כ כשזמן הגאולה הי' מממש לבוא, ונהפכה להם מדת הדין למדת הרחמים, ומהותה של מדת הרחמים הוא ששם הוא כבר בחינת „ידעתי את מכאוביו“, - בהנהגה זו אי אפשר כבר בשום אופן לעבור על צערם ולשאתו, ואי אפשר הי' לשאת אפי' משהו מצערם, שם הורגש כבר גם צערם היותר קל, וכל צרותיהם, יסוריהם וענוויהם, אפי' היותר קטנים וקלושים, הדקירה הפחותה שבפחותה, - נראתה, נשמעה ובאה תיכף לפני כסא הכבוד. ואז הי' כבר מן הנמנע אף רגע אחד של יסורים, ומיד הי' בהכרח שתבוא הגאולה. וזהו שכתב רש"י „שמתי לב להתבונן ולדעת את מכאוביו“, ואינן לנו בשפה האנושית מלים שבהם יהי' אפשר לבאר זאת, ואף אין בשכל האנושי ובכח ציורו להבין פירושו של „ידעתי“. ומה שאפשר לנו להסביר בזה בלשון בני אדם הוא רק שענינו של „ידעתי“ הוא הרגשה בצערו של אדם כמדה שאפי' לסובל עצמו אין בזה הרגשה כלל, דכן רואים אנו איך שהתורה מעריכה צערו של אדם בדקות כזו שאינן בזה אף לסובל עצמו שום הרגשה.

וברמב"ן הביא מש"כ רש"י „נתן לב להתבונן“ וכתב „ונכוז הוא על דרך הפשט, כי בתחילה הי' מסתיר פניו מהם והי' לאכול ועתה שמע אלקים נאקתם וראה אותם לומר שלא הסתיר פניו עוד מהם וידע את מכאובם וכל הנעשה להם ואת כל הצריך להם, והאריך הכתוב להזכיר טענות רבות בגאולתם, וישמע אלקים את נאקתם, ויזכור אלקים את בריתו, וירא אלקים, וידע אלקים, כי ידעתי את מכאוביו וכו', ועל דרך האמת יש בכתוב הזה סוד גדול מסתרי התורה לומר כי עלה ענינם למאור פניו וכו', המכוון בהא דמסיק לבסוף „כי עלה ענינם למאור פניו“ שהוא כמדה שאינן שום העלמה. ועד שזכו למדה זו והיו בהסתר פנים שהיא הנהגת מדת הדין, אע"פ שגם שם ישנם רחמים מרובים בלי גבול, אבל הרגשה בכל פרט ופרט בכל „הדקות“ לא הי' שם, שזהו רק ב„הארת פנים“, וזה הי' סוד הגאולה.

וכמו שהגאולה יצאה מה „שמתי לב להתבונן“ של הקב"ה כביכול, כמו כן במשה שהי' שליח הגאולה מגיד לנו הכתוב שהתהלך בדרכי ד' - כמ"ש „והלכת בדרכיו“ מה הוא רחום אף אתה וכו' - , וזו היתה מדתו כדרכיב „וירא בסבלותם“ וכ' רש"י „נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהן“, שזהו אותו ענין עצמו של „שמתי לב להתבונן“ הנאמר בהקב"ה כביכול, שלפי המתבאר יוצא מזה ענין „נושא בעול עם חבירו“, שענינה של מדה זו לחוש בצער זולתו בכל מה דאפשר. לכאורה מהו ענין התבוננות בצער השני? רגילים אנו להכין ענין התבוננות בלמוד, אבל מה מקום להתבוננות בצרה? אבל האמת הוא שבכדי לחוש ולהרגיש בצערו של חבירו צריך „לתת לב להתבונן“;

ראית היסורים של האדם עדין אינה ולא כלום, שקר הוא דובר ומרמה את עצמו אותו שחושב שבראי' בעלמא חש הוא בצער חבירו עד שהוא עצמו סובל מזה. בכדי להרגיש באמת במכאוביו של מי שהוא צריך מתחילה לתת עיניו ולבו כמו שעשה משה, וזוהי התחלת כניסה במדת „נושא בעול עם חבירו“; עד שמצינו שאמרו חז"ל במדרש על מרע"ה „וירא בסבלותם וכו' והי' נותן כתפו ומסיע לכל אחד ואחד“, שהרכיז עצמו לשאת עולם אתם יחד. ואיך המכהן בזה שהי' עושה כן בכדי לעזור להם במשאם, אלא בכדי לחוש ולהרגיש בסבלם; כי בכדי לחוש בצערו של אדם, לחוש כל מכאוביו, איך שהכאב חוזר ועובר בהעורקים והגידיים, להרגיש מהלך הכאב, ובאיזה עורק וגיד מקומו, - לזאת צריך הרבה „לתת לב להתבונן“, עד כדי הרכנת עצמו לחוש בעול המשא. וזהו גדר „רחמים“, שהוא סוד הגאולה, וזכותו של משה רבינו הי' גם כן משום זה.

ומכל זה אנו רואים מהו ענין „נושא בעול“, ומאיך גיסא נוכל לראות עד כמה מושחת הוא מי שאינו במדה זו. במאמרי אדמו"ר ז"ל בדברו בענין זה מזכיר מה שאמרו ז"ל „תשת חשך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער“ - אלו רשעים שבו שדומים לחי' שביער“. הגדר של חיות יער הוא, שאינם כלל באותה תכונה של הרגשה בצער זולתם, דאילו הי' בהם קצת הרגשה בצער זולתם לא היו שורפים, ודימו חז"ל את מי שאינו מרגיש בצער זולתו לחית יער.

ולפי דברינו נמצא שענין השגחה פרטית שבארחות חיים להרא"ש ז"ל כתב שהיא רק סגולת ישראל, הינו שאינה כ"א באלו שזכו לתורה, אין כונתו שאלו שלא זכו לתורה אין להם אותה דרגא של השגחה פרטית כלל, שהרי נתבאר לנו שגם בלי תורה ישנה הדרגא של שכר ועונש; אלא כונתו שם רק על מה שאמרו ז"ל „הקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה“, הינו דקדוק על פרט קטן שבפרטים. וזהו הביאור בדבריו ז"ל: „לבטוח בה' בכל לבבך ולהאמין בהשגחתו הפרטית ובזה תקים בלבבך היחוד השלם, בהאמין בו כי עיניו משוטטות בכל הארץ, ועיניו על כל דרכי איש, [וזה מיוסד על הפ' (ירמי' ל"ב) „אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם“] ובוחן לב וחוקר כליות“. ענין זה של בוחן לב וחוקר כליות, אי אפשר לידע אותו בלי תורה. ועל זה באמת נאמר „עקוב הלב מכל ואנש הוא מי ידענו אני ד' חוקר לב בוחן כליות“ (ירמי' י"ז), הרי שגילה הכתוב שאין ביכולת איש לידע זאת; להרגיש בכל תנועה ותנועה של עורקי הלב, לדעת הקטנה שבנשיותיו - אין זה בשכל האנושי, ורק הבורא בעצמו עליו נאמר „אני ד' חוקר לב“, רק „אני“. ואת זה אנו רואים ממעשה מי מריבה שמשח רבנו טען שבעלילה בא עליו; אפי' משה שזכה למ"ט שערי בינה, הדרגא היותר גדולה לאדם, אעפ"כ נעלמה ממנו ההכרה בחטא זה, וסגולה זו היא רק סגולת התורה. וזהו שהוא מסים שם באורחות חיים „כי מי שאינו מאמין באשר הוצאתיך מארץ מצרים אף באנכי ד' אלקיך אינו מאמין, ואיך זה יחוד שלם, כי זה הי' סגולת ישראל על כל העמים וזה



יסוד כל התורה כולה". ולפי דברינו מובן דכונתו לאותו דקדוק כפרטי פרטים, דלפי הנתבאר הלא זוהי מדת הרחמים, שהיא המדה שבה ניתנה התורה, וממילא פשוט שהיא יסודה של כל התורה.

וזהו הכיאר בדברי חז"ל (שם"ר פ' ב') "אין הקב"ה נותן גדולה לאדם עד שכודקהו בדבר קטן וכו' הרי לך ב' גדולי עולם שבדקן הקב"ה בדבר קטן ונמצאו נאמנים והעלן לגדולה, בדק לרוד בצאן וכו' וכן במשה וכו'". ולכאורה יותר הי' צריך לבודקם בדבר גדול, והוא מתבאר לפי הנ"ל, משום דבכדי להמנות פרנס על הציבור, צריך שתהי' לו מדת ההרגשה בכל צערו ויסוריו של הציבור, שלא יעלם מהפרנס שום צער וכאב כל דהו של הציבור, וע"כ בדיקתם הוא רק בדבר קטן; דמדבר גדול אין ראי' כלל, שזה מרגיש ויודע כל אחד ואחד, אבל לידע ולהרגיש בדבר קטן, לידע ולחוש בכל פרט קטן שבקטנים, שזהו כגדר שאנו מצירים חילוק בין נגיעה בכשר האדם ע"י חוצץ לנגיעה בכשר עצמו שאז נרגשת הנגיעה בכל דקותה, - הרגשה כגון זו היא נגיעה ברחמים בלי חוצץ (אָנְגֶּעֶרִיט אין די נאַקעטקײט פֿון רחמים). ולכן אמרו חז"ל שבדקהו בדבר קטן, בגדי, דבמה שלא נעלם ממנו אפי' צער כל דהו של בעל חי, הוכיח שמדתו היא מדת הרחמים, ורק בזה זכה להיות שליח הגאולה. וזהו שאמר הרמב"ן "כי עלה ענינם למאור פניו" - זוהי נגיעה כביכול ברחמים בלי חוצץ.

ומדברינו אלה יוצא שהדקדוק כחוט השערה זהו יסוד התורה, וממילא מסוגלים לתורה רק כאלו שיש להם אותה מדה של דקדוק על כל פרט ופרט.

מ א מ ר י ב .

ליל ש"ק בא.

אמרו חז"ל שאחד ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהם הוא, נושא בעול עם חבירו". וצריך להתבונן במהותה של מדה זו, שלכאורה הינו מיחסים אותה לאהבת הבריות, אבל הרי זוהי מצות "ואהבת לרעך כמוך", וחז"ל הלא קראו למדה זו, נושא בעול עם חבירו", שפשטם ומשמעם של דברים הוא, שיחוש האדם וירגיש בצער זולתו, בעולו ומשאו. ובאמת זוהי מדה כפ"ע שאינה נכללת במצות "ואהבת לרעך כמוך". ולא עוד, אלא כל מצות התורה כלוליים במצוה זו, שמדה זו הרי היא יסודה של תורה ויסודה של מצות, ודרך השגתה וקנינה הוא תורה שלמה.

כתיב "כי ידעתי את מכאביו" וכתב רש"י "שמתי לב להתבונן ולדעת את מכאוביו". ואמנם אין לנו מושג בענין שימת לב של הקב"ה, ואילמלא מקרא כתוב א"א לאומרו, אבל עכ"פ רואים אנו עד כמה "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" היא תורתה של מדה זו, שהרי

הקב"ה הכתיב על עצמו „שמתי לב להתבונן“. ובמאמר הקודם הזכרנו דכמו שאצל הכורא כתיב „שמתי לב להתבונן“, כמו כן אצל מרע"ה נאמר „נתן עיניו ולבו“, וזה מורה לנו על אופן קניית מדה זו להרגיש בצער מי שהוא. העיקר הראשון הוא „נתן עיניו“, שצריך לראות בעצמו איך שחבירו סובל, ולא די לו במה שיאנח בחדריו, אלא עליו להתבונן כמו עיניו איך שחבירו סובל ומצטער, ואח"כ צריך להיות „נתן לבו“, שראיתו לחדר עדין אינה מספקת; וצריך הוא לתת לבו, להתעמק בכל כח מחשבתו ועיונו, בהתבוננות עד אין שיעור, עד שיגיע למדרגת „כי ידעתי את מכאביו“; ואין זה פחיתות ערך לאדם, שהרי מקרא מלא מצינו „שמתי לב להתבונן“, ונתבונן נא במי נאמר מקרא זה!

המעולה שבדרכי השגתה הוא לשאת ממש בעול הסובל בכדי שירגיש בכל צעריו וכאבו. כל מה שיוכל האדם לחוש בעול חבירו בפועל עליו לעשות כן, וכך מצינו אצל משה שהי' מרכיז גוף בכדי לשאת במשאם של ישראל; ולא עשה כן רק בכדי לעזור להם, אלא בכדי שיוכל לחוש בכל צרותם ומכאוביהם בכל מה דאפשר לאדם להרגיש בזה כמ"ש במאמר הקודם. אבל ישנם דברים שאי אפשר לעשותם בפועל, הנה על זה ישנה כבר תורה שלמה, ולא לחנם נאמר „שמתי לב להתבונן“.

והנה מדה זו היא ככל המדות, שהגם שלא נזכרו בפירוש בתורה, אי אפשר לתורה בלעדן. ובאמת מצינו מקראות מפורשים שלמדנו משם ערכה וחיובה.

אמרו חז"ל על פ' „ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר“, „היא היתה לפניו בשעת השעבוד לזכור צרתן של ישראל שהיו משועבדים כמעשה לבנים“, ספרו לנו חז"ל שהקב"ה כביכול נשא לבנה בכדי לזכור בצרתם שהיו משועבדים בעבודת לבנים. ואין במושגנו להביין מהו ענין „ותחת רגליו“ ומהו ענין „נשא לבנה“, שהם סודות עמוקים מסודות התורה. ואמנם פשוט הוא שאין מדובר כאן אודות עצמותו ית', שהרי אין לו לא תואר ולא דמות, אבל גם זה פשוט שמה שאמרו חז"ל „נשא לבנה“ הוא אמת, „ותחת רגליו“ הוא אמת, שהבורא ית' בכדי לזכור בצרתם של ישראל נשא לבנה. וענין זה הוא רק לשבר את האזן, והכונה הוא להורות לנו שבכדי להרגיש בעבודת האדם בחומר ובלבנים אין עצה אחרת כ"א לשאת לבנה, ומספיק לנו מאמר חז"ל זה בכדי להתבונן עד כמה דרך זה רם ונשגב, ועד כמה הוא הכרחי לאדם, שהרי הכורא כביכול נשא לבנה.

והוה עובדא באחד ששאלני אם יודע אני כמה פעמים הנני מתהפך בלילה על מטתי מצד על צד עד שאני נרדם, ותמהתי על שאלתו המוזרה. ואז סיפר לי שהוא ביקר חולה, וראה איך שהלז אינו יכול להתהפך בעצמו מצד על צד. והתבוננתי אז שבשאלתו עוררני באמת על ענין חשוב ורם. אדם בריא לפעמים עד שהוא נרדם מתהפך הוא מצד על צד פעמים אין ספורות, כשאינן נעים לו כל כך על צד זה

מתהפך הוא תיכף על צדו השני, וחוזר חלילה עד שהוא נרדם. וכשירצה האדם לצייר בנפשו צערו של אדם זה שאינו יכול להתהפך, צריך מקודם להתכונן כמה פעמים הוא בעצמו מתהפך עד שעולה בידו להרדם, ואז יתחיל להתכונן ולהביט על עצמו כאילו הוא הנהו אותו החולה הרוצה להתהפך ושוכב משך שעות וימים ואינו יכול, ורק אז יוכל לקבל מושג מצער חברו, ויהי' נושא בעול עם החולה ההוא. ולפי דברינו הנ"ל הלא זהו מעיקרי התורה, ומדה זו היא יסודן של כל מצות "בין אדם לחבירו", שבלעדה אין יסוד למצות "לא תגנב", "לא תרצח" וכדומה; ומסתמא שהוא יסוד גם ל"בין אדם למקום".

ובמאמר הקודם הכאנו מאמר חז"ל המובא אצל אדמו"ר ז"ל בדבריו בענין מדה זו, והוא מה שאמרו "תשת חשך" וגו', "תשת חשך" זה העוה"ז שרומה ללילה, "כו תרמוש כל חיתו יער", - אלו הרשעים שבו שדומים לחי' שביער", ודימו חז"ל רשעים לחיות יער, דגדרן של חיות יער הוא דאין להם הרגש כלל בצער מי שהוא; ורואים אנו גודל החטא של אי הרגשה בצער הסובל, עד שחז"ל בהגדירם רשעים הגדירים במדה זו, שאינם מרגישים בצער זולתם, וכינם בשם חיתו יער שאין יודעים כלל מהרגשה זו.

באדם ישנה מדה כל כך גדולה של רשעות, אי-הרגשה בצער זולתו מבהיל כל כך, עד שאמרו חז"ל (אבות פ"ג) "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מראה איש את רעהו חיים בלעו", ולא אמרו חז"ל שהיו הורגים איש את אחיו, אלא שהיו בולעים זה את זה בעודם חיים, והוא ממש כחי' טורפת הדורסת ואוכלת בעוד שטרפה מפרפר וצועק בשארית כחותיו; והאדם בראותו תמונה נוראה כזו פלצות תאחזנו, אבל החי' אינה מזדעזעת מזה כלום, אלא להפך, כאשר ירבה זה לצעוק מתוך יסורים, כן יגדל כעסה ותוסיף לטרפו ביתר שאת, משום שהיא אינה מרגישה ואין לה ידיעה כל דהו מצער זולתה, וזהו אפיו וגדרו של טורף; ואמרו חז"ל שהאדם שאינו חש בצער חבירו, מדרגתו וטבעו הוא אפיו של אותו טורף, עד שיוכל לבלע חבירו חיים. וזהו שהגדירו לרשעים בשם "חיתו יער", דאותם שאינם מרגישים בצער זולתם דומים ממש לחיות יער הנכוננים לבלוע טרפם חיים. ויוצא מזה דבר מבהיל מאד, דכשאדם עובר אצל חולה ורואה ביסוריו, ואפי' נאנח גם כן, אבל אם אין היסורים עושים עליו הרושם הדרוש, שהולך הוא בלב שלם לדרכו, יכול הוא גם להרגו, דמכיון שאינו נושא בעול אתו ניתן לומר עליו שביכלתו להרגו גם כן.

ומזה יצא לנו ביאור במאמרם ז"ל: "כל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקוברו בחייו" (שבת ק"ה). והוא לפי מה שנתבאר לנו במק"א שענינו של הספד הוא נושא בעול עם חבירו, ושם נתבאר שזהו באמת כל ענין אבילות - שלכאורה אין לו מקום לפי תורתנו הקדושה - , והוא ענין השתתפות בצערו של המת שהוא נמצא במצב של

דין ואין שיעור לצערו ופחדו, ומוטל חיוב זה על קרוביו, כל אחד לפי מדת חיובו, להשתתף בצערו. ואמרו חז"ל שמי שאינו משתתף בצערו של החכם, שמתעצל בהספדו, אם כן אין לו שום הרגש בצער החכם, והעריכו חז"ל תכונותיו המושחתות עד ש"ראוי לקוברו בחיו". ולא אמרו עונש מיתה סתם, דחז"ל רצו לגלות לנו גודל רשעותו של זה, שביכלתו הי' לבלעו חיים, בגדר מה שאמרו "איש את רעהו חיים בלעו".

והרבה ביאורים נאמרו במאמר זה, אבל פי' זה אי אפשר לאמרו בלי לימוד המוסר. כנו של אדמו"ר זצ"ל הי' אומר: כשאדם מבקש ביאור בדברי חז"ל, אם מוצא הוא ביאור נכון מושב, ואם לאו יבקש בתוך עצמו פשר דבריהם, שהמפרש הכי טוב על תורה הוא האדם עצמו.

ואחרי דברים אלו נוכל להתכונן כמה גדולים דברי חכמים, וכמה סודות מכילים אפי' דברי השיחת חולין שלהם. מעשה שקרה אסון ביהודי כפרי שפגעו רעם בתוך ביתו ונהרג, ובבית אדמו"ר זצ"ל הכירו את האיש הנ"ל, וכשנודע המקרה לבנו זצ"ל הי' נדכא ונפעם עד למאד, ובישבו אצל השלחן במעמד כמה מתלמידיו אמר, שמי שאינו מתרגש ונדכא מתוך ידיעה זו מוכטח לו שהי' ביכלתו להרגו גם בידים. ולפמסנ"ת נכין כמה עמוקים דבריו, ואיזו ענינים נשגבים כלולים בהם.

#### מ א מ ר י ג .

מוצש"ק בא.

כפרשת יציאת מצרים שהזהיר הכתוב „ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" כ' רש"י „מגיד שמאחר שניתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע ולילה רשות למחבלים הוא". ולכאורה וכי לא הי' להקב"ה עצות להצילם באופן אחר? ומזה נלמוד עד כמה חמור הוא ענין שמירת טבע שקיום טבע הוא עשה ול"ת כתורה ממש, שהרי הקב"ה עצמו מזהיר ואומר „ואתם לא תצאו", אסור לכם לעבור על טבע כמו שאסור לכם לעבור על תורה; ולמדנו מכאן אזהרה מפורשת לשמירת טבעים ודרך ארץ שהן גופי תורה.

ביותר מתברר לנו יסוד זה מהמעשה דשמואל אשר שלחו ה' למשוח את דוד למלך על ישראל, ואמר שמואל „איך אלך ושמע שאול והרגני", והשיבו ה' שילך בערמה „עגלת בקר תקח בידך" ושאול ידמה כי הולך הוא להקריב קרבן. ויפלא מאד אחרי שה' אמר לו שילך למשוח את דוד למלך איך השיבו שמואל שאי אפשר לו למשוח את דוד מפני שהוא נגד מהלך הטבע „ושמע שאול והרגני", הלא לה' הטבע ומי מעכב לו לשמרו משאול? ואף לא מצינו שהוכיחו ה' ע"ז כמו שהוכיח למשה רבנו „מי שם פה לאדם וגו' הלא אנכי ה'". ועוד יותר מפליא מה שה' השיבו ונתן לו עצה להשתמש בערמה

„עגלת בקר תקח בידך“, היפלא מה' דבר? ולמה לו להשתמש בערמה הלא הי' יכול לעשות להדיא כחפצו.

והנה כל ענין התורה אינו אלא לעשות רצונו - „נחת רוח לפני מי שאמר ונעשה רצונו“, ובפירושו אמרו חז"ל מצות לאו ליהנות ניתנו ופרש"י „אלא לעול“, בלי שום טעם ומהלך רק כגזירת מלך שכן הוא רצונו ית'. [אלא שגם עול זה כולו מתוק הוא - „חכו ממתקים וכלו מחמדים“]. והכתוב אומר „וזכרתי את כל הדרך אשר הוליכך ה' אל' זה ארבעים שנה במדבר למען ענותך לנסתך וגו' התשמר מצותיו אם לא“ ופרש"י „התשמור מצותיו - שלא תנסהו ולא תהרהר אחריו“, הנה אף שבמדבר ניתנה להם תורה וקיימו שם מצות, כל הענין הי' רק שלא להרהר אחריו, ומזה נדע שכל התורה והמצות הן רק לתכלית זה שלא תנסהו ולא תהרהר אחריו.

וכשנתכוונן באמת זהו כמו"כ כל ענין הטבע שאינו אלא גילוי רצונו ית' ש לכל הנבראים. וכמו שאם לא יאכל אדם ימות, ואין לזה שום טעם למה צריך לאכול בכדי לחיות, ואין זה רק רצונו ית' שכך עלה ברצונו והטביע כן בטבע, כן הוא כל עניני הטבעים הפשוטים שבאמת אינן כי אם רצונו ית' וגזירת מלך, וממילא שקיומם של טבעים הוא כמו קיומה של תורה, שצריך לעשותם רק כ„נחת רוח לפני מי שאמר ונעשה רצונו“, והעובר על טבע ענש יענש כעובר על רצונו ית'.

והרי פשוט לפי"ז שכשם שלאחר שניתנה תורה אם ירצה ה' למחול לאדם האוכל חלב את עונש הכרת בלי תשובה לא יתכן זה אם לא שיבטל את התורה, שלאחר שניתנה תורה נמסרו כל הטבעים של שר ועונש לתורה וכמו שאמרו חז"ל, משום שכך הוא רצון ה' שלא ישנו את תפקידם, ותמיד יכרת האוכל חלב ויעשיר המעשר, ובשביל איזה מקרה לא ישנה ה' את מהלך התורני (אם לא בגדרים התורניים כהוראת שעה וכדומה), - כן הוא ממש במהלך הטבע, שמכיון שנתברר לנו שגם הטבע הוא תורה ממש, שגם היא אינה אלא כ"א גילוי רצונו ית' לכל הנבראים, וע"כ מחויבים אנו לשמור טבע בלי שום טעם וסיבה רק לעשות רצונו ונחת רוח לפניו, ממילא מובן שאין הקב"ה משנה את המצות התלויות בדרך ארץ וטבעו של עולם ולא את שר ועונש שלהם. וע"כ כיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע, שהרי אפי' צדיק גמור באכלו חלב הוא בכרת וגם ה' לא יצילנו, כך בעובר על מצות הטבע, על „לא תצאו“, מוכרח הוא שיענש.

שמואל ששאל „איך אלך ושמע שאול והרגני“ לא שאל על אפשרות הענין, כי ידע שלא יפלא מה' דבר, אלא מכיון שידע שאסור לסור ממצות הטבע בשום אופן שאל איך הוא מצות הטבע במעשה זה, וה' השיבו כשאלתו שכאן מצות הטבע היא „עגלת בקר תקח בידך“. ובזה מבואר מה שכא משה רבנו אל פרעה בערמה באמרו „דרך שלשת ימים נלך במדבר וזבחנו“, ומי אמר לו שידבר כן? אלא שמצוה הי' לדבר כך מפני שכן הוא מצות דרך ארץ.

ח"ו אם יאמר אדם שיש תורה ואין דרך ארץ, בזה הוא דוחה את הקב"ה מן הטבע. כי אם יאמר אדם שחוץ ממצות המפורשות בתורה יכול אדם לעשות מה שלבו חפץ, וכגון המשבר כלים בחמתו ומורה היתר לעצמו באמרו שאין כאן רצון ה' לא לשבר ולא שלא לשבר, נמצא שהוא מסלק את הטבע מן הקב"ה, וכאלו אין שכינתו ית' שורה בדברים הטבעיים, וכאלו הוא מצאם בשדה שלו או בשדה של הפקר, והוא האפיקורס הגמור.

וזה ביאור דבריהם ז"ל „אם אין ד"א אין תורה“, כי מי שמכחיש בהשראת השכינה בטבע גם בלמעלה מן הטבע אינו מאמין בהשגחה, וע"כ הזהירו חז"ל כ"כ על ד"א ושכחו את האבות ששמרו ד"א, כי דרך ארץ הוא יראת שמים וגופי תורה והוא היחוד השלם. ולהיפך „אם אין תורה אין ד"א“, שיסוד התורה שהיא למעלה מן הטבע הוא להראות שגם הטבע הוא למעלה מן הטבע ואין חילוק ביניהם כלל, כי יסוד שתיים הוא רצונו ית"ש.

#### מ א מ ר י ד .

ליל ש"ק בשלח.

הנה בארנו הא דמצינו שהצדיקים בקשו שכר על קיום טבע באופנים שונים, אולם לפי כל מאמרינו הקודמים מתבאר זה באופן פשוט ומחזר. ודברים אלו מבוארים בספורנו (בראשית ל') וז"ל בפ' י"ד: „וימצא דודאים - מין עשב טוב הריח וטוב אל התולדה“, ובפ' ט"ז: „והודיע שבהיות כונת האמהות רצוי' לפני הא' יתברך בהשתדלותן בהכנסת הצרות וענין הדודאים נשמעה תפלתן על זה, כי ראוי לצדיק שיעשה ההשתדלות הטבעי האפשר אצלו להשיג חפצו ועם זה יתפלל שישגי התכלית כאמרם ז"ל" וכו'. ובפ' י"ז: „וישמע אל' אל לאה - שהקדימה השתדלותה בזה עם תפלתה באמרה נתן אל' שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי, וזה הי' ההשתדלות הראשון כשהכניסה צרתה לביתה“, ובשכר זה נתנו לה את יששכר, „זבדני אל' אותי - נתן לי חלק וגמול על ההשתדלות השני בדודאים ששכר מצוה מצוה“, ז"א, שבשכר דודאים זכתה לזבולן. ולפי המבואר במאמרינו הקודמים, באמת טבע ולמעלה מן הטבע הם „אחד“, ויסוד שתיהן הוא רצונו ית' - כמו דמוזכר בספר הישר לר"ת דגם במצות התורה „אנו אין לנו כ"א רצונו ית'“ - וזהו דאמרינן „מלא כל הארץ כבודו“; ואין חילוק כלל בין האוכל חלב שהוא עובר על אזהרת תורה, ובין העובר על מצוה של טבע, דלפ"מ שנתבאר הטבע עצמו הוא תורה ממש. וכמו שיסוד התורה הוא גילוי רצונו ית' לעבדיו הנביאים בני אברהם יצחק ויעקב, שזהו מוצא כל האזהרות והצדיקים שקיומם מביא לידי שכר ועבירתן לידי עונש, כמו כן הטבע הוא ג"כ גילוי רצון ה' לכל הנבראים, כל אחד לפי ערכו ומדרגתו, וקיומו מביא לידי שכר ועבירתו לידי עונש, כמו בתורה. וכיון

שכן מי שאינו מכיר לימוד זה של שכר ועונש בטבע, הרי הוא כמי שאינו מכיר לשכר ועונש בתורה, שהוא כופר ביסוד על "שכר ועונש" ואומר שתורה אינה מן השמים, ודאי שכופר הוא בכל יסודות האמונה, כמו כן מי שאינו מכיר לשכר ועונש בטבע הרי הוא גם כן כופר ביסוד זה, שאינו מאמין שיש אלקים בארץ, שהוא אינו מכיר שכל הבריאה היא רצונו ית', אלא מחזיקה ל"הפקר". וכן הי' דעת אומות הקדמונים שאמרו "עזב ד' את הארץ", היינו שלא הכירו ביסוד זה של "אחד", והאמינו שה' הוא רק בלמעלה מן הטבע, אבל בטבע אינו, אבל אנו מאמינים שהבריאה כולה עם כל נבראיה בכל טבעיהם ותכונותיהם ובכל תנועותיהם ומעשיהם היותר טבעיים הנם אך ורק "פי מלך שמור", ואין בהם שמץ כל דהו של עצמיות. ולפי"ז פשוט הוא מה שכ' הספורנו שבעד השתדלות הטבעית בקשו האמהות שכר, משום דבקשת שכר בעד טבע הוא מיסודות האמונה, וזהו היסוד של "אחד" ו"אין עוד מלבדו", וכשמבקשים שכר רק בעד קיום תורה ובעד קיום טבע לא - הרי הוא כמו שאומר שה' הוא רק בתורה ואינו בטבע, שהוא כופר ביסוד "ה' אחד" ואומר ש"על השמים כבודו". ומה מגוחך הדבר שהאדם יגדיר למציאות ה' שהוא רק בשמים אבל בארץ אינו. והמתבונן היטב בלבו ו"ממשמש כדופקו" של אדם כזה יראה שבאותו דיבור שאין אל' בטבע ישנה כבר אי-אמונה בא' כלל. אפי' בתורה.

וזהו ביאור דברי חז"ל שאמרו "אם אין ד"א אין תורה", שחז"ל גילו לנו שאותו כח שנובעת ממנו אמירה זו של "אין ד"א", שאינו מכיר לאל' בטבע [ולא באנו לומר שמי שאינו מכיר שה' ברא את הטבע אינו מאמין גם בתורה, שזה פשוט] - גרעינו של כח זה באמת הוא "אין תורה" ג"כ, ז"א שכשאינ מכירים לד"א מן השמים, אין מכירים שהתורה מן השמים. ובאמת איננו צריכים בזה לראיות, שרואים אנו זה מחיינו אנו; האם אנו מפחדים מ"אוכל חלב ונכרתה" כמו שאנו מפחדים מדברים טבעיים, כגון ארי, גזלן וכדומה? הרי שטועים אנו בדמותנו שרק טבע אין לנו, אלא גם תורה אין לנו.

ו"אם אין תורה אין ד"א", ז"א שכשאינ למעלה מן הטבע - היינו תורה - אין טבע, שאי אפשר לאדם להכיר ולידע שיש אל' בטבע, לולא ניתנה לו גם הנהגה שלמעלה מן הטבע. כל תכלית "יציאת מצרים" שהוא למעלה מן הטבע, הי' "למען תדע כי אני ד' בקרב הארץ", שהמצרים לא הכירו בזה, ואמרו "עזב ה' את הארץ", וכאילו שבטבע "לית דין ולית דין", ותכלית הנסים הי' להוציאם מטעותם, ולהראותם שהטבע גם כן אינו כ"א רצונו ית' כמו שנתבאר, שמתוך שהראוים שבהנהגת טבע ישנה ההנהגה שלמעלה מן הטבע, נתברר להם ששתי הנהגות אלו אינן כ"א "אחד".

וברמב"ן בס"פ בא מכואר ענין זה בדברים אלו: "מן הנסים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים", ביאור דבריו: כשרואים שהנהגת למעלה מן הטבע, כמו הפיכת צור לאגם מים וכדומה, כל

אלו הנסים ישנם בטבע, מזה מתברר ונגלה לאדם שאין חילוק בין טבע ולמעלה מן הטבע, ששניהן הן „אחד“, ז"א, שכל הטבע עם כל הנהגותיו וחוקיו, חומר עבירתה והאי-אפשרות לשנותה - הכל אינו כ"א רצונו ית'. ועי"ז מתבררת לאדם אמונה וידיעה מנס נסתר, שבעד אוכל חלב, שהוא עבירת תורה, הוא מת בדרך הטבע כמו בעבירת טבע כאכילת סם המות וכדומה, מכיון שמתברר לפי שגם מיתתו ע"י סם המות גם היא אינה כ"א משום עבירת רצון ה', - „שאינן הערוד ממית אלא החטא ממית“.

וברש"י שמות ג' פ' י"ד: „אה' אשר אה' - אהי' עמם בצרה זאת אשר אהי' עמם בשעבוד שאר מלכיות, וברמב"ן מבואר דבריו וז"ל: „והכונה להם בזה כי משה אמר לפניו ית' ואמרו לי מה שמו, שיגיד להם השם שיורה הוראה שלמה על המציאות ועל ההשגחה והקב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי, אין להם צורך לראי' אחרת, כי אהי' עמם בכל צרותם, יקראוני ואענם, והיא הראי' הגדולה שיש אלקים בישראל קרובים אלינו בכל קראנו אליו, ויש אל' שופטים בארץ, וזה פי' נכון באגדה זו“. וביאור דבריו הוא, דשאלתם היתה על שמו ית' שהיא שאלת הוראה על ההשגחה, שיתברר אצלם ענין זה „כי אני ד' בקרב הארץ“; דהלא הוצרכו לעשות נסים גלויים בכדי ללמד להמצרים „כי אני ד' בקרב הארץ“, ומאין תדע זאת האומה הישראלית בלי נסים, ועל זה נענה, דאין להם צורך לראי' אחרת כלל, כי מהא דאענם בכל עת יקראוני, היינו שבהנהגת ודרך הטבע, בכל עת, אם אך יקראוני, יענו תיכף, - זוהי הראי' הכי גדולה על מהותה של טבע „כי אני ד' בקרב הארץ“. דכיון שהם רואים שבהנהגת טבע ישנה הנהגה נסית, מה להם עוד לראי' אחרת, דזוהי הראי' הכי גדולה שבטבע היא הנהגה אלקית. ומשמע דלולא זאת „שאהי' עמם בכל צרותם“ - לא הי' מתברר להם יסוד זה, והיו יכולים לחלק ולומר דה' הוא רק בשמים ואינו בטבע. ונמצא לפי"ז, דאי אפשר להאמין שטבע היא הנהגה אלקית בלי הלמעלה מן הטבע, וזהו שאמרו חז"ל „אם אין תורה אין ד"א“, ז"א, דכשאינן תורה שהיא למעלה מן הטבע אין ד"א שהוא טבע. באמרם „תורה“ המכוון למה שנתבאר מד' הרמב"ן בסוד נס נסתר, שביאורו הוא, שבטבע ישנו למעלה מן הטבע, וע"י שמתברר לו שבאוכל חלב שהוא למעלה מן הטבע אדם מת מיתה טבעית - וכן כל עונשי התורה הנם על דרך זה, - מזה מתברר שגם המיתה הטבעית כאכילת סם וכדומה, גם היא הנה מאותה סיבה עצמה שמת בשבילה האוכל איסורי תורה, ואם אין לאדם תורה אין לו גם ד"א. ולמדנו מזה דתכלית „יציאת מצרים“ לא הי' בכדי ללמד לאדם הנהגת למעלה מן הטבע, אלא להפך, המכוון הי' ללמד לאדם מהו „טבע“.

וברמב"ן ס"פ בא: „ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות וכו' ולכן יאמר הכתוב במופתים למען תדע כי אני ד' בקרב הארץ להורות על ההשגחה שלא עזב אותה למקרים כדעתם, ואמר למען תדע כי לה' הארץ וכו' ואמר בעבוד תדע כי אין כמוני בכל הארץ וכו'“



אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה וכו' מן הנסים הגלויים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו וכו'".

ויוצא ממאמר זה, שגילו לנו חז"ל באמרם "אם אין ד"א אין תורה" שיסודן של דברים הוא "אחד", וכן אי אפשר לזכות בטבע בשום אופן בלי למעלה מן הטבע כי "אם אין תורה אין ד"א".

ע"ן בחוה"ל בשער עבודת האל' בספ"ג: "וכיון שאינו מקבל את התורה אינו מקבל חיובי השכליות", - ז"א שאין לו ד"א, שהטבע נעשית גם היא אצלו הפקר, וכן הוא הולך ונופל דרגא אחר דרגא מטה מטה עד - "וכשאינו מקבל מה שמחייבו השכל עם המצאו לו והתעורר עליו, יצא לו מתכונת החי המדבר, ויהיו הבהמות מבינות דרך תקנתם יותר ממנו כמ"ש (ישעי' א') "ידע שור קונוהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התכונן"; משום שגם לבעלי חיים יש דרגא, שגם הם עושים רצון קונם, כדכתיב "מלפנו מבהמות הארץ", ואיש כזה שאין לו שום עול שמים והוא מופקר בכל מעשיו בלי ספק שמדרגתו היא היותר קטנה ושפלה, - "יתוש קדמך".

כלל הדברים שצריך להסיק מדברים אלו: שתכלית יציאת מצרים הי' ללמד על הנהגת טבע שכל מהותה הוא אך ורק רצונו ית', ובאמת שכל זה הוא מקרא מפורש בתורה הק' "למען תדע כי אני ד' בקרב הארץ".

## מ א מ ר ט ו .

### מוצש"ק בשלח.

נתבאר במאמר הקודם ד"אם אין ד"א אין תורה", דהיינו: כשאין מודים ב"ד"א" הרי זו כפירה ביסודות האמונה, דיסוד האמונה הוא "אחד", שמורה שה' הוא בטבע כמו בלמעלה מן הטבע, ויסוד שתי ההנהגות אינו כ"א "רצונו ית'", וזה ביאורו של "ה' הוא האלקים", ש"ה'" שהוא בלמעלה מן הטבע, הוא ה"אלקים", בהנהגת טבע, והכופר בד"א ממילא כופר הוא גם בתורה. "ואם אין תורה אין ד"א", ז"א דהבירור ש"אל'" הוא בטבע מתברר ע"י הלמעלה מן הטבע, וכשרואים שבהנהגת טבע ישנה ההנהגה שלמעלה מן הטבע, היינו שבהנהגת טבע הוטבעה גם הנהגה שלמעלה מן הטבע שעל זה מורה התורה שכל ענינה הוא בנס נסתר כמכואר ברמב"ן, דמ"כי כל אוכל חלב ונכרתה" אדם מת בדרך הטבע, וכן בכל עונשי התורה, עבירתן הוא בלמעלה מן הטבע ומיתתן הוא בטבע, - מזה מתברר לאדם, שגם מיתת האדם בדרך הטבע מדברים הרגילים כאכילת סם המות וכדומה, היא מאותה סיבה עצמה שמת בשבילה המחויב כרת על אכילת חלב.

כל יעודי התורה הם בנס נסתר ולא בנגלה, משום דתכליתה של תורה הוא להודיע לנו מהותו של טבע, כמו שבארנו לעיל בשם הרמב"ן דכל ענינם של נסים גלויים הוא רק בכדי להראות על שמו ית' שהוא בטבע, ומתברר בזה ששתי ההנהגות אחת הנה ואי אפשר להפרידן, שהוא מן הנמנע שיהי' לאדם ד"א בלי תורה או תורה בלי ד"א, ש"אם אין תורה אין ד"א ואם אין ד"א אין תורה".

וזוהו על דרך מה שאמרו באותה משנה, "אם אין דעת אין בינה ואם אין בינה אין דעת"; ויש מן הראשונים שחקרו כיון שאין זה בלי זה, איך אפשר לאדם לתפוס שתי הקצות יחד שאין לו ממה להתחיל, וצריך לומר בביאור הדברים, שאע"פ שבאמת יש דעה ויש בינה והם שני ענינים, אבל סוד הדברים הוא, שהם כל כך מדובקים ומאוחדים יחד, שאי אפשר בשום אופן לזה בלי זה, שהוא בגדר גרעין שיש בו קמח ומורסן, ואי אפשר בשום אופן לחלק בין הגרעין והמורסן שיהי' גרעין בלי מורסן אע"פ שבאמת הם שני דברים. וכמו כן הוא ענין תורה וד"א, שהם כל כך "אחד" עד שאי אפשר לתורה בלי ד"א ולד"א בלי תורה.

ועל דרך זה התנהגו האבות וכן חז"ל הק' שמזגו בכל מעשיהם שבע ולמעלה מן הטבע יחד, כמו שאנו מתקנים ין ע"י מהילה ומזיגה של מינים שונים. מצינו כיעקב בשלחו את בנימין, בתחילה לא נתנו ללכת פן יקרנו אסון, ואח"כ מתוך ההכרח אמר לבניו: "אם כן איפא זאת עשו קחו וגו' והורידו לאיש מנחה מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט בטנים ושקדים וגו' וקל שד' יתן לכם רחמים", וכ' רש"י: "מעתה אינכם חסרים כלום אלא תפלה הריני מתפלל עליכם". ורואים אנו מזה איך שידעו אבותינו הק' את סוד המזיגה. המתנה מזמרת הארץ הלא זהו ענין קיום טבע שנתבאר לנו במאמרינו הקודמים, ומזג יעקב אבינו זה עם תפלה, שהוא למעלה מן הטבע. וזה הי' מגדלותן של אבות, שידעו בדיוק איך לעשות המזיגה של טבע ולמעלה מן הטבע ומספר האחוזים של כל דבר ודבר הנצרך למזיגה זו. ונקודה זו של אי-התפרדות הטבע מלמעלה מן הטבע משתלשלת ועוברת בכל הבריאה משעת יצירתה, שהטבע ולמעלה מן הטבע שלובים ואחוזים תמיד יחד. כתיב, "ואדם אין לעבוד את הארמה", שהי' כבר זרע וכל הצריך לצמיחה בטבע, ואעפ"כ לא הי' צומח, משום שחסר ענין התפלה, שחסר ה"למעלה מן הטבע", ולא היתה המזיגה.

ועל דרך זה רואים אנו ממטבע של ברכות; בשחרית, ברכת ק"ש הראשונה היא יוצר אור שהיא ברכה על טבע, ואחריה באה ברכה של תורה - ואפי' אם אין הסדר מעכב אבל עכ"פ הלא נסדר ע"פ מכהן - , וכן בערבית ברכה ראשונה, "המעריב ערבים" על טבע, ואחריה "אוהב עמו ישראל" על תורה. בברכה של "המעביר שנה מעיני" מטבע הברכה הוא על שניהן יחד, "המעביר שנה" זהו על טבע, "ויהי רצון שתרגילנו" וכו' על תורה, והחתימה הוא "גומל חסדים טובים". ולכאורה הלא צריך שיהי' החתימה מעין הפתיחה?

וקשה להבין הקשר שבברכה זו, בין „גומל חסדים טובים“ „ויהי רצון וכו'“ ל„המעביר שנה“, אבל עכ"פ כן תקנו הגאונים; ורואים אנו מזה עד כמה טבע ולמעלה מן הטבע הם „אחד“, עד שיכולים להתחיל ברכה על טבע, להמשיכה על תורה ולסים ב„גומל חסדים טובים“.

ועל דרך זה היתה עבודתו של יעקב אבינו שהבאנו לעיל ש„התקין עצמו לשלשה דברים לדורות לתפלה ולמלחמה“, שמזג את הטבע שהוא ענין הדורות עם תפלה שהוא למעלה מן הטבע, דזו היתה עבודתו של יעקב איך למזוג היטב את הטבע עם הלמעלה מן הטבע בפעולותיו בכל מצביו, וקלע אל המטרה בדיוק בהאחוזים של כל אחד ואחד, כמה אחוזים טבע, וכמה למעלה מן הטבע. וקושי זה של קיום טבע הוא יותר גדול מקיום תורה, וגדלותו של האדם מתבלטת יותר מקיום טבע, דלקימו ולעשות הכל כראוי שלא יהי' בעבודתו זאת אך ורק קיום רצונו ית', שלא יהי' שם אף שמץ ממחשבת „כחי ועוצם ידי“, - זוהי עבודה קשה עד מאד, הרבה יותר מקיום רצון ה' בלמעלה מן הטבע, ולזכות ללמעלה מן הטבע יכולים אך ורק ע"י קיום טבע. ומספיק לנו ביאור זה בכדי שנוכל להבין דברי הספורנו שהבאנו לעיל בענין הדודאים, דא"נ דע"י הדודאים שהוא קיום טבע לבד זכתה לאה לשבטים, משום דקיום טבע הוא באמת מהדרגות היותר גדולות, וכל שבחו וגדלו של האדם נמדד ע"י מדרגה זו.

ועל דרך זה מתבארים דברי חז"ל: „ארבעה מלכים היו, מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הם דוד ואסא יהושפט וחזקיהו, דוד אמר ארדוף אויבי ואשיגם וגו' א"ל הקב"ה אני עושה כן וכו' עמד אסא ואמר אני אין בי כח להרוג, אלא אני רודף ואתה עושה וכו' עמד יהושפט ואמר אני אין בכחי לא להרוג ולא לרדוף, אלא אני אומר שירה ואתה עושה וכו' עמד חזקיהו ואמר אני אין בכחי לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מסתי ואתה עושה א"ל הקב"ה אני עושה כן וכו'. וביאור דבריהם ז"ל הוא, כי הנה זה פשוט שחזקיהו וגם אסא באמרם אין בי כח לא היתה כונתם שלא היו גבורים בטבע, אלא שמדדו כל אחד ואחד מה שיטב ב„כחם“ כידעם היטב מצבם ומדרגתם, וידע כל אחד בדיוק עד כמה יכול הוא לקיים את המזיגה של טבע עם למעלה מן הטבע, שיהי' שם קיום הטבע כהוגן מבלי מכשול כל דהו וגרעון באמונה, מבלי שיהי' שם שום שמץ מ„כחי ועוצם ידי“. והנה דוד ידע שבכחו לעשות כל המזיגה של קיום טבע עם למעלה מן הטבע בשלמות, שיהי' הכל מכוון לשם שמים, וזו היתה הדרגה היותר עילאית. אסא חש כבר שאין ביכלתו לעשות כל המזיגה כראוי ואין בכחו כ"א לרדוף, וברדיפה לבד יהי' הכל מכוון לשם שמים בכל השלמות, אבל אם אך יהרוג, אז אי אפשר כבר להיות הכל שלם כהוגן, כי אז יוכל להיות כבר גרעון בה„לשם שמים“ לפי ערך רום מדרגתו. יהושפט ידע שאין בכחו כ"א לומר שירה, ואז יהי' הכל מכוון לשם שמים על צד היותר טוב, אבל יותר כבר „אין בכחו“. עד שחזקיהו ידע שאין בכחו כ"א - „אני ישן על

מטתי ואתה עושה", שאז יהי' שלם מכל פגם ופחת, אבל אין ב"כחו" - לפי ערך מדרגתו הוא - לעשות אפי' פעולה כל דהו, שלא ינצל מהרהור "כחי ועוצם ידי". - והוא בגדר שתבע הכתוב בחטא מי מריבה "יעז לא האמנתם בי", שבחילוק זה שבין הכאה ודיבור הי' כבר מקום תביעה על משה ואהרן "יעז לא האמנתם". - ונמצא שהחילוקים ביניהם הי' באופן המזיגה, דוד הי' מוזג טבע עם למעלה מן הטבע בכל הצורך, אח"כ הלכה מזיגת הטבע הלוך ופחות, עד שבחזקיהו לא היתה כבר מזיגה של טבע כלל בהנהגתו במלחמתו עם שונאיו, ומנוהו חז"ל בדרגא היותר קטנה לעומת רום מדרגת השאר.

ומזה יוצאת לאדם הערה נוראה, שידע מקורו של סוד האפיקורסות והמינות, שאינו בלמעלה מן הטבע, ששם הכל מאמינים, אלא הסכנה הכי גדולה היא במה שבטבע, עד שחזקיהו הי' ירא וחרד להושיט יד בשום פעולה, שאמר: "אני ישן על מטתי", שרק כשאיני עושה שום דבר אזי הנני בטוח שאין חסרון באמונתי ובשחוני, אבל יותר מזה "אין בכחי", דכשנגשים לעשות דבר מה בטבע, אזי כבר "חזקיהו המלך" אינו בטוח בעצמו.

ולמדנו מחז"ל שהדרגא הכי גדולה אינם הנסים אלא הטבע. ודהע"ה שזכה לעשות הכל בטבע כפי המדה שחייב בה האדם נשתבח על זה. ובשבת נ"ג מצינו באחד שנעשה לו נס, ואמר רב יוסף "כמה גדול אדם זה וכו' א"ל אבי אורבא כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית", והוא דמי שנשתנו לו סדרי בראשית, הרי זוהי הוכחה שאיש זה אינו במדרגת "ד"א", והראי' שלא נתנו לו צרכיו ע"י טבע, ואם כן "כמה גרוע אדם זה".

ותכלית נסי יציאת מצרים שהיו למעלה מן הטבע היו בכדי שיגיעו ישראל למדרגת טבע, היינו שבקיום טבע ובכל הנהגותיהם בטבע תהי' אמונתם בה' ברורה וחיה, ותהי' ההוראה באצבע "זה אלי" במדרגת טבע, שיהיו בקיום הטבע בכל פעולותיהם שלמים באמונה ובשחון, שלא יהי' שם שום הרהור ופגם של "כחי ועוצם ידי", וזהו שאמר הכתוב "למען תדע כי אני ד' בקרב הארץ", ואת זה אנו מכנים שמירת ד"א.

גדלותן של אבות היתה שהיו בתכלית השלמות, והי' בכחן, וע"ז אמרו חז"ל שהאבות שמרו ד"א, ובכל פעולותיהם היתה המזיגה מכהנת ומדויקת, כמו ביעקב שאמר קחו מעט צרי וגו' שהוא טבע וסמך לזה תיכף תפלה, שלא נתפרדו אצלו הטבע מהלמעלה מן הטבע בשום מעשה, וכך היתה הנהגת חז"ל הק' כולה על דרך זה. ובנחמי' ב': "ויהי בחדש ניסן וגו' ויאמר לי המלך מדוע פניך רעים וגו' ויאמר לו המלך על מה זה אתה מבקש ואתפלל אל אל' השמים ואומר למלך אם על המלך טוב וגו'". וצריך להתבונן וכי הי' עומד להתפלל טרם שענה למלך, והלא לא הי' שם כ"א שיחה קלה בינו ובין המלך

שענהו על שאלתו? ואמנם נאמר שהתפלל תפלה קצרה טרם שענהו, אבל עכ"פ רואים אנו מכאן שלא הוציא הגה מפיו טרם שהתפלל לד'. ומכאן ראינו איך שהטבע עצמו הי' אצלם למעלה מן הטבע, שמאותה המזיגה שבה הלכו אצלם הטבע עם הלמעלה מן הטבע אחוזים ושלובים ולעולם לא נפרדו, למדנו ששתיהן היו אצלם "אחד".

## מ א מ ר ט ז .

מוצש"ק יתרו.

נתבאר במאמרים הקודמים שיסוד הכל הוא "ה' אחד", וזה מחייב שאין חילוק בין טבע ולמעלה מן הטבע כלל, וזהו "אני ד' בקרב הארץ". "אם אין ד"א אין תורה, ואם אין תורה אין ד"א", ששתי הנהגות אלו אינן יכולות להיות בפני עצמן, דיסוד הטבע הוא "יש ד' בקרבנו", ותכלית "יציאת מצרים" הי' לברר ולאמת לאדם יסוד זה, ולהביאו לידי דרגא כזו, שיוכל להתנהג ע"י טבעיו לבר. דטבעו של אדם הוא "צלם אלקים" והם לבדם הנם בתכלית הקדושה, (כשמדברים אנו אודות טבעיו של אדם, אין כונתנו להרגליו המושחתים, דטומאה והשחתה הם באמת למעלה מן הטבע) והדרגא העליונה הוא דוקא הטבע. "את האלקים התהלך נח" - כ' רש"י, "ובאברהם הוא אומר אשר התהלכתי לפניו, נח הי' צריך סעד לתומכו, אבל אברהם הי' מתחזק ומהלך בצדקו מאליו", פי' של "מאליו" הוא "מעצמו", היינו דנח הי' צריך לעזר ד' ותמיכתו ככל דרכיו, ובאברהם לא הי' כן, שאברהם התהלך מעצמו בלי שום עזר וסיוע ממנו ית'. וצריך להבין מהו ענין "מעצמו", ומהו ענין "בלי סעד לתומכו". ובארנו במק"א דענין מעצמו הוא אתערותא דלתתא, ז"א, שהתעוררות צריכה שתהי' תמיד מהאדם עצמו; ובארנו זה ע"פ דברי אדמו"ר זצ"ל, דמצינו בדהע"ה שאמר "אנכי יושב בבית ארזים וארון האל' ישב בתוך היריעה", ואמר לו ה' ע"י נתן הנביא: הדבר דברתי וגו', והאריך הרמב"ן מפני מה באמת לא צוה הקב"ה לבנות לו בית, כיון דזה הי' עיקר התכלית, ומתבאר בדבריו שהתעוררות צריכה ומוכרחת להיות מצד האדם, ובלי אתערותא דלתתא אין אתערותא דלעילא; והגם שאין לנו מושג בגדל ההשתוקקות והרצון שהי' בכנין בהם"ק, שהוא עיקר כל המכוון והתכלית, מ"מ הכל הי' תלוי ועומד על אתערותא דלתתא, היינו התעוררות האדם, ואלמלא הי' מתעורר דוד בדבר לא הי' נבנה בהם"ק. וכן מצינו ביעקב, שהגם שכל זכותה וקיומה של האומה הישראלית הי' מאותו לילה שלן בהר המורי', אעפ"כ אמרו חז"ל - הובא ברש"י - דלהכי לא עכבוהו מן השמים בעברו שם, משום דאיהו לא יהיב ליכי' ומן השמים יעכבוהו? ומתברר מזה גודל יסוד זה של "מעצמו" וחיוב עיקרו ביצירה; והדברים לעצמם הם אמיתים וברורים, אבל לפי דברינו אלו נוכל להבין ענין זה ע"פ מהלך וגדר.

ובקצרה נכלול זה בדברים אלו: הגדר של „מעצמו“ הוא „טבע“, וביאורו של טבע הוא: הדברים שאדם פועל אותם ע"י מעשיו ופעולותיו, דכ"ן הוא דרך יצירתם ובלעדו אינם מתהווים. וכמו בענין הנסים, ששם צד זה פשוט לכל, שהנם אך ורק מעשי ה', ואעפ"כ נצטוו משה „הך את עפר הארץ“, וכן „נטה את ירך על הים“ וכו', ובלי ספק שמעשי משה לא היו כסגולה בעלמא, אלא שהיו נצרכים לעצם הנס, ואילו לא הי' משה מכה כהוגן במשהו על הים לא הי' הים מתבקע, ואז הי' בזה תביעה על מס"ר וגרעון בו; ואה"נ דהנסים נעשו על ידו, ומשה הי' שלוחו של הקב"ה ביצירת הנסים, אלא שגדרו של שליח הוא שכל מעשיו הם מעשי המשלח, פיו כפיו וידו כידו, וזהו ביאורו של ו„נחנו מה“, דמשה לא הי' חוצץ בינו לבין משלחו, וכל מעשיו היו אך ורק מעשי ה', וזהו „אני ד' בקרב הארץ“, - כמו כן צריך להבין בדברים הטבעיים שנמסרו לאדם - ורואים אנו באמת שהוא עושה - שהוא בכחינת „נטה את ירך על הים וכו'“, היינו שהאדם הנהו בכחינת משה רבינו בנטיית הים, משום שב„טבע“ כל אדם הוא שליח, שבידו תלוי' יצירת הדברים ה„טבעיים“. וכשאינן חאדם מקים לכל מה שהוטבע בו מעצמו ומוכרח לסיוע מהצד, ודאי שהוא גרעון בו. מדרגת דהע"ה היתה: „ארדוף אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם“, שלא הצטרך לשום עזר וסיוע אלא עשה הכל מעצמו, אבל גם זה פשוט שכל מעשיו של דוד לא היו כי אם בגדר „נטה את ירך על הים“, שכולם התיחסו לד', ולעשיית עצמו אין שם שום עיקר, שאין לו שום שייכות בהם כלל, ז"א, שביאורו של „מעצמו“ הוא שכל מעשי האדם הנם מעשי ה' מכל וכל, שזחו כל עיקר פירושו של „אני ד' בקרב הארץ“.

ולפי דברינו אלו שלמות האדם הוא כשהוא במדרגת „מעצמו“, שאינו צריך לשום סעד וסיוע, דמי שנצרך לסעד וסיוע אינו שלם לגמרי; מדרגתו של אברהם היתה שהי' שלם בתכלית, וכל מעשיו היו „מעצמו“ ע"ד שבארנו. ומנח תבעו חז"ל שהוא לא הי' במדרגתו של אברהם אבינו, ולא הי' ביכלתו לקיים לבדו שליחות ה' בטבע והוצרך לעזר וסיוע.

ופקח עיניך הישב לראות כי העיקר הנכבד הזה נתבאר בתורה. בשמות י"ז: הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב“, ז"א ששכינתו ית' תשרה על הצור, וזהו „אני ד' בקרב הארץ“, ובכאן הוא סוד הנסים [ובשמואל ב' פ' ה' שנענה דוד ע"י האו"ת, ויהי כשמעך את קול צעדה וגו' כי אז יצא ה' לפניך] - סימן הוא שהשכינה כבר באה ויעלה למלחמה, וכן בשופטים ד' שאמרה דבורה לברק „קום וגו' חלא ה' יצא לפניך“. „והכית בצור ויצאו ממנו מים“, וכ' רש"י „על הצור לא נאמר אלא בצור, מכאן שהמטה הי' של מין דבר חזק ושמו סנפירינון והצור נבקע מפניו“. ביאור דבריו, שאילו הי' נאמר „על הצור“ הי' זה במשמע שלא נצטרך משה כ"א להניח מטהו על הצור והכאתו לא היתה נצרכת כלל, ולזה נאמר „והכית בצור“, שהצריכו הכתוב הכאה חזקה בצור עד שיתפוצץ לגמרי, ומזה

הכריח רש"י שהמטה הי' ממיזן סנפירינון, ואילו לא הי' משה מכה בצור בכל החוזק ולא הי' הסלע מתפוצץ, לא היו יוצאים המים. והנה הפיכת צור לאגם מים הלא הוא נס, ואעפ"כ נצטרך משה להכות בחזקה, עד כדי התפוצצות הסלע, ובלי ההכאה לא הי' מתהווה הנס, נמצא שהוצאת המים מהסלע עשה משה רבינו בעצמו ע"י הכאתו, ובאמת הרי הכאה זו שעשה משה בעצמו, הוא "הנני עומד לפניך שם על הצור", שודאי רק זהו סוד יציאת המים. ובאמת כלל זה שכלמעלה מן הטבע הנהו גם בטבע. כל הכריאה כולה היא בבחינת "הנני עומד לפניך שם על הצור", ומעשי האדם הרי הם כאותה הכאה של משה רבינו, וכשאיזן "מכים" איזן "יוצאים מים", דאה"נ, שכך הוטבעה הכריאה שלהשיב משהו יכולים אך ורק ע"י מעשי האדם. אבל מאידך גיסא השגתו זו ע"י מעשיו היא רק בגדר "הנני עומד לפניך שם על הצור", ומעשי האדם אינם אלא כענין "והכית בצור". וכלל זה הוא בכל המעשים והפעולות הטבעיים הנעשים ע"י האדם, הן במשא ומתן, הן באכילתו ושתייתו והן בשאר פעולותיו, ועל זה נאמר "והארץ נתן לבני אדם", שכאופן זה הועמדה והוטבעה הכריאה שהאדם יהי' העושה ופועל הכל.

וזהו באמת סוד גדלותו ורוממותו של האדם, כענין דכתיב "זכרו תורת משה עבדי", שבני ישראל קבלו ולמדו התורה הק' משה רבינו, ולולא לימד להם משה את התורה לא היו מקבלים אותה כלל - ובודאי שבכאן נראה סוד רוממותו של משה, ובזה הי' נבדל מכל אדם שניתנה תורה על ידו, - אבל מאידך גיסא פשוט ודאי שנותן התורה הי' הקב"ה בעצמו, וקולו של משח הי' אך ורק "שכינה מדברת מתוך גרונו". ובאופן זה צריך להכין בכל מחשבותיו של האדם בשכל, שזהו ענין טבע הנקרא אצלנו "מאליו", היינו שאה"נ, האדם חושב "בעצמו" ובכ"ז איזן זה כ"א כמו "קולו של משה", כמו ששם איזן זה כ"א שכינה מדברת מתוך גרונו, כן הוא בכל פעולות השכל, ש"שכינה מדברת מתוך גרונו". ובדרך זה צריך להכין מה הם מעשי האדם בכל הדברים הטבעיים.

ולפי דברינו נמצא שפתגם העולם "אז מען טוט האָט מען", שמצד אחד הרי הוא כפירה ממש, פתגם זה מתאמת גם בקדושה, דכן הוא באמת "אז מען טוט האָט מען", שבזה כלול כל הסוד של "מעצמו" שהוא תכלית הקדושה, ואה"נ, דכשאיזן עובדים איזן משיגים כלום, דזהו פי' של "והארץ נתן לבני אדם", שכל הכריאה כולה ניתנה בידי האדם שיעשה אותה כחומר ביד היוצר; עד שמצינו מ"ש חז"ל ע"פ "ויקרא לו אל אל" ישראל" (בראשית ל"ג) שהביא הרמב"ן הגמ' דמגילה "מנין שקראו הקב"ה ליעקב קל" וכו', והזכירוהו עוד בב"ר בלשון אחר, "אמר לו אתה אל' בעליונים ואני אל' בתחתונים", וזה הי' גדלותו של יעקב אבינו שהוא התהלך מעצמו "מאליו" בצדקו בלא סעד, ופעולות אלו הם באמת "אל' יעקב". אבל חלילה וחלילה להכין שליעקב הי' שמץ שייכות בפעולותיו, דאל' בתחתונים בארו שכל ה"יעקב אבינו" לא הי' כ"א "ונחנו מה".

מזה יוצאת הערה גדולת לאדם, כיון שנתכאר לנו כאן מהו ענין „מעצמו“, נוכל להשיג עד כמה צריך „מעצמו“ זה להיות קדוש קדוש בתכלית הקדושה, וחם מלהזכיר בו אותו „מעצמו“ שאנו מכונים לו במעשינו, שהוא סתירה ל„מעצמו“ קדוש זה שהוא יסודו של „אין עוד מלבדו“. ובכאן היא הנקודה הכי קשה שבטבילה לא כל אדם זוכה לדרגת „מעצמו“ כ”א יחידי סגולה, שאך מעטים זכו לקיים דרגא זו בשלמותה; וקיומה האמיתי של דרגא זו היא ש„מעצמו“ זה לא יהי' מעצמו כלל, אלא קדוש בתכלית הקדושה.

באדם הראשון כ' הרמב"ן שהי' עושה בטבעו מה שראוי וכו', ואז לא הי' „מעצמו“ כלל, והחטא הי' „ונחמד הוא להשכיל“, ז"א דהי' שם כבר איזה חוצץ ונעשה קצת עצמו, וזה הי' חטאו שהוא אי קיום טבע. ונביין מזה חומר וחיוב ה„וכל מעשיך יהיו לשם שמים“, שמדברינו יוצא שהאדם מוכרח לעשות, ואם כן בהכרח הוא שכל מעשיו יהיו מכוונים אך ורק לשם שמים בלי שום שמץ נטי' עצמית.

#### מ א מ ר י ז .

מוצש"ק יתרו .

איתא בחז"ל דדרכם של צדיקים להשביע את יצרם, ולמדו זה מהא דמצינו (בראשית י"ד) „ויאמר אברם וגו', הרימתי ידי וגו' - וכ' רש"י: לשון שבועה - „אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך, ולא תאמר אני העשרתי את אברם“, וברש"י: „שהקב"ה הבטיחני לעשרני שנאמר ואברכך וגו'“. הנה משום חשש זה שמא יאמר מי שהוא שבעשירות אברהם הי' יד וחלק למלך סדום, ולא יהי' קדוש השם ככל הראוי - דבכל נכסיו ועשירותו של אברהם לא הי' אף שמץ דבר שלא נתקדש עי' ז שם שמים - השביע תיכף את יצרו לבלי קחת מאומה „מחוט ועד שרוך נעל“. לכאורה אין אנו מבינים צורך שבועה זו בידענו שכל מהותו של אברהם אבינו הי' „ויקרא בשם ד'", וכל תשוקתו, מגמתו ומטרת עבודתו הי' שיתקדש שמו ית' בכל אשר יפנה, וכיון שכן נעשה זה אצלו טבע שני, ומובן מזה עד כמה שנאוי הי' לאכרהם בתכלית השנאה חילול השם, ובפרט כשנתבונן עד כמה שהאבות הק' היו רחוקים מחימוד ממון, והובא ברש"י (בראשית מ"ו, ו') על יעקב אבינו שכל מה שרכש בפדן ארם נתן לעשו, אמר נכסי חוץ לארץ אינן כדאי לי, וא"כ איך נוכל לצייר לנו שאברהם יחרד שמא יכשל בחימוד ממון? ה„חפץ חיים“ זצ"ל הי' זהיר כל ימיו אפי' מאבק לשון הרע, עד שהי' אומר שלשה"ר מאוס ומשוקץ בעיניו, האם יהי' לנו חשש במצב כזה שיוכל להכשל בלה"ר? והלא הוא עוד בזעיר אנפין לעומת תיעובו של אברהם אבינו לממון וכדומה, ובכל זאת כשידע אברהם שיש כאן חשש נדנוד של פגם בקדוש שמו ית' השביע תיכף ליצרו. ובכלל יש להבין שבועה זו מה טיבה ומה תקנה יש בה, דלפ"מ שאנו רגילים להבין מה שדרכם של צדיקים להשביע את יצרם



שהוא מחשש שמא יכשלו, אם כן הלא עדין הי' מקום לחשש שמא יעברו גם על השבועה.

אבל כאמת גילו לנו חז"ל בזה סוד רוממותו של אברהם אבינו שכל מעשיו היו קיימים, דסוד השבועה הוא "קיים", ואמרו חז"ל שדרכם של צדיקים להשביע את יצרם, היינו שכל מעשיהם הם בתכלית הקיימות, שהיו בטוחים בכל מאת האחוזים בקיומם, דזהו ביאורו של "קיים"; וכמדת קיימות של אברהם אבינו שהוא עצמו הי' סוד "השבועה", שכולו הי' קיים, בכל זאת לא הסתפק בזה עד שגדר עצמו בשבועה. ובודאות גמורה כזו היו כל מעשיהם ופעולותיהם של הצדיקים.

ולא רק שלא האמינו לעצמם מצד מדה זו, אלא שלא בטחו גם בזולתם. ומצינו שבקש אברהם לאליעזר שיטבע לו על הבטחתו, דגם אליעזר שהי' "דולה ומשקה מתורת רבו" והי' "הז" שלו "צדק" ו"קיים", בכל זאת לא סמך עליו אברהם אבינו והצריכו שבועה; וכך מצינו ביוסף הצדיק שהשביעו אביו, ולא בטח יעקב בכנו ובצדקתו והצריכו שבועה; משום דכן הוא דרכם של צדיקים שבכל מעשיהם הם "קיימים", ומסוד הקיימות הוא, שלא להאמין לא בעצמו ולא בזולתו, ואין שם שום בטחון במי שהוא, דכל מעשיהם מחוייבים להיות בטוחים לגמרי בלי שום נדנוד הכי קל של ספק, היינו שמעשיהם יהיו משוללים מהאפשרות הכי רחוקה של אי-קיום. ומשו"ז מצינו בתורה הק' שחושדת היא לכל, ואפי' מבחר היצורים והגדול שבגדולים לא האמינה בו, משום דתורה גדרה "צדיק", ובגדרו של "צדיק" הכל חשודים בעיניו, שאין שם שום אמונה ובטחון אפי' בהיותו נאמנים. המעשים ודאים מכל צדדיהם, הצדיק מוגדר ומושבע על כל מצעד רגליו, וגם אחרים מושבעים ע"י, דזהו סוד הקיימות. ולפי"ז נבין מה שאמרו דרכם של צדיקים לחשביע וכו', ואמרו "צדיקים" בדוקא, משום דאה"נ, דמדתם של הרשעים הוא שאינם משביעים את יצרם; הרשעים בטוחים בעצמם וכמו כן מאמינים בזולתם, והם כחומה פרוצה לא גדורה, והפכם הם הצדיקים שדוקא הם אינם מאמינים בעצמם, ומשביעים בכל מעשיהם את יצרם. ולפי"ז תסולק תמיהתם של כמה מן המפרשים בפ' "ואתה תחזה" שתמהו שלפי החשבון נמצא שכל עשירי מישראל הי' דיין ומורה, וכי למה הי' דור המדבר צריך לכל כך שופטים? ומרברינו יוצא שבאמת זהו סוד רוממותו של הכלל ישראל, שדוקא הוא שהנהו במדרגה כל כך רמה ונשאה העמיד שופטים על כל מצעד רגליו, דזהו דרכם של צדיקים שמושבעים הם בכל מעשיהם, ומעמידים שומר אחר שומר לשמרם בכל אשר יפנו; ופשוט וודאי שבמצבים שלא יכלו להספיק השומרים היו מושבעים בכל פעולותיהם. ועד שהנם מתמיהים על דור המדבר, יתמהו על אברהם אבינו שגם הוא הי' מושבע בכל מעשיו. וכך מצינו כבעז שנשבע לרות שלא יגע בה, ורואים אנו שגם גדול כבעז ולעת זקנתו אעפ"כ לא בטח על עצמו והגדיר את עצמו בשבועה כחתיחדו עם אשה לזמן קצר. וכך ראינו שאסרה תורה איסורי היחוד בלי שומר אפי' לצדיקים

- ובעשרה פרוצים אין מספיק שומר, שמזה למדנו איכותו של השומר הדרוש-, ובאמת העולם ההמוני אינו מבין איסור יחוד כלל, ואותם הפרוצים בעריות מערעים עליו, מבלי שיראו בזה איזה יסוד לאיסור, ודוקא בני תורה ומקבלי תורה רק הם הגדירו עצמם, וזהו ע"ד שבארנו דזהו אך ורק מדרכם של הצדיקים, שהצדיקים דרכם להשביע את יצרם.

והנה תראשונים השתדלו לבאר למה הקדימה תורה פרשת יתרו לפרשת משפטים למ"ד יתרו לאחר מתן תורה בא, ועיין באבן עזרא, וזה ניתן להבין ע"ד הנ"ל, והוא מתבאר ע"פ דברי המדרש (שמ"ר פ' ל') "ואלה המשפטים מה כתיב למעלה מן הפרשה ושפטו את העם בכל עת ואמר כאן ואלה המשפטים והדברות באמצע, משל למטרוניתא שהיתה מהלכת הזין מכאן והזין מכאן והיא באמצע כך התורה דינין מלפני' ודינין מאחרי' והיא באמצע וכה"א באורח צדקה אהלך וכו' בתוך נתיבות משפט", ולמדונו חז"ל שהתורה היא רק "באורח צדקה", "בתוך נתיבות משפט", וכונתם בזה שהתורה אינה מהלכת במקום ספיקות, וכל דרכיה הם ודאים וגמורים, ואין תורה בלי ודאות גמורה, דכן הוא דרכה, שלא ניתנה למי שיכול לעבור עליה רק למי שקיומה הוא אצלו בודאות גמורה. והקדימה התורה לפרשת מתן תורה את פרשת הדינים [דפרשת יתרו פרשת דינים היא, ואין ענינה לספר מעשיו ושיחותיו של יתרו, והא דנקראת על שמו הוא משום דבשבחו של יתרו דבר דכתוב, דהוא הי' באותה עצה] משום דכן הוא מהלך נתינת התורה, דקודם נתינתה הוצרך כלל ישראל שיהיו לו דינים ושופטים לכל אחד בכדי שיהי' קיום כל אבותיה בודאות גמורה בלי חשש של ספק, וזהו "דינין מלפני ה'", ורק באופן ודאי כזה אפשר לתורה שתנתן, והוא התנאי הראשון שבלעדו אין מקום לנתינת התורה כלל.

"ועתה אם שמוע וגו' ושמרתם את בריתי" (שמות י"ט), וכ' רש"י: "שאכרות עמכם על שמירת התורה"; הקדמתו של הכורא ית' למתן תורתו הי' "ושמרתם את בריתי". ולא דבר כאן הכתוב אודות שמירת התורה, אלא אודות שמירת הברית, "שאכרות עמכם על התורה" [כריתת הברית כידוע הוא קללות שבהר עיבל ותוכחה שבפ' בחקותי, כמבואר מלכד הברית וגו', בקצרה - "שכר ועונש"]. מהותה של מ"ע זו הוא שנדרשו ישראל שהברית שעל ידה קיומה של תורה הוא ודאי, תהי' אצלם עוד קודם לנתינתה, דתורה דומה למטרוניתא שהזין מלפניה ולאחריה, ז"א, שהיא הולכת רק במקום שהיא בטוחה מכל וכל בקיומה.

ואז הרה זו באמת כוללת את כל הבא לקבל תורה שלא ילך לקבלה באופן אחר, רק על דרך זה, חיינו אחרי שיקיים למ"ע של שמירת הברית. ומי שנגש לקבלה לא על דרך זה הרי זה לכד הוא כבר הקטנת ערך התורה ונקרא "מחלל את התורה".

הסבא זצ"ל אמר אהא דאמרו בשבת פ"ח כשעלה משה למרום וטענו המלאכים מה לילוד אשה בינינו (וטענה אחרת לא היתה על משה כ"א "ילוד אשה"), א"ל הקב"ה למשה, "החזר להם תשובה אמר לפניו רבש"ע מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם", והרבה ראוי להתכונן כאמרם "ישרפוני", ולכאורה מה הי' כאן חטאו של משה עד שפחד פן ישרפוהו, והלא שום חטא לא נזכר שם, רק הליכתו לקבל תורה בלבד? וזוהי הערה נוראה לאדם מהו כבוד תורה, ומה נקרא כבר בשם "אי-כבוד", שגם הליכתו של משה רבינו לקבל תורה היתה בעיניו חילול תורה גדול כ"כ עד שחשש פן ישרף; והלא הליכתו לקבל תורה הריהו כבר אחרי כל דרגות הקימות, דמ"ר הלא הי' "קיים" עצמו.

והמעין בסנהדרין צ"ט יראה שמה שאמרו שם בגמ' בפי' הכתוב "כי דבר ד' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת וגו'" כונתם שנכלל בכתוב זה מי שאינו מכיר כל מעלות וחשיבות התורה, שהתורה מוקטנת אצלו מדרגתה האמיתית. ומנו שם את האומר אין תורה מן השמים; ואין כונת חז"ל בזה לאלו שאינם מאמינים בתורה כל עיקר, כמבואר לכל מעין בסוגיא שם, אלא שכוננו למי שאינו מאמין בכל תגיה, דרשותיה ותילי הלכותיה שעל כל אות ואות, שמחויב חאדם להאמין שכולה היא "שמימית" דברי אל' חיים, ואין בה לשכל האנושי שום שיכות, ומי שאינו מאמין כן הרי הוא מקטין את ערך התורה, ונקרא "מחלל את התורה". וכן מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, כשנחדור למסתרי לבו של אדם זה נראה שהוא מקטין את ערך התורה. בלשוננו של הר"י באגרת התשובה נערך אדם זה המבטל עתותיו מתורה, שהתורה אינה שוה בעיניו כלום, דז"ל: "וכשבנ"א פורשים ממלאכתם וכו' בדברים בטלים וכו' שהם מבזים את התורה שאלו היו מאמינים וכו' למה לא ישיבו רגליהם לבהמ"ד ללמוד הלא ארז"ל ע"פ כי דבר ד' בזה וגו' כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שהוא בזה את דבר ד'"; ומד' חז"ל אלו נלמד שענין חילול התורה באורו הוא מי שאינו מכיר ערכה ורוממותה, וכל העון של חילול התורה סובב רק על ענין זה.

ולפ"ז הרי מתבאר דהליכה לקבל תורה בלי גדרי קנייתה זה לבד הוא "חילול תורה" גדול, שאינו מכיר למעלותיה של תורה המחייבים אופני קנייתה אלו, וע"כ הוא חושב להשיגה שלא על דרך זה, ואין לך הקטנה גדולה מזו. ובזה נוכל להבין גודל חיובו של לימוד המוסר שהוא "ללמוד גנות העבירות וההפסד והאכדון הנמצא בה וכו' ולהוכיח עצמו בזכרון העונשים" (שע"ת לר"י, ש"ג אות ג'), שבזה מרחיק נפשו מהעבירות ומובטח לו שלא יחטא; ולפי דברינו הלא זוהי האזהרה שהוזהרנו עליה "ושמרתם את בריתי" - שאכרות עמכם על שמירת התורה".

מ א מ ר י ח .

ליל ש"ק משפטים.

איתא בחז"ל שאדה"ר ראה ברוח קדשו שדהע"ה עתיד להיות נפל, ונתן לו שבעים שנה משנותיו דכתיב כי ביום אכלך ממנו וכו' ויומו של הקב"ה הוא אלף שנה, ואדה"ר חי רק תשע מאות ושלשים, דיתר השבעים נתן לדוד. וראינו בזה דבר חדש, דאנו יודעים מנדבות גשמיות שצריך האדם ומחויב לתת לחבירו, אבל לנדב לחבירו "חיים", נדבה רוחנית, ולא עוד אלא חיו של אדה"ר, וגם שבעים שנה, - מזה לא ידענו כלל. ולכאורה באמת קשה להבין ענין נדבות רוחניות, הלא ברוחניות פשוט שחיו קודמים? וראינו מזה שאמנם יש גם נדבות רוחניות, וגם יש תנאים ואופנים שהאדם מחויב אז לנדב נדבות מעין אלה, והרי לנו ראייה מאדה"ר שראה עצמו מחויב לתת משנותיו לדוד.

מובא מעשה מר' ישראל סלנטר זצ"ל שכאשר שמע אודות ר' ליב חסיד טרם שהכירו פא"פ, ושאל על טיבו, היתה אחת משאלותיו אם קרה אצל ר' ליב שיכנס אצל חנוני ויציע לו חילוף על יום אחד, שהוא יעמוד במקומו בחנות והחנוני ילך ללמוד. ולכאורה מהיכן למד ר' ישראל הנהגה כזו, דאיפה מצינו שיהי' אדם צריך לבטל מלימודו בכדי שילמד חבירו? אולם באמת הר"ז מפורש בדחז"ל הנ"ל דאדה"ר נדב משנותיו לדוד, והאם יש לנו ציור מה הם "חיים" של אדה"ר, וכשנתנם לדוד הלא חסרו לו, ואעפ"כ ראה אדה"ר את עצמו מחויב בזה, ומכאן מקור נאמן לשאלת הגרי"ס.

להבין באמת ענין זה נוכל ע"פ שני אופנים; אופן א': אלו היו מציעים למי שהוא אחת משתי אלה: או עשירות כאחד העשירים הגדולים במדינה או להיות סרסרו של ראטשילד, ודאי שכ"א הי' בוחר להיות סרסרו של ראטשילד, דודאי שסרסרו של ראטשילד אע"פ שכל המסחרים שהוא עוסק בהם הם של אדוניו, הוא מרויח מסרסרותו יותר מאשר הלה מכל נכסיו הוא. וכן מצינו בגמ' (קדושין כ"ט) שאם בנו יותר זריז וממולח ילמד בנו והוא יעסוק במזונותיו, ולכאורה מה שיך בלימוד תורה חיוב להקריב לימודו בעדו? והוא מובן ג"כ ע"פ ציור הנ"ל, דבלימודו של בנו כיון שהוא יותר חריף ומעולה מלמודו, ודאי שירוויח מסרסרותו יותר מאשר ירויח מלימודו הוא.

האופן הב' הוא מצד נושא בעול עם חבירו. מצינו במשה רבינו שבקש אחרי חטא העגל: "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת"; ויתר מש"ר על חיו ובחר במיתה בכדי שתהי' כפרה על הכלל, וטענה זו באה למשה מצד שלא הי' יכול לראות ברעתם של ישראל (עי' במדבר י"א, ט"ו, וברש"י שם), הינו מצד "נושא בעול עם חבירו", שמשה רבינו בראותו הצרה הנשקפת לכלל ישראל, הי' ספוג ושרוי בצער בלי גבול עד שבחר מות מראות ברעתם. ולזה אין מספיק כבר הציור הנ"ל, דזה אינו בגדר סרסרו של

הסבא זצ"ל אמר אהא דאמרו בשבת פ"ח כשעלה משה למרום וטענו המלאכים מה לילוד אשה בינינו (וטענה אחרת לא היתה על משה כ"א "ילוד אשה"), א"ל הקב"ה למשה "החזר להם תשובה אמר לפניו רבש"ע מתירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם", והרבה ראוי להתבונן באמרם "ישרפוני", ולכאורה מה הי' כאן חטאו של משה עד שפחד פן ישרפוהו, והלא שום חטא לא נזכר שם, רק הליכתו לקבל תורה בלבד? וזוהי הערה נוראה לאדם מהו כבוד תורה, ומה נקרא כבר בשם "אי-כבוד", שגם הליכתו של משה רבינו לקבל תורה היתה בעיניו חילול תורה גדול כ"כ עד שחשש פן ישרף; והלא הליכתו לקבל תורה הריהו כבר אחרי כל דרגות הקימות, דמ"ר הלא הי' "קיים" עצמו.

והמעין בסנהדרין צ"ט יראה שמה שאמרו שם בגמ' כפי' הכתוב "כי דבר ד' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת וגו'" כוננתם שנכלל בכתוב זה מי שאינו מכיר כל מעלות וחשיבות התורה, שהתורה מוקטנת אצלו מדרגתה האמיתית. ומנו שם את האומר אין תורה מן השמים; ואין כונת חז"ל בזה לאלו שאינם מאמינים בתורה כל עיקר, כמבואר לכל מעין בסוגיא שם, אלא שכוננו למי שאינו מאמין בכל תגיה, דרשותיה ותילי הלכותיה שעל כל אות ואות, שמחויב חאדם להאמין שכולה היא "שמימית" דברי אל' חיים, ואין בה לשכל האנושי שום שיכות, ומי שאינו מאמין כן הרי הוא מקטין את ערך התורה, ונקרא "מחלל את התורה". וכן מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, כשנחדור למסתרי לבו של אדם זה נראה שהוא מקטין את ערך התורה. בלשונו של הר"י באגרת התשובה נערך אדם זה המבטל עתותיו מתורה, שהתורה אינה שוה בעיניו כלום, דז"ל: "וכשבנ"א פורשים ממלאכתם וכו' בדברים בטלים וכו' שהם מבזים את התורה שאלו היו מאמינים וכו' למה לא ישיבו רגליהם לבהמ"ד ללמוד הלא ארז"ל ע"פ כי דבר ד' בזה וגו' כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שהוא בזה דבר ד'; ומד' חז"ל אלו נלמד שענין חילול התורה באורו הוא מי שאינו מכיר ערכה ורוממותה, וכל העון של חילול התורה סובב רק על ענין זה.

ולפ"ז הרי מתבאר דהליכה לקבל תורה בלי גדרי קנייתה זה לבד הוא "חילול תורה" גדול, שאינו מכיר למעלותיה של תורה המחייבים אופני קנייתה אלו, וע"כ הוא חושב להשיגה שלא על דרך זה, ואין לך הקטנה גדולה מזו. ובזה נוכל להבין גודל חיובו של לימוד המוסר שהוא "ללמוד גנות העבירות וההפסד והאכדון הנמצא בה וכו' ולהוכיח עצמו בזכרון העונשים" (שע"ת לר"י, ש"ג אות ג'), שבזה מרחיק נפשו מהעבירות ומובטח לו שלא יחטא; ולפי דברינו הלא זוהי האזהרה שהוזהרנו עליה "ושמרתם את בריתי" - שאכרות עמכם על שמירת התורה".

מ א ר י ח .

ליל ש"ק משפטים.

איתא בחז"ל שאדה"ר ראה ברוח קדשו שדהע"ה עתיד להיות נפל, ונתן לו שבעים שנה משנותיו דכתיב כי ביום אכלך ממנו וכו' ויומו של הקב"ה הוא אלף שנה, ואדה"ר חי רק תשע מאות ושלשים, דיתר השבעים נתן לדוד. וראינו בזה דבר חדש, דאנו יודעים מנדבות גשמיות שצריך האדם ומחויב לתת לחבירו, אבל לנדב לחבירו "חיים", נדבה רוחנית, ולא עוד אלא חיו של אדה"ר, וגם שבעים שנה, - מזה לא ידענו כלל. ולכאורה באמת קשה להבין ענין נדבות רוחניות, הלא ברוחניות פשוט שחיו קודמים? וראינו מזה שאמנם יש גם נדבות רוחניות, וגם יש תנאים ואופנים שהאדם מחויב אז לנדב נדבות מעין אלה, והרי לנו ראייה מאדה"ר שראה עצמו מחויב לתת משנותיו לדוד.

מובא מעשה מר' ישראל סלנטר זצ"ל שכאשר שמע אודות ר' ליב חסיד טרם שהכירו פא"פ, ושאל על טיבו, היתה אחת משאלותיו אם קרה אצל ר' ליב שיכנס אצל חנוני ויציע לו חילוף על יום אחד, שהוא יעמוד במקומו בחנות והחנוני ילך ללמוד. ולכאורה מהיכן למד ר' ישראל הנהגה כזו, דאיפה מצינו שיהי' אדם צריך לבטל מלימודו בכדי שילמד חבירו? אולם באמת הר"ז מפורש בדחז"ל הנ"ל דאדה"ר נדב משנותיו לדוד, והאם יש לנו ציור מה הם "חיים" של אדה"ר, וכשנתנם לדוד הלא חסרו לו, ואעפ"כ ראה אדה"ר את עצמו מחויב בזה, ומכאן מקור נאמן לשאלת הגרי"ס.

להבין באמת ענין זה נוכל ע"פ שני אופנים; אופן א': אלו היו מציעים למי שהוא אחת משתי אלה: או עשירות כאחד העשירים הגדולים במדינה או להיות סרסרו של ראטשילד, ודאי שכ"א הי' בוחר להיות סרסרו של ראטשילד, דודאי שסרסרו של ראטשילד אע"פ שכל המסחרים שהוא עוסק בהם הם של אדוניו, הוא מרויח מסרסרותו יותר מאשר הלה מכל נכסיו הוא. וכן מצינו בגמ' (קדושין כ"ט) שאם בנו יותר זריז וממולח ילמד בנו והוא יעסוק במזונותיו, ולכאורה מה שייך בלימוד תורה חיוב להקריב לימודו בעדו? והוא מובן ג"כ ע"פ ציור הנ"ל, דבלימודו של בנו כיון שהוא יותר חריף ומעולה מלמודו, ודאי שירוויח מסרסרותו יותר מאשר ירויח מלימודו הוא.

האופן הב' הוא מצד נושא בעול עם חבירו. מצינו במשה רבינו שבקש אחרי חטא העגל: „ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת“; ויתר משר"ר על חיו ובחר במיתה בכדי שתהי' כפרה על הכלל, וטענה זו באה למשה מצד שלא הי' יכול לראות ברעתם של ישראל (עי' במדבר י"א, ט"ו, וברש"י שם), היינו מצד „נושא בעול עם חבירו“, שמשה רבינו בראותו הצרה הנשקפת לכלל ישראל, הי' ספוג ושרוי בצער בלי גבול עד שבחר מות מראות ברעתם. ולזה אין מספיק כבר הציור הנ"ל, דזה אינו בגדר סרסרו של

ראטשילד, דהרי מרע"ה הי' „ראטשילד עצמו“. ולמדנו מזה עד כמה מדה זו של נושא בעול עם חבירו רמה ונשאה ולא כאנו עד תכליתה, עד שטוה להקריב אפי' חיו של מש"ר, דאין דבר בעולם שלא יטוה לותר עליו בשביל „נושא בעול“.

והנה בארנו במק"א דהא דאמרו חז"ל בן גילו נוטל אחד מששים בחליו - לאו דוקא בן גילו, דביאור הדברים הוא משום נושא בעול, דענין נושא בעול מקטין ענשו של הסובל וממילא מתקטן צערו, ולא אמרו „בן גילו“ רק משום ששערו חז"ל כמדת הכנסתו של האדם את עצמו בצער חבירו, ועד כמה הוא נושא בעול אתו, ושערו בבן גילו, העלול יותר לחוש בצערו, שהוא נוטל אחד מששים. וביאור הענין הוא, משום דעי"ז שוככת מדת הדין, שע"י צערו של זה כבר גבתה מדת הדין את שלה, ובשביל זה מסתלק ממנו העונש, כמ"ש בסה"ק. וכמו דמצינו בפנחס דכתיב „השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם“, דע"י שקנא פנחס קנאת ה' והרג לזמרי שכך למדת הדין, דע"י הריגתו נתקררה דעתה, דגבתה בזה את שלה, ונסתלק „האף והחמה“ מהכלל. ועד"ז צריך להבין מה שאמר משה „ואם אין מחני נא מספרך“, שע"י גודל צערו ויסוריו שהיו בלי גבול עד שבחר מות מחיים, אד ורק בכדי שלא לראות ברעתם, - זה הי' כבר פיוס שבפיוסים, שאין פיוס יותר גדול בעד מדת הדין מצערו של משה, וממילא כבר גבתה מדת הדין את שלה, ונסתלק העונש וחלפה הגזירה שהיתה עתידה על הכלל. ומה לך הדברים האלו כן: למשה הי' טוה לותר על כל חיו משום „נושא בעול“ - שזה מורה על ערכה וחשיבותה של מדה זו, - וזה גופא שהי' נושא בעול הסיר העונש והכעס.

ובארנו במאמרים הקודמים דנושא בעול הוא מדת השתתפות בכל צערו ויסוריו של הסובל להיות מיצר בכל צרותיו, ולחוש כאילו דקירות אלו דוקרות בכשרו הוא; כשהוא רואה מי שראשו כואב לו יחוש א"ע „קלני מראשי קלני מזרועי“, ובכל צרתם יהי' לו צר, ובה במדה שאדם מכניס עצמו בצער חבירו מסיר הוא היסורים ממנו, ע"ד שנתבאר. ולפי זה נבין מצות ביקור חולים, כי הנכנס לבקר חולה מכלי שישתתף בצערו, אלא רק בכדי לצאת ידי חובת ביקור, לא קיים מצוה זו כלל, דאין זה גדר המצוה. חיוב הביקור הוא להיות „נושא בעול“, לחוש ולהרגיש בצער החולה בכל מאי דאפשר, ובאופן זה מיכל הוא באמת להחולה. ומכאן נבין עד כמה גדול החיוב להעובר ורואה חבירו שסובל שישתתף בצערו, שלכאורה מה ירויח זה אם גם העובר יצטער, ולפי דברינו יוצא שרק זה הוא האמצעי היחידי שבו נוכל להקל את יסוריו.

ואדמו"ר ז"ל העיר עד כמה היתה מדה זו מושרשה בלבן של כלל ישראל בדורות הראשונים מקטנם ועד גדולם, עד שמצינו בגמ' שבת דאילן המסיר פירותיו יקשור עליו חוש שני להודיע צערו לרבים, דהעוברים והשבים כראותם זה יבקשו רחמים; ומזה ראינו עד כמה היו כולם משתתפים בצער חבירם, דבראותם אילן

מתליע, מבלי שיתבקשו על זה אלא שיבינו מעצמם שבדאי יש צער לבעל האילן, יהיו כבר גם הם שרויים בצער כ"כ גדול עד כדי להתפלל ולעורר רחמים, שזהו השתתפות בצער חבירם במדה גדולה, דענין תפילה הוא: „אשפוך לפניו שיחי צרתי לפניו אגיד“, שהצער והכאב הוא כל כך גדול לבלי נשוא עד שמתפלל ומבקש לישועה. והי' זח בעובר ושב פשוט, דהרי לא נאמר שאם יעבר איש כה „חפץ חיים“ יבקש רחמים, אלא על כל אחד ואחד מהעוברים. (ונוכל להתכונן עד כמה התרחקנו ממדרגתם, שהם אפי' חוט שני הקשור באילן הספיק להם כבר בכדי שיתעוררו מעצמם להשתתף בצער חבירם עד כדי בקשת רחמים, וכמה רחוק הוא ממדה זו מי שגם אחרי שהסובל מגיד לו מיסוריו, נופל ונושק אבק רגליו ומבקש רחמים, וקול תחנוניו בוקע רקיעים, והוא אפי' עד לבבו לא הגיע, ולא נע ולא זע מצער כזה שבכחו לקרע לגזרים לבות אכן). דמדת נושא בעול היא מעקרי התורה וחובת האדם, ואין דבר בעולם שלא ישוה לותר עליו בשביל מדה זו, שהרי משה ואדה"ר ותרן על חיהם - חיים של משה ואדה"ר - אך ורק בשביל נושא בעול. ומכל זה נראה רוממות מדה זו מצד הנותן, ומצד המקבל רואים אנו עד כמה גדול ערכה והשבתה שהרי משה בהשתתפו בצערם של כלל ישראל הסיר מעליהם חרוץ אף ה' ונסתלקה מאתם הגזירה הצפוי' להם, ודהע"ה כל חיו היו נתונים לו משום נושא בעול של אדה"ר. ומאמרנו זה הוא הערה מספקת לאדם בכדי לידע רוממות ערכה וגודל חשיבותה של מדה זו להיות „נושא בעול עם חבירו“.

#### מ א מ ר י ט.

ש"ק בבקר.

מתבאר אצלנו תמיד שבלי מוסר אי אפשר להבין תורה הק', ואדם שאינו יודע את עצמו ואינו מכיר כחות נפשו אי אפשר לו להבין תורה הק', דמשאה ומתנה של תורה הוא בכחות הנפש דהתורה עם האדם הם „אחד“, וכשאדם מכיר את עצמו, ז"א את כחות גופו ונפשו, מכיר הוא מכחות נפשו את התורה הק'.

„העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל“ (שמות ל') וכ' הרמב"ן שהוא ל"ת לעשיר לבלי להרבות ממחצית השקל. ולכאורה איך נוכל להבין ל"ת זו, כל מצות התורה הלא הן תכלין ליצר, במקום היצר והנסיון שם הן מצות התורה, ואיזה נסיון הוא לכאורה לבלי להרבות, ואיזה תכלין ליצר שייך במצות אי-נתינה, הרי זה מתאים עם תכונותיו של האדם?

ואחרי ההתכוננות נראה ששאלה זו נולדה לנו מזה שאין אנו מכירים את עצמנו. כי כשנצייר לנו בציור נאמן איך שמאספים ממון לבנין בהמ"ק, וכל אחד ואחד נתחייב להתנדב לזה בשוה, אם אמנם העני שנתחייב לתת הסכום הקצוב ודאי מנוסה הוא בנסיון גדול, בהיותו צריך למכור כל אשר לו בכדי לקבץ פרושה לפרושה, ולא



פעם ימנע אוכל מפיו עד שיעלה בידו לסלק הסכום שנתחייב, אבל ודאי שהוא כאין וכאפס לעומת נסיונו של העשיר, שגם הוא נתחייב לתת אותו הסכום כמו העני, וצריך הוא לתת מתת שוה עם העני והמדוכא שבעירו; הן ודאי שיחפרו פניו של העשיר מבושת וכלימה, מחרפה כזו להשתות עם האביונים הכי גדולים. טבעו של העשיר הוא לשלוט על כל סביביו; ואמנם הלא לקחו העשירים את כל העולם לעצמם והנם הראשים ובעלי דעות בכל השאלות הכלליות, בכל אשר יפנו ידם תקיפה, ודבר זה הוטבע כבר גם בחקי הממשלה, שבהרבה שאלות צבוריות דעת העשיר יותר מכריעה מדעת העני. וכמה כאמת ככשו את שוק העולם, אם לא בעשירותם, כפזור נדבותיהם במקום שישוה להם לתת, בנתינתם יותר מכל תושבי עירם? ובאמת רוצים הם לתת, (ואין סתירה ממה שאמרו „עשירים מקמצים“, דמקמצים הם רק במקום שלא ירויחו מנתינתם, אבל בעד כבוד יתנו כל אשר להם ביד רחבה) ונסיון גדול הוא לעשיר ליתן ככל יושבי עירו, דזהו הפך מדת ה„עשיר“, דזה מורה שהעשיר והעני שוים ואין חילוק ביניהם, ואין לך נסיון גדול לעשיר כנסיון זה להיות שוה לכל העניים מבלי שיבדל מהם בכלום.

„העשיר לא ירבה“, - ודאי עשיר תכונתו היא להיות קופץ בראש ומראה „עשירות“, ונאמר לו: אל תרבה, כל תבוא עם עשירותך, אלא הי' שוה לדלת העם.

וכלל זה אינו רק ברכושים גשמיים, דגם ברוחניים שולט כלל זה. חכמה גם היא הנה רכוש גדול, וכטבע העשיר הוא גם טבע החכם, וחינו היום - יומיים מעידים ע"ז. החכמים בכל מקומות מושבותיהם הנם בעלי הדעה, וגלגל העולם מתנועע על ידם. החכם רוצה להיות נבדל מכל כמו העשיר, לא פחות ממנו, ושכל שאלה תוכרע על ידו. איתא בירושלמי „אם ראית דור שתורה חביבה בעיניהן פזר, ואם לאו כנס“, כנס - היינו שלא תחפוץ לתפוס מקום בחכמתך ולא תעשה אותה קרדום לחפור בה תהלה ובבוד, ואחרי כל חכמתך הי' שוה בעיניך כיתר המון העם הפשוטים, אלא תקבלה רק בכדי ללמדה וכמש"כ הרבינו יונה „שמור את החכמה שמירת נדיבים“, היינו שתראה לתת החכמה רק למי שצריך ומחוייב הנך לתתה ואל תפזרנה במקום שאין צריכים לה; וזוהי אזהרה לחכם שיזהר שמעלת חכמתו לא תגרם לו שירצה לרכוש ע"י את שוק העולם ולהבדל משאר העם, אלא שלמרות כל חכמתו יהי' שוה בעיניו לכל ע"ה הפשוטים שאינם יודעים צורתא דשמעתתא. במשה רבינו כתיב „ואתחנן אל ד'“ וכ' רש"י „אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם, אע"פ שיש לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנם“, ז"א, שמש"ר אדון כל הנביאים, כשהלך לבקש דבר מה היתה בקשתו כבקשת העניים שאין להם מאומה, כגון זה הוא מי שאינו רוצה לקחת לעצמו שום דבר ע"י חכמתו.

ובכאן היא הנקודה הכי קשה בעשירות, בזה שרוצה האדם לקחת „לעצמו“, וכמו כן הוא גם בחכמה שגם היא הנה נסיון גדול

עד למאד שלא יעלה כמחשבתו לרכוש בעדו שמץ דבר ע"י חכמתו. מסופר מפי ר' נפתלי אמסטרדם זצ"ל על רבו הגר"י סלנטר זצ"ל שנודע לו שאשתו לקחה שטר הגרלה, וכתב תיכף, "סילוק נכסי" בפני עדים, ביראו שמא תזכה אשתו בגורל ויהי' לו בזה קנין פירות, ויעשה עשיר, וחרר פן לא יעלה בידו לעמוד בנסיון של עשירות, שמא לא יוכל לקיים כל המצות והחיוכים שפטור הוא מהן כשהוא עני, ובחר שלא לקיים מצות אלו מאשר לעמוד בפני נסיון.

לכאורה אלו היו באים ומציעים לנו שיפתחו בעדנו כל שערי החכמה כלמשה רבנו, האם הי' לנו ישוב הדעת כל דהו שלא לקבל מתנה זו, מי זה לא ירצה לחכם כמשה? ובמש"ר כתיב, "ויסתר משה פניו", ז"א שהבורא ית' הציע למש"ר חכמה - "ותמונת ד' יביט" - , ומש"ר כתב ע"ז סילוק: "ויסתר משה פניו"; והוא משום דמשה שדרגתו היתה באמת שאחרי כל רוממותו לא בקש כ"א מתנת חנם, הוא פחד באמת מחכמה שמא לא יעמוד בנסיונה.

"ויאמר ד' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ד' לראות ונפל ממנו רב" (שמות י"ט), וכ' רש"י "שלא יהרסו את מצבם ע"י שתאותם אל ד' לראות ויקרבו לצד ההר"; "וגם הכהנים הנגשים אל ד'" וגו', וברש"י: "אף הבכורות שהעבודה בהן, הנגשים אל ד' להקריב קרבנות, אף הם לא יסמכו על חשיבותם לעלות". וצריך להכין מה רצתה התורה ללמד לנו בהביאה באזהרותיה את הסיכה שבשכילה הוזהרו? והמתבונן יראה שהתורה מורה כאן מקור כח זה שממנו נובע הרצון לעלות, ואמרה שזה בא משתי סיבות: אחת, משום תאותם לראות, ושנית, גלתה לנו סוד גדול בכחות הנפש, שעמוק עמוק בכחות נפש האדם, שם יכול לבצבץ אותו כח, שאפי' בכהנים הנגשים אל ד', שהוא רום פסגת המעלה והמדרגה, שם גופא בפסגת הרוממות יכול להולד רצון זה להיות נבדל מכולם, להראות חשוב מהם, ומזה ירצה לקחת חכמה זו בעד "עצמו"; וע"ז הזהירה תורה שגם הכהנים הנגשים אל ד' לא יסמכו על חשיבותם שמחמת זה יעלה בהם הרצון לעלות כי נבדלים הם מכל העם, אל יסמכו על זה ולא יתכבדו בחכמתם. ויוצא מזה שכשמקבל האדם חכמה מהבורא ית' הוא מועמד בנסיון גדול לשמור את החכמה, "שמירת נדיכים" לבלתי קחת מהחכמה קצת בעד "עצמו". מקום ההכנה בזה הוא, אם אינו מבקש להיות נבדל מכל בשביל חכמתו.

"כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים" (שמות כ') - כ' הרמב"ן: "ועל דעתי הוא נסיון ממש, יאמר הנה רצה האלקים לנסותכם התשמרו מצותיו כי הוציא מלבכם כל ספק וכו' ויתכן שיהי' הנסיון הזה בטובה, כי האדון פעם ינסה עבדו בעבודה קשה לדעת אם יסבלנה לאהבתו, ופעם יטיב עמו לדעת אם יגמול אותו בטובה אשר עשה עמו להוסיף לאדוניו עבודה וכבוד, כענין שאמרו חכמים אשרי אדם שעומד בנסיוניו, שאין לך ברי' שאין הקב"ה מנסה אותה, העשיר מנסה אותו אם תהי' ידו פתוחה לעניים, העני מנסה אותו אם יוכל

לקבל יסורים וכו', ולכך אמר הכתוב היטיב לכם האלקים וכו' לנסותכם אם תגמלו לפניו כטובה אשר עשה עמכם וכו' כענין שאמר הלה' תגמלו זאת". (ועי' תרגום אונקלוס ע"פ זה בפ' האזינו: "עמא דקבילו אוריתא ולא חכימו"). ומתבאר בזה שכל נתינת חכמה ותורה לישראל הוא נסיון אם תוכל החכמה להשמר בדרכי שמירתה, כמו שאנו אומרים דכשנותנים לאדם עשירות הוא נסיון, והנסיון כפי שכארנו הוא שבעל העשירות לא יחשיב עצמו לבעל מעלה מפאת עשרו, ולא יהי' עשיר גאה (וב"עשירות" מתגלה זה הן בפזרנותו והן בקמצנותו, אי-נתינתו הוא משום שאינו צריך, לפי מחשבתו, לתת, דמה איכפת לו אם יחסר עוד עני אחד בעולם, ונתינתו היא משום דלו נאה ולו יאה לתת, דהלא עשיר הוא), - כאופן זה הוא נסיון החכמה, דאחרי כל חכמתו ישאר כמו שהי', כדלא גמיר שמעתתא, שלא יחזיק עצמו לראוי להתכבד משום חכמתו.

אדמו"ר ז"ל הי' רגיל לומר על הפ': "תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות", שהטענה כאן על שניהם, דאמת שהנך עני, אבל האם בשביל זה הנך צריך לדבר תחנונים? ואתה עשיר! האם בשביל עשירותך הותר לך כבר לדבר עזות? דכשמהותו של עשירות מוכן ע"פ גדרי התורה, אזי אין מקום כלל לתחנונים של העני, שאינו פחות ערך מהעשיר בשביל שאין לו כלום, וכן אין עשירותו של העשיר טעם לעזותו, שירים את קולו יותר מכהיותו עני. ומדרגתו של דהע"ה היתה שאחרי כל עשירותו אמר "כי עני ואכיון אני", ששוה אני לכל האכיונים שבעולם, עשירותו לא חייבתו "לעלות למזרח" ומקומו הי' יכול להשאר כמקודם "מאחורי התנור". וכשעשירות האדם הוא על דרך זה שאינו נהנה ממנה לעצמו כלום, אזי מובטח שיעשה בעשירותו כל הדרוש, בכדי למלאות המטרה שבשבילה נתן לו הבורא ית' עשירות זו. הר"י מסלנט זצ"ל הי' אומר: יודע אני שראשי שקול כנגד אלף, אבל לעומת זה הרי חיוב עבודתי הוא בעד אלף; אחרי מחשבה וידיעה כזו אין כבר סכנה שירצה לרכוש מקום ע"י החכמה. וזה נכלל באזהרת התורה "העשיר לא ירבה".

### מ א מ ר כ .

### מוצ"ק משפטים.

מכל מאמרינו הקודמים יוצא לנו שטבע ולמעלה מן הטבע הם "אחד". גם מהותו של טבע אינו כ"א "רצונו ית'", והריהו "תורה" ממש. וזו היתה תורתן של דורות הקדמונים כגון אדם, חנוך, נח וכו' עד שניתנה תורה, והם הנם כל מצות השכל שבחז"ל קראום ד"א. והנה אחרי מתן תורה שניתנה תורה ונתחדשה הלכה, נעשו חיובי ד"א, שהם דברים שהשכל מחייבן, גם הם מחלקי התורה (כל עניני משפטים כגון לא תגנוב וכדומה, הם מהדברים שהשכל מחייבן); עד שאנו שקבלנו תורה אין לנו חיוב שהוזהרנו עליו מצד ד"א, שעל כל ה"ד"א" מוזהרים אנו אך ורק מצד "תורה". והלא "מדות" הן גם כן

דאורייתא, עד שגם סכרא אמרי הראשונים שהיא דאורייתא, ולמדו זה ממה דפריך בגמ' „למה לי קרא סכרא הוא“, ומקבל התורה אין לו עסק כלל בשמירת ד"א, שה"ד"א" התרומם והתעלה מדרגת „ד"א" ונכנס גם הוא לבחינת „תורה“ (ולפי"ז הא דד"א קדמה לתורה קאי אקודם מתן תורה).

והנה אע"פ שעכשיו כשנכלל ד"א בתורה, ישנם בלי ספק חילוקים בין הד"א התורי ובין הד"א שקדם לתורה, אבל מ"מ אין מזה סתירה לקרוא גם ל„ד"א" בשם „תורה“, דבאמת מצינו גם „תורה“ קודם ל„מתן תורה“, כמו שמצינו שעל שבת ופרה נצטוו ישראל עדין במרה, כדכתיב „שם שם לו חק ומשפט“ (שמות ט"ו) וכ' רש"י „במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין“, הרי לנו ששבת ופרה, שהם מהדברים שאוה"ע משיבים עליהם, ניתנו עוד קודם מתן תורה. וזה פשוט שבין השבת שבמרה ובין השבת שבסיני ישנם חילוקים, דהשבת שבסיני אינו אותו שבת שבמרה, הגם ששבת שבמרה ג"כ תורה הוא, בכל זאת ודאי ישנם חילוקים, ועכשיו אחרי קבלת תורה בסיני אין אנו חייבים משום „שבת שבמרה“ אלא משום „שבת שבסיני“ - דחיוב סקילה ודאי שהוא משום שבת שבסיני - ויש להבין הענין על דרך זה: ה„שבת שבמרה“ התעלה בבחינתו כמתן תורה ונעשה „שבת מסיני“. וכמו כן צריך להבין גם ענין „ד"א“, שגם קודם למת"ת הי' „תורה“, אבל כמתן תורה התעלה ונעשה בבחינה של „תורה מסיני“ [ובאמת כשנתבונן לאופן נתינת התורה נראה שהוא כאילו נתנו מעט מעט: מקצתה ב„טבע“, מקצתה במרה, עד שנתנוה כולה בסיני].

וזהו מה שאמרו חז"ל „אם אין ד"א אין תורה ואם אין תורה אין ד"א“, שמהותו של ד"א מתגלה אך ורק ע"י תורה, כיון שראינו שנתעלה ד"א ונעשה תורה, מזה למדנו מהותו של „טבע“; דמכיון שטבע יכול הי' להעשות „תורה מסיני“, הרי זוהי הוראה הכי גדולה ש„טבע“ עצמו הוא „תורה“, וכמו שחיובי תורה כגון פרה אדומה הם אך ורק גזירת הכתוב, כמו כן משפטים שהם דברים שהשכל מחייב, הנם גם כן אך ורק גזירת הכתוב.

ואין אנו מכוונים באמרנו „גזרת הכתוב“ לומר שאין בזה שום מהלך, דבאמת גם בפרה אדומה שהיא חק גם בה יש מהלך, ומשה שנתגלו לו טעמי פרה, למד מצותה כמו שאנו לומדים מצות המשפטים. ועל האדם להבין ענין „מהלך“ באופן אחר מאשר הוא מורגל בזה. אצלנו הרי מוחלט הוא שדבר המובן לנו ע"פ מהלך צריך להיות כמו שהוא משום דהשכל מחייב שיהי' כן, שאך ורק לפי צורה זו הריהו ישר; אבל אין אנו מתכוונים שגם ענין חיוב השכל שאנו קוראים לזה בשם ישר, גם מדת ישראל זו מציאותה היא רק אחרי הבראה, דרצה הקב"ה שתהי' מדת יושר, „האלקים עשה את האדם ישר“; וכל מה שאנו מבינים כעת ע"פ מהלך, ודנים על דבר שהוא ישר, ושכן מחייב ומאמת השכל, ומוכרח להיות כן, - כל זה הוא רק אחרי שנבראה מדה זו של „ישר“, ואלמלא נבראה לא הי' לנו כל זה כלל.

ולפי"ז נמצא דכשאנו אומרים על איזה דבר שהוא ישר, הביאור הוא שהבורא ית' הטביע בדבר זה המדה של ישרות - יהי' איך שיהי' אם מזג מדה זו באותו הדבר עצמו, או נתנה למדה בפ"ע יחד עם הדבר ההוא - אבל עכ"פ אין זה כ"א רצון הבורא ית', שרצה שבדבר ההוא תהי' מדה של ישרות, ועכשיו כשהוטבעה כבר מדה זו, הוא פשוט ומוכן גם לגס שבאנשים, שגם הוא מכין לאו של "לא תרצח", אמנם אך הבנה גסה, אבל עכ"פ יש לו כבר מהלך בזה. [ואסור ואי אפשר לחשוב אחרת, דאם לא נכין כן הרי זה כאילו שנאמר ד"ישר" הוא דבר שקדם עוד ליצירה, והכלל הוא שהכריאה כולה מחודשת וכל הנמצא ויש בה וכל מה שאנו משיגים - הכל אינו אך ורק נברא].

ויוצא מזה שכל סודו של מהלך ג"כ אינו כ"א רצונו ית'. ולזה אנו מכונים באמרנו "אם אין תורה אין ד"א", שתורה מגלה על מהותו של ד"א; כשרואים שגם הד"א נכנס לבחינה של תורה, וחיוב "ד"א" הוא אותו חיוב כפרה אדומה, ואין חילוק כלל בין פרה אדומה למשפטים, ונעשו משפטים כחוקים, - מזה מתברר ויוצא שכל המהלך שיש לנו במשפטים ג"כ אינו כ"א גזירת מלך, ומלכר רצונו ית' אין שום דבר כלל.

כשחלה הגבור הידוע "ברייטבארד" וחלש כ"כ עד שלא הי' יכול להחזיק עט בידו, סופר שהתבטא אז: "אותן ידים ששברו מוטות ברזל ירעדו מעט קטן וקלו!", והוא, דבנ"א סוברים שאחיות עט הוא דבר פשוט וטבעי שאין צריך לזה כח כלל, ורק כחותיו של ברייטבארד הנם מתנת אלקים, אבל באמת גם הכח להחזיק עט הוא מתנתו של הקב"ה כמו הכח לשבר מוטות ברזל, וכשאינו נותן כח אי אפשר אפי' להחזיק עט; דמחוקים שבהם רואים הכל שהנם רצונו ית', מהם מתגלה שגם משפטים אינם כ"א רצונו ית'. "ועז מלך משפט אהב אתה כוננת מישרים", אמרו במדרש: "ואלה המשפטים" - הה"ד "ועז מלך משפט אהב", ביאור דבריהם: שמזה שהמשפטים נכנסו ונעשו תורה, מזה ראי' ש"אתה כוננת מישרים", ש"מישרים", ז"א, כל ישרותנו ומהלכנו, רק "אתה כוננת".

מ א מ ר כ א

ליל ש"ק תרומה.

בספר הישר לר"ת מבאר דיטנן אצל האדם תקופות שונות בעבודת ה', ישנם ימים שיש לו בהם התחזקות בעבודתו ית', ולעומת זה ישנם ימי התרשלות ונסיונות, והוא מכנה אותם בלשונו "ימי האהבה" ו"ימי השנאה", ועי"ש שכ': האהבה והשנאה נלחמים, פעם יגבר האחד ופעם יגבר השני. ואחרי התבוננות מרובה נראה שבכנותו לימים אלו ימי האהבה והשנאה, גילה לנו סוד גדול ורם, ובמלים אלו כלול כל סוד האדם ושלמותו. מהותה של אהבה היא השתתת; כשאנו אומרים על שנים שהם אהבים זל"ז המכוון הוא שיש לישניהם השתתת.

ז"א, שבמדותיהם ובתכונותיהם שוים הם זל"ז, וזה מאחדם ומקשרם יחד, ועל זה אנו אומרים שהם אוהבים איש לרעהו (כמו שאדם מתבטא לפעמים על איזה מאכל בלשון אהבה או שנאה, וכי יש אהבה או שנאה למאכל? אלא שהמכוזן בזה הוא לומר שיש לו השתוות להמאכל וקורא הוא לזה בלשון אהבה ושנאה). ולהפך, כשנאמר על מי שהוא שהוא שנואי לנו, המכוזן האמיתי הוא שאיש זה הוא בניגוד לתכונותינו, וההפכים ששולטים בינינו נקראים שנאה.

אדמו"ר זצ"ל אמר, שני שונאים בתכלית השנאה אוהבים זל"ז יותר מאהבת אדם לבהמה, ז"א שהשונאים הכי גדולים אחרי כל ההפכים בתכונותיהם יש להם יותר השתוות משני מינים כאדם ובהמה. ואמרו באבות, "בע"כ אתה נוצר", ז"א שיצירתו של האדם הוא חיבור שתי קצות הרחוקות בתכלית הריחוק זמ"ז, ואין ביניהם שום השתוות, ושונאים זא"ז בתכלית, והם הנשמה הק' והגוף. וכנדה האריכו בגמ' עד כמה קשה לה לנשמה להתחבר עם הגוף. ונציר לנו: צדיק גדול שחבשוהו בבית האסורים יחד עם שודדי לילה, ומוכרח להסתכל בכל השחתתם ושפלותם, האם יש לנו מושג מגודל צערו של זה? וזהו עוד כאין וכאפס לעומת צערה של הנשמה הק' ברדתה אל הגוף. הנשמה היא חלק אל' ממעל, כדכתיב "נשמות אני עשיתי" - עין בשע"ת לר"י שער א' אות י"ג - כולה ממדותיו של הקב"ה, ולעומתה הגוף שפל ונבזה, שקר ותרמית, שותה כמים עולה, הפכה של הנשמה מכל וכל; וחיבורם הוא אך ורק בגדר "אש ומים לעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם", דכל ההתאחדות של "אש ומים" אינו רק מפני סודו של שלום שיש בו הסגולה לקרב את הרחוקים, וכמו כן הנשמה והגוף הם בגדר "אש ומים", שכשהם נפגשים הרי האחד מכריחו לשני שיפנה לו את מקומו, ובשום אופן אי אפשר שידורו כאחד בכפיפה אחת, ואם האש יגבר, מים תבעה אש, ואם להפך - יכבה האש; וכדמיון כזה הם הנשמה והגוף, אם הנשמה גוברת מחלישה להגוף, ולהפך - תחשך הנשמה, ושורה ביניהם שנאה ומחלוקת עולמית, ואי אפשר ביניהם פגישה כל דהו, וכשאך הם מריחים זא"ז הרי אחד מהן הוא כבר בסכנה.

בנדב ואביהוא כתיב (שמות כד) "ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו". וכ' רש"י "היו מסתכלים בו בלב גס מתוך אכילה ושתי'". ואין לנו בזה שום מושג כל דהו, שאין לשכל האנושי להשיג למה הגדירה תורה ראיתם זו שהיתה מתוך אכילה ושתי'; ומה שהורשה לנו ואפשר שיהי' לנו בזה מושג קצת הוא, שיכולים אנו לומר דהפגם הי' שם, משום דבהתאם למחזה הנבואה שחזו, כהתאם ל"תמונת ד' יביט" לא הי' להם השתוות עם גופם, והיתה ראיתם חלוקה ממחזה מש"ר, שהוא הי' כהשתוות גמורה עם גופו. "ויחזו את האלקים", נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, ואי-השתוות זו היתה כל כך מסוכנת עד שאפילו כהתנגדות שבין גופם של "נדב ואביהוא" ומחזה הנבואה היתה הפגישה בחיוב מיתה [וכשלא היו נפגשים אע"פ שהם "שונאים" זל"ז לא היו מסכנים זא"ז כלל, דאפי' השונאים הכי

גדולים כ"אש ומים" אם אך ורק לא יפגשו לא תפריע מציאות האחד לשני], וסיבת חיוב המיתה של נדב ואביהוא הי' "ויחזו את האלקים". ומזה יוצא לימוד גדול לאדם שמחויב הוא לנוס ולמאן בדרגא שאינו מוכשר לה, ואפי' אם מראים לו גדולות ונצורות, אם הוא חש בנפשו שאינו מוכשר לזה, עליו להסתיר פניו מהביט בהן. ומשום כך הסתיר משה פניו כי ירא להביט אל האלקים, פן אפי' גופו של מש"ר שהי' צח מצוחצח, אינו מתאים עדין ל"ותמונת ד' יביט". וכשאינו מתאים אזי גם גופו של מש"ר ונשמתו שונאים זל"ז ומוטב שלא יפגשו, דפגישתם היא בסכנת נפש, וע"כ בחר להשאר במצבו הקודם.

ואחרי הצעה זו מוכן לנו מאמר חז"ל סתום שהוא בעיני כל כמדרש פליאה. אמרו בשבת פ"ח: "א"ר יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו, אמר להם לקבל תורה בא, אמרו לפניו חמדה גנוזה וכו' מה אנוש כי תזכרנו וכו' א"ל הקב"ה למשה החזר להם תשובה אמר לפניו רבש"ע מתירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם א"ל אחוז בכסא כבודי וכו' תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה וכו' אמר להן למצרים ירדתם וכו' שוב מה כתיב בה זכור וכו' כבוד וכו' לא תרצח וכו' מיד הודו להקב"ה וכו' מיד כאו"א נעשה לו אוהב ומסר לו דבר שנא' וכו' לקחת מתנות באדם וכו' ואף מלאך המות מסר לו דבר וכו'". ומאמר זה הוא כחידה סתומה מתחילתו ועד סופו. שאלת המלאכים נוכל לפי מיעוט שכלנו להבין קצת, אבל תשובתו של מש"ר מה טיבה, ומה חידוש להם שהודו לו, וגם מהו ענין "ישרפוני בהבל שבפיהם", ובכלל אין אנו יודעים מהו ענין השנאה שהי' ביניהם קודם תשובתו ואיך זה נשתנתה ע"י תשובתו לאהבה, מהו ענין שלום עם מלאכים וגם עם מלאך המות, וכי מת למלאך המות כאן? הכל חתום וסתום.

ולפ"מ שנתבאר מתפרש מאמרם ז"ל כמין חומר, ונכלל בזה כל יסוד האמונה ויסוד "ה' אחד ושמו אחד". "אמרו מלאכי השרת מה לילוד אשה בינינו" - טענה אחרת לבד, "ילוד אשה" לא הי' על מש"ר, אבל טענה זו מספקת כבר, ד"ילוד אשה" לבד הוא כבר סתירה ונגוד גדול לתורה והם שונאים זל"ז. "אמר להם לקבל תורה בא" - ובזה הרי היא הסכנה הגדולה, ד"לקבל תורה" פירושו: שבא משה לקרוא לבורא ית' בכבודו ובעצמו - דלפרוש ממנה אינו יכול - ולפי המבואר לא הי' נמצא אף אחד שלא הי' אומר שבן מות הוא, שבכל האופנים אפי' הכי מוכחרים שיכולים להיות, ואפי' גופו של מש"ר שאופן מוכחר מסנו אינו במציאות, -- אעפ"כ כשהוא קורא לבורא ית' ודאי שאינו כ"א פגם, דאחרי כל הלא אינו כ"א ילוד אשה; ובאי-השתתף אפי' מגופו של מש"ר השנאה כל כך גדולה עד "ישרפוני בהבל פיהם". ובתשובתו של משה מתבאר היסוד של "ד' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ ו"מלא כל הארץ כבודו" שזהו יסוד האמונה ש"ה' אחד

ושמו אחד", שזה באמת מחייב שתכלית הדברים הוא שלא יהיו הפכים כלל, אלא "אחד", בתכלית האחדות והשלום.

"אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי וכו' תורה למה תהא לכם? טוב מה כתיב בה לא יהי' לך וכו' זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה וכו' לא תשא משא ומתן יש ביניכם? וכו' כבוד את אביך ואת אמך כלום אב ואם יש לכם?", וזהו כמו שבארנו ד"אם אין ד"א אין תורה", שלא רק שאינם מתנגדים זל"ז, אלא מאוחדים בתכלית האחד הגמור והשלם, עד ש"אם אין ד"א אין תורה", שאם יתבטל הד"א, תבטל חלילה התורה גם כן, דלו יצויר שתחסר מציאותם של אב ואם לבד הרי בטלה תורה. "טוב מה כתיב בה, לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצה"ר יש ביניכם", - וכיון ש"אם אין ד"א אין תורה" איך יוכלו להיות הפכים זל"ז, שהרי הנם "אחד" בתכלית, דגם בהפכים הכי גדולים כאש ומים נאמר "עושה שלום במרומיו" ושורה ביניהם אהבה אחוה וריעות. ואמרו ז"ל בלשון "אש ומים לעשות רצון קונם עשו שלום כי ניהם", ולא אמרו שהי' שם נס, אלא ד"עשו שלום", די שסגולה וסוד של שלום שבו ההפכים הכי גדולים כ"אש ומים" נעשים אוהבים גמורים. וזהו היסוד של "ה' אחד ושמו אחד", שהתכלית הוא ש"שמים וארץ" יעשו "אחד" מבלי להגדיר ולחלק בין שמים וארץ.

"מיד הודו לו להקב"ה שנא' ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ, ואילו אשר תנה הודך על השמים לא כתיב", - ד"כבודו" "מלא עולם", שהתורה היא דוקא בארץ, "כי אני ה' בקרב הארץ", ושמו ית' הוא אך ורק בארץ, דוקא כאן בעולם הזה, ה"ד"א" הוא הדום רגלי השכינה, ואם אין ד"א אין תורה [תורה ושכינה הינו הך].

וזהו שמצינו שענה הקב"ה למלאכים בשעת יצירת אדה"ר "חכמתו מרובה משלכם", דכאן, "בארץ", חכמתו מרובה מ"בשמים". "מיד כל א' וא' נעשה לו אוהב ומסר לו דבר", - למדונו חז"ל דלפני תשובתו, ז"א כשלא הי' ביניהם סוד השלום, היתה השנאה כל כך גדולה עד "שמא ישרפוני", אבל אחרי תשובתו שנעשה שלום ביניהם, אז נולדה בין שונאים כל כך גדולים אהבה שאין כמוה, עד שגם "מלאך המות", השונא הכי גדול, גם הוא נעשה ב"שלום" אוהב נאמן - דלגופו של מש"ר גם מה"מ הנהו אוהב נאמן - עד "שמסר לו דבר, שנא' ויתן את הקשרת וגו' אי לאו דאמר לי' מי הוה ידע"; בטל כבר הפחד מהמלאכים, בטל ה"שמא ישרפוני בהבל פיהם", דזהו סוד השלום, ובו נכלל כל סוד קבלת התורה.

ואמרו חז"ל (זבחים קט"ז) שבשעת מתן תורה באו אוה"ע אצל בלעם ושאלוהו האם העולם חרב, ואמר להם שהקב"ה נותן תורתו לישראל שנא' ה' עוז לעמו יתן ה' יכרך את עמו בשלום, דשלום



הוא סוד קבלת התורה. ובאמת מצינו בחז"ל דכריהם ברור מללו: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר ד' עוז וגו'" (סוף עוקצין).

ובחז"ל ראינו שתי תמונות זו לעומת זו, כמו שמצד אחד אמרו "בעל כרחך אתה נוצר" והראו לנו את גודל ה"בעל כרחך" שבירידת הנשמה להגוף כשהם שונאים זא"ז, כמו כן ספרו לנו מהאהבה הגדולה של הנשמה והגוף כשנעשה שלום ביניהם. ואמרו במד"ר פ' ברכה שבשעת פטירתו של משה לא רצתה הנשמה להפרד מגופו, "באותה שעה קרא הקב"ה לנשמה מתוך גופו וכו' אמרה לפניו רבש"ע וכו' ועכשיו יש גוף שהור בעולם יותר מגופו של משה וכו' לכן אני אוהבת אותו ואיני רוצה לצאת ממנו, א"ל הקב"ה לנשמה צאי ואל תאחרי ואני מעלה אותך לשמי שמים העליונים, ואני מושיבך תחת כסא כבודי אצל כרוכים ושרפים וגדודים, אמרה לפניו וכו' בבקשה ממך הניחני בגופו של משה, באותה שעה נשקו הקב"ה ונטל נשמתו בנשיקת פה - הנה נשמה זו שביצירתו של משה לא רצתה כשום אופן לרדת לגופו, לא רצתה אח"כ להפרד ממנו עד שאמרה שאין לה מקום יותר טוב מ"גופו" של מש"ר. דזהו סוד השלום שבו אהבת הנשמה והגוף היא אהבה שאין כמוה, ומחבקים ומנשקים זא"ז. וכן באבות הק' וכל גדולי עולם שזכו ל"שלום", אהבת גופם עם נשמתם היתה גדולה כ"כ עד שהתנשקו כביכול עם הבורא ית' תמיד; וזהו ענין מיתת נשיקה המובא בחז"ל. וזהו יסוד ה"ה' אחד ושמו אחד" שתורה עם ד"א הן "אחד", "כי אני ד' בקרב הארץ".

### מ א מ ר כ כ .

מוצש"ק תרומה.

"ועשית לו זר זהב" (שמות כ"ה), וכ' הרמב"ן: סימן לכתר מלכות, שהשלחן שם עושר וגדולה הוא כמו שאומרים שלחן מלכים, לשון רש"י; וכן הדבר שזה סוד השלחן, כי ברכת ה' מעת היות העולם לא תברא יש מאין אבל עולם כמנהגו נוהג, דכתיב וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, אבל כאשר יהי' שם שורש דבר תחול עליו הברכה ותוסיף בו כאשר אמר אלישע הגידי לי מה יש לך בבית וחלה הברכה על אסוך שמן ומלאה כל הכלים, ובאליהו כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר, וכן השלחן בלחם הפנים בו תחול הברכה וממנו יבוא השובע לכל ישראל, ולכך אמר כל כהן המגיעו כפול אוכל ושבע, עכ"ל. ומתגלה לנו סוד גדול מדברי הרמב"ן, דלכאורה לפי הבנתנו ענין הנס באסוך השמן הי' ע"י אלישע, דהוא עשה הנס ועל ידו נתהווה, והשמן לא הי' כ"א לסימן בעלמא; אבל מד' הרמב"ן מתבאר שכל הנס נתהווה ע"י המעט שמן שהי' שם, וכאילו שהנס נתהווה בלעדי אלישע, דע"י שורש דבר לבד כבר חלה הברכה ותוסף בו, דסוד כזה הוא בטבע שהטבע עצמו בלי

שום דבר כבר חלה בו הברכה ואינו אפס לעולם; ואין חילוק בין קודם היצירה ולאחר היצירה רק בזה, שקודם היצירה היתה היצירה יש מאין ולאחר היצירה אין כבר יש מאין, אבל כשיש גם רק שורש דבר בלבד כבר חלה הברכה ואינו אפס לעולם, דכל כך השפעה קדושה וכל טוב ישנו בטבע לבד, דאם רק יש שורש דבר של טבע ישנה ברכה בלי סוף וגבול שלא תכלה, והנס אצל אלישע הי' מפך השמן עצמו, דמעט שמן פשוט מכיל ברכה בלי קץ, ומלא את כל הכדים כלי אחר כלי, עד שכלו הכדים והשמן לא אפס, כל כך קדושה אצורה בטבע. ומה שאצלנו „אפס השמן“ הוא מסוד הקללה, דמצד הטבע עצמו לא הי' כלה לעולם, ורק משום הקללה של „וקוץ ודרדר תצמיח לך“ בזעת אפיך תאכל לחם” - מחמת זה אפס אצלנו.

סוד המשכן שממנו יצא שפע של ברכה לכלל ישראל, סוד זה הי' בעציו עמודיו ואדניו, הינו בטבעיו הפשוטים. דכל העבודה שהי' במעשה המשכן היתה העמדת הטבע על מתכונתה כמו שהי' בשעת היצירה, ז"א להסיר הקללה שרבעה על הטבע ע"י החטא, וכשמעמידים הטבע על מדרגתה כבששת ימי בראשית אז בשורש דבר של טבע פשוט ישנו הסוד של השפעה וברכה עד אין קץ.

ענין „ועשית את השלחן“ הי' בבחינת פך השמן שבאלישע; כמו דמעשי אלישע היו לזכך הטבע ולהעמיד שמן זה על מתכונתו כמו שהי' בשעת היצירה, וזה הי' הסוד שפך השמן לא כלה, - כמו"כ מעשי המשכן היו ג"כ להביאו לדרגת הטבע כמו שהי' בשעת היצירה [אמנם מובן שזה הי' בבחינה יותר גדולה מבאלישע, שכאן הי' מש"ר והכלל ישראל], וכשמביאים לדרגא זו אזי ה"שלחן" שהוא רק שורש דבר כבר חלה בו הברכה ותוסיף בו; עד כגון זה הוא מהותו של טבע, שגם שמץ ממנו כגון שלחן פשוט שאינו רק „סימן לעושר וגדולה“, יבוא ממנו השובע לכל ישראל.

בארון כתיב „ועשית עליו זר זהב סביב“ וכ' רש"י „כמין כתר וכו' והוא סימן לכתר תורה“; כמו שכל מעשי המשכן לא היו כ"א מה שהיו „סימן“, כמו שהשלחן סימן לכתר מלכות, כמו כן כל ענין הארון, הבדים והכרובים, לא הי' כ"א מה שהיו סימן לכתר תורה. כל קבלת התורה הי' מזה ש„אתה נגלית בענן כבודך וכו' לדבר עמם מן השמים השמעתם קולך וכו'“ ודברות קדושן מלהבות אש“, וגילוי שכינה זה שהי' על ההר הי' במשכן תמיד: „ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מביין שני הכרובים אשר על ארון העדת, את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל“ - „ודברתי“ הלא הוא מתן תורה. כל השראת השכינה הי' רק ע"י הארון והכרובים שלא היו כ"א „סימן לכתר תורה“. והנה הארון, הכרובים והבדים לא היו כ"א „טבע“ פשוט, ארון של עץ וכו', דכלום לא הי' שם זולת שני לוחות הברית, ומיד כשנעשה הארון כדינו, עם כל משפטיו, ועם הבדים והכרובים, „ופניהם איש אל אחיו, אל הכפורת יהיו פני הכרובים“, שכל זה הרי א"א להקרא רק „סימן לכתר תורה“, - הי' שם כבר כל השראת השכינה. רוממות וקדושה כל כך הרבה ישנן כבר

כטבע פשוט, ב"שורש דבר", ער שע"י סימן וזכר לקבלת התורה תחול כבר השראת השכינה, דכל ה"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", השראת השכינה התמידית בישראל, הי' רק ע"י זה ה"סימן לכתר תורה".

ומזה תצא לנו הערה נוראה, דאם משלן שאינו כ"א טבע לחוד ואינו כ"א "שורש דבר", ורק שהוסרה ממנו הקללה, מכיל הוא כבר קדושה עד אין שיעור, וטבע לבד הוא כבר "אין סוף", - מי יוכל להשיג אותה השראת השכינה שמכיל האדם שהוא "בצלמנו כדמותנו", דזה הריהו כבר יותר מ"שורש דבר" גרידא. וגמצא שהאדם עצמו מבלי שיעשה דבר, כטבעיו לבד, יוכל לזכות לכל שלמותו, וכל עבודת האדם קלה היא באמת, שהיא רק להזהר שטבעיו ישארו בקדושתם וטהרתם, להשמר מקלקול. דבאמת היו בני אדם יכולים לזכות הכל ע"י טבעם לבד, אפשר הי' להם להתקרב אל כוראם מבלי עבודה כלל, וכל חיובי עבודת האדם הם רק משום דבלעדיהן לא יוכלו טבעיו להשאר בקדושתם כבשעת יצירתם, וחל כבר שם חלות של קללה; ואילו היו מראים לנו את אדה"ר קודם החטא, שזהו טבע האדם בהיותו עוד בכל קדושתו, והיו שואלים אותנו על עבודתו, הינו מסכימים פה אחד שעבודתו אינה כ"א "דבר קטן", דאינו צריך כ"א לשמור שישארו טבעיו כמו שהם לשמרם מהקלקולים והמפסידים הגורמים שהטבע יורד ממדרגת קדושתו; ו"א" כ באמת א"א לכנות את כל זה רק "דבר קטן" לעומת כל הנוצר ומתהוה ע"י זה.

ובשמות רבה פ' ל"ה: "ועשית את הקרשים למשכן, משל למלך שהי' לו איקונין נאה, אמר לבן ביתו עשה לי כמותה, א"ל אדוני המלך, איך אני יכול לעשות כמותה? א"ל אתה בסממניך ואני בכבודי, כך אמר הקב"ה למשה וראה ועשה, אמר לפניו, רבון העולם אל' אני שאני יכול לעשות כאלו, אמר לו כתבניתם בתכלת ובארגמן ותולעת שני וכו'", ואם כן מעשה המשכן הי' התכלת הארגמן וכו' צבעים בעלמא, ומהו צבע? הלא אינו כ"א "זכר" ואינו אלא כמ"ש שהשלחן סימן לעושר וגדולה. ומסיים במדרש שם: "כשם שאתה רואה למעלה כך עשה למטה", "עשה למטה" הרי אינו כ"א זכר ל"למעלה", וב"זכר" זה ישנו כבר כל סוד המשכן, כל כך נורא ומבהיל הריהו שמץ דבר מ"טבע".

ושם פ' ל"ג "כל מה שברא הקב"ה למעלה ברא למטה, למעלה זבול וערפל וכו' למעלה שרפים עומדים ממעל לו למטה עצי שטים עומדים למעלה כרובים שנא' יושב הכרובים למטה והיו הכרובים וכו'", ולכאורה איזה דמיון הוא "שרפים עומדים ממעל לו" ל"עצי שטים עומדים", עמידת שרפים - שזה אינו כמושג שלנו בעמידה - לעמידת עצי שטים? והאמת דא"נ שאין כאן דמיון, אבל עכ"פ "זכר" יש כאן, ו"זכר" לחוד מספיק כבר; מעשיו של מש"ר לא היו כ"א לעשות "זכר", וזה כבר די.

ולפי"ז יוצא לנו דבאמת כל עבודת האדם אינה כ"א מצוה קלה. הר"י כתב בפ"י על משנת "הוי רץ למצוה קלה" (אבות פ"ד מ"ב) כי ביד האדם לא ניתנה אך הבחירה לבד, ואחר שבחר לו הדרך האחת אם בטובה הולך ה' עמו, ואם אך הוא "בא" לטהר אז כבר מסייעין אותו. ולפמש"כ שעבודת האדם הוא רק "בא" לטהר א"כ אין זה כ"א "מצוה קלה", ובאמת הרי עבודת האדם אך "מצוה קלה" היא, דלא יהיו מעשי האדם גרועים מ"עצי שטים עומדים".

ותצא ממעשה המשכן הערה נוראה לאדם, מהו תנועה וזיוז כל דהו, הן מצד הטוב והן מצד הרע, דגם מצד הרע כתב הר"י על "הבא לטמא פותחין לו" שגם שם אינו כ"א "בא", ואם רק "בא" - "לא לאדם דרכו כשכבר בחר לו הדרך" ופותחין לו. [ובודאי שיטנם חילוקים בין בא לטהר ובין בא לטמא כדאיתא בחז"ל "מדה טובה מרובה", אבל גם אחרי כל החילוקים תנועה מצד הרע מבהילה עד מאד].

ואחרי הצעות אלו נבין מאמרם ז"ל בסנהדרין דף צ"א א"א"ל ההוא מינא לגביהא בן פסיסא, וי לכוון חייביא דאמרייתון מתי חייז, דחייז מתי דמתי חייז? א"ל וי לכוון חייביא דאמרייתון מתי לא חייז, דלא הוה חייז, דהוה לא כ"ש"ש, וכ' רש"י "אותן שלא היו מעולם נוצרים ונוולדים וחיים, אותם שהיו כבר לא כ"ש שחוזרים וחיים", ולכאורה מה ראייה היא זו. ולפי מה שבארנו דברי הרמב"ן דכל החילוק בין קודם היצירה לאחר היצירה הוא רק בזה דקודם היצירה הי' יש מאין ולאחר היצירה יש מיש, דלאחר היצירה צריך "שורש דבר", ואם רק יש שורש דבר ישנה כבר ברכת ה' לעולם שלא תוכל להיות כלה, - נוכל להבין תשובתו באמרו "דהוה לא כ"ש"ש, שכך א"ל: אינך יודע סודו של "הוה", שאלמלא ידעת מה זה "הוה", דגם "שורש דבר" מ"הוה" אינו כלה לעולם, הית מבין דאם "מה דלא הוה הוה - דכל הבריאה כולה הוא "מה דלא הוה" - מה דהוה לא כ"ש"ש, ואם כן בהכרח שתהי' תחית המתים.

ועל דרך זה מתבאר מה דאיתא במד"ר (הובא ברש"י בראשית כ"ד, כ"ב) "בקע - רמז לשקלי ישראל בקע לגלגולת, שני צמידים - רמז לשני לוחות מצומדות, עשרה זהב משקלם - רמז לעשרת הדברות שבהן". וכן בכמדבר רבה (הובא ברש"י פ' נשא) "כף אחת כנגד התורה שניתנה מידו של הקב"ה, עשרה זהב - כנגד עשרת הדברות, פר אחד - כנגד אברהם, איל אחד - כנגד יצחק", וכן מפ' שם נגד משה ואהרן, נגד כהנים לויים וישראלים וכו' עי"ש. דבאמת כל מעשי האדם אינם נצרכים רק ל"זכר", ואם רק יש "זכר" ו"כוונה" יש כבר שם ממש הכל. השלחן הי' "זכר", הארון הי' "זכר", וכל המשכן לא הי' כ"א "זכר". וכן כל השבע מתבאר מד' הרמב"ן שהוא רק "שורש דבר", וכו תחול הברכה ותוסיף בו, וממנו יבוא השובע לכל ישראל, משום דגם רק שורש דבר של טבע, אם אך הוא במדרגת קדושתו כמו שהי' בשעת היצירה אינו כלה לעולם.

וזהו הערה מספקת לאדם בכדי שידע מה שמכילה כל תנועה ותנועה אפי' כל דהו של האדם, ועד כמה צריך הוא לשים לב ולהזהר כחוט השערה בכל תנועותיו, שאין בשכל האנושי להשיג רושם תנועתו של אדם.

## מ א מ ר כ ג .

ליל ש"ק תצוה.

"ויאמר וגו' הנני ממטיר לכם לחם מן השמים - פי' שאתן לכם מן מן השמים - ויצא העם וילקטו דבר יום ביומו" (שמות ט"ז) וכ' רש"י "צורך אכילת יום ילקטו ביומו ולא היום לצורך מחר", פי' שינתן רק באופן זה שלא יהי' באפשרות ללקוט לצורך מחר ביום זה; "למען אנסנו הילך בתורתך" וברש"י: "אם ישמרו מצות התלויות בו שלא יותירו ממנו ולא יצאו בשבת ללקוט". ולמדנו מכאן דבשביל שרצה הבורא ית' להזהירם באזהרות אלו שלא ילקטו רק לצורך יום ולא למחר ולא יצאו בשבת ללקוט, משו"ז הי' מוטבע בירידת המן שהמרבח לא העדיף והממעיט לא החסיר, ובשבת לא ירד. ולכאורה למה הי' צריך לכל זה, דכפי שאנו מורגלים עד עתה להבין מצות התורה אין דבר זה מוכן כלל, דהלא אפשר הי' שירד המן גם בשבת ויזהרו מלקוט וכן בהכנה מיום אחד לשני, ואיזה שייכות יש בין אזהרת התורה להטבעת המציאות? וזה מורה לנו את שעותנו בזה, דבאמת התורה והמציאות הם "אחד", והתורה קדמה לעולם, "איסתכל באוריתא וברא עלמא", ז"א שמציאות הבריאה והטבעתה מוצאה היא התורה הק', דהבריאה הותכנה כפי מתכונתה בשביל אזהרות התורה ומצותיה. - בחוה"ל מכואר דמשו"ז האדם הנהו החלש שבנבראים - שלכאורה אין זה מתאים למכח היצורים - בכרי שיכיר האדם שכולו תלוי רק ברצונו ית', שיחוש בשפלותו וקטנותו ושהוא מסור בכל רגע ורגע לרצון ה'. ונמצא שכרי שהאדם יכיר שכולו תלוי רק ברצון ה' הוטבע כן, שיהי' חלש ורפה אונים שכל חיו תלויים בחוט השערה, שבאופן זה מכיר הוא האמת ומתקבל התכלית הדרוש. - וכן אמרו חז"ל (ב"ר פי"ג) שנבראו גשמים, בכרי שיהיו הכל תולים עיניהם כלפי מעלה. וכמו כן בכדי ללמד לאדם שיתכרר אצלו "לא העדיף המרבה" הוטבע באמת כן בירידת המן ש"לא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר".

והנה באמת כלל זה שהמרבח לא העדיף לא הי' רק בדור המדבר בירידת המן, דמיום ברא אלקים אדם על הארץ, מסוף עולם ועד סופו, ראינו שהבריאה הותכנה על כלל זה ש"לא העדיף המרבה", והחילוק הוא רק בזה, דבירידת המן היו יכולים לסכם הסה"כ בכל יום ויום, ובבריאה מתכרר לאדם יסוד זה רק אחרי התכונות רכה ובמשך שנים רבות.

„אל תיגע להעשיר מבינתך חדל“ (משלי כ"ג) - יעץ הכתוב לאדם שלא ליגע בכדי להעשיר, „מבינתך חדל“ - רבין כה ורבין כה לא יעלה בידך, ואחד המרכבה ואחד הממעיט ויגיעך לריק. והנה בתורה ישנן ע"ז כמה אזהרות, והמתבונן יראה שהוטבעה כן הבריאה, ולאדם מבין האזהרה למותר היא; כמו בירידת המן, דהאם הוצרכו במן לאזהרות לכל ילקטו, הלא כל אחד ראה זאת בעיניו הוא, שמי שעמל כל היום ללקט, ומי שהפסיק בין לקיטה ולקיטה ולא עמל הרבה, סוף סוף לא הרבה זה מזה - הגם שהוצרכו ללקוט ובלי לקיטה לא הי' להם כלום, מ"מ הלקיטה הי' צריך שתהי' אצלם בגדר התפטרות מחוב, והיגיעה היא למותר.

„ורב שנים יודיעו חכמה“ (איוב ל"ב) - כשאדם מזקין קצת ומתבונן למהלך החיים, רואה הוא יסוד זה ש"לא העדיף המרכבה והממעיט לא החסיר", אחרי יגיעה מכמה שנים הסך-הכל של כולם שווה הוא, ויגיעת האחד יותר מהשני הי' אך לריק. וכן הוא הכלל בכל התורה, שהבריאה הוטבעה משום אזהרות התורה. ולדוגמא - ענין כבוד אב ואם: העולם מורגל להבין דמצות כבוד ניתנה משום שישנה מציאות של אב ואם בעולם, ולכאורה לפי"ז למה כאמת הוצרך שיהי' אב ואם כלל? - דחלילה לומר שאב ואם מוכרחים, שהוא מינות גמורה - אלא דנהפוך הוא, דמשום שרצתה תורה להזהיר על מצות כיבוד ניתנו לאדם אב ואם בכדי שתוכל להתקיים מצוה זו, ונמצא לפ"ז שלא האב והאם הם סיבת מצות כיבוד, אלא להפך מצות כיבוד סיבכה לאב ואם.

וזו היתה תשובתו של ר"ע לטורנוסרופוס ששאלו „אם אל' אוהב ענים הוא מפני מה אינו מפרנסם“ (ב"ב י'), שהוא הבין מהלך הדברים על דרך זה: ענים הלא מוכרחים שיהיו, וצונו הכורא לפרנסם משום דהכורא ית' אוהבם ומרחמם, והשיבו ר"ע דלהפך הוא, דהכורא ית' רצה לתת לנו מצוה של צדקה בכדי שנוצל מדינה של גיהנם, וע"כ נתן מציאות של ענים בעולם בכדי שתתקיים מצות הצדקה, ומצות הצדקה היא הסכה למציאות הענים, ולולא זה לא היו ענים בעולם כלל. [ואין לשאל מפני מה זה עני וזה עשיר, שזהו כבר מחשבותיו של הקב"ה, והוא כאילו היו שואלים משום מה זהו בנו של פלוני והלז של אלמוני].

ולפ"ז מחדר מה שבארנו במאמרים הקודמים ד"אם אין ד"א אין תורה", שתורה וד"א הן „אחד“, ומזה מתברר ומתאמת לנו היסוד ש"מלא כל הארץ כבודו", דכיון שהתורה כאן בארץ, הינו ששכינתו כאן בתחתונים - שהרי „לפרוש ממנה איני יכול“ - הרי שב"ד"א „הרכיז שמים עליונים ותחתונים“, וגם „כסא הכבוד“ הוא בתחתונים, ואם כן - הכל, הכל כאן.

וכיון שכל יצירת הד"א הותאמה לתורה כמשנ"ת, מחייב זה שהד"א עצמו הוא מצות וחיובים, ומתברר מזה מה שבארנו במאמרים הקודמים בענין שמירת ד"א.

„ואם אין תורה אין ד"א" - גילו לנו בכאן חז"ל, שכד"א מוכרח שתהי' תורה, פי' כמו שכד"א מוכרח שתהינה מצות ד"א, כמו"כ מוכרח שתהי' בד"א תורה, כיון שבארנו שהד"א ביצירתו הותאם לתורה, וכד"א ישנו ריוח ומקום למצות התורה, והוא ע"ד „מקום יש בראש להניח שני תפילין“, שאחרי מצות ד"א נשאר עדין בד"א מקום למצות התורה, וזו היא השלמתן של מצות ד"א. וכיון שהיא היתה תכלית מכוון הבריאה, והותכנה והותאמה לכך, אם כן הלא ענין התורה הוא מוכרח להבריאה ובלעדה הרי היא „תוהו ובהו“.

וזהו מה שאחז"ל בשבת פ"ח שהבאנו לעיל „אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ד' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים אמר להם למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם“, פי' לא כמו שרגילים להכין דמשום דבני ישראל היו במצרים והיו צריכים לישועה, משו"ז היתה יציאת מצרים והוזהרו על זה ב„אנכי ד' אלקיך“, אלא להפך, דהשעבוד במצרים והתגלות יציאת מצרים, תכלית כל זה היתה האזהרה „אנכי ד' אלקיך אשר הוצאתיך וגו'“.

„שוב מה כתיב בה, זכור את יום השבת לקדשו, כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכים שבות“, פי' ש"ק הוא מציאות - דחלילה וחלילה לחשוב שהוא רק יום מנוחה - שבו שבת מכל מלאכתו, ויברך אותו ויקדש אותו; ש"ק היא יצירה עד שגם גופים ביכלתם לחוש אותה - ,ואמנם גופו של ה„אבן עזרא“ חש בקדושת השבת (עי' בא"ע בביאורו על ויברך) - ; וכל מציאותה של שבת וסגולותיה, ה„ועשית כל מלאכתך“ - כאילו כל מלאכתך עשויה“, קדושתה, תפארתה, המנוחה ושלום ושלווה שבה - כל זה הוא רק משום האזהרה של „זכור את יום השבת לקדשו“.

„שוב מה כתיב בה לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצה"ר יש ביניכם“? פי', כשיתכוונן האדם בענין „יצה"ר“ יראה שכל מהותו של יצה"ר אינו כ"א סוד; מהי קנאה? ואיך היא באה ונולדה אצל האדם? מהו חמדת ממון? למה היא דוקא באדם ואינה בנברא אחר? כשמתכווננים באופן מופשט קצת רואים שכל ענין היצה"ר אינו כ"א „יצירה“. וכשמתכרר לו שיצה"ר הוא יצירה, והוא מתחיל להתכוונן לתכלית יצירה זו, יבין שכל זה אינו כי אם משום מצות התורה, משום הלא תרצח, לא תנאף וכדומה. ומכיון שכל יצירה זו אינה אלא בשביל התורה, הלא לא יתכן שלא תנתן התורה בארץ.

ועי' פי' החסיד יעבץ במשנת אם אין ד"א וכו' וז"ל: והנ"ל שד"א בכאן כפשוטו מנהגו של עולם, זריעה, קצירה, שכיבה, קימה, בנין כתיים, אכילה ושתי' ויתר מנהגו של עולם, יאמר כי ברא השי"ת אלה הדברים כולם על מה שהם עליו זולתי שיהי' נושאי התורה, כי היא קדמה לעולם, כאומר ד' קנני ראשית דרכו, ואמרו במס' שבת במש"ר שאמר למלאכים כתיב בתורה ככד את אביך,

כלום אב יש לכם תורה מה לכם, והוא מאמר התנא „אם אין ד"א אין תורה" עכ"ל. ואמנם ביאורו על המשנה אינו ע"פ דרכנו אבל בגמ' הוא על דרך שבארנו.

ואחז"ל בשבת שם ע"פ יום הששי „מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשי בראשית וא"ל אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו", היינו שכל הבריאה תלויה ועומדת על יום הששי; אע"פ שבכ"ו דורות שקדמו לתורה לא הי' להם רק ד"א, אבל בהכרח הוא שבבריאה תהי' גם תורה, וכיון שכל הבריאה נחשבה ונתכנה בשביל צו"ה התורה, אם כן בלי צו"ה התורה הלא היא תהו ובהו. וזהו „ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו", דקבלת התורה מוכרחת מצד מציאות הבריאה, ובלאו הכי בהכרח שתבטל הבריאה; והוא כאילו שנאמר שיבטלו מחשבות ה' ח"ו, דהבריאה בלי תורה היא אי אפשרית, שכך הי' במחשבה תחילה בבריאת העולם, וא"כ הרי מצות התורה, ה"לא תרצח", „לא תנאף", בהכרח הוא שיהיו בארץ.

ולפי המבואר שד"א הוא אבן הפינה שעליו נבנית התורה ואם יחסר הד"א יבטל הכל, יתבאר מה שאמרו בו יקרא רבה פ"א „מכאן אמרו כל ת"ח שאין בו דעה נבלה טובה הימנו, תדע לך שכך הוא צא ולמד ממש אבי החכמה אבי הנביאים שהוציא ישראל ממצרים ועל ידו נעשו כמה נסים במצרים ונוראות על ים סוף, ועלה לשמי מרום והוריד תורה מן השמים, ונתעסק במלאכת המשכן, ולא נכנס לפני ולפנים עד שקרא לו שנאמר ויקרא אל משה וידבר". אין בו דעה הלא זהו חסרון ד"א כמו שיתבאר במאמר שאח"ז, כניסה מבלי שיקראו לו זהו חסרון דעת, ואם חסר ד"א שקול זה כנגד כל ה"מש"ר, שאם בכל המש"ר יחסר הד"א יבטל כולו עד שאמרו חז"ל שנבלה טובה ממנו.

ועד"ז מתבאר המשך דברי המשנה הנ"ל: „אם אין יראה אין חכמה ואם אין חכמה אין יראה". יסודו של ענין זה הוא, דחכמה ויראה הם „אחד", אלא שהחכמה המופשטת נקראת בשם „חכמה", וכשהיא חודרת לאיברי האדם, לפנימיות גופו, אז היא נקראת „יראה". בכל התורה כולה לא מצינו שתקרא התורה בשם „חכמה" - מצינו רק השמות: תורה, מצות, יראה, - משום דתורה היא כשהיא באברים ואז נקראת „יראה". והנה יראה היא מהדרגות הכי קשנות, שהיא באבריו של אדם, והיא כח נטוע בגופו כיתר כחות גוף האדם; ולכאורה כשנציג „חכמה" לעומת „יראה" אין להם שום דמיון כלל, אבל באמת שורש החכמה וצמיחתה הוא רק מיראה, ו„אם אין יראה אין חכמה".

איתא באיוב כ"ח „והחכמה מאין תמצא וגו' ונעלמה מעיני כל חי וגו' אלקים הכיין דרכה והוא ידע את מקומה", ששום איש לא יוכל להשיג זאת, ורק הבורא ית' הוא „הכינה וגם חקרה, ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה". החכמה צומחת מיראה, „ראשית חכמה יראת ה'", התחלת החכמה היא היראה, שמהיראה מתפתחת החכמה.



וזהו שכ' החסיד יעבץ „כי יש חכם גדול ואינו חכם וכו' והוא חכם גדול, ולז"א כיון שראשית חכמה וכו', וראינו אשה שנמסרה להריגה לקדושת ה', הנה היא החכמה באמת, וראינו אדם גדול בתורה הי' להיפך, אינו חכם אבל יודע, כי אם אין יראה אין חכמה עכ"ל, ויבואר זה בארוכה במאמר שאח"ז.

## מ א מ ר כ ד .

מוצש"ק תצוה.

בארנו במאמר הקודם שאם אין ד"א אין תורה, ומזה יצא לנו שה"ד"א" הותאם והותכן בשביל תורה, ובכאן כוננתנו לבאר עוד יותר מזה, והוא שכל התורה צמיחתה ומוצאה הוא מה"ד"א". „אמר רשב"ג כל ימי הייתי משמש את אבא ולא שמשתי אותו אחד מסמא ששימש עשו את אביו, אני וכו' אבל עשו בשעה שהי' משמש את אביו לא הי' משמשו אלא בבגדי מלכות אמר אין כבודו של אבא וכו'” (ב"ר פ' ס"ה). והנה כיבוד אב ואם הלא היא מצות תורה, ולכאורה מאין הי' לעשו מצוה זו כמדה שלא הגיע עדיה אף רשב"ג שהי' לו כבר תורה ג"כ? ובקדושינן ל"א: „א"ר יהודה אמר שמואל, שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב א"ל צאו וראו מה עשה עכו"ם אחד וכו' בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים רבוא וכו' והי' מפתח מונח תחת מראשותיו. של אביו ולא צערו”. וקיים עכו"ם כיבוד אב כמדה גדולה כ"כ שאינה כמושגנו, שהפסיד הוין רב כזה, אף שבנקל הי' מוצא היתרים להעיר אביו משנתו בשביל זה; הרי דאפשר לעמוד על מצות תורה גם בלי „תורה”, דב"נ עמד על זה רק מד"א לבד בלי תורה, ועמד מד"א על כיבוד אב „תורי”-דאופן כיבוד אב זה הוא כיבוד אב תורי, שהרי חז"ל למדו מזה עד היכן כיבוד אב- וצריך להבין איך באמת יכולים לעמוד מד"א על תורה? וזוהי הוכחה ברורה ליסודנו בפי' משנת „אם אין ד"א אין תורה”, הינו, שמקור התורה הוא מד"א, וע"כ באמת אפשר לעמוד על תורה מד"א לבד.

הנה באברהם אבינו נאמר שלמד תורה מעצמו, ותמיד הערנו כזה על גדלותו של אברהם אבינו שעמד על תורה מעצמו, ובכאן נעיר על יסוד אחר היוצא לנו מזה, והוא דכיון שרואים אנו שאברהם עמד על תורה מעצמו, הרי למדנו מזה שאין חילוק כלל בין ד"א לתורה, וכמו שיסוד הד"א הרי הוא מעצמו, כמו"כ יסוד התורה הוא מעצמו, ולמד אברהם את התורה מעצמו, ולא הי' אצלו חילוק בין ד"א לתורה. וכן מצינו בחז"ל (שמ"ר פ"א) שפרעה אמר למשה שיקבע לישראל יום מנוחה, „הלך משה ותיקן להם את יום השבת לנוח”, הרי דגם קודם קבלת התורה שמרו את השבת ועמדו על זה רק „מעצמו”, נמצא דיכולים לעמוד על כל התורה כולה גם „מעצמו”.

ועיין בחוה"ל שער ג' פ"ה, אך הדברים אשר יגיע בהם האדם לענין ההערה השכלית שיתברר אצלו מה שנטע הבורא בשכל, בשבח האמת וגנות הכזב ובחור בצדק וסור מעול וכו', והנה דברים אלו הלא הם מעקרי התורה, והחוה"ל כ' שהם נטועים בשכל; דכן הוא באמת סוד הדברים ד"אם אין ד"א אין תורה", דשורש התורה וגידולה הוא רק מד"א, הינו "מעצמו", אשר משום זה אם אין "ד"א" א"א שיהי' "תורה"; ואם כן הלא יכולים באמת לעמוד על תורה מעצמו. ו"אם אין תורה אין ד"א", - דאילו הי' ד"א הי' בהכרח שיצמיח תורה, ואם אין צומחת תורה מד"א כע"כ שאין גם ד"א, דהאדם והשלמתו הם "אחד" ואי אפשר להפרידן בשום אופן.

ועד"ז מתפרשת כל המשנה "אם אין יראה אין חכמה", דגרעינה של החכמה היא היראה. היראה היא מהדרגות הראשונות שבאדם, שהיא מהכחות הנטועים בו כשאר כחותיו הטבעיים, שישנו בגופן כח כזה החוסמו ומגדירו [תורה היא יראה, כמ"ש במאמרים הקודמים, דל"ת היא יראה, גדר וגבול המגדירו ומונעו מעבור על הגדר], והגם שלכאורה אין ליראה שום שיכות ודמיון אל החכמה, בכל זאת ניתן להכיר בחכמה גדר זה של היראה; והוא כמו בפרי שבהבטה ראשונה עליו נדמה לנו שאין לו שום התדמות עם גרעינו, אבל המתבונן בו היטב יכיר בפרי את הגרעין שממנו נתפתח וגדל פרי זה. וכמו"כ אמר הכתוב בחכמה "ראשית חכמה יראת ה'", שהחכמה גדלה מיראה, וצריך לבחיר שבמכונים בכדי להכיר בצורתה של ה"חכמה" את ה"יראה". "ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה" - הבורא ית' גילה לנו סוד רם ונשגב זה, שבחכמה, אע"פ שפשטה צורה ולבשה צורה ונשתנתה לגמרי עד שאי אפשר לעיין אנושי להכיר בה את שרשה, בכ"ז בהכרח שתהי' ניכרת בה ה"יראה", שגדר ה"חכמה" הוא ה"יראה".

הובא בילקוט (מלכים ר' קע"ז) "ויתן אל' חכמה לשלמה וגו' כחול אשר על שפת הים, ר' לוי אמר מה חול גדר לים אף חכמתו גדרה לשלמה". הרי שגדר החכמה והיראה הוא אחד, כמו שגדרה של יראה הוא מה שהיא גדרה, כמו כן גדר החכמה אע"פ שכבר נתחלפה ונשתנתה לגמרי מ"מ גדרה הוא מה שהיא "גדרה". וכשחפצים להגדיר את ה"חכמה", מגדירים אותה ב"יראה", ד"אם אין יראה אין חכמה", דמהותה וגדרה של חכמה הוא היראה, והרוצה לומר על שהע"ה שהי' הגדול שבחכמים יוכל לומר עליו שהי' הגדול שביראים. וכיון שכן אף אם תפכה ותזרום החכמה אצל האדם כשטף מימ רבים, אבל אם רק לא יהי' מוגדר - אינו חכם, ד"אם אין יראה אין חכמה ואם אין חכמה אין יראה", וכשיש יראה בהכרח שתהי' גם חכמה ע"ד שבארנו "אם אין ד"א אין תורה". ומהלך הדברים הוא עד"ז: מכחות הנטועים באדם - מיראה - צומחת החכמה, ואח"כ רוחא שמעתי' ומכח חכמתו שנתרבתה תגדל יראתו ביותר, וכשמשיג הוא יותר יראת ה' משיג מזה יותר חכמה, ומזה שוב מתגדלת יראתו, וחוזר חלילה. ובאמת זוהי משנה מפורשת (אבות פ"ה)

„שבעה דברים בגלם ושבעה כחכם חכם אינו מדבר וכו' ואינו נבהל להשיב וכו' ומודה על האמת וחילופיהן בגלם“; והנה כל מה שמנו במשנה הרי הם רק גדרים ואמרו חז"ל ע"ז שהם הם גדרי החכמה. היראה והחכמה הן „אחד“, שא"א להפרידן זמ"ז. והגם שיראה וחכמה כל אחד שם בפ"ע הוא, ויתכן יראה בלי חכמה כאותה אשה שמביא החסיד יעבץ, אבל סוכ"ס הם „אחד“, ובאין חכמה אין יראה ואם אין יראה אין חכמה.

ולהלן במתני': „אם אין דעת אין בינה ואם אין בינה אין דעת“. בשם „דעת“ מכונים אלו הדברים שהם מושכלות ראשונים, נטועים בשכל האדם תיכף עם יצירתו, כמו הכלל: „אין דבר עושה את עצמו“, שאפי' תינוקות טרם הבינם עוד שום דבר שואלים כבר: מי עשה זאת? מי הביא זאת? „ידע שור קוניה וחמור אבוס בעליו“ - אמונה הוא מושכל ראשון מה שידע גם בע"ח. כתב הר"י בשע"ת שער א' אות י' „והנה הבורא נפח באפי נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו“ - הרי שהכרת הבורא ית' נטועה בשכל. „דן דין עני ואביון“ - שהוא מהדברים שהשכל מחייבן - „הלא היא הדעת אותי“ (ירמי' כ"ב), הרי שהדעת היא מהדברים הנטועים בשכל. „אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה“ - תקנו לשון חונן על דעת, שהוא מתנה לאדם בכחותיו הוא, ועל בינה לשון מלמד, שהוא מחוץ לאדם, אבל סוכ"ס הרי הם בגדר יראה וחכמה, שהגם באמת „אחד“, אלא שכשהיראה מחוצה לאדם נקראת חכמה וכשנכנסת לאיברים נקראת יראה, כן הוא גדרם של דעה ובינה. מרגלא בפומי' דה„חפץ חיים“ ז"ל: וכי דורשים מהאדם גדולות ונצורות, הלא מבקשים ממנו רק שלא יהי' סכל! „ואם אין דעת אין בינה“ - הכחות הנטועים האלו, הדעת, - הם היסוד שמהם צומחת ויוצאת הבינה. ולפי המתבאר אף אם תגדל חכמתו של האדם עד אין שיעור, עיקר חיותו הוא רק „מושכלות ראשונים“, כיון שכל החכמה הרי היא רק ענפיה של הדעת אם כן כשחסי יסוד הבנין שהוא הדעת, הלא יפול כל בנין חכמתו, כמו שאם נקח את אבן היסוד יהרס כל הבנין.

וזהו שאחז"ל, הובא במאמר הקודם, כל ת"ח שאין בו דעה וכו', ומנו שם חז"ל כל מעלותיו ומדרגותיו של מש"ר, ואעפ"כ דל מהתם דעת ויבטל כל הבנין ההוא, כל ה„משה רבינו“, וסימו חז"ל „דעה קניית מה חסרת דעה לא קניית מה קניית“, ובמה שאחז"ל אף חכמת שלמה גדורה סימו גם כן: „מתלא אמר, דעה חסרת מה קניית דעה קניית מה חסרת“, והוא כפי שבארנו, ששתי דרגות אלו של יראה ודעת הם כחות טבעיים עצמיים של האדם. וזהו לימוד לדעת ערכה וחשיבותה של שמירת כח עצמי, ומהו קלקולו, שעונשו חמור מעבירה. וע"כ ביאר הרמב"ן הטעם מה שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל משום שהגזל הוא ממצות שהשכל מחייבן, דמצות שהשכל מחייבן הרי הם הכחות הטבעיים של האדם, ועבירתן חמורה יותר, ועל זה נחתם באמת גזר דינם. וכן

מצינו בכתוב „כי השחית כל בשר את דרכו“, „דרכו“ זהו כחותיו הטבעיים של האדם, ועל כגון זה הגזר דין נחתם. גזר דינו של עמלק, ה„מחה תמחה“, הוא משום „ולא ירא אלקים“; והוא לפי שיראה היא מכחות המוטבעים באדם, ומהותה וגדרה הוא שהאדם הוא תחת גדרים, שיטנו כח המגדירו וחוסמו. באמת כל אוה"ע היו שונאים לישראל, אבל- „שמעו עמים ירגזון חיל אחז ישבי פלשת“ וגו', דהם היו עדין מוגדרים; אמנם גם הם רצו לצאת למלחמה, אולם- „נמגו כל ישבי כנען“. אבל על עמלק אמרה כבר התורה נושא משום ד„לא ירא אלקים“, שלא הי' מוגדר כלל, השריש וקלקל לכח זה של „מוגדר“ מכל וכל. „אשר קרך בדרך“ - אחז"ל „הקירן לפני אוה"ע, משל לאמבטי שלא היתה ברי' יכולה לירד בתוכה ובא בן בליעל א' וקפץ לתוכה אע"פ שנכחה אבל הקירה לפני אחרים“, שזהו מופקר לגמרי מבלי שיהי' לו גדר אף במשהו, והשחית כחותיו המוטבעים בו, ומשו"ז גזרה עליו התורה „מחה תמחה“.

ויוצאת מזה הערה נוראה לאדם בחומר העון של השחתת כחות המוטבעים ולעומת זה בגודל ערך שמירת כחות עצמו, והוא כפ"מ שבארנו, דכל התורה, חכמה, ובינה, הכל נכנה על כחות המוטבעים באדם, ואם יסתלק אכן היסוד- „אם אין ד"א“ - אז כהכרח „אין תורה“.

המבחן שבו יבחן האדם הוא מצב הכחות המוטבעים בו.

## מ א מ ר כ ה .

פורים.

מובא בשם האריז"ל ליום כפורים פירושו: כ„פורים“, הינו שיום כפור הוא מעין פורים; וזו היא הערה מספיקה לנו בכדי שנדע ערכו של פורים. עצמותו של יום כפורים הוא „יום סליחה ומחילה“, שאין בו לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, ושולטת בו אהבה אחוה וריעות, בקצרה: כל הרע מתבטל ביום זה אצל האדם, עד שאמרו חז"ל שקדושת היום היא כל כך גדולה עד שהיצר עצמו מתהפך לטוב, שהשטן- שהוא היצ"הר- נעשה פרקליט על הכלל ישראל ומלמד זכות עליהם, כמו שמובא ברא"ש מפדר"א, יש לך עם אחד כמלאכי השרת וכו', ועיין ברמב"ן בכיאר ענין שעיר לעזאזל שע"י כך היצר נעשה פרקליטם של יהכלל ישראל. וכיטול היצר הלא זוהי מדרגת „לעתיד לבוא“, כמ"ש הרמב"ן כפ' נצבים ע"פ „ומל ד' את לבבך“ שלע"ל יהי' ביטול היצר, ועיין ב„דעת תבונות“ להרמח"ל. וזה שאנו מחלקים ענין ביטול היצר, והתהפכות היצר מדע לטוב, שלכאורה הלא אחת היא, ומה מרויחים אנו כאמרנו שגם היצר יעשה טוב. אמנם באמת גם היצ"ה"ר, גם הוא הנהו דרגא באדם, ואין זה דבר צדדי, וכאדה"ר שהי' גם כן ביטול היצר אעפ"כ לא נעשה.

היצר „טוב“, שהרי אדה"ר חטא, והוא משום שגם באדה"ר הי' „העדר וחסרון“ ולא הי' בשלמותו, ועי' ב„דעת תכונות“. ולפ"ז צריך לומר שזה שכתב הרמב"ן שלע"ל יהי' כמו באדה"ר קודם החטא, כונתו שיהי' עוד יותר מבאדה"ר, שיהיו שלמים לגמרי. ובמדרגת יוהכ"פ אמרו חז"ל שיומא גרים שיום זה יהי' ביטול היצר שהיצר יתהפך ל„טוב“ שהרי נהפך הוא ממסטי' לסניגור.

וכ' בשם האריז"ל שיום כפור הוא כ„פורים“, שענינו של פורים הוא מענינו של יום כפור. יסודו של פורים הוא אהבת הכריות, שתבטל הקנאה והשנאה ורק אהבה ושלום יהי' שרוי בישראל, וזהו ענין משלוח מנות איש לרעהו.

אמרינן בגמ' (מגילה ז') דהו מחלפי סעודתיהו להרדי וכ' רש"י: זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשני' סועד חבירו עמו. והקשו ע"ז איך יצאו י"ח מצות משלוח מנות באופן זה? וחדש בזה הב"ח „שכיון שכל ענין משלוח מנות הוא שיהא שמח עם אוהביו ורעיו ולהשכי' ביניהם אהבה אחוה ורעות, א"כ אם יסעוד א' עם חברו ורעהו הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד ופטורים הם מעתה מחיוב משלוח מנות“. מעיקרי המצוה הוא שישלח למי שיש לו שינא וקפידא עליו, וכן צריך שתי מנות, דבר חשוב, בכדי שיתפייס, ובמתנות לאביונים די במנה אחת לכל אביון, דעני מתפייס אף במנה אחת. בקצרה, שרשי מצות אלו הוא שתרכבה האהבה, דיסודו של פורים הוא אהבה ואחוה. וכאמת נוכל להרגיש זאת בחוש שפורים משפיע שפע של ברכה להכלל ישראל, שבתה קנאת איש מרעהו, בטלו מדנים בין אחים, יום הפורים הוא מחק על כל זה.

ובאמת שיוהכ"פ הוא רק מעין פורים, שהרי יוהכ"פ הוא עדין מקום קטרוג גדול בעד היצר, לאמר: כשעומדים כל היום בכהמ"ד ועוסקים בתפלה וקדושה אין זה פלא כ"כ אם אינם חוטאים, אבל ינסו נא לפתוח חנויותיהם ולעסוק כמו"מ ושם לא תהי' קנאה ושנאה בניהם (אלא שמחשבות ד') עמקו מאד והתאים דיני היום לענינא דיומא). מעלתו של יום הפורים היא שהוא מעין לע"ל שמתהוה בו „ביטול היצר“ אע"פ שהוא יום חול, יום של אכילה ושתי' ומו"ם, ואם כן באמת יוהכ"פ אינו כ"א מעין „פורים“. ובאמת שכל אחד יוכל לחוש זאת מעצמו הוא, שם „משלוח מנות“ הוא מקבל תועלת יותר מאשר מה „על חטא“, והלואי שה „על חטא“ לא יפוג רושמו עד מוצאי היום, בעוד שמשלוח מנות אפשר שיספיע עליו על משך שנים רבות.

דיני הפורים כולם הם מיוסדים על ענין זה של אהבה וביטול הרע, כל הפושט יד נותנין לו, ואין בודקין אחריו, עד שאם אין עני ישראל יחפשו אחר עני עכו"ם משום דרכי שלום, משום דיסוד הפורים הוא יום של ביטול היצר מכל וכל, וזהו מה שאחז"ל „חייב אדם לכסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“.

וראוי לבאר לפ"ז איך מתאים לזה שאר דיני הפורים, כגון קריאת המגילה ו"מחה תמחה" שיסודם הוא דוקא "ארור המן", וזהו ביאור הדברים.

פורים הוא בבחינת עולם קטן, כל המסתובב ומתהווה בעולם הגדול ב"שיתא אלפי שנין" צריך שיתהווה בפורים. איתא בחז"ל "עוה"ז דומה לפרוודור בפני העוה"ב", כל הלע"ל, ביטול היצר שהיצר מתהפך לטוב, - כ"ז יצא מעוה"ז, כמו שאמרו ע"פ "מי יתן טהור מסמא" - עוה"ב מעוה"ז. עוה"ז הוא כולו חושך, ועוה"ב - כולו אור, ומחושך זה יוצא האור, דוקא מחושך העוה"ז יוצא האור. הובא בחז"ל מעשה בנתן צוציתא שנקרא כך על שם האור שנראה על ראשו, וכששאלוהו מאין זכה לאור זה, ספר שעמד בנסיון עם אשה שכל ימיו התאוה אליה, וכשבאת לידו הוכיחתו על פניו וכבש את יצרו, ומזה, משבירת היצר, מ"הלא תנאף", יצא האור, והוא עד"מ כמו שאור גשמי מוציאים מהחושך. בוכוחו של משה עם המלאכים אם התורה מקומה בשמים או ראוי שתנתן לארץ, נצח משה ע"י טענתו שאין שייך במלאכים לא תרצח לא תנאף וכו', כי דוקא מחשך עוה"ז יוצא האור, ואין לו מוצא אחר.

ועי' ב"דעת תבונות" שספרו מיוסד על זה לבאר איך שכל נועם לע"ל, כל הזיו, בא מהחשך, מתוך ריבוי האפלה, ודוקא במקום הצרות והיסורים, שם הוא ה"מצמיח ישועה". והוא יסוד גדול שכל אדם צריך שידעהו, שמשבירת היצר מקבל האדם אור; ויכול כל אדם במצבו להרגיש זאת, שאפי' משבירת יצר קלה מרגיש הוא כבר נועם בלי גבול, וכל מה שהאדם משכר יותר את היצר מרגיש הוא יותר נעימות, עד שכשהוא משכרו לגמרי אזי היצר מתהפך לו לאוהב נאמן, ולהפך: "מפנק מנער עבדו", כשהוא שומע ליצר ומפנקו, הוא מגדל שונא לעצמו - "ואחריתו יהי' מנון" (משלי כ"ט), וזהו סוד גדול במלחמת היצר שאינו בשאר המלחמות, שבשאר מלחמות המנוצח שונא שנאת מות את מנצחו, ובמלחמת היצר נעשה היצר אוהב גמור למי שמשכרו ומכטלו, והתכלית היוצאת מהמלחמה הוא שדוקא עי"ז הוא נעשה אוהבו בנפש.

במשה רבנו אמרו חז"ל שלאחר שנתוכח עם המלאכים כאו"א נעשה לו אוהב, עד שגם מלאך המות מסר לו דבר, וגילה לו סוד הקטרת סגולתה סוד החיים, היינו איך שינצל מידו. ולכאורה הי' יותר מתאים אילו הי' מגלה לו מלאך אחר סוד זה ולא מה"מ עצמו, אולם הוא היסוד שבארנו, שסוד החיים בא דוקא ממה"מ, דכן הוא האמת, שממלכת היצר יוצא שהיצר מתהפך לטוב, ממלאך המות עצמו, מהחשך, יוצא החיים והאור.

וזהו שאמרו חז"ל באברהם אבינו: "כרצות ד' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו", שאברהם השלים עם יצרו, דדוקא אברהם, שהי' ממרר ומסגף עצמו, הוא "השלים" עם יצרו, שהיצר נעשה אוהבו.

מצות פורים הלא היא מצות ביטול הרע כמו שבארנו, ומהלך הדברים הוא על דרך זה: מתחילה צריך להיות "ארור המן", דוקא ארור, ארור ומשוקץ בלי קץ, "ברוך מרדכי" ג"כ בלי קץ וגבול, מלחמה בכל תקפה, שלא לותר אפילו על חוט השערה. וזוהי מ"ע של מחיית עמלק. ואח"כ כשינצח המלחמה עד גמירא ויטבר היצר לגמרי, התכלית שיתקבל מזה הוא שיעשה אצלו "עד דלא ידע", דתכלית המלחמה הוא שהיצר נעשה אוהב, ואז אין כבר "ארור המן", שהרע בתכלית מתהפך לטוב. ועד"ז הוא מצות היום: כראשונה קריאת המגילה ו"כי מחה אמה את זכר עמלק", ואח"כ "עד דלא ידע". ולפי"ז יוצא שמי שמקיים לה "עד דלא ידע" קודם לא יצא. דדוקא מקריאת המגילה, מהארור המן, ומחה אמה, משם יוצא ה"עד דלא ידע", וזהו האופן היחיד שיעשה אצלו באמת "עד דלא ידע", והוא התכלית המכוד.

### מ א מ ר כ ו

### פורים בערב.

האדם בהולדו מוצא הוא כבר את העולם מסודר דבר דבר על אפניו, והוא משתדל להתאים מהלך חיו אל ההנחות המקובלות בעולם; מביט הוא על כל מקרה באותה ההשקפה שמסקיפים בה כל אנשי דורו, כפי שהורגלו ולמדו מאבותיהם ואבות אבותיהם; המוסכם בעיני הכריות לחכם גדול - גדול הוא גם בעיניו, כאילו היתה הנחה זו "חק ולא יעבור" שאין להרהר אחריה. ורק מעט מזעיר יחכמו וישתדלו להביט על העולם במבט מופשט, לבקר כל דבר בעין שכלו, ולהבין הכל לא כמצות אנשים מלומדה, אלא לחקור אחר מקור ומוצא כל דבר, ואז יראה את הכל באור אחר. עם-הארצות הלזו הושרשה כבר כל כך בלבות המין האנושי, עד שנמחו כל עקבות החיים הקודמים. ספרו שאחד עבר בעירה קטנה ברוסי' הסובייטית וראה אנדרטתו של לענין מוצבת בראש חוצות, פגש בתינוק קטן ושאלהו של מי היא האנדרטה, וענהו התינוק בתמימות: הלא זהו אבי המדינה שלנו, שבקרוב יהי' אבי העולם כלו...

הנה העולם כלו עסוק בשאלת היהודים. כל מדינה, מהגדולות עד הקטנות, גדוליה וחכמיה כולם עסוקים בשאלה זו, כל הדיפלומטיה שלהם סובבת על ענין זה. ואפילו בענינים שלכאורה אין להם שייכות עם היהודים, תוך-תוכם של הענינים, גרעינם, הם באמת היהודים. המביט במבט מופשט קצת ישתומם ויתמה, מה זאת? האם זה עתה נולדה שאלה זו שטרודים הם בה בהתענינות כ"כ גדולה? מקורות העולם נדע ששום שאלה לא עלתה בידה להעסיק העולם לזמן מרובה, איזה עשיריות שנים הם די והותר בשביל השאלות הכי חשובות, ובפתרון שאלת היהודים טרוד העולם זה כאלפים שנה ולא נמאסה עליהם כלל. בכל דור ודור מתחדשות החקירות הישנות, הרעים הם היהודים או טובים, האם מרעילים הם את

העולם או להפך, כאילו זה עתה נולד עם זה, לא ידעוהו מתמול שלשום, ועכשיו מתחילים לטהות על קנקנו.

המתבונן בדברי הרמב"ן ב'פ' שמות ב'פ' הבה נתחכמה, נדמה לו כאילו קורא עתון היו"ל בימינו אלה. גם במצרים היו מעמידים לדין מצרי. הרוצח ילד יהודי, אלא שתמיד לא היו נמצאים עדים על הרציחה, והי' הרוצח יוצא לחפשי מחוסר בירורים, והוא ממש כמו בזמננו בימי הפרעות ברוסי' וכדומה. מתקופת שעבוד מצרים כבר עברו יותר מג' אלפים שנה; ובכ"ז כל הכתוב ונמסר לנו מתקופה ההיא כה חדש כאילו העבירו לעינינו את תקופתנו אנו, ציור חי מדורנו זה.

המתבונן היטב יראה שכל ענין „אויבי היהודים" הוא סוד, שנאת האומות ליהודים הוא אותו סוד של שנאת הרע להטוב. „את זה לעומת זה עשה האלקים", - כשיש טוב בהכרח שיהי' רע, וכן כשישנם יהודים, מוכרח שיהיו אויבי היהודים, [וכמו שבכל דור ודור ישנם „לו צדיקים", כ"כ ישנם גם אויבי היהודים בכל דור בסכום מספיק]. וחז"ל גילו לנו מקורה של שנאה זו - „למה נקרא שמו סיני, שמשם ירדה שנאה לישראל", כשקבלו ישראל התורה והשתרש בקרב הכלל ישראל כל סוד הטוב, באותה שעה ירדה שנאה לישראל מאוה"ע.

כלל הדברים: הכלל ישראל הוא סמל הטוב, ואוה"ע ע"ז - סמל הרע. מדות טובות נעלות ומצוינות - זוהי מהותו של הכלל ישראל, מדות רעות מושחתות ואכזריות - זוהי מהותם של אוה"ע עכו"ם. כל ענין אריכות המגילה בכל מעשי ומקרי אחשורוש והמן וכדומה שזהו לכאורה שלא כדרך התורה המזכרת אודות כל גדולי עולם רק ברמזי רמזים, הוא משום דכל ענין המגילה הוא להראות יסוד זה של „זה לעומת זה", מהותו של כלל ישראל ומהותם של אוה"ע ע"ז.

כשנדפדף במגילה זו כסדר, „בימים ההם כשכת וגו' בהראותו את עושר כבוד וגו' - הנה ודאי שכונתו זו של אחשורוש לא היתה כ"כ בולטת וגלוי' לעין, ודאי שכל הפקודות שניתנו אודות משה זה היו כתובים בהם סיבות וטעמים שונים, והכונה האמיתית של אחשורוש היתה מכוסה מעין כל רואה. ההשקפה התורנית על כל דבר הוא לעצם פנימיותו ותוכו מבלי הלבוש החיצוני. מלכות אחשורוש נקראה מלכות חונף, מתחילה רצה לצאת ידי חובת אוהביו והרג את ושתי, אח"כ הרג את היועצים בכדי לצאת ידי חובת אחרים, תוכן כל זה הוא ציור מ„מדות". „גדל המלך אחשורוש את המן וגו' וכל עבדי המלך וגו' כורעים ומשתחווים להמן ונו' ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה וגו' וירא המן וגו' וימלא המן חמה" - הר"ז תמונה מהשחתת המדות, גאוה, כעס. „ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו וגו' ויבקש המן להשמיד את כל היהודים" - השחתת ואכזריות מבהילה, להשמיר עם שלם, טף ונשים, כשביל פגיעת כבוד של יחידו „ויתאפק המן וגו' ויספר להם המן את כבוד עשרו ורב בניו ואת



כל אשר גדלו המלך" - מכל זה בולטת הגאווה. "וכל זה אינו שוה לי" - דאיך זה ימתקו לו חיו אם מרדכי "לא יכרע", ואפי' בניו אינם תנחומים בעדו כלפי "צרות" אלו. וכמו "כ עצת חכמיו: יעשו עץ גבה וגו' ויתלו את מרדכי עליו" - נורא הדבר איך שסדרו את הענין באדישות כ"כ גדולה כאילו אינו מדובר כאן אודות חיו של אדם, - "ויתלו את מרדכי עליו ובא עם המלך אל המשתה שמח". מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו? ויאמר המן בלבו למי יחפץ המלך וגו' - "תיכף תלה הכל בעצמו. כמו"כ השגתו ומאמיו: "יביאו לבוש מלכות אשר לכש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך וגו' וקראו לפניו ככה יעשה לאיש וגו'". וכל אשר לו עין זכה וברורה, ציור זה הריהו בעיניו כמחזה שחוק ותעתועים, והוא כאמת ציור חי מכבוד המדומה. בקצרה, אין מסופר כאן אודות המן ואחשורוש בתור פרטים, אלא הוא תמונה ממדות רעות שבאיה"ע עכו"ם.

לעומת זה מצירת לנו המגילה טפוסים מרדכי ואסתר, גם כאן אינו מדובר בשבחי אסתר ומרדכי בתור פרט, אלא הוא ציור מאפיה ומדותיה של בת ישראל, "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה", לא רצתה שתתפרסם במלכות אחשורוש האדירה בשעתה, זהו ממדות הכלל ישראל. [גם ביוסף מצינו שהזהיר לאחיו שיציגו עצמם לפני פרעה בתור אנשי מקנה בכדי שירחיקם מעליו ויושיבם בארץ גשן; ודאי שבתור משנה למלך הי' יותר יאות בעדו שאחיו יהיו מקורבים למלכות, ולא אנשים פשוטים, ומכש"כ רועי צאן, שהיו מאוסים בעיני המצרים כידוע, ואעפ"כ הזהירם בכך בכדי להתרחק ממלכות]. כי הנה לו הי' אחשורוש יודע מוצאה של אסתר שהיא בת מלכים, ודאי שגם זה הי' יכול לסייע לטובתה שתבחר למלכה, וצוה עליה מרדכי "אשר לא תגיד". "ובהגיעתך אסתר וגו'" לא בקשה דבר; "לא בקשה דבר" - זהו קו העובר בכל חיה של אסתר, תמונה מחיה של בת ישראל, כל חיה היו - "לא בקשה דבר". בקצרה: תמונה שונה מן הקצה אל הקצה מתמונה הקודמת, ציור של מדות טובות ונעלות.

על טפוסים המגילה צריך להביט כעל כלל, וטפוסים המגילה דנים על הכלל כולו. (חוקרי עתיקות דנים על מצב תקופות הקדמוניות מפרטים הכי קטנים על הכלל כולו, וכן הוא כאמת פשוט, הפרט הוא הוראה נכונה על הכלל). וכשאדם לומד דברי חז"ל ילמד ג"כ עד"ז, ומה שמובא בדבריהם אודות יחידים - עלינו לדון מזה על הכלל. כשאמרו "כי עליך הורגנו וגו'" - זו אשה ושכעה בניה", אין הפי' שהיו מיוחדים כדורם, אלא שמדרגה רמה ונשגבה זו היתה מדרגת כלל ישראל באותו הדור. וכן רואים אנו בתורה מדרגתם של בני דור המדבר, שמרבבות אלפי ישראל לא נמצא אצל מי שהוא שום חטא לכד חטאים ספורים אחרים המנויים בתורה, והוא כבר למעלה מהשגתנו. כל היודע ומכיר מצב האדם שעונותיו רבו כחול, לא יוכל להשיג רוממות נוראה כזו. ובמצב כלל ישראל בזמן הבית אמרו חז"ל "לא לן אדם בירושלים וכידו עון" (ילקוט שמעוני,

ישעי' ר' ש"צ), אין אנו משיגים דרגא כזו, שמי שחטא יביא מיד קרבן שלא ללון בחטא, כי כשהחטאים רבו עד אין ספורות, איך זה שיד להתכפר על כל חטא ולא ללון עמו. וזוהי תמונה חיה מהכלל ישראל.

וכן המתכוונן בכל מצות התורה. "קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון וגו' נתן נתן לו ולא ירע לבבך בתוך לו", - אזהרה על כל אחד מישראל שכשמבקשים ממנו הלואה בעת ששנת השמטה ממשימת לבוא והוא בסכנת אבדן ממונו, אעפ"כ לא רק שלא ימנע מלהלות, אלא - לא ירע לבבך בתוך לו". וכן "לא תשנא את אחיך בלבבך", שאפי' הפשוטים שבישראל מוזהרים שלא ימצא בהם שמץ של קנאה, שנאה ונטירה בלב. ואזהרות אלו הושרשו כאמת בקרב הכלל ישראל ונעשו מתכונותיהם העצמיות, שהרי אמרו חז"ל (יומא ח') "מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות ובגמ"ח מפני מה חרב מפני שנאת חנם", וכשלא היו ישראל כמדרגתם הרמה חרב המקדש.

בקצרה, מהותו של הכלל ישראל הוא מדות טובות, ומדות רעות הנמצאות בהם לפעמים הנן קלוטות מאחריים. "אל תראוני שאני שחרחורת שזפתני השמש", כשמצינו בימינו אלה בישראל פרוצים במקצת מדות שהם הפך מדות הכלל ישראל אמרו על זה "שזפתני השמש", שהתכוללות ישראל בעמים גרמה לזה.

הנולדים בדורנו זה ומוצאים הכלל ישראל כמו שהוא עתה, יוכלו לחשוב שכן הי' מקדמת דנא, אבל אנשים באים בימים שראו גם את הדור העבר מלפני יובל שנים, יכולים להעיד שהם ראו עדין את הכלל ישראל בתפארתו. בימים ההם היו מוצאים בכל עירה ועירה יראים ושלמים כ"החפץ חיים". - ואין כוננתו להפחית ח"ו בערכו של הח"ח, ודאי שגם בדורות ההם הי' איש מופת, אלא שהזכרנוהו בתור סמל ומופת מאהבה ומדות, שאנשים כאלו היו מצויים לרוב, חסידים ואנשי מעשה, מפורסמים ושאינם מפורסמים, היו מצויים לאלפים ולרכבות, הקדושה והטהרה היתה ניכרת בכל חיהם. בעיר קעלם היו שני כבישים, האחד מיוחד לטיול לגברים, והשני - לנשים, והיו זהירים בזה מאד, כאילו לילך בכביש השני הוא בגדר יחוד, וגם עד היום נשאר שם זכר ממנהג זה.

שרש הטוב הוא מדות טובות, שרש הרע - מדות רעות. בחובתו של האדם בעולם כ' בס' תומר דבורה שהאדם ראוי שיתדמה לקונו כי"ג מדות של רחמים, "מה הוא רחום אף אתה רחום", וכל מו"מ בספרו הוא בענין המדות.

יסוד כל המצות הוא מדות טובות, "אמרת אל' צרופה" - לא ניתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות, וכי מה איכפת לו להקב"ה מי שהוא שוחט מן הצואר ומי שהוא שוחט מן העורף הוי אומר לא ניתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות", היינו לצרפם ולזככם ולהשרישם במדות טובות. והרמב"ן כפי' החומש גבי מצות שלוח הקן האריך בענין טעמי המצות וכ': אבל כל מה שנצטוינו שיהיו

בריותיו צרופות ומזוקקות בלא סיגים מחשבות רעות ומדות מגוננות. שם הכולל הוא "טוב", והפכו הוא "רע". "מי הוא זה ואי זה הוא וגו' המן הרע הזה", - תארו של המן מקור ההשחתה הוא: "הרע הזה". בקצרה, אין לנו ספר מוסרי יותר גדול ממגילת אסתר, שמכונה הוא ללמדנו "מדות". תכלית הפורים הוא לזכך מדות הכלל ישראל, עד שאמרו "חייב אינו לבסומי בפוריא עד דלא ידע", ונתבאר לנו במאמרים הקודמים שהוא יסוד האהבה, כיטול הרע סכל וכל.

בפטירתו של אדמו"ר זצ"ל הספידו הגר"י מפטרבורג, ובתוך דבריו אמר אז: בחכמת הרפואה ישנם שני עיקרים, הדיאגנוסטיקה, היינו להכיר טיב המחלה ושרשה, ואח"כ - אופן ומהלך הרפואה, ואמר שאדמו"ר ז"ל ידע שני העיקרים האלה, ואנו אין אנו יודעים רק עיקר הראשון. וכאמת לו ידע האדם גם רק זה בלבד דיו. התורה מלמדת לאדם את שניהם, בין הדיאגנוסטיקה ובין תורת רפואת המדות. תכלית הפורים הוא אהבה, ואמרו חז"ל עצה לזה "חייב אינו לבסומי בפוריא עד דלא ידע". הגר"א זצ"ל כתב שמצינו ש"גדולה נקמה שניתנה בין שני שמות שנא' קל נקמות ה'", וכן "גדולה דעה וכו' שנא' קל דעות ה'", וב"עד דלא ידע" כיון שניטלה הדעה ניטלה הנקמה. וכיאר דבריו, דכמו שבצד זה רואים שדעה ונקמה הם "אחד", ששניהם בין שני שמות של הקב"ה, כן גם באידיך גיטא גילו לנו חז"ל שדעה ונקמה הם "אחד", וכשחפצים להשבית הנקמה יעצו לנו חז"ל להסיר הדעה. ונוכל לראות זאת מחיינו אנו, דשני שונאים זל"ז משלימים על כוס שכר. וזהו ביאור דברי הרמ"א שהעלה דגם בשינה יוצאים י"ח "עד דלא ידע", והוא על דרך הנ"ל, דכשיתכונן האדם יראה שבמעט שינה נמחקים כמה וכמה סכסוכים. ובאמת אם יטעם האדם משקה לתכלית זו גם בכל ימות השנה יקיים מצוה בזה.

וזהו ענין "שושנת יעקב". האומה הישראלית מכונה בשם "כלל ישראל" (בד' חז"ל - "כנסת ישראל", והיינו הך). אדמו"ר זצ"ל הי' מדבר תמיד אודות זה, שישנו ענין "כלל", וכל אחד מישראל מחויב להכניס עצמו אל ה"כלל", והוא הי' רגיל להביא דברי חז"ל שלשה עזים הם וכו' ישראל באומות, שזהו ענין "אום אני חומה", והי' אומר שבחינתו של כל פרט אם הוא מהכלל הוא איך הוא בדרגת "אום אני חומה". ובכאן כונתנו לומר דמהותו של הכלל ישראל הוא "מדות טובות", ולזה מכונים הם בשם "שושנת יעקב": זר של פרחים מצבעים וגונים שונים - זהו בחינת הכלל ישראל. כל אחד ואחד מישראל מצטרף ומהוה את הכלל בבחינת זר פרחים. "שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי", תכלת כידוע הוא "כרכא דכולא ביה", הוראה על השלמות האמיתית, ובראותם "תכלת מרדכי" ונעשו "שושנת יעקב" אז - "צהלה ושמחה".

ליל ש"ק תשא.

"לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כ"ג) וכ' רש"י  
"לא תתעב מצרי מכל וכל, אע"פ שזרקו זכוריהם ליאוד, מה טעם  
שהיו לכם אכסניא בשעת הדחק".

והזהיר הכתוב לכל כלל ישראל שיזכרו כ"א הטובה שקבלו  
מהמצרים. דהנה זה ודאי שלא הפסידו המצרים כלל וכלל מהיהודים,  
ששלמו במיטב בעד האכסניא, ועל כולם - הרי יוסף הצילם מכליון,  
וכן מעיד הכתוב "אשר לא ידע את יוסף", ששכח הטובה שעשה יוסף  
עם המצרים, ואח"כ בשעת השעבוד ודאי שהרויחו מהיהודים על כל  
צעד: בעצמם לבנו לבנים ובנו פתם ורעמסס. ומובא בחז"ל  
(סנהדרין צ"א) באלכסנדר מוקדון שבאו לפניו בני מצרים לדון  
עם ישראל, והמצרים תבעו את הרכוש שנצלו היהודים ממצרים בשעת  
יציאתם, וענה להם היהודי: "תנו לי שכר עבודה של ס' רבוא  
ששעבדתם כמצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה".

[וממה שיש להתכונן בטיבה של אכסניא זו, שלקחו את "יעקב  
אבינו" ושעבדוהו בחומר ובלבנים באופן שעבוד נורא כזה. גבי  
"לכו לסבלותיכם" כ' רש"י שמשה ואהרן לא נשתעבדו, דמלאכת שעבוד  
מצרים לא היתה על שבטו של לוי, הנה יתכן שהיו המצרים נכונים  
לשעבד בחומר ובלבנים גם לכגון "משה רבנו", מה מכהיל ונורא  
הדבר!].

ואחרי כל זאת, אחרי שנתעשרו מהיהודים, הי' היהודי  
קקוק בעיניהם ולא יכלו לסבלו, עד שנגזרה הגזרה ש"כל הבן  
הילוד היאורה תשליכהו" - גזרה שבכל משך גלות ישראל העטירה  
בצרות ופורעניות לא נשמעה כזאת, ורואים אנו כבר המחיר שעלתה  
לישראל אכסניא זו. [ובאמת לא הפסידה שום אומה מהיהודים שגרו  
בתחומה וגבוליה, וגם אומות העולם מכירים כבר שבעלי אכסניותם  
של היהודים נתעשרו מהם. ובכלל צריך לידע שאוהבי ישראל אינם  
בנמצא כלל, המכונים בשם זה הנם אלו שאינם משוכרים לגמרי מרעל  
שנאתם ליהודים לכל יכירו שהיהודים הנם סוג מועיל בעד מדינתם.  
כל המו"מ אודות היהודים סובב על שאלה זו, השוים הם היהודים  
ונצרכים לתועלת המדינה או לא; טענת אסתר לאחשורוש היתה "ואין  
הצר שוה בנזק המלך"]. ועל אכסניא נוראה כגון זו הזהירה התורה  
"לא תתעב מצרי" - שהיו לכם אכסניא בשעת הדחק". יציר לו האדם  
ציור חי מחי יום יום ואז יתפעל וישתומם מאזהרה זו: שכן ששלם  
כל ימיו בעד דירתו, וכשרצה להחליף מעונו עכבו בעל הבית בעל  
כרחו, ולא עוד אלא שגרים לו צרות ויסורים גדולים שנים רבות,  
האם נאמר אחרי כל זאת לשכן זה שיכיר טובה לבעליו על שהניח  
לו לדור בכיתו בעד מיטב כספו?

הנה מאזהרות אלו לומדים אנו מהותו וגדרו של הכלל  
ישראל, חייב הוא הכלל ישראל להיות במדרגה רמה ונשאה כל כך

נהכרת הטוב, עד כדי „לא תתעב מצרי“, וזהו חותמו של כלל ישראל „מדות“.

ולעומת זה ראינו בשביל מה פסלה תורה לבוא בקהל, - „לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' וגו' עד עולם“ (דברים כ"ג), עם עמון ומואב לא היו לישראל שום סכסוכים, ואעפ"כ פסלתם תורה לקהל, „על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים“ וגו'.

וברמב"ן שם, „והנראה אלי כי הכתוב הרחיק לשני האחים האלה שהיו גמולי חסד מאברהם שהציל אביהם ואמם מן החרב והשבי, וכזכותו שלחם ה' מתוך ההפכה והיו חייבים לעשות טובה עם ישראל, והם עשו עמהם רעה, האחד שכר עליו בלעם בן בעור, והם המואבים, והאחד לא קדם אותם בלחם ובמים כאשר קרבו למולו, כמו שכתוב אתה עובר היום את גבול מואב וכו' והם לא קדמו אותם כלל וכו', אבל לא הזכיר עמון שלא קדמו אותם, והנה עמון הרשיע בזה יותר מכולם, כי בני עשו והמואבים כאשר ידעו וכו' הוציאו לחם ומים חוץ לגבולם, ועמון לא אבה לעשות כן, וזה טעם שלא קדמו שלא יצא לקראתם בלחם ובמים כאשר עשו האחרים, ולכך הקדים הכתוב עמוני והקדים להזכיר פשעו על דבר אשר לא קדמו אתכם, ואח"כ הזכיר מואבי וחטאתו“.

ולמדנו מכאן יסוד נפלא. בשביל הנגישות והיסורים שעשו המצרים לישראל לא הורחקו מכל וכל מקהל ד', ודוקא עמוני ומואבי הורחקו, אע"פ שהם לא נשתעבדו בישראל כלל, משום שלא קדמום בלחם ובמים. דאלה המושחתים בהכרת הטוב, היינו השחתה במדות, אינם ראויים לקהל ד' בשום אופן. ולמדנו מכאן מהותן של מדות, שאפי' בעד עבירות לא הרחיקה תורה לאוה"ע מקהל ד' כמו משום „מדות רעות“.

ועי' בס' דרך ה' להרמח"ל ח"ב פ"ד בענין ישראל ואוה"ע, שהאריך לבאר מאיזה זמן נפרד הבוי"ת לגמרי מאוה"ע, ומבאר שם בפרטות השתלשלות הענינים עד מתן תורה, וכ' „ואולם חסד גדול עשה הקב"ה עם כל האומות שתלה דינם עוד עד זמן מתן תורה, והחזיר את התורה על כולם שיקבלוה, ואם היו מקבלים אותה, עדין הי' אפשר להם שיתעלו ממדרגתם השפלה, וכיון שלא רצו אז נגמר דינם לגמרי, ונסתם השער בפניהם סיתום שאין לו פתיחה“. ומבואר כאן, דכל זמן שהיתה תקוה עדין לא נסתם השער, ורק כשאמר נואש, שלא הי' כבר שום תקוה אזי נסתם השער מבלי פתיחה, ז"א שנפרד מאוה"ע מכל וכל. ולפי מה שנתבאר לנו בזה, כל המשא ומתן עד „סיתום שאין לו פתיחה“, הכל סובב על ענין „מדות“. אוה"ע הורחקו מקהל ד', משום דיסודן של אוה"ע הם מדות רעות, כמשנ"ת במאמר הקודם, וזה הי' בזמן מתן תורה, שאז - „כיעקב בחר לו י' ישראל לסגולתו“, ונתקשר הבורא ית' עם הכלל ישראל קשר עולם, דהכלל ישראל נזדכך ונצטחצח, נעשה סולת נקיה מטוהרה מכל סיג,

כלו קדוש - "ועמך כולם צדיקים", מתדמים בכל מעשיהם לקונם, לא ימצא בהם שמץ וזכר ממדה רעה, וזהו סוד "אתה בחרתנו".

וקצת מושג בהזיכוך הגדול שנזדכך הכלל ישראל ב"מדות", ואיך שהורחק מהם אפי' זכר ממדה רעה, יוכל האדם לקבל מדברי הרמב"ן בס"פ יתרו ע"פ "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה", שכ' "וטעם המצוה בדברי רבותינו וכו' שלא יונף המקצר על המאריך וכו' ואני אומר כי טעם המצוה בעבור היות הברזל חרב, והוא המחריב העולם, ולכן נקרא כך". ואנו מביטים בתמהון ע"ד הרמב"ן "הברזל נקרא חרב והוא המחריב" - וכי הוא המחריב העולם, והלא האדם מלטשהו לשם כך, והברזל עצמו אינו כ"א "זכר לחטא". ובאמת מצינו בחז"ל (מד"ר ויקרא פכ"ז) "שור או כשב", וכי שור נולד והלא עגל נולד, אלא משום "עשו להם עגל מסכה" לפיכך קראו הכתוב שור ולא עגל", דהיודע ומכיר מהותו של חטא, הוא יודע מהו "זכר לחטא", ואינו זקוק להרבה ביאורים בכדי להבין שגם "זכר" צריך לרחקו. ולהלן בד' הרמב"ן הנ"ל "והנה עשו אשר שנאו ה' הוא היורש החרב שאמר לו "ועל חרבך תחי'", ורואים אנו מכאן כבר ההפכים, מצד אחד הכלל ישראל המזוכך ומלוכך עד שאפי' "זכר לחטא" מאוס אצלם ומרוחק מהם בתכלית הריחוק, ומאידך גיסא - "יורש החרב", מורש ומוטבע מ"חרב". - "וזה הטעם שהזכיר הכתוב אמר לא תבנה אתהן גזית כי בהניפך עליהן שום ברזל לעשותו כן הנפת עליה חרבך המרצח ומרבה חללים וחללת אותו, ומפני זה לא הי' במשכן ברזל, כי גם יתדותיו שהיו טובות יותר מברזל עשה נחושת וכן בבית עולמים לא נעשה בו כלי ברזל מלבד הסכינים כי השחיטה אינה עבודה וכו', והנה שלמה הוסיף במצוה שלא נשמע כל כלי ברזל בבית בהבנותו אע"פ שהי' מותר שכך שנינו במכילתא וכו' כי לא רצה שלמה שיכנה וישמע בכל הר הבית קול ברזל, וכל זה להרחיק הברזל ממנו", - זיכוך וצרוף כל כך גדול עד ששלמה בבנותו הבית הרחיק את הברזל שבעצמותו אין בו שום פגם, רק זכר לחטא בעלמא, והרחיקו ריחוק כל כך גדול עד שאפילו קולו לא נשמע כהר הבית. אדמו"ר זצ"ל בהביאו דברי הרמב"ן אלו הי' אומר: לכאורה הלא הוא עלבון גדול להברזל שהורחק מבנין הבית על לא פשע, אבל כדאי הי' לו לברזל להברא אך ורק בכדי ללמד יסוד זה, דאם מברזל יצא לאדם לימוד מהו חטא, וגודל ההרחקה שעליו להתרחק ממנו, - אין לברזל זכות גדול מזה.

כלל הדברים - "מדות" הם סיבת וסוד הריחוק והקרוב. אוה"ע עכו"ם הורחקו מהבורא ית' מפני שאוה"ע עכו"ם הם "מידות רעות", כמ"ש במאמר הקודם. והנה במאמר הנ"ל הזכרנו ענין זה בכללות, אבל באמת גם באוה"ע ע"ז ישנם דרגות ובחינות, והבורא ית' גילה לנו את מי צריך לרחק ומדת הריחוק, מצרי ער דור שלישי, עמוני ומואבי עד עולם, עד - "מחה תמחה את זכר עמלק",

שעמלק הוא סוד הרע מכל וכל, עד שאמרה עליו תורה נוֹאֵשׁ, וגזרה - „מחה תמחה.

וביוצר לפ' זכור: „ימח שמו וזכרו ונמח זכורו וכו' זכור איש וכו' גרע חמש שנים ממחיתו" וכו' - זה קאי על עשו שאמרו חז"ל שאברהם אבינו נפטר בהקדם חמש שנים בשבילו - זכור חנש מנו עמלקי וכו', - מעשו גם כן בחר, לא תתעב אדומי, ועיין שם שפרט לחטאים של עמלק, - „זכור קפץ לשער השמים וכו' המתגאים וכו' יותר מאשר עשו לנו עשו לך וכו' אותנו חוץ משיבתנו רמו, ואותך במכון שבתך החרימו", אנו רגילים להבין שחטאו של עמלק הי' מה שנלחם עם ישראל, וכאן הלא תבעוהו על גאווה ומדות. אבל האמת הוא כמ"ש, שהריחוק לא הי' בשביל מלחמה גרידא, אלא משום שהוא הנהו היורש לכל המדות הרעות שזהו סוד הריחוק.

עמוֹן ומוֹאֵב הורחקו. עד עולם משום שלא הכירו טובה לישראל על הטובה שעשו לאבות אבותיהם, ולעומתם הוזהרו הכלל ישראל שיהיו במדת הכרת הטוב בכל הקף חיובה של מדה זו; עד סוף כל הדורות יזכרו ה„טובה" שקבלו אבותם מהמצרים, ומי שאינו במדה זו אינו מהכלל, - ע"ד מש"כ הרמב"ם באגרות תימן שמי שאינו מאמין באל' ישראל בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני, - דלו הי' מהכלל ישראל מן הנמנע שלא יהי' כמדה זו, דזהו מהותם של אלו המכונים „כלל ישראל".

מצינו שתכונותיהם של היהודים שונות למדינותיהם. יהודי מדינה אחת מצוי' בהם מדת הכעס, בין יהודי מדינה אחרת - גאווה, וכדומה, אין בן מדינה אחת משיג חסרונו של בן מדינה אחרת; מדות אלו נקלטו ביהודים מהאומות עכו"ם שכניהם במשך שנות גלותם. הכלל ישראל מצד עצמו כולו נחמד ונעים כמ"ש, מלא מדות טובות ונעלות - „שושנת יעקב".

במוצאי פורים צריך שיעשה האדם חשבון הנפש ממצבו במדות, הינו ממילא מצבו בהכלל. הגרעון היותר גדול בעד איש ישראלי הוא „מדות רעות", שהרי עבירה, אפי' היותר גדולה, אינה מרחקת עוד מהכלל, ובעד מדות הורחקו עמוֹן ומוֹאֵב עד עולם לבלי לבא בקהל ה'.

מ א מ ר כ ח .

מוצש"ק תשא.

נתבאר במאמר הקודם שפורים הוא בכחינת עולם קטן, כיום זה נראה בזעיר אנפין כל הפלפול של „שית אלפי שנים" בעולם הגדול. „מי יתן טהור משמא" - אחז"ל: עוה"ב מעוה"ז; תולדת האור הוא אך ורק מהחשך. וזהו מה שמבאר רמח"ל במס"י שכל עניני העולם הם נסיונות לאדם, והאדם עומד תמיד במלחמה מפנים ומאחור; ומה שאחז"ל „התקן עצמך בפרוודור כדי שתכנס לטרקלין", אין כונתם שענין ה„לעתיד לבא" הוא רק גמול בעתיד כשיכלה

העוה"ז, אלא שהלע"ל נוצר ומתהוה מעוה"ז עצמו. ובמאמר הקודם כארנו שבזה נצח מש"ר למלאכים, שדוקא מה"לא תרצח", "לא תנאף" - מחשך עוה"ז - מזה יצאה אהבה גמורה עד ש"כאו"א נעשה לו אוהב" וגם מלאך המות נעשה לו אוהב, ודוקא הוא מסר לו את סוד החיים.

וזהו שכארנו שסוד האהבה בין הנפש והגוף הוא רק בשבירת היצר. האדם חושב שכמלאו רצון היצר היצר נעשה לו אוהב, והוא טעות גמור, כי סוד אהבת היצר לאדם הוא דוקא בשבירתו, ויכול כאו"א לחוש זאת בעצמו אפי' בשבירת היצר הכי קלה. כשהאדם שומע לעצת היצר הוא מגדל לו אויב נורא - "השונא הגדול שיש לך בעולם הוא יצרך הנמסך בכחות נפשך" (חוה"ל ש"ה פ"ה) - וכל מה שימלא רצונו יותר - ישנאהו משנה שנאה, עד שהוא "יורד ומסית עולה ומשטיין נוטל רשות ונוטל נשמה". (ואמרו ע"ז "מרעיבו שבע משביעו רעב", "אין אדם מת וחצי תאותו בידו, יש לו מנה רוצה מאתים"), ולהפך: דוקא באי-מלאו רצון היצר - בזה הוא סוד האהבה שהיצר נעשה לו אוהב גמור.

ובמאמר הקודם עמדנו על ד' הרמב"ן ע"פ "ומל ד' את לכבך" שכ' שזה קאי על לע"ל, שיהי' אז ביטול היצר כמו באדה"ר קודם החטא, והערנו ע"ז שהרי באדה"ר הי' עדין מקום לחטא ולע"ל הלא יהי' ביטול היצר לגמרי, ובארנו שהכונה שלע"ל יהי' עוד יותר מאשר באדה"ר קודם החטא, אבל כאמת א"צ לזה, ונוכל לומר שאמנם יהי' כמו באדה"ר קודם החטא, ואעפ"כ הרי בחינות חלוקות הן: דבאדם הראשון הי' ביטול היצר מחמת אור וחכמה, דאמנם גם אור יש בו הסגולה שרוחה לחשך - "מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך", גם כאור היצר מתבטל, אבל אוהב לא יעשה עי"ז. גם כמתן תורה אמרו חז"ל "פסקה זוהמתן" - שנפתחו להם כל הז' רקיעים ובטל יצרם, אבל אוהב לא נעשה להם. ואמנם אדה"ר קודם החטא הי' יכול להשלים עצמו רק ע"י אור לבד, כמו שמבאר הרמח"ל, אבל הוא חטא ונענש, וסוד העונש של הקב"ה שהוא "לשוב לך", ודוקא מתגבורת הרע הגדול שהוא העונש, מזה הרויח עוד שמסם נתהוה ה"לע"ל", דהלע"ל הוא ביטול היצר והתהפכותו לטוב, הינו שהוא מצב שהיצר נעשה לו אוהב, וזהו אך ורק תולדת החשך, דכשביטול הרע בא מצד החשך הוא יותר מאשר באדה"ר קודם החטא, כמ"ש שהאהבה נולדת דוקא משבירת היצר.

וכרמב"ן ע"פ לאהבי ולשמרי מצותי (שמות כ') "ומצאתי במכילתא לאהבי זה אברהם וכיוצא בו ולשמרי מצותי אלו הנביאים והזקנים, ר' נתן אומר לאהבי ולשמרי מצותי אלו שהם יושבים בא"י ונותנים נפשם על המצות, מה לך יוצא ליהרג על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף על שקראתי בתורה, מה לך יוצא ליצלב על שאכלתי את המצה, מה לך לוקה מאפרגל על שנטלתי את הלולב, ואומר אשר הוכיתי בית מאהבי, המכות האלה גרמו לי ליהב לאבי שבשמים". לכאורה הלא נדמה לנו להפך שמהיסורים נעשה שנאה,



וזילו לנו כאן חז"ל סוד הדברים שדוקא היסורים והמכות הם גרמו לי לאהב לאבי שבשמים. לאהבי זה אברהם אבינו, נביאים וזקנים נקראים רק שמרי מצותי, - מקור דרשת חז"ל דכביטול היצר היצר נעשה לו אוהב הוא מאברהם אבינו, כמו שאמרו חז"ל "ברצות ד' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו" - זה אברהם; אברהם אבינו שהי' "מר דרור - שהי' ממרר ומסגף עצמו", י"ג שנה חבוש בכפר כותא, עד ע"ה שנה לא הי' לו נבואה, והי' מהלך "בצדקו מאליו" שלא רצה לעזור ה' כלל, והיתה לו מלחמת היצר פנים ואחור, וזהו "שהי' ממרר ומסגף עצמו". חז"ל אמרו ע"ז משל ללסטים כתות שהי' עומד באם הדרך ומאיים על כל העוברים ושבים שאם לא יקרכו אליו יהרגם וכולם יראו ונגשו אליו והרגם ונטל כספם, בא פקח אחד ואמר: יש דברים בגו, שאילו הי' יכול ללכת לא הי' עומד כל העת על מקום אחד ומאיים, נגש אליו וראה שהוא קצוץ רגלים, כתתו לגמרי, וכל מה שהוא כתתו ושברו יותר ויותר, נעשה לו אוהב, וזהו שבארנו, דשבירת היצר הוא סוד האהבה, ועל זה סימנו חז"ל "גם אויביו ישלים אתו".

"ויתיצבו בתחתית ההר - אמר ר' אבדימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית וכו'" אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש דכתיב "קימו וקבלו היהודים, קימו מה שקבלו כבר" (שבת פ"ח). ורואים אנו בחז"ל שענה שקבלת התורה היתה עדין בגדר הכרח, והוא דבקבלת התורה נפתחו להם כל הרקיעים והי' אצלם ביטול היצר, אבל כל זה הלא הי' מחמת האור הגדול, ומכישול היצר מחמת האור הגדול אין היצר נעשה אוהב, ובאמת הרי "סרו מהר". ודוקא באחשורוש, בחשך הגדול, בצרות ופורעניות הגדולות, אשר הוכיחי בית מאהבי, דוקא במצב כזה היצר נעשה אוהב. גדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים - מ"ח נביאים ה"ה אור וחכמה, והסרת טבעת הר"ז חשך; ואמנם אחר ה"קיימו וקבלו" שבימי אחשורוש לא אירע "סרו מהר", ונשארה הקבלה לעולם.

"וזכרת את כל הדרך וגו' למען ענתך לנסתך לדעת את אשר בלבבך התשמר מצותו אם לא" (דברים ח'), מזה יראו את האהבה, כמ"ש רש"י "שלא תנסהו ולא תהרהר אחריו", משום דא הבה יוצאת דוקא ממדבר, מצרות וענווים.

והנה חז"ל אמרו "קימו וקבלו" - קימו מה שקבלו כבר, ובאמת איפה מוזכר שם קבלת התורה? ומהר"ל מפראג כ' שזהו מה שהוסיפו מצות המגילה, ורואים אנו מזה הערה נפלאה, שהוספת מצוה אחת זהו סוד של אהבה והוא קבלת התורה מחדש. והאמת הוא שכ"א יכול להתכונן זה מעצמו שהאהבה ניכרת אך ורק מתוספות, אם הוא מוסיף אזי ניכר שהוא "אוהב", והסימן הכי גדול של הכרח הוא זה שאין לו "תוספות", ועל זה יאות להאמר "צדקתך כהררי אל", שבמצוה אחת בהוספה הכי קטנה ממש יכול האדם לחדש קבלת

התורה מחדש, ועוד יותר מאשר במעמד הר סיני. ומכאן הערה גם לאיך גיסא, מהו גרעון קצת, שהוא ח"ו סוד השנאה, שגרעון הכי קל מלמד על כל התורה כולה, וזהו המבחן שבו יוכל האדם לבחון מצבו.

## מ א מ ר כ ט .

ליל ש"ק ויק"פ.

„דרש ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו לו למשה וכו' בא דוד והעמידן על י"א-וברש"י: שבתחילה היו צדיקים והיו יכולים לקבל עול מצות הרבה, אבל דורות האחרונים לא היו צדיקים כ"כ ואם באו לשמור כולן אין לך אדם שזוכה, ובא דוד והעמידן וכו' כדי שיזכו אם יקדמו י"א מצות הללו, וכן כל שעה דורות של משה הולכין וממעטין אותו - דכתיב מזמור לדוד ה' מי יגור וגו' הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת כלבבו וגו' הולך תמים זה אברהם דכתיב התהלך לפני והי' תמים, - וצריך להתבונן כיון שהוא רצה להקל עליהן מהו ביאור זה שאמר הולך תמים זה אברהם - פועל צדק כגון אבא חלקיהו דובר אמת כלבבו כגון רב ספרא לא רגל על לשונו זה יעקב אבינו וכו' בא ישעי' והעמידן על שש דכתיב הולך צדקות וגו' ודובר מישרים זה שאינו מקניט פני חבירו ברכים וכו', בא מיכה והעמידן על שלש דכתיב הגיד וגו' ומה ה' דורש ממך כ"א עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך וכו', חזר ישעי' והעמידן על שתיים שנא' כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה וכו' בא חבקוק והעמידן על אחת שנא' וצדיק באמונתו יחי' (שלהי מכות). וכל המצות שמנו כאן חז"ל הנן מדות, ולא נזכרו כאן מצות של תורה כלל, וכפי מש"כ רש"י כונתם היתה להקל לדורותם שיוכלו לקיים התורה, ולכן בררו כללים המכילים את כל התרי"ג מצות, והעמידו התורה עליהן משום דכללים יותר נוח לשמורם.

ידוע שבכל ענין יש כלל ופרט, מהכלל יוצאים ומסתעפים הפרטים, וכל הפרטים כלולים באותו הכלל, ואין בפרט אלא מה שבכלל, אכן יש כלל גם באין פרט מוצאת. כמו בגרעין ואילן, שאע"פ שכל האילן ענפיו ופרותיו כולם יוצאים מאותו הגרעין, אעפ"כ הגרעין עצמו הוא מציאות מיוחדת בפ"ע, ואינו מילוי של פרטים רבים. וכלל זה הוא בכל הכריאה כולה: בתורה, בחכמה, בכל ישנם כללים ומהם מסתעפים הרבה פרטים, וכל פרט ופרט הנהו כלל בפ"ע, וכלל זה מתחלק שוב לפרטים שונים, ואלו הפרטים נעשים גם כן כללים, וכן סובב הולך זה עד אין סוף. ואע"פ שכל אלו הפרטים שיצאו הנם ענפים מהכלל הראשון, וכולם כלולים בו, בכל זאת הכלל הראשון הנהו מציאות בפ"ע שאינו תלוי בהפרטים שיוצאים ממנו, שאפשר לקיים הכלל מבלי שיקוימו הפרטים.

גדלותו של אדם נמדדת בזה עד כמה הוא יכול להרחיב ולהגדיל את הכלל ולהוציא ממנו פרטים שהם יעשו כללים ומהם שוב

יוציא פרטים, וחוזר חלילה. והגר"י בלאזער ז"ל מביא - בקונטרס „נתיבות אור“ הנדפס בס' „אור ישראל“ בשם רבו הגר"י סלנטר זצ"ל - שאמר לגדול אחד על איזה דבר שהוא מחויב בו מדין הש"ס וא"ל הלה בצחות „אם הי' ע"ז איזה דין בש"ס גם אנכי הייתי יודע“, והשיב לו הגר"ס „אולי בש"ס שלכם אין זה כנמצא אבל בש"ס שלי כתוב כן, - דהש"ס של הרי"ס זצ"ל הי' יותר גדול ורחב מש"ס שלנו.

והנה דור העמיד כל התורה על אחת עשרה, ונמצא שכל התורה כלולה באחת עשרה. ואמנם כללים ישנם י"א, אבל כללים אלו צריך שיתרחבו ויתענפו להרבה כללים. מהותה של תורה היא „יגדיל תורה“, שמאחד עשר כללים אלו יצאו תרי"ג מצות, ז"א להרחיב ולהגדיל כללים אלו ליותר ענפים ויותר, עד שיעשו תרי"ג כללים. והגר"א זצ"ל כתב (הובא בס' „מעלות התורה“) בענין מחלוקת הראשונים בענין המצות שאין הכונה שישנן רק תרי"ג, דבאמת „רחבה מצותך מאד“ ורק שתרי"ג הוא מספר הכללים.

גדלותו ורוממותו של דור המדבר, דור מקבלי התורה, הי' בזה שהם היו צדיקים ביותר והיו יכולים לקבל עול מצות הרבה, והיו אצלם כל התרי"ג כללים. בדורות האחרונים - דורו של דוד - שלא היו צדיקים כל כך, העמידו כל תרי"ג מצות על י"א כללים. ולכאורה הלא תרי"ג מצות הכלולים בי"א כללים קשים יותר לקימון, אבל לפ"מ שבארנו באמת קיומן יותר נוח, דהכללים הם רק י"א.

ולכאורה צריך להכין כיוון דרצו להעמיד כל המצות על כללים, הלא הי' ראוי שיהיו כללים אלו מהתרי"ג מצות עצמן, ובאמת הרי בכל הכללים לא הוזכרו מצות התורה כלל, והלא גם בתורה יש למצא הרבה מצות שימנו לכללים, כגון שבת שהיא שקולה כנגד כל המצות, וכן ציצית וכדומה. „הולך תמים“, זה אולי יש למנות למצוה של תורה, „תמים תהי' עם ד' אלקיך“, וכן „פועל צדק“ אפשר שהוא לא תגזל, אבל יתרון הלא אינן כ"א מדות, ומהן שאינן אלא מדות חסידות, והלא גם בתורה יש למצא הרבה מצות שיס למנותן לכללים, כגון שבת שהיא שקולה כנגד כל המצות, וכן ציצית וכדומה. ולומר שאלו יותר קל לקימון, גם זה אינו ברור, דמסופקני אם מצות „שלוש שנים ערלים“ קשה יותר לקימה מענין „ודובר אמת בלבבו“.

וביאור הדברים הוא על דרך זה: התפתחות האדם הוא מכללים ופרטים, התחלת האדם הוא כללים, ומכללים אלו יוצאים ומסתעפים הרבה פרטים ופרטי פרטים, הנכללים בכללים הראשונים. הכללים שמהן מתחיל האדם להתפתח הוא „דרך ארץ“, - „אם אין ד"א אין תורה“. מכללים הראשונים, מד"א, יוצאת התורה, ז"א כללים אלו מתרכיבים ומתגדלים ומסתעפים לכללים רבים עד שנעשו תרי"ג, וזוהי כל התורה עם תרי"ג מצותיה. ד"א זהו מדות לפי דעת הרבה ראשונים ועי' בפני' הר"י למס' אבות, מדות הן הכללים, שהנם

התחלת האדם, וממילא פשוט הוא מה שהערנו די"א הכללים של דוד אינם מוזכרים בתורה, דבאמת י"א אלו שהנן "מדות" הנם הכללים שמהן יצאו כל מצות התורה, דמדות הנן שרש התורה, מדות הן הדברים שבהן רוכש האדם את התואר אדם, ובלעדם אינו יכול להקרא בשם אדם, והנן מהדרגות הראשונות שבאדם, מוטבעות בשבע כל אדם, אפי' בפחות שבפחותים. ולמשל: הלא גם אוה"ע יודעים ענין "משפט", וכן מי הוא בעולם שאינו מכיר ענין "חסד", אפי' היותר מושחת יודע ממדה זו, אף שמדת החסד שהוא מכיר רחוקה בלי שיעור מ"חסד", אבל מ"מ הרי יש לו מושג כל-דהו בזה. וכן ענין "הצנע לכת", הלא ידוע מה שהי' הר"י מסלנש זצ"ל אומר, שבמדת הכבוד יש לו דרך פילוסופית, הרי שלהצניע לכת יכולים גם ע"י פילוסופיא לבד בלי תורה.

הראשונים מעוררים למה לא נזכרו "מדות" כתורה? לפי המתבאר כאמת מדות אין צריך שיזכרו בתורה, דהן הנן כללי התורה; ד"א קדמה לתורה, והן קל וחומר מתורה, שכל התורה מוצאה ממדות. והלא גם' ערוכה היא שהעמידו כל תרי"ג מצות על מדות, שהן הדרגא הקודמת לתורה, טרם שהולכים לקבל תורה צריכים למדות, דהן הנם הכללים שמהן מסתעפת התורה.

גדלותן של בני דור המדבר הי' שהם היו שלמים בתכלית ו"עמדו" על תרי"ג כללים, כשנתקטנו הדורות העמידן דוד שוב על הכללים הראשונים, ופחות מהן אי אפשר, - וכשישמרו י"א כללים אלו הרי הוא כאילו שמרו כל התרי"ג, - בא מיכה והעמידן על שלש, וכן עמוס על שתיים, והוא גם כן על דרך זה, שהם העמידו הכללים הראשונים, ז"א הגדירו את גדר האדם, זה על שש, זה על שלש, זה על שתיים, עד שבא חבקוק והעמידן על אחת, וצדיק באמונתו יחי'.

אמונה זהו מושכלות ראשונים, שאפי' ילד מכין ויודע אמונה. אמונה הרי היא ה"אלף" של האדם, אבי ורבא כשלמדום לברך בקטנותם ושאלו להם למי אתם מברכים, ענו לשוכן שחקים, הרי שהלימוד הראשון שלמדום הוא "אמונה" שהיא הנה מושכלות ראשונים לאדם, ועל פחות מזה אמרו חז"ל "כל שאינו לא במקרא לא במשנה ולא בד"א אינו מן הישוב", דפחות מזה כבר אי אפשר.

וזהו מה שבארנו במאמרינו הקודמים שיסוד התורה הוא מדות; יסוד הכלל ישראל הוא מדות, מדות רעות מוצאן מאוה"ע עכו"ם. ובנדרים כ"ב אמרו "עולא במיסקי' לארעא דישראל וכו' קם חד שחטי' לחברי' וכו' קא תמה ר' יוחנן, מכדי כתיב, ונתן ה' לך שם לב רגז" כבבל כתיב, א"ל ההוא שעתא לא עברינן ירדנא"; בא"י אי אפשר שתהינה מדות רעות, מדות רעות אצל יהודי זהו פרי חו"ל.

ועל דרך זה הוא סוד הבירור שבירר הבורא ית' בין העמים, שנתחלקו האומות לדרגות בהרחקה מלבוא בקהל ד', זה לשלשה דורות, וזה עד עולם, כל זה הוא גוררים במצבם במדות, עד שבעמלק

הוזהרנו „מחה תמחה“; עמלק הוא שרש כל המדות רעות, והוא נואש לגמרי, „אינו מן הישוב“, ולפיכך - „מחה תמחה“. ומזה יוצאת הערה נוראה לאדם במהותן של מדות שהן הקטנות שבדרגות, שבלעדן מופרך הוא לא רק מעיקרי התורה, אלא גם מעיקרי ה„אדם“ ו„אינו מן הישוב“.

### מ א מ ר ל .

ש"ק ויק"פ.

„אמר שלמה על כל אלה עמדתי ופרשת פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי - אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני“, „א"ל הקב"ה למשה לך אני מגלה טעם פרה אבל לאחר חקה“ (מדר"ר פ' חקת), ולמשה נתגלו טעמי פרה, ולשלמה שנתגלו לו מעינות החכמה לא נתגלתה לו פרשת פרה אדומה והיתה אצלו „חק“.

בענין חקים ומשפטים רגילים אנו להבין, שמשפטים הם דברים שנוכל להשיגם בשכלנו, וחקים הם דברים שאין אנו משיגים אותם, מקוצר המשיג או מעומק המושג; והמתכוון בזה יראה שאופן הבנה כזו בענין „מהלך“ הוא מהדברים שאסור לאומרם.

החוקרים כתבו דתכלית הידיעה היא אי הידיעה. ובאמת דבריהם נכונים, כשאדם מתכוון כאופן מופשט קצת מהי ידיעה. מגיע הוא לידי מסקנא שכל ענין הידיעה, כל ענין המהלך שיש לו, אינו כ"א מעין „פרה אדומה“, חק בלתי יודע לו. תכלית הידיעה היא שהאדם יבוא לידי מצב שאינו יודע בכל הבריאה כלום, אין לו שום „מהלך“, סתום אצלו מה לפניו ומה לאחור, מה למעלה, מה למטה, „כעצמים בכטן המלאה“. בא' מספרי המקובלים הוא משיב לאלה המתימרים לידועים ומבינים הכל שינסו נא לבאר לו מפני מה בסני כל האוזנים - ואפי' השחורים - לבנים הם; והנה זוהי לכאורה שאלה קטנה, ואעפ"כ אין האדם יודע בזה שום מהלך, ומה גם אם נשאל שאלה חמורה מזו, כגון בענין דמותם ותכניתם של הבע"ח ואופן יצירתם בכלל, מכש"כ שלא ימצא בזה ידיו ורגליו. דאמנם בתחילת החקירה נדמה לו לאדם שיש לו מהלך, אבל כשהוא הולך הלאה ומוסיף לחשוב, לאט לאט נאבד ממנו כל מהלך ומתברר לו אז שאין בכל הבריאה כולה כ"א רצונו ית', ומזה מתברר לו שכל ה„מהלך“ שהי' לו קודם לכן ג"כ אינו כ"א רצונו ית' ש„כך רצה הקב"ה“, ויוצא מזה דכל מהותו ומציאותו של מהלך אינו אלא „אנו אין לנו אלא רצונו ית'“.

ועל דרך זה הוא ענין החקים והמשפטים, כשאדם לומד משפטים ומבינם ויש לו „מהלך“ בהם, ונגש הוא ללמוד ענין פרה אדומה המטהרת טמאים ומטמאת טהורים שאין לו בזה שום חשגה כלל, התכלית היוצאת הוא שיתברר לו שגם המשפטים שנדמה לו שמבינם ויש לו בהם „מהלך“ - באמת כל מהלכו אינו אלא רצונו ית'. וכשאדם יודע זה יכול הוא לעמוד כעבר על כל

התורה כולה ויבינה היטב, ויקבל כל הדברים כמו שהם. כשלומד האדם מעשה המשכן, איך שהאריכה תורה בפרשיות שלמות אודות מיתריו, יתדותיו ובריחיו - שהם מיתרים ויתדות פשוטים - ושנתה ושלשה בהן, עד שגם הי העמודים נכפלו כמה פעמים, - הנה אם ילמד ע"ד מהלך יתחיל להקשות ולהתפלפל איך להבין זאת, אבל הלומד בלי "מהלך", שיודע שאין לו שום ידיעה בזה, מובן לו הכל על צד היותר טוב.

ובאמת האם אפשר להביט על "עצי שיטים" כעל עצים פשוטים? עצי שיטים הלא הוא השראת השכינה על ישראל וביראת הכבוד הכי גדולה צריך להביט עליהם, שהם "קדוש קדוש" שאין לנו מושג כלל בהם, עד שמצינו במדרש מעשה בעיר אחת שלא השתמשו שם בעצי שיטים לבנין; דבלימוד בלי מהלך - עצי שיטים הם "השראת השכינה". עד שאמרו במדרש (שמ"ר פ' ל"ג) "כל מה שברא הקב"ה למעלה ברא למטה", "מה למעלה שרפים עומדים אף למטן עצי שיטים עומדים, מה למעלן כוכבים אף למטן כן, א"ר חייא בר אבא מלמד שהיו קרסי זהב נראים במשכן ככוכבים הנראים ברקיע" (שם פ' ל"ה). ולכאורה איזו השואה היא מעמידת עצי שיטים לעמידת שרפים שבאותה עמידה אין לנו מושג כלל? אבל בלמוד "בלי מהלך" אין כאן שום תמי', דכשאינן לנו בכל הבריאה שום מהלך ואין אנו יודעים כלום, - כמו שסתום אצלנו ענין עמידת שרפים, כמו כן סתום אצלנו ענין עמידת עצי שיטים, ומתקבל על דעתנו בלי שום שאלות, "מה למעלה שרפים עומדים ממעל לו אף למטה עצי שיטים עומדים". ואמרו במדרש, הובא ברש"י ס"פ ויקהל, שכשבנו המשכן הביאו הנשים מראותיהן נדבה והי' מואס משה בהן, וא"ל הקב"ה כי המראות האלו "חביבין עלי מן הכל", הנה על "מראות" אמר הקב"ה "חביבין", מבטא שרק הכלל ישראל זכה לו, וגם "מן הכל", מכל המשכן חביבות מראות אלו, זה מכהיל מאד. אולם בלמוד "בלי מהלך" מתקבל זה על הלב מבלי הרהור ופקפוק, דאה"נ, דהמראות "חביבין עלי מן הכל".

מסקנת הדברים היא שתכלית האדם בבריאה הוא שיבוא לידי מסקנא של "אי ידיעה", שיהי' מלומד ומחונן להתנהג כמי שמוליכים אותו, בלי הרהורים ופקפוקים, כמו שאמרו "ערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה", דאין לנו אלא רצונו ית'.

באבות הק' אמרו חז"ל "ולא הרהרו אחרי מדותי", שאמר הקב"ה לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע", ואח"כ אמר לו "והעלהו שם לעולה", ולא הי' אצלו שום הרהור כלל. אבל אין הפי' שלא הי' אצלו סתירה, רק שמדרגת האבות הק' היתה שהם היו באמת "ערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה", מלומדים ומחונכים על צד היותר טוב והי' אצלם "אנו אין לנו אלא רצונו ית'", כאומר: איני יודע כלום והנהיגני למקום שתרצה. וכשמבינים באופן "מהלך" אז באמת הוא סתירה גדולה, אבל "בלי מהלך" אזי כמו

שאינן אני יודע ענין, "העלהו לעולה" כמו כן איני יודע ענין, כי ביצחק יקרא לך זרע", ואין ה"כי ביצחק יקרא לך זרע" מובן לי יותר מה"והעלהו שם לעולה". וכמו שבהעלהו לעולה, "אנו אין לנו אלא רצונו ית'" כמו"כ גם ב"כי ביצחק יקרא לך זרע" אין לנו כ"א רצונו, ומדרגא זו יצא להם שלא הרהרו.

## מ א מ ר ל א

מוצש"ק ויק"פ.

יש מוקדם ומאוחר בתורה לחד מ"ד, דדבר מוקדם בזמן נכתב בתורה בהקדם ממה שמאוחר ממנו בזמן, ונראה מזה שיש ענין להקדם ואיחור בזמן, שהרי זוהי סיבה שבשכילה הקדימה ואיחורה התורה, וגם מ"ד אין מוקדם ומאוחר בתורה, אין זה משום שהוא סובר דאין טעם לקדימה, ורק שישנן סיבות אחרות שבשכילן שנתה תורה מהסדר, אבל גם הוא מודה שישנו ענין קדימה. כשפרשת "בשלח" קדמה ל"יתרו", צריך באמת ללמדה קודם, וכן פרשת "משפטים" צ"ל אחר "יתרו". [חכמה יש לה תחילה, ראשית, הינו מושכלות ראשונים, שמהן באים המושכלות שלאח"כ, והם הנם יסודם, וכן הוא דרך התפתחות וגידול החכמה, דהראשונות מצמיחות את האחרונות, ובלי הראשונות אי אפשר לאחרונות שיהיו].

ונעמוד בזה על הערה שנתעוררה לנו ממעשה המשכן. כ' הרמב"ן בפ' ויקהל ע"פ, "ויעשו כל חכם לב" וגו' "הנה החזיר בתורה מלאכת המשכן חמש פעמים, כי יזכור את כולם בצואה בפרט ובכלל, תחילה אמר ועשית כך, ועשית כך, ואחרי כן הזכיר כולם בדרך כלל ועשו כל אשר צויתך, את אהל מועד ואת הארון לעדות, עד ככל אשר צויתך יעשו, והטעם בזה שיצוה השם למשה שיגיד אל בצלאל ואהליאב ולכל החכמים המלאכה בכללה וכו'".

[וזהו ע"ד מש"כ הרמח"ל באופן הלימוד, שבלימוד מאמר חז"ל ילמד האדם תחילה בשטחיות, ואח"כ יעמיק עצמו על כל פרט וכלל, ומהכלל עצמו יוציא להפרט. ואמרו (בשם"ר פ' נ') ע"פ "תן לחכם ויחכם עור", תן לחכם זה בצלאל, אתה מוצא בשעה שאמר הקב"ה למשה עשה המשכן בא ואמר לבצלאל, א"ל מהו המשכן הזה א"ל שישרה הקב"ה שכינתו בתוכו ומלמד לישראל תורה וכו', "הינו שהוא למד תחילה הכלל, ואח"כ מכלל זה למד כל הפרטים].

"ואמר ויבואו ויעשו וגו' ויחסר מכאן פרט אחד וכו' והטעם בזה כי לא הוצרך משה לפרוט להם כל המעשה דבר בדבר וכו' אבל קצרו להם כאלו אמר שיעשו משכן בעשר יריעות חמש כנגד חמש, והם הבינו וכו' וכיו"ב בכל המלאכה בקצרה רמז להם הענין והם הבינו הכל וכו' ואח"כ החזיר וכו' זהו שנאמר ויעשו כל חכם לב בעושי המלאכה וגו' ואמר ויעש יריעות עזים וכו' ירצה לומר ויעשו כל חכם לב יריעות עזים וכו', ואחר שהשלים כלל ופרט

במעשה הזכיר ההבאה אל משה בדרך הכלל, ואמר ויביאו את המשכן אל משה את האהל ואת כל כליו וגו' להגיד חכמתם שהביאו אליו הכל כסדר, כי לא הביא אחד מהם מלאכתו לפניו עד שנשלמה כל המלאכה, כאשר אמר ותכל כל עבודת משכן אוהל מועד, ואחרי שנשלמה נאספו כולם והראו אותה אליו כסדר אמרו תחילה, רבינו, הנה האוהל והנה כליו, ואח"כ הנה הארון והנה בדיו וכן הכל". ולכאורה למה היו צריכים להביא כסדר אמרו, וכי מה איכפת אם הי' כ"א מביא כשהי' גומר מלאכתו (הלא אין הכונה שכ"א הביא באותו הרגע שהיו צריכים לאותו כלי). וזוהי התבוננות נוראה עד כמה היו מעשי המשכן ע"פ כלל זה של "מוקדם ומאוחר" עד שגם הבאתם התאימה עם כלל זה, שלא הביאו את המוקדמים באיחור ואת המאוחרים בהקדם, וזה מורה לנו מהו יסודו של "מוקדם ומאוחר".

להבין עד"ז: הנה ביצירת הבריאה הרי מחשבה ילדותית היא להבין שהי' שם מקום להקדים ולאחר, וכאילו הביאו תחילה את החומר שממנו נבראת הבריאה, שהרי כל יצירת הבריאה, כל ההשתלשלות, מהמחשבה תחילה עד הגמר, הי' "ה' בחכמה יסד ארץ", וא"כ לא הי' שייך שם להקדים המאוחר, דהרי הי' זה דרך ההשתלשלות, שהמאוחר השתלשל ויצא מהמוקדם, - ומדברים אנו בזה אודות הבריאה בלשון שלאחר הבריאה; - ולפ"ז הרי פשוט לכל בן דעת דמהתחלת המחשבה עד שיצא "ה' בחכמה יסד ארץ" לא הי' שייך שם ענין הקדם ואיחור. וכן היתה עבודת המשכן דלא הי' זה כבנין של בית, שמביאים את החומר לבנין וכונים אותו, אלא דמהצדדים הראשונים, מה "ועשית את המשכן" עד ההבאה, ואפי' ההבאה עצמה, כל זה הי' בנין המשכן - השראת השכינה, וכיון דזה הי' דרך בנין המשכן, הי' מוכרח להיות שם מוקדם ומאוחר, שהמאוחר נבנה על מה שקדם לו. וכשמבינים כן דכל פעולה ופעולה שהיתה במעשה המשכן לא היתה פעולה צדדית אלא חלק מהבנין, מובן שכל מעשה ופעולה, ואפי' ההבאה, הי' על כלל מוקדם ומאוחר, - יסוד זה עמדנו מדברי רמב"ן אלו, אע"פ שאין ברור אם זה הי' כונתו.

וזהו שאמרו חז"ל, הובא ברש"י ר"פ פקודי, "ובצלאל וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה, אשר צוה אותו משה אין כתיב כאן אלא כל אשר צוה ד' את משה וכו' משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואח"כ משכן, א"ל בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואח"כ משים כלים בתוכו. א"ל כך שמעתי מפי הקב"ה, א"ל משה בצל קל הית כי בודאי כך צוה לי הקב"ה". ולכאורה מה סתירה יש בדבר כ"כ לעשות הכלים לפני עשית המשכן, והרי לא הי' בדעתו של מש"ר להעמיד הכלים על-מקומם ואח"כ לבנות המשכן על גביהם, והאם לא הי' מקום שיעמדו שם הכלים עד אחר הקמת המשכן? ולפמ"ש מתבאר זה בדרך נפלא, דכיון שנתבאר דכל המו"מ בענין המשכן הי' דרך בנינו, דבצדו, בנינו והבאתו לא



הי' שום דבר שלא הי' חלק מבנינו, א"כ, מתחילה בונים בית ואח"כ משים בו כלים" דובר מאוחר א"א שיעשה קודם, וא"ל משה, "בצל קל היית", דלעמוד על סוד זה מה להקדים ומה לאחר - זה בא מסודו של "בו נה", וכמו שאמרו חז"ל, "יודע הי' בצלאל לצרף אותיות שבו נבראו שמים וארץ", ז"א, שהוא הי' "בו נה", דבנין המשכן הוא אותו בנין כבנין שמים וארץ. ומשו"ז האריכה כאן התורה בהרבה פרשיות, דמלמדת לנו התורה יסוד זה מהו "בנין", ואיך שכל המו"מ שם, מהצד הראשון עד גמר העמדתו, הי' סדר בנין המשכן.

באברהם אבינו אמרו חז"ל (ב"ר פ' ל"ט) "אחות לנו קטנה" זה א"א שאיחה את כל באי עולם וכו' כזה שמאחה את הקרע", בכל מעשיו של אברהם אבינו לא הי' דבר שלא הי' בנין. וזהו סוד "אום אני חומה", שבארנו תמיד דזהו ענין "חוזק", ואה"נ, ולפמשת"ל לנו נוכל לעמוד מזה על מקורו וסודו של ה"חוזק", שזה הי' משום דכל עבודתו הי' "בנין", וזהו סוד "אני חומה", סוד מסירות נפש בעד הכרת השכל. וכשאדם יודע שכל מעשיו ועבודתו צריכים להיות על דרך בנין, יבין מה שאמרו חז"ל הבאנום לעיל "כל ת"ח שאין בו דעה נבלה טובה ממנו", כי למדונו חז"ל שד"א קדמה לתורה, וכיון שאין בו דעה וחסר הקודם אי אפשר שיבנה הבנין, ונבלה טובה הימנו.

ולזה כונו חז"ל "אל תקרא בניך אלא בוניך" שת"ח נקראים בונים, דיסוד האדם בכל מעשיו ופעולותיו, שלמותו הוא - שיהי' בונה.

## מ א מ ר ל ב .

ליל ש"ק ויקרא.

כלל גדול הוא שהדרך היחידי לעמוד על דברי חז"ל הוא לימוד המוסר.

באמת יש מהלך להכין מה שאנו רוצים לבאר כאן גם בלא דברי חז"ל, אולם כשנציע אח"כ את דברי חז"ל ונראה איך שתפסו הם ענין זה ואיך שהם בארוהו יהי' זה באמת קדוש השם.

מוסכם בפי כל שהחכמה היא הרפואה לכל המדות; אמנם לאחר ההתבוננות הנחה זו אינה אמיתית כלל. ולדוגמא: המדה הכי פחותה - ה"גאווה" [מי הוא מאתנו היודע באמת מהותה של "גאווה"? נוכל רק להעיד על עצמנו שראינו כאלו שזכו לידע מדה זו], רואים אנו שאדרכה, דוקא החכם הוא סובל מדה זו, שהרי הוא יש לו עכ"פ במה להתגאות, כגדר מה שאחז"ל, "שלשה הקב"ה שונאן דל גאה וכו'", משום דדל גאה זהו שלא כדרך הטבע, דבמה יש לו להתגאות, הרי אין לו מאומה, אבל עשיר גאה אין הוא שנאוי, אע"פ שגם זו היא עבירה, אבל זהו כדרך הטבע, דעשירות באמת גורסת לגאווה. - ואף שאה"כ (ירמי' ט') "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור

בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי", ורגילים אנו לפרש תמיד שממעלות החכמה, הגבורה והעשירות צריך שיצא "השכל וידע אותי", דמי הוא שיוכל להכיר את בורא העולם כהעשיר, דכשיתבונן איך שעשירותו נפלה לו באמת מן השמים מבלי שתהי' לו בזה שום שייכות הלא רואה הוא בחוש השגחתו ית'; אבל אע"פ שזוהי טענה על העשיר מ"מ יש מהלך בדבר לטעות בזה ולהיות גאה-, וכך החכם כשהוא מתגאה הוא בדרך מהלך, ולהפך טפס המתגאה הוא שלא כדרך הטבע, דחכם הלא יש לו כמה להתגאות; ואם כן נהפוך הוא, שהחכמה היא גורמת ל"גאווה". ומעלה גדולה היא כאמת באדם אם הוא חכם ואינו גאה. "לא מרובכם וגו'", אמר להם הקב"ה לישראל חושקני בכס שאפי' בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני, נתתי גדולה לאברהם אמר לפני ואנכי עפר ואפר, למשה ואהרן אמרו ונחנו מה, לדוד אמר ואנכי תולעת ולא איש, אבל אוה"ע אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד וכו', לנבוכדנצר אמר "אעלה על במתי עב אדמה לעליון" (חולין פ"ט), ואמרו חז"ל (ויקרא רבה פי"ג) שמה שאמר דהע"ה בכל ספר תהלים אמר אותו רשע בפסוק אחד, וגדולה זו היא היא שגרמה לו לומר "אעלה על במתי עב"; נתתי גדולה לדוד - גם הוא חבר ספר תהלים, וזו היתה גדלותו שגם אחרי חברו כל זאת אמר "ואנכי תולעת ולא איש".

ה"חפץ חיים" זצ"ל הי' רגיל ליגש אל ארון הספרים, להראות עליהם ולומר: ספר זה הנך יודע? ואת זה? ואת זה? נה, אמ כן לך והתגאה... אבל כשיודעים כל הש"ס ועוד יותר הלא כודאי יש מקום להתגאות, ונמצא שהחכמה לא רק שאינה רפואה אלא גורם גדול לגאווה.

"יען כי מאסתם את ה' אשר בקרבכם" (במדבר י"א), וכ' רש"י "אם לא שנטעתי שכינתי ביניכם לא גבה לבבכם להכנס לכל הדברים הללו. ולמדנו מכאן דבר מבהיל, דהשראת השכינה היתה הגורם לגאווה, לא רק שהשראת השכינה לא היתה הרחקה ושמירה, אלא להפך היתה הגורם שממנה יצא ה"גבה לבבכם". ואמרו חז"ל למה ניתנה נבואה באוה"ע שלא להניח פתחון פה לאוה"ע לעתיד לבוא ואמרו "העמיד משה לישראל וכו' העמיד להם בלעם מדבר עמו כ"ז שירצה, ראה מה בין נביאי ישראל לנביאי אוה"ע נביאי ישראל וכו' ונביא שעמד מן האומות העמיד פרצה לאכז את הבריות מן העולם" (מ"ר ר"פ בלק). הרי שמנבואה עצמה פרצו גדרו של עולם, דבלעם שעליו אמרו חז"ל לא קם בישראל כמשה, בישראל לא קם אבל באוה"ע קם, ומנו בלעם, ופרשיות שלמות נכתבו בתורה ממנו, וגילה כל ה"אחרית", -דוקא מחכמתו ונבואתו זו יצא זה שפרץ גדרו של עולם. הרי שע"י חכמה ונבואה יהי' תיקון המדות - זה ודאי אינו, והלואי שלא יגרמו הפסד.

ובחז"ל שער יחוד המעשה פ"ה כתב "ונאמר כי החכמה כשמנהיגים אותה על דרכה תהי' רפואה לכל מדוה, וכשנוטים בה

מנתיבתה תהי' מדה כולל שאין לו רפואה ולא ארוכה". ובאמת הוא מאמר חז"ל "זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם המות", הרי שתורה יכולה להיות סם המות. ובאמת ראינו כן בבלעם שפרשיות שלמות נכתבו ממנו, ואחרי כי "לא זכה", נעשית לו סם המות. ואמרו חז"ל מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע, "עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה תלמידיו של אברהם אבינו, עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה תלמידיו של בלעם הרשע" (אבות פ"ה), ולא אמרו חז"ל החילוק בחכמה, שבזה לא הי' חילוק כלל, אלא ב"עין טובה ועין רעה", זהו ענין "לא זכה" ש"נעשית לו סם המות", וזהו בלעם הרשע.

והמתבאר מזה שתורה וחכמה אינם רפואה למדות, אלא להיפך, ממדות זוכים לתורה, זהו האמת, וכשארם לומר תורה עליו באמת לעמוד על זה. "ויהי כי יראו המילדות את הא' ויעש להם בתיים", - הרי שמראה זכו לתורה.

"והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה", בכאן נשתומם מגודל רוממותו של משה, שאחרי שאמר לו הבורא ית' שיכתוב "והאיש משה וגו'", בכל זאת נכתב בתורה "והאיש משה עניו וגו'", וזה מספיק לאדם להשיג מהו "והאיש משה עניו".

זהו דרך ומהלך בהכנת ענין זה בלי חז"ל - אין כוננתו לולי דברי חז"ל, דבלעדם הוא סוד גדול לא רק בעד חכמי אוה"ע אלא גם בעד חכמי ישראל, אלא שאחרי שגילו לנו חז"ל יש גם לנו מהלך כזה - ועכשיו נתבונן איך שחז"ל הגדירו ובארו ענין זה. אמרו חז"ל כשרצה הקב"ה לתת תורה לישראל לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, ולמדנו שיש צורך ל"כלי", שהרי הבורא ית' בנתינתו לתורה בקש "כלי", ולא סתם "כלי" אלא כלי "מחזיק" ברכה, שהכלי עצמו יפעול בזה. בגדר מה שמצינו בחז"ל בין שכלי חרס משכיחו, דבכלי עצמו יש בו סגולה שמשכיח היין. ולא רק שהכלי פועל בהדבר, אלא שהכלי הוא יצירת הכל.

ואיתא בחז"ל שהתורה אינה הולכת אלא למקום נמוך, "גאוה" נקראת מקום גבוה, ולמקום גבוה אין דרכה ללכת, מקום נמוך - הינו הכלי. [אין ביכלתנו להשיג מהו קמט ובקיע של מקום נמוך, שקמט של מקום נמוך ימים יכנסו בו]. ועל דרך זה צריך להבין ענין חיצוניות ופנימיות, שהחיצוניות היא היוצרת לפנימיות. ואין אנו קוראים לזה כאן בלשון חיצוניות, רק משום שחז"ל קראו לזה בשם "כלי". בחז"ל אמרו למה הי' משה דומה בשעת קבלת התורה למערה הפתוחה לים, שכל הים נופל למערה, ולמדונו כאן חז"ל סוד הכלי, דפשוט שאין זה מובן גשמי, כלי פשוט למלאותו; סוד הכלי הוא, שהוא עצמו "מחזיק", ומחזיק ברכה.

ו"בקש" הבורא ית', במחסנו של הבורא ית' ישנם כלים בסכום מספיק, כלים מכלים שונים, ובקש הבורא ית' בין כל "כליו", ולא מצא בכל הכלים כלי שיהי' ראוי שתנתן בו תורה, דככולם יש עדין מקום שתפגם. "דברי אגור בן יקה" - אמרו חז"ל

ששע"ה אגר את התורה והקיאה. ואפי' "ענוה", גם כה א"א לתורה שתנתן. בשאול המלך כתיב, "הלא אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה", הרי שגם בענוה עדין אפשר לתורה להפגם.

ולא מצא הקב"ה וכו' אלא השלום. "שלום" שהוא סוד השלמות, שמו של הקב"ה, - ב"שלום" התורה מתקימת, הוא הכלי "המחזיק". אבל סוכ"ס אחרי כל הרוממות של "שלום" אינו אלא "מדה", אמנם מדה רמה ונשגבה, אבל מדה ולא יותר, ורואים אנו אפוא שה"כלי המחזיק ברכה", כלי היוצר לתורה, הוא "מדות", "מדות" - הם הכלים. וזהו מה שהזכרנו במאמרינו הקודמים "ד"א קדמה לתורה", "ד"א" הוא מדות, ומדות הן היוצרות לתורה, שהן הכללים שמהם מסתעפת התורה כולה.

"מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסוליתה שנא' ראשית חכמה יראת ה' ונאמר עקב ענוה יראת ה'". מה שעשתה חכמה עטרה לראשה - כשהחכמה היא בתכליתה נקראת "ראש", ועל "ראש" ישנה "עטרה", ולמדונו חז"ל שב"חכמה" היראה היא ה"עטרה", וב"ענוה" אינה כ"א "עקב". וענוה הלא אינה אלא מדה, ורואים אנו מזה סוד של "כלי". וזהו סוד של "זכה נעשית לו סם חיים", "זכה" - זהו מדות, ה"כלי". אדמו"ר זצ"ל הי' אומר בדרך צחות ש"זכה" הוא מלשון זך, ומ"זכה" - נעשית לו סם חיים; כשהולכים לקבל תורה בהכרח מקודם להיות "זכה". והרי מפורש הוא שהבורא ית' בנתנו לתורה בקסל "כלי", הרי שבלי "כלי" אי אפשר שתנתן תורה.

הבחינה על גודל ה"זכה" של מש"ר הוא שניתנה תורה על ידו.

איתא בתו"כ פ' א' "ד"א משה משה הוא משה עד שלא נדבר עמו הוא משה משנדבר עמו", והנה באופן זה מצינו בחז"ל במקום אחר "הוא יוסף הדועה את צאן אביו, הוא יוסף וכו'", ושם פשוט לנו המכוון, אבל כאן לכאורה הוא פלא, שנשתבח מש"ר שדבר עם הבורא ית' ולא נתקלקל מזה ונשאר בצדקו, אתמהא?

ובראב"ד בפ' על תו"כ פי' שלא זחה דעתו עליו, וכך כולם היו שפלים וענויים. ולפי דברינו מבואר שאה"נ, זהו גדלות ורוממות נוראה ממש"ר, שאחרי דברו וקבלו לתורה נשאר כמו שהי' קודם; וזוהי הנוראה גדולה איזה "זכה" הי' מש"ר, דאם מהשראת השכינה אין באים לידי "זחה דעתו" הר"ז "זכה" במדרגה רמה ונשגבה, וזהו סוד "הכלי".

ולפי המתבאר הנה להיות עומד בצדקו אחרי השראת השכינה זהו באמת גדלות נוראה. "נתתי גדולה למשה אמר ונחנו מה", כל גדלותו ורוממותו, השראת השכינה, ה"פנים אל פנים", לא הזיזתו ממקומו, זהו רק ב"והאיש משה עניו מאד", באיש אחר השראת השכינה מקלקלת - "אם לא שנטעתי שכינתי בתוכם לא הי' גבה לבבכם".

מוצש"ק ויקרא.

תמצית מאמרנו הקודם הוא שני דברים, בראשונה בארנו מהלך שנוכל להבינו גם מבלי חז"ל, שאין החכמה רפואה ל"מדות" אלא להפך, ואח"כ הבאנו דברי חז"ל "כלי מחזיק ברכה", שכאמת ה"כלי" הוא יצירת הכל. כשרצה הכורא ית' ליתן תורה-ראשית כל בקש "כלי", משום דלנתינת תורה מוכרח שיהי' "כלי", וגילו לנו חז"ל ש"כלי" התורה הוא ה"שלום". שלום הוא מדה, מדה גדולה, כליל המדות, אבל הלא רק מדה ולא יותר, וראינו מכאן היסוד שנתבאר שמוצאה של תורה הוא ממדות. ובארנו מה שאמרו חז"ל "מה שעשתה חכמה עטרה לראשה וכו'", וצריך להבין הביאור עד"ז: גם חכמה וגם ענוה יוצרים "יראה", ורק שבחכמה יצירת היראה היא כתר החכמה, ובענוה היא ה"עקב", ודקדקו חז"ל בלשון "עקב" שהוא רק מעמיד הפסיעות, שאפי' ב"עקב" ענוה, שזה רחוק עדין מענוה עצמה, שם ישנה כבר הסגולה של יצירת היראה. וראינו מכאן גודל ערכן של "מדות".

ואחרי דברינו אלה נוכל להבין ענין "חיצוניות ופנימיות" (ובמ"א בארנו זאת, אבל לא עד"ז). לכאורה מורגלים אנו ש"חיצוניות" הוא דבר צדדי; למשל: קמח, מורסן וקליפה, שהקליפה והמורסן אין להם ערך כלל; ובכאן נבאר שזהו באמת טעות גדול. בכל הבריאה כולה נראה ענין חיצוניות ופנימיות, גם בחכמה ישנו ענין חיצוניות ופנימיות, מושכל ראשון כלפי השני הוא "חיצון", וכן שני לגבי שלישי, עד מדרגת "סוד", וכן בכל דבר ודבר. ובאמת עומדת מאליה השאלה איך זה מתאים שבבריאת השי"ת יהי' ענין "חיצון"? ודאי שהיא תמיהה, אבל לפי דברינו שבארנו שה"כלי" הוא העיקר, מבורר לנו הכל באור אחר, שכאמת החיצון הוא העיקר, והוא הנהו היוצר, כל חרושת היצירה הוא בהחיצון, והוא המוליד את ה"פנים", הפנים הוא עקר שאינו מוליד. עד שמתברר שהדבר הוא בהפך לגמרי, שאין לדמות כלל את הפנים לחיצון, שעיקר הכל הוא החיצון. עוה"ז ועוה"ב, עוה"ז הוא החיצון ועוה"ב הפנים, אבל כאמת כל העוה"ב נוצר ובא אך ורק מהחיצון - מעוה"ז. עוה"ב הוא עקר, עולם רעב וכחוש, אינו מוליד כלום, ובעוה"ז משיגים הכל, עד ש"יפה שעה אחת בתשובה ומע"ש בעוה"ז מכל חי עוה"ב", ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת", "מה יאכל בשבת" - גילו לנו חז"ל דבעוה"ב אין משיגים כלל.

וזהו היסוד שבארנו כמאמרנו הקודמים, ד"אם אין תורה אין ד"א", ואם אין "ד"א" אין "תורה", דאין לתורה מוצא אחר שתולד ממנו כ"א מ"ד"א" - ד"א" הוא "מדות" - וזהו מה שבארנו שטבע ולמעלה מן הטבע הוא "אחד", ואין חילוק ביניהם כלל, ומי שאינו מכיר יסוד זה הוא "עם הארץ" ביסוד האמונה, שאין לו שום

הכרה ויריעה מיסוד „ה' אחד ושמו אחד". הכלל הוא ש„ה' הוא האלקים", בין „ה' ל„אלקים" אין חילוק כל דהו. עד שאמרו חז"ל „עיקר שכינה בתחתונים היתה". ולכאורה מה שגילו לנו חז"ל ששכינה בתחתונים, זה לכד הי' כבר התעלות גדולה בעד „תחתונים", אמנם זה עדין אפשר להבין ד„ה' אחד" בטבע, אבל איך זה עיקר שכינה בתחתונים? ולפ"ד באמת מתבאר כן, שעיקר השכינה היא רק מעוה"ז, רק ס„ד"א" מתהווה הלמעלה מן הטבע, לא רק שאין התחתונים נופלים מהעליונים, אלא שהעיקר הם התחתונים, עיקר יצירת העולמות כולם הם ה„תחתונים", העליונים הם תוצרת התחתונים, ו„אם אין ד"א אין תורה".

וזוהו שהזכרנו במוצש"ק ויק"פ „בצל קל היית, מתחילה אדם בונה בית ואח"כ משים בו כלים", ובררנו שכל מעשה המשכן התאים עם הכללים של „מוקדם ומאוחר", משום דכל המוזכר בבנין המשכן: צדיו, הכאתו והקמתו, כל זה הי' מהלך בנינו. וזו היתה טענת בצלאל מתחילה בונה בית וכו', וכיון שמתחילה כונים הבית, אם כן בהכרח שיקדם הבית, כל זה בארנו במאמר הנ"ל, וכאן נבאר מצד אחר. [אדמו"ר זצ"ל הי' אומר דמס"ר רצה לנסות את בצלאל, כמו שמצינו כה"ג בגמ' „לחידודא"]. בצלאל ענה למשה שבית הוא מוקדם; הארון והבדים הם הפנים והבית הלא הוא חיצון, ואמר בצלאל דמקודם צריך שיהי' החיצון, שהעיקר הוא החיצון, וכל הפנים נוצר ממנו, וא"כ באמת צריך הוא להיות בהקדם, ועל זה אמר לו משה „בצל קל היית" שזהו סוד ה„בונה".

והזכרנו אתמול מה שאמרו חז"ל „לא מצא הקב"ה כלי וכו'"; ובארנו שם דהכלי אינו כלי פשוט כמו בכל כלי גשמי שתפקידו הוא להמלאות אבל אינו פועל כלום בהדבר שנתמלא בו, ובכאן נסביר זאת עפ"י ציור מכלי גשמי שגם הוא ממלא תפקיד כעין זה, והוא כלי המחזיק חום משך מעל"ע ויותר, שהוא משוח בכספית שסגולתו היא שאינו נותן לזרמי החום לצאת לחוץ. ואילו הי' כלי שאין החום יוצא ממנו במשך עשרה ימים ודאי שהוא כלי-סגולה גדול, וק"ו לכלי שאינו מניח את החום לצאת לעולם, שודאי כלי-סגולה נפלא הוא. ונתכוונן, אילו הי' מבקש הבורא ית' כלי שיחזיק רק את ה„קולו שמעת מתוך האש", שלא תתקרב שלהבת י' של התורה, שכל אש שלהבתה תוקד כבשעת נתינתה בלי גרעון כל דהו, הלא אין ערוך לכלי כזה, שהיא סגולה גדולה בכלי שהנהו כחומה גרורה בעד כל הרוחות המקררים. וגילו לנו חז"ל שכלי זה המחזיק לתורה „שלום" שמו, וא"כ אין השלום כ"א „כלי" המחזיק לתורה, ואעפ"כ כשנעדין במדרש גראה ערכו של „שלום", גדול השלום וכו' שקול השלום וכו' עד שאמרו „שלום שמו של הקב"ה", ואמרו ששלום שקול כנגד כל התורה כולה, אעפ"ש שהם בעצמם קראו לשלום רק בשם „כלי". ומתבאר מזה דאח"כ, דשלום אינו כ"א „כלי", אבל „כלי" באמת שקול כנגד כל הפנים עצמו כמו שבארנו.

וזהו שהזכרנו אתמול שהכורא ית' יש לו מחסן גדול של כלים, והכלל הוא שאין שום דבר בבריאה שלא יהי' נצרך ל"כלי", וכל דבר ודבר יש לו ה"כלי" שלו, וקודם לכל דבר צריך שיהי' ה"כלי", ואמרו לנו חז"ל שכלי התורה הוא "שלום", ושלום הלא אינו כ"א "מדה", ומתבאר מזה מה שבארנו דשורש התורה הוא "מדות", שהם הנם הכללים שמהם התורה מוצאת. "מדה" - פי' מלשון מדה שמודדים בה, ז"א "כלי", כמ"ש הרמ"ק ז"ל. וזהו סוד הכלי שבארנו שהוא סוד יצירת הכל.

"משה קבל תורה מסיני", - מזה צריך האדם להשיג רוממות קדושת ה"כלי" שהי' מש"ר עצמו, שהוא הי' מקבל התורה.

וכלל זה הוא באמת באדם עצמו, מוכרח הוא לכלי שיוצק בו כל ענין "הנצח". מהותו של נפש האדם, "צלם אלקים", זהו הבית קיבול, הכלי המכיל הכל, "וגם הנפש לא תמלא". ואמרו חז"ל במהותו וטיבו של הכלי - "כלי מלא מחזיק", ז"א ה"כלי" הוא מלא, ומילוי זה הוא בית קיבול עד אין סוף, ע"ד שאחז"ל בים האוקיינוס שמימיו סופגים מים, וזהו סוד הנפש.

כל מה שהאדם אומר, מדבר, כל הגה והגה של דברי קדושה, תיכף ומיד נשפך אל "כלי", כל הגה והגה מתחלק לטפות שונות, טפה לכלי זה, טפה לזה, כל אחת ל"כלי" שלה. וכשנחפוץ להעריך זה לעומת זה, נראה שהנשפך לגבי הכלי אין לו דמיון וערך כלל, שזהו רק פרט, וזהו "כלי", וב"כלי" כלול הכל.

בכל התורה אין מדובר מפנימיות כלל, כל המו"מ של תורה הוא רק מחיצוניות, תורה היא מעשה המצות שהוא רק חיצוניות, משום דהאמת הוא שהעיקר הוא החיצון כמו שבארנו, עד שהר"י בשע"ת הוצרך לחדש שגם מעלות העליונות מצות עשה הן - "ודע כי המעלות העליונות נמסרו במ"ע, כמו מעלת הבחירה וכו' ומעלת ת"ת וכו' " (ש"ג אות י"ז).

"למדני כל התורה על רגל אחת" אמר לו "ואהבת לרעך כמוך", ולכאורה הי' כבר מקום לטעות שמדבר הוא כאן אודות "פנים", "אהבה", וגילו לנו חז"ל שהכלל שנכללת בו תורה סובב על "מאי דסני לך לחברך לא תעביד", - "חיצון".

וזהו שהזכרנו אתמול "אגור בן יקה", שאגר דברי תורה והקיאה" (שה"ש רבה, פ' א'), ואמרו חז"ל בלשון "והקיאה" ולא בלשון "נשפך", משום דהחסרון הוא בהכלי, כמו המשחית קבתו שאינה מעכלת המאכל אלא מקיאתו, שהחסרון הוא בהקבה. ואמרו "והקיאה כספל", שלא נשפך מעט מעט, אלא הכל בבת אחת, כמשחית קבתו שמתבטאים עליו "שהוא מקיא עם מרתו", הינו הקאה גדולה, כמו כן קלקול ה"כלי" הי' הסיבה שבשבילה פרצה החכמה כמעין החוצה, משום דכין הקיום וכין האיבוד הכל תלוי אך ורק ב"הכלי".

אמרו חז"ל "ד' בדקן הקב"ה ומצאן עביט של מי רגלים", ומנו, אדם, קין, חזקיהו ובלעם, כששאל לחזקיהו מה אמרו האנשים

האלה ומאין באו אמר מארץ רחוקה באו אלי, וכמו כן בלעם, בלק בן צפור מלך מואב שלח אלי". ולכאורה מהו החטא באמרו "מארץ רחוקה"? אינו רק משום דהי' חסרון בהכלי, כמו שאמרו חז"ל "עביט", ודקדקו חז"ל בלשון "עביט של מי רגלים", ולא אמרו "מי רגלים", משום דזהו מהלך הדברים, ד"עביט של מי רגלים" מגדל "מי רגלים", דבין מצד הטוב ובין מצד הרע הכלל הוא, שהעיקר תלוי ב"כלי".

וזהו מ"ש הא דאמרו חז"ל "כל ת"ח שאין בו דעה נבלה טובה הימנו", ומנו חז"ל בכל שבחיו של משה שאחרי כל אילו הי' נכנס מבלי שיקרא, שהוא חסרון ד"א, אזי "נבלה טובה הימנו"; דלפ"מ שנתבאר הד"א הוא הכלי, ובלי הכלי אי אפשר שתהי' היצירה. ומזה יוצאת הערה נוראה לאדם כמהות חיצונית, ואיזה זהירות צריך הוא להזהר בכל מבט, שמיעה ודיבור ובכל תנועותיו.

וכ' הרמב"ן ע"פ "נפש כי תחטא בשגגה" (ויקרא ד') "וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת מפני שכל העונות יולידו גנאי בנפש, והם מום בה, ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיות שהורה מכל חטא, ולולא זה היו טפשי העולם זוכים לבא לפניו, ולכן הנפש השוגגת תקריב קרבן שתזכה לקרבה אל האלקים אשר נתנה".

(המאמרים מחדש ניסן נכתבו באיחור זמן הרבה מעת האמרים).

## מ א מ ר ל ד .

ליל ש"ק צו .

"אמר רבה בר רב הונא, כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצוניות לא מסרו לו כהי עיל", וברש"י: יר"ש דומה לפתחים חיצונים שדרך להם נכנסים לפנימים, כן אם ירא שמים הוא נעשה חרד לשמור ולעשות, ואם לאו אינו חש לתורתו. כהי עיל - באיזה פתח נכנס לפתוח את הפנימים, "מכריז ר' ינאי חבל על דלית לי' דרתא ותרעא לדורתא עביד" (שבת ל"א). וברש"י יומא ע"ב: "דרתא - חצר, ותרעא לדרתא עביד - שהתורה אינה אלא שער להכנס בה ליראת שמים לכך צריך שתקדים לו יר"ש". והנה במאמר זה סיפא סתרא לרישא כמבואר לכל מעיין, דבראשיתו קורא הוא לתורה. פנים וליר"ש חיצון ובסיפא נקרא יר"ש בשם "דרתא" שהוא הפנים ותורה נקראת השער. והנה נתבאר לנו במאמרים הקודמים שיסוד הכל הוא ה' אחד, שמזה מתברר לנו שבאמת אין חילוק כלל בין חיצון לפנימי, ש"אם אין ד"א אין תורה" - ד"א הוא בבחינת חיצון הכלי והקליפה, ואם אין ד"א שהוא החיצון אין תורה. ולא עוד אלא שבאמת עיקר התכלית הוא החיצון שהוא הנהו המהוה את כל הפנים, עד שאמרו חז"ל "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום", שה"כלי" שהוא החיצון הוא הנהו המחזיק לכל הברכה; וא"כ החיצון הנהו המוליד את כל הפנים, ולהפך הפנים לגבי החיצון הוא



בבחינת טפל, עקר שאינו מוליד, ואמרו חז"ל, "מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה - ענוה" הר"ז מדות שזהו חיצון - עקב לסוליתה", עד כגון זה הוא מהותו של חיצון. וזוהי מהפכה גמורה במושג שלנו אודות חיצון ופנים, שאנו מבינים שחיצון אינו ולא כלום, בגדר כמו קליפת פרי, שהעיקר הוא הפרי והחיצון הוא הטפל הנטפל להפרי, ולפ"ז הוא להפך, שעיקר הדבר הוא החיצון וכל הפנים אינו משמש רק כעין מבוא אל החיצון שהוא הנהו עיקר התכלית.

והנה בענין יראה וחכמה ודאי שיראה הוא החיצון וחכמה הוא הפנים - ויעוין במאמרינו הקודמים - , וכיון שיראה היא החיצון היא באמת קודמת, וכמו שאמרו ז"ל (אבות פ"ג) "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת", דלעולם צריך שהחיצון יקדים להפנים, כיון שבארנו שהחיצון הוא הנהו המוליד את הפנים ובלעדו א"א לפנים שיהי'; והחכמה היא הפנים, הפרי עצמו. אבל זה אינו מחייב שהחכמה תהי' העיקר והיראה הטפל, דלפ"ם שנתבאר לנו הדבר הוא להפך, דאדרבה כל דבר שהוא יותר חיצון הוא יותר עיקרי.

וזהו ביאור דבריהם ז"ל, דבאמת היראה הוא בגדר שער החיצון והחכמה הוא הפנים, ומי שיש בו תורה ואין בו יראה דומה וכו' ומפתחות החיצונים לא מסרו לו, וכיון שיראה הוא חיצון א"כ בהכרח שתקדים. וכ' רש"י "אם הוא יר"ש נעשה ירא וחרד לשמור ולעשות", וצריך להבין דבריו עד"ז: הנה בכתי חרושת כל תנועת הגלגלים הנה רק ע"י הרצועה המקופלת סביב כל גלגל וגלגל שהיא המנוענת לכל הגלגלים, וכל הגלגלים צריך שיהיו תחת הרצועה, ואם יצא אופן אחד מתחתיה וישאר אבר המדולדל כפ"ע מבלי התקשרות אל הרצועה מיד תפסק תנועתו; וכן הוא בגדר היראה והחכמה, דיראה צריך שתקדים, ז"א דהיראה הנה הרצועה שתחתיה צריך שתמצא התורה, והיראה מנוענת כל האופנים, כל גלגל וגלגל, כל התורה מתנועעת תחת רצועת היראה, ומזה מתקבל התכלית שהוא "לשמור ולעשות". וא"כ התורה שהיא הידיעה הנה טפל לגבי התכלית של "לשמור ולעשות". וז"ש רש"י: "ואם לאו - אם היראה אינה קודמת - בהי עיל" אינו חש לתורתו, פי' ואם לאו, אם התורה אינה תחת רצועת היראה ואינה מתנועעת תחתי' וא"כ אינה משמשת לחיצון ונעשית התורה אצלו עיקר, וכל שהפנים אצלו עיקר הרי נעשה אצלו הפנים אבר המדולדל והוא מופרך מכל וכל - "ואינו חש לתורתו", דיסוד התורה הוא שהפנים "ישמש לה" חיצון", ומי שהפנים הוא אצלו עיקר אין לו חלק באל' ישראל, דהעיקר הוא "לשמור ולעשות", משום דהתכלית הוא החיצון.

וזהו ש"מכריז ר' ינאי חבל על דלית לי' דרתא ותרעא לדרתא עביד", ודאי שזה ברור שתורה היא פנימיות ויראה היא חיצוניות, אבל הדירה היא רק החיצוניות ולא הפנימיות, דהעיקר הוא החיצון, חי לו למי שהתורה נעשית אצלו לדרתא, שנשאר הוא

רק עם ה"פנים". ובזה באמת מדוקדקים דברי רש"י כיומא שהתורה אינה כ"א שער להכנס בה ליר"ש לפיכך צריך שתקדים לו יר"ש, דכיון שהדירה היא היראה והתורה היא השער, א"כ הדירה היא החיצון ובהכרח הוא שיקדים החיצון שהוא היראה. ונמצא מתבאר תכלית הכל הוא שמכל תנועת מכונה זו, מהתורה, צריך שיצא "החיצון" שהוא המעשה - "לשמור ולעשות".

ואיתא בחז"ל בענין שמן המשחה שמשח משה לאהרן, שהי' אהרן נרתע לאחוריו מפחד ודאגה שמא מעל בו ח"ו, וספרו לנו חז"ל בזה משלמותם של משה ואהרן שהיו שלמים כיראה עד שהי' אהרן נרתע לאחוריו. והנה נרתע לאחוריו זהו "חיצון" ממס, רתיעת הידים והרגלים, וזה בא מצד היראה שבהם. ולכאורה איזה שבח הוא "נרתע לאחוריו", שהוא רק הבעת יראה במעשה חיצוני? ומתבאר זה ע"פ דרכנו, דכיון שביארנו שתכליתה של תורה הוא "לשמור ולעשות", ז"א שהתורה בהתנועה תחת הרצועה תניע לכל הגלגלים והאופנים של האדם, יריו ורגליו ויתר איבריו, וזהו כל התכלית שצריך שיצא מתורה, והחיצון שהוא המעשה הוא העיקר, א"כ זהו שספרו לנו בשבחם של משה ואהרן, שמהאור הגדול של יראה שהושפע עליהם, התכלית שיצא להם מכל הפנים הי' ש"נרתע לאחוריו", היינו שיצא כל תכלית המכוון שהוא החיצון, וזהו באמת שבח גדול, דבאמת הרי זוהי כל עבודת האדם.

וזהו שנשתבחו ישראל שהקדימו נעשה לנשמע משום דא"נ, דנשמע זהו פנימיות ידיעת התורה ו"נעשה" זהו חיצון, וחיצון צריך שיקדים. ומהלך הדברים צריך להבין עפמ"כ הר"י בשע"ת בשער השני לבאר ענין נעשה קודם לנשמע: "ואמרו באבות דר' נתן, כל שמעשיו מרובים מחכמתו מתקימת שנאמר נעשה ונשמע, ביאור הדבר כי האיש אשר קבל על נפשו בלב נאמן לשמור ולעשות ע"פ התורה וכו' נמצא האיש הזה מעשיו מרובין מחכמתו וכו' וכענין מה שאמרו ישראל בסיני נעשה ונשמע שהקדימו קבלת המעשה על נפשם לפני השמיעה". ביאור דבריו דמתחילה צ"ל ה"נעשה", היינו שתקדם הקבלה - דבאופן אחר אי אפשר שיהי' ה"נעשה" קודם - והקבלה זוהי נתינת הרצועה כמ"ש, דתחת רצועה זו מתנועע כל ה"נשמע", דהיינו התורה, שהיא מניעה לכל האופנים והגלגלים, והתכלית היוצא מזה הוא "לשמור ולעשות". וזהו שכתב רש"י "נעשה חרד לשמור ולעשות", ד"נעשה חרד" זוהי הקבלה, דהיינו נתינת הרצועה, ועי' ז' מתנועעים הגלגלים ומתקבל התכלית הדרוש דהיינו "לשמור ולעשות", "תכלית חכמה תשובה ומע"ש", דהמעשה הוא התכלית וא"כ הוא החיצון, וכיון שהמעשה הוא החיצון צריך שיהי' קודם כמו שביארנו וזוהי הקבלה, זאח"כ כשיש קבלה אז מתנועעת החכמה שתחת המעשה ויוצא מזה שוב ה"חיצון" שהוא תשובה ומע"ש.

על "נעשה קודם לנשמע" אמרו חז"ל (שבת פ"ח) "פריו קודם לעליו" וקראו חז"ל לה"נשמע" "עלים", והנה העלים הם רק שפל

וקראו להנשמע טפל, והלא הנשמע הוא הפנים? והוא משום דא"נ, דהנשמע הוא רק פנים והפנים הוא הטפל שהתכלית הוא רק החיצון והוא נקרא הפרי. וזהו "מרגלא בפומי" דרבא תכלית חכמה תשובה ומע"ט", ואמרו חז"ל בלשון מרגלא, פי' שאצל רבא היתה החכמה נתונה תמיד תחת הרצועה, שמעולם לא יצאה מתחת' אלא התנועעה תמיד תחת רצועת היראה ולכן הגיע רבא לירי "תכלית חכמה תשובה ומע"ט", וזוהי דרגת הכלל ישראל שהקדימו נעשה לנשמע כמו שביארנו.

וזהו שענה רבא לההוא צדוקי שא"ל עמא פזיזא דקדמיתו פומיכו לאודניכו "אנן דסגינן בשלמותא" - פי' שהכל מתנועע אצלנו תחת רצועת היראה ואין שום דבר יוצא מתחת', לכן - "תומת ישרים תנחם", הנך אינשי דסגן בעלילותא - פי' שיש לכם נשמע, שקנה הנשמע מקום לעצמו מבלי שיתנועע תחת היראה, לכן - "סלף בוגדים ישדם", דבזה הוא מופרך מכל וכל כיון דנשאר הוא רק עם ה"פנים", דהתכלית הוא שמה "נשמע" תצא "תכלית חכמה תשובה ומע"ט", וזוהי המדידה שנמדד בה האדם.

והמתבאר ממאמר זה שלא כמו שהורגלנו להביין שהפנים הוא העיקר והכל נברא בכדי לשמשו, אלא להפך: העיקר הוא החיצון, והכל, גם הפנים, נברא בכדי לשמש להחיצון, דהחיצון הוא העיקר המכון והתכלית.

### מ א מ ר ל ה .

מוצט"ק צו .

"א"ר יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לוהי' אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ מקבל עליו עול מצות" (ברכות י"ג), "עול מצות" זהו תורה - "והי' אם שמוע תשמעו אל מצותי", ו"שמע" הוא קבלת עול מלכות שמים. והנה כל יסוד ותכלית התורה ומצותיה הלא הוא שתצא מזה קבלת מלכות שמים שזהו תכלית עבודת האדם, וחז"ל אמרו "שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה" שעול מלכות שמים הוא ה"ראשית" ואח"כ עול מצות. ונתכאר מזה מ"ש במאמר הקודם שדוקא מה שהוא העיקר והתכלית הוא הנהו הראשית; חיצוניות קודמת לפנימיות וזה גופא מורה שחיצוניות הוא העיקר והתכלית, ולא כמו שטועים להביין שעיקר הכל הוא הפנים והחיצון הוא כעין קליפה בעלמא שאין לו חשיבות כלל, אלא להפך שעיקר העיקרים הוא דוקא החיצון, וכל מה שהדבר יותר חיצון מורה זה שהוא יותר עיקרי, וכמ"ש רש"י ביומא "תרעא לדרתא עביד" - שהתורה אינה אלא שער להכנס בה ליראת שמים לכך צריך שתקדים לו יר"ש", הרי שיראה היא העיקר והיא הנה "הדירה" ולכן צריך שתקדים "היראה" לתורה משום דכן הוא המהלך שהעיקר הוא הראשית, וע"כ כיון שקבלת מלכות שמים הוא התכלית צריך שיקבל עליו עול מלכות שמים

תחילה. ואם לאו, "בהי עיל", אם יחסר להאדם החיצון אזי - "בהי עיל"? דהפתח להכנס אל הפנים הוא דוקא החיצון. ומדוקדק לשונם ז"ל שקראו לו "שער", שהוא הנהו הפתח היחידי להכנס דרך שם אל הפנים, ואם יחסר לו החיצון אזי ננעלו לפניו כל השערים ולא יוכלו בשום אופן להכנס אל הדרגות הבאות. וכשארם נכנס דרך שער והשיג הפנימיות אזי חוזר חלילה ומהפנימיות משיג הוא שוב את ה"חיצון" כמבואר במאמר הקודם.

וא"כ דרגת החיצון הנה באמת העיקר, והבאים אחריה אינם כ"א שער, וכל מה שהדבר יותר חיצוני הוא יותר עיקר ותכלית; עד שהחיצון שבחיצונים, השורש הראשון, "האלף" של האדם, הרי הוא עיקר התכלית. ואפילו אם ירבה אדם שנים כחול ויעמיק עצמו בחכמה עד אין שיעור וסוף, בכל זאת דירתו אינה בשום אופן חכמתו ועמקותו הגדולה, כ"א "האלף" שלו, שזהו "החיצון" והראשית.

ובזה יתבארו לגו דברי החוה"ל שתמיד אנו עוברים על דבריו בהכלעה ואינם מתקבלים על דעתנו, שכ' בשער עבודת האלקים שכל התורה היא כדי שיגיע על ידה להערה השכלית, "מפני שההערה התקועה בשכל נחלשת מג' פנים התחיבנו לחזקה כהערה התורית". והערת השכל היא מה "שתקוע בשכל נטוע בהכרת האדם נוצר עליו כשורש בריאתו ותולדתו". ולכאורה איך יתכן דבר זה, הלא תורה היא פנימיות ושכל הוא רק חיצוניות, הערה הנטועה בשכל הנוצרת כשבע האדם עם יצירתו, וא"כ איך הוא נותן לשכל משפט הבכורה? ולפמ"נ מתבארים דבריו באור חדש ובהיר, דאה"נ שתורה הוא רק "פנים" והשכל הוא רק "חיצון", אבל זה גופא מה שהוא החיצון מחייב שהוא התכלית והעיקר, וכל מה שהוא יותר חיצון עד שהוא הערה הנטועה בשורש האדם עם יצירתו, היינו שהוא כ"אלף" של האדם - זה מחייב שהוא העיקר היותר גדול.

וזהו שאה"כ "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו", והבאנו במקום אחר מאמר אדמו"ר זצ"ל שהעיר מאי קמ"ל בזה, הלא דבר פשוט הוא? והוא מבאר זה באופן אחר. ולפי דברינו מגלה לנו כאן הכתוב סוד גדול ונשגב שלא כל מוחא סכיל דא, ולואי שיתקבל אצלנו עכשיו.

כשנחקור איפה הוא מקום דירתו של האדם, לכאורה הינו מראים על הדרגות והמעלות העליונות של האדם ששם הוא מקום דירתו, אבל באמת לא כן הוא, דלהפך דוקא בהדרגות הפחותות, בה"אלף" שלו, שם אתה מוצא דירתו. ואפילו אם יחכם אדם עד בלי סוף ותכלית בכל זאת מקום "הדירה" הוא רק בהמושכלות ראשונות שלו. כי אמנם לכאורה נדמה לאדם שבעלותו למעלה הוא דולה חיותו מאותן הדרגות העליונות וה"חיצון" הי' רק האמצעי בכדי להגיע למעלה. וגילה לנו הכתוב "חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו", שגם בהזקינו, בעמדו על פסגת המעלות, גם אז עיקר חיותו הוא לא ממצבו הנעלה הלזה כ"א "מחינוך הנער" שלו.

הרמב"ם במו"נ כתב שאחת מהסבות אשר לא רבים יחכמו הוא מפני שהחכמה צריכה להקדמות רבות, וע"כ ירחקו הכסילים מחכמה אף שכאמת גם הם יכספו לחכמה וימצאו בה נועם, אבל הנם מואסים בהקדמות אשר בהן לא ימצאו עדין שום נועם, וזוהי הסיבה שלא יוכלו בשום אופן להגיע אל החכמה. ובאמת דבריו מבוארים בחז"ל "אם אין ד"א אין תורה", הד"א הלא אינה כ"א הקדמה ואמרו "אם אין ד"א אין תורה". מה ינעם יותר לחיך - בודאי התורה הקדושה המתוקה מדבש, אבל מה הוא הקודם - "ד"א קדמה לתורה", ואם ד"א הוא הקודם א"כ ד"א הוא הדירה ובזה עצמו הוא חשיבותה. ולצורך: בפרי ואילן המתוק והנעים לחיך הוא הפרי, אבל העיקר ודאי שהוא האילן. וזהו באמת מה שאמרו: כל ת"ח שאין בו דעה נבלה טובה הימנו וכו', צא ולמד ממשה אבי החכמה אבי הנביאים וכו', ומנו שם כל שבחיו של מש"ר, דל מהתם ד"א - נבלה טובה הימנו, שודאי ש"אבי הנביאים" זהו הנועם, ואי-הכניסה מבלי שיקראו לו הוא חיצון גמור, שאין לנו חיצון יותר גדול ממנו, ואעפ"כ "אבי הנביאים" אין דירתו שם רק בהמושכלות ראשונות, כד"א, בהחיצון, דמשו"ז גופא שהוא החיצון משו"ז שם היא מקום דירתו, גם כי יזקין לא יסור ממנו".

והמתבאר בזה דעיקר העיקרים הוא רק החיצון שהפנים שפל לגבי'. ודברים אלו קשה לנו להולמם כי זהו הפך כל מהלך מחשבתנו והשגתנו, אבל עלינו להתרגל להכין שהעיקר הוא החיצון וכי הוא הנהו ה"דירה", וא"א להכנס לדרגות אחרות בלעדו כי "בהי עיל". ובכל עבודת האדם צריך שיזהר מלהקדים המאוחר אפילו כמלא נימא, כי בלא"ה - "בהי עיל"? ודרך בנין האדם הוא רק על הסדר דבר דבר על אופניו, הן בחיצוניות והן בפנימיות, דגם שם המהלך הוא רק עד"ז, דגם הפנים נעשה חיצון לגבי הפנים הבא אחריו וכן עד אין סוף. וזהו הסוד שהרכה אינם משיגים ועולים כמעלתם, משום דכאן הוא כל קושי העבודה לכויין הישב לדרך הבנין עפ"י הסדר הלזה ומשו"ז זוכים לזה רק יחידי סגולה.

וזהו סגולת האכות הק' שהם ידעו לכויין הישב את דרך הבנין כמו שאמרו חז"ל שהאכות שמרו ד"א, שקיימו את הד"א במלואו בכל פרטיו ופרטי פרטיו, וזהו דרך הבנין. וכמו בכנין גשמי שהוא נבנה לבנה ע"ג לבנה וכשיחפוך האדם לדלג שורה אחת ולבנות שורה שלמעלה הימנו הרי הוא בנין באויר שלא יתקיים, שדרך הבנין הוא דרגא אחר דרגא. וזוהי באמת מדרגת אברהם אבינו שאמרו עליו חז"ל "אום אני חומה". אברהם אבינו ששמר וקיים ד"א בכל פרטיו עד מסירת נפש, שהרי מסר נפשו בעד שכל - בזה גופא, כמה ששמר סדר הקודם והמאוחר כהוגן בזה היה סוד מדרגת "אום אני חומה". תכלית יצי"מ היא קבלת מלכות שמים - "ומלכותו ברצון קבלו עליהם", "על זאת וכו' והודו והמליכו" - פי' שכל תכלית וענין יצי"מ היה לאמת ולברר לאדם יסוד זה. "למען תדע כי אני ד'

בקרב הארץ", שיבורר לאדם יסוד "ה' אחד ושמו אחד", שזהו יסוד קבלת מלכות שמים. וכל הניסים הגדולים היו להוראת סוד זה, ז"א הוראה על "טבע" - ד"א וטבע הינו הך - ונוכל להסביר ולהגדיר זאת באופן אחר, שכל יסוד יצי"מ הי' להורות ולגלות על ה"חיצון", פי' מה שאברהם אבינו השיג מעצמו, הכל, כל תנועה ותנועה, סובבת על יסוד זה של "אני ד' בקרב הארץ", על יסוד "ה' אחד"; הבטתו הראשונה, ה"אלף" שלו, הי' תיכף על יסוד זה. אך פתח עיניו תיכף פגש והרגיש ב"ה' אחד", שהטבע לא הי' חוצץ בעדו לכביכול כלל. וזהו באמת התכלית של "כי אני ד' בקרב הארץ". וזהו הביאור במה שכל מעשיו של אברהם היו ע"פ שכל; ואנו רוצים להעמיס כאן שיטות פילוסופיות, שזה בא לו מהתפלספות, ובאמת הוא טעות גדול, דצורך ההתבוננות הוא רק במקום שגיאות שצריך להסירם. השכל הוא באמת ההבטה הראשונה של האדם, שמי שעין שכלו זכה וברורה הוא רואה תיכף ע"י הבטה הכי שטחית יסוד "ה' אחד", והבורא ית' עומד תמיד נגד עיניו, וכזיו הראשון מיד הוא פוגש בו, וזו היתה מדרגת אברהם אבינו.

יצי"מ הי' להקל על השכל, שמכל נסי יצי"מ וכל הגדולות והנצורות נגיע אל החיצון הגמור - "למען תדע כי אני ד' בקרב הארץ" שהוא טבע, מפני שזהו באמת עיקר התכלית שיגיע האדם אל החיצון. קבלת מלכות שמים קדמה לתורה משום שהיא הנה החיצון, ומשו"ז קדמו נסי יצי"מ לקבלת התורה, דענינם הוא קבלת מ"ש, וכיון דקבלת מ"ש הוא צריך בהכרח שיקדים. האדם צריך שיגיע לידי דרגא כזו שכל ה"וידעת היום והשבות" וגו' ישיג ע"י הבטה ראשונה, תיכף במעוף עיניו יראה "ה' אחד" וכל ראיתו תהי' מיוחסת אך ורק לראית ה' אחד, והכל תלוי בהבטה ראשונה.

עיקר המפסיד והמפריע לאדם בבנינו הוא משום דמדלג הוא להבטתו הראשונה, הינו שהיא אינה הבטה של "ה' אחד", וכיון שכך ממילא בטל כבר מה שהוא בונה אח"כ, דהוא בונה באויר, דבהי עיל, דעיקר היסוד שצריך האדם שידעהו הוא שהנהו "בנין" וצריך שיבנה דרך בנין; ה"חיצון" הוא יסוד הבנין וכל מעלה ומעלה הוא "חיצון" לעומת המעלה הבאה אחריה.

וזהו שכתב במס"י "יסוד החסידות ושורש העבודה", שהזכיר ענין יסוד ושורש, משום דבאמת יש ענין יסוד ושורש כמו שביארנו והוא ה"חיצון". יצי"מ נקרא "שרש" משום דיסוד יצי"מ הוא "למען תדע", הינו "טבע", וד"א קדמה לתורה והרי הוא הקודם, ז"א היסוד.

הרמב"ן מאריך הרבה בטעם החומר שביצי"מ שהתורה חייבה כרת על אכילת חמץ ועזיבת פסח, ולפי דכרינו מתבאר זה היטב, דיצי"מ הוא השורש והשורש הוא עיקר הכל והוא שקול כנגד הבנין כולו.

ס א מ ר לו.

י' ניסן.

במאמרים הקודמים בארנו שעיקר הכל הוא רק ה"חיצון" והכל טפל לגבי', שכל התורה והמצוות, כל הפנים, טפל הוא לגבי החיצון שבחיצונים.

וזה באמת חידוש כ"כ גדול עד שקשה לנו לקבלו, דאיך נוכל לעשות כל התורה "טפל" לגבי החיצון שבחיצונים שאין לנו חיצון גדול ממנו. אבל הסיבה לזה הוא משום דאין אנו מכירים את עצמנו; ינסה האדם להתעמק בכחות נפשו ויתכונן היטב, ואז יראה מעצמו יסוד זה. וכמה תורות חייבים אנו ללימוד המוסר שעל ידו נוכל לעמוד על יסוד רם ונושגב זה.

הגר' מסלנט זצ"ל הי' אומר שביכלתו לחבר ספרי "נודע ביהודה" בלי שעור אבל אין ביכלתו לחבר אף דף אחד מספר "מסלת ישרים". ולכאורה אין זה מובן לנו ובאמת הר"ז פליאה. אבל הנסיון יורנו שבאמת כן הוא, שעלוי גדול ועצום שביכלתו לחבר ספרי חד"ת עד בלי גבול לא יוכל לחבר אף דף אחד ממס"י, ומזה מתברר לנו היסוד הנ"ל, דכיון שעלוי גדול כ"כ אין ביכלתו לחבר אף דף אחד מס"י, הר"ז מורה על הקושי הגדול של השגת יראה. ומתברר מזה מה שבארנו שעיקר התכלית הוא רק החיצון ולא הפנים, דכיון שהשגת החיצון כ"כ יותר קשה מהשגת הפנים א"כ הרי העיקר באמת הוא החיצון.

וזהו מ"ש במאמרים הקודמים ד"אם אין יראה אין חכמה", דחכמה ויראה הם "אחד", חכמה נקראת בשמה כשהיא מופשטת, וכשהיא נכנסת לאיבריו של אדם היא נקראת יראה. יראה היא מהדרגות הכי שפלות המוטבעות בגופו של אדם, ויראה זו הרי היא חכמה. ובאמת הרי הוא מקרא מפורש "הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה" (איוב כ"ח), שהכתוב הוצרך להשמיענו זאת ובלעדו לא ידענו שה"סור מרע" הוא הנהו הבינה וכן שיראה היא החכמה. ואמרו חז"ל "הן אחת" שרק היראה היא החכמה, וצריך להבין זאת עד"ז, שגמר החכמה והשלמתה היא היראה. ולציור: כמו בענין "ה' בחכמה יסד ארץ", הרי מהתחלת הבריאה עד הגמר הוא "ה' בחכמה" וגו', וא"כ שלימות כל הבריאה הרי היא התכלית והגמר של "ה' בחכמה יסד ארץ", כן הוא ביראה וחכמה, כשהחכמה היא בשלימותה ותכליתה אזי נכרת היא על האיברים וזהו יראה שהוא "חיצון". גמר הבינה הוא ה"סור מרע", "סור מרע" הריהו חיצון גמור, ובכל זאת הנהו תכלית הבינה. "מה ה' דורש ממך כ"א ליראה-כל התורה כולה, שהיא עד אין קץ, רחבה מני ים גם בעד מש"ר, כל תכליתה הוא רק שיצא מזה מעט "יראה", מזה רואים אנו מהו העיקר ואיזה עיקר גדול הוא היראה שהיא הנה רק "חיצון", והוא משום שעיקר הכל תלוי ב"חיצון".

וזהו מה שאמרו ז"ל "אטו יראה מילתא זוטרתא היא", פי' שאע"פ שאה"נ ד"לגבי משה מילתא זוטרתא היא" וא"כ לכאורה

הועמדה כל התורה ועבודת האדם על דבר קל, אבל זה גופא שכל התורה הועמדה רק בשביל יראה הלא זה מוכיח עד כמה גדולה, נשגבה וקשה מדה זו. ולדוגמא, כשמעמידים מכוונה גדולה בכדי להניע קש הרי פשוט דכיון שאנו צריכים למכוונה שלימה בכדי להניע הקש א"כ כל המכוונה טפלה לגבי הקש, וכן כיראה אם צריך מכוונה כ"כ גדולה בכדי להניע היראה, ה"ז מגלה את רוממותה של יראה.

מה לו לאדם לחקור ולהתפלפל אם העיקר הוא הפנים או החיצון, יתכונן בעבודתו הוא ויראה איפה הוא הקושי בהפנים או בהחיצון. וכיון שעבודת-הפרך הוא בהחיצון ולא בהפנים, הלא מתבאר מזה מהותו של חיצון ומהי "הכנה". כל תכלית עבודת האדם, כל תכלית התורה, הוא רק החיצון - "מה ה' שואל מעמך כ"א ליראה".

### מ א מ ר ל ז .

ליל התקדש חג הפסח.

הערה שנתעוררנו עליה מענין בדיקת חמץ. הראשונים עמדו על ענין החומר שהחמירה תורה כ"כ בחמץ, שלא מצינו בתורה דוגמתו. אמנם איסור כרת מצינו בהרבה עבירות אבל בשום מקום לא מצינו איסור "כל יראה וכל ימצא" זולתי בחמץ. והנראה בקצרה, שהחומר שהחמירו הוא משום חומרא דחמץ עצמו, שהוא גופא הנהו הסיבה לכל החומר הגדול הלזה שלא מצינו דוגמתו. והמכין והיודע סוד של "איתערותא דלתתא ואיתערותא דלעילא" הוא יראה שבחמץ ישנן באמת כל אלו מדות שמדרו בו חז"ל, שמתאימים לזה כל דיני החמץ והלכותיו.

מצינו בפסחים ז' "בודקין את החמץ לאור הנר מה"מ אר"ח למדנו וכו' ונרות מנר דכתיב "נר ד' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן". ומסתמא צ"ל שבדיקת חמץ וחיפוש חדרי בטן יש להם שיכות זה לזה.

יתכונן נא האדם באופן בדיקת חמץ, "אין בודקין לא לאור החמה וכו' אלא לאור הנר מפני שאור הנר יפה לבדיקה", דוקא כלילה בשעה שהחשך יכסה ארץ וסביביו חשך וערפל, דוקא אז הוא זמן בדיקת חמץ, ורק על ידי הנר המפיץ קווי אורו על שטח מוגבל ומצטמצם כל האור על מקום אחד, ואז הכל נראה יותר מאשר כיום. גם אופן החיפוש מבהיל הוא מאד: הולך האדם מחדר לחדר, מפנה לפנה, בודק בחורין וסדקין ומחפש אחר כל משהו חמץ, גם לכורות ומרתפין ירד לבדוק בנרו, עד שעולה בידו לבער את כל החמץ שברשותו; נפלא מאד מעשה המצוה הזה.

"נר ד' נשמת אדם" - הנשמה הק' היא רק בכחינת נר בגוף האדם; מזה יתכונן האדם גודל החשך שבקרבו, שגם אור הנשמה אינו אלא בכחינת "נר"; כל מתכונתה של הנשמה היא רק בכדי לחפש חדרי בטן, ולכן הוטבעה בכחינת נר, שאור הנר יפה לבדיקה.



וכי מה מחפש האדם בבדיקתו, הלא רק את ה"חמץ", את "השאור שבעיסה". חז"ל קראו ליצה"ר "שאור שבעיסה", וא"כ כנראה "שאור שבעיסה" מכון כנגד היצה"ר. ולפי"ז מתאימים מאד כל דיני הבדיקה, ה"כל יראה", ה"בל ימצא", המשהו, ומובן ענין החיפוש הגדול והבדיקה בכל חור וסדק שלא ימצא שם אף שמץ ומשהו מ"השאור שבעיסה".

ובאמת מבדיקת חמץ לחוד מתעלה כבר האדם לאין ערוך. ומי הוא שיוכל להתבונן ולהשיג קדושת וטהרת איש ישראל בכדקו אור לי"ד את החמץ בביתו.

וכמו"כ כשנתבונן בדיני אפ"ת המצה, בגודל השימור והזהירות שלא יחמיץ אף "כמשהו", הרי באמת מכהיל הוא עד מאד. דמי זה יוכל להשמר ולהנצל מחשש משהו חמץ במצתו, שכמעט שאין זה ביכולת האדם, שהרי הבצק מחמיץ בן-רגע, עד שאדם יר"ש ועצבני הלואי שיעלה בידו לאפות כזית מצה לצאת בה ידי חובתו, וכל ימי החג בודאי יוכרח להתפרנס בפירות. ואמנם ספרו על אדם גדול שאין דרכו לעמוד בשעת אפ"ת מצתו מפני שלבו נוקפו. הזהירות צריכה שתהי' על חוט השערה ואין באמת בכח ילוד אשה להנצל לגמרי מחימוץ, אלא דלא ניתנה תורה למלאכי השרת. ולפי היסוד של "אתערותא דלתתא ואתערותא דלעילא", כשנתבונן בענין "שאור שבעיסה" נראה בו אותו ענין עצמו שבאפ"ת מצה. דהמתבונן בס' מסלת ישראלים במדרגות שבכריתתא דר' פנחס בן יאיר יראה זה בענין הזהירות והזריזות. מהי זהירות? להשמר ולהזהר שלא ימצא בו שום שמץ וזכר מהחטא, לברוח מן החטא כבורח מן האש, לפשפש ולמשמש בכל יכלתו שמא ימצא בו זכר כל דהו מהיצר; וכן ענין הזריזות הנהו ג"כ אך ורק ענין זה, הזריזות לעשות מצוה, "מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה", להזהר שלא תחמיץ, "כי אין סכנה כסכנתו", ו"הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון", בקצרה, כל העבודה היא להשמר ולהזהר שלא יתגנב לתוכו אף שמץ מהיצר ולבערו מלבו בתכלית הביעור. ונמצא שכשנשאל למי שאופה מצות מהי עבודתו, תהי' תשובתו: זהירות וזריזות.

המתבונן במעשה המצות של ערב פסח יראה שאין בשכל האנושי לשער גודל הצירוף והזיכוך שמצות ער"פ מטהרים ומזככים את איש ישראל, ויהודי של ערב פסח גרידא כבר אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו. מי הוא שיוכל להתבונן גודל ערכן של מצות ער"פ והרושם שעושים למעלה, האיתערותא דלעילא שמתעוררת ע"י האיתערותא דלתתא, ואלמלא לא באנו אלא בשביל מצות ער"פ לחוד דינו.

מ א מ ר ל ח.

א' דחג הפסח.

ככל מקצועות החכמה ישנם כללים מקובלים ומוסכמים, ולדוגמא בחכמת החשבון ישנם כללים ויסודות שעל פיהם מחשבים

כל החשבונות ופותרים כל השאלות המסובכות. ואף שלא כל אחד יבין את ההנחות שע"י נתאמתו ונתקבלו הכללים, בכ"ז מכיון שנתאשרו ע"י החכמים בחכמה זו כל אחד סומך ע"ז ומוצא מבוקשו על פיהם. וכ"כ נאמר בנוגע לדברינו. יסוד דברינו הם כללים. הזוכה להבינם - מה טוב; ואם לאו - יתנהג ע"פ הוראת כללים אלו גם מבלי שיבינם, ויתקבל מזה התכלית הדרוש. במאמרים הקודמים בארנו ענין חיצוניות ופנימיות, ובכאן נביא עוד דוגמא מיסוד זה. אנו אומרים בזה כלל, וצריך לידע שהוא האמת לאמיתו.

בתר"י ברכות ס"פ תפלת השחר כ' אהא דא"ר יוחנן כל המכרך על החדש בזמנו כאלו מקבל פני שכינה, מפני שהקב"ה אע"פ שאינו נראה לעין נראה הוא ע"י גבורותיו ונפלאותיו כענין שנאמר אכן אתה א' מסתתר אל' ישראל מושיע, כלומר אע"פ שאתה מסתתר אתה הוא אל' ישראל שעשית עמהם כמה נפלאות ואתה מושיע בכל עת ובכל שעה וע"י תשועותיך רואים אותך בני אדם ואתה מתגלה להם ומכירים אותך, וג"כ בכאן ע"י מה שמחדש החדשים הוא מתגלה לבני אדם והוא כאלו מקבילין פניו, מפי מורי הרב נר"ו. ואף שגם החמה מסתתרת בלילה ואינה נראית רק ביום בכ"ז כיון שהחמה מהלכה ידוע לכל, "שמש ידע מבואו", לפיכך אינה גורמת שיכירו בזה שם ד', אבל הלכנה שאין אופן מהלכה בשוה תמיד, "פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה", מזה שהיא מסתרת יום או יומים ושוב יוצאת - רואים השגחתו ית'. ואע"פ שכל ענין זה בא מהנחה מוטעית, שהרי חכם ובעל חשבון יודע גם מהלך הלכנה ויודע שגם לה יש מהלך תמידי ואינה משנה מהלכה אף רגע, בכל זאת ממה שנדמה לאדם בהבטה השטחית יוצאת הכרת השי"ת. והגדילו חז"ל ערך הכרה זו הנוולת רק משטחיות המחשבה ומאי-התבוננות, עד שאמרו שהוא כאלו מקבל פני שכינה.

אבל אחרי ההתבוננות נראה שבאמת דרך החינוך וההכרה לא על אדני החכמה יסודו, ורק באופן זה של התפעלות והרגשת הגוף הוא הדרך האמיתי. וא"כ כיון שע"י טעות זו האדם מכיר את השי"ת מה איכפת לן שזה טעות, הואיל והכרתו שיצאה ממנה הכרת אמת היא, ונמצא שבהתכלית שיצא לו לאדם מטעותו אין מקום טענה כלל, ורק שהטענה היא להפך, למה יצאה לו ההכרה רק עתה ועד כה הי' חי בטעות. וכיון שתכלית היוצא מטעות זו הוא אמת ובאופן אחר בלעדו א"א שתצא ההכרה, נמצא שטעות זו הוא האמצעי היחידי להשיג התכלית האמיתי, וא"כ הרי הוא באמת הדרך הנכון וא"א לקראו בשם "שקר". דההבדל בין שקר לאמת נמדר ע"י תוצאת הדברים הנוולת מזה, ואם התוצאה היא אמת גם האמצעים הממציאים אמת זו הנם אמיתים. וזהו יסוד גדול בחינוך האדם שאינו כפי שהינו אומרים לכאורה שהוא ע"י חכמה, שכל והתפלספות, כי הנפש אינה מתפעלת כלל מזה עד כדי שתגיע להכרה, ודוקא ע"י הבטה שטחית של האדם, ע"י טעותו, הוא מכיר את ה'. וכשיחפוץ האדם להכיר

שמו ית' זקוק הוא לתלות לבנה ולהחביאה לפעמים ומזה תצא הכרתו, שאף שלכאורה הר"ז טעות ושגיאה בכ"ז רק זהו הדרך הנכון. והרי הכורא ית' הטביע טבע הלבנה שתתחבא לפעמים בכדי שבריותיו יוכלו להכירו ע"י שגיאתם והכסתם השטחית.

מהותה של חכמה הוא אור, ואור אין כיכלתו להפוך תכונותיו של אדם ולשנותם. בכדי להכיר צריך אמצעים אחרים לגמרי שאינם בסגולת החכמה.

„ר' אליעזר אומר שוב יום אחד לפני מיתתך אמרו לו תלמידיו רבינו וכי אדם יודע באיזה יום ימות אמר להם כל שכן ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה" (שבת קנ"ג). ולכאורה אין כל המו"מ בזה מובן לנו כל עיקר, דמה חידש להם ר"א שאין יום המיתה ידוע ומה תפסו הם על דבריו וכן למה לא באר תיכף דבריו כל צרכם. והמתכונן מתגלה לו סוד גדול ורם שגילה לנו ר"א בזה. „שוב יום אחד לפני מיתתך" - בכדי שיתעורר האדם ויבוא לידי תשובה ומע"ט צריך שתתפעל נפשו עד כדי זה; והאמצעי היחידי להתפעלות הנפש הוא שישנן תמיד ענין זה. „שוב יום אחד לפני מיתתך" מבלי שום התכוננות ועיון רק מחשבה שטחית שבשטחית אבל ישננה וישגרה תמיד על לשונו. „שוב יום אחד לפני מיתתך", „יום אחד" - מי הוא הרשע והפושע שלא ירצה לשוב ברגעים האחרונים מחיו, מי הוא זה שלא יתעורר בתשובה בעת שהמות מרחף נגדו. ובשנן האדם לעצמו תמיד ענין זה מבלי שיכנס בחקירות, „וכי אדם יודע באיזה יום ימות" ו„כש"כ ישוב היום" וכו', מבלי שום שכל וחכמה, רק בשטחיות לבד - עי"ז מעט מעט תתפעל נפשו, יום המיתה יהי' ניצב לנגד עיניו, רגעיו האחרונים הספורים יהיו תמיד בזכרונו, ועי"ז סופו להגיע לידי „תכלית חכמה תשובה ומע"ט", מה שלא יוכל להגיע לזה בשום אופן ע"י שכל, שאף שכשיחקור „וכי אדם יודע" וכו' הלא ג"כ יבוא לידי מסקנא של „כש"כ ישוב היום" וכו' אבל התכלית לא יושג בזה, שאין זה בתכונות הנפש להתפעל ע"י שכל וחכמה.

[לדוגמא נציג כאן מש"כ הרמב"ן על משאחז"ל למה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברהם שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברהם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו, וכ' הרמב"ן שאע"פ שכשנעשה חשבון נראה שתרח עדין חי, שאברהם בצאתו מחרן הי' בן ע"ה שנה וכו', אבל בהכטה הראשונה מבלי עיון יהי' נראה שהי' אברהם שם עמו].

דיסוד גדול הוא שהחכמה אינה לשונו של הגוף, הגוף אינו מבין שום חכמה ואליו צריך לדבר בשפה אחרת לגמרי, והיא המעשה.

במ"א ביארנו שכל יסוד יצי"מ והיוצא מזה הוא מה שאמרו במשנה „חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים", שתכלית יצי"מ הוא שהאדם עצמו יעשה מיוצאי מצרים. ולכאורה איך באים לידי דרגא זו?

האדם ידמה בלבבו שמשיגים זאת ע"י התכוננות ומחשבה, ע"י לימוד בספרי מחקר והתכוננות ב"ואלו לא הוציא" וכו', וע"י מחשבות אלו האדם משכיל ומחכים עד שהוא מרגיש א"ע כאילו הוא יצא ממצרים. אבל באמת החושב כן הנהו "עם הארץ" גמור בדרכי החינוך, שהוא סובר שע"י "חכמה" יחנך את תלמידיו. "חנך לנער עפ"י דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה". אין מחנכין את האדם ע"י חכמה רק ע"פ דרכו, ואז גם כי יזקין וכו'. והזכרנו במאמרים הקודמים שדוקא בחנוך הנער תלוי כל הצלחת האדם; וכן הוא ממש בנוגע להאדם עצמו, כל מיני התכוננות וחכמה שבלי ספק שהנך מעלות עליונות - נוכל לקרוא לחכמה אור וכיוצא בו - לא יוכלו בשום אופן להכות שרשים בנפש וליצור יצירה ובריאה חדשה, סוד זה הוא אך ורק במעשה המצות. "ועשיתם אותם" - אחז"ל ועשיתם אתם, כאילו עשיתם עצמכם, כל מעשה של מצוה הריהו "כאילו עשיתם עצמכם", אין לך כל מצוה ומצוה שאין תחית המתים תלוי בה. אין לנו שום הכרה ומושג איך ובמה, אבל הנסיון יורנו שכן הוא באמת.

המתכוונן במצות מצה כאופן שבארנו אתמול, האם לא יראה שמצוה זו אינה "מעולמנו אנו". האם אין רואים שמצוה היא "רקיע השביעי", כי "מעולם זה" א"א שתהי' בשום אופן. מצוה הרי היא מחי' מתים, יוצרת ועושה ברי' חדשה - "עשיתם עצמכם", אין ערוך ואין דוגמא לה, שרק מן השמים היא, ומי שהוא זולת יוצר האדם ועושהו א"א שיתן לנו כלי ליצור יצירות ולברוא ולחדש מציאויות חדשות. החבר ענה לכוזרי: "כונתך רצוי' אבל מעשיך אינם רצויים", שבלי תורה אין לעמוד על מהותם של מעשים ואיכותם.

ואמרו חז"ל חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ואמר בעל ההגדה שזה יושג רק ע"י "מעשה המצות" - "כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו: פסח, מצה ומרור", ז"א כי במעשה המצות של אכילת הפסח, אכילת מצה, הסיבה, ד' כוסות ומרור, שא"א לכנות לכל זה כ"א בשם "מעשה המצות", בכ"ז רק עי"ז ישיג התכלית של "כאילו הוא יצא ממצרים". ומשו"ז מתאים מאד מ"ש "ואפילו כולנו חכמים כולנו גבונים וכו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", הינו שאילו הי' ענין זה רק ל"זכר" לבד, אין שייך להטיל זאת בין על החכם בין על איש מן השוק בשוה. אבל כפי מה שביארנו שהחכמה לא תועיל מאומה בכרי שיצא מזה ה"כאילו יצא", ויצא זה רק ע"י מעשה המצות, א"כ אין חילוק בזה בין חכם לאיש פשוט, דכיון שיסוד הדברים הוא "מעשה" מוכרח החכם לאכול מצוה בשוה עם המון העם; וכן מצות ער"פ שבארנו אתמול כגון בדיקה ואפיית מצוה, והסיבה - אפי' עני מיסב על כרים דרך חירות ושותה יין דרך חירות, וכן כל מצות הסדר, ומזה יוצא התכלית האמתי שגלתה לנו התורה, והוא - להיות מיוצאי מצרים.

"וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח" - אמר אדמו"ר זצ"ל שהוא מל' משביח, שכל המרבה לספר ביצי"מ גופו נשבח. אחרי כל עשית מצות אלו הוסיפו עוד שכל המרבה לספר הר"ז משובח, וכל המרבה יותר ויותר גופו נשבח יותר ויותר.

וז"ל הרמב"ן בס"פ בא: "וכונת רוממות הקול בתפלות - ז"א מה שצריך אדם להתפלל בקול רם - וכונת בתי כנסיות - מה שמתקבצים הרבה אנשים למקום אחד להתפלל, שבחכמה אין בזה שום מהלך - וזכות תפלת הרבים זהו שיהי' לכני אדם מקום יתקבצו ויודו לא' שכראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו". ולכאורה מאי נפ"מ אם יחשוב שהוא נכרא בינו לבין עצמו או בחבורה, ומה תתן ומה תוסיף לו החבורה, אבל הנסיון יורנו שכן הוא באמת, שאך ורק המתנהג עפ"י דברי הרמב"ן אלו יכיר שהוא נכרא, והרוצה להתחכם עליו יאמר אעלה על במתי עב וידמה בעצמו שהוא בורא ובשום אופן לא יבוא לידי הכרה שהוא נכרא רק ע"י עצת הרמב"ן, ע"י מעשה המצות של תפלה ובקול רם ובצבור וכל דיניהם, ורק עי"ז יתקבל התכלית ותצא ההכרה ויאמר "בריותיך אנחנו".

### מ א מ ר ל ט

### ב' רחג הפסח

אנו רגילים תמיד בדכרינו להמשיל ולדמות את ה"למטה" ל"למעלה", ולדוגמא נביא כאן מה שאמרו חז"ל "גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה", ואמרו חז"ל שהכנסת אורחים "למטה" מכוננת כנגד קבלת פני השכינה "למעלה". ובס' תומר דבורה דרכו להפך, מתחיל מה"למעלה" ומבאר תחילה מדות העליונות שהם יסוד ספרו המיוסד על י"ג מדות של רחמים, ובכל מדה ומדה כשהוא גומר לבארה דרכו לסיים שדוגמת זה צריך שיתנהג האדם למטה. המשכיל יבין שבאמת יסוד הדברים הוא שה"למעלה" וה"למטה" הם אחד ואפשר להתחיל באיזה פנים שירצו.

במאמרינו הקודמים בארנו ענין חמץ ומצה, החומר שהחמירה תורה בחמץ שאין דוגמתו בכל איסורי תורה, "בל יראה ובל ימצא", כרת ומשהו, וביארנו עפ"י היסוד של "איתערותא דלתתא ואיתערותא דלעילא", שכל ענין הבדיקה והביעור מכוון כנגד ה"שאר שבעיסה", היצה"ר, ולזה מתאימים כל דיני הבדיקה. ובארנו שהמתכוונן לאופן הבדיקה יכיר בכרור שמעשה-המצוה זה הנהו מעולם אחר לגמרי. הנה הצריכו לבדוק דוקא בלילה ודוקא לאור הנר שהוא יפה לבדיקה בחורין וסדקין דוגמת נר הנשמה שהוא "חופש כל חדרי בטן", לחפוש ולבדוק בכל פנה ופנה שלא ישאר אף שמץ קל וזכר כל-דהו מ"השאר שבעיסה". וכך כשמתכוונן באופן הזהירות באפית המצות להזהר משהי' כל-דהו כי בן רגע יוכל לבוא לידי חימוץ,

עד שכמעט הוא למעלה מכח האנושי. ואמרנו שכשנשאל למי שאופה מצות כמה הוא עסוק? תהי' תשובתו: בזהירות וזריזות.

בס' מס"י שמבאר להברייתא דר' פנחס בן יאיר מפרק הזהירות עד פרק הקדושה הוא סובב הולך על יסוד זה, רק על נקודה הלזו להשמר מן היצר שלא יפגע ולא יתערב במעשינו. מהותה של זהירות הוא להשמר ולהזהר ולברוח מן היצר כבורח מן האש, וכן זריזות להשמר מהחימוץ - "מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה", אל תאמר לכשאפנה אשנה", "כי אין סכנה כסכנתו" ו"הרבה קטיגורים יעמדו מכאן ועד גיחון", כי היצר אורב לו בכל עת ועומד לשטן כנגדו ע"כ אין לו שום עצה כ"א הזריזות שלא להניח מקום לחלות היצר, למהר להחיש מעשהו מכלי להניח זמן לחלות של חימוץ; וכן בכל הפרקים הבאים, בנקיות וכו', בכלום נכפל רק ענין זה. עד ענין הקדושה שיהי' האדם נבדל ונעתק מן החומריות לגמרי, "ואפילו בשעת התעסקו במעשים הגשמיים המוכרחים לו מפאת גופו הנה לא תזוז נפשו מדביקותה העליונה", "והנה האיש המתקדש בקדושת בוראו אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות עניני קדושה ממש וסימנך אכילת קדשים שהיא עצמה מ"ע ואמרו חז"ל כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. ותראה עתה ההפרש שבין הטהור לקדוש וכו' אך לכלל קדושה לא באו כי אילו הי' אפשר בלתם כבר הי' יותר טוב וכו' אך הקדוש וכו' נחשב לו כאילו מתהלך לפני ד' בארצות החיים עודנו פה בעוה"ז והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן, כמקדש, כמזבח", "ז"א שהיא דרגא שאין בה כלל ענין חלות היצר.

והנה בעל התומר דבורה אילו הי' מבאר ענין ה"קדושה" הי' מסיים בזה עפ"י דרכו: וכן צריך האדם שיתנהג למטה, והיא מצות מצה שמצה היא דוגמתה, שכל אופני עשיתה הוא זהירות וזריזות כמ"ש במאמרינו הקודמים, אבל זהו רק ככל עת האפי' עד שבאים לידי התכלית שהמצה נאפית, ואז, אחרי שנאפית, הרי "אכול מה שהנאתך" שאין להתירא כבר מחימוץ, שאין שם כבר מקום חלות בעדו, שזה מהותה של קדושה ז"א למעלה מן הטבע. וזהו שאמרנו במאמר הקודם שענין מצה הוא למעלה מן הטבע.

וזהו שסמך בעל ההגדה גאולה למצה, "מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק וכו' וגאלם" שפשוט לכל בר דעת שאין זה מפני שכך הי' - שאין כן רוח התורה, ועוד שהרי על המצות הוזהרו כבר בפ' בא ואמר להם שבעשית מצות יזכו לגאולה. - ובמ"א יבואר אצלנו דיסוד הגאולה הוא למעלה מן הטבע דבטבע אי אפשר שינצל החלש מהאלם. ולפי"ז באמת יסוד המצה והגאולה אחד הוא, ז"א שיסוד המצה הוא הוא סוד הגאולה. אדמו"ר זצ"ל העיר אהא דכתיב "כי כחפזון יצאת מארץ מצרים" והלא בהדיא כתיב "ליל שמורים" ואמרו חז"ל שהי' הקב"ה יושב ומשמר הלילה הזה, ומה זה שאה"כ שיצאו

בכפזון, ומוכח מזה שחפזון הוא סוד הגאולה. ומחדר לנו מעתה הסמיכות של מצה לגאולה ובדין סמכם בעל ההגדה זל"ז: "מצה זו וכו' על שלא הספיק וכו' וגאלם", מפני שבאמת יסוד שניהם אחד הוא.

מ א מ ר מ

ב' דחג הפסח.

נתבאר במאמר הקודם מה שאמרו חז"ל "המכרך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה", והכאנו דברי הר"י שכאר דכריהם משום שהירח פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה והאדם בהשקפתו הראשונה מבלי עיון ומחשבה ידמה בלבו שאין ללכנה שום מהלך ומזה תולד אצלו ההכרה, וזהו קבלת פני שכינה. ונתעוררנו שהלא הכרה זו בנוי' על הנחת שקר שהרי ליודעים ומבינים גם סיבוב הלכנה הוא עפ"י מהלך וחשבון ורק בהכטה שטחית באים לידי טעות, ובכ"ז נתנו חז"ל להכרה זו מקום בראש ואמרו "כאילו מקבל פני שכינה". ובארנו שם שבאמת מושג "שקר" ו"אמת" הוא לגמרי אחר ממושגנו; לדון על דבר אם הוא אמת או שקר צריך בהתחשב עם התוצאה הנולדת ממנו, אם התכלית היוצאת הוא שקר אזי גם האמצעי המביא לידי זה הנהו "שקר", אבל מכיון שהטעות כמהלך הלכנה מביא לידי תכלית ההכרה א"כ גם אמצעי זה הריהו אמתי ודרוש, ולהפך, ידיעה הבאה לאדם מצד חכמה אם אינה מביאה אותו לידי תכלית הכרה - בחינת כזב הוא. ובארנו שם שהדרך להכרה אינו ע"י חכמה, שהיא רק "אור" אבל אין בכחה לשנות הגוף, וההכרה באה דוקא ע"י שטחיות שאינו אלא טעות.

וזהו מה שאמרו חז"ל "אריב"ל וכו' אתא משה ואמר הא גדול הגבור והנורא אתא ירמי' ואמר עכו"ם מקרקיין בהיכלו אי' נוראותיו לא אמר נורא אתא דניאל ואמר עכו"ם משתעבדים בבניו וכו' לא אמר גבור וכו' ופריך בגמ' "ורבנן היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה ועי"ש שאמרו אר"א מתוך שיודעים בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כזבו בו" (יומא ס"ט). ותמיד אנו מתקשים בדברים אלו מהו ענין "לא כזבו בו", האם אין זה אמת שהבורא ית' הוא גדול גבור ונורא? או האם חסרה לדניאל וחביריו הידיעה בגדולת ה', הלא על "לך ה' הגדולה" אמרו חז"ל "זה מעשה בראשית", והאם אין די במעשה בראשית לבד שיכיר כזה האדם גדולתו ית' וגבורותיו?

והמתבאר בזה שזה פשוט שתכלית עבודת האדם הוא שיגיע לדרגת עבודת ה' והכרתו, ואם יאמר האדם "גדול" ואינו מכיר שהוא גדול - שקר ענה בפיו, אע"פ שבאמת הלא הבורא ית' גדול הוא. והוא משום שבאמת מחוייבים אנו להכיר הבורא ית' בלי שום גילויים ומופתים, שזה תורת כל האדם. ורק שאי אפשר לשבח ולפאר להבורא ית' בשבחים שלא הכרנום משום שאין עסק האדם בתפלתו לדבר

אודות עצמותו ית', שהתפלה אינה אלא הכרת הנפש את בוראה, ובה כמדה שהיא מכירתו בה כמדה הורשה לה להיות משבחתו ומפארתו. וכן באמת הותקן מטבע הברכות כמו שמצינו שעל הרעמים הותקן לברך "שכחו וגבורתו מלא עולם", ולכאורה למה דוקא על רעמים, והאם כשאין רעמים אין כחו וגבורתו מלא עולם? האם מהבריאה עצמה אין האדם רואה זאת וצריך הוא דוקא לרעמים? והוא משום שהכרה שכחו וגבורתו מלא עולם משיג האדם רק ע"י רעמים, ואם יאמר כן האדם שלא בשעת רעמים הר"ז בחינת "כזבו בו", שזהו סוד הברכות שטרם שהגיע האדם לידי הכרת הנאמר בברכה זו אינו רשאי לברך. וכן ברכת "אתה גבור" שמונים כאן גבורות ה', "סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים", והורונו חז"ל שההכרה בגבורתו הוא מזה ש"סומך נופלים", ולכאורה למה דוקא "נופלים", וכי יש אדם שאינו צריך למשענתו ית'. וכן "רופא חולים", וכי רק חולים הוא רופא? והאם באמת ישנם חילוקים בין בריאים וחולים? היוכל להיות לנו צל של ספק שבריא הולך בלי משענה ממנו ית'? ואמנם ודאי שכן הוא, אבל נחפש נא בעולם כלו, הרי אף אדם אחד לא ימצא שיהי' בדרגא כזו שיוכל לומר "רופא בריאים". ואם אינו בדרגא זו והוא אומר כן הריהו שקר ולא ניתן לאמרו כי אין זה בא מצד הכרתו.

וזהו שאמרו חז"ל "מתוך שיודעים בהקב"ה שאמיתי הוא לא כזבו בו", שמדרו דניאל וחביריו כחות נפשם והכרתם שמו ית' וע"כ לא אמרו הגדול הגבור והנורא, אע"פ שדניאל ידע גדלותו ית' בשכלו ובחכמתו אבל כיון ש"עכו"ם מקרקרין בהיכלו אי' גבורותיו", במצב זה חש כבר בעצמו ובכחותיו שאין ביכלתו שוב לומר הגבור דזה יהי' שקר, שאפילו דניאל נתירא מלומר זאת משום שידע שדבר זה אינו בהכרת נפשו, שב"הכרה" - שם אין מועלת החכמה והאור. ודאי שאילו לא היו עכו"ם מקרקרין הי' גם דניאל וחביריו מכירים גדלותו ית', שאז הי' מתקיים הכתוב "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא" והיו כולם מכירים זאת. אבל במצבם הם גם "דניאל וחביריו" "לא כזבו בו". וזוהי הערה נוראה מהי הכרה, שגם דניאל אחרי כל האור הגדול שהושפע עליו לא יכול עי"ז לבוא לידי סוד ההכרה. וזוהי באמת הרגשת מאמרם ז"ל שהזכרנוהו כבר שהורה ר"א לתלמידיו הדרך לתשובה. תלמידיו של ר"א שהם ר"ע וחביריו, אחרי כל גדלותם ורוממותם בכל זאת הדרך לתשובה אינו כמו שרצו הם ע"י עמקות, הבנה, התבוננות ועיון, רק על דרך שלמדם הוא "שוב יום אחד לפני מיתתך", מחשבה שטחית שבטחית שאינה שיכת כלל לחכמה. אבל סוד הדברים הוא שרק עי"ז באים לתכלית ההכרה שיוצא מזה "תשובה ומע"ט", והוא סוד גדול ורם שרק ר"א יכול לגלותו שרק זהו הדרך היחידי והעצה היחידית בכדי שיתפעל ה"גוף" ויתקבל התכלית הדרוש.

וזהו מה שאחז"ל הבאנו לעיל (כמאמר ט"ו) "ארבעה מלכים היו מה שתבע זה לא תבע זה וכו' דוד אמר ארדוף אויבי ואשיגם



וכו' עמד אסא ואמר אני אין בי כח להרוג אלא אני רודף ואתה עושה וכו', עמד יהושפט ואמר אני אין בכחי לא להרוג ולא לרדוף אלא אני אומר שירה ואתה עושה וכו' עמד חזקיהו ואמר אני אין בכחי אף לומר שירה אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה". וביאור "אין בכחי" הוא שכל אחד מדר דרגתו ובחינתו באמונה ובטחון עד כמה "יש בכחו". ולכאורה תמוה לנו שאלת חזקיהו "אני ישן על מטתי", כיון שיש חיוב לקיים טבע, איך שאל דבר כזה, והוא משום דכיון דהיסוד הוא אמונה ובטחון, וחזקיהו ירד לעומק כחותיו והרגיש בעצמו שאם שוכב הוא על משכבו בלי לעשות מאומה ובבקר בהקיצו משנתו מוצא הוא ק"פ אלף איש נהרגים מבלי שנקף אצבעו בזה, אז מכיר הוא ושלם באמונתו, אבל אם רק יצטרך לעשות דבר מה אפילו רק "לומר שירה", אז אף חזקיהו המלך אינו בטוח כבר בעצמו, שאם רק ישית ידו קצת בזה שוב אינו שלם באמונתו ובטחונו, ומבלי "אמונה ובטחון" הלא גם חזקיהו המלך אינו ולא כלום, וא"כ הלא באמת א"א לו כ"א "אני ישן על מטתי", וזהו שהזכרנו שאין בעולם אף אחד שיוכל לומר "רופא בריאים". וכן יהושפט מדר מדרגתו שיש בכחו גם לומר שירה שאם אך לא ירדוף כבר יהי' שלם לגמרי באמונה כמו חזקיהו המלך ביסונו על מטתו, וזו היא דרגא יותר גדולה. וכן אסא הי' בכחו גם לרדוף, שאפילו ב"רדיפה" לא יהי' שום גרעון ופחת באמונתו, אכל "להרוג" - לא ולא, זה כבר אין בכחו, שם הריהו כבר בסכנה. עד שדוד דרגתו היתה רוממה כל כך שבכחו הי' לרדוף ולהרוג, שאחרי עשותו הכל בעצמו, רדף והרג, בכ"ז הי' שלם כ"כ באמונתו ובטחונו שלא התגנב שם שום צל כל דהו כמו בחזקיהו המלך בקומו משנתו בראותו שק"פ אלף איש נהרגו ע"י מלאך ה' מבלי שיהי' לעצמו בזה שום חלק ומעשה כל דהו.

וזהו מה שביארנו שחכמה והכרה הם שני דברים, שהכרה היא התפעלות הגוף, וזוהי סתירה לגמרי למושג החכמה. והאם הי' חסר לאסא יהושפט וחזקיהו ידיעה שה' הוא העושה והפועל כל אלה, ולמה פחדו כ"כ ממעשה עצמי, האם בעשותם זאת בעצמם לא היו יודעים שהכל מאת ד', ורואים אנו שאעפ"כ, אע"פ שלא הי' להם אף צל של ספק שהכל הוא מה' יתברך, בכל זאת ירא חזקיהו ופחד מעשות דבר מה, שאחרי כל חכמתו אם יעשה זאת אזי כבר אינו מכיר, והוא בבחינת "כזכו בו".

ואמרו חז"ל "חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנא' בעבור זה עשה ה' לי וכו', ומי שהוא בקי בדרך התלמוד יודע הוא שאין דרכו להביא על חכמה ומוסר ראי' מן הכתובים, שאם נאמר שה' חייב אדם" הוא הרגשה מוסרית של עיון חכמה ומחשבה לא הי' מביא על זה בעל התלמוד ראי' מן הכתוב, והוא מה שבארנו שאין כאן כונת הכתוב על עיון חכמה וחקירה כ"א על מעשה המצות, שהאדם חייב שיעשה מיוצאי מצרים ממש. וסגולה זו הרי היא רק במעשי המצות לבד כמו שאמרו "ועשיתם עצמכם", וכל מה

שמרבה לספר ביציאת מצרים גופו משובח יותר ויותר ונעשה מיוצאי מצרים. ורק באופן שסדרו בעל ההגדה, ע"י הסדר וכו', יושג תכלית זה, דבחכמה גם רשעים יודעים שדרכם שאולה שנאמר, ואחריהם בפיהם ירצו סלה", שידיעה זו יש להם, אבל לידי מעשה לא יבואו מזה, שלכם, בריא להם כאולם"; כי להכרה צריך עבודה אחרת לגמרי והוא מעשה המצות, ועל סדר שסדר לנו בעל ההגדה שכזה יש הסגולה לשנות את האדם ולעשותו מ"יוצאי מצרים" כמו שחיבתו תורה.

## מ א מ ר מ א .

מוצאי יום ב' דחג הפסח.

במדרש (שמ"ר לה) "ד"א ועשית את הקרשים למשכן א"ר אבין משל למלך שהי' לו איקונין נאה, אמר לבן ביתו עשה לי כמותה וכו' א"ל אתה בסממניך ואני בכבודי כך א"ל הקב"ה למשה ראה ועשה, אמר לפניו רבוץ העולם אל' אני שאני יכול לעשות כאלו, א"ל כתבניתם בתכלת ובארגמן ותולעת שני וכשם שאתה רואה למעלה כך עשה למטה שנא' עצי שטים עומדים כנתון באיסטרטיא של מעלה, ואם תעשה כמותם שלמעלה למטה אני מניח סנקליטיין של מעלה ואשרה שכינתי ביניכם למטה, מה למעלה שרפים עומדים אף למטה עצי שטים עומדים מה למעלה כוכבים אף למטה כן מלמד שהיו קרסי זהב נראים במשכן ככוכבים הנראים ברקיע", ז"א שמעשה המשכן: יריעותיו, קרשיו ואדניו, תכניתו וצבעיו, התכלת והארגמן וכדומה, ענינם הוא "כשם שאתה רואה למעלה כך עשה למטה", היינו שזה הי' סוד השראת השכינה.

ואין המכוון שבאמת תבנית המשכן דומה ומתאים לה, למעלה", כי עוד יותר מפשוט הוא שאין עמידת עצי שיטים - עמידה גשמית שבמושגנו - דומה לעמידת שרפים, ולא רק שאין שיכות והתיחסות בין שתי עמידות אלו, אלא שגם אין לקבל אפיו' מושג כל דהו בעמידת שרפים מעמידת עצי שיטים; וכן המזבח, וכי יש למזבח שלמטה איזה שיכות ודמיון להמזבח שלמעלה, והאם הרבוע הגשמי של המזבח שלמטה הוא תמונת מזבח שלמעלה? וכן האם יש בתכלת יותר סגולה מאשר בשאר צבעים להיות מכוון כנגד השראת השכינה, והלא פשוט ומוכח לכל שאין חילוק בין תכלת לשאר צבעים, שכולם אינם רק מושגים גשמיים. אלא שכל סוד ענין המשכן הוא רק "אתה בסממניך ואני בכבודי".

והמתכוון יראה שסוד זה שגילו לנו חז"ל במעשה המשכן הנהו באמת בכל מעשה המצות. ביציאת אחז"ל (במדרב רבה פ' י"ז) א"ר מאיר מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין שהתכלת דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד שנאמר ויראו את אל' ישראל וגו' וראיתם אותו וכו' שאם עשית כן כאילו כסא כבוד אתה רואה שהוא דומה לתכלת, וראיתם וזכרתם, המראה מביא לידי זכרון, וזכרון מביא

לידי מעשה". וגילו לנו חז"ל סוד חושי הציצית שפתיל תכלת דומה לכסא הכבוד, ובראות צבעים אלו רואים כסא הכבוד, וזהו באמת תכלית המכון שבמצות ציצית. ולכאורה האם באמת דומה צבע תכלת לכסא הכבוד, האם לצבע גשמי שלנו יוכל להיות איזה דמיון לכסא הכבוד? ורואים אנו שכמו במעשה המשכן כל עבודתו לא היתה כ"א "אתה בסממניך ואני בכבודי", כ"כ ענין מצות ציצית בכל פרטיה ודיניה, הגדילים, הפתילים, התכלת, - כ"ז הוא רק "אתה בסממניך". וגילתה לנו תורה שבתלותנו ציצית כבגדינו שהוא ענין "אתה בסממניך" יזכו מזה לה, וראיתם אותו", לה, ואני בכבודי". והייתם קדושים" - אחז"ל שהציצית מוסיפים קדושה, מעשה פשוט של מצות ציצית מוספת קדושה, דזהו סוד מעשה המצוה. דבאמת המתכוונן יראה שכל ענין המשכן לא הי' כ"א "מעשה המצות", ולא הי' יתרון למעשה המשכן שיהי' מכוון נגד השראת השכינה משאר מעשה המצות, דבאמת אין לך מצוה שאין השראת השכינה תלוי' בה. והראי' שגם מצות ציצית מכוונת נגד השראת השכינה, ולאו דוקא ציצית אלא כן גם כל מצוה ומצוה.

וכמו שכל מעשה המשכן לא הי' כ"א "אתה בסממניך ואני בכבודי" - התחיל מתמיה ואומר כבודו של הקב"ה מלא עליונים ותחתונים וכו' ואמר לפני הקב"ה "כי האמנם ישב אל' על הארץ" (שם"ר פ' ל"ד), ואיך הוא באמת המשכן בית לשכינתו ית', כי האם לבית הוא צריך, או האם בית זה מחסה הוא לו, ואיזה דמיון מהזבול שלמטה להזבול שלמעלה; איך אפשר להציג גג שלמטה שהוא גג פשוט של יריעות, כנגד גג שלמעלה שהוא "ופרוש עלינו סכת שלומך", ואין כ"ז כ"א "אתה בסממניך", אלא שב"אתה בסממניך" לבד ישנו כבר כל היסוד של "ושכנתי בתוכם", סוד השראת השכינה התמידית שזכו לה ישראל ע"י מעשה המשכן - כמו כן באמת הוא גם בכל "מעשה המצות", שבמעשה המצות לחוד זוכה כבר האדם לכל מה שצריך ויש ביכולת האדם לזכות עד השראת השכינה. דהאם באמת יש לחלק בין רבוע של מזבח לרבוע של תפילין? וכמו שרבוע המזבח עם כל דיניו תלוי בו כל סוד הקרבנות והנהו מכוון נגד המזבח שלמעלה, כמו כן רבוע של תפילין עם כל דיני עשיתו מכוון כנגד ה"למעלה", כמ"ש חז"ל "וראית את אחורי-זה קשר של תפילין"; ולכאורה איזה דמיון בין קשר של תפילין שהוא קשר ועניבה פשוטה להקשר שהראה כביכול למשה, ודאי שבאמת אין להם דמיון כלל וכלל, אלא שכמו שבמזבח אע"פ שאין למזבח שלמטה שום דמיון למזבח שלמעלה, בכ"ז כל כך עיקר הוא ענין "אתה בסממניך" עו שממעשה המשכן, ממעשה פשוט, ירדה שכינה לישראל, - כ"כ בכל מעשי המצות שאינם כ"א "אתה בסממניך", מזה זוכים לכל ה"למעלה" - "ואני בכבודי".

עו שהרמב"ן בריש ויקרא אחרי שהביא ודחה דברי הרמב"ם מסיים, "ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם כי בעבור

שמעשה בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה ה' כי כאשר יחטא ויביא קרבן יסמך ידיו עליו כנגד המעשה ויתודה בפיו כנגד הדיבור וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על גבי המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאל' בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכו' ואלה דברים מתקבלים מושכים הלב, וכנראה זהו הטעם הכי נכון בעיני הרמב"ן עד שכ' שהוא מושך את הלב. והנה הקרבנות הלא הם יסודות התורה ותכלית כל, והרמב"ן מגלה לנו שמעשה הזבח היא עבודה פשוטה שעי"ז נזכר האדם שהי' ראוי להשרף. ואיזה שיכות יש באמת בין שחיטת הזבח ומחשבתו זו, ומהו ענין הזבח והקרבנות, הלא אינו כ"א "אתה בסממניך", ומעשים אלו-ד' עבודות של זבח-סאינם כ"א מעשה פשוט, הלא המה כל סודו של "ריח ניחוח לד'" - נחת רוח למי שאמר ונעשה רצונו. והעריכו חז"ל כ"כ ענין קרבנות שכל מהותם אינו כ"א "אתה בסממניך ואני בכבודי", שזהו באמת יסוד כל התורה והמצות.

הנה ענין חיוב סיפור יצי"מ וכל עניני הסדר הם כמו גיילה לנו בעל ההגדה ש"חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים". מ"ע של יצי"מ אינה בכדי לספר מה שקרה לדור המדבר בדורם הם, [באמת כלל זה הוא בכל המצות שענינם הוא רק כשביל העושים ולמענו], אלא כמו שבעל ההגדה מורה לאדם, שכל אחד יתעסק ביצי"מ שלו. "ואילו לא הוציא וכו' הרי אנו ובנינו" - שירגיש כל אחד בעצמו את השעבוד בגופו ונפשו ושהוא בעצמו היוצא ממצרים, וזהו תכלית המכוון שבמצוה זו. ונמצא שאותו הענין והעסק שהי' לאבותינו ביצי"מ - אותו עסק עצמו הוא לנו עכשיו, והתפלית שיצא מיצי"מ בדור ההוא צריך שיתהוה גם אצלנו, כיון שגם אנו צריכים להעשות מיוצאי מצרים ממש וכמונו כמוהם.

ענין יצי"מ הוא "להיות לכם לאלקים" ו"להיות לו לעם נחלה", שיצאו מרשותו של פרעה ונכנסו לרשותו של הקב"ה, שזהו תכלית יצי"מ. "אנכי ה' אל' אשר הוצאתיך מארץ מצרים" - כ' רש"י: כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי, שזה שמכירים שהבורא ית' הוא טוב בלתי תכלית מחייב שיהיו מכירים טובה לבעל הטובה להיות לו לעבדים. וטעות הוא במי שחושב שתכלית יצי"מ הוא שתצא מזה "אמונה" לבד, דא"א ולא ניתן לאמר כן, דתכלית הדברים אינו שלתאמתו הנסים, שתכלית "האמונה" הוא ג"כ שמזה תצא עבודתו. וראי' לדבר מבעל ההגדה עצמו, שאילו הי' כל היסוד שיתאמתו אצלנו הנסים של יצי"מ שהיו אז, למ"ל שיראה א"ע כאילו הוא עצמו הוא מיוצאי מצרים?

והרמב"ן מנה באמת "אנכי ה'" למ"ע של קבלת מלכות שמים וז"ל: "וטעם מבית עבדים שהיו עומדים במצרים בבית עבדים. שבוים

לפרעה, ואמר להם זה שהם הייבים שיהי' ה' הגדול והנכבד והנורא  
הזה להם לאל' שיעבדוהו כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים בטעם  
כי עבדי הם אשר הוצאתי מארץ מצרים וכו' וזו המצוה תקרא בדברי  
רבותינו קבלת מלכות שמים, כי המדות האלה אשר הזכרתי הם במלך  
כנגד העם. וכך אמרו במכילתא לא יהי' לך וגו' למה נאמר וכו'  
משל למלך שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות,  
אמר להם לאו, כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירות שאם מלכותי  
אין אתם מקבלים גזירותי היאך אתם מקימין. כך אמר המקום  
לישראל אנכי וגו' לא יהי' לך, אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם  
במצרים, אמרו לו הן, כשקבלתם מלכותי קבלו גזירותי, כלומר  
אחרי שאתם מקבלים עליכם ומודים שאני ה' ואני אל' מארץ מצרים  
קבלו כל מצותי".

ומבואר מדבריו שענין יצי"מ הוא קבלת מלכות שמים שהוא  
ענין להיות לו לעבדים, שכיון שמכירים טובו וחסדו הבלתי גבול  
ותכלית של השי"ת ושהוא שליט ואדון כל, מחייב זה שתצא מזה עבדות,  
כי עבד ואדון הם משער המצטרף, וכדאי היא ההוצאה שתהינן  
משועבדים לי", שמההוצאה צריך לצאת הכרת הטוב, והביאור האמתי  
של הכרת הטוב הוא עבדות והשתעבדות לבעל הטובה.  
וכן מפורש בחוה"ל שתיכף אחר שער הבחינה סמך שער עבודת האל',  
דאחרי שיבחין האדם ויביין טובו גדלו וחסדו ממילא תצא מזה  
עבדות והכרת הטוב להכורא ית', כמו שמבאר הוא עצמו בפתיחתו  
לשער עבודת האל', כי כל מטיב חייבים אנו להודות לו, וכי זהו  
בבחינת כל נפרא, שהוטבע בטבעו להודות ולשעבד עצמו לבעל  
הטובה. וכן הוא בענין כיבוד או"א הגם שהם עושים זאת גם  
לטובתם, בכ"ז מן התורה ומן השכל הוא להכיר להם טובה. וכן  
העבד להאדון הגם שהאדון עושה הכל רק לטובת עצמו בכל זאת העבד  
מחויב להכיר לו טובה, וכתב שזה מוטבע בתכונת הנבראים להכיר  
טובה לבעל הטובה ולקבל עבודתו. וזהו שצריך לצאת מיצי"מ ששם  
הכירו יכלתו וטובו, והתכלית שהי' צריך להתקבל משם הוא הכרת  
הטוב שיעשה מזה "עבדי הם". [וכמה ישתומם האדם על גדלותו  
ורוממותו של בעל חוה"ל, שענין כל כך רם ונשא כקבלת מלכות  
שמים שצריך ע"ז יצי"מ ממש כמו שביארנו, יצא לו משער הבחינה  
לחור].

וכמו שברור ההוא דור יוצאי מצרים, התכלית שיצא להם  
הוא קבלת עול מלכות שמים להיות לו לעבדים, כמו כן מ"ע של  
סיפור וזכירת יצי"מ אצלנו הוא ג"כ ע"ז. דכיון שנתבאר שתכלית  
העבודה הוא שיעשה האדם מיוצאי מצרים, שאלו לא הוציא וכו',  
שאינן זה גאולה לאבותיו אלא יציאה עצמית שלו, משו"ז קיום  
המצוה הוא שיצא התכלית שיצא ביצי"מ, והוא הכרת הטוב, שנכיר  
טובה לבעל הטובה ונשתעבד לו, ומזה תצא קבלת מלכות שמים.  
ובאמת מבהיל מאד גודל עבודת האדם בזה, שחיובו הוא להעשות מיוצאי

מצרים. ולפי זאת מתבאר היטב מ"ש, "אפי' כלנו חכמים" וכו', שהעבודה אינה כאן ע"י חכמה וידיעה אלא אחרת לגמרי, עבודת האדם בזה היא - "מדות", שלא להיות כפוי טובה, וזה תכלית מצות היום שיצא מזה קבלת מלכות שמים. והנה כל סדר ההגדה הוא על פרשת "ארמי אובד אבי" שהוא קריאת ביכורים, שענין קריאת הפרשה של ביכורים כמו ש"י רש"י בפ' תבוא, הוא לומר שאינו כפוי טובה, וסמכו בעל ההגדה כאן, הרי שתכלית שניהם, בין יציאת מצרים ובין ענין ביכורים, אחד הוא, והוא שלא להיות כפוי טובה ולהכיר טובה לבעל הטובה, ולתכלית זה הנם כל מעשי הסדר שמתאימים הם מאד להכרת הטוב. ולמשל, הזקוק להלואה ומחפש אחרי' כל היום ואחר קושים גדולים הוא מוצא את מבוקשו, הן הכרת הטוב שהוא מרגיש להמלוהו גדולה היא מאד, בעוד לנגד עיניו כל הקושי הגדול שהי' לו בכדי להשיג זאת. והרוצה לזכור את מטיבו לעולם הדרך לזה הוא, שראשית כל יניח לפניו מרור - ולא נדע איזה מרור צריך להניח ע"ז, אבל התורה הק' היתה נותנת לו כבר המרור הדרוש - ואח"כ צריך להסיבה, שהרי רוח לו ויצא מן המצר, גם ישתה ד' כוסות, והכל בכדי לזכור הטובה, וכשהוא עושה כן אז כאמת יזכור היטב ויכיר טובה למטיבו. אבל אם לא יעשה כן ורק בזכרון דברים בעלמא יכיר לו טובה, אין זה ולא כלום. יתבונן נא האדם במהלך החיים ויראה שהנסיון יורהו באמת ששוכחים ואין מכירים טובה.

וכן אין עצה ואין תבונה להיות "כאילו יצא ממצרים" בזכירה והתבוננות לבד, ואפילו כלנו חכמים כלנו נבונים בלא כל ה"סדר" לא יצא התכלית ולא נכיר טובה. בכדי להעשות "יוצאי מצרים" מוכרחים לסדר ודיניו. בתחילה - למרור, לזכר של "וימררו", ואח"כ - ל"הסיבה", ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, ואפילו עני המחזיר על הפתחים צריך להסב ולשתות יין, שלכאורה מוזר הוא, אבל לפי המתבאר הוא פשוט, שבאופן אחר א"א להגיע לידי דרגת "יוצאי מצרים". ומה"ש טוב לא יפלא בעינינו למה הוזקקה תורה לכ"כ אזהרות ביצי"מ, כי לפי הנ"ל הלואי והלואי שיתקבל התכלית אחרי כל האזהרות. תכלית יצי"מ לפי מושגנו מאז נקל הוא, אבל מכיון שעבודת האדם היא לא ה"זכירה", היינו להאמין שהיו הנסים, אלא שנעשה "יוצאי מצרים", א"כ מובן עד כמה קשה העבודה בזה. נקודה זו לעשות עצמו ל"עבד" - בכאן הוא כל הקושי שבעבודת האדם. הכל אפשר לפעול אצל האדם, להאמין בכל הנסים וכו', על צד היותר טוב, אבל להעשות עבד - זה גם לא יעלה במחשבתו. ולתכלית זה צריך עבודה אחרת לגמרי מאשר חכמה והתבוננות; צריך לכל מצות הפסח, שאך ורק ע"י "מעשי המצות" יעשה לעבד.

וזהו שמסים בעל ההגדה "לפיכך אנחנו חייבים וכו' למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו" ולא הזכיר שם מי שעשה

הנסים, "אלא סתם, למי", טופס שלא נכתב בו שם בעל השטר; וזהו משום דבהכרת הטוב אין שום חקירות ודרישות "למי", שבתכונת מקבל הטובה שמיד הוא מכיר טובה, "למי"? למי שעשה לו הטובה, מבלי שום חקירה מי הוא בעל הטובה.

וזהו שהזכרנו במאמר הקודם שה"כאילו יצא" בא רק ע"י "מעשי המצות", שאך בהם יש אותה הסגולה של "ועשיתם עצמכם", שגילה לנו הב"ה סוד זה שע"י מעשה המצוה, הגם שאין לנו כם שום מושג ומהלך ואינה כ"א "אתה בסמניך", מתקבל מזה התכלית של "ואני בכבודי".

ואחרי כל דברינו אלה נעין עפ"י השקפה זו בדברי החינוך מצוה ט"ז: "שלא לשכור עצם מכל עצמות הפסח שנא' ועצם לא תשכרו בו. משרשי המצוה לזכור נסי מצרים וכו' שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשכרם ככלבים ולא יאות לעשות ככה כ"א לעני העם הרעבים, וע"כ בתחילת בואנו לא היות סגולה מכל העמים ממלכת כהנים וגוי קדוש, ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה - לכאורה איזה שיכות יש לזה למעשה תיצוץ כגון שבירת עצמות, וכאותה תמיהה שהזכרנו בענין הסיכה - ומתוך המעשה והדמיון שאנו עושים נקבע בנפשותינו הדבר לעולם - ואל נשלה נפשותינו שיש לנו בזה מהלך, שבאמת הוא אותו סוד עצמו שבכל מעשי המצות, שאין לנו בהם שום מהלך, אלא שבזה הוא הסוד שמתקבל התכלית הדרוש - ואל תחשוב בני לתפוס על דברי ולאמר, למה יצוה לנו השי"ת לעשות כל אלה לזכרון אותו הנס, והלא בזכרון אחד יעלה הדבר במחשבותינו ולא ישכח מפי זרענו, דע כי לא מחכמה תתפשני על זה ומחשבת היצר ישיאך לדבר כן. ועתה בני בינה ושמעה זאת, והטה אזנך ושמע, אלמדך להועיל בתורה ומצות. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבותיו הם תמיד אחרי מעשיו שעוסק בהם אם טוב ואם רע - אל נא נדמה שזהו כפי שאנו מבינים, כי אין זה אלא אותו סוד של מעשה המצות - ואפי' רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצות אפילו שלא לשם שמים מיד יטה אל הטוב ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכח מעשיו ימית היצה"ר, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. - ענין זה הוא מצד הטוב, וכך הוא ג"כ מצד הרע, שמפתח הכל הם המעשים, כמו שמסיים - ואפילו אם יהי' האדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים חפץ בתורה ומצות, אם יעסוק תמיד בדברים של דופי, כאלו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומנוהו באומנות רעה כאמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותה אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת שכל האדם נפעל כפי פעולותיו כמו שאמרנו. וע"כ אמרו חז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות כדי להתפיס בהם כל מחשבותינו - להדגיש מלת "כל" - ולהיות בזה כל עסקינו להטיב לנו באחריתנו, כי מתוך

הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחי ער, ורמזו ז"ל ע"ז במאמרם כל מי שיש לו מזוזה בפתחו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מובטח לו שלא יחטא לו לפי שאלו מצות תמידיות ונפעל בהם תמיד, לכן אתה ראה גם ראה מה מלאכתך ועסקיך, כי אחריהם תמשך ואתה לא תמשכם ואל יבטיחך יצרך וכו', ואחר דעתך זה אל יקשה עליך מעתה רובי המצוות בענין זכירת נסי מצרים שהוא עמוד גדול בתורתנו כי ברכות עסקנו בהם נתפעל אל הדבר כמו שאמרנו. ונתבאר מזה כל מה שאמרנו שמתח הכל, בין מצד הטוב בין מצד הרע, הוא ה"מעשה".

וזהו שאמרנו שיעקר הכל היא ה"הכרה" שלכאורה נדמה לנו שבסקר יסודה; אכן היודע ומבין כחות הנפש יודע הוא ומכיר שרק ע"י אופן זה יגיע אל תכלית המכוון להכיר שמו ית'. וזהו ענין ההתפעלות שלכאורה למותר הוא לפי שכלנו, אכן לפ"מ שבארנו אך בזה הוא היסוד של "ועשיתם עצמכם", רק ע"י "מעשה" הגוף מתפעל, ואה"נ שרק דיני הסדר הם הנם האמצעים שיתהווה על ידם ה"כאילו הוא יצא ממצרים", שיגיע על ידם לבחינת "עבד", וזהו כל ענין יצי"מ וכמ"ש הרמב"ן. ובאמת זהו יסוד כל התורה ומצות, עבדות-מצות לאו ליהנות ניתנו אלא לעול, עבדות-כמו שאמרו במכילתא גזור עלינו גזירות וכו' קבלו מלכותי תחילה; לקיים המצות רק משום שהן מתוקין לנפש ויפים לגוף-לא לזה נתנו לנו הבורא ית', כ"א לשעבד עצמנו בעול עבדות. ובאמת לפי"ז יצי"מ היא יסוד כל התורה; ובהרבה מצות נאמר בפי' "זכר ליצי"מ", אבל באמת זהו יסוד כולן. ובזה מבואר מה שמתמיהים למה דוקא בליל פסח, הלא בכל יום ויום מוטלת עלינו המצוה של "זכירת יצי"מ", ולפי הנ"ל מבואר על נכון, דהמוכר עצמו לעבד צריך שיקבל עליו עבדות תחילה, וזהו בליל פסח, ואח"כ כשקבל כבר עבדות צריך הוא בכל יום ויום להזכיר ולהמשיך עבודתו.

ונתבאר מזה כי העיקר והתכלית הוא קבלת מלכות שמים, והדרך לזה הם "מעשי המצות", הגם שבאמת אינן כ"א "אתה בסמניך". והמתבונן יראה שבאמת העוה"ב והעוה"ז הנן ג"כ אך ורק זה שכל ענין העוה"ז אינו כ"א "אתה בסמניך" וכל העוה"ב הוא מעוה"ז, ועוד יבואר ענין זה במאמר שאח"ז.

מ א מ ר מ ב .

ד' דחוה"מ"פ.

נתבאר במאמר הקודם שסוד המשכן לא הי' כ"א "אתה בסמניך ואני בכבודי", דכל מעשה המשכן, בתבניתו וכל חלקיו, כל זה הי' רק ענין של "ראה למעלה וכך עשה למטה", וזהו סוד השראת השכינה, ובארנו שאין זה משום שה"למטה" יש לו איזה דמיון והתיחסות לה"למעלה", שפשוט שכל המשכן הי' רק שבע פשוט שאינו נותן לנו אפילו מושג כל-דהו מה"למעלה"; ודאי שאין בענין הצבעים איזה



דמיון והשוואה, שמשו"ז יגרמו להשראת השכינה, ש"אין לו דמות ולא תבנית", וכל הענין הוא רק הסוד של "אתה בסממניך". ובארנו שבאמת סוד מעשה המשכן הוא אותו סוד שבמעשה המצות, דגם מעשה המצות אינו כ"א, "אתה בסממניך"; ציצית, תפילין, מזוזה - הן אך ורק "סממנים". וכמו שבמעשה המשכן ע"י ה"אתה בסממניך" ה' השראת השכינה, ה"ואני בכבודי", כמו כן במעשה המצות; אבל יותר מ"אתה בסממניך" אינו לא במשכן ולא במצות, ששניהם ענין אחד להם. כמו ציר הצר צורה ע"ג הניר, האם יש כאן על הניר אחד משהו מהנושא ההוא? הלא כל זה אינו כ"א צבע פשוט וצל, שאינו כ"א "זכר" בעלמא לעצם הדבר; וכן הוא הענין של "אתה בסממניך", רק סממנים, צבעים פשוטים ולא יותר.

ויסוד זה של "אתה בסממניך ואני בכבודי" הנהו באמת כל מציאות הכריאה כלה. יותר מצבע אין בנמצא בכל הכריאה. אין שום דבר ממשי בעולם, הכל, מתחילת העולמות ועד סופן, אינו אלא "ציר", וכל המציאות הוא רק "ואני בכבודי", יותר מזה אין שום דבר בעולם והכל הוא רק בבחינת ציור. ובברכות י': "מאי דכתיב ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו, אמר לו בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בו"ד צר צורה ע"ג הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים, והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים, והיינו דאמרה חנה וכו' מאי אין צור כאלקינו אין ציר כאלקינו. ואמרה חנה שהקב"ה ציר נפלא שאין דוגמתו. ולכאורה איזה תאר הוא על הקב"ה שהוא "ציר", הלא הנהו בורא? וגם מהו זה שכנו ל"קרבים" ציור ולא יותר? וזהו מה שאמרנו שכל יסוד הכריאה אינה כ"א ציור, סוד כל עולם המעשה אינו כ"א ציור - באמרנו "עולם המעשה" אין אנו שוללים מזה שאר העולמות לומר שהם הנם מציאות, דבאמת כל העולמות כלן, ואפי' עולם האצילות, אינם כ"א "ציור", ורק מדברים אנו אודות עולם המעשה משום דזהו העולם היחידי שיש לנו בו מושג כל דהו - מהו "קרבים" אין לנו שום מושג, אבל ודאי שאינו כ"א "ציור", אף שאין אנו יודעים כנגד מה הוא מכוון. מים - תכונתם וכל הנכראים שבהם, אינם כ"א ציור; אש - תכונתו לעלות למעלה, זהו "ציור", בקצרה: כל הכריאה היא רק "ציור". על מה מורים ולמה מכוונים הציורים האלה - אין זה בשכלנו להשיג. וצריך לבחיר שביצירים שבראותו הציור יכיר את השרש שהוא מכוון. כנגדו. ושם הכולל של ציור זה הוא "אתה בסממניך ואני בכבודי". "בא וראה שלא כמדת וכו'", תאר זה של ציר נאמר רק על הבורא ית', שאין מדתו כמדת בו"ד, שהקב"ה "צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה" וכו', צר צורה, רק צורה ולא יותר, ומטיל בה רוח ונשמה, וע"ז מסיים: אין ציר כאלקינו, שגם הצורה שלו חיות יש בה.

"ויברא אל' את האדם בצלמו" - שכל האדם אינו כ"א "ציור".  
על הנביאים אמרו חז"ל "גדול כח הנביאים שמדמין צורה ליוצרה".

פי' דגדול כחן של הנביאים שהם הנם בכתינת ציורים, שידעו ולמדו היטב סוד הציור וע"כ ידעו והכירו מסוד הצורה את יוצרה. כי זה סוד הצורה לידע ולדמות סוד הצורה ליוצרה. כל מראות הנבואה לא היו כ"א "ציורים", גדלותם של הנביאים הי' שהיו מדמים צורה ליוצרה, שהיו מכירים מה"צורה" רצון ה'. "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה" - והוא כי האדם בצלם אל' עשה אותו. וכי מהו צלם ודמות, הלא אך ורק ציור מה"להביץ ולהשכיל" של הבורא ית', "כי לא מחשבתי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבתי ממחשבתיכם", - אם כן מהו ה"להביץ ולהשכיל" אם לא "ציור"? וחלילה וחלילה להאדם לחשוב שיש איזה דמיון. במאמרי אדמו"ר ז"ל כתב שחסר גדול עשה הבורא ית' עם בריותיו כימים אלו שגילה את חכמת הצילום בכדי שיוכל להיות לנו מושג בענין הציורים.

המתכוונן בתמונה שנעשית ע"י צלם אומן ידמה לו שהנצלם עומד חי לנגד עיניו, כל רשמיו ותוי פניו הכי-קטנים כלם נכרים ובולטים, בעת שבאמת בהתמונה אין שום זכר מאותו האיש, שכולה היא רק צבעים מצבעים שונים ומעט צל. חז"ל אמרו על הקב"ה שהוא "צר צורה", צורה ממש ולא יותר, אבל התכוונן ותראה נפלאות ונצורות, שצורתו של הקב"ה חיה היא ויש בה רוח ונשמה. ומבואר שכמו שיסוד המשכן הי' רק "אתה בסמניך" כמו כן יסוד כל הבריאה הוא רק "אתה בסמניך ואני בכבודי", רק-ציורים. וכיון שכן מתבאר שתכלית כל עבודת האדם היא רק לצייר ציורים, לידע מלאכת הציור על נכון, והפועל יוצא מציורים אלו, מה"אתה בסמניך", יהי' "ואני בכבודי".

"חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים" שמוזה מסתעפים כל דיני הפסח: הסדר, מצות ד' כוסות וכו', שלכאורה רק לחיצון יחשבו בעינינו, הנה לפי המתבאר שכל יסוד הבריאה הוא רק "ציור", וכל יסוד עבודת האדם בעולם המעשה הוא רק לעשות "ציורים", והיוצר כל הוא "צר צורה", -אה"נ, דרק ע"י אופן זה מתהווה ה"כאילו הוא יצא ממצרים", דרק ע"י ציורים אלו, ציורים של מרור ואח"כ ציורי חירות, יוכל להתהוות אצל האדם ה"כאילו יצא". וזהו שבארנו במק"א מה שאמרו חז"ל ב"ק ל"ב "דא"ר חנינא בואו ונצא לקראת שבת מלכתא וברש"י: כאדם המקבל פני מלך, ר' ינאי הוה מתעטף וקאי ואמר בואי כלה בואי כלה", וכל הרשעים הלא יתלוצצו וילעגו למו מהו ענין היציאה אל השדה, וכי משם היא באה, וגם מה שיך בכלל לצאת לקראת שבת, והלא לכאורה יותר נכון שישב בכיתו במנוחה ושלוה ובאופן זה יקבל פני שבת. אבל באמת טענתם באה מצד זה שאינם יודעים מהו עולם המעשה, שאילו ידעו והבינו יסוד זה לא הי' מקום למחשבתם זו. חז"ל הורונו שבכדי לקבל שבת צריך דוקא ל"ציור", אופן הציור הוא לצאת אל

השדה, ורק על ידי ציור זה מקבלים פני שבת, ומי שאינו מודה ביסוד זה, הנהו בור ועם הארץ ב"סוד הציור", ורק הצדיקים ההולכים בדרכי ה' הם יודעים את זה, ולכן ר' ינאי קבל שבת רק ע"י "ציור", שיצא אל השדה ואמר בואי כלה.

איפה יבקש לו האדם מכשירי הציור? הנה כיון שזהו סוד האדם ועבודתו ודאי שהכין לו כבר הבורא ית' בפנימיות נפשו מכשירים אלו מהמינים הכי טובים מבלי שיצטרך לחפש כלל. היוצא מזה, שכל יסוד הכריאה הוא "ציור", כל עבודת האדם היא "לצטר", ובציורים אלו הוא סוד השראת השכינה. המכין יכין שכל ענין הציורים שרשם באמת "למעלה", ולולא הי' שם סוד ה"ציור" לא היו ציורים כלל.

### מ א מ ר מ ג .

ליל שביעי של פסח.

נתבאר במאמר הקודם שמ"ע של יצי"מ אינו שיתאמת ויתברר אצל האדם האמונה בהנסיים האותות והמופתים שזכו להם ישראל ביצי"מ, אלא שתכלית כל זה הוא "עבדות", והחושב שהתכלית היא האמונה וזה אצלו המטרה והעיקר ותו לא מירי אין לו חלק באל' ישראל, שבאמת תכלית הכל הוא עבדות, כל מעשה ומעשה של אדם נמדדת כזה עד כמה היא שייכת למדה של עבדות, ז"א בה במדה שמעשה זה מביא לידי עבדות בה במדה הוא נחשב ונערך. ודאי שגם אמונה היא כחינה כזה, שע"י אמונתו והכרתו בה', באותותיו ונפלאותיו, בטובו הגדול וחסדו שהוא אין סוף, יבוא לידי "עבדות", אבל צריך שיציב לו האדם "עבדות" למטרת עבודתו, ובה ימרוך תמיד מצבו. כל מצות התורה סובבים הולכים רק על יסוד זה של "אדנות ועבדות", שזהו יסוד כל המצות. תכלית יצי"מ הוא מה שיצא "להיות לך לאל" ו"להיות לו לעם נחלה", ז"א שזכו להקרא "עבדי ה'", וזה הי' עבודת היום של יוצאי מצרים, וזוהי באמת עבודת היום שלנו כמ"ש ענין "חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים", שאין אנו יוצאים ידי חובתנו בסיפור יצי"מ לחוד, רק שמחויבים אנו להרגיש עצמנו שגם אנו הננו מיוצאי מצרים ואותנו גאל הקב"ה, "הוציאנו מעבדות לחירות משעבוד לגאולה מאפלה לאור גדול", שגם אותנו ולא רק "אותם" הוציא הקב"ה ממצרים. וכשבא אדם לידי דרגא זו בהכרח הוא שתצא מזה עבדות, כמ"ש דברי ההוה"ל שמ"שער הכחינה" בהכרח הוא שיצא "עבדות", משום דזהו בתכונת כל נברא להכיר טובה למטיבים לו, ובה במדה שתגדל הטובה בה במדה תגדל הכרת הטוב וההשתעבדות, כי הכרת הטוב הוא עבדות, דעבדות ואדנות הוא משער המצטרף, וזה מחייב לזה. עבדות ואדנות-כזה ישנן כחינות ודרגות עד אין סוף המתחלקות לפי מדת הכרת הטוב, דבה במדה שתגדל הכרת הטוב תגדל העבדות.

ולפלא היא קושית ר' יהודה הלוי להאבן עזרא למה נאמר אנכי ה' אל' אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא נאמר אשר בראתי שמים וארץ ואשר בראתיך - ועי"ש תירוצו, ואולי כונתו לדברינו - ולפי הנראה הספיק לר"י הלוי אשר בראתיך לחוד שיצא מזה עבודת להתחייב בכל חיובי התורה. ובחזו"ל שער עבודת האל' פ' ו': אמר השכל כי תוספת העבודה על אנשיה מתחלקת מדרך הכלל והפרט בטובה עליהם, והטובה על המדברים על ד' ענינים, הראשון טובת הכורא הכוללת כל האדם והוא הוציאם אחר שלא הי' דבר נמצא והחיותם והטובה עליהם ככל אשר הקדמנו זכרו בשער השני מן הספר הזה, וע"כ הם חייבים לבורא ית' עבודה כוללת, והם כל התורות השכליות אשר נהג בהם אדם חנוך ונח ובניו ואיוב וחכיריו עד ימות משה רבנו ע"ה - ז"א, מאשר בראתיך לחוד יצאה כחינת, בן נח", וזוהי "עבודה כוללת" - ומי שדבק בהם כלם לעבודת האל' יטיב לו האל' בטובה מיוחדת משאר בנ"א ויתן לו מעלה יתרה בעוה"ז והגמול הגדול בעוה"ב וכו' והענין השני טובות הכורא על עם מן העמים ואומה מן האומות כמו שהיטיב לבני ישראל בהוציאם מארץ מצרים וכו' וחייבם בזה עבודה יתרה וכו' ועל כל טובה מהם יתחייב בעבודה יתרה לאל' וכו', - הרי שיש כאן כמה בחינות ודרגות בעבודת; יש שהוא משועבד לאדוניו, תלוי כלו בו, ואם לא יעבדנו ימות הוא ובניו ברעב, גם זה "שעבוד" המכריחו לעבוד, אבל בחינת "עבד" אינו עדין, דגם פועל משועבד לאדוניו אבל פועל יכול לחזור בו, אינו עדין כלו ברשות אדוניו; בחי' עבד היא שאין לו רשות עצמו כלל, כלו פנוי אך ורק לרשות אדוניו, עבד אינו יכול לחזור בו, גופו קנוי וכו'.

בחז"ל מצינו בזה בחינות ודרגות, "אגירי דיומי אנן" - גם שכיר יום משועבד כל היום מבלי שיוכל לשאוף רוח אף רגע, ובכל זאת הנהו רק בבחי' "שכיר יום". גם בחי' "אשר בראתיך" הנה בחינה גדולה של עבודת, ובכל זאת כתב בחזו"ל שהיא רק "עבודה כוללת", שהיא בחינה של "שתי רשויות", ז"א שאינו פנוי עדין כלל בכל מאת האחוזים לרשות אדוניו, וזוהי בחינת "בן נח", בחינה שתוכל להקרא "שכיר", "פועל", אבל לא "עבד". דעבד הוא רק מי שפנוי כלו לרשות רבו ואין לו רשות עצמו לגמרי. כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" - "עבודת" זכו רק מיצי"מ, אבל מאשר בראתיך לא זכו לזה, ומה אפוא התמי' למה לא נאמר "אשר בראתיך"?

"את ה' אל' תירא ואותו תעבד" (דברים ו'), וכ' הרמב"ן וראיתי עוד בתנחומא וכו' ואותו תעבד שתהא מפנה עצמך לתורה ולמצות ולא יהי' לך עבודה אחרת, לכך נאמר ואותו תעבד וכו' ויהי' פי' ואותו תעבדו לדעתם שתהי' לו בכל עת כעבד הקנוי המסרת לפני אדוניו תמיד שעושה מלאכת רבו עיקר וצרכי עצמו ארעי עד שיבוא מזה מה שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים שאפילו

צרכי גופו לשם עבודת הא' יהיו". והנה למדו בתנחומא מ"ואותו תעבד" שתהא מפנה עצמך לגמרי, ולפ"מ שבארנו שזהו מהותו של עבד, שכלו פנוי לרשות אדוניו, א"כ כיון דכתיב "ואותו תעבד" בע"כ הפי' הוא כנ"ל. וזהו מה שמצאנו שמש"ר נכתר בשם "עבד" - "לא כן עבדי משה", ולכאורה איזה תאר הוא למשה רבינו שם "עבד"? ולפי המתבאר באמת א"א לקרא עבד רק למש"ר, כיון שביארנו דמהותו של עבד הוא שאין לו רשות עצמו כל עיקר, כלו פנוי אך ורק למלאכת אדוניו בכל מאת האחוזים סכלי שיהי' לעצמו אף חלק אחד סמאה, א"כ ודאי שזוהי דרגא הראוי' רק למש"ר. כי עבד נאמן קראת לו", רק משה רבינו זכה להקרא "עבד". וזהו באמת מה שאמרו (חגיגה ט') ע"פ "ושבתם וראיתם וגו' בין עובד אל' לאשר לא עבדו" - אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחת, הרי שפעם אחת מסנה את כל המצב, שאם יחסר לו רק פעם אחת עדין אינו "עבד", דאינו פנוי עדין כלו לרשות רבו, כי להיות "עבד" צריך שיהי' כולו ברשות רבו, וזהו שונה פרקו מאה פעמים וא', והיינו שמסיים שם בגמ' צא ולמד וכו'.

ומתבאר מזה שכל גדלות האדם היא להיות בדרגת "עבד", ודרגא זו זכו לה ביצי"מ להקרא "עבדי הם", וזוהי סגולת ישראל על כל העמים שרק הם זכו להקרא עבדים, אבל כל הדורות שלפני יצי"מ לא נקראו בשם זה. וקרבתנו מלכנו לעבודתך - לזה זכו רק ביצי"מ. וכיון שכך הפי' של "להעשות מיוצאי מצרים" הוא להעשות עבדים. ומזה יתבונן האדם איזו עבודה קשה מוטלת עליו בחג הפסח להכנס בדרגא שרק יחידי סגולה זכו לה, והיא מה "עבודות הקשות שבמקדש". כל יסתפק האדם באמונה כלכד, רק שהאמונה תהי' אצלו כאמצעי בכדי להעשות "עבד". ומצות חג הפסח היא אחרת לגמרי מכפי שהורגלנו, ענינה הוא "עבדות". ומזה נוכל להתבונן גדל העבודה המוטלת על האדם להגיע לדרגת עבדות שמהותה הוא שיהי' פנוי כלו לרשות אדוניו, ודרגא זו של עבדות מתחלקת לבחינות שונות, וכל מה שתגדל בחי' האדנות תגדל גם בחינת העבדות, שהם משער המצטרף. וזהו שמנה הרמב"ן אשר הוצאתיך למצוה של קבלת מלכות שמים. וזהו שמצאנו בתורה הרבה פעמים שקבלו ישראל עול מלכותו ית' במצרים, בים סוף וכו', שאין זה כפילות הענין בעלמא אלא שמפעם לפעם זכו לדרגא יותר עילאית בעבדות. במצרים קבלו מלכותו וכשהגיעו לים סוף וזכו ליותר טובה התרבתה אצלם ההשתעבדות ונכנסו לדרגא יותר עילאית בעבדות, ואמרו "ה' ימלך לעולם ועד" כי הוא בלתי גבול. ומתבאר מזה שתכלית יצי"מ אינה אמונה לחוד, כמ"ש, אלא שהתכלית הוא בחי' "עבדות", שיהא האדם כלו ברשות רבו, מפנה עצמו רק למלאכת אדוניו מבלי שתהי' לו מלאכה אחרת לגמרי.

שביעי של פסח.

כשהאדם נכנס לביכרין של חיות ורואה ארי הנה בהתכוננו  
בו נדמה לו שהנהו בריאה בלתי תכליתית, וכל מה שיוסיף להסתכל  
בו יוסיף להשתומם על כחותיו הענקיים הבלתי מוגבלים, אומץ לבו  
העשוי לבלי חת שהוא משולל לגמרי מפחד ומורא, הנהו מטיל אימתו  
ופחדו על כל ואין נברא בעולם שיטיל עליו אימה, לקולו תחרש  
הארץ, ארי' שאג מי לא ירא, שכחותיו הנם בלתי טבעים ואין להם  
גבול ותכלית עד שאין האדם מוצא לו ארון בטבע, דכל הכחות  
הטבעיים יש להם גבול וקצבה. והנה כשנתחיל לחקור למקור כל  
הכחות האלו, שהרי "אין דבר עושה את עצמו", בע"כ תיכף בהשקפה  
הראשונה נכיר את ה"למעלה מן הטבע". דכשמתבונן האדם בדבר  
טבעי אף אם יכיר שיוצר הטבע ועושהו הוא הבורא ית', בכל זאת  
ישקיף על נבראי הטבע כעל נולדים עפ"י סיבה ומסובב, היינו שעל  
סיבת הנולד יחשוב שהיא המולידתו, מבלי להתבונן ליחס זה  
להסיבה הראשונה, סיבת כל הסיבות, שהיא הנה סיבת התולדה הכי  
מאוחרת, כ"א יחס הנולד רק להסיבה שקדמתו, ומשקיף על הטבע  
כשליט על כל הנבראים שעל פיו יחיו וימותו כולם. אבל כשמגיע  
האדם להסיבה הכי ראשונה שלא ימצא כבר מסבב לה בטבע, אז בהכרח  
שתברר לו מציאות של למעלה מן הטבע שאך היא הנה המסבבתו.  
ולצורך השמש המחי' ומהוה כל הנבראים, כח וגבורה נתן בהם  
להיות מושלים בקרב תבל, שהוא ארון כל הטבע, הנה מחמה בתקופתה  
יכיר מציאות של "למעלה מן הטבע", דכיון שלא ימצא מסבב לו  
בטבע, הרי בהכרח שהסיבה המסבבתו היא סיבת כל הסיבות שאין  
ראשית לראשיתו, וכיון שכך יוצא מזה שכל מה שיכיר האדם יותר  
ויותר בגדלותה של טבע, כל מה שתגדל הכרתו בכחות הטבע  
ונפלאותיו שקצרה השגת האדם להשיגם, לא רק שלא יהי' אצלו  
הטבע כמחיצה המבדלת אלא להפך, שיראה יותר ויותר מציאות של  
"למעלה מן הטבע", ותעשה אצלו פשוטה וגלוי' כמציאותה של טבע.

והגם שנעלמה ממנו מהותו של למעלה מן הטבע, אבל הלא גם  
מצאות של טבע אינה מושגת לנו, ולולא ראינוה לא הי' לנו גם  
בטבע מושג כל דהו, אמנם מכיון שאנו רואים אותה אין אנו מסתפקים  
כלל במציאותה, כמו"כ בראותנו את ה"למעלה מן הטבע" הרי הוא  
מציאות פשוטה אצלנו כמו טבע.

והמתבאר מזה שכמו שהטבע מורה על מציאותה של טבע,  
שהתולדה מורה על מולידה, כמו כן הלמעלה מן הטבע שלא מצאנו לו  
מוליד בטבע, מורה על מציאות שלמעלה מן הטבע. וכשרואים אנו  
דבר בלתי קץ ותכלית רואים אנו ממילא את ה"אין סוף". "כי כל  
אלהי העמים אלילים" - אמת הוא שבטבע אנו רואים כחות גדולים  
וזה הי' ענין עבודה זרה, אבל אדרכא, מזה עצמו, מהכחות הנשגבים  
הללו, רואים אנו את המהום יוצרם ומסבבם והוא ה"אין סוף", שהרי

אין דבר עושה את עצמו, וא"כ מ"אלהי העמים", מזה גופא מתברר ש"ד' שמים עשה".

באמת הלא חובתו של האדם בעולמו ושלמותו הוא שיראה בטבע את ה"למעלה מן הטבע". בראותו את הזכוב, החלש שבנבראים, צריך הוא לראות תיכף את סיבת כל הסיבות והוא הלמעלה מן הטבע, וכן בראותו את הארי, החזק שבנבראים. מציאות של למעלה מן הטבע ממלאה כל הבריאה מסוף העולם ועד סופו, "ממזרח שמש עד מבואו וגו'". [וכדאי בזיון וכלמה תכסנו שצריכים אנו להוכחות וראיות שגם למעלה מן הטבע מציאות היא, אבל הלואי שגם אחרי כל הדרכים נודה בזה ותשוה בעינינו לטבע. ולשיהי' לנו מושג נתבונן בענין גאווה וענוה, "גאווה" הרי פשוט לנו שהיא מציאות - "כחי ועצם ידי" - וענוה לכאורה הלא אינה מציאות כלל - "ונחנו מה" - והאם באמת ענוה אינה מציאות? הלא רק היא המציאות האמיתית, וענוה הלא הוא למעלה מן הטבע, ולא לכך שהיא מציאות אלא שאך היא הנה מציאות].

"למה יאמרו הגוים אי' אל' - שם ה' הרי הוא ממזרח שמש עד מבואו, בכל הבריאה ובכל הנבראים, ובכ"ז רובם כעורים מהכירו, כי רק עין זכה ביותר תוכל לראות בהטבע את ה"למעלה מן הטבע", ומשו"ז נעלם מעיני הגוים שם ה' בארץ ואומרים שרק בשמים כבודו - "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו", אבל על הארץ לא. והחסיך יעבך כ' באכות פ"ג על משנת, "חביב אדם שנכרא בצלם". שהוא כאומרו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וזה הצלם אשר נכרא האדם נושא לכל החכמות, כי בו אפשר להשיגם כולם, אלא שזה קשה מאד שלא יזכה לזה רק אחד מאלף. ובזה נמדד גדלותו ורוממותו של אדם בערך שתערך אצלו מציאותה של למעלה מן הטבע, ואמרו חז"ל "יתרו נתן ממש בע"ז באמרו "כי גדול ה' מכל האלהים" וכו', רחב שירה בחללו של עולם שאמרה "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", שהגם שדרגתם היתה שראו את ה', את הלמעלה מן הטבע, בכל זאת לא הגיעו לידי דרגא זו שרק שם ה' יהי מלא מסוף העולם ועד סופו מבלי מקום ל"טבע" כלל. - משרע"ה הוא שאמר "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". "ונחנו מה", שבכל הבריאה כלה, בכל נבראיה מקטנם ועד גדולם, כלם אין בהם ממש רק שם ה' ולא יותר. דרגא עילאית זו היתה דרגת משה רע"ה, וזכות הכלל ישראל ביצי"מ הוא שלישראל נעשה מציאות הלמעלה מן הטבע כמציאות הטבע אצל כל העולם. ובפי' הח' יעבך שם: "אבל נתיחדנו מהם בזכות אברהם אבינו ע"ה בענין אחר גדול יותר מאד והוא הענין האלקי אשר חל עלינו באומרו להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך - ז"א שכל אחד ואחד מישראל הוא עצמו הנהו למעלה מן הטבע - ומכאן זכינו לתורה אלקית - שמציאות התורה הוא למעלה מן הטבע - שלא תפול תחת החקירה השכלית אבל היא למעלה ממנה וכו' וזה הענין האלקי אשר אמרתי הוא נושא התורה כמו שהצלם נושא החכמות כולן וכו' נמצא כל המון ישראל מוכנים לעוה"ב בלא טורח ועמל", שתורה אצל הכלל ישראל היא בכחינת שכל אצל כל העולם.

וכמו שבשכל - שהוא טבע - הוא אצלם בלי טורח ועמל, כמו"כ אצלנו תורה שהיא למעלה מן הטבע, וזהו שמסים ונמצא וכו'.

וזהו ענין הנסים, שאינם כמו שרגילים להבין שכוונתם להורות על יכולת הבורא כביכול, ז"א שכמו שהוא עושה מעשה בראשית ויצר הטבע כמו"כ היכולת בידו לשנותו והוא כל יכול, אלא תכלית הנסים הוא להורות על הלמעלה מן הטבע, שכמו שהטבעים הנם הוראה על "טבע" כמו"כ, "ההפכי הצור אגם מים", קריעת ים סוף וכדומה, שהם דברים הבלתי טבעיים, מורים על מציאותה של למעלה מן הטבע. וזהו ענין הנסים שהוא זכות האומה, שזכו שמציאות הלמעלה מן הטבע תעשה אצלם מציאות נגלית כמציאות הטבע, "אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו", "נודע ביהודה אל' בישראל גדול שמו" - ששם ה' גדול ומפורסם בישראל פרסום גדול, שיודעים אותו כלם מקטנם ועד גדולם, שנתהותה זאת אצלם ידיעה פשוטה, עד שאפילו נשים והמוץ העם ואפילו תינוקות יודעים ומכירים אותו. וענין זה זכו רק מיצי"מ, והוא הענין האל' אשר חל עלינו, "ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת" - ששם ה' שגור אצל הכלל ישראל בפיהם ובלשונם.

וזהו שכ' הח' יעבץ שם, "הלא תראו כל התורה מלאה ממה שהיו מחדשים שלמי אומתנו נפלאות בעולם", כי הנה שלמי אומתנו הוא מופת נפלא על מציאותה של למעלה מן הטבע. היוצא בשוק ורואה את ר' פנחס בן יאיר, את ר' שמעון בן שטח וכדומה, הלא רואה הוא עין בעין את הלמעלה מן הטבע. "בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז היתה יהודה לקדשו - יהודה לקדשו היינו למעלה מן הטבע - ישראל ממשלותיו" - למעלה מן הטבע, ז"א שהכלל עצמו נתהוה למעלה מן הטבע. "הים ראה וינס", את מי ראה - את הכלל ישראל, דהכלל ישראל הם למעלה מן הטבע, משו"ז כשראה הים את הכלל ישראל - הים ראה וינס. וזהו הסוד של "ההפכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים", וזהו יסוד ההלל, "הללו עבדי ה' הללו את שם ה'", כי "יושב בסתר עליון בצל ש' יתלונן", ומשו"ז "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו", ששם ד' נעלם ונסתר מכל גוי הארץ ואומרים שהוא רק בשמים אבל בארץ לא, אבל עבדי ה', שהם למעלה מן הטבע, אצלם שם ד' גלוי ומפורסם. וזהו גם ענין הפסוקים שאח"כ, "לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד וגו' ה' זכרנו יברך וגו' ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ וגו' צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, ומסים: ברוך הבא בשם ה' ברכנוכם מבית ד'", שענינו לגלות ולהורות על מציאותה ה' בכלל ישראל שזכו לזה ע"י יצי"מ וקבלת התורה, שהתורה היא מציאות של למעלה מן הטבע כמו שאמרו חז"ל "כלי חמדה שבו נברא העולם", ומשו"ז שלמי אמונתנו מחדשים נסים ונפלאות בעולם, דמכיון שבו נברא העולם לכך הוא משועבד לתורה ומתורה יגיע לידיעת ה', לא לידיעה לבדה, כי תורה מורה על ה', ובזכות עם ישראל בתורה חל על כל אחד מישראל הענין האלקי ונעשה עצמו ובשרו - "ומבשרי אחזה אלוך", ונראה



ונמצא ונגלה על כל צעד וצעד, בלכתו בשכבו ובקומו, עד ששם ה' שגור בפי כלם מקטנם ועד גדולם. שהנסים הם יסוד התורה, שכולה נסים, אין בה טבע ומנהגו של עולם, וזהו "כי שם ה' נקרא עליך", וזהו באמת "אשרי העם שככה לו".

מ א מ ר מה.

אחרון של פסח.

במק"א ביארנו יסוד "ה' אחד ושמו אחד", שטבע ולמעלה מן הטבע הוא אחד. וזהו ענין "לדורון לתפלה ולמלחמה", שאצל יעקב אבינו הי' הטבע ולמעלה מן הטבע מעורבים וממוזגים יחד, וירע סוד המזיגה לכוי'ן תמיד בדקדוק כמה אחוזים טבע וכמה למעלה מן הטבע. וזהו "מעט צרי וכו' דהינו טבע", ו"א' ש' יתן לכם רחמים" דהינו תפלה שהיא למעלה מן הטבע. וזהו "הנני עומד לפניך שם על הצור והכית בצור" וכ' רש"י שהמטה הי' של מין דבר חזק ושמו סנפירינון, היינו שהוצרך משה להכות הכאה חזקה על הסלע עד שיתפוצץ, שסוד הנס הוא מזיגת "הנני עומד" שהוא למעלה מן הטבע עם ההכאה בצור שהוא טבע (ועי' במאמר ט"ז); ובארנו שבאמת זהו סוד הטבע וכל מעשי האדם, שכל אדם בטבע הוא בבחינת משרע"ה בהכאת הצור.

במאמר הקודם בארנו שתכלית הנסים אינו להורות על יכולת הכורא ית' כביכול, אלא שנסים מאמתים מציאותה של למעלה מן הטבע כאן בארץ, מציאות לא גרועה מטבע, שמציאות בלתי טבעית היא הוראה באצבע על למעלה מן הטבע. וזהו מ"ש למעלה הציור מה"ארי", שדוקא זה שכחותיו בלתי טבעיים ובלתי סופיים זוהי העדות הכי גדולה על מציאותה של "למעלה מן הטבע", וכל מה שהאדם רואה בטבע יותר בלתי סוף ובלתי תכלית הריהו רואה ומכיר יותר למציאות של למעלה מן הטבע בטבע. היינו שאילו הי' יכול האדם להקיף כל הבריאה עד סופה הגמור והי' רואה את ה"בלי סוף" של הטבע, היינו הנגלה, אזי הי' מכיר את ה"נסתר" בטבע, שהוא למעלה מן הטבע. יצי"מ וכל הנסים שהיו שם, התכלית שיצא מזה, היינו שמציאותה של נסתר היא מציאות ממש כנגלה. וזהו מ"ש "אשרי העם שככה לו", "נודע ביהודה אל' בישראל גדול שמו", שאצל הכלל ישראל נסתר הוא מציאות מפורסם כנגלה. "היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו" - שכשרואים לישראל רואים מציאות של "נסתר", שכל אחד ואחד מישראל הריהו מציאות של "נסתר" - ובמק"א בארנו שלא רק שנסתר הוא מציאות אלא שהיא הנה המציאות האמיתית - וזהו התכלית של יצי"מ. וזהו שאמר בעל ההגדה "לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו' למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלה", ואמר בלשון נסתר למי שעשה ולא גילה לנו מי הוא, והוא כמו שנתבאר שטיקר התכלית מיצי"מ הוא לא להורות על נגלה אלא על מציאותו של נסתר, והיינו שאמר "למי" שהיא הוראה על

"נסתר", דהיינו שכמו שאדם רואה "נגלה" כך צריך הוא לראות "נסתר", כי מציאות האמיתית היא רק נסתר, וחרפה ובזיון הוא לאדם שרואה רק נגלה ונסתר אינו רואה כלל, והיא דרגא בהמית להאמין רק במה שהוא רואה. וזהו מה שטען הרמב"ן על אריסטו: לא כאותו יוני שאינו מאמין רק במה שהוא רואה - והנה החוקרים כבר אמרו שחוש המישוש חרפה היא לנו-, ש"הצלף" של האדם הוא שראיתו לא תהא מוגבלת בחושים הגשמיים אלא שיהיו מיוסדים בראית שכלו והבנתו, שזהו נסתר ולא נגלה.

וזוהו סוד כל הברכות; מטבע הברכות הוא נסתר ונגלה: "ברוך אתה" - הר"ז נגלה, "אשר קדשנו וכו' המוציא לחם" - הר"ז נסתר, וכן כל הברכות. והרשב"א מכאר הטעם שהוא משום דיסוד כל הבריאה הוא נגלה ונסתר, ונגלה ונסתר אחוזים ודבוקים זב"ז, וכל מעשה ומעשה, פעולה ופעולה צריך להיות ממוזג ומעורב מנגלה ונסתר, מפני שנסתר הוא מציאות כנגלה, ולא עוד אלא שהוא הנהו יותר מציאות מנגלה, שרוב הברכה הוא על לשון "נסתר". ועל יסוד זה הותקנה כל התפלה "לעושה נפלאות" וגו' "לעושה השמים בתבונה", "לעושה אורים גדולים", וכן כל ההלל, וכן כל ברכה וברכה, הכל על יסוד של נוכח ונסתר. וברכת "ברוך שאמר" היא כמעט כלה נסתר, "ברוך שאמר וכו' ברוך הוא ברוך עושה בראשית וכו' עד ברוך אתה" שהוא נגלה ואח"כ טוב מסיים עד הסוף בנסתר - והרמב"ן יש לו דרך אחר בזה. וזהו ענין "הנני עומד לפניך שם על הצור, והכית בצור" שהי' צריך לגלות למשה "הנני עומד לפניך", וסוד הנס הי' ממזיגת "הנני עומד לפניך" עם "והכית בצור", היינו שהכאת משה רבינו על הסלע הי' ברכה על נגלה ונסתר וזה הי' סוד הנס. וזהו שמזג יעקב אבינו "מעט צרי" - נגלה-עם "תפלה" - נסתר-, מפני שזהו יסוד התפלה.

באורחות חיים להרא"ש אות ל"ח: "מכל מאכל וכו' אל תהנה בלא ברכה תחילה וסוף וכוין בה כאשר תוכל וכסה ראשך כשתזכור את ד' ותסגר עיניך". ז"א שיתהווה אצלו בחינה של התפשטות הגשמיות, כי ראית העינים - היינו הנגלה - מבלבל את התפלה והיא ממפסידה מהותה, - ז"א שהנגלה יהי' מפסיד גדול ומונע להכיר מציאותו של נסתר, וזהו שיעץ לנו הרא"ש - "וסגור עיניך", להרחיק מנגד עיניו מציאותו של נגלה, והיינו בחינת התפשטות הגשמיות, שבדרך זה קרוב הוא שיושג התכלית, שמציאות הנסתר מתהווה אצלו כמציאות הנגלה; שדברי הרא"ש לפי פשטן אינם שוים לכל נפש ולא כל העתים שוים, כי יש שהוא מכוין יותר כשיעצום עיניו, וישנם מצבים שכונתו תהי' יותר רצויה כשיסתכל בסידור; אלא כונתו כמ"ש, שמכיון שיסוד התפלה בנוי על מציאותה של נסתר לכן עצתו היא להרחיק הנגלה, שבזה האופן הוא יותר קרוב להגיע אל מהותה של תפלה. וזהו ביאור דברי הסוד שכתב "ויחשוב כאילו שכונה כנגדו שנאמר "שויתי ה' לנגדי תמיד", והוא משום שזהו יסוד התפלה.

בספרו של הגר"ח מבריסק זצ"ל ההולך ונרפס כעת, עמד על סתירת דברי הרמב"ם בה' תפלה, שבפ"ד כתב שצריך לכוין בכל התפלה ואם התפלל בלא כונה חוזר ומתפלל, ובפ"י כ' דאם כיון לבו באבות שוב אינו צריך, וכ' שם לחלק דכונת פי' המלות הוא רק באבות, אבל הכונה בכל התפלה היא לא פי' המלות אלא כמ"ש הרמב"ם, ומה היא הכונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה, שחיוב כונה זו הוא ככל התפלה והוא משום שכונה זו היא מהותה של תפלה ובלי כונה זו אינה נחשבת לתפלה כלל. וזהו כמ"ש שסוד התפלה ומהותה הוא שכינה כנגדו, שכל ענין התפלה בנוי על יסוד מציאותו של נסתר, וזהו "שויתי ה' לנגדי תמיד" וזהו המכון של תפלה. וא"כ אם יחסר לו לאדם ענין זה של "שויתי ה' לנגדי תמיד" ואין לו כלל המציאות של נסתר הרי בטל כל ענין התפלה, וכאילו לא התפלל, מפני שיסוד התפלה ומהותה הוא "נסתר".

### מ א מ ר מ ו

### מוצאי החג.

במאמרים הקודמים בארנו שהכלל ישראל זכו ביצי"מ שהם עצמם נעשו למעלה מן הטבע, ואמרנו שע"ז נאמר "אשרי העם שככה לו" שבלי טורח. ובלי עמל מציאות הלמעלה מן הטבע פשוטה ונגלית אצלם לגמרי. וכאן נביא דוגמא מסגולתם ומעלתם של ישראל שתורה לנו על מציאותם ומהותם הלזו.

"אשר חלק ה' אל' אתם לכל העמים" (דברים ד'), וכ' רש"י "ד"א לאלהות לא מנען מלשעות אחריהן אלא החליקן בדברי הכליהן", ז"א כי הדברים חלקים בעיניהם. "ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים" - ע"י יצי"מ, "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים", הינו שלמעלה מן הטבע נעשית עצמנו ובשרנו, ז"א דמהותו של הכלל ישראל הריהו עד ומופת נאמן על למעלה מן הטבע, כי מציאות זו נחקקה בנו וזכינו להיות "עם קדוש אתה לה' אלקיך" ו"להיות לו לעם נחלה". וזהו "בצאת ישראל ממצרים וגו' היתה יהודה לקדשו וגו'". וזהו הסוד שע"ז משוקצה ומרוחקה מישראל בתכלית הריחוק והשיקוף ואין לישראל אף נסיון כל דהו לסור אחרי ע"ז, משום דהכלל ישראל בעצמו הוא למעלה מן הטבע, וזהו ביטול היצר, דבלא כיטול היצר הרי מצינו בסנהדרין ק"ב דאמר לו מנשה לרב אשי, "אי הות התם הות נקיט בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי", ואיך זה בטל יצרא דעבו"ז מהכלל ישראל מכל וכל והוא אצלם בבחינת לע"ל שעל אותו זמן נאמר "והאלילים כליל יחלוף, ובאו במערות צורים ובמחלות עפר", שיסתרו מחרפה ובושה? והוא משום דישראל הם בבחינת למעלה מן הטבע. "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא" (במדבר כ"ג) וכ' רש"י "כשהן עומדים משנתם שחרית הם מתגברים כלביא וכארי לחשוף את המצות ללבוש

טלית לקרות את שמע ולהניח תפילין". אנו רגילין במעשים אלו כ"כ עד שהם אינם מעוררים בנו שום התפעלות, אבל פוק חזי איך שחז"ל הקדושים העירונו ע"ז ואמרו שזהו "גבורת ארי", ז"א שברגא של טבע הדבר רחוק מאד ואין יכול להיות כ"א בדרגת "למעלה מן הטבע".

מי יגלה עפר מעיניך אדה"ר שלא יכולת לעמוד על צוהך שעה אחת והרי בניך ממתנים לערלה ג' שנים" (ויק"ר פ' כ"ה) - מעלה רמה ונפלאה זו היא רק בלמעלה מן הטבע.

"סוגה בשושנים" (שה"ש ז') - כ' רש"י: "גדורה ומסויגת בגדר שושנים וכו' אמרה לו וכו' הופך פניו לצד אחר ולא נשכו נחש ולא עקרב עוקצו", אין זאת כ"א למעלה מן הטבע, וכן "הרי שעובר בדרך וראה ביכורות בראשי תאנים פשט ידו ליטול אומרים לו של בעלים הם הוא מושך ידו מפני הגזל הרי סוגה בשושנים". נתבונן נא איך שחז"ל עמדו על דבר זה ואיך שהשתוממו עליו "מי גרם לו שלא יקרב לה, איזה כותל ברזל יש ביניהם ואיזה עמוד ברזל ביניהם איזה נחש נשכו ואיזה עקרב עקצו" (שה"ש רכה) - אין זה כ"א למעלה מן הטבע. וכן "מי שהביאו לו תמחוי של חתיכות אמרו לו חלב נפל שם ומשך ידו ולא טעמו מי גרם לו שלא לטעום איזה נחש נשכו וכו'" - אין זה כ"א למעלה מן הטבע. שזה שאצל הכלל ישראל אין זה נחשב אפילו לנסיון, שכ"כ מושרש דבר זה בלכם ומוטבע בהם, אין זה רק משום שזכו הכלל ישראל להיות למעלה מן הטבע.

ומציאות של למעלה מן הטבע ערכה כל כך גדול עד שאין ערוך לה בכל הדברים הטבעיים. כשהכתוב מדבר אודות תורה הוא אומר "לא תסלה בכתם אופיר", "לא יערכנה זהב וזכוכית", יקרה היא מפנינים", ז"א שאין שום דבר שישווה לה, שאין שום דבר בעולם שיהי' רוגמתה. "כל חפצריך לא ישו בה" - אחז"ל אפילו חפצי שמים, כשרוצים אנו להשיג ערכה של תורה צריך להתבונן תחילה בערך של "למעלה מן הטבע", בערך "חפצי שמים" שכל חפצריך לא ישו בהם, ואח"כ מזה נוכל להשיג רוממות ערכה של התורה הק' שאפי' "חפצי שמים", הינו "למעלה מן הטבע", לא ישו בה.

אמרו חז"ל "אשרי הדור שעונותיו ספורים", בדור המדבר מנו חז"ל רק ארבעה חטאים ולא יותר, ואין לנו בזה שום ציור ושום מושג, איך זה יתכן שכדור של הרבה רכבות לא יהיו כ"א ארבעה חטאים ולא יותר, דמי שעונותיו רבו ועצמו כחול היס באמת לא יוכל לשער בנפשו דבר שכזה. ובאמת שאי אפשר לנו להשיג ציור בזה, שהרי זוהי דרגא של "למעלה מן הטבע"; דזהו כלל גדול שמי שאינו בדרגת חבירו לא יוכל בשום אופן להכינו ולהשיג מצבו, שבעיניו הרי הוא דבר אי-אפשרי בעת שלבעל הדרגא ההיא הדבר פשוט עד מאד. למשל: כעסן אין מובן לו כלל איך יוכל חבירו שלא לכעוס, במצב שהוא במקומו הי' כבר מלא חמה. וכן בעל כבוד וכל בעל מדה, איש מהם לא יוכל להבין איך יוכל

חבירו להיות משונה ממנו, כה בעונה שלחבירו הדבר פשוט עד מאד, שכל כך קל לו שלא לכעוס וכו'; דהכלל הוא שאי אפשר לו בשום אופן להכין את חבירו בעוד שהנהו בדרגת "למעלה מן הטבע". ובאמת עצה נכונה היא למי שמושחת באיזה מדה, שיתכוונן בחבירו שאינו מושחת במדה ההיא ויראה איך שחבירו הוא בבחינת "לא נשכו נחש".

יודע אני מגדול אחד בימינו שהי' מפורסם לצדיק, וכשנזדמן לי לראותו התכוונתי כמה כחו גדול יותר מכל בני דורו, ולא נזדמן לי באותה שעה לראות בו אלא זה שהי' נכדל מכל אנשי דורו בכל מעשיו ופעולותיו; והי' הדבר מפליא עד מאד שלא הי' מעשה ופעולה שיהי' למי שהוא השתחת לו, בין במאכלו ומשתהו בין בכל פעולותיו, וזוהי הראי' הכי גדולה שהוא נעלה ומרומם מכל אנשי דורו. "בצאת ישראל ממצרים וגו' היתה יהודה לקדשו" - הזכות שלהם הוא זה שנפרשו ונבדלו מכל העולם כלור.

"ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי וכו' א"ר לוי כל מעשיהן של ישראל משונין מן אוה"ע בחרישתן בזריעתן בנישעתן בקצירתן בעימורן בדישן בגרניהן ביקביהן בגותיהן בבכורותיהן בכשרן בתגלחתן במניבן (שהש"ר פ"ו), "ששים המה מלכות" - זה אוה"ע, "אחת היא יונתי תמתי" לשון רש"י: ומכולם אחת היא הנבחרת לי. "המעלה אתכם מארץ מצרים" - לשון "עילוי", שגופן ממש נתעלה ונזדכך, עד שגופו של ישראל מובדל ומופרש ואין לו שום התדמות לגופו של אוה"ע, שכל אברי הכלל ישראל מובדלים ומחולקים הם לגמרי משאר אוה"ע וא"א בשום ענין ואופן להיות כזה אצל שאר אוה"ע, שזהו "למעלה מן הטבע". "עיניך יונים" - עיניך זה משה ואהרן". האם נוכל להשיג ציור בתמונתו של הכלל ישראל אם "עיניו" הם משה ואהרן? "הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים" - כלה שעיניה יפות אין כל גופה צריך בדיקה; ונצ"ך לנו: "עיניך" הם סנהדרין - "עיני העדה", "משה ואהרן", הדור שזכה ש"עיניו" יהיו "משה ואהרן", האם יהי' אחר בדור ההוא, בגוף ההוא, שיצטרך בדיקה? כשמתכוונים אנו בכל פרט ופרט של הכלל ישראל בכל מצוה ומצוה, אז נראה שכל-דהו משלהם הוא למעלה מן הטבע. מהכלל דנים על הפרט, כשמתכוונים ורואים את הכלל שהנהו "למעלה מן הטבע" וזה בא מסגולת התורה, מזה רואים שכל פרט ופרט שבהם, כל מצוה ומצוה, מעלתה וסגולתה היא לזכך את האדם ולהעלותו לידי דרגא שהגוף יתעלה וישתנה לגמרי, עד שכתב הר"י מסלנט בביאורו אהא שאמרו חז"ל מעשה בר"ע שראה אבן שנעשה בו חור מהטפות שנפלו עליו ודן קל וחומר מאבן שכל טפה וטפה עושה עליו רושם, כן כל מעשה של מצוה בהכרח שתעשה רושם על הנפש שגם הגוף ישתנה ויתעלה במדרגתו. "היתה יהודה לקדשו" - שהכלל ישראל נזדכך ונתעלה ונעשה הוא עצמו למעלה מן הטבע, דאישי ישראל הוא מציאות של דבר קדוש גם בגופו ולא רק בנשמתו. "הים ראה ויננס" - וכי מי גרם לו לים שיננס, הלא גופו של משרע"ה - "נטה

את ירך על הים ובקעהו", ז"א דכשהרים משה ירו על הים נרתע הים ונסוג לאחור; וצריך להבין זאת בתכלית הפשטות, כשראה הים ירו של מש"ר, כשראה יד קדושה כידו של מש"ר, נרתע ונסוג לאחור. וזהו "ששלמי אומתנו מחדשים נסים ונפלאות בעולם", משום דמהותם הוא למעלה מן הטבע שזכו לו רק ע"י יצי"מ כמו שבארנו.

יסוד יצי"מ הוא שזכו ישראל מזה ל"אמונה ובטחון" - "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", והוא משום דאה"נ, דדוקא מיצי"מ זוכים לאמונה ובטחון, דמדות "אמונה ובטחון" הוא למעלה מן הטבע. כשיתכונן האדם בכחות נפשו יראה שלכל המדות יש לו שיכות לפי מצבו, אבל לאמונה ובטחון אין לו שיכות כל עיקר. כשישאלוהו אם יוכל להזהר מכעס, יענה בחיוב, וכן ככל מדה ומדה הי' עונה שינסה, אבל באמונה ובטחון - כזה אובד עצות הוא, מרגיש הוא שאין לו שום פתח כניסה והתיחסות אל המדה ההיא, והוא לגבי זה מומר, ע"ד שכ' הר"י שמי שאינו מקבל על נפשו להשמר מחטא ידוע אף שהוא נזהר מכל העבירות הריהו מומר לדבר אחד, כן הוא בענין אמונה ובטחון שכולם הנם בכחינת מומרים אצלה. והוא כמו שבארנו, שאמונה ובטחון הוא בחינה שלמעלה מן הטבע, והרוצה להתנהג בה צריך הוא להכנס ל"למעלה מן הטבע" ולהעשות כזה. "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" - אין זה דרגא צרדית שזכו לה הכלל ישראל, אלא שזוהי מדרגתם שזכו לה ע"י יצי"מ, שזכו ל"למעלה מן הטבע", ואמונה ובטחון הם אחוזים ודבוקים יחד, שה"אלף" שלהם הוא כבר למעלה מן הטבע.

אמרו חז"ל שמי שיש לו מה שיאכל היום ואומר מה אוכל למחר הריהו מקטני אמנה, והוא משום דה"אלף" של אמונה לפ"מ שבארנו הוא לצאת למדבר ולא יירא ולא יחת, ה"אלף" שלה הוא "קפיצה אל הים". ועד"ז צריך להבין מה שנתעוררנו איך אמר חזקיהו "אני ישן על מטתי ואתה עושה" ואיך באמת לא עשה ולא כלום. ולפי דברינו מבואר שדרגת אמונה ובטחון הוא באמת שלא לעשות כלום ב"טבע", שמדרגתה היא כולה "למעלה מן הטבע". יסוד יצי"מ הוא שהכלל ישראל נתהוו ונעשה למעלה מן הטבע, ונעשית אצלם דרגא זו פשוטה כדרגת טבע לכל העולם. וזהו ענין קבלת התורה שבזכות ישראל לתורה נעשית בחינה של "למעלה מן הטבע" לכל אחד ואחד מישראל קמיע התלוי בצוארו של אדם והיא נמצאת אתו תמיד. יצי"מ וקבלת התורה ענין אחד להם, והוא "למעלה מן הטבע", יסוד יצי"מ הוא אמונה שא"א לזכות אפילו בכל-דהו שבה טרם שיתהפך וישתנה הגוף לגמרי ויעשה "למעלה מן הטבע", וזהו זכית ישראל ביצי"מ. "אילו הוציאנו ממצרים וכו' דינו" - שיכולים אנו להסתפק בהמעלה הגדולה שעלינו בה והיא בחינת "המעלה אתכם", שנעשה גופנו קדש קדשים למעלה מן הטבע, וע"ז נאמר "אשרי העם שככה לו".

מוצש"ק תזו"מ.

תוכן דברינו מימי החג הוא שצריך להבין ענין יצי"מ לא במושג שהורגלנו עד עתה, שאנו מבינים שכל תכלית יצי"מ הי' "אמונה", שבכדי להאמין במציאות הבורא והשגחתו הפרטית ושהבורא ית' הוא כל יכול וכמו שעשה וברא את הטבע כמו"כ יכול הוא לשנותו, משו"ז ניתנו לנו כל הניסים, ונתבאר שם שכאמת אי אפשר להבין כן, דאם נאמר שהתכלית הי' "אמונה", אם כן מהו זה שאמרו חז"ל "חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים", הלא די הוא במה שנתאמת ונתכרר לו ענין יצי"מ, דזה מספיק כבר בכדי שיהי' "מאמין", ולמה צריך שיראה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ומצינו בהרכבה מצות כגון בשבת, "זכר למעשה בראשית" ולא נזכר בשום מקום שיצטרך להיות שם "כאילו הוא עצמו", דאם רק יתאמת אצל האדם חידוש הטבע מהבורא ית' מספיק לו כבר בכדי להיות מאמין גמור. ובכלל צריך להבין שמבט כזה על יצי"מ כעל מופת וראיה על האמונה, זהו שלא ע"פ דרך התורה, ואסור לומר כן, דחלילה להבין שכמו שלאריסטו היו ראיות ומופתים על אמונתו, כמו כן אנו יש לנו מופתים מיצי"מ המאמתים לאמונתנו אנו. ומצינו לגדולי הראשונים שחברו ספרים שענינם הי' לאמת בראיות אמיתיות האמונה ולא הי' רוח רובם של חכמי הדור נוחה מזה.

ושם בארנו שיסוד יצי"מ וכל תכלית מכונו הוא שיצא מזה "עבדות", שע"י יצי"מ זכו ישראל לדרגא שיקראו עבדים כדכתיב "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", דבאמת כל מכוון התורה והמצות הוא רק בכדי שתצא מזה עבדות. "מצות לאו להנות ניתנו, אלא לעול". ובאמת זהו כל מכוון הכריאה ויצירתה, שהאדם יזכה לדרגא זו להשתעבד עד כדי שיוכל להקרא "עבד". ובארנו שם דענין עבדות הוא הכרת הטוב, עבדות בא מ"אדנות", ז"א דבמה שהוא מקבל ממנו טובה מכיר הוא לו טובה בעד זה ומשתעבד למשפיעו. וכל מה שתגדל הטובה תגדל ההשתעבדות, ז"א דבעבדות ואדנות ישנן דרגות ובחינות, וכל מה שהאדנות גדולה תגדל לעומתה ה"עבדות". ובארנו בזה מה שהקשה כאבן עזרא למה נאמר אשר הוצאתיך ולא נאמר אשר בראתיך. ובארנו שאה"נ, באמת גם מאשר בראתיך יוצא "עבדות", אבל רק בחינת בן נח, בחינת עבד נעשה ע"י יצי"מ. והבאנו דברי החוה"ל בשער עבודת האל' שכתב בזה כמה דרגות ובחינות, וכתב באמת ש"מאשר בראתיך" יצא בחינת בן נח, ובחינת "עבד" יצא רק מיצי"מ, דע"י רוב הטובה שהשפיעו על הכלל ישראל ביציאת מצרים נשתעבדו ונעשו עבדים וזכו לתורה הק', דלהעשות "עבד" צריך באמת ל"יציאת מצרים", לכל השפעת הטוב שזכו ישראל שם. וכיון שענין יצי"מ הוא "עבדות" - "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", שירגיש עצמו באותה בחינה של הכרת הטוב כמו שהרגישו א"ע אותם היוצאים ממצרים. וכל דיני הפסח, הסדר וכו' כל אלו הם האמצעים שע"י יוכל האדם

להגיע לדרגא זו שיעשה „מיוצאי מצרים“ כמו שנתבאר במאמרים הקודמים.

ובשם „ר פ“ד, ומי שהוא פותח פתחו לחכירו נפשו חייב לו“, ז“א שמתובה הכי קטנה צריך שתצא השתעבדות והכרת טובה עד כדי שיהי' מסור נפשו וגופו לאדוניו, היינו עבד גמור קנוי קנין הגוף לאדוניו. וכיון שמהטובה הכי קלה צריך שתצא בחינת „עבד“, א“כ הלא מאליה עומדת השאלה למה צריך לכל כך ריבוי והשפעת טובה בלי גבול, שכל התכלית הי' רק בכדי להעשות „עבד“, והלא מ„אשר בראתיך“ לבד לכאורה הי' מספיק בכדי להגיע לידי דרגא זו - דהאם ענין „אשר בראתיך“ הוא ענין „שחוק וצעצועים“, ומכוח הבריאה הוא בכדי שנתענג ונבלוה זמן בנעימים? הלא מחשבת-שטות היא זו. „אשר בראתיך“ ענינו הוא „עבדות“, ולמה הי' צריך לכל ריבוי היצירה וריבוי הנסים שהכל הוא אך ורק בכדי להגיע לידי דרגת „עבד“, והרי לדרגת „עבד“ צריך להגיע ע“י טובה אחת לחוד. וברש"י: „כדאי היא ההוצאה מבית עבדים שתהיו משועבדים לי“, דהיינו עבדים במושג של תורה.

והמתבאר מזה דאה"נ, דבאמת „אשר בראתיך“ לבד מכריח כבר את האדם להיות עבד, והא דניתנה לנו לתכלית זה יצירה גדולה שכזו וכן כל ענין יצי"מ עם ריבוי גדול כ"כ של גילויים ומופתים, כל זה הוא משום דבאמת כל מעשי ה' הנם על אופן זה, דמעשי ה' ניתנים בריבוי גדול עד מאד בכדי שהתכלית הדרוש יהי' בטוח בכל מאת האחוזים, שהצד השלילי יהי' נמנע. וכיון שביארנו שכל התכלית ומכוח הבריאה הוא שתצא מזה „עבדות“, לכן הטביע הכורא ית' בהבריאה שפע כ"כ גדול של טובה כמדה שתכריח אפילו להפחות שבפחותים, להכי עקש ונפתל, להעשות „עבד“; וא"כ אה"נ, כל תכלית יצי"מ והבריאה כולה הוא בכדי שתצא מזה עבדות, ועיין בדרשת הר"ן שכ' דביצי"מ ניתן ריבוי כ"כ גדול של אותות ומופתים משום דניתן אפילו לפחות שבפחותים.

ועד"ז צריך להבין מה שאמרו חז"ל באבות בעשרה מאמרות נברא העולם והלא במאמר אחד הי' יכול להבראות, ז"א דבאמת הלא מ„ויאמר“ הי' אפשר שיצא הכל, דמתובה אחת הלא צריך שיצא כל מכוח הבריאה, ד„הפותח פתח לחכירו נפשו חייב לו“ כמ"ש, וא"כ באמת למה נברא בעשרה מאמרות. ואמרו ז"ל „ליתן שכר לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות [ונראה כאן אחת ממדותיו של הקב"ה והוא ענין של „ליתן שכר“, שנותן שכר בעד עשרה מאמרות, וכן „על אחד ההרים אשר אומר אליך“ אמרו חז"ל ליתן שכר על כל דיבור ודיבור, וזה יבואר במאמרים הבאים] ולהפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות“, ביאור דבריהם דהנה באמת הלא מ„אשר בראתיך“ לחוד, „ויאמר“ לחוד, הי' צריך לצאת כל מכוח הבריאה להעשות „עבד“, וענין עשרה מאמרות הוא רק משום סוד הריבוי, ע"ד „לעבור עליו בשני לאוין“, וכל הריבוי הוא רק בכדי שלא תהי' אפשרות אפילו להכי עקש ונפתל לנסות מזה, ואם



אחרי כל השפעת הטוב שבכריאה, אחרי כל האותות והמופתים שניתנו ביצי"מ, אחרי כל זה אין נעשים "עבד" - זהו "להפרע מן הרשעים שמאבדין" וכו', אם אחרי ב"עשרה מאמרות" אעפ"כ "מאבדין", שלא יצא להם מזה כלום - הר"ז באמת נורא מאד. ומזה תצא לנו הערה גדולה שגילו לנו חז"ל שהרי באמת במאמר אחד הי' כבר מספיק בכדי להעשות "עבד", ו"עשרה מאמרות" הנם מסוד השפע, ואעפ"כ מאבדין. וראינו מכאן עד כמה קשה ונשגב הוא ענין זה שאחרי עולם שנברא בעשרה מאמרות, אחרי שפע ברכה כל כך גדול שנתן לנו הבורא ית' ואחרי הכל וכולי האי ואולי, ו"עדין מאבדין".

וזהו באמת הביאור בשאלתו של החינוך למה הזהירה התורה כ"כ הרבה פעמים ביצי"מ, ולפי הנתבאר הלא זהו יסוד כל הכריאה, דבאמת מטובה אחת הי' יכול לצאת הכל, והיסוד הוא "ריבוי". אומרים אנו "אמת ויציב ונכון וכו' הדבר הזה עלינו" וכו', על ה"דבר הזה" ניתן לנו כ"כ ענינים אמת ויציב ונכון וכו', וכדבר אחד אינו מספיק, והוא משום סוד הריבוי, שהבורא ית' רצה ש"הדבר הזה" יהי' בטוח לגמרי בכל אחוזיו, ולתכלית זה נתן לנו את כל אלה.

וכיון שביארנו שתכלית יצי"מ הוא עבדות, לכן ניתן לנו יצי"מ בריבוי כ"כ גדול בכדי שבהכרח יצא התכלית. בחז"ל קראו ליצי"מ "קבלת מלכות שמים", והוא כפי שביארנו שכל תכלית יצי"מ הוא עבדות, וזהו באמת ענין קבלת מלכות שמים שהוא "עבדות", כמו שהמוכר עצמו לעבד מכירתו גרידא הרי הוא כבר קבלת עבדות, המלאכה בפועל הרי היא כבר התוצאה מקבלה זו, שאחרי הקבלה העבודה הרי היא כבר בגדר "כאילו עשה", שאם נשאל על זה שקבל עליו עבדות אם יעשה עבודת רבו ודאי שכבר יעשה, שבקבלתו הרי הוא כבר "עבד". וזהו שאמרו חז"ל "וילכו ויעשו" דכיון שקבלו עליהם לעשות מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו, משום דכשרק ישנה "קבלה" אז המעשה כבר בטוח הוא. ולמשל: אם נשאל למי שהוא, אם מאשר בראתיך יעשה "עבד" - ודאי שיעשה, וכן מיצי"מ ודאי שיעשה, דכיון שרק יש קבלת מלכות שמים ודאי שיהי' "עבד".

במכילתא הובא ברמב"ן יתרו גזור עלינו גזרות ואמר להם קבלו מלכותי תחלה ואח"כ אגזור עליכם גזרות, דההתחלה צריכה להיות מ"קבלו מלכותי". ומזה תצא לאדם הערה גדולה להתבונן מהו ענין "קבלת מלכות", שאחרי יצי"מ, אחרי האותות והמופתים הגדולים, שהכלל ישראל בקש כבר בעצמו "גזור עלינו גזרות", ז"א שהי' להם כבר "קבלת מלכות שמים", אעפ"כ נענו: "קבלו מלכותי תחילה", שזה עתה יצאתם ממצרים עבודת פרך בחומר ובלבנים, שלא נבלע לכם זאת עדין באיברים. וזהו ענין ההכנה שבז' שבועות בין פסח לעצרת, הינו ענין קבלת עול מלכות שמים, שיהי' עולו של הקב"ה נבלע יותר ויותר באיבריו עד שיוכל זה כבר להקרא "עבדות", ואז יוכלו לקבל תורה.

נקזה יוצא שחג הפסח הוא חיזוק גדול לאדם לעבודת ה' וקיום התורה ומצותי'. כיון שביארנו שענינו של חג הפסח הוא קבלת מלכות שמים, קבלת "עבדות", א"כ הרי זה לכד הריהו כבר "כאילו עשה" שזה יוצא מקבלת עבדות, והוא בטוח כבר לגמרי, התורה ומצות הנן כבר ודאין בקיומן.

מ א מ ר מ ח.

ליל ש"ק אחו"ק.

במאמר הקודם הבאנו מה שאמרו חז"ל בעשרה מאמרות נברא העולם וכו' אלא ליתן שכר לצדיקים וכו' ובארנו דהא דנברא בעשרה מאמרות הוא משום סוד "הריבוי", וכשהתבוננתי בזה ראיתי שזהו יסוד נפלא, שבאמת הרי זהו יסוד כל התורה כלה, דיסוד התורה הוא "ריבוי פעמים". וזהו מה שאמרו ע"פ "על אחד ההרים אשר אומר אליך" וכן ע"פ "וקרא אלי' את הקריאה אשר אנכי דבר אליך" ועוד, ואמרו ז"ל "ליתן שכר על כל דיבור ודיבור", וזהו "לעבור עליו בלאוין הרבה". ושם בארנו ד"עבדות" הי' יכול לצאת מ"אשר בראתיך" לכד, אלא דיסוד התורה הוא "ריבוי פעמים". בכל שבוע ושבוע ניתן לנו ש"ק, אותו ש"ק שכשבווע העבר חוזר ונשנה לנו בכל שבוע ושבוע, והוא היסוד של "ריבוי פעמים".

ועיין במעלות התורה שספרו מיוסד על יסוד זה, והגם שהוא מדבר שם אודות שכר, שיש שכר על כל הגה והגה, בכל דיבור ודיבור האדם מקיים תילי תילים של מצות, אבל בדבריו נכלל כל מה שבארנו. ומביא שם כל המאמרים שהזכרנו כאן, ועי"ש שכ': "ושמעתי מאחי הגאון זצ"ל שורש הדבר, שבודאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצות רק תרי"ג ולא יותר, שאם כן מבראשית עד בא אין בהם אלא ג' מצות, גם הרבה פרשיות בתורה שאין בהם שום מצוה, וזה הדבר אינו מתקבל, אלא באמת כל דיבור ודיבור בתורה שיצא מפי הגבורה הוא מצוה כפ"ע, והנה באמת המצות רבו ועצמו עד אין מספר, עד מי שיש לו עיין השכלי ולב מבין, ויוכל להתנהג בכל פרטי הנהגותיו ועניניו מקטן ועד גדול ע"פ התורה והמצות, ואז הי' עושה מצותו בכל עת ובכל רגע, עד אין (חקר) כאשר הובא הרבה מעשים מהקדמונים ז"ל ובגמ' ומדרשים, מאשר נהגו הנהגותם הכל ע"פ התורה והמצות, וע"ז אמר דהע"ה לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד, ומה שהוזכר תרי"ג מצות אינם אלא שרשים, אבל הם מתפשטים לענפים הרבה, ובאמת דבר זה נעלם ממנו איזה מהם שרשים ואיזה הם ענפים, ואין מן הצורך לדעת זאת, כי בכל מצוה ובכל דיבור מדיבורי התורה נכלל כל התורה וכל המצות כלן, כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן". ונתבאר לנו במאמר הקודם שבאמת מטובה אחת די להעשות עבד כיון שאמרו ש"הפותח פתח לחבירו נפשו חייב לו", בעד טובה אחת שעשה לו הוא משועבד לו כבר בנפשו, ויסוד כל המצות הוא ריבוי, להרבות טובה כל כך עד שהעקש והנפתל הכי גדול יוכרח להעשות עבד, וזהו

שאמרו בעשרה מאמרות וכו' דבאמת הי' העולם יכול להבראות מטובה אחת, אלא ליתן שכר וכו' דזהו סוד הריבוי, [אבל עכשיו שנברא העולם בעשרה מאמרות לו יחסר מאמר אחד כבר אין העולם יכול להתקיים. דאע"פ שהוא הי' יכול להבראות ממאמר אחד, מ"מ כיון שמסוד הריבוי נברא בעשרה מאמרות, מוכרחים כבר לכל העשרה מאמרות, וזהו "ליתן שכר לצדיקים", שאין שכר זה לצדיקים מותרות משום שהעולם הי' יכול להתקיים במאמר אחד בלבד, דעכשיו מוכרח כבר העולם לעשרה מאמרות].

בחגיגה אמרו "כהררים התלויים בשערה", ותמיד אנו רגילים להבין זה שכונת חז"ל היא ש"הררים" הרי צריכים מקום יותר רחב וגדול, ובאמת אין הביאור כן, אלא כונתם להגיד מעלת התורה שכל חוט השערה ממנה תלויים בה הררים שלמים, כמו שהבאנו דברי אחי הגר"א ז"ל, שכ' באמת כן דבכל חוט השערה ישנם הררים שלמים. ברוב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי". ובאמת נוכל להבין זאת פשוט, שהמבין שהאדם הוא בלא גבול ותכלית יבין שגם התורה הק' אין לה תכלית, ורחבה מצותך מאד.

והכלל הוא שלא כל הרגעים שוים, ואין מדמין מילתא למילתא, ואין למדין מן הכללות. "בשכבך" אזהרה ומ"ע מיוחדת, "ובלכתך" מ"ע מיוחדת, דאין המצבים והרגעים שוים, ואין הפסוק השייך לרגע זה מועיל למצבו של הרגע השני, ונתנה התורה על כל חלק וחלק של רגע, על כל תנועה ועל כל זיו, מ"ע מיוחדת. אמרו חז"ל "בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום אמר אוי לי שאני ערום מן המצות, כיון שגזכר במילה שבכשרו נתישבה דעתו" (מנחות מ"ג). ופחד דוד בראותו א"ע ריק רגע אחד ממצות, והוא בגדר כמו במרוצת הדם, שאם יחדל הדם לנזול בעורקיו אף רגע לא יוכל האדם להתקיים, שהדם צריך שיטטוף באדם בלי הפסק, וכן הוא בענין המצות אצל האדם.

רבינו סעריה גאון כתב שכל התורה נכללת בעשרת הדברות ועשרת הדברות כלולים ב"אנכי", ולפ"ז נמצא שסוד כל התורה הוא ריבוי פעמים. באמת כל התורה היא רק דבר אחד, דכולה היא רק בעד האדם: אהבה, יראה, חסד, - הלא הכל הוא בעד האדם, וא"כ הכל סובב על דבר אחד, וריבוי המצות אינו אלא משום חסד ה"ריבוי". "כגון אני שלמדתי את כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית וכו' צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה", - באמת כל התורה והמצות רק דבר אחד הוא, והא דנתנו לנו כ"כ מצות, הוא רק משום דהבורא ית' בחסדו "הרבה לנו", ומשום לימוד התורה הי' לאדם לשנן כל ימי חיו גם רק פסוק אחד של תורה, דיסוד התורה הוא "תמיד", - וא"כ איך אפשר להפסיק בלמוד חכמה יונית? והבורא ית' הוא ידע לברר לנו איזו מצוה תהי' "תמיד". וב"מעלות התורה" מונה שם בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך למצות בפ"ע, ולכאורה הלא הי' אפשר שתנתן לנו מצוה כוללת ללמוד תורה, והוא משום דעל כל מציאות צריך מצוה מיוחדת, ועי"ש שכ' שכל אחד מצוה בפ"ע, כמו

שמצינו בפ' וירא במצות הכנסת אורחים שמפורש וכו' וימהר אברהם, ואל הבקר רק אברהם, ויקח חמאה וחלב, ויאמר, לפי שכל פרט ופרט מצוה בפ"ע, דאנו היינו אומרים לכאורה דבהכנסת אורחים כל המעשה הוא רק מצוה אחת, ואברהם הי' נוטל שכר על כל דיבור ודיבור, - דהלא אין חילוק בין הו' של ואל הבקר וכו', ובין גופו של שרץ - ונטל אברהם אבינו שכר על כל דיבור ודיבור, משום דבאמת במצות הכנסת אורחים ישנם תילי תילים של הלכות, וכל תנועה ותנועה של אברהם אבינו הי' מצוה בפ"ע, וכך בפ' העקדה, וישכם אברהם וגו' ויקם וגו' לפי שכיון בכל תנועה לקיים מצות קונו. וזהו הביאור כמה דאיתא בחינוך שהקשה ולמה יצונו ה' ית' לעשות כל אלו לזכרון אותו הנס, והלא בדבר אחד וכו' ולא תשכח וכו', דע כי לא מחכמה תתפשני, ומחשבות היצר ישיאך לומר כן. וכ' ששאלה זו היא ממחשבות היצר, והוא משום ששאלה זו מורה שאינו יודע מעבודת האדם כלל, שאילו הי' יודע ומבין טיבה של ה"עבודה", אז הי' מבין שגם אחרי כל הריבוי, אחרי הכל, הלואי והלואי. והוא ע"ד הכלל של המסילת ישרים ש"אם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה", וכיון שהבורא ית' ברא העולם בעשרה מאמרות איך יוכל לקיימו במאמר אחד. וזהו מה שהובא בשע"ת לר"י בסוף ש"ב, וכשאני לעצמי מה אני". משל למלך שנתן שדה לעבדיו וצום להביא לו ממנה שלשים כור וכו' והביאו ממנה לפני המלך חמשה כורים וכו' א"ל אדוננו המלך שדה שנתת לנו זבורית היא וכו' ועם כל הסורח לא עשתה וכו', דאחרי כל העבודה הרבה הלואי והלואי שיצא התכלית הדרוש. דיסוד התורה כפי שביארנו כאן הוא, "הרבה להם תורה ומצות", ז"א "ריבוי פעמים", "הררים התלויים בשערה", כל חוט וחוט של שערה הררים תלויים בו, דכשיודעים סוד העבודה שצריך האדם להעשות, שהוא "נפעל", יודעים שצריך "ריבוי פעמים". והוא מה שהובא על ר"ע, שראה איך שהטפות נופלות על האבן ונעשה באבן חקק עי"ז מעט מעט, דאחרי שרואים את כל מה שנפעל, רואים דבאמת כל טפה וטפה פועלת הרבה, דכיון שרואים אנו את סוד הריבוי שנתן לנו הבורא ית', אם כן ודאי שבלי הריבוי לא יוכל האדם להגיע לזה.

מ א מ ר מ ט.

מוצ"ש ק אחו"ק.

נתבאר לנו במאמר הקודם שיסוד התורה הוא, "הרבה להם תורה ומצות", ז"א "ריבוי פעמים", וזהו היסוד של "ליתן שכר על כל דיבור ודיבור", דמהותה של תורה הוא "הררים התלויים בשערה", שכל חוט וחוט של שערה הררים תלויים בו, והכאנו מש"כ ב"מעלות התורה" בשם הגר"א, דהא דמוזכר בכל מקום תרי"ג מצות, אין המכוון שישנן רק תרי"ג ולא יותר, אלא שכללים יש תרי"ג, אבל

מצות ישנן עד אין קץ, דכל דיבור ודיבור מתורה הק' הוא מצוה, וכל הפרטים מסתעפים מכללים. ובאמת מכל כלל וכלל היו יכולים להסתעף כל הפרטים והכללים, וכך מכל פרט ופרט, ואין לנו לדעת זאת מה הם הכללים ומה הם הפרטים, עד שהוא מבאר דעל כל תנועה ותנועה, על כל זיז וזיז יש "תורה". וזהו שאחז"ל "מזרזין לאדם שלא בשעת מעשה ובשעת מעשה", היינו דזירו דשלא בשעת מעשה אינו מספיק לבשעת מעשה, דעל מצב של "בשעת מעשה" צריך כבר דיבור וצידי מיוחד, משום דכל תנועה הכי קלה צריכה לצידי מיוחד. ומשו"ז נאמר באברהם "ואל הבקר רץ" וגו' - ליתן שכר על כל דיבור ודיבור, משום דכל תנועה של אברהם, כל חוט השערה, היא מ"ע בפ"ע: "וימהר" - מ"ע, "מהרי" - טוב מ"ע, לושי - טוב מ"ע, כל מצב ומצב מצוה בפ"ע.

והיוצא מזה שכל מעשה ומעשה של אדם מתחלק להרבה "חוטי השערה", וזה עצמו מחייב שעל כל מעשה ומעשה, על כל חוט השערה, תהי' תורה. ונמצא דסוד הריבוי הוא מחוטי השערה, ז"א דכשיש לו לאדם "חוטי השערה", שכשהוא עושה איזו מצוה, כגון הכנסת אורחים, אין זה נחשב בעיניו כאילו הוא עושה מצוה כללית, רק שהמצוה היא "כלל" של הרבה "חוטי השערה", כל הפעולה מתחלקת אצלו לכחותיו ולפעולותיו ל"חוטי השערה", - מזה יוצא שיש תורה על כל "חוט השערה" מתנועותיו. ואל הבקר רץ וגו', - לכאורה הלא הי' שם רק מצוה אחת של הכנסת אורחים, ובאברהם היתה זאת פרשה שלמה, "ליתן שכר על כל דיבור ודיבור", וא"כ כל דיבור ודיבור הוא מ"ע בפ"ע; והוא משום דמעשה הכנסת אורחים באברהם אבינו לא הי' מעשה אחת בלבד, אלא נתחלק לכמה וכמה "חוטי השערה", ומזה יצאה כל הפרשה. ואל הבקר רץ - זהו תורה, מהרי - ג"כ תורה, כל דיבור ודיבור הי' מגופי תורה, כל זיז וזיז הי' "תורה", והי' לאברהם אבינו מהכנסת אורחים פרשה שלמה, והוא משום שהיו לו הרבה "חוטי השערה". ויוצא מזה ש"חוטי השערה" הנם הסוד של "הרבה להם תורה ומצות", וזה מתבאר דכל מה שירבו אצל האדם "חוטי השערה" תגדל אצלו התורה יותר ויותר. וזהו מה דאיתא בשלהי מכות תרי"ג מצות נאמרו למשה בסניני וכו' שס"ה כנגד סס"ה גידין, היינו דעל כל גיד וגיד ישנה "תורה", דעל כל תנועה ותנועה של האדם, כל זיז שלו, לכל יש "תורה", וכך "כנגד ימות החמה" דעל כל יום ויום יש "תורה", כל יום ויום מתחלק מהשני, דיטנם בשנה "חוטי השערה" עד אין שיעור, ועל כל "חוט השערה" יש תורה.

ושם בגמ' "בא דוד והעמידן על י"א", ורגילים אנו להבין דדוד בא וכלל לכל התרי"ג מצות ועשה מהן כללים, אבל לפ"ד הגר"א דכל התרי"ג מצות הנם ג"כ כללים, א"כ דוד שהעמיד על י"א באמת הפחית מספר הכללים, ז"א, שבנוגע לקיום התורה והמצות בלי ספק שגם עכשיו קיימו הכל בשלימות, רק שכללים לא היו להם

כ"א י"א, וכזה היו חלוקים מדור המדבר, שלהם היו כללים במספר תרי"ג.

ביאורו של כלל צריך להבין שהוא בכחינת הלב כנגד שאר האברים, שבכל מקום בגוף שיחתכו מרגיש הלב, כל נגיעה ונגיעה בגוף הרי היא נגיעה בלב, וכן הוא גדר הכלל, ובכל פרט ופרט שיגעו הרי היא נגיעה בהכלל. בכללים יש ג"כ בחינות שונות, הרגלים הם פרט, שבלי רגלים ג"כ יוכל האדם לחיות, הקבה הנה כבר כלל שכל הגוף תלוי בה, אבל גם הקבה אינה הכלל היותר גדול, דסו"ס הלב הוא עיקר יותר גדול ממנו. דור המדבר היו להם תרי"ג כללים, ז"א, שבכל מקום שנגעו היתה הנגיעה בכל התרי"ג. דוד העמידן על י"א - להם לא הי' כבר כ"א י"א כללים, אבל י"א כללים היו להם לכל הפחות, שבכל מקום שנגעו היתה הנגיעה בי"א הכללים, עד "כא חבקוק והעמידן על א' - אמונה, - דכתיב וצדיק באמונתו יחיה", ז"א, שלא הי' להם כי אם כלל אחד, אבל כלל אחד הי' להם, ובכל מקום שנגעו, אפי' בהפרט הכי קטן, היתה נגיעה בהכללים, וזה הי' החילוק בין דור המדבר לדורות של דוד וחבקוק וכו'. החילוקים היו ב"הכללים", בהיסוד של "הרבה להם", דיסוד התרי"ג בנוי על יסוד זה של הרבה להם תורה ומצוות. בחינת דור המדבר שהיא הבחינה היותר גדולה היא שהי' להם תרי"ג כללים, דורו של דוד הי' כבר קטן במדרגתו עד שלא הי' להם כ"א י"א, וכן הלכו הדורות הלוך ופחות עד דורו של חבקוק, שבדורו לא הי' להם כ"א "כלל אחד". וכן יש בזה דרגות ובחינות עד אין סוף, עד שיש דרגא שאין כבר אפי' כלל אחד, כמו דרגתנו אנו, שאין אצלנו שום פעולה שעל ידה תורגש פגיעה באיזה מקום, והוא משום שפל המדרגה שלנו שאין לנו אף כלל אחד. ונמצא שגדלות האדם נמדדת עפ"י היסוד של "ריבוי", כל מה שיגדל האדם תגדל התורה אצלו וכן להפך, כל מה שיקטן התורה מתקטנת אצלו. הגר"י מסלנט ז"ל הי' אומר: ה"חשן משפט" שלי יותר גדול, ואה"נ דהחומ"מ של ר' ישראל הי' יותר גדול משלנו, והוא כפ"מ שבארנו, שכל מה שהאדם יותר גדול, ו"חוטי השערה" אצלו יותר מרובות, החומ"מ שלו ודאי שהוא יותר גדול. וזהו מה שכ' הר"י שכל השער הג' מס' שע"ת בנוי על יסוד של "נחפשה דרכינו ונחקרה" כמו שמבואר בהקדמתו; ומהו ענין החקירה, ה"ה כמו שהוא מבאר כל מעשה ומעשה איך שהוא מתחלק לכמה וכמה "חוטי השערה", ומחדש הוא בשער הנ"ל כמה וכמה מצות שאין אנו יודעים מהן כלל, ד"מהנחפשה דרכינו", היינו מ"חוטי השערה", מזה נולדות מצות אלו. ויוצא מזה שיסוד התורה והמצות הוא סוד "הריבוי", והתורה והמצות הן לבלי תכלית, - "רחבה מצותך מאד" עד בלי קץ, וכל מה שיגדל האדם וירבו אצלו חוטי השערה תגדל גם תורתו, וכן עד אין קץ, דחוטי השערה גם הן מתחלקות להרבה חוטי השערה, והם מתחלקים טוב, וכן הלאה, וכנגדן התורה והמצות מתרבות אצלו לבלי תכלית.

וזוהו מה שמכואר ברמב"ן ע"פ קדושים תהיו דאפשר להיות נבל ברשות התורה, ונמצא דאחרי כל האזהרות והמצות יש עדין מצוה של "קדושים תהיו", ז"א, דאחרי קיום המצוה בכל פרטי עדין יכולים להיות "נבל ברשות התורה", כמו שהוא מבאר הפרטים בזה, ועל זה באה אזהרה חדשה של "קדושים תהיו", היינו פרישות. ונמצא דמצוה זו של "קדושים תהיו" נולדת מזה שאנו יודעים היסוד של "נבל ברשות התורה", ומי שאינו יודע מענין זה הרי אצלו התורה יש לה "סוף", שנגמרת אצלו עם אזהרותיה וצדיקה. וזהו היסוד של "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים", דבאמת לפי"ז בכל יום ויום התורה מתחדשת לנו ומתרכה, דמכל חוש חשערה שניתוספת לנו מתחדשת לנו תורה, ו"חוש השערה" הלא מתחלקת שוב, וכן כל פעולה ופעולה מתחלקת לחוש השערה, ועי"ז מתחדשת לנו תורה בכל תנועה. ומזה תצא לנו הערה ד"אי חידוש" הרי היא הקטנה בתורה, ז"א דכשאינן התורה מתחדשת אצלו בכל יום ויום, הרי היא הוכחה שהתורה יש לה גבול אצלו, ואינו במצות "קדושים תהיו", דיסוד התורה הוא "הרבה להם תורה ומצות", ריבוי גדול עד אין סוף, ואחרי כל קיום התורה והמצות עדין - "קדושים תהיו", היינו ריבוי, דהיסוד הוא ש"בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים", מתחדשת ומתרכה על כל חוש השערה מפעולותיו.

מ א מ ר נ .

ד' אמור .

נתבאר כמאמר הקודם דיסוד התורה הוא "הרבה להם תורה ומצות", דעל כל חוש וחוש של שערה הזהירה תורה במ"ע מיוחדות, ויתכן שפעולה אחת מתחלקת בתורה לחלקים עד אין מספר המוזהרים כאו"א בחיוב ואזהרה בפ"ע. "כי תצא למלחמה וגו' אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם" (דברים כ'), והזהירה כאן תורה בארבע אזהרות, וברש"י: "ארבע אזהרות כנגד ד' דברים שמלכי העכו"ם היו עושים, מגיפין בתריסיהן כדי להקישן זל"ז כדי להשמיע קול שיחפזו אלו שכנגדם ויגוסו, ורומסים בסוסים ומצהילים אותם להשמיע קול שעטת פרסות סוסיהם, וצוחים בקולם ותוקעים בשופרות ומיני משמיעי קול". ולכאורה אין מובן לנו למה הוצרכה תורה להזהיר על כל דבר ודבר בפ"ע, הלא הי' אפשר להזהיר על כ"ז באזהרה אחת שלא נירא מפניהם. ומכאן רואים איך שחלקה תורה כל דבר לאופניו: אל ירך לבבכם - מצהלת סוסים, אל תיראו - מהגפת תריסין, דיתכן ש"הגפת תריסין" תשנה כל המצב מאשר הי' ע"י "מצהלות סוסים", והמו"מ עם האדם במצב זה הוא כבר אחר לגמרי מאשר הי' קודם לכן, ולא די כבר בהגורם הקורם שהועיל בו למשול ברוחו, ולא חסה התורה המקמצת ומדקדקת על "קוצו של יוד" והוסיפה אזהרות חדשות רק משו"ז לבד, ד"מצהלות סוסים" ע"ז צריך לשנן היטב הפסוק "אל ירך לבבכם", אבל ב"הגפת

תריסין" לא תועיל כבר אזהרה זו, וצריך כבר לשנן את ה"אל תיראו". וכן לכל אופן ואופן-האזהרה שהתאימה לו תורה הק' היודעת היטב כחות נפשו של אדם, וידעה את הפסוק הנצרך לו לכל מצב ומצב. וראינו מכאן יסוד הנ"ל שעל כל חוט השערה המצב משתנה, והזהירה כבר ע"ז התורה במצות ואזהרות מיוחדות.

"איש אמו ואביו תיראו", וברש"י: כאן הקדים אם לאב, לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו, ולכאורה מי הוא היודע זאת, אם נשאל לאדם, האם אמו אוהבתו יותר מאביו היוכל לענות ע"ז בחיוב? ואין זה לכאורה רק ענין ילדות, ואעפ"כ הקדימה תורה משו"ז מורא אם לאב. ושם ברש"י: "ובכבוד הקדים אב לאם, לפי שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו יותר מאביו, מפני שמשדלתו בדברים", ובכאן בולט גם כן יסוד הנ"ל, משום "משדלתו בדברים" - כבר אין הכבוד שוה, והצריכה כבר תורה לאזהרה חדשה. וכן מצינו בתורה "לא תקלל חרש", והלא אסור לקלל כל אדם, ולמה נאמר חרש, ואמרו חז"ל שלא דבר הכתוב אלא בהוה. ולכאורה הרי זהו כח משחת עד מאד, דהאם משום שזה אינו שומע הותר לקללו, ואעפ"כ כבר הזהירה תורה ע"ז באזהרה מיוחדת, משום דירדה לעומק כחות נפשו של אדם, וראתה כח משחת זה, והוצרכה להזהיר ע"ז "לא תקלל חרש". וכן "לפני עור לא תתן מכשול" ג"כ כנ"ל, דלאו דוקא עור, אלא דאזהרת הפקח לא תספיק לבלי להכשיל העור. הר"י בלזר זצ"ל ה' דרכו שלא לדבר מר"ח אלול עד לאחרי יוה"כ, והרגשתי בעת שזכיתי לשמשו שבעת שהתחיל לדבר גדל פחדו ומוראו עלי יותר, ולכאורה מה טיבה של תוספת יראה זו. והוא משום דכן היא תכונתו של אדם, שיש חילוק גדול בין מדבר לשותק, ואזהרת יראה "ממדבר" לא תספיק עדין בכדי לירא מ"שותק". ובזבחים ו' "שעירי עצרת וכו' שני למה קרב על שומאה שאירעה בין זל"ז, אמור מעתה ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה אלא שחסך הכתוב". דאין דומה רגע למשנהו, מציאות רגע זו משונה מחברתה, ועל כל רגע ורגע צריך שעיר אחר. וזהו שהזכרנו במאמר הקודם בענין "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכנך ובקומך" - דעל כל מצב ומצב צריך פסוק מיוחד.

"ויוסף הורר מצרימה" - כ' רש"י: "ועוד כדי לסמוך מעשה אשתו של פוטיפר למעשה תמר, לומר לך מה זו לשם שמים אף זו לשם שמים", ששתיהן נתכדו להעמיד בנים ממנו. ולכאורה מהו כאמת החילוק בין מעשה תמר לאשת פוטיפר. ואמנם בהתחלת המעשה הי' בשתיהן לשם שמים, אבל אח"כ, בכל רגע ורגע, בזה נשתנו מעשי שתיהן, דתמר לא סמכה עצמה על הפסוק הראשון, ובכל רגע ורגע הי' לה פסוק אחר, היא מוצאת רגו' - נוח לו לאדם שיפיל עצמו וכו', אבל אשת פוטיפר סמכה עצמה על "הפסוק הראשון". האדם יכול להתחיל איזה מעשה בהכוננות הכי טובות, ואעפ"כ המעשה יהי' רע, משום דאין דומה רגע לרגע ו"הפסוק" שהספיק לו ברגע הראשון לא יספיק לו על רגע השני. וזהו יסוד התורה,



שתורה יסודה הוא „הרבה להם“, שאין התורה מסתפקת באזהרה כוללת על כל המעשה והפעולה, אלא שמרבה באזהרות וצדדים על כל נטי' ונטי', על כל רגע ורגע, דיסודה הוא „ריבוי פעמים“, שאין המצבים והרגעים שונים.

ועל יסוד זה סובב הולך הרמח"ל בכל ספרו מס"י. בזהירות: „הרוצה לפקח על עצמו וכו' שיתכונן בשעת מעשה ושלא בשעת מעשה“. ומעולם לא עמדנו על כונתו באמרו „הרוצה לפקח על עצמו“. יסוד הדברים הוא „כואו חשבון“, שצריך האדם לחשוב היטב ולפקח על עצמו, כי אין הרגעים וחוטי השערה דומות. אח"כ: „מה שמביא את האדם לידי זהירות הוא לימוד תה"ק“, יסודה של תורה כפי שבארנו הלא הוא „ריבוי“, התוצאות הצריכות לצאת מלימוד התורה הוא „זהירות“, „והנה סוף המדרגה וכו' והוא שיהי' האדם ירא תמיד ודואג וכו', ועל זה אמרו חז"ל בדרך משל „מלמד שכל אחד נכונה מחופתו של חבירו“. ולכאורה איך זה „נכונה מחופתו“? שניהם צדיקים, שניהם קימו לכל התורה, ואעפ"כ- „כל אחד נכונה“, משום ד„חוטי השערה“ אינן דומות. וכן בכל המדרגות שמונה שם, ל„פחותים מהם וכו', עד שמסיק „וסכיביו נשערה מאד“ מלמד שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה“. וזהו שהכאנו במאמר הקודם „ואל הבקר רץ אברהם - „ליתן שכר על כל דיבור ודיבור, ולכאורה נדמה לנו שלא הי' שם כ"א מעשה אחד של „חסד“, והתורה האריכה כאן בפרשה שלמה, ואברהם קבל שכר על כל דיבור ודיבור; משום דכן הוא באמת, שהמעשה מתחלק להרבה חוטי השערה: ואל הבקר רץ - הרי מעשה מיוחד, מהרי - טוב מעשה מיוחד, וכן הכל, שאין המצבים דומים זל"ז. בחז"ל אמרו „וימהר“ שעשה זה ע"י שליח „כדי לחנכו במצות“, ולכאורה הלא צריך הי' לעשות כן „כדי לחנכו“ ואעפ"כ אמרו חז"ל „מה אתה ע"י שליח אף אני ע"י שליח“. ואל הבקר רץ, - זה הי' ע"י עצמו. וזהו ציור בעדנו בענין „כל אחד נכונה מחופתו של חבירו“, דה„וימהר“ שע"י שליח, נכונה מה„ואל הבקר רץ“. ועל דרך זה מתבאר מש"כ במדת הזריזות, זריזים מקדימים למצות, וזה כי כמו שצריך פקחות גדולה והשקפה רבה להנצל ממוקשי יצה"ר וכו', כן צריך פקחות וכו' כי כמו שמתדל וכו', כן משתדל למנוע ממנו עשית המצות וכו', חלקי הזריזות ב', אחד קודם התחלת המעשה וכו', שלא יחמיץ אדם את המצוה, אלא בהגיע זמנה, או בהזדמנה לפניו או בעלותה במחשבתו ימהר יחיש מעשהו וכו' ולא יניח זמן לזמן שיתרבה בינתים כי אין סכנה כסכנתו - והוא שאין הרגעים שונים, ברגע זה הולך הוא לעשות מצוה, וברגע הב' כבר משתנה המצב לגמרי, - „הנה כל רגע שמתחדש יכול להתחדש איזה עכוב למעשה הטוב“. הזריזות אחר התחלת המעשה, דלכאורה הרי כבר התחיל לעשותה והכל כבר עצהיו"ט, ואעפ"כ צריך הוא עדין לזריזות, דכיון שהתחיל כמצוה ימהר לעשותה פן לא יזכה יגמור אותה, דאין הרגעים דומים זל"ז. ונצייר לנו: הנה כבר נגש ללמוד תורה, ופתח את הספר וישב ללמוד, ואעפ"כ עדין אינו בטוח ועל כל רגע ורגע

צריך הוא לאזהרה מיוחדת. ועל אמיתת זה הדבר הורונו חז"ל, בענין המלכת שלמה שאמר דוד לבניהו והורדתם אותו אל גיחון ויען בניהו וגו', ויאמר אמן כן יאמר ה', א"ר פנחס וכו', והלא כבר נאמר וכו', אלא הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון, מכאן ועד גיחון - הלא הוא מהלך קטן עד מאד, מהלך רגעים אחדים, ואמרו חז"ל "הרבה קטיגורין" - "הרבה" - מי הוא היודע כמותו של "הרבה"? - דכל המצבים והרגעים אינם שוים, וצריך לכל רגע ורגע אזהרה מיוחדת. ורואים אנו זאת מאזהרת התורה שהבאנו לעיל אל תיראו וגו', על כל חוט השערה אזהרה מיוחדת. ומכאן תצא הערה נוראה לאדם עד כמה רחוק הוא מתוה"ק, שרוצה הוא להסתפק בפסוק אחד" על כל השנה, יצי"מ תספיק לו על כל השנה וכדומה, מכאן יראה איזו שיכות לתוה"ק יש לאדם כזה.

היסוד צריך האדם שידע הוא שאין מצב אחד דומה למשנהו. יתכן שאחד נגש אל חברו בפנים יפות ונפרד ממנו ברוגזה, שהלה לא קבלו כהוגן, והוא משום ש"הפסוק" שהוא צריך לשנון אחרי גשתו הוא כבר אחר לגמרי מ"הפסוק" הראשון. "בשכבך" - די לו בפסוק זה, "ובקומך" - צריך הוא כבר לפסוק אחר, שכבר נשתנה המצב לגמרי. כל מצב ומצב, כל רגע ורגע, כל חוט וחוט של שערה, צריך הוא לאזהרה וזהירות מיוחדת. "ואל הבקר רץ" פסוק מיוחד, "וימהר" פסוק מיוחד, וזהו דכתיב אל תיראו ואל תחפזו וגו'.

### מ א מ ר נ א

ליל ש"ק אמר.

נתבאר במאמר הקודם שיסוד התורה הוא "הרבה להם תורה ומצות", היינו שכל תנועה, כל זיז וזיז של האדם, ניתנה ע"ז אזהרה מיוחדת, וממילא יוצאת מזה הערה שכל תנועה ותנועה נזכרת בתורה הק'. והבאנו שם מה שדרשו חז"ל "אל ירך לבבכם, אל תיראו ואל תחפזו" וגו' כנגד ד' דברים שהעכו"ם עושים, ואילו היו שואלין למי שהוא, מה לעשות כשאו"ה מגיפין תריסייהן, מצינו ע"ז מקרא מפורש "אל תיראו", וכן, מה לעשות כשסוסייהם צוהלים - "אל ירך לבבכם", וכן הלאה, כל דבר הכי קטן והכי קל הזכירתו תוה"ק.

ידוע מה שמובא בשם הגר"א בעליות אליהו, ששאלוהו אי' מוזכר שמו בתורה והראה להם, הרי שכל אדם מוזכר בתוה"ק; הגר"א הראה הפסוק שלו, וכן כל אדם ואדם יוכל למצוא שם את "פסוקו". דהכלל הוא שכל תנועה, כל זיז וכל "היכי תימצוי" שתוכל לקרות, - הכל מוזכר כבר בתוה"ק; והרי חז"ל מצאו את הפסוק של "מצהלות סוסיים"; אנו ודאי שלא היינו יודעים איפה הוא פסוק זה, אבל חז"ל הק' הם ראו וידעו. וכן על כל דבר ודבר, על כל פרט ופרט שבהנהגת האדם, ישנו פסוק מיוחד; מה יעשה בשעה השביעית בבקר - ישנו פסוק ע"ז, רבע על שמינית - פסוק שני, שמינית - עוד פסוק אחר, וכך צהרים וערב - על כל רגע ורגע פסוק מיוחד.

"וקרא בו כל ימי חיו" זונאמר במלך, הי' החת"ס ז"ל מפרש  
"וקרא בו" שהמלך יקרא בתוה"ק את "כל ימי חיו", ז"א, כל עסקיו,  
משאו ומתנו עם אנשים ועם עצמו, כל זיו וזיו, איך לעשות  
ולהתנהג, הכל יקרא בתוה"ק, שלא יעשה תנועה כל דהו מבלי  
שיקראנה בתוה"ק. אין רגע אחת דומה לחברתה, אין שעה אחת דומה  
להשנית, וכך שנה לשנה, עד שלו יחי' האדם אף שני חי' מתושלח  
ואלף פעמים יותר לא תדמה במשך כל ימי חיו רגע אחת לשני'; וכל רגע  
ורגע, כל תנועה ותנועה, נמצאת-והובתו באמת למצאה-כתובה בתוה"ק.  
בנפש החיים להגר"ח מלאזין בדברו בענין התפילה, כ'  
דאפי' אם יחי' האדם אלף שנה ובכל תפלה ותפלה יכוין כונה אחרת-  
כל כונה וכונה ימצאנה מפורשת בתפלה. ובאמת אין כונות אלו  
סותרות זא"ז, ולכלן כונו וכללון אנשי כנה"ג בנוסח התפלות.  
אדם מתפלל בכל יום ויום ואומר "וקונה הכל", ובכל פעם ופעם  
יכוין כונה אחרת, ויראה כונה זו שהוא מכוין מפורשת ב"וקונה  
הכל", -הנה באמת כלן אמיתיות וכולן כלולות ומפורשות ב"וקונה  
הכל". וכלל זה הוא בכל התורה; כל מה שיחשוב האדם, כל פעולה  
ופעולה שיעשה, את כלן ימצא מפורשות וכתובות בתוה"ק. חושב  
מחשבה-מתכוונן ומוצאה מפורשה בפסוק פלוני, אח"כ חושב מחשבה  
אחרת לגמרי והוא מוצאה ג"כ מפורש באותו פסוק, וכך מחשבות  
ופעולות עד אין קץ, את כלן ימצא מפורשות בפסוק הנ"ל, ואין  
זה שום סתירה, משום דכלן כלולות באמת בפסוק זה. והנה חז"ל  
דרשו "אל ירך לבבכם" זה "מצהלות סוסים", ואילו היו שואלים  
לאחד מהו "אל ירך לבבכם", מה כונה בו תורה"ק, ויענה שכונת  
התורה כאן "מצהלות סוסים" לכד הר"ז "עם הארצות" גמורה; והוא  
כאותו שלמד כל היור"ד, ואעפ"כ כל שאלה ושאלה שאירעה לא מצא  
שם, שהמחבר מביא תמיד שאלות אחרות ולא אותן המזדמנות לפניו.  
דבגרד זה היא תוה"ק; כמו שהשו"ע הנהו קובץ שאלות שמהן נלמד  
כל השאלות המתרחשות, וכל השאלות שיכולות להזדמן, לאלפים  
ולרבבות, כלן כלולות ונלמדות מקובץ שאלות אלו המוזכרות  
בשו"ע, -כמו"כ הוא ענין תוה"ק, שכל התורה היא חיבור של שאלות,  
וכל שאלות החיים, המקרים וה"היכי תימצי" שאירעו ויארעו בעולם-  
כלן נכללות בשאלות אלו המוזכרות בתוה"ק.

והנה המחבר שהעמיד אופני השאלות ודינן, לכאורה הי'  
יכול לציר גם אופנים אחרים, שמהם הי' אפשר ללמוד ולהוציא כל  
השאלות והדינים הללו, כיון שכל סעיפיו אינם כ"א "היכי  
תימצות" לקוחות ממציאות החיים, אלא שזהו באמת גדלותו של המחבר  
שידע לברור ולסדר אותן ה"היכי תמצי" שיכללו כל הדינים שיוכלו  
לארע; וכך הוא ג"כ בחז"ל. כל דברי חז"ל הרי הם "שאלות",  
למשל: דין "הילך", ודאי שאין כונת חז"ל רק על אופן זה המצויר  
בדבריהם, שהרי הביאו ת"ש מאופן אחר לגמרי, ועל שאלה אחת מביא  
הש"ס כמה וכמה ת"ש, ולכאורה הלא יכלו חז"ל לתפוס ציור אחר,  
אלא שזהו באמת גדלותן של חז"ל הק' שידעו לברור אף השאלות

שהם הכללים הכי גדולים. וכ"כ במשנה, באמת הרי מובא כחז"ל שהיו הרבה יותר סדרים, שגם הם נסדרו ע"י רבי, ורק רבנו הק' הוא ידע ולקט הסדרים שהם הנם הכללים. ועל דרך זה הנה התורה הק', כל פסוקיה הם רק "שאלות", "היכי תימצא". דיני נזיקין, שור ובור וכו' - הרי אינם כ"א "היכי תימצא", שהרי אין כמשמע דוקא שור ובור, דגם אבנו וסכינו חייב משום בור, וישנם סעיפים לאלפים ולרכבות הכלולים בנזקין. וכן בכל דיני התורה, כלן הנון רק "שאלות", סעיפים של מחבר, והבורא ית' הוא שבחר להכללים. וזהו מה שכ' ב"מעלות התורה" בשם הגר"א דתרי"ג מצדת אין המכתו שיטנם רק תרי"ג, דמצדת ישנן עד אין שיעור, ורק שיטנן תרי"ג כללים.

ובאמת גם הכללים אינם עדין הכלל האחרון. ולמשל: הרי בארנו שהמחבר הוא קובץ של כללים, אבל ישנם כללים היותר כוללים מכללי המחבר, שכללי המחבר הנם בכחי' "פרטים" לעומתם, שהרי אצלו הכלל עוד יותר גדול. וכן הרמב"ם לעומת חז"ל ג"כ אינו אלא פרטים, וכן חז"ל כלפי המשנה, והמשנה לעומת תוה"ק, והתורה גם היא אינה עדין הכלל האחרון. הגר"א גילה לנו שתרי"ג מצדת אלו הן כללים, ויש לנו גילוי על זה שאלו הנם הכללים לגבי כל המצדות, אבל באמת אותן תרי"ג הנון ג"כ פרטים, ויש עוד כלל יותר גדול ומקיף. ה"למדן" בלמדו יודע הוא ומכיר להכלל, וכשישאלוהו איזה דין, ידע תיכף להתאים את זה להכלל הדרוש להראותו כתוב בפירושו. אילו היו שואלים לנו, למשל, מה לעשות להגפת תריסין, הלא לא היינו יודעים כלל איפה לבקש זאת בתורה"ק. חז"ל הק' הם ידעו והתאימו כל דבר ודבר להכלל האמיתי: אל ירך לבכם זה מצהלות סוסים וכו', ואילו הי' מי שהוא אומר שהגפת תריסין הוא אל ירך לבכם הי' זה "עם ארצות", שאינן יודע את הכלל, ולכן אינו רואה את הפרט מפורש בהכלל. וזהו שמצינו בנדב ואביהוא שאמר משה "הוא אשר דבר ד' בקדובי אקדש" ומצא זאת בפסוק "ונקדש בכבודי", ועי' ברש"י, והוא משום דמשה שידע היטב הכלל, הוא מצא את הפרט מפורש בתורה; והוא כמו בענין שאלה באיסור והיתר שמוצאים אותה מפורשת במחבר או במפרשו, כן הי' ענין זה אצל משה, "הוא אשר דבר ה'" - מפורש. וכן בענין שער ג"ח, שתבע משה לאהרן על שטרפוהו, "הן לא הובא" וגו' ואהרן ענהו "אם שמעת בקדשי שעה, אין להקל בקדשי דורות", והוא פלפול כמו שמתפללים בשאלת או"ה לאיזה סעיף משו"ע להתאימה. ועיין ב"מעלות התורה" שהובא במאמר הקודם: "איתא במשנה סוף מכות רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנא' וכו', ונראה עפ"ם דאיתא בגמ' בסוף מכות תרי"ג מצדות נצטוו ישראל שנא' תורה צוה לנו משה וכו', והנה הקדמונים נתלבשו במנין המצדות כמו הרמב"ם והרמב"ן והסמ"ג וכו', ושמעתי מאחי הגאון ז"ל שרש הדבר, שכודאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצות רק תרי"ג ולא יותר, שא"כ מבראשית עד כא אין בהם

אלא ג' מצות וכו', אלא באמת כל דיבור ודיבור בתורה שיצא מפי הגבורה הוא מצוה בפ"ע, והנה באמת המצות רבו ועצמו עד אין מספר, עד מי שיש לו עין השכל ולב מבין יוכל להתנהג בכל פרטי הנהגותיו וכו', ואז הי' עושה מצותו בכל עת ובכל רגע עד אין חקר, כאשר הובאו הרבה מעשים מהקדמונים ז"ל ובמדרשים וכו', ומה שהוזכרו תרי"ג מצות אינם אלא שרשים, אבל הם מתפשטים לענפים הרבה, ובאמת דבר זה נעלם ממנו איזו מהם שרשים ואיזו הם ענפים, ואין מן הצורך לדעת זאת, כי בכל מצוה וכל דיבור מדיבורי התורה נכלל כל התורה וכל המצות כלן כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן". הנה כ' שאין אנו יודעים איזו הן שרשים ואיזו הן ענפים, והוא מה שבארנו, שלפי דעתנו היו יכולים לכתוב "היכי תמצות" ושאלות אחרות שגם מהן הינו לומדים כל הפרטים, דהלא גם בשאלה אחרת כלולים כל הפרטים, ואין לכאורה נפ"מ כלל איזו פרטים יכתבו. ועיין עוד להלן: "ולכן נמשלה התורה לעץ, כמו שכ' "עץ חיים היא למחזיקים בה", כמו שהעץ שרש אחד מתפשט לכמה ענפים, וכל ענף וענף לכמה שרביטים, וכל שרביט לכמה פירות, ובכל פרי יש בו כמה וכמה גרעינים, וכל גרעין יש בו כח להוציא אילן שלם עם השרשים והענפים ושרביטים ופירות וגרעינים, ובתוכם כח המצמיח אילן עוד, וכן לאין תכלית, וכן מכל ענף יוכל לנטוע אילן שלם, עם כל פרטים הנ"ל וכו', כן הוא בדיבורי התורה והמצות, כל דיבור ומצוה כולל כל המצות והדיבורים, ועוד יתרון לתורה, שבכל האילנות העלים נושרים ונובלים ונכמשים, אבל בדברי תורה כתיב "ועלהו לא יכול" וגו' וכתוב "ועלהו לתרופה" וכו', ועלהו לא יכול, אפי' שיחת חולין של ת"ח צריכים לימוד".

והוא מה שמצינו ברפ"ב דסוכה ששבח רבן גמליאל את טבי עבדו שישן תחת המטה, וכ' שם במשנה ולפי דרכנו למדנו וכו', ובגמ' אמרו דמשו"ה לא נאמר מדבריו של ר"ג לאשמועינן שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכין לימוד, ועי' ברש"י במתני' שם, והוא דאילו הי' נאמר "מדבריו" הי' זה במשמע שר"ג הורה דבר הלכה, לכך כ' "ולפי דרכנו" שלא הי' רק "שיחת חולין". ולכאורה האם יש חילוק בין דין זה הנלמד משיחת חולין של ר"ג לשאר דינים, וחז"ל קראו לזה "שיחת חולין", ובאמת הלא גם שיחת חולין זו היא "כלל" שממנו נוכל ללמוד כל הפרטים עד אין קץ, ובכ"ז לא קראו חז"ל לזה רק "עלים". ומתברר מזה מה שכ' ב"מעלות התורה" שגם בעלים יש הסגולה שמהם יוצאים כל הענפים וכל האילן, כמו מגרעין. וזה רואים אנו ג"כ בעובדא דרב גבי נ"ש בר נ"ט, דמשיחת חולין של רב למדו דין זה שמסתעפים ממנו כמה סוגיות בש"ס. ונמצא לפי"ז שלו יחי' האדם אלף שנים ואלף פעם אלף עד אין סוף, ויחשוב בכל רגע ורגע כונה אחרת, ימצא את כלן באמת מפורש בתורה"ק, כיון שבארנו שגם גרעין יכול לחדש אילן שלם עם שרשיו וענפיו, ד"לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד".

וזוהו מה שאמרו ז"ל במכות כ"ג: תרי"ג מצוות נאמרו למשה כסיני, שס"ה ל"ת ורמ"ח מ"ע, שס"ה כנגד ימות החמה, ופשוט שאין כונת חז"ל רק להעמיד זה לעומת זה, שכיון שישנם שס"ה ימים ניתנו כנגדם שס"ה ל"ת. ולפי"ד הכונה שכמו בימות החמה אין שני רגעים שידמו זל"ז, דכל רגע ורגע משונה מחברו במצבו, כן הוא בתרי"ג מצוות, דאין הרגעים שדים ואין המצבים שדים. כל רגע ורגע מצותו אחרת, ו"פסוקו" אחר לגמרי.

### מ א מ ר נ ב .

מוצש"ק אמר.

נתבאר במאמרים הקודמים שכל התורה היא רק בבחינת "מחבר", ז"א, שכמו שבהמחבר כל הסעיפים הם רק "היכי תימצי", שמהן נלמד כל השאלות שיארעו לנו, כן הוא גם בתורה, שגם היא כל דיניה ופסוקיה אינם אלא "היכי תימצי" שמהן נלמד שאלות החיים. לכאורה הי' אפשר שיכתבו "היכי תימצי" אחרות, שגם מהן הי' אפשר ללמוד כל השאלות, אמנם ודאי ששאלות וציורי התורה נכתבו במכוון, ובזה היא בחינתו של "למדן"; הלמדן בלמדו שו"ע יודע הוא היטב את הכלל ומכיניו, ויודע הוא איך להוציא וללמוד ממנו את הפרטים. וכ"כ הוא בלימוד התורה, הלמדן בלמדו תורה יודע הוא היטב לכיון ולמצוא לכל פרט ופרט את כללו האמיתי. למשל, בפרשת אמר מצינו דין טומאת כהנים, לכאורה בלמדנו זה בתור פרט רואים אנו כאן רק גדר זה של טומאת כהן, דלכהן אסור לשמא עצמו, והרמב"ן כתב "לא יטמא בעל כעמיו", ד"הבעל" הוא הנכבד שכעמו, והוא הכהן, שהנכבד שהוא הבעל מעלה אסור לו לחלל מעלתו, וא"כ יוצא מזה שאיסור טומאת כהנים הוא מחמת חילול המעלה; וכשלוּמדים באופן זה, א"כ טומאת כהנים הוא בנין אב על הרכה דברים לא רק לטומאת כהן בלבד. וכ"כ אנו רואים זאת מטומאת נזיר, שגם הוא אסור לו לטמאות עצמו משום חילול המעלה, וכן "ובת כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת", - הרי שאיסור זנות לבת כהן הוא מפאת חילול המעלה; וא"כ כל מצוות אלו הנן רק פרטים, והכלל שלהן הוא "לא יטמא בעל כעמיו". וכן בבעל מום שפסול להקרבה משום שאין זה כבוד שמים, וא"כ הכלל של פסול בעל מום הוא "כבוד שמים", וכ"כ פסול נוגע בקדשים או אוכלם הכלל שלהם הוא "כבוד שמים".

והנה כמו שמפרשי השו"ע יש להם "פנים", שכל דבריהם נכללים בו, וכן המחבר יש לו "פנים", וכן הלאה עד הגמ' והמשנה, כן הוא בתורה הק' שהיא הנה "כללים", דגם בתורה הק' יש "פנים". והרמב"ן במשנה תורה האריך לבאר איזו מצוות הן מבוארות ואיזו מחודשות, וביאר שרוב המצוות שבספר דברים הן מבוארות, ולדוגמא מצות "שלוח הקן" נכללת במצות "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד", "ועשית מעקה לגנך" נכללת ב"לא תעמוד

על דם רעך", והאם גם אנו היינו יודעים ומבינים שמצות "שלוח הקן" כלולה ב"אותו ואת בנו" וכדומה? אמנם היודע היטב את צורת הכלל הוא יודע את כל הפרטים המסתעפים ממנו.

ועיין ב"מ י"ז, "הטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום וכו' א"ל רחב"א לר"י ולא משנתנו היא זו וכו' א"ל אי לאו דדלאי לך חספא לא משכחת מרגניתא תותה". ביאור הדברים: הכלל הוא שלכל דבר יש צורה, הצורה הוא הפנים של הדבר, המחיה ומהוה את כל הדבר כלו, כמו בזרע שהעיקר היא הצורה, שהיא הרוחניות שאי אפשר למששה בידים, וכשנוציא הצורה מהזרע ישאר קש בעלמא, וכל הדבר עצמו לגבי הצורה הוא בגדר לבוש, דעיקר המחיה ומהוה הכל הוא הצורה, והצורה בעצמה באמת אינה נראית לנו כלל, שאנו רואים תמיד רק את הלבוש. והנה כמתני' דכתובות שהביא רחב"א לא הי' כתוב כ"א הוציאה גט וכו' ולא צורת הדברים שהוא, "הטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום", וגילה ר' חייא בר אבא דצורת המשנה הוא "הטוען אחר מעשה בי"ד", דטוען אחר מעשה בי"ד הוא כלל המקיף הרבה ענינים, וגילה לו שכל המשנה סובבת רק על כלל של "טוען אחר מעשה בי"ד". וכן הוא הגדר בכל התורה כלה, כל התורה גם היא הנה באמת רק בגדר לבוש, הצורה האמיתית של תורה אינה מפורשת כלל. וכמו שהזכרנו לעיל מענין בעל מום שהכלל של מצוה זו הוא "כבוד שמים", ובאמת הלא "כבוד שמים" הוא כלל לכל התורה, וזה לא הוזכר בתורה כלל, דכבוד שמים הלא הוא צורת התורה, ואינו מוזכר בתורה עצמה, שהתורה עצמה היא ג"כ לבוש, ונמצא דשרש כל, המקיף לכל התורה והוא הנהו צורת התורה - אינו מוזכר בתורה כלל. כל התורה הוא כבר פרטים, וכללם הוא "כבוד שמים". וכן בשילוח הקן יש מחלוקת אם צורתה היא "רחמים" או "גזרת מלך", דהמצוה של שילוח הקן היא רק פרט, וכללה לא נזכר כלל.

ובאמת הכלל האמיתי של תורה אינו מוזכר כלל בתורה. אי' היא התחלת התורה? כל התורה הרי היא כאילו שמתחלת באמצע הענין, שהכלל הראשון אינו מוזכר כלל בתורה. תרי"ג מצות וכו' כנגד רמ"ח איברים, - הרי שהנשמה הק' היא הנה כללה של תורה. עד שחז"ל אמרו "חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמן דוד כנגד הנשמה והקב"ה", וא"כ שרש כל השרשים של תורה הוא הקב"ה, וכל התורה אינה כ"א לבוש, כמ"ש בלשון המקובלים. והגר"א גילה לנו שישנם תרי"ג כללים; המכוון הוא, שהם הנם יותר קרובים אל הכלל הראשון. באמת יתר המצות הנז' ג"כ כללים, וכל הדינים הנולדים מהן הנם ג"כ כללים, וכן עד אין סוף, הבחינה בכללים הוא במדת התקרבותן אל הכלל הראשון, שרש כל השרשים, ובה במדה הדבר נקרא כלל. בחינתו של אדם וגדלותו היא בזה שהוא יודע צורת הדברים ומכיר תיכף בכל דבר את הכלל. אנו לא היינו יודעים בשום אופן שמשנה תורה היא מבוארת, מש"ר למד כבר משנה תורה ב"ויקרא". ונמצא שהלמדן כל שאלה שתארע אצלו הוא מוצאה מפורשת בתורה, ומי שאינו יודע

הכלל לא ימצא שום שאלה אפי' בשו"ע, דלפי הבנתו סעיפי השו"ע הם רק פרטים. וזהו שאמרו „עתידה תורה שתשתכח מישראל“, והביאו שאלה שאינה מפורשת בתורה ולא ידעו אותה, וביאור הדברים הוא שישתכח ה„כלל“ דהיינו „צורת הדברים“, וכשלא ידעו הכלל, אזי כל שאלה שאינה נזכרת בפירוש לא ידעוה.

„חכמה ומוסר אוילים כזו“, ואמר אדמו"ר ז"ל, שהאוילים אינם מבינים שמוצאה של תורה הוא „מוסר“, דשרש כל התורה היא „יראה“, קבלת מלכות שמים. ובקצרה: יסוד התורה הוא „רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות“, ונמצא דהתורה היא באמת „באמצע הענין“, ההתחלה של תורה הוא האדם עצמו. ויתכן ש„זריזות“ היא מסכתא שלמה, ע"י זריזות מועטת יתכן שלומד הוא מסכתא שלמה. ולהפך, הלומד בהתמדה רבה ויגיעה, אבל מקולקל הוא בזריזות, אי אפשר לו להיות „למדן“, דחסר לו ה„כלל“. ויוצאת מזה הערה נפלאה, דהאדם אינו יודע כמה שהוא פוגם, דהוא פוגם באיזו מדה, כגון זריזות, שלכאורה אין לזה שייכות כלל עם תורה, ובאמת פוגם הוא בכל התורה, שהוא פוגם בכלל התורה.

#### מ א מ ר נ ג

ד' בהו"ב.

נתבאר במאמר הקודם דכל פרט ופרט שבחיו של אדם מרומז בתורה הק', כמו שמפ' החת"ס זצ"ל ע"פ „וקרא בו כל ימי חיו“; עד שהגר"א זצ"ל ביאר שתרי"ג הם רק כללים. ובארנו מה שאמרו חז"ל „אי לאו דדלאי לך חספא“ וכו' דכל הדברים הם רק פרטים, והעיקר הוא צורת הדברים. ובארנו מש"כ הרמב"ן שבאמת כל ספר דברים הוא מצוות מכוארות משאר ספרי התורה, וא"כ התורה היא „פנים“ של דברים. עד שבארנו שגם התורה אינה עדין השרש הראשון, שתורה היא כנגד „רמ"ח אברים ושס"ה גידין“, שהתחלה היא מהאדם, וא"כ כלל התורה ג"כ פרט הוא. הכלל נמדד במדה שהוא יותר קרוב אל השרש הראשון; תרי"ג כללים פירושם שהם קרובים יותר אל השרש הראשון, וכן כל דבר ודבר הקרוב יותר אל הכלל הראשון הנהו כלל לעומת הרחוק ממנו, וכן עד אין סוף. כשאדם שוכח את הכלל ממילא שוכח הוא את התורה, שאינו יודע ללמדה.

והנה באמת צריך להבין מהו ענין כלל ופרט. דהנה „כלל“ הוא דבר המכיל כל הפרטים, ומורגלים אנו להבין שכלל הוא דבר שכל הפרטים כלולים בו, וא"כ הכלל מתהווה ממילוי של פרטים רבים; ובאמת אין הדבר כן, דמהותו של כלל הוא, דכמו שיש מציאות הנקראת פרט שאנו מבינים אותה, ושם כל דבר ודבר הוא פרט בפ"ע, פרט א' שונה לגמרי מהשני, כמו"כ יש מציאות של כלל, שמהותה של מציאות זו היא מציאות של „כלל“ שבה יש הכל בכל חלק. ולכאורה, אנו שהננו רגילים רק במציאות של פרט, וממציאות של „כלל“ אין אנו יודעים, כשרוצים



אנו לקבל מושג איך הוא מציאות של ה"כלל", אנו דנים על זה מהפרטים, וזה טעות, ולא זו הדרך, דאין מציאות ה"כלל" כמציאות הפרט, שהם מציאויות שונות לגמרי זו מזו, ואי אפשר בשום אופן לקבל איזה מושג על הכלל ממציאות הפרט. ועל כגון זה יאתה תשובתו של הרמב"ם לאריסטו על כמה מקושיותיו מקודם היצירה לאחריה, והשיבו הרמב"ם דהמקשה מקודם היצירה אלאחריה הריהו בגדר מקשה מ"ולד" על "עובר". דאילו לא ראינו שולד יוצא מבטן אמו לא היינו מאמינים לזה כלל, דהלא זוהי סתירה גמורה לכל סדר חיותו של האדם, שחי הוא בלי אויר ומזון וכדומה, ועכשיו שרואים אנו שאדם נולד באמת כן, הלא יקשה לנו לכאורה, הרי טרם יצא מבטן אמו הוא חי שם, ואילו היינו מכניסים אותו בחזרה לבטן אמו לאחר שנולד מיד הי' מת, אלא שאין לדון ממציאות העובר על מציאות הולד, דהם מציאויות שונות זו מזו. דיסוד הוא בכל הכריאה דאין מדמין מילתא למילתא, דטבע מציאות זו הוא משונה לגמרי ממציאות השני'. דגים חיים במים ומתים ביבשה, ואילו היו מספרים למי שלא ראה זאת מעולם הי' מתמי', דאיך יתכן שאויר שהנהו בעדנו חיים הוא מות בעדם, אבל טעות הוא ביד מי שרוצה לדון ממציאות שלנו על מציאות הדגים, שהם מציאויות שונות לגמרי. כמו"כ צריך להבין ענין מציאות של כלל ופרט, כמו שאנו רואים שישנה מציאות של פרט, שבה א"א להיות התערבות של הרבה פרטים, דפרט אחד חלוק מהשני, כמו"כ ישנה מציאות של "כלל", שמהותה היא מציאות של כל, שבה ישנם כל הפרטים. ואין הפירוש שהכלל מתחלק לפרטיו, אלא שהוא מציאות כזו של "הכל בכל חלק", והגם שאנו אומרים שהפרטים מוצאם מ"הכלל", בכ"ז הכלל הוא מציאות בפ"ע לגמרי.

ענין זה צריך להבין כמו ענין הנשמה והגוף, הגוף בלי ספק מוצאו מהנשמה, כל מה שיש להגוף בא לו מהנשמה, וא"כ לכאורה ידמה לנו שהנשמה יש לה התיחסות ודמיון אל הגוף, ובאמת הרי אין להם שום דמיון. ובס' דעת תכונות: "אמרה הנשמה וכו' ואיך נקשרים הדברים זה לזה וכו' אמר השכל וכו' כשנרד לפרטי עניניהם של הנשמה והגוף וכו' ותראי עוד שהגוף יש בו חילוקי איברים וחלוקים כל אחד לתשמישו, שהרי עין רואה ולא שומעת, אוזן שומעת ולא רואה, משא"כ הנשמה שכל הכחות יש בה, אבל בלא חלוקי איברים, אלא כלה בכל חלק". מבואר בזה שמציאותה של נשמה הוא מציאות של "כל", וכן הוא באמת הביאור הנכון של "כלל"; כלל הוא מציאות של "כל", דישנה מציאות ששמה ומהותה הוא "כל". האבן עזרא בפ' חוקת (במדבר כ', ח') כ': "והפי' הנכוז בעיני אגלנו ברמיזות, דע כי כאשר ידע החלק את הכל ידבק בכל ויתחדש בכל אותות ומופתים", ומבואר דסוד הנסים הוא משום דיש מדה של "בכל", וכשמדבק האדם במדה זו יכול לעשות בכריאה כל מה שירצה. החטא במי מריבה הי', שלא הי' שם כל ההתדבקות השלמה במדת "בכל" עי"ש.

וע"ז רמב"ן ע"פ "וד' ברך את אברהם בכל" (בראשית כ"ד), וז"ל: "אבל אחרים חדשו בפ"י הפסוק הזה ענין עמוק מאוד, ודרשו בזה סוד מסודות התורה, ואמרו כי "בכל" תרמוז על ענין גדול, והוא שיש בהקב"ה מדה תקרא "כל" מפני שהיא יסוד הכל, ובה נאמר אני ד' עושה כל, והוא שנאמר ויתרון ארץ בכל הוא, יאמר כי יתרון הארץ וטובו הגדול השופע על כל באי עולם בעבור כי בכל היא, והיא המדה השמינית וכו', והמדה הזאת היתה לאברהם כבת, כי הוא איש החסד והתנהג בזו וכו', אבל היא רומזת ענין גדול שברך אותו במדה שהיא בתוך מדת הכל" - ז"א מדת החסד, כדכתיב "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם", וזו היא המדה של "בכל". על חסד נאמר "עולם חסד יבנה", א"כ הרי מחסד נתהותה כל הבריאה, משום דמדת החסד היא "בכל".

ואמרו חז"ל "חמשה ברכי נפשי וכו' כנגד הנשמה והקב"ה, מה הקב"ה מלא את כל העולם כלו, אף הנשמה מלאה כל הגוף. אין לנו שום ציור ומושג בזה מהו ענין "מלאה", והוא למעלה מהשגתנו, ואין לקחת ציור ומושג בזה מציוורנו אנו בענין "מלא". וכן הקב"ה "מלא כל הארץ כבודו", ואמרו חז"ל "וידבר מן הסערה" - מן חוט הסערה, ומושג בזה אסור ואי אפשר שיהי' לנו. וכן צריך להבין ענין "מלאה כל הגוף" שיסנה מציאות כזו שהיא "מלאה כל הגוף". ומה הקב"ה אחד אף הנשמה "אחד" - זה אינו בחז"ל, אבל הלא הוא פשוט. כששאלו למלאך מה שמו אמר והוא פלאי, שאין לו שם, דכל מה שהקב"ה רוצה הנהו, ברצונו ית' הוא אכזר, וברצונו הוא רחמן, וא"א להגדירו כשם, זהו מציאות של "הכל". וכן היא הנשמה, הנשמה היא מציאות של "הכל", כמו שיש מציאות של כל אבר ואבר, כל נכרא בפ"ע, כמו"כ יש מציאות של נשמה שהיא מציאות של "הכל".

ובשם"ר פ' כ"ח: "וידבר אל' את כל הדברים האלה-לומר שהוא עושה את הכל בבת אחת, ממית ומחי' בבת אחת, מכה ורופא בבת אחת, אשה על המשבר יורדי הים והולכי מדבריות וחושיי בבית האסורים אחד במזרח וא' במערב וא' בצפון וא' בדרום שומע כולן בבת אחת, וכן הוא אומר "יוצר אור ובורא חשך", עפר כמו"כ נהפך לאדם חזר ונהפך לעפר שנא' והופך לבקר צלמות מהו לבקר לבקר כתחילתו, בתחילתו מהו אומר ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם חזר ונהפך הדם למים, בשר חי נהפך למת חזר המת ונהפך לחי, המטה נהפך לנחש, חזר הנחש ונהפך למטה וכו', וכן דיבור זכור את יום השבת לקדשו ואומר וביום השבת שני כבשים וכו' כולן אמרו בבת אחת, הוי וידבר אל' את כל הדברים האלה לאמר, בא וראה שאין מדותיו של הקב"ה כמדת בו"ד, מלך בו"ד אינו יכול להיות עושה מלחמה ולהיות סופר ומלמד תינוקות והקב"ה אינו כן, אתמול כים כעושה מלחמה שנאמר ה' איש מלחמה וכו', והיום במתן תורה ירד ללמוד תורה לבניו, וכה"א הן א' ישובי בכחו מי כסמו מורה הוי וידבר אל' את כל הדברים האלה", - זוהי מציאות

כזו שהיא מציאות של "הכל". ונמצא לפ"ז דיש מציאות של פרט, שהוא כל דבר ודבר בפ"ע, ויש מציאות של ככל, ששם הוא הכל בכת אחת. הפי' האמיתי של "כלל" הוא בחינת "נשמה", דנשמה היא המציאות שהיא בכל, כלה בכל חלק, וכל הפרטים יוצאים ממנה. "והארץ היתהתהו ובהו", וכו' הרמב"ן, "והנה כבריאה הזאת שהיא בנקודה קטנה דקה ואין בה ממש נבראו כל הנבראים בשמים ובארץ", כי בתחילה במאמר אחד ברא השמים והארץ וכל צבאם, וא"כ ב"ויאמר" הראשון נבראו כל הנבראים, ומהו מהותן של כל הנבראים לאח"ז, והוא, דה"ויאמר" הראשון הנהו הכלל שממנו יצאו ונתהוו כל הפרטים, דכל המאמרות שיצאו אח"כ הם כבר הפרטים שנסתעפו ויצאו מה"ויאמר" הראשון; דכן הוא המהלך, דכלל הוא מציאות של "הכל", וכשיש מציאות זו יוצרים ממנה כל מה שרוצים.

בחו"ל אמרו "תרי"ג מצות נאמרו למשה וכו' בא דוד והעמידן על י"א וכו', וצריך להבין זאת עד"ז, תרי"ג מצות שנאמרו למשה בסיני הם תרי"ג כללים, בא דוד והעמידן על י"א, ז"א על י"א כללים. ולכאורה הרי י"א אלו אינן בתורה, והוא, דבאמת ידוע מה שהרמב"ן מבאר בהקדמתו שהתורה היא כלה שמותיו של הקב"ה, ונסדרה באופן זה, ובאמת הי' אפשר לסדרה באופן אחר, ומזה ג"כ הי' יוצא כל התורה והמצות; הם העמידו על י"א, היינו שהם ארגו את התורה באותן י"א כללים. ולפי דברינו צריך להבין זאת על דרך זה: דור המדבר הי' להם תרי"ג נשמות, והם לא הי' להם כ"א י"א, ומי"א אלו ארגו את כל התורה; וכך כלם, זה היו לו שלש, זה שתיים, עד שבא חבקוק והעמיד רק על נשמה אחת והיא "אמונה" שנא' "וצדיק באמונתו יחי'", ומאמונה נארגת כל התורה. ובאמת הרי חז"ל אמרו תרי"ג וכו' שס"ה כנגד שס"ה גידין, "גידין" הר"ז "נשמות", ונשמה היא כלה בכל חלק, כן הוא בענין התרי"ג, דתרי"ג הם נשמות, ז"א, דכל מצוה היא "כלל". וזהו שאמרו "עתידה תורה שתשתכח מישראל", ז"א, שיאבדו הכלל, דכשיאבדו הנשמה ממילא תשתכח התורה. וזהו שהזכרנו במאמר הקודם דהאדם אינו יודע כמה שהוא פוגם, דלכאורה הוא פוגם רק במדה, ב"זריזות", ובאמת הריהו פוגם בכל התורה, דהוא פוגם בהנשמה, ופגם בהנשמה הריהו פגם בכל התורה כלה.

### מ א מ ר נ ד .

מוצש"ק ערב חג השבועות.

הזכרנו במאמרים הקודמים שהתורה היא כלה רק "כללים", ז"א, שכמו שהמחבר בכל סעיפיו ודיניו אין כונתו רק לדוגמאות אלו לבד, אלא שהם הנם כללים, שמהם נלמד כל אופני המציאות, ובאמת הי' יכול לתפוס ציור אחר שלכאורה גם ממנו היו נלמדים כל הדינים והשאלות, ורק שהמחבר בחר בדוגמאות אלו מפני שידע שבאלו ה"היכי תימצי" כלולים כל הפרטים יותר מאשר באחרות, - כן הוא ג"כ בתורה הק', דכל התורה היא באמת רק "היכי

תימצוי, "ז"א, דהי' אפשר לכאורה שהתורה תנתן באופן אחר לגמרי, ב"ציורים" אחרים, שגם מהם היו יוצאים כל הפרטים, אלא שנכתבו "היכי תימצוי" אלו, משום שבהן נכללים הפרטים יותר מאשר בציורים אחרים, והם הנם יותר כללים. אבל סו"ס כל התורה היא כללים; תרי"ג מצות נצטד, היינו תרי"ג כללים; הגם שכל התורה היא כללים, כל אותיותיה, אבל תרי"ג הנם כללים יותר גדולים, שבהם נכללים כל הכללים האלו שהנם לגביהם פרטים. והוא שכללי המחבר הנם פרטים לעומת חז"ל הק', וכך חז"ל לגבי המשנה, עד שגם התורה עצמה יש בה חילוקים, ספר "דברים" הוא רק "פרטים" - מצות מבוארות - לגבי שאר החומשים. וזהו ענין תרי"ג, דמכל התורה, מריבוי מצותיה, יצאו תרי"ג כללים. ובאמת גם כללים אלו אינם עדין הכללים האחרונים, דישנם עוד כללים יותר גדולים ומקיפים; הכלל היותר גדול המקיף לכל התורה כלה הוא הבורא ית'.

ובארנו שם ביאורם ומהותם של כלל ופרט, שאין זה כמו שמבינים שכלל הוא קובץ של פרטים רבים, רק שהכלל הוא מציאות מיוחדת בפ"ע כמו מציאות הפרט, ומציאותו של כלל הוא מציאות של "כל" - אין לנו לחקור ולהתפלפל במהותו של כלל, דהוא מציאות שאין בכחו להשיגה כשאינו באותה מציאות - והיא מציאות אחרת לגמרי מציאותו של פרטים, מציאות של "הכל".

ובארנו שהוא בגדר הנשמה והגוף. הגוף, כל הכחות שישנם בו ישנם בנשמה הק', אבל ודאי שאין זה כמושג הכחות שבגוף. הגוף מתחלק לאיברים, היינו שהוא מציאות של פרטים, והנשמה אין בה חילוק איברים, שהיא מציאות של "הכל", של "כלה בכל חלק"; ועד"ז הוא פי' של "כלל", כלל אינו מציאות של הרבה פרטים, אלא מציאות כזו שכל משהו שבו הנהו "הכל".

ובארנו שסוד הנסים הוא ממדה של "בכל", דבמדה זו אין שום סתירות, ונעשה מאש מים וממים אש, דרק בפרטים, במציאות של "אי הכל", שם מים סותר לאש ולהפך, אבל במציאות של "הכל" אין ביניהם סתירה כלל, וזהו סוד הנסים. וזהו שאמרו חז"ל באברהם אבינו "וד' ברך את אברהם בכל" ואמרו בת היתה לו לאברהם ובכל שמה, והיא חסד שזכה לה אברהם שהיא הנה מדה של "הכל", וכל מה שהי' לאברהם אבינו עשה ע"י מדה זו, דחסד היא מדה שהיא מציאות של "הכל" וממנה נעשה "הכל".

הנשמה היא "כלל", וכך התורה היא "כלל", אבל יש עוד כלל יותר גדול, דהבורא ית' הוא כלל יותר גדול, שהוא הנהו "כלל" כל הבריאה. כל הפרטים נולדים מהכללים, דכיון שיש מציאות של "הכל", מציאות של כלל, היא מולידה כל הפרטים, ונמצא דההוראה הכי גדולה על מציאותו של "כלל" הם הפרטים, דריבוי הפרטים מורים שיש מציאות של "כלל", כיון דשרש הפרטים הוא מציאות זו של "הכל". ומכאן נראה ה"עם הארצות" הגדולה של החוקרים המתמיהים איך זה יתכן שם "אחד" יצא ריבוי כ"כ גדול של פרטים.

שאלתם היא משום שאינם מבינים מהותו של "כלל ופרט" והגשימו ענין "אחד", אבל כשמבינים מהותם של "כלל ופרט" מבינים דהריבוי של פרטים היא ההוראה הכי גדולה על מציאות ה"אחד", שהם מורים שישנה מדה של "הכל" שממנה יוצאים ונולדים הריבויים עד אין שעור. ומבואר דהפרטים הנם הוראה על ה"כלל", וכשיש פרטים מורים הם שישנה מציאות של "הכל" שהוליד פרטים אלו. ואע"פ שהפרטים מוכרחים שיהי' להם כלל, ובלי הכלל א"א שיהיו כל הפרטים, בכ"ז הכלל הנהו מציאות בפ"ע שאינו תלוי במציאותן של פרטים, ויכול הוא להתקיים גם בלעדן. והוא עד"מ כמו הלב והאיברים, שהלב לגבי שאר האיברים הוא כלל, שכל האיברים תלויים בהלב, ז"א שהלב הוא מציאות של "הכל", בכ"ז מוסכם שהלב הוא מציאות שאינו תלוי כלל במציאות שאר האיברים, ויכול הוא להתקיים בלעדן, ונמצא ש"כלל" זוהי מציאות שאינה תלוי' בשום דבר זולתה.

"אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא", - דהכלל אינו תלוי ואינו צריך לפרטים, שכל הפרטים תלויים בו והוא אינו תלוי בשום דבר.

מציאותה ומהותה של תורה הוא שהתורה היא "כלל", מהותו של "כלל" הוא שכל חלק וחלק ממנו הוא "כלה בכל חלק". ומשו"ז כתבו הראשונים שכל אות ואות שבתורה הוא כנגד ששים ריבוא, ובכל תג ותג יש בו ס' ריבוא פירושים, משום דזהו יסוד הכלל, שכל תג ותג הוא "ס' ריבוא", וכיון שמציאותה של תורה היא "כלל", ממילא א"א שיזכה בה רק "כלל", ומאחר שבארנו שמציאות התורה הוא ס' ריבוא, ממילא א"א שיזכו בה רק "ס' ריבוא". וזהו שאמרו חז"ל שובה ה' רבבות אלפי ישראל שאין השכינה שורה על ישראל פחות מב' אלפים וב' רבבות ואם חסר אחד נסתלקה השכינה, - שכיון שחסר אחד שוב אין כאן "כלל", ופרטים אין יכולים לזכות בתורה. וז"ש חז"ל במש"ר שהי' שקול כנגד ס' ריבוא ומש"ה ניתנה לו תורה, ואמרו ע"ז "ילדה אשה אחת ששים ריבוא בכרס אחד", ביאור הדברים, שאין הפי' של "שקול" שצדקתו ורוממותו של מש"ר מכריעה הכף כנגד "ששים ריבוא" המונחים בכף מאזנים מצד השני, אלא המכחזן הוא כמ"ש, שהוא ענין "כלל ופרט", שמש"ר הי' "כלל", שהי' כולל כל הס' ריבוא, והי' מש"ר בן ס' ריבוא, ומשו"ז זכה לתורה שזוכים לה רק ס' ריבוא שהם "כלל".

מושג לזה נוכל לקבל ע"פ ציור מהלב והאיברים. הלב הוא הכלל, כשדוקרים הלב אין האברים מרגישים הכאב, רק הלב, ולהפך, כל מכאוב ומכאוב שבאיברים מרגיש הלב תיכף, ד"הכלל" מרגיש בהפרט, ואין הפרט מרגיש בהכלל. מש"ר מדתו היתה שהי' מרגיש בכל הס' ריבוא, שהי' איש בעל כלל של ס' ריבוא, ומשו"ז זכה לתורה. אדמו"ר זצ"ל הי' אומר, שהספורים שבתורה אודות משה, כגון מה שהרג את המצרי וכו', הוא ה"ביוגרפי" של מש"ר; והוא הי' מיחס זה לענין "נושא בעול", שסיפורים אלו מורים על דרגתו של מש"ר

במדת „נושא בעול“, וזה מורה על ערך מדה זו. ואנו לפי דרכנו נאמר שזה מורה על מדת „כלל“ של מש״ר, איך שהוא שהי' „איש=כלל“. „ויך את המצרי ויטמנהו בחול“ - מסירת נפש בעד איש עברי עד כדי לסכן עצמו בשביל יסורים כל-דהו שלו, מס״נ במדה שיותר מזה א״א שיהי' גם אצל הסובל עצמו, - זה מורה על היותו „איש=כלל“. „בן ס׳ ריבוא“, שמפני זה היתה לו הרגשה כזו; והוא כמ״ש „הכלל מרגיש בכל הפרטים. וכן „רשע למה תכה רעך“, וכן „ויקם משה ויושיעו“ - כל זה הוא אך ורק מזה שהי' „איש=כלל“.

ולפי״ז נוכל להבין מהו ענין נושא בעול שאמרו חז״ל שהוא ממ״ח דברים שהתורה נקנית בהם, והארכנו במק״א לבאר מהותה של מדה זו, שלכאורה ה״ה מצוה של אהבת הבריות - „ואהבת לרעך כמוך“; לפי״ד מתבאר שנושא בעול היא מדה של הרגשה בצער חבירו כבשלו, שזוהי הוראה שהוא „איש=כלל“, וכשהוא „איש=כלל“ הוא זוכה עי״ז לתורה, דתורה מהותה הוא „כלל“, ולא יוכל לזכות בה כ״א „בעל כלל“. ואמרו חז״ל „ויחזן שם ישראל נגד ההר - כאיש אחד בלב אחד“, ההקדמה למתן תורה אצל הכלל ישראל הי' „ויחזן“; דלפי״ד שתורה היא כלל, יכולים לזכות בה רק „ס׳ ריבוא כאיש אחד“, או „איש אחד בן ס׳ ריבוא“, אבל פרט אינו יכול לזכות בתורה. לידע היטב מהותו וטבעו של כלל יוכל רק מי שהוא „בעל כלל“. „ואהבת לרעך כמוך“ - אחז״ל זה כלל גדול בתורה. אנו לא הינו אומרים כזאת, גם אנו הינו כוללים בזה כמה מצוות, אבל לכלול כל התורה כולה במצוה זו - זה לא הי' עולה על דעתנו לעולם, וזהו משום שאין אנו „בעלי כלל“; חז״ל שהיו „בעלי כלל“, הם ידעו והכירו היטב ענין „כלל“, וידעו שה „ואהבת לרעך כמוך“ הוא כלל לכל התורה. ואיחא בירושלמי, כי בצלם אל' עשה את האדם - זה כלל יותר גדול, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חבירי עמי, הואיל ונתקללתי וכו' ת״ל בצלם אל' עשה וגו' דע למי אתה מבזה, - ז״א שם „ואהבת לרעך כמוך“ עדין לא הי' יוצא זה, שכלל זה עדין אינו מוליד ענין זה של „שלא תאמר הואיל ונתבזיתי וכו', וא״כ עדין אין זה הכלל היותר גדול, „בצלם אל'“ שהוא מקיף יותר - מזה יוצא גם ענין זה של „הואיל ונתבזיתי וכו', וא״כ הריהו כלל יותר גדול; דמדירת הכללים נמדדת בהיקף שהם מקיפים, ז״א מכמות הפרטים המסתעפים מהם, וכל מה שהם מקיפים יותר פרטים - הכלל יותר גדול.

ויוצא מזה שה „הכנה“ לזכות בתורה הוא להעשות בעל „כלל“, ו א״כ „נושא בעול“ וכן „חסד“ וכל המדות המורות על „בעל כלל“ הן הנון ההכנה לתורה. אדמו״ר ז״ל הי' אומר: „במ״ח דברים התורה נקנית“, ואמרו בלשון „נקנית“ שהוא בגדר מקח וממכר, זה נותן מעות, והוא נותן לו חפץ עבורם, כן הוא בענין תורה, שלזכות בה יוכל רק „בעל כלל“, ורק עי״מ״ח דברים אלו קונים תורה.

ומזה יוצאת הערה לאדם שההכנה בערב שבועות לקבלת התורה הוא להעשות „בעל כלל“, להכניס עצמו במדת החסד ושאר המדות, שהן הנז ההוראה על „בעל כלל“.

אמרו חז"ל במש"ר שהשליח הי' ראוי למשלחו, שהשליח הוא טוב, הכלל ישראל הוא טוב, והתורה היא „טוב“, וזכו עי"ז לתורה. ביאור הדברים, מש"ר הוא „כלל“, והכלל ישראל כאחד הם „כלל“, ולכן זכו לתורה שמציאותה היא „כלל“.

### מ א מ ר נ ה

יום א' דחג השבועות.

„שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות, וכ' רש"י ליו"ט, שלחו לה וכו' עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת וכו' (מגילה ז'). וצריך להתבונן מהו ענין כתבוני לדורות, ולמה השתדלה אסתר כל כך עליו, רפשוט שלא היתה כונתה שישאר אחריה זכרון לדורות. ומזה ראינו שישנו ענין של „כתב“, ושישנם חילוקים בין „כתב“ ל„בלי כתב“, שהרי אסתר השתדלה בענין „כתב“. בעשרת הדברות כתיב „והמכתב מכתב אל' חרות על הלוחות“, ז"א שעשרת הדברות היו כתובים, ולכאורה מהי הנפ"מ אם הדברות כתובים או לא? „אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו, ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו“ - הרי שיש ענין של „כתב“. התורה נקראת תורה שבכתב, ז"א שהתורה היא כתובה, גם מזה ראינו שיש חילוק בין „כתב“ ל„בלי כתב“; מש"ר בקש „מחני נא מספרך אשר כתבת“.

והנה ודאי שענין זה הוא מסודות התורה ואין לנו בזה שום מושג, ורק מה שנוכל להשיג ולהגדיר בזה הוא, שענין „כתב“ הוא „נצח“, ויכתב ספר זכרון לפניו - זהו נצח. ואע"פ שבאמת הכל הוא „נצח“, אבל בנצח גופא ישנן דרגות ובחינות, ובין הבחינה של „בלי כתב“ ו„כתב“ ישנו חילוק גדול, והרי שבמש"ר הי' זה עונש גדול מה שאמר מחני נא וגו'. איתא בירושלמי „כל חפצין לא ישו בה זו תורה, הביאור בזה, שהתורה נקראת „כתב“, שום דבר ושום מצוה ופעולה של האדם אינו בבחינת „כתב“, ורק התורה הנה בבחינה זו.

„ד"א ישקני מנשיקות פיהו, אמר ר' יוחנן מלאך הי' מוציא הדבור מלפני הקב"ה על כל דבור ודבור ומחזירו על כאו"א מישראל ואומר לו מקבל אתה עליך את הדבור הזה, כך וכך וכו', ואומר לו ישראל הן, מיד הי' נושקו על פיו, הה"ד אתה הראית לדעת ע"י שליח, רבנן אמרין הדבור עצמו הי' מחזיר וכו', מיד הדבור הי' נושקו על פיו“, וכיצד הי' הדבור יוצא מפי הקב"ה ר"ש בן יוחאי ורבנן וכו' וחוקקו על הלוח, וקולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכו' ורבנן אמרין וכו' אלא הדבור וכו', אמר ר' ברכי' שנה לי ר' חלבו הדבור עצמו הי' נחקק מאליו, וכשהוא נחקק הולך קולו מסוף העולם ועד סופו שנא' קול ה' חוצב להבות

אש" (שהש"ר א'). ונאמרו כאן כמה בחינות ודרגות ב"נצח", איך שהדבור הי' הולך וכו' עד שנעשה "חקוק" ונעשה "נצח", - "הה"ד ועל לוח לבם אכתבנה". ויוצא מזה שיסוד התורה הוא "כתב". אסתר בקשה להכתב בתורה, ז"א שבקשה להעשות "כתב", וענו לה שאין הנביא רשאי לחדש, עד שמצאו שהיא באמת כבר "כתובה", ולכן כתבו את המגילה. דבחינת "כתב" היא בחינה ב"נצח". תורה היא "כתב" וכל מעשי המצות הם כלא וכאפס לעומת תורה"ק - זה מיוסד על הירושלמי שע"פ "כל חפצין ישו בה" - , דכל דבר, אף שגם הוא דרגא ב"נצח", אבל דרגת "כתב" אין לו. ענין קבלת התורה הוא שהכלל ישראל נכתב ונחקק בתורה, והגיעו לדרגא שנעשו "חקוקים". "ועל לוח לבם אכתבנה", כל אות שבתורה, כל תג שבה, הוא "כתב חקוק", ובה "כתוב" הכלל ישראל.

ועיין בס' דרך עץ חיים להרמח"ל, "ומזה תראה כי שנים הם בתכונה אחת נבראו, שכל האדם והתורה המשכלת אותו, על התורה נאמר "הלא כה דברי כאש נאום ה'", והודיענו בזה כי אמת הדבר שהתורה היא ממש אור אחד ניתן לישראל לאור בו וכו', אך התורה הנה קדש היא אשר לה מציאות גבוהה בגבחי מרומים, וכאשר יעסוק בה האדם למטה, אור היא אשר תאיר בנשמתו להגיע אותו אל גנזי מרומים גנזי הבורא ית"ש וכו', והוא דבר החכם "ותורה אור", אור ממש ולא חכמה לבד, ולא שמראה אור בדרך דמיון אלא אור ממש, כי זה מציאותה למעלה, ובהכנסה בנשמה יכנס אור בה, כאשר יכנס ניצוץ השמש באחד הבתים, ואף גם זאת הנה בדקדוק גדול נמשלה לאש ובהשואה מדוקדקת, כי כאשר תראה הגחלת שאינה מלובה, השלהבת היא בתוכה כמוסה וסגורה, אשר בהפיח בה אז תתפשט ותתלהט ותצא מתרחבת והולכת, ובשלהבת ההיא נראים כמה מיני גונים מה שלא נראו בתחילה בגחלת, והכל מן הגחלת יוצא, כן התורה הזאת אשר לפנינו, כי כל מלותיה ואותיותיה כמו גחלתהן, וכו', ואין הדבר משל אלא עצמו כפשוטו ממש, כי כל האותיות שאנו רואים בתורה כלן מורות על כ"ב אורות הנמצאות למעלה וכו', ומכאן נמשך קדושת התורה וכו' וכל כתבי הקדש, ולפי הקדושה שבה נכתבים כך תגדל ההשראה וכו', אמנם עוד ענין אחר נמצא כי יש כמה פנים לתורה, וכבר קבלו הקדמונים שלכל שרש מנשמת ישראל כלולה בתורה עד שיש ס' ריבוא פירושים לכל התורה מחולקים לס' ריבוא של ישראל, וזה נקרא וכו', ואותן המאורות עצמן מאירות בס' ריבוא דרכים, בס' ריבוא של ישראל". וזה הי' ענין קבלת התורה, ז"א, שבקבלת התורה זכו ישראל שיעשו "נחקקים בכתב". וזהו מה שאמרו חז"ל שלשעבר כשעשו מצוה הי' נביא כותבו, ועכשיו אליהו כותבו ומלך המשיח חותמו, והיינו שישנו ענין "כתב". "אשר נתן לנו תורת אמת וחי' עולם נשע בתוכנו", התורה היא "חי' עולם" משום שהיא "כתב", דכתב הוא סוד של "נצח", וזה זכו ע"י קבלת התורה, ע"י שנתן לנו תורת אמת, ונעשו ישראל "נחקקים".



קורם קבלת התורה כתיב „אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי“, ותרגם אונקלוס „וקריבת יתכון לפלחני“, זהו „וקרבתנו מלכנו לעבודתך“, זהו שזכינו מיצי"מ, קבלת מלכות שמים, עבדות - וקריבת יתכון לפולחני, וזה בפ"ע מספיק לנו כבר, ודיינו. ולהלן „ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי וגו' - זהו קבלת התורה - ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש“, „קדוש“ כתבו ראשונים שפירושו הוא „נצח“, כמו „כל הנותר בירושלים קדוש יאמר לו“, שביאורו הוא „נצח“, וזהו ענין קבלת התורה, ש"ע"י קבלת התורה זכו ישראל להיות גוי קדוש, ז"א שזכו בסוד „נצח“.

ב„נצח“ באמת ישנן דרגות הרבה, „אז נדברו יראי ה' וגו' ויקשב ה'“, כל אלו הן דרגות, אבל לא דרגות „כתב“, עד - „ויכתב ספר זכרון לפניו“.

אמרו חז"ל „טל אורות שלך“, שלתחית המתים יזכו רק אלו שעסקו בתורה, שתורה היא היא הסוד של „נצח“. וזהו מושג שטחי שיוכל האדם להשיג מהו ענין „תורה שבכתב“, שעליו לידע ש„כתב“ הוא „נצח“. אסתר בקשה „כתבונני לדורות“, ז"א שבקשה על דרגת „נצח“. האדם יכול לעשות פעולות ומצוות עד אין שיעור, שגם הן הנן דרגות בנצח, אבל לבחינת „כתב“ לא יגיע, לבחינה זו מגיעים רק ע"י תורה הק'.

וזהו מה שאמרו שכל המועדים יהיו בטלים וימי הפורים לא יתבטלו, משום דפורים נעשה „כתב“.

### מ א מ ר נ ו

יום ב' דחג השבועות.

הרמב"ן ע"פ „ויגל ה' את עיני בלעם' העיר על לשון „ויגל“ הלא הי' זה מראה נבואה, וכ' שבאמת נבואה וכל העתיד הכל אינו בריאה חדשה, דביצירת האדם יש כבר הכל, ורק שאינו רואה זאת מחמת אוטם הלב וכסויו, וכשמסירים אוטם הלב אזי רואים הכל. ונביא כאן דבר אחד שהנהו מעיקרי עבודת האדם, והאדם באמת עוסק בזה כל היום, ובכ"ז אינו יודע מזה כלום מחמת אוטם הלב וכסויו. חסד הלא הוא יסוד כל הבריאה ועבודת האדם, „ומה ה' דורש ממך כ"א עשות משפט ואהבת חסד“ וגו'. ובאמת הוטבעה כן כל הבריאה שאין בה שום מעשה ופעולה שלא תהי' פעולה של חסד, והאדם אינו יודע מזה כלל, והוא רק משום הסיבה שכ' הרמב"ן, מחמת אוטם הלב וכיסויו.

על הערה זו נתעוררנו במגילת רות „ותאמר נעמי וגו', יעש ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי“. ולכאורה הלא בכל המגילה לא נזכר אודות שום מעשה חסד שעשו לבעליהן, רק מה שנשאו להם, וכי נישואי אשה עם בעלה וחייהם ההדויים מעשי חסד הם, ומה שייך ע"ז חסד? וכן: „ויעז בעז ויאמר לה, הגד הגד לי את כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך“ וגו',

ולכאורה איזה חסד עשתה עם נעמי, הלא נעמי הפצירה בה לשוב, ורות עשתה זאת לטובת עצמה, ואיך נוכל למנות פעולה שאדם עושה לטובת עצמו בין פעולות החסד? וכך: „ויאמר ברוכה את לה' בתי, היטבת חסדך האחרון מן הראשון“, לכאורה איזה מעשה חסד עשתה בזה רות, והלא עשתה זאת רק לטובת עצמה, וכמו שהכתוב מעיד: „ותאמר לה נעמי חמותה בתי הלא אבקש לך מנוח אשר יטב לך“, וכי נוכל לחשוב פעולה שאדם עושה לטובת עצמו, בשביל איזה שידוך הגון וכדומה, למעשה חסד? והמתכוונן בזה יראה שבאמת כל הנחתנו שפעולה שאדם עושה לטובת עצמו א"א שתקרא מעשה חסד, טעות היא. ובחווה"ל שער עבודת האל' וז"ל: „וכאשר נתכוונן בטובת בני אדם קצתם אל קצתם אינן יוצאות מאחד מחמשה פנים, האחד טובת האב על הבן וכו', וצריך שנענין עתה בכונת כל וכו' אם אינה תלויה בדבר וכו' טובת האב על בנו ומן הידוע כי הוא מכוין לתועלת עצמו בו כי הבן נתח מהאב וכו' וחלא תראה כי הוא מרגיש עליו יותר מגופו וכו' וכבר נראה ממה שהקדמנו כי כונת כל מטיב לזולתו מבנ"א הוא לתועלת עצמו וכו' ואין כל זה מונע משבחם והודאתם מיראה ומאהבה אותם וכו' אם כן כמה האדם חייב מן העבודה והשבת וההודאה לבורא הטובה והמטיב בה אשר אין תכלית לטובתו אך היא מתמדת ונמשכת מבלתי כונת תועלת וכו' ע"כ. ורגילים אנו להבין דבריו עד"ז: איך שיהי', עכ"פ הלא האדם מקבל טובה. ובאמת כשנתכוונן נראה שאין אנו צריכים לזה, דכל הנחתנו שמעשה שהאדם עושה לטובת עצמו אינו מעשה חסד היא טעות, ולדוגמא: מצות צדקה, ודאי שהוא מעשה חסד, ואמרו חז"ל שהאומר אתן צדקה בשביל שיהי' בני הר"ז צדיק גמור, ומעשהו הוא מעשה חסד, אע"פ שהוא עושה זאת לתועלת עצמו, דאין הכוונה מגרעת את המעשה; אמנם ידונו עמו על ענין „לשמה“, אבל בענין חסד אין כאן שום גרעון. וכן מנין לנו שאסור לעשות חסד לתועלת עצמו, והרי מצינו בדין שכל מעשיו הם מעשי חסד, שאמרו „כל הדין דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית“, ואעפ"כ מותר ליקח שכר בטלה, נמצא שאע"פ שהוא לוקח שכר פעולה אין זה מגרע את מעשה החסד. וא"כ באמת הוא טעות מה שאנו חושבים דחנוני העסוק כל היום במקח וממכר ומרויח מזה פרנסתו אין זה חסד, דכיון שהפעולה בפ"ע פשוט שהיא מעשה חסד - אדם הולך ערום, יחף ורעב, וזה בא, מאכילהו, משקהו ומלבישו, הלא אין לך חסד גדול מזה-, ומה איכפת לנו אם הוא מרויח מזה ג"כ? והיכן מצינו שאסור לקחת ממעשה חסד לטובת עצמו, והלא יכול הוא לכוין כאן גם לשם חסד. כשאדם יביט במבט כזה על העולם, יראה שכל הבריאה כלה, כל מעשיה ופעולותיה, כל עסקיה, אך עסקי חסד הם. ולפי"ז, הנה כל מצות בין אדם לחבירו, פשוט שיסוד כלן הוא „חסד“, וגם יסוד המצוות שבין אדם למקום הוא חסד; אלא שכאן נצטרך להוסיף הוספה קלה, והוא, שהחסד בזה הוא עם הבורא ית' כביכול, „לעשות נחת רוח ליוצרו“, והלא זהו באמת יסוד כל הבריאה כלה. ביסוד הקרבנות אמרו חז"ל

"ריח ניחוח - נחת רוח למי שאמר ונעשה רצונו", וזהו יסוד כל האדם, ז"א שאה"נ, כל יסוד הבריאה הוא לעשות "חסד" עם הבורא כביכול. ובארנו במק"א מאמר הרמח"ל שרצה הקב"ה להיטיב עם בריותיו, שיסוד כל הבריאה הוא שהאדם צריך שיכשיר עצמו שיוכל הבורא ית' להיטיב עמו.

איתא בתו"כ "אם בחקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתם" - אם לשון בקשה, שהבורא ית' מבקש מאתנו שנלך בחקותיו בכדי שיוכל להיטיב עמנו. וזהו מה שבארנו במאמרים הקודמים שהתורה יסודה הוא "כללים ופרטים", ובארנו ש"חסד" הוא כלל, משום דאה"נ, שהמוליד ויוצר לכל התורה כולה הוא "חסד".

אמרו חז"ל תורה תחילתה גמ"ח וסופה גמ"ח, פי' כשרואים אנו סוגיא שנגמרה באותו ענין שפתחה בו, זוהי הוראה שכל משאה ומתנה של הסוגיא הוא מענין זה; תורה תחילתה גמ"ח וסופה גמ"ח, שכל פלפול התורה והמו"מ בה, השרש הוא "חסד". המתבונן היטב בתורה הק' יראה שיסודה הוא "חסד". ולדוגמא ענין המשפטים; אחד מעיקרי המשפטים הוא קנינים, שלכאורה אין לזה שייכות לחסד, והמתבונן יראה שיסוד הקנינים באמת הוא "חסד", דבאמת ענין "בעלות" ו"שלו" שחנן הבורא ית' את האדם, נובע ממדת החסד, מהיסוד של "רצה הקב"ה להיטיב עם בריותיו". והוא ע"ד שהרמ"ח לוצאשו מבאר שכל ענין עבודת האדם הוא בכדי שלא יאכל נהמא דכיסופא, דמאן דאכיל מדחברי' בהית לאיסתכולי בי'; וכ"כ ניתן לאדם ענין קנינים ו"שלו" בכדי שהאדם ירגיש עצמו שהוא אוכל מיגיע כפיו. ויש בדבר טעות גדול שנתפשט בדורנו זה, והוא שיטת "ביטול הקנינים", שלכאורה הרי היא שיטה רמה ונשגבה, והרבה להוטים אחריה, אבל באמת הרי היא מוטעית עד מאד, - לא נדבר כאן אודות מעלות וחסרונות פרטים שבשיטה זו, שמעלות וחסרונות נולדים במשך הזמן ככל אופני החיים, ואם נשים לב לקלוקולם, הלא גם השיטה הכי "טהורה" עצמו מגרעותיה, וככאן נשקיף על עצם שיטה זו מבלי להסתכל בצורה שהנה לובשת בהביאה לכלל מעשה. ודאי כשאדם עובד ועמל כל היום ואח"כ עליו לעמוד ולחכות עד אשר יקצבו לו סכום מזונותיו, חסר לו כל העונג שמרגיש האדם באכלו מיגיע כפיו, אחרי כל עמלו מרגיש הוא א"ע כאילו הוא אוכל "נהמא דכיסופא" - ובודאי שבחיים כאלה ירבו הקלקולים יותר מאשר בחיים של "קנינים" - דבאמת "קנינים" הוא מהחסדים הגדולים.

היסוד והשרש המקיף את הכל הוא חסד. יסוד התורה הוא "חסד", יסוד הבריאה הוא "חסד". האדם שרוי כל היום בחסד, כל מעשיו ופעולותיו מעשי חסד הם, כל מו"מ, כל עסקי האדם ההדדיים כולם בנויים על חסד, שכן הוטבעה כל הבריאה. והאדם במחשבה שטותית אחת הוא מוחק את הכל, בהרהור קל שהוא עושה זאת לטובת עצמו, הרהור זה הוא מחק על כל יסוד הבריאה, הכל נבלע ונעלם ע"י מחשבה כזו; ועל זה יאות להמליץ מה שאמרו חז"ל "הופך קערה על פיה", ז"א, דע"י הפיכת קערה הוא הופך בנינים הרבה, ומבהיל

זה עד מאד. דבאמת האדם חדור כלו מ"חסד", "היטבת חסדך האחרון מן הראשון", - החסד הגדול הלזה הוא פשוט השירוך שלה עם בעז, מעשה פשוט זה, באמת מעשה חסד הוא. ועד כמה מבהיל זה, שאחרי כל אלה, כשישאלו לאדם אי' הוזהרנו בתורה על "חסד", יניע בכתפיו כאילו לא ידע כלום. קריאת מגילת רות בשבועות הוא כדי להורות שיסוד התורה ומהותה הוא "חסד", - תורה תחילתה גמ"ח וסופה גמ"ח.

## מ א מ ר נ ז .

מוצש"ק נשא.

מבואר אצלנו תמיד שיסוד הכל הוא "הכנה". ונקח לנו ציור מהענינים הנשגבים שלכאורה אין לאדם שיכות בהם כלל, כגון נבואה; הלא הוא פשוט לכל, שאין לאדם שום שיכות לנבואה, שאינה אלא "סוד ה' ליראיו" שמנבא הקב"ה את עבדיו הנביאים ומגלה להם עתידות, ואעפ"כ סו"ס משיג האדם ענין הנבואה ע"י עצמו, היינו שהשגת הנבואה הוא כהשגת כל הדברים הטבעיים; כמו שאם יאכל האדם ישבע ואם ישתה ירוה צמאנו, כמו"כ הוא בענין הנבואה, שע"י הכנת האדם הוא משיג נבואה. עד שבישראל היתה נבואה מהדברים השכיחים וקלים, שאחת מי"ב קללותיו של ישעי' היתה שיחדל נביא מישראל. והוא כאילו שכסאדם מכין עצמו לנבואה, הבורא כביכול מוכרח לנבאותו. וצריך להבין ענין זה של הכנה שהוא אותו ענין כמו ענין הלימוד, דשם הלא ידוע לכל דכסאדם עמל בלימודו הוא מחכים, שהוא לכאורה כאילו הוא משיג חכמתו ע"י לימודו, ובאמת הרי "ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", שהכל הוא רק מאת הבורא, ואעפ"כ - "יגעת ולא מצאת אל תאמין", כאילו שע"י הלימוד מוכרח הוא שיחכים. וזהו ענין ההכנה, דכשיש הכנה אזי ההתחברות שבין האדם והחכמה כ"כ גדולה עד שהוא מוכרח להחכים, דזה בא מצד ההתקשרות והחיבור שבין האדם והחכמה, דכסוד החיבור כשאך יש הכנה אזי החכמה מוכרחת שתבוא.

והנה רק באופן זה צריך להבין ענין "קבלת התורה". ענין קבלת התורה הלא הוא מה ש"אתה הראת לדעת" וגו', שהבורא ית' פתח כל ז' הרקיעים, שגילה ולמד תורה למש"ר, ומש"ר הי' לכאורה כתלמיד היושב לפני רבו שאין לו אלא מה שהרב מגלה לו ולומד עמו והתלמיד אינו יודע מעצמו כלום, ובכ"ז הרי משה קבל תורה מסיני, "ז"א, ע"י קדושתו שהרתו ופרישותו זכה לקבל התורה, כאילו שאחרי ההכנה הי' מוכרח שיהי' קבלת התורה. והכנתו של מש"ר הריהו בגדר לימודו אנו, שאחרי הלימוד הוא כבר בגדר הכרח שנושיג החכמה, כמו כן הי' בהכנת מש"ר לקבל תורה, שאחרי ההכנה הי' זה כבר בגדר הכרח שתנתן לו תורה, כאילו שהבורא ית' הי' מוכרח ללמדו תורה ולפתוח לפניו כל המ"ש שערי בינה; וזה מורה על סוד החיבור שבין הבורא ית' והאדם.

יסוד זה בולט כבר תיכף בהתחלת יצירת והשתלשלות הבריאה; היצירה עצמה מורה לנו על החיבור שבינה ובינו ית', ה"ואתה מחי' את כלם", שזהו סוד הויתתה וקיומה.

כל השתלשלות הבריאה וסדרה הרי הוא בדרך סיבה ומסובב, ז"א, שבכל הבריאה נראה ענין ההכנה, דבר אחד מכריח לשני, שני לשלישי, וכן הלאה, הכל הוא ע"פ סדר ההכנה, כאילו שמהדבר הנולד מוכרח שהי' המולידו, כיון שהקודם הנהו הכנה בעדו, וכן להפך, הדבר הקודם כשישנו כבר, ז"א שהיתה כבר ההכנה, הריהו מכריח את תולדותיו. עד שמצינו בספר הישר לר"ת שהליכת האדם בקומה זקופה מורה על "מי יודע רוח האדם העולה היא למעלה" - הכהמה הולכת בראש מורד, משום שיוורת היא למטה-, היינו שהגוף, הקומה הזקופה, הוא ההכנה לה, למעלה", שבעבור שנשמת האדם, עולה היא למעלה", משו"ז הוטבע ורוקם כך הגוף; מתחילת ריקומו, מ"הגלמי ראו עיניך", "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני" - הוכן ל"העולה היא למעלה", וזהו בגדר מוכרח, שבשביל ה"למעלה" הוכרח שיוטבע כן גוף האדם; וכן אחרי החטבעה, חיבור הגוף והנשמה ה"עולה היא למעלה" מוכרח הוא. ומהתחלה עד הקצה, הכל מתפלפל על סוד החיבור שבין האדם עם הבורא ית'.

ועיין בפיי' החסיד יעבץ (אבות פ"ג) "הוא הי' אומר חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, כי בצלם אל' עשה את האדם, הודיענו ר"ע וכו' כי השי"ת ברא האדם והשליטו על הבע"ח בכח השכל אשר בו, כאומרו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וכו', ולזה האדם נצב הקומה להורות כי שרשו ועיקרו למעלה ואין כן וכו', ובזו המעלה אפשר לו לאדם להשאיר נפשו בהדבקו במושכלות, אלא שזה וכו', וזה הצלם אשר נברא האדם נושא לכל החכמות כי בו אפשר להשיגם כלם". ביאור דבריו שענין ה"צלם" הוא מסוד ה"הכנה", שהצלם הוא ה"פלאסטינקע" שהיא הנה הנושא לכל החכמות, שהצלם הוא החיבור שבין האדם עם הבורא ית', וכשיש "צלם אל'" מוכרח האדם להשיג חכמה ושכל. שענין שכל ג"כ אינו דבר השיך לאדם עצמו והוא משיגו מעצמו, גם שכל אינו כ"א חיבור בין האדם והבורא ית', וכמ"ש בחוה"ל שהשכל הוא הזכרת אל' את האדם באמצעות שכלו, ז"א, שכשיש לאדם "צלם" שהוא ההכנה, אזי כאילו שהשכל מוכרח שילמדו ויורהו ויודריכהו בכל' אשר יפנה, שמוכרח החיבור שבינו לבין קונו. וזהו שאמרו ז"ל "חכמה באדם תאמין", כיון שגם הם נבראו בצלם אל', ובזו המעלה אפשר לו לאדם להשאיר נפשו בהדבקו במושכלות, שזהו הענין שחסידי אוה"ע זוכים לעוה"ב, ע"י ההתחברות והדבקות שזכו והשיגו ע"י הצלם אל'. ובאמת גם צלם אל' אינו עדין הגמר של האדם, ועיין להלן בדבריו "ובזה נשתתפנו אנחנו קהל ישראל עם שאר האומות, אבל נתיחדנו בהם בזכות אברהם אבינו ע"ה בענין אחד גדול יותר מאד, והוא הענין האלקי אשר חל עלינו, כאומרו להיות לך לאל' ולורעך אחריו, ושם בריתו בכשרנו, להורות הענין האלקי אשר חל עלינו

ומכאן זכינו לתורה האלקית, "ז"א, כמו שלכל אדם יש ענין "צלם אל" שהוא נושא כל החכמות, וכשיש הצלם הריהו כאילו שהבורא ית' מוכרח כבר ללמד לאדם ולהשכילו, כמו"כ בישראל נוסף להם עוד ענין אחד, והוא הענין האל' שהוא נושא התורה, היינו שזכו ישראל לענין אל' שהוא ה"פלאסטינקע" - נושא התורה. וכשיש הענין האלקי, היינו כשיש ההכנה לתורה, אזי החיבור שבין הבוי"ת עם ישראל מוכרח הוא, ובהכרח שיקבלו ישראל התורה; כמו שהצלם מכריח לחכמה, דכשיש "צלם" מוכרח הוא חיבור האדם עם השכל, כמו"כ הענין האל' מכריח לתורה. וזהו סוד החיבור שבין ישראל והש"י, והוא כאילו שהבורא ית' מוכרח ללמד לאדם ולגלות לו שעמי תורה. וז"ש שם בפ"י הח' יעבך: "וזה הענין האל' אשר אמרתי הוא נושא התורה כמו שהצלם נושא כל החכמות כלן".

ואפשר להרגיש בחוש עד כמה מוכרח הוא החיבור שבין האדם לבוראו, "ז"א, שמהתחלת הבריאה עד הקצה, מהמדה היותר קטנה של "חיים", מההתחלה עד הסוף, הכל הוא מסוד החיבור שבין הבורא ית' והיצירה, מה"ואתה מחי' את כלם", וכל הנבראים כל אחד לפי בחינתו מחובר הוא עם בוראו. דומם, צומח, חי, מדבר, וכן הלאה - כ"ז הם בחינות בהחיבור, עד שישראל מחוברים ע"י ה"ענין האל'". וגם כל בחינות אלו הנם עדין בכחינת גולם, "ז"א, שכמו שהאדם בלי הצלם אל' לא הי' עדין הגמר שלו, כמו"כ אחרי ה"צלם" עדין אינו הגמר, ולישראל ניתוסף "ענין אל'" וגם זה אינו עדין הגמר של האדם, ויש עוד דרגת נבואה, וכן הלאה עד אין סוף; וזהו שאמרו ז"ל ש"ישראל קוב"ה ואורייתא חד הוא", ישראל הוא ה"ענין אלקי", אורייתא הוא "נושא התורה", וקוב"ה שהוא המנבא - "חד הוא".

"אכן רוח היא באנוש ונשמת ש' תבינם" - ע"ן כדרך עץ חיים לרמ"ח לוצטו - אכן רוח היא באנוש זהו צלם אל', זהו "ויפח באפיו נשמת חיים", זהו רוח ה' הגדול, מפיו דעת ותבונה, ואח"כ "נשמת ש' תבינם", נשמת מלשון "נשימה", "תבינם" הוא ענין החיבור, וזהו תורה, שתורה פירושה "ונשמת ש' תבינם". וכן מבואר בד' הרמב"ן שהביא ג"כ פסוק זה, שע"פ "ויפח באפיו נשמת חיים" כ' הרמב"ן בענין מעלת הנפש, ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים וכו' אבל היא רוח השם הגדול מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפו אחר מנשמתו יתן בו, וזהו שנא' ונשמת ש' תבינם כי הוא מיסוד הבינה בדרך אמת ואמונה". סוד החיים הוא דבורו של הקב"ה "ויפח באפיו נשמת חיים"; בענין הנשמה כ' רש"י "להבין ולהשכיל", פי' דלהבין ולהשכיל זהו סוד החיים, החכמה תחי' את בעליה; שכל גם הוא הנהו סוד החיבור שבין האדם והבורא, וזהו "צלם אל'" שהוא "הזכרת אל' לאדם באמצעות שכלו" וזהו סוד החיים. בעלי חיים גם החיים שלהם הוא ניצוץ מ"נפש חי'" כמו שמבאר הרמב"ן במק"א. "צלם אל'" גם זהו חיבור - "אכן רוח היא באנוש" וכן הלאה, "הענין האל'" הוא חיבור עוד יותר גדול בין הבורא ית' וישראל, וזהו "ונשמת ש' תבינם", שהוא חיבור

בלי הפסק בין האדם ויוצרו, דרגא אחר דרגא ב"חיים", בחינה אחר בחינה עד אין סוף. דבורו של הקב"ה זהו סוד כל הבריאה, ותורה היא בחינת "ונשמת ש' תבינם". "ויאמר אל'", - זהו סוד כל הבריאה כלה. סוד היצירה והחיים הוא ה"ויאמר", "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם". בבחינת התורה שהיא בחינת חיים מספרים לנו חז"ל (עי' שהש"ר א') איך שהי' הדיבור הולך מפיו של הקב"ה; כל מהלכו זהו סוד החיים. ובחינה זו היא רק בחינת התורה, ולכן אמרו חז"ל שכל הפורש מן התורה כאילו פורש מן החיים, שזוהי בחינת התורה.

עין ברמב"ן (בראשית ב', י"ז) שכ' בענין החוקרים שאמרו שהמיתה היא בהכרח וכ' "ודע כי אין ההרכבה מורה על ההפסד אלא לדעת קטני אמנה כי הבריאה היא בחיוב, אבל לדעת אנשי האמונה האומרים כי העולם מחודש בחפץ אל' פשוט גם הקיום יהי' בו לעד כל ימי החפץ", ולעיל מזה כ' "ועל דעת רבותינו אלמלא שחטא לא מת לעולם, כי הנשמה העליונה נותנת חיים לעד, והחפץ האל' אשר בו בעת היצירה ידבק בו תמיד והוא יקים אותו לעד כמו שפירשתי וירא אל' כי טוב". ומורגלים תמיד להבין דברי הרמב"ן שכוונתו דכיון שהבריאה כלה מחודשת ברצון ה' ו"חיים ברצונו", אם כן מה שיך ע"ז הכרח של מיתה, אבל לפי דברינו מתפרשים דבריו עד"ז, דכוונתו כיון שסוד החיים הוא דיבורו של הקב"ה, וזה עצמו מקיים אותם - "אכן רוח היא באנוש" הבל היוצא מפיו כביכול, ר"ל ההשפעה שיוצאת על כל הנבראים, וזהו סוד קיומם והיותם, "ונשמת ש' תבינם" כמ"ש הרמח"ל שהוא מלשון נשימה, נשימת הפה, שנשימה זו שהוא כביכול מנשב תמיד נותנת חיים לעד, נשמת ש' תבינם - לשון חיבור, שחיבורו של כביכול עם בריותיו כאילו שהוא מנשב בהם תמיד, וזהו "חיים", - א"כ בהכרח הוא שהמיתה היא מה שהוא מנתק עצמו משרש החיים, מהחיבור, וזהו ענין החטא.

ונבין גודל ערכה של תה"ק, כיון שהתורה ניתנה בדבורו של הקב"ה, ובארנו דדבורו של הקב"ה הוא סוד החיים, א"כ התורה עצמה היא "חיים". "וידבר אל' את כל הדברים האלה" - זהו חיים. וזהו מ"ש בירושלמי "כל חפצין לא ישו בה, לרבות חפצי שמים", שכל המצוות לא ישו כנגד תורה הק', משום דתורה היא "חיים". וזה מתאים באמת עם כל הלכות ת"ת - "תלמוד תורה כנגד כלם", ו"לפרוש ממנה אינו יכול" משום שהיא חיים, ואמרו "כל הפורש מן התורה כאילו פורש מן החיים". ואמרו ז"ל "כל המרפה עצמו מדברי תורה וכו' משום דמרפה זהו ריפוי קצת בהחיבור. ובד' הח' יעבץ שם, וכמו שכל אחד מהאומות אשר לא נשתמש באותו הצלם לדעת המושכלות להוציאן מכח אל הפועל יכרת וכו' והוא כבהמה, אדם ביקר ולא יבין, נמשל כבהמות נדמו", דסו"ס צלם אל' אינה כ"א "פלאסטינקע", ועבודת האדם הוא שהי' מוכן להחיבור, כמו"כ ענין אל' אינה כ"א "פלאסטינקע", אבל עכ"פ צריך שהאדם יהי' מוכן שיוכל להיות

החיבור בינו ובין קונו. וזהו „אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דינו“, שהי' יכול להיות „קרבנו“ שהוא ענין אל' בלי קבלת התורה, אבל דרגת ישראל היתה שהיו „מוכנים“, וזכו ע"י ה„ענין אל'“ לקבלת התורה. ויוצא מזה שקבלת התורה זהו החיבור שזכו ישראל בינם ובין הבורא ית', והעבודה שיוצאת לאדם מחג השבועות היא שצריך הוא להשגיח שהחיבור יהי' חיבור של קימא.

### מ א מ ר נ ח.

ה' בהעלתך.

הרמב"ן (במדבר א', מ"ה) בענין המנין כתב „ולא הבינותי טעם המצוה הזאת למה צוה בה הקב"ה כי הי' צורך שיתיחסו לשבטיהם בעבור הדגלים אבל ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו“. ומבאר שם ע"פ דברי תז"ל שאמרו „מרוב חיבתם מונה אותם כל שעה“. ועוד כי הבא לפני אבי כל הנביאים ואחיו קדוש ה' והוא נודע אליהם בשמו, יהי' לו בדבר הזה זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל וזכות הרבים במספרם וכן לכלם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן כי ישימו עליהם עינם לטובה יבקשו עליהם רחמים וכו'“. ונראה דהקושי' למה הי' צריך למנין זהו באמת התירוץ, דהמנין לא הי' לשם מכוון אחר, כ"א לשם מנין. ביאור הדברים, אמרו חז"ל „מרוב חיבתן מונה אותם כל שעה“, ומורגלים להבין מאמר זה באופן „עם-הארצי“, כאילו שהקב"ה מתוך שישראל חביבין בעיניו הוא מונה אותם, כמי שמעותיו חביבות עליו והוא מונה אותן בכל שעה; ולפי"ז המנין אינו איזה ענין שיש לו תכלית בפ"ע, אלא סימן המורה על החביבות של הנמנה אצל המונה, ופשוט הוא אצל כל בר דעת שאין שייך לומר כן אצל הבוי"ת. „ד' זכרנו יברך“ - זכירת הקב"ה הרי היא ברכה. דבאמת המנין עצמו הוא בחינה ודרגא כחיבתו של הקב"ה לישראל, ואין לשער ולהעריך המעלה וההתעלות שזכה הכלל ישראל ע"י המנין, אין מעלה זו פחותה בערכה מדרגת „וקרבנו לפני הר סיני“, שה„קרבנו לפני הר סיני“ היא מעלה גדולה שזכו לה הכלל ישראל, והיא דרגא בחיבת הבוי"ת. „אהבה רבה אהבתנו“ הלא זוהי כל קבלת התורה, דכל מה שיכולים לזכות זוכים רק ע"י חיבה, וה„קרבנו לפני הר סיני“ זה עצמו הוא החיבה, כמו"כ המנין הוא התעלות יותר גדולה שאין ערוך לה, שזכו ישראל מסוד ה„אתה בחרתנו“ להיות בדרגת חיבה של „מנין“.

וברמב"ן (במדבר א', ג') מביא בשם המדר' וז"ל „שוב מצאתי במדבר סיני רבה שאמר, אמר ר' פנחס אמר ר' אידי מאי דכתיב בראש הספר שאו את ראש, רוממו את ראש, גדלו את ראש לא נאמר, אלא שאו את ראש, כאדם שאומר לקוסטינר סב רישי' דפלן כאן נתן רמז למשה שאו את ראש שאם יזכו יעלו לגדולה כמה דכתיב



ישא פרעה את ראשך וכו' והנה הלשון כפי הכונה יתפרש בטובה לטובים וכיון שהוא לשון גדולה וכו'. הנה פי' חז"ל "שאו" מל' הרמה, וא"כ ענין המנין הרי הוא התעלות גדולה בעד הכלל ישראל. וכמו שאמרו: "אמר הקב"ה לישראל לא חבבתי ברי' יתירה מכם לכך נתתי לכם תלוי ראש, ודמיתי אתכם לי, שכסם שיש לי תלוי ראש על כל באי עולם שנא' לך ה' הגדולה וגו' כך לכם עשיתי להיות לכם תלוי ראש, לכך נאמר שאו את ראש לקיים מה שנא' וירם קרן לעמו, וכה"א "ונתנך ה' אל' עליון על כל גוי הארץ".

ורואים אנו מד' הרמב"ן אלו מהותו של "מנין", שהוא ענין "וירם קרן לעמו", דמנין-זה עצמו הוא ה"וירם". "ונתנך ה' אל' עליון על כל גוי הארץ"-מה שהכלל ישראל הורם והתנשא ונעשה עליון על כל גוי הארץ הי' זה ע"י המנין. שאו את ראש, לשון הרמה, - שהמנין הרים את הכלל ישראל מעל כל גוי הארץ, "ורוממנו מכל לשון" - זהו מנין, ז"א שמנין הוא בגדר "וקרבנו לפני הר סיני". קבלת התורה זוהי בחינה של "אהבה רבה אהבתנו"; מנין היא בחינת חיבה יותר גדולה, בחינה של "וירם קרן לעמו", שנמנה כל פרט ופרט בפ"ע; והוא כאילו שהבורא ית' נפגש עם כל פרט ופרט מהכלל ישראל, שע"י המנין נעשה כל אחד ואחד מהכלל ישראל עיקר שלם בפ"ע, ולא רק כלל מכלם יחד, ז"א שהמנין הוא כאילו שע"י התנשק הבורא ית' עם כל אחד ואחד מישראל, ראובן בן שמעון - זוהי התנשקות של הבורא ית' עם ראובן בן שמעון, וכן הלאה. ובמדרש (במדבר פ' ב') איתא בזה"ל: "שעשם דגלים כמלאכי השרת כדי שיהיו ניכרים", פי', שכל פרט ופרט נעשה ניכר בפ"ע. וכמו במלך בוד שאינו מקבל לפניו אנשים פרטים, והאיש הפרטי שזוכה לראות פני המלך הוא זכי' והתעלות גדולה בעדו, כן הוא ענין המנין, שהכלל ישראל לא הצטרך ל"כלל", שכ"א מישראל יכול להקביל פני בוראו. וזהו סוד המנין שהוא "וירם קרן לעמו", התעלות הכלל ישראל שיהיו ניכרים כאו"א בפ"ע, שאין צריכים לציבור שלם, אלא כאו"א מישראל יכול לקבל פני שכינה. - ובאריכות מבואר מזה בס' יד הקטנה, שכ' שמהותו של הכלל ישראל הוא, שאצלם המו"מ הוא עם כל יחיד ויחיד.

"כי מי ישפט את עמך הזה הגדול" (דה"ב א'), והעיר אדמו"ר ז"ל, הלא ה"כלל ישראל" הוא המעט מכל העמים, ולמה אמר את עמך הגדול? ואמר ע"ז ציור, שיותר נקל להיות מלך על עיר גדולה של איכרים מאשר למלוך על כפר קטן של חכמים, שאמנם שם הוא המון גדול, עם רב, אבל רק "המון עם", וחכמים כאו"א מהם הוא עיקר בפ"ע, ואז הממשלה היא על עיר של "יחידים", וזה ודאי יותר קשה. כן הוא הכלל ישראל, כאו"א מישראל הוא עיקר חשוב בפ"ע, "מה שראתה שפחה על הים לא ראה יחזקאל בן בוזי", כלל של נביאים זהו "עמך הזה הגדול". ואין לדבר אודות ישראל כאודות רבים, דמנין הרבים מקטין את ערך היחיד; כשמדברים אודות הכלל ישראל

מדברים תמיד אודות כל פרט ופרט שבהם, ולזה זכו רק ע"י המנין. בזה שהבורא ית' צוה למנותן והם עברו כאו"א במנין ע"פ ד', בזה לבר היא החיבה הגדולה שנעשו ניכרים עי"ז. וברמב"ן שהבאנו לעיל: „ועוד כי הבא לפני אבי הנביאים ואחיו קדוש ה' והוא נודע אליהם בשמו” - הינו שכשכא ושואל לשמו, הלה עונה ראובן בן שמעון - „יהי' לו על ידי דבר זה זכות וחיים כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל וזכות הרבים במספרם, וכן לכלם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן, כי ישימו עליהם עינם לשובה ויבקשו עליהם רחמים” עכ"ל. וא"כ הלא דברים קל וחומר, ומה משה ואהרן הנמנה לפנייהם הוא זכות וחיים בעדו, ק"ו להעובר ונמנה לפניו כביכול, להזכות וההתעלות הגדולה שמשיג עי"ז.

ועד"ז צריך להבין מהלך כל הפרשה. „מנין” - זהו הזכות שזכו לו הכלל ישראל כלו, וענינו הוא „וירם קרן לעמו”, שנא' שאו את ראש כל עדת בני ישראל, שנעשו ישראל תלוי ראש. ואח"כ, אחרי כל זאת, נאמר בלויים נשא את ראש וגו', - זוהי דרגא יותר גדולה שזכו לה הלויים, והוא שניתנה להם התמנות. ואמרו חז"ל „עיני בנאמני ארץ” - אלו הלויים שזכו להתמנות. והנה מהותה של התמנות זו מבואר בפרשה באריכות, „ובשמת תפקדו את כלי משמרת משאם” (במדבר ד', ל"ב), וכ' הרמב"ן: וטעם ובשמות תפקדו שיפקיד ביד כל איש במספר שמות לגלגלותם כלי משאם, יאמר איש פלוני ישא מן הקרשים כך במספר ופלוני מן הבריחים וכו', לא שיצוה לבני מררי בכללם ישאו כל הקרשים והאדנים והעמודים והזכיר זה תחילה בבני מררי בעבור כובד משאם, אולי יקל כל אחד ממשאו ויטיל על חבירו. ובפ' מ"ט כ': ומינה היחידים לגלגלותם כל אחד על עבודתו ועל משאו, וכן הדין שאין בן לוי רשאי לעשות במלאכת חבירו ולא לסייעו בה, כמו שאמרו וכבר בקש ר"י ב"ח לסייע את ר' יוחנן בן גודגוא בהגפת דלתות, אמר לו חזור לאחוריך שכבר אתה מתחייב מיתה שאני מן השוערים ואתה מן המשוררים, עכ"ל. ועבודה זו שזכו הלויים היא זכות גדולה שזכו להתמנות, כמו שה"מנין" הוא זכות והתעלות בעד הכלל ישראל כלו, כמו כן „התמנות” זו של הלויים הוא זכות והתעלות שזכו לה הלויים מתוך בני ישראל - „והזר הקרב יומת”, שזכות העבודה היא רק בעד הלויים, שהם הנם בעלי הזכות; ולא זר בלבד יומת, אלא גם בין הלויים נתחלקה העבודה, שכל לוי הי' לו התמנות ותפקיד מיוחד ולא הי' רשאי לעשות מלאכת חבירו, שהתערבותו במלאכת חבירו הוא עון פלילי וגזל, וחמור עד כדי חיוב מיתה. שכמו ש"המנין" הוא זכות שזכו לו כאו"א מישראל בפ"ע להיות נמנה וניכר, כמו"כ בהתמנות הלויים לא הוטלה העבודה על כלל הלויים, אלא כאו"א מבני לוי זכה שתהי' לו התמנות מיוחדת.

[ציור חי מ"מ, משורר ששיער במיתה" יוכלו להשיג אלו שזכו לשמש את אדמו"ר זצ"ל. כקעלם הי' נהוג למכור בחג הסכות את כל

מיני הגבאות והשמשות של כל השנה, השמשות נתחלקה לענפים שונים: שמש התפלות, שמש לנקות את ביה"ת, שמש להסקת התנורים, וכן להוצאת העביט, וכאו"א שזכה בחלקו לאחת מהתמנויות אלו, - שלא כל א' זכה לקחת חלק בקני' זו - הי' מאושר. אין לשער גודל החשיבות וההערצה שרחשו כל בני הישיבה לשמש התפלות, וכן כאו"א עבודתו הי' חביבה עליו כל כך עד שלא עלה על דעת שום איש לעשות בעבודתו של חבירו, ואילו הי' מי שהוא עושה זאת הי' מחזיק אם הי' נשפך על כל גדותיו בכ"ז לא העיז איש להוציאו מבלי רשות הממונה). עבודת השמשות לא היתה קלה, כשהי' אדמו"ר זצ"ל נכנס לביה"ת ומוצא לפעמים אבק קל על החלון הי' השמש שקיל למטרפסי'. מי שחי בסביבה זו וראה איך שבאוני ארץ מנקים הרצפה, הוא יוכל לקבל מושג מהו "הגפת דלתות" שבבית המקדש, ומהו "מסורר ששיער במיתה" [.

ומזה צריך לקבל מושג מהו התמנות אצל הכלל ישראל, לו אף שמשות פשוטה, שכני לוי הלא עבודתם במשכן היתה עבודה פשוטה של נשיאת כריחים קרשים עמודים ואדנים, וענין זה הוא כבר זכות גדול שזכו לו הלויים ונאמר ע"ז "עיני בנאמני ארץ" שהיא התעלות מקרב הכלל ישראל, בחינה יותר עילאית מבחינת המנין שזכה לו ה"כלל", שזהו "והיו לי הלויים". וכיון שכך מובן עד כמה צריך אדם ליקר ולחבב אפי' התמנות הכי קלה שזכה בהכלל ישראל, שאין ערוך לה.

אדמו"ר ז"ל הי' מדבר תמיד בפ' נח מענין שמשות. "נח" שהעיד עליו הכתוב "צדיק תמים" - עשאו הקב"ה לשמש הממונה לפרנס בעלי חיים בתבתו, דענין התמנות אין ערוך לה. וזהו שאמרו חז"ל דמי שנתמנה פרנס על הצבור מוחלין לו על כל עונותיו.

כמה גדולים אלו שזכו לשמש את ר' ישראל מסלנט זצ"ל. כשגלתה ישיבתנו הק' בעת המלחמה העולמית לפאלטאדא איקלע לאתרין הג"ר אליעזר שולאוויץ זצ"ל תלמידו של הגר"י מסלנט ז"ל, שמסבת המלחמה לא הי' יכול לשוב לביתו, וספר שבדעתו ליסד ישיבה באיזו עיר באוקריינא, וכששאלתיו למה לו להטריח עצמו לעת זקנתו, ענה בפשטות שדוקא מפני זקנתו הוא מפחד מאד וצריך הוא לזכות הרבים שתגן עליו. ואה"נ, דמה במנין כ' הרמב"ן שהעובר לפני משה ואהרן "יהי' לו מזה זכות וחיים", א"כ ק"ו להתמנות שזוכים מזה לאריכות ימים. ומזה יצא לימוד לאדם מהי "התמנות" אפי' התמנות פשוטה, ולא רק התמנות של תורה, ואיזה זכות וחיים משיגים עי"ז.

ליל ש"ק בהעלתך.

נתבאר במאמרים הקודמים שיסוד הכל הוא "הכנה", ז"א, שכשאך ישנה הכנה ה"ה כבר כאילו מוכרח הדבר שיהי', והבאנו ציור מנבואה שאינה כ"א "סוד ה' ליראיו" ואין לאדם שום שיכות בזה, ואעפ"כ כשאך יש הכנה הרי הנבואה כבר כאילו מוכרחת, דיסוד הכל הוא "הכנה"; עד שכ' הר"ת שקומה זקופה מורה על השארת הנפש, שרואים אנו מזה מהו יסוד ההכנה כמ"ש במאמר הקודם. ונתבאר שם שגם צלם אל' הוא יסוד ההכנה, דהצלם אל' הוא נושא כל החכמות כמו שנתבאר בפיו' הח' יעבך, שהאדם אין לו שום שיכות עם שכלו, יושב כאן ומחשב באספמיה, ואין זה כ"א הזכרת אלקים לאדם באמצעות שכלו כמבואר בחוה"ל, ואעפ"כ כשיש לאדם ה"צלם אל'" כאילו שמוכרח הוא כבר להשיג חכמה, והוא סוד ההכנה שזה מכריח כבר התוצאות שבשבילן נעשית ההכנה, ובארנו שם שזהו בציור כמו "פלאסטינקע" נושאת החכמה. וכאמת כל זה הוא מסוד החיבור הבורא ית' עם האדם, צלם אל' הוא חיבור, והכל בא מסוד החיבור, כמו שכ' הח' יעבך, "ובזה יוכל האדם להשאיר נפשו בהדבוקו במושכלות". ונתבאר שם שבאמת האדם אין לו "גמר", דצלם אל' אינו עדין הגמר של האדם, ישראל זכו לבחינה יותר גדולה, והוא הענין האלקי, שהוא נושא כל התורה, כמבואר בד' הח' יעבך. וכיון שזכו לענין אל' הריהו כבר בגדר כאילו התורה מוכרחת. בקצרה נתבאר שם שענין אל' הוא חיבורו של הכלל ישראל עם הבורא ית', כמו שהצלם אל' הוא החיבור של הבורא ית' עם כל אדם, וענין אלקי הוא חיבור יותר גדול וחזק שהוא סגולת ישראל על כל העמים, שזכו לענין אלקי שהוא נושא התורה, ובזה זכו לתורה, - "ובו תדבק".

ואחרי ההתבוננות נראה שזהו מה שאמרו חז"ל, "ישקני מנשיקות פיהו לואי שיתגלה לנו פעם שני' לואי ישקני מנשיקות פיהו", פי', שהאומה הישראלית מתחננת לפני הבורא ית' ומבקשת ממנו "קבלת התורה" עוד פעם, וכללו חז"ל לכל "קבלת התורה" בלשון "ישקני מנשיקות פיהו"; הרי שכל ענין קבלת התורה הוא התנשקות והתדבקות של הכלל ישראל עם הבורא ית', נשיקות = פה.

והנה במאמר הקודם בארנו ענין המנין והבאנו מטאחז"ל "מתוך חיבתו מונה אותן כל שעה", ובארנו שהמנין עצמו היא היא החיבה, מה שנמנו לפני הקב"ה זה עצמו הוא התעלות היותר גדולה, והבאנו לזה ראי' מד' המדרש שאז"ל לכך נא' שאו את ראש לקיים מה שנא' "וירם קרן לעמו", ומתבאר מזה שמהותו של מנין הוא "וירם קרן לעמו". מתן תורה מהותה ג"כ אהבה וחיבה גדולה בין הכלל ישראל עם הבו"ת - "אהבה רבה אהבתנו", ז"א שמתן תורה הוא חיבה, חבור ונשוק בין הכלל ישראל עם הבו"ת, ו"מנין" הוא חיבה יותר גדולה, חיבור ודיבוק יותר גדול, נשיקת

הקב"ה ככיכול עם כל פרט שבישראל, וזהו ענין „וירם קרן לעמו“ - שהכלל הוא שחיבה הוא מלשון חיבוק ודיבוק. וזהו מה שאמרו „חבה גדולה חבבן הקב"ה שעשאן דגלים כמלאכי השרת כדי שיהיו נכרים“, והעריכו חז"ל כל כך ענין הדגלים, וכך הוא בחז"ל „מי זאת הנשקפה קדושים וגדולים היו ישראל בדגליהם וכל האומות היו מסתכלים בהם ואומרים מי זאת הנשקפה, אומרים להם אוה"ע שובי שובי השולמית, הדבקו לנו ובואו אצלנו, ואנו עושים אתכם שלטונים הגמונים דוכסין ואפרכין ואיסטרטליטין, שובי שובי ונחזה בכך וכו', וישראל אומרים, מה תחזו בשולמית, מה גדולה אתם נותנים לנו שמא כמחולת המחנים, שמא יכולים אתם לעשות לנו כגדולה שעשה לנו אל' במדבר, דגל מחנה יהודה וכו', מכאן למדנו שהיו הדגלים גדולה וגדר לישראל, לכך נאמר איש על דגלו. ולכאורה מהו הרעש הגדול הזה מענין הדגלים, מהי הגדולה שמראים ישראל ע"ז לאוה"ע, ולכאורה הלא היא' אפשר להראות להם על מתן תורה. וכן להלן במדרש: „ד"א הביאני אל בית הין, בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני ירדו עמו כ"ב רבבות של מלאכים שנא' רכב אל' רבותים אלפי שנאן, והיו כלם עשויים דגלים דגלים שנא' דגול מרכבה, כיון שראו אותם ישראל שהם עשויים דגלים דגלים התחילו מתאווים לדגלים, אמרו הלואי כך אנו נעשים דגלים כמותם, לכך נאמר הביאני אל בית הין, זה סיני שניתנה בו תורה שנמשלת בין וכו', „ודגלו עלי אהבה“ - אמרו אלולי הוא מדגיל עלי אהבה, וכה"א נרננה בישועתך וגו', „אל הקב"ה מה נתאוויתם להעשות דגלים, חייכם שאני ממלא משאלותיכם, שנא' ימלא ה' כל משאלותיך. מיד הודיע הקב"ה אותן לישראל, ואמר למשה לך ועשה אותם דגלים כמו שנתאד“. וכ"ז סתום אצלנו, מהו ענין הדגלים שנתאד לזה ישראל להיות כמלאכי השרת? ולפי הנתבאר הדבר מובן, שענין הדגלים הוא התעלות בעד הכלל ישראל, והוא כמו שאודות מלאכים אין לדבר כאודות חבורה של מלאכים, ששם כל א' וא' ניכר בפ"ע, וזהו ענין הדגלים במלאכי השרת, כמו"כ זכו ישראל לדגלים, היינו להתעלות וזכי' גדולה של חיבור יותר גדול ורם בין הכורא ית' וישראל, היינו שנתחבר כל פרט ופרט שבישראל עם הכורא ית', והוא ענין הדגלים, וזהו „ולתתך עליון על כל גוי הארץ“, וזהו „וירם קרן לעמו“, ניכרים כמלאכי השרת.

ואחרי הצעתנו יפקחו עינינו להביין פי' המשנה באבות כפשוטה, „הוא הי' אומר, חביב אדם שנברא בצלם, היבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנא' כי בצלם אל' עשה את האדם“, וכל המפרשים תמהו על כפל לשון המשנה. ולפי דברינו מתבאר זה היטב, דמהתחלת הבריאה עד הגמר הכל הוא רק חיבור בין הכורא ית' עם הבריאה, התחלת יצירתו של אדם כבר התנשקות בין האדם עם הכורא ככיכול, וכלול שם כבר חיבה ואהבה בלי גבול. „חיבה יתרה נודעת לו“, „נודעת לו“ - זהו חיבה יותר גדולה, נשיקה יותר

לוהשת; „מנין“ - זהו „נודעת לו“. כגדר מה שאמרו הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, שאע"פ שנתנת המתנה לבד אף שאין ידוע מזה להמקבל הריהו כבר חיבה גדולה מאד, אבל אם ידוע מהמתנה להמקבל זוהי אהבה וחיבה עד אין שיעור.

„חביבין ישראל שנקראו בנים למקום חובה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום, „בנים למקום“ זוהי חיבה יותר גדולה, נשיקה יותר חזקה, „נודעת להם“ - עוד יותר מזה, וכך הלאה, מהתחלה עד הסוף הכל הוא דרגות ובחינות בהחיבה, בהחיבור והחבוק עם הכורא ית'.

אחרי דברינו אלה נוכל להבין כבר מהו ענין הרעש הגדול שעשו מענין הרגלים, וכיון שביארנו שענין הרגלים הוא „זירם קרן לעמו“, התעלות הכלל ישראל להעשות ניכרים כמלאכי השרת, להיות עליון על כל גוי הארץ, - מובן כבר גודל ערך ענין זה שזכה לו הכלל ישראל ע"י „מנין“.

### מ א מ ר ס .

ש"ק בהעלתך.

כ' הרמב"ן (במדבר א', ג') תפקדו אותם „ענין פקידה זכרון והשגחה על דבר, כלשון וזה' פקד את שרה כאשר אמר, והוא פתרונו בכל מקום לא ימלט מהם איש על דעתי, וגם פקדון מפני ששמירתו והשגחתו עליו“.

נתבאר במאמר הקודם ש„חביב אדם“ זהו ענין „חבה“ להכלל, וכן מתחילת היצירה עד הגמר, הכל הוא דרגות בהחיבה; בחינת „מנין“ הוא חיבה לכל פרט ופרט שבישראל, וזהו ענין „נודעת לו“ שהוא חיבה לה „פרט“. „כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' (בראשית י"ח) - וכ' הרמב"ן ל' רש"י ארי ידעתיני' כתרגום לשון חיבה, מודע לאשה, ואדעך, אמנם עיקר כלם לשון ידיעה, שמהחבב את האדם ומקרבו אצלו יודעו ומכירו וכו', והנכון בעיני כי היא ידיעה בו ממש, ירמוז כי ידיעת ה' שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים, וגם בני אדם מונחים בו למקרים עדבא עת פקודתם, אבל בחסידיו ישים אליו לבו לדעת אותו בפרט להיות שמירתו דבקה בו תמיד, ולא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כשעם לא יגרע מצדיק עינו, באו מזה פסוקים רבים, כדבתיב „הנה עין ה' אל יריאיו“. והנה רש"י כתב „כי ידעתיו“ הוא לשון חבה, יודעו ומכירו, שזוהי החיבה, וענין המנין הלא הוא „יודעו ומכירו“ ונודע אליהם בשמו, והרמב"ן כתב שזהו ענין השגחה פרטית, וא"כ לפי"ז מתבאר שמהותו של „מנין“ הוא השגחה פרטית. ומבואר ברמב"ן „כי ידיעת ה' וכו' לשמור הכללים“, שזהו ענין השגחה כללית, וכפי שנתבאר אצלנו זהו ענין החיבור שבין הכורא ית' והאדם. ואצל כל הנבראים החיבור הזה הוא בכלל, אבל אברהם אבינו זכה והתעלה לבחינה של השגחה פרטית - „כי ידעתיו“, היינו שזכה לחיבור יותר

עילאי עם הבורא ית', והוא חיבור עם הפרט; והוא משום שאברהם  
אבינו זכה לבחינת "פרט", "אחד הי' אברהם", ולכן זכה לבחינת  
החיבור שעם הפרט- ובספורנו מכאר ענין כלל ופרט באריכות- ביאור  
הדברים: באברהם נאמר "האחד הי' אברהם", שאברהם הגיע לדרגא שלא  
נוכל לכללו במספר כללי, שלשה או שנים, מפני שאברהם אבינו הי'  
"אחד", וזו היא דרגת "פרט", אדות בעלי חיים לא נדבר בשום אופן  
כאדות פרטים, כ"א כעל "כללים", כמות של הרבה, שאין בהם פרטים.  
הכלל ישראל זכה במנין להגיע לדרגת פרטים, שאדות ישראל לא  
נוכל לדבר כאדות כללים, שבהם כל פרט ופרט הוא ניכר כפ"ע.  
וזהו מה שהבאנו במאמרים הקודמים מאמר אדמו"ר ז"ל אהא  
דכתיב "כי מי ישפט את עמך הזה הגדול", וביאר שיותר נקל לשפוט  
עיר רבתי-עם של "כללים" מלשפוט כפר קטן של "פרטים". וכיון  
שהכלל ישראל היא דרגת פרטים "יחידים", אין בהם "שנים",  
מכיון שהם פרטים זכו לדרגא של השגחה פרטית. וזהו מה שאמר  
חז"ל שנתאור ישראל להעשות דגלים כמלאכי השרת, היינו שאצל מלאכי  
השרת אין "שנים", שמציאות מלאך הוא "אחד"; וזהו דכתיב "ובשם  
אל' נדגל", היינו שהכלל ישראל זכה שלא יהי' בהם ענין "שנים"  
רק "פרטים" כמלאכי השרת. וע"ז אמרו חז"ל מה תחזו בשולמית  
וכו' כלום יכולים אתם לתת לנו דגלים וכו', שהזכירו דגלים  
ולא הזכירו מתן תורה, שלכאורה אין אנו רואים שום חשיבות  
מיוחדת בדגלים, ולפ"ד מבואר שענין הדגלים הוא "וירם קרן  
לעמו" שהוא ענין השגחה פרטית, וא"כ הוא ענין רם ונושב  
עד מאד.

הכלל ישראל זכה לדרגת "פרטים", היינו שהמו"מ הוא עם כל  
פרט ופרט שבהם, עד שמצינו בדרך עץ חיים להרמ"ח לוצטו "וכבר  
קבלו הקדמונים שכל שרש מנשמת ישראל כלולה בתורה עד שיש ס'  
ריבוא פירושים בכל התורה מחולקים לס' ריבוא של ישראל, והם  
שהאורות עצמן מאירין בס' ריבוא דרכים בס' ריבוא של ישראל".  
ודאי שהוא מדבר כאן אודות הס' ריבוא של דור המדבר, היינו הס'  
ריבוא של ה"מנין", ס' ריבוא אלו הם ס' ריבוא הפירושים של  
תורה, ז"א שקבלת התורה לא היתה קבלה כללית של  
הכלל ישראל כלו, רק שכל פרט ופרט שבישראל זכה  
לקבלת התורה קבלה פרטית, שכל פרט ופרט קבל  
את התורה הק' עם הפי' שלו, וישנם ס' ריבוא פירושים  
משום שיש ס' ריבוא של ישראל.

ומזה נשקיף בהשקפה אחרת לגמרי על דור המדבר, דעד עתה  
היינו מורגלים שישנם "אבות הק'" וישנם "שבטים", ואת דור המדבר  
הורגלנו להחשיב לאנשים גדולים וצדיקים, אבל לא הגדרנום בשם,  
כמו את האבות והשבטים; ולפי דברינו נבין להגדיר שדור המדבר  
הם היו "ס' ריבוא". "ס' ריבוא" זהו שם עצם וגדר לדור המדבר,  
כמו "אבות" ו"שבטים", וזהו ענין הכלל ישראל; ואחרי דור

המדבר - מי שזוכה נכנס להכלל, אבל "ס' ריבוא" - לא היו רק דור המדבר בלבד. מהותו של "ס' ריבוא" כפי שבארנו הוא שהיו ניכרים, שזכו להיות פרטים, ולכן זכו להשגחה פרטית, ד"פרטים" זוכים להשגחה פרטית. אברהם אבינו זכה להשגחה פרטית - "כי ידעתיו", שבחר בו הבורא ית' מכל העולם כלו, וזכה אברהם להשגחתו הפרטית, והוא משום שאברהם אבינו הי' איש פרטי, שפירש מכל העולם, פירש מע"ז והלך נגד העולם באמונתו בבורא ית' - "אחר הי' אברהם"; להיות חבוש י"ג שנים בכפר כותא, לילך נגד כל העולם כולו - הוא כח של איש פרטי שאינו נמשך אחר הכלל, ולכן זכה להשגחה פרטית, שהבורא ית' כביכול עזב את העולם כלו והתעסק רק עם אברהם אבינו שזכה לורגא של "אחר הי' אברהם", ולכן זכה ל"כי ידעתיו", להשגחה פרטית.

כאמת כל אדם מיצירתו הוא אחד - והרי רואים אנו שכ"א משונה בתכונותיו מחבירו - ובזיון גדול הוא לאדם כשמדברים אודותיו כאודות "שנים"; בעלי חיים מוגדרים בגדר מין, האדם - כ"א הוא אחד בפ"ע. הרמב"ן באמרו "שכל השגחתו בעולם השפל לשמור הכללים", כתב כן על כלל האדם, והוא כאמת בזיון גדול לאדם, שמכל ה"צלם אל'" נעשה "כללים", והוא נגד יצירתו של האדם, שנוצר להיות "פרט". ובאמת שחז"ל בקשו עצות לזה, ואמרו שחייב אדם לומר "כל העולם כולו לא נברא אלא בשבילי", והתירו חז"ל כ"כ גאוה, משום דאה"נ כן צריך האדם להיות, שכל העולם הוא בשבילו, כשהאדם נעשה "עניו" הוא מהלך ונטפל עם הכל. האדם צריך שיהי' "יחיד" בפ"ע. וכן אמרו חז"ל "לעולם יראה אדם וכו' מחצה זכאי וכו' עשה מצוה אחת מכריע את כל העולם" וכו' - כל אלה הן עצות איך להעשות בעל פרט.

ויוצא מכל דברינו לימוד גדול, שהאדם בלמדו פרשיות אלו של מנין והדגלים עובר הוא עליהן מבלי להתעכב ע"ז כלל, ולפי דברינו הרי כלול כאן כל סוד סגולת ישראל על כל העמים, שנכלל כאן ענין השגחה פרטית. ומכאן לימוד גדול לאדם שכל עבודתו צריך שתתנהל רק על משרה זו איך לזכות להעשות איש פרטי.

### מ א מ ר ס א

ג' שלח.

נתבאר במאמרים הקודמים שיסוד הכל הוא "ההכנה", שההכנה הוא ענין גדול רם ונושב שבו כלול הכל. בספורנו כ' ש"צלם" הוא בכח "ואל'" - הוא "בפועל", וא"כ לכאורה אין חילוק כלל בין "צלם" ו"אלקים", שב"בכח" הרי כלול כבר כל ה"בפועל". ובפי' הח' יעבץ כ' שצלם אל' הוא נושא כל החכמות; ולכאורה אינו מובן מהו ענין "נושא", הרי בספורנו מבואר שבצלם יש כבר כל ה"בכח"? ומזה מתברר לנו הסוד של "הכנה", שב"הכנה" כלול כבר כל ה"בפועל", כל התולדה היוצאת מזה. והבאנו ע"ז ציור מנבואה,



שהרי נבואה אינה כ"א "סוד ה' ליראיו" ולאדם עצמו אין בזה שום חלק כלל, ואעפ"כ המכין עצמו לנבואה הריהו כאילו שהבורא כביכול מוכרח כבר לנבאו; וזהו סוד ההכנה, שבה הוא סוד החיבור, שזה מכריח חיבור הכורא ית' עם האדם. שכל ג"כ אינו כ"א נבואה- "הזכרת אל' לאדם באמצעות שכלו", ואעפ"כ כשיש הצלם אל' האדם מוכרח כבר להשכיל; שכמו שבהכנה לנבואה יש סוד החיבור, כ"כ גם צלם אל' הוא מחבר כינו וביין הכורא, ז"א, שכשיש צלם אל' שהוא נושא החכמה בהכרח שתהי' גם החכמה, דכשיש ה"צלם" ויש החיבור אז כאילו הבורא כביכול מוכרח להשכילו. "חכם עדיף מנביא", שגם חכמה היא נבואה מהבורא ית', ובאה היא לאדם ע"י החיבור שלו עם הבורא ע"י השכל. מהותו של שכל הוא שבח האמת ורגנות הכזב וכו' כמבואר בחוה"ל, וא"כ השכל הוא רק שבח האמת, רק ה"שבח", ואעפ"כ כשיש לאדם המדה של שבח האמת ממילא הוא "בעל אמת", ז"א, שכשיש החיבור בין האדם והבורא אזי הנבואה שהבורא ית' מנבא לאדם מוכרחת היא דזהו סוד החיבור, והזכרנו ש"נושא החכמות" הוא בגדר "פלאסטינקע".

וזהו מה שאמרו חז"ל שחסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב משום שגם ע"י צלם אל' יכולים לזכות להשאת הנפש, דכיון שיש הצלם אל' מוכרח החיבור בין האדם ובין הבורא ית', וזהו סוד השאת הנפש. אברהם אבינו זכה לכל מה שזכה ע"י הצלם אל', שע"י "צלם אל'" יכולים לזכות הכל, ורק שזהו דבר קשה ונשגב עד מאד, שע"י "צלם אל'" זוכים רק "אחד מני אלף". ישראל זכו לחיבור יותר גדול והוא "הענין האלקי", שהוא הנהו החיבור לתורה. וצ"ל זאת עד"ז: מהתחלת הבריאה עד הגמר הכל הוא דרגות בחיבור הבורא ית' עם הנבראים; תיכף עם התחלת יצירת האדם ה"צלם אל'" הוא כבר חיבור, והוא חיבור השכל, כמו שאמרו חז"ל אהא דהזהירה תורה "לא תלין נבלתו על העץ וגו' כי קללת אל' תלוי", והמסילו לב' אחים תאומים שהיו דומים זל"ז אחד נעשה שר ואחד נתפס לליססיות ונתלה כל הרואה אומר השר תלוי, ואמרו זלזולו של מלך הוא שאדם עשוי בדמות דיוקנו, הרי ש"צלם אל'" זה לבד הוא כבר חיבור בין הבורא ית' והאדם, וא"כ השכל הנהו ג"כ חיבור. וכן עד אין סוף הוא רק דרגות ובחינות בחיבור, והחילוקים הוא רק בזה שהשכל הוא בכחינה של "אספקלריא שאינה מאירה" והענין אלקי הוא בכחינה של "אספקלריא המאירה", כמו שמצינו: לא כן עבדי משה וגו' פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות (במדבר י"ב), ואמרו חז"ל שכל הנביאים ראו באספקלריא שאינה מאירה ומשה ראה באספקלריא המאירה.

ועד"ז צריך להבין מה שהנביאים הכינו עצמם לנבואה, שאין זה בגדר בקשת מותרות, שרצו להיות נביאים, דכיון שבארנו שיסוד הכל הוא רק "חיבור", א"כ הנבואה היא חיבור יותר גדול. וזה הענין הוא כאמת יסוד כל התורה, יסוד "ה' אחד ושמו אחד" ויסוד "למען תדע כי אני ד' בקרב הארץ", שהוא ענין המקיף הכל, ואח"כ

מתחיל הענין אלקי שכ' הח' יעבך שזהו "להיות לך לאל' ולזרעך אחריך", ומבואר מוכריו שענין אלקי הוא מה שזכה אברהם לו ולזרעו אחרי, וזה נכון מאד. והוא מבואר מתוך דברינו שכ"ז הן דרגות ב"החיבור", ונסביר זה ע"פ ציורים מחז"ל.

"אמר לפניו רבון העולמים כרת ברית עם נח שאינך מכלה את בניו, עמדתי וסגלתי מצדת ומע"ט יותר ממנו דחתה בריתי לבריתי, שמא אחד עומד ומסגל מצדת ומע"ט יותר ממני ותדחה בריתי לבריתי", עד שהבורא הבטיחו "להיות לך לאל' ולזרעך אחריך", דהיינו שכל זה הן בחינות בהחיבור; החיבור שהי' אצל נח הי' רק לנח עצמו, אבל לא לבניו, באברהם אבינו הי' חיבור יותר גדול וחזק, חיבור עולמי, ברית עולם, - "לך ולזרעך אחריך", זהו "ענין אל'". שהוא חיבור עולמי מבלי להנתק לעולמי עד. והכלל ישראל שזכה ביצי"מ וכקבלת התורה שהוא ה"ענין אל'". זכו זה בזכות אברהם אבינו. והבחינות הן שונות בזה, בחינה אחר בחינה, עד בחינת "קבלת התורה" שהיא בחינה של חיבור יותר גדול, לכלי הנתק לעולם. בחינת אוה"ע היא ג"כ בחינה של "חיבור", "צלם אל' נושא כל החכמות" - זהו חיבור, אבל עי"ז זוכים רק אחד מני אלף להשאת הנפש, - שמזה עדין קשה להשיג, או שיש שם מונעים ומפריעים. חיבור התורה הוא כח "מאגנט" כ"כ גדול המדבק ומחבר ומקשר את האדם עם כוראו עד שהוא כבר קל לזכות - ונמצא כל המון ישראל מוכנים לעוה"ב בלא עמל וטורח;

שהתורה היא דבק המדבק את האדם עם בוראו. כשנחפוץ להגדיר מהותה של תורה צריך להגדירה ע"י השם אהבה, משום שמהותה של תורה הוא "אהבה". עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרוי' כיניהם וכו' ומנין אפי' אחד שנא' בכל המקום אשר אזכיר את שמי וגו' (אבות פ"ג מ"ז), ואמרו חז"ל שאפילו אחד עוסק בתורה שכינה עמו, ואין זה מצד קלות הענינים - כמו שאפשר לחשוב לכאורה - אלא להפך, שחז"ל גילו לנו עד כמה התורה היא דבק וחיבור לאדם עם הבורא ית', חיבור כ"כ גדול שאפי' אחד יושב ועוסק בתורה תיכף השכינה שרויה אצלו, שהתורה מחברתו מיד עם הבורא כביכול.

ומשו"ז כל סדר הברכות הוא על "אהבה", - אהבה רבה אהבתנו וכו' חמלה גדולה וכו' להודות לך וליחדך באהבה, וחיותם באהבה, משום דמהותה של תורה הוא "אהבה". אחרי ברכה זו באה קבלת מלכות שמים, "שמע ישראל ה' אל' ה' אחד", "אחד" - שאין לבנו חלוק, ואחרי כן "ואהבת את ה' וגו' - "אהבה", ואחרי כן "והיו הדברים" וגו' - "תורה", משום שמהותה של תורה הוא "אהבה", דבק המדבק לבותן של ישראל עם אביהן שבשמים, היינו שהתורה וישראל וקוב"ה הוא חוט משולש מחובר ומדובק כקשר אמיץ וחזק מבלי הפרד לעולם, "חד הוא", מדובקים ומחוברים, עד לאחד.

אחרי הצעתנו זו נבין מאמר חז"ל שתמיד אנו מדברים אדותיו, אבל לפנימיותו עדין לא הגענו להרגיש את נשמת הדברים.

אחז"ל (שמ"ר פ' ל"ג), ויש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתך כביכול נמכרתי עמה שנאמר ויקחו לי תרומה, משל למלך שהיתה לו בת יחידה בא אחד מן המלכים ונטלה בקש להוליכה לארצו אמר לו בתי שנתתי לך יחידית היא לפרוש ממנה איני יכול לומר לך אל תטלה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם שאיני יכול להניח את בתי, כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנא' 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. ותמיד מורגלים אנו להבין שענין 'לפרוש ממנה איני יכול' אין זה מצד התורה אלא מצד הבורא ית', שהוא אוהב כל כך את התורה עד שאינו יכול להפרד ממנה בשום אופן; ולפי"ז מתבאר שחז"ל גילו לנו כאן מעלת התורה, שהתורה היא דבק כל כך גדול, חיבור כל כך חזק עם הבורא, עד ש"לפרוש ממנה איני יכול".

יסוד כל התורה הוא "אהבה" - "מה ה' אל' שואל מעמך כ"א וגו' ולאהבה אותו", אהבה אינה מ"ע בעלמא אלא יסוד כל המצוות, והכל הוא רק בחינות ב"אהבה", ז"א, בחינות בהחיבור של הבורא עם הנבראים. הרמב"ן כ' אהא דכתיב "לא מרובכם וגו' כ"א מאהבת ה' אתכם", דלכאורה איזה טעם הוא על הבחירה. והמתבאר מדבריו שם ד"אהבה" עצמה זהו הטעם היותר גדול, דכשנאמר על אחד שהוא אוהב את חבירו אין כאן שום טעם רק "אהבה", כמו"כ ישראל לבוראו - "או יהודאי או צלוב", שזוהי סגולת ישראל שהם מחוברים ודבוקים בבורא, וזהו "אהבה".

ולפ"מ שבארנו שיסוד התורה הוא "אהבה", ז"א החיבור בין הבורא ית' והאדם, מתאימים לזה מאד דיני ת"ת "והגית בו יומם ולילה", דהמפסיק מלמודו מפסיק הוא החיבור, ואין זה גדר "תורה", תורה היא חיבור עולמי; והוא כגדר כמו שנאמר על כך "מאגנעטי" שאינו מושך, שהוא אי-אפשר, כמו"כ תורה א"א שיהי' בה הפסק. וזהו שאמרו חז"ל "נואף אשה חסר לב - זה הלומד תורה לפרקים", דלימוד לפרקים אין זה כגדר "תורה" שהיא חיבור עולמי וא"א שיהיו בה פרקים. וזהו שספרו חז"ל בההוא מינא שראה את רבא שלמד תורה ולא הרגיש שדמו נוזל מפצעו, שלכאורה אין אנו מבינים איך יתכן כזה, והוא משום שזהו ענין תורה, שהוא דבק כ"כ גדול המדבק ומחבר אל הבורא ית' עד שאי אפשר להפסיק אף לרגע אחד, - התפשטות הגשמיות לגמרי. - עוד בדורנו אנו זכינו לראות אנשי מעשה שחכ עיונם הי' גדול עד מאד, מדובקים ממש, עד שלא הרגישו אז סכיבותם כלום. הרמב"ן ע"פ "ולדבקה בו" (דברים י"א) כ' שהוא שאפילו במעשים הגשמיים יהיו תמיד דבוקים בבורא ית' בלי הפסק. הרמב"ם כתב על האבות שהיו רועי צאן, שלא היו נסתרים באהליהם אלא נושאים ונותנים עם העולם הגדול אנשי מסחר, ואעפ"כ הלא "האבות הן הן המרכבה", משום שהאבות אפי'

בעסקם במו"מ הגשמי היו בכ"ז תמיד מופשטים מגשמיות לגמרי ודבוקים רק בכורא ית'. וזהו שאמרו חז"ל (סנהדרין צ"ט) "זמר בכל יום זמר בכל יום", וכ' רש"י "אע"פ שסדור בפיו כזמר", והוא משום עמלה של תורה כמבואר שם. ביאור הדברים, כיון שלימוד התורה אינו משום ידיעה אלא שהיסוד הוא "אהבה" א"כ לא שיך שיתרפה מעמל תורה משום ש"סדור בפיו", דבאהבה לא שיך הפסק לעולם.

באמת היודע ומבין גודל החיבור והדבקות, עליו להתכונן ולהשתומם איך זה יתכן "ונרגן מפריד אלוף", דאיך יוכל להיות הפסק בחיבור כזה. המבין שיסוד התורה הוא "אהבה" יבין באמת שתורה ושנאד אי אפשר להן לדור בכפיפה אחת, שזה מן הנמנע. ובאופן זה צריך להבין החילוק בין דורות ראשונים לאחרונים, דיתכן שילמדו היום יותר מאשר לפנים, אבל החילוק הוא שהם אף אם למדו רק שעות אחדות ביום היו מחוברים תמיד בלי הפסק עם הבורא ית', ובדורות האחרונים יתכן שילמדו גם י"ח שעות ביום אבל דבקים לא יהיו. איתא בתורת כהנים "אם בחקותי תלכו מלמד שהמקום מתאוה שיהיו ישראל עמלים בתורה", היינו שלשון "אם" פירושו לשון בקשה כמו "לו". הרגשת דכריהם אינו שמ"ש בפרשה יהי' שכר בעד העמל בתורה, רק שהקב"ה כביכול טוען הלואי עמי שומע לי כי אז כמה טוב ונועם הי' מוצא, ו"מתאוה" הקב"ה לעמלה של תורה, משום שעמלה של תורה זוהי "אהבה".

בקצרה, המתבאר מזה הוא שיסוד זה הוא יסוד כל התורה על גל אחת, וזהו יסוד המצדת ויסוד האמונה, ויסוד ה"למען תדע", ומי שאינו יודע מסוד זה אין לו שום שיכות בענינים אלו כלל. המדידה שנמדד בה האדם היא בבחינות אלו של "אהבה". יסוד התורה הוא אהבה ויסוד האהבה הוא דבקות, התדבקות עולמית, וכל הלומד תורה לפרקים אמרו עליו "נואף אשה חסר לב", דכשאינן התדבקות עולמית אין זה גדר התורה. כל הכריאה כלה מתחילתה ועד סופה הנה התחברות והתדבקות עם הבורא. חביב אדם שנברא בצלם - דתיכף ביצירתו של אדם ע"י ה"צלם" יכול הוא להתחבר כבר אל הבוי"ת, אבל ע"י דרגא זו זוכים רק אחד מני אלף; התורה היא הנה "דבק" כ"כ גדול עד שכל א' וא' מהכלל ישראל נקל לו ע"י התורה להתדבק ולהתחבר אל הבורא ית', דיסוד התורה הוא "אהבה" - "לפרוש ממנה איני יכול".

## מ א מ ר ס ב .

ליל ש"ק קרח.

"את פני מבין חכמה ועיני כסיל בקצה ארץ" (משלי י"ז) - הרגשת הענין הוא, שהמבין רואה תמיד את הכל לפניו, ורק הכסיל מבקש "בקצה ארץ", שהחכם מכיר הכל מהדבר עצמו, והכסיל מבקש פתרון "מקצה ארץ".

מורגלים אנו תמיד לומר, שהכל, כל מה שעל האדם להכיר, צריך הוא למצוא כאן, דאמנם כן הוא והכל יש כאן בארץ, וא"צ האדם שיחפש את שמו ית' במרומים; "ברוך כבוד ה' ממקומו" - הכרת שמו ית' הוא ממקומו.

במאמר הקודם בארנו שיסוד כל הכריאה מתחילתה ועד סופה הוא חיבור, ודרגות הנבראים והתחלקותם הם דרגות ובחינות בהחיבור; "חביב אדם שנברא בצלם" - "חביב" הוא מלשון חיבה, חיבור ודיבוק, ז"א שגם בכחי' "צלם אל'" יש כבר חיבור גדול וחזק עד מאד, אבל חיבור ההוא אינו עדין חיבור שלם, שבבחינה ההיא עדין אפשר שיתהו פירוודים, אבל סגולת ישראל היא שהם זכו להיות "בנים למקום", ז"א, שישראל זכו לחיבור יותר גדול, שמדובקים הם עם הבורא ית' בחיבור חזק כ"כ עד שבשום אופן א"א להפרידו. [וענין פירוודים שאנו מזכירים כאן צ"ל עד"ז: באמת א"א בשום אופן שיהיו פירוודים, ובהזכירנו ל' פירוודים כוננתנו לענין של "הסתר פנים", שיש בחינות של הסתר פנים והארת פנים, "צלם" הוא בחינה שבה עדין אפשר שיתהוו "הסתר פנים", ואת זה מכנים אנו בשם "פירוד". אבל תורה מעלתה היא שהיא כלה "הארת פנים", שכדרגתה א"א שיהי' הסתר פנים בשום אופן]. "ובו תדבק" - סגולת התורה שהיא דבק וחיבור כ"כ גדול שעל ידה האדם מתחבר ומתדבק כביכול עם הבורא ית' בחיבור גדול עד מאד.

וז"ש "לפרוש ממנה איני יכול", עד שאמרו "אורייתא וישראל וקוב"ה הד הוא", שכ"כ הוא הענין של "חד הוא" עד שקשה להשיג החילוק בין אורייתא וקוב"ה, והוא בגדר שאמרו חז"ל שגם בצלם אל' טעו המלאכים ובקשו לומר לפניו שירה, ולא היו המלאכים יודעים לחלק עד שהפיל עליו תרדמה. ושם אין לנו מושג, אבל בתורה גם לנו מובן שבאמת אין אנו יודעים לחלק בין קוב"ה לאורייתא, כיון ש"בחוכמתא כרא עלמין", איסתכל באורייתא וברא עלמא", שכל הבריאה, הכל, נברא מהתורה הק'. וא"כ לא היינו יודעים ומכירים כלל את הגדרים והבחינות לולא חז"ל הק' שגילו לנו שהתורה היא רק בחינת "בת מלך", אבל יש עוד בחינה יותר גדולה והיא בחינת "מלך עצמו", - וכמו שגילו לנו חז"ל שישנו ענין של "ה' אחד ושמו אחד", שאין לנו בזה שום מושג בהחילוקים והדרגות, ורק שכן מקובל לנו מחז"ל הק' - ובאמת זהו מה שאמרו "קצצו בנטיעות"; ענין "קצצו בנטיעות" הוא שטעו וסברו שזהו כבר בחינת ה"תכלית" ולא הכירו בהחילוק של "בת מלך" ו"מלך עצמו". כל כך הוא החיבור והדיבוק שישנו בתורה הק', עד כגון זה אורייתא וקוב"ה "חד הוא". וכיון שכן מה לנו מקום יותר טוב להכיר שמו ית' מתורה הק', שבה רואה האדם ומכיר בחוש שכינתו ית'.

ואז"ל בפ' שנו חכמים "כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד וכו' נקרא רע", ועמדו לזה המפרשים מה הם ה"דברים הרבה" שלא נזכרו כאן. והנה מנו שם חז"ל "נקרא רע,

אהוב, אוהב את המקום" וכו', ולפי"מ שבארנו יסוד התורה ומהותה הוא „אהבה“, ז"א, שמהותה של תורה הוא „דבק“ המדבק ומחבר, דבק כזה המחבר עד שנעשה „אורייתא וישראל וקוב“ה חד הוא“, שמתהווה „אחד הגמור“. וזהו מציאותה של האהבה שישנה בעולם - ואפי' בכע"ח ישנה יצירה זו - שאהבה הוא „דבק“, דהאם יש לנו מושג מגודל חיבורה של אהבה? „עזה כמות אהבה“, „על כל פשעים תכסה אהבה“.

להפך מצד הרע - „ונרגז מפריד אלוף“, שסוד הרע ומהותו הוא „מפריד אלוף“, שזהו מעין דבר המשמש להפריד בין חיבורים, ופשוט ונכון להסביר זאת בלשון הכתוב עצמו - „מפריד אלוף“, ז"א, מפריד בין הדבקים.

הרוצה להשיג ציור מזה יתבונן באדם רע; אדם רע הכל מרגישים שהוא קוץ ודורר שכל העובר עליו מיד נדקר, אינן איש יכול להתחבר ולהתדבק עמו, זהו ענין „מפריד“ שא"א שיהי' למי שהוא דביקות וריעות אתו, והפכו הוא איש טוב, שהכל נהנים ממנו, ובכל אשר יפנה מרגישים באהבתו והתדבקותו לכל אחד, הוא רע לכל והכל רעים לו, אהוב למקום, אוהב את הכריות. אנו איננו מבינים כלל ענין רע, ומביטים על זה בקצת ביטול. באמת ענין רע הוא יסוד האהבה, אמר הכתוב „רעך ורע אביך אל תעזוב“, הבורא ית' נקרא רע, להורות על החיבור והדבק הגדול, וזהו שאמרו שהלומד תורה לשמה נקרא רע, רע לבריות, רע לבורא ית', שזהו יסוד התורה, שהיא סוד האהבה, חיבור עם הבורא ית'. אמר הכ' „לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל“ שהבורא ית' אינו רואה בחטאם של ישראל, והוא משום ש"ה' אל' עמו" וגו', שישראל זכו לתורה הק', וענין תורה הוא סוד אהבה וחיבור שה' אל' עמו, ובסוד האהבה „על כל פשעים תכסה אהבה“, שהדבוק כ"כ גדול, מדת האהבה כ"כ גדולה, עד שאין שום דבר שיפריד בזה, כ"כ הוא סוד החיבור שכתורה הק'.

על צלם אל' לבד אמר דהע"ה „ותחסרהו מעט מאל'“, ז"א, ש„צלם אל'“ לבד הדבוק הוא כבר כ"כ גדול עד שזהו כבר „מעט מאלקים“ וא"א כבר להבחין בזה, וצריך למכין כדהע"ה שהוא יבחין בין הדרגות והבחינות, ולהגדיר בזה שזוהי בחינה של „מעט מאל'“ - ד„מעט מאל'“ הריהו השעור הכי מועט עפ"י הכלל „תפסת מועט תפסת“, דאל"כ אין לדבר סוף.

באמת על מהותו של „צלם“ ומציאותו מורה כבר שמו לבד כשנעתיקהו לפי פשוטו בלי שום פירושים; צלם הוא מלשון „צל“, כמו בדברים הגשמים כל דבר מוליד צל, וכשיש צל יש דבר שהולידו, כן הוא ענין ה„צלם“ שהוא כאילו שרואים אנו צלו של הקב"ה, ז"א, שהוא כאילו שרואים אנו שכינתו ית' שהיא ממש כאן, שכאן הוא מקום כבודו, ו„צל“ זהו בגדר שאמרו חז"ל „דיוקנו של מלך“, דבאמת „צל“ הלא זהו האור הגדול, שהוא „צלו“ של הקב"ה, זיו השכינה, ומה שמכנים אנו לזה בשם „צל“ זהו בגדר שהובא בספה"ק

שכתר אוכמא לגבי כסא הכבוד, וכסא הכבוד לפני הקב"ה, שישנו דרגות ובחינות, וגילו לנו חז"ל שבחינה זו היא בחינת "צל". ועד"ז צריך להכין בחינת התורה שהיא בחינה יותר גדולה ונשגבה, בחינה של "וראית את אחורי" ופני לא יראו", שתורה זוהי בחינה של "וראית את אחורי". וא"כ כיון שאנו אומרים שיש כאן "צלם אל'" באמת הלא יש כאן "אלקים", וכן כשאנו אומרים שבתורה יש "וראית את אחורי" ממילא הרי יש שם "וראית את אחורי", שהרי א"א לצל שיפול אם לא יהי' אל', ורק ש"לא יראו", א"א לנו לראות זאת, אבל עכ"פ הרי "הוא" ישנו כאן.

ועד"ז צריך להכין המשנה הנ"ל, כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה ולא עוד וכו', והוא בגדר מה שאמרו חז"ל "כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לע"ל עיין לא ראתה", שישנה עוד דרגא ובחינה של "עיין לא ראתה", שעמוק עמוק בתוך תוכו של אדם ישנו "עיין לא ראתה", והוא כמו "וראית את אחורי" וגילו לנו חז"ל במשנה זו מהותה של תורה "זוכה לדברים הרבה ולא עוד", ה"ולא עוד" זהו ה"וראית את אחורי", הדברים שרואים אותם, וזוכה עוד ל"דברים הרבה", "דברים הרבה" זהו "עיין לא ראתה" שא"א לראותם.

וזהו מה שאמר הכתוב "את פני מבין חכמה ועיני כסיל בקצה ארץ", שכסיל תולה עיניו לחפש ולבקש בעליונים, והלא רואה אתה כאן את "דיוקנו של מלך" וא"כ הרי הנך רואה את המלך כאן, ואיך זה אתה מבקש ושואל "אי' מקום כבודו". וזהו מה שאמר הגר"ח מו"ל דהאומר שהוא לומד תורה לשמה הרי התנא ר' מאיר מכחישו, דכיון שמהותה של תורה כפי שבארנו הוא דבקות ואהבה עד אין סוף, וא"כ כשאינן האדם בבחינה זו הרי באמת התנא ר' מאיר מכחישו.

### מ א מ ר ס ג .

ש"ק קרח.

במאמר הקודם בארנו שפי' של "צלם" הוא מלשון "צל", שצלם אל' הוא "צל" ממש, צל השכינה כביכול, וממילא כשרואים אנו דיוקנו של מלך הרי יש כאן "מלך", שהיא א"א שיהי' כאן דיוקנו של המלך אם אין כאן המלך; ובארנו שזהו יסוד התורה, שתורה היא חיבור כ"כ גדול, אחד בתכלית, עד שאין אנו יכולים להגדיר בהבחינות, ורק שחז"ל גילו לנו שהבורא ית' הוא בכחי' "נותן התורה" והיא הנה בבחינת "בת מלך", כ"כ גדול הוא הקשר והחיבור עד "שאורייתא וישראל וקוב"ה חד הוא".

ואיתא בספרי "והיו הדברים האלה" - לפי שהוא אומר ואהבת וכו' א"י באיזה צד אוהבים את הקב"ה ת"ל והיו הדברים האלה וכו' שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו", והמזרחי מבאר שבדברי הספרי מוכרחים הם, שמאין יוכל האדם להשיג אהבה, דבר

שמעודו לא ראהו ולא הכירו, ולכן גילו לנו חז"ל שממצות משיג האדם אהבה. וזהו מה שבארנו, שיסוד המצות הוא חיבור ודיבוק, וזהו יסוד התורה, אהבה, חיבור וחיבוק, "לפרוש ממנה איני יכול", ואורייתא ישראל וקוב"ה חד הוא. וזהו באמת הביאור במה שאמרו בספרי שמתוך כך וכו', שהמצות עצמן הן הנון סוד האהבה והחיבור, וזהו שכ' שכשארם עושה מצוה מתדבק הוא אל הבורא ית', משום שיסוד המצוה הוא התדבקות והתחברות, וכל מצוה ומצוה שאדם עושה ענינה הוא התחברות עם הבורא ית'.

בכדי להשיג בזה מושג יתכונן האדם בצד הרע, את זה לעומת זה עשה האלקים, מרכבה טמאה כנגד מרכבה קדושה. מצד הרע יוכל כל אדם להבין זאת, דמצד הרע אין שום "מצוה" שלא יהי' לה מצוה, ואין המצוה חלוק שם כלל מהמצוה, וכל מה שיגדל הרע יגדל המצוה, ויגדל החיבור שעם הרע, ושם פשוט שהמצוה והמצוה הנם דבר אחד בלתי נפרד. יתכונן אדם בכל מעשה-רשע, ושם הלא יכיר וימצא את כל הרע, האם יוכל למצא הרע מחוצה לה להמצוה, כאילו שיש רע במק"א ומצוהו לעשותו, הלא בעצם הרשעות שם שם הוא הרע, כ"כ המצוה והמצוה הם "אחר"; וכמו "כצריך להבין גם מצד הקדושה, מהי מצוה, מצוה זהו חיבור דבקות ואהבה, בעצם המצוה שם הוא כל האהבה והדבקות, וכשעושים מצוה הרי מתדבקים עם הקב"ה. וזהו דבר נפלא שהרגיש המזרחי שדברי הרמב"ם שהשגת אהבה היא ע"י ההתכוננות בכרואיו הנפלאים וכו' שמזה יכיר לה' ויאהבהו הם שלא כדרך הספרי, והיינו שמדברי הרמב"ם נראה שאהבה באה ע"י איזה דבר מהחוק, וזה אינו כן. ענין אהבה הוא דבקות וחיבור, ויסוד המצות הוא חיבור והתדבקות בה', ממילא יוצא מזה שיסוד האהבה הוא מצוה.

והכלל הוא שכל מצוה ומצוה היא אהבה, שהרי זהו יסוד כל המצות, והא שכתב הרמב"ם שענין המצות הוא להגיע על ידן ל"אהבה", - ולפמ"ש הרי זהו יסוד כל המצות עצמן, וכל מצוה ומצוה הרי היא כבר "אהבה" דזהו מצוה-צריך להכין עד"ז, דגם בזה ישנן עדין בחינות ודרגות, כמו שאחז"ל לאהבי זה אברהם אבינו ולשמרי מצותי - אלו נביאים וזקנים, וכי אצל הנביאים לא הי' "אהבה"? והוא משום שב"אהבה" ישנן דרגות ובחינות, דרגא של "לאהבי" ודרגא של "לשמרי מצותי", וכמו"כ הוא בענין המצות; באמת כל מצוה ומצוה הרי היא כבר אהבה, ויסוד כל המצות התכלית הוא שמהן תצא "אהבה", ז"א בחינה יותר רמה ונשגבה ב"אהבה" וכן הלאה, חיבור יותר גדול וחזק עד אין סוף; וזהו שאמרו "לפרוש ממנה איני יכול", שיסוד התורה הוא חיבור גמור וחזק, דבקות כל כך מרובה עד שלפרוש ממנה איני יכול.

וזהו שאמרו "אשרי איש שישמע למצותיך ותורתך ודברך ישים על לבו", "ישים על לבו" זוהי התחברות והתדבקות גמורה, "אחר הגמור", שזהו יסוד התורה. עד שאמרו ח"זל "אני



ישנה ולבי ער" לבי ער זה הקב"ה, דיבוק וחיבור כל כן גדול הוא תוה"ק.

ונמצא שיסוד התורה והמצות הוא דיבוק וחיבור גמור, "על לבו". חז"ל אמרו בסנהדרין פגע ר' שמלאי בר' יהודה דהוה בכי, ושאלו שינא מאי קבכית, אמר אי' שוקל וכו' על דואג ואחיתופל דהו קאמרי וכו' ואין להם חלק לעוה"ב, אמר לו "שינא הי' בלבם", פי', דיסוד התורה הוא שיהי' דבקות וחיבור גמור, על לבו בלי שום נטיה בלב, ושינא הי' בלבם הוא שלא הי' החיבור הגמור, דיסוד הדברים הוא "אחד", חיבור ודיבוק גמור. וזהו ענין השגחה פרטית כמ"ש במאמרים הקודמים שהוא יסוד החיבור, וזהו סוד "כי ידעתיו" להיות דבוק ומחובר. ועל זה התפלל שהע"ה "להטות לבבנו אליו", שתכלית עבודת האדם היא להגיע לקצת נטי' בלב, וכשזוכה האדם ומשיג לנטי' בלב, אזי בטוח הוא מכל וכל, דמחובר הוא בחיבור חזק של קיימא, ובזה היא כל הצלחת עבודת האדם. וזש"ה "תנה בנך לבך לי", "דיהבית לי לבך" ו עינך דידי את", דזוהי כל הצלחת ושלמות האדם, ועל נקודה זו צריך שתהי' כל עבודתו להתדבק ולהתחבר אל קודשא בריך הוא, דרחמנא לבא בעי, שכל מצבו ובחינתו של האדם נמדדת בזה אם השיג נטי' בלב, וזהו ענין היחוד, "ודבק לבנו במצותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך".

### מ א מ ר ס ד

מוצש"ק קרח.

במאמר הקודם הבאנו מ"ש בספרי כיצד האהבה "והיו הדברים האלה וכו' שמתוך כך אתה מכיר בהקב"ה ומתדבק בדרכיו", ובמזרחי כ' שמהספרי מוכח שלא כד' הרמב"ם שכ' דרך האהבה "כשיתכוון האדם בברואיו הנפלאים וכו' יודה וישבח לו ית' ויאהבהו", ונראה מד' הרמב"ם כאילו שהאהבה הוא כדבר מן החוץ שע"י ההכרה בא לידי אהבה, ובאמת מספרי הנ"ל מוכח שאהבה היא התדבקות שע"י המצות מתחבר האדם עם הבורא ית', וחיבור זה הוא אהבה. והמזרחי מיישב ד' הרמב"ם שגם הרמב"ם כונתו לכך, שהכל הוא ע"י המצות, שעל ידן מטה הוא לבו ומכיר את השי"ת ועי"ז תצא האהבה. והנה צריך להבין ד' המזרחי דכיון שנראה מדבריו שזה ודאי נכון שמצוה יוצאת אהבה, שזהו מה שהביא מהספרי, וא"כ מה לנו למצוה יותר גדולה מהכרתו ית'?

ולהבין ד' הרמב"ם צריך ער"ז. בספורנו כ' שקודם חטא העגל הי' "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" ולא היו צריכים למקומות מיוחדים ולאופנים ותנאים מיוחדים, ואחרי החטא היו צריכים למשכן, למקומות ענינים ותנאים מיוחדים, ז"א שקודם החטא הי' השראת השכינה, הדיבוק והחיבור עם הבו"ת בכל מקום, ואחרי החטא היה זה במקומות מיוחדים, וענינים

ותנאים מיוחדים. ועד"ז צריך להבין ענין האהבה, דקודם החטא הי' הדיבוק והחיבור, ז"א האהבה, בכל דבר ודבר שבטבע; בכל תנועה ותנועה שבטבע הי' התחברות ואהבה גמורה עם הבורא ית', ולאחר החטא צריך כבר אופנים מיוחדים והם מעשי המצות, שבהן הוא סוד האהבה, החיבור והדיבוק עם הבורא ית'. כל מצוה ומצוה מהותה הוא „חיבור“, „תורה“ - הנה חיבור כ"כ גדול, אהבה וחיבה עד אין סוף, חיבור השלם, עד „שלפוש ממנה איני יכול“.

ואמרו חז"ל (אבות פ"ב) „הוי רץ למצוה קלה וכו' שמצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה, ששכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה“. ורבינו יונה בכיאוורו על משנה זו עמד לבאר מה הם שני הענינים של מצוה גוררת מצוה ושכר מצוה מצוה, וכ' שמצוה גוררת מצוה זהו מכח טבע, ז"א, כי בעשות האדם מצוה קטנה פעם אחת הוא מתקרב אל השם [וממה שכ' שמצוה גוררת מצוה הוא בטבע, ראוי להיסוד שבארנו במאמרינו הקודמים, שבאמת „ה' אחד ושמו אחד“ ואין חילוק כלל בין טבע ולמעלה מן הטבע שהם „אחד“, ושם בארנו מהותו של טבע], שזהו סוד החיבור והדיבוק שישנו בהמצות עד שבעשות האדם מצוה אחת מתקרב הוא אל השם. ועוד כתב ששכר מצוה מצוה זהו טעם אחר מן הטבע, „כי הקב"ה לא נתן ביד האדם הרע והטוב, אך הבחירה לבד, ובעשות האדם מצוה אחת ה' עמו“, וזהו סוד המצוה שתיכף בעשותו המצוה מיד מתחבר הוא אל הבורא ית' בחיבור כל כך גדול וחזק עד ש„ה' עמו“. „ועבירה גוררת עבירה“ כתב הר"י שהעושה עבירה אחת וכו', ובארנו במאמר הקודם שגם מצד הרע יסוד הדברים הוא „חיבור“, ובכל מעשה ומעשה שהאדם עושה מצד הרע מתדבק הוא אל הרע, ופותרין לו, דהן מצד הטוב והן מצד הרע, בכל המעשים והתנועות שישנן בכריאה, היסוד הוא „חיבור“. וזהו כל יסוד „ה' אחד ושמו אחד“, יסוד ה„אחדות“ הוא חיבור, שיעשה מחובר ומדובק „עד לאחד“ - כמ"א בארנו ד„אחד“ הוא מלשון „אח“ שהוא ל' חיבור“ - וזהו ענין האהבה.

וכן הוא הטבעת הדברים, אחר יסוד האחדות בא יסוד האהבה, „שמע ישראל וגו' ה' אחד ואהבת את ה' אל' בכל לבבך“, אדמו"ר ז"ל פי' שהוא בלב שלם - מיט א ג א נ צ ע ה א ר ק - וזהו יסוד החיבור, „בשני יצריך“ שלא יהי' פירוד כל דהו, אלא חיבור חזק ושלם, ואח"כ „והיו הדברים האלה על לבבך“, על לבבך - זהו חיבור, חיבור עם התורה הוא החיבור עם הבורא כביכול, ד„לפיוש ממנה איני יכול“, כמו שבארנו. ואח"כ הפרשה השני' - עול מצות, והי' אם שמע תשמעו וגו' לאהבה וגו', וכ' הרמב"ם שתכלית כל המצות הוא שתצא מזה „אהבה“, רבקות וחיבור, ואח"כ „השמרו לכם פן יפתה לבבכם“, מהו „פיתוי הלב“ ומהי נטי' בלב? זהו קצת פירוד, שאין שם החיבור הגמור והשלם, ותיכף כשאך יש פירוד ונטי' כל דהו בלב הזהירה כבר תורה ע"ז „השמרו לכם פן יפתה לבבכם“. „וסרתם ועבדתם אל' אחרים“ - אמרו חז"ל „כיון שאדם סר

מן התורה מיד מתדבק בע"ז", "סר מן התורה", נטי' כל דהו, הריהו כבר "מיד מתדבק בע"ז", ודקדקו חז"ל בלשון "מיד מתדבק" שגם מצד השני, מצד הרע, הוא חיבור והתדבקות אל הרע, ואם אך יש נטי' דקה מצד הטוב הריהו כבר מתדבק תיכף לרע. והזהירה התורה מהסוה כל דהו שתיכף, "וסרתם ועבדתם", שבהכרח הוא שהאדם יהי' מדובק ומחובר בדיבוק חזק להרע בלי שום פחת ופגם כל-דהו, עד שהוזהרנו, "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", "ולא תתורו" - אף בשמץ נטי' והבטה כל-דהו, ואפי' להריח בצד הרע אסור, אלא כלו מדובק ומקופל בקדושה ודבקות, עד "אני ד' אל' וגו' להיות לכם לאל'". להיות לכם לאל' - זהו יסוד ה"אחד" בתכלית, החיבור הגמור והשלם, שיסוד האחד הוא שמוכרח להיות חיבור גמור ושלם בתכלית בלי שום שמץ ופגם, ובנטי' הכי קטנה תיכף הריהו כבר "וסרתם וגו' - מיד מתדבק בע"ז".

יסוד זה צריך שילמדו האדם מפ' קרח; בלמדו פרשה זו יתעורר מאליו ע"ז. חז"ל הלא העידו בקרח שנכשל בלצנות, כבר בעיקר וכו', ואיך נוכל להבין זה בידענו רוב מעלתו של קרח, כמו שחז"ל עצמם העידו עליו? "ויקח קרח" - תרגם אונקלוס "ואיתפליג קרח", וברש"י: "לקח עצמו לצד אחר וכו' נחלק משאר העדה וכו' מה יקח לבך, לוקח אותך להפליג משאר בני אדם", והרמב"ן חולק על רש"י וכו' אבל כונת המדרש שלקח עצה בלבו וכו' כי הלקיחה תאמר על העצה והמחשבה, וכן מה יקח לבך וכו', שתחשוב בסתר לית דיין ולית דיין ולא תגלה אותה, או מה ירמזון עיניך שמתוך רמזותך ניכר שאתה כופר וכו', ואמרו עוד במדרש, ויחלק וידבר ויצו קרח אינו אומר, אלא ויקח, מה לקח, לא לקח כלום אלא לבו נטלו וכו', והנכון בדרש שכעס קרח על נשיאות אליצפן וכו', הגם שמעשה זה הי' הרבה קודם אעפ"כ חכה עד לאחר זמן וזהו ענין "לקח עצה מלבו". ורש"י פי' "ואיתפליג", מהו ענין "ואיתפליג", חז"ל גילו לנו שכל מעשה קרח, כל הכפירה יצאה מנטי' כל-דהו שבלבו, מה "ואיתפליג", שיתכן שקרח עצמו לא הרגיש כלל מאין יצאו טענותיו אלו, שזה הי' כבר אחר ימים רבים, ובכל זאת יצאה פרשת קרח מהנטי' הכל-דהו שהיתה בלבו של קרח ימים רבים לפני כן שנתקנא בנשיאותו של אליצפן בן עוזיאל. ומזה יוצא לימוד גדול לאדם מהו סוד החיבור, ומהי נטי' קלה שבלב, ועד היכן הדברים מגיעים.

מ א מ ר ס ה

ה' חקת.

במאמרים הקודמים בארנו מה שכ' הרבנו יונה שמצוה גוררת מצוה זהו בטבע, כי בעשות האדם מצוה קלה פעם אחת הוא מתקרב אל השם ומרגיל את רוחו לעבודתו, ונקלה בעיניו לעשות מצוה

אחרת שיש בה טורח כנגד הראשונה או יותר מעט, מפני שכבר הורגל טבעו למלאכת המצוה - זהו שאנו אומרים תמיד, שאפשר לאדם שיחי' ימים רבים ויחשוב מחשבות הרבה, ואחרי כן ימצא שכל מחשבותיו כלולות ב"אגב אורחא" של דברי הראשונים - וכאן רואים אנו יסוד זה שבארנו במאמרים הקודמים, שייסוד התורה והמצוה הוא דיבוק וחיבור, שהמצוה היא דבק המדבק ומחבר את האדם עם הבורא ית', והרי הרבנו יונה כתב זאת בהדיא, "כי בעשות האדם מצוה אחת מיד מתקרב אל ד' וכו' ומרגיל את רוחו וכו' שכבר הרגיל טבעו למלאכת המצוה", ולכאורה מה שידך "הרגל" על מצוה, האם כונתו שהוא עושה המצוה מחמת רגילות כמו שהמורגל ליטול ידיו קודם אכילה נוטלן מחמת רגילות, והלא כתב "שכבר הורגל טבעו", היינו שעשית המצוה נעשית אצלו בטבע, וכי מה שידך על מצוה "בטבע", והלא כל מהותה ומציאותה של מצוה הוא למעלה מן הטבע; אלא הוא היסוד שבארנו כי ענין מצוה הוא התחברות והתדבקות אל ה', וזהו שכ' כי בעשות וכו' מיד מתקרב הוא אל ד' בקשר גדול וחזק שכבר הורגל טבעו וכו'.

ומבואר בר"י שמצוה גוררת מצוה זהו בטבע, ולהלן הוא אומר "וכשיעשה פעם שני' ושלישית אף כי תהי' לו טורח הרבה מן הראשונה יעשה מהרה כי חהרגל שולט עליו עד מאד, עד כי יעשה כל המצוה כלן". ולכאורה מה מבינים אנו במ"ש "כי ההרגל שולט עליו" לפי הבנתנו במושג "הרגל"? "ההרגל שולט עליו" - וכי מי הוא השולט? ואיך אפשר להבין "שולט" בלי רוחניות? אלא הם הם הדברים שבארנו, שהמצוה מדבקת ומחברת את האדם כדיבוק חזק עם הבורא ית'.

ובדברי הר"י: "ושכר מצוה מצוה" זהו טעם אחר מן הטבע - הרי שגם "שכר מצוה" הוא טבע - כי הקב"ה לא נתן ביד האדם הטוב והרע אך הבחירה לבד שנאמר ובחרת בחיים, ואחר שבחר לו הדרך האחת אם בטובה הוא הולך ה' עמו, וכי יעשה מצוה אחת מסייעת אותו לעשות האחרת וכו' ", וצריך להבין דבריו עד"ז, הטעם הראשון והוא "מצוה גוררת מצוה" זהו הדבקות שמשיג האדם "מיגיע כפיו", ועוד טעם אחר יש, והוא שהמצוה מסייעת אותו. ומדבריו רואים אנו מה שבארנו, שכ"כ הוא "מלא כל הארץ כבודו", כל כך הוא יסוד ה"אחד", כ"כ דיבוק וחיבור יש בין הבורא ית' עם האדם, או באופן אחר: יסוד של דבקות וחיבור גדול כ"כ הוא האדם עצמו, כ"כ מדובק ומחובר הבוי"ת עם-ובהאדם, עד שבעשות האדם מצוה קלה פעם אחת מיד הוא מתקרב אל ד', מתחבר ומתדבק עמו.

ובארנו שבאמת יסוד זה אינו במצוה לחוד, דכל הטבע הוטבע על יסוד זה. "חביב אדם שנברא בצלם" - שהטבע עצמו הוא כבר סוד של חיבור ודיבוק, אהבה וקדושה עד אין שיעור ותכלית; והא דמבואר בספרי ש"אהבה" היא רק ע"י מצוה, בארנו ע"ד מ"ש הספורנו בענין המשכן, שנצטוו עליו אחר חטא העגל, משום שקודם החטא לא הי' צריך למשכן, שאז הי' "ככל המקום אשר אזכיר וגו'", ורק

אחר החטא שאז לא היו יכולים כבר להשיג זאת בכל מקום, היו צריכים לתנאים, מקומות ואופנים מיוחדים, והוא המשכן, שזה שהי' קודם החטא בכל מקום נשאר לאחר החטא רק כמשכן. וכן צ"ל בענין זה, שקודם החטא הי' כל סוד ה"אחד" גם בטבע לבר, שכ"כ אהבה יש בטבע, שכל תנועה ותנועה של האדם, בכל זיז שלו, עם כל מחשבה כל-דהו, מיד הי' - "אכוא אליך וברכתך", ואחרי החטא, הנה כל מה שהי' מקודם בטבע נשאר רק ב"מצות", ששם חל מיד שם ה'. ונמצא שם"ש הר"י שמצוה גוררת מצוה הוא בטבע, באמת הי' זה יסוד כל הבריאה כלה, ורק שאחר החטא נשאר זה רק במצות, א"כ במצות הריהו "בטבע". וזהו יסוד ה"ה אחד ושמו אחד" ו"עיקר שכינה בתחתונים", שהבריאה כלה הריהי חיבור ודיבוק עם הבורא כביכול, והרבנו יונה מגלה לנו בזה מהו יסוד הטבע, מהו יסוד "עיקר שכינה בתחתונים", שתיכף בעשותו מצוה אהת מיד מתקרב אל ה', שבאמת הי' זה יסוד כל הטבע קודם החטא, שאז הכל כל מעשה ומעשה, הי' מצוות.

והרמב"ם כמו"נ ח"ג מבאר כפ' נ"א יסוד זה שבארנו, והוא יסוד החיבור והדיבוק. ואמר שם: "דע כי כבר בארנו בפרקי שמירת הבורא לברואים כי כפי שכל כל משכיל תהי' שמירת הבורא דבקה בו, והאיש השלם המשיג השלמות הוא אשר לא יסיר שכלו ולבו מהיות לפני ה' תמיד ותהי' שמירת הבורא דבקה בו", ומבאר שם שיסוד הכל הוא התקרבות לה', וכ' שזהו כל יסוד ההשגחה שהוא יסוד התקרבות ודבקות לה', שכבחינה שיש התקרבות לד' יש השגחה, וכשאינן התקרבות אל ד' אזי אינן השגחה. ולעיל מזה כתב "ודע כי בעת שתפנה במחשבותיך מהבורא ותתעסק בעסקיך הצריכים לך כבר נפסק החברה אשר בינך ובינו ית', ואז אינך עמו וכן אינו עמך כי המחבר אשר בינך ובינו כבר נפסק בפועל בשעה ההיא, ועל כן היו החסידים מקפידים בשעות אשר היו מתעסקים בם, והיו מזהירין על זה ואמרו אל תפנו אל מדעתכם, ואמר דוד ע"ה "שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט", ואמר כי אין דעתו פנוי' ממנו". וכ' שאסור להפסיק אף רגע מהיות מדובק ומחובר אל הבורא ית'. ולהלן: "ודע שמעשה העבודות האלו כלן כקריאת התורה והתפלה ועשות שאר המצות, אינן תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצות השם ית' ולהפנות מעסקי העולם, וכאילו אתה התעסקת בו יתעלה, ובשלת מכל דבר זולתו וכו' זאת התכלית אצלי, אפשר להגיע וכו'. אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגות האמיתיות ושמתו במה שהשיג לענין שיהי' בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו ושכלו כלו בעת ההיא יהי' עם השם ית' והוא לפניו תמיד בלבו, ואע"פ שגופו עם בני אדם על הדרך שנא' וכו' אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק, זאת המדרגה איני אומר שהיא מדרגות כל הנביאים, רק אומר שהי' מדרגת משרע"ה הנאמר עליו "ונגש משה לבדו אל ה'" ונאמר בו ויהי שם וכו' כמו שבארנו מעניני אלו הפסוקים, וזאת ג"כ מדרגות האבות אשר הגיע קרבתם אל השם ית' עד שנודע שמו בהם

לעולם אל' אברהם וכו' זה שמי לעולם וכו', רצה לומר האבות ומש"ר התבאר בהם מן התאחדות בשם, רצה לומר השגתו ואהבתו מה שהעיד עליו הכתוב, וכן השגחת ה' בהם ובזרעם אחריהם גדולה, והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם להרבות ממון ומשתדלים במקנה בכבוד, הוא אצלי ראי', שהם כשהיו עושים המעשים ההם לא היו עושים אותם רק באיבריהם לבד ולבותם ודעתם לא יסורו מלפני השם. ויראה לי כי כאשר חייב היות אלו הארבעה עומדים על תכלית זאת השלמות אצל השם והשגחתו עליהם מתמדת, ואפי' בעת התעסקם להרבות הממון ר"ל בעת המרעה וכו' מפני שתכלית כוננתם היתה בכל המעשים ההם להתקרב אל השם ית' קרבה גדולה, כי תכלית כוננתם כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע השם ותעבדהו, כי ידעתיו וכו', הנה חתבאר לך כי כוננת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד השם בעולם ולהיטיב בני אדם לאהבתו ומפני זה זכו לזאת המדרגה". ומתבאר מזה שזה שהי' אצל האבות התאחדות בשם הוא משום שהאבות בכל מעשיהם ובכל תנועותיהם לא נפסק מהם החיבור והדיבוק שבינם ובין הבורא ית', שלא הי' אצלם זיו כל-דהו שלא לשם ה', מחובר ומדובק בו, דבאמת בטבע עצמו הריהו סוד החיבור והדבוק השלם, - "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך".

בכדי שיהי' לאדם ציור מזה, שכל זיו ותנועה תהי' מחוברת רק לשם ד', יתבונן נא בצד הרע, דהכלל הוא, "את זה לעומת זה עשה האל'", מרכבה שמאה כנגד מרכבה קדושה. בעבירה גוררת עבירה מבין זה כאו"א, דאין שום מעשה מצד הרע שלא יהי' בו דיבוק וחיבור. ובאמת כן הוא בכל מעשי האדם שאין שום מעשה בעולם שלא יהי' בו דבקות; אדם הולך לאיזה מקום, ישן, מטיל, או עושה שאר צרכיו, אין ביניהן מעשה כל-דהו שלא יהי' בו דבקות, והרוצה להוכח מזה, ינסה למנעו ויראה עד כמה גדול החיבור, שבשום אופן אי אפשר להפרידו. אה"כ "מים גנובים ימתקו", מהו המתיקות שבמים אלו, הלא אינם אלא מים פשוטים? הנועם שבהם הוא רק מהרע, מהחיבור שבמעשה העבירה עם הרע עצמו, שזהו כל הנועם שלה. והראי' שאותם האנשים שאינם באותו הדיבוק והיחוד אין להם כל הנועם הלזה. "חמת מלאה צואה ופיה מלא דם והכל רצים אחריה" - דבר מאוס כל כך ואיך יש בזה נועם גדול כ"כ, והוא משום החיבור שעם הרע, בלעדי החיבור אין שם שום נועם כלל. והרי לנו ציור מע"ז, שכיון שבטל יצרא דעבו"ז מביטים אנו ע"ז כעל עצים ואבנים, דכל הנועם הוא רק מהחיבור עם הרע, וכשהוסר היצר שוב אין מרגישים בזה שום נועם. וא"כ מצד הרע פשוט שאין שום תנועה ונטי', הגה וזיו אצל האדם שלא יהי' כלו מחובר עם יצרו, וכן הי' אצל האבות הק' מצד הטוב, שכל מעשיהם, תנועותיהם ומעוף עיניהם היו כלם מחוברים ומדובקים לשם ה'. וזהו הסוד שהיו תמיד עם הבורא ית', משום שהיו מכוונים תמיד בכל מעשיהם אך ורק לשם ד', והיו מחוברים בכל מעשה ותנועה שלהם עמו ית', ואע"פ שעסקו במו"מ ובשאר עניני העוה"ז בכל זאת כל עניניהם

אלו היו אך ורק לשם ד', ובאופן זה - בכל הטבע, בכל תנועה שבטבע יש חיבור ודיבוק עמו ית', - בכל המקום אשר אזכיר וגו', שבאמת כן הועמדה כל הבריאה דאין בה שום דבר של "לעצמו", כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו" - שהכל הוא לשמו ית', וא"כ פשוט צריך להיות מחובר ומדובק עמו ית', וכשאין חיבור מצד היצר אזי הוא חיבור עם ה'. וזהו שבאבות ככל נטי' שלהם הי' תיכף "וה' עמו", שכל נטי' שלהם היתה מחוברת עמו ית'.

ונמצא סגור היחוד הוא שכל מעשה, ואפי' הכי פשוט, יהי' מחובר ומדובק לשם ד'. וזהו שהי' אומר ר' ישראל מסלנט ז"ל אהא שאמרו חז"ל שחנוך תופר מנעלים הי' ועל כל תפירה ותפירה הי' מיחד יחודים, ורגילים להעמיס בזה סודות גדולים, והוא הי' אומר שהפי' של "יחודים" הוא שהי' מדקדק בכל תפירה לעשותה כהוגן שתהי' מלאכתו בשפור ותיקון כראוי והי' חושב בשעת מעשה לשם מדת החסד, לשם זהירות מגזל ואונאה. באופן כזה הרי כל מעשה מכוון לשמו ית' וזהו יחוד הגמור.

איך באה הבריאה לידי מדרגה כזו שנפרדה כלה מהבורא ית', שאין לנו בטבע יחוד ודבוק? כל זה הוא משום שנתהוה ענין של "לשם עצמו". אכן במצות נשאר עדין סוד היחוד; ואיך שיהי', אם שהוסיף הבורא ית' במצות תוספת קדושה יותר מבכל הדברים הטבעיים, או משום "אמרת אל' צרופה", שהבורא ית' זכך וצרף וטהר את המצות בתכלית הקדושה והטהרה, אוכל מתוך אוכל, - עכ"פ במצות נשאר עדין יחוד השי"ת, והחיבור אתו עדין נקל עי"ז, ותיכף בעשות האדם מצוה ה' עמו, ז"א, שבמצות נשאר עדין "לשם ד'", והא דבטבע אין לנו "וה' עמו", הוא משום ה"שלא לשמה", שנעשה "לשם עצמו". ובאמת גם במצות אפשר שיתהוה כן, כשלא יעשה האדם המצות לשמן אלא לשם עצמו; הנרגן ומפריד אלוף. הוא ה"שלא לשמה", שהוא המפריד בין הדבקים, המפריד את החיבור והדיבוק שהי' בכל הבריאה.

ככדי להשיג מושג מהו ענין "שלא לשמה" צריך להתבונן כפ' קרח. חטאו של קרח ועדתו אמרו חז"ל שהי' "שלא לשמה", "איזוהי מחלוקת שאינה לשם שמים מחלוקת קרח ועדתו", ולא מצאו חז"ל חטא אחר על קרח אלא "שלא לשמה". דבאמת המתבונן בכל הפרשה לא ימצא שם שום חטא, הלאו של "ולא יהי' כקרח ועדתו" הוא שלא לחלוק על הכהונה, ז"א, שלא ירצה האדם להתקרב אל ד', הרי שחטאו של קרח הוא שרצה להתקרב אל ד'; ולכאורה איזה איסור יש בזה, והלא חז"ל אמרו על אהרן שכשראה שכל הנשיאים הקריבו חלשה דעתו, וכן בקין נאמר "ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד" שנתקנא בהבל, ולא הי' זה אלא "קנאת סופרים" שבאמת צריכה להיות - "קנאת סופרים תרבה חכמה". וברש"י כפ' קרח: נתקנא בנשיאותו של אליצפן בן עוזיאל; ורגילים אנו להבין הענין לפי מושגינו הקטנותיים שהיתה שם קנאה באיזה "גבאות". וראי שנתקנא,

אבל לא ב"גבאות", כי אם בהתקרבות לה' שבזה. וכן איזה חטא הוא כמה שאמר "מדוע תתנשאו על קהל ד'", הלא גם יתרו הוכיח את משה "מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך" ואחז"ל שהי' מוכיחו על שזלזל בכבודם של ישראל, וכמה נשתנית תוכחתו של קרח? אה"נ, שצריך האדם להתקנא אפי' במש"ר, והרי אחז"ל שחייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי וכו', והרמ"ח לוצטו כתב שצריך האדם לחשוב תמיד מה עשו אבותינו שכך חשק הקב"ה בהם. מאתים וחמשים האיש שרצו כהונה כונתם היתה בתכלית הקדושה - ואדמו"ר ז"ל הוכיח זה ממה שהמתות נשארו קדושות - כונתם בבקשם כהונה הי' כמו אצל אהרן, אלא שחז"ל גילו לנו חטאם שהי' "שלא לשמה", שום חטא בעולם לא הי' שם כ"א "שלא לשמה". והרוצה לידע מהו "שלא לשמה" ילמד פרשת קרח, שכל חטאם הי' רק "שלא לשמה" ואעפ"כ יצא מה שיצא, ומזה למדנו תוצאות "שלא לשמה".

באבות הק' לא הי' משהו של פעולה שלא הי' לשמה. הם לא הבינו איך אפשר לעשות פעולה "לשם עצמו" בעוד שהכל הוא רק לשמו ית' ולכבודו - "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו". מי לא יראה שכל האדם, כל החיים, כל הבריאה - הכל הוא אך ורק לשמו ית'. חז"ל אמרו "כל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה", שכל זיו וזיו צריך שיהי' "לשמה".

היוצא מזה שכל קלקול הבריאה הוא משום "שלא לשמה". באבות הק' לא הי' אפשר שתעשה אצלם שום מעשה ופעולה שלא לשם ה'. אמנם אחרי החטא הנה בטבע פשוט אין כבר "החיבור", אבל במצות עדין החיבור קל הוא, עד שבאים לידי דרגא שגם תורה ומצות נעשים "חול" כשאר טבע, והכל בשל ה"שלא לשמה". ואת זה למדנו מפ' קרח איזה "נרגז מפריד אלוף" הוא "שלא לשמה", עד שגם מתורה ומצות כשאך הי' "לשם עצמו" יצא מה שיצא, והכל, כל פ' קרח, הי' משום "שלא לשמה".

אחז"ל שרב בלכתו לרון הי' משנן לעצמו "ברעות נפשא לקטלא אזיל"; כשהולכים לרון ולהורות באופן כזה כמי שיוצא בקולר - טוב אין סכנה של "שלא לשמה", אבל כשהוראה נעשית עסק ומסחר כשאר מסחרים שבשוק אזי תורה ומצות נעשים ג"כ חול. בקצרה, "לשמה" ענינו שלא "לשם עצמו"; אנו רגילים להעמיס סודות ב"לשמה", מכאן נתבאר דהרוצה שמעשיו יהיו "לשמה" יזהר רק שלא לעשות "לשם עצמו". ולכאורה הרי שלא לכוון לשם עצמו הוא דבר קל מאד, בכל זאת הרי ראינו איך שהרמב"ם ז"ל נמנע מליחס דרגא זו רק לארבעה: לאבות הק' ולמש"ר, ורואים מכאן עד כמה ענין זה הוא יקר ערך.

ר' ישראל מסלנט ז"ל הי' מלמד עצה בענין "לשמה", והוא ע"פ מ"ש חז"ל "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות ואפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ואמר ש"שלא לשמה" זה פירושו הוא "לשם



העסק", ו"שלא לשמה" זה הותר לנו, דהיינו כשיזדמן לאדם לעשות איזה דבר שהוא שווה לטובת העסק ואינו שווה בעד עצמו יבטל טובת עצמו מפני טובת העסק, וזוהי כבר דרגא ב"שלא לשם עצמו". וכשאדם עושה כן, אזי מתוך שמתרגל לשכר רצונו בשביל העסק, במשך הזמן יבוא לידי דרגא שיבטל ה"לשם עצמו" בשביל הכורא ית', ויבוא מזה לתכלית ה"לשמה", והוא החיבור והאחד הגמור.

## מ א מ ר ס ו

ליל ש"ק חקת.

נתבאר במאמר הקודם שבאמת היסוד הוא "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", שבאמת הבריאה כולה היא חיבור עמו ית', אלא שאחר החטא הוסר החיבור והדיבוק שבטבע והיו צריכים למקומות ותואים מיוחדים, והוא ענין המשכן, ושם נשאר החיבור כמו שהי' בכל הבריאה קודם החטא; ובארנו שזהו באמת יסוד כל המצדות; מעלת האבות הק' היא שאצלם הי' חיבור ודיבוק תמידי, בכל מעשה ופעולה בטבע הי' להם התדבקות עם ה'. ובארנו שזהו סוד ה"לשמה" שהוא סוד החיבור והדיבוק, ומאידך גיסא כל ה"נרגזן מפריד אלוף" הוא בה"שלא לשמה", שבגללו נעשה כל הטבע כמו שהוא עתה, עד שנבי קרח גם מתורה ומצות יצא מה שיצא משום שהי' שם "שלא לשמה".

ובכאן נבאר זה ביתר ביאור קצת. כבר הבאנו ד' הספורנו שקודם החטא הי' "בכל המקום אשר אזכיר" וגו', ובארנו שהוא שכל הטבע הי' סוד של דבקות וחיבור לה', אבל לאחר החטא שהטבע נעשה כבר "חול" היו צריכים ל"משכן". מהו ענין בנין המשכן, זהו כאילו בררו פנה אחת בעולם וקדושה, שהרוה וזכוה וכנוה כלה מחדש, שהורה וקדושה. והנה בענין עבודת המשכן מצינו שתיכף בגביית הכסף למשכן כתיב "ויקחו לי תרומה" - נדבה - במס"א בארנו הגדרים מה בין גדר לנדבה - ונדבה המשכן רק מנדבות; ואח"כ על כל צחי וצחי - "את כל אשר צוה ה' את משה", והי' צריך דוקא לבצאל, בצאל "הבונה" שהעיד עליו הכתוב בשרם אצרך כבטן ידעתיך, "בצל קל הית", בקצרה זה הי' שיהור וזכוך הטבע שכנוה מחדש; אבל אחר שנבנה המשכן הריהו כבר מקום דריסת הרגל לכל אדם, שווה לכל נפש, "כבוד ה' מלא את המשכן", שבמשכן החיבור והדיבוק הוא כבר נקל. וכן צריך להבין ענין טבע ומצות; באמת קודם החטא היתה כל הבריאה קדושה, כל הבריאה היתה מלאה דבק וחיבור ויר"ש על כל מדרג כף רגל, כל מעשה ופעולה הי' לשם שמים. האדם באשר הוא אדם, בטבעו לבד יש כבר סוד של דבקות וחיבור ולא הי' צריך למקומות וענינים מיוחדים, רק בכל מקום אשר פנה תיכף הי' ה' עמו, וזה שנעשה בטבע מה שהוא לפנינו הוא מצד חלות היצר שלאחר החטא, ונעשה החיבור קשה מאד, אבל הטבע מצד עצמו קדוש בתכלית הקדושה. סוד המצות הוא יסוד המשכן.

שבדברים אלו, במצות, זכך וצרף, טהר וקדש הבורא ית' ונשאר שם הכל בקל כמו שלפני החטא הי' זה ככל הטבע, ובכל מצוה ומצוה נקל הוא הדיבוק והחיבור עמו ית'.

חז"ל אמרו (שמ"ר פ' ו') "כי מה האדם שיבא אחר המלך את אשר כבר עשוהו, - הפסוק הזה נאמר על שלמה ועל משה, על שלמה כיצד, כשנתן הקב"ה תורה לישראל נתן בה מ"ע ומל"ת וכו' ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, עמד שלמה המלך והחכים וכו' ואמר למה אמר הקב"ה לא ירבה לו נשים לא בשביל שלא יסור לבבו, אני ארבה ולכי לא יסור, אמרו רבותינו באותה שעה עלתה י' שב"י רבה" ונשתטחה לפני הקב"ה ואמרה רבש"ע לא כך אמרת אין אות בטלה מן התורה לעולם, הרי שלמה עומד ומבטל אותי". "אני ארבה ולא אסור" - שהע"ה בטח שיוכל להתקיים גם בלא זה, ובאמת הלא האבות הק' לא היו צריכים ל"לא ירבה לו נשים", "אביך הלא אכל ושתה" והכל הי' לשם שמים, ולא נטה לבכם. כל הטבע כלו הוא אך ורק לשם שמים, אודה"ר קודם החטא הי' "בטבע", ואנו משתוממים על זה, אבל באמת הלא צריך שיהי' כן, שבאמת למה לא יהי' המדובר - אדם בטבע כמו שהבעל חי הנהו בעל-חי בטבע; כמו שהפרי הוא בטבע, כמו כן צריך שה"להבין ולהשכיל" יהי' בטבע.

כשיתכוונן אדם כבע"ח עליו לעמוד מבויש ונכלם, האם ראה בעל חי אוכל לשם הנאה, האם ראהו מואס במאכלו, תמיד הוא אוכל דבר אחד, ורק לשובע נפשו, הבע"ח כלו קדוש קדוש לשם ה'; "צדיק אוכל לשובע נפשו" - באמת כל בע"ח אוכל רק לשם זה, וא"כ קדושת הבע"ח היא עד אין שיעור - הייתי חש עצמי למאושר לו הייתי קדוש כבעל חי - , וכן בכל הענינים; "והאדם ידע את חוה אשתו" לקיום המין. ובאמת בבע"ח אין שום הרהורים, הכל הוא רק לקיום המין. בבע"ח אין טומאת קרי, הקרי בא מחמת הרהור וטומאה, בבע"ח אין טומאה והרהורים, וא"כ הטבע מצד עצמו קדוש קדוש, והכל הוא רק משום חלות הטומאה.

אמרו חז"ל, "כי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשוהו - מי הוא שיהי' רשאי להרהר אחרי מדותיו וגזרותיו של ממ"ה הקדוש ב"ה, דברים אשר הם חצובים מלפניו, שכל דבר ודבר שיוצא מלפניו טרם הוא נמלך כפמליא של מעלה וכו' וכה"א כל אמרת אל' צרופה" (שם), פי' שכל קלקול הטבע הוא משום חלות היצר, תורה ומצוה זהו צרוף וזיכוך גדול עד שמהם הוסר חלות היצר ונשאר קדוש כבטבע קודם החטא. הראב"ד בהקדמה לס' בעלי הנפש מכאר סוד המצות, שהנם לקדש לטהר ולזכך את הכל שיהי' לשם ה'. האדם קוצר שדהו ותוכל להתגנב שם מחשבה של "כחי ועוצם ידי" ונתנו לו מצות לקט כדי לקדש הכל לשם ה', וכן בכל ענין וענין מונה שם הראב"ד את מקום חלות היצר ואת יסוד המצוה המסירה את חלות היצר, דבאמת הלא בטבע לבד הי' צריך להיות רק "לשם ה'", ורק ששם ישנו חלות היצר, וענין המצוה שהוא "אמרת אל' צרופה" הוא שאין שם חלות היצר. ונתברר לנו מזה יסוד המצוה שהוא

צירוף וזכוך שלא יהי' חלות היצר, וא"כ עכשיו שניתנו לנו תורה ומצות שם החיבור הוא כבר בקל, כמו שבמשכן ההתקרבות לה' בקל היא. ומזה מתבאר סוד החומר שבחטאי המשכן, טומאת מקדש וקדשיו", משום שבמשכן הכל כ"כ כנקל, ואם טוב האדם חוטא חטאו גדול מנשוא, וכן במצות ששם החיבור וההתדבקות כ"כ בקל ואם אדם חוטא ומקלקל גם המצות, הלא יכבר עונו מאד.

מ א מ ר ס ז.

מוצ"ק חקת.

בראשונים מצינו הרבה פעמים שמבארים ענינים רמים ונשגבים בדברים פשוטים, שלכאורה אנו לא הינו אומרים זה מעולם. הבאנו במאמרים הקודמים דברי הרמב"ם במו"נ ח"ג פ' נ"א, ואחרי כל דברינו נראה שהכל כאמת כלול בדבריו שם, הנה בארתי לך כי זה השכל הנאצל עלינו מהבורא ית' הוא המחבר בינינו ובינו - ומפורש כאן מה שדברנו, ש"חביב אדם שנברא בצלם", ששכל לבד הוא כבר חיבה וחיבור עם האל' - והרשות בידך אם תרצה לחזק אותו יכול תוכל, ואם תרצה להחלישו ולבטלו מעט מעט תוכל, ודע כי זאת החברה תחזק בהשתמשותך באהבתו ולשקוד עליה כמו שבארנו, וכן תחלש ותבטל בהתעסק מחשבותיך בזולתו, ואלו תהי' באמיתת המדע האל' יותר חכם מכל בני אדם, דע כי בעת שתפנה במחשבותיך מהבורא ותתעסק בעסקיך הצריכים לך, כבר נפסק החברה אשר בינך ובינו ית', ואז אינך עמו וכן אינו עמך - כ"כ גדול סוד והכרח החיבור בו ית' עד שגם קדוש ה' כמס'ר אלו יפנה א"ע אף רגע קט מהחיבור אזי תיכף כבר, אינו עמך - כי המחבר אשר בינך ובינו כבר נפסק בפועל וכו' ודע שמעשה העבודות האלו כלן כקריאת התורה והתפלה ועשית שאר המצות אין תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצות ה' ית' ולהפנות מעסקי העולם וכאילו אתה התעסקת בו ית' ובטלת מכל דבר זולתו, אבל אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכותל ואתה חושב במקחך וממכרך, ותקרא התורה בלשונך ולבך ככנין ביתך מבלי בחינה במה שתקראהו, וכן כל אשר תעשה מצוה וכו' ומכאן אתחיל להישירך אל תכונת ההרגל והלימוד עד שתגיע לזאת התכלית הגדולה תחילת מה שתתחיל לעשות - הרמב"ם מתחיל ללמד כאן לאדם אופן ההתחברות עמו ית' - שתפנה מחשבותיך מכל דבר, כשתקרא ק"ש ותתפלל, ולא יפסיק לך מן הכונה בק"ש בפסוק ראשון, ובתפלה בכרכה ראשונה - ואנו מורגלים להבין כונת הרמב"ם בפסוק ראשון כמו שאנו מורגלים לכוין תמיד בק"ש. הרמב"ם בדבריו אודות "כונה" כונתו שהתפלה תהי' כל כך מצוחצחת, מטוהרה מכל סיג ומחשבה זרה שלא יהי' שם שום חוש השערה שלא לשם ה', מחובר ומדובק רק בו ית' לבד. והרשב"א בחי' לברכות כתב שאם יהרהר אדם מחשבה זרה בפסוק ראשון של ק"ש לא יצא ידי חובתו, כל כך מצוחצחת צריכה שתהי' הכונה, מדובקת רק בבורא ית', בו לבד. - וכשתרגיל עצמך על זה וכו' - הכל הוא לזכך ולטהר כל

מעשה המצוות והתורה ששם יהי' הכל מזוכך, משוהר ומחובר לה' - וסוף דבר תשים מחשבתך במילי דעלמא בעת אכלך או בעת שתיתך או בעת היותך במרחץ או בעת ספרך עם אשתך ועם בניך הקטנים או בעת ספרך עם המון בני אדם, אלו זמנים רבים ורחבים המצאתי לך, לחשוב בהם בכל מה שתצטרך אליו מעניני הממון והנהגת הבית ותקנת הגוף - כשרואים דברים אלו נדמה לנו שמדבר לפנינו מלאך ה', או יותר נכון: שרואים אנו כאן, "אדם" מדבר, "ראו כרי' שכראתי בעולמי". שמואל אמר, "נהירין לי שבילי דרקייע כשבילי דנהרדעא", ולמד זאת בשעה שאינה "לא יום ולא לילה", זהו "אלו זמנים רבים ורחבים המצאתי לך" - אבל בהגיע איש מבני אדם וכו' מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו ושכלו כלו בעת ההיא יהי' עם השם ית' וכו' זאת המדרגה איני אומר שהיא מדרגות כל הנביאים רק אומר שהיא מדרגת משרע"ה וכו' וזאת ג"כ מדרגת האבות וכו' והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם להרכות ממון ומשתדלים במקנה וכו' הוא אצלי ראי' שהם כשהיו עושים המעשים ההם לא היו עושים אותם רק באכריהם לכד ולבותם ודעותם וכו' שתכלית כונתם היתה בכל המעשים ההם להתקרב אל השם ית' קרבה גדולה, כי תכלית כונתם כל ימי חייהם וכו' הנה התבאר לך כי כונת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד השם בעולם" עד, "כל מעשיך יהיו לשם שמים".

לכאורה הרי מתחיל הרמב"ם ב"עיון" ומסיים ב"כל מעשיך יהיו לשם שמים", ורואים אנו מזה יסוד גדול ונשגב. אנו רגילים תמיד שענין "לשמה" היא מדרגת צדיק וחסיד, שמתחילה צריך להגיע לדרגת דבקות וצדקות, ואח"כ צריך לעבוד לזכות ל"לשמה", ומדבריו רואים אנו שבאמת תיכף במחשבה ובתנועה ראשונה צריך שיהי' לשמה, דזהו ענין הדבקות כמו שבארנו, הדיבוק והחיבור עמו ית' שהכל יהי' לשם שמים; ומונה והולך שם עד שבא לידי דרגא של "כל מעשיך יהיו לשם שמים", שבכל תנועה ותנועה יהי' מדובק ומחובר עם השי"ת, שכל זיו שלו יהי' אך ורק לשם שמים, - והרי דברים ק"ו ומה אם, "לשמה דברים הזכח נשחט" כבר הוא "לשמה", ק"ו כשהוא עצמו מחובר ומדובק עמו ית' שהוא "לשמה".

ויוצא לנו מזה סוד העיון ומהותו שהוא ענין "לשמה", החיבור והדיבוק עם הכוי"ת, דמזה מתבאר לנו ענין "לשמה" באור אחר לגמרי. אנחנו מורגלים שיש ענין של לימוד תורה, וכלימוד זה ישנם כונות ויחודים שיהי' "לשמה", ומד' הרמב"ם מתבאר שאינו כן, אלא ש"לשמה" זהו החיבור והדיבוק שלנו עם הכוי"ת, שכל מחשבה ומעשה הרי היא תיכף התחברות לה', הינו שלא תהי' שום מחשבה אחרת מאשר "לשם ה'", וזהו ענין ה"לשמה"; ונמצא שענין ה"עיון" אינו אלא בתורה הק', בשאר הלימודים אין שם ענין התחברות ודבקות, שזהו רק בתורה הק'. וזהו מה שכ' בס' נפש החיים שלשמה הינו לשם התורה ולא יחס להלשמה שום דברים

מהאב לבנו, והנה יוצא האב ופוגע אחורי הדלת באיש האב אליו לבקש ממנו דבר, והוא נהפך כרגע לאכזר. הנה אותו האב ששופע ממנו לבנו מעין של רחמים עפ"י רוב הוא אכזר על הבריות; ומפליא מאד לראות הפכים כאלה בטבע של אדם, שלזה הוא אכזרי ולבנו הוא רחמן המוחל על כל מעשי תעתועיו, שאף כשיבעוט בו בנו כרגליו לא ימנע מללטפו ולחבבו. הרי מוכרח מזה שאינו אלא ענין של למעלה מן הטבע, והוא השגחת הבורא, שמשום שרצה בקיום המין נתן לבנ"א רחמי אב, ונעשה זה אצל האדם טבע. [ובאמת הרי בארנו במק"א שאין חילוק כלל בין טבע ללמעלה מן הטבע, ומה שהכוי"ת נותן לאדם זהו אצלו טבע]. ובאמת מצינו בעורבים להפך, שהנם אכזרים לבניהם, ומשמע שלכל העולם אינם אכזרים, דכך רצה הקב"ה, והכל הוא השגחת ד'.

יש בענין זה פתגם העולם: אב אחד נושא עשרה בנים, ועשרה בנים לא יוכלו לשאת אפי' אב אחד; והוא נכון עד מאד, דכן הוא האמת שהאב נושא את בניו. פרנסת הבנים היא מהאב, הכל משיגים הם בזכות האב, ואילו לא הי' האב לא הי' להם כל זה; האב בזכותו ממציא להם פרנסתם, מלבישם ומאכילם ומשפיע עליהם שפע של רחמים - ודאי שלא האב הוא הנושא, דחלילה לומר כן, שהר"ז "כחי ועוצם ידי" שהוא מינות וכפירה בה', אלא הבורא ית' הוא נותן לאב בעבור בניו לפרנסם. [ובאמת המכתובון בהנהגת העולם יראה שכן הוא, דיש חושבים שלולא היו להם בנים היו מאספים הון רב, וכשאך יסדרו את בניהם ותקטן הוצאתם מיד יעשירו, אבל הוא שעות גדול, דלא ראינו מי שיעשיר אחרי סדרו את בניו, ושעות הוא לחשוב שהזקנה גרמה לזה, ורק משום דאמנם כן הוא, דכשיש לו בנים נותנים לו בעד בניו וכשאינ צריך לו בעד בניו אין נתוסף לו עי"ז כלום]. עכ"פ האב הוא הנושא את בניו, ז"א בזכיותו הוא נושא אותם. וכלל זה הוא באמת לא רק בגשמיות כ"א גם ברוחניות; האב נושא את הבנים הן בגשמיות והן ברוחניות, ע"י חשבונותיו בשמים הוא מקבל בעדם זכות וחיים, ואלמלא האב לא היו מקבלים כלל. "בעון ביטול תורה בנים קטנים מתים" - הרי שבעבור עונותיו של האב נענשים הבנים, ולכאורה איזה שייכות הוא לפקוד עון אבות על בנים? והוא משום דבאמת האב הוא הנושא אותם. ומובן מחז"ל שלהפך, בזכות לימודו של האב נוחלים הבנים חיים וזכותים, ד"מדה טובה מרובה", משום דכן הוא באמת מהלך הדברים, שהאב נושא את הבנים, ויש להם זכות וחיים ברוחניות ובגשמיות מצד זכיותו של האב.

ענין אב אינו כמו שמבינים כמובן הפשוט; "אב" - הוא שהוא נושא את בניו, וזה שהוטבעה כן הבריאה בענין "אב וכן" שמוכרח שיהי' אב, שהאב נושא את הבן, - זהו מסודות היצירה שאין לאדם בהם שום מהלך. ואיתא בחז"ל כחזקיהו המלך שראה שיצא ממנו מנשה ולא רצה להוליד בנים, וא"ל ישעי' הנביא "בהדי

כבשי דרחמנא למה לך", ז"א שאין זה מעסקיך, שהם סודות שמימיים, כל ענין "אב ובן" זהו מסודות שאין לך להתערב ולהרהר בהם. "ויאמר משה אל ר' למה הרעת לעבדך וגו' לשום את משא כל העם הזה עלי, האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו, כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האמן את הינק וגו' מאין לי בשר לתת לכל העם הזה וגו' לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני, ואם ככה את עשה לי הרגוני נא הרג וגו' ואל אראה ברעתי" (במדבר י"א). לכאורה קשה להכין מה היתה טענתו של מש"ר מאין לי בשר וגו' האם הוא הנותן להם בשר, האם הוא נושאם, והלא הכל מיד ה' הוא? אולם אחרי שבארנו כאן ענין "אב ובן", צ"ל כבר שענין "מנהיג" אצל הכלל ישראל הוא ג"כ אחר לגמרי מאשר לפי הבנת המון העם. "מנהיג" אינו כמו שר צבא באוה"ע, שהמוליך אותם הוא המנהיג, ז"א שהמנהיג הוא מי שמקל החובלים בידו, והוא מנהיג אותם בשרביטו; "מנהיג" אצל הכלל ישראל הוא מושג אחר לגמרי, דהיינו ע"ד שבארנו שהאב הוא נושא את בניו הן ברוחניות והן בגשמיות, הוא המאכיל אותם, והוא המחייב אותם, הכל בזכיותיו, כמו כן גם המנהיג הוא באמת נושא את עדתו, מזכיותיו הוא משפיע עליהם הן בגשמיות והן ברוחניות. מש"ר טען "מאין לי בשר" משום דמש"ר שידע סודו של "מנהיג" הוא ידע שבאמת המנהיג צריך "לתת בשר" לעדתו, המנהיג צריך לשאת אותם; ועד"ז צ"ל כל הפרשה שם. "יפקוד ה' אל' הרוחת לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם" (במדבר כ"ז), וכתב רש"י ואשר יוציאם - בזכיותיו, ואשר יביאם - בזכיותיו, דזהו ענין "מנהיג" שצריך הוא לשאת את עדתו בזכיותיו ממש כאשר ישא האומן את היונק.

ואת הכל עליו לשאת לבדו, גם חטאיהם צריך הוא לשאת על כתפיו, ואם "אין בכחו" לא יוכל להיות מנהיג בישראל. וז"ש משה רבינו "לא אוכל לבדי שאת אתכם, ה' אל' הרבה אתכם וגו'" ואמרו חז"ל הרבה אתכם - הגדיל והרים אתכם על דיניכם, נטל את העונש סכם ונתנו על הדינים וכו' עי"ש, דאה"נ דזהו מהותו של מנהיג שהוא צריך לשאת הכל על כתפיו. ובחטא העגל כתיב, "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת", וכ' רש"י מספרך - מכל התורה כלה שלא יאמרו עלי שלא הייתי כדאי לבקש עליהם רחמים, פי', דמנהיג צריך שיוכל לשאת כל סבל עדתו וכל חטאתם, ואם אין, "שאיני כדאי לבקש עליהם רחמים", ז"א שאין כיכולת המנהיג לשאת את עדתו, א"כ "מחני נא מספרך אשר כתבת", שלא אוכל להיות מנהיג, שאיני כדאי. וזהו שאמר מש"ר "הרגוני נא הרג ואל אראה ברעתי", והוא כמו האב שהוא נכון בכל עת ובכל רגע להקריב את עצמו בעד בנו, כמו כן צריך באמת להיות המנהיג - "הרגוני נא הרג ואל אראה ברעתי", וז"ש "לא אוכל לבדי לשאת" וגו' דכיון דזהו גדרו של מנהיג שהוא הנהו הנושא את עדתו, א"כ כש"אין לי בשר" אז "לא אוכל לבדי", שא"א לי להיות מנהיג.

ואמרו במד"ר בס"פ בהעלותך, "כך אמר לו הקב"ה למשה כשאמר לא אוכל אנכי לבדי לשאת א"ל הקב"ה אני נתתי בך רוח ודעת לפרנס את בני ולא הייתי מבקש אחר כדי שתתיחד אתה באותה גדולה ואתה מבקש אחר, תדע שמשלי אינן נוטלים כלום אלא ואצלתי" וכו', ונענש משה רבינו, שזו היתה טענה עליו שהלא אנכי נתתי לך כח לשאת, ביכולתך להיות מנהיג אותם ונושאים, ואתה אומר מאין לי בשר.

וממאמרנו זה יוצא לימוד גדול להבין מהו מנהיג ופרנס על הציבור, שאינו מצוה ומפקד בלבד, אלא שהוא צריך ומחויב לשאת את ערתו ככחותיו הוא הן ברוחניות והן בגשמיות. וכמו שמי שיחסרו לו רחמי אב מובן לכל שהוא בגדר "סריס" שלא יוכל להיות "אב", כמו כן מי שיחסרו לו גדרי המנהיג שבארנו אי אפשר לו להעשות מנהיג בישראל. וההולך להמנות פרנס על הציבור ראשית עבודתו היא לראות אם מוכשר הוא להיות "מנהיג", וכשהנהו כבר "מנהיג" עליו להשגיח היטב על עצמו שיהי' מנהיג הנושא את עדתו, דזהו גדר מנהיג בהכלל ישראל לשאת את הכלל כאשר ישא האומן את היונק הן בגשמיות והן ברוחניות.

#### מ א מ ר ס ט.

מוצש"ק שלח.

הערה שראוי להתעורר עליה בלימוד פרשת המרגלים. "ואקח מכם שנים עשר אנשים" - אמרו חז"ל מן המסולתין שבכם, וכתב הרמב"ן, "מנה הכתוב השבטים לא לדגליהם ולא לצבאותם וכו' אלא לפי מעלת השלוחים וכו' והקדים הנכבד קודם במעלה", ונראה מזה רוב גדלותם, שהרי יהושע נמנה החמישי במעלה. ענין החטא של המרגלים הי' מה שבקשו "נשלחה אנשים לפנינו", שהי' בזה כבר בחינה של "בא ליטמא" לפי מדרגתם, וב"בא ליטמא" כזה כבר אמר הכתוב "חייכם שאני נותן לכם מקום לטעות", שלא יכלו כבר לעבור בשלום. והנה מכשול זה הי' באלו שהיו יוצאי מצרים, שהיו בקריעת ים סוף ובקבלת התורה והיו הגדולים במעלה בדור המדבר, ולא הועיל להם כל זה ונכשלו וטעו. לעומת זה רואים אנו בהפסרת פרשה זו ברחב הזונה שלכר מה שהכניסה עצמה בסכנה גדולה בהצפינה את המרגלים, כי לו לא היו מאמינים לה ומחפשים הלא הי' אחת דתה להמית, - הנה מתכאר לנו שלא מסרה את המרגלים משום שהאמינה בהנצחון שינחלו ישראל; דלכאו' הלא הי' בזה נצחון ברור לו היו מוצאים את המרגלים, שהרי היו הורגים אותם תיכף, אלא שהיתה כל כך בטוחה בהנצחון של ישראל כאילו הי' זה דבר שנתהווה כבר. וכל זה בא לה מזה ששמעה אודות קריעת ים סוף ומלחמת סיחון ועוג, וזה הספיק לה כבר בכדי שלא לנסות אפי' במשהו מהדרך הישר, שהכל הי' כל כך ברור אצלה כשמש בצהרים ששוב אין להסתפק בזה כלל.

ויש לנו כאן מחזה מול מחזה: מצד אחד - המרגלים, המסולתין שבישראל, עדי ראי' של כל האותות והמופתים והגילויים שביציאת מצרים, ואעפ"כ - מה"בא לטמא" שתבעם הכתוב לפי מדרגתם הרמה נכשלו וטעו. ולעומת זה - רחב הזונה והטמאה, "גויה" פשוטה, לא ראתה ולא ידעה כלום, ואעפ"כ - הנה מה"בא לטהר" שלה, מה"כי שמענו", הגיעה לאמונה כל כך חזקה עד כגון מעשה זה. ודאי שה"בא לטהר" שהי' ברחב הזונה הוא רחוק כרחוק מזרח ממערב מה"בא לטמא" של המרגלים בהקדושה והטהרה שהי' שם, שה"בא לטמא" שבמרגלים זהו פגם דק מן הדק במעשה של קדושה עד אין שיעור, שהכתוב תובע מהם, ואעפ"כ מה"בא לטמא" זה - הי' כבר מקום לטעות, ואמנם טעו. הנה "הבא לטמא" של יהושע בן נון - הוא כבר "מקום לטעות" עד שיהושע הוזקק להוסיף לו אות על שמו בכדי להגן עליו, ומ"הבא לטהר" של רחב הזונה וה"גויה" כבר הי' הכל ברור לפנייה באין "מקום לטעות", מבלי יכולת להכשל כלל.

הגר"י בלאזער זצ"ל מפטרבורג הי' אומר ציור זה בהתעוררות מתוך בכיה רבה: עשיר גדול ובעל נכסים שהתחילה ההצלחה לפנות אליו עורף ועדין עשיר גדול הוא, ולעומתו עני ואביון שאין לו כלום אבל השעה משחקת לו ובכל אשר יפנה יצליח, ודאי שהמבקש לו שותף למסחרו ירצה יותר לעשות השותפות עם העני המצליח מאשר עם העשיר היורד, דכאו"א מבקש לו שותף מצליח. וזהו ביאור מספיק על הערה זו.

בעולם הטבעי ישנו כח הצומח וכח הנובל; גרעין קטן מתחיל להתפתח, לאט לאט הוא משרש ונעשה במשך הזמן אילן גדול רב הענפים ונושא פירות, וכשתשלם כל התפתחותו הוא מתחיל לנבול. כשנעמיד זה לעומת זה, אילן מפותח המתחיל לנבול לעומת גרעין שנזרע והתחיל זה עתה להכות שרשיו, ודאי שערך הגרעין המתחיל יותר גדול וחשוב מערך האילן השלם, שהגם שבפועל יותר חשוב הוא האילן הגדול שהוא נושא פירות, בכ"ז ערכו של הגרעין יותר גדול, שזה הולך ועולה, וזה הולך ויורד. וכח זה שהוא טבעי בגשמיים ישנו באמת גם ברוחניות, שגם שם יש כח צומח וכח נוכל-אם מוכרח שיהי' ברוחניות כח זה של כמישה או שהחטא גורם, נניח שהחטא גורם, אבל עכ"פ גם ברוחניות יש כח זה. ודאי שכשנעמיד זה לעומת זה, גדול בתורה ויר"ש אבל הוא מתחיל לנבול, לעומת תינוק המתחיל זה עתה להראות סימני צמיחה, ודאי שבפועל חשוב יותר הגדול בתורה, אבל באמת ערכו של התינוק המתחיל לצמוח הוא יותר גדול, שזה הולך ונובל וזה הולך וגדל.

דור המדבר אחרי כל הגילויים והמופתים, ולא עוד אלא המסולתין שבהם, בכל זה אף בכחינת "הבא לטמא" שלהם, היינו כשאך נראה בהם כח זה של כמישה, כבר "חייכם אני נותן לכם מקום לטעות"; ולעומת זה - רחב הזונה, שזה עתה התחילה לצמוח, אין לה "מקום לטעות". ודאי שאין דמיון בין המרגלים בכחינת "הבא



לטמא" שלהם שהם יותר חשובים לאין ערוך וגבול נגד מדרגת הצמיחה של רחב, אבל מ"מ הם הנם בכחינה של „נוכל" ורחב היא בכחינה של „צומח", ובכחינה של „צומח" אי אפשר לטעות בשום אופן, ובכמישה אפי' הכי קטנה כבר „חייכם שאני נותן לכם מקום לטעות". עד שאפשר לבוא לידי דרגא שהכתוב מעיד „יען כי מאסתם את ה' אשר בקרכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים" (במדבר י"א), והוא מבהיל מאד, שהכלל ישראל „מאס" בה' אשר בקרבו ובכה - בכי' ממש-לאמר למה זה יצאנו ממצריכ-נתכוונן מהו „יציאת מצרים", ומה השיגו ישראל בזה, הלא מ„יציאת מצרים" השיגו „להיות לך לאלקים" - ; אותו הכלל ישראל שאמרו נעשה ונשמע, ומלכותו ברצון קבלו עליהם וכו' בשמחה רבה, אותו הכלל ישראל בכה לפני ה' „למה זה יצאנו ממצרים", שזהו סוד הכמישה שמתחיל ובא מבחינת „הבא לטמא" שלהם. „כי חזק הוא ממנו - אמרו חז"ל כביכול כלפי מעלה אמרו", זהו מכח הכמישה.

ויוצא מזה למתכוונן הערה נוראה מהי כמישה, דמכל דהו של כמישה כבר מוכרח שיצאו טעותים אפי' במצבים הכי גדולים ונשאים, אפי' בהמסולתים שכדור המדבר; ומהצד השני ראינו מהו כח הצומח, דמהתחלת צמיחה, אפי' ב„גויה" פשוטה, הכל נעשה כבר כל כך בהיר עד שמן הנמנע הוא לטעות.

אדמו"ר ז"ל הי' מעורר על מה שאמרו בגמ' „שמעון העמסוני הי' דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לאת ר' אלקיך תירא פירש א"ל תלמידיו רבי כל אתין שדרשת מה תהא עליהם א"ל כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אקבל שכר על הפרישה עד שבא ר"ע ולימד „את ד' א' תירא" לרבות ת"ח", והיתה כאן מחלוקת בין ר"ש ור"ע אם אפשר לרבות מורא ת"ח כמורא שמים או לא, ומשום שלא נראית בעיניו דרשתו של ר"ע פירש מזה. והנה ראינו מזה הערה נוראה, דהרי בכחות נפשו של אדם מושבע להגן על שיטתו בכל האפשר, ואפי' על דבר שזה אך נתחדש לו, ומכש"כ על שיטה שהחזיק בה כל ימי חייו, ובשמעון העמסוני אחז"ל שבשכיל איזה קושיא שר"ע באמת ישבה, ורק שבעיניו לא נראית דרשה זו, פירש מכל האתין שדרש כל ימי חייו. ולמדנו מכאן עד כמה היו חז"ל כל ימיהם במצב כאילו שזה עתה מתחילים ללמוד, שנושאים ונותנים בדבר, ואם אך ימצאו איזו סתירה יתחילו מחדש, שתמיד היו בכחינת מתחילים, וזהו כח הצומח. „כיון שהגיע לאת ה' אל' תירא פירש" - כאילו שזה עתה עלה במחשבתו לדרוש את האתין ונדחתה מחשבה זו מפני הסתירה, זו היא באמת בחינת „צומח".

ר' ישראל מסלנט ז"ל הי' אומר ע"פ „כי נער ישראל ואהבהו" (הושע יא), שנשתבח כאן הכלל ישראל שהם תמיד בכחינת „נער", תמיד הוא בכחינה כאילו שזה עתה מתחיל הוא ללמוד, ולכן - „ואהבהו". דרך העולם הוא תמיד לשים לב לה „גדולים", לה „אילנות", דרכנו הוא תמיד להעריך יותר את ה„צומחים" המתחילים זה עתה

מה „אילנות הגדולים“ המתחילים לכמוש. וממאמר זה יוצאת הערה לאדם שעליו לפקח על עצמו שיהי' תמיד במצב של „צמיחה“, ולהזהר בכל היכולת מהכנס למצב של „כמישה“, כי אין סכנה כסכנתו.

## מ א ר ע.

ה' קרח.

הנה הבכורים אין להם שיעור ודי בחטה אחת שמביא, וע"ז הוא מחויב במקרא בכורים שנאמרה ע"ז פרשה שלמה בתורה, ועיקרה להזכיר חסדי המקום כמ"ש רש"י; ונמצא שכל פרשת הביכורים היא ע"י היטה אחת, שמחיטה אחת הוא מכיר חסדי המקום וטובו. ולכאורה כשנתבונן בזה מי נותן יותר, האדם לבורא כביכול, או הבורא ית' לאדם, הנה הבורא נותן רק חטה אחת, והוא מקבל מזה פרשה שלמה. בצירוף אדם נותן לחכירו פרוטה, והלה מתחיל להכיר בטובו ובחסדו של הנותן, מי הוא המקבל יותר? ודאי הנותן את הפרוטה, שהוא נתן רק פרוטה אחת, והמקבל הכיר עי"ז בחסדו ובתרומיות מדותיו של הנותן. המתבונן היטב יראה שיסוד זה הוא בכל המדות, האדם מקבל דבר קטן והוא נדרש ליתן להבורא ית' הרבה יותר לאין שיעור מאשר יקבל מאתו. וטעות הוא אצלנו בחשבנו שנותנים מתנות לאדם; כל מה שנותנים לו אין נותנים אלא בכדי שיחזיר הכל ביד רחבה עם רוחים. ובאמת מקרא מפורש הוא: „כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו“, שהכל לא ניתן אלא בכדי להשיב לבורא ית' כביכול בכפל כפלים.

לפני המלחמה העולמית הי' ידוע שכל מיני העורות והצמר מוצאם מרוסי', אלא שברוסי' הי' נשלח החומר הכלתי מעובד לאשכנז, שהיתה שם החרושת והתעשי' במדרגה גבוהה ושם היו מעבדים את החומר הנשלח מרוסי'. הנה מקור העורות הי' ברוסי', ואעפ"כ הי' מפורסם שהעורות באים מאשכנז. ואמנם כשנתבונן מי חשוב יותר, ודאי שמעשי האשכנזים חשובים יותר, משום שברוסי' הי' להם רק חומר בלתי מעובד שאינו ראוי לכלום, שהם לא יכלו לעבדו, והאשכנזים עבדו מזה כל מיני עורות טובים ויקרים. ובאמת תפסה אשכנז מקום יותר חשוב בין המדינות מרוסי'.

באמת צריך לידע שהבורא ית' נותן לאדם רק את החומר הכלתי מעובד, ועבודת האדם היא לעבד את החומר הזה. „אדם ביקר ולא יבין“, ז"א שהאדם בכח הוא כבר „ביקר“, ולא יבין - שכל עבודתו הוא לעבד את זה. ודאי שמה שהאדם עושה הוא יותר חשוב ומעולה מאשר החומר שקבל, שאין ערוך ודמיון לזה; מקבל הוא חומר בלתי מעובד, והוא עושה מזה ציצים ופרחים נחמדים. ודאי שעבודת האדם בחטה אחת שהוא מעבד ומוציא מזה פרשה שלמה של ביכורים - אין ערוך לה נגד החטה שקבל. „ויקרא בשם ה'“ - אברהם אבינו קבל איזה „חסד“, ומזה הכיר חסדו וטובו של הבורא ית', הכיר את „שם ה'“, שזהו כל תכלית האדם. הכרת „שם ה'“ שיותר מזה הלא אין

בכריאה כולה ובכל העולמות העליונים - יצא לאברהם ממעשה חסד כל דהו, ודאי שאין ערך ודמיון למעשה חסד שקבל אברהם נגד מה ששלם ונתן אברהם בחזרה להבורא ית'. ממעשה חסד הכיר אברהם אכינו את בוראו, שזהו אמונה. מהי אמונה, מה טיבה, ואיך זה יכולים להשיגה ממעשה כזה - זהו סוד הפכריקנט היודע איך לעבד את הסחורה. ומי שאינו יודע סוד זה לא יכיר כלל בהסחורה שיצאה את החומר שממנו נתעבדה וגלמה הראשון. כח התעשי' הוא לעבד מהדברים הכי פשוטים שלאחרים אין בהם ערך וחשיבות דברים טובים ומועילים.

"לא אמות כי אחי' ואספר מעשי י'", - מי ששמש אצל גדולים יוכל לקבל קצת מושג וציור מזה בראותו שמדברים היום יומיים, הכי פשוטים וקטנים אצלנו שאין אנו משגיחים בהם כלל, ראו הם והכירו "מעשי י'". וזהו באמת משום שהיו בעלי תעשיה, שידעו איך לעבד את החומר שניתן לנו מהבורא ית', וזהו כל גדלות האדם. להוציא ממעשה קטן קל-ערך אבנים טובות ומרגליות, להכיר שם ה' הגדול והנורא, זה באמת יודעים רק "בעלי התעשיה", ולנקודה זו צריך שישים האדם מבטו. דהע"ה אמר "לא אמות וגו' - כי הלא אין איש רואה ומכיר מעשי י'"; "ואספר מעשי י' - אני אספר להם; מאבן פשוטה, מצמח פשוט, אספר להם מעשי י', זהו כחו של בעל חרושת. מחסד כל דהו שמקבל האדם צריך שיצא "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד". איה רואים ומכירים כל זאת - כי כל בשמים ובארץ, בארץ, בשבע פשוט יום יומי, רואים ומכירים את כל זה. "ברוך כבוד ה' ממקומו" - זוהי גדלות ורוממות האדם; "ברוך כבוד ה'", מאין יוציא ויכיר זאת - "מקומו", מהטבע עצמו, מאותו החומר שלכאורה אינו ולא כלום, אותו הוא מעבד, ויוצא - "ברוך כבוד ה'", הכרת שמו ית'.

ועל ענין זה מיוסד כל ההלל. דהע"ה אומר "מה אשיב לה'" הלא "כל תגמלוהי עלי", דטועה הוא האדם בחשבונו בחשבו שהוא הנהו המקבל, ונותנים לו בכדי שיקבל, שאין נותנים לאדם כלום; כל מה שמקבל האדם הוא רק בכדי שישלב עם ריוח וישלם במיטב. ולזאת אמר: מה אשיב לה', מה אתן לו, הלא כל תגמלוהי עלי בעד הטוב והחסד שקבלתי, ועונה ע"ז: "כוס ישועות אשא" - אני קבלתי ממנו כוס ישועות, מעשה חסד, אבל בעבור זה - "בשם ה' אקרא", וזהו כבר תשלומין שאין למעלה מהן, הכרת שם ה' מהישועה שקבל, ואין דמיון למה שקבל דהע"ה מאת הבורא נגד מה שהשיב לו; לשלם ככל ההלל על מעשה חסד כל דהו - זהו באמת תשלומין. דהע"ה מגלה לנו דבאמת האדם צריך לשלם ויכול לשלם, והתשלומים מרובים הרבה יותר מאשר קבל האדם. עד שהוא אומר "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" שהקב"ה יושב ומצפה לתשלומין אלו, מתי כבר יביאו לו, שהצדיקים באים לפניו טעונים במשא של פירות מפירות שונים וכל טוב. יקר בעיני ה' המותה לחסידיו - שיקרים בעיניו תשלומין אלו ומצפה הוא להם. כל צדיק וצדיק שמת מביא לפניו שפע של ברכה;

מיתה הרי היא לקיטת פירות, פירות יקרים. ואמרו במדרש בר"ע שלמד עם תלמידיו תחת תאנה וכו' ואמר יודע בעל הבית מתי ללקוט פירותיו, ואמרו חז"ל שכיון ר"ע כלפי מעלה, דמיתת צדיקים היא לקיטת פירות, פירות מלאים ברכה בלי קץ.

וטעות נמהר הוא אצל האדם כשהוא חושב שנותנים לו עוה"ז בערו, מתנה בשבילו, זוהי טעות מרה וגדולה, וזהו ענין החטא של בן סורר ומורה. תכלית האדם הוא שישלם בעד כל מה שקבל, להשיב בחזרה כל חומר הניתן לו לעבדו ולהוציא המרגליות מתוכו. "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" - הכרת חסד ה' שהוא לעולם בלי תכלית וגבול, ז"א הכרת עיקר כל העיקרים שאין למעלה הימנו - הכרת שם ה' - מאין מכירים זאת, הלא רק מעוה"ז, מטבע פשוט, וזהו כח בעלי התעשייה היודעים איך לעבד את זה. מפני מה לא תצא אצל אוה"ע הכרת שם ד', חסדו וטובו? משום דסוד זה של "עבוד" יודעים רק הכלל ישראל, רק להם נתגלה סוד זה, ולכן הוא אומר "בית ישראל ברכו את ה'", שרק ישראל הם יכולים לברך את שמו ית' ממעשה טבע פשוט. בית אהרן וגו' יראי ד' ברכו את ד', מי הם יראי ד'? אלו בעלי החרושת, שאך הם יודעים איך לעבד ולהוציא את ה"אין סוף" מכאן, מהארץ. במלחמה העולמית כשבאו האשכנזים למקומותינו וראו מה שאנו משליכים לאשפה התחילו ללקט את זה, והיו שולחים אל מדינתם ומעבדים מזה כל מיני דברים יקרי ערך, שאנו לא ידענו מזה כלום, אבל הם ידעו את סוד העיבוד. וכך הוא ברוחניות, דרק ישראל יודעים את סוד העיבוד, שמהדברים המתגוללים כאשפה, שאדם רש אותם בעקבם, הם מוציאים מזה "שם ד'". וזהו "שכן חובת כל היצורים וכו' להודות להלל וכו'", שזהו סוד כל עבודת האדם לעבד מה שנותנים לו, הסחורה שצריכה לצאת מזה הוא "להודות להלל לשבח לפאר וכו'". "אילו פיננו מלא שירה וכו' אין אנחנו מספיקים להודות וכו' על אחת מאלף וכו'" - על מעשה חסד אחד כבר אין אנו מספיקים להודות, שיסוד הענין הוא שממעשה אחד צריך שיצא כל ה"אין סוף", הכרת שם ה' לבלי תכלית.

"בעלוק צדיקים רבה תפארת" - שמדבר פשוט וקטן יוצא הכרת שם ה', זהו "רבה תפארת". אדמו"ר ז"ל הי' אומר "עיר פרא אדם יולד" - שמעיר פרא צריך שיוולד אדם; כשמעיר פרא יוצא "הגאון מדילנא", זוהי תפארת שאין כמוה, וזהו סוד העיבוד. ועל דרך זה הוא יסוד כל ההלל, שמחסד קל צריך שיתעבד כל ההלל, וזהו יסוד כל עבודת האדם.

בקצרה, היסוד הוא שלאדם נותנים רק את החומר, ודורשים ממנו שישלם בעד זה; התשלומין הם מה שיעבד אותן, וזהו באמת תשלומין. האמצעי לעיבוד זה הוא תורה, מי שאינו יודע מתורה הק' אינו יכול לעבד, ולכן זכה לזה רק הכלל ישראל שזכה לתורה. והקב"ה כביכול יושב ומחכה לתשלומין אלו כמו שבארנו, יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, שהם מביאים לו תשלומין מעולים; עד שמצינו שמרע"ה מת מיתת נשיקה, שהתנשק כביכול הבורא ית' עם מש"ר, כי

מי הוא זה שיוכל ליתן להכורא כביכול פרי כמס"ר. ואת זה צריך  
האדם להשתדל לשום למטרת עבודתו, שבזה הוא כל מבחנו; שיתכן  
שני אנשים לומדים וחים יחד, האחד עולה מעלה מעלה והשני עומד  
על מקומו עד שהוא נובל, והוא משום דזה יודע מכח העיבוד,  
וחברו אינו יודע מזה כלל.

אלול תרצ"ד.

מ א מ ר ע א .

ה' שופטים, ה' אלול.

„רמו קראי אהדדי, כתיב פלס מעגל רגליך וכל דרכיך יכוננו, וכתיב אורח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה לא תדע, ל"ק, כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, וכאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים" (מו"ק ט'). וברש"י: אל תפלס - אלא מצוה שבאה לידך בין גדולה בין קטנה עשה. וצ"ל למה לא יפלס בין גדולה לקטנה? וכגון העסוק בת"ת ובאה לידו מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים שחייב להפסיק ממשנתו ולעשות המצוה, והרי ת"ת היא מצוה יותר גדולה ולמה יפסיק ממשנתו בכדי לעשות מצוה הקלה ממנה?

ואחרי ההתבוננות נראה שחז"ל גילו לנו בזה יסוד גדול בעבודת האדם ובכל ענין העוה"ז. שהעוה"ז הוטבע רק על אופן זה שבכדי להשיג בו דבר מה אסור לפלס, אלא יקח מכל הבא לידו ולא יבחיץ בין גדול לקטן, כ"א ינצל את כל מה שיזדמן לידו, ורק על דרך זה יוכל להשיג דבר מה, דהטבעת העוה"ז הוא רק על יסוד זה של „אי פילוס“, „ז"א, דכל העוה"ז הוטבע רק על יסוד של „ניצול“, שלא הוטבע על יסוד של „גדולים וקטנים“, אלא - חטוף ואכול חטוף ושתה מכל הבא לידך. וכיון שכך היא הטבעת הדברים א"כ הרי אי אפשר לפלס, דאם יתנהג בדרך פילוס לא ישיג כלום, כיון שהבריאה היא בריאה של „אי פילוס“.

בכדי להרגיש ענין זה נתבונן נא בדברים הגשמיים. ולציוור: הנוסעים לקיטנות יודעים שאסור לפלס ולהכחין בין דבר למשנהו, כי המתחיל להכחין ולשקול כל דבר בכף המאזנים הכדאי לעשותו או לא ומותר על הרבה דברים משום קלות ערכם, סו"ס כעבור הזמן שב הוא כלעומת שבא, ולא ניצל כלום; והרוצה לנצל באמת את הזמן כראוי אינו מבחיץ בין דבר לדבר ולוקח מכל הבא לידו, וזהו הנקרא „קיטן“. וכן הוא בענין העוה"ז שלא ניתן אלא על דרך ניצול כמו שבארנו, והמתחיל לפלס יוצא סו"ס קרח מבלי שישג כלום.

בדרך עץ חיים כ' שצריך האדם לחשוב תמיד מה עשו אבותינו שכן חשק הקב"ה בהם. על האדם לידע שכל הצלחת האבות הק' וכל גדולי עולם הי' בזה שלא התנהגו בדרך פילוס, לא הבחינו כלל בין גדול לקטן, אלא היו חושפים ומנצלים כל דבר ודבר. המתבונן בחז"ל הק' יראה שכל עבודתם ועסקם הי' בדברים קטנים ועל כגון זה מסרו נפשם, כמו שמצינו כמה עובדות וספורים מחז"ל הק' שנתנו נפשם על הבטה ונגיעה קלה וכדומה, וכעובדא דמתיא בן חרש שניקר ב' עיניו בשביל הסתכלות; שלא הי' אצלם חילוק בין גדולים וקטנים, ולא הי' להם דבר קטן כלל, משום שידעו מיסוד הניצול. וכמ"ש „א"ל שמואל לר"י שיננא האי עלמא כבי הלולא דמיא חטוף ואכול חטוף ושתה“, שגילה לו בזה שאין כאן מקום בעוה"ז למדוד,

לפלוס ולהעריך אלא חטוף ואכול וכו'. ומה שבעינינו מוזר ענין מסירות נפשם על כל דבר קטן הוא משום שאנו מורגלים בהשקפה של „פילוס“, ובהשקפה זו תחסר לנו התורה כלה, המדקדקת כ”כ בדברים קלים וקטנים משום שכל הטבעת הבריאה הנה על יסוד זה, לנצל כל הבא לידו מבלי פילוס כלל, וכל עבודת האדם והצלחתו היא רק על דרך זה, שרק באופן זה ישיג התכלית.

ומתוך דברים אלו מתבארים לנו דברי הגר”י מסלנט. זצ”ל שהי’ אומר: עני המחזר על הפתחים לא יוכל לאכול ארוחתו על הסדר, שכשבא אל הבית בעת שאוכלים שם מיני תרבימא לקנוח סעודה, האם יאמר עדין לא אכלתי בשר ותבשיל? שאם ינסה לנהוג בדרך זה ישאר רעב לגמרי, דרק העשיר יוכל להתנהג באכילתו בסדר הראוי, אבל העני לא יוכל להרשות זה לעצמו, אלא כל המזדמן לו יחטוף ויאכל. ומה נפלאו מאד דבריו לפ”מ שנתבאר, דכל מצבו של העני אינו מותאם אלא ל”אי-פילוס“, דרק באופן זה יוכל להגיע למה-שהוא, ואם יתחיל לפלוס לא יעלה בידו כלום, ורק העשיר הוא שמסוגל לפילוס. „חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק”ש ואין מפסיקין לתפלה, א”ר יוחנן ל”ש אלא כגון רשב”י וחבריו שתורתן אומנותן אבל כגון אנו מפסיקין לק”ש ולתפלה“ (שבת יא), - רשב”י וחבריו הם היו בכחינת עשירים, וע”כ היו יכולים לפלוס ולהבחין בין מצוה למצוה, אבל אנו - מצבנו הוא בחינת עני שאין שייך בו פילוס, ואם נכוא לפלוס ולהבחין כמצוות לא ישאר בידינו כלום. „אורח חיים פן תפלוס נעו מעלותיה לא תדע“ - שאם תתחיל לשקול ולמדוד יתנועעו דרכיך ומעגלותיך ולא תדע כלום; רק ע”י „אי-פילוס“ נוכל להגיע לדבר מה.

סיבת וריש כל מרעין הוא פילוס. והנסיון יורנו שהמפלסים אורחותם הנה מבלי משים נעשים הדברים קלים בעיניהם; כי כשהוא דוחה הקטנה מפני הגדולה נעשית הקטנה לאט לאט קלה בעיניו ועי”ז הוא בא לידי מצב של „דש בעקביו“, וככה הוא הולך ויורד מדרגא לדרגא עד שיוכל להגיע לידי „כופר בעיקר“. שמתחילה מזלזל בסיגים שזה אינו אלא „דרבנן“, ובדאורייתא ג”כ מחלק בין קלה לחמורה, וכן הוא הולך הלאה עד שבא למדרגת מלעיג על המצוות, וכל זה בא לו בסיבת הפילוס.

הנה אמרו חז”ל בפירקי דר’ אליעזר שימי אלול הם ימי רצון. ימי אלול הם ימי קייטא ברוחניות, ולא נוכל לקבל שום מושג אפי’ מימי הקיץ הכי בהירים איזה „ימי-שמש“ ברוחניות הנם ימי אלול. אבל רק אלה המשתמשים בימים אלה על דרך ניצול וחוטפים ומנצלים מכל הבא לידם מבלי להבחין ולפלוס, הם יזכו ב”אלול“. וער”ז יהי’ עסק התפלה, שכשיתפלל לא יפלוס בין חלקי התפלה, ורק מי שידקדק וישים נפשו בכפו על כל דבר קטן של תפלה הוא יזכה באמת בתפלה, ומי שירצה לצאת ידי חובת הדברים המעכבים בתפלה ויפלוס - לא יזכה כלל בענין התפלה. וכן בכל מעשה ומעשה שהוא עושה בימים אלה, דרק על דרך זה ינצל את האלול כראוי,

אבל מי שיתחיל לפלס, לדקדק ולהבחין בין מצוה ומצוה, סו"ס בעבור האלול ישאר כלעומת שבא, מבלי שיעלה בידו כלום, דכל עבודת האדם היא רק על דרך של „אי פילוס” כמו שבארנו. זוהי הקרמה ופתיחה לימי האלול, ויסוד כולל בכל עבודת האדם, ד„אורח חיים” הוא רק ב„אי פילוס”, השמר לך פן תפלוס, אלא הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה.

### מ א מ ר ע ב .

ליל ש"ק שופטים, ז' אלול.

במאמר הקודם בארנו היסוד שאין לפלס ולהבחין בין דבר גדול לקטן, ובכאן נבאר זה על דרך אחר. רבנו יונה בשע"ת ש"ג סי' קמ"ח כ': „הנה אלה טעמים רבים וכו' ויש עוד טעם וכו' כי הדבר ידוע אשר מרכי קידוש השי"ת להודיע בכל מבטא שפתים ובכל אשר ירמזון עינים ובכל הנהגה ופועל ידיים, כי יסוד לנפש האדם וצבי עדיו והטוב והעיקר והתועלת והיקר אשר בו עבודת הש"י ויראתו ותורתו כי זה כל האדם, ודבר זה כבוד השי"ת". ולכאורה מה חידש לנו בזה רבנו יונה באמרו שק"ה צריך שיהא בכל מבטא שפתים וכו', הלא הרבה מצוות מצינו שאין להן שיעור, כגון חסד וכדומה, שבכל אופן ומצב שיזדמנו לידו מצוות אלו חייב לקיימן, ומהי מעלת ק"ה בזה יותר מבשאר מצוות?

ואחרי ההתבוננות יתבאר לנו מדברי הר"י חידוש גדול ועיקר במצות ק"ה, שקידוש השם היא מדרגה רמה ונשגבה, אינה נופלת בערכה ממדרגות יראה ואהבה, שהכל מכירים אותן לדרגות רמות ונישאות; ובא הר"י לגלות לנו מהו ק"ה, ואימתי היא תחילת מדרגה זו. וכ' שתחילת דרגת ק"ה הוא רק כשיקדש ה' בכל מבטא שפתים, שמהותו של ק"ה הוא „אין עוד מלבדו”, וכיון שכך לא יוכלו להיות כדרגא זו רק אותם שנעשה אצלם ענין ק"ה „זה כל האדם”, דרק כשיהי' אצלו „זה כל”, בכל מבטא שפתים, בכל אשר ירמזון עינים, אז הנהו נכנס בדרגת ק"ה.

ציור לענין זה נוכל לראות במצות כבוד אב ואם. מצות כבוד אב ואם אמרו חז"ל שהיא „מאכילו ומשקהו ומנעילו” וכו', ומובן שאין עיקר המצוה ותכליתה שיהי' לאב מה לאכול, והראיה שהבן חייב להאכילו ע"י עצמו ולא ע"י שליח; אלא תכלית מצות כבוד אב הוא ענין הכבוד כשהוא לעצמו, שבכל מעשה ופעולה של הבן יכירו שהאב והאם יקרים ומכובדים בעיניו, הבן מאכיל ומשקה בעצמו את אביו דמה לו עוד יותר מלשמש את אביו, וכך בכל פעולה שהוא עושה לאביו יהא ניכר שאין לו שום דבר בעולם זולתי אביו, בגדר של „אין עוד מלבדו”. ואם תחסר פעולה כל דהו שלא יעשה בשביל אביו, וכך אם ישמש את אביו שלא בכל חושיו ואבריו, הר"ז מורה שיש לו דבר בעולם זולתי אביו, ולא זוהי מצות כבוד אב. וכך בקדוש השם לו תחסר בכל האדם הבעה הכי קלה אין זה „אין עוד מלבדו”,



ואין זה ק"ה. ק"ה הוא רק „כי זה כל האדם“, כשהאדם בכל תנועותיו, רמיזותיו וקריצותיו, כלו מביע אך ורק „אין עוד מלבדו“.

ומתבאר בזה שדרגת ק"ה הוא כשבכל אשר יפנה, בכל תנועה ותנועה ניכר כבוד ה', ז"א בכל תנועה וזיז שלו יהי' ניכר „אין עוד מלבדו“, ש„אין עוד“ זולתי הכוורא כביכול. וזהו שהר"י מסיים שם „ודבר זה כבוד ה' ית'“, דדרגא זו של „בכל מבטא שפתיים“ זוהי הדרגא של „כבוד ה'“, וזהו ק"ה שמבאר לנו הר"י, שלא בא להורות שחייבים לקדש שמו ית' בכל מבטא ובכל מצב, אלא בא לחדש שדרגת ק"ה היא רק אם היא נכרת ויוצאת מכל מבטא שפתיים. ויוצא לנו לפ"ז חידוש גדול, דמעשים ופעולות משתנים בערכם, דמעשה שיוצא ממנו כבוד ה' אין להעריכה כמעשה ופעולה טובה בעלמא, אלא שנכנסת היא בזה לסוג אחר לגמרי ומתעלה לדרגא רמה ונישאה ששום דבר לא יטוה לה - למדרגת קדוש השם. וזהו שאמרו חז"ל דתורה אינה דוחה מגילה אבל כבוד תורה דוחה מגילה, וכן אמרו גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, חסד אינו דוחה ל"ת שבתורה, וכבוד הבריות דוחה, משום דכבוד הבריות, שמראה על גודל חשיבות האדם ורוסמותו וגודל מעלתו על שאר הנבראים שנברא בצלם אל', הריהו כבר בסוג אחר לגמרי ודוחה ל"ת שבתורה. וכמו שמצד אחד הרי דרגת „ק"ה“, „כבוד ה'“, היא דרגא רמה ונשאה ומקור כל ההצלחה, כמו"כ להפך כל חומר העונש הוא ב„אי=כבוד“, כשאינן האדם בבחינה של „אין עוד מלבדו“, ואינו מכיר שהתורה בכל תגיה, כלה היא שמימית, שזהו כבר גרעון והעדר ב„כבוד ה'“, בזה הוא כל החומר עד כדי הכרת. כל משאו ומתנו של הרבנו יונה בפרק זה הוא מענין כבוד ה' ית', ומה שמונה שם אותם שאין להם חלק לעוה"ב הוא ג"כ מענין זה, כמו „האומר אין תורה מן השמים“, שאין כונתם ז"ל בזה על המכחיש לנבואה, אלא כמו שאמרו שם בגמ' סנהדרין, כגון האומר „פרק זה משה אמרו“, שמקטין התורה ואינו מכיר כבודה של תורה, ובזה אין לו חלק לעוה"ב, וכן בכל הדברים שנמנו שם הוא עד"ז.

ונוכל להעמיס זה כמה שאנו אומרים בכל יום „קדוש קדוש קדוש וכו' מלא כל הארץ כבודו“, ד„כבודו“ הוא רק כשהוא „מלא כל הארץ“, „אין עוד מלבדו“. וכן בשענת מש"ר ואמרו הגוים וגו' מבלתי יכולת וגו' - היינו שלא יכירו האומות ביצ"מ ולא יהי' כבוד ה', והשיבו השי"ת: „ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ“, מסוף העולם ועד סופו, ולא יהי' שום גרעון בהכבוד. וכל המשא ומתן שהי' שם הוא משום דק"ה הוא דוקא כשימלא כבודו את כל הארץ, דזהו „כבוד ה'“, אבל כשיהי' גרעון כל דהו בה „כל הארץ“ זהו כבר „אי=כבוד“.

ציור לענין זה נוכל להשיג מצד הרע. אדם פשוט לובש בגד ככדי לכסות מערומו או שיחם לו; אבל אותם המחליפים בגדיהם חדשים לבקרים לפי האפנה המקובלת בעשית הכבוד ובשכלולו בכל

הקשויים לפרטיהם, וכל מעיניהם נתונים להתאים לבושם לפי השעה והמקום בדקדוק גדול, עד שלפעמים יחליפו מלבושיהם כמה וכמה פעמים ביום, וכל פרט ופרט מהכבוד וקשויטיו הוא אצלם מדברים העומדים ברומו של עולם, - הנה נראה בזה שאצלם הגוף הוא כל ישותם, זהו כל האדם, כאילו שזולת הגוף אין כלום בעולם. וכמו כן כשרואים את העסק הרב והטיפול העצום בכל פרט קטן מצרכי ועניני הגוף, כשבכל תנועה ותנועה נראית דאגתו להגוף - הר"ז מורה שבערו אין שום דבר קיים בעולם זולת הגוף, בגדר „אין עוד מלבדו“.

ולפי"ז מתבאר היסוד של „הוה זהיר במצוה קלה כבחמורה“; דכיון שתכלית עבודת האדם הוא שיהי' „אין עוד מלבדו“, „כבוד ה'“, „א"כ ודאי שזהו רק כשתהי' אצל האדם קלה כחמורה, שיהי' זהיר בכל מבטא שפתיים, בקלה שבתנועותיו, לקדש שם ה' ית' מבלי שיותר על כל דהו, שאם יהי' ח"ו הויתור הכי קטן, הרי שוב אין זה „בכל מבטא שפתיים“ וכו', והריהו כבר „אי-כבוד“.

וזוהי עבודת האדם בחדש אלול; כל תכלית עבודתו בימים אלו הוא שיהי' ניכר אצלו „כבוד אלול“. כשכל תנועה ותנועה, אפי' הקטנה וקלה, תהי' מראה ומורה באצבע על „אלול“ - זה נקרא „כבוד אלול“.

#### מ א מ ר ע ג .

ש"ק שופטים, ז' אלול.

„גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בל' מעלות“, וכ' רש"י שמעלותיה של מלכות הן המצות והדינים שנמנו במלך. והנה בהתבונן בפ' המלך במצות הכתובות שם, כגון „וקרא בו כל ימי חייו“, משמע לכאורה שמצוה זו באה מצד מעלתו של מלך; אבל לאחר העיון יראה שאין זה מצד מעלת המלך, כ"א להפך, מצד שראתה התורה במלך מקום להפגם, כמו באזהרה של לא ירבה לו נשים שהוא משום שיש בו נטי' שעלול הוא שיסור לבבו, וכן משום שראתה התורה שהמלך עלול לגאווה, הזהירתו לבלתי רום לבבו, וכן כל האזהרות לא באו אלא מצד הפגם המצוי במלך בכדי לשמרו מזה, ואעפ"כ קראו לזה חז"ל מעלות. ועומדים אנו מזה על יסוד חדש, שאע"פ שדברים אלו באמת ניתנו משום גנותו של מלך בכדי לשמרו מקלקולים המצויים בו, בכל זאת אחרי שניתנו אזהרות אלו אע"פ שאינן אלא למנוע מקלקולים - הן מעלות, שהמלכות נקנית בהן.

והנה באמת מצינו יסוד זה באותה ברייתא עצמה. שהמ"ח מעלות שמנו חז"ל בקניית התורה ג"כ לא באו אלא מפני ריבוי המפסידים והמקלקלים שבאדם. כגון „בתלמוד“ - הרי תכלית שלמות האדם הוא שלא יצטרך עוד ללמוד, כמבואר ברמב"ן בפ' „ומל ד' את לבבך“, ואדה"ר לא הי' זקוק ללמוד כלל; וכן בשמיעת האזן וכו'.

הלא תכלית השלמות הוא שלא יצטרכו לאותם דברים כלל, וכל זה ניתן רק משום ריבוי המפסידים, שמשו"ז הנם הכרח לאדם לשמרו מקלוקל, ואעפ"כ קראו לזה חז"ל בשם מעלות. ורואים אנו יסוד הנ"ל, שאע"פ שתכליתן הוא למנוע את האדם מן המפסידים, בכל זאת אחרי שהוטבעו כבר דברים אלו הנם כבר מעלות בפ"ע והתורה נקנית בהם. כמו שאמרו „חיים הם למוציאיהם - למוציאיהם בפה“, שעריכת שפתים אעפ"י שעיקרו הוא משום גנות האדם, בכל זאת הריהי מעלה והיא ממציאה לתורה. וכן מתבאר כמעלות הכהונה, שגם שם נמנו מעלות שיסודן הוא לשמור מקלקולים, כגון טומאת כהנים והקרבת בעל מום, שאין זה כבוד ה' שיטמא כהן או שיקרב בעל מום, ואעפ"כ קראו לזה חז"ל „מעלות“. ומכל זה מתבאר היסוד הנ"ל, שהדברים עצמם אע"פ שתכליתם הוא למנוע מהפסד וקלוקל, הנם סוכ"ס מעלות שהתורה, המלכות והכהונה נקנים בהם, והם ממציאים אותם.

להבין ענין מעלות יש ע"פ ציור הנוכחי: אילן המצמיח פירות עוברים עליו גלגולים ותקופות שונות עד שיוצא התכלית שהוא הפירות הבשלים: תקופת הפריחה, נצנוץ העלים, וכן הלאה, עד תקופת בישול הפירות; והנה העלים, הניצנים וכדומה הרי אינם אלא לצורך הפירות שיבואו אח"כ, ובכל זאת הנן „מעלות“ בפ"ע. וכן הוא בענין „המעלות“ שעמדנו עליהן, שאמנם מעלות אלו מולידות לתורה, ובכל זאת הנן מעלות לעצמן.

„כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו וכשמת אומרים עליו הי חסיד הי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו“ (ברכות ו), וכ' בתר"י הטעם בזה שהעריכו חז"ל כ"כ ענין קביעות מקום לתפלה, וכ' שהוא משום דכשארם קובע מקום לתפלתו הרי רואים מזה שתפלה חשובה בעיניו עד שהוא קובע לה מקום משום שיודע שאין התפלה נקנית אלא בדרך זה, וא"כ ודאי שיש בו מדת ענוה, שבלא זה לא יוכל להתפלל בכונה ולא תהי' תפלתו מקובלת, ומכיון שזכה לענוה יזכה גם לחסידות, ולכן הריהו מתלמידיו של אברהם אבינו. הנה כ' הרבנו יונה שקביעות מקום לתפלה הוא מהדברים שבהן נקנית התפלה, והיא מעלה בפ"ע, ואעפ"י שכל זה הוא לכאורה רק סגולה ושמירה מהפסד, - יהי' איך שיהי', אם זוהי רק סגולה גשמית לחוד, או שיש לזה מקום גם ברוחניות, מצד קדושת מקום, דע"י הקביעות המקום יותר קדוש ומוכשר לתפלה, אבל עכ"פ אין זה כ"א שמירה מהפסד, - ואעפ"כ כתב הר"י ז"ל שקביעות מקום היא „מעלה“ לתפלה; ומזה נוכל לעמוד על היסוד שנתבאר לנו בזה, שאה"נ, תכליתו של קביעות מקום הוא לשמור את האדם ולמנוע ממפסידו התפלה, אבל אחרי שהוטבע והוצרך ענין קביעות מקום שוב קביעות מקום היא „מעלה“ בפ"ע, והיא „מעלה“ שתפלה נקנית על ידה.

חודש אלול אמרו חז"ל שהם „ימי רצון“, ימי הכנה ליום הדין, והרמב"ן כתב שיש במזלות השמים הוראה ואות על ענין „אלול“, וחז"ל העריכו כ"כ ענין אלול, עד שהתקינו לתקוע שופר

בכל החודש - כל ענינו של שופר, כל הכלול בו, התקינו לכל החדש -, וכל זה משום דעי"ז יוכל האדם להכנס ליום הדין - דאיך זה אפשר לבוא ליום הדין מבלי הכנה? - ונמצא שאף שעיקרו של אלול הוא רק הכנה ליום הדין, בכל זאת הרי אלול היא מעלה שעי"ז זוכים ליום הדין; והר"ז בגדר קביעות מקום לתפלה, שאע"פ שעיקרו נתקן בשביל שמירה מהפסד, בכל זאת הר"ז מעלה כפ"ע שעי"ת התפילה נקנית, וכמו"כ ע"י "אלול" קונה האדם ליום הדין, וא"כ בלעדי האלול לא יוכל האדם להכנס לראש השנה.

הר"י מפטרבורג זצ"ל הי' אומר: כשמתכוננים אנו שחז"ל הק' הצריכו לעצמם חודש שלם להכנה ליום הדין, א"כ איזה "אלול" והכנה צריכים אנו לעשות, הלא לכה"פ הי' צריך להתחיל מחודש שבט! - אנו אין אומרים זה, משום דאינן אנו יודעים מהו ראש השנה, אבל הר"י ז"ל שידע והכין מהו ראש השנה הוא ידע והכין סוד ה"אלול" שע"י קונים ליום הדין, שאע"פ שאינו כ"א הכנה מ"מ כל יום ויום כדאי הוא לעצמו, ואילו לא באנו אלא בשבילו לחוד דינו, ועוד, שדוקא מאלול צומח ונקנה יום הדין. וכמו שבקובע מקום לתפלתו כ' הר"י שהוא מתלמידיו של אברהם אבינו משום דזה מורה שהוא יודע ומעריך ערך התפלה, כמו"כ העושה עסק מימי אלול הוא מתלמידיהם של חז"ל הק', כי רק ידיעתו בקדושת היום, "כי הוא נורא ואיום" הביאתו לעשות עסק מימי אלול שהנם "הכנה", שבלעדם א"א להכנס ולזכות ביום הדין, והריהו מתלמידיהם של חז"ל הק'.

#### מ א מ ר ע ד .

מוצש"ק שופטים, ז' אלול.

במס"א בארנו שכל הבריאה הוטבעה על דרך סיבה ומסובב, וכלל זה הנהו בין בדברים גשמיים ובין בדברים רוחניים, אדם זורע וקוצר, הזריעה מסבכת הקצירה, וכך התבואה מסובכת מהזריעה. וכך כשאדם חושב ומתגלים לו חידושים, סיבת הגילויים היא המחשבה, והוא כאילו שהסיבה מכרחת את המסובב ממנה, אבל באמת הרי אין לאדם שייכות כלל במסובב. אדם זורע סאה וקוצר ג' מאות סאין, איזו שייכות יש לו בתולדה זו? ודאי שאין זה כ"א "כך רצה הקב"ה" כמו הסיבה עצמה. "ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת אתה' אל' כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל", ותרגומו "עצה למיקני ניכסין", - הרי שגם העצה היא רק "כך רצה הקב"ה", וא"כ לכאורה מה שייך לקרוא לזה בשם סיבה ומסובב?

והמתבאר בזה שסיבה זהו ענין "והארץ נתן לבני אדם", שהבורא ית' הטביע ברצונו בהבריאה ענין סיבה, שכאשר תהי' הסיבה כאילו שבהכרח ישיג האדם את התולדה. וכמו שבענינים הגשמיים מובן לכל שהמסובב מוסב מהסיבה, והסיבה כאילו שמכרחת

את המסובב, כן הוא גם בענינים הרוחניים כמו שבארנו, שגם שם מהלך הדברים הוא עד"ז. ולמשל ענין הנבואה, הרי פשוט שנבואה אינה כ"א "סוד ה' ליראיו", שאינה כ"א מתנת ה', ואעפ"כ כתב הרמב"ם דרך להשגת הנבואה, כאילו שהמכין עצמו לנבואה מוכרח להתנבא, וא"כ גם לנבואה יש סיבה המכרחת לנבואה. וכן בכל הדברים הרוחניים, כמו שמצינו בענין הנסים, שאמר הכ' "נטה את ירך על הים ובקעהו", הלא וראי שבקיעת הים הוא נס, למעלה מן הטבע, שאין בזה לאדם שום שייכות, ואעפ"כ הוצרך משה לנטות ידו, ובלי נטיית היד לא הי' הים מתבקע, כאילו שנטיית ידו של משה הכריחה קריעת הים, שהיא "סיבה" להתבקעות הים; שכך רצה הקב"ה להטביע ענין "סיבה" שהיא מכרחת להמסובב, ובלי הסיבה שגם היא אינה אלא מתנת אל' לא יושג המסובב. וכן הוא בכל הדברים בין ברוחניים ובין בגשמיים, "הסיבה" היא בגדר "נטה את ירך על הים" והיא מסכבת התבקעותו. וכלל זה הוא באמת בכל עבודת האדם, שהוא על דרך סיבה ומסובב. "פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם" - לכאורה איזה שייכות יש ל"חודו של מחט" עם "פתחו של אולם", והוא ע"ד הכלל של "סיבה ומסובב"; עבודת האדם, ה"חודו של מחט", היא הסיבה המסכבת ומכריחה לפתחו של אולם.

והסיבה והמסובב כל כך אחודים ודבוקים זה בזה עד שאין באמת לחלק ביניהם כלל, וכמו שאמרו במדרש בראשית פ' א', "בית שמאי אומרים השמים נבראו תחילה ואח"כ נבראת הארץ, ובית הלל אומרים הארץ נבראת תחילה ואח"כ השמים וכו', אמר רשב"י, תמיה אני האיך נחלקו אבות העולם בית שמאי ובית הלל על בריית שמים וארץ אלא שאני אומר שניהם לא נבראו אלא כאילפס וכסויה", שהם כל כך אחודים ודבוקים עד שאין לחלק ביניהם. דבאמת אין לנו שום חילוק בין סיבה ומסובב, דשניהם הם רק "כך רצה הקב"ה", ואין אנו יכולים לכנות לזה "סיבה" ולזה "מסובב", דאין אנו יודעים כלל מהי הסיבה ומהו המסובב, רק דזהו מהיסוד של "והארץ נתן לבני אדם". והיוצא מזה שיש סיבה ומסובב בכל דבר ושניהם ניכרים, וכשרוצים להשיג המסובב צריך לכוין הסיבה, וכשמכוונים הסיבה מוכרח שיצא התכלית. מש"ר נטה ידו על הים וכיהן את הסיבה, ויצא מזה המסובב ונתבקע הים. אדמו"ר ז"ל העיר אהא דכתיב "אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו וגו' כי ה' אל' ההולך עמכם וגו' להושיע אתכם", וכי מה ענין "אל תיראו" ל"כי ה' אל' ההולך עמכם", וכי אם יראו לא תוכל להיות תשועת ה' ? ואמר שהכ' גילה לנו ש"אל תיראו" היא הסיבה לתשועת ה' לנצח המלחמה, וא"כ המכון ל"אל תיראו" סופו שינצח המלחמה, משום שכיהן את הסיבה.

ר"ה, יום הדין - במה יזכה בו האדם ? לכאורה הרי כל זה הוא רק סיעתא דשמיא, ובמה יזכה האדם דרכו ? אבל כיון שבארנו שלכל דבר יש סיבה, א"כ גם לזכות כיום הדין יש סיבה המסכבת לזה, וכשיכוין האדם הסיבה מוכרח לזכות בדין. והנה מצד אחד באמת

שמחה גדולה לנו מיסוד זה, אבל מאידך גיסא הרי לפ"ז על האדם לידע ולכוין הסיבה, ואם לא יכוין לה לא ישיג כלום; והוא בגדר שבצאתו למלחמה יעסוק במצות אבל לא ב"אל תיראו", שודאי שאין זה ולא כלום, דכיון שהוטבע ש"אל תיראו" מסבב ניצוח המלחמה, א"כ כשיעסוק במצות אחרות ולא ב"אל תיראו", לא יוכל לנצח המלחמה, כיון שלא כיון להסיבה הנכונה, וא"כ הרי צריך לידע הסיבה המסבבת לזכות בדין.

ועיין באור ישראל במכתבים סי' ז' שמדבר בזה וכו' כל הדברים שבעולם מורכבים וכו' מסיבה ומסובב וכו', עתה נשוב ונראה מה תהי' סיבה הראשונה שיתעורר האדם לפקח על מעשיו ולהתכונן במוסר בחודש אלול וכו', רבותינו הקדמונים חרדו על הדבר, וסמכו על פדר"א והתקינו לתקוע שופר באלול וכו' הדבר הזה תקיעת השופר היתה סיבה הראשונה לאדם השקוע מבית ומחוץ בעבודתו ית"ש וסיבה קלה תעוררהו וכו' אבל מה נאמר ונדבר וכו', וכאשר ילך האדם אל בית המוסר היא סיבה גדולה ונוראה וכו' אשר כידה להוציא מסוככים קשים וככדים, הוא מאמר חז"ל, אם פגע בך מנחל זה משכהו לבית המדרש, בתי מדרש שונים יש לפעמים, בהמ"ד זה עסקו בענינים השייכים למו"מ באמונה, בהמ"ד אחר עסקו בענינים וכו' ובכל פרט אשר יפגע המנחל באדם ילך לבהמ"ד השיך לפרט הלזה, ולזאת נצרך ללימוד המוסרי הנדרשת מאד באלול, אשר פריו שתיים הנה, האחת גופני, אשר האדם הוא וב"ב התלויים עליו בסכנה גדולה לעת דין הגדול היא עת תקיעת שופר בר"ה וכו' ומה יחרד לב האדם האוהב את עצמו ואת ב"ב וכו' והאדם לא ידע את עתו לעת רעה כשפתאום תפול עליו וכו', והשנית היא נפשי" וכו'. ומבואר שהסיבה שע"י יזכה האדם ליום הדין הוא לימוד משפט; להתכונן כמדת משפטו ית', כשכר ועונש, שרק עי"ז יוכל האדם לזכות ביום הדין.

„ברום עולם מושבך ומשפטיך וצדקתך עד אפסי ארץ“, ומבארים אנו תמיד שמשפטיך הם פה בארץ, בעולמנו זה, כמו שברום עולם מושבך“. פה בעוה"ז אין לנו שום עסק עם הברום עולם מושבך, בעוה"ז - מקום השכינה הוא ה"משפטיך"; ומשפטיך עד אפסי ארץ - כל הבריאה כלה מקצה אל קצה מלאה משפטו ית', ובכל אשר יפנה האדם יראה מדת משפטו המלאה את כל הארץ.

אנו אומרים תמיד שבצד הטומאה צריך לבקש צד הקדושה, ששם יוכל למצוא מרום פסגת הקדושה. „מקרה“ - הלא זהו מקור המינות והטומאה, ובאמת ב"מקרה" הוא מקור הקדושה. המתכונן מהו „מקרה“, שהוא הופעה שאין לה שום מהלך בטבע, הרי יראה בזה מדת משפט. כמקרה רואים משפטו ית', דבכריאה של „מהלך“ איזה מקום יש ל"מקרה"? המתכונן במהלכו של שטף המים בקיץ זה, איך שמפלב קטן, שרכו ליחרב כמעט בכל קיץ, יצא מכול של מים, שאין אנו יכולים להשיג זאת בשום אופן - ורגילים בעולם לכנות זה בשם „סטיכיע“, אבל האם יוכל מי שהוא לבאר מה זה „סטיכיע“ ומהי

סיבתה? - האם לא יראה בזה מדת משפט? „למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך“. המקרה שקרה בימים אלו בעשרים איש שנסעו כולם יחד באותומוביל ובעברם את הגשר נפל האותומוביל לתוך הנהר וכל הנוסעים טבעו, האם אין אנו רואים בזה מדת משפט? ומה נורא ואיום הדבר! בכל יום נוסעים באותו מקום ומעולם לא אירע שם כלום, וכאן נאספו כעשרים איש, כלם חייבי מיתה, נזדמנו ממקומות שונים כלם לפונדק אחד ונטבעו, וכאילו שהנידון לתליה מהדק בעצמו את תליתו: נאספו יחד, נסעו עד הגשר, וירדו כמצולות. האם אין אנו רואים בזה „משפט“? ולפי זה יציר לו האדם איזה יום איום ונורא הוא יום הדין, בעת שכל יושבי תבל יעברו לפניו כבני מרון, שנדונים בו כל הברואים, וכמה עצות חייב האדם שיבקש לנפשו. והעצה לזה היא רק „אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם“, שילמדו משפט, שזוהי הסיבה לזכות ע"י ליום הדין.

כשנעשה משפט הרי הקב"ה מתעלה ומתקלס, וא"כ מה נורא ואיום הוא יום ר"ה שהוא „המלך המשפט“, דעצמו של ר"ה הוא משפט, שבו כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, וכל המקרים והמעשים משתלשלים מיום משפט זה, מראש השנה, וא"כ מה נורא ואיום הוא ואיך הקב"ה מתעלה ומתקלס ביום משפט זה, שבו נשפסת הבריאה כלה על כל דבר מגדול ועד קטן. מה מאד גדול הפחד, עד שפלצות תאחזנו מיום דין זה; ואיך לא נחרד בידענו את המצב הנורא שנמצא בו כהיום הכלל ישראל וכל הבריאה כלה, אין זה כ"א „אין בשר המת מרגיש באיזמל“. כמה לזכות במלכיות - זוהי כל עבודת האדם בחדש אלול, ההכנה לר"ה. חז"ל תיקנו שופר בכל חדש אלול; השופר הוא מהסיבות המסכבות לזכות ליום הדין. ועיין ביסוד ושרש העבודה שכ' התעוררות מיוחדת לכל יום ויום של חדש אלול, ומכאן ראינו מהו יום של אלול, דכל יום ויום הוא הכנה ליום הדין. לימוד המוסר שהוא לעורר נפש האדם, שהוא לימוד משפט, שכר ועונש, - היא הסיבה לזכות בה ביום הדין, ולכן הלומד משפט, שמכוין הסיבה, מובטח לו שיזכה בדין, דכן הושבעה הבריאה כלה, שכשעושים הסיבה הנכונה מובטח שיצא המסובב, - „אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם וכו' כדי שיעלה זכרונו לפני לטובה“.

(מאמר מיום ב' תצא חסר).

מ א מ ר ע ה .

ד' תצא, י"א אלול.

במאמר הקודם הבאנו דברי המס"י שנתבאר מדבריו שמה שאמרו חז"ל „בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין" קאי זה על שכר ועונש. ולכאורה הרי זו פליאה שלפי"ז יתכן שתהי' „תורה“

שאינה תכלין ליצר, והלא חז"ל אמרו, "תורה תכלין", ומשמע שכל התורה הרי היא תכלין? ובארנו שם דבאמת טעות הוא לחלק תורה לבחינות שונות, בחינת "שכר ועונש" ובחינת לימוד סתם. יסוד הדברים הוא שכל התורה כלה אין בה תג כל דהו שלא יהיה תכלין, והחילוקים והבחינות הם באופן הלימוד, שיש בחינת לימוד ע"ד "שכר ועונש" ויש בחינת לימוד סתם; ומבאר החסיד לוצטו שענין "תורה תכלין" היא רק בבחינת הלימוד של "שכר ועונש". והנה כאן נבאר זה ביתר ביאור.

המתבונן בכרכת יוצר אור, שמטבע הברכה הוא על המאורות, הינו על טבע, באמת יתפלא שנכללו בכרכה זו ענינים שלכאורה אינם מענין הברכה, שהיא ברכה על טבע - "אלקי עולם ברחמיך הרבים רחם עלינו", אבל מכיון שכך תקנו חז"ל ודאי שזהו מענין הברכה. אמרו באבות, "חביב אדם שנברא בצלם", ובארנו במק"א שבאמת יסוד כל הבריאה הוא חיבור ודיבוק, וזהו כל מהותו של טבע, רק חיבור ודיבוק. מהותן של מאורות הוא "המאיר לעולם כלו בכבודו", גילוי אור פני מלך, זהו סוד כל המאורות. בהיעודים לע"ל נאמר (ישעי' ס) "לא יהי' לך עוד השמש לאור יומם וגו' והי' לך ד' לאור עולם". המכין יבין שבאמת גם כהיום המאיר הוא רק הקב"ה בכבודו, כי רק זהו מציאות האור, ומי שחושב אחרת, הינו שיש חילוק בדבר, וכאילו שעתה השמש הוא המאיר, עינו היא עין בעל חי, שזוהי השקפה בהמית. חז"ל הק' שראיתם היתה צחה מצוחצחת, זכה וטהורה, הם כהביטם על המאורות לא ראו אור אחר כלל זולתי אורו ית', בכל הטבע לא ראו כ"א אותו ית'. ואמנם כך מתחיל נוסח הברכה "המאיר לארץ ולדורים", ולא הזכירו חז"ל כאן את השמש אפי' בתור אמצעי. אבל עכ"פ אנו שנתגשמו כבר, ועינינו עיני בשר הנה, נעשתה הבריאה אצלנו כ"עצים ואבנים", ובהביטנו על טבע אין אנו רואים בה את הבוי"ת, ולכן אנו אומרים "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית", שבאמת כל הבריאה הרי היא חכמה עליונה, חיבור ודיבוק עמו ית', וכשהחיבור שלם גלוי לעין כל שהמאורות, הטבע כולה, אינם אלא "המאיר לעולם כלו בכבודו", ומה שנתהווה אצלנו טבע עד שנעשה בעינינו ל"עצים ואבנים" הוא רק מחמת הסמסום וההתגשמות שנתרפה החיבור ונתהוותה אצלנו מחיצה ונסתמו עינינו מראות בטבע את אור ה'; ומבטשים אנו - ברחמיך הרבים רחם עלינו", גל עינינו ונביטה, העבר האוטם והמסך שנעשה בטבע, "תתברך ה' אל' על כל שבח מעשה ידיך" - שתתברכה חכמתו ית' בהבריאה, יחזק האור ויתפשט, עד שבטבע לא תהי' שום מחיצה בינינו ובינו ית', ויכירו וידעו ויראו כולם את "המאיר לעולם כלו בכבודו", שיהי' הדיבוק והחיבור שלם. נמצא שבאמת הטבע כשהוא לעצמו אין בו שום גרעון, כלו חכמה עליונה, דיבוק וחיבור גמור, והבחינות והדרגות הן רק מצד האדם.

וכמו שיסוד הטבע הוא חיבור, כמו"כ יסוד התורה הוא ג"כ חיבור, חיבור יותר גדול שזכו לו הכלל ישראל. "חביבים ישראל



שנקראו בנים למקום וכו' שניתן להם כלי חמדה" וכו' - זהו חיבור יותר גדול בינם ובין הבוי"ת, חיבור אחר חיבור עד לאין סוף, "קוב"ה ואוריתא וישראל חד הוא", חיבור כל כך חזק, מאוחד עד ל"אחד". וכמו שבחיבור שמצד הטבע ישנן דרגות ובחינות, חיזוקים וריפויים, כמו"כ בחיבור שמצד התורה ישנן הרבה דרגות ובחינות. "אהבה רבה וכו' חמלה גדולה וכו' - זהו החיבור הגדול שזכו לו הכלל ישראל, וזהו סוד האהבה. וכמו שבחיבורו של טבע אנו מתפללים רחם עלינו וכו' מצד ההתפרדות והריפויים ש"בטבע", ומבקשים אנו שיתגלה האור בטבע יותר ויותר עד שתועמד הטבע על מתכונתה, - כמו"כ גם בתורה מתפללים אנו "רחם עלינו", שגם כאן עדין אין החיבור שלם, ולזה אנו מבקשים: ותן בלבנו להבין - זהו חיבור יותר גדול, ואח"כ "להשכיל" - חיבור עוד יותר גדול, שיצא מזה "להשכיל", וכן לשמוע ללמוד וללמד וכו' - כ"ז הן דרגות ובחינות בהחיבור. הכלל הוא שמתורה צריך שיצא הכל, כל המדרגות שנמנו, ומה שאצלנו אין יוצא כ"ז מתורה הוא משום סוד הריפוי, שנתקלקל החיבור. וכמו שהטבע אפשר שיהי' ל"עצים ואבנים", כמו"כ גם תורה אפשר שתהי' ל"עצים ואבנים". וכמו שבחיבור הטבע אם לא יוציא האדם מן הכח אל הפועל, "אדם ביקר ולא יבין", ישאר בער וריק מבלי כלום, כמו"כ באותם שזכו לבחינת התורה, בחינת בנים למקום, אם תשאר התורה אצלם בשר תפל מבלי שיעכלוה, בבחינת גחלת בלתי מלובה - לא תוציא אורה החוצה, אלא תשאר עמומה, ולא יצא כל מה שצריך לצאת מ"תורה". ולפי"ז מבואר דמה שאמרו חז"ל "תורה תבלין" אה"נ דקאי על כל התורה, אלא שהוא דוקא כשהתורה היא בשלמותה, כשהחיבור והדיבוק בתורה הוא בשלמותו. וזהו שכ' הח' לוצטו שענין "תורה תבלין" הוא רק בלימוד שכר ועונש, ש"תורה תבלין" הוא רק בכחינה שמהתורה יוצא לאדם "שכר ועונש", ז"א כשחיבור התורה הוא בשלמותו.

"הלא כה דברי כאש נאום ה'", - הנה בדקדוק גדול נמשלה לאש, ובהשואה מדוקדקת, כי כאשר תראה הגחלת שאינה מלובה, השלהבת היא בתוכה כמוסה וסגורה, אשר בהפיח בה אז תתפשט ותתלהב וכו' ובשלהבת ההיא נראים כמה מיני גונים מה שלא נראה בתחילה בגחלת, כן היא תורה"ק, דהפך בה והפך בה דכולא בה" (מס' דרך עץ חיים), - שהתורה היא בכחינת גחלת, ובה כמדה שהאדם יפיח בה, בה כמדה שירבה להתבונן ולהתעמק בתוה"ק, יגדל החיבור, יצא האור ויתפשט יותר ויותר, ומזה יצא התכלית. וא"כ הכל תלוי במדת התעסקות האדם בתורה, כי לפי גודל ההתעסקות יגדל האור וההתדבקות ויאיר נר ד' בנשמתו. "הלומד תורה ע"מ ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד, והלומד ע"מ לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות" (אבות פ"ד). ומבואר מד' רבינו יונה בפרושו שגם הלומד ע"מ ללמד איירי בלומד גם לעשות, אלא שיש בחינות בדבר, ומי שבחינת לימודו הוא רק "ללמוד", מספיקין בידו ללמוד

אבל לא לעשות, אף שמהותה של תורה הוא ללמוד וללמד לשמור ולעשות; הרי לנו מה שבארנו שהכל תלוי בכחינת הלימוד, שדוקא כשכחינת הלימוד היא בשלמותה, בכחינת „ע"מ לעשות", רק אז יוצא מזה ה„לעשות“.

„ראשית חכמה יראת ה'“ - אדמו"ר ז"ל הי' אומר בענין חכמה ויראה, שהחכמה הוא דבר תפל, ואחרי הבישול והעיכול יוצא מזה יראה. גם בשר חי יוכל האדם לאכול, אלא שכשמבשלים אותו מתקבלים כמה וכמה טעמים. וכן הוא בגדר תורה; ה„מבשל“ תורה; ע"י התכוננות וכו', יוצא מזה חיבור ודיבוק בינו ובין ה' ית' עד שמשיג יראת ה', וא"כ יראה הרי היא ה„בישול“ של תורה. וזהו יסוד לימוד המוסר, שמוסר ותורה אחד הוא. חובת הלכות היא אותה הלכה עצמה כשאר הלכות, והחילוק הוא רק באופן הלימוד. כעל החוה"ל כלמדו הלכה יצא לו מזה „חובת הלכות“, וכן רבנו יונה ז"ל יצא לו מהלכה „שערי תשובה“; מוסר היא הבחינה היוצאת מתוה"ק אחרי העיכול והבישול.

מספרים על ר' ישראל ז"ל מסלנט שכלמדו בגיטין הסוגיא ד„אין פודין את השבוין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם“ פרץ פתאום בבכי, משום שכחינתו של הר"י היתה שהתורה היתה מכוּשלה ומעוּכלה אצלו, ולכן יצא לו מכל הלכה והלכה יראה. אנו לומדים אותה תורה עצמה שלמד הגר"א ז"ל, ובכל זאת מלימודו של הגאון יצאה תיכף יראה, מה שאין כן מלימודו אנו. והחילוקים הם בהבחינות, בחינת התורה של הגאון הי' שהיתה מכוּשלה אצלו כהוגן, ויצא לו מזה תיכף יראה, אבל בחינתו אנו אינה כן, ולכן צריכים אנו להלכות המתאימות לזה, לימוד שכר ועונש, היינו לימוד המוסר, משום ששם העיכול יותר בנקל, ז"א, ששם קלה היא ביותר ההתחברות עם הבוי"ת, ולכן יותר נקל שתצא מזה יראה.

#### מ א מ ר ע ו

ה' תצא, י"א אלול.

נתבאר במאמר הקודם שלכל דבר יש סיבה ומסובב, בין בדברים הגשמיים, ובין בדברים הרוחניים; כל סיבה מחיבת התולדה, וכן א"א לתולדה בלעדי הסיבה. בגשמיים הכל רואים ומכירים זאת שכן השביע הבורא ית' בבריאה שכאשר תהי' סיבה יצא המסובב, ואע"פ שגם המסובב סו"ס אינו כ"א „כך רצה הקב"ה“ ולא יותר, וא"כ מה שידך לכאורה לקרא לו בשם „מסובב“ מאיזו סיבה, בכל זאת כן הוא השבעת הדברים שישנם סיבה ומסובב; סיבה הוא מסוד „והארץ נתן לבני אדם“. וכן הוא גם בדברים הרוחניים כמו בענין הנסים, שנטיית יד משה על הים גרסה לים שיתבקע. ציור לזה נוכל להשיג מנבואה; נבואה הרי אינה כ"א „סוד ה' ליראיו“, ובכל זאת המכין עצמו לנבואה הקב"ה מנבאו, וא"כ ההכנה הרי היא הסיבה המסבבת לנבואה. ולכאורה מה שידך כאן ענין „סיבה“ והלא הכל אינו כ"א

"רצונו ית'", "והוא שאה"נ, בין הסיבה ובין המסובב הנסרק רצונו ית', אבל כן הוא הטבעת הדברים, שהראשונה נקראת "סיבה" והשני 'מסובב', והוא היסוד של "והארץ נתן לבני אדם", שזוהי הסיבה. וכלל זה הוא בכל עבודת האדם, בכל דבר ודבר שיעשה, בין בדברים גשמיים ובין בדברים רוחניים, העבודה צריכה שתתנהג על דרך זה, והרוצה להשיג איזה ענין רוחני או גשמי עליו לחפש ולכוון את הסיבה, ואם לאו לא ישיג התכלית, כי בלעדי הסיבה לא תעשה עבודתו פרי בשום אופן.

"וכי יהי' איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת" (דברים י"ט), וברש"י: ע"י שנאתו הוא בא לידי וארב לו, מכאן אמרו עבר אדם על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה, לפי שעבר על לא תשנא סופו לבא לידי שפיכות דמים. וגילו לנו חז"ל שהסיבה לשפיכות דמים הוא השנאה, ולא כמו שאנו רגילים להבין שמתוך שהוא שונאהו הריהו הורגו, שהרי חז"ל אמרו שזה בא בדרך "סיבה", שעבירת האדם על "לא תשנא" היא הזריעה שממנה צומחת שפ"ד, כמו שדקדקו בלשונם: עבר וכו' סופו לעבור וכו', בדרך סיבה ומסובב. לכאורה כשהינו מתכווננים איזו עבירה חמורה ומסוכנת יותר, שנאה או שפ"ד, הרי בהשקפה שטחית הינו אומרים ששפ"ד יותר חמורה; ולפי הנתבאר, אע"פ ששפ"ד היא עבירה חמורה עד מאד, בכל זאת הרי אינה "סיבה", אבל שנאה הרי היא "סיבה", והיא עבירה הפרה ורבה, המפרה ומרבה רשע ועבירות עד אין שיעור, והיא החמורה יותר. ולכן אמרו חז"ל שחמורה שנאה מג' עבירות, ואמרו "מקדש שני וכו' מפני מה חרב, מפני שנאת חנם שהיתה ביניהם", שהיו עוסקים אפילו בגמילות חסדים, ובכל זאת כיון שהיתה שם שנאת חנם חרב המקדש, ומשום שנאת חנם הריהי עבירה מסוכנת ומסאירה המסככת רבוי עבירות. והוא בגדר כמו בצמיחת פירות, שהפרי המזריע אע"פ שהפירות שיצאו ממנו הם יותר מתוקים, בכל זאת ודאי יותר חשוב הוא הזרע, שהוא הנהו "סיבה" ומוליד הפירות. וכמו שאמרו ות"ת כנגד כלם, שאעפ"י שודאי המעשה יותר גדול שהוא העיקר, וצריך להפסיק בת"ת מפני המעשה, בכל זאת כיון ש"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", א"כ התלמוד הריהו סיבה המסככת למעשה, וכיון שהוא הסיבה הריהו כנגד כלם. וכן "אהבת הבריות" חשובה יותר מהרבה דברים, אע"פ שהמסובבים הנם דברים גדולים ועצומים, בכל זאת כיון שה"אהבה" היא הסיבה להם הרי היא חשובה מכלם. "פתחו לי פתח כחודו של מחט סידקית ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם" - "נקב הסידקית" הרי אינו כ"א הזרע, והוא כלא נגד ה"פתחו של אולם", ואעפ"י כ עיקר חיותו של אדם הוא דוקא ב"נקב הסידקית", והוא כפי שבארנו, משום ש"נקב הסידקית" הוא הזרע והסיבה המולידה את ה"פתחו של אולם". כללן של דברים: בין במצות ובין בעבירות ישנם דברים הנקראים סיבות וישנן הנקראים מסובבים. "הוירץ למצוה קלה וכו' שמצוה גוררת מצוה וכו' ששכר מצוה מצוה" - ישנן סיבות ומסובבים,

והמסובכים אפשר שיהיו גדולי ערך, ובכל זאת הסיבה יותר חשובה מכלם, ולכן - הוי רץ למצוה קלה, דאעפ"י שהיא קלה, אבל מכיון ש"שכר מצוה מצוה" הריהי סיבה, והיא שקולה כנגד כלם.

וענין סיבה ומסובב אין להבין שמסובב אינו צריך להסיבה כלל אחרי שכבר נולד, שאחרי מסובב אין קיומו תלוי בהסיבה, - אלא שהמסובב כלו מחובר ומדובק אל הסיבה, וכל קיומו תלוי בהסיבה, ולו תתבטל הסיבה יתבטל גם המסובב.

מי יתן טהור מטמא אמרו חז"ל עוה"ב מעוה"ז, פי' כל הנועם והזיו של עוה"ב נוצר ומתהווה אך ורק מעוה"ז, ולא כמו שהורגלנו שעוה"ב הוא רק שכר בעד מעשי עוה"ז, שזהו טעות, אלא שכל העוה"ב מתהווה ונוצר מה"סיבה" שלו, ז"א מעוה"ז, שהוא הנהו הסיבה המסבכת לעוה"ב; וא"כ כל העוה"ב מחובר אל הסיבה שלו, והיינו אל עוה"ז, ולו לא יהי' עוה"ז יתבטל מיד "העוה"ב". ואמרו חז"ל "מרגלא בפומי' דרב עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה" (ברכות י"ז), "נהנים מזיו השכינה" הלא זהו כל נעם העוה"ב, ועטרותיהם בראשיהם" - זהו לבושם של הצדיקים שהם התורה והמצות, ז"א העוה"ז; וא"כ כל העוה"ב מחובר ומקושר אל העוה"ז, שאין הפי' ש"עוה"ב" בא מ"עוה"ז" שהי' לפנים, אלא שכל יניקת העוה"ב הוא מה"עטרותיהם בראשיהם", שמזה הוא כל הנעם, ובלעדיו זה לא יהי' מציאות של עוה"ב כלל, כשנבטל את ה"עטרותיהם" הריהו כאילו בטלנו את "העוה"ב", דדא ודא אחת היא.

ולצורך: אהבת הבריות הנה סיבת העוה"ב, כשנבטל "אהבת הבריות" ממילא יתבטל כל העוה"ב. ואברהם אבינו שהי' אצלו מעין עוה"ב בעוה"ז, הוא הי' באמת מתענג לאין שיעור מחסד, שהוא הרגיש את כל ה"נהנים מזיו השכינה" בכל מעשה טוב כאן בעוה"ז; אנו אין אנו בדרגא זו, ולכן מרגישים אנו כל הנועם רק בעוה"ב שהוא הנהו המתוק לחיך, אבל סו"ס הוא אינו אלא מסובב ממעשה המצוה, ודאי שיותר חשובה ממנו היא הסיבה שסבכתו, והוא העוה"ז המוליד ומהוה הכל. ובאמת כן אמרו חז"ל "יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חי עוה"ז, ויפה שעה אחת של תשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חי עוה"ב", שתשובה ומע"ט מולידים, וכל חי עוה"ב אינם יוצרים ומהוים כלום. וכן מבואר זה בפי' הח' יעב"ץ (אבות פ"ד מ"ב) שאמר על מ"ש "מי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת", שלא אמרו "לא יאכל" שהי' משמעו שהי' אפשר שיאכל אלא שימנעו ממנו שכר, אבל אמרו "מה יאכל", ז"א שלא יהי' לו מה לאכול, משום שבלי עוה"ז אין מציאות עוה"ב כלל.

וכלל זה הוא באמת גם בצד הרע. "ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה", ואמרו חז"ל לשכב אצלה בעה"ז, להיות עמה בעוה"ב, ואמרו חז"ל על העושה עבירה שהיא "קשורה בו ככלב", שהעבירה אינה זזה מן העובר עליה אף רגע, שגם בצד הרע, כל הגיהנם וכל היסורים והעינויים באים מצד העבירה, גם בצד הרע הכל מתהווה

אֵה, עֲטֹרֹתֵיהֶם בְּרֹאשֵׁיהֶם", העבירה שעמו היא היא המהוה את כל הגיהנם, וכשאדם עושה עבירה אמרו חז"ל שאין להפטר ממנה; כמו שבצד הטוב כל הנועם והחסד הוא לנצח נצחים, והוא מחמת שמעשה הטוב שעשה קשורה בו לנצח, וממנה הוא יונק כל העוה"ב, כמו"כ להפך, היסורים הנם אתו לעולמי עד, משום שהעבירה קשורה ודבוקה בו לעולמי עד ואינה זזה ממנו, והיא היא המהוה את כל הגיהנם.

וכמו שבצד הטוב, יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז" כן הוא בצד הרע, כמ"ש הרמב"ן שכל צערו ויסוריו של איוב הם כאין וכאפס נגד צער כל דהו של גיהנם. וכמו ש"יפה שעה אחת של תשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב", כמו"כ קשה שעה אחת של עבירות בעוה"ז מכל יסורי הגהנם, משום שיסורי העוה"ב אינם מסבכים כלום, ועבירה של עוה"ז עושה פרי רב, ומסבכת עבירות עד אין סוף.

ומה יחדד באמת לב האדם ואיזו אימה תפול עליו כשיתבונן בדבר נורא זה, שהעושה עבירה פעם אחת טוב לא יפטר ממנה לעולמי עד, ולהפך שמחה תאחזנו כשידע שבכלל ישראל אין "סיבות" כלל, שאין העבירה נעשית אצלם לסיבה, שאם אדם מישראל עובר עבירה מיד מתחרט, ואין העבירה נעשית כעצם מעצמיו, רק - "שזפתני השמש". וכן אמרו חז"ל שמחשבה רעה באוה"ע הקב"ה מצרפה למעשה ובישראל אינה מצטרפת למעשה, משום שאף מעשה עבירה אינה מסתרשת בישראל כלל, ולכן נמחלים להם גם מעשים, שאצל ישראל אין "סיבות".

וזהו החילוק שמנו חז"ל בין צדיקים בינונים ורשעים, כ"ז הן דרגות בחטאים עד כמה שהן "סיבות", עד שאמרו "מינים ואפיקורסים גיהנם כלה והם אינם כלים", פי' שמינות הריהי כבר "סיבה", וכשהעבירה היא "סיבה" אזי "גיהנם כלה והם אינם כלים", שהסיבה אינה כלה לעולם. ומזה יוצאת הערה נוראה לאדם בענין עבודתו ביום הדין, שישתדל להנצל בכל כחותיו מסיבה, שסיבה היא מהעבירות הפרות ורבות, והיא הסכנה הכי גדולה בעדו. ומאידך גיסא, כיון שהסיבה שקולה כנגד הכל כמו שבארנו, א"כ חדש אלול שהוא הכנה ליום הדין והנהו הסיבה של יום הדין, לפ"ז שקול ה"אלול" כנגד הכל, וכל מה שירבה האדם להתעסק באלול בתורה ויראה, הרי ירבה להכניס עצמו בסיבה יותר ויותר, וזה שקול כנגד הכל.

#### מ א מ ר ע ז .

ליל ש"ק תצא, י"ד אלול.

מרגלא בפומי' של אדמו"ר ז"ל על מאמרם, דברים העומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלים בהם", דהיסוד הוא דכשהאדם מתרומם גם הדברים מתרוממים, ולהפך, כשהאדם שפל גם הדברים נעשים שפלים ומזלזלים.

המעין בתוה"ק יראה שתורה מענישה על כל שמך חטא ואין בה שום ויתורים, כל העונשים אין בהם ויתור כל דהו, כמו שאמרו חז"ל, "משאמר הקב"ה הדבר הזה בסיני באותה שעה מפי עליון לא תצא הרעות והטוב אלא מאלי' הרעה באה על עושה הרעה והטובה באה על עושה הטובה" (מד"ר פ' ראה), שאין שמך של עבירה שתותר עלי' תוה"ק. ואמרו חז"ל, "כל האומר הקב"ה ותרן יותרו מעוהי", שאסור לומר על הקב"ה שהוא ותרן, ולכאורה הלא נאה ומתאים מאד שיהי' הקב"ה ותרן, ואיזה פגם הוא הויתור? תמיהות אלו באות מחמת שאין אנו יודעים כלל מהו "שכר ועונש", דאילו הינו יודעים מהותו של שכר ועונש לא הי' עולה על הדעת כלל לומר שהקב"ה ותרן.

משפט הריהי מדה שהיא אחת ממדותיו של הקב"ה. כמו שיש מדות: חסד, אמת, ישר וכו', כמו"כ ישנה מדה של משפט; מהותה, מציאותה וטבעה של מדה זו הוא "משפט", "דין". "ועז מלך משפט אהב", - עוזה של מלכות הוא משפט, תורה היא משפט. ואמרו חז"ל "העוז של ממ"ה הקב"ה והוא אוהב את המשפט ונתנו לישראל שהם אוהביו" (שמ"ר פ"ל), ועוד אמרו "שופטים ושוטרים אר"ל למה"ד למלך שהיו לו כנים הרבה והוא אוהב את הקטן יותר מכלם והי' לו פרס אחד והי' אוהבו יותר מכל מה שהי' לו, אמר המלך נותן אני את הפרס שאני אוהבו מכל מה שיש לי לבני הקטן שאני אוהבו מכל בני, כך אמר הקב"ה מכל האומות שכראתי איני אוהב אלא לישראל שנא' כי נער ישראל ואהבהו, מכל מה שכראתי איני אוהב אלא את הדין שנא' כי אני ה' אוהב משפט, נותן אני את מה שאהבתי לעם שאני אוהב, הוי שופטים ושוטרים" (מד"ר פ' שופטים).

מדה זו מכונה בשם "דין", "מלכות"; מהותה וטבעה של מדה זו שהיא מרקדת על חוט השערה ואין בה שום ויתור, והיא נוקמת ונוטרת על כל חוט השערה משום שזה מציאותה. וכשמבינים אנו מדת משפט על דרך זה, הרי פשוט לנו שאסור וא"א לומר על הקב"ה שהוא ותרן, שבמשפט אין שיך ויתור כלל. "משה ואהרן בכהניו" - משה ואהרן, אוהביו של מקום, ה"קוראים אל ה' והוא יענם בעמוד ענן ידבר אליהם" וגו', הוא משה שעליו נאמר "בכל ביתי נאמן הוא", ואעפ"כ- "א' נושא היית להם ונוקם על עלילותם", ואחז"ל שאמר משה "בעלילה אתה בא עלינו", שזה הי' חטא שמן הנמנע להשיגו ער שאפי' משה כנהו בשם עלילה, ועכ"ז - "נוקם על עלילותם" ולא ויתרו כלל, משום דכך הוא סוד המשפט שאין שם ויתורים. וזהו שכ' הח' לוצטו שהלומד תורה ורואה חומר הדין בא מזה לידי זהירות. כשרואים כי "הוא אברהם האהוב לקונו" וכו' אחרי כל זאת, אחרי כל האהבה הגדולה, נענש בשביל ה"במה אדע"; "במה אדע" שאין לנו מושג בגודל קדושתו, שישראל זכו בקרבות בזכותו, נענש אברהם עליו, - כשלומדים ומתבוננים בזה ורואים איך שהתורה מרקדת ומענישה על כל חטא דק מן הדק, על כחוט השערה, מכירים מזה חומר הדין, ומתחילים להבין מהותו של משפט. וכשמבינים כן אין שיך להקשות למה לא יהי' הקב"ה ותרן, שזהו

לאילו שהיננו מבקשים שחסד לא יהי' חסד, שהוא מן הנמנע, שהרי זוהי מציאותה ומהותה של מדה זו, כמו"כ כיון שמציאותה של מדת משפט הוא דקדוק על כחוט השערה בתכלית הדקדוק, הרי א"א שיהי' שם שום ויתור, שבוייתור כל דהו כבר אין זה משפט. "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט" - פעלו של הקב"ה הוא "תמים", בלי ויתור כל דהו, משום שכל דרכיו משפט, ומשפט מהותו הוא תמים, שאין בו שום ויתורים.

וזהו שהתורה מענישה על כחוט השערה ב"מות יומת", משום שתורה מהותה הוא מדת הדין, ובמדת הדין מצב הדברים הוא על חוט השערה. והוא כמו חכית של אבק מפוצץ שהיא מחייבת זהירות גדולה ומרובה, שבנגיעה הכי קלה היא עלולה להתפוצץ, כן הוא מהותה של מדת הדין, משפט על כחוט השערה, ואין בין גיהנום לגן עדן אלא כחוט השערה, אין בזה מצב בינוני, כי על חוט השערה הדברים תלויים אם לחיים ואם למות. וזהו שאמרו במד"ר פ' ראה, "מהו ואל תגבהו וכו' כי ה' דבר, והיכן דבר, אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו כי פי ה' דבר, מהו אם תאבו ושמעתם אמר ר' אלעזר הסיף והספר ירדו כרוכים מן השמים", פי' שאינו כמו שרגילים להבין שהעונש הוא דבר צודדי הניתן בעד עבירה והשכר הנהו שכר בעד המצוה, אלא שהשכר והעונש הם בדבר עצמו, שכן הוא מדת הדברים והטבעתם, שהדבר העמד כ"כ על חוט השערה עד שהסיף והספר ירדו כרוכים מן השמים, ותיכף בנטי' כל דהו הריהו כבר "סיף" כמו שבארנו. "הלא כה דברי כאש נאום ה'", - שמהותה של תורה הוא משפט, אש, שכל המשתמש בה שלא כהוגן בנטי' הכי קלה מיד נכוה; מצד אחד הריהי מאירה, ובה בשעה הנוטה ממנה קצת נכוה בשלהבתה. "אר"א משאמר הקב"ה הדבר הזה בסיני מפי עליון לא תצא וגו' אלא מאליה הרעה באה על עושה הרעה, והטובה באה על עושה הטובה". ומשום זה התורה מלאה עונשים, בלי ויתורים, שזוהי מהותה של משפט.

תיכף ב"אלף" של תורה אדם פוגע כבר ביסוד זה - "כי ביום אכלך ממנו מות תמות". ומה שאין האדם מתכוונן בזה מעצמו הוא מחמת החסרון והפגם, וכמו שאמר אדמו"ר ז"ל שמחמת שפלות האדם גם הדברים העומדים ברומו של עולם מתקטנים ומזדלזלים בעיניו. ומזה יוצאת הערה נוראה לאדם מהו "ה' מלך ירגזו עמים", ואיזו אימה ופחד צריך שתפול על האדם, שלא ישעה ולא ישלה נפשו בשוא, שא"א ואין שום ויתור בכריאה, כיון שיסוד הכריאה הוא משפט, - "ועז מלך משפט אהב" - וכמדה זו אין ויתור מן הנמצא, דהוא הפכה של מדה זו. וחומר הדין נורא ואיום, הדקדוק הוא דק מן הדק עד מאד. "רוממו ה' אל' והשתחד להדום רגליו קדוש הוא", איפה מכירים קדושתו ית' ? כשרואים "משה ואהרן בכהניו וגו' ונוקם על עלילותם", כשרואים חומר הדין כל כך נורא כאהוביו של מקום, - מזה משיג האדם מהו "השתחד להר קדשו".

מ א מ ר ע ח .

ש"ק תצא, י"ד אלול.

במאמר הקודם בארנו מה שאמרו חז"ל הסיף והספר ירדו כרוכים מן השמים. והנה ענין כרוכים אין להבין כשני דברים המכורכים יחד, דזה ודאי שאינו, דנמצא שבעת שהוא „סיף“ אינו „ספר“ ובעת שהוא „ספר“ אינו „סיף“. וכשנתכונן בזה נראה שחז"ל גילו לנו כאן סוד גדול ונורא, והוא יסודה ומהותה של תורה, שהטבעת הדברים הוא שבעת ובעונה אחת הוא „סיף“, „וספר“. והוא ענין נפלא עד מאד, שאותו דבר עצמו בשעה שהוא „ספר“ אם יטוהו מעט מנתיבתו או יוסיפו עליו קצת הריהו כבר „סיף“; והוא משום שתורה יסודה על חוט השערה, כאילו שהיא מלאה פצצות, שעל נטיה כחוט השערה מיד מתפוצצת. „אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו“, - כן הוא הטבעת הדברים, בעת ובעונה אחת, על כחוט השערה - „טוב הארץ תאכלו“ ו„חרב תאכלו“.

ובחזה"ל מובא וז"ל: „ונאמר כי החכמה בשעה שמגהיגים אותה על דרכה תהי' רפואה לכל מדוה וכשנוטים בה מנתיבתה תהי' מדוה כולל שאין לו רפואה ולא ארוכה, וע"כ נמשלה התורה כאש כמ"ש הלא כה דברי כאש נאום ה', מפני שמאירה העינים באורה כמ"ש וכו' ושורפת ביקודה מי שנוטה מנתיבתה כמ"ש כי באש ה' נשפט ואמר ימטר על רשעים פחים ואמר ואמתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו והי' בלבי כאש בוערת“, פי' שמציאותה של תורה הוא שהיא סוד של חיים, רפואה לכל מדוה, ובה בשעה כשנוטים בה מנתיבתה הרי אותה תורה שנותנת חיים הנה מדוה כולל שאין לה רפואה ולא ארוכה, שמזיגת הדברים של סיף וספר היא על חוט השערה. ציור לזה נוכל ליקח מהחיים הטבעיים. האדם חי ע"י החום השכעי שבקרבו, ואילו יחסר לאדם חומו לא יוכל לחיות, ואותו החום שהנהו סוד החיים של אדם אם יחזק בקרבו ישרף ביקודו. הרי לנו ציור מזה שאותו סוד המהוה חיים כשיתוסף מעט יותר מדאי ימות בו האדם; בגדר זה הנה תורה"ק שנמשלה לאש, שהיא הנה סוד החיים, אבל זהו רק כשהכל על מתכונתו ובמדתו, אבל כשיוסיף בה מעט האדם, בנטי' הכי קלה ישרף בשלהבתה. וזהו סוד המזיגה, ובסוד המזיגה הדבר תלוי על חוט השערה, שמעט יותר מהמדה הריהי כבר פצצה המתפוצצת כהרף עין. ובחזה"ל כ' „ושורפת ביקודה כאש שנא' כי באש ה' נשפט, ולכאורה מאין לו שאש זה משמעו תורה, והוא משום שאש אחר זולתי מדת הדין - שהיא התורה כמשנ"ת במאמרים הקודמים - אינו נמצא כלל, וכשנאמר „אש“ קאי זה על תורה"ק, שרק היא הנה מקור האש, והוא משום שמציאות התורה הוא על חוט השערה, ובנטי' קלה הריהי מחרבת ושורפת הכל. ולהלן „על כן הזהר שלא תטה אשוריך מדרך האבות ונתיב הראשונים וכו' ואל תחשוד אבותיך“ וכו', והזהירנו להזהר מאד בהחכמה בכל מיני הזהירות,



כמו שמזהירים למחזיק פצצה בידו לבל ישחק בה, כי הוא בסכנה גדולה אם אינו מומחה בזה; שהמבין מהותה של תורה שהיא כאש, והכל תלוי בה על חוט השערה, הוא יודע שאין שם מקום לשחוק, שאין משחקים עם אש וגפרית, ויזהר כבר עד מאד לבלתי הכוה ולבלתי סכן את עצמו, ומשו"ז, "הזהר שלא תטה אשוריך מנתיב הראשונים"- זהו "מנהיגים אותה על דרכה", להשמר על חוט השערה. וזהו שכ' במט"י בדברו בענין הזהירות, "וההולך בעולמו בלי התבוננות וכו' הריהו כסומא ההולך על שפת הנהר, אשר סכנתו ודאי עצומה וכו' ", ודקדק "על שפת הנהר" שבנטי' קלה נופל הוא לתהום האכזרין ואין מנוס לו, שבאמת כל מהותה של תורה הוא בכחינת "על שפת הנהר" מבלי לנטות ימין ושמאל, וזהו היסוד של "אין בין גיהנם לגן עדן אלא כחוט השערה", דבן-רגע הריהו כבר גיהנם.

"הסיף והספר ירדו כרוכים מן השמים א"ל אם תעשו מה שכתוב בספר הזה אתם נצולים מן הסיף הזה, ואם לא תעשו אתם נהרגים בסיף הזה וכו', אמר ר' לוי למה הדבר דומה לעבד שאמר לו רבו הרי מוניק של זהב ואם לאו הרי כבלים של ברזל" (מד"ר פ' ראה). מצד אחר הרי תכשיט וענק לגרגרת, ובנטי' קלה הריהו "כבלים של ברזל". "אמר ר' אלעזר משאמר הקב"ה הדבר הזה כסיני באותה שעה מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, אלא מאליה הרעה באה על עושה הרעה והטובה באה על עושה הטובה" (שם), משום שכך הוא מציאותה של תורה; כשהיא על דרכה הריהי משיבת נפש, משמחת לב ומאירת עינים, וכשנוטים מנתיבתה היא עצמה הנה שלהבת גדולה השורפת ויוקדת ומשחיתה עד השרש. באותה תפלה שהוטבע, "ואהוב וחיביב ונחמד ונעים" הוטבע ג"כ "ונורא", שבה בשעה הריהו גם "נורא". ובאמת הרי דברי חז"ל ברור מללו "זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם המות". "סם המות" אין זה ענין לזמן, כ"א לעולמי עד, הוא המה"מ, הוא הדין, הוא הדין, הוא העונש עד סוף כל הדורות.

כשהבורא ית' מתימר בתורה אמר, "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת", חקים ומשפטים צדיקים- פי' הגונים ומתקבלים, ולהלן מסיים "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך" וגו' שיזכרו מעמד הר סיני, פי' שהבורא ית' בספרו לנו כל מעלות ושכחי התורה, באותה שעה הוא מזהירנו על אשה של תורה, על מעמד הר סיני, הקולות והברקים- שהקולות והברקים אינם אש ממקום אחר שהביא הבורא ית' בנתנו התורה, אלא שהתורה עצמה היא היא האש. והרמב"ן בפ' ואתחנן כ' וז"ל "רק השמר לך וכו' אבל הכתוב הזה לפי דעתי מצות ל"ת הזהיר בה מאד, כי כאשר אמר שנזהר בכל המצות ונשמור החקים והמשפטים לעשותם חזר ואמר רק אני מזהירך מאד להשמר ולשמור עצמך מאד מאד ולזכור מאין באו אליך המצות שלא תשכח מעמד הר סיני וכל הדברים אשר ראו שם עיניך הקולות והלפידים

את כבודו ואת גדלו ודבריו אשר שמעת מתוך האש, ותודיע כל הדברים וכו' ופירש הטעם כי ה' עשה המעמד ההוא כדי שתלמד ליראה אותו כל הימים וכו' ואל תשכח אותו וכו'". ומבואר ברמב"ן כי הלומד תורה עליו לזכור מעמד הר סיני שהם הקולות והלפידים, לזכור "מאין באו אליך המצות", שמקורה ומהותה של תורה הם הקולות והלפידים, שזהו אשה של תורה, והזהירנו תמיד בלמדנו תורה"ק לזכור שמהותה ומציאותה הוא אש העלול ועתיד על נטי' קלה לכלות הכל, ומזה, מזכירו וידיעה זו, יצא ליראה אותו, ז"א, הזהירות והזריזות על חוט השערה שלא להכות ח"ו באשו הגדולה. ובאמת הריהו מקרא מפורש במעמד הר סיני "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת" (דברים ה'), והי' הכלל ישראל בפחד ודאגה פן ישרפו באש, והבורא ית' השיבו "הטיבו אשר דברו", ז"א שטענה זו מוצאה מיראה, שהכלל ישראל מצד השגתם והכרתם הגדולה פחדו מלהיות בדרגא כזו.

נמצא שמהותה של תורה הוא "אש", והלומד תורה מוכרח שתצא מזה "יראה". חז"ל אמרו שכן עזאי בלמדו תורה הי' אש סביבותיו, והוא משום שאה"נ, שכן עזאי בלמדו תורה הי' אצלו מעמד הר סיני, עם הקולות הלפידים והאש, שזוהי מציאותה של תורה, וספרו חז"ל איך שבעל הבית שבו למד בן עזאי חרד פן ישרף ביתו באש, והשיבו בן עזאי שמאש כזה אין נשרפים. ונצטר בניפשו מצבו של בן עזאי בלמדו תורה ובראותו האש סביבו, כמה גדלה זהירותו, זריזותו ודיקנותו, שראה מול עיניו הסכנה הגדולה המרחפת עליו מבלי מפלט אם אך יטה מעט, או יוסיף אש מעט יותר על המדה.

והמתבאר בזה הוא שמציאות התורה הוא "אש", שהכל הוטבע על חוט השערה, מבלי ויתור כל דהו. וזהו שכ' במס"י בדרכי קניית הזהירות שתורה מביאה לידי זהירות, וכ' "אברהם הוא אברהם האהוב לקונו וכו'", דכשרואים באברהם, אהובו של מקום, שיצאה שלהבת כ"כ גדולה בלי ויתור, כשרואים דקדוק כ"כ גורא, באים מזה לידי זהירות. ומזה יוצאת הערה נוראה, כיון שזוהי מהותה ומציאותה של תורה, א"כ מכל דבר ודבר של הלכה שלומד האדם מוכרח שיבוא לידי יראה, ואם לאו הרי אין זה לימוד של תורה.

#### מ א מ ר ע ט .

מוצש"ק תצא, י"ד אלול.

כ' האבן עזרא (שמות לא, יח) "ריקי מח יתמהו מה עשה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה", ומבואר שם, שלו היו יודעים סוד המצות, היו מבינים שאף לו חי' האדם אלף פעמים ועוד כהנה וכהנה לא יוכל להשיג אף פעולה כל דהו ממעשה ה', שאם לא ידע האדם נפשו איכה ידע אלקיו. בקצרה נתבאר מדבריו שזה בא מצד שהם אינם יודעים גדולת ה', הדברים הגדולים והנשגבים מתקטנים

רק מחמת סיבה זו, כמו שבארנו, שדברים העומדים ברומו של עולם בני אדם מזלזלים בהם, מקטנות האדם ושפלותו נובע סוד זלזולו בדברים הרמים; ומאידך גיסא, מקור כל ההצלחה והכרכה לאדם, "הכרכא דכולא בי" הוא הכרת האדם בגדולתו ורוממותו ית'.

כ' הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ב, "ואיך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים וכו' כשמחשב בדברים האלו עצמם מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד וכו' כמ"ש דוד "כי אראה שמין מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו". ומבואר בדבריו שמהבריאה לחוד צריך לבוא לידי יראה, אלא שזהו ענין קשה עד מאד ולא יזכה לזה רק אחד מני אלף, ולכן אוה"ע אינם בדרגא זו, ובארנו זה באריכות במאמרים הקודמים; אבל תורה היא המקור שמשם נקל הוא שתצא יראה, ההכרה "כי גדול ה' וגו' ולגדולתו אין חקר" צריך שתצא עכ"פ מתורה, דאורייתא וקוב"ה חד הוא, מתורה מכירים עצמותו ית', ז"א שהתורה הנה היסוד של הכרה שממנה יוצאת אהבה ויראה. ותובע הכתוב "ותופשי התורה לא ידעוני" ובתרגום יב"ע: ומלפי אורייתא לא אליפו למידע דחלתי, ז"א שהסיבה היא משום שאין להם יראה, וזהו שהכתוב תובע: "ותופשי התורה" - שבתורה הרי הכל מכירים לרוממותו וגדלותו עד אין חקר, ואחרי כל זאת - "לא ידעוני", והוא משום שיסוד גדולת ה' יוצא רק מ"יראה", הדבר המרחיב ומגדיל הוא רק יראה. גדלותה של תורה"ק יוצאת ג"כ אך ורק מיראה, ובלעדה א"א שתגדל התורה אצל האדם.

והבאנו במאמר הקודם דברי המס"י שהוא מחדש שם שזה שאחז"ל שתורה מביאה לידי זהירות קאי על יראה, הינו שמקור הזהירות הוא רק מ"יראה". והנה מהותה של זהירות כפי שהוא עצמו מבאר שם היא ההבחנה והדקדוק במשפטי ודיני התורה, להבחין ולדקדק על חוט השערה בין טוב לרע, פשפוש ומשמוש על כל דין והלכה בתכלית ההבחנה והצרוף, וכ' שמשגיגים ענין זה אך ורק מיראה, ובלעדי היראה יחסר לו כל זה, ז"א שבלי יראה תקטן אצלו תורה"ק, שהיראה הרי היא המגדלת תורה"ק. מובא באור ישראל בשם ר' ישראל ז"ל מסלנט, שכאשר שאלוהו על אחת מהנהגותיו מאין הוציא זה, ענה שבחו"מ שלו כתוב כך. הגאון ר' ישראל מגודל יראתו הי' החו"מ שלו יותר גדול, ש"החו"מ" מתגדל לפי מדרגת היראה באדם. "והחכמה מאין תמצא" - איפה הוא המקור שממנה חוצבה תורה"ק - "ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה", שיסוד התורה הוא מיראה.

הכלל ישראל שזכה לתורה כ"כ גדולה ורחבה, למצות והלכות לאין שיעור, כל ההלכתא רבתא לשכתא, ש"ק כ"כ גדול - הממציא לכל הריבוי הזה הוא רק יראה. מהשכר ועונש של שבת, מהבורר חיטה אחת שהוא בסקילה, מזה יוצאת ההלכתא רבתא לשכתא. מדיני התורה, מכרת ומות יומת על כל צעד וצעד, מזה מתרבים, מתגדלים ומסתעפים אצל האדם דיני התורה. בלעדי יראה לא הי' לנו ש"ק

כלל, לא היינו יודעים שום מצוה של תורה. והמה בוכים פתח אהל מועד" - אמרו חז"ל שרפו ידיו, ולפי שנתעצל לפיכך, ולא ידע איש את קבורתו", מכאן שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה. ומאין מכירים חוט השערה של תורה - הלא רק מהשכר ועונש, כשרואים עונש כ"כ נורא למש"ר על חטא של חוט השערה כזה, מזה מכירים גדולתה של תורה"ק שהיא על כחוט השערה.

"נורא אל' ממקדשיך", אל תקרא ממקדשיך אלא ממקדשיך, כשהקב"ה עושה דין בקדושי מתיירא ומתעלה ומתקלס, 'שהקב"ה מתיירא ומתקלס רק ממשפט, גדולתו ורוממותו ית' מכירים רק ממשפט. 'ויגבה ה' צבא' במשפט" - משפט הוא המקור היחיד שממנו יוצא ה' ויגבה ה' צבא'."

"ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר, בבקר גתנה התורה ובערב נתנו המשפטים, הה"ד, מבקר לערב יוכתו משל לשנים שידרו למקום, אחד אומן ואחד הדיוט, מי גרם להדיוט ללקות לפי שלא היה לו מי שילמדנו, כך הקב"ה עמד על הר סיני ומחזיק בדין, שנא' ותאחז במשפט ידי, אמר דוד שפטני ה' כצדקי בדק ולא הי' לו מי שילמדנו ולקה, התחיל צוח ואל תבוא כמשפט את עבדך, - קודם שלקה, טרם שהראוהו "משפט" אמר "שפטני ה' כצדקי", שהחזיק עצמו לצדיק, אבל לאחר שלקה והכיר כבר במדת הדין בדרך אחר, שוב צוח "אל תבוא במשפט את עבדך" - כל כך אימתי עד שלא סידר לפניו את המשפטים לקיים מה שנאמר מבקר לערב יוכתו. ד"א ואלה המשפטים, מהו מבלי משים לנצח יאבדו, אמר איוב להקב"ה, מי יתן ידעתי ואמצאהו אערכה לפניו משפט, - קודם שראה איוב שכר ועונש אמר שהוא יודע "משפט" - משל לכריון שהי' שכור, בעט בפילקי והוציא איסריין, ריגם איקונין של מלך, קלל לשלטון, אמר הודיעוני באיזה מקום המלך שרוי ואני מלמדו את הדין, נכנס, הראו לו המלך יושב בבימה, סגר למטרונא, וטרד אפרכוס, סימא לדוכוס ונתן קטריקי לקרטוס קרב קיסין למניסטר, כיון שראה המלך עושה כך נתירא אמר בבקשה מכם שכור הייתי ולא ידעתי כח המלך. כך הי' איוב עומד וצוח מי יתן ידעתי ואמצאהו אערכה לפניו משפט, רגם האיקונים שאמר יאבד יום אולד בו וכו' ראה המלך יושב בבימה, סגר למטרונא והנה מרים מצורעת כשלג - ממעשה מרים שהי' לשם ה', לכבוד ה' ולתועלת הכלל ישראל יצא "והנה מרים מצורעת כשלג" שנידון כלה"ר, מזה מכירים את עומק הדין, את ה"כי קדוש ה' אל'", "משפט". - טרד למשה "לכן לא תביאו את הקהל הזה" - בשביל חטאו של מש"ר, שאפי' מש"ר טען ע"ז בעלילה אתה בא עלינו, נענש בעונש כ"כ נורא - שחז"ל אמרו שלו הכניסם מש"ר לארץ לא היו גולים לעולם, מעונש כ"כ גדול ונורא על כחוט השערה, מעומק הדין שכזה, הקב"ה כביכול מתעלה ומתקלס, "כי מי יצדק לפניך" - סימא לדוכוס זה יצחק, שנא' ותכהינה עיניו מראות, נתן קטריקי לאכרהם שנא' ידוע תדע בי גר יהי' זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, - בשביל

חטאו של „כמה אדע“, שהכלל ישראל זכה עבורו לקרבנות; מזה יצא-  
כשראה איוב אמר בבקשה ממך שכור הייתי שנא' ואף אמנם שגיתי  
אתי תלין משוגתי, וכ"כ למה שלא היו יודעים כחו של דיין"-, שעד  
שלא ראה הדין סבר שכבר הגיע עד תכליתו ואמר „אערכה לפניו  
משפט“, שהי' סבור שהנהו מכיר כבר כל גדולותו, אבל כיון שראה  
משפט אמר בבקשה ממך שכור הייתי, שהייתי טועה ושוגה, שאין חקר  
לגדולתו ואין סוף לרוממותו; הנה המגדל והמרחיב הוא רק הדין,  
מעומק הדין על החוט השערה, מזה מכירים כל ה„איין חקר“. וזהו  
המבואר במס"י שמ"ש תורה מביאה לידי זהירות קאי על יראה, דרק  
מעומק הדין בא האדם לידי תורה, ובלעדי זה א"א לאדם להכיר  
בשום אופן גדולתה של תורה.

יסוד ר"ה הוא משפט, ההכנה לר"ה היא שילמד האדם משפט,  
חומר הדין. ר' ישראל ז"ל מסאלנט כ' שבאלול ילמדו השער הג'  
משע"ת לר"י שהוא מיוסד לברר וללבן לאדם חומר הדין. וזוהי  
העבודה העיקרית בפרוס יום הדין, להתבונן ולהכיר יותר ויותר  
בחומר הדין שלא יבוא חלילה לומר „שפטני ה' כצדקי“.

#### מ א מ ר פ.

ב' תבא, ט"ז אלול.

„והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה“, וכ' הרמב"ן  
„והזכיר את המשפטים האלה להזהיר מאד במשפטים וכו' רק  
כמשפטים יעמידו התורה“.

משפט היא אחת ממדותיו של הקב"ה, מדה כשאר המדות כגון  
חסד ואמת, והיא מדה המכריחה משפט, שזהו מהותה. יסוד המשפט  
הוא בירור הדברים, ליבונם וזיכוכם. בחושן המשפט כתוב: „ונשא  
אהרן את משפט בני ישראל על לבו“, וכ' רש"י: דבר שהם נשפטים  
ונוכחים על ידו אם לעשות דבר או לא לעשות, היינו שמשום זה  
נקרא משפט. וכן כתיב במשכן „כמשפטו אשר הראית בהר“, פי'  
בכל הדקדוק והבירור עד כחוט השערה זהו „כמשפטו“, שביור  
וליבון הדברים נקרא משפט. וכן מ„ושפטו העדה והצילו העדה“  
ילפינן דרישה וחקירה, שמשפט מהותו ופירושו בירור הדברים.

במשפט נאמר בהרבה מקומות „ובערת הרע מישראל“, דיסוד  
המשפט הוא ביעור הרע, לצרף לזכך ולטהר הדברים מכל סיג ומכל  
פסולת, לבער הרע לגמרי מבלי השאיר שמץ ממנו. וזהו יסוד  
העונש, שאין המוסר שהקב"ה מיסר את ישראל מוסר נקם ומכת אויב  
אלא מאהבה שהוא אוהב אותם כאב את הבן, שדרך המשפט הוא לנקות  
העולם מן הרעות ע"י עונשים. וזהו כל ענין הגיהנם שהוא רק  
כור המצרף ומזכך. וכל עונשי ומשפטי התורה שנמסרו לדיינים כל  
עבודתם היא ג"כ אך ורק על יסוד זה, חלילה וחלילה אין כאן  
שיכות לנקימה ונטירה, רק זה נובע מסוד המשפט. חז"ל חיבו את

קרובי הנהרג לשאול בשלום הדינים, בכדי להראות שאין להם שום שינא ושנאה עליהם, משום שבמשפטי התורה הפס"ד יוצא בכל מדת האהבה והרחמים מבלי שום נטי' עצמית קלה של הדינים, אלא משום התכלית של ביעור הרע.

הרמב"ן כ' שהתורה כפלה הרבה פעמים אזהרותיה על משפטים משום דרכי לב יתמהו למה זה נהרג הרוצח כיון שהנעשה אין להשיב, והוא משום שאינם יודעים מיסוד המשפט, והרמב"ן מכנס בשם שוטים וטפשים, שאילו ידעו מהותו של משפט, מהותו של עונש, היו יודעים שבמשפט אין מקום לויתורים, אין מקום לרחמים וחמלה, כיון שמהותו הוא ביעור ובירור הרע. לפי"ז יבואר לנו שאוה"ע לא יוכלו לידע ממשפט בשום אופן, ואי אפשר שישגו בזה מושג כל דהו, ולכן נחשב התלין בעיניהם גרוע מהרוצח עצמו, והעולם התרבותי משתדל להקל במשפטים, ולעשות שם ויתורים ע"פ הרגשים של רחמים וחמלה; והוא משום שבלי תורה"ק א"א לידע כלל ממשפט, ורק הבוי"ת הוא שנתן לנו את מדת המשפט, שהיא מדה של ביעור ובירור הרע מכל וכל, בצירוף וזיכוך בלי ויתורים, וכלי חמלה וחנינה. וזהו שאמרו כל האומר הקב"ה ותרן יותרו מעוהי, דכיון שיסוד העונש הוא ביעור הרע, וכל העונש הוא צירוף וזיכוך לאין שיעור, א"כ לא שייך כאן ויתור כלל.

כל ענין למוד התורה הוא למוד משפט, לברר וללכך הדברים על חוט השערה, פטור או חייב, טוב או רע, ז"א בירור הדברים. ואמרו חז"ל "כולם אחוזי חרב - שהיו כולם שונים הלכה כחרב שאם בא מעשה על ידיהם לא תהא הלכה קוהא להם" (שהש"ר), בירור וזיכוך לאין שיעור על חוט השערה ממש, שלא תהי' שום פשרה, שום מצב בינוני, אלא להעמיד הדברים על חוט השערה, - זהו היסוד של לימוד התורה. [באמת גם שכל הוא דין, ששכל הלא הוא ג"כ בירור הדברים, וזה הריהו"מהותו של דין].

ענין הדינים, "עשות משפט", הוא ג"כ אך ורק בירור הדברים על חוט השערה, לקיים כל חומר הדין בדקדוק עצום ורב, כיון שכל יסודו הוא לבער הרע שלא ישאר ממנו שמץ וזכר. וזהו שכ' הרמב"ן במש"כ במקושש העצים, "כאשר צוה ה' את משה", שלא הי' להם שום שינא עליו, והרגוהו רק, "כאשר צוה ה' את משה", דהפס"ד וקיומו הי' רק לבער ולברר הרע, לקיום המשפט.

ולפי"ז נמצא שמשפט אינו ענין המסור לדינים בלבד, דכיון שבארנו שיסודו הוא ביעור הרע, א"כ זהו באמת יסוד כל עבודת האדם, ורק שיטת דברים שנמסרו לדין והוא הנהו בעל המעלה של "ביעור הרע", אבל באמת מוטל על כל פרט ופרט מישראל, לעשות משפט", אלא שאם לא ביער הוא נמסר הדבר לדינים שהם הנם בעלי המעלה ההיא. כמו שמצינו בהרבה מקומות בחז"ל כגון גבי מילה, שאם לא מל אותו אביו מצוה על ב"ד למולו, שהחיוב הוא על אביו, ורק אם לא מל האב נמסר והוטל החיוב על הכלל כיו.

„לעולם יראה דין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגייהנם פתוחה לו מתחתיו“ (סנהדרין ז') - הי' מפרש ר' ישראל ז"ל מסלנט שכל אדם הנהו דין על עצמו, כל עבודתו היא עבודת דין, ומחוייב להזהר על כל תנועה ותנועה לשוקלה על כף המשקולת על חוט השערה, כאילו חרב מונחת בין ירכותיו, שאם יטה כמלא נימא הרי „גייהנם פתוחה לו מתחתיו“. וכן הוא באמת מתכוננתן של דברים שהעמדו על חוט השערה מבלי להימין או להשמאיל.

כל המס"י מתחילתו ועד סופו בנוי על יסוד זה של ביעור הרע, מפתיחתו עד פרק הקדושה שהוא טהרה בתכלית, שלא נשאר כבר שום שמץ כל דהו מהרע. וכל המדרגות המנויות שם מזהירות, נקיות וטהרה עד קדושה - כולן הן דרגא אחר דרגא בהזיכוך והצירוף משמץ רע. [המשכיל בספרי הח' לוצטו יראה שספר מס"י הוא ספר כולל מכל הספרים שחיבר, ויתכן שספרים וחיבורים שלמים שלו כלולים בשורות ספורות במס"י, ולו הי' כותב ספרו בלשון של קבלה, כגון „קליפות“, „ס"א“, „ביעור הרע“ וכדומה, אז היינו מחליטים כלנו שכל הספר ועניניו הם עניני „קבלה“; גדולתו של המס"י הוא שהוריד הענינים וקירבן ללשונו, עד שבלמדנו אותו אנו מדמים שיש לנו שיכות בזה, ובאמת הלא ענין „בעור הרע“ הוא מסודות היצירה, שעליו טובב הפלפול של היצירה כולה].

מתחיל הוא מזהירות, יסוד הזהירות הוא ביעור הרע, לפשפש ולמשמש, לנקות ולטהר ולזכך הדברים על חוט השערה, ומבואר שם מדבריו שדרגא זו להעמיד הדברים על חוט השערה יוצאת מתוה"ק, שהיא המלמדת לנו „חוטי השערה“, שכשלוּמדים תורה מתחילים לדקדק על חוט השערה. וכ' שם „על כן יאמרו המושלים בואו חשבון“ - שיסוד זה של „בואו חשבון“ על כל חוט השערה, להבחין ולבער את כל הרע, יודעים ומבינים רק המושלים ביצרם, כמו שהביא שם המשל בגן המבוכה שאי אפשר למצוא בו הדרך האמיתי. „באורח זו אהלך טמנו פח לי, הבט ימין וראה ואין לי מכיר אכר מנוס ממני“, - באורח זו אהלך, בהלכי כבר לעשות מצוה, גם שם „טמנו פח לי“, א"כ הרי א"א בשום אופן למצוא הדרך האמיתי - הבט ימין וראה ואין לי וגו'. יסוד זה של „באו חשבון“ יודעים רק „המושלים ביצרם“, שהיא מדרגת ביעור הרע. הכלל הוא דכ"ז שאין לו לאדם שיכות בביעור הרע ואין לו עסק בזה א"א לו לידע מדרגא זו של „באו חשבון“ כלל, כ"ז שלא נכנס כמדרגת „מושלים ביצרם“ אי אפשר שתהי' לו שיכות כל שהיא לענין „באו חשבון“. ומאין באים ליסוד זה? ע"ז כ' שתורה מביאה לידי זהירות, שע"י לימוד התורה ושכר ועונש, ז"א ע"י לימוד של חוט השערות, מזה יוכל האדם להגיע לידי „ביעור הרע“. כשלומד אדם „במה אדע“ ורואה כל חומר ועומק הדין, ומתברר לו שהדברים העמדו על חוט השערה, שכל הבריאה מתחילתה ועד סופה נוצרה מחוטי השערה, וכל עבודת האדם היא לכוין בדקדוק שלא להחליף שעה בחברתה, כי בהחליף השערות הדברים משתנים מחיים למות, - מזה באים לידי „זהירות“.

וכ' הכוזרי (מאמר ד' אות כ"ו) „אמר החבר, מהם ספר יצירה והוא אברהם אבינו וכו' הורה על אלקותו ואחדותו בדברים מתחלפים מתרבים מצד אבל הם מתאחדים נסכמים מצד אחד, והסכמתם מצד האחר אשר יסורם, מהם ספר וספור וספר, רצונו בספר השעור והפילוס בגופים הנבראים“, פי' שמהות הבריאה אינה גוש אחד, כ"א מוטבע ומלוכד מ„חוטי השערה“ עד אין מספר. „מי מרד בשעלו מים ושמים בזרת תכן וכל בשליש עפר הארץ“, - כל הבריאה היא איחוד של חוט השערות, שהיא מוטבעה מחוט השערות דק מן הדק עד אין גבדק, וכל חוט וחוט של שערה הלזו ג"כ מוטבע מחוט השערות עד אין מספר, עד שהוא בגדר שהבריאה נוצרה בספר-מלשון מספר-ז"א בחשבון להוד בלי גופים, „עד שיהי' הגוף מסודר וערוך ראוי למה שנברא לו, לא יהי' כ"א במנין, והמדה והמסורה והמשקל וערך התנועות וסידור המוסיקה הכל במנין“. פי' „סידור המוסיקה“ זהו הבחנת הדברים על חוט השערות [באמת נראה שהשם „מוסיקה“ מושאל הוא, פי' של „מוסיקה“ הוא הבחנה על ה„שערות“, על הדקות, ומשום שכל האומנות במוסיקה היא ההבחנה בין התנועות, לבן נקרא זה „מוסיקה“], שהטבעת הבריאה היא על כחוט השערות, וכמו שכל האומנות במוסיקה היא לשמור ולדקדק על כל תנועה הכי דקח שבדקה, כי תנועה אחת קלה משנה כל צורת הדברים, כמו"ב כל עבודת האדם בבריאה הוא להשמר להזהר ולדקדק על כחוט השערה, כי בהחליפו חוט שערה אחת, בהחליפו תנועה קלה, הרי הוא משנה בזה את כל הענין מרע לטוב, שאין בין גיהנם לגן עדן אלא כחוט השערה.

ואמרו חז"ל כל המחניף לרשע לסוף נופל בידו, והביאו ראי' מירמי' שאמר „אמן כן יאמר ה'“, והיכן מצאו חז"ל בזה חניפה, שפשוט ודאי שאמירת ירמי' „אמן כן יאמר ה'“ היתה קדושה בתכלית הקדושה, שהרי ודאי שהי' צויך להתפלל „אמן כן יאמר ה'“, וחלילה וחלילה שהיתה בזה חניפה; אלא שהיתה הטענה עליו בזה שהתנועה היתה חזקה קצת יותר מדי, וראינו מזה עד כמה הוא דקות התנועות, ועד כמה קשה לכוין להם, עד שירמי' הנביא בהחסיאו את הדקדוק בתנועה קלה כבר נענש ע"ז.

זהו מ"ש במאמר הקודם משאחז"ל שדוד אמר שפסני ה' כצדקי שהחזיק עצמו לזכאי, וכשהראוהו משפט אמר אל תכיא במשפט את עבדך, כשראה את חוטי השערה ראה שא"א לעמוד בדין של כחוט השערה, וכן מ"ש באיוב: „סגר למטרונא“ - דכשראה „והנה מרים מצורעת כשלג“, אברהם נענש על חטא דק מן הדק עד אין גבדק, דקדוק כזה על כחוט השערה-אמר שכור הייתי, שא"א לעמוד בדין בדקדוק כ"כ נורא. וזהו שכ' במס"י בפ"ה „והנה בכלל זה ג"כ קביעות העתים על חשבון המעשה ותקונו כמו שכתבתי למעלה“, ולכאורה איך הוא משהו זה לתורה, והוא משום שבאמת הרי ענין זה הוא יסוד כל התורה כמו שבארנו.



ומתבאר בזה, שבאמת יסוד כל הבריאה מתחילתה ועד סופה הריהו דין, חוט השערות, ועל זה סובבים הולכים כל הדברים. לימוד התורה הוא לימוד דין ומשפט, ומזה יוצא ענין „עשות משפט“, שהוא ג"כ אך ורק „דין“, בירור הדברים וביעור הרע, והעונש הוא ג"כ אך ורק „דין“, לזכך ולטהר הדברים על חוט השערות. בקצרה, יסוד הכל הוא לזכך ולטהר הדברים ולבער הרע מקרבן, ולהעמידן על מתכונתן על חוט השערות. וזהו שהאבות הק' וכן חז"ל היו ממררים ומסגפים עצמם, שהיו עוסקים ב„דין“, בביעור הרע, בנחום איש גם זו אמרו חז"ל שקבל עליו יסורים על שלא הי' שקו פתוח שמא יבא עני ולא יספיק לתת לו נדבה, וקבל על עצמו יסורים על חטא של „חוט השערה“ כזה, עונש נורא כ"כ, וכשאמרו לו תלמידיו אוי לנו שראינוך בכך, אמר להם אשרי שראיתוני בכך, שאוי ואבוי הי' לי לו לא באו עלי היסורים והייתי נשאר עם החטא; דנחום איש גם זו ידע מהותו של משפט, מהו ביעור הרע, ומהו ח"ו ויתור כל דהו על כחוט השערה.

אברהם אבינו האהוב לבוראו, דוקא משום זה נענש על חטא דק מן הדק של „במה אדע“ ולא ויתרו לו כלל, וכן במשה ואהרן במי מריבה, משום דאשרי הם שלא מחלו להם על החטא, וכדאי הי' להם כל העונש, ואוי ואבוי הי' להם לו מחלו ויתרו להם קצת, כחוט השערה. הראשונים עסקו בסיגופים משום שהם היו „הדינים“ האמיתים, אוהבי משפט, ולכן עסקו כל ימיהם במשפט, בביעור הרע, וענשו את עצמם על כל חוט השערה. אנו אין אנו במצב של תעניתים וסיגופים, אבל לכה"פ לקבוע עתים לחשבון המעשים, להיות קצת במצב של „בואו חשבון“, לכה"פ נתעסק קצת בזה, להתכונן בחומר ועומק הדין על כחוט השערה.

## מ א מ ר פ א .

ה' תבא, י"ט אלול.

בארנו במאמר הקודם דיסוד המשפט הוא ביעור הרע, וזהו יסוד הדינים, שדין בישראל אינו סתם ענין של מינוי, אלא שהיא מעלה באדם, ובעל המעלה של דינות נמנה לדין. במעשה פנחס אמרו חז"ל (סנהדרין פ"ב) „והמה בוכים“ שנתעלמה ממנו הלכה, „וירא פנחס“ - ראה מעשה ונזכר הלכה, אמר למשה מקובלני ממך הבועל ארמית קנאים פוגעים בו, אמר לו קרינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא, כלומר „פרונקא“ שהוא השליח, צריך להיות דוקא ה„קרינא דאיגרתא“, דלמלא השליחות בכל הדקדוקים יוכל רק מי שיכול בעצמו לקרא, להיות בעצמו ה„קרינא דאיגרתא“. [אגב צריך לעמוד בדברי חז"ל במה שקראו לפנחס בשם „קרינא דאיגרתא“, והרי ההלכה היתה מקובלת לכלם ממס"ר, ורק שהוא נזכר קודם, ורואים אנו שגם „נזכר“ הוא כבר בחינה ב„קרינא דאיגרתא“, וכשנזכר פנחס הי' כבר הוא השליח ולא אחר; ומצינו שזכירה היא בחינה: „ולא תתורו אחרי לבבכם וגו' למען תזכרו וגו'“.]

ומדברי חז"ל אלו יוצא לנו ביאור חדש במה שאמרו „הבועל ארמית קנאים פוגעים בו“, ולכאורה כיון שהלה חייב מיתה למה דוקא קנאים פוגעים בו ולא כל אדם, והוא דכיון שבארנו שדיניות היא מעלה, א"כ באמת ישנם חילוקים ודרגות בדין, וישנן דברים שנמסרו רק לקנאים, שרק הם הנם בעלי המעלה של הדברים האלו, ורק הם הנם ה„קריינא דאיגרתא“; דעונשי התורה אינם עונש בעלמא, אלא שהם מיסוד המשפט כמו שבארנו, וענין המשפטים נמסר רק לדיינים, ז"א, לאותם שהנם ה„קריינא דאיגרתא“ מאלו המשפטים.

יסוד זה של „קריינא דאיגרתא“ אינו רק בדין זה, אלא בכל משפטי התורה, שבכדי לעשותם צריך לדיין, ז"א, להקריינא דאיגרתא. דיין אינו כמושג דיין באוה"ע, אלא „דיין“ הוא מעלה ודרגא באדם שהוא דיין, והזוכה במעלה זו הוא הנקרא דיין. יסוד הדיין וגדרו הוא כפי שבארנו שצריך הוא להיות בבחינת „אהבי ד' שנאו רע“, שאינו סובל עושק וחמס; שכל גדר הדיין הוא „ובערת הרע מקרבך“, וכשהוא בעל כל המעלות האלו הריהו דיין. ועל יסוד זה מורים לנו כל גדרי הדיין המנויים בתורה"ק. „לא תטה משפט“ - האם אפשר להיות במעלה זו רק ע"י לימוד ד' חלקי שו"ע לחוד, מבלי שתהי' לו תכונה בנפש? וכן „צדק צדק תרופ“ שאמרו חז"ל שזו מדת הדיין, הלא ודאי שזה מדות ומעלות בדיין, ואילו לא נמצא איש בעל המעלות האלו לא הי' מציאות של דיין כלל בעולם, דכיון דמהותו של דיין הוא מעלת הדיינות, א"כ כלעדיה בטלו דיינים. וזהו שבקש משה דיין בעל ז' מעלות, בקש ולא מצא כ"א בעלי ג', ואילו לא הי' מוצא בעלי מעלות אלו לא הי' דיין נמנה כלל.

בין מעלות הדיינים נמנו „אנשי חיל יראי א' אנשי אמת שונאי בצע“ (שמות י"ח) וברש"י: ששונאים את ממונם בדין, כההיא דאמרינן כל דינא דמפקין מיני' ממונא בדינא לאו דינא הוא, וכ' הרמב"ן דרש"י „בא לפרש שכל ממון שידעו בו שאדם יכול להוציא מידם בדין ישנאו אותו ויחזירוהו מעצמם, ואפי' הוא שלהם באמת, כגון שקנה עבד שלא בעדים וכיוצא בו, - ודרגא זו באה באמת ממעלת „שונא עול“, דממון דמיחזי כגזל כבר שנוי ומתועב אצלם, כגדר שמצינו בגמ' „מיחזי כחילול השם“, „מיחזי כיוהרא“, וכמו שמצינו באבי שכלקח בשר משני שותפים הי' משלם לכל א' מהם, שלא יראה כגזל-, אבל הלשון במכילתא אינו כן, אלא כך שנוי' שם, שונאי בצע, שהם שונאים לקבל ממון בדין, דברי ר' יהושע, ר' אליעזר המודעי אומר אלו שהם שונאים ממון עצמם, אם ממון עצמם שונאים ק"ו ממון חביריהם, פירש ר' יהושע שונא בצע שונא שחד וכו' ר' אליעזר המודעי דרש, כי הם השונאים הממון הרב ואין להם חפץ בריבוי כסף וזהב“. הנה הצריך לדיין להיות בבחינה של שונא ממון, שונא ממון כפשוטו, שהממון שנוי ומתועב אצלו כתועבה, כמו שמצינו בברזל שכ' הרמב"ן דלהכי נאסר להניף כלי ברזל על אבני המזבח משום דהכרזל שנאו

לה' שהוא המחריב העולם, שע"י באים פורעניות לעולם. הנה כתב הרמב"ן על הכרזל שהוא שנאוי כל כך מפני שהוא המחריב העולם, א"כ עד כמה צריך שיהי' ממון שנוי ומתועב, שהחרכב הנגורם מהכרזל הוא כלא נגד החרכב שמחריב הממון בעולם, מרבה משטמה, מרבה גזל, מרבה קנאה וכל הצרות ומדות רעות שבעולם. ואעפ"י שלירד לעומקן של דברים להשיג למעלת הדיניות במ"ש הרמב"ן הוא למעלה מהשגתנו, ככ"ז נוכל גם אנו להשיג קצת מושג בזה. והסתכונן יראה זירגיש זה בעצמו, דאיך יוכל מי שהוא קשור בלבו ונפשו אל הממון וכל שרעפיו ועשתונותיו תפוסים בטכוס עצה איך להשיגו, איש שממונו חביב עליו יותר מגופו, - איך יוכל להוציא פס"ד על חבירו לחיכו ממון? ולהלן בד' הרמב"ן: „ועל דרך הפשט אנשי אמת שונאי בצע, שהם אוהבים האמת ושונאים העושק, וכי יראו עושק וחמס אין דעתם סובלת אותו, - דכשרואה עול מתכוין לבו לבלי נשוא, ולא די כמה שהוא בעצמו סובל מזה - אבל כל חפצו להציל בזול מיד עושק“. מי שהוא במעלה כזו שכל ישעו וחפצו להציל בזול מיד עושקו, כ"כ שנאת העושק גדולה אצלו, איש כזה הוא דיין.

בתחילת דבור התורה הכתיבה לנו סיפורים אחדים אודות מש"ר להורות מעלתו של מש"ר. „וירא איש מצרי וגו' ויך את המצרי“, כשראה נכרי מכה איש ישראל מיד הרגו, וזה כא מצד המעלה של „להציל בזול מיד עושקו“, וכן „שני אנשים עברים נצים ויאמר לרשע למה תכה רעך“. לא הי' יכול לעבור על עול בשתיקה. וכן בכנות מדין „ויקם משה ויושיען“, שהיו מריבים נכרים עם נכרים והוא זר להם לגמרי, ובמצב של סכנה כברחו מחרב פרעה, דאעפ"כ - ויקם משה ויושיען. הנה כשבארה לנו התורה אודות מש"ר שהי' המנהיג, השופט והדיין של הכלל ישראל - ספרה לנו במעלתו עד כמה הי' בדרגת שונא עול, ומשום זה זכה להיות מנהיג הכלל ישראל.

וזהו שאמר ר' ישראל ז"ל מסלנט על מה שאמרו חז"ל „אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות“, ואמר הר"י ז"ל שראשית כל צריך שיהי' דיין, וכשהוא כמעלת דיין אז „אין לו לדיין וכו', אבל כשאינן לו מעלת דיין אין שייך לומר עליו „אין לו לדיין“ וכו'. וזהו שכ' במס' י שתורה מביאה לידי זהירות דהינו ביטול הרע, וכ' שבדרבא זו יכולים להיות רק „המושלים ביצרם“, וכל יסוד ספרו הוא „ביעור הרע“, לפשט ולמשמש, „החקירה אפי' במעשים הטובים עצמם לחקור ולראות היש וכו' איזה חלק רע שיצטרך להסירו ולבערו וכו' לבחון תכונתם בתכלית ההבחנה עד שיסאר זך ונקי“. הנה כ' שבדרבא זו יכולים להיות רק אלו „המושלים ביצרם“, משום דכלי בחינה זו אין אנו יודעים המרחיקים או מקרבים אנו אותו. והוא בודד אותו משל שאמרו חז"ל בשיכור שרצה בנו להראות לו חרפת השכרות בכדי שיחדל לשתות ולהשתכר, והראוהו שיכור המתגולל ברפש, והלה בראותו זאת נגש אל השיכור ושאלהו איפה השיב שכר משובח כזה,

וכן הוא כאמת, דבכדי לבער הרע צריך להיות בבחינה של המושלים ביצורם. וכ' שם שלזהירות זוכים מתורה, משום דהכלל הוא דראשית כל צריך האדם להשיג מעלת דין, וכשיש לו מעלת דין אז יוכל לעסוק בביעור הרע.

„צדק צדק תרדף למען תחי' (דברים ט"ז), וכ' הרמב"ן כמדרשו של ר' נחוניא בן הקנה ידרשו בו סוד אמרו צדק זו מדת דינו של עולם שנא' צדק צדק תרדוף וכתוב בתרי' למען תחי' וגו' אם תדין עצמך תחי' וכו' אם כן יאמר הכתוב תשפוט אתה בבית דינך ותרדוף צדק צדק ותשיג אותם למען תחי' לעוה"ב בצדק השני שהוא צדק עליון והוא האור הגדול הצפון לצדיקים לעתיד לבוא, והוא עוזו של הקב"ה, ורואים אנו מכאן איזו מעלה הוא דין ומשפט, שכ' הרמב"ן שעי"ז זוכים לסוד החיים. ומזה תצא לנו הערה ערב יום הדין שכל עבודת האדם לזכות בדין שעי"ז יזכה בחיים, צריכה להיות העסק בענין „משפט“, דכיון שכל ענינו של ר"ה הוא דין ומשפט, ממילא כל עבודתו היא להכנס לדרגת דין שהוא הסוד של „למען תחיה“.

#### מ א מ ר פ ב

ליל ש"ק תבא, כ"א אלול.

נתבאר במאמרים הקודמים שמשפט היא מדה ומעלה, אחת ממדותיו של הקב"ה, ומהותה הוא ביעור הרע, שביעור הרע היא מעלה שאינה בשום מדה זולתי במשפט. ועד"ז צריך להבין סוד העונשים, שאינם בתור נקמה, כ"א מהיסוד של ביעור הרע. וזהו ענין הדין, שדין הוא מדה ומעלה, ויסודו הוא ביעור הרע. ערך מעלתו של דין נוכל לראות מהמעלות שבקש משה במנותו דינים, אנשי חיל וגו', שמכל אלו המעלות מתקבלת ויוצאת מעלת הדינות. וכפי המתבאר מובן הדברים הוא להפך לגמרי מאשר הבינונו עד כה, דאנו מורגלים להביט על משפט כעל גזלן ורוצח, בעת שמשפט הריהו מקור הברכה, החיים וכל טוב, וזה שאצלנו נתהפך מושג המשפט בתכלית ההפך, הוא מזה שחסרה לנו הידיעה ממהותו של משפט, שהוא ביעור הרע, ואין אנו יודעים מהותו של ביעור הרע. „אלכסנדר מוקדון וכו' אזל למדינה אוחרא ושמה אפריקא וכו' עד דאינון יתבין אתו תרי גברי לדינא קדם מלכא חד אמר חרובא זביני' מהאי גברא וגריפתא ואשכחי' בה סימא, ואמרית לי' סב סימתך דחרובא זבינא סימא לא זבינא, ואחרניא אמר כמה דאת מיסתפית מעון גזל כך מסתפינא אנא, כד זבנית לך חרבותא וכל דאיהו בה זבנית לך, קרא מלכא לחד מנהון א"ל אית לך ברא, א"ל אין, קרא לאחרינא א"ל אית לך ברתא א"ל אין, א"ל זילו וינסבון דין דדין ויכלון תרויהו סימא, שרי אלכסנדרוס מוקלון תמה, א"ל מלכא מה את תמה לא דנתי טובות, א"ל אין, א"ל אילו הוה הדין דינא בארעכון מה הויתון עבדין, א"ל מרים רישא דדין ורישא דדין וסימא סלקא לבי מלכא (ויק"ר פכ"ז). הרי לנו משפט

הפוך ממשפטנו אנו, דאנו רגילים בדין ודברים שזה אומר כלו שלי וזה אומר כלו שלי, אבל ריב ומשא שזה ישעון כלו שלך והלה ישיב כלו שלך, מזה לא שמענו מעולם, שהרי ודאי לא הי' שם שחוק בעלמא אלא מריבה גדולה, שהרי הגישו טענותיהם לדין, וכשטומעים אנו מזה הרי אנו במצבו של אלכסנדר מוקדון ומתמיהים על זה.

המתכונן ויודע מהותו האמיתית של משפט יבין שהמשפט האמתי יוכל להיות אך ורק כציוור הנ"ל, דאיך ישעון כ"א כלו שלי בעת שהוא בספק גזל, והרי ודאי אחד מהצדדים עובר בעון גזל, והמשפט האמתי הוא דוקא כשהאחד טוען טול את שלך שאיני רוצה להכניס עצמי בספק גזל וחכירו משיבו להפך, וזה פשוט ומובן כ"כ עד שהמלך שאל את אלכסנדר, האם גם אצלם יורדים גשמים וזורחת השמש, שאינו מבין חיים הבנויים על יסוד=משפט אחר. והוא בגדר כמו שהגר"ח מולוז'ין הי' מציר פגישה בין אחד מתושבי לוז החיים לעולם עם אחד מאתנו, שכשמספר לו זה אדות המות, הלה עומד ומתמיה, ומחליט שבודאי אין בונים בתים אצלנו, כי על מה זה ולמה יבנו לזמן קצר כ"כ, כמו"כ לא יכול המלך לציר בנפשו חיים הבנויים על משפטים אחרים, שהי' נדמה לו כעולם הפוך.

באמת הרי הפכנו קערה על פיה, ונהפך מהלך מחשבתנו מהמהלך הנכון. על איש שונא בצע אנו מכיטים כעל מי שאינו מן הישוב, ומתמיהים עליו כהתמיה אלכסנדר מוקדון במשפט הנ"ל, והוא משום שאין אנו יודעים מהו משפט ומהו ביעור הרע. דאילו ידענו מביעור הרע, והיינו יודעים גודל החטא, הרע והמסית שבממון המביא לידי גזל, קנאה, שנאה וכל המדות הרעות שבעולם, היינו יודעים גודל ההרחקה שחייבים להתרחק מממון, שהי' צריך להיות יותר שנאוי מברזל שהרחיקתו התורה כמ"ש הרמב"ן. וחז"ל אמרו, "ואנשי סדם רעים וחטאים-רעים בגופם וחטאים בממונם", והוציאו חז"ל "חטאים בממונם" מכלל "רעים בגופם" וקבעום מדור בפ"ע, ורואים אנו מכאן גודל ההשחתה בנפש שיש בממון עד שהוא מדור בפ"ע, שאין לכוללו בכלל "רעים בגופם". "בכל מאוך" נאמר על ממון, ולא כללוהו ב"כל נפשך" להורות מהו "ממון". וכשמבינים כן - שוב ה"שונא בצע" מובן ופשוט.

וכשמתברר לאדם שמהותו של משפט הוא ביעור הרע לגמרי, אז יבין כבר עד כמה גדולה היא השמחה והאשר כשהמשפט גדל ומתרבה, שהרי בזה הוא כל העונג, הנעם והחיים. כל הצדיקים התאו וציפו לדין, משום דדוקא בדין ומשפט, בביעור הרע מכל וכל בלי ויתור ורחמים, בזה היא כל ההצלחה. "ותכהינה עיניו מראות, אמר ר' יהודה בר סימון אברהם תבע זקנה וכו' יצחק תבע יסורין אמר לפניו רבון כל העולמים אדם מת בלא יסורין מדת הדין מתוחה כנגדו, מתוך שאתה מביא עליו יסורין אין מדת הדין מתוחה כנגדו, ואמר לו הקב"ה, חייך, דבר טוב תבעת, ממך אני מתחיל" (ב"ר פ' ס"ה). יצחק שהוא הי' הדין האמיתי, שעליו אמרו שהוא מדת הדין, הוא ידע מהו משפט, ובקש על עצמו יסורין

בלי ויתור כל דהו. אנו נשתבשנו במשפט במדה כ"כ גדולה, עד שאנו מביטים על עונש כעל נקמה, על יסורין כעל קנס, ובראותנו כתוב „אני ה' אוהב משפט“, מניעים אנו בכתף מרוב תמי': איך יאהב הקב"ה עונש ויסורין; ומזה רואים אנו עד כמה נרחקנו מתוכנו האמיתי של משפט, דהלא כל עזו של הקב"ה הוא משפט, „ועז מלך משפט אהב“, עוזה של מלכות הוא משפט. והמביין יבין עד כמה צריכים להיות חביבים על האדם יסורים, יסורים מבלי שמך של ויתור, לצרפו ולזככו ולטהרו מכל סיג ומכל שמך רע, שזהו יסוד המשפט, וכל ההצלחה והישועה היא דוקא כשאינן ויתור, כשאינן רחמים בדין, אלא זיכוך וצירוף עד אין שיעור על כחוט השערה.

„לישועתך קויתי ה', אמר ר' יצחק הכל בקדי, יסורין בקדי, קדושת ה' בקדי, זכות אבות בקדי, תאותו של עוה"ב בקדי, יסורים-הה"ד אף ארח משפטיך ה' קוינוך אלו יסורים, לשמך זו קדושת השם ולזכרך זו זכות אבות, תאות נפש זו תאותו של עוה"ב" (ב"ר פ' צ"ח). ונשתבשנו כ"כ עד שאין אנו מבינים דברי חז"ל אלו כלל, ומסתדלים לבארם שלא על דרך הפשט. דאיך מנו יסורין בין הישועות, וכללו זה ג"כ ב„לישועתך קויתי"? ומכאן מתבאר לאדם מהו סוד המשפט ומהו סוד היסורין, דכל הישועות וכל ההצלחה הוא דוקא ע"י יסורין בלי ויתור, והם כ„תאות עוה"ב" ו„זכות אבות“, עד כגון זה הוא סוד המשפט שהוא הוא סוד הישועה, שבכל מדה שבעולם אין סגולה כזו המצרפת, מזככת ומטהרת כל דבר ודבר ומבערת אף זכר של רע מקרבו כמו משפט. וזהו שמצינו שקנס יעקב אע"ה את ראובן בדברים גדולים בעד „פחז כמים“, שהענישו ב„נצח“; דרך אב שמוחל לבנו ומכש"כ שאינו שופטו בעצמו ובפרט ברוחניות, וביותר אב כיעקב אבינו ובן כראובן, אחד משבטי י', שאהבת אביו אליו היתה בלי גבול, ואעפ"כ יסרו בעונש כ"כ נורא ואכזרי, נטל ממנו עוה"ז וגם עוה"ב, - והר"ז מבהיל ונורא מאד; ולא ויתר לו אפי' משהו, משום דיעקב שאמר „לישועתך קויתי ה'“ ותבע וקוה ליסורין, הוא ידע מהו חלילה וחלילה קצת ויתור, וידע שמוטב לו לראובן לאבד כהונה ומלכות, ואל יותרו לו על „פחז כמים“.

משה ואהרן, האם נוכל לציר לנו אהוב למקום יותר ממה, ואמרו במדרש (במדבר רבה פי"ט) מפני מה לא נזכר משה בשירת הבאר „מפני שנתענש על ידי המים ואין אדם מקלס לאספקלטור שלו, ולמה שמו של הקב"ה לא נזכר בה, משל לשלטון שעשה סעודה למלך, אמר המלך אהבי שם, א"ל לאו, אמר אף אני איני הולך לשם, אף כן אמר הקב"ה הואיל ומשה לא נזכר שם, אף אני איני נזכר שם“, האם יש לנו ציור באהבה גדולה מזו, ובכל זאת - „ונוקם על עלילותם“, נקמה כ"כ גדולה ונוראה על חטא דק מן הדק כ"כ שלא יכול מרע"ה להשיגו בשום אופן וכנהו רק בשם „עלילה“; והוא משום דזהו יסוד המשפט, ביעור הרע, דחלילה וחלילה הי' לותר

למש"ר, וכדאי הי' לו כל העונש, דההצלחה והאשר הגדול שאינן למעלה ממנו הוא רק במשפט, ורק אלו אהבי הרע, רק הם הנם שונאי משפט.

„שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא, משל לאדם שנכנס למדינה, ושמע שפלוטומיא נעשית, הלך ושאל ללודר (פי' איש רע ובליעל) אמר מתי פלוטומיא נעשית, אמר לו רחוקה היא, הלך ושאל לאותו שעושה פלוטומיא ואמר קרובה היא, אמר זה, לא שאלתי ללודר ואמר רחוקה היא א"ל זו הרי דעתך שהיית שואל ללודר וכי רוצה הוא שאעשה פלוטומיא, אינו יודע שהוא יורד ונהרג, כך שאלו ישראל לבלעם, אימתי תהי' ישועה, אמר להם אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב, אמר להם הקב"ה זוהי דעתכם, אין אתם יודעים שסוף כלעם יורד לגיהנם ואינו רוצה שתבא ישועתי, אלא היו דומים לאביכם שאמר לישועתך קויתי ה', צפה לישועה שהיא קרובה, לכך נאמר כי קרובה ישועתי לבוא" (שמ"ר פ"ל), פי', אתם שואלים את כלעם שאינן לו שום שיכות כביעור הרע, ואינו רוצה במשפט, שאלו ליעקב שהי' הדין האמיתי, וידע מהותו של דין ויסוריין, ושכל ההצלחה היא רק מהם, הוא אמר לישועתך קויתי, צפה לישועה.

„רוממו ה' אל' והשתחו להדום רגליו" וגו' ומבאר הכ' „משה ואהרן בכהניו וגו' קוראים אלד' והוא יענם וגו' ד' אל' אתה עניתם וגו' ונוקם על עלילותם", כשאחרי כל אלו המעלות, בכל זאת - ונוקם, מזה יוצא „רוממו ה' אל' והשתחו להר קדשו כי קדוש ד' אל'", קדוש - זהו שהור לגמרי מכל וכל. ומאין מכירים „להר קדשו" - את קדושתו ית' - ?מ, ונוקם על עלילותם", כשרואים משפט כ"כ גדול, משפט על חוט השערה בכל חומר הדין מבלי ויתור כל דהו, והוא בכדי לזכך, לטהר ולנקות שלא ישאר שמץ של רע, מזה יוצא - „כי קדוש ה' אל'".

משפט הוא מקור ההצלחה, הנעם והחיים, וזש"כ הרמב"ן „אם תדין עצמך תחי' וכו' תשפוט אתה ובית דינך ותרדוף צדק צדק למען תחי' לעוה"ב", דסוד החיים והברכה הוא רק במשפט, ולכן מי שמכניס עצמו יותר ויותר במעלת הדיינות, בסוד המשפט, מגדיל הוא בזה את זכותו ליום הדין, לזכות בדין.

## מ א מ ר פ ג

ש"ק תבא, כ"א אלול.

עצה מועילה לאדם ליום הדין הוא שיעשה עסק מדברים קטנים. ובאמת הרי זהו יסוד כל התורה כלה. כל ענין הביכורים הוא להראות שאינו כפוי טובה, כמו שכ' ברש"י פ' תבא, ועשתה תורה. ערך כ"כ גדול מענין זה: לעלות ירושלימה, לעמוד בעזרה ולקרית פרשת ביכורים, הכל רק בשביל ענין קטן זה, להראות שאינו כפוי טובה.

באמת המתכוונן בתורה הק' יראה שכל יסוד התורה הוא העסק בדברים קטנים. חז"ל ספרו על ר' מתיא בן חרש שניקר שתי עיניו בכדי שלא להכשל בהבטה כל דהו. וכך אמרו בפרתו של ר' אליעזר בן עזרי' שהיתה יוצאת ברצועה שבין קרניה בשבת, ואמרו חז"ל שלא היתה פרתו אלא פרת שכנתו, והוא ס"ל שמותר, ובכל זאת הושחרו שיניו בתענית על שעבר על דעת חביריו ולא מיחה בה. וכן על כל מדרך כף רגל נראה איך שכל עסק ומסירת נפשם של חז"ל הק' הי' על דברים קטנים, משום שזהו יסוד התורה ויסוד עבודת האדם. ולפי"ז נוכל להתכוונן עד כמה אנו רחוקים מדרגא זו, שכל עסקו של אדם כיום הוא רק בדברים גדולים. וכשנעמיק ונבחן עצמנו נראה שלא רק שאין אנו בדרגא זו, אלא גם אין אנו מכירים פחיתות דרגתנו בזה, שבראותנו חז"ל והנהגתם אנו מתמיהים עליהם על מסירת נפשם בדברים קטנים וקלים כאלה בהחשיבנו דברים אלו למותרות ומדת חסידות. "צדיק" שלנו אינו מוגדר כלל, חפשי בכל תנועותיו, מבלי שיראה צורך וחיוכ לעמוד על דברים קטנים, ועל זה ניתן להאמר "עושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס". הסיבה לזה הוא זלזול הדברים, דמחמת הזלזול הדברים מתקטנים, עד שלאט לאט דברים העומדים ברומו של עולם אדם מזלזל בהם, נעשים לו כמותרות ומדת חסידות; ולכן העצה היעוצה לאדם היא לעשות עסק מדברים קטנים, להחשיבן ולהעריכן, שמתוך כך הדברים מתרוממים אצלו ומכיר הוא כל דבר ודבר, שכל דבר מקבל צורתו האמיתית, ועצה זו ילמד האדם מפרשת ביכורים.

האמת הוא שכל הבריאה כלה אין בה דברים קטנים; בבית מלך, כל תנועה ותנועה, כל זיז וזיז, הוא "מלך". הדברים נמדדים לפי המסובב, שהמסובב נותן להדברים את ערכם וחשיבותם. וכ' הרמב"ן בס"פ בא "כי הקונה מזוזה בזוז אחד וקבעה בפתחו ונתכוין בענינה כבר הודה בחידוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם כנבואה, והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול יותר מאד על עושי רצונו, שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכבוד גדול לזכות אבותינו החפצים ביראת שמו, ולפיכך אמרו הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שכלן חמודות וחביבות מאד שככל שעה אדם מודה בהן לאל". דכיון דיסוד כל הבריאה הוא "אין עוד מלבדו", א"כ בכל הבריאה, בכל זיז וזיז, בכל דבר שימצא ויארע בבריאה, צריך שיהי' "אין עוד מלבדו". וכיון שכן הרי אין דבר בבריאה שנוכל לכנותו כשם דבר קטן. בסעיף הראשון משו"ע כ': "שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים וכו' כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דיבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדיבורו כמושב המלך", וא"כ הרי אין כאן שום דבר קטן, שהרי בכל פעולותיו ותנועותיו צריך להיות "שויתי ה' לנגדי



תמיד". והעמידו דין זה בסעיף ראשון בשו"ע, משום שזהו באמת ה"אלף" של האדם, לידע כי "שויתי ה' לנגדי תמיד", שמכל תנועה שלו צריך שירקם ה"אין עוד מלבדו".

ועל דרך זה יתבאר לנו נוסח התפלה שהתקינו אנשי כנה"ג והוא שוה לכל נפש, לקטן כגדול; מטבע של "יוצר אור" הוטבע על קדושת המלאכים - "וכלם עומדים ברום עולם וכו' וכלם פותחים את פיהם בקדושה ובטהרה" וכו', ולכאורה איזה עסק לנו בקדושת המלאכים, ולאיזה ענין מספר לנו כאן אופן קדושתם ושירתם, שדברים אלו דברי קבלה הם, ומה לנו בנסתרות. והוא משום דבאמת אין חילוק כלל בין עסק המלאכים לעסקנו, שהכלל הוא ש"מלא כל הארץ כבודו", אין חילוק כלל בין למעלה ולמטה, שכלם עסק ועבודה אחת להם. אנו אומרים למטה קדושת המלאכים מה שנעשה למעלה והם אומרים למעלה קדושת ה"למטה", כמו שהובא בשל"ה הקדוש, שמלאכים אומרים הלל הגדול, וכלם יחד אומרים שירה אחת, קדושה כלם כאחד. והגם שדרגא זו באמת דרגת קבלה היא, ואמנם ניתן להאמר שאין אנו בדרגא זו, אבל אם תחסר לאדם הידיעה שהוא עצמו הנהו "מקובל", אם לא ידע שבין הוא ובין המלאכים "מקובלים" הם, ואין חילוק כלל בין עסקו לעסק המלאכים - הריהו מופרך לגמרי מכל וכל.

אם יאמר האדם שאינו במצב של "שויתי ה' לנגדי תמיד", שהוא רחוק מדרגא זו, זהו אמת; אבל כשאינן אדם יודע כלל מזה, שאינו יודע שכל נקודת האדם בכל הגה, זיז ותנועה צריך שתהי' "שויתי ה' לנגדי תמיד"; אם לא ידע האדם שסוד כל עבודתו הוא "עבדות ואדנות"; שאינו יודע כלל מה חובתו בעולמו, מה לך פה ומי לך פה; אינו יודע כי "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", שכל האדם בכל תנועותיו הוא רק לכבוד ה' ולשם ה', ואין לו בעוה"ז כלום בלעדי זה, שלא נברא כאן בשביל משפחה, אלא כל חיו בין בעוה"ז ובין בעוה"ב הוא רק לשם ה'; אם אינו יודע כל זה, - הרי חסרה לו הידיעה הראשונה, ה"אלף" של האדם, הסעיף הראשון משו"ע, ואינו יודע כלל מעלת האדם; כי ה"אלף", הידיעה הראשונה שלו - היא "שויתי".

גדול אחד הוכיח פעם את מי שהוא, ואמר לו, הרי אינך יודע אפי' את הסעיף הראשון שבשו"ע. הסעיף הראשון שבשו"ע הריהו "שויתי ה' לנגדי תמיד", וכשאינן אדם יודע מ"שויתי" אינו יודע אפי' מסעיף הראשון.

"ת"ר כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבנו למדנו אורחות חיים" (ברכות כ"ח), הפי' של אורחות חיים הוא העמדת פסיעותיו; של האדם על הדרך האמיתי, שבקשוהו שיורה להם השביל שעליו יעמיד האדם את רגליו; ואמר להם "כשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם מתפללים", הכלל הראשון של האדם, הצגת רגליו על הבסיס הנכון הוא שידע את הסעיף הראשון, "דעו לפני מי אתם מתפללים", שזהו ה"אלף" של האדם - "שויתי ה' לנגדי

תמיד". כשאדם מעמיד רגליו על בסיס זה, אזי כל התורה והמצות יהיו סובבים על יסוד זה, אבל בלעדי זה לא יוכל למצוא בשום אופן דרך קיום תורה ומצות, כי חסר לו היסוד הראשון. זהו הדרך שהורה להם בבין אדם למקום.

"הזהרו בכבוד חבריכם" - זהו כלל בבין אדם לחבירו, והוא ג"כ עד"ז. במ"א בארנו ענין "כבוד" שהוא דרגא בפ"ע, וחז"ל העריכו זה הרבה עד שאמרו שכבוד תורה דוחה מגילה, כבוד תורה קודם לתורה; והורה להם ר"א שהסעיף הראשון בבין אדם לחבירו הוא "הזהרו בכבוד חבריכם", כשמדבר עם האדם ידע שהוא מדבר עם צלם אל', כאילו שמדבר עם השכינה. כשידע האדם מענין זה, אז - כמו שמה"שוית" יוצא כל התורה והמצות שכלן סובבות על יסוד זה של "שוית", כמו"כ מהזהירות בכבוד חבירו, יוצא כל המצות שבין אדם לחבירו. אבל מבלי ידיעה זו, כשאדם ודומם שוים בעיניו, כשהוא מביט בזלזול על האדם, אזי מן הנמנע הוא לקיים "בין אדם לחבירו" כלל.

"ומנעו בניכם מן ההגיון" - ג"כ עד"ז. כשאדם נגש ללמוד דבר תורה, צריך שיקדם אצלו כבוד תורה; אם רוצה הוא שתה"ק תשאר אצלו "תורה", צריך הוא קודם לכן להכשיר עצמו לקבלה, כמה שבילות צריך שיטבול בגשתו ללמוד תורה, "עד שאדם מתפלל שיכנסו דברי תורה לתוך מעיו יתפלל על אכילה ושת"י שלא יכנסו לתוך מעיו", שיטהר ויקדש עצמו בכמה קדושות שרם שיקבל דבר תורה. בגשתו ללמוד צריך שידע שלימוד תורה אינו כשאר חכמות העולם, כלימוד חכמה ופילוסופי' ח"ו, שאין לתורה שייכות להן כלל; "ומנעו בניכם מן ההגיון" - אל תכניסו את כלי הלימוד של שאר החכמות ללמוד תורה על ידן. וכשאדם ניגש ללמוד תורה בהכנה וקדושה זו, בכל כבוד תורה הראוי, אז נשארת היא אצלו "תורה", אבל בלי הכנה זו, אז תעשה תורה אצלו חלילה וחלילה כשאר חכמות. כשהאדם ניגש לתורה בכל ההכנה והכבוד הדרוש - זהו הדרך האמתית, ואם לאו - "דברים העומדים ברומו של עולם" מחמת הזלזול נעשים קטני ערך בעיניו, ובני אדם מזלזלין בהם" - שעי"ז תורה ומצות מזלזלין בעיניו, ואדם דש אותן בעקביו.

יסוד הדברים הוא שבכל הבריאה אין דברים קטנים כלל, שתכלית הכל הוא "אין עוד מלבדו", וזה מחייב שכל תנועה ותנועה הוא דבר גדול ונשגב, וסיבת הזלזול הוא רק פחיתות מדרגתנו; לכן העצה היעוצה לאדם היא לדקדק בדברים קטנים, וליתן להן ערך גדול וחשיבות.

מ א מ ר פ ד .

מוצש"ק תבא, כ"א אלול.

ממאמרינו הקודמים נתבאר שהטבעת הבריאה היא בדרך סיבה ומסובב, שלכאורה המסובב אין לו שום שייכות אל הסיבה, ואין

דמיון כלל מהסיבה להמסובב, שאינו אלא מן השמים, ואעפ"כ הטבעת הדברים הוא ע"פ סיבה ומסובב. "פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם", - לכאורה אין לה "פתחו של אולם" שום שיכות להסיבה, ואין ערוך ודמיון להם, בכל זאת הטבעת הדברים הם על דרך סיבה ומסובב, וכשפתחו פתח כחודו של מחט אזי אני אפתח לכם וכו'. וזהו יסוד כל עוה"ז, ש"עוה"ז לעומת עוה"ב אין דמיון וערוך לו, אבל עוה"ז הוא "סיבה", ופירושה של סיבה הריהו "פתחו לי פתח כחודו של מחט סידקית", ז"א שכל העוה"ז הוא רק שערות, "נקב מחט סידקית"; עד שבכוזרי כ' בשם ספר יצירה שכל העולם נברא "בספר" - פי' במספר - הינו כאילו הוא רק קובץ של מספרים, עד כגון זה הם "חוטי השערה", דק מן הדק עד אין נבדק, עד שהוא כאילו שכל הבריאה כלה היא חשבון, בלי גופים. וזהו מה דאמרינן ש"עוה"ז נברא במדת הדין - ודין קודם לבריאת העולם - דהיינו במשפט, שהוא הדקדוק, השעור והפילוסוף על חוט השערה, דקדוק על כל פרט קטן שבקטנים שאין ביכולת אדם להשיגו. "מי מדר כשעלו מים ושמים בזרת תכין וכל בשליש עפר הארץ", - דקדוק עצום ונורא כ"כ זהו מדת הדין, שיסוד הדין והמשפט הוא חוט השערות, הפירוש האמתי של "משפט" הוא חוט השערות. "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט" - הצור הוא "תמים", "תמים" - פי' מלא וגדוש על כחוט השערה מבלי פגם ופחת, והוא משום ש"כל דרכיו משפט", שמשפט הוא חוט השערות. אילו היינו מבקשים ביטוי אחר על משפט, היינו אומרים "חוט השערות", שזהו משפט. יסוד כל הבריאה הוא דין, וכל עבודת האדם היא לעמוד על חוט השערות לבלתי החליפן. ובארנו שהוא בגדר מוסיקה, שעיקר אומנות המנגן והקושי שבנגינה הוא בהכחנת התנועות והשתנותן בדק מן הדק, וזהו יסוד עבודת האדם להכחין בין התנועות.

אדמו"ר ז"ל הי' מעורר על משאחז"ל דלפי סגור יעקב אבינו את דינה בתיבה כדי שלא יקחנה עשו ומנע חסד מאחיו אמר לו הקב"ה "למס מרעהו חסד, לא בקשת להשיאה דרך היתר, הרי היא נישאת דרך איסור", והעיר אדמו"ר ז"ל, במה הי' כאן חטאו של יעקב, הלא הוא עשה כדין וכמצוה, והרי אמרו "כל המשיא בתו לע"ה כאילו כופתה לפני ארי"? ואם שודאי יעקב בסגרו אותה בתיבה הי' מחויב ומצוה ע"ז עפ"י הדין, אלא שהטענה הי' שם על יעקב בדקות התנועה, שסגירת הדלת היתה בחוזק מעט יותר מדאי; והיתה הטענה בדקות התנועה שרק הבורא ית' יוכל להרגיש בדקות זו, וע"ז כבר נענש, עד כגון זה הם "חוטי השערה". וכן בכתו של ר' חנינא בן תרדיון שהיתה מהלכת לפני גדולי רומי ואמרו כמה נאות פסיעותי' ומיד דקדקה יותר וע"ז נענשה לישב בקובה של זונות, היתה שם הטענה על חוט השערות, על תנועה ודקדוק כל דהו בהפסיעות; משום שיסוד הבריאה הוא "דין", ויסוד הדין הוא חוט השערות, וחוט השערות הם כ"כ דק מן הדק עד שאין בכח אנוש לחלק

ולהבחין ביניהם, רק הבורא ית' בעצמו. עד שאמרו חז"ל שאלמלא בא הקב"ה עם האבות בדין לא היו יכולים לעמוד.

נוסח הכרכה של זכרונות אינו סיפור דברים בעלמא מזכירת הבורא ית' את כל מעשה ופעולה, כ"א סיפור מהותו של משפט. "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם, לפניך נגלו כל תעלומות והמוץ נסתרות וכו' אתה זוכר את כל המפעל וגם כל היצור לא נכחד ממך" - דזהו משפט, משפט הוא על חוט השערות, שלא תחסר אפי' שיערה. "הכל גלוי וידוע וכו' כי תביא חק זכרון להפקד כל רוח ונפש וכו' זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון" - כמ"ד בתשרי נברא העולם - ביאור הדברים: שיסוד בריאת העולם הוא בדין על כחוט השיערה, ומזה יוצא שהכל גלוי וידוע לפניו ית', לא נכחד ממנו כל חי, מעשה איש ופקודתו ויצרי מעללי איש, שמהתחלת יצירת האדם, מהחוט השיערה הראשונה עד אין סוף, לא נכחד ממנו שמץ כל דהו, זהו "כי תביא חק זכרון להפקד כל רוח ונפש", שזהו יסוד המשפט שכל הבריאה מתחילתה ועד סופה הריהו דין, חוט השערות; וכיון שכן הרי עסק עבודת האדם הוא להתבונן בדקות הדברים, להכין ולהבחין בחוט השערות. "אשרי איש שלא ישכחך" - כמבואר בשע"ת לר"י "כי זרע הקדש ישיגו כל מדה נאה המעטירה בעליה מזכירת השי"ת, כמו שנא' בה' יצדקו ויתהללו כל זרע ישראל". כל מה שמשיג האדם ישיג מזכירת השי"ת, מזכירת ה' תצא לאדם ידיעה במדת משפטו, ומזה יתחיל להכיר מהותן של חוט השערות, וזוהי העצה הכי טובה לאדם, כי כרכא דכולא בי' היא זכירתו ית'.

וכיון שכל יסוד העוה"ז הריהו חוט השערות, ממילא יוצא שכל יסוד עבודת האדם בעוה"ז הריהו דברים "קטנים". המתבונן בתוה"ק יראה שבאמת כלה מלאה מדברים קטנים. פרשה שלמה באברהם: וימהר אברהם וגו' ויאמר מהרי וגו' ואל הבקר רץ וגו', - אין אנו רואים כאן מעשה אחד גדול, אלא דברים מדברים קטנים, שמעשה החסד של אברהם לא הי' מעשה אחד של חסד, כ"א הרבה דברים קטנים לבלי שיעור, שכל מעשה הוא קובץ מדברים קטנים, כאילו שאין מעשה כלל כ"א דברים קטנים; ומדברים קטנים אלו זכה אברהם לכל סוד הנצח, שהרי אמרו ז"ל (ב"מ פ"ו) "כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו עשה הקב"ה לבניו בעצמו וכל מה שעשה אברהם ע"י שליח עשה הקב"ה ע"י שליח". משום דבאמת זוהי מהותה של הבריאה כלה, דבכל הבריאה אין דברים גדולים בנמצא כלל, שכל הבריאה היא רק דברים קטנים, חוט השערות; דיסוד העוה"ז הוא רק סיבות, נקב מחט סידקית, וזהו יסוד המצות כמו שמבאר הח' לוצשו, שאין כ"ז כ"א סיבות, וזהו היסוד של חוט השערות, ובחוט השערות אלו היא כל הצלחת האדם. רבקה אמנו זכתה לכל הנצח בעד דברים קטנים, כשביל "שתה אדני", "גם לגמליך אשאב", משום דכל עבודת האדם הוא רק דברים קטנים, שמהם זוכים לכל

„האין סוף“. וכן להפך מצד הרע, גם שם כל העונש הוא בעד חוט השערות, דברים קטנים. אברהם נענש בשביל ה„במה אדע“, בשביל חטא של חוט השערה דק עד אין נבדק, משום שבין מצד הטוב ובין מצד הרע הכל תלוי על משקל חוט השערה, דזהו מהותה של כל הבריאה, דיין ומשפט על חוטי השערה.

כל דברינו כלולים באמת בתפלה למשה. כל המזמור מבאר לנו איך שכל העוה"ז הוא רק בבחינת „נקב מחט סידקית“ ולא יותר, דהנה אף אם יחי' האדם אלף שנים הרי כיום אחד הוא, „כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול“, וכלא נחשב זה לעומת כל הנצח. ומשעה אחת זוכים לכל הנצח, כי כל מה שזוכים בעוה"ז זוכים אך „משעה אחת“, שהרי ר' אלעזר בן דורדיא קנה עולמו בשעה אחת, ברגע דק שכבר אינו מתחלק, וזכה מזה לכל הנצח, לכל מה שבכח האדם לזכות בו במשך כל ימי חייו, שהרי בכה רבי ואמר „יש קונה עולמו בשעה אחת“. „ימי שנותינו בהם שבעים שנה“, והלואי שנזכה לאותה „שעה אחת“ בכל השבעים שנה. „מי יודע עז אפך וכיראתך עברתך“, ש„מעברתך“ רואים אנו מהו חוט השערה; כשרואים אנו שלא מחלו למשה, שלא הי' כדאי לו למשה שימחלו לו, מזה למדנו מהו חוט השערה בעוה"ז.

ארמו"ר ז"ל הי' אומר „כרגע קטן עזבתך וברחמים גדולים אקבצך“, הרי דכל העוה"ז הוא רק רגע קטן. „בשצף קצף הסתרתי פני רגע ממך“, כל העוה"ז הוא רק רגע, מכל זה רואה האדם מהו חוט השערה. ועל זה נאמר „צדקתך כהררי א'“, כשזכתה רבקה אמנו בעד דבר קטן לכל הנצח - הרי „צדקתך כהררי א'“. הגר"א ז"ל לפני פטירתו בכה ואמר, איך אפשר להפרד מעולם כזה שבעד פרושות אחדות - שקונים בהם ציצית - יכולים לזכות לכל הנצח; שיסוד העוה"ז הוא רק דברים קטנים, רק סיבות, ובדברים קטנים אלו כלול כל סוד הנצח נצחים, מ„מחט סידקית“ זה יוצא ה„פתחו של אולם“. טבע האדם הוא שרוצה לעסוק תמיד בדברים גדולים, ומדמה בלבו שעוסק בדברים רמים ונשגבים, והוא טעות ושגגה, שאין בעוה"ז עסק כלל בדברים גדולים, כי אם רק בדברים קטנים.

„אם תדין עצמך“, - שהאדם יהי' דיין על עצמו, שלא יותר לעצמו ויתור כל דהו, שלא ישחד את עצמו ולא יטה משפט, ויעניש עצמו על כל חוט השערה, - תחי' ואם לאו הוא ידין" (רמב"ן בר"פ שופטים). מעונש זה שהוא כחוט השערה נגד דיין שמים כמו שכ' הרמב"ן בס' תורת האדם, זוכה הוא להחליף דיין של מעלה בשל מטה, כי זהו יסוד העוה"ז. ר' ישראל ז"ל מסלנט מיעץ לאדם שיעסוק לפני יום הדין בדברים קטנים, ולפי הנתבאר זהו באמת יסוד כל עבודת האדם, ובזה תלוי' כל הצלחתו.

מ א מ ר פה.

ב' נצבים, כ"ג אלול.

כ' הרמב"ן (בראשית ב', ט') „והיפה בעיני כי האדם הי' עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדות, כאשר יעשו השמים וכל צבאם פועלי אמת שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם". הנה כ' הרמב"ן שאדה"ר קודם החטא היה מוכרח בתכלית כשאר צבא השמים. אנו מביטים בזלזול על טבע, שהיא לפי דעתנו הדרגא הכי פחותה, והרי הרמב"ן כ' שזוהי דרגת אדה"ר קודם החטא - ענין מוכרח וטבע נתבאר לנו כמק"א - , ולמדים אנו מדבריו ש„מוכרח" היא מעלה מהמעלות הרמות ונשגבות, ורצונו ית' הי' שאדה"ר קודם החטא יהי' דוקא מוכרח ולא בוחר, שמדת „מוכרח" אינו כעין „דומם", אלא להפך דרגא רמה ונשגבה עד מאד, וזוהי רק דרגת אדה"ר קודם החטא, שהי' מוכרח בכל מעשיו. הדרגא של „מוכרח" הוא, שכולו, בכל מעשיו, הריהו מוכרח לעשות רצון קונו, שרצון ה' הוא המכריחו בתכלית ההכרח שא"א לו בשום אופן לעשות היפך רצונו ית'. וצריך להבין זה עפ"י הציור ממלאכים שאנו מורגלים להביאו, שמלאכים הרי הם מוכרחים ואעפ"כ הרי מצינו במלאכים שחטאו, אלא שענין ההכרח במלאכים אין הפי' שאינם יכולים לעשות ההפך, אלא כמו שהי' אומר אדמו"ר ז"ל שהוא כמו שאנו אומרים על אדם פקח שאינו יכול לצאת ערום החוצה או לקפוץ לתוך האש, שבודאי יכול ויכול הוא, אלא שהכרתו וידיעתו בגנות או בסכנת הדבר כ"כ חזקה, כ"כ מכריחה אותו, עד שממש אינו יכול לעשות זאת. בגדר זה הוא הכרח המלאכים, שהם, מחמת האור הגדול שהושפע עליהם, אינם יכולים בשום אופן לעבור על רצון קונם. ובבחינה זו הי' מדרגת אדה"ר קודם החטא. ועי' בס' דרך עץ חיים שכ' שאילו היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם לא היו חוטאים לעולם, ולא הי' אפי' היצר קרוב אליהם ושולט עליהם כמו שאינו שולט במלאכים. וסיים הרמב"ן דבריו שזהו שאה"כ אשר עשה האל' את האדם ישר והמה כקשו חשבונות רבים, ומתבאר מזה שמדרגת אדה"ר קודם החטא שהי' מוכרח בתכלית, זהו ממת „ישר", שהיא המכרחת לבלתי נטות ימין ושמאל, לבלי לחטוא.

„מוכרח" - זהו „אני ד' לא שניתי". אין כונת הכתוב לדבר כאן אדות עצמותו ית', היינו שבצמותו ית' לאיחול שינוי, שכלל גדול שכל מה שהותר לנו לדבר אדותיו ית', הוא רק מהנהגתו ומדותיו שנתגלו לנבראים, אבל עצמותו ית' טמיר ונעלם מאתנו ונאסרה לנו החקירה בזה, אלא הכתוב מגלה לנו מדתו ית'. „לא שניתי" היא מדה, והיא אחת ממדותיו של הקב"ה, שכך רצה הקב"ה, שרצונו ית' הוא „לא שניתי", ומזה יוצא סוד ההכרח והטבע. הבריאה כלה מתחילתה ועד סופה היא „מוכרח", כל מה שיש בבריאה, הנקודה המקפת ועוברת בכל הבריאה כולה, הוא מוכרח בתכלית ההכרח, שהכל מוכרח לעשות רצון קונו, חק נתן ולא יעבור; והוא משום שמדתו כביכול הוא „מוכרח", רצונו ית' הוא „לא שניתי",

פי' של „לא שניתי“ הוא קיים לעד ולעולמי עולמים, שזהו ג"כ פירושו של מוכרח, שהדבר מוכרח להשאר כמו שהוא, שכך רצה הקב"ה, שרצונו הוא „מוכרח“, קיים לעד ולעולמי עולמים מבלי שינוי כלל וכלל.

מדת הקב"ה כביכול הוא מוכרח - שכך הוא רצונו ית' - ולכן הדבק במדותיו ית', עד כמה שהוא דבק בה', בה במדה הוא „מוכרח“; אדה"ר קודם החטא שהי' דבק לגמרי בכורא כביכול הי' מוכרח בתכלית ההכרח, ואחרי החטא שנתרחק מכוראו והחליש דבקו, נעשה בוחר, שענין בוחר בא מצד החטא, שמצד תכונת הבריאה עצמה האדם מוכרח הוא במציאות, ואי אפשר לו לעשות ההפך.

ואחרי הצעה זו נבין פשוטו של מאמר חז"ל וכן דברי הרמב"ן שתמיד בלמדנו אותם דבריהם נראים בעינינו כמחשבה פילוסופית, [באמת צריך לידע שאין להעמיס בדברי חז"ל שום מחשבות פילוסופיות, שאפי' ריח ממנה אין בדברי חז"ל הק']. „ויאמר אל' אל משה, „אהי' אשר אהי'“ (שמות ג') וכ' הרמב"ן „ועוד דרשו ר' יצחק אמר אמר לו הקב"ה למשה, אמור להם אני שהייתי ועכשיו אני הוא, ואני הוא עתיד לבוא, לכך כתוב וכו' וביאור דעת ר' יצחק, כי בעבור שהזמן העובר והעתיד כלו בכורא בהוה, כי אין חליפות וצבא עמו ולא עברו מימיו כלום, לפיכך יקרא בו כל הזמנים בשם אחד מורה חיוב המציאות וכו' והגאון רב סעדיה כ' כי ביאורו אשר לא עבר ולא יעבור כי הוא ראשון והוא אחרון, קרובים דבריו לדברי ר' יצחק. והרב אמר במורה הנבוכים הנמצא אשר הוא נמצא כלומר ראוי המציאות, יבאר להם כי יש נמצא ראוי להמצא שלא הי' נעדר ולא יהי' נעדר“. ותמיד לומדים אנו דברים אלו כדברי מחקר, ולדברינו כל סוד הבריאה ותכליתה וכל סוד האדם ושלמותו כלולים בדברים אלו. פי' הכורא ית' הוא ראוי המציאות היינו שמדתו היא „לא שניתי“, שהכורא ית' הוא מוכרח, ובסדה זו נכרא העולם, וכל מהותה ומציאותה של הבריאה כלה וכן האדם הוא מוכרח בתכלית, וזהו באדה"ר קודם החטא שהי' עושה הכל בטבע, שהי' כלו „מוכרח“.

ובספורנו שם: „ההוה תמיד על ענין אחד מצד עצמו, ומזה מתחייב שיאהב המציאות וישנא כל הפסד מנגד למציאות כאמרו, כי לא אחפץ במות המת“, ומזה יתחייב שיאהב משפט וצדקה אשר תכליתם מציאות, וישנא העול והאכזריות המטים עקלקלות אל העדר והפסד ובזה שנא חמת ואכזריות המצרים נגדכם“. הנה בכדי להכריח משפט הכול"ת בהמצרים התחיל הספורנו מהתחלת יצירת הבריאה, וכתב שמיסוד זה של „הוה תמיד על ענין אחד“ שהוא ענין „מוכרח“ כמשנ"ת מתחייב ויוצא מדת משפט, ולפי הנתבאר באמת יסוד המשפט יוצא מתחילת היצירה, שכיון שמדתו כביכול הוא מוכרח ויסוד כל הבריאה הוא מוכרח, מזה מתחייב שיצא משפט, שהמדה המכרחת את כל, המכריח היותר גדול שבבריאה, היא מדת משפט, כי המשפט

מעמיד כל דבר על תכונתו ומתכונתו שלא יצא מהגדרים שהוטבע עליהם. ולזאת „אני ה' אוהב משפט“, דכיון שהבוי"ת יאהב המציאות, והוא שונא עול, א"כ הרי משפט מוכרח הוא, שבהכרח הוא שיתקיים רצונו ית', וזה מחייב למדת משפט שהיא המכרחת את כלם לעשות רצון קונם.

ומעלה זו של „מוכרח“ היא מעלת הדין שבארנו במאמרים הקודמים, שמצד מעלה זו הוא שמכריח ועושה דין. שמצד שהוא „שונא עול“, שהוא מוכרח, מזה יוצא שהוא מוכרח בתכלית ההכרח לעשות דין. וזהו שמצינו במש"ר ברועי מדין „ויקם משה ויושיען“, דמש"ר שהי' הדין האמיתי הי' מוכרח גמור לעשות דין ומשפט, ולכן הי' מכריח ועושה דין.

וזהו שאמרו חז"ל „כל הדין דין אמת לאמיתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית“, ד„דין דין אמת לאמיתו“ זהו יסוד כל הבריאה כלה. העולם נברא במדת „מוכרח“, וסוד הדין הוא ג"כ „מוכרח“, וממילא הדין דין אמת נעשה שותף במעשה בראשית, שיסוד מעשה בראשית הוא ג"כ אך ורק דין.

במעלת הדינים נאמר „ואתה תחזה וגו' שנאי בצע“, היינו „שונא עול“ שנאה טבעית, שאין שם בחירה כלל, כיון ששונא הוא את העול מצד טבעו, והוא מוכרח גמור, וזהו דין, ודרגא זו היא דרגת השלמות, הפך מבוחר. [המבין ויודע כחות נפשו, יודע הוא שבוחר עושה מה שלבו חפץ, הפך ממוכרח, שמוכרח הריחו בלי רצון עצמי כלל, אלא כלו מוכרח רק לעשות רצון קונו, והבוחר - רצונו חפשי ועושה מה שיחשק וירצה].

„אנשי אמת“ - כ' רש"י „בעלי הבטחה“, זה בא מצד מעלת הדין, כשהוא מבטיח הוא מוכרח לקיים, והיא הדרגא הכי גדולה במוכרח. וזהו כיאור במה שאמרו ששאלו לדין נפש החוטאת מה תהא עליה, והיתה התשובה: הנפש החוטאת היא תמות, דדין שהוא מוכרח, מכריח „מות יומת“, שבשום אופן א"א שיחול בזה איזה שינוי. ומיסוד זה של מוכרח, מזה שהבורא ית' הוא ראוי המציאות, „לא שניתי“, מזה יוצא כל הענין של „שכר ועונש“, שהם מכריחים, וא"א בשום אופן לעבור. „כל האומר הקב"ה ותרן יותרו מעוהי“ - משום שהבורא ית' הוא ראוי המציאות ואין בו ויתור כל דהו, אלא מוכרח גמור.

„ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי“ (ויקרא כ'), וברש"י: ר' אלעזר בן עזריה אומר מנין שלא יאמר אדם נפשי קצה בכשר חזיר אי אפשי ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשי ומה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי, ת"ל ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, שתהא הכולתכם מהם לשמי, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים. אסור לומר „אי אפשי“, ד„אי אפשי“ הריהו בוחר, שאינו רוצה בזה, ויסוד הבריאה הוא מלכות, דהיינו מוכרח גמור בתכלית, „אפשי“ אבל הריני מוכרח. ומזה תצא הערה לאדם איך להכין עצמו



ליום הדין, דיסוד יום הדין הוא מלכיות, „אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם“, וכל מה שהארם נכנס יותר ויותר כדרגת מוכרח, כל מה שהוא מקבל עליו יותר עול מלכות שמים, הריהו יותר מוכן ליום הדין.

(מאמר מיום ד' נצבים חסר).

## מ א ר פ ו .

ליל ש"ק נצבים, כ"ח אלול.

„הללו את ה' מן השמים וגו' הללוהו כל מלאכיו וגו' הללוהו שמש וירח וגו' יהללו את שם ה' כי הוא צוה ונבראו וגו' יהללו את ה' מן הארץ וגו' החי' וכל בהמה רמש וצפור כנף וגו' יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לברו“, ויש להעיר מפני מה גבי צבאות השמים אמר „כי הוא צוה ונבראו“ וגבי הנבראים שבארץ „כי נשגב שמו לברו“.

כשנזדמן לי לראות ארי, התכוונתי בכחותי הגדולים והעצומים: הריהו מלך החיות, לא ירא ולא יחת מפני כל, אלא הוא המטיל אימתו על כל - „אריה שאג מי לא ירא“, כל מיני מחלות ודאגות לא ישלטו בו, כחותיו הם בלי גבול ותכלית. ואז בהתכוונתי בו, ראיתי את מי שאמר והי' העולם. בארי רואים אנו דבר שהוא למעלה מכל טבע, שאילו לא היינו יודעים שארי מת לא היינו מאמינים בזה בשום אופן, אבל עכ"פ הרי גם ארי מת, וא"כ יש עוד יותר גדול ממנו, ורואים אנו אפוא את בוראו. ולפי"ז כשרואים כחות עצומים בטבע, כל מה שהכחות יותר גדולים ואינן=סופיים הרי רואים בזה יותר ויותר את הלמעלה מן הטבע, מכיון שאין דבר עושה את עצמו. שכאמת הרי גם בטבע צריך האדם לראות תיכף את סיבת כל הסיבות, את הבורא ית', ורק ששם יש עדין מקום לשעות וליחס את הסיבה המאוחרת כתולדה מהסיבה שקדמתה, מבלי להתכוון במקור כל הסיבות, אבל כשרואים דבר שאין לו כבר סיבה בטבע, אזי הרי רואים את הלמעלה מן הטבע. כשרואים גודל השמש וגבורתו, שהוא באמת המושל בקרב תבל, כשרואים המאורות ש"יצרם בדעת בבינה ובהשכל", אזי מכירים ש"כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל", מהאין סוף שבכחותם, מזה מתגלה תיכף ה"נתן בהם". ונמצא שמציאות הדברים הוא להפך מאשר אנו מדמים, שאנו מביטים על הכחות הגדולים כעל הקלוקל, ומזה מתבאר להפך, שכל מה שהכחות יותר גדולים עד שאין להם שום סיבה בטבע, יוצאת מהם יותר ההכרה בסיבת כל הסיבות. לא לחנם עברו אוה"ע לעבודה זרה, שכאמת ישנם בעולם כחות גדולים וענקיים, „כי כל אלהי העמים אלילים“ - שאמת שהם כחות גדולים, אלא שאדרכה, הלא מזה גופא צריך שיצא „וה' שמים עשה“, שהם

הנם המקום להכרתו ית', סיבת כל הסיבות. וזהו שאומר „יהללו את שם ה' כי הוא צוה ונבראו“; דאמת הוא שרואים אנו כאן כחות עצומים שאין להכחיש מציאותם, ושהם הנם המושלים בקרב תבל, המהוים ומחיים את הבריאה כלה, אבל מה „ונבראו“ גופא, מגודל מעלתם וגבורתם, הרי רואים אנו „כי הוא צוה“, ממציאותם הרי רואים אנו את יוצרם ובוראם. אמת הוא שהם קיימים לעולם, ולא יעבור, אבל בזה הרי רואים את ה„ויעמידם לעד לעולם“, רואים כי „חק נתן“, כי אך ורק ע"פ ה' הם נבראים, וכי מוכרחים הם בכל קיומם והיותם.

„הללו את ה' מן הארץ וגו' רמש וצפור כנף“, כשמתכווננים ברמש, בקטן וחלש שבנבראים, שכל מציאותו אין ואפס, ובכל זאת ישנה ביציר חלש זה חכמה בלי סוף. „ארבעה הם קטני ארץ והמה חכמים מחוכמים“ (משלי ל), כשיתכוונן בשממית, ביציר פעוט כזה שהוא ממש כאין ואפס, איך יכיל בקרבו חכמה נפלאה עד אין סוף, עד שהוא כאילו שרואים חכמה בלי גוף, „לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם“, - איך מכיל גוף קטן כזה כ"כ חכמה, כאילו שרואים חכמה לבדה בלי לבוש של נברא, - מזה מתגלה לנו שמו ית' לבדו. ונמצא שכל מה שהנברא יותר זעיר וחלש, תגדל מזה ההכרה בשמו ית', כשרואים חכמה בלי נברא רואים את ה„אין עוד מלבדו“. וזהו שאמר „יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו“, דכאן, כשרואים אנו חיים, חכמה ובינה בלי נבראים, הרי רואים אנו אך ורק שמו ית', את ה„אין עוד מלבדו“.

[ומזה רואים „מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית“, „אני ה' אל' מלמדך להועיל“, שהבורא ית' הטביע בבריאה כ"כ הרבה מעינות של חכמה, בכדי שגם הגוף יכיר חכמתו ית' ומציאותו; היודע מהו „גוף“ ואיך שהוא כהתנגדות וסתירה לחכמה, יבין גדולתו ורוממותו ית' בזה שהטביע שגם הגוף יכיר בחכמה. כשהטביע הבורא ית' בגופים הכי קטנים ושפלים חכמה עד אין שיעור, הרי גם הגוף בעיני כשר שלו מכיר ורואה את זה].

והנה לפי הנתבאר יוצא לנו שלא רק שאין הבריאה חוצצת בפני הכרת שמו ית', אלא להפך: ע"י הבריאה ונבראיה רואים ומכירים את ה„אין עוד מלבדו“, שאלמלא „רמש“ לא היינו רואים את ה„אין עוד“, אבל בראותנו רמש וחכמתו הנשגבה, חכמה כזו ביציר זעיר זה, אזי מכירים את ה„אין עוד מלבדו“.

ולפי"ז יתבאר לנו מאמר חז"ל (מד"ר פ' ואתחנן) „ה' הוא האל“ רבנן אמרין יתרו נתן ממש בעבו"ז וכו' נעמן הודה במקצת ממנה, שנא' הנה נא ידעתי כי אין אל' בכל הארץ כי אם בישראל, רחב שמתהו בשמים ובארץ שנא' כי ה' אל' הוא אל' בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד מהו אין עוד, אפי' בחללו של עולם, - תמיד מורגלים להבין פי' של „אין עוד“, שבכל הבריאה אין כלום מלבדו. ולפמ"ש מתבאר לנו המאמר באור חדש ואמיתי, „רחב שמתהו

בשמים ובארץ" - פי' שרק בשמים ובארץ ראתה שמו ית', אבל בחללו של עולם לא ראתה כלום, משה שמו אף בחללו של עולם - היינו שאף בחללו של עולם רואים שמו ית', וזהו "אין עוד מלבדו".

הנה בארנו במאמרינו הקודמים שמדתו כביכול הוא "מוכרח", וכל הבריאה היא "מוכרח", ומכאן מתברר לנו יסוד זה, שכל הבריאה הוטבעה על היסוד של מוכרח, שבכל הבריאה אין שום פנה ואופן כל שהוא שלא יהי' מכריח להכרת שמו ית'. שמצד אחד - כשרואים השמש וירח וכל צבא השמים, הכחות הגדולים שבבריאה, במצב של הארת פנים, מזה הרי בודאי מכירים גדולת ה' "כי הוא צוה ונבראו", ומאידך גיסא, כשרואים ברמש וצפור כנף את ה"כלם בחכמה עשית", שבכלה ונפסד יש כ"כ חכמה עליונה, במצב של הסתר פנים, שם הלא בחושינו יוכל האדם למשש הכרת שמו ית' "כי נשגב שמו לבדו".

החווה"ל בשער עבודת האל' כ': "וכן נמצא האדם בהקשתו אצל שאר מיני החיים שאינם מדברים חסר וחלש מכולם ויראה לך זה בג' ענינים, א' מהם בענין גדולו ועוללותו, כי נמצא שאר מיני החיים חזקים ממנו ויכולים לסכול הצער יותר ולנשא את עצמם ואינם מטריחים אכותם בגדולם כאדם. והענין הב' כשנעיין וכו' כי זוהמתו יותר כבדה מזוהמת כל נבלות שאר בע"ח, וצואתו יותר מסרחת מצואת שאר בע"ח וכו' - והרי גם לגבי דין הרחקה לדבר שבקדושה צואת בנ"א חמורה יותר - והענין הג' מה שנראה מחולשת תחכולותיו כשיחסר כח הדבר וכו' כי בעת ההיא יהי' נעוה ונתעה משאר בע"ח, ואפשר שישחית עצמו וכו' וכאשר נעמוד במחשבותינו על גדלות הבורא ית' ועוצם יכלתו, וחכמתו ועשרו, ונסתכל בחלישות האדם וחסרונו, ושאינו מגיע אל השלמות, ורוב צרכו ורישו לדבר שימלא מחסורו, ונבחן רוב טובות הבורא ית' וחסדו עליו וכו' וזה מחמת הבורא עליו כדי שיכיר את עצמו ויבחן בכל עניניו וידבק בעבודת הא' על כל פנים", והוא מתאים למה שבארנו, דאדרבה מחלש שבנבראים מכירים כל ה"אין עוד מלבדו", ומשו"ז כשהאדם נברא חלש שבנבראים מוכרח הוא להכיר שמו ית', מכיון שכלו תלוי בו בכל רגע, וכשרואה את ההפסד וההעדר שלו, שאינו ולא כלום, הרי מוכרח הוא להכיר שמו ית' כי אין עוד מלבדו. ומורגלים אנו להטעים בזה דברי רש"י ע"פ "לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר", וכ' רש"י: "בשביל שגם זאת בו שהוא בשר ואעפי"כ אינו נכנע לפני ומה אם יהי' אש או דבר קשה", פי' דמה כשהוא בשר בעלמא, כמצב ש"מוכרח" הוא להכיר, אעפי"כ יאמר "כחי ועוצם ידי", א"כ מה הי' כבר לו הי' נברא מאש או ברזל, שהי' ודאי תולה כבר הכל בעצמו.

"למה נקרא שמם אנשי כנה"ג שהחזירו את העטרה ליושנה  
אתא משה אמר הא' הגדול הגבור והנורא אתא ירמי' אמר עכו"ם  
מקררין בהיכלו אי' נוראותיו לא אמר נורא אתא דניאל וכו'  
אתו אינהו ואמרו אדרבה זוהי גבורת גבורתו וכו' ואלו הן

נוראותיו, שאלמלי מוראו של הקב"ה האיך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות" (יומא ס"ט), לכאורה הי' נראה לנו, שבהארת פנים, כשהי' בית המקדש קיים, וכבוד ה' כמראה אש אוכלת בראש ההר, אזי היו הכל מכירים ורואים בכבוד מלכותו, אבל כשהבורא ית' מסתיר פניו ח"ו, אז - אי' הן גבורותיו, ואמרו אנשי כנה"ג דהן הן גבורותיו, שבהסתר פנים שם הן גבורות גבורותיו, ושם רואים הכל בגלוי שמו ית'.

יסוד כל הבריאה הוא מוכרח, וע"כ בכל המצבים מוכרח שיצא התכלית בשוה, וכיון שמהארת פנים יוצא, הא' הגדול הגבור והנורא, הכרת שמו ית', ו"אינ עוד מלברו", לכן כשהנהגה משתנית להסתר פנים גם שם מוכרח שתצא אותה הכרה כבהארת פנים, דהיסוד הוא "לא שניתי", ואין חילוק כלל בין מצב למצב. וכ' הח' לוצטו שבאמת כל המשא ומתן המתפלפל בבריאה בשיתא אלפי שנין הי' יוצא באדה"ר קודם החטא בשעה אחת, וחטאו של אדה"ר גרם להסתר פנים, וא"כ כל מה שהי' צריך לצאת מהארת פנים יוצא גם עכשיו מהסתר פנים. כל תכלית מכוון הבריאה הוא להראות כבוד מלכותו, וזה מוכרח שיצא מהבריאה, והי' זה צריך לצאת מהארת פנים, וכשחטא ונעשה הסתר פנים, אזי גם בהסתר פנים מוכרח שיצא כל תכלית הבריאה; כבוד מלכותו ית'.

וזהו מה שבארנו במאמרים הקודמים שהקב"ה הוא "ראוי המציאות", הינו שהקב"ה הוא "מוכרח", "לא שניתי", שרצונו ית' הוא "מוכרח", ז"א שכל הבריאה כלה הריהו מוכרח, וזהו כל תכלית מכוון הבריאה. וזהו שהבאנו במאמר הקודם שהוא א', הוא היוצר וכו' הוא הדין וכו', ש"הוא הדין" מתחיל מתחילת היצירה, מ"הוא הא'" עד הסוף משתלשלת נקודה זו של "הוא הדין", וזהו ענין שכר ועונש, ששניהם הם מכריחים, כמו שבארנו שגם ההארת פנים וגם ההסתר פנים מכריחים לעשות רצון קונם. וזהו שכ' הרמב"ן אהא דכתיב "ומל ה' את לבבך" שזה קאי לע"ל שאז יהיו במצב של אדה"ר קודם החטא, שלא יצטרכו עוד ללמוד, כי כלם ידעו אותו מקטנם ועד גדולם. ומבואר בדברי הרמב"ן שבאמת החכמה מוכרחת היא באדם, ורק מחמת "אוטם הלב וכיסויו" הנהו בשפל מדרגתו, אבל בשבעו מוכרח שתהי' בו החכמה. "פתחו לי פתח וכו'" - שמחודו של מחט סידקית יצאו חז"ל הק', עד כגון זה הוא מוכרח. "למה הי' דומה מש"ר למערה הפתוחה לים", שמוכזן מאליו שבהכרח הוא שכל הים יפול למערה, כל כך מוכרחת היא החכמה באדם. ואחז"ל במרע"ה שאמר "לא אוכל עוד לצאת ולבוא" - שנסתמו ממנו מעינות החכמה; אין לנו ציור ומושג היכן תמצא סתימה כזו שיהי' בכחה לסתום מעינות החכמה של מש"ר, אבל עכ"פ קראו חז"ל לזה בשם סתימה, כ"כ מוכרח הוא זרם החכמה באדם. והמצב של "אי מוכרח", מצב של "בוחר", בא מצד אוטם הלב וכיסויו, דכשמתבוננים לגודל שטף של זרם החכמה באדם - "מערה הפתוחה לים", האם יש לנו ציור משטף שכזה? - הרי "אוטם הלב", "בוחר", הנם פליאה אצלנו, איך סותם

האדם למעינות אלו, איך הוא נעשה בוחר, מאחר שמצד הבריאה והיצירה האדם מוכרח הוא בתכלית, ואין זה כ"א היסוד של "אוטם הלב וכיסויו".

ונמצא שמצד הטבע האדם מוכרח הוא, וענין "אי מוכרח" זה בא מצד אוטם הלב, בגרמת החטא, וכשאך יסיר את אוטם הלב שוב ממילא יהי' "מוכרח" בטבע.

כל פרשיות ק"ש סובכות על יסוד זה, "שמע ישראל ה' אל' ה' אחד" - קבלת מלכות שמים, ואח"כ ענין האהבה, ואהבת וגו' ובכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך, דהיינו מוכרח גמור, ואח"כ פרשה שני' פרשת שכר ועונש שהוא ג"כ יסוד המוכרח, ומכל זה יוצא "להיות לכם לאל'", שזהו סוד קבלת מלכות שמים, מוכרח בתכלית. חז"ל למדו מלכיות מ"אני ה' אל'", דכשארם נעשה מוכרח הרי זהו קבלת מלכות שמים.

#### מ א מ ר פ ז .

ש"ק נצבים, כ"ח אלול.

אנו חושבים תמיד שאמונה קודמת ליראה, ובאמת בכתוב מצינו להפך - "ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו", שמקודם הי' "ויראו" ואח"כ "ויאמינו", הרי שיראה קודמת לאמונה. ובאמת היראה קודמת גם לידיעתו של האדם, שגם טרם שידע האדם בשל מה ולמה עליו לירא, הריהו כבר "ירא". באמת גם בגשמיים אין היראה באה מחמת שרואה האדם ומרגיש בסכנה הצפויה לו, שהיראה קודמת גם להכרתו בסכנה. בציוור: כשנאמר למי שהוא שיקרב אל אש מיד יזדעזע, והפחד הזה הוא עוד קודם להכרתו בסכנה, מפחד הוא עוד טרם שיתן דין וחשבון לעצמו מסכנת הדבר, דיראה הוא ענין אינסטינקטיבי, בלי חשבון בשביל מה ולמה הוא ירא; וכן הוא ברוחניות שיראה קודמת לכל, ראשית כל - על האדם לירא.

תמיד מורגלים להבין מצות "את ה' אל' תירא", שירא האדם לעבור על רצונו ית'; באמת "תירא" הריהי מ"ע של יראה גרידא, מבלי חשבונות, אלא להיות במורא ופחד בלי גבול, יראה פשוטה, שזהו ענין בפ"ע שירא וירתת ויזדעזע ממנו ית', יראה לשם יראה, זהו פי' של "תירא", וזהו ענין המ"ע, שהיראה גרידא הריהי קיומה.

היראה קודמת לכל, והיא הנה ההתחלה וה"אלף" של האדם. מהותה של יראה הוא שניטלו מהאדם כל כחות בחירתו, אינו חפשי בשום תנועה, ירא וחרד להניע כאבריו, ואין ביכלתו אפי' להתחיל להרהר מפני יראתו, שהיראה קודמת גם למחשבתו, טרם שיתחיל

לחשוב דבר מה הריהו ירא כבר בלי גבול שאי אפשר שיעלו על מחשבתו שום הרהורים.

באברהם אבינו נאמר „עתה ידעתי כי ירא אל' אתה“, פי' שאחרי עמדו בנסיון כמעשה מסירות נפש כ"כ גדולה שלא בא אפילו לידי הרהור כל דהו - מזה רואים הו"י יראה“, שאך ורק מיראה נובע סוד זה שלא הרהר. בציוור: מצינו אנשים מתנדבים למסור נפשם בעד מולדתם, אבל מס"נ זו הריהי לגמרי אחרת ממס"נ של חיל במלחמה, שהראשון הרי יש לו בחירה, אלא שהוא בוחר במות משום שכן ישר ונכון בעיניו, אבל חיל הנהרג, נהרג מבלי שום חשבונות וחקירות, רק משום שחיל הוא, שאין בו „דבר והפכו“, אלא דרך אחת לפניו, שכולו איש צבא המסור כלו למשמעת מבלי שום ענין פרטי ורצון עצמי כלל. וכך הוא המצב של „יראה“, ששם אין שום מקום ל„הרהור“, שמן הנמנע הוא צד ההפך. אברהם אבינו הי' ירא אל', פי' שהי' בבחינת „חיל“, שלא הי' לו שום הרהור, צד לו למסור נפשו ועשה זאת מבלי שום הרהור - יוכל היות שלו הי' מהרהר לא הי' עומד בנסיון, ולא עמד בנסיון אלא משום שהי' בבחינת „לא הרהר“ -.

הכתוב אומר „ומה הלאתיך ענה בי“, הלא כל מצות התורה נעימות ומתוקות, הרי כאו"א יראה „כי באור פניך נתת לנו תורת חיים ואהבת חסד וצדקה וברכה ורחמים וחיים ושלום“, כי האם תמצאנה בין מצות התורה כאלו שתהינה לכובד ומשא על האדם? הלא כל מצות ה' „מתוקים מדבש ונופת צופים“; אסר לנו שנאת הבריות, נקימה, נטירה וכו' - הרי הכל יודעים שדברים אלו רעים לנפש ולגוף. אמרו חז"ל „חכו ממתקים, - ושרט לנפש לא תתנו בכשרכם אני ה', הנאמן לשלם שכר, יש חיך מתוק מזה“, ואדמו"ר ז"ל הי' אומר ע"ז דממה שאנו טועמים ורואים ש„חכו ממתקים“ הרי זה מורה לנו ש„כלו מחמדים“, שכל מצות התורה הם מחמדים, וא"כ „ומה הלאתיך ענה בי“, הרי רק טובתכם אני דורש, ומה הן אפוא הטענות אל הכורא ית' ? ואין זה אלא משום שהשחר יעור עיני חכמים, „גזל ועריות נפשו של אדם מחמדתן ומתאוה להן“, מצד זה בא ה„בוכה למשפחותיו“. כל סוד האפיקורסות והמינות הוא משום שהחמדה והתאוה מסמאין עיניו של אדם ואינו יכול לראות האמת, אבל הדברים עצמם כלם יפים, נעימים ומתוקים, ולו אך יסירו אוטם זה, אזי הכל גלוי ופשוט, כי באמת הרי כל הדברים הם מושכלות ראשונים. והנה ר' ישראל מסלגש ז"ל הי' אומר: לו הי' מי שהוא- ואפי' שוטה - מזהיר לאדם: אל תשתה כוס זה כי סם המות בו, אף שידוע שאינו כן בכל זאת לא ימצא אף אחד שישתה, כי מרוב הסכנה שבדבר יחשוב אולי סו"ס יש ממש בדבריו, וא"כ איך יוכל אדם לעבור על מצות ה' - אף זולת האמונה בשכר ועונש - בעת שחז"ל הק' הזהירו לאדם כי סם המות בכל עבירה ועבירה, האם הי' בעולמות העליונים ונוכח ששקר הדבר? האם יוכל להשבע בבטחה שאין גיהנם ושכר ועונש? ואיך זה לא ימנע עצמו אפי' מחשש

היותר רחוק פן ואולי ? וזוהי באמת פליאה גדולה, שיראה הרי קודמת לכל, ואפי' רשעים וחפשים תספיק להם ידיעתם שתהי' להם יראה, שגם הם יודעים משכר ועונש, יודעים רשעים שדרכם שאולה, וכיין שמצד מדת היראה לבר, גם טרם הגיעו לאמונה, לא יוכל האדם בשום אופן לעבור על רצון ה' עד שלא יוכל גם להרהר ההפך, א"כ הרי בטלו כל נגיעותיו, דבין כך ובין כך לא יוכל לעשות מה שלבו חפץ, וכשבטלה הנגיעה, והוסר השחד המעור עיניו, אזי הרי האמונה עצמה הנה אצלו מושכלות ראשונים.

וזו היתה באמת דרגת אברהם אבינו, שמדת היראה שלו היתה בלי גבול עד שלא הי' ביכלתו אף להרהר, וזה הי' סוד העקדה שעמד בנסיון. "אתה הוא ה' אל' אשר בחרת באברם וגו' ומצאת את לבבו נאמן לפניך". נאמן - פי' שאינן בו נטי' כל דהו, או שום הרהור, שאברהם אבינו הי' בבחינת "חיל", ירא בתכלית.

אמרו חז"ל "למה קדמה שמע לוהי' אם שמוע כדי שיקבלו עול מלכות שמים תחילה, ואח"כ עול מצות", והביא הרמב"ן מה שאמרו במדרש, משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו בני המדינה גזור עלינו גזירות, אמר להם קבלו מלכותי תחילה ואח"כ אגזור עליכם גזירות. משום דראשית כל על האדם להעשות "חיל", להכנס בדרגא שלא יוכל אפי' להרהר, וזוהי "יראה", וזהו "קבלו מלכותי תחילה", ואח"כ כשתהי' יראה אזי - "אגזור עליכם גזירות", אבל אם מלכותי אין אתם מקבלים גזירותי האיך אתם מקיימים? ד"האלף" של האדם הוא "יראה", וכשיש יראה, "ויראו העם את ה'", אז - "ויאמינו בה' ובמשה עבדו".

## מ א מ ר פ.ח.

מוצש"ק נצבים, כ"ח אלול.

כ' החסיד לוצטו בס' דעת תבונות "אמר השכל עתה כשנשים אל לבנו כל סדרי מעשיו ית', כל המעשה הגדול אשר עשה מני שים אדם עלי ארץ, וכל אשר הבטיח לנו לעשות ע"י נביאיו הק', הנה מה שמתברר לנו מכל זה בירור גמור, הוא עוצם יחודו ית', ותראי שכל שאר מעלות שלמותו הבב"ת אינם מתבררים אצלנו כלל שאין בנו כח להשיג אותם, דרך משל ידענו שהוא חכם אבל לא השגנו סוף חכמתו, ידענו שהוא יודע ולא השגנו ידיעתו, ועל כן אמרו ז"ל אתה הוא חכים ולא בחכמה ידיעא אתה הוא מבין ולא בבינה ידיעא, וכיון שאין אנו יכולים להשיג המעלות האלה נמשך לנו מזה איסור החקירה בהם כי על כיוצא בזה נאמר במופלא ממך אל תדרוש במכוסה ממך אל תחקור, וכן אמרו אם רץ לבך טוב למקום אבל יחודו אדרבה זה מתגלה ומתברר לנו בירור גמור, ונמשך לנו מזה שלא די שהוא מתברר לנו אלא שחייבים אנחנו להשיב אל לבנו הידיעה הזאת, לתקוע אותה בלבבנו בישוב גמור בלי שום פקפוק

כלל. והוא מה שמצונו משרע"ה מפי הגבורה, וידעת היום והשבות אל לבבך וגו', ופי עליון מעיד בעצמו ומודיע כי כל הנלקט מכל מסיבותיו הגדולות אשר הוא מתהפך בעולמו ה"ה גילוי יחודו הגמור הזה, כענין אמרו ראו עתה כי אני אני הוא וגו' ומקרא זה נאמר אחר שכלל כל סיבוב הגלגל שהי' עתיד ומזומן להיות סובב בעולם, שנכלל הכל בדברי השירה ההיא של האזינו וכמו שפשטן של כתובים עצמו מוכיח. והנה חותם החזון שלו חתם בלשון הזה ראו עתה כי אני וגו' ובדברי הנביא ישעי' נתכאר בהדיא, למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא לפני לא נוצר א' ואחרי לא יהי' אנכי אנכי ה' וגו' וכמ"ש אני ראשון ואני אחרון וגו' וכמ"ש למען ידעו ממזרח שמש וגו' יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע אני ה' עושה כל אלה. והנה למען ידעו, למען תדעו ותבינו כתיב, משמע שרוצה שנדע בידיעה והבנה, ותכלית כל ההצלחות שהוא מבטיח לישראל הוא שיתכרר יחודו לעיני הכל, ודבר זה נזכר פעמים אין מספר בדברי הנביאים ע"ה, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, והי' ה' למלך וגו' ה' אחד ושמו אחד, כי אז אהפוך אל עמים וגו' שכם אחד, וסוף דבר הלא זה עדותנו בכל יום תמיד, שמע ישראל ה' אל' ה' אחד. נמצא שכל מה שמתכרר לנו באמת מעוצם שלמותו הלבב"ת הוא רק יחודו השלם, שכאשר תביט בהבטה עיונית על כל המעשים אשר נעשו תחת השמים נראה הילוך אחד שסובב והולך והיתה מנוחתו רק גילוי האמת הזאת.

ועל יסוד זה סובב הולך כל הספר להראות כי העיקר הנדרש מאת האדם הוא שיתכרר אצלו היסוד של „אין עוד מלבדו". שאר מעלותיו ית' אין יכולים לראות, ואין ברצונו ית' לגלותם, כ"א אך ורק את היסוד של „אין עוד מלבדו". ולהלן בדבריו „ואמנם אדה"ר באמת תכם גדול הי', והי' לו לחקור בחכמתו ע"ז כראוי וגם כבר הי' יודע אמיתו של דבר מצד חכמתו שכל מה שרואה נגד מה שהודיע לו ירד מן אמיתת התיקון אינו אלא שקר מדומה מכלל הרע שברא הוא ית"ש להודיע אמיתת יחודו וכו' שהרי כבר ראה וצירה מחשבתו מהו הרע וגם השיג בחכמתו וכו', -ז"א שמצד הטוב לחוד טרם שידע ההפך הי' יכול להכיר את צד הרע, כגדר שבארנו בענין סכר ועונש, שמחיים גופא צריך להכיר העונש - „שאז הי' הב"ה עושה ביום אחד מה שהוא עושה עתה בשיתא אלפי שנין וכו' אבל אדה"ר נתפתה וכו' והנה אז הוצרך להראות לו במופת מה שלא רצה להשיג מצד הידיעה, והיינו להראות לו מהו הרע באמת וכו' סוף סוף צריך לבוא הכל לממשלת הטוב היחידות, והוא דרך קושי העוה"ז שנגזר עליו כדי שסו"ס יבוא לידי האמונה שלא רצה לעמוד בה מתחילה". הנה כ' הח' לוצשו שכל יסוד עבודת האדם הוא שיתכרר לו יחודו ית', שליטת האחדות, היסוד של „אין עוד מלבדו", והוא משום שכך רצה הקב"ה להראות לנו אחדותו ית' ולא שאר מעלותיו. וצריך להבין למה באמת כחר הקב"ה להראות לנו יחודו ולא שאר מעלותיו? - שאפי' מה שרואים אנו מחכמתו ית', הוא ג"כ רק



מה שנוגע ל"אין עוד מלכדו" - והוא משום שלא ברא הקב"ה עולמו בכדי להראות לנו מעלותיו ית'; כל מה שברא בעולמו הוא רק מה שנוגע להאדם, וכל הבריאה כלה היא רק בשיכות לאדם. כל יסוד האדם הוא "עבדות", ומהותו של עבד הוא, שכל ישותו ומציאותו הוא רק מאדוניו, מאדוניו פרנסתו וממנו כל קיומו. וזהו יסוד כל עבודת האדם, שתתבטל כל ישותו ומציאותו, שיהי' עבד גמור שאין לו כלום מלכד אדוניו, "אין עוד מלכדו", דק אז כשהוא בבחינת אדנות של "אין עוד מלכדו" ומלכד אדוניו אין לו בעולמו כלום - אז הריהו עבד, אבל כשהוא יכול לשאל עדין אי' אדוני? ז"א שמציאותו הוא הנה מציאות לכה, שיש לו קיום מבלעדי אדוניו, עדין אין זה "עבד", דעבד לא יוכל בשום אופן לשאל איפה האדון, כיון שבכל תנועה וזיז שלו הוא מרגיש באדוניו. והוא כמו שאמרו חז"ל הובא ברש"י (שמות י"ז, ח') "ויבא עמלק - סמך פ' זו למקרה זה לומר תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם ואתם אומרים היש ה' בקרבנו אם אין, חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעו היכן אני, משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, הי' אותו הבן רואה חפץ ואמר אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכך שני' וכן שלישית, פגעו באדם אחד אמר לו אותו הבן ראית את אבא, אמר לו אביו אינך יודע היכן אני, השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו". בן אינו שואל "אי' אבא", כשהבן רואה ומרגיש באביו על כל צעד ושעל, על כל מדרך כף רגל, ודאי שחוצפה יתירה היא לשאל אי' אבא: הלה מאכילהו, מלבישהו ומספיק לו כל צרכיו, והוא עומד ושואל אי' אבא ו מהותו של עבד הוא שאינו שואל איפה האדון, "תמיד אני ביניכם". הוא כלו תלוי בהאדון, ומבלעדי אדוניו אין לו ולא כלום, ואיך זה ישאל אי' האדון? וזהו שאמר לוצטו "כי כל הנלקט מכל מסיבותיו הגדולות הוא רק ענין "אין עוד מלכדו", היינו שיסוד הבריאה הוא "אדנות", דאדנות ועבדות הם משער המצטרף, וזה כל האדם, הנקודה שעליה סובכת כל הבריאה; מתחילת היצירה עד ה"סוף" הכל סובכ אך ורק על יסוד זה של "מלכות", עבדות ואדנות. הרי נתבאר שיסוד הבריאה הוא עבדות ואדנות.

תכלית יצ"מ בארנו במק"א שהוא ג"כ עבדות ואדנות, וכתב הרמב"ן (דברים ו') "וזה טעם לעינינו כי אנחנו היודעים ועדים מן האותות והמופתים שראינו שם כי ה' אלקינו הוא האל' בשמים ובארץ ואין עוד מלכדו כי כל זה יודע ביצי"מ כאשר פירשתי בדיבור הראשון, והנה ראוי לנו לתת כבוד לשמו, כי הוא בוראנו וכו' והנה אנחנו חייבים לעשות רצון הבורא שהוא אל' ואנחנו עמו וצאן ידיו". ובארנו שתכלית יצי"מ אינו כמו שרגילים להבין שתצא משם אמונה בכל הנסים ודי, רק שתכלית כל הגילויים שביצ"מ הוא שתצא משם "עבדות", ביצ"מ הראה הקב"ה כביכול יותר אדנות - "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ", ומזה תצא עבדות, כמו דכתיב "אני ד' אל' אשר הוצאתי אתכם וגו' להיות לכם לאלקים", "כי עבדי

הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ה), זהו כל תכלית יצי"ם. ובפ' יתרו כ' הרמב"ן וטעם מבית עבדים שהיו עומדים במצרים בבית עבדים שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבים שיהי' השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, וכבר רמזתי למעלה וכו' וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו קבלת מלכות שמים, כי המדות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם וכך אמרו במכילתא, פי' שכל תכלית יצי"ם הוא שתצא משם עבדות, וזהו כל תכלית הנסים. תכלית קריעת ים סוף היא קבלת מלכות שמים - ה' ימלך לעולם ועד", וכן כמתן תורה ששם ודאי היינו אומרים שכל תכליתו הוא תורה, לימוד התורה, והכתוב אומר, "אתה הראית לדעת כי ה' הוא אל' אין עוד מלבדו", שכל תכלית מתן תורה ג"כ אינו כ"א "עבדות".

בקצרה, יסוד כל הבריאה מההתחלה עד הגמר, הכל הוא רק "עבדות", וכל ההשתלשלות מתחילת היצירה, יצי"ם, קריעת ים סוף, מתן תורה - כל זה הוא בחינות בעבדות, משום דבעבדות ואדנות ישנן בחינות ודרגות עד אין סוף, כי "אחד ואין יחיד כיחודו נעלם וגם אין סוף לאחדותו". ובמאמרים הקודמים הבאנו שאלת הראב"ע בשם ר' יהודה הלוי, למה נאמר אנכי ר' אל' אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא נאמר, אשר בראתיך", ובארנו שם דכ"ז הם דרגות ובחינות בעבדות ואדנות, דאמנם גם מ' אשר בראתיך" יוצא עבדות, אולם רק בבחינת בן נח, אבל ביצי"ם זכו להתגלות של אדנות יותר גדולה ויצאת מזה בחינה של עבדות יותר גדולה.

ובחנה"ל בשער עבודת האל' פ"ו מכאן בזה כמה וכמה דרגות, בחינת טובת הבורא הכוללת כל האדם שהיא בחינת "אשר בראתיך", ויוצא מזה חיוב עבודה כוללת, בחינת טובת הבורא על עם מן העמים שהיא בחינת ישראל שזכו מיצי"ם לבחינה יותר גדולה וחיבם בזה עבודה יתרה והיא התורה"ק, ואח"כ מתוך בני ישראל זכו הלויים והכהנים בבחינה יותר גדולה, שבחר מהם לשרת כבודו, וחיבם בזה עבודות יתרות, ואח"כ בחינת נביא וכו', ועל כל טובה מהם יתחייב בעבודה יתירה, וכל זה הם בחינות בעבדות ואדנות שהן עד אין סוף. פועל ג"כ משועבד לאדוניו, אבל יכול לחזור בו, ז"א שיש לו עדין רשות לעצמו, אולם עבד כלו פנוי לרשות אדוניו, מבלי שיהי' לעצמו רשות כל עיקר: אינו יכול לחזור בו, גופו קנוי וכו', ודרגא זו של "עבדי הם" יצאה רק מיצי"ם.

וברמב"ן (דברים ו' י"ג), "את ה' אל' תירא ואותו תעבוד - וראיתי עוד בתנחומא וכו' ואותו תעבוד שתהא מפנה עצמך לתורה ולמצות ולא יהי' לך עבודה אחרת, לכך נאמר ואותו תעבוד וכו' ויהי' פי' ואותו תעבודו לדעתם, שתהי' לו בכל עת כעבד הקנוי המשרת לפני אדוניו תמיד, שעושה מלאכת רבו עיקר וצרכי עצמו ארעי, עד שיבוא מזה מה שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפי'

צרכי גופו לשם עבודת הא' יהיו, יאכל וישן ויעשה צרכיו כדי קיום הגוף לעבוד ה' כענין שנאמר והנה טוב מאד זו שינה, וכי שינה טובה היא, מתוך שהוא ישן קימעא הוא עומד ועוסק בתורה, ויתכוין בכל צרכי הגוף למקרא שכתוב אהללה ה' בחיי וגו'". ומתבאר מדבריו דפי' של "עבד" הוא "אין עוד מלבדו", כלו פנור לרשות אדוניו ואין לו רשות לעצמו כל עיקר, שבכל תנועותיו יהי' משועבד אך ורק לאדוניו, "לא יהגה כ"א בזכרו, ולא יביט כ"א אל דרכיו ולא ישמע כ"א אל דבריו ולא יאכל אלא מה שהשריפר ולא יחשוב אלא בגדולתו ולא ישמש אלא ברצותו ותו ולא ישמח אלא בעבודתו ולא יבקש כ"א רצונו ולא ירוץ כ"א בשליחותו ולא יעמוד כ"א מהמרותו ולא ישב כ"א בכיתו ולא ירוץ כ"א באמונתו ולא יקרא כ"א ספרו ולא ילבש כ"א סות יראתו ולא ישן כ"א על יצועי אהבתו ולא יתדמה לו כ"א תמונתו ולא יעור אלא במתיקות זכרו וכו' וכן בכל תנועותיו לא יעתיק רגל ולא יניע עפעף אלא אחר הפקת רצון אדוניו בהם" (חווה"ל שער עבודת האל' ספ"ה), וזהו מה שאמרו חז"ל כשבא הקב"ה לתת תורתו לישראל אמר "קבלו מלכותי תחילה", זהו ענין קבלת מלכות שמים, שיקבל ע"ע עכדות, ולפי"ז כשנתבאר לנו שיסוד כל הבריאה הוא "עבדות", "מלכות", ויסוד המלכות הריהו יסוד המשפט כפי שנתבאר במאמרים הקודמים, לפי"ז הרי נתבאר לנו שמשפט היא הנקודה המקפת כל הבריאה כלה.

"כי ה' אל' הוא אל' האל' ואדני האדונים הא' הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, עושה משפט יתום ואלמנה וגו'", מההתחלה עד הסוף הוא רק חוט אחד - "משפט", מ"ה' אל' הוא אל' האל'", "ז"א מ"אשר בראתיך" עד הסוף, "אין שם נקודה כל דהו שלא תהי' משפט. אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד - זוהי הנקודה העוברת בכל הבריאה כולה, כמו הנכנס לבית משפט שלא ימצא שם נקודה ותנועה כל דהו שלא תביע "משפט", כי כל הנמצא שם כלו אומר משפט.

ולפי"ז ר"ה שהוא יסוד "המלך המשפט", מלכיות, הריהו הנקודה שעליה סובבת היצירה כלה, והוא כולל בתוכו כל השתלשלות הבריאה. וזהו ענין מלכיות זכרונות ושופרות, שהחוט העובר ממלכיות עד שופרות הוא רק "עבדות", והכל כלול בר"ה. חז"ל תקנו לומר "אתה נגלית" בר"ה, שלכאורה הי' שיך יותר לחג השבועות, והוא משום שיסוד מתן תורה הוא דוקא מר"ה, שהוא הכרכא דכולא בי', הכולל הכל, שהכל נכלל ביום הדין. בריאת העולם, "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון", הוא במדת הדין, שהוא יסוד המלכות, וכן יצי"מ הוא ג"כ אך ורק "מלכות", מלכותך ראו בניך. ו"אתה נגלית בענן כבודך" - מתן תורה - הוא ג"כ אך ורק מיסוד זה של מלכות, כמו שנא' במעמד הר סיני "אתה הראית וגו' אין עוד מלבדו". "ונתנה תוקף קדושת היום", "מי לא נפקד כהיום הזה", - שהכל נפקד בר"ה, שר"ה הוא יום הכולל

לכל הבריאה, ולכן „מי לא נפקד“, שזה בא מסוד קדושת היום, יום ש„כולא ביי“ וכולל הכל. ומזה יוכל האדם להתבונן בענינא דיומא של ר"ה, שהוא יום הכולל בקרבו כל הבריאה מהתחלת יצירתה עד הסוף.

ובזה הוא כל סוד עבודת האדם והצלחתו, כמדה שהוא נכנס בדרגת „עבדות“ ו„מלכות“. וזהו ענין הברית הכתוב „לעברך בברית ה'“ שהוא ענין שכר ועונש, שהוא יסוד ה„מכריח“, ובזה הוא כל השכר וההצלחה; ולהפך כל העונש והגיהנם הוא כשהאדם אינו בדרגת „מוכרח“, כששכר ועונש אינם מכריחים בעדו, כ"א „בשרירות לבי אלך“. „ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה“— משום שאומר „שלום יהי' לי“, שאינו ירא מחטא, וזה נקרא כבר „פריקת עול“. וזהו שאמרו חז"ל „כל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה“. „רשה בתחילתה“—הינו שהאדם נשכר ונדכה מיום הדין, מפחד הדין, כזה היא כל ההצלחה, וזהו סוד ראש השנה.

הקבלה שחייב אדם לכה"פ לקבל עליו ליום הדין היא להתנהג ביום זה ע"פ תורה ומצות, ולהזהר שלא יכשל ח"ו באיזה חטא, כי האדם נדון „באשר הוא שם“, כפי המצב שהוא באותו יום, לא על העבר ולא על העתיד. ויש על זה סמך מירושלמי.

(מאמר ממוצאי ר"ה חסר).

#### מ א מ ר פ ט .

ליל ש"ק וילך, שבת תשובה תרצ"ה.

נתבאר במאמר הקודם שיסוד כל הבריאה היא „מלכות“, „יצי"ם" הוא מלכות, וגם מתן תורה הוא מלכות, „אתה הראית לדעת כי ה' הוא האל' אין עוד מלבדו“— שיסוד הכל הוא מלכות. חידוש העולם הוא התגלות כבוד מלכותו ית', היינו התקרבותו כביכול אל הבריאה, וזהו סוד יצי"ם. „מלכותך ראו בניך“, כל סוד „מלכותך“ יצא מזה ש„ראו בניך“, מסוד ההתקרבות; „זה א' ענו ואמרו“, שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי מימיו, מ„ההוראה באצבע“, מסוד ההתקרבות, מזה יצא „ומלכותו ברצון קבלו עליהם“. וזהו באמת כל סוד מתן תורה, שהוא התגלות הבורא ית'— „אתה נגלית כענן כבודך“, והיא בחינה יותר גדולה בהתקרבות. „וירד ה' על הר סיני“ תירגם אונקלוס „ואיתגלי“, כל מתן תורה כלול במלה זו „ואיתגלי“, והרי כל זה, יצי"ם ומת"ת וכו' הן בחינות בהתקרבות הבורא ית' אל הבריאה. אמרו חז"ל „עיקר שכינה בתחתונים היתה“, דבאמת בחידוש העולם, כגילוי מלכותו שהי' בשעת בריאת העולם, הי' כבר כלול הכל, „אברהם אבינו“, יצי"ם, מתן תורה וכל ה„לעתיד לבא“, וכל דרגת הלע"ל הריהי דרגת אדה"ר קודם החטא כמו שמבאר חרמב"ן, ונמצא שביצירת הבריאה הי' כבר כל סוד ההתקרבות שיצא אחר

החטא מכל ההתפלפלות של שיתא אלפי שנין, וזהו „עיקר שכינה בתחתונים היתה“. וזהו שאמרו בנדריים ל"ט „שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן, תורה ותשובה, גן עדן וגיהנם, כסא הכבוד וביה"מ, ושמו של משיח“.

והנה בקריעת ים סוף אמרו חז"ל שבאותה שעה עמדו ישראל בדין, אם להטבע או להנצל, ולכאורה הרי זה פלא, שחתן בעת חופתו יעמוד בדין ליהרג או לא, שבעת קריעת ים סוף היו ישראל עומדים להטבע, ולכל ה„קריעת ים סוף“ והגאולה לא זכו אלא בדין.

במתן תורה אמרו: כי באור פניך נתת לנו ה' אל' תורת חיים ואהבת חסד וכו', ואעפ"כ היו ישראל שרויים בפחד „פן תאכלנו האש הגדולה הזאת“, שבעת מתן תורה היו בסכנה גדולה להשרף, שהיו במצב של „דין“, וממדת הדין זו זכו לתורה"ק, שעיקר התורה היא מדת הדין. ואמנם מש"ר תבע מהם שלא ה' להם לירא ממדת הדין, אבל עכ"פ ראינו שהמצב הי' שם „פן תאכלנו האש הגדולה“, שהיו במדת הדין-ובארנו כאמת במ"א, שכל עיקר מתן תורה הי' ה„מעמד הר סיני“, הקולות והלפידים וכו', ז"א מדת הדין-, נמצא שמתן תורה, קריעת ים סוף וכו' זכו ישראל דוקא ממדת הדין - אנו מביטים על דין כעל „גזלן“ ומעניש, ובאמת הרי כל ההצלחה, גאולה ומתן תורה, כל זה כלול במדת הדין-.

והנה ישראל בשעת מתן תורה וקריעת ים סוף היו בסכנה „פן תאכלנו האש הגדולה“, ואעפ"כ כשנחקור אם רצו ישראל להכניס עצמם בסכנה זו, להכניס עצמם במדת הדין, ודאי ודאי שרצו, כיון שממדה זו זכו לגאולה ולתורה"ק, ואלו לא היו עומדים בדין לא היו זוכים כלום. במתן תורה אמרו חז"ל שמש"ר „סיכן עצמו“, שהי' בסכנה גדולה „שמא ישרפוני כהכל פיהם“ - והסכנה היתה גדולה מאד עד שהוצרך לאחוז בכסא הכבוד-, ורק עי"ז זכה „והורידה לארץ“, ולו לא „סיכן עצמו“ לא הי' מקבל תורה"ק.

ואנו מפני טעותנו ואי-הבנתנו במהותו של דין, מביטים על דין כעל „גזלן“ ומעניש, ואין אנו יודעים שכל חיותנו, כל הבריאה, כל מה שזכינו - יש לנו אך ורק ב„דין“. „העולם נברא במדת הדין“- והרי בכריאת העולם הטיל על עצמו הבורא ית' כביכול עול ושעבוד כלפי מעשי ידיו במדה שאין להשיג, ונמצא שכ"ז השיגו הנבראים ממדת הדין; דאמנם כן הוא, שאין לשער גודל הרחמים והחסד עד אין קץ וגבול שיש במדת הדין-משתמשים אנו כאן במלות „רחמים וחסד“, משום שאין לנו מלים אחרות בכדי לבטא את זה-.

„צדיק ה' בכל דרכיו“ - „צדיק“ הריהו מדת הדין, ונתבונן נא מה היא מדתו של צדיק. אברהם אבינו תבע מהקב"ה „השופט כל הארץ לא יעשה משפט“ - איך יהפך עיר שיש בה י' צדיקים, - ופשוט שאין מדובר כאן בדבר הצלת הצדיקים, דהרבה דרכים למקום, ודאי שבין כך ובין כך היו ניצולים, והרי לוט ניצל באמת באופן אחר-, ותבע אברהם „במדת הדין“ „השופט כל הארץ לא יעשה משפט“, שמצד מדת

הדין החיוב להציל כל העיר, אפי' הרשעים שבה, והאם יש לנו ציור ומושג במדת רחמים שכזו, שאנו לא הינו מיחסים זה אפי' למדת חסידות, והרי כ"ז מחויב מצד מדת הדין. "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט א' אמונה ואין עול" - מי הוא שיוכל להתבונן מהו ה"אין עול" של הבורא כביכול. במעשה של ר' פנחס בן יאיר שהלך לפדיון שבויים והפסיקו נהר ונבקע לפניו והוא טייעא שליוהו נשאר מעבר השני, ומשום "וכי כך עושין לבני לוויה" נבקע הנהר גם לפני הטייעא, - זהו "אין עול", שהרי רפב"י תבע זאת במדה"ד שלא יאמרו "וכי כך עושין" וכו', והאם יש לנו ציור בריבוי הרחמים והחסדים הכלולה באותו "גזלן", במדת הדין. "אהבה רבה אהבתנו ה' אל' חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו", כל כך אהבה ורחמים הוא מתן תורה, ומתן תורה זה היו צריכים לזכות אך ורק בדין.

ציור לזה נוכל להשיג מאב ואם; אב ואם הרי מובן לכל שהם מקור האהבה והרחמים לבניהם, והרי מחייבים הם אותם ענין כיבוד ב"דין", שהרי הוא דין מדיני התורה, "כבוד את אביך ואת אמך", ואם יאמר מי שהוא שאין בכחו לעמוד במצות כיבוד אב ואם, הלא אין לך גם רוח גדול ממנו, הוריו מוסרים נפשם בעדו והוא הנהו גם רוח במדה כזו, עד שאב ואם קשים בעדו מנשוא. בציור זה הוא באמת "מדת הדין". אנו מטונפים ומגואלים כ"כ עד שמדת הדין המלאה רחמים וחמלה בלי סוף קבלה אצלנו צורת "גזלן", ואין אנו יכולים לשאתה; הכלל ישראל שידעו מהו מדה"ד, שידעו מקור ההצלחה והאשר הכלולים בה, הם רצו מאד להכנס בדין, "וסיכנו עצמם", שידעו שכל מה שיש לזכות זוכים אך ורק ממדת הדין. כל ההצלחה היא בדין, ורק שלזה צריך להיות "זכה", "זכה נעשית לו סם חיים", וכשמטונפים ומגואלים, כשלא "זכה", אזי- "נעשית לו סם המות".

והבאנו לעיל ד' תרגום אונקלוס על "וירד ה' על הר סיני" שתרגם "ואיתגלי", והערה נפלאה היא שגם בדור ההפלגה דכתיב "וירד ה' לראות" תרגם "ואיתגלי", וכן בסדום "ארדה נא ואראה" תרגם ג"כ "ואיתגלי", הרי "שמתן תורה", דור הפלגה וסדום, כולם ענין אחד הם, והוא התקרבותו ית', שנעשה קרוב. "ומשפטין וצדקתך עד אפסי ארץ" - ב"אפסי ארץ" זהו משפטו ית', בציור: אם רואים שעושים משטר וסדר בבית, הר"ז מורה שבעל הבית נמצא שם, סדרי הבריאה מורים על התקרבותו של הבוי"ת כביכול להבריאה, ז"א שמהותו של "ואיתגלי" זהו "מדת הדין". ישראל במתן תורה, וכן דור ההפלגה ואנשי סדום, כלם עמדו בדין, ורק הכלל ישראל "זכה" ונעשית לו סם חיים, וזכה לתוה"ק. דור ההפלגה ואנשי סדום גם הם עמדו בדין והיו יכולים לזכות, ורק שהיו במצב של "לא זכה", ונעשית להם סם המות. ויסוד כל ההצלחה הוא אך ורק בדין. אשר יצר אתכם בדין, וזן וכלכל אתכם בדין, והמית אתכם בדין, ועתיד להחיותכם בדין" - הכל הוא אך ורק בדין. והכלל ישראל צפו וקוד לדין, ואמרו חז"ל במד"ר פ' משפטים "זוהי דעתכם שאתם

שואלים לבלעם - שהרי בלעם אינו רוצה בדין, שהוא מטונף כלו - אלא זה דומים לאביכם יעקב שאמר „לישועתך קויתי ה'“, צפה לישועה שהיא קרובה“, וכשיודעים מהו דין, אז יודעים שלזכות דבר מה אפשר רק בדין.

„בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון“, שהוא „משפט לאל' יעקב“, „כי בא לשפט הארץ“, סוד המשפט הוא בקדושת היום, „ונתנה תוקף קדושת היום כי הוא נורא ואיום“, ה„נורא ואיום“ הוא מקדושת היום. „זה היום תחילת מעשיך“ וכו' - כמו שהבריאה היא התקרבות הבו"ת אל יצירתו כמו"כ ר"ה הוא בחינה של „ואיתגלי“, „ובו תנשא מלכותך“ - התקרבות גדולה והתגלות כבוד מלכותו שהוא משפט. ר"ה הוא בחינת מתן תורה, וכמו שבמתן תורה, בההתקרבות הגדולה, היו בסכנה „פן תאכלנו האש הגדולה הזאת“, כן הוא גם הסוד של ר"ה. כל ההצלחה והחיים הכל תלוי וכלול בר"ה; חידוש העולם, מתן תורה וגאולה העתידה - הכל כלול בר"ה, ר"ה הוא „כרכא דכולא ביי“, שב „ואיתגלי“ כלול הכל; וזהו סוד המשפט, שבמשפט מי שזכה ונעשית לו סם חיים זוכה לחיים, למתן תורה וגאולה, ולהפך, מי שלא זכה נעשית לו סם המות. בקצרה, אין לנו מועד בר"ה, בר"ה אנו מתפללים על התגלות מלכות שמים, „וידע כל פעול כי אתה פעלתו“, מתפללים אנו על הגאולה דוקא ביום זה ולא במועד אחר, משום שהכל כלול רק בר"ה. וז"ש במאמר הקודם דר"ה כולל הכל מפני שהוא הנהו סוד הדין ומשפט, ובדין תלוי וכלול הכל כמו שבארנו. הכל נפקדים בר"ה, ואמרו חז"ל ששרה, רחל ורחנה נפקרו כלן בר"ה, משום דסוד הפקידה משיגים אך ורק מר"ה. בנ"א מורגלים לבכות בעיקר ב„מי למות“, ב„אל תבוא במשפט אתנו“, שאילו יצויר שלא ימיתו אותנו, אזי מה לו עוד, כאילו שלמתנת חיים אינו צריך, דזהו כבר מירי דמסילא, ואינם יודעים שגם בעד „חיים“ צריך לבוא בדין, ולזכות זאת אפשר אך ורק במשפט, ומקור אחר לזכות בו - אין.

„ויהי בישרון מלך“ - ממתן תורה נעשה הקב"ה מלך בישראל, שמתן תורה הוא סוד קירוב, שנתגלה כבוד מלכותו ית', ומזה זכינו ל„ויהי בישרון מלך“, שזכינו למלכנו. גודל בחינת ההתקרבות שבמתן תורה רואים אנו מהא דכתיב „לא נפלאת היא וגו' כי קרוב אליך הדבר מאד בפיוך וכלבבך לעשותו“, ואמרו חז"ל (דברים רבה פ"ח) „שבעה דברים אמר שלמה על העצל וכו' ומה שאמר משה הי' גדול מכלן מנין כי קרוב וגו' הוצא דבר מתוך פיוך“, עד כגון זה הוא סוד ההתקרבות.

והנה הרמב"ן מייחס ענין זה אל תשובה וכו' (דברים ל' י"א) „וטעם כי המצוה הזאת וכו' אבל המצוה הזאת על התשובה הנזכרת וכו' והטעם לאמר כי אם יהי' נדחך בקצה השמים ואתה ביד העמים תוכל לשוב וכו' כי אין הדבר נפלא ורחוק ממך אבל קרוב אליך מאד לעשותו בכל עת ובכל מקום“. ומכאן בדבריו שתשובה היא בחינת התקרבות יותר גדולה מתורה, ובחי' תורה הרי ראינו כבר משה

שאמרו „הוצא דבר מתוך פידך“, ובודאי צ”ל שהרמב”ן קאי על תשובה דרבים. והנה על עשי”ת נאמר „דרשו ה’ בהמצאו קראוהו כהיותו קרוב“ גם ליחיד, סוד של „קרוב“ כ”כ גדול זוכים מר”ה שהוא מלכות, ז”א מסוד הקרוב שזוכים בר”ה, מקרוב זה זוכים אף לתשובה דיחיד, דעשי”ת זוכים אך ורק מר”ה, עד כגון זה הוא האשר וההצלחה בדין ומשפט; כ”כ הצלחה, התקרבות כ”כ גדולה אף ליחיד - כל זה זוכים מר”ה, מ”המלך הקדוש“, מדין ומשפט. וזהו שהכאנו לעיל, שתשובה היא עוד קודם בריאת העולם, דכחידוש העולם שהי’ ב”דין” שם כלול כבר הכל.

וזהו הביאור כמה שהעיר הגר”י מפטרבורג ז”ל, שלכאורה הי’ צ”ל בתחילה יום הכפורים ואח”כ יום הדין. ולפי”מ שבארנו הרי כל העשי”ת ויום כפור זוכים אך ורק מיום הדין. וא”כ זהו באמת הסדר הנאות, מתחילה ר”ה, ומר”ה זה זוכים לעשי”ת ויום כפורים. וזהו שאמר הגר”י ז”ל במסקנת אחד ממאמריו, שכל יום ויום של עשי”ת הוא ר”ה, והוא העלה זה ע”פ דרכו שם, באמת מכואר זה גם ע”פ דרכנו אנו, דכיון שסוד ר”ה הוא „קרוב“, א”כ הרי זהו באמת סוד כל עשי”ת, ונמצא שכל יום ויום של עשי”ת הוא ר”ה. וכמה חייב אדם להזהר בימים אלו, לחוס על כל רגע ורגע, להזדרז שלא להחמיץ אף רגע אחד, כי רק בימים אלו תלויה כל הצלחתו לזכות שתעשה לו סם חיים.

## מ א מ ר צ.

ש”ק וילך.

„למה קדמה שמע לוהי’ אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח”כ יקבל עליו עול מצות“, ולמדנו מזה שקבלת מלכות שמים וקבלת עול מצות הם שני דברים. וצריך להתכוון מהו החילוק בין עול מלכות שמים ובין עול מצות, ובמה הנם שתי בחינות נפרדות ואדמו”ר ז”ל מאריך בזה במאמר שלם, והוא מבאר זה עפ”מ שמצינו בחז”ל שמנו יראת חטא לדרגא בפ”ע, ולא כללוה בדרגת יראת שמים, כמו שמצינו בחז”ל „דחיל חטאין“, ומאמרו סובב הולך לכאר מה בין ראשונים לאחרונים, שמצינו בראשונים שעברו על עבירות חמורות ובכל זאת חזרו בתשובה, שהיו קרובים לתשובה, ובכל רגע ורגע היו נכונים לשוב, ואנו אעפ”י שאין אנו עוברים על עבירות חמורות בכל זאת רחוקים אנו מתשובה. והביא לדוגמא הא דמצינו בנתן צוציתא, שנקרא על שם זה בשביל האור שראה ר”ע על ראשו, וסיפר לו שזה בא ממעשה של כבישת היצר שכל ימיו התאוה לאשה אחת וכשבאת לידו ועוררתו שלא יחטא ככש את יצרו, ומזה בא האור על ראשו, הרי שע”י דבר קטן חזר תיכף בתשובה, וכן בהני בריוני דהו בשביבותי’ דר’ זירא, וכשמת ר’ זירא חזרו בתשובה, באמרם, עד כה הגיין עלינו ר’ זירא, אבל מעתה מי יגיין עלינו. וכ’ שם שקרבותם אל התשובה הוא משום



שהיו בדרגת יראת שמים, הגם שדרגת יראת חטא לא הי' להם. ורואים אנו שכחי' יראת שמים ובחי' יראת חטא הן בחינות נפרדות, ואותם בריוני שהי' להם אמונה וידיעה גדולה משכר ועונש, שהרי בראותם שאבד מגינם חזרו מיד בתשובה, בכל זאת לא הספיקה דרגתם זו הרמה להצילם מן החטא; מפני שבלי יראת חטא אף אם הי' האדם קודם החטא בבחינת אמונה בשכר ועונש בבחינה רמה ונשאה, וכן לאחר החטא תיכף יחזור ויתחרט, בכל זאת לא תספיק לו דרגתו זו על שעת החטא, כמו שאמרו „רשעים כל ימיהם מלאים חרשות“, שאעפ"י שתיכף אחר החטא הם מתחרטים, אבל בשעת החטא „רשע“ הוא. ואין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנס בו רוח שטות, דבעידנא דיצרו תוקפו, בעידנא דיצה"ר, לית דמדכר לי' ליצר טוב, שאז נאבד מהם כל הכרתם, אמונתם ויראתם. סיבת הדברים הוא משום שבדרגת „יראת שמים“ כל הדברים הם עדין בבחינה של „רחוקה היא“, „אראנו ולא עתה“, דאע"פ שיודעים מאמונה ויראה, משכר ועונש, אבל זהו עדין בגדר „ולא קרוב“, ולכן אין ככח כ"ז למנע את האדם מחטא. דרגת יראת חטא הוא כפי שכ' הר"י בשע"ת בעיקר החמישי הדאגה, שידאג ויפחד מעונש עונותיו, שידע האדם שתיכף בעברו עבירה מוכרח שישיג העונש, ומאליה באה הרעה לעושה הרע. וכמו בסם המות הגשמי שאין אדם מתאוה לו, דתאודת החיים כ"כ חזקה אצל האדם עד שבידעו שדבר מה מזיק לו לא יגע בו בשום אופן, כן צריך אדם להיות בדרגה זו שעבירה תהי' בעיניו כסם המות, שיהי' משוכנע שבעשותו עבירה לא יאחר עונשה לבוא. וזהו גדר יראת חטא, פשוטו כמשמעו, שהאדם ילא ממש מהחטא עצמו, שידע שבמעשה החטא עצמו צפון כבר כל העונש, ואז לא יחטא לעולם. וזהו ענין פרשה שני' של ק"ש שכל ענינה הוא לבאר שכר ועונש, שמקור העונש והשכר הוא במצות ועבירות עצמן, וזהו יסוד כל המשנה תורה שנכפלו שם כל מצות התורה, להורות לאדם מהותו של חטא שהוא מקור העונש, ולהפך, יסוד השכר הוא המצוה.

הראשונים ז"ל שהיו בדרגת יראת חטא היו תמיד מלאים פחד ודאגה מהחטא. על כל צעד וצעד, בכל מקרה שפגשו על דרכם, הי' נגד עיניהם החטא. „וירא יעקב מאד“ אמרו חז"ל שאמר „שמא נתלכלכתי בחטא“, שאין שום דבר בעולם שיראו ממנו זולתי החטא; לא עשו ואנשיו הם הרוצחים של „והכני אם על בנים“ כ"א החטא, משום שמקור כל הצרות והיסורים הוא רק החטא, ומקור אחר לצרות אינו בעולם כלל. „אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני“, - וכי היכן ראה דהע"ה מצרי שאול, והרי הוא מדבר כאן ביסורי עוה"ז. והוא משום שזולת החטא אין כלל, יסורי עוה"ז ויסורי הגיהנם הנם רק החטא, שהוא הוא המחריב וממית ומכאיב, הוא מקור כל הקלקולים בכל הבריאה כלה. רב הונא כשהחמיצו אצלו ר' מאות דני דחמרא ועילו רבנן לגבי' לשאול לסיבת הדבר ישבו ופשטו במעשיו עד שמצאו בו איזה חטא, ולכאורה הלא היו צריכים לחפש את הסיבה

הטבעית, והוא משום שבאמת אין סיבה טבעית כלל, אין השמש מחמיץ אלא החטא מחמיץ, ואין הערוד ממית אלא החטא ממית, החטא הוא המקלקל ומרעיל הכל. חז"ל שאלו (שמ"ר פי"ד) מהיכן הי' חשך מצרים, ואמרו מגיהנם, משום שמקור ל"חשך" ו"רע" בלעדני החטא אין, ויסורי עוה"ז ועוה"ב ממקור אחד יהלכון. מש"ר טען, "אולי אכפרה בעד חטאתכם", וכ' רש"י "אשים כופר וקינוח וסתימה לנגד חטאתכם להכדיל ביניכם ובין החטא". העיקר הראשון הוא לסתום הדרך בפני החטא, שלא יהי' הדרך פנוי בעדו אף רגע, דעד שיעלה ביד האדם להשיג סליחה ומחילה יוכל החטא לעשות ח"ו כליה בשונאיהן של ישראל, דזהו סוד החטא, דבלי "אכפרה" אזי תיכף בחטא עצמו מוכן כבר העונש והקלקול.

"שובה ישראל עד ה' אל' כי כשלת בעונך", עד כמה שאדם מכיר את ה"כשלת" של החטא, בה במדה שאדם מכיר מהותו של חטא, שהוא הנהו מקור הצרות והיסורין, מקור הקללה והמות שבעולם, עד כמה שהוא מרגיש בגופו הוא במכות הגדולות שנגף מהחטא - בה במדה הוא קרוב לתשובה. הראשונים היו קרובים מאד לתשובה, משום שהם הרגישו תיכף בחטא כל דהו בכל מרירותו, בכל הרע הנורא הצפון בו, שאין להחלץ ממנו, מחטא כל דהו היו כבר "אין בו מתום", נגופים מוכים ופצועים בכל אבריהם, ולכן היו קרובים לתשובה.

וזהו באמת מהלך הדברים: פרשה א' קבלת מלכות שמים, אבל קבלת מלכות שמים עדין אינה מספקת, אלא צריך שיקבל עליו עול מצות, שזוהי הבחינה הנקראת "יראת חטא", שהוא כל ענין פרשה ב' של שכר ועונש, ואח"כ פרשה ג' "ולא תתורו וגו'" שיגיע לידי דרגא ביראת חטא שיהי' כלו בקדושה שגם לא יציץ בצד ההפך, כל כך יהי' בורח מן העבירה, עד "והייתם קדושים לאל" - דרגת הקדושה, פי' טהרה שאין בה אף שמץ זכר של רע, טהור בתכלית, ורק עי"ז יזכה ויגיע להתכלית, ל"אני ד' אל' וגו' להיות לכם לאל".

והמתבאר לנו ממאמרנו זה: "שובה ישראל עד ה' אל' כי כשלת בעונך", יסוד התשובה הוא שידע האדם מ"כשלת בעונך", שבאופן אחר לא תוכל להיות התשובה בשום אופן. דכמדה שיחוש האדם בעצמו הוא עד כמה כולו נכשל ונגף מהחטא, רק בה במדה יוכל להתקרב ולשוב בתשובה, אבל כשאינן האדם במצב של "כשלת", כשאינו חש מהותו של חטא והמכסול והאבדון הצפון בו, כשהוא אוהב רע בכל מהותו, וכל מזימותיו תפושים איך וכמה להשיג החטא, איך יוכל לשוב בתשובה? העיקר הראשון בתשובה הוא לסבול ולדאג מהחטא, ועד כמה שידאג ויסבול ממנו, עד כמה שהחטא ימרר את חיו ויחשיך עולמו בעדו, בה במדה יתחיל לנתק מותרות העון ממנו, ויתחיל להתפרץ עד אשר ישוב בתשובה.

מוצש"ק וילך.

במאמר הקודם בארנו שסוד התשובה ליחיד הוא מסוד, הקרוב. כלל גדול צריך לידע שכל מה שיש בבריאה הכל הוא בשביל האדם, חכמה דעה בינה וכו' הכל הוא בשביל האדם, וכל שאינו לתכלית זה הריהו בגדר „ספרים חיצונים“. „אמרת אל' צרופה - לצרף בהן את הבריות“, והרמב"ן מבאר שיסוד כל המצות הוא לצרף ולזכך, וכי מה איכפת לו להקב"ה לשוחש מן הצואר או לשוחש מן העורף, אלא כדי לצרף ולזכך את ישראל. חז"ל אמרו רמ"ח מ"ע הן כנגד רמ"ח אברים שבאדם, ושס"ה ל"ת כנגד שס"ה גידין, כל אבר ואבר ניתנה לו מצוה בכדי לצרפו לזככו ולטהרו, ויוצר האדם הוא כבר ידע איזו מצוה להתאים לכל אבר ואבר. בענין יצי"ם כתב הרמב"ן בטעם כמה דברים שזהו בכדי לשרש מדה רעה, דעה רעה, וכיוצא, בקצרה יסוד כל המצות הוא רק לצרף ולזכך, ובלעדי זאת - אין.

ואחרי הקדמה זו נציע למאמר חז"ל הובא בירושלמי ובמדרש: שאלו לחכמה נפש החוטאת מה תהא עליה, אמרה חטאים תרדף רעה. חכמה הדואגת כ"כ בעד האדם, ההולכת אתו בכל אשר יפנה ומשמרתו בכל דרכיו, „חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה בראש הומיות תקרא“, מונעת האדם מן החטא, ואמרו חז"ל „אין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנסה בו רוח שטות“, והח' לוצטו כ' שאילו היתה הידיעה רחבה ועומדת תמיד על לכות בני אדם לא היו חוטאים לעולם, שהחכמה היתה משמרתן מן החטא, וכ' שזהו שלהבת שצריך להלהיבה ולנפחה, ז"א באו חשבון, לפשפש ולמשמש; ובאמת כ' בדעת תבונות שמצד החכמה גופא כשהיא בשלמותה זוכה האדם לתכלית השלמות להנצל מן הרע, שבאמת מצד החכמה לחוד הי' יכול האדם להכיר כל הרע ולבטלו, שמצד הטוב גופא מתכרר שכל מה שהוא הפך הטוב הריהו חסרון ורע, [ונבין זאת ע"פ ציור הנוכחי. לפני זמן רב שאלני אחד למה זה אני בטוח כ"כ בדעותי שהן אמיתיות, והלא לא שמעתי שאר דעות בני אדם בכדי לשפוט אם האמת כדברי או כדבריהם, ועניתי לו שהוא בציור כאילו שיבוא אלי מי שהוא ויספר לי אדות בני אדם בעלי שלש רגלים, שבודאי היתי מחליט שזה דבר שאי אפשר, כי בראותי את האדם וסוד שלמותו הריני מכיר שכל מה שאינו כן הריהו חיסרון וגרעון, ובעל שלש רגלים הריהו בריה משונה, וכן הוא בעניננו; כשרואים חכמה מכירים השלמות האמיתית, ומכירים שכל מה שהוא הפך זה הריהו חסרון והפסד], - וא"כ הרי החכמה כלה היא בעד האדם, שומרתו כאישון עין מכל חטא ופגע, ואעפי"כ, כששאלו לחכמה נפש החוטאת מה תהא עליה, ענתה חטאים תרדף רעה, ז"א שאפילו חכמה שהיא כלה בעד תיקון האדם, הריהי רק עד שיחטא, אבל ב"חטא" - שם אין כבר לחכמה עצה בעד האדם, היינו שהחכמה אין לה עצה במצב של „חטא“,

וכאילו ששם החכמה נגמרת כבר, ואינה עם האדם רק עד החטא, אבל כיון שחטא כבר אינה עמו ועוזבתו לנפשו.

„שאלו לנבואה (בנ"א כ' „למדת הדין“) נפש החוטאת מה תהא עליה, ואמרה הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה נפש החוטאת מה תהא עליה אמרה יביא קרבן ויתכפר“. תורה שהיא דואגת בעד האדם על כל שעל ושעל, אינ פרט כל דהו בחי האדם שלא תדאג ולא תטפל בו תורה"ק, מכלכלתו על כל תנועה הכי קלה שלו ואפי' על נשילת ציפרניו וכדומה, והאם יש לנו ציור במדת הטפול והדאגה שתורה"ק מטפלת באדם? ואמנם מצאה תורה עצה גם ל„חטא“, יביא קרבן ויתכפר, אבל זוהי רק עצה, ולא בכל האופנים, רק בשוגג ובזמן שבית המקדש קיים, אבל במזיד לא, הינו שבמצב חטא שכזה גם תורה"ק עוזבתו, כאילו שהיא נגמרת שם, ואינ גם לתורה במצבים ההם תיקון בעד האדם. בקצרה: גם חכמה, גם נבואה וגם תורה, כלם אינם עם האדם רק עד „חטא“, אבל ב„חטא“ כולם עוזבים אותו לנפשו והוא נשאר בודד. „הבט ימין וראה ואינ לי מכיר“ - מכיריו של אדם הנושאים אותו ומטפלים בו הלא הם חכמה, נבואה ותורה, „ואינ לי מכיר“ - שב„חטא“ כלם עזבוני ונשארתי עזוב ובודד לנפשי, „אבר מנוס ממני“, אל מי אפנה ועל מי יש לי להשען.

„שאלו להקב"ה נפש החוטאת מה תהא עליה אמר יעשה תשובה ויתכפר“, זהו „אינ עוד מלכדו“, שהקב"ה הוא בלי גכול וכלי תכלית, כלם עוזבים את האדם אחר החטא, ומשאירים אותו בודד לנפשו, אבל הקב"ה אינו עוזבו לעולם, ולאחר החטא, כשכלם עזבוהו, אז הבורא ית' מתקרב אליו, וזוהי בחינת הקב"ה ש„אינ עוד מלכדו“, שאינו נגמר לעולם, וזהו „יעשה תשובה ויתכפר“, שמדת תשובה היא בחינה יותר גדולה של „קרוב“, שנתקרב כביכול אל האדם יותר ויותר, שמצד מדה זו הרי הקב"ה עם האדם גם בחטא, ואפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שכשמים. וזהו יסוד התשובה, שהקב"ה הוא אתו לעולם, וזהו „אני ה' השוכן אתם בתוך טומאותם“, בחטא, ולאחר החטא, ובגיהנם, עד עולם לא יעזבונו.

ואמרו חז"ל „טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך“ - למה הוא טוב מפני שהוא ישר, ולמה הוא ישר מפני שהוא טוב, פי' שמדת התשובה היא בחינה היוצאת אך ורק ממדותיו של הקב"ה שהוא „טוב וישר“, שאך ורק ממדות אלו המחזיקות את האדם וסומכות אותו גם אחר החטא, יוצא סוד התשובה, שאעפ"י שאינ להשיג ריבוי הרחמים וההתקרבות של הבורא ית' גם קודם החטא, אבל „גדול עוני מנשוא“, שמדת רחמים זו היא רק עד חטא, ובחטא החיבור כבר נפסק, והרחמים והחסדים עוזבים אותו, ואז צריך הוא למדת „ישרו וטובו“ שהם בחינה של רחמים יותר מרובים, שמצד המדות הנ"ל יורה חטאים בדרך, וזוהי מדת התשובה שהיא מדה יותר גדולה בטוד של „קרוב“.

„ד' ד' א' רחום וחנון" - ואמרו חז"ל (ר"ה י"ז), ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה, שלאחר שיחטא הוא כבר שם שני משמותיו של הקב"ה ואינו כבר ה' של קודם שיחטא, ולאחר שיחטא אינו מספיק כבר ה' של קודם שיחטא, תורה וכו' הוא ה' של קודם שיחטא האדם, אבל אינה עם האדם רק עד חטא, ובחטא היא עוזבתו, ולאחר שיחטא, אז מרוב ישרו וטובו כביכול, ממדותיו אלו לבל ידח ממנו נדח, עוד חוטא נשכר וזוכה ל"ה' לאחר שיחטא", ולולא זאת לא היתה לו תקוה, וזוהי מדת התשובה.

„ואם לא תשמעו לי" - בכאן מתחלת תורה חדשה, אף אני אעשה זאת לכם והפקדתי עליכם בהלה את השחפת וגו', הקב"ה מעורר את האדם על כל צעד וצעד ואינו עוזבו לעולם, וזהו ה' לאחר שיחטא, שכל מה שהאדם חוטא יותר ויותר מוכרח הוא לרחמים וחסדים יותר מרובים והתעוררות יותר מרובה, - וכל הקושים המונעים התשובה וכן כל ה"אין מספיקין בידו לעשות תשובה", כל זה הוא מתורת התשובה, אבל אין זו עזיבה, שהקב"ה אינו עוזב את האדם לעולם, ובכל המצבים שיהיו - „אני ה' השוכן אתם בתוך סומאותם".

והרמב"ם בהל' תענית כ' שמי שאינו שב הרי זו מדרך אכזריות, ותמיד לא ירדנו לעומקן ופשטן של דברים למה נקרא זה אכזריות? „ואם תלכו עמי בקרי" תרגם אונקלוס „בקשיו", ואינו מתרגם המלה כמו שתרגם להלן „והלכתי עמכם בחמת קרי" „בתקוף רגז", אלא שהוא מתרגם כאן כפי משמעות ענין המדה של „קרי", והוא מבואר לפי דברינו, כשהאדם מוקף רחמים מרובים עד אין שיעור, כשמעוררים אותו על כל צעד, ואעפ"כ - „ותלהשו מסביב ולא ידע, ותבער בו ולא ישים על לב", הרי זה מורה שאין לאיש זה רכות בלב, והרי זה מדרך אכזריות. וזהו שאמרו חז"ל בפרעה שאה"כ עליו „ואני אקשה את לב פרעה" - מכאן פתחון פה למינים, א"ל אורכה יסתם פיהם של מינים, כיון שהתרו בו כמה פעמים וכו', פי' דלהפך, כיון שהבוראית' עוררהו והתרה בו כמה פעמים הרי רואים שלא ננעלו שערי תשובה, וגם לאחר שיחטא ה' עמו ומזרזהו לתשובה, וה"אקשה" הוא מדידות בתורת התשובה, ואין זה משום שננעלו שערי תשובה, רק דבתורת התשובה ישנן כמה וכמה דרגות ובחינות, כמו „דבדים המונעים", „אין מספיקין בידו לעשות תשובה", וכן במצבו של פרעה אחרי שעוררהו כמה פעמים ולא נתעורר הי' בבחינה של „אקשה את לבו", אבל כל זה בא מצד תורת התשובה.

יהודה זכה למלכות דוקא מתשובה. ממדה זו של קרוב עוד חוטא נשכר וזכה למלכות, ובמדת ואופן התשובה הנן המדידות בשכר ועונש; שאול אמר חטאתי לאחר רגע, ודוד אמר תיכף, ובכאן היו המדידות, וכל העונש של שאול שנענש לאבד המלכות, בא ממצבו של שאול במדת התשובה שהי' חלוק ממצבו של דוד.

הר"י בשע"ת מונה ענוה בין עיקרי התשובה, ולכאורה הרי ענוה ויתר העיקרים המנויים שם הם מצות שנצטוה האדם עליהן גם קודם החטא, ומה ענין ושייכות להן למ"ע של תשובה, ולפי דברינו נתבאר שמ"ע של תשובה אינה מ"ע בעלמא, אלא שהיא תורה חדשה, שבה נשניין כל מצות התורה הנמשכים מתורת התשובה, משום שלאחר החטא צריכין כל המצות להמשך מתורת התשובה, ואינן יכולות לצאת מתורה של קודם החטא.

וזהו שאמרו חז"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט, והוציאו תשובה מכלל מע"ט, אף שלכאורה הרי גם תשובה בכללם, ולפי דברינו נתבאר שתשובה הריהי באמת תורה חדשה לגמרי, והזוכה בתשובה זוכה באמת בכל התורה כלה, ואין זה פרט ממע"ט, דכל המע"ט יוצאים מתורת התשובה. וזהו "בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת", שר"א בן דורדיא אע"פ שלא הי' לו כ"א מ"ע של תשובה לחוד קנה בה כל עולמו, משום שהזוכה בתשובה זוכה לכל התורה כולה.

וזהו ההתעוררות שמעורר הרמב"ן "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו", וכ' שזה קאי על תשובה, "לא בשמים היא ולא מעבר לים היא", פי' "לא בשמים היא", דכולם כבר עזבו את האדם בחטאו, ואין לו לא תורה, לא נבואה ולא חכמה, ורק "כי קרוב אליך הדבר מאד", שרק הבורא ית' הוא נמצא אתו תמיד ולא יעזבנו, וזוהי מדת התשובה. וכיון שתשובה היא כ"כ "קרוב", שהרי הנהו במצב שאבד כבר הכל, שכל מכיריו עזבוהו לנפשו ורק הבורא ית' הנהו אתו, וזהו מסוד הקורבה של ה' לאחר שיחטא שמוקף רחמים כ"כ מרובים - איך זה לא ישוב?

עשי"ת היא "אליה וקוץ בה", - כמו שמצינו בחז"ל ע"פ "קרוב ה' לקוראיו", אליה וקוץ בה, שזהו רק "לכל אשר יקראוהו באמת". אלי' שמנה - "קראוהו בהיותו קרוב", והקורבה של הבורא ית' בימים אלה גדולה עד מאד, אפי' ליחיד, והזוכה אז אשרי לו, אבל - "וקוץ בה", שכל מה שמדת הרחמים והקורבה יותר גדולה ואעפ"כ האדם אינו מתנוודד, הריהו מביא עליו את מדת הדין - ואם תלכו עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי". ומזה צריך האדם להתעורר איך להוקיר כל רגע ורגע של עשי"ת, שבה תלוי כל אשרו והצלחתו, וחלילה וחלילה להפך תלוי בזה כל סוד העונש.

## מ א מ ר צ ב.

ערב יום הכפורים.

העיקר הראשון שעל האדם לידע הוא ידיעת החטא. התורה כולה מלמדת את האדם מהותו של חטא, וזה בולט מכל מקרא ופסוק שבתורה"ק. ואם תחסר לו לאדם ידיעה זו הריהו מופרך מכל התורה כולה והוא כמו שתחסר לו ידיעת הטוב.

ירמי' הנביא מבאר בפרק שלם (פ' י') חילוקים בין הכורא ית' לע"ז. "כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה כי חקות העמים הבל הוא וגו' כתומר מקשה המה וגו' מאין כמוך ה' גדול אתה וגדול שמך בגבורה מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך וגו' וה' אל' אמת וגו' אלקיא די שמיא וארעא לא עבדו וגו' עושה ארץ בכחו וגו' לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא וגו'.

והנה ראינו מכאן שטועים אנו באמת בענין עבו"ז, שאנו מדמים שכל ענין עבו"ז מהכל יסודו, שהוא רק דמיון כוזב בלי כח ממשי, ובאמת הרי ירמי' מאריך בכל הפרק לכאר חילוקים בין עבו"ז לבורא עולם, כאילו שהוא דבר שאנו צריכים לנביא שיגלה לנו החילוקים. והוא משום שיש באמת מקום לשעות, שיש לה לעבו"ז באמת כחות גדולים ונשגבים, והוצרך הכתוב לגלות עינינו ולהראות לנו חלוקים. "די שמיא וארקא לא עבדו", ששמים וארץ אין בכחם לברוא, אבל זולת זה הנם כחות גדולים הנותנים עושר גדולה וגבורה וכו'. "ועזבתים והסתרתי פני וגו' ומצאהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אל' בקרבי מצאוני הרעות האלה", אין לחשוב דה"מ מצאוהו רעות רבות" הוא מחמת העדר ההארת פנים, וכל הפורעניות הם מידי דממילא, אלא גם הסתר פנים הוא יצירה, יוצר אור ובורא חושך, ובהנהגה של הסתר פנים ניתנה הממשלה "בידם". מי הוא זה המענה ומשפיל כ"כ את הכלל ישראל אם לא "הם" שלקחו כל הבעלות והממשלה בידם. ומשלתם כ"כ גדולה וחזקה, עד שאמרו חז"ל "צור ילדך תשי" - שמתשיין כחו של מעלה, ועושים עם הבריאה כחומר ביד היוצר, נותנים עושר למי שירצו, גדולה למי שירצו, העמים המוצאים חן בעיניהם הם מרימים אותם, המתרחק מהבוי"ת וממלא רצונם - יעשירוהו, השומע בקולם - יאשרוהו. אילו לא הי' עבו"ז אלא שחוק והיתוליים בעלמא לא היתה התורה מאריכה כ"כ בענין ע"ז - שהרי כל התורה מלחמה לה בעבו"ז - ולא היתה נושאת ונותנת בה כלל.

"את זה לעומת זה עשה האל'", מרכבה שמאה כנגד מרכבה קדושה, וכל מה שיש בקדושה יש גם בטמאה, עד שיש לה למרכבה הסמאה גם נביאים, והיא מנבאת אותם, וזהו ענין נביאי השקר. כי הנה נביאי השקר שמצינו בכתובים, כגון חנני' שחלק על ירמי', לא היו שקרנים בעלמא; נביאי הבעל שהתגודדו עד שפך דם וקראו "הבעל עננו" - הרי פשוט שלא דבר כאן הכתוב אודות שקרנים ומסתעעים, נביאי הבעל היו נביאים ממש, שגם "הם" מנבאים, אלא שנבואתם קבלו ממקום אחר. נביאי השקר הנם באמת נביאים, רק שנבואתם לא ממקום קדוש תהלך, כ"א ממקום השומאה.

"כי יקום בקרכך נביא וגו'", ונתן אליך אות או מופת ובא האות והמופת וגו' לא תשמע אל דברי הנביא ההוא וגו' כי מנסה ה' אל' אתכם", והזהיר הכתוב שלא לשעות אחרי האות והמופת כי אינו

אלא לנסות, אבל עכ"פ הרי הם היו נביאים, ומאין התנבאו? אלא גם נביאי השקר היו נביאים, ורק שהיו נביאי שקר. ואמנם אפשר להבחין בין נביאי האמת לנביאי השקר, אלא שצריך לזה הבחנה גדולה, ואת זה מבאר לנו ירמיה', שהגם שיטנם כחות גדולים ונשגבים, אבל ככ"ז אפשר וצריך להבחין בין אמת לשקר, בין מרכבה קדושה לטמאה; "לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא" - שאחרי כל הגדולות שרואים שם יש להכיר גריעותם וחולשתם. משה ואהרן עשו אותות ומופתים לפני פרעה על פי ה', וגם החרטומים עשו מופתים - "ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן", ותבע הבורא ית' מפרעה שיבחיז החילוקים שבין מעשה ה' ומעשה הכשפים, הרי שיש להכיר. ובסיפורנו מבאר שם הרבה חילוקים שבין מעשה ה' למעשה הכשפים, כגון "ויבלע משה אהרן את מטותם", וכן במכת הדם, שבמעשה ה' הי' זה בכל הנהרות שבעולם, משא"כ במעשה הכשפים. חז"ל אמרו (חולין ז' ) "למה נקרא שמם כשפים שמכחישים פמליא של מעלה", אה"נ שמכחישים הם, כ"כ כח וממשלה יש להם, אבל סו"ס יש להכיר את הבעלים האמתי, ש"אין עוד מלכדו" - ואפי' כשפים" (חולין שם), שאע"פ שלפי סדרי המערכה העליונה שרצה הקב"ה וערך הנה הכשפים מכחישים פמליא של מעלה, אבל כשהוא רוצה הוא מושל בכחו ומבטלם, והיו כלא היו, הרי ראו כי שקר נסכם לא לעזר ולא להועיל כי הוא ארון כל ואין זולתו.

וכיון שכך הוא הטבעת הבריאה יוצא לנו לפי"ז יסוד חדש בעבודת האדם. אנו מדמים שאין לנו עסק כלל בענין עבו"ז, שלא הי' לזה מקום אלא לפנים בעת שהי' יצרא דעבו"ז, משא"כ עכשיו שהכל רואים שאין זה אלא שטות והבל; אבל לפי הנתבאר שהטבעת הבריאה היא שיטנם "שני כחות", וכל מה שיש במרכבה הקדושה, יש כאמת גם בטמאה, שהן "זה לעומת זה", ובכחה של המרכבה הטמאה לגדל ולהעשיר, להחיות ולהמית, - א"כ הרי גם כהיום כל עבודת האדם הוא ללמוד ולהכיר ולראות החילוקים שבינה ובין הבוי"ת, וא"כ שייך גם לנו ענין עבו"ז ודיניה, וכמונו כמוהם.

ועד כמה גדול כח ממסלתה נוכל לראות מהא דכתיב בחטא העגל, "וירא העם כי בושש משה לרדת מן ההר וגו' ויאמרו אליו קום עשה לנו אלהים וגו' כי זה משה האיש וגו' לא ידענו מה הי' לו". וכ' רש"י כמין דמות משה הראה להם השטן שנושאים אותו באויר רקיע השמים. פי' הראה להם השטן, הר"ז מראה נבואה ולא הטעאה בעלמא, שכל הכלל ישראל ראו כלם כאחד בנבואה שמשמה מת, והי' אז כל הכלל ישראל במצב של נביאי השקר, שראו זאת באמת, ורק הטענה היתה שהי' להם להבחין שאינו אלא שקר וטעות, שכל חובת האדם היא לראות ולהבחין בין האמת לשקר, אבל עכ"פ הרי ראינו מכאן כמה "כחו" גדול, עד בכדי לנבאות את כל הכלל ישראל בנבואת שקר כזו. "אלה אלהיך ישראל" - כ' הרשב"ם, וכי שוטים היו שלא היו יודעים שעגל זה שנולד היום לא העלם מסצרים, כל עובדי עבו"ז יודעים שאלקינו בשמים ברא



את העולם, אך בזה היו טועים שהתרפים יש בהם רוח טומאה כמו הנביאים שיש בהם רוח הקודש, וסבורים שהעגל שהי' מדבר ברוח הטומאה כאילו הי' מדבר ברוח הקודש של מעלה, ולכך אומרים אלה אלהיך ישראל אשר העלוך, כלומר רוח הקודש יש בו, וכאילו רוח הקודש הולך לפנינו" - הנה כי כן הי' שם באמת מקום טעות גדול, שהי' בהעגל רוח חיים והי' מדבר, והיו סבורים שדיבר ברוח הקודש, אלא שהיתה הטענה עליהם שהיו צריכים להכיר ולהבחין שאינו אלא מרוח הטומאה - "וכן לבן אמר על התרפים למה גנבת את אלהי" - שהם היו באמת אלהיו, נתנו לו עשר וגדולה וכו' - "ולנסות בו את ישראל ניתן בו רוח הטומאה, שלכל מיני מכשפות ואוב וידעוני כח בו להכחיש פמליא של מעלה ולהגיד נולדות, לדעת אם יהי' תמים לה' אל' ולא יהי' בהם מעונן ומנחש ומכשף ולא מאמין לאות ומופת של רוח הטומאה, כדכתיב כי מנסה ה' אל' אתכם וגו'". פי' שסוד ההסתר פנים הוא לנסות, וכל הממשלה והכחות שניתנו בהסתר פנים הם בכדי לנסות, שכך רצה הקב"ה שמסר כח וממשלה כאילו שיש עוד ממשלה זולתי הבוי"ת הנותנת ומשפיעה לכל מי שרוצה הן טוב והן רע, אלא שכל עבודת האדם היא להבחין ולהכיר שלא לטעות.

ונציר כנפשונו: אילו היו מראים לנו בחוש "שמשה מת", כמו שהראו זאת לדור ההוא, הלא היינו פונים ח"ו כלנו לע"ז. ליבא לפומא לא גליא, כי יש ח"ו סכנה בגילוי זה, אבל תדעו ותבינו כי כשנתבונן באמת בבריאה נראה כי "דמות משה מת" הוא כאפס ואין נגד ה"הצליח מעשה שטן" שאנו רואים בכל עת ובכל רגע בעירבוביא הגדולה השולטת בעולם והכחות הנצורים שאנו רואים בעולם בכל שעה ושעה מה"דמות משה מת" ש"הוא" מראה לנו על כל צעד וצעד.

בתפלת ר"ה כשאנו מתפללים על מלכות זדון שתעבור מהרה מן הארץ אנו אומרים: "ובכן תן כבוד ה' לעמך", שתתגלה מלכות שמים ואז יתרומם הכלל ישראל משפל מדרגתו, אבל תחת ממסלתו "הוא" - נותן הוא כבוד לאוה"ע, ולכלל ישראל - ירידות; "תהלה ליראיך" - אבל "הוא" נותן תהלה לבלתי יראים, ולישראל - לעג וקלס; "שמחה לארצך וששון לעירך", "ובכן צדיקים יראו וישמחו" - כ"ז יהי' כש"תעביר ממסלת זדון מן הארץ", אבל עד עתה, בממשלת הזדון, שמחה בגוים, והכלל ישראל מושפל מדוכא ומנוגע; "הוא" בונה ערים גדולות עם בתים נשגבים מרהיבי עין ביפים, וכל זה הוא מנחיל לגוים, מפרם ומרבם, ונותן להם כח ועצמה, עשר וגבורה, שמחה וגיל, וישראל נתון לשמה ולחרפה, וכל זה בא רק מ"ממשלת הזדון".

"ותמלוך אתה ה' לכרך" - אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרנו, כאילו שעד עתה טרם שתעבור ממסלת הזדון היתה הממשלה בשותפות. כחטא העגל כ' רש"י "הצליח מעשה שטן", האם אין אנו רואים

על כל צעד וצעד איך שנתגברה הרעה בתכלית התגבורת, הצליח מעשה שטן?

המתבאר מדבריו בקצרה הוא ש"רע" הוא סוד של מציאות, מלכות וממשלה; חטא הוא מגפה ומארה שתפסה בכפה את העולם כלו, ולכלכה וקלקלה את כל הבריאה כולה, אין פנה כל דהו שאינה נגופה מהרע והחטא, והקלקול כ"כ גדול ונורא עד שב"ביעור הרע" יצטרכו השמים והארץ וכל צבאם להנצק מחדש, כי כלם שקועים, טבועים ובלועים בממשלת הרע, וזהו "לתקן עולם במלכות שדי", פשוטו כמשמעו.

ועין בחוה"ל שער הפרישות פ"ב שבא לבאר שם התחלת הרע, "ומן הידוע כי הגברת התאוה על השכל היא ראש כל חטאת וסיבת כל גנות, ולא נטה עם אל העולם עד שנשו מן התורה והשיאם היצר להניח ישוב עולם הצלתם, ונטה בהם מדרך אבותיהם אשר הי' וכו' עד שטרד אותו מאלקיו כמו שנא' וכו' ומהם מי שימנע התענוג ההוא ומחשבתו עליו ונפשו וכו' וכל אשר התערבו רחקו וכל אשר רחקו וכו', וכל אשר נוסף העולם ישוב נוסף שכלם חורבן, עד אשר חשכו דרכו הרעה כי היא הטובה, ותעותו כי היא הישרה, שמוה לחוק ולמוסר, ויורישו אותו אבות את בניהם, והעיר עליו משכילם וצו בו המונם, והתקנאו עליו שריהם, עד אשר נתבסס היצר בהם, ונתמלאת החמת, ושב בהם הדבר הנכרי בעולם נודע, והדרך הנכונה בו נכריה". [ציור לדבריו ז"ל נוכל לקבל ממה שרואים אנו לדאבונו כדורנו זה איך שירדנו פלאים, שדברים שעוד לא כבר היו לחגא בישראל נעשו כהיום כדברים פשוטים; ובהיותי פעם באחד ממקומות המרפא שמעתי מאשה אחת שאמרה: בשלמא נשים ההולכות ערומות - ניחא, אבל שאנשים ילכו ערומים?! והרי נורא ואיום הוא עד כמה נתהפכו ונתעתו המושגים ועד היכן, שב הדבר הנכרי בעולם נודע והדרך הנכונה בו נכרי'!"] עד שהוא מסים ע"ז "עושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס".

והמשכיל ומתבונן בעין פקוחה יראה בחוש עד כמה שקוע העולם תחת ממשלת הרע, ומשועבד לו בגוף ונפש, הרע נעשה אצלם כשיטה ודרך בחיים, חברו עליו ספרי מוסר, "ושב הדבר הנכרי בעולם נודע", וא"כ כל עבודת האדם היא להכיר את גריעות ופחיתות הרע, להבחין החילוק שבין מלכות שמים לממשלת הזדון. וזהו סוד כל התורה כלה, שכל משאה ומתנה של תורה, מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל", הוא ללמד לאדם מהותו של רע. הסבא ז"ל הי' אומר, פתיחת התורה היא בחטא של עץ הדעת, משום שידיעת הרע הוא ה"אלף" של האדם, ותיכף כפתחו עיניו ובהתחילו לעשות דבר-מה ידע שיש לו עסק עם ממשלה של רע; שכל קלקול הבריאה הוא החטא, וכשאדם חוטא מגביר הוא את ממשלת הרע, ובחטא הכל-דהו הריהו תיכף תחת ממשלת יצרו ו"הוא השטן, הוא היצה"ר, הוא המלאך המות", וחיו תלויים בידו לעשות בו כרצונו, עד שיורד ונוטל נשמתו, מבלי להחליץ ממנו בשום אופן, טרם שישוב האדם בתשובה.

כל ספר תהלים מלא מצרותיו ויסוריו של דהע"ה, שהכל קאי על רוחניות. הצרות, היסורים, ה"שונאים" שלו-הכל קאי על הרע. עולם חשך בעדו, "משכיל לדוד בהיותו במערה", מתוך החשך הגדול שלא הגיעה אליו אף זהרורת של אור, וכל זה הי' מחטאו האחד, שמחטא זה הי' כבר מלא כל חלל העולם עד שלא ראה קו של אור מימיו; מזה לומדים אנו כחו של "חטא", שבחטא הכי קל האדם מתקלקל והעולם עצמו מתקלקל עמו, ואין לו תקומה.

וזהו שמצינו בר' אלעזר בן דורדיא, כשאמר "שמים וארץ בקשו עלי רחמים", אמרו לו "עד שנבקש רחמים עליך נבקש על עצמנו שנא' כי שמים וגו'", "היינו שאמרו לו שגם אנו שטופים מחטא, שלא נשארה בנו פנה נקיה בכל הבריאה כלה, וגם אנו צריכים לרחמים, וכשראה זאת "הניח ראשו בין ברכיו וכו'". וזהו שהבאנו במאמר הקודם, אני ה' קודם שיחטא האדם, ואני ה' לאחר שיחטא ויעשה תשובה, שלאחר שיחטא צריך כבר לשם אחר, דשם אין כבר ה' של קודם שיחטא, וצריך לרחמים וחנינה בלי גבול של ה' לאחר שיחטא, דזהו כח החטא.

המתבונן בתגבורת הרע הגדול השורר כיום בעולם, עד לבלי הרים ראש תחת כבוד המשא, ובכל זאת עוד "שמך לא שכחנו", מאמינים אנו בשם ה' ומחזיקים בתורתו למרות כל המבול של הרע והחשך, - יראה שאין זה אלא זכות אבותינו שעמדה לנו שלא שטפנו המים הזדוניים. וזהו ממדתו ית', "אני ה' השוכן אתם בתוך טומאותם", וזהו "ה' לאחר שיחטא", כמו שנתבאר במאמרים הקודמים, שמצד מדותיו ית', מצד ישרו וטובו לבל ידח ממנו נדח, דלתי תשובה לא ננעלו, ואפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, שמצד זה הכורא ית' לעולם לא יעזבנו.

בדורנו זה מצבנו כעונותינו הרבים הוא שנאכדה מאתנו כל התורה כלה; אכן הרבה דברים נשאר אצלנו עכ"פ זכר מהם, ממצות הרי אנו יודעים עדין; אחד מהדברים שנאכדו ממנו לגמרי הוא ענין "חטאים". לפנים היינו רואים בעלי תשובה, משום שלפנים כשעבר אדם עבירה הי' עולם חשך בעדו, לא ראה סביביו קו של אור, ועי"ז הי' מתפרץ מכבלי החטא לתשובה. כהיום כשאדם חוטא אין החטא נוגע בו כלל, הולכים ישר מ"חטא" אל הגמרא, ומגמרא אל החטא, אכדה הכרת החטא לגמרי, וזוהי סיבת רחקותנו מתשובה. יסוד התשובה הוא שהאדם יכיר בחטא, "כי כשלת בעונך", ובה במדה שיכיר את ה"כשלת", את המארה הנוראה שהנהו החטא, בה במדה ישוב בתשובה. "אני ה' לאחר שיחטא" - שלאחר שיחטא צריך כבר לרחמים מרובים יותר, שהחטא קלקל כבר הכל, מבלי להניע יד ורגל, כל חלל העולם רבוץ תחת החטא; וכשיודעים מיסוד זה יוצאת מזה תשובה.

„לא היו ימים טובים לישראל כיום הכפורים“, כשיודעים מהו חטא ועד כמה גדול סבלו, וכשיודעים שכל זמן שיש חטא אין לאדם שום עצה, ננעלו בעדו כל הדרכים, והוא שקוע ראשו ורובו בממשלת החטא, כשיודע האדם כל זה - ירגיש כבר היטב את השמחה הגדולה מיום הכפורים, יום הסליחה ומחילה. וזהו שאמרו חז"ל „משוש כל הארץ“ שאין אדם לן בה בחטא, שזוהי השמחה הכי גדולה בעולם. ומזה מתבאר שכל יסוד ועיקר עבודת האדם הוא שידע מחטא, ושיעטוק בו להכחישו ולהחלישו; דהע"ה כל עבודתו במשך ימי חיו היתה רק על חטאו האחד. וכל זמן שלא ידע האדם מחטא אין לו שיכות לתשובה כמו שנתבאר, ואין לו חלק בתורת משה. עיקר עבודת האדם ביום הכפורים היא „כל כמה דפשיט אינש דעתו טפי עדיף“ - עין בס' אור ישראל -, שהאדם יעסוק בחטא, ובה במדה שהוא נכנס בעבודה זו, בה במדה יזכה ליום הכפורים.

#### מ א מ ר צ ג

ליל ש"ק האזינו.

כל התורה כלה היא באמת סוגיא אחת; הלמדן בלמדו איזו סוגיא, אע"פ שמובאים שם הרבה ענינים, בכ"ז יוציא את הנקודה הראשית שעליה סובב כל המסא ומתן של הסוגיא. בתורה מצינו כללים ופרטים, הפרטים כלם מוצאם מהכלל, והכלל עובר בכל הפרטים. על שבת אמרו חז"ל „יום מנוחה וקדושה“, שהוא מקור הקדושה, והוא הנהו הכלל, וכל ימי השבוע יונקים מיום הש"ק. ובס' „ראשית חכמה“ בשער הקדושה פ' ב' כתב: „שכל הימים יונקים מיום השבת, שיום השבת היא נקודת המרכז שעליה תסוב עגולת הששת ימים, נמצא השבת שרש לכל ו' ימי השבוע ולכך בכל יום ויום חייב להשפיע בו מקדושת שבת וכו' שצריך להשפיע מקדושת יום שבת לכל יום ויום מאחר שהנקודה היא קיום הששה וכו' ושמעתי מפי מורי ע"ה שעל זה אמרו ז"ל ההולך כמדבר ואינו יודע מתי יום שבת מונה ז' ימים וכו' הרי בפירוש כי הותר לו לעשות שבת אע"פ שבאמיתות אינו שבת, והיינו מטעם כי הנקודה האמצעית שהוא השבת וכו' ובכל יום ויום יש בו מקצת שבת“. וכך מצינו בחז"ל על הרבה מצוות שהן כללים, צצית שקולה וכו' ת"ת שקולה וכו'.

נמצא שכל עבודת האדם היא לידע היטב את הכלל, לעמוד על הכלל. ומדידת ובחינת הדברים הנה ג"כ בזה עד כמה שהדבר הוא כלל. כמו שמצינו חילוק בין מ"ע השוה בכל למ"ע שאינה שוה בכל, דכל שהיא יותר שוה בכל הרי היא יותר כלל. עד שהכתוב אומר „מי האיש החפץ חיים וגו' סור מרע ועשה טוב“, הרי שכלל כל התורה כלה הוא „סור מרע“ - שבאמת גם „עשה טוב“, לפי המבואר בס' הח' לוצטו, הוא מהיסוד של „סור מרע“ -, וא"כ נקודת המרכז של כל התורה כלה, הכלל העיקרי, הריהו „סור מרע“. עד שאמרו „כי כשלת

בעונך" - אמר ר' סימאי משל לצור גבוה שהי' עומד על פרשת דרכים ובני אדם נכשלים בו, אמר המלך סתתהו קמעא קמעא עד שתבוא השעה ואני מעבירו מן העולם", (ילקוט הושע ר' תקל"ב), הרי שהעמידו חז"ל את עבודת האדם, הכלל העיקרי של כל התורה כלה, על נקודה זו "סתתהו קמעא קמעא", עמוד והכה בצור.

"מרגלא בפומי' דרבא תכלית חכמה תשובה ומע"ט", והוציאו חז"ל תשובה מכלל מע"ט, וכן מצינו שתשובה נבראת קודם שנברא העולם. ולכאורה הרי תשובה אינה כ"א מ"ע, אמנם מצינו עוד דברים שאינם כ"א מ"ע, כמו ת"ת, ואמרו חז"ל שת"ת שקולה כנגד כל התורה כלה, והוא משום דת"ת הוא כלל, וכן הוא בענין התשובה. תשובה באמת אינה כ"א מ"ע - דיותר ממ"ע אין, וכתב הר"י בשע"ת "ודע כי המעלות העליונות כלן נמסרו במ"ע", אבל היא הנה הכלל של תורה. ואמרו חז"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט - גילו לנו חז"ל בזה שהשמנונית של כל התורה כלה, המקיף לכל התורה כלה, היא "תשובה". "תכלית חכמה וכו' - חכמה גם היא עדין אינה התכלית, שבחכמה עוד יש "לבוש"; הפנים שבפנים הכי מופשט הוא רק - "עמוד וסתת באבן" ולא יותר, פנים כל הפנימים הריהו תשובה, שתשובה היא הנקודה הכוללת ומקיפה לכל התורה כלה.

והנה הר"י מונה הכניעה בין עיקרי התשובה, "כי המכיר את בוראו ידע כמה העובר על דבריו שח ושפל ונגרע מערכו" וכו'; ולכאורה מה ענין ענוה לתשובה, הלא ענוה היא מ"ע גם בלי חטא, וראינו מכאן יסוד חדש בענין התשובה, שבעלי תשובה צריכים כל מעשיו להמשך מתורת התשובה. ענותנותו של בעל תשובה אינה מאתו מקור של ענותנותו של מש"ר, דענותנותו של מש"ר היתה באה מהכרת רוסמות ה', אצל בעל תשובה צריכים כל מעשיו להמשך מתשובה, היינו מ"חטא". צריך הוא להיות עניו משום החטא, משום "שהעובר על דבריו הוא שח ושפל", צריך להתפלל משום שהוא בעל תשובה, דעד היום לא התפלל היטב, ועליו להתחזק בתפלה לשוב, וכן בכל מצוה ומצוה שהוא עושה יכוין להתחזק לעשותה משום שהוא בעל תשובה. ובודאי שישנם חילוקים אם הם נמשכים מתשובה או לא. וזהו שהר"י כלל את כל השער הג' בשערי תשובה, שלכאורה הרי מקומם במנין מצוות התורה ומשפטיה, והוא משום דבכעל תשובה צריכים כל מעשיו, כל התורה והמצוות, להמשך מתשובה ולא מצד אחר, דזהו יסוד התשובה.

ביום הכפורים כשפנה יום, כל אחד מרגיש דאגה וצער על היום כי פנה ועבר, דמה אנו ומה חיינו בלעדי יום הכפורים. אבל לפי דברינו באמת אין יום הכפורים חולף לעולם. וכמו שיום השבת נמשך לכל ימות השבוע כמו שבארנו, כמו"כ יום הכפורים נמשך לכל ימות השנה עד יום הכפורים הבא. וכל הפעולות והמעשים שבכל ימות השנה יונקים מיום הכפורים, דהתשובה נמשכת ועוברת בכל הפעולות של כל השנה.

ועיין בכוזרי במאמר השלישי אות ה' שהוא מבאר עד"ז:  
„כמושל הנשמע שקורא אל חילו וכו' להדבק במדרגה שהיא למעלה  
ממנה וכו' ותהי' העת ההיא לך זמנו ופריו, ויהיו שאר עתותיו  
כדרכים המגיעים אל העת ההיא, יתאוה קרבתו שבו מתדמה ברוחניים  
ויתרחק מהבהמים, ויהי' פרי יומו ולילו השלש עתות של תפלה,  
ופרי השבוע יום השבת, מפני שהוא מעומד להדבק בענין האלקי,  
ועבודתו בשמחה לא בכניעה כאשר התבאר, והסדר הזה מהנפש כסדר  
המזון מהגוף, מתפלל לנפשו ונזון לגופו ומתמדת עליו ברכת  
התפלה עד עת תפלה אחרת וכו' וכל אשר תרחק עת התפלה מהנפש  
היא הולכת וקודרת וכו' ובעת התפלה מטהר נפשו מכל מה שקדם  
ויתקנה לעתיד, עד שלא יעבור שבוע על זה הסדר וכו' וכבר נקבצו  
מותרים מקדירים עם אורך השבוע וכו' ואז ירצה הגוף בשבת את  
אשר חסר לו מששת הימים וכו' וכאילו היא ביום ההוא מתרפאה  
מחולי שקדם וכו' ואח"כ יהי' עתיד לרפואה החדשית שהיא זמן כפרה  
לכל תולדותם וכו' ואחרי כן יהי' עתיד לשלש רגלים, ואחרי כן  
אל הצום הנכבד אשר בו ינקה מכל עון שקדם, וישיג בו מה שחסר  
בימים ובשבועות ובחדשים". ומתבאר מדבריו שבאמת יום הכפורים  
נמשך לכל השנה, כיון שכ' שר"ח הוא יום כפרה, וא"כ הרי גם שבת  
הוא יום כפור לפי הסדר שהוא מונה שם, וגם תפלה הוא יום כפור;  
כל יום ויום הוא יום כפור, ורק שישנם חילוקים, ר"ח נקרא בשם  
יום כפור קטן, יום הכפורים נקרא יום כפור גדול, שבו „כל  
כחותיו הגופניים צמים מהענינים הטבעיים ומתעסקים בתורים כאילו  
אין בו טבע כהמי" - זהו יום כפור הגדול, הנקיון הגדול שבו  
האדם מתטהר מכל עונותיו, אבל באמת נמשך יום כפור בכל ימות  
השנה. בכל יום ויום, בכל תפלה ותפלה, האדם מנקה ומטהר  
עצמו, שכל מעשה ומעשה שהאדם עושה בכל יום נמשך מיום כפור.  
וזוהו שכלל הר"י את השער השלישי בשערי התשובה, דיסוד התשובה  
הוא שבכל יום ימשכו מעשיו מתשובה, ואז הריהו כל ימיו בעל  
תשובה.

אחת מקבלותיו של הסבא זצ"ל מיוה"כ היתה שכל מעשיו  
שיעשה יהיו על המשך הקבלה; ולכאורה מה איכפת לנו אם יעשה על  
המשך הקבלה או לא? אבל באמת מה נפלאות היא קבלתו של אדם גדול,  
ועד כמה צריך להתעמק בדבריו, דלפי דברינו מתבאר דזהו עיקר  
יסוד התשובה, דכל התורה והמצוות צריכות להמשך מתשובה. יתפלל  
משום שהוא בעל תשובה, אף שגם בלי תשובה הוא מחויב להתפלל,  
אבל בבעל תשובה צריך זה להמשך מתשובה, שעליו להתחזק בכונת  
התפלה משום שהוא בעל תשובה, שעד עתה הוא פגום ועליו להתחזק,  
ואז הרי תשובה היא היא העוברת בכל מעשה ומעשה. כשאדם מתנהג  
על דרך זה אין יום הכפורים עובר לעולם. כשכל מעשיו יהיו  
נמשכים על יום הכפורים הרי באמת כל השנה הריהו ביום  
כפור.

מ א מ ר צ ד .

יום ב' דחג הסוכות.

שני דברים על האדם לידע: הידיעה הא', שהסודות הכי גדולים, כל "העולמות" והרקיעים שבספרי הקבלה, נקראים סודות רק ביחס למי שאינו יודעם ומכירם, אבל לא מחמת שבעצמותם הם דברים סודיים וטמירים, שבאמת הנם דברים פשוטים וגלויים. הסוד הכי גדול הלא הוא הכורא ית' בעצמו, וסוד זה הריהו גלוי ופשוט לכל; "מלא כל הארץ כבודו" ו"אין עוד מלבדו", הם מהסודות היותר גדולים, ובאמת הרי סודות אלו הם דבר פשוט וגלוי בכל הבריאה כולה, עד שמי שאינו יודע מסוד זה אין לו חלק באל' ישראל. הידיעה הב': שמדרגתנו אנו הרי היא בתכלית ההפוך, שהדברים הכי פשוטים הרי הם אצלנו "סוד".

כשלומדנים אנו את ד' הח' לוצטו בס' מס"י פ"א, ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשמוש האדם, הלא מוסכם בפי כל שהוא ענין של "קבלה", ואמנם כן הוא שכל הקבלה בנויה על יסוד זה; אבל מי לא יראה סוד גדול זה בחוש, אם רק יתבונן בעינא פקיא בהטבעת הבריאה איך שכלה משועבדת לאדם, "כל שתה תחת רגליו".

ולהלן בד' המס"י "אמנם הנה הוא עומד בשיקול גדול וכו' הנה הוא מתקלקל ומקלקל העולם עמו" - לכאורה הלא ענין זה הוא סוד גדול מסודות הקבלה, ובאמת כשנתבונן קצת נראה שסוד זה שעל ידי חטא מתקלקל העולם כולו יכולים לראות בחוש, והוא גלוי ופשוט עד מאד.

כשנתבונן בדרגתם של דורות הראשונים, במה שאמרו חז"ל (עירובין נ"ג) "לבן של ראשונים כפתחו של אולם, אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סידיקית אמר אבי ואנן וכו' אמר רבא ואנן כי אצבעתא בקירא לסכרא" - שאינו מסיר כ"א מעט אבק מן הקירא, ומאבק זה יצאו אביי ורבא, שמזה משיגים כבר מעט מה זה בחינת "פתחו של אולם", ונתעורר להכיר מזה מהות דרגתם הבלתי תכליתית של הראשונים, של התנאים ואנשי כנה"ג וכו' עד משה רבנו, וסו"ס רום פסגת מדרגתם אינה כ"א מדרגת אדם השלם. ובל יפלא כלל מה שמחשיבים אנו כ"כ מעלת האדם, שהרי חז"ל אמרו חביב אדם שנברא בצלם, ובארנו שצלם אל' הוא חיבור הכורא ית' עם האדם, שה"צלם" הוא "מרכבה עליונה", וא"כ הרי האדם מצד שהוא "אדם" הריהו כבר בלי סוף. ולעומת זה נתבונן בירידת הדורות, כשפל מדרגת החכמה ושאר המעלות העליונות, עד שאצלנו נאכדה חכמה מאתנו לגמרי, - באיזו מלים נוכל להגדיר מדרגתנו אנו, בעת שעל מדרגת אביי ורבא אמרו כבר חז"ל "כאצבע בקירא". מדרגת הגר"א ז"ל שאמר על עצמו "אולי כרמב"ן" הרי היתה רחוקה דרגות בלי סוף מאצבע לקירא, והגאון ז"ל הריהו בעינינו כמלאך ה'. וכן גם בדורות האחרונים, האם אינה נכרת הירידה הגדולה מיום ליום? ר' ישראל ז"ל מסלגט העיד עוד על דורו הוא שאין שום מורה הוראה

בישראל חשוד בעיניו לפסוק הלכה מבלי שידע מקורה מהש"ס - וידוע שרבו של הר"י ר' הירש ברוידא ז"ל מסלנט הוציא כל פסקיו מד' התוספות; בדורנו זה באנו לידי דרגא שאחרי כל ריבוי החיבורים, אחרי ה"משנה ברורה", אין אנו יודעים הלכה על בוריה. וא"כ מה אנו ומה דרגתנו לעומת מדרגת האדם השלם, שאבי ורבא לא מצאו כבר כעצמם מדרגת האדם כ"א "כאצבע בקירא", א"כ הרי בדרגתנו אנו אין כבר זכר מדרגת אדם. וכשנעמיד זה לעומת זה, כשנשקיף על האדם מתחילת יצירתו ונתכונן בדרגתו שקודם החטא, ועל השתלשלות דרגתו משה משה עד בואו לידי דרגתו שבסוף שיטת אלפי שנים, הלא בחוש נראה ענין הקלקול, עד היכן נתקלקל האדם על ידי החטא.

ויסוד זה של קלקול האדם הריהו פשוט וגלוי עד שיש להכירו גם באוה"ע. המתכונן בקורות אוה"ע יראה את הקלקול הגדול אצלם, את הירידה שירדו ממדרגתם המוכאה בתורה"ק ובדברי חז"ל הק'. שוט לסוס וגו' - אמרו חז"ל זה פרעה הראשון, הרי שפרעה הראשון ידע מהשגחה פרטית.

זהו הקלקול הנראה ברוחניות, ולא פחות מזה כולט גם הקלקול בגשמיות. אמרו חז"ל "מיום שחרב בית המקדש ניטל טעם פירות", וכך אמרו שלפנים היו צומחות חיטים ככליות, ושמן ר"י מאותן חיטים להראות "ראו מה עבירה עושה"; ומי זה לא יראה מה עבירה עושה, איך שהחטא קלקל ומלא את כל העולם כלו, ונגף והמאיר את כל הבריאה, מדומם וצומח עד חי ומדבר, אין דבר שלא נתקלקל וניגף מהחטא, כל הבריאה נהרסה עד היסוד בה.

עוד במס'י שם, ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו וכו' הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו, כי הנה עילוי גדול הוא לבריות כולם בהיותם משמשי האדם השלם המקודש בקדושתו ית', והוא כענין מה שאמרו חז"ל בענין האור וכו' וכיון שראה אור שגנזו הקב"ה לצדיקים שמח וכו' ובענין אבני המקום וכו' והיתה כל אחת אומרת, עלי יניח צדיק את ראשו", פי' הדברים, אחרי שנתבאר שהאדם הוא מרכבה עליונה, חביב אדם שנברא בצלם, אז הרי כל הבריאה, שמים וארץ, הרי הם "כסא הכבוד", וזהו "עלי יניח צדיק את ראשו".

ואמרו חז"ל בענין המשחת שלמה שאמר דוד לבניהו והורדתם אותו אל גיחון ואמר בניהו אמן כן יאמר ה', "אמר ר' פנחס בשם ר' יוחנן דציפורי והלא כבר נאמר הנה בן נולד לך והוא יהי איש מנוחה, אלא הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון", ואין להבין שכונתם בזה לגלות לנו שאפי' במקום כ"כ קרוב כבר השטן עומד ומקסרג, שזה עדין אינו הפי' האמיתי, אלא צריך להבין זאת על דרך שמצינו בחז"ל "וירא יעקב מאד", ואמרו ע"ז "מכאן שאין הכטחה לצדיקים", שהרי כבר הבטיחו הבורא ית', "והנה אנכי עמך", ובכל זאת פחד שמא נתלכלך בחטא, שכל כך מלא החטא את כל חלל העולם, שאין מקום שמור ופנוי ממנו, עד שבאמת מאד יש לפחד



„שמא נתלכלך“. והנה ביעקב הרי עברו מזמן ההבטחה כמה שנים, אבל בכאן גילו לנו חז"ל שהרבה קטיגורין יעמדו אפי' מכאן ועד גיחון, שכ"כ אבני נגף ומכמורות טמונים על כל צעד וצעד של האדם, כל כך הבריאה מטונפה ומלאה מפה אל פה מחטא ועון, עד ש"מכאן ועד גיחון", מקום כ"כ קטן, "א"א לעבור מבלי "אמן כן יאמר ה'", שהדרך כלה מלאה מצודות. "בארח זו אהלך טמנו פח לי" – שכל הדרך מלאה פחים.

דוד המלך ע"ה התחנן ואמר, כי חלצת נפשי ממות את עיני מן דמעה את רגלי מדחי", והוא בציוור שנצוה למי שהוא שיצער על שבירי זכוכית או על נחשים ועקרבים כשהוא יחף, האם יש לנו ציור בפחדו, בזהירותו וברגזו על כל צעד וצעד שהוא צועד? "את רגלי מדחי" – כל הדרך מלאה "דחי", "את עיני מן דמעה", חז"ל ספרו שלא ישב דוד לאכול עד שמלא שני כוסות של דמעות, "שקוד בבכי מסכתי", וכל זה בעד חטא של "האומר דוד חטא אינו אלא טועה", עד כגון זה הוא מארת החטא וקללתו שהוא רובץ על כל הבריאה כלה ומהרסה לגמרי. כשמבינים שהחטא נורא כ"כ, כשמבינים את ה"דחי" ו"הדמעות", אז כהבין האדם מהו קלקול החטא, יבין כבר את השמחה והחדוה כשהוא עובר בשלום דרך=חלקלקות הלזו, כשהוא נמלט בשלום מקרב נחשים ועקרבים. "אתהלך לפני ה' בארצות החיים" – מובן כבר מאליו איך שחכה דוד לישועה, וחדותו בזכותו ל"התהלך בארצות החיים", לצאת לחפשי.

הנה בנוסח התפלה אנו אומרים אהבה רבה וכו' נגילה ונשמחה בישועתך וכו', "כי א' פועל ישועות אתה", ולכאורה מה שייך ענין "ישועה" ב"אהבה רבה"? והנה במ"א בארנו כלל גדול שאעפ"י שזכינו ל"ענין אלקי" בכל זאת הננו משתתפים בכל הברכות עם כלל העולם; "מלך העולם" – כזה הננו משתתפים עם כלל העולם, "אלקינו" – שהוא ענין האלקי – הוא רק מעלת הכלל ישראל. וכן בנוסח התפלה. ברכה ראשונה, יוצר אור וכו', זהו בהשתתפות עם כל העולם, שכל העולם נברא בצלם אל', שהוא החיבור בינו כביכול וכל הבריאה כלה. "אל' עולם כרחמיך הרבים רחם עלינו" – שהבריאה לא היתה צריכה להיות "עצים ואבנים" כמו שהיא עתה, אלא שבאמת כל הבריאה מחוברת וקרובה לבוראה. "כלם בחכמה עשית" – כל הבריאה כלה היא חכמה עליונה, עיקר שכינה בתחתונים היתה, יצירתה קדושה ושהורה, ורק החטא הוא שגרם שנתקלקלה כל הבריאה ונתרחקה מהבורא כביכול, וזהו סוד החשך, הצרות והיסורים ותגבורת הרע הגדול שבעולם. ומתפללים אנו: "אור חדש על ציון תאיר", שתשוב הבריאה להיות קדושה כבראשונה, שתוסר קללת החטא, יגדל האור מאשר הוא עתה, שנכהה מחמת החטא, "ונזכה כלנו מהרה לאורו", זוהי תפלה משותפת עם כל הבריאה.

ואח"כ: "אהבה רבה אהבתנו ד' אל' חמלה גדולה וכו' – זוהי תורה"ק, החיבור הנוסף שזכו לו ישראל ע"י מתן תורה, והוא הענין האלקי; והיא החמלה הגדולה וכו', שמתבאר לנו תמיד שכל מה

שניתן לאדם אין בזה שמץ של מותרות, כ"א מחמת ההכרח הגדול. מתן תורה שזכה לו הכלל ישראל הריהו חמלה גדולה, הכרח גדול, „בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תכלין", שכל הענין האל' הוא „רחם עלינו". ומתפללים אנו: „אבינו האב הרחמן", היינו שכמו שבמטבע הברכה על טבע אנו מתפללים על תיקון הבריאה שתתוקן מהקלקול שנתקלקלה מחמת החטא, „אור חדש" וכו', כמו"כ אנו שזכינו לתורה הננו מתפללים „כך תחננו ותלמדנו, אבינו אב הרחמן המרחם רחם עלינו" וכו' - שתסיר מעלינו את הקלקול והמארה הגדולה הרובצת עלינו בגרמת החטא. „כי א' פועל ישועות אתה" - כמו שדוד צפה וחכה כל ימיו לישועה, שראה א"ע בבור של אריות, בדרך מלאה צינים ופחים, כמו"כ אנו מתפללים ומצפים לישועתך [דענין הישועה אינו ענין של „לעתיד לבא" לבד, אלא שבכל עת ובכל רגע אנו נושעים, רק שלע"ל תהי' הישועה הגדולה].

„נגילה ונשמחה בישועתך" - שה „נגילה" הוא עיקר התנאי של זכיית הישועה, דבמדה שמצבו עוקצו, עד כמה שהוא קשה לו מנשוא, בה במדה היא הישועה, וזה ניכר בהשמחה, שבה במדה שהשמחה גדולה בה במדה ניכר עד כמה שסבל והצטער מהחטא, ובה במדה תגדל הישועה.

„תנו רבנן מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" (סוכה נ"א). והנה הנקודה שעליה סובבת כל הסוגיא בביאור מהותה של השמחה, הוא היצה"ר, ולכאורה מה ענין יצה"ר לשמחת בית השואבה, ולפי המתבאר מתפרש לנו ענין זה כטוב טעם, שכאמת אין שמחה בעולם זולת שמחה זו של האדם בהושעו מחטא.

„במוצאי יום טוב הראשון של חג יורדים לעזרת נשים והיו מתקנים שם תיקון גדול, ובגמ' מאי תיקון גדול וכו' התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה וכו' אמר רב קרא אשכחו ודרשו וכו' והלא דברים ק"ו, ומה לע"ל שעוסקים בהספר ואין יצה"ר מתגרה בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד - והוא מובן עפ"י מה דאמרי אינשי, „אין מראין מקל לכלב חבוט", וכן „הנכוה ברותחין מלכה בפושרין" - עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר מתגרה בהן על אחת כמה וכמה", - זו היא ההכנה הראשונה אל השמחה, „תיקון גדול". ואח"כ המשא ומתן בכל הסוגיא הוא במהותו של יצה"ר, ואיך שכבש ורכש את כל העולם כלו. „שנתן עיניו במקדש ראשון והחריבו והרג ת"ח שבו וכו' שנתן עיניו בבית שני והחריבו והרג ת"ח שבו, ועלה באשו ותעל צחנתו - שמניח לאוה"ע ומתגרה בשונאיהן של ישראל" - שאין מקום פנוי ממנו, גם ב"ישראל", כדרגתם הם, גם שם יש „יצה"ר"; „כי הגדיל לעשות - אמר אבי ובת"ח יותר מכלם וכו' עד תנא לי' הוא סבא כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו", כי היצה"ר הוא מלא בכל העולם, עד שכל הגדול וכו', שאין להמלט ולהנצל מיצה"ר. אדמו"ר ז"ל הי' רגיל להתבטא: „רבות רעות לצדיק", הרבה צרות ורעות נוחל הצדיק, אין הבורא ככיכול מראה לו הארת פניו לשם תענוג, אלא כל פסיעה ופסיעה עולה לו בדמים מרובים, וביסורי גופו

ומכאוביו - ואפשר לשער את רוב היסורים והצרות שעברו על אבי עד הגיעו לדרגתו - שכל מה שהאדם זוכה הוא זוכה מההכרח הכי גדול. ומזה יוצא ענין „צפית לישועה“, דכה במדה שהוא מעונה ומנוגף בה במדה הוא מצפה לישועה, וההוראה על זה הוא „נגילה ונשמחה בישועתך“, שהשמחה היא מעיקרי תנאי הישועה, שגודל שמחתו מורה על מדת צפיתו ויחולו, על מדת סבלו מהחטא, ובה במדה שאדם מרגיש היסורים והמכות שהוא נוהל מהחטא, בה במדה גדולה תשוקתו להחלץ ממנו, ובמדה זו תגדל ותרבה שמחתו.

„חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהם ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות, ובגמ': תנו רבנן יש מהם אומרים אשרי ילדותנו שלא בישה את זקנותנו“. כל השירות והתשבחות הם מענין ה„חטא“; ילדות הלא היא גורמת לחטא - „הרבה ילדות עושה“ - , ובכל זאת „זכו“ ולא בישה, זוהי שירתם של חסידים ואנשי מעשה. „ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה על ילדותנו, אלו בעלי תשובה“. ד„אשרי“ האדם שזכה לימי זקנה, הרבה עבירות נמחקים מזקנה גרידא, בזקנה יוכל האדם לראות כיטול היצר בזעיר אנפין, דברים שבימי ילדותו הי' להוט אחריהם ולכוד ברשת תאותם יביט עליהם בימי זקנתו כעל דברי שחוק; אשרי למי שזכה לזקנה, מי יודע מה הי' לולא ימי הזקנה, וזהו „אשרי זקנותנו שכפרה על ילדותנו“. „אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא ומי שחטא ישוב וימחל לו“, תוכן כל השמחה ונקודת-מרכזה הוא היצה"ר.

ואמרו חז"ל על הפסוק „יפה נוף משוש כל הארץ“, שכאשר הי' אדם עובר עבירה בשוגג הי' לבו דואג וחרד עליו ומפחד מחטאו, עד שהי' עולה לירושלים ומקריב קרבן החטאת והי' אך שמח. ועל זה נאמר יפה נוף משוש כל הארץ, משום שזוהי באמת השמחה הגדולה, שנתפטר מחמת המציק, מחמת החטא, וזוהי „שמחה“ של הכלל ישראל. מספרים אדות יראים וחסידים שהיו יוצאים במחול ביוה"כ, שאותם העוסקים בחשבון נפשם בכל ימי האלול ודואגים על עונם ונכספים ליום הכפורים להתרצות אל השי"ת, בהגיע יום הכפורים גדולה מאד שמחתם, וכמ"ש הר"י בשער ד' „כי שמחתו בהגיע זמן כפרתו תהי' לו לעדה על דאגתו לאשמתו ויגונותיו מעונותיו“.

ענינא דיומא של חג הסוכות, „זמן שמחתנו“, היא השמחה היוצאת „מיום סליחה ומחילה“, מיום הכפורים; ולפי"ז עד כמה שזכה האדם לנקות ולטהר עצמו ביום הכפורים, בה במדה זוכה הוא ל„זמן שמחתנו“, וחג הסוכות היא הוראה על דרגתו של האדם ביום הכפורים. ועל נושא זה צריכה להיות שמחת כל אדם בזמן שמחתנו; מה שזכה כל אחד ואחד לפי ערכו ביום הכפורים מספיק להיות שמח בכל יכלתו בימי החג.

מ א מ ר צ ה .

עש"ק ד' חוה"מ סכות.

במאמר הקודם בארנו שבה במדה שאדם מכיר את החטא וכל מרירותו, והקללה הגדולה הספונה בו, במדה שהוא מכיר את ה"חלצת נפשי ממות", בה במדה הוא ה"נגילה ונשמחה בישועתך". הרמב"ן בס"פ יתרו כ' ע"פ "כי לבעבור נסות אתכם בא האל'" - "ועל דעתי הוא נסיון ממשי, יאמר הנה רצה האלקים לנסותכם התשמרו מצותיו, כי הוציא מלבכם כל ספק ומעתה יראה הישכם אוהבים אותו ואם תחפצו בו ובמצותיו".

והנה הרמב"ן הפך בזה כל מערכת מחשבותינו בתכלית ההפוך: אנו מדמים שסיבת חטאיו של אדם הוא משום שאין אמונתו ברורה וחיה, והוא אכול-הספקות, אבל לו היו פותחים לו לאדם כל ז' הרקיעים, והי' רואה כבוד ה' כמראה אש אוכלת בראש ההר, כל ה"אין עוד מלבדו", כמו שראה זאת דור המדבר, בודאי הי' אז האדם צדיק גמור, מבלי שתעלה בו מחשבה והרהור כל דהו למרות עיני כבודו ית' ח"ו. ומדברי הרמב"ן מתבאר שאחרי מתן תורה, אחרי שהוציא מלבם כל ספק, היו עומדים עוד כנסיון גדול לדעת אם יחפצו בו ובמצותיו או לא. והוא דבר מכהיל מאד.

במאמר הקודם הבאנו סוגית הגמ' בסוכה בענין היצה"ר, ומאמרם ז"ל "שבעה שמות יש לו ליצה"ר, הקב"ה קראו רע שנא' כי יצר לב האדם רע מנעוריו, משה קראו ערל שנאמר וכו' דוד קראו טמא וכו' ישעיהו קראו מכשול וכו'". ולכאורה מהו ענין השמות שכל אחד ואחד השתדל לקרא ליצה"ר בשם? וביאור הענין נראה, כי מהיריעות שחייבים לידע הוא שבכל מקום שמדובר בתורה וכן בחז"ל הק' אודות יצה"ר אין המדובר אודות תולדותיו ופעולותיו, כ"א אודות השרש דשרשין שלו, היצר עצמו, וזהו ענין ה"שם"; "שם" זהו הגדרה של העצם מבלי שום לבוש וצורה, כי אם כמו שהדבר הוא ביצירתו, מופשט ומוקלף לגמרי. וספרו לנו חז"ל כי שבעה שמות יש לו ליצה"ר, שכל אחד ואחד השתדל להגדיר לנו את עצמותו של היצר כלי תוצאותיו ומעשיו, וזהו ענין ה"שם" שזה קרא לו כך וזה כך. ואמנם כל השמות שקראו לו כולם הם דרגות ובחינות בשמו של היצר, אבל כולם עדין אינם אלא שם התאר, הינו שזה עדין אינו עצמות הדבר כי אם שם המורה על תוצאותיו ומעשיו, שממעשיו ראו את שמו, וסו"ס לא הי' ביכולת שום איש להגדירו בשמו האמיתי, לרדת עד סוף הדברים, להכיר את תחילתו של היצר באדם, שורש כל השרשים, את מהותו ועצמותו של היצר בלבושו הכי ראשון; ורק הכורא ית' בעצמו, יוצרו ובוראו, הוא ידע סודו של יצר להגדירו בשמו האמיתי, בשם העצם שלו, וקראו "רע".

הפירוש של רע משובש אצלנו, שלפי מה שאנו מורגלים הרי "רע" הוא שפל כל הדרגות, והוא שם מושאל לתאר בו מעשה-רשע. ואמנם הפי' האמיתי של "רע" ע"פ מקורה של מלה זו הוא "עיכוב ואיטום", והוא נופל על דבר שאינו במושג ה"טוב" בשלמותו האמיתי.

פי' של "טוב" הוא מעין המתגבר ונובע בלי גבול ותכלית, בלי שום מעצור ומעכב, וכשאינן הטוב בשלמותו זו, כשיש שם עכוב כל דהו - זהו כבר "רע". בדרגתו של אדה"ר קודם החטא, שם כבר קראר הקב"ה "רע". כשאינן הטוב בלתי תכליתי, כשאינו "אין סוף" כטובו של הבורא כביכול, במצב של "מעט מאל'", שם הוא "הקב"ה קראו רע", שכבר יש שם עיכוב ואיטום.

הכ' אומר "ולא ירע לבבך בתתן לו", ואינן הכוונה על מי שאינו רוצה לתת כלל, אלא כמו שאמרו חז"ל "יש נותן ומצטער", שפעולת הצדקה אינה בכל מדת הטוב והרצון אלא שיש שם עיכוב כל דהו, "מצטער", וזהו "רע".

בשמות "רע" ו"טוב" כלולים באמת כל המעשים והפעולות שבעולם, הן בגשמיות והן ברוחניות. לכאורה נדמה לנו שהמקמץ בצדקה - זה בא מצד הרע, אבל ביטול תורה או אי-כונה בתפלה הן מסוג אחר לגמרי. באמת פעולות אלו כלן מקור אחד יהלכון, והוא מקור ה"רע", שהנקודה העוברת בכלן הוא "עיכוב וסתימה". החכמה הרי היא בלתי תכליתית, שוטפת כמעין המתגבר, בלי מעצור כל דהו; "ברבות הטובה רבו אוכליה", "ומתלמידי יותר מכלם" - רצוננו בזה, שמצד החכמה מוכרח שיהנו כלם בלי שום מעצור ועכוב, שהחכמה שוטפת מכל עבר בלי סוף, וכל העיקולי ופשרי, ההפסק הכל-דהו שיש בחכמה, זהו כבר "רע", כל העיכובים שישנם הם "רע". "טוב" הוא מעין השוטף בלי גבול, "רע" הוא "עיכוב". וזהו מאמר החכם "החכמה לא תנוח בלב רע", שאותה חכמה שוטפת בלי גבול, א"א שתהי' במי שמדותיו רעות, ש"לב רע" שהוא עיכוב ואיטום הריהו סתירה לחכמה.

בקצרה: שם העצם של היצר הוא "רע", שפירושו "עיכוב", וזהו שמו בתחילת יצירתו, כשהוא עוד בתכלית הטוב, בדרגת אדה"ר קודם החטא, ושם כבר "הקב"ה קראו רע".

מצינו בחז"ל הק' שחררו מאד מקללות שבתורת כהנים, ולכאורה הרי אמרו חז"ל "ואם לא תשמעו וכו' יודעים את רבונם ומכונים למרוד בו", ואיך זה חשדו עצמם להיות בדרגא זו? ומתגלה לנו בזה סוד גדול ונורא; שאנו הרי אין מבינים כלל דרגא זו של "מתכונים למרוד בו", ומדמים שהיא הנה הדרגא הכי פחותה באדם, ולא הינו מייחסים אותה אפי' אל דורנו אנו, אבל זוהי טעות, שכאמת המצב של "מתכונים למרוד בו" הוא אך ורק מצבם של הראשונים ז"ל, חטאיהם הם היו "מתכונים למרוד בו".

הראשונים מחלקים את החטאים לשני סוגים, חוטא רשע וחוטא כהמי. חוטא כהמי הינו שהחטא נעשה כבר טבעו, והוא שואף בכל נפשו אל החטא, שנעשה אצלו תכונה בנפש, מצפה ומיחל אליו, והוא חטא הבא מן התאוות והרצונות. חטאיהם של הראשונים לא היו ממין חטאים אלה, חטאיהם לא היו "טבעיים" כלל, אלא "יודעים את רבונם ומכונים למרוד בו", "חוטא רשע".

המצב של „יודעים את רבונם ומכונים למרוד בו” זהו המצב של היצה”ר באתחלתא דילי’, בתחילת יצירתו טרם שפנה עוד אנה ואנה, וטרם שהתלבש באיזה לבוש וקליפה, רק בשרשי דשרשין, בהמצב של „הקב”ה קראו רע”, שם ישנה כבר שנאה גדולה וכבושח, „מתכונים למרוד בו”, „יודע אני בכך ואיני רוצה כמותך”.

רבינו נסים הי’ אומר בוידויו „כתלמיד החולק על רבו וכעבד החולק על אדוניו” - והרי לא הי’ זה וידוי שקר-, דכשהוא עדין „עבד” אזי הצעד הראשון היא מרידה, „חולק על אדוניו”, ואח”כ אחרי המרידה מתחלת כל השתלשלות החטאים תחת ממשלת החטא. רבינו נסים גאון הי’ מצבו „כעבד החולק על אדוניו”, הינו שחטאו הי’ חטא של „מתכונים למרוד בו”, „רוצה אני בממשלה אחרת”, משום דאתחלתא של יצה”ר הוא „מתכונים למרוד בו”.

באדה”ר אמרו חז”ל שאמר לו הקב”ה „אתמול היית לדעתי והיום לדעתו של נחש”, מרידה פשוטה, איני רוצה בממשלתך, זהו התחלת היצר בתחילת יצירתו, טרם שפנה עוד אנה ואנה, כשהאדם הנהו עדין כלו תחת ממשלתו כביכול, במצב של אדה”ר קודם החטא, שם הוא „מתכונים למרוד בו”.

הכלל ישראל בשעת מתן תורה, אחרי שהוציאו מלבם כל ספק, ז”א שהיו במצבו של אדה”ר קודם החטא, אחרי כל זאת היו כנסיון לדעת התשמרו מצותיו או לא, הינו שלא יהיו „מתכונים למרוד בו”.

„ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד” הם שני דברים, יצירותיו של יצה”ר, החטאים, זהו „ערלת לבבכם”, אבל זהו כלא וכאין נגד ה”יצה”ר עצמו”; „וערפכם לא תקשו עוד”-זהו הוא בעצמו, האתחלתא דאתחלתא שלו, הסמיר ונעלם, פנים כל הפנימים שלו, ש”הקב”ה קראו רע”, זהו „וערפכם לא תקשו עוד”, ועד הדרגא ההיא, אפי’ שמו של משה רבינו שקראו „ערל” גם דרגא זאת עדין היא בבחינת שם תאר שלו. להגדיר בשם העצם זהו שמיר ונעלם מכל, ורק הקב”ה בעצמו הוא קראו „רע”; ומרגלא בפומא דאינשי שיצה”ר אומר שאין מכיר אותו רק הבורא ית’ ובעל „חובת הלבבות”.

מה שבארנו שכל השמות שקראו לו כולם עד „הקב”ה קראו רע” עדין אינן אלא שם תאר צריך להבין על דרך זה: באמת גם שמותיהם הם הנם בחינות בשם העצם; „משה קראו ערל”- מי זה יוכל להתכונן מהו „ערל”, ועל מי נאמר זה, הלא על דור המדבר, דור מקבלי התורה ש”הורו באצבע”, זה קלי ואנוהו”, אלא שזהו רק לגבי משה רבינו, שלגבי הטוב שלו בבחינתו של מש”ר, ראה „ערל”, והוא בחינה בשם העצם, וכן שמו של דוד, שהוא בדרגתו ראה „טמא”, אלא שכנגד „שמו” שקרא לו הקב”ה הם רק בבחינת „שם התאר”.

הר”י בשער א’ בעיקר השני מעיקרי התשובה כ’: „אך האיש המתיצב על דרך לא טוב תמיד וגבר על חטאיו דורך ככל יום וכו’ ומכשול עונו ישים נוכח פניו, רצה לומר התאוה והיצר”, ודקדק

הר"י לומר, "התאווה והיצר", וזה מתבאר לפי דברינו, ד"התאווה" זהר "ערלת לבבכם", הבנינים והיצירות שלו, החטאים וכו', אבל כל זה הוא כלא וכאין נגד היצר עצמו, ש"היצר" זהו הוא בעצמו, ה"רע" בעצמותו. שרש כל החטאים הוא היצר, הוא הנהו האתחלתא של החטא, וכל החטאים הנם סו"ס בגדר מקרים; שורש כל החטאים הוא "חולק על רבו", וזהו "וערפכם לא תקשו עוד".

בחטא העגל כתיב "ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא"; תמיד רגילים להבין כי קשה עורף אינו מעיקר החטא, עיקר החטא הוא מעשה העגל, ורק שהיתה שם עוד טענה צדדית מצד "קשה עורף". לפי דברינו מתבאר ש"קשה עורף" זהו באמת שרש החטא, שלא הוזכרה כלל הטענה על החטא עצמו, משום שהחטא לעומת "קשה עורף" הריהו כספל, והקב"ה אמר בזה למשה כי נתגלה כאן כי הוא עוד עם קשה ערף, וא"כ אין תיקון החטא מועיל כלל, שכל זמן שיש השורש אזי "היום אומר לו עשה כך ולמחר וכו'", ועיקר התיקון הוא ב"קשה עורף", בשרש שרשו של חטא.

בזה יבואר לנו מה בין ראשונים לאחרונים, שהראשונים הין קרובים תמיד לתשובה, "רשעים כל ימיהם מלאים חרטות", משום שחטאיהם הם היו רק בבחינה של "חוטא רשע", שהחטא לא נשרש אצלם כתכונה בנפש, אלא שנבע מסוד של "מתכונים למרוד בו", כ"עכר החולק על רבו". וזהו ענין דור ההפלגה שאמרו חז"ל שהיו אומרים "לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה", שחטאיהם היו מאתחלתא דאתחלתא של היצר, כשהיו עוד לגמרי תחת רשותו של הקב"ה, כשעשו עוד את הצעד הכי ראשון, "מרידה", ולכן היתה דרגתם "רשעים מלאים חרטות". אבל בדרגא של חוטא בהמי, כשהיצר נתבסס ונתגבר ושורר בכל תקפו, כשהחטאים נעשו בהמיים, תכונה בנפש, כשנעשו כבר טבעים, אז אין מתחרטים לעולם, מעולם לא ראינו ארי מתחרט על טרפו.

הר"י בשערי תשובה מחלק בבחינות התשובה, וכו', אך האיש המתייצב על דרך לא טוב תמיד וגבר על חטאיו דורך בכל יום וכו' וכל עת אוהב הרע, ומכסול עונו ישים נוכח פניו רצה לומר התאווה והיצר, וחפצו ומגמתו אשר לא יבצר ממנו כל אשר יזם לעשות" - שזהו כבר חוטא בהמי, איך יתכן בו ענין חרטה, כשכל מגמתו להשיג החטא, שהוא בטבעו. ואצלו העיקר הראשון הוא עזיבת החטא, שהחטאים יפסקו מהיות אצלו טבעים, ואז כשיחדל מהיות חוטא בהמי יוכל להתחרט על חטא.

כמאמר הקודם הבאנו שאלת הר"י מפטרבורג זצ"ל על סדר ימים נוראים, שלכאורה הי' יותר נכון שיהי' יום הכפורים קודם ר"ה, כדי שיבואו נקים ליום הדין. ולפי"ד שישנן שני בחינות, בחינה של "ערלת לבבכם", ובחינה של "וערפכם לא תקשו עוד", מתבאר זה לנכון, שהתשובה מתחלקת ג"כ לב' בחינות; באמת גם ר"ה הוא יום תשובה, שהרי נכלל הוא בעשי"ת, אבל בחינת התשובה של ר"ה זהו על "וערפכם לא תקשו עוד", בחינת יתר עשי"ת זהו על

„ערלת לבבכם“. יסודו של ר"ה הוא מלכיות, שהאדם יקבל על עצמו עול מלכות שמים, ו„אין עוד מלבדו“, וכל עבודת האדם בר"ה הוא שיכניס עצמו ברשותו של הקב"ה מבלי שתהי' לו רשות אחרת כל עיקר, „לא יהי' כך אל זר - איזהו אל זר שהוא בגופו של אדם, הוה אומר זה יצה"ר“. ועבודת האדם ביום זה הוא לשרש לגמרי מקרבו את ה„אל זר“, ז"א, שתשובת היום היא תיקון על ה„יצר“, על ה„וערפכם לא תקשו“; וכשאדם משרש מקרבו לגמרי את כל היצר, כשהוא כלו תחת רשותו של הקב"ה, אז ניתנו עשי"ת ויום כפור שהם תיקון על החטא, „ומלתם את ערלת לבבכם“, שיצא נקי לגמרי מהחטא. אבל טרם שיתקן היצר עצמו, טרם שישרש מקרבו לגמרי את ה„אל זר“ שבלבו, מה יועיל התיקון והתשובה על החטא, כיון ש„היום אומר לו עשה כך“ וכו'.

ולפי"ז מתאים מאד סדר המועדים: מתחילה ר"ה, אח"כ יום הכפורים, יום סליחה ומחילה, ואז יוצא נקי וטהור לגמרי, ואח"כ „זמן שמחנתו“, כמו שנתבאר במאמר הקודם.



## ת ר צ" ה.

### מ א מ ר צ ו ר.

ליל ש"ק ויצא.

במאמר הקודם בארנו (מאמר הקודם חסר), שענין לידת עשו מיצחק לא הי' במקרה, והלא הכתוב אומר „ויאהב יצחק את עשו“; ובארנו שהרי ענין „עשו“ הוא כל סוד הרע, ובאמת כל תכלית העבודה הוא דוקא ע"י „יצר הרע“, ולולא יצה"ר בטלה כל העבודה. ובזה בארנו במ"א מה שאמרו חז"ל „טוב מאד זה יצה"ר“, שלכל תכלית הטוב האדם מגיע דוקא מיצה"ר, אם רק יעמוד כנגדו, אם יהי' „שני גוים בבטנך“ - שיהיו שנים ולא אחד; כשמלחמה נטויה תמיד נגד היצה"ר, אז אדרבא דוקא מהיצה"ר זוכה האדם לכל הטוב והשלימות. בפרשת קבלת מלכות שמים אנו אומרים „ואהבת את ה' אל' בכל לבבך“ - בשני יצריך, שכל תכלית עבודת האדם הוא דוקא ב„יצה"ר“, כמצבים של „אי-רצון“ ו„אי-שעם“, „בכל נפשך“ - אפי' נוטל את נפשך, כמצב של קושי היותר גדול, „בכל מאדך“ - ג"כ ביצה"ר; דוקא מזה שיש לו חמדת הממון ונהרג על שו"פ ומוסר ממונו לאהבת השם, מזה יוצאת אהבה של „בכל מאדך“; בלי מונעים ומפריעים וכלי מעכבים לא תצא אהבת השם. נמצא שכל הגדולים הגיעו לכל מה שזכו דוקא ע"י יצה"ר, שאלמלא הוא הרי בטל כל עבודתם וזכותם, באופן שאדרבא הם היו מחפשים אחרי היצה"ר, ואלמלא הי' בעולם היו ממצויים ובוראים אותו מחדש. אברהם אבינו אחר ה„גם אויביו ישלים אתו“ שהי' היצר אצלו בטל מן המציאות, הי' מחפש טוב אחר היצה"ר וחתרו ממחתרת, שבלעדו הרי בטל כל העבודה והזכות; „והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ“ - אלו ימות המשיח שאין בהם „לא זכות ולא חובה“, שאז נתבטל היצה"ר ואין ממה לזכות. וע"כ יצחק אבינו שתבע יסורים, שהי' מדת הדין, הוא הוליד באמת את „עשו“, כל סוד הרע, שכל סוד העבודה הוא דוקא על ידו, וע"כ „ויאהב יצחק את עשו“. ובזה בארנו מה שנתפסה רבקה כאשר אמרו לה „שני גוים בבטנך“, שהפחד והחרדה על הפרכוס הי' שמא הוא אחד ולא שנים, אבל אם הוא „שני גוים“, שמלחמה נטויה תמיד, זהו טוב, זהו כל התכלית, דוקא ע"י „שני גוים בבטנך“, דוקא ע"י „הגוים“ יוצא כל התכלית. ובארנו שם שענין לידת עשו מיצחק אין זה יותר קשה מכריאת יצה"ר מהקב"ה, אלא שכאמת יצה"ר ג"כ לא הי' צריך להיות כפי מה שהוא עכשיו, אלא הי' צריך להיות מעקרי העבודה, וגם עשו לא הי' צריך להיות כמו שנתהווה, שמה נתהווה אין זה מעיקר היצירה, אלא שזהו כבר השתלשלות מתולדת החשא. ועכשיו יתבאר לנו זה ביתר ביאור.

הנה דרגת אדה"ר קודם החטא הי' תכלית השלימות, שהלא כתב הרמב"ן שדרגת "לעתיד לבא", שזהו כל התכלית, הוא להגיע לדרגתו של אדה"ר קודם החטא, ואעפ"כ גם אדה"ר עוד הי' צריך לתקן עצמו, משום שבדרגא זו אף שלא הי' אצלו חטא כלל הי' עדין מקום חלות ל"היצר" כמו שבאר הח' לוצטו, וזה במה שהי' לו ידיעה מרע. והנה דרגתו של אדה"ר היתה דרגת "ידיעת הרע" לא לפי מושגו, לא מיני' ולא מקצתי', שידיעת הרע הלזו אינה אלא תורה הקדושה, שכל ענינה של תורה הוא לימוד הרע - אוי לי אם אומר שם ילמדו הרמאים - ידיעה מחטא כזו כמו שאדם יודע שבנפלו מדיוטא גבוהה מיד הוא נהרג, ידיעת הרע כגון זו היתה ידיעתו של אדה"ר, ומה לנו עוד דרגא יותר קדושה מכגון זו - דרגא של תורה הקדושה; ואמרו חז"ל על אדה"ר שהי' יושב בקרונין אחד עם הקב"ה כביכול, וא"כ הרי היתה ידיעה זו ידיעה של "כביכול" מטוב ורע, ובכל זאת על דרגא זו מוסכים דברי הח' לוצטו שכ' שהי' שם עוד מקום חלות היצר; וכאמת הרי כל מה שיצא יצא מחמת ידיעתו זו מרע, שהרי כל ענין החטא של "עץ הדעת טוב ורע" ג"כ לא הי' כ"א מה שרצה שידיעתו מרע תתגדל, כמ"ש חז"ל "רצה לטעום התבשיל", ורצה הקב"ה שהאדם ישלים עצמו, שיבא לידי דרגא שגם ידיעת הרע כגון זו ג"כ לא תהי' לו, וזהו תכלית השלמות שאדה"ר הי' צריך להגיע לה.

ואמרו חז"ל שהעוה"ז נברא במדת הדין, ז"א בהסתר פנים, וכונתם על מצבו של אדה"ר קודם החטא - שאדה"ר והבריאה הינו הך-, שמצבו של אדה"ר, "ידיעת הרע" של אדה"ר, הריהו כבר הסתר פנים, דכשהאור יודע מהחושך הריהו כבר פגם וגרעון בהאור, שכשהאור בשלמותו אי-אפשר לו לידע מהחושך; כשהאדם הנהו במצב שעדין הוא יודע מרע אפי' במדת ידיעת הרע של אדה"ר, הרי זה עדין דרגת הסתר פנים. ולזה היתה יצירתו של אדה"ר במדת הדין, בהסתר פנים, משום דרק שם הוא יסוד העבודה והשלימות. וכן מכואר בד' הח' לוצטו שאלו ברא הקב"ה עולמו באופן אחר אזי לא הי' מקום לעבודת האדם כלל, משום שכל עבודת האדם הוא דוקא במצב של הסתר פנים.

ועד"ז צריך להכין "ויאהב יצחק את עשו". יצחק שהי' מדת הדין, שתבע יסורים, הוא הי' אוהב את עשו, והוא משום שכל הצלחת עבודת האדם הוא דוקא מ"עשו", דוקא מהיצה"ר, דוקא מהסתר פנים, וזהו מדת אל' מצד אחר; אבל מאידך גיסא, יש סכנה גדולה במדה זו של הסתר פנים, ששם יש מקום חלות להיצר, שגם במצבו של אדה"ר, במצב "הסתר פנים" שלו, גם שם הי' עדין מקום חלות היצר.

והנה זה ודאי שענין תולדת עשו מיצחק הוא מסודות התורה, והרמב"ן מרמז עליו ואינו רוצה לגלותו (עי' רמב"ן בפ' נצבים, על הפ' פן יש בכם שרש וכו'), אבל מה שניתן לנו להאמר הוא ש"עשו" הוא מאותו יסוד של "העולם נברא במדת הדין", שהוא כל

סוד „היצר“, והכתוב ברצותו לגלות לנו מהו ענין „עשו“ אמר „ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער“. הרגשת הדברים הוא כמר הבד שמתחלק לשני מינים שער וחלק, והרוצה להבחין מעביר ידו על הבד והוא מרגיש אם הוא שער או חלק; מתכונתו של הבד השער הוא שבו מתדבק אבק, אבל הבד החלק אין בו חלות של אבק כלל. „כלר כאדרת שער“ - גם עשו זהו בד שלם, רק „כאדרת שער“, ששם נרגש עדין „שער“, אינו חלק לגמרי, וזהו מהותו של מדת הדין, ששם יש עדין מקום חלות והתדבקות, וזהו ענין חלות היצר. על יעקב אמר הכתוב „יעקב איש תם“, ענינו של „תם“ הוא כמו „תמים תהי' עם ה' אל'“, שמהותה של מצוה זו היא „תמימות“, שלמות, ואין הכוונה על שמירת כל התורה והמצוות, שהרי לזה אין צריכים למצוה מיוחדת, אלא הוראת מלת תמימות הוא „שלמות“; וברש"י כ' „התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות“. כאברהם נאמר „התהלך לפני והי' תמים“, „והי' תמים“ אינו נכלל ב„התהלך לפני“, תמימות היא מדה בפ"ע, והיא מדה של „חלק“ שאין בה שום „שער“ כל דהו, ואין במדה זו מקום לחלות היצר כלל; מדתו של אברהם אבינו היא שהי' „תמים“, שלא הרהר אחר מדותיו. ובמד"ר (בראשית פ' נ"ו) מבואר איך שענה אברהם על טענות השטן „סבא סבא אבדת לבך, בן שניתן לך למאה שנה אתה הולך לשחטו, א"ל על מנת כן וכו' א"ל למחר אומר לך שופך דם את חייב ששפכת דמו של בנך, א"ל ע"מ כן“, פי' שאברהם לא ענהו כלל על טענותיו, רק על מנת כן, אין לי שום קושיא, שום טינא וטענה ושום הרהור, וזהו תמימות שאינו קולט אבק כלל ואין שם מקום חלות היצר. וזהו שאמר יעקב אבינו „ואנכי איש חלק“, היינו ההיפוך מעשו שהוא „כאדרת שער“, אלא חלק לגמרי בלי מקום תפיסת אבק וטיט.

ואמר הכתוב „ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים“. ולכאורה תמיד כשאנו מחלקים בין שני דברים הרי ודאי שיש להם איזו השוואה שאנו צריכים לחלק ביניהם, אבל אין שייך לחלק בין שני ענינים נפרדים לגמרי, ענינים השונים זה מזה תכלית שנוי, ומהו זה שחילק כאן הכתוב בין יעקב לעשו, והרי יעקב הי' צדיק וחסיד, מרכבה עליונה, ועשו מושחת מכל וכל, עושה כל התועבות? ולפי הנתבאר הנה ענין יעקב ועשו הם שתי מדות: יעקב הי' „איש תם יושב אהלים“ ועשו הי' „איש שדה“. ביאור הדברים, מהיסודות שעל האדם לידע - והוא מתבאר לנו תמיד - הוא שהתורה ו„הרחוב“ מלמדים זה על זה; תורה מלמדת לאדם על ה„רחוב“ ו„הרחוב“ על תורה"ק. איתא במדרש (ב"ר פ' ס"ה) „ותהינה מורת רוח ליצחק ולרבקה וכו' ד"א למה ליצחק תחלה, אלא דרכה של אשה להיות יושבת בתוך ביתה ודרכו של איש להיות יוצא לדרך ולומד בינה מבני אדם וזה ע"י שכהו עיניו וכו'“. דרכו של איש להיות יוצא לדרך וכו' - שכפי הנתבאר ה„רחוב“ הוא כאמת תורה"ק, כשאדם יוצא לדרך צריך שילמוד בינה מבני אדם,

כשאדם יוצא לרחוב חייב הוא ללמוד ולהשכיל מכל תנועה ותנועה, כשמדבר עם אדם חייב הוא „ללמוד“ אותו, בן עליה אינו עובר על שום דבר מבלי שילמוד ממנו בינה, בכל דרכיו משכיל. וכמו כן בהתורה ג"כ לומדים את „הרחוב“ עד שר' יוחנן אמר „אוי לי אם אומר שמא ילמדו ממני הרמאים“, שהתורה הק' מגלה ומלמדת להאדם את הרע עד שגם רמאים עליהם עוד להתלמד מתורה הק' ברמאותיהם, כן הוא באמת תכונת הדברים. אבל סוף סוף הנסיון יורנו שכשאדם יוצא לדרך ורואה את „הרחוב“ יוצא משחת ומקולקל. ולדוגמא: כשאדם קורא באיזה עתון מהחיים היום-יומיים עובדות של השחתה ומעשים תעתועים, הלא באמת הי' עליו ללמוד מזה „תורה“, פחיתות הרע וגריעותו, ובכל זה ירגיש האדם שבעינו בהם אף שעה קלה הוא יוצא משם „בריסוק איברים“, ובלימוד תורה הקדושה, שגם היא מלמדת לאדם את הרע, יוצא האדם מתוקן ומושרש במדות טובות ומעלות עליונות; והרי לכאורה התורה ו„הרחוב“ חד הם? והוא משום שהן שתי „מדות“, הרחוב הוא „אדרת שער“, גם הוא הנהו תורה, אבל „שער“, דבר שעריר הוא, מקום שאפשר להתדבק בו קיבוץ רב של רפש וטיט, מדתה של „תורה“ היא „חלק“ בלי שום שער קל, מדתו של עשו היתה מדת הדין, „יודע ציר איש שדה“, וזהו „אדרת שער“, כלומר בגד שלם אלא שהוא „שעיר“, ובכאן היא כל הסכנה. ולזה יצחק שהי' מדת הדין אהב את עשו, ומצר מדתו זו תבע יסורין. ואלו שעומדין בנסיון היסורים הנן להם מרום פסגת ההצלחה, כמבואר בד' הח' לוצטו שכל ההצלחה היא דוקא כמדת הדין, אבל שם הוא „שעיר מאד“, ואמרו חז"ל ע"ז „לא הן ולא שכרן“, ורק יצחק במעלתו העליונה הוא תבע עליו יסורין. [ובמ"א בארנו שמה שרצה יצחק לתת הברכות לעשו, היינו שאפי' כשיעקב יהי' עושה רצונו של מקום בכל זאת תהיינה הברכות של „ויתן לך“ נתונות לעשו, והוא על דרך מה שאמרו „רצה הקב"ה לברוא את עולמו כמדת הדין“, שכולו דין, והא שלבסוף ניתנו ליעקב הוא משום שראה שאין העולם יכול להתקיים במדה"ד ושיתף לה מדת הרחמים; והוכחנו מהכתובים שאת ברכת אברהם לא רצה לתת כלל לעשו, שלעשו רצה לתת רק כל העוה"ז, שזהו „מדת הדין“, אבל הברכות שברך ליעקב בלכתו לפדן ארם לא נזכרו ב„ויתן לך“ כלל, שיצחק לא עלה על לבו מעולם לתת אותן לעשו].

מדת יעקב הי' „איש תם יושב אהלים“, שזכה למדת תמימות, ז"א שלמות וחלקות לגמרי, בלי שום שער. וברש"י כתב „יעקב איש תם - שאינו יודע לרמות“, היינו שאינו יודע כלל מ„רע“, שאין בו שם מקום חלות להיצר. וזוהי מדת תמימות שהיא ע"פ השרש „תמים“, שלם לגמרי, מבלי שום שער כל-דהו.

ולפי"ז תצא לנו הערה נוראה. כשיזדמנו לאדם שתי מצדות, אחת בבחינת „יושב אהלים“ והשני' בבחינת „איש שדה“, אעפ"י ששתיהן חשובות, ואין האחת נופלת בערכה מחברתה, בכל זאת ישתדל לעשות המצוה של „יושב אהלים“, שבחינת „איש שדה“ בכל המצבים

והאופנים הכי מעולים ומובחרים, בכל זאת - „לא הן ולא שחרן“, ששם הזהירות נוראה מאד, שבחינתה היא „כאדרת שער“, עלולה להתדבק.

- ושמעתי בשם הר"י מפטרבורג זצ"ל שהעיר ממה שאמרו בשני הפרים שבמעשה אליהו שלא רצה השור שהוקבע לבעל ללכת, וטען „אני וחברי יצאנו מבטן אחת וגדלנו במרעה אחד וכו' ואני עליתי לחלק הבעל להכעיס את בוראי“, ופיסו אליהו ואמר לו שמשניהם יתקדש שם שמים, עיזן במדרש (הובא בילקוט מלכים ר' רי"ד) כל המו"מ שהי' ביניהם, ואחרי כל הפיוסים לא רצה הפר ללכת עד שהוליכוהו בע"כ. מזה יוצאת הערה לאדם, של הפסיק מתלמוד תורה אפי' למצוה גדולה שגם ממנה יתקדש ש"ש, בכל זאת, אם המצוה היא מחוץ לכותלי ביהמ"ד שם צריך כבר לאליהו שיוליכו בע"כ, כיון ששם אין כבר בחינת תמימות, ששם הוא מצב של אדרת שער, מקום חלות היצר. היוצא מזה שישנה מדה הנקראת „תמימות“, ומהותה הוא שלמות וחלקות שאין שם מקום כלל לחלות היצר. ולפי"ז נמצא שיוכל האדם להיות שלם בפרט אחד, כמו שיש בגד שהוא חלק במקום אחד, שאע"פ שכלו הוא שער, אבל המקום החלק הוא שלם וחלק לגמרי, כמו"כ במקום שהאדם שלם לגמרי, שאין שם שער, בפרט זה „תמים“ הוא. ואמרו חז"ל ע"פ „עם תמים תתמם“ שבדבר שהתנהג אברהם בתמימות התנהג עמו הבורא ית' בתמימות, ובכל פרט ופרט הכי קטן ישנה מדה זו, והיא מדה של חלקות, שאין בה חלות היצר.

#### מ א מ ר צ ז .

ליל ש"ק וישלח.

הרמב"ן על „ולדבקה בו“ (דברים י"א, כ"ב) מביא את ד' האבן עזרא ומפרש ענין הדביקות שהוא „מראש ועד סוף“, והרמב"ן מבאר שם דרגת החסידים, שבכל פעולותיהם ובכל מצביהם, אפי' בפעולותיהם הגשמיות, היו מדובקים רק בו ית', שאפי' בעשותם צרכי גופם לא הפסיקו מהתדבקותם בו ית'.

במאמר הקודם בארנו (מאמר הקודם חסר), שמעלת האבות הק' היתה שהיו דבוקים ומדובקים תמיד, וכל פחדם הי' שמא פסק החיבור לרגע קט, ובזה היתה כל עבודתם וזהירותם לכלי הפרו אף רגע, וזהו „אל נא תעבור מעל עבדך“, שאפי' בלכתם לקיים מצוה יראו וחרדו שמא יקלש החיבור, וזהו ענין „יושב אהלים“, לכלי הפרד מהאהל אף רגע פן יפסק החיבור.

„מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית“ - כל הכריאה עם כל נבראיה הריהי חכמה עליונה ואין לך דבר ודבר בעולם שאינו אומר שירה. „כל הנקרא בשמי ולכבודי כראתיו יצרתיו אף עשיתיו“, כל דבר ודבר, כל נברא ונברא, מורה על „כבודו ית'“. וזה גלוי ומובן לכל בר דעת שזהו תפקידם של כל הנבראים ושלזה התכלית

נבראו ולא לשום תכלית אחר. חובת האדם לראות על כל מדרך רגליו כבודו ית', חכמתו, טובו וחסדו. כשאדם נהנה מדבר מה הוא מברך, הוא מביע בזה הכרתו בחסדו וטובו ית', וא"כ הרי כל הבריאה כלה „בית המדרש“, ואין לך דבר בבריאה שלא הוטבע בה בכדי ללמד ולהשכיל את האדם, ומה גדול ונפלא הוא „בית המדרש“ הלזה! כשהייתי פעם בביבר של חיות ועופות, עמדתי על הרכה דברים שלולא הייתי שם לא הייתי עומד ע"ז מעולם, והלא כל זאת כאין וכאפס לעומת את אשר נוכל להכיר מהביבר הגדול שהיא הבריאה כלה.

שעות הוא בידנו מה שרק פנה מיוחד, בית מדרש מיוחד למקום חכמה יחשב אצלנו, שבאמת אין בכל הבריאה כלה מקום שהי' ריק ופנוי מהחכמה, והכל בכדי ללמד לאדם. וזו היתה באמת דרגת אנשי המעלה כמו שבאר הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פ' נ"א: „כי מי שיגע מחשבותיו אחרי שלמותו באלוקיות, ויהי' נוטה בכל עניניו לפאת הבורא ויעזוב מה שזולתו, וישים כל פעולות שכלו להתבונן בכל הנבראים כדי לדעת מהם הבורא ולדעת הנהגתו להם על איזה דרך ראוי להיות, אלה הם היושבים ראשונה במלכות ורואי פני המלך, וזאת היא מעלת הנביאים, ומן הנביאים מי שהגיע ברוב השגתו לבורא ורחקו מכל זולתו עד אשר נאמר עליו ויהי' שם עם ה'“, והוא שואל ונענה על כל דבריו במעמד הקדוש ההוא“, הינו שדרגת משה רבינו היתה שהבורא ית' לא נפרד ממנו כלל, „עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם“, כל כך הי' בטוח, מפני שדרגתו היתה שהי' מדובק תמיד בו יתברך. שהאמת הוא שכל הבריאה היא חכמה עליונה, ומכל הבריאה חייבים ללמוד חכמה עליונה, ובכל פעולה גשמית צריך להתבונן כדי לדעת ממנה את הבורא ית' והנהגתו; ובכל זאת כ' הרמב"ם שמעלה זו היא מעלת הנביאים דוקא, וגם לא כל הנביאים אלא כמו שכ' „ומן הנביאים“ וכו'.

והמתבאר שבאמת כל הבריאה מחברת ומדבקת את האדם עם הבורא ית', כל נברא ונברא הריהו תורה"ק, תורה ו"הרחוב" הינו הך. הבריאה כלה הריהי „דף גמרא“, וזוהי מעלת האכות הך'. אמנם ענין בתי כנסיות ובתי מדרשות הוא משום שאופן השגת דרגא זו הוא רק ע"י המעלה של „יושב אהלים“, שזהו מהלך הדברים, שע"י „יושב אהלים“ זוכה האדם שכל הבריאה תעשה אצלו ל"בית מדרש". וענין זה יתבאר לנו מתוך דברי הרמב"ם הנ"ל להלן בדבריו בפרק הנזכר: „הנה התבאר כי הכונה אחרי ההשגה היא להמסר אליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד, וזה ישלם על הרוב בכדידות ובהתפרדות, ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי“. וכ' הרמב"ם שמעלה זו קונים בכדידות, והוא משום שכל מעלה קונים ע"י ה"למעשה" שלה, וכיון שמעלה הלזו מהותה היא בדידות, ממילא הלמעשה שלה הוא ג"כ בדידות - מושג בדידות שלנו אינו כמושג של הפילוסופים, להתבודד ביערות או במדבריות; ענין בדידות הוא התבודדות לגמרי מכל הויות העולם, והתגדר אך ורק בד' אמות של קדושה ופרישות - ומבאר שם

להלן שבכל רגע ורגע יוכל החיבור להפרד וז"ל: „הנה בארתי לך כי זה השכל הנאצל עלינו מהבורא ית' הוא המחבר ביננו ובינו והרשות בידך אם תרצה לחזק אותו יכול תוכל ואם תרצה להחלישו ולבטלו מעט מעט תוכל. ודע כי זאת החברה תחזק בהשתמשותך באהבתו ולשקוד עלי' כמו שבארנו, וכן תחלש ותבטל בהתעטט מחשבותיך בזולתו, ואילו תהי' באמתת המדע האלקי יותר חכם מכל בני אדם, דע כי בעת שתפנה במחשבותיך מהבורא ותתעסק בעסקיך הצריכים לך כבר נפסק החברה אשר בינך ובינו ית' ואז אינך עמו וכן אינו עמך, כי המחבר אשר בינך ובינו כבר נפסק בפועל בשעה ההיא. ועל כן היו החסידים מקפידים בשעות אשר היו מתעסקים בהם והיו מזהירין ע"ז ואמרו אל תפנו, אל מדעתכם", - מכאן הוא בזה את גודל הסכנה מהתפרדות והחלשת החיבור. ואח"כ מלמד לנו את הדרך איך להשיג הבדידות וכ': „ודע שמעשה העבודות האלו כולם כקריאת התורה והתפילה ועשות שאר המצוות אינן תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצוות השי"ת ולהפנות מעסקי העולם וכאילו אתה התעסקת בו ית' ובטלת מכל דבר זולתו" - זהו תכלית כל התורה והמצוות, ולהלן: „ומכאן אתחיל להישירך אל תכונת ההרגל והלימוד עד שתגיע לזאת התכלית הגדולה, תחילת מה שתתחיל לעשות שתפנה מחשבותיך מכל דבר כשתקרא ק"ש ותתפלל, ולא יפסיק לך מן הכונה מק"ש בפסוק ראשון ובתפלה בברכה ראשונה", וזהו על דרך שנתבאר שברגעים אלו יהי' מחובר ומדובק בו ית' כלו בבדידות; ומיעץ להתעסק כן שנים רבות, ומורה שם דרגא אחר דרגא איך להגדיל החיבור מבלי הפרד אף רגע, עד שבא לידי דרגא, „אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגות האמיתיות ושמתו במה שהשיג לענין שיהי' בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו ושכלו כולו בעת ההיא יהי' עם השי"ת והוא לפניו תמיד בלבו ואע"פ שגופו עם בני אדם על הדרך שנא' במשלים השירים אשר נשאו לאלו הענינים „אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק", זאת המדרגה אינא אומר שהיא מדרגות כל הנביאים רק אומר שהיא מדרגת משרע"ה הנאמר עליו ונגש משה לבדו אל ה', ונאמר בו ויהי שם עם ה', ונאמר לו ואתה פה עמוד עמדי" - „עמוד עמדי" - פי' מדרגת משר"ה היתה שהי' עומד תמיד אצל הבורא ית' ומחובר אליו, וזהו „אל נא תעבור מעל עבדך" - „וזאת ג"כ מדרגת האבות וכו' כי אלו הארבעה, ר"ל האבות ומשה רבינו, התבאר בהם מן ההתאחדות בשם וכו', וכן השגחת השם בהם ובזרעם אחריהם גדולה, והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם להרבות ממונן ומשתדלים במקנה בכבוד, הוא אצלי ראי' שהם כשהיו עושים המעשים ההם לא היו עושים אותם רק באבריהם לבד ולכותם ודעותם לא יסורו מלפני השם, ויראה לי כי כאשר חייב וכו' ואינן זאת מדרגה שיחשוב כיוצא בו להישיר להגיע אלי' אבל המדרגה ההיא אשר קדם זכרה לפני זאת אפשר להשתדל להגיע אליה בהרגל ההוא אשר זכרנוהו", ונתבאר מזה שהגם שהשלמות האמיתית הוא שלא יהי' לאדם חילוק כלל בין תורה"ק וְהָרְחוּב", ובכל פעולה ופעולה

יהי' מחובר ודבוק בו יתברך, אבל אופן קניית מעלה זו הוא ע"י בדידות, שכל מה שיתבודד יותר ויותר ויתרחק מעניני הבאי ויעסוק רק בקדושה וטהרה, יקנה מזה מעלה זו שאפי' במשאו ומתנו עם בני אדם ישאר בודד ולא ישרידוהו עסקיו כלל להסיח דעתו אף רגע ולהחליש החיבור שעמו ית'.

ומזה יתבאר לנו מה שבארנו במאמר הקודם שמעלת יעקב אבינו היתה שהי' „יושב אהלים“, שלא זז אף רגע מה „אהל“, אף שה „אבות הן המרכבה“ והיו תמיד דבוקים בו ית', והוא משום שדוקא מזה שהי' יעקב אבינו „יושב אהל“ קנה מעלה זו של „יושב אהל“, והי' תמיד אפי' בעסקו במקנה להרבות ממון מחובר ומדובק אך בו ית'. וזהו ענין המקדש, וזהו יסוד בתי כנסיות ובתי מדרשות בישראל, שבאמת הרי הבריאה מצד עצמה היא „בית המדרש“ כמו שבארנו, שבכל הבריאה הי' צריך להיות חיבור ודיבוק בו ית', אלא שהוא בגדר שהספורנו מכאר ענין המשכן, שקודם חטא העגל הי' „בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך“, ולא היו צריכים למקומות ותנאים מיוחדים, אבל לאחר החטא שנתקלקלה הבריאה הוצרכו כבר למשכן, פנה מיוחד ששם נשאר החיבור כבתחילה, כמו שהי' בכל הבריאה קודם הקלקול, וכל הנכנס לשם הי' נכנס למקום שכלו טהור וקדוש ומזוכך מכל סיג, והי' מתחבר תיכף עם הבורא ית'. וכך הוא בענין זה שענין החיבור היו צריכים להשיג מכל הבריאה, ורק מכיון שנתקלקלה הבריאה בגרמת החטא ונהרס „בית המדרש“ של כל הבריאה, הוצרכו כבר לבתי כנסיות ובתי מדרשות, מקומות מיוחדים שיסדום בני העליה המשתוקקים לתורה וחכמה, וקבעו מקום זה למקום עיון ומחשבה טהורה וקדושה מבלי שום תערובות של מחשבה זרה, מקום שכל ענינם ועסקם בו הוא קדושה, ז"א חיבור ודיבוק בו ית'. וכשזוכים כבר לבתי כנסיות אזי הרי מהלך הדברים הוא על דרך שמבאר הרמב"ם, שמזה יוצא שכל הבריאה חוזרת ונעשית אצלו „בית המדרש“. ונמצא שיסוד עבודת האדם הוא על דרך זה: ראשית עבודתו היא שיהי' לו „בית מדרש“, וכשיהי' לו בית מדרש מזה יזכה לדרגא כזו שכל הבריאה תעשה אצלו ל„בית מדרש“. האבן עזרא מעורר על זה שנהגו ללבוש טלית בשעת התפילה כדי שלא יראה כמעיד שקר על עצמו, וכ' שלפי דעתו יותר הוא חייב להתעטף בציצית בשאר השעות מבשעת התפילה, למען יזכור ולא ישגה ולא יעשה עבירה בכל שעה, כי בשעת התפילה לא יעשה עבירה. ולפי הנתבאר באמת צדק הראב"ע בזה שצריך ללבוש טלית כל היום, אבל הדרך להגיע לזה הוא שקודם לכן ילבוש טלית בעת התפילה, שמקודם צריך שיעשה האדם „בית מדרש“, הינו שלכל הפחות יעשה עת תפלתו לבית מדרש, שאז יהי' כלו דבוק ומחובר בו ית', וכל הסגולות שבציצית תפעלנה בעת תפלתו, וכשיזכה האדם שזמן תפלתו יהי' ל„בית מדרש“, יזכה אז באמת שכל עבודתו אפי' בעסקי העולם תעשה אצלו בית מדרש; ואה"נ שצריך שילבוש טלית כל היום, אבל הדרך לזה הוא כפי שבארנו, וכל עוד שלא יעשה האדם



בית המדרש א"א לשום עבודה. וזהו מה שכ' הרבנו יונה שכל אדם צריך שיקבע חדר מיוחד בתוך ביתו שיהי' מיועד למקום תפלה, עיון ועסק רק בדברים שבקדושה; והוא משום שזהו היסוד הראשון בעבודת האדם לקבוע בית מדרש, וכשיזכה ל"בית מדרש" אז לאט לאט יבא לדרגה כזו שכל הבריאה תעשה אצלו "בית מדרש". וזו היתה דרגת האבות הק' כמו שבארנו ביעקב אבינו שהי' תמיד "יושב אהל" ולא זו אף רגע מה"אהל", ומזה זכו ל"האבות הן הן המרכבה", שכל הבריאה היתה אצלם "מרכבה עליונה".

והנה אנו אומרים תמיד שדוקא בעלי ה"מעלה" הם חרדים תמיד על מעלתם מיראה ופחד שמא יאכדוהו, וזהו שמצינו ביעקב אבינו שבכרחו מפני עשו טרם שהלך לחרון יושב י"ד שנה בבית מדרשו של שם ועבר, משום שיעקב אבינו שהוא בעל המעלה של "יושב אהל" הוא הי' ירא מאד מאד ולא רצה להפרד מהאהל אף רגע, שמא יגרום זה ח"ו פירוד כל דהו, ועי"ז זכה למעלתו ודרגתו.

וכמו שמצד הקדושה, בעשות האדם "בית מדרש" לאט לאט נעשית אצלו כל הבריאה ל"בית מדרש", כמו"כ להיפוך בצד הפרוד, כמו שהבריאה עצמה נהפכה ונעשית אצלו לעצים ואבנים, כמרוצת הימים יבוא לידי דרגה שגם הבית מדרש יהפך ויעשה אצלו ל"רחוב", שהרי כמו שהבריאה נתחללה כמו"כ גם בית המדרש יוכל להתחלל. ומזה תצא הערה נוראה עד כמה חייב אדם להזהר לכה"פ בעסקו בדברים שבקדושה, שיהי' אז בכחינת "בית המדרש" לבלי הפריד מחשבתו אף רגע, שבהיסח הדעת הכי קל כבר נפרד החיבור שבינו ובין הכורא ית', "ואינך עמו והוא אינו עמך".

## מ א מ ר צ ח .

מוצש"ק פ' וישלח.

נתבאר במאמר הקודם ענין קביעות מקום ויסוד בתי כנסיות ובתי מדרשות, וענין האבות שהיו תמיד מדובקים ומחוברים עמו ית', ושכל עבודתם היתה שלא להחליש ח"ו החיבור והדיבוק, וזה הי' ענין "אל נא תעבור מעל עבדך", שאברהם אבינו אפי' בלכתו לעשות איזו מצוה כבר הי' ירא ומפחד שמא יקלש החיבור. ובארנו שזוהי המעלה של "יושב אהלים", שהאבות הק' לא זזו אף רגע מהאהל ויראו לפסוע אף פסיעה קלה חוצה לו, וכשהוכרח יעקב לברוח מעשו והוצרך לצאת - אחרי שישב כל ימיו באהל - הנה יושב עוד י"ד שנה ב"אהל", בבית מדרשו של שם ועבר, כל כך הי' יעקב ירא ומפחד לצאת מהאהל. והוא לפי הכלל המבואר לנו תמיד שמי שהוא בעל מעלה חרד תמיד על המעלה, וירא ומפחד שלא יאבדנה.

ובארנו שלחיבור תמידי בכל מעשה זוכים רק ע"י "יושב אהלים", ז"א ע"י כדירות - ענין כדירות הוא מקום מיוחד שעוסקים בו בקדושה וטהרה-, וזהו ענין בתי כנסיות בישראל, והבאנו דברי הרמב"ם במו"נ שמבאר הדרך שבו זוכים למעלה זו,

והוא ע"פ דרכנו שע"י שמתחילה עושים "בית מדרש", "פ' ראשון של ק"ש" וכו', מזה זוכים שכל הבריאה תעשה אצלו "בית מדרש"; וזהו ענין בתי כנסיות שבכל דור ודור, שמזה שקובעים מקום מיוחד לעסוק בו בקדושה ובטהרה בלי הפסק יומם ולילה כמו שכ' הר"י, בזה זוכים לחיבור, ועי"ז קונים ה"מעלה" שבכל הבריאה יהי' מחובר ומרובק בו ית'.

והנה מזה זכו האבות הק' לדרגתם וקדושתם משום שהיו בדרגת "יושב אהלים", ז"א שהיו תמיד מחוברים ומדובקים בו ית' בלי הפסק כל דהו, שלא היו מפגים דעתם ומחשבתם ממנו ית' אף רגע, שבהיסח הדעת כל דהו כבר נפסק החיבור; וזהו "יושב אהל", טובל את עצמו כלו בקדושה וטהרה כל היום, מבלי שיהי' היסח הדעת. ולכן הי' יעקב ירא ומפחד עד מאד לצאת מהאהל והי' נזהר בכל מיני הזהירות שלא יסיח דעתו אף רגע בכדי שלא להפסיק החיבור, שהסכנה היא כ"כ גדולה עד שבהיסח הדעת כל דהו מ"האהל" כבר אין זה יושב אהל וכבר אינו חיבור.

כ' הרמב"ן ע"פ "והלויים יחנו סביב למשכן העדות ולא יהי' קצף" (במדבר א' נ"ג), "אף ע"פ שנאמר זה במשכן בהיותו בין הדגלים במדבר היא מצוה לדורות גם במקדש כי מכאן תקנו המשמרות, וטעם ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות שישמרו אותו בלילה וילכו סביב המשכן, כמו שאמרו הכהנים שומרים מכפנים והלויים מבחוץ והם כלם כשומרים לראש המלך, כך שנינו בכריתא של ל"ב מדות וכו' ושנינו עוד במס' תמיד בג' מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש". וחז"ל ספרו באופן השמירה שפעם מצאו כהן מתנמנם וחבטוהו במקל ונשמע הקול בכל העזרה פלוני לקה על שהתנמנם, ולכאורה מה שייך כאן שמירה ומהו ענין "שומרים לראש המלך", וכי המלך לשמירה הוא צריך? ולפי"מ שנתבאר איך שיעקב הי' ירא לזוז אף רגע מהאהל, ואיך שכל עבודתם של האבות היתה לבלי הסיח דעת אף רגע כל דהו, שבהיסח הדעת כל דהו אין סכנה כסכנתו, ונפסק כבר כל החיבור והדיבוק, מתבאר לנו היטב ענין השימור במקדש.

כל ענין המקדש הלא הוא ענין חיבור ודיבוק כמו שכארנו שהוא הי' מקום קדושה, כשמו כן הוא "בית המקדש", כי בו כל מחשבה זרה פיגול היא, "ריקן כל העבודות לשם ה'", וזה הי' קדושת המקום, שבו היתה שכינה מצויה תמיד בלי הפסק, יומם ולילה "כבוד ה' מלא את המשכן", משום ששם הי' החיבור בלי הפסק, מבלי היסח הדעת ממנו ית' אף רגע. וכשמבינים זאת, מובן כבר על נכון מה גדולה היתה הסכנה ולאיזה שימור הי' צריך בכדי לשמור שלא יתגנב ח"ו "זר" בבית המקדש. ומבינים כבר למה לקו ונוסרו אלה שהתנמנמו לרגע בעת שמירתם, שבנמנום והיסח הדעת הכי קל הסכנה באמת גדולה עד מאד, שכל החיבור הוא בסכנה. ואת זה נוכל לראות מאיכותן של השומרים, שלא סתם שומרים היו, כ"א "משה ואהרן ובניו שומרים משמרת הקדש", והיו יומם ולילה

„שומרים לראש המלך“ מדאגה ופחד שמא יתגנב ח"ו אחד מה זורים".  
ה"פסולים", לבית המלך ואז תתפרר הדבקות, ויתבטל ח"ו הקשר  
שעמו ית'.

הנה מטתו שלשלמה - וחז"ל אמרו שזה קאי על בהמ"ק - ששים  
גבורים סביב לה מגבורי ישראל, כלם אחוזי חרב מלומדי מלחמה -  
מלחמתה של תורה - איש חרבו על ירכו מפחד בלילות", מהי  
השמירה? מפחד בלילות, שהסכנה כ"כ גדולה ואיומה, השמירה  
כ"כ אחראית וקשה, מפחד בלילות", שלא להניח אפי' פרצה הכי קלה,  
לשמור מכל הצדדים בשמירה הכי מעולה, כי בכשלון הכי קל הרי  
מתקלקל כל ענין החיבור, נפרד הקשר ונפסק לגמרי.

ואמרו חז"ל ע"ז: „אשריהם לראשונים שאפי' על אונס שנה  
עושין דין", - כ"כ השמירה מוכרחת; וזה הי' מדרגת יעקב אבינו -  
„יושב אהל", שהי' ירא ומפחד ונזהר תמיד לבלי לעזוב האהל,  
לבלי הסיח דעת ממנו אף רגע, שהי' ירא ומפחד שמא יפרד ח"ו  
מה"אהל". וכל כך ענין יושב אהל הכרחי לאדם עד שגם יעקב  
אבינו כל יראתו ופחדו הי' שלא להפרד מהאהל אף רגע, כ"כ  
גדולה הסכנה, כ"כ החיבור תלוי בכחוש השערה, ועלול להפסק  
בהיסח הדעת כל דהו. ועל זה מורים לנו פשטות הכתובים „והנה ד'  
נצב עליו" שזהו כל ענין ה"מרכבה", שע"ז אמרו חז"ל „האבות הן  
הן המרכבה", ואמרו חז"ל שכל ענין „ד' נצב עליו" הוא רק בכדי  
ל"שומרו", כל ענין המרכבה אצל יעקב לא הי' ענין של „מותרות"  
אלא מההכרח הגדול, שולוא „ד' נצב עליו" הי' בסכנה גדולה.  
מהו ענין השמירה וממי צריך לשמור? השמירה עצמה מורה  
לנו שאינו מדבר כאן אודות שמירה מחיות ואריות, שלזה היו  
מספיקים גם המלאכים שליו את יעקב לאלפים ולרבבות כמבואר  
בחז"ל, ודאי שמשום זה גם מלאכים היו למותר ליעקב. כבלעם  
מצינו שנשלח אליו מלאך - „ויתיצב מלאך ד' בדרך לשטן לו",  
ואמרו חז"ל מלאך של רחמים הי' והי' רוצה למנעו מלחשוא;  
להציילו מן החטא - זה נוכל להביין שצריך לזה „מלאך". אמנם  
לא כאלה חלק יעקב, שסוד שמירתו הי' „מרכבה עליונה", שזכה  
לה, והנה ד' נצב עליו - לשמרו", וכל זה הי' מההכרח הכי גדול,  
שבלעדי זה, בלעדי ה' נצב עליו, היתה הסכנה גדולה עד מאד,  
שבכדי שיהי' החיבור של קימא שלא יופסק לעולם, צריך להיות  
„האבות הן הן המרכבה".

„וישלח יעקב מלאכים" וכ' רש"י מלאכים ממש, ולכאורה מהו  
ענין המלאכים אצל יעקב אבינו, האם יעקב הי' משתמש במלאכים  
ומלאכים יוצאים לפני מחנהו לשם כבוד ותענוג? הלא ודאי אסור  
ואי אפשר לומר כן, ומבואר אצלנו תמיד שכל מה שיש לנו הוא  
מההכרח הכי גדול, אין לנו שום מותרות, „בראתי יצה"ר בראתי לו  
תורה תכלין", כל התורה הק' היא מההכרח הכי גדול, כולה הנה  
רק תכלין ליצר, מצבו של הכלל ישראל הוא שא"א שיתקיים  
אף רגע בלי תורה"ק. „אהבה רבה אהבתנו ד' אל' חמלה גדולה

ויתרה חמלת עלינו", - כל ענין מתן תורה הוא "חמלה גדולה ויתרה", וכך כל מה שחנן הקב"ה לאדם הוא מצד ההכרח, וכך צריך להבין ענין המלאכים שהיו אצל יעקב שהיו מההכרח הכי גדול בכדי לשמרו, "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך", להצילו מכל האמור בשיר של פגעים.

[ענין המלאכים אצל יעקב יש להבין ע"פ הציור הנוכחי: כידוע דם האדם מלא כדורים לאלפים ולרכבות שתפקידם הוא להלחם עם החידקים החודרים אל הדם וגורמים למחלתו, והמלחמה ביניהם גדולה מאד, נטושה לחים ולמות, הצד האחד מתגבר רק בחורבנו של הצד שכנגדו, ואז שמחתו גדולה מאד והוא מתרבה לאלפים ולרכבות; וכשאנו רואים גודל כמותן של כדורים אלו מבינים אנו עד כמה גדולה הסכנה, ועד כמה יש גם לצד שכנגד מחנות עד אין מספר. וכך הוא בענין המלאכים, שלא יפלא לנו כלל למה פחד יעקב כ"כ מעשו כיון שהיו לו מחנות של מלאכים, דכשוראים אנו מחנותיו של יעקב מבינים אנו מזה גודל ורוב מחנותיו של עשו, שגם עשו יש לו מלאכים, (מאמר מוסגר זה הוא מ"לימור החומש").]

אמרו חז"ל: "משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטי' על מכתו, ואמר לו בני כל זמן שרטי' זו על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך וכו' ואין אתה מתירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי", שזהו סוד ה"נומי" שאם אתה מעבירה לרגע מיד יש נומי. ובזה נבין למה פחד יעקב כ"כ ורצה להשאר תמיד באהל, והוא כפי המבואר לנו תמיד ש"בעל מעלה" חרד תמיד על המעלה שלא תאבד ממנו, ולכן יעקב אבינו שהוא הי' יושב אהל הי' ירא להפסיק אף רגע מהאהל, ואף אחרי כל ההבטחות שהבטיחהו הקב"ה, מ"מ כיון שהוא ידע מעלת "יושב אהל" ועד כמה גדולה הסכנה לאבדה, ומכיון שהי' בכית לבן ועסק בממון - ושייכותם של האבות הק' לממון נתבאר לנו במק"א - וידע גודל הסכנה של "מיד מעלה נומי", שעל נטי' קלה של כחוש השערה הסכנה גדולה עד מאד, - וע"כ נתירא עד כדי "והכני אם על כנים". והוא בציור כמו שמן הנמנע הוא לנקות ארובה מבלי להתלכלך בפיה, למרות כל הזהירות, כמו"כ מן הנמנע הוא שהחיבור ישאר שלם אף בזיו קל שהוא זו מן האהל, עד שהאבות הק', "מרכבה עליונה", כשזזו לרגע מהאהל היו מתיראים כבר "שמא נתלכלכו בחטא", שהיו יראים תמיד שמא אין ה"אנכי עמך", וכשאינן ה"אנכי עמך", בהזזה קלה מהאהל, מיד מעלה נומי. ואע"פ שהבטיחהו כבר הקב"ה "והנה אנכי עמך" בכל זאת הי' ירא ומפחד; שאילו הי' יודע שד' נצב עליו לא הי' שם חשש נומי כלל, אבל הוא חשש שמא אין ה"נצב עליו", שמא זו מהאהל, ואז הוא מן הנמנע שלא ל"התעשן" ולהעלות נומי.

וזהו שכ' הרמב"ם כמו"נ ח"ג פ' נ"א שהבאנו לעיל: "וע"כ יראה לי כי מי שימצאוהו רעות ותלאות מן הנביאים או החסידים השלמים כי לא מצאתהו הרעה ההיא אלא בשעת התרשלותו וכפי ארך ההתרשלות ההיא", וכ' שם שמזה הותרו לו הספקות בענין צדיק ורע

לו וכו', ותמיד עוברים על דבריו בהבלעה כעל דברי פילוסופי'.  
והוא משום שאין אנו מבינים כלל ענין החיבור. - באמת לא יוכל  
לומר ביאור כזה מי שלא ידע מסוד החיבור, ורק הרמב"ם קדוש ה'  
שידע סוד החיבור הוא הי' יכול לומר ביאור כזה. - והרי רואים  
אנו איך שיעקב, "מרכבה עליונה", הי' בכל רגע ורגע בפחד ומורא  
שלא כבר אין ה' עמו וכבר נתלכלך בחטא, ומשום דכסאין החיבור  
והדיבוק שלם זהו באמת מקום הסכנה היותר גדולה.

ועד כמה גדולה הסכנה בהזזה כל דהו מהאהל רואים אנו  
מיעקב איך שנזהר בכל מיני הזהירות בעת שהי' מוכרח לצאת  
מהאהל, לברוח מפני עשו, שנשמך עור י"ד שנה בכית מדרשו של שם  
ועבר, ואחרי כ"ז סו"ס עדין הי' מתירא שמה יפרד ח"ו מה' ית',  
ולא יהי' בכחינת, "והנה אנכי עמך"; מההבטחות שהבטיחוהו הכוי"ת  
"והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך" רואים אנו מה הי' פחדו  
של יעקב כל העת ומה היתה סבת הזהירותו ויראתו. הא"כ טוב נא'  
"אם יהי' אל' עמדי" - שעדין לא הי' בטוח, "ושמרני וגו' והי' די'  
לי לאל' וגו' והאבן וגו' יהי' בית אל' וגו'", - כל כך גדל פחדו  
של יעקב שמה ופן נטה ח"ו מדרגתו ואינו עמו, ואם אך אין "ה' נצב  
עליו" כבר הפסיק החיבור והדיבוק וכבר גדולה הסכנה עד "והכני  
אם על בנים".

ואולי יש להעמיס מה שנתכאר בזה במ"ש חז"ל: "מאי דכתיב  
לכו ונעלה וגו' אל בית אלקי יעקב וכו', לא כאברהם שכתוב בו  
הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית  
שנא', "ויקרא את שם המקום ההוא בית אל" (פסחים פ"ח). דהנה מצינו  
באבות הק' שכל אחד נתיחד במדתו, ומשמע שבמדת "יושב אהלים"  
נתיחד רק יעקב אבינו, והרגשת דבריהם הוא עד"ז: הר, שדה, בית,  
הרי הם בחינות, והחילוק בבחינות אלו הם בזה, הר ושדה אין להם  
מחיצות, בית הוא כמחיצות, אינו פרוץ; דרגתו של יעקב אבינו  
היתה שעשה מחיצות, מוגדר כולו מסביב, זהו בית, כולו "יושב אהל",  
כולו כמחיצות סביבו, מבלי שום פרצה כל דהו. והשם שבו בחר הכורא  
ית' הוא "בית", כי זהו כל יסוד העבודה להיות "יושב אהלים".  
ומזה תצא הערה לאדם איך שצריך להזהר לבלי להפסיק החיבור  
והדיבוק, ולזה צריך לשים מטרת כל עבודתו, לבלי הסיח דעתו אף  
רגע מהאהל, ולכה"פ בעתים הקבועות. בחינתן של ראשונים הי'  
לעשות מ"רחוב", "בית המדרש", וזה הי' כל ענין בתי כנסיות, "יושב  
אהלים", ומה נקל לאדם אם אך יפסיק החיבור לעשות ח"ו מ"בית  
המדרש", "רחוב", וכה במדה שהאדם יחזק החיבור ויתדבק אל בוראו,  
במדה זו יהי' "יושב אהל" ויקנה המעלה של "יושב אהלים".

#### מ א מ ר צ ט

יום ב' וישוב.

נתבאר במאמר הקודם היסוד של "ה' נצב עליו", שכל ה"ה'  
נצב עליו", כל ענין המרכבה, הי' רק בכדי לשומרו. ואחרי כל

מאמרינו הקודמים נוכל לירד לעומק דברי הרמב"ם ז"ל שהכאנו מקצת דבריו לעיל. תמיד עברנו עליהם כעל דברי פילוסופי', אבל מתוך דברינו יתבאר לנו איך שכל דבריו הם תורה הקדושה ויסודותם בהררי קודש. חלילה לחשוב שהרמב"ם הי' פילוסוף; נוכל לומר רק שהוא ידע פילוסופי'. הרמב"ם ז"ל הי' כלו דבוק ומחובר בה', ודבוק בה' אין זה פילוסופי'; כל דבריו הם דברי תורה, ואין בהם שום שיכות לפילוסופי'. אמנם הרמב"ם ז"ל החשיב את הפילוסופים ובירר מחשבותיהם, העריך אותם, משום שמי שאינו פילוסוף, מי שאינו מחשב כלל, בדברי תורה ודאי שאינו מחשב.

אמרו חז"ל „בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין“, וזה אחד מהיסודות שאנו חוזרים ושונים אותם תמיד, שכל התורה הק' – והרי „אורייתא וקוב"ה חד הוא“ – כל מה שהיא מכילה, כל תג ותג שבה, הוא אך ורק תבלין ליצר, ואין בה נקודה קלה שלא תהי' לתכלית זה. „ת"ר ושמתם וכו' משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטי' על מכתו וכו'“, ז"א שאין בכל התורה כלה תג כל דהו' שלא יהי' רטי', אין בתורה משהו של מותרות, כולה היא רק רטי' למכה, ומצב הדברים הוא כל כך מבהיל עד שאם רק הנך מסיר הרטי' לשעה קלה, רגע אחד בלי תורה, מיד „הרי היא מעלה נומי“. ומזה גופא, ממה שכל התורה כולה אינה אלא תבלין ורטי' ליצר, מכירים אנו כמה גדול הוא סוד היצר והנומי וכמה גדלה הסכנה, שסוד כזה הוא ה„נומי“, שאם אתה מעבירה אף רק לרגע מיד המכה מעלה נומי. כשמבינים כן סוד היצר אז מבינים כבר מה היא ה„רטי' על מכתך“ ומהו הסוד של „תורה תבלין“, שבכדי שלא יעלה נומי אין שום עצה אחרת זולתי תורה"ק. ובכל פעולה ופעולה של האדם ישנו הסוד של נומי. נקח לצורך ענין אכילה ושתי', שאפי' בדרגא הכי גבוהה, אט רק „אתה מעבירה“ – ז"א בלי תורה, אזי מיד – „הרי היא מעלה נומי“, „פן תאכל ושבעת ורם לבבך“, „כריסא מלא זיני בישא“, „עד שארם מתפלל שיכנסו דברי תורה לתוך מעיו יתפלל שלא יכנסו אכילה ושתי' לתוך מעיו“, עד כגון זה הוא מצב הדברים בלי תורה, שזהו סוד ה„נומי“. ועי'ן בבעלי הנפש להראב"ד ז"ל בהקדמה שמבאר את כל מצות התורה איך שכלן ניתנו רק בשביל סוד הנומי, שכל כך חללו של עולם מלא „נומי“ עד שאין שום תנועה וזיז, אם הוא בלי תורה"ק, שלא יהי' „נומי“. וזה הי' סוד הפחד הגדול של האבות הק' בכל תנועה שלהם. „אל נא תעבור מעל עבדך“ – זה הי' מגודל היראה והפחד בידעם סוד הנומי, ובידעם שכל ענין ה„ה' נצב עליו“ הוא רק „לשמרו“, לכן היו חרדים ומפחדים כ"כ שמא „יעבור“, ובעשותם איזו תנועה אפי' לדבר מצוה מיד בקשו והתחננו „אל נא תעבור מעל עבדך“, כל כך גדול הוא היסוד של „נומי“, עד כגון זה גדולה הסכנה בהיסח הדעת הכל דהו'.

וכמו "נ שהכאנו ח"ג פנ"א: "וראיתי בעצתי עתה ענין מופלא מאד אשר יפרק כל הספקות ויתגלו בו סודות אלוקיות, דע כי כבר בארנו בפרקי שמירת הבורא לברואים כי כפי שכל כל משכיל תהי' שמירת הבורא דבקה בו, והאיך השלם המשיג השלמות הוא אשר לא יסיר שכלו ולבו מהיות לפני ה' תמיד ותהי' שמירת הבורא דבקה בו, והאיך אשר הוא שלם בהשגתו אבל ירפה מחשבותיו לעתים מלחשוב בבורא זה האיך תהי' שמירת הא' דבקה בו בשעת מחשבתו בלבד ותכדל ממנו בשעת עסקו בעניני העולם וכו' אבל תחסר מעט השמירה ההיא וכו' והדמיון על זה כמו סופר מהיר בשעה שלא יכתוב, ויהי' מי שלא השכיל הבורא בשום פנים כמו שהוא בחשך ולא ראה אור וכו' ואשר השיג הבורא והוא מגמת פניו להדבק עם המושכל כמו שהוא באור השמש צחז' וזכה, ומי שהוא משיגו ויתעסק בעניני העולם לפעמים הוא כמי שהוא ביום המעונן שלא תזרח בו השמש מפני העננים המבדילים בינה וכינו, וע"כ יראה לי כי מי שימצאוהו רעות ותלאות מן הנביאים או החסידים השלמים כי לא מצאתהו הרעה ההיא אלא בשעת התרשלותו, וכפי ארך ההתרשלות והיא או חסרון הדבר כן יהי' עוצם הרע". ואמרו בשבת ל': "אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע הודיעני ה' קצי וכו' אמר לו בשבת תמות וכו' כל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כולא יומא, ההוא יומא דבעי למינח נפשי' קם מלאך המות קמי' ולא יכיל לי' דלא הוה פסיק פומי' מגירסא וכו' אתא מה"מ סליק ובחיש באילני נפק למיחזי וכו' ונח נפשי'". ולכאורה הרי כבר נגזרה גזירה שימות ומה הועיל בזה תלמודו. ומתבאר מזה יסוד הרמב"ם שמי שהוא מן החסידים שמצאוהו רעות ותלאות ימצאוהו רק בעת ההתרשלות אבל בהיותו דבוק לא. וסו"ס צריך להבין שגם ענין ההתרשלות הוא ע"פ מהלך וחשבונות מדרכי שמים, כי הרי איך זה באמת נביא מתרשל, ודאי דוד ביום אחר לא הי' בא לידי התרשלות ע"י עצתו של מה"מ, והי' להתרשלות זו דרך וחשבון שמימי; אבל עכ"פ צריך הי' מה"מ לבקש תחבולות להתרשלותו, ולולא זאת לא הי' שולט בדוד כלל, והוא משום סוד הדבקות שבשעה שאדם דבק בה' השגחת הבורא דבקה בו.

ולהלן בדברי הרמב"ם: "הנה התרנו ספק גדול אשר גרם לפילוסופים לומר כי אין שמירת הבורא דבקה בכל אדם והשוה ביניהם ובין הבהמות, והיתה ראיתם על זה בראותם החסידים ימצאו אותם תלאות רבות והתבאר הסוד בכל זה, ואפילו על דרך סברתם וכו' - ר"ל דלהרמב"ם עצמו יש בזה סודות הרבה וכו' זה "אפילו על דרך סברתם" - וכי שמירת הבורא היא דבקה תמיד וכו' אי אפשר לעולם שימצא לאיש ההוא רע מכל מיני הרעות כי הוא עם הבורא והבורא עמו, אך בפגותו מאת הבורא יהי' נסתר מהא' והסתר הא' ממנו, והוא אז מזומן ומוכן לכל נזק אשר יעבור כי הענין הגורם לדבוק שמירת הבורא באדם ולהצילו מים המכשולות הוא שפע השכל וכו' והתקיימה לי זאת הסברה במצאי כתוב בתורה והסתרת פני מהם והי' לאכול וגו' והנה באר כי זאת הסתרת פנים אנחנו

גורמים אותה כמו שאמר ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה ואין ספק כי דין האחר כדין הקהל, והנה התבאר לך כי הסיבה בהיות איש מכני אדם משולח ונעזב והי' לאכול כמו הבהמות הוא מפני היותו נסתר מהבורא אבל מי שאל' בקרבו לא יגע בו רע וכו', ועוד התבונן בשיר של פגעים תמצא כי הוא זוכר שמירת הבורא העצומה ועזרתו והשגחתו מכל הפגעים הגופים הכללים והפרטים הנמצאים באיש מבלתי איש אחר וכו' וזכר טעם זאת השמירה הדבקה בזה האיש "כי בי חשק ואפלטתו", וכבר בארנו שיריעת ה' היא השגתו, וכאלו אמר זאת השמירה באיש הזה הוא בעבור כי ידעני וחשקני, וכבר ידעת ההפרש בין האוהב והחושק, כי כשתגדל האהבה עד מאד ויהיו עיניו ולבו וכל מחשבותיו ורעיוניו בזה האהוב נקרא חושק".

וזהו סוד הכלל ישראל שהם דבקים בה' תמיד. "לא מרוככם מכל העמים חשק ד' בכס וגו' כי מאהבת ד' אתכם" - כ' הרמב"ן שהטעם הוא משום שהם דבוקים בה' תמיד, מבלי להתפרד לעולם, וכאמרם "או יהודי או צלוב", ומשו"ז חשק ה' בכס; וזהו סוד "האבות הן המרכבה", שהיו דבוקים בה' תמיד, ומשו"ז זכו לה"ד' נצב עליו לשומרו". וזהו שתקנו חז"ל "שומר עמו ישראל לעד", שמסוד הדבקות של הכלל ישראל אל הבורא ית', מזה יוצא "שומר עמו ישראל לעד", ז"א שהבורא ית' דבק בהכלל ישראל, לא יפרד מהם לעולם, כביכול שומרם מחטא. "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם וגו'", "אפקוד עליכם" בא"ג מסוד האהבה והשמירה, שהבורא ית' לא ינתק ולא יפרד מהכלל ישראל לעולם.

כל המשא ומתן והקושט שעליו סובב הכל הוא רק החיבור והדיבוק, ומדידת הדברים הוא בגודל החיבור מצד אחד, וכמדת הריפוי וההתרשלות מצד אחר. ולכן היו האבות הק' ביראה ופחד תמיד אפי' בלכתם לדבר מצוה שמא "יעבור", שמא יופסק החיבור, וזה בא מצד היראה הגדולה שהי' להם בידעם סוד ה"נומי", וידעו הסכנה הגדולה הצפויה להם בהיסח הדעת הכי קל, בכל-דהו של התרשלות, דבהיסח הדעת הכי קל כבר "אינו עמך" והסכנה כ"כ גדולה עד "והכני אם על בנים", ולכן היתה עבודתם לחזק ולגדל החיבור וההתדבקות.

"ר' יעקב בר אידי רמי כתיב "והנה אנכי עמך ושמרתוך בכל אשר תלך" וכתוב "וירא יעקב מאד", אמר שמא יגרום החטא (ברכות ד'), וברש"י בפ' וישלח: "שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא", היינו שאה"נ, הקב"ה הבטיחו שיהי' עמו, אבל זהו רק עד "חטא", אם לא יפריד את החיבור והדיבוק. שהפירוד הוא מצד האדם, ז"א מצד החטא, ולכן הי' יעקב מפחד שמא נתלכלך בחטא, שהרי גר אצל לבן ועסק בנכסים, ופחד שמא נתרפה מעט החיבור, שמא נחלשה הדבקות, ובזה הרי כבר הפסיק החיבור ואינו "עמו", והסכנה גדולה עד בכדי "פן יבוא והכני אם על בנים"; עד כגון זה הוא



סוד השמירה, שהוא סוד הדבקות, וזהו באמת יסוד התורה ומצות.

ובס' החינוך מצוה ט"ז כ': „ועל כן אחז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, כדי להתפיס בהם כל מחשבותינו ולהיות כזה כל עסקינו להיטיב לנו באחריתנו, כי מתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחי' עד, ורמזו ז"ל ע"ז באמרם כל מי שיש לו מזוזה בפתחו וציצית בכגדר ותפלין בראשו מובטח לו שלא יחסא, לפי שאלו מצות תמידיות ונפעל בהם תמיד". ומבואר מדבריו שכל ענין תורה ומצות הוא רק שמירה מחטא, ולפיכך כל מצבי האדם מוקפים מצות, שאין מצב כל-דהו בלי מצוה, בכדי לשמרו מחטא. וזהו „הרבה להם תורה ומצות“, „כשבתך כביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך“, בכל מצב ומצב, בכל אשר האדם הולך ועומד לא יהי' פנוי ממצוה: כשהוא קם - הרי מצוה, הולך בשוק - מצוה, ישב לאכול - טוב מצוה, ברכה לפני המזון וברכה לאחר המזון. בכל מצב ומצב הוא מוקף כמצות, וכל זה בכדי „לשמרך בכל דרכיך“, על כל צעד וצעד שלו שמירה מן החטא, שכל הנמנה כשיר של פגעים הוא שמירה מן החטא; „כי הוא יצילך מפח יקוש“ - „הפח יקוש“ אינו דבר צודי אלא חטא.

הבחינות במצות נמדדות כמות „השמירה מחטא“ שבהן, ז"א במדת ההתדבקות. „אר"י מצוה בעידנא דעסיק בה מגנה ומצלה בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנה אצולי לא מצלה, תורה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה מגנה ומצלה (סוטה כ"א), „מגנה“ זהו סוד השמירה, וזהו שאנו חותמים בברכת אבות „מגן אברהם“, והיינו „נצב עליו - לשומרו“, שזהו סוד המצוה, מגינה ומשמרתו מן החטא; תורה בחינתה היא שאפילו בעידנא דלא עסיק בה מגנה ומצלה, זוהי בחינת הדבקות שבתורה הק'. ועי"ש בגמ' שאמרו „משל לאדם שהי' מהלך באישון לילה ואפלה ומתירא מן הקוצים ומן הברקנים ומן הפחתים ומחי' רעה ומן הלסטים, ואינו יודע באיזו דרך מהלך“, כן הוא באמת מצב הדברים, חשך ואפלה והדרך מלאה פחתים וחתחתים ואין מנוס ומפלט בשום אופן. „נזדמנה לו אכוקה של אור וניצול רגו'“ - זוהי בחינת המצוה שהיא „נר מצוה“, בחינה של אכוקה, וגם בה יש הצלה בעידנא דעסיק בה, אבל רק כעת שעסוק בה, אבל להנצל בלא מצוה זהו מן הנמנע ודבר שאי אפשר; וכהציור שהכאנו במאמרים הקודמים ממנקה ארובות שלמרות כל הזהירות מן הנמנע הוא שלא יתלכלך בפיו, כמו"כ הוא המצב בלי מצות, שמן הנמנע הוא שיצא נקי מבלי להתלכלך; במצב המצוה שם הוא בטוח שיהי' נקי, שהיא משמרתו ומונעתו מלכלוך החטא, שהמצוה מטה את הדברים ל„לא ארוכה“. „כל זמן שרטי' זו על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך וכו' ואין אתה מתירא“, הרטי' מבטיחתך שלא תעלה נומי, אבל אם אתה מעביר הרטי', אם אך יהי' מצב שיהי' ערום ממצוה, אזי תיכף ומיד הרי חשך וצלמות. וזהו היסוד של „הרבה להם תורה

ומצודת", שלא ישאר אדם מישראל ערום מן המצודת אף רגע, זוהי כחינת ה"אור" שבמצודה.

והנה כל המצודת הן בכחינת אור, "נר מצוה", והבחינות במצודת הוא רק באיכותו של ה"אור". בחינת האור שבמצודה הוא רק בעידנא דעסיק בה, אבל בבחינת האור של תורה אמרו חז"ל שהיא אפילו בעידנא דלא עסיק בה, שהאור עדין ישנו אף לאחר דעסיק בה. ולצורך, אם למד שעה האור קיים משך שתי שעות, אבל לו יצויר שיסתלק האור, כבר אינה "מגנא", ומיד הוא חשך ו"מעלה נומי". בין קבלות יוה"כ של הגר"י מפטרבורג זצ"ל ראיתי קבלה שלא יהי' בטל ה' רגעים מתורה; ולכאורה מהי מהותה של קבלה זו, ומהו ענין ה' רגעים, והלא ככל עת שהי' פנוי הי' עוסק בתורה? אבל כאמת זהו מסוד דבקותו של הגר"י ז"ל, והוא מסוד השמירה, שעל יסוד זה סבכה קבלתו, להרבות בדבקות ולמעט ברגעי מצב של בלתי-דבקות, והמדירה במספר הרגעים היא מדידה בכחינה שיהי' כמצב של "תורה אור", עד כמה תגן עליו ויהי' מחובר גם בעידנא דלא עסיק בה; והוא דבר נפלא ונורא מאד, המורה לנו על דבקותו של הגר"י ז"ל שלא הי' מפסיק מדבקותו ולא ישב בטל מתורה אפי' ה' רגעים.

והמתכאר מזה שבה במדה שאדם יודע מהו סוד הנומי ומהו סוד היצר, ומהי הרטי', ז"א במדה שהאדם הוא ביראת חטא, כמדה זו הוא מבקש עצות ותחבולות איך לחזק החיבור. כשהוא מבין שכל ענין ה"אבות הן הן המרכבה", כל ענין ה"נצב עליו" הוא אך ורק בכדי "לשומרו" שלא יתלכלך בחטא, אז לא אחת יקבל על נפשו ויבקש עצות שלא לבטל אף רגע, שלא להפריד ולהחליש החיבור, אבל בלי מדה זו של "יראת חטא" מבטל אדם מלמודו אפי' שעות שלמות ואינו דואג כלל.

ומדברינו יוצא לימוד גדול לאדם מהו ענין "יושב אהל", שמהותו שהוא מחובר ומדובק תמיד בלי הפסק. יעקב אבינו תארו הכתוב בשם "יושב אהל", שהי' מחובר עמו ית' תמיד בלי הפסק, "משמש בית אולפנא". ומזה תצא לנו הערה נוראה מהו ענין התמדה בלמוד, שהוא ענין הכרחי עד מאד וחי' נפש ממש, ש"התמדה" הוא ענין התמדת החיבור. ומזה נדע להעריך את מעלת ה"עיון" שענינו הוא התדבקות כבורא עולם. ועיין כמו"נ שם עד סוף הפרק שמבאר ענין זה, וכ' שזהו ענין מיתת נשיקה שרמזו החכמים במיתת משה אהרן ומרים, דהיינו שהוא התחברות והתדבקות גמורה, וכ' שם שענין נשיקה הוא כמו שאמר "ישקני מנשיקות פיהו", "וזה המין ממיני המות אשר היא ההצלה מן המות", ומסיים שם בדרך התנהגות לאדם: "ועתה הרגיל נפשך להתבונן בזה הפרק ושים כדונתך להרבות מן העתים אשר אתה מתיחד בהם עם הבורא", שרק באופן זה תשוב כל עבודתו. ובה במדה שיכנס בדרגת "יושב אהל" תגדל השמירה. הבחינה שבה יוכל האדם לבחון עצמו עד כמה שיך הוא לדרגא זו, הוא באופן הפרדו מביה"מ; דרגת יושב אהל הוא, שהוא ירא ומפחד

להפרר מביה"מ אפי' על רגע קל, "וירא יעקב מאד" - הוא מסודר השמירה. ובהתכוננו במדת הקושי שבהפררו מביה"מ, בראי זה יראה את מצבו ועמדתו, ועד היכן הגיע לתכלית ועיקר זה, לדרגת "יושב אהל".

## מ א מ ר ק.

ש"ק וישב.

"תנו רבנן חסידים הראשונים וכו' תניא נמי הכי המתפלל צריך שישהה שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת לאחר תפלתו. קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך - וברש"י: והדר יהללוך - , לאחר תפלתו מנין דכתיב "אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך", וברש"י: יודו לשמך והדר ישבו ישרים את פניך (ברכות ל"ב), ועין בח"א מהרש"א שכ' ישבו ישרים היא ישיבה כעלמא בלא תפלה. וצריך להבין מהו ענין השהי' קודם התפלה וכן לאחריה? ותמיד רגילים אנו לבאר זה ע"פ מאמר אדמו"ר ז"ל שענין השהי' קודם התפלה הוא משום שבכדי להכנס ולהתרומם לדרגת תפלה צריך מקודם הכנה גדולה, וענין השהי' לאחר התפלה הוא כשביל הירידה מדרגתו, משום שבכדי לרדת מאיזו דרגא צריך על זה אותו שיהוי עצמו כמו לעליה, והוא למד מזה יסוד גדול בעבודת האדם. אמנם לאחר כל מאמרינו הקודמים יפתחו לנו שערי אורה להבין כוננתם במאמרם זה הסתום, ויתגלה לנו מזה יסוד גדול ורם מעיקרי עבודת האדם. הנה מבואר לנו תמיד שדברים גדולים ונשגבים הגם באמת דברים פשוטים, ולא בשמים הם, אלא מתגלגלים בראש חוצות, "ברחובות יתנו קולם". מה לנו דרגא יותר גדולה מנבואה, ובכל זאת הכתוב מתמיה ומתפלא איך זה יכולים שלא להתנבא - "ארי' שאג מי לא ירא ד' אל' דבר מי לא ינבא", כל כך הוא פשוט עד שהוא בגדר ארי' שאג וכו', וכן הוא באמת בכל הענינים הרמים והנשגבים. ובכאן יתבאר לנו ג"כ אחד מענינים אלו שהוא רום פסגת הדרגות, ולהמתכונן הוא מהדברים שנפגשים אתם ברחוב על כל צעד וצעד.

"ויותר יעקב לבדו". אין כא' ישרון וכו', ר' ברכי' בשם ר' סימון אומר אין כא' ומי כא' ישרון ישראל טבא, מה הקב"ה כתוב בו ונשגב ה' לבדו אף יעקב "ויותר יעקב לבדו" (מד"ר בראשית פ' ע"ז). וגילו לנו חז"ל שישנה מדה הנקראת "לבדו" והיא מדה מסודתיו של הקב"ה, "ותמלוך אתה ה' לבדך". ולכאורה מה שיך בהקב"ה מדה של "לבדו", וכי מה יש עוד זולתו, וכי מה יש עוד בכריאה כלה, הלא "כמו היית לעולם תהי' חוסר ועודף כך לא יהי'", אבל עכ"פ גילו לנו חז"ל שיש בחינות ודרגות בדבר ולעתיד לבוא תהי' דרגא של "לבדו".

מהותה ומציאותה של דרגא זו הוא "יחיד", מבלי שיצטרך לכלום, ומבלי שיהי' תלוי במי שהוא, יחיד לגמרי, "לבדו". ומי

שהוא כמדה זו, באותה שעה אין שום דבר קיים בעדו בכל הכריאה כולה, הרי הוא יחיד לעצמו. ועיין בכוזרי בתחלת מאמר ג': „אמר החבר מנהג העובד אצלנו איננו נגזר מן העולם שלא יהי' למשא עליו וכו' ולא יהי' משתומם ביחידות ובכדידות אבל הם צותו וישתומם במלא עם, מפני שנעדר ממנו עניני העולם השפל ונתוסף עמו ראית מלכות שמים וכו'“, שענין הכדידות הוא „ראית מלכות שמים“, ומדה זו היא מדה רמה ונשאה, תכלית השלמות. וכבלעם מצינו שכשרצה להשיג נבואה כ' „וילך שפי“, היינו שמתחילה קנה מדת „לכרו“, מדת „כדידות“, וממדת „כדידות“ יוצאת נבואה.

ואחרי הצעה זו יובן לנו מאמרם ז"ל דהמתפלל צריך שישהה וכו', ואין ענין השהוי הכנה לתפלה גרידא, אלא שזהו ענין קנית מדת „לכרו“, מדת כדידות. וענין זה שהוא תכלית השלמות הוא ענין בפ"ע, ומה שתלו חז"ל ענין זה בחפלה הוא כמו ענין המדות, שהמדות לא נזכרו בתורה, משום דהן הנן יסוד התורה, והשרש שמהן התורה יוצאת, ובלי מדות א"א שתי' תורה; והנה ענין המדות אע"פ שהן מוצא לתורה, בכל זאת אינן תלויות בתורה כלל, ובלי תורה הן מעלות ושלימות בפ"ע, כמו"כ הוא מדת „לכרו“, מדת השהי', שבאמת מדה זו היא מעלה בפ"ע, אלא שחז"ל גילו לנו שמדה זו הרי היא מוצא לתפלה, ובלי שהי' א"א בתפלה. אבל סו"ס אין השהי' כמוצא לתפלה לחוד, רק להיפך שתפלה הוא אחד מהפרטים הרבים שיוצאים ממעלת השהי', אכן שהי' היא מעלה בפ"ע בלי תפלה. וזהו שאמרו חז"ל המתפלל צריך שישהה וכו', היינו שקודם תפלה צריך שיהי' במעלת הכדידות, ובלא זה א"א בתפלה כמו שביארנו, כיון שהתפלה יוצאת ונקנית ממעלת השהי'. ואמרו „ושעה אחת לאחר התפלה“, דלצאת לרחוב יכולים רק ממעלת הכדידות, וענין הכדידות הוא „שהי'“, ראית פנים בלא תפלה. וכנראה שבעידן תפלה יוצא האדם ממעלת הכדידות, שהרי מתפלה א"א לצאת לרחוב, וצריך עוד ל„שהוי“, דבכדי לצאת לרחוב צריך דוקא לבדידות ולא לתפלה.

ונמצא דבאמת ענין „יושבי ביתך“ הוא ענין כדידות, שהי' בלא תפלה, כמו שכ' במהרש"א, ישבו ישרים את פניך - ישיבה בעלמא, דזוהי מדת „לכרו“, שהנה מדה ומעלה גדולה בפ"ע. עד שחז"ל אמרו ע"ז: „אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה“, עוד יהללוך סלה - בעוה"ב, דממדת „יושבי ביתך“ זוכים וקונים עוה"ב.

יעקב אבינו, שאותו הגדיר הכתוב במעלת „יושב אהלים“, עליו אמרו חז"ל מי כא' ישורון-ישראל סבא, דכתיב ויותר יעקב לכרו, דמשום שהי' במעלת „לכרו“ מזה יצאה דרגת „יושב אהל“, דדרגא זו אינה יכולה להיות מבלי דרגת ה„לכרו“. וזהו שהגדיר הכ' ביעקב שהי' „איש תם יושב אהלים“, ועשו הי' „איש יודע ציד איש שדה“, היינו שיעקב שהי' „איש תם“, דהיינו שלם בתכלית השלמות, מזה יוצאת מדת „יושב אהלים“, שכשהוא שלם בתכלית אז הנהו בכחינת

"לכדו" שאינו חסר כלום ואינו צריך לשום איש מסכיכתו, והוא כמו שכ' הכוזרי, "ולא יהי' משתומם ביחידות ובדידות אבל הם צותו, וישתומם במלא עם מפני שנעדר ממנו עניני העולם השפל, ונתוסף עמו ראית מלכות שמים", וכשהאדם בא לדרגא זו יוצא מזה מעלת "יושב אהלים". "איש ציד" לא יוכל להיות בשום אופן "יושב אהל", ומוכרח להיות "איש שדה". ציור לזה יוכל כל בן ישיבה להשיג מעצמו הוא; בזעיר אנפין, כל בן ישיבה הריהו במעלת "יושב אהל", כל אחד כפי דרגתו ובחינתו, שבן ישיבה נבדל מאיש המוני לא רק בזה שעסקו כל היום בת"ת, אלא גם בזה שהנהו בן ישיבה, ז"א לפי דרגתו ובחינתו הנהו "יושב אהל", ישיבה בעלמא. ולו ננסה להוסיב איש מן חשוק לשעה קלה בישיבה, יראה שלא יעלה זה בידו, כי לאיש המוני מן הגמנע לישב בישיבה, כיון שהוא "איש ציד", קשור כלו בהויות העולם, ממילא הוא "איש שדה", ואין לו כלל מעלת "יושב אהל" ולא יוכל בשום אופן להיות "יחידי".

ומזה יוצאת הערה לאדם שבכדי להגיע לדרגת בן ישיבה, ז"א לדרגת "יושב אהל", צריך הוא מתחילה להיות בדרגת "לכדו", ז"א שיהי' בלתי תלוי בעולם ובסכיבה שמחוצה לו, ואפי' לו ישב וילמד כל היום, אבל אם אך לא יהי' בדרגת "לכדו", לא יהי' "יחידי", קיים לעצמו מבלי קשרים עם העולם, - אז לא יהי' עדין בן ישיבה. וזוהי הערה לכל בן תורה הרוצה להיות בן ישיבה, שיסתדל בכל כחו להעשות יחידי, וכפי מדרגתו בזה יהי' בן ישיבה.

ומזה יוצאת הערה לאדם מהי מדת "יושב אהל" שהיא הנה כל תכלית ומכחן העבודה, ויתכן שיחי' כל היום באהל ובכל זאת לא יהי' בדרגא זו כלל וכלל. ולדוגמא נקח ענין תפלה, שחז"ל תקנו לומר "אשרי יושבי ביתך" קודם תפלה, וזה מיוסד על דברי חז"ל הנ"ל שצריך לשהות קודם התפלה, וכבר נתבאר לנו כאן מהותה של שהי' זו. ולפי"ז הרי לצחוק והתולים יראה כשאחד נכנס לבית המדרש והוא עדין בכל ישותו ומהותו "ברחוב", ועדין שם מרוכזים כל רעיוניו ומחשבותיו, שהוא ההפוך הגמור מ"אשרי יושבי ביתך", וממהר ואומר בחטיפה "אשרי יושבי ביתך", הרי דבר זה מגוחך הוא! ובגדר זה הוא בן ישיבה היושב כל היום בישיבה, אם אך אינו בדרגא זו שכל רעיוניו ושרעפיו תפושים בישיבה, מבלי שיהי' לו שום שיכות וקשר עם הרחוב, אינו בדרגת "בן ישיבה". בחינת "בן ישיבה" היא בחינת "יושב אהל".

מ א מ ר ק א .

ש"ק ויחי.

הנה הנסיון הוא באמת המנרר הכי גדול לכל הספקות. האם מצינו ספקות ומחלוקת על תכלית יצירתו של סוס וכדומה, וכי

יִסְתַּפֵּק מִי שֶׁהוּא אִם סוֹס נּוֹצֵר לְרִכִּיבָה? הֲרֵי הַנְּסִיּוֹן בְּעֲצֻמוֹ מְרַאֵה לָנוּ אֵת זֶה, אֵינּוּ מִי שִׁיִּסְתַּפֵּק אִם צָרִיךְ הָאָדָם לֵאכּוֹל בְּכַדִּי לְהַחִיּוֹת נַפְשׁוֹ אוֹ לֹא, יִנְסֶה נָא שְׂלֵא לֵאכּוֹל אִיזָה יָמִים וְהֲרֵי יִרְאֶה אֵיךְ שְׂכַחְתִּיו כְּלַיִם. וְכֵן הוּא בְּכָל הַדְּבָרִים הַגְּשָׁמִיִּם שֶׁהַמְּצִיאוֹת עֲצָמָה מְכַרְרֵת אֵת תְּכַלִּיתָם וְאֵינּוּ שׁוֹם מְקוֹם לְהִסְתַּפֵּק.

אָמְרוּ חֲז"ל, "וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד זֶה יֵצֵה"ר", וּבְאֲרָנוּ בְּמִקְ"א שְׂכַל סוֹד וְעֵיקַר עֲבוּדַת הָאָדָם הוּא דוּקָא ע"י הַיֵּצֵה"ר וְהוּא מְעֵיקְרֵי הַבְּרִיאָה, וְלוֹ אֵךְ יִתְבַּטֵּל יֵצֵה"ר אֲזִי תִיכַף יִתְכַטֵּל הָאָדָם, דְּגִדְלוֹתוֹ וְשִׁלְמוֹתוֹ מְשִׁיג הָאָדָם אֵךְ וּרְק מֵיֵצֵה"ר. וְהִנֵּה אַע"פ שֶׁעֲנִיִן זֶה הוּא מְסוּדוֹת הַתּוֹרָה וְהַבְּרִיאָה, אֲכֵן גַּם הַנְּסִיּוֹן יֵאֱמַת לָנוּ אֵת זֶה, וְיִגְלֶה וְיִבְרַר לָנוּ שְׂבֵאֲמַת כֵּן הוּא, שֶׁסוֹד הַצְּלַחַת כָּל הַגְּדוּלִים וְאֲנָשֵׁי הַשֵּׁם הוּא דוּקָא מֵיֵצֵה"ר, שֶׁמִּמֶּנּוּ הוּא שְׂגִדְלוֹ וְהַתְּרוֹמְמוֹ וְעָלוּ מַעְלָה מַעְלָה, ז"א מִמְּקוֹם הַיֵּצֵר וְהַנְּסִיּוֹן. וְיִסוֹד זֶה שְׂכַל עֲבוּדַת הָאָדָם וְהַצְּלַחַתוֹ הִיא ע"י הַיֵּצֵר" צָרִיךְ שִׁתְּאֲמַת אֲצֵל הָאָדָם מְנַסִּיּוֹן לְכַד גַּם כְּלֵי אֲמוּנָה, וְהַחִיִּים עֲצָמָם מְעִידִים עַל עֲנִיִן זֶה, שֶׁהוּא מוֹשְׁכָלוֹת רֵאשׁוֹנוֹת, וְנִבְאָר זֶה בְּצִיּוּרִים בּוֹלְטִים.

עֲנִיִן הַמִּמּוֹן הֵלֵא הוּא מְקוֹר הַהִשְׁחָתָה בְּעַר הָאָדָם, חֲמַדַּת הַמִּמּוֹן גּוֹרֵמַת לוֹ לְעַבּוֹר עַל כָּל אִיסוּרֵינּוּ וְעַבְרוֹת חֲמוּרוֹת שְׂבֵתוֹרָה. וְאָמַר הַכְּתוּב, "וְאֲנָשֵׁי סְדוּם רַעִים וְחַטָּאִים", וְאָמְרוּ חֲז"ל רַעִים בְּגוֹפֶם וְחַטָּאִים בְּמִמּוֹנָם, וְקָבְעוּ חֲז"ל אֵת הַמִּמּוֹן" בְּמִדּוֹר מִיּוֹחַד, עַד כְּגוֹן זֶה הִנֵּה חֲמַדַּת הַמִּמּוֹן מְדוֹר כְּפָנָי עֲצָמוֹ. וְלַעוֹמַת זֶה מְצִינּוֹ שֶׁאָמְרוּ חֲז"ל "וְאֵהֲבַת אֵת ה' אֵל' וְגו'" וּבְכָל מֵאֲדָךְ - בְּכָל מִמּוֹנְךְ", הֲרֵי גִילוֹ לָנוּ דְאֲדַרְבָּא רַק ע"י מִמּוֹן מְשִׁיגִים אֵהֲבַת ה' יֵת', וּבְלֵי מִמּוֹן אֵי אֲפִשֵׁר לְהַשִּׁיג אֵהֲבַת ה' בְּמְצִיאוֹת. וְאָמְרוּ חֲז"ל שְׂגִדְלוֹ מֵהַשְׁעֵנִי עוֹשֶׂה עִם כַּעַ"ב מֵמָה שְׂבַע"ב עוֹשֶׂה עִם הַעֲנִי, דְּהַנּוֹתֵן צְדָקָה מְשִׁיג יוֹתֵר מֵהַמְּקַבֵּל, שֶׁהוּא נוֹתֵן לְחֵבְרוֹ פְּרוּשָׁה וְזוֹכֶה בְּזֶה לְחֵי עוֹה"ב, דְּעִי"ז מְתַדְבֵּק הוּא בְּמִדּוֹתָיו יֵת', בְּחֶסֶד רַחֲמִים וְכו', וְא"כ לְכָל הַשְּׁלֵמוֹת זוֹכֶה הָאָדָם אֵךְ וּרְק מִמּוֹן. וְאָמְרוּ חֲז"ל, "שֵׁאל טוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס אֵת ר"ע אִם אֵל' אוֹהֵב עֲנִיִּים לְמָה אֵינּוּ מְפִרְנָס, אָמַר לוֹ כְּדֵי לְהַנְצֵל אֲנּוּ בְּהֵם מְדִינָה שֶׁל גִּיהֵנוּס" (כ"ב י'), וְנִמְצָא שְׂכַל הַעוֹה"ב, הַלְּהַנְצֵל מְדִינָה שֶׁל גִּיהֵנוּס", יוֹצֵא דוּקָא מִמּוֹן.

וְהִנֵּה טַעוֹת הוּא בִּידְנוֹ בְּחֻשְׁבָּנוֹ שֶׁהֵיִצֵר נּוֹצֵר לְקַלְקוֹל הָאָדָם, אֵלֵא "זָכָה נַעֲשֶׂה לוֹ עֶזֶר לֹא זָכָה כִּנְגְדוֹ" - זֶהוּ כָּלֵל עַל כָּל הַיֵּצֵר"; אִם לֹא זָכָה הֲרִיָּהוּ כִּנְגְדוֹ, אֲבָל אִם "זָכָה" אֲזִי כָּל סוֹד הָאֵהֲבָה וְהַעוֹה"ב, כָּל סוֹד הַשְּׁלֵמוֹת יוֹצֵא אֵךְ וּרְק מֵהַיֵּצֵר". בְּכָל לְבַבְךְ וּבְכָל גַּפְשֶׁךְ וּבְכָל מֵאֲדָךְ" - זֶהוּ בְּמַצַּב שֶׁל "אֵי רִצּוֹן", דוּקָא בְּמִקּוֹם הַמְּפִרְיָעִים וְהַמְּעַכְבִּים, דוּקָא בְּמִקּוֹם הַרְצוֹנוֹת וְאֵהֲבַת עֲצָמוֹ בְּכָל תּוֹקְפָה, בְּכָל נַפְשֶׁךְ וְכו' - דוּקָא שֶׁם יוֹצֵא סוֹד הָאֵהֲבָה וְהַהֲתַדְבְּקוֹת בּוֹ יֵת'.

"וְזָכוֹר אֵת בּוֹרְאֵיךְ בִּימֵי בְּחוֹרוֹתֶיךָ עַד אֲשֶׁר לֹא יִכְאוּ יָמֵי הַרְעָה וְהִגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵינּוּ לִי בְּהֵם חֲפֵץ", וְאָמְרוּ חֲז"ל אֵלּוֹ יָמוֹת הַמְּשִׁיחַ שֶׁאֵינּוּ בְּהֵם לֹא זָכוֹת וְלֹא חוֹבָה. הַזִּירוּז הַכִּי גְדוֹל בְּעַד

שלמה הע"ה, ההתעוררות הכי גדולה בעבורו לעסוק ולעמול בתורה ומצות, שלא לומר כשאפנה וכו', שלא לדחות העבודה לימים יבאו, - זהו פן יגיעו הימים שאין בהם חפץ אלו ימות המשיח, שמה יבאר ימים של ביטול היצר, שבמצב ההוא הריהו נשאר מבלי עבודה, נצב ככלי ריק; וא"כ הרי "ימות המשיח" מטילים אימה על האדם, והם הנם הזירוז הכי גדול לאדם, כל כך תלוי סוד הצלחת האדם והשגתו לדבר מה אך ורק במקום היצר, עד שבהתבטל היצר הריהו נשאר בטל לגמרי.

במס"י פ"א כ' "יסוד החסידות ושרש העבודה וכו' והנה מה שהורונו חז"ל הוא שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' וכו' ומקום העידון הזה באמת הוא העוה"ב כי הוא הנברא בהכנה המצטרקת לדבר הזה", דהעוה"ב הוא עולם של תענוג מקום שהצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה; עוה"ז הוא עולם של רפש וטיט, מצולה עמוקה, אין לנו ציור בבצה זו שגם הבצות הכי מפורסמות בעולם הנן כאין וכאפס מול הבצה הגדולה והעמוקה שהיא העוה"ז. הנכנס לבצה תיכף בהעמידו צעדו הראשון, ירגיש שנאבד ממנו יסוד רגליו ושהוא הולך ושוקע ואין מעמד, וזהו כאין וכאפס נגד הבצה הגדולה שהכין הכורא ית' לאדם והוא "עוה"ז". מהותו ומציאותו של עוה"ז הוא "בצה", ועל "בצה" זו נאמר "העולם הזה דומה לפרוודור בפני העוה"ב", דדוקא מבצה זו, אך ורק מרפש הלזה יכול האדם להגיע לעוה"ב. ומבאר שם במס"י שעה"ז הנהו מוכרח לאדם בכדי להשיג לעוה"ב, "אמנם לשיזכה אדם לטובה הזאת ראוי שיעמול ראשונה וישתרל ביגיעו לקנותה", שמבצה זו דוקא היא כל הצלחת האדם, והוא מבאר זה שם עפ"י חכמה ופילוסופי' אל', ועל זה מיוסד באמת כל ספרו דעת תבונות, שבו הוא מבאר את זה עפ"י חכמה גדולה ועמוקה. אכן אמיתת ענין זה יוכל האדם באמת לברר ע"י נסיון חיו הוא גרידא, ומתברר לו שזהו מושכלות ראשונות.

ואיך זה באמת יוצרים בצה רוחנית לנפש, א"א לנו להשיג את זה, והוא מסודות היצירה ומפלאות כל יכול, אבל אחרי שנוצרה כבר ה"בצה" לנפש, אז מכינים ורואים כבר הכל שכן צריך באמת להיות; והוא בגדר כמו שכ' בספר הישר לר"ת שאחרי שכבר ברא הכורא ית' בריאה זו הכל יודעים, רואים ומכינים שכן צריכה הכריאה להיות כפי מתכונתה זו, כן הוא בסוד היצר שכהיום כבר רואים כלם ש"היצה"ר" הוא הוא בצת הנפש. "והנה שמו הקב"ה לאדם במקום שרבים בו המרחיקים אותו ממנו ית' - ז"א ששעה "בצה" לאדם - כי כל עניני העולם בין לטוב בין לרע הנה הם נסיונות לאדם, העוני מצד אחד והעושר מצד אחד" וכו', עוני הריהו "בצה" עושר הוא "בצה", "השלוח מצד אחד והיסוריין מצד אחד עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור". בקצרה כל העולם כלו הנהו "בצה" גדולה ועמוקה לנפש האדם, ועבודתו של האדם היא לילך ולדרוך דוקא בה "בצה", ז"א שלא די לאדם שימנע את עצמו מלהכנס בה "בצה", אלא כל סוד עבודתו הוא רק לפסוע דרך ה"בצה". על האבות הק'

אמרו חז"ל שהיו "רצים לפניו כסוסים בין בצעי המים", שעבודתן של האבות הק' היתה שתמיד היו רצים ב"בצות", משום דכל סוד ההצלחה של האדם הוא דוקא כשהוא בנסיונות פנים ואחור, ז"א אך ורק כשהוא כלו נמצא מסוכב מכצה ורפש, ושם הוא כל סוד עבודתו.

לפי"ז נמצא שאין די לאדם מה שאינו בורח ממצב של קושי ונסיונות, אלא להיפוך כל מגמתו של האדם צריכה שתהי' אך ורק לישוב ולצפות מתי יבא לידו מצב של נסיון, מצב של "יצה"ר", דרק בזה היא כל הצלחתו. כשהוציאו את ר"ע להריגה והיו סורקין את בשרו במסרקות של ברזל אמרו לו תלמידיו רבנו עד כאן, אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה מתי יבא לידי ואקימנו, ועכשיו שכא לידי לא אקימנו? והי' ר"ע מצטער כל ימיו על פסוק של "ובכל נפשך" לקימו, ובמאמר הקודם (חסר אותו המאמר) בארנו שרצונו הי' למסור נפשו באהבה, וע"ז קאי ואקיימנו; ולפי"ד הי' ר"ע יושב ומצפה כל ימיו למצב של "ואקימנו במסרקות של ברזל", שהי' יושב ומצפה ל"בצה" של "מסרקות של ברזל", ואע"פ שלא חסרו לו לר"ע "בצות" של רפש ושיט בחייו ובכלן הי' רץ "כסוסים בבצעי המים", אבל בכל זאת לא הי' רוצה ר"ע להשאר במצב של שלווה אף רגע, והי' רוצה לבחון עצמו ב"בצה" יותר גדולה, איך יהי' "רק" בבצה של "ואקימנו במסרקות של ברזל". ובס' הישר לר"ת בשער הששי במדה הששית כ' "וימתינם בכל יום ובכל שעה ובכל חדש, ויאמר בלבו אם לא יבאו היום המאורעות יבאו למחר ואם לא יבאו למחר יבאו לאחר מחר וכו' כי ימצאוהו מזומן לקבל אותם, וזה מעשה הוצדיק כי יחשוב וידע כי העולם נוה התלאות". ר"ע הי' באמת יושב ומצפה תמיד מתי יבואוהו תלאות, שתמיד בקש וצפה ל"בצה" יותר גדולה, שכל ימיו הי' מיחל מתי יבא לידי "ואקימנו", שהי' רוצה ל"קיים" בבצה יותר גדולה, אפי' במסרקות על בשרו, ששם תצא נשמתו באחד. ובזה נמדדת גדלותו של האדם, עד כמה שיוכל לפסוע בבצה, וכל מה שתגדל הכצה, כל כמה שיגדל הנסיון והיצר, תגדל גם הצלחתו, שכל יסוד האדם הוא אך ורק ב"בצה".

ע"פ וישוב יעקב אמרו חז"ל "בקש יעקב לישוב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישוב בשלוה אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב, אלא שמבקשים לישוב בשלוה בעוה"ז", ותבעו חז"ל מיעקב אבינו ש"בקש לישוב בשלוה", דהגם שזה בא מצד מעלתו וגדולתו של יעקב, מצד מדת "יושב אהלים", וכמו שנתבאר לנו במאמרים הקודמים, שיעקב אבינו הי' מפחד וירא לזוז אף רגע מהאהל משום גודל יראתו ופחדו מה"רחוב", ודוקא בידעו גודל חובתו לצאת ל"רחוב" משום זה בא לו כל היראה והפחד הגדול הלזה, ומצד מעלה זו הי' בורח תמיד באהל, ונטסן עוד י"ד שנים, להיות באהל עוד איזה זמן, וא"כ הלא זה בא מצד מעלתו, - ואעפ"כ כבר תבעו הכתוב "בקש יעקב" וכו', שרק הקב"ה כוחן לבות



הוא יבין, הוא ראה בה, בקש יעקב" הלזה הרהור דק מן הדק עד  
אין נבדק של "לישב בשלוה"; שזהו מה שאמרו ז"ל שהקב"ה מדקדק עם  
הצדיקים כחוש השערה, שבדקדוק כזה שהי' עם האבות הק', רק שם הי'  
מקום טענה על יעקב אבינו בכחוש השערה ש"בקש לישב בשלוה".  
מדת "יושב אהל" גרמה לו שהי' כבר טענה עליו בה"מתי יבא לידי",  
ובזה תובע כבר הכתוב על בריחה מעוה"ז; שכל מגמתו של האדם  
צריכה להיות שלא לישב אף רגע בשלוה, אלא לצפות תמיד ולחכות  
בכליון עינים לתלאות, למתי יבא לידי ואקיימנו, ליתר "בצה".  
ר"ע הי' כל ימיו מצטער מתי יבא לידי וכו', מחכה למצב של  
"מסרקות של ברזל", מסרקות של ברזל - זוהי כבר בצה שבכצות,  
שאינ לנו דוגמתה, ולעבור בבצה כזו זהו מן העבודות הקשות  
שבמקדש; ובזה הוא כל סוד גדלות האבות הק' ש"היו רצים לפניו  
כסוסים בבצעי המים", שבהיותם כלם שקועים ב"בצה" היו "רצים",  
לא היו נוגעים ברגליהם כלל בהבצה, שלא היתה רגלם טובעת בבוך  
כלל, כאלו היו דורכים על יבשה. דרגתו של ר"ע שיצתה נשמתו  
ב"אחד" במצב של "מסרקות של ברזל" - זהו "רצים", ז"א לעבור את  
הבצה בלי שנגע בו הרפש ולא יעכב את מרוצתו אף על כחוש השערה.  
ואין לנו דוגמא של מכונה כזו שתוכל לעבור בתוך הבצה והרפש  
מבלי להתלכלך כלל, ובזה הי' כל סוד גדולת האבות הק' שהם הי'  
"רצים לפניו כסוסים בבצעי המים". וזהו כל יסוד התורה  
ומצות, אתחלתא של האדם הוא רק במקום הנסיונות והיצר, במצב  
של "בצה".

אמרו חז"ל "בג' דברים אדם ניכר בכיסו בכוסו ובכעסו",  
ומורגלים אנו תמיד להבינ כונת מ"ש "בכעסו" שבזה האדם נבחן אם  
הוא כועס או לא; ולפ"ם שנתבאר לנו כאן מתפרשים באמת דבריהם  
כפשוטן, והאדם נבחן דוקא כשהוא במצב של כעס, כשצריך באמת  
לכעוס והותר לו זה על פי דין, שם האדם נבחן. נציר לנו מצב של  
כעס אצל ה"חפץ חיים" ז"ל, מה הי' כעסו של הח"ח, הלא רק "אוריתא  
קא מרתחא בי'", "כשהי' כועס הלא הי' תובע ומוכיח ואז היינו  
שומעים דברים שלא שמעתן אזן, וא"כ הרי כל כעסו הי' דברי  
תוכחות ומוסר. בקלם היו מחכים ומצפים לשעת כעסו של אדמו"ר  
ז"ל, ונוכל להבינ איזה מרגליות טובות השיגו באמת בשעת כעסו  
של אדמו"ר ז"ל, ולעומת זה נתבונן בכעסו של אחד מאתנו, כמה  
דברי כוזב וקלון יוצאים מפיו בשעת כעס. ופעם עברתי על שדה  
בעה"ב אחד ששכר נכרי לגדור שדהו, ושכנו היהודי הי' מתקוטט  
עמו ע"ד המיצר, וכעס עלין הנכרי עד שקם ואיים עליו בקרדומו  
שאם לא יסור יהרגהו, והלה אמנם נס תיכף, בידעו שאין זה שחוק  
בעלמא אלא שאם לא ימלט יהרגהו באמת; ונבהלתי על המראה, הלא  
השדה לא הי' של הנכרי, ולמה לו לריב עם היהודי על דבר שאינו  
שלו כלל? אלא שבשביל נגיעה הכי קלה שהוא הי' הפועל שם הי'  
כבר כועס כל כך, עד שהי' מוכן ומזומן לשפיכת דמים. ובזה  
באמת ניכר האדם. בשעת שלוה כל אדם שפתותיו נוטפות מור, גם

עכו"ם חברתו נעימה בשעה שהוא שקט, אתחלתא של האדם הוא דוקא בשעת כעסו.

„ויחר ליעקב וירב בלבן” - קפדנותן של אבות ולא ענותנותן של בנים, קפדנותן של אבות מנין ויחר ליעקב וירב בלבן (בראשית רבה פ' ע"ד), ונאמר כאן „ויחר ליעקב”, שיעקב כעס, וודאי ש„ויחר” זה הי' עפ"י דין, הרי שער כה עוד לא הי' „ויחר”. כשעבר שבע שנים ברחל ונתן לו את לאה, ורימהו רמאות כ"כ גדולה, לא טען אליו אלא „הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני”, כאלו לא הי' כאן אלא איזה אונאה קלה במקח וממכר, שהלוקח אומר להמוכר „הלא טעית!” הנה במצבים כאלה, אחרי כל הרמאות שרימהו לבן במשך השנים, לא הי' „ויחר” כלל, וכאן כתוב „ויחר ליעקב”. ומחכים אנו כבר לשמוע מהו ה„ויחר” של יעקב, עד שפירשו במדרש שם „דא את סבור שמא מכות ופצעים יהיו שם, אלא דברי פיוסים יעקב מפיס את חמיו, כי מששת את כל כלי וכו', ולא ענותנותן של בנים מדור, שנא' ויברח דוד מניות ברמה וגו' מה עשיתי מה עוני ומה חטאתי לפני אביך כי מכס את נפשי, מזכיר שפיכות דמים בפיוסו מילי דקטלא, ברם הכא כי דלקת אחרי”. ותבעו חז"ל מדור שהזכיר מילי דקטלא, מה שאין כן באבות שאפי' בעת קפדנותן לא אמרו כ"א „כי דלקת אחרי”, דהמדידות והבחינות היו איך היו הולכים בכצה; יעקב אבינו במצב של „ויחר”, שבע שנים עבד באשה, הייתי כיום אכלני וגו', שזוהי בצה שאין לנו כמותה, עבר אותה „כסוסים בבצעי המים” ולא נגעו כפות רגליו בטיט כלל - זוהי „קפדנותן של אבות”, אבל את דוד תבעו חז"ל שבכרחו מפני שאול בסכנת נפש, שמצבו בעת ההיא הי' ג"כ מצב של בצה, שלא עבר אותה כיעקב אבינו, „קפדנותן של אבות ולא ענותנותן של בנים”.

ולכאורה כל דברינו אלה הם דברים עתיקים, אכן מה שחדשנו כאן הוא שכל זה הם מושכלות ראשונות, וכל אחד ואחד רואה בחוש שמקום הצלחת כל הגדולים הי' דוקא במצב של נסיונות וקושיים, במצב של יצר. כל אדם יוכל לבחון זאת על עצמו, אם במצב של שלווה, כשהוא כלו שלו ושבע ולא נשאר לו כבר שום דבר, אז ישב וילמוד, וכשאך יעף קצת, בהקושי הכי קטן, יפסיק מלמודו, - מי בער ולא יבין את זאת, שזה אינו שוה כלום. ועל יסוד זה יאותו דברי לוצטו שמתוך גודל הפרסום גודל ההעלם, שאחרי שכל זה כ"כ פשוט וברור, בכל זאת אין לשום איש ידיעה מזה כלל, והאדם הוא בענין זה אפיקורס, וכל הנהגת האדם בזה כאילו כל התורה היתה מתחלת רק במצב של שלווה, אבל כשהוא פוגע בקצת קושי אזי הריהו כבר משבר כלים בחמתו, דבשעת כעסו הכרת פניו ענתה בו כאילו הוא מתמיה ושואל וכי במצב כזה ג"כ ישנה תורה? כ"כ הנם „עם-הארצים” ביסוד זה, שהרי באמת רק בזה הוא אתחלתא של האדם, ורק ודוקא שם הוא יסוד התורה.

כל מאמין ויר"ש מחכה ומצפה בכל יום ויום לביאת המשיח, אכן הר"י זצ"ל מסלנט הי' אומר שעל האדם באמת לירא ולפחד בכל

שעה פן יבא משיח, וכי הנך מוכן כבר? הלא תשאר בלי כלום, הרי כל עבודתך הלא אינה אלא במצבך עתה. ותמיד הינו מחזרים למצא המקור לדבריו אלו, ובאמת הרי כזאת מזרז לנו הכתוב, "וזכור את בוראיך בימי בחורותיך", פן יבאו הימים שאין בהם חפץ - ימות המשיח, שלא תוכל אז להשיג כלום, דמצב האדם וכל מה שיוכל לזכות הוא דוקא בעוה"ז, ומקום אחר לזה אין, ולכן זכור וזכור שבימות המשיח, כמצב ההוא, לא תשיג כלום.

ומזה מתבאר שכל עבודתו של האדם והצלחתו הוא דוקא במצב של קושיים, וכל מה שירבו הנסיונות, כל מה שיגדל היצר בשעת כעסו, רק במצבים ההם שם הנה תורה"ק, ושם היא כל עבודתו של האדם, וזהו שאמר הכתוב, "אדם לעמל יולד".

### מ א מ ר ק ב.

מוצש"ק ויחי.

במאמר הקודם בארנו שכל יסוד האדם והתחלתו הוא דוקא במצב של קושיים ונסיונות, ומצב העוה"ז הוא, "באורח זו אהלך שמנו פח לי"; מי הוא שיוכל להתכונן במהותו וגדלו של ה"פח", בה"בצה" הלזו, ואיך זה באמת יכולים לעבור ב"בצה" מבלי שישקעו ברפש, זהו באמת מגדלות האדם, "ראו ברי' שבראתי בעולמי", דרק באדם ישנה מעלה זו של הליכה בכוך, מה שאינו בשום ברי', לא בעליונים ולא בתחתונים.

הנה כשנתכונן בנבראים להעריכם, לכאורה האדם לגבי מלאך אין לו שום דמיון וערך, שדרגתם של מלאכים הנה בעולמות עליונים, עולמות אחרים לגמרי, שאין לאדם שום שיכות לזה. במלאכים נאמר, "מיכאל באחת", בעת שהאדם אין לו אבר כלל ולא יוכל לזוז ממקומו. אולם זהו רק בעולמותיהם, אבל ינסו נא המלאכים "לטוס" בעוה"ז, לא יוכלו אף להניע אבר. והלא מצינו בכתוב, "הנפילים היו בארץ בימים ההם" ואמרו חז"ל שזה קאי על מלאכים, שכשירדו למטה, "אשר יבואו בני האל' אל בנות האדם"; והנה אין מפורש כלל שהיתה שם בצה גדולה מעין בצה של "אשת פוטיפרע", ולא היתה אלא, "בצה קטנה", ובכל זאת לא יכלו אף להניע אבר שם. אמנם כחם של מלאכים גדול הוא, אבל רק בעולמותיהם הם, אבל בעוה"ז, בבצה, שם אינם יכולים לזוז ממקומם, וגדלותו של האדם היא שרק לו יש הסגולה לילך בבצה.

איתא בחז"ל שבשעה שהעלה שאול את שמואל וניכא לו שיפלו ביד פלשתים, שאלו שאול אם ינצל ממות כשינוס וא"ל הן, אלא שאם לא ינוס ויקבל עליו דין שמים - "מחר אתה ובניך עמי", עמי במחיצתי, ואמרו (ילקוט, שמואל ר' קל"ט) "אמרו לו אבנר ועמשא מה אמר לך שמואל, אמר להם אמר לי למחר את נחית לקרבא ונצח ובניך מתמנין רברבין, אמר רשב"ל באותה שעה קרא הקב"ה למלאכי השרת ואמר להם כואו וראו ברי' שבראתי בעולמי", דהלא

„בצה“ זו שהלך בה שאול אין לך בצה גדולה הימנה, „וראו ברי' שבראתי“ איך שהוא הולך בכצה. דהרי מדבריהם ז"ל משמע שאילו הי' שאול נס לא הי' בזה חטא כלל, ובכל זאת הלך בכצה באופן כזה מבלי לנגוע בה כלל, כאילו שהולך הוא ביבשה, זוהי רק סגולת האדם „שבראתי בעולמי“, ששום נברא אחר לא יוכל זה בשום אופן, וכל מציאותו ומהותו של אדם הוא שהנהו נברא כזה ההולך בכצה; נמצא דכל התחלת האדם היא רק בכצה.

„בג' דברים אדם ניכר בכיסו בכוסו ובכעסו“, שדוקא בשעת כעסו, בעידנא דריתחא, בשעה שמותר לו לכעוס, שם האדם ניכר, שבמדה שהוא עובר „בצה“ זו, בצת הכעס, עד כמה שהוא עובר לדרכו, מעביר על המדות, באותה מדה הוא „אדם“. ענין מעביר על המדות כתב הר"י כמו אין מעבירין על האוכלין, ז"א שהוא עובר לדרכו ולא נשכו נחש, זוהי בחינה של עובר בכצה. אדמו"ר ז"ל הי' אומר שמדות הם מדות כשמן, מל' מדידה, שהם מדות שצריכות להיות על כחוט השערה, היינו שגם במצב של קושי ונסיונות צריך שיהיו בכל גדרי התורה על כחוט השערה. „ארור אפס כי עז“ - מי יוכל להשיג גודל קדושת „אורייתא דקמרתחא“ של שמעון ולוי שבטי י', שהרי זה נכתב על דגל שמעון לזכרון לפני ד', ואעפ"כ אחרי כל זאת - „ארור אפס“, שזוהי מהותם של מדות, על כחוט השערה, דבזה הוא גדלות ורוממות האדם, דוקא בשעת היצר, בשעת כעס של היתר, ובמצב שחייב הוא ללכת בכצה, במצב כזה לקלוע אל המטרה מבלי להחטיא על כחוט השערה - בזה הוא כל סוד רוממותו של אדם. כשהחטיאו שמעון ולוי על כחוט השערה, הי' כבר „ארור אפס כי עז“, דכהחטיאו כמלא נימא הריהו כבר טובע בכוך.

ומזה יוצאת הערה נוראה לאדם בחומר וגודל העבודה, דמכיון שביארנו שיסוד העבודה הוא רק במצב של קושים, נסיונות ומפריעים, ורק שם מתחלת עבודתו לבלי להחטיא אף כחוט השערה, ומהותו של כל האדם הוא רק במצב כזה ואין לצאת ממצבים אלו בשום אופן, א"כ באמת מה נוראה וגדולה היא עבודתו זו.

## מ א מ ר ק ג

עש"ק שמות.

„וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אותם“ (בראשית מ"ט), וכ' רש"י „איש אשר כברכתו - ברכה העתידה לבא על כל אחד ואחד“.

במק"א בארנו ענין הכרכות שברך יעקב את השבטים, שברכת כל אחד ואחד היתה כפי הראוי לו לפי טבעו ומדותיו, ונתעוררנו ע"ז מהא שמצינו שכשחפץ יוסף שיתן יעקב את ברכת הככור למנשה השיבו „ידעתי בני ידעתי וגו' ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו“, ולכאורה מה תשובה היא זו על שאלתו, הלא יוסף בקשו שאת הברכה הלזו יתן למנשה? אלא משום דיעקב לא הי' בידו לשנות מסדר הכרכות כלל,

ולא הי' יכול לברך לכל אחד ואחד אלא לפי כחותיו וטבעיו. ובאמת הרי מקרא מלא הוא „איש אשר כברכתו בוך אותם“, וכמו שכ' רש"י „ברכה העתידה לבא על כל אחד ואחד“. וצריך להבין זה בגדר פך השמן שבאלישע, שלולא פך השמן לא הי' מקום לחלות הברכה, כן הי' בכרוכותיו של יעקב שלא היו חלות על אָיִן, רק בה במדה שהי' לכל א' וא' „פך השמן“, כל אחד לפי מעלתו במדה זו, קבל בה „פך“ הלזה את הברכה.

ויוצא לנו לימוד נפלא, דלפי"ז נמצא שכל מעלותיו של כל אחד ואחד מהשבטים היו אצלו טבעים. פרישותו של יוסף הצדיק „פרישא דאחוהי“, כל גבורתו במעשה פוטיפרע, הי' אצלו מצד הטבע, משום שהי' בטבע פרוש וקדוש, וכן „יהודה אתה יודוך אחיך“, „את אודיתא ולא בהיתתא“, מעלתו זו של „הודאה ברבים“ הי' לו מצד טבעו. עד שאמרו חז"ל „אמר ר' לוי „לא יגרע מצדיק עיניו“ עינוהי דוגמא דידי' כאינש דאמר עינוהי דפוריה, „ואת מלכים לכסא“, לאה תפסה פלך הודיה ועמדו הימנה בעלי הודיה, יהודה – ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני, דוד אמר הודו לה' כי טוב, דניאל אמר לך אל' אבהתי מהורא ומשבח אנא, רחל תפסה פלך שתיקה ועמדו כל בניה בעלי מסטירין – בעלי סוד לשון סתר – בנימין ישפה יש פה, יודע במכירתו של יוסף ואינו מגיד, שאול – ואת דבר המלוכה לא הגיד לו, אסתר – אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה (מד"ר ויצא פ' ע"א), ומבואר בזה דכל מעלתו של יהודה, מעלת ה„הודאה“, היתה לו בירושה מלאה, והוא בגדר כל דברים הטבעים העוברים בירושה מהאם לבנה, ברא כרעא דאמו, וכן יחסו ללאה כל עניני ההודאה של דוד וכו' – ובמק"א מבואר על הודאת עכץ שע"י זכה לעוה"ב שזה ג"כ מתיחס ללאה – ונמצא שכל ענין ה„את אודיתא ולא בהיתתא“, כל מעלתו זו הי' רק דבר טבעי, וא"כ לכאורה מה כל הרעש הלזה שע"י זכה למלכות וכו', והלא לא הי' זה אצלו אלא דבר טבעי?

ולמדנו מזה יסוד נפלא, שרק ע"י שמירת מעלותי הטובות הקנויות אצלו בטבע בלבד זוכה האדם לכל שלמותו וזכותו, משום שבאמת כל יסוד עבודת האדם אינו אלא בהמעלות הטובות אשר הנם אצלו בטבע, שאם רק ישמור עליהם ויחזיק בהם כראוי שלא לזוז מטבעיו הטובים, מתוך זה יגיע לכל תכלית שלמותו, שכלו יתהפך לטוב ואף טבעיו ומדותיו הרעים יתהפכו לגמרי לטוב.

כל אדם ואדם יש לו מעלה מיוחדת שהנה אצלו בטבע בתכלית הטוב עד שבמעלה זו אינו משיג כלל את חבירו המשחת ומקולקל במדה זו, וכמו איש מתוך שלוּעג על חבירו המשחת במדה של כעס ומתכעס על כל דבר קטן, ולעומת זה חבירו הכעסן יש לו מדה אחרת טובה שבמדה זו הוא הנהו המשחת. שלכל אדם ואדם ניתנה לו מדה ומעלה מיוחדת שע"י מעלה זו ישנה ויהפך עצמו כולו לטוב וכזה הוא כל עבודתו, שמתוך זה ישיג את כל שלמותו.

והנה לכאורה אם נאמר לאדם שישמור את דבריו הטבעיים הלא הוא דבר קל מאד, שהרי זהו טבעיו; אבל באמת האדם השומר את טבעיו טוב"ס לא נסיון אחד יפגוש על דרכו, ואם ירצה שלא לזוז מטבעיו אז בכדי להתגבר על הנסיונות העומדים לנגדו עליו להתגבר גם על מדותיו המושחתות עד שנהפך כלו לטוב. והוא בגדר מה שכתב הרבנו יונה בענין קביעות מקום לתפלה, שאמרו חז"ל "כל הקובע מקום לתפילתו אלקי אברהם בעזרו וכשמת אומרים עליו הי חסיד הי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו (ברכות ו'), משום דכיון שהוא קובע מקום לתפלתו מוכח מזה שהוא מכיר מעלת התפילה ומשתדל להשיגה, א"כ כמו שהוא קובע מקום לתפלתו משום דקביעות מקום הוא מהדברים שבהן נקנית תפילה, כמו"כ הוא משתדל לקנות שאר המעלות הצריכות לתפלה ולהתרחק מהמפריעים, וכיון שבעל גאווה אין תפילתו נשמעת הרי בודאי שמשתדל לקנות לעצמו מעלת ענוה, עד שע"י מעלת התפלה הוא קונה כל המעלות, ולכן כשמת אומרים עליו הי חסיד הי עניו וכו', - בגדר זה הוא בכל המעלות, דע"י שישמור על מעלה אחת אשר לו בטבע להחזיק בה כראוי, מתוך זה בהכרח יתגבר גם על כל טבעיו המושחתים שיפגוש על דרכו כשימור מעלותיו הטבעיים עד שגם טבעיו הרעים יתהפכו לטוב.

במאמרי אדמו"ר ז"ל מדובר מענין זה ומבאר הוא שם בזה מה שאמרו חז"ל צדיקים מהפכים מדת הדין למדת רחמים ורשעים מהפכים מדת רחמים למדת הדין, "מדת רחמים" הוא מכנה למדותיו הטובות של האדם שיש לו ביצירתו, "מדת הדין" הוא טבעיו הרעים של האדם, "צדיקים מהפכים מדת הדין למדת רחמים" - שתמיד הם מחזיקים במדתם הטובה ולא יזוזו ממנה, ובמקום הנסיון נדחים טבעיו הרעים מפני מדותיו ומעלותיו הטובות, שידן תמיד על העליונה, עד שלאט לאט בהמשך הזמן יהפכו גם כל מדותיו הרעות לטוב, ונמצא שע"י מעלתו הטובה שיש לו בטבע זוכה ומשיג את כל שלימותו ונוחל חי' העוה"ב. רשעים הם להיפך, "מהפכים מדת רחמים למדת הדין", יד מדותיהם הרעות על העליונה, ובשעת נסיון דוחות המדות הרעות את הטובות עד שלאט לאט בהמשך הזמן נפסדים גם מדותיהם הטובות לגמרי, ונמצא שע"י מדה רעה האחת אשר להם מתהפכות כלן לרע והם נעשים רעים ומשחתים לגמרי.

הנסיון יורנו שכן הוא, וכל אחד יוכל לחוש זאת מעצמו, שמדה שלפני זמן מה היתה אצלו בטבע עד שגם בסכנה הכי גדולה לא הי' יכל לעבר עליה, וכמו לדוגמא: מי שהיתה מושרשת בו בטבע מדת האמת ולא הי' יכול בשום אופן ואופן להוציא דבר שקר מפיו, - בהמשך הזמן כשנזדמנו לו נסיונות שונות מדה מדתו זו מהמת הנסיונות ולאט לאט הוא בא לידי דרגא שהוא נעשה שקרן גדול. ומזה מתבאר דכשישמור אדם את מדתו הכי טבעית, הקלה ביותר, אבל ישמרנה כהוגן, בזה יזכה לכל השלימות - אנו הלא מביטים על מעלות טבעיות ב"ביטול", שהם הנם אצלנו דברים קטני ערך, אבל בזה מתבאר שמהם הוא שזוכה האדם לכל השלימות. -

ונמצא שכל עבודת האדם כאמת אינו אלא ענין נקל, שהלא אין נדרש ממנו אלא שישמור הדברים הטבעים שלו ושיעמוד בהם בנסיון ובזה הוא כל יסוד העבודה, שהרי לפ"מ שנתבאר כל השבטים לא נתנסו אלא במעלותיהם הטבעיות ומזה הוא שהגיעו לכל מה שזכרו. ומזה יתבאר לנו כלל גדול בענין נסיונות, שאין מנסין את האדם אלא דוקא בדברים שמצד טבעו הוא מסוגל לקיים, ובענין זה נותן הקב"ה לאדם נסיונות. "ה' צדיק יבחן", שאמרו חז"ל, "הקב"ה אינו מנסה אלא את הצדיקים ולא את הרשעים, למה שאין יכולים לעמוד" - אינו כלל דוקא בצדיקים ורשעים, אלא אפי' באותו אדם עצמו, ב"צדיק" עצמו, אינו מנסהו אלא כמה שהוא "צדיק", בסנין זה ובמדות אלו שהוא "צדיק" בהם, בזה הוא שמנסה הקב"ה את האדם, ששם הוא יכול לעמוד ובקל הוא לו לעמוד בנסיון, ושם "ה' צדיק יבחן". ונמצא שכל נסיון ונסיון שהאדם פוגש על דרכו ודאי שיש לו מדה המושרשה ומוטבעה בו מצד יצירתו שמצד המדה ההיא קל לו לעמוד בנסיון, ורק בזה הוא כל עבודתו.

ועל יסוד זה הוא השתלשלות כל הנסיונות של כל הגדולים שכל אחד נתנסה בענין המיוחד לו, כמה שכל אחד נתיחד מצד טבעו שבקל הי' יכול להתגבר ולעמוד בנסיון. אברהם אבינו נתנסה בנסיון של "אור כשדים" משום דהוא מצד טבעו הי' מתאים ומסוגל לעמוד בנסיון זה של "אור כשדים". יוסף צדיקא נתנסה במצרים בשטופי זימה, בנסיון של אשת פוטיפרע, משום דיוסף מצד טבעו, מצד קרושתו ופרישותו הטבעית, הי' מסוגל לנסיון זה של "קרושה". הכלל ישראל נתנסו בגלות מצרים, משום דדוקא הם, הכלל ישראל שבדור ההוא, מצד גדולתם וטבעם הי' קל להם לעמוד בגלות מצרים, וכסדר הזה הם כל הנסיונות הנתונים לאדם, שהם רק במדת ה"צדיק" שבו, "ה' צדיק יבחן".

ואמרו ע"ז במדרש, "משל לפשתי הזה כשפשתנו לוקה אינו מקיש עליה ביותר מפני שהיא פוקעת וכשפשתנו יפה הוא מקיש עליה ביותר למה שהיא משתבחת והולכת", שכל ענין ההכאה הוא בשביל שתהא משתבחת והולכת, וכן בענין הנסיונות. נסיונות נתונים לאדם רק במקום המעלות שלו, ומתוך ה"הכאה", מתוך הנסיונות, מעלה זו משתבחת והולכת, שמשם זוכה האדם לכל שלמותו. "ויהי שם לגוי" - דוקא מגלות מצרים נעשה הכלל ישראל "לגוי", דוקא מתוך הצרות והשעבוד, מתוך הנסיונות הרבים ההכאות והפורעניות, דוקא משם זכה הכלל ישראל לשלמותו, "ויהי שם לגוי". (מרגלא בפומא דאינשי בשם הרמב"ם שכל ענין הגלות הוא בשביל אוה"ע כדי ללמד ולהכינם דעת, ומסופקני אם אמרה הרמב"ם, משום דבאמת הוא להפך לגמרי שכל ענין הגלות הוא דוקא בשביל הכלל ישראל). אברהם אבינו זכה לכל ה"אברהם אוהבי" דוקא מאור כשדים, מנסיון זה הוא שנשתבח ונעשה ל"אברהם אבינו", וכן כל הגדולים הגיעו לכל מה שזכו דוקא מדברים הטבעים אשר להם, מזה הוא שהתגברו והשתכחו.

וזהו מה שאמרו חז"ל ע"פ "את האל' התהלך נח" - "נח הי' צריך סעד לתומכו אבל אברהם הי' מתחזק ומהלך בצדקו מאליו", ביאור דבריהם, שאברהם אבינו הי' מתחזק "בצדקו", פי' בדברים הטבועים בו מצד טבעם בהם הי' מתחזק והולך, הינו שאחז תמיד במעלות הטבעיות שבו ולא זז מהם בכחוש השערה ועל ידם עמד בכל הנסיונות, "מאליו", ועל נח הי' כבר טענה שהי' צריך סעד לתומכו, שלא הי' יכול לעמוד מטבעיו לחוד והי' צריך סעד.

היוצא מזה שיסוד כל העבודה הוא דוקא בדברים הטבעיים של האדם הקלים לו ביותר, ובזה הוא סוד הברכה "איש אשר כברכתו ברך אותם" - ברכה הראוי' לבא על כל אחד ואחד, דרק על דרך זה הוא סוד הברכה וההצלחה.

### מ א מ ר ק ד .

מוצש"ק שמות.

במאמר הקודם בארנו ענין הכרכות של יעקב אבינו שכרכת כל אחד ואחד היתה לפי הראוי לו מצד טבעו וכחותיו, "איש אשר כברכתו ברך אותם", ואמרנו שהוא בגדר פך השמן שבאלישע, שכל אחד נתברך ב"פך השמן" שלו. ומזה עמדנו על יסוד גדול בעבודת האדם, שכל עבודת האדם אינה אלא בדברים הטבעיים, הקלים לו ביותר; ובשמירת טבעיו הקלים שהוא לכאורה קל מאד, שהרי הוא מוטבע בזה מצד יצירתו ונוטה הוא לזה מצד טבעו ותכונותיו, בזה הוא סוד שלמותו. והראינו לזה פנים ע"פ מאמר אדמו"ר ז"ל על משאחז"ל "צדיקים מהפכין מדת הדין למדת רחמים ורשעים מהפכין מדת רחמים למדת הדין". מדת רחמים הוא התכונות והמדות הטובות שיש לו לאדם בטבעו וביצירתו, ומדת הדין הוא הטבעיים הרעים והמושחתים - ולדעתי זהו בחינת "יצר טוב" ו"יצה"ר", שבאמת במעלתו הטובה שיש לו לכל אדם בטבע בזה הוא צדיק גמור בבחינה שראוי שתשרה עליו שכינה כמס"ר, וזהו מה שאמרו בתנא דבי אליהו "מעיד אני עלי שמים וארץ בין איש ובין אשה וכו' ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבנו", הרי מבואר דכל א' וא' ראוי שתשרה עליו שכינה, משום שכל אחד ואחד בטבעו ובתכונותיו הטובות, באותם טבעים הריהו צדיק גמור בבחינה של "מס"ר", וראוי שתשרה עליו שכינה, שהוא הנהו שם בבחינה היותר גדולה עד מסירות נפש, דהרי מצינו דחנני' מישאל ועזרי' מסרו נפשם מתוך שלמדו ק"ו מצפרדעים, והרי לנו שבחינת הטבע היא עד מסירות נפש - ו"צדיקים מהפכים" וכו' הינו בשמירת טבעיהם הטובים מבלי לנטות ימין ושמאל יעלה בידם לאט לאט להתחזק ולהתגבר על טבעיהם הרעים עד שמהפכים את כולם לטוב. נמצא דבשמירת מעלות הטבעיות של האדם שהוא נוטה אליהם לפי תכונותיו, מזה גרידא זוכה הוא לכל שלמותו. יוסף הצדיק זכה לכל מה שזכה רק ע"י טבעיו, שהי' קדוש בטבע והי' נוטה מצד טבעו הקדוש לעמוד



בנסיון של אשת פוטיפר, ומזה זכה לכל, הים ראה וינוס" שאמר חז"ל, "מה ראה? ראה וינוס יוסף החוצה", וכן כולם זכו לכל רק מצד טבעיהם. ובארנו שלזה כיונו חז"ל באמרם נח הי' צריך סעד לתומכו ואברהם הי' מתחזק ומהלך בצדקו מאליו, שכל ה"אברהם אבינו" יצא מה"בצדקו", דהיינו מסגולותיו הטבעיות שבהן הי' מתחזק ומהלך מאליו, ועכשיו יתכאר לנו ענין זה ביתר ביאור. במק"א בארנו הא דכתיב, אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי" דהיינו כה"השכל וידע אותי" היוצא מהמעלות של חכמה, גבורה ועושר; שיסוד הדברים הוא שכל מה שנתן הכורא ית' לאדם אין בו שמץ של מותרות, שום דבר לא ניתן לו לשם תענוג, כל מעלה ומעלה ניתנה לאדם בשביל התכלית הנדרש שיצא מהמעלה ההיא; חכמה, עושר וגבורה הן מעלות, ומהן צריך שיצא "השכל וידע אותי", והוא משום שדוקא מחכמה, עושר וגבורה יוצאת הכרתו ית'. הר"י כתב, "והנה הבורא נפח באפי נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו וליראה מלפניו", שה"להכירו" יוצא דוקא מחכמה, שבחכמה מכירים כל ה"ולתכונתו אין חקר". וכן הוא בשאר המעלות, עושר וגבורה הן הן המקום ל"הכרה", ובלעדי המעלות אי אפשר שתצא "הכרה". דוקא בעשירות מכירים חסדו וטובו ית', דהעשיר, בעל המעלה של עשירות, כשהוא מתבונן איזה שיכות יש לו עם כל עשרו, איך שכל עשירותו נפלה לו מן השמים, הלא הוא מכיר טובו חסדו ויכלתו ית', וכן גבור דוקא הוא מכיר ורואה גבורתו ית'.

ונמצא שמעלות הן הן המחייבות את האדם שיצא אצלו "השכל וידע אותי"; ממי שאינו חכם, וכן מעני וחלש, אין תובעים "השכל וידע אותי", הטענה של "הכרה" אינה אלא כבעל המעלה של "הכרה", שהמעלה עצמה היא המחייבת ל"הכרה". וכן הוא הכלל בכל מעלותיו של האדם, שמעלות הם מחייבות את האדם, שכל מעלה ומעלה ניתנה להאדם בשביל התכלית הנדרש לצאת מהמעלה ההיא, ומי שאין לו מעלה פטור הוא באמת מחויבים אלו. ונמצא שכל סוד עבודת האדם וסוד שלמותו הוא בזה שינצל כל מעלה ומעלה שיצא ממנה כל מה שהיא מחייבת.

ובזה מבואר מש"כ במאמר הקודם שיסוד כל עבודת האדם היא דוקא בטבעיו ובתכונותיו, משום שדוקא זה שיש לו מעלה ותכונה טובה בטבע, אותה מעלה מחייבתו בעבודה הצריכה לצאת ממעלה ההיא, ועד כמה שיש לו טבעים טובים, כמה זה היא חיוב עבודתו. ובזה הוא כל חומר העבודה, שעד כמה שהשלים וקיים את מעלותיו הטבעיים, כל הראוי לצאת מהם, הוא זוכה לכל סוד השכר והגמול, ולהיפך אם לא השלים את מעלתו, שלא יצא ממנה כל הצריך לצאת, בזה הוא כל סוד העונש. ולכן יוסף שהי' קדוש בטבע דוקא הוא נתנסה במעשה פוטיפרע, דרק מיוסף שהי' בעל המעלה של "קדושה", ממנו דרשו

נסיון כזה של „וינס יוסף החוצה“, שנסיון זה הוא מצד מעלתו, ואדם אחר שלא היתה לו מעלה זו לא נתנסה בנסיונות כאלו כלל. ובזה הי' כל שלמותו וגדלותו של יוסף שהוא עמד בנסיון, ולא נטה ממעלתו, קיים את „מעלתו“ בכל חיוביה. וכך יהודה שהיתה לו בטבע מעלה של הודאה ורשו ממנו שיצא מזה כל ה„צדקה ממני“, שמעלה זו היא המחייבת נסיון זה, וגדלותו של יהודה היתה שנצל את מעלתו וקיימה בשלימות.

ונמצא שסוד כל מעלה ומעלה הוא דוקא אחרי עמידה בנסיון שהוא אם יוצא ממנה כל הראוי והדרוש לצאת, ועל נקודה זו סובבת כל עבודת האדם, וכזה תלוי כל הגמול מצד אחד ולהיפך העונש מצד אחר.

ואחרי הצעה זו יאירו לנו דברי החוה"ל שתמיד הערנו על דבריו, ועכשיו יאירו לנו הדברים באור חדש לגמרי.

„אמר השכל כי תוספת העבודה על אנשיה מתחלקת מדרך הכלל והפרט בטובה עליהם, והטובה על המדברים על ארבעה ענינים, הראשון טובת הבורא הכוללת כל האדם וכו' וע"כ הם חייבים לבורא ית' עבודה כוללת והם כל התורות השכליות אשר נהג בהם אדם וחנוך וכו', ומי שדבק בהם כלם לעבודת האל' ישיב לו האל' בטובה מיוחדת משאר בני אדם ויתן לו מעלה יתירה בעוה"ז וכו', ומי שימרה האל' בטובותיו יפול ממדרגת המדברים ומעלותם אל שפל מדרגת החי שאינו מדבר ויהי' דינו כדין הבהמות בעולם כמו שנא' ואויבי ה' כיקר כרים וגו', ודינו בעוה"ב הרע שאין למעלה ממנו כמו שנא' רוחכם אש תאכלכם. והענין השני טובות הבורא על עם מן העמים ואומה מן האומות כמו שהשיב לבני ישראל בהוציאם מארץ מצרים והביאם אל ארץ כנען, וחייבם בזה עבודה יתירה על העבודה הראשונה והיא התורות השמעיות וכו' ומי שקבלה לכבוד האל' יחדהו הא' בטובה וחיכו עליה עבודה זולת עבודת אומתו ושאר שבטו כמו שמצאנו שבט לוי וכו', ומי שימרה הבורא ית' מהם יפול משתי המעלות ויענש בשני העולמים וכו'. והענין הג' טובות האל' על משפחה ממשפחות האומה ככהונה ולוי' וזרע המלוכה בבית דוד וחייבם ע"ז עבודה יתירה וכו', ומי שהשלימם לאהבת רצון האל' יחדהו הא' בטוב בעוה"ז ובגמול הגדול לעוה"ב וכו' ומי שהמרה האל' מהם נפל מכל המעלות העליונות בעוה"ז ויגיע לו צער גדול בעוה"ב כמו שידעת מדבר קרח ועדתו. והענין הרביעי טובת האל' על איש מאישי בני אדם נתיחד בה וכו' ועל כל טובה מהם יתחייב בעבודה יתירה לאל', ומי שהשלימה מתמידות לו כל הטובות וכו' ומי שימרה האל' וכו' יפול מכל המעלות היתירות וידקדק עליו הבורא בחשבון יותר בעוה"ז כמו שנא' הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש ואמר רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה ע"כ אפקוד עליכם, ויהי' עוד ענשו בעוה"ב יותר קשה כמו שנא' וכו' (חו"הל שער עבודת האל' פ"ו). ותמיד אנו מורגלים להבין כונתו שחיוב העבודה הוא כפי מעלתו של כל אחד ואחד,

היינו שמחוייב הוא לגמול טובה בעד מה שחנן לו ה', אבל העבודה אין לה שיכות בדוקא לעצם המעלה. אכן לפי דברינו מתבאר לנו שהעבודה היא תוצאה מהמעלה, שהמעלה עצמה שניתנה לו היא המחייבת את העבודה; מעלות לא ניתנו לו לשם מותרות („לוקסוס“), רק לשם עבודה. המעלה והעבודה הם דברים בלתי נפרדים, כל מהותם של מעלות הוא עבודה. ונמצא לפי“ז פשוט שכפי גודל מעלתו של כל אחד כן הוא חיוב עבודתו, ומי שנתעלה במעלה מחוייב יותר בעבודה, וזהו כל תכלית העבודה לנצל את מעלתו שניתנה לו בכל מאת האחוזים, ובעל המעלה שלא ניצל את מעלתו בכל חיוביה הוא פחות הרבה יותר מאותו שלא השיג המעלה ההיא, וכמש“כ שם „ומן הראי“ ע“ז כי התבואות חייבות במעשר וכו' ומי שנתן לו האל' מאה כור של תבואה חייב ממנה עשרה כורים לאל' ומי שנתן לו האל' עשרה כורים חייב לאל' מהם כור אחד, ואם יוציא האחד תשעה וחצי והשני אחד והי' הראשון ענוש והשני מקבל שכר“.

„ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני יתר שאר ויתר עז, פחז כמים אל תותר“ וגו' (בראשית מ"ט). והנה נראה מפשטות הכתוב שהטענה של „פחז כמים“ יש לה שיכות עם ה„ראובן בכרי אתה“, והיינו מפני שכל התביעה על ראובן היתה רק משום ה„בכרי אתה“, שבכורה הריהי מעלה כמבואר אצלנו במק"א, ומעשה זה של ראובן כא באמת מצד מעלתו, מעלת הבכורה, וכמו שאמרו חז"ל ראובן תבע עלבון אמו, ובאמת למה דוקא ראובן תבע ולא יתר השבטים, אלא משום שתביעה זו באה מצד מעלתו הקדושה של ראובן, מעלת הבכורה, ורק שיעקב תבע ממנו „פחז כמים“, היינו שהתביעה היתה שלא יצא מעשה זה בכל השלימות כפי שהי' צריך לצאת ממעלתו ממעלת הבכורה. ודאי שבלי המעלה של „בכרי אתה“ לא הי' עליו שום טענה, והתביעה היתה רק מצד מעלתו של ראובן.

וכן „שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם וגו' ארור אפם כי עז“ הוא ג"כ על דרך זה. „אחים“ - הרי זו מעלה, ובזוה"ק מכנה לשמעון ולוי בשם „מדת הדין“, ומעשה שכם הי' תוצאה ממעלה זו של „אחים“, משום אחד מהשבטים לא יצא מעשה שכם משום שהם לא היו באותה מעלה; ודאי שמעשה זה הי' קדוש בתכלית הקדושה, שהרי מעשה שכם הי' חקוק על דגל שמעון לזכרון לפני ה' (כדאייתא במדרש פ' במדבר), אלא התביעה של יעקב עליהם „ארור אפם כי עז“ היתה רק שלא יצא מעשה זה בכל השלימות כפי שהי' צריך לצאת ממעלת „אחים“. וכן בכל הכרכות מונה יעקב אבינו את מעלותיהם של כל אחד ואחד מהשבטים ובכולן לא היתה שום טענה על מעלותיהם, היינו שקיימו ונצלו את כל הראוי לצאת ממעלותיהם ככל שלימותם ועמדו בנסיונותיהם של המעלות, ורק בראובן שמעון ולוי הי' שם מקום טענה שלא יצא כל הצריך לצאת בכל מאת האחוזים, ובכאן הי' כבר כל העונש. והוא דבר נורא ומבהיל מאד, שבשביל פגם וחסרון כל דהו במעלותיהם קבלו עונש כל כך נורא, אבל יותר נורא ומבהיל הוא העונש שכתב ההוה"ל שמי שלא השלים

מעלת מדבר יהי' עונשו שיהי' „דינו כדין הבהמות בעולם כמו שנא' ואויבי ה' כיקר כרים וגו' ודינו בעוה"ב הרע שאין למעלה ממנו", שהוא עונש הרבה יותר גדול ונורא מ"ארור אפס כי עז". ולפי"ז יתבאר לנו מה שמסופר בשם הגר"י מסלנט ז"ל שהי' אומר: אמנם יודע אני שיש לי ראש שקול כנגד אלף אנשים, אבל לעומת זה הרי יש עלי חיוב עבודה שקולה כנגד אלף אנשים; כי כל מה שתגדל המעלה ביחד עם זה תגדל גם העבודה.

ויוצא לנו מזה הערה נוראה מאד לאדם כחיוב עבודתו, שכל מעלה ומעלה אשר חננו ה' ית' מטלת עליו חיובים ועבודה רבה, והוא עתיד ליתן דין וחשבון בעד כל מעלה ותכונה וכשרון טוב שהוטבע בו, כי באותה מדה שמרובים טכעיו וכשרונותיו במדה זו תגדל ותרבה גם עבודתו שהוטלה עליו מצד מעלותיו אלו, ועומק הדין נורא הוא בזה עד מאד כמו שהבאנו דברי החוה"ל שהוא מנחיל את כל הגהינם לאלו שלא נצלו את מעלותיהם שניתנו להם, ולהיפך כל השכר והזכות זוכים רק מזה, „אברהם אבינו הי' מתחזק ומהלך בצדקו מאליו", „ש"בצדקו", מתכונותיו החקוקות לו כטבעו, זכה לכל ה"אברהם אבינו".

#### מ א מ ר ק ה.

ליל ש"ק וארא.

נבאר בכאן יסוד גדול היוצא לנו משטחיות הכתובים בענין יצי"מ. „ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו, וארר להצילו וגו' ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם, ועתה לכה ואשלחך אל פרעה" וגו' (שמות ג'). והנראה מן הכתוב דענין הגאולה הוא דמכיון ש"ראה ראיתי וגו' ואת צעקתם שמעתי" וגו' לכן בהכרח הוא שתהי' גאולה, כאילו עד עתה בכל משך הגלות, כביכול, „לא ראה" ו"לא שמע", ולכן הי' באפשר כל הגלות, וכאילו אילו הי' ה"ראה ראיתי" וכו' מקודם, היתה הגאולה באה כבר קודם לכן.

והנה ענינים אלו הם ממדותיו של הקב"ה שאין לנו בהם שיכות כלל וכלל. אמנם מה שניתן לנו לומר רק בכדי לשבר קצת את האזן הוא, דהנה כ"א מרגיש שבענין הרגשה בצער של מי שהוא ישנן דרגות ובחינות; גם חרש יכול להרגיש בצער זולתו אע"פ שאינו שומע כלל את תחנוניו, אכן מרמזותיו מכיר הוא שחבירו מצטער, אבל אינו אלא בבחינת „מבין". וכן אם נראה את מי שהוא כשהוא רובץ תחת משאו ודאי שאנו מכירים בצערו אע"פ שהלה שותק, וזוהי בחינה בהרגשה; אבל אם נראה אחד רוצח את חבירו והלה צועק ומפרפר בשארית כחותיו ומתחנן ומבקש עזרה - בזה בודאי תתמלא הסאה ושום איש לא יוכל לעמוד מרחוק ולראות במות חבירו מבלי שימסור נפשו להצילו, אף שידע שבנפשו הוא. [זכורני

מאורע שאירע בעירתנו שנרצחה משפחה שלימה בלילה, והיו בני העיר מרננים על השכנים על שלא צעקו ולא קראו לעזרה, ולא הועילה להם שום הצטרקות. מפני שענין זה פשוט הוא ומוטבע בתכונתו של כל אדם שאינו יכול להשאר באדישות במצב כזה].

וזהו שמגלה לנו הכתוב שענין הגאולה הי' משמיעתו, כביכול, את צערם של ישראל, כי תיכף כשאך „ראה ראיתי וכו'“ כבר הי' מן הנמנע לישא צערם והי' בהכרח שתבוא הגאולה, וכאילו עד עכשיו היתה המדה של העלמת עין, כמו שאמר הכתוב „ואנכי הסתר אסתיר פני“, ובמדה ההיא, כביכול, „לא שמע“ ו„לא ידע“ ו„לא ראה“, וע"כ הי' אפשר כגלגלות, אבל מכיון שנהפכה המדה למדת הארת פנים, אז כבר הי' „ראה ראיתי“. ולא אדע אם ה„ראה ראיתי“ קדם למדת הרחמים או שבאו כאחד, אבל עכ"פ כשהיתה ההנהגה במדת „ראה ראיתי“, שכביכול ראה בצערם של ישראל, הוכרח תיכף שתבוא גאולה, דבמדה זו מן הנמנע לאחר את הגאולה אף לרגע, שאז הוא דבר שאי אפשר לסבול בצערם ולבלי לגאלם.

הבחינות בין שתי הנהגות אלו הן בגדר בכח ובפועל. הנהגה בפ' יתרו כ': „ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אל' אנשי אמת שונאי בצע“. „שונאי בצע“ - היינו שונא עול, ועיין ברמב"ן שם, ולכאורה הוא דבר תמוה מאד שיהיו באיש כל המעלות המנויות, אנשי חיל, יראי אל' ואנשי אמת, ובכל זאת לא יהי' עדין שונא עול? וצריך להביך זאת עד"ז: הנה באש ישנן בחינות ודרגות, ישנו אש שבכח, ואש שבפועל. כל דבר מורכב גם מיסוד האש, גם אבן סתיו ניצוצות כשמכים בו בחזקה, וכך עץ יש בו כח האש, ובכל זאת אין אנו צריכים לרחקו מן האש בבדי שלא ידלק, כי מריח האש לבד עדין אינו דולק כלל, ורק אחרי שנשליכו לתוך המדורה ישרף לאט לאט, אבל גפרית ואבק מפוצץ גדלק ומתפוצץ אף כשהוא רק מריח ריח האש מרחוק; וא"כ הרי בחינת האש של אבק מפוצץ כבר הוא לא רחוק מבחינת אש ממש, ושאר הדברים שגם הם מורכבים מיסוד האש הנם בבחינת „בכח“ לגבי', והוא לגבם הנהו בבחינת „כפועל“. „אנשי חיל, יראי אלק', אנשי אמת“, - אמנם זהו „אש“, אבל רק „בכח“, אש בכח יוכל עוד לדור בכפיפה אחת עם מתנגדו והפוכו, ועדין לא תהי' סתירה ומלחמה בינם, אבל כשהוא בפועל אי אפשר בשום אופן שישלים עם הפוכו, ובכל מקום שיפגשו אש ומים - המים תבעה אש. וזוהי בחינה של „שונא עול“, בחינה של כפועל, שמן הנמנע שיעבור בשתיקה על עול מבלי שילחם בו לבערו; בשום אופן לא יוכל לסבול עול מבלי שיתגר בו מלחמה, שמן הנמנע שאש לא יבעבע את המים. כל המעלות שנמנו שם, טרם שיהיו בדרגת „שונא עול“ זהו עדין בבחינת „בכח“, וכשהוא בכח עדין הוא עובר בשתיקה על עול, „שונא עול“ הוא הכפועל של מעלות אנשי אמת וכו', וכשהוא בדרגה של כפועל אז א"א בשום אופן שיראה עול מבלי שיעשה עמו מלחמה, ד„שונא עול“ אינה מעלה מיוחדת בפ"ע, כ"א הכפועל של המעלות שנמנו שם.

מהותה של מדת רחמים היא מדה של כפועל, שאר המדות הנן רק בכחינת ככח לגבי מדת רחמים. והחילוק בכחינות מכואר לנו כאן בענין הגאולה; בכחינה של "ככח" שם הי' אפשר כל "הגלות", אבל אך נתהפכה המדה למדת "רחמים" הי' שם כבר תיכף, כי ידעתי את מכאוביו וכו'". שמהותה של מדה זו היא כפועל, ובכחינה זו א"א הי' שיעלם צערם כל דהו, כל דקירה ודקירה נראתה, נשמעה ובאה תיכף לפני כסא הכבוד, וא"א הי' בשום אופן לעבור בשתיקה על העול, אשר מצרים לוחצים אותם", ותיכף הי' ההכרח להכיא גאולה, לנקום נקמתם ולהציל עשוק מיד עושקו.

"ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם", - השאלה היתה על מהותה של מדת הגאולה - "ויאמר אל' אל משה אהי' אשר אהי' (שמות ג'), וכ' ע"ז הספורנו, "ההוה תמיר על ענין אחד מצד עצמו, ומזה יתחייב שיאהב המציאות וישנא כל הפסד מנגד למציאות כאמרו כי לא אחפוץ במות המת, ומזה יתחייב שיאהב משפט וצדקה אשר תכליתם מציאות וישנא העול והאכזריות המטים עקלקלות אל העדר והפסד, ובזה שנא חמס ואכזריות המצרים נגדכם", גילה לנו בזה מהותה של מדת הגאולה, מדת הרחמים, שענינה הוא "שונא עול", שזוהי מדה של כפועל הגמור, ובמדה זו א"א בשום אופן ואופן לעבור בשתיקה על עול כל דהו, ולא נעלם משהו מכל הלחץ העול והחמס שהיו המצרים לוחצים אותם, וזה הי' מחייב לנקם נקמתם ולגאלם תיכף. וזהו בגדר האש, כמו שבארנו, שמן הנמנע הוא שאש לא יגיב על מים, ולא יבעבעו, שזוהי דרגת כפועל, וזוהי מדת הגאולה.

גם מה שזכה משה רבינו להיות שליח הגאולה הוא משום שהי' בכחינה הלזו של "שונא עול". מרגלא בפומי' של אדמו"ר ז"ל, שהספורים המובאים בתורה אודות מש"ר, הם שרטוטים מ"הביוגרפיה" שלו. "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו וגו' ויך את המצרי וישמנהו כחול" - זה לבד מראה לנו כבר על מדתו ומהותו של מש"ר, אבל כאן יש עוד מקום לטעות, שיש לדמות שגם אנו יש לנו יד במדה זו להציל עשוק מיד עושקו, אע"פ שגם זוהי שגגה - "ויצא ביום השני והנה שני אנשים עכרים נצים ויאמר לרשע למה תכה רעך", - מי זה מאתנו יסכן נפשו בראותו שני עכרים נצים, הלא כל אחד ואחד הי' עובר לדרכו מבלי שישגיח על זה כלל; ואחרי כן בכנות מדין "ויבאו הרעים ויגרשום, ויקם משה ויושיען", יציר לו כל אחד ואחד מצבו של מש"ר באותה שעה, בורח מחמת המציק למדין, לבין נכרים, וכשראה שם שמתקוטטים נכרים עם נכרים העמיד עצמו בסכנה והושיען, כל זה מורה לנו על מדתו של מש"ר שהי' "שונא עול" בפעל הגמור, ובמדה של כפועל א"א לעבור בשתיקה על עול כל דהו; כמו שא"א שאש לא ירתיח מים בכל מיני המצבים שהי', כמו"כ במדת בפעל של אמת, א"א בשום אופן לחשות ולבלי למחות על שקר, ואפי' כשנכרי עושה עול לנכרית א"א בשום אופן לבלי להושיעה.

ובתורת כהנים נאמר על מש"ר, "ראוי הי' שליח למשלחו", שהמשלח והשליח ראויים זל"ז ומתאימים כהשואה מדוקדקת, וכמו שבענין הגאולה נאמר, "כי ידעתי את מכאוביו", וכ' רש"י, "שמתי לב להתכוון לדעת את מכאוביו ולא העלמתי עיני ולאטום אזני מצעקתם", וכן "וידע אל'" - "נתן עליהם לב ולא העלים עיניו", והכתיב הקב"ה על עצמו, "שמתי לב להתכוון", והוא כדי להורות לנו מהותה של מדה זו, שמה, "שמתי לב להתכוון" כא ה"כפועל", דה"נתן עליהם לב" הוא מצד המדה של בפועל, - כמו"כ נאמר במשה, "וירא בסבלותם" וכ' רש"י, "נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם", והיינו, "ראוי הי' שליח למשלחו", שמש"ר דבק במדותיו של הקב"ה, "נתן עליהם לב", עד שזכה לבחינת בפועל הגמור.

## מ א מ ר ק ו

ש"ק ו ארא.

במאמר הקודם בארנו שהיסוד של מרת רחמים הוא שהיא בפועל, וזוהי בחינה של בגלוי, וזהו סוד כל הנסים וסוד יצי"מ שזכו לגאולה שהוא ממדה זו של בפועל, והבאנו על זה ציור מאש שיש בו בחינות שונות עד בחינת אש בפועל; מש"ר שזכה להיות שליח הגאולה הוא משום שהי' "שונא עול", דהיינו בפועל הגמור כמו שבארנו, ולא הי' יכול לעבור בשתיקה על שום עול וחמס, וזה הי' סוד מש"ר.

והנה מזה תצא לנו הערה נוראה בענין ההנהגה הנסית והטבעית, שהן לפי דרגות האדם כפי שהוא בכחינת בפועל. כל הבריאה כולה אין בה כל דהו שלא יהי' רצונו ית', ורק ב"טבע" עדין הוא כאילו מתוח שם קרום דק של "טבע", ז"א, דב"טבע" זהו עדין בחינה של "ככח", שאין שם עדין בחינת בפועל הגמור. בחינת נס היא בחינת בפועל הגמור, בגלוי לעין כל. הוראת המלה של "נס" הוא בגלוי, מלשון "דגל", כדכתיב, "נתן ליראיך נס להתנוסס", דהיינו שהי' בגלוי ובפרהסיא גמורה. וכ' הרמב"ן שכל עונשי התורה הם בהנהגת נס נסתר, אדם אוכל חלב ומת בדמי ימיו, מיתתו זו ודאי אינה כ"א מה"א אוכל חלב ונכרתה", ואעפ"כ שם עדין כאילו מחיצה מבדלת, ובני אדם מעמיסים את זה בענין "טבע". "נס" הוא בגילוי הגמור, "ערום" מבלי שום קליפה וקרום; כשרואים מים נהפכים לדם אז גלוי לעין כל, "כי אני ד' בקרב הארץ", שהכל הוא רק רצונו ית', וזוהי בחינה של בפועל הגמור.

סוד יצי"מ הוא ששם נתגלה שמו ית' לעין כל בגילוי הגמור, שנתברר שם לעין כל, "כי אני ד' בקרב הארץ", וזה הי' סוד הנסים שביצי"מ, שהי' מפורסם וגלוי לעין כל שמו ית' השולט בכל הבריאה, ו"רצונו ית'" שב"טבע" הוא סמיר - נחסף ונעשה גלוי לעין כל.

משה רבינו, שמידתו היתה מדה של בפועל כמו שבארנו, רק הוא זכה להיות שליח הגאולה ופועל הנסים, דכיון שיסוד הנסים הוא בפועל ובגלוי, לא יוכל להיות בעל הנס רק מי שהוא בבחינה ההיא של „בגלוי“, ובה במדה שנמצאים בבחינה של בפועל, במדה זו פועלים ועושים נסים. ולהיפך, אפי' אם יהי' האדם בעל מעלות ומדות טובות כדרגא גדולה ונשגבה, אם אך לא יהי' בבחינה של „בגלוי“ לא יוכל להיות בעל הנס בשום אופן, שהוא אינו בבחינה של „נסים“.

ובזה יתבארו לנו דברי חז"ל (ברכות כ') בכיאר עמוק ונחמד: „א"ל ר"פ לאבי מ"ש ראשונים דאיתרחיש להו ניסא ומ"ש אנן דלא מיתרחיש לן ניסא, אי משום תנוי בשני דרב יהודה כולי תנוי בנזיקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סידרי וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין וכו' ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא, ואילו רב יהודה כי הוי שליף חד מסאנא אתא מטרא, ואנן קמצערינן נפשין ומצוח קצוחינן ולית דמשגח בן, א"ל קמאי הוו קמסרי נפשיהו אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקה"ש, כי הא דר"א בר אהבה חזי' לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא סבר דבת ישראל היא קם קרעי' מינה" וכו'.

והנה פשוט שאין מדובר כאן אדות פרט של מסירות נפש שמחויבים בו מצד הדין, דבענין כזה לא הוה אמר אבי „אנן לא מסרינן נפשין“, אלא שאבי גילה לנו כאן דרגת הנסים, שדרגת הנסים באדם היא כפי דרגת קדוש השם שבו, ז"א שעד כמה שהוא בדרגת מסירות נפש, דרגת בפועל ובגלוי, במדה זו הוא בעל הנס, דהנהגת הנסים שהיא הנהגה של „בגלוי“, היא רק במי שהוא בדרגא של „בגלוי“. „מ"ר שהי' בדרגא של „שונא עול“ בפועל הגמור, שמיד כשראה עול נלחם עמו לבערו מבלי שיוכל לותר ע"ז, לכן היתה על ידו הנהגה של „בגלוי“, הנהגה נסיית, ברוח פיו ובנסיית ידו עשה בהטבע כחומר ביד היוצר, משום דזו היתה מדתו. וכזה הוא מדידת הדברים, ר"פ ואבי גם הם היו בדרגת הנסים - יעוין כתענית כמה נסים שעשה ר"פ - , אבל רק לפי דרגתם הם בקדוש השם, אבל מדרגת „כי הוה שליף חד מסאנא אתא מטרא“, שיהי' כל כך בנקל, זה הי' רק דרגת רב יהודה, משום דר"י הי' בדרגא של „בגלוי“, „שונא עול“, עד שלא הי' יכול לעבור בשתיקה על עול כל דהו, כענין ר"א בר אהבה שכשראה דבר נבלה מהר תיכף ומיד לבערה מבלי חקירה ודרישה, זוהי דרגא של אש בפועל, ולכן זכה לדרגת „בגלוי“ של נסים במדה כל כך גדולה. והבחינות בקושי יצירת הנסים נמדדות לפי הדרגות והבחינות של האדם במדת בפועל, שבה במדה שנכנסים לדרגא של בפועל, במדה זו נכנסים תחת הנהגה של נסים, ומתמעטים הקושים. הנה הרבה דברים אדם עובר עליהם בשתיקה, ויש לו באמת היתרים ע"ז, אמנם בעל נס לא יהי' בשום אופן, משום שאינו אלא בדרגת „בכח“.



ומזה יוצא לנו שהדין משתנה לפי בחינות האדם, שהרי ראינו באמת שרוב יהודה בדרגתו ראה א"ע מחויב למסור נפשו על דבר שאבי ור"פ היו פטורים עליו בדרגתם הם, והוא לפי המבואר לנו במק"א, ש"דין" הריהו דרגא ובחינה ואין זה סתם מינוי, אלא שהדינים נמסרים לאלו שהם בבחינת דין, והיינו בבחינה של "שונא עול", שהם במדה של כפועל, שאינם יכולים לעבור בשתיקה על עול. ודרגתו של דין היא, שהוא צריך לחקור ולדרוש את הדין, ובלא זה לא יוכל לעשות משפט, דרך זוהי דרגתו בדינות. וישנו דין של "קנאים פוגעים בו", הם יכולים לעשות דין בלי חקירה ודרישה, משוט דהם הנם בדרגא של "דין", "שונא עול", בגילוי כ"כ גדול עד ש"קנאים פוגעים בו". מש"ר הרי עשה תיכף דין, "ויך את המצרי", משום דהוא הי' בדרגא של כפועל הגמור, וכן ר"א בר אהבה עשה דין תומ"י, משום שהוא הי' "שונא עול" בדרגת "קנאים פוגעים בו".

וכן הולכות הבחינות ופוחתות. הראשונים היו עמוסים ומהויבים בתילי תילים של דינים על כל צעד וצעד, אנו הרי אנר פטורים גמורים, והוא משום רחקות דרגתנו מדרגתם, עד שכדרגתנו אננו, דרגת "בכח", חרי כמעט שיכולים להפטר מכל התורה כלה. וכן הולך האדם הלוך ופחות, והכל בהיתר, אבל זה ודאי שבעל נס לא יהי' בשום אופן, דבה במדה שהוא הנהו "בכח", "נסתר" במדה זו, הרי הבריאה וההנהגה הן "בנסתר" אתו, דבמדה שאדם מודד מודדין לו.

אדמו"ר ז"ל הי' כידוע כמה שנים מסוכן גדול, ובכל זאת לא השגיח על עצמו, והי' עובד כל העת כמרץ רב, מבלי לנוח, ופעם אירע שאחרי "מאמר" של שש שעות בערך שכב לנוח קצת, אבל אחרי שכבו כרבע שעה מיד התנער וקפץ ממקומו בקראו בקול: "עצלותו" והי' באותו מעמד אדם גדול ואמר ע"ז: אדמו"ר הריהו "מסוכן" וקורא לזה "עצלות", אנו הננו עצלים, וקוראים לזה מסוכנים. ומה גדולים ונשגבים דכרי חכם אלו, והם מבוארים לפי דרכנו, דאנו מחמת דרגתנו פטורים באמת מכל התורה כלה, דבנקל הוא למצוא על כל דבר תילי תילים של היתרים, מסוכנים אנו ופטורים מהכל, דעל עצלות ג"כ יש היתרים עד אין שיעור; דרגתם הם היתה, שהיו "עצלים" גם בשעה שהיו מסוכנים, עמוסים על כל צעד דינים והלכות עד אין שיעור.

מ א מ ר ק ז .

ליל ש"ק בא.

אמרו חז"ל כמד"ר ריש במדבר, "וידבר ד' אל משה במדבר סיני", זש"ה משפטיך תהום רבה, אר"מ משל את הצדיקים בדירתן ואת הרשעים בדירתן, משל את הצדיקים בדירתן, במרעה טוב ארעה אותם ובהרי מרום ישראל יהי' נויהם" (יחזקאל ל"ד), ומשל את

הרשעים בדירתן „כה אמר ה' אל' ביום רדתו שאולה האכלתי כסתי עליו את תהום” (שם ל"א), במה רשעים מתכסין כשהם יורדים לשאול בתהום, חזקי' בר"ח אמר הגיגית הזו במה מכסין אותה בכלי חרס ממהו בה כשם שהיא של חרס כן הן הרשעים מה כתיב בהן „והי' במחשך מעשיהם ויאמרו מי רואנו ומי יודענו” (ישעי' כ"ט), ולפי שהן חשוכין הקב"ה מורידן לשאול וכו' הוי צדקתך כהררי א', צדקה שאתה מביא על העולם מפורסמת כהרים הללו, משפטיך תהום רבה, משפט שאתה עושה בעולם הזה תהום רבה, מה התהום כסתר אף משפט שאתה מביא בסתר, כיצד כיון שחרבה ירושלים בת"ב חרבה ובשמראה ליחזקאל הוא מראה לו בכ' בחדש למה שלא לפרסם באיזה יום חרבה, אבל מי שהוא בא לגדל ישראל מפרסם איזה יום איזה מקום איזה חדש איזה שנה איזה אופטיאה, לצאתם מארץ מצרים לאמר". וגילו לנו חז"ל סוד בחינתן של מעשי צדיקים ומעשי רשעים, דבחינת מעשי צדיקים הוא, שהנם בתכלית הגילוי, „בהרי מרום ישראל יהיו נויהם”, „הר" הוא מקום גלוי שרואים אותו מכל צד ואין שום חוצץ בינו לעין הרואה, „בהרי מרום ישראל” - הינו שהנם בלי חוצץ ומכסה, שהמעשים הנם גלויים ומפורסמים לכל, מבלי שיהי' עליהם שום קרום וצל, דזהו מהותו של צדיק כפי שבארנו במאמרים הקודמים דצדיק הוא בחינה של „בגלוי”, דמסרי נפשיהו אקדושת הו"ש, שהנהו בכחינת בגלוי הגמור, שאך מזה נובע מעשה של מסירת נפש, וכן כל מעשיהם שהיו עושים הם בבחינה זו של בגלוי; וברשעים הוא להיפך, הם חשוכים ובמחשך מעשיהם, שהם הנם נסתרים, ומעשיהם הם בסתר. ומכאן למדנו לימוד נפלא, שמעשים טובים צריך שיהיו בגלוי, שלא תהי' על המעשה שום חציצה וקרום כל דהו, אלא יהי' „ערום”, גלוי ומפורסם לעין כל [ואין זה סתירה למה שכ' הרבינו יונה „ולא יחמוד כבוד על מעשיו הנכבדים”, וכן להיסוד של „הצנע לכת”, שזה אינו מחייב אלא שצריך לכסות מעשיו מפני הרואים לבל ידעו מהם, אבל המעשה מצד עצמו צריך שיהי' גלוי בגילוי הגמור באופן שכל הרואה יראה תיכף את מעשה הטוב].

והנה אמרו בתוס' שאם אינו מניח תפילין משום שאין הגוף נקי אין זה בכלל „קרקפתא דלא מנח תפילין”. וממה שהוצרכו התוס' להשמיענו זה משמע שהי' אפשר להיות בזה „הוה מינא” לבעלי התוס' שגם זה יהי' בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין, עד כגון זה הוא בחינת הגלוי. ובאמת מצינו בר"א הגדול שנכנס בנו לחלוץ תפלו קודם פטירתו שחשש לכבוד תפילין וגער בו ר"א, והוא מסוד קדושתו וטהרתו של ר"א שהי' „בגלוי” כ"כ עד שבמצב כזה קודם פטירתו כשאחזתו חמה הי' נזהר בגוף נקי, - שאנו לא נוכל להשיג איך זה אפשר להזהר בזה כל היום אפי' במצב של בריאות - , וכשאינן אדם בבחינה כזו, בבחינת ר"א הגדול, עדין אינו בבחינה של „בגלוי”. ומכאן תוכחת מגולה לאלו המצניעים ציציותיהם תחת בגדיהם, ובאמת כבר צוח ע"ז המג"א שאינם

מקימים מצות „וראיתם אותו“, וגם ה„משנה ברורה“ גוער באותן שלובשים אותם בתוך מכנסייהן שאין זה דרך כבוד; יהי' איך שיהי' אבל עכ"פ בכחינה של „בגלוי“ ודאי שאינו - ובכאן לא שיך „הצנע לכת“, דבמקום שהמצוה היא בגלוי לא שיך בזה הצנע לכת - . אם יתן אדם צדקה בסתר זהו הצנע לכת, אבל אם לא יתן כלל, אפי' אם יהיו לו ע"ז כל החשבונות שבעולם, אפי' חשבונות של צדקות הכי גדולה, אין זה מעשיהם של צדיקים, שאינו „בגלוי“ . והנה בארנו במאמר הקודם שכל ענין הצי"מ הי' היסוד של „גלוי“, ששם נתגלה שמו ית' בפרסום גמור לעין כל בלי שום חציצה וצל, אלא בגילוי הכי גדול.

„ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם. ויאמר וגו' אהי' אשר אהי'“ (שמות ג'), ואמרו חז"ל, הובא ברש"י, „אהי' עמם בצרה זאת, אשר אהי' עמם בשעבוד שאר מלכיות“, וכ' הרמב"ן שם: „והכונה להם בזה כי משה אמר לפניו ית' ואמרו לי מה שמר, שיגיד להם השם שיוורה הוראה שלמה על המציאות ועל ההשגחה“. ענין „שמו ית'“ הוא שהוראת המלה של „שם“ נופל רק על דבר הנמצא וגלוי לכל, והוא תדיר. בצורה: כשמגלים איזו המצאה חדשה נותנים לה שם, משום דהדבר כבר מצוי תדיר ומפורסם לכל, אבל מקרה לא יכונה בשם כלל, שעל המקרה אינו נופל כינוי „שם“, כשהדבר מתפרסם ומתגלה אז הוא קונה „שם“. באברהם נאמר „ויקרא בשם ד'“, דהיינו שאברהם עשה לו „שם“ בעוה"ז, שפרסם אמונתו ית', מציאותו והשגחתו בעוה"ז, שנעשה גלוי לעין כל, וכן „ולך עשית שם גדול וקדוש בעולם“, דהיינו שה' ית' נתגלה ונתפרסם לעין כל, וזהו ענין „שמו ית'“ המובא בכל מקום, וכן „אז הוחל לקרא בשם ד'“. סוד יצי"מ הוא שנתגלה שם שמו ית', שאז נתגלה בגילוי ופירסום גדול לכל העולם „כי אני ד' בקרב הארץ“, עד שזה הי' גלוי בהשקפה שטחית הראשונה אפי' לפתאים ושוטים (כמבואר בדרשות הר"ן), - הפרסום הזה זהו פי' של „שמו“. „ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם“, שבקש משה רבינו הוראה שלמה על המציאות וההשגחה, כי ישאלו לשמו שיהי' להם „הוראה שלמה“, דהיינו שיהי' אצלם בפרהסיא ובגלוי לעין כל - דאף שיודעים משם ד', אבל הם ירצו הוראה שהוא „בגלוי“ - ; וכ' הרמב"ן: „והב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי, אין להם צורך לראי' אחרת, כי אהי' עמהם בכל צרתם, יקראוני ואענם, והיא הראי' הגדולה שיש אל' בישראל קרובים אלינו בכל קראנו אליו, ויש אל' שופטים בארץ, וזה פי' נכון באגדה זו“, דהיינו שהשיבו שהכלל ישראל אינם צריכים ראי' כלל כיון שהשי"ת הוא אצלם בגלוי הגמור, „קרובים אלינו בכל קראנו אליו“, בכל מקום שיקראוני ואענם, א"כ הרי זהו פרסום וגילוי הכי גמור, ומה להם לראי' עוד.

הנה זה הי' ענין יצי"מ, וזה היה יסוד הגאולה, שהי' בפרסום ובגלוי, ולכן היו צריכים למש"ר משום דמש"ר דרגתו הי'

בגלוי, ולכן רק על ידו היתה יכולה להיות הגאולה, שהיא הנהגה של „בגלוי“.

### מ א מ ר ק ח .

מוצש"ק בא.

נתבארו במאמר הקודם דברי הרמב"ן ע"פ „ואמרו לי מה שמו“ - שיגיד להם הוראה שלמה על המציאות וההשגחה, שהוראה שלמה הינו ענין שיורה על הגלוי והפרסום הגמור שזהו ענין „שמו“, כמו „ויקרא בשם ה'“, וכן „ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך“, וכמוהן במקומות הרבה. וזהו ענין נס, שנס משמעותו כמו דגל, הינו דבר גלוי ומפורסם לעין כל, כמו „נתת ליראיך נס להתנוסס“, מלשון תורן התלוי במקום גבוה לעין רואים. וזהו ענין הנסים שהוא הנהגה של גילוי ופרסום לכל; „ואמרו לי מה שמו“ - שישאלו לי הוראה שלמה שתורה להם על „שמו“ ית', על הגלוי והמציאות חמיד כמו כיצי"מ, שנס יצי"מ הרי הם גילוי הכי גדול, שהנסים הם גלויים נגד הטבע; כשנהפכו מים לדם ודם למים, הלא בזה גלוי לכל שמו ית', „כי אני ה' בקרב הארץ“. והשיבו שזה ש„אהי' עמהם בכל צרותם, יקראוני ואענם“ זהו אותו נס כיצי"מ, שהיא אותה הוראה על שמו ית' ומציאות השגחתו כיצי"מ. „הנה ימים באים נאם ד' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ד' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם“ (ירמי' כ"ג), שלא יזכירו עוד גלות מצרים כ"א שעבוד שאר גליות. ואמרו ע"ז (ברכות י"ב) משל למה"ד לאדם שהי' מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצול ממנו והי' מספר והולך מעשה זאב, פגע בו ארי וניצל ממנו וכו' פגע בו נחש וניצול ממנו שכח מעשה שניהם והי' מספר והולך מעשה נחש“. דהמתכוונן באמת בקיום ישראל בין האומות, בין שיני אריות, שאורבים עליהם מכל צד לכולתם, ועדין הם מתקיימים בכל משך הגלות הגדול והמר הלזה, רואה הוא הא ד„אהי' עמהם בכל צרותם יקראוני ואענם“ דזה גלוי ומורגש לכל, והוא אותו נס וגילוי כיצי"מ, אע"פ שלכאורה אינו אלא נס נסתר. והוא מפני שמהותו של נס נסתר אינו כפי שאנו מדמים שהוא נס בדרך הטבע, הינו שהכורא הוא כל יכול ועושה נס בדרך הטבע, אלא גם נס נסתר הוא נס כנגד הטבע, שכמו שהפיכת צור למים הוא נס נגד הטבע כמו"כ גם נס נסתר הוא נס נגד הטבע, אלא ש„נסתר“ ו„נגלה“ הן בחינות באדם, „נסותר“ יכולים עוד לתלות בטבע, ונס נגלה גלוי לעין כל מבלי שיוכלו לשעות בו כלל, אבל בעצמותם שויט הם הנסים, דבין נסתר וכין נגלה הם נגד מנהגו של עולם, ומי שיש לו עין רואה וזכה מכיר הוא גם בנסתר את הנס האמיתי ורואה אותו בגלוי הגמור כמו בנס נגלה.

הרמב"ן בר"פ וארא כ': „וענין הכתוב כי נראה לאבות בשם הזה שהוא מנצח מערכות השמים ולעשות עמם נסים גדולים של

נתבטל בהם נוהג העולם, ברעב פדוה אותם ממות ובמלחמה מידי חרב, ולתת להם עושר וכבוד וכל טובה, והם בכל היעודים שבתורה בברכות ובקלות, כי לא תבוא על האדם טובה בשכר מצוה או רעה בעונש עבירה רק כמעשה הנס, ואם יונח האדם לטבע או למזלו לא יוסיפו בו במעשיו דבר ולא יגרעו ממנו, אבל שכר כל התורה ועונשה בעוה"ז הכל נסים והם נסתרים, יחשב בהם לרואים שהרא מנהגו של עולם". הנה כ' הרמב"ן שכל נסי האבות היו נסים נסתרים, וניחזי אנן אותם נסים כמה נשתנו מכל נסי יצי"מ ולמה נקראו בשם נסתרים, "ברעב פדוה אותם ממות" - בכל העולם היתה שנת בצורת, כל התכוואות נשרפו או שלא צמחו כלל, ויצחק זרע חלקת שדהו והוציא ממנה מאה שערים, האם אין זה נס גלוי, ובמה נשתנה נס זה מהפיכת מים לדם, שהרי מצד הטבע היתה השנה ההיא בלתי מצמיחה וכל התכוואות נדונו לאבדון, ויצחק זרע שדהו ומוצא מאה שערים. וכן "במלחמה מידי חרב" - התורה מספרת גבורת ד' מלכים ורוב נצחונותיהם, והנה בא אברהם אבינו עם ג' מאות איש - ולפמ"ש חז"ל הי' רק אליעזר לבד - ומנצחם, האם אין זה נס נגד הטבע, ובמה חלוק נס זה מכל נסי יצי"מ, איך יוכל יחיד בדרך הטבע לנצח את הרבים? וגם אמרו כבראשית רבה פ' ל"ג: "אברהם הי' משליך עליהם עפר והוא נעשה חרבות, קש ונעשה חצים", א"כ הלא זה נגד הטבע, גלוי לעין כל בגילוי גמור כנס יצי"מ, ולמה באמת נקראים נסים אלו בשם נסים נסתרים?

והמתבאר מזה שבאמת בעצם הנסים אין שום חילוק, וענין נסים נסתרים הם רק כמו שכ' הרמב"ן, והם נסתרים יחשב בהם לרואים שהוא מנהגו של עולם". וזוהי הערה נוראה ומבהילה מאד, שאחרי כל הגילוי הלזה אם אך ישנה עוד אפשרות שיאמרו הרואים שזהו מנהגו של עולם זהו כבר נסתר, אבל נסי יצי"מ היו בגלוי ופרסום כ"כ גדול עד שמן הנמנע הי' אפי' לשוטה שבשוטים לבל לראות שם את הנס, ולתלותו במנהגו של עולם, וזהו נס "גלוי". וכשאינן הנס בגילוי ופרסום הלזה, כשיש מקום עוד לתלות באיזה דבר, עדין הוא כבחינת נס נסתר, דגם נס נסתר הוא נס נגד הטבע, נס ממש כמו נס נגלה, ורק שבחינת נסתר הוא ששם יש עדין מקום חלות של טעות, ששם אין זה עדין גלוי לכל כאותו הגילוי שבנסים גלויים.

וברמב"ן פ' ויגש (בראשית מ"ו) מבואר עוד יותר, שאף נס גלוי כיצי"מ, אם אך לא גילהו הקב"ה מתחילה ע"י נביא הריהו נסתר, שכ' שם "שלישם ושלש וכו'" אלא זו יוכבד שנולדה בכניסתן לעיר וכו' זוהי שיטת רבותינו, ור' אברהם השיב ואמר כי זה תימה א"כ למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת מאה ושלשים שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים, "והרמב"ן משיג על האבן עזרא וכו'", "כי על כל פנים יהי' כדבר יוכבד פלא גדול מן הנסיכ הנסתרים שהם יסוד התורה וכו' אם נאמר כי הוליד אותה בכחרותו וכו' הנה היא בלדת משה זקנה

מאד וכו' ואם נאמר שנולדה וכו' והנה יהיו בזה שני פלאים וכו' ואם נאחר עוד לדתה לסוף ימי לוי הנה יהי' פלא גדול משל אברהם, אבל אומר לך דבר שהוא אמת וברור בתורה כי הנסים הנעשים ע"י נביא שהתנבא כן מתחילה או מלאך נגלה במלאכות ה' יזכירם הכתוב, והנעשים מאליהם לעזור צדיק או להכרית רשע לא יזכירו בתורה או בנביאים וכו'". הנה מבואר ברמב"ן יסוד גדול, דאותו הנס שהוא נגלה וגלוי לכל אם אך לא יגלהו ה' קודם ע"י נביא הריהו "נסתר". יוכבד הולידה בת ק"ל, והריהו נס לא פחות מנס שרה, אבל מכיון שלא נתנבא ע"ז נביא מקודם הריהו "נסתר". והוא מבהיל מאד, דשפלות האדם גדולה כ"כ, עד שהנסים הכי גלויים ע"י דבר קטן וקל נעשים "נסתרים", עד שנס כ"כ גדול וגלוי כביוכבד מכיון שלא נתנבא עליו, שלא פרסמוהו ברבים בפרסום גדול ונשגב מקודם, הנהו כבר נסתר אצל האדם, והשומע מעשה שכזה, מאשה שהולידה לק"ל שנה, אמנם יתמיה מאד, ויאמר שהוא באמת "דבר נפלא", אבל סו"ס לא יהי' נקבע בדעתו כ"א כדבר נפלא ולא יותר, והוא נס נסתר. ד"נסתר" אין זה חילוק בעצם הנס, דמצד הנסים כלם שוים, וכלם גלויים, שהם וגד הטבע, ורק זהו מצד שפלות האדם שנעשים אצלו הנסים הכי גלויים לנסתרים, עד שבכדי שיכיר אותו לנס צריך לעשות מקודם פרסום גדול בתופים וחצוצרות, ובלי זה עדין יש מקום הטעאה. נס גלוי הוא דוקא כשפרסמוהו תחילה בפרסום רב עד שהגילוי נעשה כ"כ גדול, שכהבטה הראשונה מוכרחים הכל להכיר שזהו נס.

בת' רבינו יונה בכרכות ספ"ד כתב אהא דאמר ר' יוחנן כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה: "מפני שהקב"ה אע"פ שאינו נראה לעין נראה הוא ע"י גבורותיו ונפלאותיו כענין שנאמר אכן אתה א' מסתתר אל' ישראל מושיע, כלומר אע"פ שאתה מסתתר אתה הוא אל' ישראל שעשית עמם כמה נפלאות ואתה מושיע בכל עת ובכל שעה, וע"י תשועתך רואים אותך בני אדם ואתה מתגלה להם ומכירים אותך, וג"כ בכאן ע"י שמחדש החדשים הוא מתגלה לבני אדם והוא כאילו מקבילין פניו, מפי מורי הרב נר"ו". ובמאמרי אדמו"ר ז"ל הוא מבאר דברים אלו ומה שדוקא בחידוש הלבנה אמרו כאילו מקבל פני שכינה, שלכאורה מהו החילוק בין מהלך החמה למהלך הלבנה, וכ' שהוא משום דשמש ידע מבואו ומהלכו הוא תמיד, אבל הירח פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה. ובאמת כל ההכרה הזו הבאה מחידוש הלבנה הריהי בהסתכלות שטחית בלי עיון ומחשבה, ומזה רואים אנו מהו "נסתר" ומהו "אתה א' מסתתר", דשפלות האדם היא כ"כ גדולה עד שמדידת ענין נסתר ונגלה היא בזה אם הכרת הדבר הוא תיכף כהבטה ראשונה, או שצריך לזה קצת התכוונות ועיון, דאם רק צריך לזה התכוונות הכי פחותה, שימת לב הכי קטנה, הריהו כבר "מסתתר".

ובס"פ נח כ' הרמב"ן "וימת תרח בחרן - כשיצא אברהם נשאר משנות תרח הרבה ולמה הקדים הכ' מיתתו של תרח ליציאתו

של אברהם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברהם כי ברך  
אב ואם שהניחו זקן והלך לו לפיכך קראו מת וכו' לשון רש"י וכו' ו  
ולכך דרשו שכל זה כרי שיראה מבלי עיון שהי' אברהם שם עמו".  
נמצא שכשרצתה התורה להעלים שיציאתו של אברהם היתה קודם מיתת  
תרח כתבה באופן שלהמסתכל בלי עיון יעלם הדבר, ואע"פ שכל מחשב  
ומתבונן הלא יראה תיכף את החשבון האמיתי ואיזו העלמה היא זו?  
וראינו מכאן שאם אך יצטרך קצת התבוננות ועיון הריהו כבר  
"העלמה", שכן הוא דרך התורה להעלים בענין זה. ולמדנו מכאן  
דרך ה' ית' - דרך תורה ודרך ה' הינו הך-, שא' מסתתר הוא אם  
רק צריכים בדבר קצת התבוננות, אם אך יעלם איזה דבר מבלי עיון,  
זהו כבר העלמה ו"מסתתר".

והנה מכאן יוצאת לנו הערה נוראה ומוסר השכל, שיסוד  
הנסים הוא שהם הנם בגילוי גמור; נסי יצי"מ היו בגילוי  
ופרוסום הכי גדול, לעיני כל הכריאה כלה, אפי' לטפש שבטפשים,  
וזהו באמת יסוד כל הנסים. "נסים נסתרים" - גם הם הנם בגלוי  
הכי גדול ונשגב, שאין חילוק בין גלויים ונסתרים כלל; "נסיך  
שבכל יום עמנו" הם באותו גלוי ופרסום כנסי יצי"מ, שלרואה  
ומכיר גלויים הם כשמש בצהרים, וכלום יש חילוק בין נס זה  
שיוכבד ילדה בת ק"ל שנה לנס יצי"מ? דבאמת בעצם הנסים אין  
שום הפרש וחילוק, אלא שסוד הענין הוא, כמו שאם נפרוש מסך  
הכי דק שיכדיל בינינו לבין השמש, שאפי' אם יאיר אז השמש בכל  
תקפו הריהו כבר מסתיר וחוצץ בעד האור, כן הוא ענין נסים  
נסתרים; המחשבה הכי קלה, ההתבוננות הכי דקה שצריכים בכדי  
לראות את הנס, זהו כבר מסך, והוא כבר נס נסתר. נגלה הוא  
כשהנס גלוי לעין כל כשמש בצהרים מבלי שיהי' שום מסך דק, ואם  
יצטרך אפי' העיון הכי קל, החשבון הכי קטן, כמו אם קדמה מיתת  
תרח ליציאתו של אברהם או לא, זהו כבר "א' מסתתר". ומזה  
מתבאר לנו הסוד של נס נסתר, ואיך הדברים נעשים נסתרים,  
דהסיבה והמקור לזה הוא האדם עצמו, שמצד שפלותו וקטנותו הוא  
בא לידי דרגא כזו שהעיכוב הכי קל, חוסר הפירסום ע"י נביא,  
זהו כבר אצלו "נסתר". ומזה יהי' לנו מושג איזה מסך וחוצץ  
הוא כבר "עונותיכם היו מכדילים".  
ויוצא לנו ממאמרנו זה בהבנת ענין "נסתר ונגלה" יסוד  
אחר לגמרי מאשר הורגלנו להבינו עד כה.

### מ א מ ר ק ט.

נתבאר במאמר הקודם שיסוד ומהות יצי"מ הוא "בגלוי" כמו  
שאמרנו ע"פ דברי המדרש "בהרי מרום ישראל", דהיינו בתכלית  
הנילווי, שלא הי' שם שום חוצץ, אלא גלוי ומפורסם לכל כהבשה  
ראשונה, מבלי שום עיון, אפי' לטפש שבטפשים, דהיינו שלא הי'

שום קרום מפטיק אלא הדבר נגלה בגלוי הכי גדול. וכזה הוא החילוק בין „נסתרים“ ל„נגלים“, שנגלה הינו כשהוא בלי חציצה.

והנה מבואר לנו תמיד שענין זכירת יצי"מ הוא שהיצי"מ ישאר אצלנו תמיד, וכיון שנתבאר לנו שיסודו של „יצי"מ" הוא בגלוי, א"כ ענין „זכירת יצי"מ" הוא שאותו הגילוי הגדול יהי' לנו בכל עת ובכל שעה, ז"א שתמיד נהי' במצב „גלוי" כביצי"מ.

כ' הרמב"ן בס"פ בא: „ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות. מעת היות ע"ז בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה, מהם כופרים בעיקר ואומרים כי העולם קדמון כחשו בה' ויאמרו לא הוא, ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית אמרו איכה ידע א' ויש דעה בעליון, ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח הא' בהם ואיך עמהם עונש או שכר ואמרו עזב ה' את הארץ. וכאשר ירצה האל' בעדה או ביחיד ויעשה עמהם מופת בשינוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל ביטול הדעות האלו כלן, כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אל' מחדשו ויודע ומשגיח ויכול, וכאשר יזוי' המופת ההוא נגזר תחילה מפי נביא יתברר ממנו עוד אמיתת הנבואה, כי ידבר האל' את האדם ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים ותתקים עם זה התורה כלה, ולכן יאמר הכתוב במופתים למען תדע כי אני ד' בקרב הארץ להורות על ההשגחה וכו' להורות על החדוש וכו' להורות על היכולת וכו' כי בכל זה היו המצרים מכחישים או מסתפקים, א"כ האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הכורא ובתורה כלה". כלל גדול צריך לידע: אמונה הריהי „דרגא" כמו חסד ושאר המדות, כמו שאמרו „הרי זה מקטני אמונה". כל המצבים שמנה כאן הרמב"ן הרי הן בחינות ב„אמונה", והן דרגות שונות עד דרגת יצי"מ שהיא דרגת בפועל הגמור. המצרים האמינו בשם ד' אבל לא בשכר ועונש, ואנו הרי אין אנו מבינים איך זה יכולים לחלק ולהפריד בדברים אלו כלל, להאמין בשם ד' ולא בשכר ועונש, והוא משום דכל זה הן דרגות; דרגת אמונתם של המצרים לא היתה דרגת „גלוי", ובדרגתם הם לא יצאה להם עדין אמונה בשכר ועונש. ביצי"מ, ששם הי' שם ה' גלוי ומפורסם לעין כל בתכלית הגילוי, מזה יצא שבטלו שם כל ה„הו"א" והספיקות באמונה, ובטלו כל ההרהורים והפקפוקים - באור נעדר לר' משה קורדובירו ז"ל כ' שאפי' „הוה אמינא" בעניני אמונה הריהי כבר אפיקורסות - והיתה דרגת אמונתם בגלוי. וזה הי' כל כונת ותכלית ההנהגה של יצי"מ, הנהגה של בגלוי, לבטל כל הספיקות והפקפוקים, שזהו תכלית דרגתו של האדם, להיות בדרגת „בגלוי" באמונה. וכיון שכך הוא, שתכלית יצי"מ הוא בגלוי, הינו שתכלית האדם הוא שיהי' בדרגת גלוי, שיבטלו אצלו כל הספיקות וההרהורים, שזוהי שלמות דרגתו, נמצא שנדרש מאת האדם ש„יצי"מ" תשאר אצלו באותו גילוי ופרסום



שהי' כשעה ההיא מבלי שיפוג ריחו, ומבלי שיתכסה אף בקרום דק, כיון שזהו תכלית האדם. וזוהי באמת מצות זכירת יצי"מ, דהיינו שיצי"מ, ה"בגלוי" והפרסום הגדול שהי' שם, דרגת האמונה שביצי"מ, תשאר אצל האדם תמיד עד דור אחרון. ולהלן בד' הרמב"ן: „ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו ובניהם לבניהם ובניהם לדור אחרון" - שזוהי העצה שישאר אצלו אותו הגילוי והפרסום תמיד, דאין אבות מנחילים שקר לבניהם, שמכל זה יוצא שנשאר יצי"מ אצל הבן בגילוי ופרסום הכי גדול, בלי שום פקפוק וספק. בציוור: כשנשאל את מי שהוא לשם זקנו, אע"פ שלא ראהו מעודו יענה בכטחה, מבלי שיהי' אצלו בזה אפי' צל של ספק, דהדבר גלוי לו כ"כ, כיון שאביו מסר לו זאת ואביו ראהו כעיניו, בגדר זה היא העצה בזכירת יצי"מ, והוא ענין „למען תספר באזני בנך וכן בנך", שאין אבות מנחילים שקר לבניהם, וממילא הדבר נשאר גלוי ומפורסם להם כאילו הם עצמם עדי ראייה על כל זה.

ולהלן בד' הרמב"ן: „והחמיר מאד בענין הזה" - „החמיר מאד" שיצי"מ תשאר בגלוי, שלא יעלה חלילה וחלילה שום „אבק" כל שהוא על ענין יצי"מ - „כמו שחייב כרת באכילת חמץ ובעזיבת הפסח, והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באמת ובאותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו ולכתוב אותו עוד על פתחי הבתים במזוזות, ושנזכיר זאת בפנינו בבקר ובערב כמו שאמר אמת ויציב דאורייתא ממה שכ' למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ושנעשה סוכה בכל שנה וכן כל כיוצא בהן מצות רבות זכר ליצי"מ, והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישכחו, ולא יהי' פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האל".

ובר"פ מסעי מביא הרמב"ן ד' הרמב"ם זכ"ל: „והוסיף הרב במורה הנבוכים תועלת בידיעתם לומר הצורך להזכיר המסעים גדול מאד, כי הנסים והאותות הנעשות היו אמתיות לכל רואיהם, אך בעתיד יהיו דברים בשמועה ויכזבם השומע מאותות התורה ונפלאותיה העצומות עמידת ישראל כמדבר וכו' וכל אלה אותות כמעשה נס נראות לעין, וכאשר ידע הבורא ית' כי יעבור על אלה האותות מה שיעבור על דברי הימים לא יאמינו בהם השומעים וכו', על כן הרחיק מלבנות בני אדם המחשבות האלה, וחזק האותות כלן בזכרון המסעות כדי שיראו אותם הדורות הבאים וידעו האותות הגדולות איך עמדו בנ"א במקומות ההן מ' שנה". וכן הוא בענין יצי"מ „שידע הבורא ית' כי יעבור על אלה האותות מה שיעבור על דברי הימים", שכרבות הימים ישארו נסי יצי"מ כשאר עניני עתיקות, אשר לא יאמינו בהם השומעים, לכן ניתנו לנו בריבוי כ"כ גדול מצות שהן „זכר ליצי"מ" בכדי לחזק האותות האלה, להרחיק אלו המחשבות מלבנות בני אדם, שישאר „יצי"מ" בכל „ריחו וטעמו" בלי שום הפגה ופגם ובלי שום „בילוי", אלא באותו הגילוי כבשעת

התגלות כל אלו האותות. ד" ברוב שערפי בקרבי", דהינו ע"י ריבוי הזכירות על כל צעד וצעד, וע"י ריבוי ההתכוננות בזה הענין, ישאר ענין "יצי"מ" חקוק בלכות בני אדם מבלי שום ספק כל דהו, ולא יעלה שום הרהור ופקפוק בזה כלל. וכיון דקיום המצוה של זכירת יצי"מ הוא שיסאר ענין "יצי"מ", הגילוי והפרסום שהי' במצב ההוא, עד דור אחרון מבלי שיעלה ע"ז שום קרום ושום עתיקות, לכן "כל המרבה לספר ביצי"מ חרי זה משובח", דכיון שכל קיום המצוה הוא ע"י ריבוי הזכירות שמזה יוצא כל הגילוי והפרסום, א"כ "כל המרבה לספר ביצי"מ", כל מה שירבה בהספורים והזכירות שבנסי יצי"מ, יגדל בזה התכלית הנדרש, שיגדל הגילוי והפרסום עד שיבוא באמת לידי הדרגה הנדרשה ממנו, דרגת גלוי הגמור.

והנה במאמר הקודם בארנו שתכלית מעשיהם של צדיקים הוא "בגלוי", ודרגתו של כל צדיק וצדיק נמדדת לפי מדת הגילוי שבו, וזה הי' סוד הנסים, כמו יצי"מ, שהי' בגלוי הגמור. וזו היתה דרגת מש"ר כפי שנתבאר לנו, ולכן הוצרכו דוקא למש"ר לכדי להדת ענין יצי"מ. ומכאן יוצא לנו שזהו ענין כל עבודת האדם שיהי' בדרגת בגלוי הגמור, שהיא דרגת יצי"מ, וזו היתה באמת דרגת חז"ל הק', שאצלם היו הנסים ב"גלוי" הכי גמור כמו שהטבע הוא אצלנו. ואמרו חז"ל (תענית כ"ה) על ר' חנינא בן דוסא "חד בי שימשי חזי' לברתי' דהות עציבא א"ל בתי למאי עציבת א"ל כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן והדלקתי ממנו אור לשבת א"ל בתי מאי איכפת לך מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק"; ד"חומץ וידלוק" הי' אצלו באותו גילוי ופרסום כ"שמן וידלוק", שזוהי מעלת "בגלוי", שלא היו חילוקים כלל, הנסים היו "גלויים" כמו טבע. ואם לא יהי' בגלוי עד כגון זה, ותוכל עוד ליפול איזו הו"א אפי' אצל טפש שבטפשים, כבר אין זה דרגת יצי"מ, וע"ז כתב כבר הרמב"ן "והחמיר מאד בענין הזה כמו שחיב כרת וכו'", שדבר זה הוא מאביזריהו דכרת. ובזה היא כל עבודת האדם, שכל עבודתו הוא שיהי' "בגלוי", שזהו ענין יצי"מ שלא יהיו שום ספקות והו"א, וע"ז הן כל האזהרות שביצי"מ, שלא יעלה על זה שום כילוי ח"ו. ועי"ש שם בס"פ בא בסוף דברי הרמב"ן שזהו ענין בתי כנסיות שיתקבצו בנ"א ויפרסמו ויאמרו לפניו ית' בריותיך אנחנו. כל העבודה סוכבת רק על יסוד זה לפרסם ולגלות, שזהו תכלית השלמות שיהי' בפועל הגמור, בגילוי הגדול בלי שום ספקות והו"א כלל וכלל.

מ א מ ר ק י .

ש"ק משפטים.

מצינו בחז"ל הק' שהעריכו מאד את ענין המשפטים, ובמד"ר פ' משפטים האריכו מאד בענין זה, והביאו שם כל הכתובים

המדברים אדות משפט: „ועוז מלך משפט אהב” - „עוזה של מלכות משפט”, „אהב צדקה ומשפט”, „אני ה' אהב משפט”, „מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל”. עד שאמרו ע"ז (מד"ר פ' שופטים) „משל למלך שהיו לו בנים הרבה והי' אוהב את הקטן יותר מכלם, והי' לו פרוס אחד והי' אוהבו יותר מכל מה שהי' לו, אמר המלך נותן אני את הפרוס הזה שאני אוהבו מכל מה שיש לי לבני הקטן שאני אוהבו מכל בני, כך אמר הקב"ה מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל שנאמר כי נער ישראל ואוהבהו, מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין וכו'” אמר הקב"ה נותן אני את מה שאהבתי לעם שאני אוהב, הוי שופטים ושוטרים”. ובפ' משפטים סימו בזה „הוי מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי אלא למי ליעקב שבחרו מכל האומות”, „אמר הקב"ה שמרו משפט בעוה"ז ואני מציל אתכם מן המשפט של גהינום”. וכל מאמריהם אלו הלא סובבים כלם על פרשת המשפטים, והמשפטים שהאריכו חז"ל אדותם הלא הם אותם משפטים שנאמרו שם באותה פרשה: דין עבד עברי; דין נזקין, דין גנב, תשלומי כפל ודו"ה, דיני עבד שיוצא בראשי איברים, שזהו ענין של „עשית משפט”, שזה לא קאי על הדינים כ"א על האדם עצמו; „לא תגנוב” - זהו „שמרו משפט”, שיחזור הקרן עם הכפל לבעלים. וא"כ הרי לכאורה כל הפרשה היא בשביל גנבים וגזלנים, וע"ז נאמר „אני ה' אוהב משפט”, דהינו, דכשגנב מחזיר גנבתו לבעלים אזי הנהו אוהב למקום עד מאד.

והנה פשטות ושטחיות הפרשה מורה לנו על יסוד גדול ורם שהוא מעיקרי התורה והאמונה, שפוגשים אנו בו בחז"ל הק' וכן בספרי ראשונים על כל צעד וצעד, ובאמת הרי הם מקראות מפורשים.

עוה"ז הריהו נקודות נקודות לגבי עוה"ב, כל מה שיש למעלה יש למטה, ורק שזה ש„למעלה” הוא „עולמות שלמים”, בעוה"ז הוא רק „נקודה”. ובמאמרי אדמו"ר ז"ל בדברו מענין זה מכנה הוא את עוה"ז בשם „מפה גאוגרפית”, כידוע שבמפה כל נקודה מציינת שטחים גדולים ורחבים, קו קטן הריהו נהרות וימים, נקודה קלה הריהי הרים וגבעות, וכל זה עדין אינו גם משל וציור מספיק בכדי להשיג סוד העוה"ז ועוה"ב, שאין לשער בשכל האנושי את ההגדלה בעוה"ב של זיו כל דהו בעוה"ז.

איש משכיל בלמדו ענין משפטים לא ישביע עיניו ממש מהאבה והחיבה שהוא מוצא שם, שהוא ממש עד כלות הנפש, ושם רואים את ה„וחכו ממתקים”. כל אות ואות שבתורה"ק הוא „אין סוף”, „לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד”, כל ל"ת שבתורה, כל עבירה ועבירה הריהי „אין סוף”, וכשעובר אדם על איזו עבירה כגון „לא תגנב” הרי גדול עונו מנשוא ועונו עד לאין סוף, ודינו גורא ומי יכילנו, ובמה יתכפר, ולבנון אין די בער בכדי לכפר על עון קל שלו; ואיך לא ישתומם מגודל החיבה והאהבה שיש במשפט, דמכל העונש והדין מתפטר הוא בפרוטות אחדות ממשו

והלא כ' הרמב"ן בס' הגמול שכל יסורי איוב הם כלא וכאין נגד צער כל דהו בעוה"ב, ובפרשה זו רואים אנו איך שע"י עונשים קטנים בעוה"ז, ע"י פרוטות אחדות, יוצא האדם נקי מכל הגיהנם של עונות גדולים וחמורים. גנב אדם - הרי עבר על ל"ת שבתורה, ומתנקה מעונו ע"י פרוטות אחדות; וכך נזיקין, וכך יציאת עבד בראשי אברים, הפיל שן עבדו וסימא את עינו יוצא לחרות, וביציאת העבד לחרות הרי האדם נקי כבר מעונו, כל העונות הכי חמורים, "מסדר" האדם בעוה"ז ע"י דברים קטנים.

בברכות ד' ה' פליגי אמוראי איזה הם יסורין של אהבה, חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן ביטול תורה שנא' אשרי הגבר אשר תיסרנו י' ומתורתך תלמדנו וחד אמר אלו הם וכו' כל שאין בהם ביטול תפלה וכו' א"ל ר' אבא ברי' דר"ח בר אבא הכי אמר רחב"א אריו"ח אלו ואלו יסורין של אהבה הן וכו' אלא מה ת"ל, "ומתורתך תלמדנו" אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו, דבר זה מתורתך תלמדנו, ק"ו משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחירות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה". "ומתורתך תלמדנו" - כלומר מתורתך אנו למדין אותו, מכל פרשת המשפטים אנו רואים יסוד זה. דכשרואים בחטא של שן ועין שע"י יציאת עבד לחירות הרי הוא מסתלק מן החטא לגמרי, א"כ הרי באמת יכולים לתקן חטא בעוה"ז בפרוטות, ולצאת עי"ז נקי, וא"כ עאכו"כ שמתנקים מחטא ע"י יסורין שהן ממרקין כל גופו של אדם - וגם פטות דברי הגמ' שעבד יוצא בשן ועין מתפרשים בענין זה. - אנו נשתבשנו מאד בענין משפט; כשאדם עובר עבירה וגונב, הרי מביטים אנו עליו כל ימיו כעל גנב, ולא תהי' לו תקנה עולמית; "מתורתך תלמדנו" שמכל ה"גיהנום" ו"החטאים" יכול האדם להסתלק בעוה"ז. כשאדם גונב ומשלם כפל, אחרי שקיים משפט הריהו מסלק את הדין ונפטר. - אנו מביטים על תשלומי הגנב כעל ענין שאינו נוגע לעצם החטא והעבירה שעבר. - "חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה", וברש"י: אמר רבי יוחנן בן זכאי חס המקום על כבודן של בריות, שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתפו משלם ה', שה שנושאו על כתפו משלם ד' הואיל ונתבזה בו". ואדמו"ר ז"ל במאמריו מתפעל מאד מענין זה, שבשביל כזיון של גנב בעת גנבתו נכתה תורה חומש מהתשלומין, משום דזהו משפט התורה, שבעד בזיון כל דהו בעוה"ז, בזיון של גנב, מסתלק החטא. והלא זהו באמת תוכן כל פרשת משפטים, דכל הפרשה הרי נאמרה לחוטאים: לגנבים, גזלנים וכדומה, וע"ז הלא נאמר, "אני ה' אהב משפט", דהחוטא בעשותו משפט על עצמו הריהו נפטר ונסתלק מהחטא. וזהו הנדרש ממנו בכל הפרשה כלה, שינקה א"ע כאן בעוה"ז מחטא. עבר אדם עבירה - עליו לקיים משפט בעוה"ז, וכשקיים הריהו נקי. עבר עבירה שיש בה מלקות ולקה - ונקלה אחיך לעיניך", כיון שלקה הריהו אחיך, שכבר נפטר מהחטא. "ר"א אומר במקום שיש דין אין דין ובמקום שאין

דין יש דין ומהו כן אלא אר"א אם נעשה הדין למטה אין הדין נעשה למעלה ואם לא נעשה הדין למטה הדין נעשה למעלה" (מד"ר שופטים), דע"י ה"דין" של למטה נפטר הוא מכל הדין של למעלה.

ומתבאר מזה דמשפטי התורה, "חקיו ומשפטיו לישראל", יסודתם ברוב האהבה והחבה. איתא בברכות נ"ה, "אמר רב הונא לאדם טוב מראין לו חלום רע - וברש"י: כדי שידאג ולא יחטא ושיכפר לו עצבונו-, לאדם רע מראין לו חלום טוב - וברש"י: כדי לשמחו שיאכל עולמו-, תנ"ה כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב". ומתבאר לנו עד היכן הדברים מגיעים, שיתכן שדוד, "סידר" כל חשבונותיו בעוה"ז ע"י חלומות בעלמא, שע"י צערו ודאגתו בחלומו הרע נפטר מכל חשבונותיו, ומזה נלמד ק"ו בן בנו של ק"ו מאיזו חשבונות אדם מתנקה ע"י, "יסורין שממקיין את גופו" לא בחלום כ"א בהקיץ.

ומאידיך גיטא תצא לנו הערה נוראה באותו ענין שחז"ל פחדו ממנו - "שמא קבל עולמו", "לאדם רע מראין לו חלום טוב - כדי לשמחו שיאכל עולמו", "כל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע", בחלום טוב גרידא כבר אוכל עולמו, אחיתופל קבל כל עולמו ע"י חלומותיו; וא"כ איזה פחד ומורא ראוי שיפול על האדם, "שמא קבל עולמו" בתענוגים ממשים שאינם דברי חלומות גרידא.

ודברים אלו הנם באמת דברים עתיקים, והרבה מדובר בזה בסה"ק; ובזה נתברר לנו שבאמת הריהי פרשה מפורשת שאנו עוברים תמיד עליה מבלי להתעורר על פשטות המקראות, אבל אחרי שדלינו החספא נראה המרגניתא דמנחה תותה, איזה לימוד יוציא אדם מפרשה זו, היינו עד כמה יכול האדם לסדר כל חשבונותיו כאן בעוה"ז רק בפרוטות. ואמרו במדרש ע"פ, "חושך שבטו שונא בנו" שזה קאי על אוה"ע, שהקב"ה, "חושך שבטו" מהם, "ואהבו", שהוא הכלל ישראל, "שחרו מוסר", שאת הכלל ישראל מיסרים על כל צעד וצעד, והוא מגודל האהבה והחביבות, כדי שידאג ויתכפר לו, דהכלל ישראל מתנקה כאן בעוה"ז מהכל. וזהו מה שאמרו בגמ' אלו ואלו יסורין של אהבה הן, בין שיש בהם ביטול תורה ובין שאין בהם ביטול תורה, דסו"ס הרי מתנקה הוא מהכל ע"י היסורין.

והיא הערה נוראה היוצאת לנו ממאמרנו זה עד כמה צריך להיות אוהב משפט ומקיימו. כשהוא יודע שע"י משפט בעוה"ז הוא מסדר את כל חשבונותיו, כשהוא יודע שב"מחילה" אחת הוא מתפטר מעונות ועונשים כ"כ נוראים, מה יכבד ממנו לעשות? דיסוד הדברים הוא שהדבר תלוי רק ברצונו, שירצה האדם, "לעשות חשבון" ולהנקות כאן, ואם אך ירצה הרי הדבר ביכלתו להנקות מכל וכל. מובן שאין אנו כדרגת חז"ל, "הנעלבים ואינם עולבים שומעין חרפתם ואינם משיבים עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליו הכתוב אומר ואהביו כצאת השמש בגבורתו", אבל לכה"פ יהי' האדם כדרגא שלא יבעט ביסורין, דזו הריהי דרגא שאינו רוצה כלל להתנקה כאן. וכשמתאמת אצל האדם יסוד זה דכשיש דין למטה אין דין

למעלה, ש"למטה" נפטרים מכל דין דלמעלה, אז ודאי לא יבעט כבר ביסורין.

### מ א מ ר ק י א .

מוצש"ק משפטים.

במאמר הקודם נתבאר לנו היסוד של "דין למטה" הנלמד מפשטות ושטחיות הכתובים בפ' משפטים, שכאן בעוה"ז מתנקים ומתפטרים מכל העונש ע"י פרוטות ממש. שכל העוה"ז הוא כגדר מפה גאוגרפית, שנקודה ממנה הרי היא הרים וגבעות, וכך הוא הטבעת כל העוה"ז, שהוא נקודות נקודות, ונקודה קטנה בעוה"ז הריהי "עולמות" שלמים למעלה. ולפ"ז יתבאר לנו מפרשה זו עוד יסוד, והוא מ"ש הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה, "ושיקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם וכו' ואין שוקלין אלא בדעתו של א' דעות".

כ' הרמב"ן בפ' משפטים: "ומכה אביו ואמו מות יומת"- כבר למדו חכמים שמיתתו בחנק וכו' והפריש ממנו "ומקלל אביו ואמו" מפני שהוא בסקילה וכו' והחמיר במיתת המקלל יותר ממיתת המכה מפני שחטא הקללה מצוי יותר, שהכסיל כאשר יכעוס להתקצף וקלל במלכו ובאביו ואמו תמיד כל היום, והעבירה כפי מציאותה תמיד צריכה יסור גדול". הנה אף שחטא ההכאה גדול יותר מחטא של מקלל, בכל זאת החמיר במיתת המקלל יותר מבמיתת המכה מפני שחטא המקלל מצוי יותר, הרי שמדידת החטא אינה לפי כמותו אלא לפי המצב שבו נעשה החטא, וכיון שראה הכתוב שחטא הקללה מצוי יותר, וא"כ מצב חטא הזה הוא קל יותר לעבור עליו, לכן ניתן ע"ז עונש יותר גדול מעונש המכה, אע"פ שחטא המכה לפי כמותו הוא חטא יותר גדול. ומתבאר מזה יסוד דברי הרמב"ם, דכיון שנתבאר לנו דכל הטבעת העוה"ז הוא "מפה גאוגרפית", שכל העוה"ז הוא נקודות, וענין המשפטים הוא התנקות והתפטרות מהחטא, כל משפט עוה"ז הוא רק להתנקות מ"דין" עוה"ב, - נמצא דעבירה שעונשה חמור יותר בעוה"ז הרי עונשה גדול ג"כ בעוה"ב, וא"כ כשעונש המקלל גדול יותר בעוה"ז הרי באמת העון יותר גדול, אע"פ שלכאורה מכה אביו יותר חמור, משום דאין העבירה נמדדת לפי כמותה אלא לפי מצביה.

מכל פרשת משפטים לומדים אנו יסוד זה, יסוד מדידת עבירות. יתכן ששנים עוברים על "לא תגנב", ואף שהעבירות בכמותן שות הן, אבל אם האחד נתבזה בו והשני לא נתבזה, הרי הנם כבר חלוקים בעונשיהם, דהאחד משלם ד' והשני ה', דכזיון של גנב משנה כבר את המצב, והעבירה נמדדת כבר בקנה-מדה אחר לגמרי. עד כגון זה הוא מדידת העבירות לפי המצבים, שאין זה בכח אנוש למדוד כ"כ "ואין שוקלין אותן אלא בדעתו של א' דעות".

במאמרי אדמו"ר ז"ל העיר על מה שאמרו חז"ל ע"פ "ויבכר העם כלילה הוא", אמר להם הקב"ה אתם בכיתם בכי' של חנם לפני, אני אקבע לכם בכי' לדורות, ומן אותה שעה נגזרה על בהמ"ק שתחרב כדי שיגלו ישראל לבין האומות" (במדבר רבה פט"ז), ועמד בזה אדמו"ר על גודל מדידת העבירות לפי דקות המצבים, דפשוטות דבריהם מורה לנו שאלו לא היתה ה"בכי' של חנם" לא היתה ה"בכי' לדורות" ולא הי' בהמ"ק חרב, ואת כל הבכי' לדורות, כל חורבן הבית גרמה אותה הבכי'. ועומדים אנו בזה על הערה נוראה, שיתכן שלו לא הי' באותו חטא עצמו של מרגלים לידי מצב כזה של חסימות עד כדי בכי' לא הי' בהמ"ק חרב. ולמדנו מכאן מדידת העבירות, ועד היכן הדברים מגיעים, שחילוק דק כזה בין מצב של בכי' ואי-בכי' מכריע כ"כ משקל העבירה עד כדי חורבן הבית. ומכאן מקור לדברי הרמב"ם ש"כ' שאין בכח שום נכרא להשיג מדידת ושיקול העבירות, "ואין שוקלין אלא בדעתו של א' דעות", משום דזולת הבורא ית' אין בכח שום נכרא למדוד בדקות שכזו.

הנה ענין תשובת המשקל המוזכר בספרים מקורו בספר הרוקח, והוא מחלק שם ומודד לכל עבירה ועבירה מדת הצער והסגופים שחייב האדם בכדי להטהר מהן, ומוסכם בפי כל שכל דכריו דכרי קבלה; והוא משום דבכדי לידע ולכוין מדידת העונשים והעבירות, למדוד כל עבירה ועבירה בכל מצביה, אין זה ביכולת האנושי, וזהו באמת "דברי קבלה". אבל עצם יסוד זה דעבירה נמדדת לפי מצביה, זה נוכל ללמוד מפרשת המשפטים. כשרואים איך שמדדה תורה כל עבירה לפי מצביה עד שבזיון כל דהו של גנב אינו נגרע מהחשבון והמשקל, זה מורה לנו באמת על יסוד זה של מדידת העבירות.

והנה אחרי כל מה שנתבאר בדברינו יתפרש לנו דקדוק בלשונו הרבינו יונה ז"ל ביטור התשובה. "ואם אדם חלש הוא כמוני שאינו יכול לסבול עינויים קשים ותעניות ימשוך מתאותיו וכו' וכן אמר הרב ר' אברהם בר' דוד שהי' אחד מחסידי עולם, הגדר הגדול המעולה המופלא מניעת המאכלות וכו' אך בעת מאכלו ועודנו תאב לאכול יניח ממנו לכבוד הבורא מתאותיו ואל יאכל כפי תאותו, ודרך זה ימנענו מחטוא, ויזכירנו אהבת הבורא יותר מתענית אחד בשבוע". והוא כפי שנתבאר שסוד המדידה אינו לפי המספר אלא לפי גודלן, והצער הכל-דהו שהאדם סובל בשעת אכילתו נחשב יותר מהיסורין שסובל מתענית שלם, והוא מטעם שמבאר שם אח"ז "וישים לבו בתורה אם הי' רגיל ללמוד דף אחד ילמוד שני דפיין - והוא מדברי הגמ' - כי גדול ת"ת שמביא לידי מעשה ויהי' מיסר עצמו בכפית יצרו לתורה ולמצות". ומסיים: "והן הן יסורין של אהבה", דהנה בגמ' איכא פלוגתא במהותן של יסורין של אהבה, דלחד מ"ד גם יסורין שיש בהן ביטול תורה הן יסורין של אהבה, דאע"פ שיש בהם ביטול תורה אבל סו"ס הרי האדם מתנקה ומתטהר על ידם מהכל; ולחד מ"ד דוקא יסורין שאין בהן ביטול תורה הן יסורין של

אהבה, והר"י קאי הכא אליבא דמ"ד אין בהן ביטול תורה. ודקדק כאן הר"י בהוסיפו „והן הן" דכמה אהבה וחביבות צריך שירגיש האדם, כיון שבצער כל דהו כזה שאף אינו מבטלו מלמודו ואינו מחשיבו לכלום, יכול הוא לסדר כל תשבונותיו וכל ה„דין", - הרי לאמת „הן הן יסורין של אהבה".

## מ א מ ר קיב.

ב' תרומה.

במאמרים הקודמים בארנו יסוד המשפט, איך שע"י פרוטות ממש בעוה"ז אדם מתנקה ומתטהר מכל עונשי העוה"ב, ועתה נגלה יסוד חדש. משוכשים אנו מאד במושג „משפט" שמביטים אנו עליו כעל עונש ונקמה, וע"כ אי אפשר לנו להבין בשום אופן מה שנאמר „אני ד' אהב משפט"; אכן באמת מדת משפט הרי היא אחת ממדותיו של הקב"ה, מדה שהכל כלול בה. עד שהכתוב אומר „הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אל'".

הרמב"ן בר"פ עקב מעורר ע"ז שהתורה מזהירה מאד על משפטים, וכ' „רק במשפטים יעמידו התורה וכו' ועוד כי רבים ירחמו מלסקול האיש ולשרוף אותו אחרי שנעשית העבירה וכו' ולא תחוס עינך מפני הרחמנות שירחמו רכי הלכב על הנדונים". ואמנם העולם „התרבותי" טוען באמת מה נרויח בזה אם נהרוג גם את הרוצח, ומה יתן זה ומה יוסיף, הלא הנעשה כבר אין להשיב. והוא משום דאינם יודעים סוד המשפט, והרמב"ן מסיים אח"ז: „כי ברחמנות הטפשים יאכר כל משפט", שענין הויתור והמחילה כא מצד שאינם יודעים מהותו של משפט.

והמתבאר לנו בקצרה שמשפט היא מדה ממדותיו של הבורא ית' כ„חסד" וכדומה; כמו שבחסד יבין כל בר בי רב שאין שם מקום לויתור, שבויתור כל דהו הרי אין זה חסד, כמו"כ ויתור במשפט הוא כאילו נאמר שמשפט לא יהי' משפט, שהוא מן הנמנע. והנה בארנו שכל פרשת המשפטים היא מדידת משפט, כשגנב משיב הקרן עם הכפל זהו קיום „עשות משפט", וכשהוא מקיים משפט אז „כיון שנקלה הריהו כאחיק", דבתשלומין של פרוטה יוצא נקי מכל העונש והגיהנם. ובכאן נבאר יסוד חדש בזה, שזהו דוקא אחרי שיבקש מחילה, שאז הרי הנגזל מחויב למחול לו ולהסיר כל שינא מלבו לבל יהי' לו שום תרעומות עליו, אבל קודם שיבקש ממנו מחילה אין זה קיום המשפט, ואז יש איסור על הנגזל למחול לו.

תנן בב"ק צ"ב: „אע"פ שהוא גותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנא' ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך". והוצרך אבימלך לבקש מחילה מאברהם אבינו, ולכאורה למה הי' אברהם צריך לבקשתו של אבימלך, האם לא הספיקו רחמיו של אברהם אבינו למחול לאבימלך גם קודם שיבקש על זה? ולמדנו מזה



מחלה עד „ויגיעו עד שערי מות“; ולמדנו מדבריו שבטלה היא ריש כל מרעין, שהיא סוד כל הצרות והפורעניות. הקבה כשהיא מעכלת כתיקונה הריהי בריאה, ואם אך תפסיק מעיכולה אז מתחילות כבר כל מיני מחלות, וסוד כל המחלות הללו הוא בהפסק עבודתה. וכך הידים כשהן עובדות בזה הוא סוד בריאותן, וכשאך תחדלנה מעבוד מיד מתחילות להחלות. מרוץ הדם אינו כתיקונו, וכדומה, - סוד הכל הוא בהפסקת העבודה. ומזה תצא לנו הערה נוראה בענין ביטול תורה, שכל המחלות הצרות והפורעניות שבעולם הן מסיבת הבטלה. ואמרו בשבת פ”ח „יום הששי וכו’ מלמד שהתנה הקב”ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלין את התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו“, שסוד „תהו ובהו“ הוא בביטול תורה. קיומה של הבריאה בשלמותה הוא בעמלה של תורה, כ”שאדם לעמל יולד“, וביטול תורה הוא סוד חורבנה. איתא באבות דר”ג פ”כ: „ר’ חנניא סגן הכהנים אומר כל הנותן דברי תורה על לבו מבטלין ממנו הרהורי חרב והרהורי רעב הרהורי שטות הרהורי זנות הרהורי יצה”ר הרהורי אשת איש הרהורי דברים בטלים והרהורי עול בשר ודם וכו’, וכל שאינו נותן ד”ת על לבו נותנים לו הרהורי חרב הרהורי רעב הרהורי שטות הרהורי זנות הרהורי יצה”ר הרהורי אשת איש הרהורי דברים בטלים הרהורי בשר ודם“. באור הדברים הוא עד”ז, כשהאבר עובד הנהו בריא מכל מיני מחלות שבעולם, וכשאך מפסיק מעבודתו מתחילין לחול עליו מחלות ממחלות שונות, וזהו סוד הבטלה שהוא סוד המחלות. כשאדם נותן דברי תורה על לבו מבטלין ממנו כל מיני המחלות, דהוא במצב של בריאות, וכשאך מסיר דברי תורה מלבו, כשמבטל מלמודו, אזי נותנין עליו הרהורי חרב וכו’, דבהפסיקו מלמודו בזה הוא סוד כל המחלות. וזהו שכ’ הרמב”ם בסוף ה’ אסורי ביאה כי העצה להנצל מכל מיני הרהורים הוא לימוד התורה כמו שנא’, „אילת אהבים ויעלת חן“. ואין זו סגולה בעלמא, דלפי מה שביארנו הרי זהו באמת סוד הבריאות והמחלות, והוא המבואר באדר”ג הנ”ל.

הנה ספר חוה”ל הריהו באמת ספר „חומש“, וכל דבריו דברי תורה, ורק שבגדלותו מקרב הוא אל הלב כל הדברים הכי רמים ונשגבים. וכ’ „וכשירצה הבורא ית’ להעיר אותך ולהוכיחך יצוה אחד מן המשרתים להסתלק מעבודתך ויחלה האבר ההוא“ וכו’, שמעוררים לאדם שהוא שובת ממלאכת שמים, ויתעורר מזה לראות מהותה של „בטלה“.

מ א מ ר ק י ד .

ש”ק תרומה.

כמאמר הקודם הבאנו דברי החוה”ל שהוא מפרש ענין המחלות שהוא ציורי הברייתא לאחד מהאברים שיפסיק מעבודתו, ז”א דהפסקת האבר מעבודתו זהו ענין „חולי“.

והנה ע"פ השקפה זו הרי עשה החוה"ל את כל העולם כלו ל"בית חולים", וכיון שכתב שענין חולי הוא ציודי לאחד מהאברים שיפסיק עבודתו, וביטול האבר מעבודתו נקראת מחלה, א"כ הכריאה היא בית חולים, שהרי השמות "חולי" ו"בריאות" נשמעים רק בבית חולים. כשאחד נכנס לבית חולים ושואל למי שהוא על שלומו, והאחד עונה שהוא "בריא" וחבירו שהוא "חולה" עדין, אז ודאי העונה שהוא "בריא" ג"כ הנהו עדין במצב של חולי, שהרי לו תיתוסף לו מעלת חום אחת הריהו כבר חולה, וא"כ הרי גם מצבו ההוה הוא מצב של חולה, מכיון שצריך הוא למצב מיוחד בכדי להקרא בריא. ולצורך: כשאדם נזהר מלאכל דברים המפסידים בריאותו ובהזרה מהם הריהו בריא, הרי באמת מצבו הוא מצב של חולה, כיון שבריאותו תלויה בתנאי זהירותו ממפסידים, וכשיפסיק רגע מזהירותו הריהו כבר חולה, דהשם בריא מורה שהמצב הוא מצב של חולה. וכיון שכ' החוה"ל דכשהאדם עומד על משמרתו וממלא תפקידו ומלאכתו מלאכת שמים הריהו "בריא", ובהתרפות והפסק כל-דהו הריהו כבר חולה, א"כ הרי השבעת האדם באמת הריהי במצב של "מחלה", כיון שבריאותו תלויה בעבודת האבר, ואם אך יפסיק האבר רגע מעבודתו הריהו כבר חולה, ולהיות בריא צריך למצב של עבודה, וא"כ האבר כשהוא לעצמו הריהו חולה, ורק במצב של עבודה הריהו במצב של בריאות, ונמצא שכל הכריאה הרי היא בית חולים גדול. ובאמת הערתנו זו בדברי החוה"ל הריהי גם' מפורשת, וחז"ל הק' ברור מללו והגדירו מצבו של האדם בלשונו זה: "ת"ר ושמתם סם תם נמשלה תורה לסם חיים, משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטי' על מכתו, אמר לו בני כל זמן שרטי' זו על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך ורחוץ בין בחמין ובין בצונן ואין אתה מתירא, ואם אתה מעבירה מיד היא מעלה נומי. כך אמר להם הקב"ה לישראל, בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין" (קדושין ל' ע"ב). הרי שמצב הדברים הוא שכל זמן שרטי' זו על מכתך, דהיינו כל זמן שהאדם עוסק בתורה, אין אתה מתירא כלום, דעסקו בתורה זהו סוד הכריאות, ואם רק אתה מעבירה אף לרגע מיד מעלה נומי, דסוד המחלות והיסורין הוא בביטול תורה. וזהו שהבאנו כמאמר הקודם מ"ש באדר"נ כל הנותן דברי תורה על לבו מעבירין וכו', דכן הוא השבעת הכריאה כלה, מ"צלם אל'" עד "ענין אל'" - תורה"ק, הכל הוא רק "בית חולים", והכל תלוי אך ורק במצבים של חולי ובריאות כמש"נ. והרמב"ם כמו"נ ח"ג פנ"א כ': "הנה בארתי לך כי זה השכל הנאצל עלינו מהבורא ית' הוא המחבר בינינו וכינונו - ובמאמרים הקודמים בארנו בארוכה דברי הרמב"ם אלו ש"צלם אל'" הריהו ג"כ חיבור בין האדם והבורא ית' - והרשות בידך אם תרצה לחזק אותו יכול תוכל ואם תרצה להחלישו ולבטלו מעט מעט תוכל. ודע כי זאת החברה תתחזק בהשתמשותך באהכתו ולשקוד עליה כמו שביארנו, וכן תחלש ותבטל בהתעסק מחשבותיך בזולתו, ואילו תהי' באמיתת המדע האלקי יותר חכם מכל בני אדם דע כי בעת שתפנה מחשבותיך

מהבורא וכו' כבר נפסק החברה אשר בינך ובינו ית', ואז אינך עמו וכן אינו עמך וכו' ועל כן היו החסידים מקפידים וכו' והיו מזהירים ע"ז ואמרו אל תפנו, אל מדעתכם". בקצרה נתבאר כאן מה שכארנו שמצב הענינים הוא "בית חולים", ובהפנות האדם רגע קט מחשבותיו מהבורא כבר נפסק החברה, דבכל מצב ומצב בכל רגע ורגע הריהו נידון במצב של "חולי" ו"בריאות". ועוד כ' שם: "על כן יראה לי כי מי שימצאוהו רעות ותלאות מן הנביאים או החסידים השלמים כי לא מצאתהו הרעה ההיא אלא בשעת התרשלותו, וכפי ארך ההתרשלות ההיא או חסרון הדבר כן יהי' עוצם הרע. הרי ביאר כן כהדיא שכל המצבים הם מצבים של "חולי ובריאות", חיבור זהר "בריאות" והתרשלות הוא "חולי".

בפ' תרומה ותצוה מארכת התורה מאד בענין המשכן, שיסוד המשכן הוא סוד החיבור בין הבורא ית' לישראל. "חביבים ישראל שנקראו בנים למקום" - זהו החיבור הנוסף שזכה לו הכלל ישראל, שזהו "הענין האלקי", חיבור התוה"ק, וזהו כל סוד המשכן. ואמר כמד"ר ר"פ תרומה, "ויש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו, אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי כביכול נמכרתי עמה שנאמר ויקחו לי תרומה, משל למלך שהיתה לו בת יחידה בא אחר מן המלכים ונטלה, בקש לילך לו לארצו וליטול את אשתו, אמר לו בתי שנתתי לך יחידית היא לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי שכל מקום שאתה הולך קישון אחד עשה לי שאדור אצלכם שאיני יכול להניח את בתי, כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא שבכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו שנא' ועשו לי מקדש", ז"א שתוה"ק היא חיבור ודיבוק גמור, אורייתא וישראל וקוב"ה חד הוא, שתוה"ק היא חיבור גמור עד ל"חד". ובברכת "אהבה רבה": "ודבק לבנו וכו' ויחד לבכנו וכו' - חיבור גמור עד לאחד, עד ש"לפרוש ממנה איני יכול". וזהו סוד הקיום, ההתחברות והדיבוק, והפסק החיבור על רגע קט הריהו כבר תיכף ומיד "נומי", "והסתרת פני מהם - והי' לאכול", עד כגון זה השבעת כל הבריאה כולה היא רק על מצב של "חולי ובריאות", וכל יסוד תורה"ק היא יסוד החיבור, ובזה הוא כל סוד הקיום. ולכן אמרו חז"ל כל המרפה עצמו מדברי תורה וכו', ששם הוא כל סוד העונש, דבריפוי כל דהו הריהו סוד כל המחלות, ה"נומי" וכל הפורעניות שבעולם, דהכל תלוי אך ורק בבחינת החיבור והריפוי. וזהו שהזכרנו במאמר הקודם מה שאמרו ז"ל "אם יקבלו ישראל את התורה מוטב ואם לאו אחזיר את העולם לתהו ובהו". דכן הוא מצב הדברים, בכיטול תורה, בריפוי כל דהו, הריהו כבר "תהו ובהו". שהכל תלוי אך ורק בסוד החיבור. וענינו של "חיבור" ומהותו, וההוראה עליו, לומדים אנו מפרשיות אלו של תרומה ותצוה, מענין המשכן, שמהותו של "חיבור" הריהו "לפרוש ממנה איני יכול".

מ א מ ר ק ט ו .

ש"ק תצוה.

מבואר לנו תמיד ש"מוסר" מגלה לנו שדברים שהם רום פסגת מדת חסידות הנם מההכרח הכי גדול.

איתא בנדרים (ד' ט') "כנדרי רשעים נדר בניזיר ובקרבן ובשבועה, כנדרי כשרים לא אמר כלום, כנדבותם נדר בניזיר ובקרבן". ובר"ן: כנדרי רשעים וכו' ומיחייב בכל הני כי אמר כנדרי רשעים שהרי הרשעים דרכן לידור בכל אלו, ומפני שאין ראוי לעשות כן קרי להן נדרי רשעים שהרי רשעים הם לאותו דבר וכו' כנדבותם וכו'. ואיכא למידק הרי נדבה אינה אלא באומר הרי זו ונדר בהרי עלי, וחילוק זה ליתי' אלא בנדרים דקרבנות, אבל בנזירות מאי נדר ומאי נדבה שיכא בי' הרי אינו אלא בענין אחד? נראה בעיני דנדר פי' דבר שאינו בא לגמרי כנדבת הלב, ונדבה פי' מה שהאדם נודר יותר בנדבת נפשו ושמעשיו יותר רצויים, ומשום הכי אמרינן דנדר הוא הרי עלי לפי שאינו מתנדב לגמרי כיון שלא הפרישו עכשיו, ונדבה הוא באומר הרי זו לפי שמתנדב נדרו יותר רצוי, וכיון שזהו פירושו של נדר ונדבה, אף בניזיר אעפ"י שאין הנדר של נזירות אלא בענין אחד, מי שהכונה שלו רצויה יותר קרוי נזירותו נדבה, ומי שאינה רצויה כ"כ קרי נדר". וכבר בארנו דבריו במק"א בכמה פנים, אבל בכאן נראה לרדת לעומק פשטן, שפשטות דבריו מגלים לנו יסוד גדול רם ונשא מי יכילנו. פי' של נדבה הוא כשאדם עושה איזה דבר מבלי שום חשבונות של שכר וגמול בעד זה, לכל יהי' במעשה שום תקוה של שכר יהי' איזה שיהי', אפי' שכר עוה"ב וזיו השכינה, רק על מעשה כזה נופל גדר נדבה, ואם אינו כן אינו נדבה.

במשכן נאמר "מאת כל איש אשר ידבנו לכו תקחו את תרומתי", שכל מלאכת המשכן הוצרכה להיות כלה נדבה, "כשעשו המשכן עשו אותו נדבה", והזהירו לכל יקחו משום איש זולתי מ"אשר ידבנו לכו". ולכאורה איזו פניות ונגיעות ישנן כמשכן שתחסר שם כונת נדבה? ורואים אנו מזה שאפי' כשאחד נותן נדבתו למשכן ומכוון בנתינה זו שהוא נותן משום שרוצה בהשראת השכינה "אשרי אדם עוז לו בך", רוצה הוא במשכן משום דבו הוא סוד כל ההצלחה - "ואני קרבת אל' לי טוב", אפי' על כגון זה הוזהרו לכלי לקבל ממנו, משום דכבר אין זה "אשר ידבנו לכו". נדבת הלב היא דוקא כשאינן לו נגיעה כל דהו, אפי' נגיעה של עוה"ב וזיו השכינה.

הנה הענינים הכי גדולים ונשגבים כחות האדם מורים עליהם, משום דבכחות האדם ישנם כאמת כל הענינים הגדולים והרמים. כשנתבונן באדם ובכחותיו נראה שהוא מוטבע בכח של נדבה, דיש באדם כחות כאלו לעשות דברים מבלי שיהי' לו שום חשבון ע"ז אלא לשם הדבר עצמו. לפעמים יקרה שבאים לידי מתיקות גדולה בק"ש מבלי שיכוננו אז לש"ש כלל; ולכאורה איך יתכנו שני

ענינים אלו. כאחד, דכשמרגיש כ"כ מתיקות איך יתכן שלא יכוין באותה שעה, ומבלי כונה מהי המתיקות שהוא מרגיש שם? וזוהי באמת פליאה גדולה, אבל כן הוא סוד הטבעתו של האדם, שהבורא ית' הטביע בו כח של נדבה, דהיינו שיש בו כח טבעי שבכחו לעשות פעולות מבלי שתהי' לו בפעולתו נגיעה כל דהו בין רוחנית ובין גשמית, אלא אך ורק לשם נדבה.

ולפי"ז תתגלה לנו הערה גדולה ונוראה. והגם שאלה שהנם קרובים ל"מוסר" לא למוזרה תחשב אצלם ידיעה זו, וכבר פרסמה בקהל הר"י מסלנט ז"ל בחדשו שגם נגיעה של צדקות הריהי בכלל נגיעה, אבל סו"ס בטבע האדם הוא שקשה לו להודות ע"ז, ועם כל ידיעתו מזה יקנא באדם "צדיק" כראותו בו מעשים של מסירת נפש וכדומה, ולא יוכל בשום אופן להסתכל לתוך תוכן של דברים ולראות צורתן האמיתית כפי שמסקיפים ע"ז חז"ל הק', כי סו"ס היא בהפך מכל מהלך מחשבותינו. והמתכוון בחז"ל הק' יראה איך שהם הביטו על זה, חדרו לעומק כחות האדם וראו את הענינים בכל ערום (מיט די גאנצע גאקעטקיט), ואז כשנתכוון בדבריהם אחרי שהסירו מהענין את כל המסך והמסווה והעמידוהו נקלף וערום בצורתו האמתית, אז כל אחד ואחד יגדיר זה בגדריו של החוה"ל בשער עבודת הא' בסוף פ"ו וז"ל: "אמרה הנפש כבר הבינותי מה שזכרת ואינני מוצאה את עצמי יכולה לשלם חובות הבורא על טובותיו הכוללות המדברים כל שכן מה שיחד אותי בו מהן, ואם חפצי ורצוני לשלם מה שאני חייבת עליהן מיד קודמת למחשכתי בהשלימי תוחלת טובה עתידה ממנו, וכן בהודותי לא' כשאהודנו במלותי על גודל טובו עלי ומחשכתי וכונתי בההודאה לבקש על התמדת הטובה ולהוסיף עליה לא כונת הנואש מתוספת הטובה והתמדתה, וכשאני על הדרך הזה וכו', אמר השכל מה שהתרעמת ממעוט כונתך ועבודתך והודאתך לאל', וכי דברי פיך דברי מודה וכונתך בהם כונת מכשך ולבך להוסיף על הטובה ולשאול התמדתה, הוא מפני ג' מדות. המדה האחת רוב אהבתך את נפשך וחפצך למשוך הנעימות אליה, ולא תפסעי פסיעה לעבודת הא' ולא לזולתה אלא שכונתך בה להתענג בהנאות" וכו'. והוא מבהיל מאד איך שהגדיר בעל חוה"ל ענין זה עד שהמודה ומשבח לא' ית' בדרגות הכי גדולות ונשגבות וכונתו לקבלת שכר עוה"ב וזיו השכינה בכל זאת בחינה זו היא אך ורק "רוב אהבתך את נפשך וחפצך למשוך הנעימות אליה", שהיא במדרגה כ"כ פחותה של אהבת עצמו, דעבודת הא' על מנת לקבל שכר היא רק מאהבת עצמו. דרגת האדם ועבודתו להשי"ת צריכה להיות אך ורק "נדבה", שלא תהי' לו בזה פני' כל דהו. "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב עמלק" פ"ו וכו' - זוהי אזהרה שניתנה לכל, דאדם בעל מעלה איך זה לא יעבוד את השי"ת אך ורק מ"אהבה", מאהבתו לא' ית', ולמה זה לא יאהבו מבלי שום קבלת שכר, ומבלי שום יחולים ותקתה של חליפין? והלא זה יכול להשיג כל א' וא' שבפני' הכל-דהו בעבודתו כל עבודתו היא כבר אך ורק "מאהבת עצמו".

צדיקים הם נודכים תמיד, ואם הם נודרים הרי הם רשעים לאותו דבר, וכשנודרים הרי זה כבר לשם תקוה של שכר, וזהו כבר מעשה של אהבת עצמו, והוא נדרי רשעים. עכו"ם הנותן „בשביל שיחי' בני" הרי „חסד לאומים חסאת", אבל ישראל נותנים כלב שלם בין כך ובין כך, ומשו"ה- „הרי זה צדיק גמור", אבל הנותן משום תקות שכר, יהי' איזה שיהי', הריהו כנודרי רשעים.

ובמד"ר פ' תצוה: „כשם שהשמן מאיר כך ביהמ"ק מאיר לכל העולם שנא' והלכו גוים לאורך, לכן נקראו ישראל זית רענן שהם מאירים לכל, לכך אמר הקב"ה למשה ויקחו אליך שמן זית זך לא שאני צריך להם אלא שתאירו לי כשם שהארתי לכם וכו', משל לפקח וסומא שהיו מהלכים, אמר הפקח לסומא בא ואני סומכך והי' הסומא מהלך, כיון שנכנסו לבית אמר הפקח לסומא צא והדלק לי את הנר והאר לי שלא תהא מחזיק לי טובה שלויתך". מדותיו כביכול אינן כמדת בשר ודם, שהבורא ית' רצה להיטיב עם בריותיו, ולכן מדתו „שתאירו לי", „שלא תהי' מחזיק לי טובה", שזוהי ההטבה השלמה, נדבה גמורה בלי שום החזקת טובה ועשית חליפין כלל וכלל.

ובחז"ל בריש שער השלישי: „וכאשר נתבונן בטובת בני האדם קצתם אל קצתם אינן יוצאות מאחד מה' פנים, הא' טובת האב על הבן, והב' טובת האדון על עבדו"; טובת האדון על עבדו הרי זוהי הטבה גדולה מאד, מלבישו מנעילו מפרנסו ומספיק לו כל צרכיו, אבל סו"ס הרי הוא קונה עבד לעצמו, מתקן ממונו כממונו. אדם עושה טובה, מפזר צדקה לעניים וכו', הרי לעומת זה הלה מחזיק לו טובה, קונה הוא לו עבדים ע"י מעשיו, וא"כ הרי ודאי שכל מעשה החסד שלו הריהו אך ורק לתועלת ואהבת עצמו, ונעים לו מאד שיחזיקו לו טובה - ודאי שקנית עבד הוא עוד יותר נעים מקנית חפץ -; והטועה בזה וחושב שהוא עושה צדקה לשם צדקה, נדבה גמורה, יוכל לבחון עצמו: ינסה לתת למי שהוא בעת שהלה לא יכיר לו שום טובה ובמצב ההוא יראה כבר אם הוא עושה הצדקה לטובת עצמו או לטובת העני. מדותיו ית' הם נדבה גמורה, „להיטיב עם בריותיו", ולכן מדתו כביכול „שלא תחזיקו לי טובה". וזהו כל ענין תורה ומצות שחנן הבורא ית' לכלל ישראל, שהוא „כדי שתהיו מאירים לי", והוא להורות לאדם שיתדבק במדותיו ית' ויהי' נותן נדבה בלי שום תקוה של החזקת טובה כל דהו. ובאמת הרי כח זה של נדבה מוטבע בטבעו של אדם כמו שנתבאר, והוא משום דדברים הכי רמים ונשגבים מוטבעים בטבעו של אדם.

מ א מ ר קטז.

ב' תצוה.

במאמר הקודם הבאנו דברי חז"ל שאמרו במדרש „כשם שהשמן מאיר כך ביהמ"ק מאיר לכל העולם וכו' לכך אמר הקב"ה

למשה ויקחו אליך שמן זית זך לא שאני צריך להם אלא שתאירו לי כשם שהארתי לכם, למה כדי להעלות אתכם בפני כל האומות שיהו אומרים ישראל מאירים למי שמאיר לכל, משל לפקח וסומא שהיו מהלכין, אמר הפקח לסומא בא ואני סומכך, והי' הסומא מהלך, כיון שנכנסו לבית אמר הפקח לסומא צא והדלק לי את הנר והאר לי שלא תהא מחזיק לי טובה שלויתך, לכך אמרתי לך שתאיר לי".

הנה חז"ל מגלים לנו בציור זה שיסוד כל העבודה והבריאה כלה הוא בציור של "פקח וסומא". מצד אחד, המתכוון בציור זה הלא לכאורה כשחוק והתולים ידמה בעיניו, דמה שיך כאן ענין תשלום טובה מהסומא להפקח, וכי הפקח צריך לאורו? אזה"ע יאמרו "ישראל מאירים למי שמאיר לכל", הלא כלצנות הוא בעינינו! אמנם מאידך גיסא באמת כן הוא, וזהו יסוד כל האמונה, שחייב כל א' מישראל להאמין במה שאמרו חז"ל ע"פ "תנו עז לאל" שבזמן שישראל עושיין רצונו של מקום נותנין כח וגבורה בפמליא של מעלה, ולהפך כשאינן עושיין רצונו של מקום אזי "צור ילדך תשי", שמתישין כחן של מעלה. דאזה"נ שישראל מאירים לו כביכול בתורה"ק ובמצגת כשעוסקין בהן, ועושים נחת רוח לפניו, וחלילה וחלילה לחשוב שהוא ענין של לצנותו "גרי בידך ונרך בירי" אמרו חז"ל, הרי שתורה"ק היא "נרו" של הקב"ה, ומאירה לו באמת.

וכן תמצא מאמרי חז"ל רבים כלם מדברים בסגנון אחד, ביהמ"ק מאיר וכדומה, וכן אמרו שבשעת חרבן הבית אמר הקב"ה מלך בוך כשהוא מתאכל מהו עושה, מכבה את הפנסים; כשחרב הבית הי' חשך בערו כביכול. "הקב"ה משמר עולמו ואמר לישראל שישמרו לו".

והנה באמת הרי זוהי סתירה גדולה, שהם שני דברים הסותרים זא"ז, וכבר נתלבטו בזה רבים איך יתכנו שתי הקצות בנושא אחד. וזוהי השאלה שנבוכו בה רבים בענין בחירה והכרח, ונלאו להבין סוד הדברים היכן יש מקום לבחירה, כיון שכל יסוד עבודת האדם היא רק בגדר סומא ופקח. והחסיד לוצטו כס' דעת תבונות בנה על יסוד זה כל ספרו, שעיקרו לבאר סוד שתי ההנהגות. והוא דאזה"נ שהכרח ובחירה הם שני כתובים המכחישים זא"ז, והם סתירה גדולה זה לזה, אך בא הכתוב הג' והכריע ביניהם וזהו סוד "יצה"ר", שהמכין יבין שבזה תתורץ הסתירה הגדולה, דזהו סוד היצר. ועל יסוד זה סובב הולך כל ספרו לבאר לנו סוד הנהגה זו, שזה בא מצד מדתו ית' שרצה להיטיב עם בריותיו, שככדי שתהי' הטבה שלמה ולא יהי' "נהמא דכיסופא", הינו "שלא נחזיק לו טובה", מצד מדה זו ברא עולמו כהנהגה זו שיהיו ישראל באמת מאירים לו כביכול, ז"א שמדתו ית' היא הטבה שלמה, הינו דהגם שהכל ממנו ית', "ממך הכל ומידך נתנו לך", הנה דרכי הנהגתו כביכול הוא באופן כזה "שלא תחזיק לי טובה", דכן הוא יסוד הנהגתו ית', שמצד מדת חסדו וטובו הבלתי תכליתית השביע כך הנהגת הבריאה

שהוא נותן לאדם באופן שיראה כאילו אינו מקבל כלל אלא שהוא מיגיע כפיו ולא יחזיק לו טובה.

ומזה יתבונן האדם הרוצה להתדבק בקונו ובמדותיו מוסר השכל היוצא ממדה זו להתעורר מהו ענין נקיות המעשים, שהבוי"ת כביכול ברא עולמו על מתכונת זו כדי שלא יהיו מחזיקים לו טובה; וע"פ השקפה זו יביט וישקול האדם כל מעשה שלו ויראה עד כמה התרחק ממדה זו. ועי'ן בחוה"ל איך שפשפש ומשמש כל מעשה טוב שעושים בני אדם והעמידה תחת עי'ן הבקורת לבחנה ולשוקלה, ומסקנתו היא שכל מעשי בני אדם מקטנים שבקטנים עד גדולים שבגדולים אינם אלא טובת ואהבת עצמו. כמו טובת האב על בנו שאי'ן לנו ציור מחסר יותר גדול ונשגב, "והלא תראה כי הוא מרגיש עליו יותר מגופו במאכלו ובמשתהו ובכסותו ולדחות כל גזק מעליו, ונקל בעיניו סבל השורח והיגיעה בעד מנוחתו עם מה שהטבעו עליו האבות מן הרחמים והחמלה על בניהם", שכל ישותו של האב קים אך ורק בשכיל בנו, והאם יש לנו מושג כחסר גדול כזה? ואע"פ כ' כ' ע"ז: "מ'ן הידוע כי הוא מכוי'ן לתועלת עצמו בו כי הכן נתח מהאב עם עוצם תקותו בו", וא"כ החסד הכי גדול לפי מושגנו צורתו האמתית אינו אלא "אהבת עצמו". וכן בשאר הענינים, כמו שמבאר שם "טובת האדון על עבדו", "טובת העשיר על הרש", וכן "טובת בני אדם קצתם אל קצתם", - גרעין כל המעשים הללו כשיוסר מהם הצעיף הריהו רק "אהבת עצמו". והוא מכהיל מאד שהחווה"ל העכיר מחק על כל המעשים הטובים שעושים בני אדם ויחס את מקור כלן אך ורק ל"אהבת עצמו".

מדתו ית' היא שרצה להיטיב עם בריותיו, ומצד מדה זו רצה שהטבתו תהי' הטבה שלמה, "שלא תחזיקו לי טובה", ז"א שיהי' נותן ועושה טובה בעת שאליבא דאמת אינו נותן כלום, והוא לימוד לאדם מהו הטבה וחסד, שלא יהי' שם שום פני' וכונה של החזקת טובה, כ"א נדבה שלמה וגמורה.

וזו היתה מדתו של יעקב אבינו, שכשהי' צריך לבקש מיוסף דבר מה לפני מותו אמר לו "אם נא מצאתי חן בעיניך וגו', שבקשו כאיש זר שלא ידעו מתמול שלשום; והלא לכאורה מצד שהוא אביו לבד הי' יכול לדרוש זאת מיוסף, ולא עוד אלא שהי' מורו ורבו, ו"יעקב אבינו", ובכל זאת בקש ממנו כבקש איש זר לגמרי, שהלה אינו מחויב לעשות כלום בעדו, והוא משום שמדתו הי' "שלא תחזיקו לי טובה", "נדבה גמורה", אינך חייב לי כלום, רק "אם נא מצאתי חן בעיניך".

ומזה יוצאת הערה גדולה לאדם באופן וחיוב עבודתו, ומה נקרא "נקיות", שכל מעשיו יהיו רק "נדבה", מבלי שום פניה ונגיעה כל דהו שלו, כ"א "הטבה גמורה", "שלא תחזיק לי טובה".



מ א מ ר ק י ז .

ליל ש"ק פקודי .

ברש"י ע"פ "אך את שבתותי תשמרו" (שמות ל"א) כ': "אעפ"י שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה שבת אל תדחה מפני'". הנה יתכן שיעסוק אדם במצוה גדולה כזו, בבנין בית המקדש, ועל אותה שעה יהיו צריכים להזהירו שלא יחלל את השבת; ב"ארח זו אהלך", בדרכי לעשות מצוה, שם - "טמנו פח לי", והנהו בסכנה גדולה לעבור על כל התורה כלה. ובמס"י פ"י בכארו ענין הנקיות כ': "מדת הנקיות היא היות האדם נקי וכו' לא די ממה שהחטא בו מפורסם וגלוי אלא גם כן ממה שהלב נפתה בו להורות היתר בדבר", ושם: "והנה ודאי כי מלאכה רבה היא לאדם להגיע אל שלמות המדה הזאת, כי העבירות הנכרות וידועות קלות הן להשמר מהן כיון שרעתם גלויה, אך הדקדוק הזה המצטרך לנקיות הוא הקשה יותר כי הוראת ההיתר מכסה על החטא, והוא כענין מה שאמרו חז"ל עבירות שאדם דש בעקביו סובבות אותו בשעת הדין". שעבירות שאדם דש בעקביו הן כאמת עבירות גדולות וחמורות, ורק הוראת ההיתר מכסה עליהן; ולפי"ז כיון שכל הקושי והסכנה הריהו במקום "הוראת היתר", א"כ מה לנו סכנה יותר גדולה מבשעת עשית מצוה, ד"מצוה" הריהי הוראת היתר הכי גדולה.

הר"י מסלנט ז"ל חידש שישנה נגיעה של "צדקות", ובאמת הרי נגיעה זו היא הנגיעה הכי גדולה ומסוכנה. חנוני פשוט וכדומה - הרי הוא פשוט ומעשיו הם פשוטים, כשנכנס לחנותו יודע הוא שהנהו חוטא כל היום; בעסקו תמיד באונאה וכדומה, בחטאים גלויים ומפורסמים אינו יודע משום "היתר", עדין אין הסכנה גדולה כ"כ, "כי העבירות הנכרות וידועות קלות הן להשמר מהן", אבל כשאך ילבש האדם איצטלא דרכנן, כשיגש לעשות איזו מצוה, אז כל העבירות נעשות מצוות בעיניו, ובקל יעבור על כל התורה כלה. הר"י מסלנט ז"ל הי' אומר דכשאדם הולך לשמוע איזה מגיד וכדומה, יוכל להחריב בדרכו כל העולם כלו, יזיק ויחבול הכל במרוצתו, כי הלא רק הוא "לשמוע מגיד"! ובשעה אחרת הי' אותו אדם עצמו יודע היטב איך שאסור להזיק ולחבול כחבירו, אך הנגיעה הצדקותית הלזו רק היא הגורמת ומתרת לו כל התורה כלה; דאין סכנה כסכנתו בדרכו לעשות מצוה.

וכל מה שהמצוה יותר גדולה ונשגבה הסכנה גדולה ביותר, וצריך לדקדוק יותר גדול ועצום. יתכן שאדם מרביץ תורה ברבים ועוסק כל היום כולו במצות, בלכתך בדרך בשכבך ובקומך - הלא כל היום כלו עסקו אך ורק במצותו-, ולא תהי' כל עבודתו אלא "עושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס", שכל התורה הותרה לו: עובר על לשה"ר, רכילות וכדומה, בדמותו שהנהו עוסק במצות; ואדם פשוט וחלוני הריהו קדוש, קדוש בתכלית הקדושה לעומת אדם זה. הזהירות בשעה זו צריכה שתהי' עצומה עד מאד, כי אין סכנה כסכנתו כיון שהמצוה הריהי כ"כ גדולה. בשעה שעסקו ישראל בבנין

המשכן שם הוצרכו להזהיר להם לכל יחללו את השבת; בטעה שלא היו עוסקים במצוה לא הוצרכו לאזהרה זו, אבל „כשתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה“, אז הזהרו מאד מאד שלא תחללו את השבת והמתכוונן בעין פקוחה בדרכי החיים יראה שעיקר הזהירות שצריך האדם להזהר הוא מאותם העוסקים במצות. אדם פשוט אינו מסוכן כ"כ, כי אין היזקו מצוי, עיקר ההיזק הוא דוקא באותם העוסקים במצות ולשם שמים, ששם הסכנה גדולה מאד, שמתוך הוראת היתר של חסידותו יוכל לירד לחיו של אדם, לדרוס על גופו ונפשו בפסיעות גסות מבלי שירגיש בזה כלל, כי הלא עושה הוא הכל ל"שם שמים"! ובמצב כזה הוא משוחד ועור כלו לדחות כל התורה כלה. ומה נאותים על זה דברי הר"י מסלנט ז"ל שהי' מתבטא ע"ז בצחות לשונו: „כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים“, כשאנשים פשוטים נצים מתפשרים ביניהם בנקל, מתקוטטים קצת, ואחרי זמן מה הכל על מקומו יבא בשלום; אבל מחלוקת „לשם שמים“ סופה להתקיים, מחלוקת כזו כבר לא במהרה תשקע, כיון שהיא לשם שמים, ובלשם שמים הדברים יגעים מאד, שהנגיעה גדולה ועצומה מאד, עד שכל התורה נעשית היתר במצב ההוא. יכולים אנו להעיד לדאכוננו על הריסות וחרבנות שנעשו במחלוקת שהיא לשם שמים; האם ישנם אמצעים שלא יהיו כשרים במחלוקת שבין שני רבנים? הלא הותרו שם גם מלשינות, רכילות וכדומה, דברים שגם אדם פשוט יודע ומכיר בגריעותם, וכ"ז אינו אלא משום שהמחלוקת היא לש"ש ויודע ומכיר מעט קורות ה"מוסר" וראשית התפתחותו ויודע מעט מעיקרי היטודות והכוננות של לימוד זה, הוא יכין מאמרנו זה היטב. הר"י מסלנט ז"ל הי' מונע עצמו מללבוש „איצטלא דרבנן“, וכל התנהגותו היתה על אופן זה שהי' „כאחד הבעלי בתים“, משום דזהו באמת עיקר עבודת האדם שעליה מעוררהו לימוד המוסר, להזהר מאד מאד לבלתי ללבוש איצטלא דרבנן, שאפילו בעשותו מצוה יזהר שלא ישוחד ממנה, ויהי' „כאחד הבעלי בתים“, להזהר שגם אז יתאים עם כל משפטי ודיני התורה; ובזה הזהירות באמת קשה ביותר והסכנה גדולה מאד כי „הוראת ההיתר מכסה עליהן“, ועלול הוא ח"ו לעבור על כל התורה כלה. והנה הדברים הרי הם גלויים ופשוטים מאד, אבל בלי לימוד המוסר לא היו עומדים עליהם בשום אופן.

מ א מ ר ק י ח .

ש"ק פקודי .

נתבאר במאמר הקודם כי עיקר הוראת היתר הוא דוקא במצוה. „השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים“, עיקר האזהרה שהתורה מזהירה עלי' „השמרו לכם“ היא מפיתוי הלב, שבעבירות הכי חמורות כע"ז וכדומה הסכנה גדולה מאד מאד רק משום „פיתוי הלב“, שהוא ענין „הוראת היתר“. בעבירות גלויות

אין הסכנה גדולה כ"כ, ובקל יוכל האדם להנצל מהן; גדול הסכנה הוא אך ורק במקום פיתוי הלב. ה"חטא" עושה את האדם ל"נוגע", ובנגיעה - "השחד יעור", שהנגיעה מכסה על החטא ומורה כבר היתר בלבד, והעבירות הכי חמורות וקשות יכולים להעשות כהיתר ומצוה, ומזה יוכל האדם לדון ק"ו בעצמו איזה נגיעה ושחח הוא שחח המצוה, וגודל הסכנה מהוראת ההיתר שבה.

והנה הר"י מסלנט ז"ל חידש שיטנה נגיעה של צדקות, וגם נגיעה של צדקות הריהי נגיעה; לפי דברינו מתבאר שאין לך נגיעה בעולם כנגיעה של "מצוה".

וזוהי הערה נוראה לאדם לראות שאין לו שום מקום אנה לנוס. האדם ידמה בנפשו שעיקר הזהירות הוא בעבירות, ששם צריך להזהר משחח ונגיעה, אבל לפ"ד הרי נתבאר שיותר ממה שחייב האדם לברוח מעבירה לבלי להעמיד עצמו בנסיון, חייב לברוח מהעמיד עצמו בנסיון של מצוה, כי שחח המצוה גדול הרבה יותר מנגיעה של עבירה לאין ערוך ודמיון, וגדול אפוא חיוב הזהירות במקום מצוה מבמקום עבירה, כי הנגיעה שבמצוה והוראת ההיתר שבה גדולה מאד, ומבלי זהירות גדולה ועצומה עלול הוא מבלי משים בקל מאד לעבור על כל התורה כלה על חשבון המצוה. והאדם המכיר באמת את גודל הסכנה שומר נפשו ירחק מהם, אם יציעו לו מצוה לא יקבלה כ"כ בנקל, והרבה יותר מאשר יברח מעבירה ירבה לברוח מקבל ע"ע איזו מצוה. והרי משה רבינו לא רצה באמת לקבל ע"ע מצוה גדולה כגון זו להיות "משה רבינו", שאין לנו מצוה גדולה מזו, והפציר בו הבורא כביכול ז' ימים והוא לא רצה לקבל ע"ע בשום אופן, עד שהבורא הבטיחו "וראך ושחח בלבו" - עיין ברש"י ורמב"ן.

ואמרו חז"ל בעירובין: "נוח לו לאדם שלא נברא ועכשיו שנברא יפספש במעשיו, ואיכא דאמרי ימשמש במעשיו". ובמס"י פ"ג מבאר שני ענינים אלו של פשפוש ומשמוש, שענין הפשפוש במעשיו הוא אם המעשה הנה עבירה או לאו, וענין המשמוש הוא חקירה אפ"י במעשים הטובים עצמם, והרי זה כמשמש בכגד לראות הטוב וחזק הוא. והנה שני אלו הענינים הרי הם אותם הסיבות שכל א' וא' הוכיח בשכילן שנוח לו לאדם שלא נברא, והאיכא דאמרי שהם מוסיפים משמוש המעשים משמע שהם סוברים דבשכיל פשפוש המעשים לא היו אומרים עדין נוח לו שלא נברא, דבפשפוש המעשים יוכל כל אדם לשית עצות בנפשו, וה"נוח לו שלא נברא" הוא מחמת משמוש המעשים, דעיקר הסכנה הגדולה לאדם היא דוקא במקום מצוה ועשית רצונו ית', דשם הנגיעה גדולה עד מאד. והעצה היחידה בעדו הוא משמוש המעשים, דהיינו לבחון ולמשמש בכל מעשה של מצוה כמשמש בכגד לראות הטוב הוא אם רע, משמוש גדול מאד וזהירות נוראה מוטלת עליו, כי אין לך מקום סכנה ונגיעה כנגיעה של מצוה; ועליו להזהר מאד מאד ולא ילביש עצמו באיצטלא דרבנן, כ"א להיות ככל עת אפ"י בעת עסקו במצוה כאדם חולוני, ולבחון עצמו בהבחנה גדולה; "ככגד עדים כל צדקותינו", שהמצוה תהי' אצלו ככגד

עדים שלא יפול ח"ו תחת נגיעת המצוה, כ"א שיהי' בעיניו כגנב ומשוחד מנגיעת המצוה, ולא להסיר עיניו אף רגע מלהזהר ולמשמש בזה. וזהו החידוש שחידש לנו לימוד ה"מוסר", שאפי' כשיעסוק במצות הכי גדולות ונשגבות יהי' חשוד בעיניו "כגנב פשוט". במחלוקת קרח ועדתו על מש"ר אמר: "לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם", ואלמלא לא באנו אלא בשביל זה, אילו לא ניתן לנו רק פסוק זה, דינו; שהוא מורה לנו איך שמש"ר ברק את עצמו, את ה"משה רבינו", באופן גס כזה, כגנב וגזלן החשוד על כל, "לא חמור אחד מהם" וגו', ולו הי' מוצא מש"ר איזו טינא במעשיו, אזי כל המצות הכי גדולות ונשגבות של משה רבינו לא היו במצב כזה אלא "עבירות".

וזהו אחד מהיסודות שגילה לנו לימוד המוסר; וזה הי' באמת אופן התנהגותו של הר"י מסלנט ז"ל שלא לבש איצטלא דרבנן, כ"א נהג עצמו "כאחד הבעלי בתים", דזהו כאמת עיקר יסוד עבודת האדם להשמר שלא להיות משוחד ממצוה כ"א להשאר אפי' במצב של מצוה "כאחד הבעלי בתים".

במשכן נאמר "אלה פקודי המשכן", ונתקשו הראשונים מהו ענין "פקודי", וכ' הרמב"ן שכשמסר מש"ר לבצלאל את הזהב וכו' יסר לו במנין במדה ובמשקל, והוא כאילו נמסר ליד גנב וחשוד, שאין מוסרים לו אלא במנין, והוא מבהיל מאד. ינסה נא האדם לציר זאת לעצמו בציוור חי, אם היו נותנים לה "חפץ חיים" ז"ל מעות לדבר צבורי, האם יעלה על דעת מי שהוא שלא ליתן לו כ"א במנין ובמשקל? והיא הערה נוראה מאד המורה לנו איך שעל האדם להיות נזהר מ"מצוה", ובמצב של מצוה רבה כגון זו של בנין המשכן, הביט מש"ר על בצלאל כעל גנב חשוד. והוא לימוד לאדם שבמצות הכי גדולות ונשגבות ינסה עצמו בהכחנה הכי גדולה ודקה פן ואולי אינו אלא "גנב".

סוד הדברים הוא שאין לך באמת נגיעה כנגיעת המצוה, ואין לך שחד כשחד של מצוה, שהיא מטלת את האדם כסכנוה גדולה מאד, ושומר נפשו יברח מזה כבורח מן האש, כי אין סכנה כסכנתו. וזהו מה שאמרו ז"ל "בקש שלום ורדפהו" - בקש מצות לא נאמר אלא בקש שלום, ודבריהם ז"ל לכאורה הרי הם כחידה סתומה, דלמה זה לא יבקש האדם מצות? אבל המשכיל ומכין דברינו הוא יבין כבר על נכון שאין לאדם לחפש אחר מצות, רק "בקש שלום" נאמר, "בקש מצות" לא נאמר.

מ א מ ר ק י ט .

מוצש"ק פקודי .

במאמרים הקודמים נתבאר לנו כי מקום הנסיון הכי גדול לאדם הוא דוקא במצוה, והמצוה עצמה הריהי פח ומוקש לו, ומכלי משים ומכלי התכוננות ומשמוש עלול האדם ליפול במצודה ולהכשל

בהמצוה עצמה. ואחרי התכוננות דקדקנו במאמרי חז"ל המתאימים ומורים על יסוד זה.

איתא בהוריות י': "אמר רבה כב"ח אריו"ח מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם, משל לב' בנ"א שצלו פסחיהן אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה צדיקים ילכו בם וזה שאכלו לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו בם, אמר ר"ל רשע קרית לי' נהי דלא עביד מצוה מן המוכחר פסח מי לא קאכיל". וכל הסוגיא מארכת לציר לנו באופנים שונים הכשלוץ של מצוה, ור' יוחנן רצה באמת לומר שמצות אכילת פסח הרי היא הכשלוץ כיון דאכלו לשם אכילה גסה, ור"ל שרחה זה הוא משום דס"ל שאין בזה שום צד של עבירה, אבל לו הי' שם צד עבירה אזי היתה מצות אכילת פסח עצמה כשלוץ ומוקש לאדם, ופושעים יכשלו בם".

ואמרו חז"ל שהבורא ית' הפציר במש"ר ז' ימים ולא רצה לקבל עליו גדולתו, וכאר הרמב"ן שחש משה שמא תהי' בזה ח"ר פגיעה בכבודו של אהרן שהוא הבכור, עד שהבורא ית' הבטיח וראך ושמח בלבו", שלא יהי' בזה שום נדנוד עבירה, אבל לו הי' בזה ח"ר נדנוד קל של עבירה, פגיעה בכבודו של אהרן, אזי היה כל ה"משה רבינו" עבירה גדולה, וה"משה רבינו" הי' במצב ההוא המכסול הכי גדול ונורא. ציור לזה נוכל להשיג ממה שאסרו ללמוד תורה בבית הקברות משום לועג לרש, ואסרו בת"ת שהוא כנגד כלם", שלכאורה הרי המת פטור באמת מת"ת ומה שידך בזה לועג לרש, ובכל זאת הרי אמרו שמכל ה"תלמוד תורה" שבביה"ק ישאר רק "לועג לרש", עד כגון זה הוא הכשלוץ במצוה. א"כ הרי באמת לו היתה איזו פגיעה בכבודו של אהרן בהתמנותו של מש"ר, הרי לא הי' נשאר מכל ה"מש"ר" כ"א עבירה ומכסול. והוא כלל גדול לאדם כי "ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם", אבל "ופושעים יכשלו בם", אין לך לפושע כשלוץ יותר גדול מכשלוץ המצוה, ואין לך מקום סכנה יותר גדול מסכנת המצוה, ועיקר הזהירות והשימור צריך שיהי' דוקא במצב של מצוה כמו שנתבאר.

## מ א מ ר ק כ.

ב' ויקרא.

במאמרים הקודמים בקשנו סמך לדברינו מד' חז"ל והבאנו מ"ש בהוריות; אבל באמת אין אנו צריכים לדקדוקים, שהרי גמ' מפורשת היא כב"ק צ"ד: "ר' אליעזר בן יעקב אומר הרי שגזל סאה של חיטים טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאך וע"ז נא' ובוצע ברך נאך ה'", והרי כל דברינו מבוארים בהדיא, דבפושע גם "ברכה" אינה אלא "ניאוך". והנה יסוד זה מקיף באמת את כל האדם מקצה אל הקצה, יתבונן נא כל א' וא' בנפשו ויכיר אמיתת הדברים, ואדם העוסק במצות כל היום,

מקומו ועד שכבו, הוא יוכל כאמת להכיר ולהוכח אמיתות הדברים. לו הי' לו בין כל מצותיו אף מעשה טוב אחד אזי היו לו כבר „פנים אחרים“ לגמרי. וזה מבהיל מאד מאד. תמיד אנו מעוררים בזה ע"פ דברי אדמו"ר ז"ל שהי' אומר ש"בן-חזל" („א פרי") עושה מעפר זהב, ו"שלים=מזל" גם זהב יהפוך לעפר ושיט". אבל גם זה עדין אינו המבטא הנכון שיקיף הכל; המבטא הנכון והמתאים הוא „כי ישירים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם“, כי ה"פושע" הכל נהפך אצלו לעבירה, המצות הכי גדולות הנן מכשול בעדו. וזהו כלל המקיף כל הבריאה כולה מתחילתה ועד סופה, שישרים דרכי ה', וכל מעשה ומעשה של האדם הריהו באמת „מצוה“, כל מעשה שלו הריהו בגדר קרבן פסח, ורק ש"צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם“, אם רק הנהו פושע אז אין לו כבר שום עצה ותחבולה, שאז המצוה עצמה הנה המכשול בעדו.

והנה זוהי הערה גדולה ומבהילה מאד, שתמיד מדמים שהבורחים מעבירה ומשמרים עצמם מלבוא לידי נסיון ועוסקים כל היום במצות, הרי הם נשמרים כבר מחטא. אבל לפי דברינו הרי נתבאר דלפושע גם המצות הכי גדולות אינן מקלט בעדו, ואין לך שום מקום ומצב שהי' שמור מחטא, כי המצוה הכי גדולה ונשגבה הריהי אבן נגף ונעשית אצל „פושע“ לעבירה גדולה. ובאמת הר"ז מבואר בגמ' הוריות שהבאנו, שכל השקלא וטריא של הגמ' הוא לציר ענין „פושעים יכשלו בם“ במכשול של מצוה, הרי מבואר מזה דהכתוב מדבר אדות כשלון של מצוה. ומה נפלא איך שחז"ל בב"ק דקרוקו כלשונם „טחנה לשה" וכו', וכ' התוס' דרבנותא קמ"ל דאע"פ שעשה כל השינויים הללו אינו אלא מנאץ, והיינו דהגמ' קמ"ל דאחרי כל המעשים שעשה, אחרי כל הגלגולים, טחנה לשה וכו', – בכל זאת לא תוכל לצאת מסם מצוה בשום אופן, דכיון שיש שם שמץ של עבירה לא יועיל כבר שום מעשה בעולם, וסו"ס לא יהי' כ"א מנאץ.

וזהו שנתבאר לנו במאמרים הקודמים שמש"ר לא רצה כשום אופן לקבל גדולתו אף אחר שהפציר בו הקב"ה ז' ימים, משום דחשש שמא תהי' שם ח"ו פגיעה בכבודו של אהרן שהי' הככור, משום דלו הי' ח"ו בכל ה"משה רבינו" שמץ פגיעה בכבוד אהרן, אזי הי' כל המשה רבינו רק „מנאץ“.

ודבר זה מבהיל מאד, והוא עוד יותר ממ"ש אדמו"ר ז"ל, כי „פושעים יכשלו בם“, והוא סוד גדול ונורא, שאם האדם הנהו במצב של „בוצע“, אזי המצות עצמן הרי הן עבירות ממס, שבמצות הכי גדולות אין בהם שום צד זכות כ"א „מנאץ“. ויסוד זה מעורר לנו על גודל עבודת האדם ומגלה את העיקר הראשון, שתחילת כל ישמר ויזהר בזהירות יתרה שלא יהי' לו מעשהו לפוקה ולמכשול. אדמו"ר ז"ל הי' מכקר את אלו אנשי מעשה שמתפרצת לפעמים אנחה מלבם כאמצע תפלתם, ואמר כי גריעות האדם ופחיתותו גדולה כ"כ, עד שאנחה קלה היוצאת מקרבו בשביל דאגת פרנסה וכדומה ככחה לחפות על כל תפלתו, ויתכן שלא יכוין בתפלה ולא יראג מזה כלל באמרו „שלוס

עלי נפשי" שהרי התאנח בתפלה. ומזה נוכל לדון ק"ו, אם אנחה קלה ביכלתה לחפות על כל תפלתו, א"כ על כמה פשעים תכסה מצוה? וזהר שא"ל רבא לרבנן: „במשותא מיניכו לא תירתון תרתי גיהנם" (יומא ע"ב), דאם אדם עובר עבירה הרי עכ"פ יש לו עוה"ז, אבל אדם העושה מצוה ומדמה בנפשו שעוסק במצות בעת שכאמת הנהר כולו אך ורק „מנאץ", א"כ הרי ויתר על עוה"ז בעת שגם עוה"ב אין לו, והיינו „לא תירתון תרתי גיהנם".

ואיתא במד"ר (בראשית פ' ס"ב) „כד דמך ר' אבהו אחזר לי' י"ג נהרי אפרסמון א"ל אילין דמאן א"ל אילין דידך, אמר אילין דאבהו „ואני אמרתי לריק יגעתי לתהו ולהבל כחי כליתי אכן משפטי את ה'". והוא נורא מאד שר' אבהו שעסקו כל ימיו הי' רק במצות, אפ"ה אמר „ואני אמרתי לריק יגעתי"! הרי לך עד היכן הדברים מגיעים, עד שיתכן שר' אבהו יעסוק כל ימיו במצות ולא ידע אם באמת עסק במצות או ח"ו בעבירות.

ובא וראה כמה עלינו להחזיק טובה ללימוד המוסר שגילה עינינו והראה לנו סודות גדולים ושמירין, והעמידם גלויים ופשוטים בהעבירו את מסך הסכלות מעינינו; ויתבונן מזה עד כמה הוא הכרחי לאדם עד שהוא בגדר פקוח נפש ממש, כי בלעדיו הריהו כעור באפלה.

## מ א מ ר ק כ א .

תענית אסתר .

כ' בחוה"ל שער יחוד המעשה פ"ה: „בן אדם ראוי לך לדעת כי השונא הגדול שיש לך בעולם הוא יצרן הנמסך בכחות נפשך והמעורב במזג רוחך והמשתתף עמך בהנהגת חושיך הגופניים והרוחניים, המושל בסודות נפשך וצפון חובך, בעל עצתך בכל תנועותיך הנראות והנסתרות שתהינה ברצונך, האורב לפתות פסיעותיך, ואתה ישן לו והוא ער לך ואתה מתעלם ממנו והוא אינו מתעלם ממך, לבש לך בגדי הידידות ועדה עדי האהבה לך ונכנס בכלל נאמניך ואנשי עצתך וסגולת אוהביך, רץ אל רצונך כנראה מרמיזותיו וקריצותיו והוא מורה אותך כחציו הממיתים לשרשך מארץ חיים".

והנה החוה"ל גילה לנו כאן כל סוד היצר, שסוד היצר הוא דוקא באופן זה שהוא מכוסה ובלתי גלוי, שהוא מתלבש בגדי אהבה ואין ביכולת האדם להרגיש בו כלל, ורק שהחוה"ל גילה לנו שבה בשעה הנהו ה"שונא הגדול שיש לך בעולם". ואמרו חז"ל „אין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנס בו רוח שטות", דאילו הי' האדם רואה את היצר בגלוי לא היה חוטא כלל, וכל סוד היצר וגודל סכנתו הוא בזה שמשים עצמו כאוהב, ומענג ומנהנה ונותן לאדם כל העוה"ז, ובזה הוא מעור עיניו, כי השחר יעור, והאדם נעשה עור ומשוחר עד שנדמה לו שהיצר הוא אוהבו הכי גדול [כאמת הרי היצר „ידוה

לבו" גם על אותה ההנאה שהוא מהנה לאדם בשעת העכירה, ומובא בשם האר"י ז"ל כי כשלושב האדם בגד חדש אין קץ לקנאתו וצערו של היצר מהנאת האדם, ואף שהוא מפתהו להנאה זו, בכל זאת גם על הנאה זו יצר לו, ורק שהוא מוכרח לזה, שבלעדי זה לא הי' האדם חוטא ושומע לו כלל]. ולכן היו חז"ל הק' גזהרים מאד משחד כל דהו, שנוזהרו לבלתי קחת ממנו הנאה כל דהו, משום דכהנאה הכי קטנה כבר הסכנה גדולה, שהאדם מתעור ואינו רואה כלל את השונא הגדול. לראות את "השונא הגדול" הי' יכול רק בעל חוה"ל, שהוא לא הי' משוחד מהיצר כלל, ולא לקח מכל העוה"ז שום הנאה, הוא הי' רואה בו את השונא הגדול שיש לו בעולם, היורד ומשטיץ וכו' גם בלבשו בגדי הידירות. כל יסוד עבודת האדם הוא לראות ולהכיר את השונא הגדול, וכזה הסכנה גדולה מאד שבהשתחד האדם בכל דהו הרי לא יוכל כבר בשום אופן להכירו; ורק מחסדי ה' ית' הוא שהשביע עוד הנהגה שבה היצר הוא בגלוי, ולולא זאת תמנו ח"ו בעונינו. ואמרו חז"ל (ב"ב ש"ז) "הוא השטן הוא היצה"ר הוא מלאך המות", "כמתניתא תנא יורד ומתעה ועולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה", שמצד אחד הריהו יורד ומסית, מתלבש כאוהב, ומאידיך גיסא הרי הוא יורד ונוטל נשמתו, שאחרי האהבה יתהפך סו"ס לאויב נורא המשטיץ ומקטרג ויורד ונוטל נשמה; והוא בכדי שיכיר האדם ויראה את שונאו הגדול, וכשיזכה להכרה זו שיצרו הוא השונא הגדול הנה כבר זכה לישועה.

ומזה יתבאר לנו סוד גדול שיפיץ אור על כל סוד הגלות וחי ישראל בין העמים, שהנגישות והפורעניות היו פוגעות בהן אחרי תקופות של התבוללות ו"אהבה"; מתחילה היו באים לידי אחוה ומתוך כך לידי שחי זכויות, ואחרי כן הי' בא על ישראל מבול של צרות ופורעניות. וכ' הרמב"ן ע"פ "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והי' אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצרו אתכם וגו'" (כמדבר ל"ג): "לשכים בעיניכם - ליתדות המנקרות את עיניכם וכו' והנה ברור הוא כי שכים קוצים חדים מלשון הסר משוכתו וכו' ושמת סכין בלועך דבר חד מקוץ או מברזל, ולצנינים ג"כ סילון ממאיר וכו' אבל הכונה לשכים בעיניכם כמו כי השחד יעור פקחים וכן ולפני עור לא תתן מכשול". - ובאמת הרי זהו בטבע של כל אומה שהיא רוצה שיתבוללו בה המעוטים ולזאת נותנים להם זכויות אזרח, דרק עי"ז אפשר להביאם לידי התבוללות, מה שאי אפשר בשום אופן ע"י נגישות. והרי אנו עדי ראייה בדורנו זה, כי לפני המגפה ההיטלרית היו יהודי אשכנז שטופים מהתרבות הגרמנית ומתבוללים לגמרי עד שלא ידעו כלל שהם בני עם אחר, כי ההנחות והזכויות שניתנו להם עורו עיניהם עד שלא ידעו כלל שאינם גרמנים, ורק ע"י הנגישות התחילו להכיר את צור מחצבתם. ולפ"ז אם נראה אומה רודפת מעוטיה באמת זהו למעלה מן הטבע, כי בטבע הרי הנם



רוצים לקרב המעוטים ולכוללם ביניהם. - „ועל דעת רבותינו יאמר כי ינקרו עיניכם להטות אתכם ולא תראו ולא תבינו וילמדו אתכם בכל תועבותיהם ולעבד את אלהיהם כמו שאמר לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וגו' , ואחר שיהיו שכים בעיניכם וישעו אתכם לשוב מאחרי יהיו צנינים כצדיכם שיכאיבו ויצערו אתכם לשלול ולבוז אתכם, ואח"כ וצררו אתכם שילחמו בכם" וכו', - שכן הוא באמת סוד היצר, מתחילה הריהו יורד ומסית, „לשכים בעיניכם", ואח"כ היא ההנהגה של „לצנינים בצדיכם", דמהנהגה של „לשכים בעיניכם" יוצאת ההנהגה של „לצנינים בצדיכם", בכרי שכזה יכירו את השונא הגדול, „היורד ונוטל נשמה".

בסליחות לתענית אסתר: „עם הנמצאים בשושן באכלם מזבח עכרם, פער פיו להשטינם ולהסגירם ביד גותן מכרם, צור התקיץ לכתוב אגרת לאבד סברם", והוא מיוסד על מ"ש חז"ל בפ"ק דמגילה „מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע". והנה כל התענית של ג' הימים הי' בכדי לשרש את ה„נהנו". ובמדרש מביא שם מנין האנשים שנהנו שהי' רק י"ח אלפים והי' מאות, וחלילה וחלילה לחשוב שהי' שם איזה טענה של אכילת איסור, ופשוט שא"ל לנו להשיג ענין התביעה שהי' שם, שלא היתה זו טענה רק לגבי בני דורו של מרדכי, אלא שחז"ל הק' גילו לנו שהי' שם טענה בענין ה„נהנו", שהי' כבר בזה ענין התקרבות ושחד, ואלמלא גילו לנו חז"ל לא היינו יודעים מזה כלל; וזה הי' ה„שכים בעיניכם", ו„נהנו" זה גרם לכל הגזרה „להשמיד להרג ולאבד וכו'", ולולא חזרו בתשובה הי' ח"ו מקעקע ביצתן של שונאי ישראל. וע"ז הוקבעו ימי התענית לשרש את כל ה„נהנו" ולהכיר את השונא הגדול, ותיכף בהכירם זה מיד זכו לגאולה.

הנה תיכף אחרי מתן תורה הוזהרו „לא תכרות להם ולאליהיהם ברית, לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי" וגו' (שמות כ"ג), שתיכף אחרי מתן תורה הוזהרו מ„השכים בעיניכם", שלא להנות מהם ח"ו בדבר מה, וכן בפ' תשא (ל"ד) „השמר לך פן תכרת ברית ליושב הארץ אשר אתה בא עלי' פן יהי' למוקש בקרבך וגו' וקרא לך ואכלת מזבחך", וברש"י: כסבור אתה שאינ עונש באכילתו ואני מעלה עליך כמודה בעבודתו שמתוך כך אתה בא ולוקח מבנותיו לבניך". והנה ודאי שאין מדובר כאן אדות אכילת איסור, דעל זה לא הי' אומר „כסבור אתה שאינ עונש באכילתו", ורק שמדבר כאן מעניני ההתרחקות שנצטוינו להתרחק מעכו"ם משום חתנות, כמו לבלי לשתות שכר עם העכו"ם וכדומה, ועל ענין זה כבר כ' רש"י שהוא כמודה בעבודתו, שמזה כבר מתגלגל ויוצא כל המשא ומתן עד עבודה זרה. ובאמת הרי קורות יהודי אשכנז מורים לנו ע"ז, איך שע"י התחלת התקרבות ירדו משה משה עד כדי התכוללות כ"כ גוראה שלא ידעו שהם יהודים. והוא מפליא מאד: שתי עירות הסמוכות זו לזו ורק הגכול מפסיק ביניהן, האחת היא עירה שאנשיה לומדי

תורה ויראי ה' עם מנהגי ישראל מקדמת דנא, ומעבר השני הגיעו לידי דרגא שפלה כזו עד שנתבוללו כליל; וכל זה התחיל להתפלפל מה, וקרא לך ואכלת מזבחך, מהתקרבות זו יצא הכל. „על מה תכו עוד תוסיפו סרה“ - המתבונן בהתפתחות שנאת אוה"ע לישראל בדורנו זה יבהל וישתומם: עוד לפני כעשרים שנה היו בושים להוציא מילת אנטישמיות מפיהם, שהי' זה כנוי של גנאי, וכהיום הריהו מהדברים הכי מודרניים ונאים; והוא אך ורק מסוד זה. כל זה בא מענין ה"נהנו", וכל מה שגדול ה"נהנו", הרי זה מביא ליותר ויותר שנאה, ל"עולה ומשטיין", ד"נהנו" זה מחייב שתצא הנהגה של "יורד ונוטל נשמה", וזהו מחסדי השי"ת בכדי שיכירו את השונא הגדול. וא"כ כל מה שגדול ה"נהנו" גדול ה"להשמיד להרוג ולאבד", בכדי שתצא ההכרה מהשונא הגדול. ב"נהנו" שבימי אחשורוש הוצרכו לקבוע ג' ימי תענית, דה"נהנו" חייב הנהגה של "להשמיד להרג ולאבד", ולכן היו צריכים לכל התענית, בכדי לשרש את ה"נהנו" ולהכיר את השונא הגדול, וכשחזרו בתשובה מזה יצאה תיכף הישועה.

### מ א מ ר ק כ ב .

פורים.

הנה אסתר ברוה"ק נאמרה, כל המגילה מתחילתה ועד סופה הריהי "תורה", אין בה שמץ ותג כל דהו שלא יהא "תורה", וכל ענין המגילה הריהו לספר מנס פורים. ונעמוד בזה על הערה גדולה, שבנס פורים האריכו כ"כ וניתנה ע"ז מגילה שלמה מכמה וכמה פרשיות, בעת שהנסים היותר גדולים כקריעת ים סוף וכדומה הזכירה תורה בפסוקים אחדים. אמנם כל השתלשלות הנס שבמגילה הי' בדרך הטבע, שהרי דבר זה שאשה מטה לב בעלה הוא מצוי ושכיח; אכן המתבונן במגילה האם לא יראה על כל צעד וצעד נסים גדולים? „ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך“ - האיך זה נס? וכן עלות אסתר למלוכה, שמיעת מרדכי את דברי בגתן ותרש, וכן הלאה - נסים עד אין שיעור, עד הנס הגדול של „איש צר ואויב“ וגו' שנהפך לב אחשורוש לטוב, והפיר ה' עצת ערומים, כל נס ונס בפ"ע הוא נס גדול, אלא שהנס מסוג של נסים נסתרים, מכוסים מהעין בצעיף של טבע. וכשנציג זה לעומת זה, קריעת ים סוף לעומת נס פורים, הלא אין דמיון וערוך להם, שהרי נס של קריעת ים סוף הי' רק נס אחר, וכאן - נסים כ"כ הרבה עד שיצא הנס הזה, -דפשוט דלא שייך למדוד נסים כמדת הקושי שבהם, דמה שייך קושי כנס ומי מעכב על ידו ככיכולי-דנס נסתר הריהו באמת נס יותר גדול מנס גלוי, והרי לנו איך שתורה האריכה במגילה שלמה בנס אחשורוש, ונס קריעת ים סוף נכלל בפסוקים מספר.

אמרו בב"ר פ' צ"ז: „ריב"ל אמר קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף שנא' לגוזר ים סוף לגזרים וכתיב תמן נותן לחם

לכל בשר", והשוו חז"ל נס של טבע לקריעת ים סוף, הרי שנס של טבע אינו פחות עכ"פ מנס גלוי; וכאמת הרי אמרו שם חז"ל על ענין פרנסה, ורשב"ג אמר גדולה מן הגאולה שהגאולה ע"י מלאך ופרנסה ע"י הקב"ה, גאולה ע"י מלאך - המלאך הגואל אותי, ופרנסה ע"י הקב"ה - פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", דאה"נ שנס טבעי גדול הרבה יותר מנס גלוי ומפורסם כמו שנתבאר. הרמב"ן מביא את ד' האבן עזרא ומשכחו כמה שכ' ששם "שר'" הוא מלשון משרד המערכות, דלנס טבעי צריך שם מיוחד, משום דנס בטבע גדול הרבה יותר מנס גלוי. בקריעת ים סוף לא הזכיר הכ' שהי' צריך ע"ז שם מיוחד, ולנס בטבע היו צריכים לשם מיוחד, "שר'" שהוא משרד המערכות. והוא יסוד גדול ונפלא, שנתבאר לנו בזה ענין נס נסתר שהוא גדול הרבה יותר לאין ערוך מנס גלוי, וזוהי הערה שנתעוררנו ע"ז מהמגילה.

ועי' ברמב"ן (בראשית מ"ו, ט"ו) בד"ה שלשים ושלש וכו' "ורבי אברהם השיב ואמר כי זה תמה א"כ למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת ק"ל שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים וכו' אבל אומר לך דבר שהוא אמת וברור בתורה כי הנסים הנעשים ע"י נביא שיתנבא כן מתחילה או מלאך נגלה במלאכות ה' יזכירם הכתוב, והנעשים מאליהם לעזור צדיק או להכרית רשע לא יזכירו בתורה או כנביאים, וזהו זהב רותח יוצק כפי החכם הזה ממה שהשיב וכו'". והנה אע"פ שבמצמות הנסים כפי שבארנו הרי נסים נסתרים גדולים הרבה יותר מנסים גלויים, אבל בתורה אין נסים גלויים מוזכרים כלל; ומעולם לא עמדנו על ד' הרמב"ן לרדת לעומקן של דברים עד שנתעוררנו על דבריו בקריאת המגילה. הרי להבהל ולהשתומם, כי בכל המגילה לא נזכר אף פעם שם ה', שלא כדרך כל התורה, שאין לך שום מעשה ופעולה בתורה"ק שלא יהא כתוב בה שם ה'; ולדוגמא: במצרים נאמר "ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים", וכאן נאמר "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה", כאילו שכל זה הי' מעצמה. מגילתאיכה מלאה כולה שמותיו של הקב"ה וכאן כ': "איש יהודי וגו' אשר הגלה וגו' אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל", כאילו נבוכדנצר הוא שהסב את החורבן, וכן ככל המגילה, עד שאפי' בקביעת ימי הפורים לא הוזכר שמו ית' כלל, והוא מפליא מאד, שבכל מגילת אסתר שנאמרה ברוח הקדש לא נזכר בה שם ה' כלל, עד שאפי' בקביעת חג ומועד בישראל לא נזכר שם ה'. ומזה עמדנו על דברי הרמב"ן, דזהו כאמת סוד נס נסתר, "אכן אתה א' מסתתר אל' ישראל מושיע", זהו סוד "מסתתר", שהנסים הכי גלויים, הגדולים הרבה יותר מנסי קריעת ים סוף וכדומה, ככל זאת לא הזכירם תורה"ק. בימי מרדכי ואסתר, בהנהגה של הסתר פנים, הי' הקב"ה כביכול "מסתתר", ובהנהגה של "מסתתר" יתכן שיורידו לאסתר מן השמים תורה חדשה, ובכל זאת לא יזכר שם שם ה', שהוא "נסתר" כביכול, "א' מסתתר". וזהו להורות מהו לנו ענין "נסתר", שבמצמות הנסים אין חילוק כלל בינם ובין נסים

גלויים, ולא עוד אלא שהם הנם עוד נסים יותר גדולים כפי שנתבאר, ובכל זאת לא נתפרש שם שם ה', דבחינה של הסתר פנים, גם בנסים הכי גדולים ועצומים הוא „מסתתר“ כביכול. ומכאן יוצא לימוד גדול לאדם בגודל העבודה שיום הפורים מטיל עליו, והוא „פירסומי ניסא“, שזהו בכלל ענין החגים שהוקבעו בגלות - חנוכה ופורים, שחגי הגלות הם במצב של „נסתר“, ולכן הטילו חז"ל חוב על האדם לפירסומי ניסא, ועל עיקר זה צריך שיסב האדם עבודתו כיום זה.

## מ א מ ר קכג.

ה' צו.

הנה לזכות אצל הכלל ישראל דבר מה הוא דבר קשה עד מאד. הכלל ישראל מקמץ מאד בתוארים, ואינו נותן מעלה וגדולה אלא למי שראוי לזה ומותאם בהתאמה מרוקדת ועצומה. חז"ל אמרו שמשום זה בקש יעקב אבינו שלא יקברוהו במצרים, שחשש שמא יעשוהו המצרים אלוה. ולכאורה למה לא חשש שמא יעשוהו בניו אלוה, והרי ודאי שהם הכירו את יעקב יותר מהמצרים? והוא משום דלא בהנהגת יעקב אבינו ולא בהנהגת בניו עמו לא הי' שום מקום חשש שיעשוהו אלוה. נציר נא בנפשנו, לו היו אוה"ע זוכים לאיש כהרמב"ם, הרי ודאי שהיו מעריצים אותו כאלוה, וכישראל הרי היתה מחלוקת גדולה נגדו, עד שהגר"א ז"ל התבטא עליו „שהפילוסופי' הטתו ברוב לקחה“, ופשיטא שלא הי' שם שום חשש שמא יעריצוהו כאלהים. מי לנו גדול ממשה רבינו ש"בכל ביתי נאמן הוא“, ובכל זאת היו חולקים גם עליו כמ"ש במחלוקת קרח ועדתו. ורואים אנו מכ"ז שלזכות להערצה ושם כישראל הוא דבר קשה עד מאד, ואין אדם זוכה בזה יותר מכפי שויו ודרגתו.

מצינו בחז"ל איך שהם היו מדקדקים בדרגות, „אם הראשונים כמלאכים“ וכו', „רב תנא הוא ופליג“, שהגדירו דרגתו של רב שהוא רק „תנא ופליג“, אבל „תנא“ כבר אינו. אילו היו שואלים לנו אם הי' לו להגר"א ז"ל רוח הקודש הרי לא היינו מסתפקים כלל, כי הרי אנו היינו מיחסים את זה גם לה„חפץ חיים“ זצ"ל, וכראשונים ראינו איך שהם היו נזהרים בתאר זה, ולא ייחסוהו כ"א למתי מספר. אנו הרי היינו מיחסים ענין נבואה אפי' להקטן שבחז"ל הק', ובחז"ל מצינו איך שהגדירו דרגתם והזמן שבטלה הנבואה, והם היו משתמשים רק בכת קול. בקצרה: אצל הכלל ישראל קשה מאד להיות מרומם באיזו מעלה ומדרגה, ולעולם לא יפריזו לאיש יותר מכפי מדותיו. ולפי"ז, כשחז"ל מדברים אודות מי שהוא ומספרים במעלתו, הרי זהו המופת והראי' הכי גדולה על אמיתת הדבר, מכיון שחז"ל יחסו אליו ענין זה.

אנו רגילים להזכיר שמו ית' על כל צעד וצעד, אין אנו עושים שום פעולה מכלי שנזכיר בה שם ה'; אדם כותב מכתב, מתחיל הוא „בשם ה'“, על כל וצעד שומעים אנו „אי"ה“, „בעז"ה“ וכדומה.

וכשאנו מעינים במגילה הרי אנו מתמיהים ומשתוממים איך זה נכתבה מגילה שלמה בת י' פרקים מבלי שהוזכר בה שם ה' אף פעם. בהרבה מקומות עוברים אנו על ענינים שממש "צדחים ככרוכיא", ומאליו מתפרץ שם שם ה', ובמגילה אין זכר מזה. "ותהי אסתר נושאת חן" וגו' - לא נזכר שה' נתן חנה בעיני כל רואיה. "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה וגו' ויזעק זעקה גדולה ומרה" - לא נזכר כלל מהי הזעקה, ואל מי זעק?, "ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות" - הרי זה מבהיל מאד: הרי כל א' הי' מחליט בכטחה שכל ענין המלכת אסתר הוא לתכלית הנס, ואיך יאמר מרדכי "מי יודע"? כמו"כ לא זכר מה עשתה אסתר בג' ימי הצום, הלא ודאי שהתפללה ובקשה רחמים מה'; והנה מלך נינוה כשגזר צום אמר "ונחם האלקים" ואסתר לא הזכירה דברו - "ובכזן אבוא אל המלך"; וכזן בכל המגילה, עד שמרדכי אומר לאסתר "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", כאילו בכונה לא הזכיר שמו יח', וכי מהו ה"מקום אחר" אם לא ממנו יתב' ? והיא הערה מבהילה מאד שעמדו כבר עליה הראשונים (ועי' בפ"י הראב"ע).

"ויברך עזרא את ה' האל' בקול גדול, מאי אמור אמר רב ואיתימא ר' יוחנן ביא ביא הינו האי דאחרבי למקדשא וקליה להיכלא וקטלינהו לכולהו צדיקי ואגלינהו לישראל מארעהון ועדין מרקד בינן, כלום יהבתי' לן אלא לקבולי בי' אגרא לא איהו בעינן ולא אגרי' בעינן, נפל להו פתקא מרקיעא דהוה כתב בה אמת - וברש"י: כלומר מסכים אני עמכם - אמר ר' חנינא ש"מ חותמו של הקב"ה אמת" (יומא ס"ט). ולהלן שם אמרו: "במערבא מתנו הכי רב גידל אמר גדול שגדלו בשם המפורש ורב מתנא אמר הא' הגדול הגבור והנורא, והא דרב מתנה מטיא לר' יהושע בן לוי, דאריב"ל למה נקרא שמן אנשי כנה"ג שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר הא' הגדול הגבור והנורא אתא ירמי' ואמר עכו"ם מקרקרים בהיכלו אי' נוראותיו לא אמר נורא, אתא דניאל אמר עכו"ם משתעבדים בבניו איה גבורותיו לא אמר גבור וכו' ורבנן היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקינ משה, אמר ר' אלעזר מתוך שיודעין בהקב"ה שאמיתי הוא - וברש"י: מסכים על האמת ושונא את השקר - לפיכך לא כזבו בו".

והנה מאמר חז"ל זה בעצמו, בלי שום באורים, צדח ככרוכיא, מחיב את האדם להיות מאמין בתורת ה', שהרי מזה מתבאר לנו ביאורו של "אמיתי", ומהו היסוד של "אמת" בתורה"ק. דהנה איך נבין מה שאמרו "מתוך שיודעים בהקב"ה שהוא אמתי לפיכך לא כזבו בו", האם לא ראה ירמי' ודניאל גבורותיו ית' ונוראותיו? הן ודאי שיותר אור וגילוי מאשר אנו רואים בלמדנו את המגילה המלאה נסים, ראו דניאל וחבריו, ובכל זאת, אחרי כל, מכיון שהי' מצב של הסתר פנים, בגלות, כבר לא היו יכולים דניאל וחבריו לומר "הגבור" וכו', "מתוך שהוא אמיתי", כי במצב של הסתר פנים א"א בשום אופן לומר "הגבור", כי "ה' אל' אמת",

ולו היו אומרים זאת הי' זה בגדר „כזבו בו“. בשלשלת של נסים כנסי המגילה לא יכלו מרדכי ואסתר בכ"ז להזכיר שם ה' כיון שהי' שם מצב של הסתר פנים, „ומתוך שהוא אמיתי לא כזבו בו“. ומזה נוכל להתכונן כבר איזה גילוי ואור של אמת הי' אצלם במקום שאמרו „הגדול הגבור והנורא“, במקום שהזכירו את שם ה', וזהו „תורת אמת“.

אנו הרי אנו מזכירים שם ה' על כל צעד וצעד, משום דמצבנו הוא באמת מצב של „כזבו בו“, והננו מכזבים כל היום, ולא שייך אצלנו מדידות כאלו כלל. הראשונים היו מדקדקים בתואריהם על כחוש השערה, את רב לא תארו בתנא בשום אופן, רק „תנא ופליג“, שהגדירוהו על כחוש השערה. הנה כתבו מגילה שלמה אבל בכ"ז לא הזכירו שם ה', דזה הי' כבר בגדר „כזבו בו“. וכן במקום שמזכירים שם ה' ג"כ המדידה גדולה עד מאד על חוש השערה: דניאל כבר לא אמר „הגבור“, ירמיהו לא אמר „הנורא“, דכמצבם הם לא הי' להם לומר הגבור והנורא, ולא כזבו. וכן בתורה שמוזכר כבר שם שם ה' גם שם ישנם חילוקים ומדידות ולא כל המקומות שונים, „בראשית ברא אל'“ - אבל „ה'“ לא נזכר, „ויאמר ה' אל'“ - בכאן כבר נזכר „ה'“, וכן בכל מקום הכל מדוד ושקול, והוא המדידות והדרגות בהגילוי, משום דיסוד הכל הוא אמת, „חותמו של הקב"ה אמת“.

מגילת אסתר חייב האדם לצאת מאמין בתוה"ק ועיקריה, דכשהוא רואה מגילה שלמה עם נסים כ"כ גלויים וכולטים ובכל זאת עדין אין שם זכר מ"שם ה'" כי זהו עדין נסתר, א"כ איזה גילוי ואור הוא כבר כשתורה הקדושה מזכירה את שם ה'. על אונקלוס הגר אמרו חז"ל שנתעורר ממה שפגש תינוק ושאלו מי ברא אלה וא"ל „בראשית ברא אל'“, והוא ד"בראשית ברא אל'“ היא הראי' והמופת הכי גדול על אמונה. והיא הערה נפלאה מאד, שחייבים לעמוד ע"ז ממגילת אסתר.

## מ א מ ר ק כ ד .

ליל ש"ק צו .

במק"א בארנו החילוק שבין נסים גלויים ונסתרים, שאינו בעצם הנסים כפי שהורגלנו להכין, דבעצם הנסים אין חילוק כלל, שהם הנם גלויים באותו גילוי עצמו כנסים גלויים, אלא החילוק הוא שאפי' הכי גלוי ומפורסם בתכלית אם אך לא תקעו והריעו בחצוצרות להודיע אדותיו קודם הויתו הריהו כבר נס נסתר. והבאנו ד' הרמב"ן פ' ויגש שכ' „אבל אומר לך דבר שהוא אמת וברור בתורה, כי הנסים הנעשים ע"י נביא שיתנבא כן מתחילה או מלאך נגלה במלאכות ה' יזכירם הכתוב, והנעשים מאליהם לעזור צדיק או להכרית רשע לא יזכירו בתורה“. יוכבד ילדה לק"ל שנה, הרי נס זה אינו פחות בגדלו מנס שרה, אבל מכיון שלא התנבא ע"ז נביא

מקודם הרי זה נס נסתר. מגילת אסתר הריהו נס נסתר, אע"פ שהמתכונן רואה בה נסים גלויים ומפורסמים לאין מספר, בכל זאת הריהו נס נסתר, כיון שלא הודיעו זאת ע"פ נביא. בקצרה מתבאר שנס נסתר הוא אותו נס גלוי ומפורסם כנסים גלויים, רק שהוא נקרא „נס נסתר“ כיון שלא נתפרסם ע"י נביא.

וברמב"ן (שמות ג' י"ג): „ואמרו לי מה שמו וכו' והכונה להם בזה כי משה אמר לפניו ית' ואמרו לי מה שמו שיגיד להם השם שיורה הוראה שלמה על המציאות ועל ההשגחה, והב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי אין להם צורך לראי' אחרת כי אהי' עמם בכל צרותם יקראוני ואענם, והיא הראי' הגדולה שיש אל' בישראל קרובים אלינו בכל קראנו אליו ויש אל' שופטים בארץ, וזהו פי' נכון באגדה זו“. הנה כ' הרמב"ן שהב"ה השיבו שאין להם צורך לראי' אחרת, כי מזה שיושיעם ה' וכו' זוהי הראי' הכי גדולה, אע"פ שלכאורה כל זה הריהו נס נסתר, דהרי אין הכונה שיהיו בשעבוד שאר מלכיות נסים כביצי"מ, דזה לא הי' רק פעם, ובכאן הכונה על מה שיושיעם ה' בכל יום ויום, וזה הרי הוא רק „נסתר“, כמו שנסי המגלה הנם רק נסים „נסתרים“. והוא משום דאין פי' של נסתר שעצם הנס הוא נסתר, אלא עצם הנס הוא גלוי ומפורסם בתכלית הגילוי, ואין להם צורך לראי' אחרת כלל, רק שבחינת נס זה הריהו נסתר, דהב"ה לא הודיע עליו מקודם בתכלית הפרסום. ומה שהנס הריהו נסתר אצלנו ויש בו מקום לעקש להתעקש אין זה מצד קטנות הנס, דהנס הריהו בגלוי הגמור, אלא ש„מקרה“ הריהו „מחק“ על הכל, וגם נס של יוכבד תולהו המתעקש ב„מקרה“. והרי גם מושכלות ראשונות נעשו אצל האדם „נסתר“. אברהם אבינו הרי כל האמונה הי' אצלו מושכל ראשון, „וכי אפשר לבירה בלי בעל הבירה“, כל כך פשוט וגלוי, משום דהדברים כשהם לעצמם הרי הם גלויים ופשוטים, כל הנסים הנסתרים הרי הם גלויים באמת כאותם נסים הגלויים ומפורסמים, ואם רק יסיר האדם מקרבו את האוטם והכיסוי, את מארת ה„מקרה“, אזי יהי' כבר הכל גלוי ומפורסם, ו„אין להם צורך לראי' אחרת“.

„למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' ומאל' משפטי יעבר“, ותובע הכ' מיעקב אבינו על שאמר „למה הרעותם ולא הזכיר שם שם ה'“. והנה זה ודאי ופשוט שמה שלא הזכיר יעקב בזה שם ה' הוא משום שלא הי' רשאי להזכיר, משום דהיתה שם הנהגה של הסתר פנים, ובהסתר פנים אין רשאים להזכיר שם ה', והוא על דרך שבארנו שלא נזכר שם ה' במגילה, ומשו"ז אמר יעקב „למה הרעותם“. ולכאורה איך נבין זאת, האם לא הי' גלוי ליעקב בתכלית הגילוי עד שלא הי' יכול להזכיר שמו ית', והרי השבטים אמרו תיכף „מה זאת עשה אל' לנו“, „האל' מצא את עוזן עבדיך“, ודאי שלא נגרע יעקב מהם. אמנם ודאי שליעקב הי' הכל גלוי ומפורסם, דבחינת נסתר הוא גלוי ומפורסם כאותה בחינה של נגלה, ואעפי"כ עדין אין רשאים להזכיר שם ה', משום שסו"ס הרי היא בחינת

„נסתר“. וזהו „למה תאמר יעקב וגו' נסתרה דרכי“ ומפ' הכתוב: „הלא ידעת וגו' בורא קצות הארץ וגו'“ - נסים נסתרים שהן כשבע, והוא משום דגם נסתר, גם שבע, מפורסם הוא כגלוי, „ואין להם צורך בראי' אחרת“.

וכשמתבוננים אנו בנוס נסתר נוכל להשיג ציור מהו כבר נגלה. דגם נס נסתר כפי שנתבאר הריהו גלוי בתכלית, ומה לנו גילוי יותר גדול מגילוי נסי המגילה שהם בריבוי כ"כ גדול, ובכל זאת הרי הם עדין נסתרים, אחרי כל הגילוי והפרסום הם עדין כבחינת „הסתר פנים“, מזה נוכל כבר להשיג איזה גילוי ופרסום היא בחינה של „נגלה“, של הארת פנים, במקום שנא' כבר בפירוש שם ה'. דמנסתר עומד אדם להכיר מהו נגלה, מהו ענין גילוי שכינה ומהו הארת פנים, שהחילוק בין אלו הכחינות הוא „עין לא ראתה“. אה"נ, בחינת „נסתר“ הרי היא בחינת פרסום וגילוי גדול עד מאד, „נס של פורים“, אבל זהו עדין „נסתר“; בחינת „נגלה“ זהו גילוי עוד יותר גדול, כבחינה של „עין לא ראתה“.

„וירא אליו ה' באלוני ממרא“, והעיר הרמב"ן מהו ענין „וירא“, ומבאר שבזכות המילה זכה אברהם לגילוי שכינה, כמו „וירא כבוד ה' אל כל העם“ שנאמר במשכן, שגילוי שכינה לחוד זוהי בחינה של „ואיתגלי“, בחינה של גילוי כביכול; מהותה של דרגא זו זהו „עין לא ראתה“, „ויקרא בשם ה'“ - זהו התגלות. ביעקב לא נאמר „ויקרא בשם ה'“, וכ' בספורנו דהוא משום דכיעקב הי' כבר „עדה“, דהיינו, כיון שהי' כבר עדה הריהו כבר „גלוי“, וזהו ענין יצי"מ ששם הי' „גילוי שכינה“. בדרשות הר"ן מאריך לבאר הא דהוצרכו לכל היצי"מ ולא עשו כל הנסים במצרים גופא, דכיון שכל ענין יצי"מ הי' ה"למען תדע" וגו' הרי לכאנ' הי' זה יכול לצאת במצרים גופא. והוא משום דיסוד יצי"מ הוא התגלותו כביכול, „ראתה שפחה על הים“ וכו', ההוראה באצבע „זה א'“, וזהו אך ורק מיצי"מ, אך ורק מהארת פנים, אבל כבחינה של הסתר פנים, בשעבוד מצרים, שם לא הי' יוצא זה בשום אופן. ואף דאה"נ ש„אין להם צורך לראי' אחרת“, אבל סו"ס החילוקים הם לאין שיעור, עד „עין לא ראתה“, ובחי' זו של „יצי"מ“ אי אפשר בשום אופן שתצא ב„הסתר פנים“.

„אספה לי שבעים איש וגו' ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם“, דרגא כזו שכלם יהיו נביאים, זוהי רק סגולת בחינת הארת פנים, בהסתר פנים אי אפשר זה בשום אופן. „ומי יתן כל עם ה' נביאים“, „להקת נביאים“, „אין לך עיר בישראל שלא היו בה נביאים“, „נביאים כיוצאי מצרים“ (סדר עולם פ' כ"א) - כל זה יכול לצאת אך ורק מ„יצי"מ“. ריבוי כ"כ גדול של נביאים, זהו אך ורק מ„התגלות“. „מתן תורה“ יכול לצאת אך ורק מ„התגלות“.



בכחינה של התגלות ענין נבואה הריהו דבר כ"כ פשוט עד שנבואת ישעיהו שיבוא יום שלא יהי' עוד נביא הרי היא קללה, עד כגון זה היא בחינת "התגלות", ובכחינה של הסתר פנים גם כשמורידים "אסתר" מן השמים, ונותנים תורה חדשה עם ריבוי כ"כ גדול של נסים, בכל זאת לא נזכר שם שם ה', כ"כ גדול הוא המרחק בין בחינות הסתר פנים והארת פנים. מפורים חייב אדם לקבל מושג מהו ענין יצי"מ.

### מ א מ ר ק כה.

ש"ק צו.

במתני' (שבת ל"א): "על ג' עבירות נשים מתות בשעת לדתן", ובגמ': "ומאי שנא בשעת לדתן, אמר רבא נפל תורא חרד לסכינא, אבי אמר תפיש תירוס אמתא כחו מחטרא ליהוי, רב חסדא אמר שבקי' לרויא דמנפשי' נפול, מר עוקבא אמר רעיא חיגרא ועיזי ריהטן אכב חוטרא מילי ואבי דרי חושכנא, - וברש"י: כלומר, האשה כשהיא בבריות פעמים שזכויותיה תולין ואין כח במקסרג להזכיר עונה, אבל משהגיעה לפתח הסכנה וצריכה לנסים שם מזכירין עונותי' ומעשיה אם ראוי' היא לנס אם לאו - וגברי היכא מיבדקי, - וברש"י: מעשים שלהם להזכיר עונם וזכותם - אמר ר"ל בשעה שעוברים על הגשר, גשר ותו לא אימא כעין גשר - וברש"י: כל מקום סכנה כגון קיר נטוי ויוצא לדרך - רב לא עבר במברא וכו' ר' ינאי בדוק ועבר ר' ינאי לשעמי' דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושיין לו נס שמא אין עושיין לו נס ואם עושיין לו נס מנכין לו מזכויותיו, א"ר חנין מאי קרא קטנתי מכל החסדים ומכל האמת - וברש"י: הוקטנו ונתמעטו זכויותי בשביל החסדים אשר עשית וגו' - א"ר יצחק ברי' דרב יהודה לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר אמר מר עוקבא מאי קרא כי יפול הנופל ממנו ממנו להביא ראי', - וברש"י: "מאחר שהוא נופל צריך למצוא ממנו וממעשיו ראי' לזכות".

לכאורה דברי חז"ל אלו אינם מובנים כלל, דמה זה שאמרו שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר, האם בשעה שהוא בריא אינו צריך לזכות, ומהו החילוק בזה? ומזה מתעוררים אנו על יסודו של הר"י מסלנט ז"ל, שהי' אומר שעוה"ז הוא אכסניא יקרה מאד; הרי ישנם בתי-מלון חשובים שבעד לינה אחת משלמים הון רב, אבל עדין אין זה אף משל לעומת יקרות העוה"ז, שה"יקרות" של העוה"ז גדולה עד מאד, ויתכן שבארוחת לפתן אחת משלמים כל שכר העוה"ב. ואדמו"ר ז"ל כשהי' חוזר על דברי הר"י ז"ל אלו הי' מוסיף: ואני אומר שעוה"ז הוא "לעיסה" יקרה, כי בעד לעיסה אחת יכולים לנכות את כל שכר העוה"ב. כשרואים אנו שבעד העברה בשלום על גשר משלמים כל "העוה"ב" הרי אין לך "יקרות" גדולה

מזו. "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ופי' המפרשים שבהאי עלמא אין במה לשלם בעד מצוה, ובכל זאת הרי בעד העברה על גשר מסלקים כל "העוה"ב", ווהרי ה"יקרות" נוראה מאד.

"לעולם יתפלל אדם שלא יחלה" וכו', משום דכשיחלה הריהו צריך לנס, והריהו מטריח את הבוי"ת כביכול. ולכאורה האם כשלא יחלה אינו צריך לזכות, והוא משום דאה"נ שישנם חילוקים, רב כהנא כשנפל מאיגרא ונעשה לו נס אמר לו אליהו הטרחתני ארבע מאות פרסה, ואמרו בחוני המעגל "שלח לו שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי", משום שהוא מטריח כ"כ את הבוי"ת כביכול, דנס הריהו "טרחה", ודורשים מבעל הנס שישלם, ומנכין לו מזכויותיו.

וישנם באמת חילוקים גדולים בין קודם שיחלה לאחר שיחלה, שהחילוק הוא אם הוא מקבל בפרט או ביחד עם הכלל, שישנם חילוקים בין כלל ופרט. ונביא ע"ז ציור פשוט: בבית-מלון ישנם חדרים כללים בעד הרבה אנשים ביחד, ושם הוא בזול, אבל חדר פרטי עולה מחירו הרבה יותר. הנהגת טבע זוהי הנהגה של כלל, השמש מאירה לכל, וכך הירח וכדומה - בעד הרבה נפשות ביחד, זהו בעד הכלל, וחדר כללי אמנם הנהו בזול. לעולם יתפלל אדם שלא יחלה, דכשלא יחלה אז הריהו ב"כלל", ושם יספיקו לו זכויותיו, אבל אם יחלה ויצטרך להנהגה נסיית, זהו כבר "חדר פרטי" ואומרים לו הכא זכות והפטר, דשם הוא מקבל כבר בפרט, ושם "טרחה" כל דהו מחירה גדול מאד. ו"שמא אין עושיין לו נס" - דאין לו מה לשלם, ואפי' אם יעשו לו נס יצא כבר "בדיל הדל", וכבר ישלם בעד זה כמחיר "ממולח".

יעקב אבינו אמר "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת", שנתמעטו זכויותיו בעד החסדים שקבל, "כי במקלי עברתי את הירדן ועתה הייתי לשני מחנות", שבעד המקנה שרכש נתמעטו זכויותיו, ואפי' אם נניח שהי' לו בקר וצאן לרבבות, אבל שיהי' המחיר בעד כל זה כל ה"יעקב אבינו" - הרי ה"יקרות" באמת נוראה מאד. כשמשלם בעד העוה"ז של "הייתי לשני מחנות" את כל ה"יעקב אבינו" - היש מלון יקר מזה!

ואיתא במכילתא ע"פ "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, - ללמדך כשתצא לדרך הכנס בכי טוב וצא בכי טוב, וכך אתה מוצא באבות הראשונים נהגו בדרך ארץ - וישכם אברהם כבקר וכו' ", והוא מבהיל מאד, דיתכן שאברהם אבינו בלכתו לעקדה הי' נזהר מאד בהנהגת הטבע, ולא רצה להכניס עצמו בסכנת הלילה, דיתכן שה"אברהם אבינו" גם עם "העקדה" לא יספיק לתשלום בעד שימור מן המזיקין בלילה, ואם היו עושים לו נס, ומנכין בעד זה את כל ה"אברהם אבינו" הי' זה עוד "מציאה" גדולה.

ומכאן יוצא לימוד לאדם עד כמה עליו להזהר בכל מאמצי כחו לילך בהנהגת טבע, להזהר להיות נדון עם הכלל, ולא לידון בפרט. ביעקב אבינו כ' הרמב"ן "שלא בטח בצדקתו והשתדל בהצלחה

בכל יכלתו", שיעקב. אבינו השתדל בכל יכלתו שלא להכנס במדור מיוחד כפ"ע, אלא במדור כללי, והשתדל בכל יכלתו, בכל העצות שיש לו בטבע. הרמב"ן מביא בהרבה מקומות הכלל של "למעט בנס", כמו שמצינו בענין התיבה, שלכאורה כיון שהי' שם נס, דבדרך הטבע מן הנמנע הוא שיכנסו שם כל מיני חיות ועופות שבעולם וזוגיהן, א"כ למה היו צריכים לתיבה כלל, והרי אותו הנס הי' יכול להיות גם בלי תיבה, וכי' שהוא כדי "למעט בנס", דהיינו, להיות בהנהגת טבע כפי האפשר, ולא להכנס לדרגת נס; במדור כללי יוכל כל אחד לעמוד בזכותו.

ובב"ר פ' וישלח (פ' ע"ו), "ר' ברכי' ור' חלבו בשם ר' שמואל בר נחמן משם ר' נתן, ראויים היו ישראל כלי' בימי המן אלולי שנסמכה דעתם על דעת הזקן אביהם, אמרו מה אבינו יעקב שהבטיחו הקב"ה וא"ל והנה אנכי עמך נתיירא, אנו על אחת כמה וכמה, הוא שהנביא מקנתר את ישראל ואומר להם ותשכח ה' עושך נוטה שמים ויוסד ארץ, אמר להוון אנשיתון מה אמר לכוון כה אמר ה' אם ימדו השמים מלמעלה, אם ראיתם שמים שמטו וארץ נתמוטטה, מנסית שמים וארץ לא הי' לכם ללמוד, אלא ותפחד תמיד כל היום". והיתה שם טענה על הכלל ישראל שפחדו מגזרת המן "להשמיד להרג ולאבר" שזה הלא הי' דבר שאי אפשר. והם סמכו "על דעת הזקן אביהם", שיעקב אבינו הרי הבטיחו הקב"ה "והנה אנכי עמך", ובכל זאת לא סמך על צדקתו והשתדל בהצלה בכל יכלתו, שלא רצה להכניס עצמו בנס, ואעפ"י שניתנה לו הבטחה, בכל זאת הרי ראינו שחשש יעקב שמא לא יעשו לו נס, - ומסתמא הי' מתאים זה עם ההכטחה - וחשש שמא לא יספיק ה"יעקב אבינו" לשלם בעד נס, וגם אם יספיק יתרושש עי"ז לגמרי. "ונסמכה דעתן ע"ד הזקן אביהם" - שהכלל ישראל בימי מרדכי ואסתר יראו מאד להכניס עצמם בהנהגת נס. כל

המגילה הרי היא בדרך הטבע, כי יראו שמא לא יעשה להם נס הבאנו במאמר הקודם את שאלת הראב"ע למה לא נזכר במגילה שם ה'. והוא משום דכל מהלך המגילה הי' כאמת בדרך הטבע, ולא הי' אפשר להזכיר שם שם ה'. גם בהכנה לדורות ולמלחמה שבפ' וישלח לא נזכר שם ה', דיעקב השתדל בהצלה בכל יכלתו בדרך הטבע. והיא הערה מכהילה עד מאד, שהכלל ישראל כלו יראו להכנס בדרגת נס, דיראו שמא לא יספיק הכלל כלו לשלם בעד הנס; והיא הערה לאדם עד כמה עליו להזהר בכל יכלתו לילך תמיד במדור כללי, ולא להכנס במדור פרטי.

מ א מ ר ק כ ו .

מוצש"ק צו .

הקוטב שעליו סובב כל ספר דעת תבונות הוא תחית המתים, ועיין שם שהוא מכריח יסוד זה, משום שכל אלו שהיו בעבודה בהכרח הוא שיהיו גם בשכר, וכיון שהגוף הי' בעבודה ממילא

מוכרח שתהי' תחית המתים, משום דיסוד האמונה ותכלית המדרגה היא „צמאה לך נפשי כמה לך בשרי“, שכל הנהנים מזיו השכינה, כל ה„שכר“ יהי' בגוף עצמו. דתכלית השלמות הוא כשהגוף יהי' כלו צח מצוחצח בתכלית עד שהוא עצמו יהי' נהנה מזיו השכינה. והוא מבאר שם ומונה והולך חמש דרגות בגוף. הדרגה הא' והיא דרגת השלמות, דרגה הב' שהיא פחותה ממנה, וכן הלאה עד המדרגה הד' שהיא עוד יותר פחותה, ויחסה למשה רבינו, וכ' למה זה דומה למשרע"ה כשהלך לקבל תורה לישראל הנה לא אבד גופו ולא נשתנה אבל לפי שהי' גופו כמו אורח במקום הנשמות וכו'; הרי שדרגתו של משרע"ה, שהיתה אצלו אחדות גמורה מ„גופו“ של משרע"ה עם הנשמה, כמו שספרו לנו חז"ל שגופו של משרע"ה התנשק עם נשמתו, בכל זאת כ' ע"ז הח' לוצטו שאינה אלא הדרגה הד', הרחוקה עדין הרבה מדרגת השלמות; דדרגת השלמות הוא שיהי' „והתהלכתי בתוכם - אטיל עמכם בגן עדן - ולא תגעל נפשי אתכם“, היינו שהגוף עצמו יהי' נהנה מזיו השכינה, וזוהי דרגת השלמות. והרי על דהע"ה כבר נאמר „צמאה לך נפשי“ וגו', ודרגתו הריהי רחוקה עדין מדרגתו של משרע"ה, וגם היא אינה עדין תכלית השלמות כמש"נ, דתכלית השלמות הוא „אטיל עמכם בגן עדן“, עם הגוף עצמו, דהיינו דרגתו של אדה"ר קודם החטא, דהגוף עצמו הי' נשמה, והגוף עצמו נהנה מתורה ומצות, ורק זהו תכלית השלמות.

הגר"א ז"ל כ' שגזרת להשמיר להרג ולאבד היתה כנגד נשמה גוף ונפש, וכנגד זה תקנו משה ושמחה ויום טוב שהוא תיקון לשלשתן, לנשמה גוף ונפש, ומשלוח מנות הוא כנגד ה„שללם לבוז“, שלא יהיו כפורים עניים כלל. ואמרו חז"ל „חייב אדם לבסומי כפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי“, ואין כונתם שישתכר במדה שלא יבחין החילוק בין ארור המן לברוך מרדכי עד שיוכל לומר להיפך. אלא כונתם בזה, שבפורים חייב אדם לבחון הגוף, דיסוד הפורים הריהו תיקון הגוף, שהגוף עצמו יהי' כלו טוב ונשמה, דיסוד הפורים הוא יסוד הלעתיך לבוא שהגוף עצמו יהי' נשמה. וחייב אדם לבחון הגוף ולבסומי עד שיבוא לידי בחינה שלא יבחין בשכלו כלל ואז יהי' הגוף חפשי ממוסרותיו, ד„האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו“, ששכלו של אדם הוא שאוסר את הגוף בכבלים, ולכן יבחון עצמו ע"י שיתבסם עד שהגוף יצא לחפשי, ואז יבחון עצמו באמירת „ארור המן וברוך מרדכי“, דהיינו שהגוף עצמו יהי' נשמה, וגם בלי השכל יכיר בטוב ויהי' חפץ בתורה ומצות, דרק זהו יסוד הפורים.

וזהו שאמרו חז"ל „גדולה הסרת טבעת ממ"ח נביאים“, דכפורים קיימו ברצון מה שקבלו כבר, היינו שבקבלת התורה הי' עדין בחינת אונס, שלא הי' שם עוד בחינת התיקון הגמור מצד הגוף, שהגוף עצמו יכיר בתורה ומצות, ז"א שבבחינת קבלת התורה לא הי' עדין הגוף בשלמותו. בחינת פורים הרי היא בחינת לע"ל, דהיינו תיקון גמור של הגוף, שהגוף עצמו הכיר בתורה ומצות שהם

טובים ומועילים לו, וזהו „הדר קבלוה“. וזהו שאמרו גדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח גביאים, דבהסרת טבעת באו לידי בחינה של תיקון הגוף, שהגוף עצמו הכיר בתורה"ק שהיא הנה כל הצלחתו, והגוף בא לידי בחינה של „צמאה לך נפשי" וגו'.

וזהו כל יסוד עבודת האדם בפורים, דהיינו „תיקון הגוף“.

והנה חז"ל אמרו שבפורים היתה קבלה ברצון, ולכאורה היכן הי' שם קבלת התורה ברצון, הלא אין מוזכר שם רק מצות מגילה. ומזה מתברר לנו, שמרצון כל דהו, ממצוה אחת שהיתה ברצון, מזה מתהפכת כל התורה כלה מאונס לרצון. ומזה מתבאר לנו איזה אשר והצלחה הוא לאדם כשהוא קונה בנפשו רצון כל דהו, שבזה הוא סוד הצלחתו ועליתו, שרצון הכי קל משנה ועושה מכל התורה ומצות שלא יהיו כאונס אלא ברצון.

### מ א מ ר ק כ ז .

ליל ש"ק שמיני.

כ' הרמב"ן בפ' ויקרא ע"פ והביא את אשמו: „והנראה בעיני כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר הענשו יתחייב להיות שם נאבד בו מלשון האשימם וכו' וטעם אשם תלוי מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש כי לא נודע שחטא מפני זה החמיר עליו הכתוב בספיקו יותר מודאי, והצריכו איל בכסף שקלים ואילו נודע חטאו הי' מביא חטאת בת דנקא, וקראו אשם לומר שהוא בשני סלעים כאשמות החמורים לרמוז לו שאם יהי' נקל בעיניו ולא יביא כפרתו יהי' שם בעונו, וזה טעם אשם" וכו'. ומתבאר מדבריו דאשם בא על זה גופא, על אי ידיעתו מהחטא, דלהכי קרבן אשם הוא חמור מחטאת משום דהחטא הכי גדול הוא אי-הידיעה מהחטא, וכיון שאשם בא על עבירה שאינו יודע כלל שחטא בה משו"ז הריהו חמור ביותר. חטא שיודעים ממנו הרי ידיעת החטא עוד מביאה לידי מעלות, וכ' הר"י בשע"ת „כי המכיר את בוראו ידע כמה העובר על דבריו שח ושפל ונגרע מערכו כענין שנא' נבזה בעיניו נמאס, על כן יכנע ויהי' שפל בעיניו"; הנה הוא מונה הכניעה מעיקרי התשובה, שהחטא צריך להביא לידי כניעה, כי מי שאין לו חטא ומחזיק עצמו לצדיק זה עוד גורם לגאווה. ובחווה"ל בשער התשובה כ' שאמר אחד החסידים לתלמידיו, אילו לא הי' לכם עון הייתי מפחד עליכם ממה שהוא גדול מן העון. אילו היו נותנים לאדם עצה שעל ידה ישיג דבר מה הרי ודאי שזוהי הטבה גדולה, ומה לנו סגולה וטובה יותר גדולה בעד האדם מידיעת החטא, וא"כ הרי החטא הוא עוד סגולה לאדם, דמחטא בא לידי ידיעת החטא, ואין לך פיקוח נפש גדול מזה מלהגיד לאדם חטאו שיהי' עונו נגד עיניו, כי זה באמת מאיר עיניו. ידיעת החטא הריהו העיקר הכי גדול בשביל האדם, וחטא שאינו יודע ומכיר בו הריהו באמת חמור ביותר.

דהע"ה אמר „וחטאתי נגדי תמיד“; דהע"ה הי' לו חטא אחד, והי' חטא זה לנגדו תמיד. דבידיעת החטא הריהו בטוח ושמור, ולהפך, ריש כל מרעין הוא כשאדם אינו יודע מחטא. „אין ממנים פרנס על הצבור אלא א"כ קופה של שרצים תלוי' לו מאחוריו“, „קופה של שרצים“ הרי היא סגולה גדולה, שעי"ז הוא כבר שמור ובטוח שכל הנהגתו תהי' כתורה שלא יפיל חתיתו בארץ חיים, וכשאינן קופה של שרצים וכו' - הסכנה גדולה, ואינן ממנים אותו בשום אופן לפרנס על הציבור. מה לנו קופה של שרצים יותר גדולה מ„חטא“? כשאדם הוא במצב של „וחטאתי נגדי תמיד“, כשידיעת החטא היא תמיד לנגד עיניו, אינן לך קופה של שרצים גדולה מזו, והריהו באמת שמור, והסכנה הכי גדולה הוא באי-ידיעה מהחטא וזהו החטא היותר גדול. „אי הידיעה“ זה גופא הוא חטא, ולא עוד אלא שהוא חטא חמור מאד כמש"כ הרמב"ן.

ומדברים אלו עומדים אנו על יסוד גדול ורם בענין התוכחה. רגילים אנו להבינן כל ענין תוכחה שהוא להוכיח לאדם בכדי למנעו להבא מחטא, אבל באמת עיקר ענין התוכחה הוא על העבר, לברר לאדם חטאו, שידע מהחטא, שיהי' במצב של „וחטאתי נגדי תמיד“. ענין תוכחה הוא „כירור הדברים“, שזהו הפי' האמיתי של „תוכחה“ עפ"י מקורה של מלה זו, להראות לאדם החטא ולגלותו שלא יהי' במצב של „אשם תלוי“, וכשאך ידע מחטאו אז מובטח לו שיבוא לידי כל המעלות, - „כי המכיר את בוראו ידע כמה העובר על דבריו שח ושלפ ונגרע מערכו“.

וזוהו ענין השקלא וטריא כסוגיא דערכין ט"ז עד כמה שיעור תוכחה. ולמדו זה מתוכחת יונתן לשאול, ששם באמת עיקר התוכחה הי' מענין זה, ששאול הי' סובר שהוא עושה מצוה, ויונתן הוכיחו וברר לו שאין זו אלא עבירה. ואינן לך באמת פקוח נפש גדול מזה, והוא העיקר הגדול, להוכיח לאדם ולהראות לו טעותו. ואילו יצויר שאדם יחטא בשעה שהוא יודע ומכיר שהוא חטא יתכן ששם באמת אין חיוב של תוכחה, ד„כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע“. דכיון דיסוד התוכחה הוא כירור הדברים, א"כ כשהוא חוטא בעת שהוא יודע בחטאו אין שם חיוב תוכחה.

ודבר זה עמדנו מדברי המד"ר ריש דברים: „ד"א אלה הדברים זש"ה מוכיח אדם אחרי חן ימצא ממחליק לשון. ר' פנחס בשם ר' חמא בר חנינא אמר מוכיח זה משה, אדם אלו ישראל, שנא' ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם, מהו אחרי, אמר הקב"ה בשביל להביאן אחרי, חן ימצא זה משה דכתיב וגם מצאת חן בעיני, ממחליק לשון זה בלעם שהחליק בנבואותיו וגכה לבם ונפלו בשטים“. מוכיח זה משה - כל ספר דברים מלא מתוכחת משה רבינו לכלל ישראל - ואינן מדובר כאן אדות תוכחה על להבא, דשם היתה התוכחה על העבר, - שלא נתן להם להסיח דעת אף רגע מהחטאים, ושלא יחזיקו עצמם לזכאים. „לא בצדקתך וכיושר לבבך וגו'“ - אל תדמו כנפשכם שהנכם צדיקים,

זכור ואל תשכח חטא העגל, זכור ואל תשכח חטא המרגלים, זכור ואל תשכח החטא בשטים, וכל החטאים שמנה שם היו רק ארבעה, וכבר לא הניח להם להסיח דעתם מהם אף רגע; „ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם“, „ז"א אל נא תונו את עצמכם שהנכם צדיקים! גילה להם חטאתם שיהיו יודעים תמיד מהחטא, וזהו ענין מוכיח, וע"ז נאמר מוכיח אדם אחרי חן ימצא. ומחליק לשון זה בלעם, כשראה הכלל ישראל ברכם תיכף ועי"ז באו לידי בחינה שלא היו במצב של „חטאתי נגדי תמיד“, מזה יצא ה„גבה לכם“ ונפלו בשטים. הרי רואים אנו בזה את הסכנה הגדולה שיש בהיסח הדעת כל דהו מהחטא. ומזה מתבאר מהו ענין תוכחה ואיזה עיקר גדול הוא בעבודת האדם, שיהי' החטא עומד תמיד לנגד עיניו, ואיזה השבת אבדה ופקוח נפש הוא כשאדם חוטא ואינו יודע מהחטא וכא אחד ומגלה לו, שהוא מחיה נפשו בזה, וע"ז נאמר מוכיח אדם חן ימצא.

#### מ א מ ר ק כ ח .

ש"ק שמיני .

במאמר הקודם בארנו ענין התוכחה וגודל ערכה. וכשהתכוונתי היטב בדבר עלה בידינו יסוד גדול ונפלא להכיר ולהוקיר בזה ערך התוכחה שהיא הנה ענין ביטול היצר.

בארנו במאמר הקודם שהרעה הכי גדולה לאדם הוא כשהוא במצב של אשם תלוי, שאינו יודע מחטאיו והנהו צדיק בעיניו, וזהו ריש כל מרעין, והפקוח נפש הכי גדול הוא להעמיד את האדם על חטאו, לברר לו את החטא, שיהי' חטאתו נגדו תמיד ולא יסיח דעתו ממנו; וחדשנו שרק זהו עיקר ענין התוכחה שאינו על להבא אלא על העבר, שיסוד התוכחה הוא בירור הדברים, לברר לאדם חטאיו, לגלות עונו ולהסיר המכשלה מנגד פניו שלא יחזיק עצמו לצדיק וישר אלא ידע כי חוטא ופושע הוא. ועמדנו על יסוד זה מדברי המדרש שהבאנו שמש"ר הי' מוכיח ומיסר תמיד את הכלל ישראל מבלי שהראה להם פנים מאירות אף פעם בכל המ' שנה, כאילו שלא ראה בכלל ישראל אף מעלה אחת, אלא „ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם“, ושנה ושלש להם לבל ישכחו החטא, „זכור ואל תשכח“, וע"ז שכחו הכתוב שמזה יצא „להביאן אחרי“, אחרי הקב"ה. הרי שכל ההצלחה תלויה אך בזה, שהאדם יהי' תמיד בלי הפסק במצב של „ידיעת החטא“, שיהי' „חטאתי לנגדי תמיד“ מבלי היסח הדעת כל דהו.

בלמדנו בפ' עקב איך שמש"ר הזהיר את הכלל ישראל „אל תאמר בלבבך וגו' בצדקתי הביאני ה' וגו' לא בצדקתך ובישר לבבך“ וגו', רגילים אנו להבין תמיד שאין זה אלא הנהגה טובה בעלמא שהזהיר להם משה; אבל באמת זוהי הבטה שטחית, שאין עסק לתורה"ק בהנהגות טובות בעלמא, ואין זה כ„הנהגות טובות מסה"ק“ הנדפסים כסידורים, דפשוט לכל כר דעת שהתורה מדברת רק מעיקרים

וכללים. ולפי הנתבאר זהו באמת עיקר היסוד בעבודת האדם. „אל תאמר בלבבך וגו' לא בצדקתך וביושר ללבבך וגו' - אל תפתה עצמך להביט על עצמך כעל צדיק, אלא דע כי „ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם“, אין לכם לא מצות ולא מע"ט כ"א חטאים ותו לא, והזהרו והזהרו, „זכור ואל תשכח“, לבלי הסיח דעת מן החטא, אלא תהא חטאתך נגדך תמיד ומינה לא תזוע, ואך ורק בזה הוא כל הצלחת האדם.

ע"פ „ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד“ כ' הסמ"ג שזוהי מצות עשה של קבלת תוכחה, שענין קשה עורף הוא שאינו מקבל תוכחה. וכ' הספורנו שם בפ' „כי עם קשה עורף אתה“ (דברים ט) „כי אמנם קשה העורף הוא ההולך אחרי שרירות לבו ומחשבתו אע"פ שיודיעהו איזה מורה צדק בראי' ברורה שמחשבתו היא בלתי טובה ומביאה אל ההפסד וזה כי לא יפנה אל המורה כאילו ערפו קשה כגיד ברזל באופן שלא יוכל לפנות אנה ואנה אבל ילך אחרי שרירות לבו כמאז“. ובתורת כהנים בר"פ שמיני „ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' תעשו“, א"ל משה לישראל אותו יצה"ר העבירו מלבכם וכו' שנא' ומלתם את ערלת לבבכם וכו' עשיתם כן וירא אליכם כבוד ה'“, והיינו שתזכו לגילוי שכינה, הרי דענין ומלתם את ערלת לבבכם זהו ענין ביטול היצר, ובסמ"ג כ' ע"ז שזהו ענין קבלת תוכחה. ומבואר מזה יסוד גדול ונשגב בענין תוכחה, שכל יסוד היצר הריהו ב"מחליק לשון". והחטאים הרי הם כלא נגד היצר עצמו, נגד „מחליק לשון“, שבזה היא כל הסכנה. כל עבודת האדם היא „ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד“ שהוא ענין ביטול היצר, והוא ענין תוכחה, שלא להיות מחליק לשון לעצמו בשום אופן ולא לפתות עצמו. וזהו ומלתם וגו' וערפכם לא תקשו עוד“ שהוא קבלת תוכחה, שאך בזה הוא סוד כל ההצלחה עד כדי ביטול היצר.

ומזה תצא הערה נוראה לאדם מהו „מחליק לשון“, ואיך שכל עסקו של האדם וטבעו הוא להחליק לשון לעצמו. ביכלתו להונות עצמו וליחס לעצמו גדולות ונצורות מחלום בעלמא, ותכונתו הוא להחליק לשון לעצמו בגלוי ועוד יותר בסתר. ומזה יתבונן האדם בגודל ערך לימוד המוסר ועד כמה הוא הכרחי לאדם, שיסוד המוסר הוא להעמיד את האדם על חטא, לבל יהי' מחליק לשון לעצמו, ובזה תלוי' כל הצלחתו ואשרו עד שכתו"כ כ' שמזה זוכה לגילוי שכינה.

מ א מ ר ק כ ט .

מוצש"ק שמיני .

איתא במגילה ט"ז: „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אמר ר' יהודה אורה זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור, שמחה זה יו"ט, וכה"א ושמחת בחגך, ששון זו מילה,



וכה"א שש אנכי על אמרתך, ויקר אלו תפלין, וכה"א וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ר' אלעזר הגדול אומר אלו תפלין שבראש". והנה מאמר זה סתום בעינינו, ועוברים אנו עליו כעל דברי קבלה מבלי שיהי' לנו פתח כניסה בו להבין מה ענין כל הדברים האלה לפורים.

כמאמר של פורים בארנו החילוק שבין פורים וקבלת התורה שאמרו קימו - ברצון - מה שקבלו כבר - באונס - , ובארנו שקבלת התורה שבפורים הי' מצד הגוף, היינו שהגוף הכיר ורצה בתורה ומצות, וז"א דפורים הריהו תיקון הגוף, וזהו באמת תכלית המדרגה וקצה עבודת האדם, כמבואר בד' הח' לוצטו, דהיינו שהגוף עצמו יהי' "נשמה". מדרגת אדה"ר קודם החטא היתה שגופו הי' "אור", "תפוח עקבו של אדה"ר הי' מכהה גלגל חמה", דהיינו שגופו של אדה"ר הי' נשמה, אור ממש, ואפי' בדרגתו של מש"ר שכ' הח' לוצטו שזוהי רק דרגא הד' כבר אמרו חז"ל שלא רצתה נשמתו להפרד מגופו, שגופו של מש"ר הי' אור גדול, אף שלפ"ד הח' לוצטו לא הי' זה כ"א דרגת אורח, שזהו עוד רחוק הרבה מדרגתו של אדה"ר שהיתה המדרגה הראשונה, והיא שלמות הגוף, שהי' "אור" ממש, אבל החטא גרם שהגוף ירד מדרגתו ונתגשם, ופסק מלהיות אור.

ואמרו "אורה זו תורה", היינו שתורה היא ההתגשמות של "אור", דהיינו שהחומר ההיולי, ה"עקסטראקט" של תורה הריהו "אור". ובדרגתו של אדה"ר הי' זה הגוף עצמו, אבל לאחר החטא אז נתגשם אותו האור בתורה ומצות לכד. פורים הי' תיקון הגוף, שהגוף עצמו זכה ונעשה "אור" ו"נשמה", דהיינו שפורים הוא העקסטראקט של תורה, דיסודו של פורים הוא "אור", "אור" עצמו בלי תורה, כ"א הגוף עצמו, וזוהי דרגת השלמות.

"שמחה זו יו"ט", דהיינו שיו"ט היא ההתגשמות של "שמחה", כפורים זכו להעקסטראקט עצמו של יו"ט, דהיינו שמחה.

"ששון זו מילה", וכונתם ע"ד הנ"ל; מילה הריהי ההתגשמות של "ששון", שששון הוא החומר ההיולי, העקסטראקט של מילה. כפורים זכו להעקסטראקט עצמו דהיינו ל"ששון".

"ויקר אלו תפלין", איננו יודעים מה זה "יקר", אבל חז"ל גילו לנו שתפלין היא ההתגשמות של יקר, העקסטראקט של תפלין הוא יקר. במש"ר אמרו חז"ל שהראהו הקב"ה קשר של תפלין, אבל "ופני לא יראו", דהיינו תפלין עצמן. כפורים זכו ישראל ל"יקר" דהיינו לתפלין עצמן, שזכו להעקסטראקט של תפלין שהוא "יקר", דיסוד הפורים הינו "קבלו ברצון", דהיינו תיקון הגוף בשלמותו, והתבטלות ההתגשמות לגמרי, שזכו להעקסטראקט עצמו. וזהו שאמרו חז"ל שכל המועדים בטלים ופורים אינו בטל לעולם, דכל המועדים הם ההתגשמות, פורים הריהו העקסטראקט עצמו כביטול כל ההתגשמות.

וכ' הספורנו ע"פ "אם בחקותי תלכו ואת מצותי תשמרו" - "הנה השמירה במצות וכו' אמר א"כ תתנהגו כדרכי הא' ית' הנכללים

בחלק המעשי בתורתו ותעינו כמצות לדעת אופן עשיתן ותכליתן, ובזה תשלימו כונתו להיותכם בצלמו כדמותו, „ועשיתם אותם“, - ואז יהי' זה לכם השלמות בקנין באופן שתעשו אותם כמו פועלים הטוב ברצון נפשכם לא כמצהים ועושים מראה אשר בזה יהי' העושה מתפעל בצד מה אבל תעשו מאהבה חפצים ברצון הא' ית' כאמרם עשה רצונו כרצונך“, דתכלית השלמות הוא „עשה רצונו כרצונך“, דהיינו רצון גמור, שהגוף יעשה הכל ברצון.

כמטבע התפלה נקבע אחר ק"ש שהיא קבלת מלכות שמים: „אמת ויציב ונכון וכו' ונחמד וכו' הדבר הזה עלינו לעולם ועד“. „אמת“ פירושו „בחוש“, ויציב ונכון וכו' ונחמד ונעים וכו' הדבר הזה“, - ש„הדבר הזה“ יהי' נעים ונחמד ממש בחוש, שהגוף עצמו יחוש וירגיש כל מתיקותו ונעימותו, וזהו תכלית השלמות. וזהו שאמרו „חותמו של הקב"ה אמת“, שגדרו של אמת הוא כשהאדם הנהו במצב כזה שהדברים הם אצלו בחוש. וזהו שאמרו ביומא „אתא ירמי' ואמר וכו' אי' נוראותיו לא אמר נורא“ וכו', היינו שהיו כמצב של נסתר, ובנסתר באמת אין לומר „הגבור והנורא“, שאז אינם ככר כמצב של „בחוש“.

והנה במאמר הקודם בארנו שמהותה של יצי"מ היא שהי' שם בגילוי הגמור כלי שום נסתר, דהיינו שיצי"מ הי' בחוש, „ומלכותו ברצון קבלו עליהם“, „ברצון“ היינו „בחוש“. וכמגילה ו' תנן „קראו את המגילה באדר ראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר ב', ובגמ': אמר ר' טבי טעמא דרשב"ג מיסמך גאולה לגאולה - וברש"י: „פורים לפסח“ - עדיף“. ולפי"מ שבארנו מתבאר שמהות גאולת פורים ויצי"מ הריהו אחד, דהיינו שבין פורים ובין יצי"מ מהותם הוא שהגוף עצמו הכיר הכל, שהגאולה היתה „בחוש“.

והנה חז"ל הק' חששו מלהפסיק בין פורים לפסח בחדש העיבור, א"כ יוצאת מזה הערה לאדם בענין עבודתו בל' יום שבין פורים לפסח, שכל עבודתו תהי' „מיסמך גאולה לגאולה“.

אלול תרצ"ה.

(המאמרים מחדש אלול זה נכתבו כאחור זמן הרבה מעת האמרם).

מאמר קל.

ד' תצא, ו' אלול.

הספורנו מבאר בפרשת המשכן דנצטוד בעשית המשכן אחר חטא העגל ולא קודם לו משום דקודם החטא הי' „בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך“, ולא היו צריכים לתנאים ומקומות מיוחדים. אבל החטא גרם שנתקלקלה הבריאה וירדו מהדרגא ההיא, ולכן היו צריכים למקום מיוחד ותנאים מיוחדים אשר בהם המצב הוא כמו שהיתה כל הבריאה כלה לפני החטא, וזהו ענין המשכן.

על אדה"ר קודם החטא אמרו חז"ל כי תפוח עקבו הי' מכהה גלגל חמה, כלומר שגופו של אדם הראשון הי' כלו נשמה ולא הי' באדה"ר חילוק כלל בין גוף ונשמה, גם גופו של אדה"ר הי' בגן עדן. אנו הרי הננו מרגישים חילוק בין שאר אברים למח, המח הריהו דבוק יותר בו יתברך; באדה"ר לא היו חילוקים אלו כלל, דכלו הי' נשמה, בכל מקום אשר נגעו באדה"ר היו נדבקים בו ית'. „ידו“ של אדה"ר הי' אותו צינור שהוביל אליו ית' כ„נשמתו“. „משרתיו שואלים זה לזה אי' וכו' ברוך כבוד ה' ממקומו“, שאינן צריך לחפש כלל, אינך זקוק למקום וצינור מיוחד אלא „מקומו“, שם - „ברוך כבוד ה'“. זה הי' מצבו של אדה"ר קודם החטא - „מקומו“, „בכל המקום אשר אזכיר“ וגו', לא היו בו חילוקי צינורות אשר דרך שם ימשך המעין, אלא כלו צח מצוחצח, הדום רגלי השכינה, ובכל מקום שדפקו היו נדבקים בו ית'. אבל לאחר החטא נתהוו כבר חילוקים, שאינו כבר „בכל המקום אשר אזכיר“ וגו', כי לאחר החטא כל הבריאה אינה עוד „משכן“. כהיום ישנם כבר חילוקים בין „יד“, „ומח“, עכשיו זקוקים כבר ל„מח“, „ומשכן“, שרק בהם נשאר עדין אותו החיבור והדיבוק שהי' קודם החטא בכל הבריאה, זקוקים כבר לצינורות כאלו שנשארו עדין צח מצוחצח כקודם החטא, וכל עבודת האדם בזה הוא לכוין ולבקש אחרי אותם הצינורות שנשארו עדין כצחצוחם, אותם שנשארו מכל הצינורות שנתרוקנו, שבהם עוד נותר וישנו החיבור והדיבוק, ורק על ידם יוכל האדם להתדבק אליו ית'.

איתא כמד"ר (ויקרא פ' ז') „ר"א ב"כ ור' חנן וכו' משל למלך שהיו לו ב' מגירסין בישל לו הא' תבשיל אתא ואכלו והי' ערב לו ועשה השני תבשיל ואכלו וערב לו ואינן אנו יודעין איזה

מהן ערב לו יותר, אלא כמה שהוא מצוה את השני ואומר לו כתבשיל הזה תעשו לי אנו יודעים שהשני ערב לו יותר. כך הקריב נח קרבן והי' ערב להקב"ה שנאמר וירח ה' את ריח הניחוח, הקריבו ישראל והי' ערב להקב"ה, ואין אנו יודעים איזה מהן ערב לו ביותר, אלא כמה שהוא מצוה את ישראל ואומר להם ריח נחוחי תשמרו להקריב לי אנו יודעים ששל ישראל הוא ערב ביותר, הה"ד וערכה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות; כימי עולם, - כימי משה, וכשנים קדמוניות - כימי שלמה, רבי אומר כימי עולם - כימי נח, וכשנים קדמוניות - כימי הבל שלא היתה עבו"ז בימיו". מה שלא הי' עבו"ז בימיו זה הי' ה"וערכה" שבימי הבל, ובימי נח אף שגם בו כתוב "וירח ד' את ריח הניחוח", אבל לא הי' אותו ה"וערכה" שבימי הבל, שה"מאכל" הי' כבר "מעושן" קצת מריח העבו"ז שהי' בימיו. כימי הבל היתה הכריאה כלה גן עדן, מכל פנות העולם עלה ריח גן עדן, בכל מקום שהזכירו שמו ית' תיכף היו מתדבקים בו ית', - "בכל המקום אשר אזכיר" וגו', אבל בימי נח שהי' עבו"ז בימיו, אם רק ישנו ע"ז בקצה העולם חסר כבר הערבות, כבר המאכל מוקדח ומעושן. כ"כ גדול סודו של חטא, כ"כ חזק ריחו של חטא, עד שע"ז בקצה העולם עישנה את כל "המאכל" וכל הכריאה נעשית כלה מעושנה מחטא, וכבר אין כל הכריאה כלה מסוגלה לרבך בו ית'.

הרוצה לקבל מושג בדרגת הכריאה קודם החטא יוכל ללמוד זאת מלאחר החטא, מגודל וחומר העבודה שהי' נדרש בכדי להסיר את קלקול החטא ולהביאה לאותה דרגא שהי' מקודם, מענין עשית המשכן ודיניו, שכל ענינו הוא לנקות ולטהר פנה אחת מחלאת החטא ולצחצחה ולהעמידה בקדושתה הקודמת, שתהי' ראוי' להשרות בה שכינתו ית' ותהא הברכה בהזכרת שמו מצויה ותדירה שם תמיד. והנה לבנות המשכן היו צריכים דוקא לבצאל שעליו נאמר "בצל א'", שתי פרטיות שלמות תרומה ותצוה נאמרו בכל דיני עשיתו ודקדוקיהם, וזו היתה באמת דרגת הכריאה כלה קודם החטא. קודם החטא היתה כל הכריאה "משכן", "בכל המקום אשר אזכיר" וגו', והיתה כל הכריאה מקום שכינתו ית', כל מקום ופנה הי' משכן, וכבוד ה' מלא כל הארץ.

אולם לאחר החטא נתרוקנה ונזדהמה הכריאה. אין כבר כל הכריאה מקום שכינתו, לא בכל מקום שיזכירו שם ה' תחול מיד קדושתו, רק בפנות ותנאים מיוחדים, במקום "משכן" דוקא. ובכך הרי כל עבודת האדם היא לכוין ולעשות מקום מקדש, שרק דרך בו תרד ההשפעה, וזהו הדרך היחידי להתדבק בו ית'. ולמדנו מזה יסוד ולימוד גדול בדרכי העבודה, שעבודת האדם לאחר החטא הוא לעשות משכן ולבנות מקום להשרות בו שכינתו, כי לא בכל מקום אשר יזכירו שמו יבוא, וצריך כבר לבית מקדש, לקדשי קדשים, בין שני בדי ארון אשר רק שם מקום לחלות השכינה. "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה, כי אם במקום אשר יבחר ה' "

(דברים יב), והוזהרנו בזה מלהקריב בבמות כי אם במקום אשר יבחר ה'. לכאורה מהו ענין „במקום אשר יבחר“ והלא „מלא כל הארץ כבודו“? ולפמ"ש זהו ביאור הענין, דלאחר החטא אין כל המקומות ראויין לקרבנות, לא כל המקומות ראויין להשרות בם שכינתו ית', מפני החטא שקלקל, עישן וזיהם את כל הבריאה כלה, והריהי מאוסה ומלאה מזוהמתו וחלאתו, נסתלקה כבר משם שכינתו ית', ולא בכל מקום אשר יוזכר שמו יבוא לברך כי אם „במקום אשר יבחר ה'“, והוא בית מקדש שנתקדש ונצטחצח מכל סיג ופסולת של החטא, עד שפסקה זוהמתו ונתקדש באותה קדושה שהיתה בה הבריאה כלה קודם החטא, ושכאותו מקום באמת ראוי להשרות שכינתו ולהתברך בהזכרת שמו ית', ובה במדה ירדה שכינתו לתחתונים.

אם באנו לדעת את הקושי הרב שגרם החטא נתכוונן בגודל הקושי והטורח שהי' למשה רבינו בכדי להוריד שכינה לארץ לאחר חטא העגל. השכינה נתרצית לירד רק למשכן, אינה שורה כבר בכל מקום, ועדין בשבע שכבשו ושבע שחלקו לא הקריבו כ"א עולות, ורק אחרי ד' מאות ושמונים שנה זכו שיבנה להם בית הבחירה; וכל זה הוא מגודל הקושי, שלא הי' נפסק מהם החטא עד אותה העת. חז"ל בלשונם הזהב התבטאו על ענין המשכן „קיתון אחד עשו לי“, רק „קיתון אחר“, כלומר: קוב"ה כביכול אומר לישראל: בני, אין לי כבר בכל הבריאה מקום בכדי להשרות שם שכינתי, מזוהמה היא הארץ ומלאה מחלאת החטא, אבל „קיתון אחד עשו לי“, לכה"פ „קיתון אחד“, מקום קטנטן, י' על י', קרש בצפון וקרש בדרום, רק פנה קטנטנה וצרה תנו לי שבה אוכל להשכין שכינתי, פנה קטנה שתהי' נקי' וטהורה, צחה וקדושה מטומאת החטא. „וארד ואצמצם בה שכינתי“ - ככאן גילו לנו ענין המשכן: „ואצמצם“ - בזה נכלל סוד הצמצום, שבכביכול צמצם כל שכינתו במשכן.

„ד"א והנה באר בשדה - זו ציון, והנה ג' עדרי צאן - אלן ג' רגלים, כי מן הבאר ההיא ישקו - שמשם היו שואבים רוח"ק וכו' ונאספו שמה כל העדרים - באים מלכוא חמת עד נחל מצרים, וגללו את האבן - שמשם היו שואבים רוח"ק, והשיבו את האבן - מונח לרגל הכא" (בראשית רבה פ' ע').

יש מקומות מרפא שונים שמתקבצים שם אנשים מכל הארצות להתרפא ע"י הסגולות הטבעיות של מקומות אלה ומעיני הרפואה אשר שם המסוגלים להביא ארוכה ותעלה למחלות ומכאובים שונים. והנה מכל קצווי תבל באים לפנה מיוחדה כזו, שוהים שם איזה שבועות וזה מספיק להם לכל השנה ולפעמים גם לשנים הרבה. ונידון מזה לרוחניות, שגם שם לפמסנ"ת יש מקומות קבועים המקודשים ומטהורים, שאף רק הבטח באותו המקום מספיקה לאדם על כל ימי חייו. וזהו באמת ענין „ראיון“ שהוא מדברים שאין להם שיעור; ובכוא האדם בימי הרגל לבית הכחירה הרי כניסה זו כבית

הבחירה מספיקה לשאוב ולינק מזה בכל ימי התרחקותו מאותו מקום. כהיום אחרי שצמצם הקב"ה כביכול שכינתו, אחרי הצטמצמות השכינה במשכן, משיגים כעת הכל בקיתון זה, שבקיתון זה באמת כלול הכל. הישיבה הקדושה הרי היא דוגמת מקום-מרפא. כניסה והבטה אחת בישיבה מעלה את האדם עד אין שיעור, ויוכל לינק מזה לכל ימי חיו, ומה גם בימי אלול שחז"ל קראום "ימי רצון". ימי רצון היינו בגדר "ימי קייטא", ומה לנו "ימי קייטא" ברוחניות יותר מימים אלו. מה גדול ויקר הוא רגע אחד מימים אלו, ועד כמה על האדם לחוס אז על כל שעה קלה שעוברת.

ב' דברים חייב האדם לידע: א' - כי ימים אלו ומקומות אלו הם "המקום אשר יבחר ה'". כהיום אין לנו כ"א "המקום אשר יבחר ה'", "מקום אחר אינו מוכשר לשכינתו ית'; ימים אלו של ימי אלול ומקום זה של הישיבה הם הם "המקום אשר יבחר ה'", ובמקום ובזמן אחר לא ישיג כלום בשום אופן. 'הידיעה הב' הוא "סוד הצמצום". אם חז"ל קבעו לנו ימי האלול הרי ודאי שד' שבועות אלו מספיקים, ודיים לאדם בכדי להשיג בס הכל; וכמה זה מחייב לייקר אף רגע אחד של אלול. כנסעי לקרלסבד שמעתי ב' נוסעים משיחים זה עם זה: כבואנו לקרלסבד נשים פעמינו קודם כל ישר אל ה"קאלאנאדע", (מקום שתית מי מעינות הרפואה), אף שרם שנסתדר אל נא נבטל מה"שתיה". הבא אל הישיבה על ימי אלול ידע נא כי שרם כל עליו ללכת אל ה"קאלאנאדע", שרם עוד יסתדר יראה לנצל כל רגע ורגע של אלול לכל ילך לאיבוד. הנמצא בקרלסבד אפילו אונס אינו מבטלו משתית המים. ימים אלו כדאים הם לעורר את האדם שלא לבטל שום דבר מתפילה כציבור ומכל סדרי הישיבה הקדושה. "ימי רצון" - מלים אלו מספיקות כבר לעורר את האדם על חובת עבודתו ולזרזו על כל רגע ורגע העובר עליו מימי אלול, שאין לו לאדם "ימי קייטא" ברוחניות כימים אלו, שימי הקייטא בגשמיות הם כאין וכאפס נגד "ימי קייטא" רוחניים אלו, ולכן יזהר ויזהר לייקר ולחוס על כל רגע ורגע.

[מאמר המוסגר. הנה מאמר חז"ל המוכא לעיל "כימי הכל שלא הי' עבו"ז בימיו" מעורר לנו עד כמה הענינים צריכים שיהיו שהורים, זכים ומצוחצחים, ואיזה חוש נקי על האדם לקנות ולסגל לו, שהרי ראינו שאם רק יש עבו"ז בקצה העולם כבר אין זה "וערכה", שהמאכל מעושן כבר, ומזה על האדם להתעורר עד כמה צריך שיהי' איסטנים ואנין-הדעת בכגון זה. "העולם" אין להם שיכות כלל בענינים אלה. אפשר להושיט להם גרף מלא קיא צואה ממש, ואם אך הנהו מהודר ומפואר קצת בחיצוניותו יקבלו אותו בזרועות פתוחות. אנו שזכינו להתגדל במקומות התורה והמוסר זכינו לזה, וב"ה יש לנו החוש לבחון ולברר, והננו אניני הדעת בענינים אלה].

מ א מ ר ק ל א .

ליל ש"ק תצא, ט' אלול.

במאמר הקודם נתבארו דברי הספורנו שקודם החטא לא היו צריכים כלל למשכן, וכל הבריאה כלה היתה בכחינת "משכן", בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". לא היו צריכים למקומות ותנאים וזמנים מיוחדים, אלא כל פינה ומקום בבריאה הי' מחובר בכל עת ועונה אליו ית'. באדה"ר קודם החטא הי' "מלא כל הארץ כבודו", "תפוח עקבו של אדה"ר הי' מכהה גלגל חמה", שגם גופו של אדה"ר הי' נשמה. החטא גרם להסתלקות השכינה מכל הבריאה, ששוב לא היתה ראויה כולה להשראת שכינתו ית', ורק במשכן נצטמצמה כל השראת השכינה ב"קיתון אחר", שהקב"ה כביכול צמצם שכינתו בתוך אמה על אמה; שישנה מדה של צמצום, שבמדה זו הקב"ה כביכול משרה כל שכינתו בין שני בדי הארון.

מדה זו של צמצום מקפת את כל הבריאה מתחילתה ועד סופה. סוד כל הבריאה אינו אלא צמצום שכינתו ית'. במצבו של אדה"ר קודם החטא, שהי' אז "כבודו מלא עולם", כשכל הבריאה היתה גן עדן, מקום מקדש, גם במצב ההוא אין זה כ"א צמצום שכינתו כביכול, כמו שאמרו חז"ל (שמ"ר פ' ל"ד), לא מצינו כח גבורתו של הקב"ה עם בריותיו, שאין הקב"ה בא בטרחות עם בריותיו, לא בא על האדם אלא לפי כחו". "הבריאה" אינה כ"א צמצום שכינה, שצמצם הקב"ה כביכול שכינתו לפי כח הנבראים, לפי מה שהם יכולים לקבל. ה"תורה"ק" בכל גדלותה ורחבה אינה סו"ס כ"א "צמצום", - אתה מוצא כשנתן הקב"ה את התורה לישראל אילו הי' בא עליהם כחוזק כחו לא היו יכולים לעמוד שנה' אם יוספים אנחנו לשמוע וגו' אלא לא בא עליהם אלא לפי כחם שנאמר קול ה' בכח, בכחו אינו אומר אלא בכח, לפי כחו של כל אחד ואחד (שם).

ענין הצמצום אינו כפי שמורגלים להכין, שבמצב של צמצום יש פחות ממה שהי' מקודם, אלא שכל מה שהי' מקודם הכל נצטמצם במשכן, ובמשכן ישנה כל השראת השכינה שהי' לנו לפני הצמצום. "צמצום" הריהי מדה ממדותיו ית', שמצד מדה זו הריהו כביכול מצמצם כל שכינתו כמשכן. חז"ל אמרו (שם), כשעה שאמר הקב"ה למשה עשה לי משכן התחיל מתמיה ואומר כבודו של הקב"ה מלא עליונים ותחתונים והוא אומר עשה לי משכן". ענין תמיהתו של מש"ר מתבאר ע"פ דברינו אלה. הן כל התורה"ק הרי אינה כ"א "צמצום", שכאמת אין להשיג איך זה אפשר לצמצם הכל ב"תורה", ולא עוד אלא שהגר"א ז"ל כ' שכל תוה"ק כלולה בתג מ"ב" של "בראשית". לכאורה הרי תורה"ק היא כבר הצמצום הכי קטן ולצמצם בפחות מזה אי אפשר, והרי היא כלה הנה כלולה ב"תג", וא"כ ודאי שתמיהה גדולה היא כשאומרים לנו לצמצם תורה"ק עוד בפחות מתג, כשכל הבריאה כלה הריהי צמצום שכינתו ית' לפי כחו של כאו"א. "הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך" - כ' הרמב"ן שהוא מלשון מדה, ונצטמצם "הכל" בבריאה, לפי כחו של כאו"א, לפי

כחו" היינו הצמצום הכי קטן שיוכל להיות, וא"כ איך זה אפשר לצמצם "הכל" עוד בפחות מזה, ב"משכן", ב"קיתון אחד"? וזאת היא באמת תמיהה גדולה. "ועוד הי' מסתכל ורואה ששלמה עומד ובונה ביהמ"ק שהוא גדול מן המשכן ואמר לפני הקב"ה כי האמנם ישב אל' על הארץ, אמר משה ומה ביה"מ שהוא יותר ויותר מן המשכן שלמה אומר כן, משכן על אחת כמה וכמה"; שזוהי באמת פליאה עצומה, שנאמר לכלול כל התורה כלה עוד בפחות מתג קטן. "א"ר יודא בר' סימון בשם ר' יוחנן ג' דברים שמע משה מהקב"ה והרתיע לאחוריו. כיון שא"ל ונתנו איש כפר נפשו, אמר משה מי יוכל ליתן כפר נפשו, עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו ועדין אינו מגיע, שנא' אח לא פדה יפדה איש לא יתן לאל' כפרו וכו' אמר לו הקב"ה איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחם - "זה יתנו" וגו', וכן בשעה שא"ל הקב"ה "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי" אמר משה מי יוכל להספיק לו קרבנות וכו' א"ל הקב"ה איני מבקש אלא לפי כחן וכו', וכן בשעה שא"ל הקב"ה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" אמר משה מי יוכל לעשות מקדש שישרה בתוכו, "הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך", ואומר "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא", ואומר "השמים כסאי והארץ הדום רגלי" - לציוור: זה לא כבר ראיתי גלוית-דאר שכתוב עליה כל ספר תהלים, והרי זה דבר נפלא; באמת כל הכריאה כלה אינה אלא "גלוית-דאר", "הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך", ומה שיך עוד להפחית מזה? - "א"ל הקב"ה איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן, כשאני מבקש כל העולם כלו אינו יכול להחזיק כבודי ולא שמש אחד משלי אלא איני מבקש אלא כ' בדרום וכ' בצפון וח' במערב". ושם בשמ"ר (פ' ל"ד) סימו חז"ל: "לכך אמר משה יושב בסתר עליון א"ר יהודא ב"ר סימון יושב בסתר הוא עליון על כל בריותיו", שישנו סוד ומדה של הקב"ה הנקראת "צמצום", והיא מדה בפני עצמה, שבאותה מדה הקב"ה כביכול מצמצם ומשרה כל שכינתו במשכן. ואה"נ שזו פליאה גדולה, אבל "איני מבקש" וכו', שישנה מדה של צמצום, מדה ממדותיו ית' שהיא מקפת כל הכריאה, והוא סוד המשכן. - ובס' "דרך ה'" מבאר הח' לוצטו כמה וכמה דרגות ובחינות בצמצום עד "אל' ישראל" ע"ש-.

לולא מדה זו של צמצום לא היתה הבריאה יכולה להתקיים; קיומה של הבריאה היא כמדה של צמצום. חז"ל אמרו שבשעה שברא הקב"ה את העולם היו השמים נמתחים עד לאין סוף עד שאמר לעולמו די, "די" זהו שמו של הקב"ה, זהו שם הקדוש של שד' שזה סוד העולם כלו, ושם זה הוא סוד ה"צמצום", שבמדה ובכחם זה הרי הוא מצמצם שכינתו ית'; סוד צמצום שכינה, סוד המשכן, "בין שני בדי הארון", - לא יוכל לצאת משם אחר כ"א משם שד' שהוא סוד הצמצום. ובמדרש שם סימו: "לכך אמר משה יושב בסתר עליון וכו' מהו בצל שד' - בצל א'; בצל רחום, בצל חנון אין כתיב כאן אלא בצל שד'". משכן שהוא ענין צמצום אינו יכול לצאת משום שם אחר משמותיו



של הקב"ה כ"א משם שד' שהוא סוד הצמצום, ורק שם זה הוא סוד המשכן.

כללן של דברים הוא שצמצום הריהו שם משמותיו של הקב"ה, שכשם שנקרא כביכול בשמות רחום וחנון וכו' כן נקרא בשם שד', ושם זה הוא סוד הצמצום. איזה שם גדול יותר - לא נדע, מי הוא שיוכל להכריע בזה, ואולי שם זה של צמצום הוא יותר גדול. ציור לזה יוכל האדם לקבל ממדת בטחון והסתפקות; בטחון היא מדת, היד ה' תקצר? - בטח בו, הסתפקות היא שה' יוכל לעזור גם במועט, ומי יוכל להכריע בין מעלות ומדות הללו איזה מהן גדולה יותר, כי מי יאמר שצריך ריבוי? והרי אין מי שיוכל להפחית מעלת ה'ענוה" לעומת שאר המדות, ואדרבה, "ונחנו מה" הוא רום המעלות.

וסיימו חז"ל "בצל שד', בצל שעשה בצלאל, לכך נאמר בצל שד' יתלונן". לכאורה הרי צל הוא דבר שאין בו ממש, "אמר הקב"ה לא כשם שאתה סבור כך אני סבור, אלא כ' קרש בצפון כ' בדרום וח' במערב, ולא עוד - ראה נפלאות סוד הצמצום! - אלא שארד ואצמצם שכינתי בתוך אמה על אמה".

וזהו מה שאמרו ז"ל שבצלאל נקרא על שם צל א', שמשה אמר לעשות מתחילה כלים ואח"כ משכן, ובצלאל אמר להפך, ואמר לו משה בצל א' הית, ובמק"א בארנו מהו ענין "מתחילה בית ואח"כ כלים", ובכאן ע"פ דרכנו יתבאר לנו שבאמת סוד בנין המשכן זהו ענין "בצלאל", בצל א', שרק הוא יכול לצמצם ולהוריד שכינתו כביכול במשכן, וע"ז נאמר עליו "בצל א'" שידע מסוד הצמצום, איך להשרות שכינתו ולהורידה כביכול בין שני בדי הארון. וזהו מה שמצינו שאמרו חז"ל (מכות כ"ג) "תרי"ג מצות נאמרו לו למשה וכו', בא דוד והעמידן על י"א וכו' עד בא חבקוק והעמידן על אחת", הגדר של "והעמידן" הוא שכל א' וא' עשה לו "משכן" עד שכא חבקוק וצמצמה באחת.

ובתנא דבי אליהו: "יושב בסתר - זה שצנוע בלמודו ויגע בתלמודו בצנעה, אצל מי מלינים אותו אצל שכינה שנא' יושב בסתר וכו', מוציא אסירים בכושרות - אלו תלמידי חכמים שאוסרים עצמם לתורה למקרא למשנה ולגמרא". ענין "אסירים" זהו סוד ה'צמצום", ועי"ש שמנו כל מה שזוכים בזה. כלל הדברים הוא כפי שנתבאר לנו שענין הצמצום אינו כפי המורגל אצלנו שבצמצום יש לנו פחות מאשר קודם הצמצום, אלא שבצמצום יש לנו כל שכינתו ית'. בצמצום המשכן יש לנו כל השראת השכינה בין שני בדי הארון. ודאי וואה"נ שצריך לידע שישנן בחינות ודרגות בדבר, וזה הרי הוא ענין כל תפלותינו בר"ה "מלוך על כל העולם כלו בכבודך וכו' וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו", שאנו מתפללים שיתפשט ויתגלה כבוד מלכותו ית' בכל הארץ, דודאי שישנן חילוקים בדבר, אבל גם עתה כמצב של צמצום לא נעדר כלום וישנה כל שכינתו ית'.

אילו הי' רואה מי שאינו משכיל שנושאים הארון אמה על אמה לא הי' מבין זה כלל, והי' תמה באמת תמיהה גדולה, והוא משום שאינו יודע סוד הצמצום, שבצמצום הרי כל השכינה מצומצמת באמה על אמה.

לציוור: מה רב וגדול הי' כבוד ה' בארץ אלמלא היו כל הנבראים כמשה רבינו, אבל סו"ס גם אחרי שאין לנו רק מש"ר לבדו פשוט הוא ומובן לכל בר דעת שאין חסר מאומה, ובמש"ר לבדו יש כל השראת השכינה; אילו הי' כל העולם כה, חפץ חיים" ז"ל מי זה יוכל לקבל ציוור מכבוד שמים שהי' מתמלא בכל הארץ, הח"ח ז"ל הלא הי' כלו כבוד שמים, ומי זה יוכל להתבונן במדרגת הבריאה אז? אבל בכל זאת יבין כל אחד שכשהי' לנו הח"ה רק יחיד בדורו לא נפחת כלום, ובו הי' כל ה"כבוד שמים" בלי גרעון כלל וכלל, הח"ח ז"ל לבדו הי' כל השראת השכינה.

מה טוב ונעים הי' לו היתה כל הבריאה מן הקצה אל הקצה מקום תורה גדול. אבל כשבעוה"ר נתדלדלו הדורות ונתערטלו ממקומות התורה ונשארו לנו כשבליים בודדות רק הישיבות הק' במספרן המצומצם, הנה בהם לא נעדר כלום והרי בישיבה היא כל השראת השכינה. כל השכינה נצטמצמה בישיבה הק', והכל קונים בה ככתחילה בלי גרעון ופחת.

הנה חז"ל תקנו לנו, ימי אלול" שהם רק ימים מספר, ובימים מספר אלו אמרו שקונים ומשיגים הכל, והנה עפ"י הנ"ל יתבאר לנו ענין אלול שגילו לנו חז"ל שבו קונים כל השלמות. אמנם מי שאינו יודע מסוד הצמצום לא יתקבל זה על לבו, אבל המשכיל ומבין ויודע ענינו של צמצום מבין זה פשוט שבימים מועטים אלו כאמת קונים וזוכים הכל. ומזה יתעורר האדם ליקר ולהוקיר כל רגע ורגע מימי אלול, שברגע אחד ושעה קלה הרי הוא קונה כל עולמו.

### מ א מ ר ק ל ב .

מוצש"ק תצא, ט' אלול.

במאמר הקודם נתבאר ענין הצמצום, ש"צמצום" הוא אחד משמותיו הק', ובמדה ושם זה הקב"ה כביכול מצמצם כל שכינתו, ונתבאר לנו שענין ה"צמצום" אינו גרעון, אלא שכל אותה ההתגלות שהיתה כתחילת היצירה קודם החטא רצה הקב"ה כביכול לצמצם במשכן, ואין שום חילוק עכשיו בין משכן לתחילת היצירה, כל כבודו ית', כבוד ה' שהי' מלא כל הארץ, הריהו במשכן.

מצינו בחז"ל הק' שקראו לכמה דברים בשם "עדות", כמו כנר מערבי שאמרו "עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל", שהרואה נר מערבי הי' רואה השראת השכינה בישראל. וכן תורה נקראת עדות - "עדות ה' נאמנה" וכו'; הארון נקרא עדות - "ארון העדות". יסוד הדברים הוא כפי שנתבאר לנו, שסודו של צמצום הוא שבצמצום לא נפחת כלום אלא כל השראת השכינה נצטמצמה והנה

כלולה כלה במשכן. וא"כ המשכן הוא העדות הכי גדולה שהשכינה שורה בישראל, דמה לנו עדות יותר גדולה מצמצום שכינה. הרואה את המשכן, הארון, הנר מערבי, הרי רואה הוא, "כל" השכינה השורה בישראל. ולמשל, ה"חפץ חיים" וצ"ל ה"י" עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל. הרואה את הח"ח ה"י' סר מלבו כל ספק והרהור, שהוא ה"י' עדות חזקה על השראת השכינה, והרואה את הח"ח ז"ל ה"י' רואה כל השראת השכינה שבישראל. תורה"ק נקראת עדות, דתורה"ק הריהי צמצום שכינה, ובצמצום שכינה רואים באמת כל שכינתו ית'. מצינו בצדיקים שהראו מופתים בכדי לקדש שם שמים ולהראות ולאמת לעיני כל את שם ה' בארץ. באמת העדות הכי גדולה, המופת הכי גדול הריהי המצוה עצמה, אינן לך עדות יותר גדולה משומך תורה ומצוה, כל העושה מצוה כמאמרה הריהו עדות לעיני כל על שכינתו ית' ששורה בישראל, שבמצוה עצמה מצומצמת כל השראת השכינה, כל ה"כבודו מלא עולם" כלול במצוה, ומה לנו לעדות גדולה מזו, שהרואה מצוה רואה כל השכינה השורה בישראל.

חז"ל קראו לכל העוה"ז בשם "פרוזדור", "העוה"ז דומה לפרוזדור בפני העוה"ב, התקן עצמך בפרוזדור כרי שתכנס לטרקלין". וקראו חז"ל פרוזדור לכל "העוה"ז", והנה אפילו משה רבינו וכל מעשיו לא היו כ"א "עוה"ז", ואין זה כ"א "פרוזדור", משום שבאמת פרוזדור וטרקלין היינו הך, והחילוק בין פרוזדור לטרקלין הוא רק במדת הצמצום, שסודו של פרוזדור הוא צמצום שכינה. והמבין מכיר באמת ורואה תיכף מהפרוזדור את הטרקלין, והפרוזדור הריהו עדות על הטרקלין. מעוה"ז זוכים לעוה"ב, והוא אינו כ"א פרוזדור, רק הכנה, "התקן עצמך וכו'", אבל המבין ומכיר סוד הצמצום הרי לא יחלק באמת כלל בין פרוזדור לטרקלין. העוה"ז הריהו עדות לכל באי עולם על עוה"ב, ועינן כפי' החסיד יעבץ על אבות שכ' על מה שרבים שואלים למה לא נזכר ענין עוה"ב בתורה, שבאמת הריהו מוזכר פעמים רבות אין מספר, אבל אין צריך לראי', כי המצוה עצמה היא תוספת דבקות כחי עולמים, המצוה עצמה הריהי עוה"ב. אה"נ הנה "פרוזדור", אבל ב"פרוזדור" הרי כלול כל הטרקלין, דהיינו הך. מראית פרוזדור די כבר לאמת ולהכיר את הטרקלין, הפרוזדור הריהו העדות והמופת הכי גדול על הטרקלין.

ועל דרך זה צריך להבין יסוד כל ענין "הכנה", דלפ"מ שנתבאר מי שזכה בהכנה זכה בכל הדבר, דסודה של "הכנה" הוא צמצום, ובצמצום הרי כלול כל הדבר. ולכן אמרו ז"ל "הוה רק למצוה קלה", "הוה רק" - גילו לנו חז"ל דאי אפשר לזכות בעוה"ז בשום דבר כ"א ע"י הכנה, רק "הוה רק". יסוד כל העוה"ז הוא רק הכנה, התקן עצמך וכו', הדרך לקנות דבר אינו אלא ע"י הכנה. כל דבר הוא הכנה לחבירו. בהכנה גופא כבר יש כל הדבר, רק שהענינים הם בהדרגה ומכינים אחד לחבירו, ולכן אמרו "הוה רק למצוה קלה", וגילו לנו בזה שיסוד הכל הוא הכנה, מבלי הכנה אין להשיג כלום כשם שאין כניסה לטרקלין זולתי ע"י הפרוזדור,

וב"הוה רץ" לחוד האדם זוכה כבר- בכל הזכר, דסוד הכנה הוא "צמצום", וסודו של צמצום הוא שבו הדבר כלול כלו מבלי גרעון כל-דהו. וכן "ובורח מן העברה" - ענין בורח הריהו עוד קודם העברה, כמו ענין "הוה רץ למצוה קלה", שסודו של בורח הוא "הכנה", ולכן הזהירנו התנא הוה בורח מן העברה, שלפי הנתבאר ה"בורח" הריהו עוד גדול וחמור יותר הרבה מהעברה עצמה.

ואמרו ז"ל גדול ת"ת שמביא לידי מעשה, ובמק"א בארנו שזהו בציור אילן ופרי, והנה עפ"י דרכנו כאן מתבאר זה פשוט. אילן ופרי, הרי העיקר הוא הפרי, ואעפ"כ הרי האילן יותר חשוב מהפרי, שאם יחסר מה באילן לא יוציא שום פרי, וא"כ הגם שאין האילן כ"א הכנה לפרי בכ"ז הריהו גדול יותר, ולכן גדול ת"ת וכו', דהגם שמעשה הוא הפרי, אבל בכ"ז גדול ת"ת שהוא "המביא" והמביא הוא יותר גדול, ולכן שכר ת"ת כנגד כלם; וכן ביטול ת"ת כנגד כלם, כי פגם בהכנה הריהו חמור ביותר כמו שבארנו, שסוד ההכנה הוא סוד הצמצום. וזהו מה שהבאנו לעיל בכל אלה שהעמידו התורה על י"א, על ו', עד שבא חכקוק והעמידה על אחת; דאה"נ שכללה באחת, אבל מאחת זו קנו כל התרי"ג, שזהו סוד הצמצום, סוד ההכנה, שבהכנה כלול כל הדבר, ובהכנה באמת קונים כל הדבר, מ"אחת" לחוד קונים באמת כל התרי"ג.

ועפ"י הנתבאר יוצא לנו שענין "מקדימים למצות" שאמרו ז"ל אין זה דבר טפל ומדת חסידות בעלמא, דכפי שנתבאר לנו יסודה ומהותה של הכנה נמצא שענין מקדימים שהוא ענין הכנה הריהו עיקר יסוד עבודת האדם. וכיון שנתבאר לנו מהותה של הכנה, מתגלה לנו ענינו של אלול. אלול הריהו רק הכנה, העיקר הלא הוא ר"ה, אבל בהכנה יש כבר הכל. וכל ענין ר"ה, כל ענין המלכיות, "שתמליכוני עליכם", שזהו יסודו של ר"ה, קונים באמת בימי האלול. ולו יקים אדם ימי אלול ולא זכה לר"ה לא חסר לו באמת כלום - ויש לי ראי' ע"ז - ולהיפך, רפיון כל-דהו חלילה בימי אלול הריהו חמור הרבה יותר מרפיון בר"ה, כי ביטול ת"ת כנגד כלם. מכיון ש"אלול" הריהו הכנה, א"כ העובר על הכנה הרי העונש חמור הרבה יותר מהעובר על העיקר, כמו שסוד ימי ההכנה של "שכועות" ענינם להכין עצמו לקנות מעלות התורה [הובא בספרים שם"ח מימי הספירה הם כנגד מ"ח מעלות שהתורה נקנית בהם, וימי הספירה הם ההכנה לקניית התורה], כמו"כ ימי האלול הם הכנה לר"ה. עבודת האדם היא "מלכיות", שזהו ענינו של ר"ה, שכל עבודת האדם באותו יום היא לקבל עליו עול מלכותו ית'. ועפ"י הנתבאר יוצאת לנו הערה נוראה עד כמה שצריכים ליקר ולחבב רגע אחד מימי אלול שבזה תלויה הצלחתו על כל ימי חיו, דעיקר הכל זוכים רק ע"י אלול, ולהיפך חלילה, הרי מעורר האדם על עצמו חומר הדין וענשו.

מ א מ ר ק ל ג .

ב' תבוא, י"א אלול.

"עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתך ענה בי", ואמרו ז"ל:  
"מעולם לא חיבתוך קודם שנתתי לך כלום, כלום חיבתי לך במזוזה  
קודם שנתתי לך בית" וכו'. הכלל הוא שכל מה שנדרש מאת האדם,  
כל מה שחייב הקב"ה את האדם, המעלות הכי עליונות, הטביעם הכורא  
כביכול בכחותיו הטבעיים והנם מוטבעים בכחות נפשו. באו ונראה  
דבר נפלא: הנה "אין עוד מלבדו", רום המעלות, מעלת הדבקות  
שהיא תכלית וכליל כל המעלות, הריהי באמת נמצאת בתכונתו של  
האדם, והאדם נפגש בזה בכל שעה ואינו עומד על זה מעולם. מעלה  
כ"כ נשגבה, וכל אחד מרגישה ממש בחוש, ואם הי' האדם מתבונן  
בה, הי' זה מאמת ומברר לו יסוד התורה והמצות וכל העיקר הנדרש  
מאתו.

הנה כל אחד מאתנו מכיר שאין בכחה של מחשבה לסכול שום  
רושם צדדי, כח המחשבה הוא כ"כ דק ואצילי שהתנועה הכי קלה  
מפריעה כבר בעדה, שרטוט הכי קל בצפורן על הקיר דיו בכדי  
להוציא את האדם ממחשבתו. הפרעת המחשבה נולדת עי"ז שהרטוט  
הכי קל מפנה על עצמו את המחשבה והרי היא נתונה כבר בדבר אחר,  
וא"כ מצד הטבעת כח המחשבה הרי א"א ומן הנמנע שיהי' שום דבר  
צדדי הכי קל, דזאת המחשבה מופרעה כבר במציאות; והוא מפני  
שמציאות וכח המחשבה הוא "אין עוד מלבדו", כשאין שום דבר  
זולתה, ממש בישימון וציה שלא תוכל היות שום הפנאה כל-דהו,  
רק במצב כזה היא המחשבה. מהותה של מחשבה היא דבקות,  
מחוברת ודבוקה כלה, "אין עוד מלבדו", אהבה עד אין שיעור,  
שלא יהיו בה הרהור ופני' כל-דהו, דבהרהור הכל-דהו הרי בטלה  
הדביקות, בטל החיבור, ובטלה המחשבה. וזהו משום שתכלית הנדרש  
מאת האדם שהוא "אין עוד", הנה כח זה מוטבע באמת בכחות נפשו,  
ועל האדם להשתומם ולהתפעל מזה איך שענינים כ"כ גדולים  
ונשגבים העומדים ברומו של עולם יוכל להרגישם ולמששם בחוש.  
ועפ"י הצעה זו יתבארו לנו דברי הרמב"ם במו"נ (ח"ג פנ"א)  
שמחדש שם חידוש עצום בענין השכל: "אבל מי שישים כל מחשבתו  
אחר שלמותו באל' והוא נוטה כלו אל ה' יתעלה והוא מפנה מחשבתו  
מזולתו וישים פעולות שכלו כלם בבחינת הנמצאות ללמוד מהם ראי' על  
ה' יתברך לדעת הנהגתו אותם על איזה צד אפשר שתהי', מהם אשר  
באו אל בית המלך וזאת היא מדרגת הנביאים, יש מהם מי שהגיע מרוב  
השגתו ופנות מחשבתו מכל דבר זולתי השי"ת עד שנא' בו ויהי שם  
עם ה', ישאל ויענה וידובר עמו במעמד ההוא המקודש וכו' ואמנם  
ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה אחר הציור השכלי והי' כאשר  
תשיג ה' ומעשיו כפי מה שישכלהו השכל אח"כ תתחיל להמסר אליו  
ותתדל להתקרב לו ותחזק הדבוק אשר בינך ובינו והוא השכל".  
הנה גילה וחיידש לנו הרמב"ם ז"ל חידוש גדול ועצום במהותו של  
שכל, שהרמב"ם מתחיל בענין כ"כ נשגב ועומד ברומו של עולם

כדבקות בה', ומסים, והוא השכל", ומבואר מדבריו ששכל מצד עצמו מציאותו הוא "אין עוד", דבקות גמורה, אהבה, דיבוק וחיבור. ומצד שכל לחוד הרי האדם דבוק כבר לבו"ת, מצד מציאותו של שכל א"א שיהי' קיים שום דבר צרדי, דשכל הריהי מציאות שאינה סובלת שום דבר בעולם, וא"א בשום אופן שיפסיק איזה דבר. מצד השכל מוכרח ה"אין עוד", כלו ברשות אדניו, עבד גמור - דבהמצא שם הפסק כל-דהו אין זה כבר מהותו של "שכל" -, ונמצא דמצד שכל לבד מחויב כל יסוד העבודת כמו שמבאר אח"כ: "אמר אתה הראת לדעת וגו' ואמר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו' ואמר דעו כי ה' הוא האל', והנה בארה התורה כי זאת העבודה האחרונה אשר העיר עליה בזה הפרק לא תהי' אלא אחר ההשגה, אמר לאהבה את ה' אל' ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם, והנה בארנו פעמים רבות כי האהבה היא כפי ההשגה ואחר האהבה תהי' העבודה ההיא אשר כבר העירו רבותינו ז"ל עליה ואמרו זו עבודה שבלב, והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו כמושכל הראשון - ז"א בבו"ת - ולהתבודד בה כפי היכולת. ולזה תמצא דהע"ה שצוה את שלמה בנו והזהירו מאד בשני הענינים האלה ר"ל להסתכל בהשגתו ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה אמר ועתה שלמה בני דע את אל' אביך ועבדו וכו' הנה התבאר כי הכונה אחר ההשגה היא להמסר עליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד וזה ישלם על הרוב בכדירות ובהתפרדות. ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי". הנה האיר וגילה לנו הרמב"ם גילוי עצום ששכל הנהו דבקות וחיבור, שמהותו של שכל הוא "אין עוד מלבדו", דבקות ואהבה עד מסירת נפש, שכלו מסור לאל' ואין לו שום רשות אחר, "אין עוד מלבדו".

הרי ענין כ"כ רם ונשגב, מעלה עליונה כ"בו תדבק", מה ה' אל' שואל מעמך" וגו', הושרשה בכחות האדם, שמצד טבע השכל לבד הרי הוא מדובק ומחובר. ונתבאר לנו כאן מה שהקדמנו איך שכל הנדרש מאת האדם, המעלות הכי גדולות כבר הטביע הכורא ית' באדם והשרישן בכחות נפשו עם יצירתו, שהרי בענין "דבקות" כתב הרמב"ם שמעלה זו באמת מוטבעה באדם בכחותיו, דכיון שמבאר שזהו מציאות ומהות השכל, א"כ הרי ענין אהבה ודבקות וכו' עד מסירת נפש אינו ענין צדקות וחסידות אלא דבר המוטבע אצלו מצד טבעיו גרידא.

הן אמת שמכלי צדקות וחסידות א"א להגיע לזה, אבל אין החסרון תלוי בשכל, דמצד השכל עצמו באמת הרי הדיבוק והחיבור הוא גמור, אלא שמי שאינו צדיק וחסיד הריהו מעוקץ כלו מכל צד ואין לך מפריע גדול מזה: ומה שריטה קלה מפריעה ומפנה את המחשבה עד שכבר אינה "אין עוד מלבדו", כש"כ דבר רע, מדה רעה ו"חטא". אבל זהו אך ורק מפני המפסידים, דמציאותה של המחשבה מצד עצמה הריהי "אין עוד מלבדו" ואינה סובלת כלום, וכל מין מפריע הריהו כבר מיתה בעדה. ודבר זה מוחש הוא באמת לכל. טרדה הכי קלה הריהי כבר מפסיקה המחשבה ונפסק חיותה, דמציאותה

וחיותה הוא אך ורק ב"אין עוד מלכדו", כשאין שום מונע ומפריע, כאילו מסביב מדבר שממה וציה, דבקות גמורה בחיה העולמים. ונמצא דמציאות שכל הוא אך ורק מסירת נפש, מציאות ומחות של עבודות.

ועיין ברמב"ן בס"פ עקב בפ' ולדבקה בו, שהוא מבאר ענין "האבות הן הן המרכבה" ע"ד ר' הרמב"ם ז"ל הנ"ל וז"ל: "ויתכן שתכלול הדביקה לומר שתהי' זוכר השם ואהבתו תמיד לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך עד שיהיו דבריו עם בנ"א בפיו ובלשונו ולבו איננו עמהם אבל הוא לפני ה', ויתכן באנשי המעלה הזאת שתהי' נפשם צרורה בצרור החיים כי הם בעצמם מעון לשכינה כאשר רמז בעל ספר הכוזרי" וכו'. וברמב"ן בפ' ואתחנן (ו', פ' י"ג) מביא מ"ש בספרי ע"פ "אחרי ה' אל' תלכו וגו' ואותו תעבודו" - "עבודו בתורתו עבודו במקדשו", ומבאר הרמב"ן ענין עבודה בתורתו, שקראו לתורה עבודה, וכ' "ודרשו עוד עבודו בתורתו ללמוד התורה ולהגות בה וגם היא עבודה לפניו". ולפי דברינו מבואר זה פשוט, שסודה ומהותה של תוה"ק היא דוקא "עבודה". ונלמד בק"ו, אם שכל מציאותו הוא "עבודה" - שבארנו שזהו ענין עבד להמסר כלו לרשות אדניו, בדבקות וחיבור ואהבה גמורה בלי סוף - אם סוד כ"כ גדול של דבקות הוא שכל לבד, ק"ו בן בנו של ק"ו לסוד הדבקות והעבודה שהיא תוה"ק. ויוצאת לנו בזה הערה נוראה עד מאד במהותה של תוה"ק, שמהותה הוא "אין עוד", ומבלי זה אין זה כלל תורה, כי מציאותה היא שיהי' כלו דבוק בה בכל מחשבתו, וכח עיונו ולבו כלו לפני ה'. כשאדם לומד תורה צריך שלא תהי' לו בשעה ההיא שום טרדה ומחשבה מחוצה לה כ"א אך ורק "ובו תדבק", דבוק בה בכל חושינו עד כדי התפשטות הגשמיות מבלי שום טורד ומפסיד, שלולא זאת ח"ו אין זה תוה"ק. מהותה של תורה היא דבקות וחיבור, "חביבים ישראל שניתן להם כלי חמדה", תורה היא מציאות של אהבת השם. ואמרו בספרי "לפי שהוא אומר ואהבת את ה' וגו' איני יודע כאיזה צד אוהבים את הקב"ה ת"ל והיו הדברים וגו' על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו", משום דכל מציאותה של תורה הוא אהבת ה'. ועפי"ז מתבארים לנו דיני התורה ואזהרותיה. "והגית בו יומם ולילה" אין זה בדרך ציחי בעלמא, אלא שזהו בגדר כמו שנאמר שהחיים והמחשבה תלויים זה בזה, שהפסק המחשבה באה רק בשיתוף מיתה, בגדר זה הוא ה"והגית בו יומם ולילה", שמציאות ומהות התורה הוא רק "תמיד", והגית יומם ולילה; ה"יומם ולילה" הוא כמו שהחיים הם "יומם ולילה" והפסק החיים הוא מיתה, על דרך זה הוא הציחי של והגית וגו', שרק כשהוא בגדר זה, אהבה ודבקות מבלי שיהי' שום הפסק במציאות, אך ורק אז הוא מציאות תוה"ק. והנה הראשונים כתבו בטעם ברכת התורה שנתקנה רק פעם אחת ביום משום שת"ת אין לו הפסק, ולפי הנ"ל יאירו לנו דבריהם, שמצות ת"ת אינה מצוה שהאדם חוזר עליה פעמים הרבה, אלא שזוהי מצוה

הנמשכת כל ימי חי האדם בלי הפסק, ש"התמיד", ה"והגית בו יומם ולילה", ה"בלי הפסק", זהו מציאותה של תורה, ואין זה כחזרה על המצוה אלא מצוה אחת כמו שנתבאר. ובאמת הי' ראוי לברך רק פעם אחת משך כל ימי חיו של האדם, כמו אילו היו מתקנים ברכה על החיים שודאי שהי' די בכרכה אחת על כל ימי חיו של אדם, כיון שזהו מציאותו של החיים, ה"תמיד", ו"בלי הפסק". וזהו כונתם במה שאמרו "שאינן לה הפסק", דהיינו שמציאותה של המצוה היא שאינן לה הפסק, שאינן המצוה חוזרת ונשנית, אלא מציאותה הוא "תמיד". ולפי זה מחדר ופשוט מאמרם ז"ל עבודו בתורתו, שעבודה בתורתו היא באמת עבודה שאינן למעלה הימנה כמשנ"ת, וזהו עיקר העבודות, ודרגתה עוד יותר גדולה מעבודה במקדשו.

כ' הרשב"ם במיתת שני בני אהרן (ויקרא י'): "וימותו לפני ה' - ומיד כששמע אהרן הי' רוצה להניח העבודה ולהתאבל על בניו; ויאמר משה אל אהרן - אל תתאבל ואל תככה ואל תחדל מן העבודה, כי הדבר אשר אני אומר לך הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש, בכהנים הגדולים הקרובים אלי לשרתני אני רוצה להתקדש ולא שיתחלל שמי ועבודתי, שכן אמר לי הקב"ה והכהן הגדול מאחיו וגו' את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם, ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אל', הא אם לא יצא קדש, ואינן מוקדם ומאוחר בתורה, ולכך אל תניח העבודה שאתה כהן גרול, ולא תצא ולא תחלל, אלא יתקדש הקב"ה ועבודתו על ידך; ועל פני כל העם אכבד - זהו כבוד השכינה, שרואה בניו מתים ומניח אכלו בעבודת בוראו; וידם אהרן - מאבלותו ולא בכה ולא התאבל שכן כתיב ביחזקאל: בן אדם הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה וגו' אף כאן וידם ממה שהי' רוצה להתאבל ולבכות, וזהו מוסר ואמתת פשוטו". והוא נורא מאד ומי יכילנו, "בכהנים הגדולים העומדים עלי לשרתני אני רוצה להתקדש ולא שיתחלל שמי ועבודתי"! מי זה יוכל להתכונן באכלו של אהרן על נדב ואביהו, ואף זה הרי הוא כבר חילול העבודה, כי ב"אינן עוד" מן הנמנע הוא שהי' שום מפריע. אפילו במיתתם של נדב ואביהו אסור לבטל העבודה, "אינן עוד" הוא - "רואה בניו מתים ומניח אכלו בעבודת בוראו", אינן שום דבר קיים בעולם אלא "אינן עוד". וראה והשתומם בדברי הרשב"ם שמסיים ע"ז זהו מוסר ואמתת פשוטו, דזוהי מהותה של עבודה.

וכ' הרמב"ן בפ' ואתחנן ע"פ את ה' אל' תירא ואותו תעבד (ו', י"ג): וראיתי עוד בתנחומא וכו' ואותו תעבד - היינו מהו "תעבד" - שתהא מפנה עצמך לתורה ולמצות ולא תהי' לך עבודה אחרת לכך נאמר ואותו תעבד". והוא מכואר עפ"י דרכנו, דשתהא מפנה עצמך לדברי תורה זהו באמת "ואותו תעבד", דעבודה זהו "אינן עוד".

ר"ה הוא מלכות, ואלול הריהו הכנה לר"ה, ולפי"ז הרי עבודת האדם המושלת עליו בימי האלול הוא עד"ז, להכניס עצמו



לפי כחותיו בדרגא זו יותר ויותר להיות מפנה עצמו לדברי תורה ומצות. והיא הערה גדולה לאדם להתחזק להיות מהשכתו דבקה לכה"פ בעת עסקו בתורה ומצות ובעת תפלתו, ולא יטרידהו שום דבר. וכל מה שיכניס האדם עצמו יותר ויותר בדרגא זו, כל מה שירחיק ממנו המטרידים והמפסידים ויתדבק יותר לבוראו, הרי זוכה הוא בזה למלכיות, וזוכה ליום הדין, כמו שאמרו ז"ל, "אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם וכו' שיעלה זכרונוכם לפני לטובה".

## מ א מ ר ק ל ד .

ד' תבוא, י"ג אלול.

במאמר הקודם הכאנו דברי הרמב"ם כמו"נ, ואחרי ההתבוננות והחזרה על כל דבריו אראה לכם על ענין נפלא. מי שידועה לו שיטת החסידות וקורותיה, איך שבמסירת נפש גדולה קנתה לה מעמד, ואיך שמו נפשם בכפם נושאי דגלה אך ורק בכדי להכניס תורת החסידות בתוך הכלל ישראל, יוכח מזה על ה"לשם שמים" שכונו בזה מיסדיה ומחוקקה. כי הנה שיטת החסידות עכ"פ אינה תורה חדשה, נוכל לקראה רק בשם הדגשה חדשה (א נפער קנייטש) שמצאו בתורה, וא"כ מה המריצם כ"כ עד כדי להשליך נפשם מנגד בעד הפצת "קנייטש" זה בעולם, וכי לעכובא הוא, שלא סגי בלאו הכי? אלא זה גופא הוא המופת היותר גדול על שיטת החסידות שהיתה לשם שמים, וכיון שהי' זה לשם שמים הרי זהו "תורה" ק"ו, ותוה"ק הרי כל תג ותג שלה, כל דגש ונטיה קלה מחייב מס"נ. כל קוץ של תורה"ק, "ערקתא דמסאנא", חיובו הוא עד לאין סוף, עד מס"נ. וכן רואים בענין לימוד ה"מוסר". ר' ישראל מסלנט ז"ל המציא "קנייטש" של "מוסר" ונלחם בעדו עם כל העולם במסירת נפש, הרעיש עולמות והשליך נפשו מנגד. לכאורה מה כל הרעש הזה בשביל לימוד מוסר של רגעים אחדים ביום, רק רגעים מצומצמים שדרש להקדיש ללימוד זה, שלכאורה לקטנות יחשב בעינינו, והוא, ר' ישראל ז"ל, מסר כל ימיו וחיו רק לתכלית זה להפיץ לימוד המוסר בעולם, וזה מורה שהי' כלו לשם שמים, ורואים אנו מזה מהו "קנייטש" בתורה, וכמה מחייב זה מסירת נפש. גדולים הכירו וירדו לסוף עומקן של דברים, הבינו מה זה "קנייטש" בתורה, וע"כ מסרו נפשם לכווננו ולהכניסו לתוך כלל ישראל, בידעם עד היכן מגיע ענין זה וכמה הוא נוגע בנפש. ואמנם המשתמש קצת בעסק לימוד המוסר יודע ומכיר עד כמה זה מחי' נפשות - "ודרך חיים תוכחת מוסר", וכדאי הוא להבראות בעולם רק בשביל לימוד המוסר. זוהי הקדמה לענין נפלא שאראה לכם מדברי הרמב"ם.

כמו"נ פרק הנ"ל כ' וז"ל "הנה בארתי לך כי זה השכל הנאצל עלינו מהבורא ית' הוא המחבר בינינו ובינו - מבואר מזה מש"כ במאמר הקודם. מי הוא המחבר בינינו ובינו? מהו המדבק ברוחניות? זהו השכל, עצמיותו של שכל הוא דבק רוחני, דבק יפה כזה שאינו

מניח שום פירוד משהו בעולם, עד „אין עוד מלבדו“ - והרשות בידך אם תרצה לחזק אותו יכול תוכל ואם תרצה להחלישו ולבטלו מעט מעט תוכל. ודע כי זאת החברה תתחזק בהשתמשותך באהבתו ולשקוד עליה כמו שכארנו וכן תחלש ותתבטל בהתעסק מחשבותיך בזולתו, ואילו תהי' באמיתת המדע האלקי יותר חכם מכל בני אדם דע כי בעת שתפנה במחשבותיך מהבורא ותתעסק בעסקיך הצריכים לך כבר נפסק החברה אשר בינך ובינו ית' ואז אינך עמו וכן אינו עמך, כי המחבר אשר בינך ובינו כבר נפסק בפועל בשעה ההיא - מחשבה איננה ענין של ידיעה, מחשבה היא סוד של דיבוק וחיבור, וע"כ בהפסק המחשבה לרגע אין עוד חיבור - „כבר נפסק החברה אשר בינך ובינו ית'“, - וע"כ היו החסידים מקפידים בשעות אשר היו מתעסקים בהם והיו מזהירין ע"ז ואמרו אל תפנו אל מדעתכם, ואמר דוד ע"ה שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט הוא כאומר איני מפנה מחשבתי ממנו וכאילו הוא יד ימיני אשר לא ישכחה האדם כהרף עין לקלות תנועתה ומפני זה לא אמוט, - כאן הוא מתחיל לחנך את האדם איך להתרגל בזה מעט מעט - ודע שמעשה העבודות האלו כולם כקריאת התורה והתפלה ועשות שאר המצות אין תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצות השי"ת ולהפנות מעסקי העולם וכאלו אתה התעסקת בו ית' ובטלת מכל דבר זולתו - הנה העמיד הרמב"ם תכלית כל התורה והמצות רק על נקודה זו „להפנות מעסקי העולם ולהתעסק בו ית'“, והוא משום שזהו באמת מציאותה ומהותה של תורה כמו שנתבאר במאמר הקודם, „עבודו בתורתו“, שתורה היא עבדות, שזהו התדבקות גמורה, כי בה א"א להיות כלל דברים צודדים, עצמיותה של תורה הוא „שמתעסקים בו ית' וכל דבר זולתו בטל“ - אבל אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכתל ואתה חושב במקחך וכו'. ומכאן אתחיל להישירך אל תכונת ההרגל והלימוד עד שתגיע לזאת התכלית הגדולה, תחילת מה שתתחיל לעשות שתפנה מחשבתך מכל דבר כאשר תקרא ק"ש ותתפלל ולא יפסיק לך מן הכונה בק"ש בפסוק ראשון ובתפלה בברכה ראשונה, וכשתרגיל ע"ז ויתחזק בידך שנים רבות - ראה והתבונן הפלא הגדול שמתעורר לנו מדברים אלו, שאחר כל מה שמדבר בזה הפרק מדברים כ"כ רמים ונשגבים כמו „האבות הן הן המרכבה“, מסיים למעשה להתרגל בדברים כה קטנים בעינינו ככונה בפסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה, וכי לזה הוא כל הרעש? וביותר תגדל ההשתוממות כשנראה סיום דבריו: „תתחיל אח"כ כל אשר תקרא בתורה ותשמענה שתשים כל לבבך וכל מחשבתך להבין מה שתשמע או מה שתקרא, וכשיתחזק זה בידך ג"כ זמן אחר תרגיל עצמך להיות מחשבתך לעולם פנוי' בכל מה שתקראהו משאר דברי הנביאים עד הברכות כלם וכו', וסוף דבר תשים מחשבתך במילי דעלמא בעת אכלך או בעת שתיתך או בעת היותך במרחץ, או בעת ספרך עם אשתך ועם בניך הקטנים, או בעת ספרך עם המון בני אדם. אלו זמנים רבים

ורחבים המצאתים לך לחשוב בכל מה שתצטרך אליו מעניני הממון והנהגת הבית ותקנת הגוף" וכו'. ורואים אנו מזה דרגתו וקדושתו של קדוש עליון הרמב"ם ז"ל שרגעי מספר שעסוקים באכילה ובשתי' ובשאר צרכי הגוף היו אצלו "זמנים רבים ורחבים", די והותר לסדר כל הענינים במילי דעלמא [ובגמ' ספרו על שמואל שהיו נהירין לו שבילי דרקייע כשבילי דנהרדעא ולמד זה בשעות שלא הי' רשאי להרהר בדברי תורה] הרי אין זו שיחת ילוד אשה אלא דברי מלאך ממש. ולהשתומם איך שהוא בעמדו על דרגת מחשבה כזו שהיא מדרגת מלאך אומר להתלמד ולהתרגל שנים רבות בכונת פסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה, שכל דבריו כאן הם גם לעצמו ולדכותי', ובע"כ עלינו לומר שענין זה מספיק באמת גם להרמב"ם ז"ל להתלמד בו שנים רבות. והם הדברים אשר דברנו, כי סוד הכל הוא "עבודת", עבודת הוא להמסר אליו ית' לגמרי עד "אין עוד מלבדו", וזהו ע"י מציאות השכל שהוא "המחבר בינינו לבינו" אשר בו במציאותו אין דבר זולתי חיבור ודיבוק, "אין עוד מלבדו", וזהו כל יסוד עבודת האדם מראשיתו לסופו, הכל הולך וסובב על נקודה זו של "אין עוד". וחידוש לנו הרמב"ם להתלמד ברגעים של "אין עוד מלבדו", וזינו שכפסוק ראשון של ק"ש תהי' מחשבתו פנוי' מכל דבר, דבוקה היטב וחזקה עד שיבטל הכל זולתו, עד "אין עוד מלבדו", וזהו קבלת מלכות שמים. והרמב"ם ז"ל שידע מסוד זה של "אין עוד" הוא ידע להעריך רגע קל של "אין עוד" אשר יש בזה לאדם די ודי להתעסק בו שנים רבות, וכדאי הוא כל העולם בכדי להשיג אף משהו מ"אין עוד". ולכאורה אין זה אלא "קנייטש" כל-דהו בענין כונת פסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה שחידש הרמב"ם, ורואים אנו - מה שהתחלנו בהקדמתנו - מה זה "קנייטש" כל-דהו בתורה, איך שהרמב"ם ז"ל העמיד על "קנייטש" זה של כונת פסוק ראשון של ק"ש תכלית כל התורה והמצות וקצה הדרגות העליונות עד "האכות הן הן המרכבה" וצוה לאדם להתעסק בו כל ימי חייו.

ועיין שם "מוריד" ענין זה אלינו כאמרו: "ואין זאת מדרגה שיחשוב כיוצא בו להיטיר להגיע אליה, אבל המדרגה ההיא אשר קדם זכרה לפני זאת אפשר להשתדל להגיע אליה בהרגל ההוא אשר זכרנוהו. ואל ה' נשא תחינה ותפילה וכו' עד הדרגות הגבוהות מזה וכו' אבל זה דרך לכל הוא". והנה מדברי הרמב"ם אלו צריך להתבונן על מהות קבלת מלכות שמים שהוא נורא מאד, ומי הוא שיוכל להעיד על עצמו שקיים דינה, שהוא ז"ל מחייב בפסוק ראשון של ק"ש התפשטות הגשמית וכיטול היש לגמרי, שלא תתבלבל שם ח"ו מחשבה זרה הכי קלה. אלא כלו יהי' דבוק אל ה' בדיבוק ואהבה גמורה, שאך ורק זהו קבלת מלכות שמים, וזוהי המ"ע של ק"ש שחיובה הוא שוה לכל נפש, והוא נורא מאד ומי יכילנו. וזוהי התעוררות עצומה על גודל עבודת האדם הענקית, שהרמב"ם ז"ל פוסק כן לדינא, ומי זה יוכל לומר זכיתי.

ועיין בחי' הרשב"א ברכות י"ג, שמד' לומדים אנו חידוש גדול בענין הכונה שאמרו בפסוק ראשון. וז"ל הגמ': „ת"ר והיו שלא יקרא למפרע, הדברים על לבבך יכול תהא כל הפרשה צריכה כונה ת"ל האלה, עד כאן צריכה כונה מכאן ואילך אין צריכה כונה דר"א, א"ל ר"ע הריהו אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כלה צריכה כונה". ולהלן שם: „ת"ר שמע ישראל ה' אל' ה' אחד, עד כאן צריכה כונת הלב דברי ר' מאיר", וכ' הרשב"א וז"ל „דפסוק ראשון צריך כונה ואפי' בדיעבד - היינו אפי' למ"ד מצות אין צריכות כונה - ואין דבר זה תלוי באידך דמצות צריכות כונה דהתם בכונה לצאת הדברים אמורים, אבל כאן צריך כונת הענין, כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו ג"כ בברכה ראשונה של תפלה בשלהי פ' אין עומדין. והטעם שבשאר מצות שהן מצות עשי', כל שעשה מצותו אעפ"י שלא נתכוין לה הרי קיים מצות עשי' אלא שאין זה מן המוכרח, וכ"ש שיצא אם כיון לצאת אעפ"י שהרהר באמצע המצוה, אבל אלו שהן קבלת מלכות או סידור שבחים אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים, וזוהי שחלקו בין ברכה ראשונה לשאר הברכות או בין פסוק ראשון לשאר, שאם הדברים תלויים במצות צריכות כונה או א"צ מה לי בברכה ראשונה מה לי שאר הברכות". והנה לא עמדנו מעולם מנין לו חידוש כ"כ גדול ונורא שאם כיון לבו ונתערבה לו מחשבה זרה לא יצא ידי חובת קבלת מלכות שמים? אבל אחרי שלמדנו את דברי הרמב"ם הרי דברי הרשב"א מבוארים ופשוטים, שאה"נ, אך ורק כשלא תתערב מחשבה אחרת בינתיים זוהי קבלת מלכות שמים, ובאופן אחר א"א, דקבלת מלכות שמים הוא דוקא „אין עוד", וממילא הרי בהכרח אסור שתתערב שם מחשבה אחרת, והרי מצינו חבר להרשב"א שהרמב"ם כ' כן להלכה. ובזה אתי שפיר מה דילפינן בגמ' ענין זה מעל לבבך, דלכאורה הרי יסוד כונה במצות ילפינן מפסוק אחר, ולו היתה כונה זו מאותו ענין של מצות צריכות כונה למה הצריכו כאן ילפותא מיוחדת? ומוכח מזה שזוהי באמת כונה אחרת הנלמדת מ„על לבבך", דכיון שיסוד קבלת מלכות שמים הוא „על לבבך", שיהא כל לבו דבוק ומאוחד עם ה', א"כ הרי מוכרח מזה „שלא יהרהר בדברים אחרים". וכן ברכה א' שיסודה ודינה „הכנעה" הוא ג"כ כנ"ל שיהי' בלי שום תערובות של מחשבה זרה, דאל"כ אין זה „אין עוד". התכוונן כמה נוראים ומבהילים הדברים ועד היכן הם מגיעים.

ואיתא במס' ברכות (י"ד) ואמר ר' יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטיל ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזוהי מלכות שמים שלמה. וז"ל תלמידי הר"י „זוהי מלכות שמים שלמה, מפני שבתפילין שכראש אדם משעבד לכוראו ית' הנשמה שהיא במח, ובתפילין שבזרוע אדם משעבד גופו, ומפני כך צוה לשים אותה כנגד הלב, שהלב הוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור וכו' וכשקורא ק"ש ומתפלל בענין שמשעבד לו נשמתו וגופו

זוהי מלכות שמים שלמה". והוא מבואר מאד לפי דברינו, ומדוקדק בדבריהם ז"ל באמרם, "מלכות שמים שלמה". יסוד ר"ה הוא מלכות, "שתמליכוני עליכם". ולפי"ז ההכנה צריכה להיות על דרך שנתבאר, וכמו שהורה לנו רבנו הרמב"ם ז"ל. וכל מה שזוכה האדם יותר ויותר להישיר דרכו עפ"י ההנהגה שלמדנו רבנו הק' בפרק הנ"ל זוהי הכנה למלכיות וליום הדין. ומזה תצא לנו הערה נוראה בענין עיון, וחומר העונש על הלומד בלא עיון, שענין עיון כפי שנתבאר הוא קבלת מלכות שמים שאין למעלה ממנו. ויתעורר מזה האדם לפנות מחשבתו וגופו בעת למודו שלא יהרהר בשום דבר, ויהי' אז כלו פנוי, מחובר ודבוק בגופו ונפשו ולבבו עד כדי ביטול הגוף. וזוהי קבלת מלכות שמים האמיתית כמו שלמדנו רבנו הרמב"ם ז"ל, וכל מה שהאדם מכניס עצמו יותר ויותר לדרגא זו, במדה זו הריהו מקבל עליו עול מלכותו ית' וזוכה ליום הדין, כאמרם ז"ל, "אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם וכו', שיעלה זכרוכם לפני לטובה".

### מ א מ ר ק לה.

ליל ש"ק תבא, ש"ז אלול.

הנה כחותיו של אדם יבחנו רק בעידן קרב, מעת שלום לא נוכל לדון על האדם וכחותיו; אותו האדם שדנוהו בשעת שלום לאיש חיל ולאמיץ לב, יוכל להראות פחדן ורך-לבב בשעת מלחמה, למראית קרב מירימס לבבו. רק העומדים בקשרי המלחמה, בתוך הקרב, בהם רואים כחות נפשם ותכונותיהם. וחילוק גדול הוא בין אותם העומדים מול פני המלחמה ובין שומרי הכלים העומדים מאחורי החזית, כי אותם העומדים למול האש הם רואים הכל באמת באופן אחר לגמרי, ואך הם הנם המוכשרים לדון על כחותיהם ואומץ לבם של אנשי המלחמה. אך ורק אותם העומדים בקשרי המלחמה, בתוך הקרב, הם יודעים מהותו של קרב וכל הסכנות והמכשולים האצורים בו, הם יודעים ומכירים איך להעריך כל דבר ומאיזה דבר להתפעל.

נתבונן נא בחז"ל הק' שעמדו כל ימיהם בתוך הקרב, אל מול פני המלחמה, איך שהם העריכו דברים ואיך שהשתוממו הם מפעולות וענינים.

אמרו חז"ל שבשעה שהעלה שאל את שמואל וניבא לו שיפלר ביד פלשתים שאלו שאל אם ינצל ממות כשינוס וא"ל הן, אלא שאם לא ינוס ויקבל עליו דין שמים - "מחר אתה ובניך עמי" - עמי במחיצתי, נשל בניו ויצא למלחמה, "באותה שעה קרא הקב"ה למלאכי השרת ואמר להם בואו וראו ברי' שכראתי בעולמי - היינו ראו "ברי'" מנצחת במלחמה - בנוהג שבעולם אדם הולך לבית המשתה אינו מוליך בניו עמו מפני מראית העין, וזה יורד למלחמה ויודע שהוא נהרג ונוטל בניו עמו ושם על מדת הדין שפוגעת בו (ילקוט

שמואל ר' קל"ט), ראו והשתוממו איך שהוא עומד ומנצח במלחמה כ"כ חזקה, במלחמת החיים, במקום אהבת בניים; ראו נא והשתוממו איך ששום דבר לא הזיזהו ממקומו ולא הרך לכבו, לא כפף ראשו ביום קרב, - "ראו ברי' שבראתי בעולמי". "ברכו ד' מלאכיו גבורי כח, ברכו ד' מלאכיו אלו צדיקים, גבורי כח אלו ישראל שממתינים לערלה ג' שנים וכו'", - חז"ל הק' שידעו באמת מהותה של מלחמה הם יכלו להתפעל מזה ולהעריך כל דבר כמו שהוא.

במאמר הקודם הכאנו דברי הרמב"ם ז"ל שמחדש שכל מהותו של שְׁכָל הוא חיבור ודיבוק, ומונה שם כמה בחינות ודרגות בחיבור: יש מי שמחובר רק בפסוק ראשון של ק"ש, ויש שמחובר יותר, ומהם שרק במעשה העבודה הם מחוברים, אבל בעת עסקם עם בני אדם כבר נפסק החיבור, עד הדרגא הכי גדולה שמדבר עם בני אדם ועוסק בעניני ממון ולכו ומחשבתו לא יסור מלפני ה'; וכו' שזוהי דרגת הנביאים, וגם לא של כל הנביאים, אלא רק של מש"ר והאבות הק', שהם לבדם זכו לדרגא ההיא, והאחרים כולם דרגתם פחותה מזו. לומדים אנו ומשתוממים מדברי איש קרב ובעל מלחמה, ומתפעלים איך שמדבר שם בזהירות ודיקנות נוראה, ואיך ערך הדרגות בידעו היטב צורתן ומהותן של דברים, לא הפריז במעלות, ויחסן אך ורק לבעליהן, ליחידי סגולה, ואפילו לישעי' הנביא לא ייחסן. אנו בדרגתנו הרי כהגר"א מחילנא כבר תכלה השגתנו, ומה גם בדורות הראשונים, אמוראים ותנאים; האם נוכל ליתן ערך לדרגתו של רבנו הקדוש לומר שהוא עוד חסר מה שהוא? [זכורני באחד שאמר על האדמו"ר שלו שמעולם לא הביט על אשתו, ושאלתיו מה השאיר כבר לאברהם אבינו, שהרי מעלה זו אמורה באברהם אבינו.] הרמב"ם ז"ל שידע היטב מהותו של חיבור, הוא ידע וערך את כל אחד ואחד לפי מעלתו ובחינתו, ויחס לכאו"א אך ורק מעלתו שהגיע עדיה. מאין ידע הרמב"ם שלדרגא זו זכה רק מש"ר לבדו? משום דדרגא זו מכיון שהיא סוף כל הדרגות, הרי מוכרח שזוהי דרגת מש"ר, וכיון שאמר הכתוב "לא קם כמשה" הרי שכל הנביאים לא הגיעו לדרגא זו. הרי גם אנו מבלי שנדע צורתן ומהותן של דברים מוסכם לנו שרק מש"ר עלה בגופו השמימה, שהלא רק בו נאמר זאת בכתוב, והוא שזיכוך גופו של מש"ר הי' ביטול הגוף לגמרי מכל וכל עד כדי לעלות השמימה, וזו היתה אך ורק דרגת מש"ר, וכל הנביאים לא הגיעו לידי דרגא זו; ודרגא זו שמזכירה הרמב"ם להיות מדבר עם בני אדם וכו' הרי זוהי דרגת ביטול הגוף והתפשטותו מכל וכל, שלא תשמע אף שריטה קלה מהגוף, להיות עוסק עם בני אדם ובכל זאת לא ישמיע הגוף אף שריקה וקול כל-דהו, וע"כ באמת יחסה הרמב"ם אך ורק למש"ר. וכן האבות שעליהם נאמר "האבות הן הן המרכבה", ועיין ברמב"ן (הובאו דבריו לעיל) שביאר ענין המרכבה שהוא חיבור ודיבוק תמידי שלא תתפרד מחשבתם ממנו גם בעת התעסקם בדברים הגשמיים, עד שיהא דבריו עם בני אדם בפיו ולשונו ולבו איננו עמהם אבל הוא לפני ה' וכו', וכיון שזה נאמר רק

באלו הארבעה, לכן יחס הרמב"ם דרגא זו רק לאלו הארבעה, אבל אחרים לא הגיעו לידי דרגא ההיא.

ובס' דעת תכוונות מחלק ענין זה לכמה דרגות, וז"ל: „ואמנם אם נדבר בכלל א' לבד, נאמר שיש בזה ג' זמנים, זמן שליטת הנשמה לגמרי, וזמן שליטת הגוף קצת, וזמן שליטת הגוף לגמרי; אך אם נלך בדרך הדרגא להכין עוד מצבי הגוף הזה בשליטתו ה' מדרגות נוכל למנות בו על דרך הכלל וכו', מדרגה ד' שיהי' הגוף שולט בכל פרטיו וימצא האדם בעצמו כל הענינים הגופניים, אבל כמו שהנשמה עתה היא בעוה"ז כגר בארץ והיא צריכה ללכת בדרכי הגוף כך הגוף יהי' הוא כגר בארץ והנשמה היא השולטת ויצטרך הגוף ללכת בדרכי' כענין זיל בקרתא זיל בנימוסא הא למה זה דומה למש"ר ע"ה שהלך לקבל תורה לישראל וכו'". הנה דרגת מש"ר שחשבה הרמב"ם ז"ל היא רק דרגא הד', עליתו השמימה היא רק בגדר כי אתית לקרתא זיל בנימוסא, ז"א שלא בטלה מציאותו של הגוף לגמרי, ואם אך ירד למטה הרי הגוף במציאותו. דרגת השלמות העילאית ביותר היא שבכל המצבים לא יהי' לגוף שליטה כלל עד שלא יהי' שום רמז מעניני הגופניות כמו שאמרו גופו של אדה"ר הי' בגן עדן, שגופו של אדה"ר הי' נשמה, דיבוק וחיבור כ"כ גמור עד כדי ביטול כחות הגוף לגמרי עד שנעשה הגוף מעון לשכינה. הדרגות הפחותות מזה הוא, שהחיבור אינו חזק כ"כ וכבר יש איזה מציאות של גוף, וכן הולכות הדרגות הלוך ופחות עד שפל דרגתנו אנו שהגוף שולט בכל פרטיו.

אם רוצים להשיג מהותו של חיבור נתכוונן בדברי הרמב"ם, כי הנה זאת הדרגא יחסה הרמב"ם אך ורק למש"ר והאבות, והאחרים חוץ מהם העמידם הרמב"ם תחת הדרגא של „היו מדובקים בו ית' רק בעת התעסקם בעבודתו אבל בעת עסקם בעניני גופם כבר נפסק החיבור“; נתכוונן נא ונרד לתוכן ועומקן של הדברים ואל נא נביט עליהן בעין בעל חי, האם פי' של „נפסק החיבור“ שלהם הוא לפי מושג ילוד אשה? על רב הלא אמרו „כד נים ושכיב רב אמר להא שמעתתא“, „שמעתתא“, דבר ברור כ"כ כהלכה, היו שומעים מרב כד נים ושכיב, ומה גם אצל תנאים ונביאים. אלא שכיון שמצינו שחלוקה נבואת מש"ר מנבואת שאר הנביאים כמו שאמרו שמשא ראה באספקלריא המאירה ושאר הנביאים באספקלריא שאינה מאירה, וחילוק זה הוא מצד דרגת החיבור שלהם שלא הי' אצלם ביטול הגוף כ"כ כבמש"ר, ומזה בא ה"אינה מאירה", שדרגת החיבור שלהם מקרי כבר דרגת „נפסק“, א"כ התכוונן מזה מהותו של „חיבור“, מהו מדרגת אלו שזכו שחיבורם הי' שלם

והנה כשנתכוונן ונעמיד מערכה מול מערכה, דרגתם הם בחיבור כ"כ חזק עד ששום דבר בעולם לא הי' בכחו להפסיקו, ואח"כ דרגא אחר דרגא עד שבאנו לידי דרגא כזו ששריטה בכתל מפסקת כבר מחשבותינו, כשרואים אנו מצד אחד חיבור כ"כ חזק ועצום, ומצד השני - הפסק שכזה, לומדים אנו מזה איזה „נרגן מפריד אלוף“

הוא „עוה“ז“, עומדים אנו מזה איזה סכין חד ומלוטש הוא עוה“ז, שהי' בכחו לעשות פירוד כ"כ נורא בחיבור עצום זה.

אדה"ר קודם החטא הי' מחובר ודבוק בלי שום פירודים, והחטא הפריד והפסיק הדבק, מזה לומדים אנו מהותו של חטא, ואיזה אבק מפוצץ הוא החטא שהי' בכחו להפריד. מהותו של עוה“ז וכל עניניו הם רק „סכינים“ המפרידים ומפסיקים, כל עניני נסיונות מהותם קרומות וסכינים המנתקים, מפרידים ומפסיקים החיבור. אין במציאות בעוה“ז מכוונה מחבלת כמו חטא שהי' בכחה לנתק חיבור עצום שכזה. גדלותם של הראשונים היתה ששום דבר בעולם לא הי' בכחו להפריד ולהפסיק חיבורם, שום „סכין“ לא הי' בכחו לנתק הקשר ולהפסיק דבקתם. על האבות הק' כ' הרמב"ם ששום דבר לא הי' יכול להזיזם ממקומם, ש„סכין“ כ"כ לטוש כעוה“ז לא הי' בכחו להחליש חיבורם, חיבור כ"כ חזק היו האבות הק'. וכשמתכוונים בה „סכינים“ איזה מפסיק הנם מקבלים מזה מושג ממהותו של חיבור ששום דבר לא הי' יכול להפריד. ואמרו במדרש שבשעה שהשליכו את אברהם אבינו לכבשן האש אמר הקב"ה „מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה“, פי' „ביום שידובר בה“, כשישליכוהו לכבשן האש, „מה נעשה לאחותנו“ - נבדוק בהחיבור אם ישלוט בו האש ואם יהי' בכחו לעשות איזה פירוד. „אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף“, „טירת כסף“ זה הכלל ישראל, מפני מה זכה באמת אברהם אבינו לטירת כסף, שיבנה ממנו הכלל ישראל, סוד זה בא מ„אני חומה“. „אני חומה ושדי כמגדלות“ - זה חנני' מישראל ועזרי' וכו' „שאברהם אבינו אמר אני חומה, שהחיבור שלו הריהו חזק וקיים לעד ולנצח נצחים; מזה שחיבורו של אברהם אבינו הי' חיבור נצחי, זכה להיות „תמיד“, „לעד“, וזכה שיבנה ממנו הכלל ישראל שנשאר קיים לעד ולעולמי עולמים.

וברמב"ם שם: „וזאת ג"כ מדרגת האבות אשר הגיע קרבנם אל הש"י עד אשר נודע שמו בהם לעולם אלקי אברהם אל' יצחק ואל' יעקב, זה שמי לעולם“, התבונן נא כמה מתוקים דבריו ומתפרשים כמין חומר. „הוא קיים ושמו קיים“ - בין הקב"ה ושמו כביכול אין חילוקים, „ד' אחד ושמו אחד“, כן האבות הק' היו כ"כ מחוברים ומדובקים כבוי"ת, ומחיבור זה זכו להיות סוד נצח, קיים לעד ולעולמי עולמים, „זה שמי לעולם“. ראה איך קדוש ה' הרמב"ם ז"ל, עשה פסוק זה קלורין לעינינו מי זה לא ידע פסוק זה, והאם עמד מי שהוא ע"ז, הלא עוברים עליו כמעט בהבלעהו התבונן נא איך שגילה בו סודות כ"כ נוראים ורזא דרזין, שמעלתם של האבות הק' למד הוא מזה דכתיב לעולם, ש„לעולם“ מורה על חיבורם שהי' חיבור נצחי - ראה והשתומם איך צריכים לדקדק בדברי תורהו - וזה הי' סוד האבות - „והגיע מהתאחד דעותם בהשגתו עד שכרת עם כל אחד מהם ברית קימת וזכרתי את בריתי יעקב וגו', כי אלו הארבעה, ר"ל האבות ומש"ר, התבאר בהם מן ההתאחדות כשם ר"ל השגתו ואהבתו מה שהעיד עליו הכתוב, וכן השגחת ה' בהם ובזרעם



אחריהם גדולה, והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם להרבות ממון ומשתדלים במקנה ובכבוד, הוא אצלי ראי' שהם כשהיו עושים המעשים ההם לא היו עושים אותם רק באבריהם לכד ולכותם ודעותם לא יסורו מלפני ה'".

ועד"ז יאיר לנו מאמרם ז"ל בכרכות ס"א. "בשעה שהוציאו את ר"ע להריגה זמן ק"ש הי' והיו סורקין את בשרו במסרקות של ברזל והי' מקבל עליו עול מלכות שמים", והוא להורות על החיבור והדיבוק שהי' דבק ר"ע לבורא ית' עד שגם מסרקות של ברזל לא הי' בכחן להטרידהו אף בכל דהו, שבמצב של מסרקות של ברזל, במצב של יסורים כ"כ נוראים שאין לנו מושג בקשים יותר מהם, לא גרמו לו יסוריו אף טרדה כל דהו בכדי לפטרו מק"ש, "והי' מקבל עליו עול מלכות שמים", שהחיבור לא זו ולא קלש אף בהזזה הכי קלה. "אמרו לו תלמידיו רבנו עד כאן, אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו", ואין הכונה כזה שהי' כל ימיו מצטער מתי יבא לידי לקיים מצות קדוש השם, דא"כ למה נקטו ק"ש, אלא הפי' "מתי יבא לידי ואקיימנו" הינו שכל ימיו הי' מצטער איך יהי' החיבור והדיבוק ביום שידובר בו, במצב של מסרקות של ברזל, אם יוכלו ח"ו היסורים להפריד איזו הפרדה בחיבור, "ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו"? וזהו "והי' מקבל עליו עול מלכות שמים", שחיבורו הי' כ"כ חזק, כ"כ דבוק, עד ששום מצב בעולם לא הי' ביכלתו לטורדו מק"ש.

כ' החסיד לוצטו ב"דרך עץ חיים" שישראל אדם תמיד לנפשו "מה עשו הראשונים אבות העולם שכך חשק ה' בהם, מה עשה מש"ר ע"ה". באמת הרי הרמב"ם ז"ל מבאר לנו את זה באר היטב: "ויראה לי כי אשר חייב היות אלו הארבעה עומדים על תכלית זה השלמות אצל השם והשגחתו עליהם מתמדת ואפילו בעת התעסקם להרבות הממון ר"ל בעת המרעה ועבודת האדמה והנהגת הבית, הי' מפני שתכלית כוננתם היתה בעת המעשים ההם להתקרב אל השי"ת קורבה גדולה, כי תכלית כוננתם כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע ה' ותעבדהו, כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחרי, הנה התבאר לך כי כוננת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד ה' בעולם ולהיטיר בני אדם לאהבתו ומפני זה זכו לזאת המדרגה, כי העסקים ההם היו עבודה גדולה גמורה". האבות הק' אם היו עוסקים במשא ומתן לא הי' זה שייך לעניני הגוף, משאם ומתנם הי' לשם ד', עבודה גמורה, עסקם במקנה והנהגת הבית הי' אותה עבודה כמו תפילין, שלא הי' אצלם בנמצא שום מעשה שיהי' שייך לגוף, שזהו ביטול הגוף לגמרי. כל מה שעשו הי' אך ורק לשם ד', וממילא הרי כל מה שעשו הי' עבודה גדולה גמורה, זהו סוד האבות הק'. וכל מה שזכו הוא אך ורק מזה שכל מעשיהם הי' אך ורק לשם שמים, וזהו אלקי אברהם אל' יצחק ואל' יעקב, האבות הן הן המרכבה. ועי"ש שמסים בסוף, ואין זאת

וכו' אבל המדרגה אשר קדם זכרה וכו' - הדיבוק בעת העבודה - יש להשתדל וכו'.

"יש קונה עולמו בשעה אחת", ברגע אחד "טהור" הרי האדם זוכה וקונה כל הנצח; האבות הק' קנו כל עולם, כל הנצח, ברגע אחד טהור, וזהו מסוד ובקותם העצומה, מסוד המרכבה, שהיו דבקים בה' בתכלית, והיו "טהורים" בכל מעשיהם, לא הי' מעולם פני' והזזה כל-דהו בכל מעשיהם שלא הי' לשם שמים, ולא פסקו בכל ימי חייהם לא ביום ולא בלילה מלהרהר ומדבוק בה', שהיו במצב של ביטול הגוף לגמרי וכל מה שעשו הי' אך ורק לשם ה', ומזה זכו לכל סוד הנצח.

ומזה יוצאת הערה גדולה ונוראה לאדם מהו רגע אחד טהור, ועד כמה שאדם זוכה לזה הריהו בכלל מה שאמרו חז"ל "אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם", וממילא הרי בזה היא כל ההכנה ליום הדין.

### מ א מ ר ק לו .

מוצט"ק תבא, ט"ז אלול.

"עד היכן תכלית יסוריך - וברש"י: סוף מדת יסוריך, כלומר יסוריך שאין פחותין מהן - אמר ר' אלעזר כל שארגו לו בגד ללבוש ואין מתקבל עליו, מתקיף לה רבא זעירא ואיתימא ר' שמואל בר נחמני גדולה מזו אמרו אפילו נתכוין למזוג בחמין ומזגו לו בצונן בצונן ומזגו לו בחמין ואת אמרת כולי האי, מר ברי' דרבינא אמר נהפך לו חלוקו וכו' אפילו הושיט ידו לכיס ליטול שלש ועלו בידו שתיים וכו' וכל כך למה דתנא דבי ר' ישמעאל כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסוריך קיבל עולמו", וברש"י: כל מנוחתו לעתיד, ואי עבר עלי' חד מהנך הרי הוא יסוריך (ערכין ט"ז).

הנה בדברים כאלה הרי האדם נפגש על כל צעד והוא תולה במקרה, ראה נא איך שחז"ל הק' הכיטו על הענין באמרם על זה "עד היכן תכלית יסוריך", חז"ל הק' גילו לנו ששרשן של דברים הם יסורים, ז"א שמקור הדברים הוא "דין".

העולם נברא במדת הדין, והבריאה מתחילתה ועד סופה הריהו כולה "דין", כ"כ מתוחה מדת הדין בכל העולם כלו עד שאין בכל חללו של עולם מקום כל-דהו שיהא פנוי מ"דין", והרי מזה גופא רא' לדבר, דכיון "שהושיט ידו לכיס ליטול ג' ועלו בידו ב'" הריהו יסוריך, א"כ היש רגע אחד שלא יהי' שולט בו "דין"? הבריאה הנה באופן כזה כמו דרך מלאה קוצים ושברי זכוכית שמן הנמנע הוא שהעובר שם לא יפגע בהם בדרכו ולא יגוף רגליו בלכתו, כן ממש מדת הדין מתוחה בעולם עד שמן הנמנע הוא לאדם בכל אשר שיפנה שלא תפגעהו מדת הדין בכל עת ובכל רגע. אדם מניח דבר מה ולאחר רגע שכח איפה הניח, הרי זה ממעשים בכל יום; בא אדם לעיין בספר, לפעמים תיכף בפתחו הספר מזדמן לו הדרך

הנחוץ לו, ולפעמים הריהו מעלעל וחוזר ומעלעל זמן רב עד שמכויץ למקום הצריך לו. האדם אינו עומד להתכונן ע"ז כלל ואינו שם לב לזה, בהביטו ע"ז כעל מקרים קלי ערך, אבל ראה והתכונן איך שחז"ל הק' הביטו על זה. חז"ל אמרו שכשהוציאו את תמר לישרף „לאחר שנמצאו סימני' בא סמ' וריחקן בא גבריאלי וקירבן וכו' משעה שנתרחקו סימני' נעשית כיונה אלמת" (סוטה י'), - מי זה לא יפגע בענין כזה בכל רגע? בספר הישר לר"ת קורא לעוה"ז „נוה הרשע"; ומי לא יראה זה בחוש, מי לא יראה את ה„ארור אתה בבואך וארור אתה בצאתך", על כל מדרך רגליו? אין אנו לומדים מזה שום דבר ואין אנו עומדים להתכונן בזה, שתולים אנו הכל במקרה, אבל חז"ל הק' גילו לנו שרש הדברים ומקורם שהוא „מדת הדין", שהעולם נברא במדה זו והכל הוא תולדה מזאת המדה, שבכל עת ובכל רגע מדת הדין מתוחה, וא"כ הרי בכל עת ובכל רגע הוא „ראש השנה". „אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא א"כ מכריזין עליו למעלה", א"כ הרי על נקיפת אצבע יושבים דינים ונושאים ונותנים בדבר מכל הצדדים עד שמכריזין שאיש פלוני נתחייב ברגע זו לנקיפת אצבע. „נקיפת אצבע" הרי זהו מהדברים היום יומיים וחז"ל הרי קראו לזה דין, ואם נקיפת אצבע הוא „ר"ה", הרי כל העולם כלו הוא דין. „וישב יעקב" - אחז"ל „בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף", דזהו סוד מדת הדין, דכל כך מתוחה מדה"ד בכל הבריאה כולה עד שאין בה מקום לשלוה כלל, דבמדה"ד נברא העולם ובמדה זו היא הנהגתה.

„על שלש עבירות נשים מתות בשעת לדתן", ובגמ': „ומאי שנא בשעת לדתן, אמר רבא נפל תורא חדר לסכינא - וברש"י: נפל תורא לארץ שהוא עומד לשחיטה הכל אומרים חדרו לסכינא עד שלא יקום ויהא טורח להשליכו, כך הואיל ואיתרע מזלה מזומנת פורענותה לבא-, אבי אמר תפיש תירוס אמתא בחד מחטרא ליהוי - וברש"י: כלומר אשה עומדת ליסורי לדה על עונשה של חוה ומצרפין לה עונשין הרבה לאותו מלקות-, רב חסדא אמר שבקי' לרויא דמנפשי' נפיל - כך האשה עומדת לילד משנתעברה והיא צריכה לבקש להקב"ה לפתוח רחמה והוא נמנע והיא מתה מאליה-, מר עוקבא אמר רעיא חיגרא ועיזי ריהטן אבב חוטרא מילי ואבי דרי חושבנא - כלומר האשה כשהיא בכריאות פעמים שזכיותיה תולין ואין כח במקטרג להזכיר עונה, אבל משהגיעה לפתח הסכנה וצריכה לנסים שם מזכירין עונותיה ומעשיה אם ראוי' היא לנס אם לאו-, רב פפא אמר אבב חנואתא נפישי אחי ומרחמי אבב בזיוני לא אחי ולא מרחמי. וגברי היכא מבדקי - מעשים שלהם להזכיר עונם וזכותם - אמר ר"ל בשעה שעוברין על הגשר, גשר ותו לא אימא כעין גשר - כל מקום סכנה כגון קיר נטוי ויוצא לדרך - רב לא עבר במכרא דיתיב בי' עכו"ם אמר דילמא מיפקיד לי' דינא עלי' - דילמא מיפקיד עכו"ם דינא על חטאיו-ומתפיסנא בהדי' וכו' ר' ינאי בדיק ועבר, ר' ינאי לשעמי' דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר

שעושיין לו נס שמא אין עושיין לו נס ואם עושיין לו מנכין לו מזכיותיו וכו' אמר ר' יצחק ברי' דרב יהודא לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר" (שבת ל"ב).

ביאור הדברים: חז"ל מגלים לנו איזה מקום סכנה הוא העוה"ז שאין מקום סכנה יותר גדול ממנו, כי שרש הסכנה ומהותה הריהו ממה שמדת הדין מתוחה ושולטת, בלי מדה"ד אין סכנה נמצאת כלל; וזהו "לעולם יתפלל אדם שלא יחלה", כי הנה גם ב"לא יחלה" הרי מדה"ד מתוחה, גם שם שולטת מדה"ד, אלא שבמצב זה הריהו בגדר "שיתף לה מדת הרחמים"; "מאריך אף" וכו' הריהו מסוד "שיתף", אבל ב"לאחר שיחלה" שם הריהו במצב של דין גרידא, ובמצב זה אין לך סכנה כסכנתו, שם אי אפשר להנצל בשום אופן, כי מי יעמוד לפניו בדין, ולו אף יזכה הרי מנכין לו מזכיותיו - מנכין זהו מגדרי מדה"ד - כלל הדברים הוא שבמדה"ד צריכים לקדת רק לנס.

"אדם יוצא לשוק יהא דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט, חש בראשו יהא דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגררום לידון שכל העולה לגררום יהא דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגררום לידון שכל העולה לגררום לידון אם יש לו פרקליטים גדולים ניצול" וכו', וברש"י: "שאינ דנים שם אלא להריגה ועל סרחון חמור וצריך פרקליטים גדולים" (שבת שם). גילו לנו כאן חז"ל ענינה של מדה"ד שעוברת ומקיפה מסוף העולם ועד סופו, ער ש"אדם יוצא לשוק" וכו', "שוק" גרידא זהו כבר מדת הדין, אם אך אדם יוצא לשוק כבר נפגש במדה"ד וכבר נמסר לסרדיוט, הנהו מובל כבר אל השופט, כבר מוליכין אותו. ולמדנו מדברי חז"ל אלו שני דברים: ער היכן היא מדה"ד, שבצעדו הראשון של האדם תיכף הוא נפגש בה, וקושי ההצלה ממנה. כ' בהלכות ת"ב שלא יכו התלמידים בימי בין המצרים מפני שקטב מרירי שולט אז, ומקורו ממדרש איכה רבתי, ושם הובא מעשה באחד שרצה להכות את חבירו במקל של עץ ותפסו ר' אבהו וא"ל מה אתה רוצה להרוג את חברך וא"ל וכי כזה העץ הקטן יכול אדם להרוג חבירו וא"ל ר' אבהו אתה רואה רק מקל דק ואני רואה מזיק עומד ובידו מקל ברזל יעו"ש, והוא נורא ואיום איך שחז"ל הק' הכיטו על זה, שבראותם "מקל" ראו כבר את ה"ברזל", ב"שוק" ראו כבר את ה"נמסר לסרדיוט", שלא אמרו שבשוק הנהו עלול לסכנה, רק שכבר מוליכין אותו, ששוק גרידא הריהו כבר העלאה לפני השופט, ואימו מאד על האדם שידע מצבו היכן הוא נמצא.

ועיין בס' ראשית חכמה שער היראה פ' י"א: "צריך עוד לירא מהדין המתוח עליו בכל יום ובכל שעה" וכו', ואחרי שמביא ד' הגמ' דשכת הנ"ל כ': "עוד אמרו ז"ל (ילקוט תהלים), בפ' שמרני כאישון בת עיין אמר ר"א אמר הקב"ה נרי בידך ונרך בידי, נרי בידך - כי נר מצוה ותורה אור, נרך בידי - נר ד' נשמת אדם, אם

שמרת שלי אשמור שלך", גילו לנו כאן חז"ל הכרחיותה ואיכותה של השמירה, ועד כמה שמצב הדברים הוא בסכנה עד שבלי שמירה א"א להתקיים אף רגע. וע"ז התקינו חז"ל כל הברכה של שומר עמו ישראל לעד, שהיא על השמירה, "והסר מעלינו אויב דבר וחרב ואנה, ורק, כי א' שומרנו ומצילנו אתה" וכו' ומסימין, שומר עמו ישראל לעד" - זוהי ברכה על השמירה הגדולה והעצומה של שומר ישראל, כי בלי שמירה זו הרי א"א להתקיים אף רגע, וכל זה הוא ממה שמדת הדין מתוחה.

ושם בראשית חכמה מביא ד' הזהר פ' צו: "ר' חזקי' פתח צדיק ד' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו, צדיק ד' בכל דרכיו הא תניבן כמה אית לון לבני נשא לאיסתכלא ביקרא דמריהון ולא יסטון מארחיהו. לבר דהא בכל יומא ויומא דינא תלי בעלמא בגין דעלמא על דינא איתכרי וקימא, ועל דא בעי בר נש לאסתמרא מחובוי דלא ידע זימנא דדינא שריא עלוי, יתיב בביתי' דינא שריא עלוי, נפיק מביתי' לבר דינא שריא עלוי ולא ידע אי יתוב לביתי' אי לאו, נפיק לארחא על אחת כמה וכמה", כ"כ מתוחה היא מדת הדין עד שגם יתיב בביתי' דינא שריא עלוי ונפיק לאורחא על אחת כמה וכמה, דשם הסכנה היא כבר גדולה עד מאד עד שכבר לא יוכל לדעת כלל אם ישוב לביתו או לא, דיצא לדרך זהו כבר מדת הדין, "דרך" זהו כבר דין, והעמדה בדין היא הסכנה שאין למעלה ממנה, עד שהעברה בשלום היא רק בדרך נס.

ואמרו חז"ל אחד מבני המשפחה שמת ידאגו כל המשפחה, ובירושלמי בסוף מוע"ק: "שכל אותה השנה הדין מתוח כנגד המשפחה דאריו"ח כל ז' החרב שלופה, עד ל' היא רופפת-פי' עולה ויורדת (פאכעט)-, לאחר י"ב חדש היא חוזרת לתערה, למה הדבר דומה לכיפה של אבנים כיון שנזדעזעה אחת מהן נזדעזעו כולן", וכן בגמ' דידן: "א"ר לוי אבל ג' ימים הראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ב' ירכותיו, מג' עד ז' כאילו מונחת לו כנגדו בקרן זוית, מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו בשוק" (מוע"ק כ"ז). ובשל"ה הקדוש כ' כי כל התורה כלולה במועדים וכל המועדים בר"ה, כלומר שר"ה הוא יראה וזהו סוד כל התורה והמצות, ומסיים שם שכל השנה ידאג מר"ה. ולפי דברינו הרי זה מבואר, דבמקרה לא טהור ר"ל כבר נפגש האדם במדת הדין עד שאמרו חז"ל שעליו לדאוג כל השנה, ק"ו בן בנו של ק"ו לר"ה, יום הדין של ר"ה שהוא נורא ואיום, שכל מהותו של ר"ה הוא דין, "ונתנה תוקף קדושת היום כי הוא נורא ואיום", - מה מאד תגדל הדאגה כל השנה, וכל השנה חייב אדם משכיל להיות באימה ופחד וארכובותיו דא לדא נקשן מאימת הדין העצום והנורא של ר"ה. כל הסכנות שמנו חז"ל, כל המכשולים ומצרי השאול, כל הצרות והפורעניות, הרי אין להן מוצא אחר כ"א מדת הדין, דכל זה הוא אך ורק "דין". חז"ל הק' דאו כבר כ"שוק" את כל ה"דין" ועמדו נרעדים ונפחדים מסכנת

נפשם, ואיך זה לא יחרד האדם ולא יבהל מהדין הנורא של ר"ה, יום הדין הגדול והנורא. יתבונן נא האדם איך שכל קרוביו ומשפחתו, הוריו אחיו ואחיותיו והוא עצמו, יושבים כולם יחד על ספסל-אשמה אחד, וכולם עומדים בדין גדול ונורא מבלי שום משא פנים, הלא כל א' וא' אוהב נפשו ואיך זה לא ירעש ולא יפחד מפחד ד'! וכ' הרמב"ן שזה שכידו נפש כל חי מספיק כבר לאדם שיהי' באימה ופחד בלי גבול.

והנה הנסיון יורנו דבר מבהיל מאד שהוא באמת להפך לגמרי, שבימי האלול עוד הלב יותר משומטם והאדם עוד נופל ממדרגתו. אדמו"ר ז"ל הי' רגיל להורות על כמה דברים שלכאורה הי' להם לעורר את האדם ובאמת עוד האדם משומטם אז יותר משהי', אחד מאלו הדברים הוא מה שהכאנו כאן, מה שהנסיון יורה שבימי אלול לבו של אדם מתטמטם עוד יותר מאשר בכל השנה. וכן הי' אומר בענין מחלה, שבאמת הלא היתה צריכה לעורר את האדם לתשובה, והנסיון יורנו שהאדם עוד מתקלקל ממחלה. ואנו מורגלים לומר שזה בא מחמת חסרון באמונה; באמת אין זו הסכה האמיתית כי מספיקה ודיה לאדם גם דרגת אמונתו הוא בכדי שיהי' חרד ומפחד עד בלי די מאימת הדין. וידוע ציורו של הגר"י מסלנט ז"ל שהי' אומר שאף כשידע האדם בבטחה שלא הי' בכוסו רעל מעולם ומשוגע יזהירנו לבל ישתה ממנו כי רעל בו, כבר לא ישתה האדם בשום אופן ואופן דשמא, פן ואולי, וא"כ איך זה לא יחרד האדם מיום הדין? והוא באמת פליאה גדולה, דכח אי-היראה כאדם הוא סוד, והוא מסוד אוטם וטמטום הלב.

בשעה זו, בעת שצרות גדולות מרחפות באויר, בשעת צרה ומצוקה, במצב נורא ואיום כ"כ שנמצא בו הכלל והפרט, האם לא יספיק כל זה לעורר את האדם ולהתבונן שכל זה הוא תולדת יום הדין? וכל מה שיתעורר האדם יותר ולבו יהי' יותר נשבר ונדכה מאימת הדין הנורא יזכה בזה יותר ליום הדין, כמאמרם ז"ל "כל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה", ענין "רשה" הוא שיהי' האדם מדוכא ונשכר כלו מפחד הדין, שבזה זוכה הוא לר"ה.

### מ א מ ר ק ל ז .

ב' נצו"י, י"ח אלול.

כלל גדול הוא שכשלונו של אדם בא דוקא מדברים קלים וקטנים; המכשול הוא קטן אבל הנפילה הריהי חזקה וגדולה מאד. "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש וגו' ונדחת והשתחווית להם" (דברים ד', י"ט) - מפרש ה"אבן עזרא" כפשוטו, "כאדם שירדח ויפול". הנה בודעתנו להאריך בהקדמתנו בדברים פשוטים שלכאורה למותר לדבר עליהם; אמנם חכמים בידעם את הסוד של "ונדחת" אינם מתבישים מלדבר בדברים קטנים, והראב"ע שהי' יודע

ומכיר סוד זה הי' מדבר בזה ברצון רב, כי הוא ידע שהנפילות הגדולות והקשות, סוד הכשלוֹן והדיחוי, הוא דוקא בדברים פשוטים.

„הללו את ה' מן השמים וגו' הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות“. האדם בלמדו מזמור זה הנה ה„הללו את ה' מן השמים“ מובן אצלו בפשטות ומתקבל על לבו מבלי שאלות ותמיהות, אבל „הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות וגו' החי' וכל בהמה רמש וכל צפור כנף“, בכאן כבר מתחילות אצלו חקירות ושאלות, איך התנין יכול להלל, וכי יש לו פה? ובאיזו שפה ולשון הם מהללים? וכדומה שאלות כאלו, שכלן באות מ„ונדחת“, שבכאן האדם נתקל ועי"ז הוא נוטה מפשוטן של דברים.

פעם הסתכלתי בדגים בעת שהיו מפזזים בנהר בחרף תחת הקרח, והשתוקקתי אז לשאלם אם יודעים הם מישותי, המרגישים הם שהנני מסתכל בהם, היודעים הם ממציאות האדם? כאמת ודאי הוא שאין הדג יודע ממציאותנו או כשם שאנו איננו יודעים ומבינים כלל ממציאותו. חי הדג הרי הנם סודים בעדנו, מה שבעדנו הוא חיים הריהו בעדם מות, אויר הריהו בעדם מות, ומים שהוא בעדם חיים הריהו מות בעדנו. איך זה חי רמש בעפר? איך זה חיים בלי ריאה, כבד וכליות? חי כל אלה מוזרים לנו לגמרי, אין לנו שיכות כ"א במציאותנו או, ומציאות זולתה סתומה וחתומה לנו. אין לנו שום שיכות כלל וכלל עם נבראים אחרים, השיכות והיחס שיש לנו הוא רק שסו"ס בני משפחה אחת אנחנו ואב אחד לכלנו, אבל מציאותנו או עם שאר הנבראים הם שני עולמות לגמרי שאין לדון מאחד על חבירו. והוא בגדר „במפלא ממך אל תדרוש“, שחוק ממציאותו הוא אין לו וא"א לו לאדם לידע, אין נוגע לו כל הבריאה אלא כדי ללמוד הנבראים ותכונתם שיצא לו מזה שער הבחינה של „חזה"ל [החוקרים מסתפקים אם יש ישוב של בנ"א על איזה מהכוכבים; ואם כי באמת זה א"א מטעם כי מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא לכמה מקראות, אבל איך שיהי' אין זה נוגע לנו ואין שייך לנו כלל, כי או אין לנו עסק רק עם עולמנו, ומעולמנו זה צריכים או להכיר את הכל]. חז"ל אמרו (הובא ברש"י ס"פ נצבים) „העידתי בכם היום את השמים ואת הארץ“ - אמר להם הקב"ה לישראל הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם שמו שנו את מדתם, שמו לא עלה גלגל חמה מן המזרח וכו' הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם שמו שנתה מדתה שמו זרעתם אותה ולא צמחה או שמו זרעתם חטים והעלתה שעורים, ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכין אין מקבלים שכר ואם חוטאים אין מקבלין פורעניות, לא שינו את מדתם, אתם שאם זכיתם תקבלו שכר ואם חסאתם תקבלו פרעניות עאכו"כ. ואנו בראותנו דברי חז"ל אלה הננו עומדים ותמהים מה ק"ו הוא, וכי שמים וארץ יכולים לשנות מדתם? ותמי' זו באה מה„ונדחת“, ממה שאנו רגילים לדמות נברא אחד לחבירו, שרוצים להכין מציאות זו מחברתה. אבל באמת אין

לשאול כלל מנברא אחד על חבירו, כי כל נברא ונברא מציאותו, דרכיו ואופניו מיוחדים לו לעצמו. ובזה האדם נכשל; והכסלון הרי הוא קטן לכאורה, אבל הנפילה היא גדולה וחזקה, דברי תורה ודברי חז"ל נעשים לו בלתי מובנים, נוטה הוא מפשוטו של מקרא ומעמים פרושים אחרים. כשמגיע לפסוק כזה "הללו את ה' מן השמים" וגו' מיד הוא מתקשה: איך, במה וכו', ועי"ז הוא מדחיק לפרש שהכונה היא על האדם שהוא יהלל את ה' מהסתכלותו בכריאה. אבל באמת הדברים הם כפשוטם, שכל נברא ונברא הוא עולם לעצמו, ובעולמו ומציאותו הוא, יוצא כל ה', יהללו את שם ה' "ע"פ הדרכים ואופנים אשר לו, דרכים ואופנים אשר אין לנו שום שיכות להם וידיעה אודותם, מוזרים הם לנו, לא לפי מציאותנו ודרכינו. גם תנינים אומרים שירה, גם דגים מהללים, גם שמים וארץ קוראים "אין עוד מלבדו", מכל נברא ונברא יוצאת אותה שירה, הלל לה', כל אחת עפ"י יצירתה ובריאתה, מבלי שתוכל האחת אף להבין שירת חברתה. וכלם מקבלים עליהם וכו' קדושה כולם כאחד עונים ואומרים ביראה קדוש", - נדמה לנו שבמרום הכל נפגשים זה עם זה, אבל טעות היא, גם מלאכים אינם נותנים שלום זה לזה, גם הם אין להם שיכות זה עם זה, כל מלאך הנהו במקומו ועולמו בפני עצמו שאין לו אף ידיעה מחבירו, אלא שכולם כאחד אומרים שירה אחת "קדוש קדוש" וכו', כל אחר ואחד כאופנו הוא.

במאמרינו הקודמים נתכאר לנו מ"כ הרמב"ם במורה נבוכים שמהותו של שְׁקָל הוא "אין עוד מלבדו", שְׁקָל מצד מציאותו אינו סובל שום "שריטה" כל דהו, מפני שמציאות השכל הוא התדבקות גמורה בה', אהבה, חיבור ודיבוק לבורא עולם בלי קץ, בלי גבול ותכלית, עד כדי ביטול הגוף. ובס' דעת תכונות מחלק ענין זה לכמה בחינות ודרגות, וגופו של מ"ר בלכתו לקבל תורה לא מנאו אלא בדרגא הד', שהי' זה רק בחינה של "כי אזלת לקרתא זיל בנימוסה". הנה דרגת ביטול הגוף של מ"ר בעלותו השמימה אשר "לחם לא אכל ומים לא שתה", שמרוב דבקותו בטלו כחות גופו והי' הגוף עצמו נהנה מזיו השכינה, לא הי' אלא "כי אתית לקרתא זיל בנימוסא", ז"א שלא בטלה לגמרי מציאות הגוף ואחרי ירדו לארץ הרי נשאר הגוף במציאותו; דרגתו של אדה"ר קודם החטא הי' שגופו הי' נשמה, שכל כחות גופו היו בטלים לגמרי.

אנו מתפלאים איך זה יכול הגוף להיות נהנה מזיו השכינה, ידיו ורגליו של ילוד אשה איככה הן נהנות מזיו שכינתו ית'; והרי גופו של מ"ר הי' מתענג ומתעדן מזיו השכינה בבחינת "כמה לך בשרי". אם ירצה האדם לקרב דבר זה אל השכל יתבונן בצד הטומאה, יתבונן בתענוגי הבשר שהרמב"ם מכאר שם איך שכל ההנאות והתענוגים באים משרש הטומאה, כי מצד מציאותם של הדברים הרי הם עץ ואבן, וכל הענג הוא רק כח רוחני, כח הטומאה, כן, להכדיל, אצל האבות הק' הי' כל תאותם ורצונם ליהנות מזיו



השכינה. תאות גופו של אברהם אבינו לעשות חסד היתה כל כך גדולה וחזקה, תשוקה כ"כ עצומה הי' לו למעשה חסד עד שלא הרגיש שום צער ויסורין ביום השלישי למילתו מרוב התענגו ממעשה החסד. וזהו ביטול גמור של הגוף, הינו שלא היתה נרגשת שריטה הכי קלה של הגוף, שהגוף עצמו בכל רמ"ח אבריו הי' מדובק בו ית', והוא עצמו הי' נהנה מזיו השכינה, ז"א שהגוף עצמו ממש הי' „אינ עוד מלכדו“, הגוף ממש הי' אומר שירה „אינ עוד מלכדו“, והי' משבח ומפאר ונהנה מזיו שכינה. איך שיך הגוף ל„אינ עוד מלכדו“, מהי שפתו של הגוף ואיזהו לשונו - זה אינ לשאל כלל, וכמו שכארנו בהקדמתנו שכל נברא ונברא מהלל ומשבח „אינ עוד“ ע"פ דרכיו ואופניו, וגם דגים אומרים „אינ עוד“ וכו', וכן הגוף ממש, הגוף במציאותו, בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, על פי דרכו ואופנו הוא, עפ"י יצירתו, אומר „אינ עוד מלכדו“.

ובס' הכוזרי (מאמר ב' אות ה'): „אמר החבר החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו וכחותיו הנפשיים והגופיים וכו' וחסם הכחות המתארים וכו' וחסם הכחות הכעסנים וכו' ומשמט בידיו ורגליו ולשונו בענין הצורך ובחפצו המועיל, וכן השמע והראות וההרגשה המשתתפת הולכות אחריהם, ואחרי כן היצר והרעיון והמחשבה והזכרון, ואח"כ הכח החפצי המשתמש בכל אלה, והם משמשים עובדים לחפץ השכל ולא עזב וכו' אז יקרא אל עדתו כמושל הנשמע שקורא אל חילו השומע לעזור לו, להדבק במדרגה שהיא למעלה ממנה, ר"ל המדרגה האלקית אשר היא למעלה מהמדרגה השכלית, ויסדר עדתו ויתקנה, ודומה לסדר סדר משה רבינו עליו השלום לעדתו סביבות הר סיני, ומצוה הכח החפצי שיהי' מקבל ושומע לאשר יבוא מאצלו ציהי, ויעשהו לעתו, וישתמש בכחות ובאברים כפי אשר יצוה מבלי המרות, ויצוה אותו שלא יפנה אל השדים המחשכיים המתדמים, ולא יקבלם ולא יאמין בם עד שיועץ את השכל, ואם יכשיר מה שיש אצלם יקבלם, ואם לא-ימרם ויקבל החפצי זה ממנו ויסכים לעשותו, ומישר כלי המחשבה ומפנה אותו מכל אשר קדם מהמחשבות העולמיות, ומצוה המדמה להמציא ההדור שבצורות הנמצאות אצלו בעזר הזכרון, לדמות אליו הענין האל' המבוקש כמו מעמד הר סיני, ומעמד אברהם ויצחק בהר המוריה, וכמו משכן משה וסדר העבודה וכו', ואחר זאת ההצעה ינהיג הכח החפצי כל האברים המשמשים אותו בזריזות ובחריצות ושמחה ויעמדו בעת העמידה מבלי עצלה, וישתחו עת שיצוה להשתחח וישבו בעת הישיבה, ומביטות העינים הבסת העבד אל אדניו, ויעמדו הידים ממעשיהם, ולא תתקבץ אחת עם האחת ותשוינה הרגלים לעמידה ויעמדו כל האברים כנבהלים היראים לעשות מצות מנהיגם, לא ירגישו על מיחוש ולא על הפסד אם יהי' להם“ וכו' - ז"א שכל האברים משועבדים לעשות רצון קונם, וכלם כאחד משבחים ואומרים „אינ עוד מלכדו“. והדברים מתבארים כפשטן, שהגוף בעצמו משבח ואומר „אינ עוד“. אופן הלולו של הגוף הוא אמנם באופן אחר לגמרי משל הנשמה, הגוף הוא מציאות אחרת לגמרי שאין

לדון עליו מהנשמה, אבל סו"ס גם הגוף ע"פ אופנו ודרכו הריהו מהלל „אין עוד“. כל אחד מהלל לפי יצירתו, הצד השה שבכלן שכלם יחד אומרים שירה אחת לאביהן שבשמים, „אין עוד מלבדו“, כן הגוף כמו הנשמה.

לקרב ענין זה למושגנו נוכל עפ"ם שרגילים אנו לומר תמיד שהרוצה לקבל מושג מדרגתם של ראשונים יתכונן בצד ההיפוך, בצד הרע. הרי בעניני העוה"ז, בצד הרע שבו אנו חיים, כל אחד מאתנו רואה איך שהידים והרגלים ממלאות בחפץ רצון בעליהן; דרגא של „חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך“ - שאמרו חז"ל שרגליו של דוד היו מוליכות אותו מעצמן לבהמ"ד - יוכל האדם לראות בכל עת ובכל רגע בחייו הוא בצד הרע; ועל דרך זה היו הם ז"ל בצד הקדושה: כשכל חפצם ותאותם הי' לדבר שבקדושה, כשהלב הי' צמא כלו ומשתוקק לעשות מעשה חסד, היו הידים וכן שאר האברים ממלאים בזריזות רצון בעליהם. כמו שלבנו צמא לדבר רע כן הי' לבו של אברהם אבינו נכסף וחושק בלי גבול לדבר מצוה, והיו רגליו ממהרות בכל כחן למלא רצונו, וזהו „אין עוד מלבדו“, שהגוף עצמו בכל כחותיו וטבעיו בטל לגמרי, ז"א שכל אבריו וגידיהו כלם יהיו בגדר שמבאר הכוזרי, שהם עצמם יהיו „אין עוד מלבדו“.

והנה במאמר הקודם בארנו ששכל לבד מצד יצירתו וטבעו הריהו „אין עוד מלבדו“, אינו סובל שריטה הכי קלה של הגוף, מצד מציאותו ומהותו הרי הוא כבר דבקת גמורה בחי העולמים כמו שנתבאר באורך, והבאנו דברי הרמב"ן בענין עבודה בתורתו, ובארנו דבריו שמציאותה ומהותה של תורה הרי היא דיבוק וחיבור גמור, מהותה של תורה היא התפשטות הגשמיות לגמרי, ביטול הגוף מכל וכל, מבלי שום תנודה וריחוש של הגוף, אלא הגוף משועבד לגמרי, עבד מסור לאדניו, אהבה וחיבור עד בלי גבול, שמציאותה ומהותה של תורה הריהו „אין עוד“. ולפי"ז יתבאר לנו דברי חז"ל בשמ"ר פי"ט, שבמק"א בארנוהו באופן אחר, אמנם לפי המתבאר עכשיו יתפרש לנו כפשוטו. „יהי לבי תמים בחקיך - אמר דוד רבון העולם כשאני עוסק בחקיך לא יהא רשות ליצה"ר להציץ בי“, והוא משום שמציאותה של תורה הוא שאינה סובלת שום נדנוד ושריטה קלה של הגוף, כשריטה הכי קלה הרי אין זה כבר „תורה"ק“, מפני שמציאותה של תורה הוא „אין עוד“, ובתורה א"א ומן הנמנע שיתדבק שום אבק „צדדי“. „שלא יציץ בי“ - דבהצצה הכי קלה כבר אין זה תורה"ק, דאין זה „אין עוד“. ב„אין עוד מלבדו“ אין מתדבק ואין נקלט שום דבר. וזהו „יהי לבי תמים“, וכזה נכלל סוד גדול ורם מהו ענין „תמימות“. ועיין ברמב"ן בענין אורים ותומים שמבאר שם מהו אורים ומהו תומים וז"ל: „והנה כאשר האותיות מאירות אל עיני הכהן עדין לא ידע סדורן, כי מן האותיות אשר סדרו מהן יהודה יעלה הי' אפשר לעשות מהן הוי הד עליה וכו' ותבות אחרות רבות מאד, אבל היו שם שמות הקדושים אחרים נקראים „תמים“, מכחם

יהי' לב הכהן תמים ביריעת ענין האותיות שהאירו לעיניו, כי כאשר כיון בשמות האורים והאירו חוזר מיד ומכוון בשמות התומים ועודן האותיות מאירות לעיניו ויבא בלבו שחכורם יהודה יעלה. וזאת מדרגה ממדרגת רוח"ק והיא למטה מן הנבואה, שהכהן מצד קדושתו הי' מכוין ברוח הקדש לקרא "יהודה יעלה", וזהו ענין "תמימות", שמצד מעלה זו מכוונים רק להכונה האמיתית שמורים לו, ומעלת תמימות היא היא המונעתו מלכוין ולנטות לשום פירוש זולת הפירוש האמיתי, לא מצד ראיות והוכחות, אלא מצד מהותה של "תמימות", שמבלי טעם וסברא אין נקלט ועולה על הלב שום פי' אחר. כציור: כשאומרים לאדם דבר מה, והוא עונה שאינו מתקבל עליו, אינו יודע להוכיח שזהו שקר ואינו נכון, אלא שמבלי שום טעם וסברא אין זה "מתקבל על לבו", אין הלב קולט זה. זוהי מעלת תמימות, שזוהי מעלה של "אין עוד". מעלת תמימות הריהי מעלה רמה ונשאה מאד מאד שמהותה ומציאותה הוא שא"א שיהי' בה שום התדבקות וחלות של דבר אחר, אך ורק "אין עוד". יהי לבי תמים בחקיקך - ומצד "תמים" "לא יציץ בי", דתמימות הריהו מונע ומפריע מהצצה הכל-דהו, מפריעה ומרחיקה ומונעת בתכלית ההרחק אפי' מעין וזכר של דבר אחר, כ"א "אין עוד", זהו הרגש דק מן הדק עד אין נבדק, שאינו סובל שום דבר בעולם, אי אפשר שיוקלט אפי' חוט של שערה קלה, זוהי מעלת תמימות.

על אדה"ר אמרו חז"ל שטענו מלאכי השרת "למה קנסת עליו מיתה", הרי שזה הי' חטא שגם מלאכי השרת לא היו יכולים להרגיש בו, ולכאורה איך זה יכולים לתבוע מאדה"ר על מה שלא הכיר הוא בחטא זה? ולפי הנתבאר מבואר שאה"נ, אפי' חטא כ"כ טמיר ונעלם שהוא נעלם גם ממלאכים, הרי מעלת התמימות היא שהיא מרגשת בו תיכף, דמעלתה של "תמימות" היא שאפי' חטא דק מן הדק הנעלם גם ממלאכים הריהי מרגישה בו כבר, דאינה סובלת ואינה קולטת שום אבק קל, שום דבר צדדי, אך ורק "אין עוד", ומקום הטענה הי' שלא הי' שם "תמימות", דב"יהי לבי תמים" שם מן הנמנע שתהי' גם הצצה כל דהו.

"תמים תהי' עם ד' אלקיך" - מעלתו של הכלל ישראל היא "תמימות", שזהו מצד קדושתם של ישראל שא"א שתהי' בהם שליטה של טעות כל דהו, אינם סובלים שום דבר חיצוני, מרגישים תיכף כל ריח קל של טומאה. אזן של ישראל היא קדושה כ"כ בתכלית הקדושה עד שמרגישה אף פגימה דקה מן הדקה, ולא תוכל שאת כלל דבר שהוא שלא כתורה, וזה מצד מעלת "תמימות", שמעלתם היא שהם מחוברים ודבוקים בו ית' בקשר אמיץ וחזק עד ששום דבר שבעולם אין בכחו להקליש הקשר. אהבה וחיבור גמור, אהבה בלי שום נימוקים ושעמים, קשורים הם לבורא ית' כמ"ש הרמב"ן בס"פ ואתחנן ע"פ "לא מרובכם וגו' כי אם מאהבת ה' אתכם" והביא מ"ש "או יהודאי או צלוב", - סוד זה של אהבה הוא "תמימות", ומצד

מעלה זו א"א כשום אופן שום חלות ושליטה של טעות, מן הנמנע שום פירוד כל דהו, "תמימות" הוא המונע טעות הכי דק. "אשר חלק וגו' לכל העמים" (דברים ד', י"ט) - כ' רש"י: "לא מנען מלטעות אחריהן אלא החליקם" וכו', זהו חלק העמים שלא מנען מטעות, אבל "ואתכם לקח ה'" וגו' - זהו חלק ישראל שמנען מלטעות, ז"א שדרגת ישראל הוא שמן הנמנע שיהי' בהם טעות, והוא כפי שנתבאר שזוהי דרגת "תמימות" שא"א שיהי' שם טעות כל דהו, סוד הטעות הוא "אי-תמימות", כי בתמימות א"א לטעות לעולם. וזהו דרגת ביטול הגוף לגמרי, עד שלא ישמיע הגוף שום קול, עד כדי התפשטות הגשמית, כ"א דבוק ומחוכר כלו לבורא ית', "אין עוד מלבדו", וזוהי דרגתם ומעלתם של ישראל.

ומכאן יוצאת לנו הערה נוראה מאד מאד מהו מעלתו של הכלל ישראל, ומי הוא אשר יזכה להיות בכלל ישראל, הלא אך ורק מי שזכה למעלה זו של תמימות, כי רק זה הוא דרגת ומעלת הכלל ישראל, "תמימות" בלי שום חלות של טעות. והיא הערה נוראה עד מאד. ענין מלכיות הוא "שתמליכוני עליכם", ז"א ביטול הגוף בשלמותו מכל וכל, עד כדי דרגא שלא ישמע קולו כאילו אינו, זהו עבדות, "אין עוד מלבדו", וכל מה שהאדם זוכה להכנס במעלה זו כן ירבה זכותו ליום הדין, כמ"ש חז"ל "אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם וכו'", שיעלה זכרוכם לפני לטובה".

מ א מ ר ק לח.

ה' נצו"י, כ"א אלול.

אנו מבארים תמיד כלל גדול באמונה, שכל מה שהוא מעשי ד' הוטבע באופן זה שיהי' ניכר וגלוי לעין כל. הכתוב תובע מפרעה איך זה לא הבחין בין מעשי ד' למעשה החרטומים; גם החרטומים עשו בלהטיהם, אבל מעשי ה' היו בריבוי כ"כ גדול, בנהרות ובימים ובכל המימות שבעולם, מעשי ה' ניתנו בגילוי כ"כ עצום ונושגב, עד שגם החרשים ישמעו ועורים יראו ויכירו, מעשי ה' נתנו ביד רחבה ומלאה ובמדה כ"כ גדולה עד שאי אפשר ומן הנמנע לטעות. "מה רבו מעשיך ד'" - הבריאה היא בריבוי כ"כ עצום, באופן שאלמלא היינו יודעים שהבריאה היא תכליתית היינו אומרים שהיא בלי גבול ואין סופית. "גדול אדוננו ורב כח ולתבונתו אין מספר", ורבים שואלים איך שייך על תבונה לשון "מספר" שהוא מורה על כמות, ותבונה הלא נמדדת באיכות? אמנם ביאור הדבר הוא שזה קאי על הבריאה, הבריאה היא ה"ולתבונתו", וע"כ אין מספר לכמות הבריאה, משום ש"ולתבונתו אין מספר"; הבריאה היא בחכמה, ועל כל פרט ופרט יש כמה נבראים בלי קץ ובלי תכלית, כי חכמתו ית' ותבונתו הרי הם אין סופיים, ולכן גם המעשים אין להם מספר.

הנה יסוד ועיקר תכלית הבריאה הריהו „אינ עוד מלבדו“, „וידעת היום וגו' אינ עוד“, לכן באמת כל חללו של עולם מלא מיסוד זה. כל הבריאה וכל נברא, הכל מורים ומראים על יסוד זה של „אינ עוד מלבדו“; בכל אשר תעיף עיניך ובכל אשר תעמיד רגליך, כל הנבראים: דומם, חי, וצומח, מלמדים ומורים לך על „אינ עוד מלבדו. שְׁכַל מצד עצמו, מציאותו ומהותו הוא „אינ עוד מלבדו“ כמו שנתבאר. תורה הק' כל מציאותה היא „אינ עוד“, „אתה אחד ושמן אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ“, מציאותו של הכלל ישראל הריהו „אינ עוד“, כל הרמ"ח אברים והשס"ה גידים, כל עצמותי תאמרנה „אינ עוד“, עד שנתבאר לנו שמציאות של כל נברא ונברא, מרמש וצפור כנף, כל ישותם ממשותם ומציאותם הוא שמורים ומלמדים ואומרים „אינ עוד מלבדו“.

המכיר ויורד לעומקו של יסוד זה, מה זה „אינ עוד מלבדו“ ומהו „האחר“ שיש עוד מלבדו, הוא יבין דברינו והוא יכיר באמת איך שכל הבריאה כולה מקטנה עד גדל נבראיה, מאדם עד רמש וצפור כנף, הכל משכח מפאר ומרומם ומהלל את שם ה' כי נשגב שמו לכבודו. הרמב"ם בשמונה פרקים מבאר ענין „כל מעשיך יהיו לשם שמים“, „שיאכל לשם המועיל“ – כדי שיבריא, וכונת הבריאות לשם חכמה, וכונתו בחכמה לשם שמים; „שיאכל לשם המועיל“ – האכילה עצמה מחייבת לשם שמים, ובאמת הרי אכילה שלא לשם שמים, אכילה לשם תאוה, זוהי תמיהה, וזהו מסוד ההשחתה, ואינ לך נברא בעולם זולתי האדט שידע מזה. כל הנבראים הם פועלי אמת שפעולתם אמת ועושים בטבעם מה שראוי לעשות. הבהמה אוכלת אך ורק לשובע נפשה, אינה יודעת מענין „ערב“, בהמה אוכלת לשם המועיל, ינסו לתת לה כל מיני מטעמים בשעה שהיא שבעה, הרי תבעט בהם; מציאות כל הדברים הוא אך ורק „אינ עוד“, לשם שמים, „בכל דרכיך דעהו“. מההתחלה עד הקצה, ממלאכים עד רמש ותולעת, הכל מחובר ודבוק לבוי"ת. הכל, ככל מיני המצבים ועל כל האופנים, כחיהם ובמותם, בכל ההפכים, מורים על יסוד זה של „אינ עוד“.

המסא ומתן של כל הבריאה היא צריכותא גדולה של „אינ עוד“, בגדר „זאת ולא עוד אלא וכו'“, אם יש לך מקום לטעות בדבר זה קמ"ל באופן אחר, וכן כל פרטי הבריאה הוא הקמ"ל מכל האופנים, שכל אחד לפי מצבו ומהותו מורה ומלמד על „אינ עוד מלבדו“. והוא כפי שהקדמנו דכיון ש„אינ עוד“ הריהו עיקר תכלית ומכוון הבריאה, ניתן והושבע באופן כזה שכל אחד במושכל ראשון יראה תיכף ויכיר יסוד זה.

יסוד ספרו של הח' לוצאטו ה„דעת תבונות“ בנוי על יסוד זה לבאר ולהורות איך שבכל הבריאה, מההתחלה עד הגמר, מתפלפל ווצא יסוד זה. הנה כ': „אמר השכל עתה כשנשים אל לבנו כל סורי מעשיו ית', כל המעשה הגדול אשר עשה מני שים אדם עלי ארץ, וכל אשר הכטיח לנו לעשות ע"י נביאיו הק', הנה מה שנתברר לנו מכל זה בירור גמור הוא עוצם יחודו ית'. ותראי שכל שאר מעלות

שלמותו הכב"ת אינם מתבררים אצלנו כלל, שאין בנו כח להשיג אותם, ד"מ ידענו שהוא חכם אבל לא השגנו סוף חכמתו, ידענו שהוא יודע ולא השגנו ידיעתו, ועל כן אמרו ז"ל אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא, אנת הוא מבין ולא בכינה ידיעא. וכיון שאין אנו יכולים להשיג המעלות האלה נמשך לנו מזה איסור החקירה בהם, כי על כיוצא בזה נאמר במופלא ממך אל תדרש במכוסה ממך אל תחקר, וכך אמרו אס רץ לבך טוב למקום, אבל יחודו אדרבה זה מתגלה ומתברר לנו בירור גמור, ונמשך לנו מזה שלא די שהוא מתברר לנו אלא שחייבים אנחנו להשיב אל לבנו הידיעה הזאת לתקוע אותה בלבבנו בישוב גמור בלי שום פקפוק כלל. והוא מה שמצונו משרע"ה מפי הגבורה וידעת היום והשבת אל לבבך וגו', ופי עליון מעיד בעצמו ומודיע כי כל הנלקט מכל מסבותיו הגדולות אשר הוא מתהפך בעולמו הרי הוא גילוי יחודו הגמור הזה וכו'. אמר השכל הנה מה שצריכים אנו להבין הרבה הוא ענין החטרונות האלה הנמצאים כבריאה וכו' הנה כשאנו אומרים שהב"ה הוא יחיד הלא אנו מכינים שאין זולתו, שאין היפך לו, שאין מונע לו, ולאפוקי מכל אותן הסברות שזכרנו, נמצא שלא די לקיים בו ית' הטוב אלא שצריך לשלול ממנו ההיפך וכו'". ומכיון שזהו יסוד הבריאה הרי כל הבריאה מעידה ומראה על יסוד זה, כל הנלקט מכל מסיבותיו הגדולות אשר הוא מתהפך בעולמו, כל הנבראים בכל מצביהם ובכל אנפיהם, כלם על פי יצירתם ודרכם מעידים ומכריזים על "אין עוד".

הבריאה כולה, צד הטוב וצד הרע, הכל מורה על "אין עוד מלבדו". ומבאר הח' לוצאטו להלן שם: "כי אמת הוא ודאי שהי' הב"ה יכול לברא עולמו בדרך כל יכלתו בלא שנוכל להבין במעשיו לא נמשך ולא קודם לא סיבה ולא מסובב, ואם הי' בורא כך הי' סותם פיהם של כל הבריות שלא יפצו פה כלל על כל מעשיו וכו'". והנה אמרו ז"ל "העולם הזה נברא בה' שכל הרוצה לצאת יצא", שבאמת כל ענין היציאה הוא פליאה גדולה, ואם לא הי' נברא פתחו של ה"ה" לא היו יכולים לצאת בשום אופן, היציאה עצמה יצירה היא, דאיך ולאן אפשר לצאת? איך זה באמת יכולים לעבור על רצון ה', הרי ענין העבירות הוא מסודות היצירה ופלאיה, ואינו אלא שכך הוא רצונו ית', כך רצה הקב"ה שברא עולמו באופן שיהיו יכולים "לצאת". תכליתה של יצירה זו מבואר בס' דעת תבונות שהוא להראות כי הוא "אחד ואין שני לו", ולהראות על זה נבראה עוד מציאות, מציאות של "שני", שסו"ס מזה גופא מתברר "אחד", מהיצירה של "שני" עצמה מתברר לעין כל כי הוא "אחד" ואין שני לו. ולשם זה ברא כביכול ממסלה שניה, ממסלה ממש כמו ממסלה הראשונה בכל תנאיה, שמהותה ומציאותה גם היא מצד הרע היא "אין עוד", רק הוא לבדו, הוא ואין בלתו, כמו שאמרו "לא יהי' כך אל זר - איזהו אל זר שהוא בגופו של אדם הוי אומר זה יצה"ר", שהוא מושל בכל הגוף, בכל האברים.

כבר כל ה"שואל", איך שמיד הוא טובע בבוץ, חוץ כלו ברפש ושיט. בקצרה: "הרע" הוא ה"חדר" הכי מעולה המלמד ומאמת לאדם כי "אין עוד".

ועי"ש שכ' שכל המשא ומתן שבכריאה בשיתא אלפי שנין הוא הכל על יסוד זה שיתלמד האדם מכל זה כי "אין עוד", והתכלית הוא ש"בסוף הכל פתאם יבוא אל היכלו האדון היחיד ב"ה ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו", שהתכלית שיתקבל מזה הוא כי ה' אחד ואין עוד מלברו.

וזהו שאמרו ז"ל במר"ר ר"פ ראה: "רבנן אמרי אמר הקב"ה לא לרעתם נתתי להם ברכות וקללות אלא להודיע איזו דרך טובה שיבחרו אותה כדי שישלחו שכר, מנין ממה שקרינא בענין ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה", דהיינו שמרע גופא, מהקללות והיסורים, מזה יוצא כל ענין "ובחרת בחיים", כל ענין "ובו תדבק". התועלת והתכלית היוצא מרע הוא כי "אין עוד". ולפי"ז מתבאר שכל ענין המשא ומתן שבכריאה, עיקר התכלית והיסוד המתפלפל ועובר בכל הכריאה כולה מן הקצה אל הקצה הוא "אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם", שיצא מכל זה כי "אין עוד מלברו".

## מ א מ ר ק ל ט

ליל ש"ק נצו"י, כ"ג אלול.

אחרי כל מאמרינו הקודמים יצא לנו אור חדש בגמ' מפורשת ידועה לכלנו, אבל מעולם לא ירדנו להבין עומקן של דברים. נתבאר לנו שכל הכריאה כלה היא רק "סוגיא אחת" והיא סוגיא של "אין עוד". יסוד כל הכריאה הוא "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", דהתכלית המקיף הכל הוא להראות "באצבע" כי "אין עוד", כמו שמבואר באריכות כמאמרים הקודמים. והנה בזה יתבאר לנו מ"ש במס' ר"ה (ד' ל"ב) "שמע ישראל ה' אל' ה' אחד מלכות, דברי ר' יוסי, ר' יהודה אומר אינה מלכות, וידעת היום והשבות אל לבבך וגו' מלכות דר"י רי"א אינה מלכות, אתה הראת וגו' מלכות דר"י רי"א אינה מלכות", ולר' יהודה מלכיות הוא דוקא "ויהי בישרון מלך" וגו', "ה' אל' עמו ותרועת מלך בו", והוא דבר תימא.

הנה ידוע כי ישנם ב' שמות: שם הוי' ושם אדנות. להבין ענינם ולבארם א"א כי הם מסודות התורה ולא ניתנו כ"א ברמז, ורק ער כמה שאפשר די לחכימא ברמיזא להשיג מושג כל-דהו בענין זה. מקובל אצלנו ששם הוי' הוא "רחמים" ושם אד' הוא "דין" כמבואר בסה"ק. כריאת העולם היא בשם זה של אד', "העולם נברא במדת הדין", יסוד הכריאה הוא "מלכיות", דין ו"מלכיות" היינו הך, בשם זה העולם נברא, ובשם זה הוא מתנהג, שם ומדה זו של שם

אד' הוא הנהגת עולם זה עולם המעשה, שהוא שרשה סודה ויסודה, שזה פשוט ומבואר שהכונה בזה אשר שם זה הוא כל מציאותו של עולם זה וזולת שם זה בעולם אֵינן. שם זה של אד' נקרא „כבוד מלכותו“. בסדר ק"ש אנו אומרים „שמע ישראל ה' אל' ה' אחד“, והנה בזה הרי נכלל כבר כל ענין „אין עוד“, כל ענין „אחד“, ואחרי זאת אומרים אנו עוד „ברוך שם כבוד מלכותו“. ענין „שם כבוד מלכותו“ הוא דלולי מדה ושם זה של „כבוד מלכותו“, מצד שם ומדה של פסוק ראשון של „ה' אחד“, אפשר הי' שהינו נעדרים מידיעה זאת, הגם כי ה' אחד ואין עוד ולגדולתו אין חקר, אבל הבריאה לא היתה יודעת עוד משם זה כלל, ולזה הוא „שם כבוד מלכותו“, שהיא שם ומדה הנקראת כבוד מלכות, ויסודה של מדה זו הוא גילוי כבוד מלכותו, התגלות כבודו כביכול זהו יסוד הבריאה, וזהו שאמרנו ששם אד' הוא יסוד הבריאה, שזהו מהותה של הבריאה שהיא כלה קוראה בשם ה'. כל הבריאה מתחילתה ועד סופה היא „כבוד מלכות“, כל אכן ופינה, כל קלת ועשב, כל הנמצא ויש בה, מציאותו, מהותו וישותו הוא „ויקרא בשם ה'“. ועיין ברמב"ן (בראשית י"ב ח') „והנכוז שהי' קורא בקול גדול שם לפני המזבח את שם המודיע אל' לבני אדם“ וכו'. וזהו מה שהבאנו דברי הח' לוצטו בדעת תכונות ש„אין עוד“ זהו יסוד כל הבריאה, היינו שמדה זו שמגלה ומפרסמת כבוד מלכותו ית' היא יסוד כל הבריאה, וכל יתר מדותיו ית' המתגלות לנו בבריאה הן רק במה שנוגע ליסוד של „אין עוד“, ולכן סובר ר"י שאין יוצאים ב„ה' אחד“, דכבוד מלכותו אינו מתגלה משם זה, כבוד מלכותו מתגלה אך ורק מ„ה' מלך“, דהיינו מ„שם כבוד מלכותו“ ית', שאך ורק שם זה מגלה „מלכיות“, [וגם אידך מ"ד דלא ס"ל כותי' אינו מחולק עמו בטעמו, אלא שהוא סובר דיש ענין גם להזכיר שם הוי', אבל בעצם הענין כפי שנתבאר בזה אין שום מחלוקת].

מציאותה של הבריאה כלה שהיא קוראת בשם ד', כל יציר ונברא, כל אילן ועשב הכל קורא, מגלה ומפרסם שמו של מלך מלכי המלכים ב"ה, בכל צד ופנה שתפנה הכל קורא בשם ה', על כל דבר ודבר, על כל פרט ופרט ישנו נברא מסוים, „כבוד מלכות“ הריהו גלוי ומלא וגדוש בכל הבריאה כלה עד שמן הנמנע הוא שלא לראות זאת, כמו שנתבאר לנו שמעשי ה' מוטבעים בשפע כ"כ גדול שהוא גלוי גם לעור שבעורים.

חללו ומציאותו של העולם כ"כ מלא הוא „כבוד מלכות“ עד שממבט לחוד ביצירה על האדם להיות נרתע לאחוריו מאימה ופחד. ובאמת הרי הרמב"ם בפ"ב מה' יסודי התורה ה"ב כתב: „והאיך הוא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים וכו' וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו“ וכו', עד כגון זה היא המדה עד שהוא באמת פליאה גדולה איך זה אין האדם במדה של „פן נמות“ מהסתכלות בבריאה לחוד.



שיטת החנוך כהיום הוא ללמד לילדים עפ"י חינוך ציורי, שמראים להם כל דבר ודבר בציור. באמת אין לנו ספר חנוכי לילדים כהבריאה עצמה, עד שגם הפשוט שבפשוטים, תינוק בן יומו יוכל ללמד ולהכיר זאת באופן מוחש. על כל נקודה ונקודה ברא הקב"ה כביכול ו"ציר" כמה מיני ציורים, על כל תג ותג כמה מיני נבראים, כ"כ פשוט ומוחש הוא מעשה ה'.

פעם בנסעי בעגלה התבוננתי בכחו של הסוס, העגלה היתה מלאה אנשים ונוסף לזה טעונה משא כבד, והדרך היתה מרופשה ומקולקלה מאד; הנה בפרסאות הראשונות הי' לי עוד מושג בכחו, אבל אח"כ כבר לא הי' לי מושג בכח כזה. נדמה הי' שעוד מעט וירבץ תחת משאו, והנה בעמדו רגע כבר נח ושב לכחו ואיתנו כמתחלה. הנה מזה הרי יוכל האדם ללמוד "בלתי סוף", בזה יוכל לקבל מושג מ"אמיץ כח". וכ"כ כל נברא ונברא יש לו תפקיד מיוחד על מה שהוא מלמד. כשאדם נכנס לביכרין של חיות באמת עליו להיות נדהם ונרתע לאחוריו. ופשוט ומוחש הוא שכל נברא ונברא, כל חי' ועוף ממלאים תפקיד מסוים, ואין אחד מסלא שני תפקידים, כל נברא מורה ומראה רק על תפקידו הוא, על שליחות מסוימה. הנבראים הרי הם בלי שיעור - "מה רבו מעשיך ה'", תלי תלים של נבראים, משום דעל כל קוץ ותג נוצרו נבראים מיוחדים, כל נברא שבעולם אין לו אלא תפקיד אחד שבשבילו נוצר, א"א לנו להגדיר על מה מורה כל נברא ונברא, אבל זה מוחש ונראה שכ"א מהם תפקידו אחד הוא. "אלמלא ניתנה תורה למדנו גזל מנמלה וצניעות מחתול" - בריאה של חתול יצירתה היא ללמד "צניעות", נמלה כל תפקידה הוא ללמד על "גזל". ובאמת מה פלא הוא זה כשנאמר שחתול מורה אך ורק על "צניעות" ולא יותר, אם גם במלאך אמרו חז"ל שאינו עושה ב' שליחות אלא על כל שליחות נשלח מלאך מיוחד, רפאל המלאך כל תפקידו הי' לרפאות את שרה.

הבריאה הרי היא "ספר תורה", על כל תג ותג שבתורה הרי יש תלי תלים של הלכות, וכן על כל תג ותג בבריאה באמת ישנם תלי תלים של נבראים. כל כך שדה זיבורית הוא האדם עד שהוצרכו לבריאה זו עם כל נבראיה, בכל מיני ציורים ותמונות עד אין שיעור וערך, והוא רק בכדי ללמדו "אין עוד", אבל סו"ס בוא וראה אין ציר כאל', איזה ציר נפלא הוא אלקינו, שאדם זה אחרי כלפחיתותו וגריעותו הרי גם בגופו השפל והפחות, בעיני הבשר שלו, רואה ומראה באצבע כי "אין עוד", כי זה כל תכלית ומכוון הבריאה "שאיין עוד" יהי' בחוש עד ש"הגוף" יחוש ויראה כי אין עוד מלבדו.

ענין זה של אין עוד במצב שיהי' זה מוחש ונראה באופן כ"כ גלוי עד שהוא מוחש גם לגוף, זהו רק מדת מלכות, שהוא משם הק', "שם כבוד מלכותו", שמדתו לגלות ולפרסם בפירסום הכי גדול לעיני כל, עד "יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך" וכו'.

וראו כל בשר יחדו כי הוא לכדו מלך ואין בלתו, עד „אז ירננו כל עצי היער“ וגו', שכלם יאמרו ה' מלך, זהו „מלכות שמים“. בקצרה: יסודה ומהותה של מלכות הוא בחוש וכל זמן שאין זה בחוש אין זה מלכות.

הר"י מבאר בשע"ת (שער ג' אות קמ"ח) שענין קדוש השם הוא „להודיע בכל מבטא שפתיים ובכל אשר ירמזון עינים ובכל הנהגה ופעל ידיים“ וכו', ולכאורה מהיכן למד הר"י יסוד זה שכל תנועה ותנועה של האדם, כל זיו וזיו צריך לרמוז ולהודיע? ולפי הנתבאר הרי פשוט הוא, אם על כל תג ותג נבראה ברי' מיוחדת, אם לכל קוץ וקוץ מלאך מיוחד, א"כ פשוט הוא כבר שכל תנועה ותנועה של האדם יש לה שליחות מיוחדת, תפקיד מסוים, – „לרמוז ולהודיע“, לפרסם ולגלות כבוד מלכות, ש"כ הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו“, ואך ורק זהו מטרת כל הנבראים, גילוי כבוד מלכותו ית', ואין לך זיו כל דהו שלא יהי' לתכלית זה; ומה נפלאים באמת דבריו ש"כ שמכל הנהגה ופעל ידיים וכל אשר ירמזון עינים צריך שיצא קידוש השם.

וברמב"ן שהבאנו לעיל: „והנכון שהי' זקורא כקול גדול וכו' כי בא במקום חדש אשר לא שמעו את שמעו ולא ראו את כבודו והגיד כבודו בגוים ההם ולא נאמר ביעקב כן מפני שהוליד בנים רבים כלם עבדי ה' והיתה לו קהלה גדולה נקראת עדת ישראל ונתפרסמה האמונה בהם ונודעה לכל עם“ וכו'. ולפי הנתבאר מאירים לנו דבריו, דאברהם ויצחק היו צריכים עוד ל„ויקרא בשם ד'“, אבל ביעקב שהי' כבר עדה, עדה זו, הכלל ישראל, הוא „מלכיות“; יעקב אבינו שהיתה לו עדה שלמה שנקראת עדת ישראל, זהו גילוי כבוד מלכותו הכי גדול, מציאותו של הכלל ישראל עצמו הוא „הקרא שמו של הקב"ה כפי כל בריה“, וזהו „ויקרא בשם ה'“; וע"ש שמסיים: „וכך אמרו בב"ר מלמד שהקרא שמו של הקב"ה כפי כל בריה“.

וברמב"ן בס"פ בא: „ולפיכך אמרו הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שכלן חמורות וחביבות מאד שבכל שעה אדם מודה בהן לאל' וכונת כל המצות שנאמין באל' ונודה אליו שהוא בראנו והיא כונת היצירה שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין לעליון בתחתונים חפץ מלבד זה שידע האדם ויודה לאל שבראו, וכונת רוממות הקול בתפלות וכונות בתי כנסיות וזכות תפלת הרבים זהו שיהי' לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לא' שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו, וזו כונתם כמה שאמרו ז"ל (בירושלמי תענית פ"ב) ויקראו אל אל' בחזקה, מכאן אתה למד שתפילה צריכה קול“. ולפי הנתבאר הרי זהו יסוד כל התורה והמצות, ויסוד כל עבודת האדם, דיסוד הכל הוא שיעשו הדברים אצל האדם גלויים ומפורסמים כ"כ עד שיהיו חושיים. ועל דרך זה מתבארים דברי החינוך – הובא במאמרים הקודמים פעמים רבות – שהעיר למה נצטוינו על דבר אחד כמה וכמה מצות כמו בענין זכר

ליצי"ם ועי"ש מה שתירץ, והוא מתכאר לפי דברינו, שיסוד הדברים הוא שיהיו חושים, א"כ הרי זהו באמת פשר ריבוי המצות על ענין אחד, כי ברבות עסקנו בהם נתפעל על הדבר, שזהו באמת תכלית כל התורה ומצות. וזהו כל ענין התפלה ודיניה כמכואר ברמב"ן, ותפלה ענינה וסודה הוא בדוגא של בחוש. וזהו ענין מלכיות, שתמליכוני עליכם, שכל האמונה, תורה ומצות יעשו אצלו חושים; ויבמדה שאדם זוכה להכנס בדוגא זו, בה במדה מקיים הוא ענין, תמליכוני עליכם".

### מ א מ ר ק מ.

ב' האזינו, כ"ה אלול.

במאמר הקודם ביארנו מה שאמרו בגמ' ש, שמע ישראל ה' אל' ה' אחד" אינו מלכות לדעת ר' יהודה, ודוקא, ה' ימלך לעולם ועד", ויהי בישורון מלך" הוא מלכות, שזהו מפני שיסוד מלכיות הוא חוש, והבאנו ד' הרמב"ן ע"פ, ויקרא בשם ה' - שם המודיע אל' לבני אדם", שזה יסוד כל עולם המעשה, שהבורא ית' פרסם מלכותו בעולם המעשה שכל הנמצא בו מורה ואומר, אין עוד", כל אברי הגוף מורים ואומרים אין עוד. הנה נמצא שכל ענין מלכות שזהו יסוד הכל יוצא דוקא מעולם המעשה. ועתה אגלה לכם בענין זה ידיעה חדשה היפך מכפי שהננו מורגלים תמיד. והגם שבאמת יש לעמוד ע"ז ממעשים בכל יום, אמנם אין האדם משים לב לזה. - ובכלל על האדם לידע מה שאמרו בזוה"ק, שהאדם רואה ושומע ואינו יודע מה שהוא רואה ומה שהוא שומע -.

שאל טורנוסרופוס את ר"ע אם אל' אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם אל' כדי שניצולו אנו בהם מדינה של גיהנם (ב"ב י'), הנה אמרו חז"ל שכדי ללמד את האדם במדת רחמנות, במדת הטבה וחסד, הוצרך הבו"ת כביכול לעשות הבריאה על אופן של עניים ועשירים, שדוקא ע"י אופן וציור זה של נותן ומקבל יעשה האדם לאיש טוב ובעל חסד. לכאורה הינו אומרים שכדי להעשות, טוב" צריך לחשוב ולהתבונן במעלת החסד והטוב; ע"י השכל ישיג מעלת החסד, כי שכל הלא הוא כל כך גדול ורם, שכל הריהו יודע, מבין ומכיר. אבל חז"ל גילו לנו שלא זו הדרך, אלא למה נבראו עניים כדי שעל ידם יזכה לעוה"ב. אם לא הי' נותן ומקבל בעולם, אף אם הי' האדם חושב כל היום במעלת הטבה וחסד אך מעשה הטוב לא יעשה, ישאר אדם רע, ודוקא ע"י מעשה הטוב שיעשה יתהוה לאיש טוב. מי הוא שיוכל להתבונן בגודל מעלתו של איש טוב ובעל חסד, והנה כ"ז נקנה לו ע"י מעשה פשוט של הטבה, ודוקא ע"י מעשה פשוט של נתינת פרוסה לעני מכיר הוא ב"טוב" וקונה מעלת החסד ולא ע"י חכמה ושכל. והרי זה באמת דבר נפלא מאוד ועוד יותר: שהרי אמרו ז"ל, הכל לפי רוב המעשה, ופי' הרמב"ם שאם יש לאדם ליתן מאה זהובים לעני לא יתן לו כל המאה בבת אחת אלא יתן מאה

פעמים פרוטה פרוטה, משום שהכלל הוא שהכלל לפי רוב המעשה, ולכן צריך להרכות במעשה, לעשות מעשים יותר מרובים, ואין זה מובן לנו, כי לכאורה הרי ע"י ריבוי התכונות וציורים בחד נעשה לאיש טוב, וחז"ל אמרו שהכלל לפי רוב המעשה דוקא. וכך מורה לנו הנסיון שאדם יכול לחשוב הרבה אודות דחקו של חבירו ומ"מ לא יעשה לבעל צדקה בלי מעשה הטוב והצדקה [ומורגל בפי העולם ש"עני הוא בעל צדקה", כל עני חושב בלבו לו הייתי "רוטשילד" הייתי מבזבז לצדקה כך וכך, הייתי בונה ישיבות, מוסדות של צדקה וחסד וכו' ], והרי זו באמת פליאה גדולה.

וכלל זה הוא כאמת בכל המדות והמעלות. גם כענין אמונה מצינו שביאר החינוך שהכלל לפי רוב המעשים, שאפי' צדיק גמור אם יעשה מעשים רעים אפי' באונס סו"ס יעשה במשך הזמן לרשע גמור, ואפי' רשע גמור אם יעסוק במצות הנה בכח מעשיו ימית היצה"ר; ויתכן שגם אם ימשכוהו בשלשלאות לבית המדרש יעשה סו"ס עי"ז מאמין וצדיק גמור, כל כך הכל תלוי רק במעשה.

על "והאל' נסה את אברהם" כ' הרמב"ן שעיני הנסיונות אינו אלא החילוק בין לב טוב למעשה טוב, והיינו כי קודם העקידה הי' אותו אברהם אבינו עצמו שלאחר העקידה, אלא שמקודם הי' כחינת לב טוב והבורא עולם רצה מעשה טוב; ב"לב טוב" של אברהם אבינו עדין לא היתה "עקידת יצחק", ורק אחר מעשה הטוב נתהווה כל ענין העקידה. התורה גילתה לנו כי כל ענין העקידה נתהווה ע"י מעשה הפשוט שנהג אברהם אבינו את בנו לשוחטו, אבל מה שהי' קודם, שהי' מוכן לזה, זה אינו כלום. "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", מה נפלא הדבר שלירא אלקים נעשה אך עתה ע"י מעשה, כאלו שעד כאן, בלב גרידא, עדין אין כאן ירא אלקים [ומה שכתוב "וכל לבבות יראוך", היינו לאחר מעשה הטוב, שלאחר עשייתו מעשה הטוב שממנו תצא יראה אז "וכל לבבות יראוך", אבל ב"לבבות" בלי מעשה אין שם יראה כלל].

הכלל ישראל במעמד הר סיני אמרו למשה "קרב אתה ושמע" וחשש משה שהוא מפני חסרון יראה ואמר לו ה' "הטיבו כל אשר דברו", והיינו ש"השם הודיעו כי מיראתו עשו וטוב להם" (רמב"ן דברים ה', כ"ד), "מי יתן והי' לבבם זה להם ליראה אותי, וכ' הרמב"ן שם "ועל דרך האמת הוא כמו ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה", ואמרנו כמה פעמים שיראה אינה כמו שאנו סוברים ענין חכמה והכרה שהיא בלב, דיראה היא כפשוטה, מעשה של יראה, שהוא נרתע מאימה, פעימת הלב מפחד ומורא, זהו פירושה של יראה. "ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם" - יראת ה' של כאן היא "לעושיהם", מעשה. "והחכמה מאין תמצא" וגו' - גילה לנו הכתוב כי החכמה פה בעולם המעשה היא היא היראה שהיא רק "למעשה"; "הן יראת ה' היא חכמה" - במקורה ושרשה היא חכמה, ופה בעולם המעשה היא יראה. כאן אין שוט חכמה, גם החכמה כשהיא

כאן אינה אלא מעשה, יראה, אימה יחרדה פשוטה, „וסור מרע בינה“ - ש„סור מרע“ פה בעולם היא היא הכינה במקומה.

איך אפשר להשיג את כל זה שחכמה אינה ולא כלום נגד מעשה, וכל טוב שבעולם משיגים רק ממעשה, אם יתן אדם פרוטה לעני יעשה „טוב“, ואם יתעסק בחכמת מעלת הטוב והחסד ישאר אכזר, - הלא זוהי פליאה גדולה, והרי הוא „עליונים למטה ותחתונים למעלה“; איך לנו דרך לפתור את זה זולת דרכם של חז“ל הקדושים שהם גילו לנו סודו של דבר, ואמרו ע”פ „וישמעו את קול ד’ אל’ מתהלך“ וגו’ - מהלך אין כתיב כאן וכו’ עיקר שכינה בתחתונים היתה“ (ב”ר פי”ט). לא כמו שמורגלים שגם כאן בעולם המעשה יש שכינה כמו בעולמות העליונים, אלא להיפך. חז“ל שהכל הי’ מאיר לפנייהם הם גילו לנו הסוד הגדול שדו קא בעולם המעשה יש שכינה ולא בחכמה דעה וכינה, חכמה דעה וכינה הנן חשך וצל לגבי מעשה ששם הוא עיקר שכינה. קודם החטא של אדה”ר היתה עיקר שכינה בתחתונים דוקא, בגופו של אדה”ר, בכינה של „והתהלכתי בתוכם - אטיל עמכם בגן עדן“, שהקב”ה ככיכול טייל עמו עד שמלאכים לא יכלו להבחין ביניהם, וזה הי’ דוקא בגופו ששם הוא עיקר שכינה. לאחר החטא התחילו „להתהוות חורבנות“ עד שנסתלקה השכינה לרקיע הז’ כמבואר בחז“ל שם. וצריך להבין זאת עד”ז, שגם לאחר החטא עיקר שכינה בתחתונים, אלא שהוא שכינה בחורבנה, בית המקדש חרב. אדה”ר קודם החטא הי’ כל גופו, כל אבריו שכינה, ניתנה לו מצוה אחת, היינו שכל אדה”ר כולו הי’ מצוה אחת, ולאחר החטא נשאר בית המקדש חרב, אבל ודאי שגם בשכינה בחורבנה יש לראות נפלאות גדולות - שהרי אף בחורבנה של ארץ ישראל עדין רואים בה השראת השכינה ומכירים נפלאות גדולות שישנן שם, „אוריא דא”י מחכים“ הוא אף לאחר החורבן -; מעשי המצות שלנו אחר כל היגידה עדין הם „בהם” ק בחורבנו“.

הנפלאות הגדולות שהראינו לדעת מה שיש במעשה של טוב, שע”י מעשה של חסד האדם נעשה „טוב“ והכל לפי רוב המעשה, הוא מסוד זה של „עיקר שכינה בתחתונים“, עיקר שכינה דוקא ביד ולא בחכמה, דוקא במעשים, עיקר שכינה הוא דוקא כאן, פה בעולם זה, בעולם של מעשים.

באדה”ר קודם החטא לא היו יכולים להבחין בינו ובין הבורי”ת, ומני אז נתהו חורבנות אחר חורבנות, וגם כהיום, לאחר החורבן הגמור שנחרב הכל ולא נשאר אף זכר מ„אדם“, מ”מ גם כמצב זה של חורבן אם יחפרו מתחת לחורבות ימצאו „שכינה“ (שטיקער שכינה ליגט דאָרטן!). אם ישב אדם כל היום ויחשוב על אודות חסד ישאר אכזרי, ואם יתן פרוטה אחת לעָשָׂה „טוב“ - „טוב“ הלא הוא שכינה, אברהם אבינו שהי’ כולו שכינה כולו הי’ חסד-; הרי שגם מעשים שלנו, שאנו הרי איננו יודעים כלום, שכל

פעולותינו הם מעשה קוף בלא ידיעה, מעשה באונס ושלא לשמה, גם ממעשה זה מתהווה איש טוב וחסד. משום שכל כך הוא הסוד של „עיקר שכינה בתחתונים“ אפי' במעשים שלנו, שהכל, כל הטוב והסגולה שבעולם, תלוי דוקא במעשים, ששם הוא עיקר שכינה. וזוהי סגולת ישראל על כל העמים שכל אומה ולשון אינם מכירים ביסוד זה.

אמרו חז"ל על שלמה המלך כשאמר „אני ארבה ולא אסור“, „אתי א' ואוכל“, כלומר ע"י החכמה לא יסור לבבי, „עלתה יוד שבירבה וכו' א"ל הקב"ה שלמה ואלף כיוצא בו יהיו בטלין וקוצה מסך איני מבטל“ (שמ"ר פ"ו). הרי שלמה שהי' חכם מכל אדם, לא חסר לו כל חכמה, סו"ס „ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו“ ולא הועיל ולא כלום, ורק ע"י מעשה של לא ירבה אז לא יסור לבבו, שזהו סוד המעשה, משום שעיקר שכינה דוקא במעשה, דוקא בתחתונים.

ומעתה מוכן היטב מה שאמרו בגמ' „מרגלא כפומא דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים“. חכמה אינה אלא „אפס“, חשך, לא כלום כלפי מעשה, „תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים“ - תשובה ומעשים טובים הוא התכלית מפני שהוא עיקר שכינה. זהו יסוד אמונתנו שאין כל אומה ולשון מכירים בסודה, ודי זה בשביל כל איש ישראל ואין צריך לו יותר; אחר יסוד זה כבר יודעים פשוט כי ה' הוא הא' אין עוד, הוא הא' כאן ולא בעולמות העליונים, עד שממשיכים זה בחוש, זהו הסוד של מעשים.

„אם אין יראה אין חכמה“, וכיאר החסיד יעב"ץ בפיו' לאבות שאם לא נתקבל התכלית שצריך לצאת מחכמה מציאות החכמה כלא חשיבא, וכ' שם: „כי יש חכם גדול בחכמה ואינו חכם, ויש שאינו יודע אות אחת והוא חכם גדול, ולז"א כיון שראשית חכמה יראת ה' אם אין יראה אין חכמה, וראינו אשה שנמסרה להריגה לקדושת השם הנה היא החכמה באמת, וראינו אדם גדול בתורה הי' להיפך אינו חכם אבל יודע, כי אם אין יראה אין חכמה“, ועי"ש מש"כ על „ארבעה קטני ארץ והמה חכמים מחוכמים“ שלא קראם הכתוב חכמים בדרך מליצה אלא חכמים באמת. וב„ראשית חכמה“ בהקדמתו האריך בענין מעשה ואח"כ כתב „והכונה להביא התורה בקיום המעשה וכו' נמצא כי בזה משתלם ידו"ד כולו כי (השם) השולט על התורה הוא שם ידו"ד ועל מצות - אד' (למוד התורה זה נקרא שם ידו"ד ומצות הם שם של אד') ואם יעסוק בתורה כדי ליחד את השם ע"י המעשה - לא כמו שסבורים שע"י שילמוד תורה יעשה מעשים, אלא שתורה תכנס לבחינת מעשה - אשריו וכו' ונמצא ה' של י' מעשה בכח ואד' מעשה המצוה בפועל“.

„דעו כי ה' הוא אל' הוא עשנו“ - זה צריך כל איש ישראל להאמין באמונה שלמה. ואם יחשב אדם איך אפשר ליחד שמו ית' בעולם המעשה ואיך הוא כבודו ית' כאן בעולם השפל - הרי זו מינות, עולם המעשה אין זקוק לדמיון והשוואה לשאר העולמות העליונים, אלא אדרבא עיקר שכינה הוא דוקא כאן. הוא עשנו-

שמו ית' הוא כאן בעולם המעשה, הקב"ה כביכול נתלבש במעשה. תורה אינה רק „בכח“, מעשה המצות הוא משם של אד' שזה מהשם של „בפועל“. „כי ה' הוא הא' בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד“ – „על הארץ מתחת“ אין נופל כמדורגתו כלפי „בשמים ממעל“, אלא אדרבא, כל היסוד של עיקר שכינה הוא דוקא כאן, „כאן“ הוא אין עוד. „הוא עשנו“ אינו שהוא שם בשמים ועושה עמנו פה, אלא „ועל הארץ מתחת אין עוד“, שכל השכינה היא דוקא כאן בתחתונים. הסגולה של עולם המעשה היא כל כך רם ונשא עד שאם אדם מניע תנועה קלה בידו רואה תיכף עיקר שכינה. „א"ל שמואל לרב יהודה שיננא פתח פומך קרי פתח פומך תני כי היכי דתתקיים ביד ותוריך חיי שנא' כי חיים הם למצאיהם וכו' למוציאיהם בפה“ (עירובין נ"ד), לא סגי בלחישא – חכמתו של רב יהודה – אלא דוקא בפה אז תזכה חיים, ולמה דוקא ע"י השפתים – משום שזהו הסוד של עולם המעשה, שדוקא בפה ובשפתים עיקר שכינה, ודוקא משם זוכים; שמואל א"ל לרב יהודה „פתח פומך“, ודוקא בשפתים שם הוא סוד החיים, סוד ה„למעשה“, סוד השכינה.

היוצא מזה, שטעות גדולה היא לחשוב כמו שחושבים העולם, שעולם המעשה הוא עולם השפל, וחוש הוא מהדברים השפלים, שהלא כבר הראינו לדעת מה זה מעשה, ומקורו של חוש, שהוא מהסוד של עיקר שכינה בתחתונים, שתכלית כל הלא הי' יצירת גופו של אדה"ר ששם היתה עיקר שכינה, וא"כ מעלת „חוש“ הוא התעלות היותר גדולה. ומה שאנו קוראים אותו עולם השפל הוא מפני שבתמונה ובמציאות זו יש מקום וחלות ליצר, משא"כ בעולם המלאכים שאין יצה"ר שולט בהם, אבל כעצם הדברים האמת הוא שאדרבא, דוקא בעולם זה של חומר וגשם, בו כלול כל ענין הקדושה. וזהו היסוד של „מלא כל הארץ כבודו“.

בכדי לראות בעולם הזה „אין עוד“ אין צריכים לעיני שְׁקָל. הפסוק אומר „שאו מרום עיניכם“, אין צריך אלא עינים מביטות ישר, בעיניך הפשוטות והגשמיות תראה „אין עוד“, בעיניך החושיות, בהן תראה את הבורא ית'.

סודו ומקורו של „חוש“ הוא ממרום פסגת הקדושה, כל כך קדושה יש בהכריאה עד שנתהוה חוש. מאין בא „חוש“ – מהסוד של „עיקר שכינה בתחתונים“, שכל כך קדושה הוצק בהכריאה עד שנעשה חוש, זהו הפירוש של „עולם החוש“; מהיכן נתהוה „עולם המעשה“ – מסוד של „עיקר שכינה בתחתונים“. כי עיקר שכינה היא בהאברים: ביד, ברגל וכו', כל תנועה שבהאברים מושכת אחרי' קדושה. כי זהו הסוד של „מלא כל הארץ כבודו“ שמלאה כל הכריאה. החכמה אין לה כלום והיא אינה אלא סיבה להתפיס בה את האברים, אבל העיקר הם האברים כאשר הם, ששם יש כל סגולה וכל טוב, שם הוא עיקר שכינה.

רגילים אנחנו להקטין ענין „חוש“ ולומר „אפי' בחוש“. ח"ו לומר כן, אלא אדרבא דוקא בחוש שם יש לראות הנפלאות

משם ד'. מה שאצלנו נתקטן חוש ונעשה שפל זהו מסוד החטא, "אדם ביקר ולא יבין" וגו', שמשפיל הוא את הדברים הכי גדולים. אין לו לאדם לבקש אלא שיעבירו את המסך המפסיק, את השמשום, "ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות" וגו' - אבל מצד מציאותם של דברים אין חסר לו ולא כלום, כי בחושים שלו יראה ויכיר הכל. הלא כשארם מתבונן באור שרואה בעיניו החושיות, כשהוא מברך על מאורות, הנה רואה הוא אור פני מלך, כי מה זה אור - אור הלא הוא "המאיר לעולם כלו בכבודו", ומה לו יותר? לנו נדמה כי לו יביאו את האור שלנו לפני מלאך מט"ט יבטלהו בתנועת-יד, והוא טעות, כי גם באור שלנו ממש יכול האדם לראות את ה"בו"ת, אלא מה שהאור נדמה בעינינו כ"סטאלבעס" אין זה אלא מצד ראייתנו הבהמית, כי אין שום חילוק בין האור שלנו לאור רקיע השביעי, ולו רק הי' שם יצר הרע גם שם היו יכולים להיות אפיקורסים.

ואמרו בב"ר פי"ט שהכאנו לעיל "אר"א ב"כ מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך, מקפץ ועולה, עיקר שכינה בתחתונים היתה" - קודם החטא הי' כאן עיקר שכינה. עיקר שכינה זהו "חוש", שראו את ה"בו"ת בחוש - כיון שחטא אדה"ר נסתלקה שכינה לרקיע ראשון - כבר נעדר "חוש", וזה הי' נפילתו של אדה"ר שנתמעט דרגת החוש, לא הי' כ"כ חוש כמו שהי', הגם שעדין ההכנה ב"ה' אחד" ברורה אבל כבר אין זה מלכות, מלכות זהו חוש - חטא קיץ וכו' דור המבול וכו' - איך זה נעשה אצל האדם "עלה לרקיע" ? יתבונן נא האדם בעצמו הוא ויראה בו בעצמו את ה"עלה לרקיע", כמה שנתרחק מ"חוש"; כמה יגיעות צריך האדם להתיגע על ידיעה זו לידע ולהכיר כי ה"בו"ת הוא כאן בעולם המעשה, שהוא פה, בחוש; הכל, הכל מתישב אצל האדם רק לא עיקר זה, סו"ס האדם חושב שהקב"ה כביכול הוא שם במרומים ולא כאן, וכ"ז הוא מאי-חוש - וכנגדן עמדו ז' צדיקים וכו' - אברהם אבינו שהי' קורא בשם ה' "אלקי הארץ" לא הורידו עוד על הארץ רק על רקיע ו' - עמד משה והורידה מלמעלה למטה", היינו שכל התורה כולה אין בה אף חוט השערה של חכמה, כולה היא מעשה, תרי"ג מצוות, ציצית, תפילין, מזוזה, לימוד התורה - בפה, חסד - ביד, וזהו חוש, חוש הוא מעשה מצוות, זהו שם ד' וזהו שכינה, וזהו מלכיות, וזה הי' דרגתו של משה רבנו שהורידה ממעלה למטה.

והנה אחרי כל הדברים שדברנו, שעבודה בתורתו זהו מלכות, "אין עוד", ושהראי' הכי גדולה על "אין עוד" הוא מה שאני רואים שכל אברי האדם מורים ואומרים אין עוד, וזה מורה שיש מלך, כי אם יש עבד יש מלך - אין לו לאדם להתבייש בחושיו ואבריו, צריך הוא להאמין באמונה שלמה כי זהו שם ד'. והוא כמו שמבינים שאדם נקשר לנשמה הק' - "חמשה ברכי נפשי כנגד מי" וכו', נשמה היא עולם המעשה, הנשמה אינה על עולם אחר, וכך



צריך להבין שמו יתברך בכלל ובפרט. „ויקרא בשם ה'“ זהו כמו אדם קורא להנשמה, „קדוש קדוש קדוש, קדיש בשמי מרומא וכו' קדיש על ארעא וכו'“ - אותו „הקדוש“ שאומרים בשמי מרומא אומרים אנו כאן בעולם הזה, בעולם המעשה.

אומרים אנו תמיד שכאשר יתקשה האדם באיזה מושג והבנה יחפש בצד הרע ששם הכל מובן וקרוב אליו, ומזה ידון ויעמוד על הכל. אמרו חז"ל (נדרים ל"ב) „עיר קטנה זה הגוף ואנשים בה מעט אלו האברים ובא אלי' מלך גדול וסבב אותה זה יצה"ר“. אם חז"ל קראוהו מלך גדול ודאי שהוא „מלכות“, ושם רואה האדם את זה בחוש, מרגיש הוא את המלכות בחוש, שהרי ינסה נא לעבור את פיו ויראה אם יוכל; וכן בצד הטוב הי' לאברהם אבינו „מלך“ כל כך קרוב, כל כך חושי, שכל אבריו לא יכלו בשום אופן לעבור את פי ה'. היסוד של „מלכות“ הוא „חוש“, עד שלדעת ר"י „שמע ישראל“ עדין אינו „מלכות“. בתחילת היצירה הי' „חוש“ וסוף היצירה הוא „חוש“, וכל המשא ומתן הוא עד"ז שׁיַעֲשֶׂה „חוש“.

„אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם“ - היינו שיתהוה אצלכם „חוש“, כי חוש זהו הדרגא של מלכיות, וזהו כל עבודת היום של ראש השנה, ועד כמה שׁיַעֲשֶׂה אצל האדם יותר חוש, בזה יכנס ב„ראש השנה“.

## מ א מ ר ק מא.

ה' האזינו, כ"ח אלול.

נתבאר במאמרנו הקודמים שדרגת חוש היא הדרגא הכי עליונה, ושהכל תלוי בה, „אם אין יראה אין חכמה“ - יראה הוא חוש, ואם אין חוש אין חכמה, שחכמה בלא חוש לא כלום היא.

היסוד הוא שבעולם זה אין לך התעלות יותר גדולה מ„חוש“ ושהוא תופס מקום הכי נכבד, עד שאמרו חז"ל שבקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני אדה"ר. ולכאורה מתעוררת השאלה וכי לא הי' כלל חלק השפל לאדה"ר? אלא שכ"כ כבוד וגדולה יש ב„חוש“, ודוקא ב„חוש“, עד שאמיתתם של דברים הוא שמלאכי השרת בקשו לומר שירה לפני החושים של אדה"ר, ולו היינו רואים „עולם של חוש“, הכל על אופן חושי, היינו מתפעלים ומשתוממים על המראה. ובאמת הנה בכל הבע"ח - אם נניח שיש להם חוש - הרי החוש הוא כל חלקם ומעלתם; הכתוב אומר „הכפירים שואגים לטרף לבקש מא' אכלם“, ואין זה בדרך מליצה אלא פשוט, שגם בע"ח עם החושים שלהם יש להם אמונה, ועכ"פ באדם אין ספק ש„חוש“ של האדם זהו כל כבודו וגדולתו, והוא ההתעלות היותר גדולה בעדו.

חוש הוא הכתר של כל הבריאה, עטרת תפארת של כל העולמות, כולם כלא חשיבא, תלויים ועומדים הם על עולם החוש.

כמו שאיש קצר=הראות רואה אור ע"י משקפים וזולתם לא יראה, כמו"כ אין לראות אור בעולם גשם זה אלא ע"י החושים שהמה המשקפים לכל העולמות לראות את הכל. צריך לידע כי כמה שיהי' אור לו לאדם עדין הוא קצר=הראות, כמה שיהי' האדם חכם, שהכל מאיר אצלו, עודנו קצר הראות, ורק אם יתן משקפים של „חוש" על עיניו אז יראה אור, ידע ויראה הכל. ]„העולם" נשתכש מאד בענין זה, כי די לו לאדם בשבוש קטן לעשותו משובש, וע"כ על האדם לשנן תמיד יסוד זה, עד שגם ילדים צריך ללמד ולחנך על דרך זה].

הנה נמצא שכל הגדולה והכבוד של אדה"ר קודם החטא עד שמלאכי השרת אמרו לפניו שירה ולא הבחינו בינו לבין הבוי"ת, הי' דוקא מעולם החוש שלו, שכל כך רם ונשא הוא ענין החוש, קדוש קדוש בתכלית. ומה שאצלנו נעשה ה„חוש" עולם השפל צריך לידע כי זהו כחו של יצר לעשות מהדברים הכי גדולים ורמים עולם שפל, עד שאפי' ענין כזה של „חוש" שמלאכי השרת טעו בו ואמרו שירה נעשה אצלנו שפל, ולא מפני שכך הוא מציאותן של דברים, אלא מפני שהוא מעשי היצר.

ומהלך הדברים כן הוא: אדה"ר קודם החטא הי' „מוכרח", שלא הי' יכל לחטא כמ"ש הרמב"ן, היינו שהי' הכל אצלו „חוש". אח"כ התחיל „חוש" להתמעט, ונתמעטו הדורות דרגא אחר דרגא, כמו שמונה ה„חובת הלבבות" בשער הפרישות בביאור תולדות החטא והשתלשלות הדברים מדרגא לדרגא איך שנעשה השכל חשך יותר ויותר, וכולם אינם אלא מדרגות בהתמעטות החוש, עד דרגתנו אנו שאין בה זכר מ„חוש" כלל.

הנה צריך להתעורר על מה שמלכות שמים - „ומלכותו ברצון קבלו עליהם" - מצינו רק בקריעת ים סוף, משמע שעד קריעת ים סוף לא הי' עדין קבלת מלכות שמים, שרק אז אמרו „ה' ימלך לעולם ועד"; לאחר כל „יציאת מצרים", לאחר כל הנסים והנפלאות שהיו שם, עדין לא הי' קבלת מלכות שמים. - והנה אף שמצינו כחז"ל אני הוא שקבלתם מלכותי תחלה במצרים, והרמב"ן כ' ש„אנכי ה' אלק' אשר הוצאתיך מארץ מצרים" הר"ז מ"ע של קבלת מלכות שמים, צ"ל ש„קבלתם מלכותי" הכונה על קריעת ים סוף. - ורואים אנו מזה עד היכן עמוק הוא הסוד של מלכות שמים, שאחרי כל הגדולות והנפלאות שהיו ביצי"מ עדין אין זה נקרא מלכות.

הנה יסוד כל הנסים הרי הוא „ותעש לך שם כהיום הזה", „ולך עשית שם גדול וקדוש". יסודו של נס הוא גילוי, מלת „נס" פי' חז"ל מלשון גילוי כמו „נתת ליראיך נס להתנוסס". נס מסיר כל הטעותים שבעולם והכל מתגלה בבירור גמור. הרמב"ן כתב שביצי"מ נתגלה לכל „כי אני ה' בקרב הארץ", כולם ראו מעשה בראשית מחדש, הבריאה נהפכה ביד משה ואהרן כחומר ביד היוצר. ונמצא שגם ביצי"מ היו כבר כדרגת „חוש". „ויעש האותות לעיני

העם, ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' - הי' אמונה חושית; שכר ועונש, השגחת ה' וכו' הכירו הכל בחוש; ואחר כל זאת עדין אין זה קבלת מלכות שמים, לדרגא זו לא הגיעו אלא בקריעת ים סוף שרק אז אמרו שירה - "ה' ימלך לעולם ועד", שזהו קבלת מלכות שמים, משום שכל כך עמוק עמוק הוא הסוד של מלכות שמים עד ש"שמע ישראל ה' אלק' ה' אחד אינו מלכות"; כל כמה שהי' ביצי"מ חוש בתכלית, מ"מ לפי ערכם ולפי רוממות דרגת "מלכות", שהוא דרגת חוש היותר גבוהה, עדין לא הי' זה אצלם בשלמות. בקריעת ים סוף אמרו שירה, שהגיעו אז לדרגת חוש היותר רוממה. "ראתה שפחה בים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי מימיו" - זהו ממדרגת חוש שלהם. דרגת מלכות נקרא כל כמה שמפגיע עצמו מ"עולמות העליונים" ונכנס יותר ויותר בעולם של חוש.

רואים אנו הדרגות שיש בענין זה ומהו "שתמליכוני עליכם", שאין זה אמונה לבר, שהרי ביצי"מ היתה אמונה, ועדין לא הי' קבלת מלכות, ולזה הגיעו רק בקריעת ים סוף, שמלכות היא דרגת חוש. ונוכל להתכוון בהדרגות שיש בזה ממה שחילקום חז"ל ואמרו "עמד אברהם הורידה לו" עמד יצחק הורידה מן הו' לה' וכו' עד עמד משה הורידה ממעלה למטה"; הנה גם האבות הק' לא הורידוה למטה, משום שסוד כל כך רם ונשא הוא חוש, מלכות שמים, שהדרגות מתחלקות בזה לאין שיעור.

"חוש" אין זה ענין לימוד אלא ענין של מציאות, "כי אני ה' בקרב הארץ", שהכל כאן, שהכל מתהווה חוש, עד שיש כאן "מלך". כל כמה שאדם מתכוון ומרגיש יסוד זה הוא מוריד את הכל למטה, וזהו כל סוד "כי ה' הוא האל", וזהו מלכות.

אחרי כל זאת נגלה בזה סוד גדול שמעולם לא עמדנו עליו. "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש וגו' הן הראנו ה' אל' את כבודו ואת גדלו ואת קולו שמענו מתוך האש וגו' (דברים ה', י"ט). הנה כל ענין מעמד הר סיני הי' "ה' אל' עמו ותרועת מלך בו", שזה קאי על מעמד הר סיני שהי' בו מלכות שמים. עד קריעת ים סוף לא הי' מלכות כי לא הי' "חוש", ופעם שני' זכו למלכות במעמד הר סיני ששוב נתהווה חוש. כל ענין מעמד הר סיני מפרש לנו הכתוב ומלמדנו שהי' "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האל' אין עוד מלבדו", שזה הי' תכלית כל המעמד, היינו שכל ענינו וסודו של מעמד הר סיני הי' שנתהווה אז "חוש"; במעמד הר סיני הגיעו לדרגת חוש שראו את כבודו כביכול בחושיהם כמו אדה"ר קודם החטא, ראו את כבודו ואת גדלו מתוך האש, מן השמים השמיעך את קולו ליסרך וגו' ודבריו שמעת מתוך האש".

"אתה הראת לדעת כי ה' הוא האל' אין עוד מלבדו" וכ' רש"י כתרומה: "איתחזית", כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם ז' רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו

שהוא יחירי, לכך נאמר „אתה הראת לדעת“ ; כל זה הוא מסוד החוש שנתהוה במתן תורה.

כמה שהי' בקריעת ים סוף חוש לא הי' כ"כ חוש כמו במתן תורה, שאז הגיעו לדרגת חוש היותר גדולה שהגיעו לה ישראל, דרגת אדה"ר קודם החטא. האש שנתהוה במתן תורה, האש שהיתה מתלהטת, ומה שראו כבוד ה' מתוך האש, כל המעמד הגדול, הקולות והברקים, -הכל הי' מסוד מה שהקב"ה כביכול נעשה חושי לכלל ישראל, מעולם לא הי' כ"כ קרבות ודבקות בין הבו"י לכלל ישראל כבמתן תורה, וזהו „ישקני מנשיקות פיהו“, והוא סוד החוש.

וכן מפורש באמת במכילתא על הפ' „ויגד משה את דברי העם אל ה'“ שאמרו „רצוננו לראות את מלכנו“, „לראות את מלכנו“ זהו חוש, בגילוי הגמור, זהו הסוד של מתן תורה.

כל סוד המעמד הגדול הזה, דרגת חוש היותר גדולה, אינו דבר צדדי שהי' בשעת קבלת התורה, אלא שמתורה גופא נתהוה ויצא כל המעמד הר סיני, משום שסוד התורה הוא חוש, „בא משה והורידה לארץ“, ודבר תורה כשהוא כשלמותו כנתינתו מסיני הרי עמו כל המעמד הר סיני, דבר תורה כשנכנס לתוכו של אדם וחודר את גופו, הוא דרגת חוש כל כך שניתז ממנו אש. במק"א הבאנו ציור לזה מדברי הרמב"ן שכ' שכל סוד הנשמה שהיא נשמת חיים המחי' את כל הגוף הוא רוח השם הגדול מפיו דעת ותבונה וכמו שאמרו חז"ל כל מה דנפח מדילי' נפח; הרי לנו מהו דבר ה' שדבר ה' הוא חודר את כל הגוף, וששמנו מתהוה כל חיותו, ומזה צריך לקבל ציור מהו דבר תורה וענינו, שהוא חודר לתוך-תוכיותו של אדם, וזהו חוש. והרי פשוט שבמתן תורה היתה האש מתלהטת, במתן תורה הלא שמעו את דבר ה' וחדר את גופם, וזהו חוש היותר גדול, ומזה הוא שנתהוה כל המעמד הר סיני. ומה נפלא מה שאמרו חז"ל על בן עזאי שהי' יושב ודורש והיתה האש מלהטת סביביו ואמר להם: „וכי עיקר נתינתן מסיני לא באש היו ניתנין? (שהש"ר א'), דהיינו משום שזהו מציאותו של דבר תורה, תורתו של בן עזאי שהיתה כנתינתה היתה „חוש“ כל כך עד שהיתה אש מתלהטת סביביו.

בסדר שופרות אנו אומרים „אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם“. „אתה נגלית לדבר עמם“ זהו הסוד של מתן תורה, שהיו בדרגת חוש הגמור וזכו לבחינה זו של „לדבר עמם“, לדבר עם השכינה כביכול, זוהי גדולת ישראל, ולא כנביאי אוה"ע שכתוב עליהם „נופל וגלוי עינים“, שאינם יכולים לעמוד בשעת נבואתם. „מן השמים השמעתם קולך וכו' גם העולם כולו חל מפניך ובריות בראשית חדרו ממך“ - כל מה שהי' במעמד הר סיני הכל הי' מסוד החוש של דבר תורה, „בהגלותך מלכנו על הר סיני ללמד לעמך תורה ומצות“.

אחר כל אלה אראה לכם דבר נפלא ברש"י. „ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון וגו' רק השמר לך וגו' פן תשכח וגו' יום אשר עמדת לפני ה' אל' בחרב" (דברים ד'), וכ' רש"י „ושמרתם-זו משנה; ועשיתם-כמשמעו; כי היא חכמתכם ובינתכם - בזאת תחשבו חכמים ונבונים לעיני העמים; רק השמר לך פן תשכח את הדברים - אז כשלא תשכחו אותם ותעשום על אמיתתם תחשבו חכמים ונבונים, ואם תעזתו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים". הנה ביאר רש"י שזה קאי על שכחת תורה. וברמב"ן השיג ע"ז ופירש שהיא מצוה לזכור מעמד הר סיני ושלא לשכח אותו (דלפירושו של רש"י שהכתוב מזהיר לבל לשכח דברי תורה הרי קשה מה זה שיך למעמד הר סיני). אולם לפי כל הנ"ל הרברים מבוארים כמין חומר. הכתוב מגלה לנו בכאן היסוד של קבלת התורה שהוא מצב של „חוש" הגמור, שכל כך נחדר גופם ונשמתם של ישראל מדבר תורה, והכל נעשה כל כך גלוי לעין כל, עד שגם כל העמים כולם יאמרו „רק עם חכם ונבון וגו' ומי גוי גדול אשר לו חקים" וגו', ומאין ידעו ויכירו זאת? אלא משום שזהו מציאותו של דבר תורה, שהוא חודר ויורד לתוך-תוכיותו של אדם כל כך עד שעל כל אצבע ותנועה מישראל יתראה „מי גוי גדול אשר לו חוקים" וגו'; וזהו דרגת חוש של ישראל שזכו לה במתן תורה, שכל כך חוש, כל כך ברירות יתראה על כל אחד ואחד מישראל עד שאין שום מקום לשעות וכולם יכירו ויאמרו „רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". והנה לכל זה זכינו ממעמד הר סיני, שלפי המבואר הי' זה כל ענינו וסודו של מעמד הר סיני, מצב של התגלות וחוש כל כך, שהוסר אז כל ספק, „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר - אפי' גוים - כי פי ה' דבר". ובבר נתבאר כי מעמד הר סיני אינו ענין צדדי, אלא שכל סוד המעמד הגדול הזה הוא מתורה גופא, שדבר תורה כשהוא במציאותו מתהווה מזה כל המעמד הר סיני, ומי שאצלו התורה בשלמותה בכחינת מעמד הר סיני, בכל עת שלומד תורה מתהווה מעמד הר סיני, וכמו שאמרו חז"ל על בן עזאי, משום שזהו מציאותה של תורה הקדושה, דרגת חוש הגמור.

וזהו שמזהיר לנו הכתוב כאן, אם תזכרו מעמד הר סיני שתהי' התורה אצלכם בכחינת מעמד הר סיני, בדרגת חוש, אז תחשבו חכמים ונבונים, ואם תשכחו מעמד הר סיני, הינו שלא תהי' התורה אצלכם בכחינת חוש וגילוי כל כך, שיחסר בחינת מעמד הר סיני שבתורה, זו היא שכחת תורה, ותחשבו כבר כשוטים בעיניהם. ונמצא דבין לפי רש"י בין לפי הרמב"ן הכל עולה לדבר אחד, דשכחת תורה הוא שכחת מעמד הר סיני, ושכחת מעמד הר סיני הוא שכחת כל התורה כולה, וע"ז באה אזהרת הכתוב „השמר לך פן תשכח" וגו' - שתשאר בנו לעולם דרגת חוש, שזה כל תכלית קבלת התורה.

לסיום הענין נביא פתיחת הרמב"ם לפרק הנ"ל שהכאנו במאמרים הקודמים. ולפי"ד נראה מה גדלו ועמקו דבריו ואיזה

סודות נכללו בו, רק תורה הקדושה בכחה לגדל אנשים כאלה. הנה כ' שם: „ואני פותח דברים בזה הפרק במשל אשר אזכרו לך, ואמר כי המלך העומד בארמונו והיו אנשי עבודתו כלם נחלקים קצתם בתוך המדינה וקצתם חוץ למדינה, ואלה אשר הם בתוך המדינה יש מהם מי שיהי' אחוריו אל בית המלך והוא פונה בפניו לדרך אחרת, ויש מהם מי שהוא מגמת פניו לבית המלך והוא הולך אליו וכו' אך מאז ועד עתה עודנו לא ראה חומת בית המלך, ויש מבני אדם מי שיגיע אל הבית וישוב סביב הבית לבקש השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוזדור, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד וכו' אבל אחר הגיעו אל תוך הבית א"א לו מבלתי וכו' ויראהו מרחוק או מקרוב, והנבי מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך ואומר אמנם אשר הם חוץ למדינה הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת וכו', ואלה האנשים אשר הם בתוך המדינה אבל אחוריהם אל היכל המלך הם אנשי הסכרא והעיון וכו', והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל הם המון אנשי התורה ר"ל עמי הארץ וכו', והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו הם התלמודים וכו' ואולם אשר שוטטו בעקרי התורה הם אשר נכנסו במכואות ההם ובנ"א הם שמה איש כפי מעלתו בלי ספק, אבל מי שידע וכו' זהו אשר נכנס עם המלך בתוך היכלו, ודע וכו' כמו שאמרו על דרך משל עדין בן זומא מבחוץ וכו', אז תהי' מן הנכנסים אל המלך אל החצר הפנימית ותהא עמו בבית אחד בלבד ועוד לא ראית אותו וזאת היא מעלת החכמים וכו', אלה הם היושבים ראשונה במלכות ורואי פני המלך וזאת היא מעלת הנביאים, ומן הנביאים מי שהגיע כרוב השגתו וכו' עד אשר נאמר עליו ויהי שם עם ה'“. הנה מונה הרמב"ם ומחלק דרגות, דרגא אחר דרגא, מותח הוא חוש אחד מ"כופר" עד משה רבינו ע"ה; ואיך נוכל להבין את זאת, איזה שייכות הוא לכאורה? אלא סוד הענין כך הוא, הרמב"ם מגלה לנו שהכל, כל האדם וכל העבודה, תלוי ועומד על ענין זה של „חוש“, כל הדרגות, דרגא אחר דרגא עד אין שיעור, כולן סובבות רק על ענין זה, כמה שמתהווה חוש, קרוב יותר לבית המלך, ויותר חוש, ועוד יותר, עד הדרגא העליונה שהיא „רואי פני המלך“, דרגת חוש הגמור שהיא דרגת משה רבינו ע"ה. וכך התמעטות הדרגות הוא התמעטות החוש, מתמעט ומתמעט עד ה"כופר" שמצבו הוא אכדן חוש לגמרי, „חוץ למדינה“, אינו יודע מהמלך כלל. הרמב"ם מגלה לנו כאן סוד גדול שכופרים אינם כנמצא כלל בעולם, אלא „כופר“ הוא דרגא שהוא „חוץ למדינה“, מתרחק הוא כל כך מעצמו, מגיע לידי מצב של פריקת עול כ"כ, עד שאין יודע מהמלך, חסר לו „חוש“ לגמרי, חוץ למדינה הוא ואין לו מלך.

דוד המלך אומר על נפשו „כי אני ידעתי כי גדול ה'“, אבל זולתו אינו יודע, שכן מתחלקות הדרגות. ונמצא שהכל, כל העבודה, תלוי ועומד רק על נקודה זו כפי מה שיכנס האדם בדרגת חוש, „דע את אלקי אביך - ועבדהו“.

כל סוד ר"ה הוא קבלת מלכות, כשם שכל המועדים יש לכל אחד מהם ענין בפני עצמו כן ר"ה ענינו הוא קבלת מלכות, "זה היום תחילת מעשיך" - התגלות מלכות. מצות היום הוא קבלת מלכות, שיַעֲשֶׂה הכל חוש, וזהו "אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם" - הוא ענין החוש, וכן זכרונות נתבאר בדברינו שסודו הוא חוש, "ובמה-בשופר", שופרות הוא קבלת התורה שהוא ג"כ חוש, וזהו מלכות.

והנה הרי כתב הרמב"ם כשאדם אך נגש ללמוד תורה מיד הריהו "סביב בית המלך", והרי זה דרגא במלכות, וא"כ אשרינו ומה טוב חלקנו שהעבודה קלה עלינו ביותר, שבנגיעה קלה בתורה זוכים מיד להכנס בדרגות מלכות. ומזה צריך להתכונן ההיפך, שמיד כשפורש ח"ו מתורה הוא ניתק מהמלך ומהמדינה ואיננו יודע מכלום, וכן מתרוממות הדרגות דרגא אחר דרגא בתורה עד כחינת מעמד הר סיני שבתורה שהיא "רצוננו לראות את מלכנו", שזוהי דרגת מלכות היותר גדולה.

ומה נפלא לפי דברינו מה שכ' רש"י על הפ' "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך" וכ' רש"י "העדות- התורה שהיא לעדות ביני וביניכם", שהרי אין לנו באמת עדות יותר גדולה כמו תורה עצמה. כשאדם לומד דף גמרא, כשרק מתובק ונוגע בכחוש השערה בתורה, הכל נעשה לפניו גלוי ורואה את הכל בחוש, והרי תורה עצמה היא היא העדות היותר גדולה. על שְׁכָל כ' החוה"ל שהוא הזכרת אלקים את האדם, וא"כ מהו כבר תורה שהבורא ית' לומד עמו, וכי צריכים עוד לעדות גדולה מזו ?

וזהו הסוד של ישראל, שסו"ס אחר כל הירידה שלנו ברוחניות מ"מ מצבנו כלפי האומות הוא שהם אינם מבינים אפילו את "לשוננו", וזהו מסוד התורה שאפי' בנגיעה משהו בתורה מיד הכל נעשה חוש.

"אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכו", כל איש מישראל ראוי שיהי' לבו בטוח, שאחר כל הפחד והמורא מר"ה הדרך ברור לפניו - "באור פניך יהלכו". "אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם", במדה שאדם נכנס בר"ה בענין מלכיות, כפי מה שמרבה עיון וחתבונות בקבלת מלכות עד כדי שיתהוה חוש, מובטח לו שיזכה בדין.

## מ א מ ר ק מ ב .

הושענא רבה, תרצ"ו.

במאמרינו הקודמים הבאנו דברי הרמב"ם כמו"נ ח"ג פנ"א שמבאר שם מעלת האבות הק', מה עשו אבותינו שכך חשק הקב"ה בהם, מאין זה זכו לכל, "האבות הן הן המרכבה", וכ' שהוא משום "שלא הי' אצלם שום פני' שלא תהי' לשם שמים, בעת עסקם במקנה ובהנהגת הבית ובעת דברם עם בני אדם בכל עניניהם

הגופנים, תכלית כונתם הי' בכל המעשים ההם להתקרב אל ה' קורבה גדולה, כי תכלית כונתם כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע ה' ותעבדהו וכו' ומפני זה זכו לזאת המדרגה, כי העסקים ההם היו עבודה גדולה גמורה, "ז"א שזה שהאבות הק' כל מציאותם וישותם הי' לשם שמים זהו סוד היותם מרכבה עליונה כאן בעולם הזה.

ולעומת זה הנה מצינו שהכתוב תובע מנדב ואביהוא, ויחזו את האל' ויאכלו וישתו", שכדרגתם הם של "ויחזו את האל'", מרכבה עליונה, נעשה "ויאכלו וישתו". והנה אע"פ שודאי שאין בכח ובמושג ילוד אשה להשיג בה "ויחזו את האל'" שהי' בנדב ואביהוא, בדרגתם הם, את ה"ויאכלו וישתו", ואלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו, אבל הכתוב הרי תובע "ויאכלו וישתו", הינו שהי' שם איזה שיכות לענין של "לעצמו".

והנה כשנעמיד שני ציורים אלה זה לעומת זה, שכדרגת נדב ואביהוא ב"ויחזו את האל'", בדרגת "רקיע השביעי", במצב של כסא הכבוד, תתכן תביעה של "ויאכלו וישתו", ולעומת זה דרגתם של האבות הק', שעולמנו אנו, עולם שפל זה, הי' אצלם מרכבה עליונה, -הרי פליאה זו עצמה מעוררת לנו להבין כי טועים אנו ושוגים בהבנתנו שישנם עולמות מחולקים, עולם של מרכבה ועולם שפל וגשם. האמת היא שכל העולמות שוים הם ואין חילוק בין עולם המלאכים לעולם הגשם, גם עולם הגשם יכול להיות "עולם מט"ט", וכן "עולם מט"ט" יכול להתהוות "עולם הגשם", שכל ענין ההגשמה אינו מצד שכן הוא מהותו ומציאותו של הדבר שהוא "גשם", אלא שכל זה ממקור אחר מוצאו, שיש סוד וענין שהוא מהוה כל ענין ההגשמה, וגם עולם של מט"ט יוכל להתגשם ע"י. [ובל יפלא בעינינו דמה שי"ך ב"מלאך מט"ט" ענין של "לעצמו", דהרי לפנינו שתוה"ק שהיא כולה שמימית, כסא הכבוד עצמו, בכל זאת גם היא נעשתה ענין של "לעצמו", כמו שאנו רואים בשפל מצבנו ודרגתנו אנו].

ברכת "יוצר אור" היא ברכה על המאורות, ועל ברכה זו אמרו חז"ל במקום שאמרו להאריך וכו', ונתכוונן נא כמה שהאריך בה ומה שכללו בתוכה. "המאיר לארץ וכו', מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית וכו' - כל הבריאה כולה הריהי חכמה עליונה - טוב יצר כבוד לשמו מאורות נתן סביבות עוזו פנות צבאיו קדושים רוממי ש' תמיד מספרים כבוד א' וכו', - הרי שהמאורות לא היו אצל חז"ל הק' כפנסים פשוטים למאור, אלא שהעמידום סביבות כסא הכבוד, כללום ביחד עם שרפים ואופנים וחיות הקדש המשבחים ואומרים וכו'; מאורות הללו מעולמנו אנו עולם הגשם, היו אצל חז"ל "מרכבה עליונה". וכן כל עולם הגשם שלנו הי' אצלם עולם החכמה, "כולם בחכמה עשית", באין הגשמה כלל, דומה לעולם המלאכים, כלו אומר כבוד, "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", -הרי שעולם זה אשר בשם שפל יכונה אצלנו אינו נופל בערכו כלל וכלל מעולמות אחרים. וכלל גדול למדונו חז"ל שכל מה שיש למשה יש למעלה. וכי מה מקרא חסר? אם "רחוב מיראנקה"



(כמונח זה הי' רבנו ז"ל משתמש בתור כטוי להגשמה הכי גדולה) - מי יאמר שגם רחוב זה אין לו מקום ב"עולם מט"ט"? החנונים וחנויותיהם, כל השוק ואכריו, ואפי' האכר הבא לעיר עם מטען של עצים, גם אותו ועגלתו אפשר להעמידם שם.

אין חילוק כלל בין שמים וארץ, אין העוה"ז חלוק כלל מהעולמות העליונים; אם רואים כאן חיות, גם שם יש חיות - "חיות הקדש" הוא כפשוטו חיות קדושות; מה מראיהן ומה דמותן - אין לנו בזה שום ידיעה, ודאי שהנן בתמונה אחרת משל כאן - "יצרם בדעת" וכו', אבל כלל הדברים צריך לידע שכל מה שיש למטה יש למעלה, כאן יש ארי, וגם שם ב"עולם מט"ט" יש "ופני ארי", כאן נשר ושם - "ופני נשר". ובכלל על בר דעת להבין שכל מה שיש כאן שרשו למעלה בקדש. המעיין בדברי חז"ל הק' יראה שצפרים ומלאכים יש להם שיכות זע"ז, ואין זה דרך משל בעלמא, אלא ודאי שחז"ל הק' ידעו שיש להם התיחסות זה עם זה.

אם אנו פוגשים בכאן אכר עובד כל היום בזעת אפיו, חוטב עצים, נושאם על כתפיו, מובילים בעגלתו וסוסתו הדלה אל שוק העירה ומוכרן בעד פרוטות אחדות, - תמצא ענין זה גם ב"עולם מט"ט", אותו מעשה עצמו בתמונה וציור אחר - א"י באיזה שם לכנות את זה, "אהבה" או "יראה"; אמנם גם כאן לא נדע השם לכנות מעשה זה - גם שם תפוש כל ענין ה"בזעת אפיך" המצוי כאן, החנוני העומד כל היום בחנותו מבקר ועד ערב, יגע ומזיע עד שעולה בידו להרויח פרוטה להחיות נפשו. כל ענין השכר ועונש נמצא גם שם, מצינו גם מלאכים שנענשו, כמו בא חז"ל (ב"מ פ"ה), מחיוה בשיתין פולסי דנורא". אם אנו רואים ומוצאים כאן ענין של מלחמות, הנה גם זה נמצא בעולם של מלאכים, כמו שאחז"ל ע"פ "והנה מצרים נוסע אחריהם" "שאינן הקב"ה מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחילה" (שמ"ר פכ"א). כל ענין עולם הגשם מצד עצמו ומציאותו הי' ראוי להמצא גם בעולם המלאכים, אין כו' ובכל עניניו זולת רצונו ית'. בשל"ה הק' כ' שכשם שאנו אומרים שירת המלאכים, כ"כ המלאכים אומרים את ההלל הגדול: "למכה מצרים בכבוריהם, לגוזר ים סוף לגזרים וכו' נותן לחם לכל בשר", מצרים, פרעה, קריעת ים סוף - כל ענין זה הי' יכל להמצא גם בעולם המלאכים.

בקצרה: עולם הגשם הוא אותו עולם כ"עולם מט"ט", גם עולם הגשם הוא עולם החכמה; מי שהוא כלו "לשם שמים", שאין לו שום מבט והשקפה בעולם חוץ "רצונו ית'", הרי העולם הזה אצלו "כסא הכבוד" כלו, רק "עולם של רצונו ית'". הגוים לכל ההתגשמות שנעשה אצלנו הוא הענין של "לעצמו", שבכל נתהוה ה"לעצמו", הינו שיש עוד מה חוץ מרצונו ית'.

מלאכים גם ב"עוה"ז הם ב"שמים", והאדם אף אם תעלהו לכסא הכבוד הנהו על הארץ. טעות הוא בידינו בדמותנו שמעשי עוה"ז הם המקלקלים; אכילה ושתי' אינם גורמים כלל לקלקול, גם מלאכים אוכלים - "לחם אבירים אכל איש - לחם שמלאכי השרת

אוכלים אותו", והם אינם מתקלקליכ. סוד התגשמות הענינים הוא הענין של "לעצמו", והרי נדב ואביהוא אמר עליהם הכתוב, "ויחזו את האל", "ז"א מרכבה עליונה, וב"לעצמו" של נדב ואביהוא שא"א לשום נברא בעולם להשיגו כתוב כבר, "ויאכלו וישתו".

להבהל ולהשתומם ממה שכ' הח' לוצטו בדעת תכונות שדרגת גופו של משה רבנו בעלותו לקבל התורה היתה רק, "כי אתית לקרתא זיל בנימוסא", "ז"א שדרגתו זו של "עלותו השמימה" לא היתה דרגתו התמידית, והי' שם רק כ"ג"ר" שדירתו התמידית אינה שם, כציוור כמו שרגילים לומר: נגמר מלאכתנו ונשוב הביתה (און מיר העלן גיין אהיים), ומה נורא הדבר שדרגתו של מס"ר עדין הי' גופו בבחינה זו שהי' בו עוד איזה חילוק בין ארץ לשמים.

האם נוכל לציר לנו שמלאכים יאמרו לאחר עבודתם, "און מיר העלן גיין אהיים"? וכי יש להם, "היים"? חוץ מרצונו ית' אין להם כלום, "אהיים" משמעותו שיש עוד מה חוצה לו מרצונו ית', שיש עוד "לעצמו". האדם הוא תושב כאן בארץ, יש לו פה דירת קבע, יש לו פה "היים", בית, משפחה, בנים, אוהבים וידידים, לאחר שגומר את לימודו אומר הוא, מ'דארף גיין אהיים", איך יש לו לנברא, "היים"? מלאך אין לו "בית", אין לו שום מקום דירה באיזה עולם, בקל הוא יכל לעבור מעולם אחד למשנהו, בלי שום קושי, והאדם מה מאד קשה לו להפרד מן העולם ולא משום פחד עונשי הגיהנום, אלא משום שיש לו דירת קבע פה בעולם. וזהו שאמרו חז"ל, "רצונך שלא תמות" - אם רצונך שמיתתך לא תהי' מיתה - מות עד שלא תמות", אל תהי' מקושר לעוה"ז, חייך יהיו "לשם שמים", חיים של רצונו ית', אין לך פה בעוה"ז כלום, בלתי ה' לבדו, בלתי רצונו ית', ואז אינך מת, כמו שמלאך אינו מת, כל יקשה לך להפרד מעולם זה ולעבור לעולם אחר כמו שאין קשה זאת למלאך.

ה"אבן עזרא" בפ' תצא כ' שכל ענין בן סורר ומורה הוא משום ש"זוה כמו אפיקורס, כי לא יבקש חיי העוה"ז כ"א להתענג בכל מיני מאכל ומשתה", "ז"א שכל חטאו של בן סורר ומורה הוא משום שעושה עוה"ז עיקר, והנהו נידון בסקילה, במיתה החמורה, משום שכ"כ חמור הוא חטאו זה של עושה דירתו בעוה"ז קבע. העושה העוה"ז עיקר זהו שיש לו כאן "היים", וכמה "טרפות" יש במלה זו לפי דברינו, אין לך עוד מבטא פגום כמו זה.

"שמאי אומר עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי", אין מדובר כאן אדות ריבוי הלימוד, להגות בתורה יומם ולילה, אלא "תורתך קבע" זהו ענין בפני עצמו, שה"קבע" שלו יהי' תורה ולא עוה"ז, שיהא חי בעולם של תורה, ב"עולם של רצונו ית'", כל מבטו והשקפתו על העולם תהי' כעל עולם של רצונו ית', ואז אפילו אם יהי' אנוס לפעמים ולא ילמוד רק שעה אחת אבל סו"ס תורתו קבע אצלו. וכן להיפך אף אם ישים האדם לילות כימים לעסוק בתורה, אבל אם רק יכול הוא להעלות על שפתיו מבטא זה של "אהיים", יש לו עוד מקום לילך ולהנפש, יש לו עוד מקום מנוחה זולתי תורה -

אינן זה תורתך קבע, ומי שאינן "תורתו קבע" לא תועילינה לו כל התורה והמצוות וכל אילי נביות שיביא. עיקר התכלית הונדרש מאת האדם הוא עשה תורתך קבע.

ובחנה"ל בשער עבודת האל' פ"ט אמרה הנפש וכו' והמבואר מדבריו שם: דכשרואים אנו שבעת פרידתו מעוה"ז בגופו יצא, נקי מנכסיו ואינן לו בהן הנאה של כלום, הרי זה גופא מורה שזה מצבו גם בחיים חיותו, שגם עתה אינן לו כלום ואינו אלא כגור בארץ, וכל מטרתו ותכליתו הוא רק "להשיב אמרים אמת לשולחך".

ענין מצות סוכה הוא "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי". מצות סוכה היא זכר לענני כבוד, יסוד המצוה הוא להוציא את האדם מדירת עוה"ז להכנס לדור בצל כנפי השכינה, צא מדירת קבע והכנס לדירתו של הקב"ה, שענין סוכה הוא שדירתו התמידית תהי' בצל סוכתו של הקב"ה כביכול. זהו המוסר המתעורר לנו ממצות סוכה - "צא מדירת קבע". ומה מאד תקשה באמת על האדם מצוה זו, ולא כ"כ בנקל היא השגתה, שהיא מהעבודות הקשות שבמקדש, לצאת מענין זה של "עוה"ז קבע", וזה כל האדם.

מאד מאד קשה השגתה, אבל גם ההתכוננות והעיון בענין זה מעלה כבר את האדם לאינן שיעור וערך. ומאידך גיסא הרי כל חומר העונש, כף המשקלת על הכל היא רק נקודה זו, ואילו כל התורה כלה על כף אחת והנקודה של עוה"ז קבע על השני', מכריעה היא.

הרוצה לקבל מושג כחומר וגודל העון הזה יתכונן מצד השכר, כשכל הזכות הגדול והרב שזוכים ממצות סוכה והטוב הצפון בה, כל ענין "יחביאנו בצל ידו תחת כנפי השכינה" הוא מלמעשה של "צא מדירת קבע", מזה יתכונן האדם בגודל העונש והשאול והאבדון הצפון בלמעשה של להיפך.

מה בין ראשונים לאחרונים - הראשונים היתה תורתן קבע, עוד בדור הקודם הי' כל עסקו ומבטו של בן תורה ועיקר חיותו, בין בשעת עסקו בתורה ובין שלא בשעת עסקו - ה"תורתך קבע", מטרתו היתה רק אחת, והוא להיות גדול בתורה, בקי בש"ס ופוסקים וכו'. כל נדבר אדות עצם הלימוד, שאפילו אם נניח שעצם הלימוד כהיום גדול יותר, אבל בענין זה של תורתך קבע בזה הוא החילוק בינינו וביניהם, סוד הצלחתם וגדלם הוא מזה שעשו תורתן קבע. ולהיפך סוד הירידה הוא במדה שאינן התורה קבע.

ומזה מתעוררים אנו על יסוד לימוד המוסר וענינו, וזהו לימוד למעשה שחייבים להתעורר מחג הסוכות, היסוד המקיף הכל הוא צא מדירת קבע ושב בדירת עראי.

ארבעת המאמרים בענין „בעל הבית דוחק“,  
שבענין זה הי' סוף דבריו של רכנו זצ"ל.

### מ א מ ר ק מ ג .

ה' אחר"ק, ח' איר תרצ"ו .

מצינו בכתוב שכשבקשו אחיה ואמה של רבקה לעכב אותה הסיב להם אליעזר עבד אברהם „אל תאחרו אותי וה' הצליח דרכי“. ולכאורה מה תשובה היא על בקשתם להתמהמה ימים או עשור? ונראה שהכתוב מגלה לנו כזה יסוד גדול המקיף את הכל מהחל ועד כלה. אתמול בארנו ענין „בעל הבית דוחק“, ששנינו באבות (פ"ב) „ר"ט אומר היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים" - שכל אלה הרי הם שעמים המחייבים את האדם לזריזות ומהירות בעבודה משום ריבוי המלאכה, ומה הוסיף לנו אח"כ באמרו „ובעל הבית דוחק"? ובארנו שאין הביאור של „דוחק" כפי שאנו מורגלים שהוא מכריח לעבודה, אלא שהתנא העיר לנו כזה על יסוד גדול בעבודת האדם - „ובעל הבית דוחק“, היינו שהקב"ה כביכול אינו מחכה ואינו ממתין, אלא ממהר ודוחק מאד. „בעה"ב דוחק" הוא מצד מהירות השכינה, שאינה מתעכבת בשום אופן, מדלגת על ההרים מקפצת על הגבעות, ועל האדם לרוץ ולמהר אחרי הקב"ה כביכול עד שאין לו שהות להתעכב אף רגע, כי אין ממתנים עליו כלל וכלל. והוא בציוור כמו אחד שהתועד עם חבירו לפגשו על דרכו בעבור הלה על ביתו, הנה בידעו שהלה אינו מחכה עליו ודאי שלקול דפיקתו הראשונה יחיש תיכף לקראתו בכל כח מהירותו, לא יועילו שום דברים לעכבו, יפסיק מסעודתו וממלאכתו וימהר לקול קריאתו בידעו שבהתעכבו כמעט קט יעבור הלה הלאה לדרכו; בציוור זה צריך להבין ענין „בעל הבית דוחק“, דהיינו שעל האדם להיות תמיד מוכן „לצאת" תיכף לקול דפיקה הראשונה, משום שבעל הבית דוחק, כביכול אינו ממתין, אין מציאות של שהות והמתנה כלל, ובהעייף האדם עיניו אף רגע - תיכף כבר „איננו“, ומה גדלה חובת הזהירות והזריזות על האדם לבלתי החמיץ אף רגע קל, שבעל הבית דוחק ואינו ממתין עליו כלל.

יסוד זה הוא שמגלה לנו הכתוב „אל תאחרו אותי וה' הצליח דרכי“, שמכיון שה' הצליח דרכי הרי זהו כבוד ה' נצב עליו, שכביכול עובר דרך עליו - ולכן „אל תאחרו אותי" שהוא כביכול אינו מחכה, „בעל הבית דוחק" ועליו לרוץ ולמהר, וא"כ אי אפשר להתמהמה אף רגע.

סוד זה של „אל תאחרו אותי" הוא מקיף את הכל מתחלה ועד סוף, מקצה הדרגא עד רום כל הדרגות, עד האיץ סוף כביכול, יסוד הכל הוא „אל תאחרו אותי“, שאיז בעולם מציאות של המתנה כלל. ומצינו ביעקב אבינו שאמר ללבן „הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה“, וכתב רש"י: „שהרי אני בן פ"ד שנה ואימתי

אעמיד י"ב שבטים". ולכאורה נפלא מאד בעינינו חרדה זו מהי, שאם עד פ"ד שנה חכה יעקב ולא חשש כלל, למה זה בהגיעו לפ"ד שנה חרד כ"כ להעמדת השבטים עד כדי שלא לאבד אף יום אחד? ומזה אנו עומדים על היסוד של "בעל הבית דוחק", שמצד יסוד זה אי אפשר לחכות אף רגע קל, וע"כ חרד מאד שלא להתעכב אף שעה, דמתי אעמיד וכו'.

אמרו במדרש "לכל זמן - זמן הי' שתנתן תורה לישראל", ומונים שם חז"ל הרבה ענינים התלויים בזמן, שכל דבר ודבר יש לו זמן ושעה, וכן צריך להבין שזמן הי' שתנשאנה האמהות ליעקב, שקודם בא הזמן לא הי' אפשרות לקיחת האמהות, אבל תיכף בהגיע הזמן מיהר יעקב אבינו במהירות הכי גדולה, שלא לעכב ולאחר אף רגע, משום ש"בעל הבית דוחק", שאין מחכה אף רגע, וע"כ - "אל תאחרו אותי", כי בהחמיץ השעה יעבור יחלוף ואיננו. ולמדנו מכאן עד היכן הדברים מגיעים, ועד כמה הוא "דוחק", עד ששהי' הכי קלה הריהו כבר ב"מתי אעמיד י"ב שבטים".

ואמרו חז"ל (במדרש שה"ש פ"א) "ר' פנחס בן יאיר פתח אם תבקשנה ככסף וכמטמונים חחפשנה, אם אתה מחפש אחר דברי תורה כמטמונים הללו וכו' אמר ר' אליעזר מימי לא קדמני אדם לבית המדרש ולא הנחתי שם אדם ויצאתי, פעם אחת השכמתי ומצאתי הזבלים ותבנים ואמרתי אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה', אנחנו לא כזבלים ולא כתבנים אפילו כתבנים אפילו כזבלים, מכאן הי' ר' פנחס בן יאיר אומר זריזות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי שהרה" וכו'. ולכאורה אין מובן מהו ה"מכאן" שאמר ר' פנחס בן יאיר, ואיזו הוכחה מהמעשה של ר' אליעזר להברייתא של "תורה מביאה לידי זהירות" וכו'. ומתעוררים אנו מזה על הברייתא דר' פנחס בן יאיר שכל ענינה בנוי על יסוד זה של "בעל הבית דוחק". "תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות וכו', ענין "מביאה" הוא שכל הדרגות הן סמוכות זו לזו בתכלית הסמיכות בלי שום הפסק, ותיכף אחר תורה צריך לבא דרגת זהירות, וכן אחר זהירות מיד באה זריזות, שאם לא יסמיך זו לזו ויפסיק אפי' בשהי' הכי קלה לא ישיגנה כבר בשום אופן, שזהו סוד כל הדרגות דרגא אחר דרגא, כולן הן תכופות זו לזו, מדחיקות זו את זו בדוחק ובמהירות הכי גדולה, והמעלות עצמן, מעלת הזהירות עצמה, היא המדחקת את השעה לבל לאחרה אף רגע כבא זמנה ועתה, שבשהי' והפסק הכל-דהו כבר אבד האדם את הדרגא הסמוכה לה ולא ישיגנה עוד.

וזהו ה"מכאן" שאמר ר' פנחס בן יאיר, שממעשה דר' אליעזר שלימדנו שצריך לחפש אחר דברי תורה בכל מדת החפוש היותר גדולה שישנה בעולם, עד שר' אליעזר שרדף באמת ככל כחו אחר דברי תורה ברדיפה היותר גדולה, כאמרו "מימי לא קדמני אדם", הנה בראותו פעם אחת אפשרות של חפוש עוד יותר גדול אמר "לא כזבלים ולא כתבנים", שלא יצאנו כבר ידי חובתנו, - מזה שמענו היסוד של

„בעל הבית דוחק“, שׁע״כ על האדם להתאמץ ולהזדרז לרדוף בכל כח מהירותו אחרי הקב״ה כביכול, ואם רק יש מציאות של מהירות יותר גדולה בעולם, הרי זה שְׁהֵן׳ וכבר הפליג ממנו, ולמדנו מכאן היסוד של „מביאה“, שכיון שהדברים סמוכים זה לזה בהכרח הוא שאחרי תורה מיד תבא זהירות, וכן כסדר דרגא אחר דרגא, כל אחת מכריחה להסמיך מיד את השני׳, שבהפסק הכי קל בינתים מצד האדם כבר עברה והלכה לה, שאין מחכים וממתינים עליו כלל, - „בעל הבית דוחק“.

ומה נורא הוא חיוב הזויזות המוטל על האדם, וזהו שאמרו „זריזות מביאה לידי נקיות שנאמר וכלה מכפר את הקדש“, ופי׳ הר״ן וכלה משמע זריזות, כלומר כשהי׳ עושה בזריזות חשיבא כפרה דהיינו נקיות, שכל ענין הכפרה אינו אלא בזריזות, שלהשיג דבר מה יכולים אך ורק ע״י זריזות, ובלי זריזות א״א להשיג שום דבר בעולם.

### מ א ס ר ק מ ד .

ב׳ אמור, י״ב אייר.

במאמר הקודם בארנו ענין „בעל הבית דוחק“ וענין „תורה מביאה לידי זהירות“ וכו׳, שהקב״ה כביכול דוחק וממהר ועל האדם לרוץ ולמהר אחרי השכינה בלי שום שהיות והפסקים. אח״כ מצאנו יסוד זה מפורש בגמ׳. אמרו בברכות „אמר מר קורא ק״ש ומתפלל מסייע לי׳ לר׳ יוחנן דאמר ר׳ יוחנן איזהו בן עוה״ב זה הסומך גאולה לתפלה“, וכ׳ רשׁ״י „סמיכת גאולה לתפלה רמזה דוד בס׳ תהלים דכ׳ ה׳ צורי וגואלי וסמיך לי׳ יענך ה׳ ביום צרה, ואמרינן בברכות ירושלמי פ״א מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצא שהפליג, אלא יהי׳ האדם מקרב הקב״ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יצי״ם ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו“. הרי לנו היסוד שבעל הבית דוחק במהירות הכי גדולה ואינו מחכה אף רגע. ולמדנו מכאן מה גדול ומבהיל יסוד זה של „אי-המתנה“, עד שבהפסק קל אפי׳ של שבח אחר אם רק אינו מעניני התפלה מיד כבר הפליג לו המלך. ומזה מתבאר יסוד דברינו במאמר הקודם בענין הברייתא דר׳ פנחס בן יאיר „תורה מביאה לידי זהירות“ וכו׳, שהדרגות סמוכות ותכופות זו לזו, ועל כן זהירות מוכרחת לבא תיכף אחר תורה, שבהפסק כל דהו בינתים לא יגיע לה, שכבר עברה והלכה. והוא מה שגילו לנו ענין סומך גאולה לתפלה, שגאולה ותפלה הגן סמוכות זו לזו, שאחרי גאולה - ק״ש ויצי״ם - באה תפלה, ואין להפסיק ביניהם בשום הפסק, ואף בהפסק כגון „ה׳ שפתי תפתח“ לו לא הי׳ מעניני התפלה; שהיסוד הוא שבעל הבית דוחק, הקב״ה כביכול ממהר עד מאד ובהתמהמהות הכי זעירה מיד „הפליג“.

ובברייתא דר' פנחס בן יאיר: „זריזות מביאה לידי נקיות וכו' חסידות מביאה לידי רוח הקדש רוח הקדש, מביאה לידי תחית המתים, תחה"ם מביאה לידי אליהו הנביא זכור לטוב" (שה"ש רבה א'), נקודת מאמר זה הוא היסוד של „בעל הבית דוחק", והוא מצד שאין השכינה מחכה עליו אף רגע וזהו דוחק שאין למעלה הימנו, ומצד זה הוא ענין „מביאה" שצריך להסמיך הדברים זה אחר זה בלי שום הפסק בינתים, שבשהי' קלה המעלה הולכת ועוברת ממנו, ובהכרח הוא שמעלה אחת תביא לחברתה; וכך הולכות הדרגות הלך ועלה שאחת מביאה ומדחיקה לחברתה עד דרגת תחית המתים ואליהו הנביא זכור לטוב, ז"א עד הכורא ית', דאכוהון דכולהו, הדוחק הגדול שבכולן, הוא הקב"ה כביכול. כל ה„מביאה" שמנו חכמים הם דוחקים השעה עד מאד, רגע אחד דוחק למשנהו וכך הלאה והלאה עד הבוי"ת כביכול, הוא הנהו המכריח לכולן, דהכל מושך אליו כביכול.

ולמדנו מזה שאין לאדם במשך כל ימי חיו אף שהות קלה לעמוד, כי רגע אחד „מביא" תיכף למה שאח"כ, וכה משתלשל מהלך הדברים בהכרח מן ההתחלה ועד הקצה מבלי שום הפסק קל, קול דודי דופק מדלג על ההרים ודוחק את הרגע, וא"כ על האדם להיות רודף וממהר תמיד בלי הרף לבלי לעמוד מעבודתו עד רגעו האחרון. והיא הערה מבהילה עד מאד; ויתכן אדם שרדף כל ימיו אחרי השכינה במהירות הברק ולבסוף כשהגיע כבר לידי „תחית המתים" הפסיק רגע מעבודתו, הנה בהפסק של רגע זה אכד כל עולמו ורודו כבר חמק עבר לו ולא ימצאהו בשום אופן, שכבר הפליג. וא"כ מה נורא הוא עבודת האדם המוטלת עליו, להיות רץ כל ימיו אחר השכינה, למחר אחריו כביכול, ומהיכן יש לקחת מהירות כזו לרדוף ולרוץ אחרי השכינה!

ובמכילתא פליגי תנאי בענין ואכלתם אותו בחפזון ואמרו „אכא חנון משומר" אומר זה חפזון שכינה, ואע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר קול דודי הנה זה בא" וכו', וגילו לנו חז"ל שמה שקול דודי דופק, חפזון השכינה, זה מחייב את האדם ל„ואכלתם אותו בחפזון", ומבואר כאן יסוד דברינו, כל ענין „בעל הבית דוחק", שהוא מהירות השכינה שאינה ממתנת אף רגע, וזה מחייב ענין החפזון אצל האדם, למחר ולרדוף אחרי השכינה.

כל המהירות שהי' ביציאת מצרים, כל החפזון, ה„ולא יכלו להתמהמה", „משארותם צרורות בשמלותם על שכמם", „וגם צדה לא עשו להם", שמיהרו לצאת ממצרים ב„בהלה" גדולה כמי שבורח מן האש שאין לו שהות להתמהמה אף רגע, הנה כל הבהלה הזו הריהי משום ה„חפזון שכינה" שהיא מדלגת על ההרים מקפצת על הגבעות, והיו צריכים לרדוף ולמהר אחריה, ולו היו שוהים רגע היו יכולים לאכד את כל הגאולה, שמיד הריהי עוברת ומפליגה.

ר' ישראל מסלנט ז"ל הי' אומר על פתגם העולם „ולואי שיבא משיח", שבאמת אדרכא על האדם לחשב ולדאוג תמיד פן יבא

משיח תיכף, וכי הנהו מוכן? שהלא במצב של „אחישנה” יצטרך גם הוא להחיש עצמו ולמהר לרוץ עמו כביכול, ומי הוא המוכן לכך? והנה מאמרנו זה דיו ומספיק באמת בכדי לחזק את הישיבה הקדושה על משך כל „הזמן”. רחוב הישיבה צריך להיות מלא תנועה בהגיע עת הסדרים, אחרי ידיעה זו ש„בעה” ב דוחק” ועל האדם לרוץ ולמהר אחרי השכינה.

## מ א מ ר ק מה.

ה' אמור, ט"ו אייר.

„כי בלעגי שפה ובלשוון אחרת ידבר אל העם הזה” (ישעי' כ'), האדם הוא רחוק כ”כ מתורה עד ששפת התורה תדמה לו כשפה אחרת לגמרי, ונדמה הוא בהביטו בה כקורא בלשון לא-למודה. כל מושגינו הם היפך מושגי התורה מקצה אל הקצה, ומסיבה זו אין אנו יכולים להבין דבר תורה כהויתו וצורתו האמיתית, בל נוכל להאמין בשום אופן שלכך כיונה תורה מפני שזה סתירה למושגנו אנו. וזהו באמת כלל גדול בכל הענינים: [במצות, במדות וכו']. ולצורך: חומר הענין של הרק בפני חבירו, האם יוכל לעלות על דעת שום אדם שזהו עיקר כ”כ גדול, אין זה מתישב על לבו בשום אופן. כל ימי למדנו משנה זו של „בעל הבית דוחק” ומעולם לא עמדנו על פשטן של דברים (כפי שנתבאר לנו במאמרים הקודמים), וגם זה הוא מפני שאין אנו מורגלים ולמודים בלשון של תורה וכשפה מוזרה תחשב בעינינו, וע”כ אין עולה על דעתנו כלל פשטות כונתם של חז”ל הקדושים.

עוברים אנו תמיד בהבלעה על האמור ב„הגדה” ש„הקב”ה חי שב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו כברית בין הבתרים” וכו'; אמנם אחר כל דברינו מתגלה לנו שענין זה של „חישב את הקץ” הוא יסוד גדול, ש„חישב את הקץ” הוא ממדותיו של הקב”ה.

„ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים” (שמות י”ב), וכתב הספורנו „ליל שמורים וכו' שהי' מצפה להוציאם כי לא ענה מלכו אבל לא מצא את ישראל מוכנים וראויים לגאלם עד אותה הלילה ואותה הי' משמר ומצפה כי חפץ חסד הוא, כאמרם ז”ל שהקב”ה מחשב את הקץ”. הנה גילה הספורנו שענין „חישב את הקץ” הוא ממדותיו ית', ממדת „כי חפץ חסד הוא”, היינו שבכל עת גלותם הגם שלא היתה יכולה הגאולה להיות, „כי לא ענה מלכו”, והעונש מוכרח, - מדתו ית' היא שיושב ומצפה לאותה לילה של גאולה, וזהו „ליל שמורים הוא לה'”.

וברש”י שם כתב „ליל שמורים - שהי' הקב”ה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם מארץ מצרים”, והרמב”ן מוסיף עוד ואומר „ואמר ליל שמורים הוא לה' וגו' כי שמר להם הדבר מן העת שגזר עליהם הגלות שיוציאם בלילה הזה כבא הקץ מיד כי בעתה אחישנה,



או שעמו ליל שמורים הוא לה' שהוא שומר ומצפה לילה שיוציאם מארץ מצרים כי הקב"ה מצפה לעת שיהיו ראויים להוציאם משם". לומדים אנו מזה יסוד גדול במדותיו ית', שגם באותה שעה שהוא ית' אוחז במדת משפט הנהו רב חסד, העונש וה"כי חפץ חסד" בדבור אחד נאמרו; שגם בעת גזירת העונש חסדו ומגמתו כביכול להיטיב עם כריותיו, אלא שהחטא הוא הגורם והמעכב - "כי לא ענה מלבו וכו'", האדם בעצמו הוא הגורם שלא יוכל הקב"ה כביכול להיטיב עמו ויאחוז ביד מדת משפט; אמנם בכל זאת גם באותה שעה כל מחשבתו כביכול מתי תגיע השעה שיוכל כבר להיטיב. בכל עת גלותם הי' יושב כביכול ומצפה לאותו לילה שיוציאם מארץ מצרים, מתי תגיע כבר השעה שיוכל לגאלם. ובציור - לשבר את האזן - : כאדם המחכה כל ימיו בכליון עינים לשמחת בנו, שזהו כל מגמתו ותקותו ואליו תאיתו וחשקו עד כלות נפשו, כן הי' הבורא ית' כביכול יושב כל העת ו"מחשב את הקץ", מונה רגע לרגע ודוחק את השעה מתי תגיע כבר שעת הגאולה שיוכל לגאלם, "כי חפץ חסד הוא".

ועוד יותר: רש"י כתב על "ליל שמורים": "שהי' הקב"ה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם מארץ מצרים", והוא מה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואח"כ יצאו ברכוש גדול", בשעה שנגזרה גזירת הגלות על ה"במה אדע" הנה באותה שעה ממש חישב כבר את הקץ, השעה שיוכל לגאלם; גילו לו את העונש ובכת אחת גילה לו את השכר שיזכו בגאולה. נציר לנו מלך בשר ודם בשעה שיעניש את עבדו על איזה חטא שחטא לו ובה בשעה ידבר כבר תנחומין על לבו ויבטיחהו לשכר גדול והתנשאות אחר קבלו את עונשו, הנשמע כזאת! הלא אין לנו בזה שום מושג; שופט בעת שהוא מעניש את הגנב וחובשו בבית האסורים, באותה שעה ידבר דברי פיוסין על לבו באמרו: עכשיו הריני מוסרך למאסר, אבל כשתצא אנשאך ואעניקך מכל טוב ותצא בכבוד מלכים, היוכל בשר ודם לקבל מושג במדת חסד כזו? וזאת היא מדתו ית', שבשעה שגזר העונש על אברהם אבינו, "כי גר יהי' זרעך", מיד אמר לו וגילה לו את כל הגאולה והשכר, והי' יושב ומצפה כביכול כל עת הגלות מתי תבא אותה שעה, וזהו ש"חיישב את הקץ".

ציור לענין זה של "חיישב את הקץ" יוכל האדם להשיג מתאודתיו וחדותיו ששם יבין זה היטב, ועוד נבאר ענין זה במאמרים הבאים [בעוה"ר לא זכינו לזה].

הנה תמיד למדנו דברי הספורנו ולא עמדנו על דבריו, והוא מחמת התרחקותנו מתורה, שנשתבשו ונתהפכו המושגים לגמרי ממושגי התורה, עד שגם במצאנו מקרא מפורש בתורה "ליל שמורים" המלמד לנו מדתו ית' "כי חפץ חסד הוא" אין אנו יודעים בו פירוש, שאינו נקלט במחשבתנו שזוהי מדתו ית'. וכן יודעים אנו תמיד את ה"שהקב"ה חיישב את הקץ" שאומרים בהגדה, ומי הוא שיעלה על דעתו שב"חיישב את הקץ" זה נכלל סוד כ"כ גדול שהוא מדה

ממדותיו ית'. והכל משום שאין עולה על הדעת דבר שהוא היפך מושגינו, ובשל זה נשארים אנו בורים ורקים מבלי שנוכל לכוין דברי תורה על אמיתתם.

אדם שצריך לאסרו בשלשלאות של ברזל כדי לעשות מעשה חסד לא יאמר פירוש כזה בשום אופן, הוא אפי' בראותו דברים אלו כהויתן לא יאמין לזה ויחסם לדברי דרוש; אנו הרי אין לנו ציור במדות אלו משום שכה נתרחקנו ממת החסד עד שכל נבין. וידוע מאמרו של אדמו"ר ז"ל בענין המלאכים שהוצרכו לחשלח אל אברהם בכדי להקל צערו, משום שהי' צערו של אברהם אבינו ממניעת ההטבה והחסד גדול יותר מצער המילה, - האם נוכל להאמין את זה, היש לנו כזה מושג כל דהו? אנו אין לנו שייכות למדת החסד כלל, והוא כמו שהקדמנו בהקדמתנו שכה נתרחקנו מתורה עד לבלי להבינה. וזהו ענין „בעל הבית דוחק“ שנתבאר לנו כמאמרים הקודמים ש„דוחק“ הוא מהירות השכינה, מהירות זו היא מצד מדתו ית', כי חפץ חסד הוא; מהירות השכינה המדלגת על ההרים מקפצת על הגבעות היא מצד תאותו ותשוקתו ית' ככיכול הבלתי תכליתית לעשות חסד, שמצד מדה זו א"א לחכות ולהמתין אף רגע, כי כבוא כבר הרגע והזמן המקדח אז „בעתה אחישנה“ להיטיב עם הבריות ואי אפשר להמתין כלל וכלל, וזהו „ובעל הבית דוחק“.

אחרי שכבר עמדנו ע"ז מצאתי להחסידי יעבך בפיו על אבות שמפרש כן וז"ל בפ"ב מי"ז: „ובעל הבית דוחק הוא פירוש ולפני מי אתה עמל, והורה בזה תשוקתו ית' להיטיב אלינו כי לזה ברא עולמו“ וכו', כל כך גדולה היא תאותו להיטיב עד שכבוא עתה כהרף עין אחישנה מבלי להכות אף רגע.

וזהו ענין „בחפזון שכינה“ שאמרו במכילתא שהכאנו במאמרנו הקודם. ומה מבהיל הוא עבודת האדם שצריך הוא להתדמות לבוראו לרוץ עם השכינה, אין לנו מושג ואין לצייר בשכל איך זה בכח אנוש ענין כזה, והוא בציור כמו שנאמר ל„מטומטם“ שילמוד בצחאת עם „עילוי“; אבל מכיון שכן צוה לנו הבורא ית', „והלכת בדרכיו“, שזהו תפקידו של העבר להשתות לקונו, לילך עמו בשוה ממש, כודאי צריך לומר שזהו ביכולת האדם. והרי מצינו באדם הראשון שמלאכי השרת לא הבחינו בינו לבין הבורא ית', כמו שאמרו חז"ל המשל של „בקרוביך אחד“.

ויוצאת לנו מזה הערה נוראה לאדם בגודל העבודה המושלת עליו, שצריך הוא לרוץ ולמהר אחר השכינה, כמה צריך הוא לעמל, לעבוד וליגע בזעת אפיו, ומה גדלה ורבה עבודת האדם שתכליתה היא לחפוז ולרוץ אחרי הקב"ה ככיכול.

המאמר האחרון של רבנו ז"ל לפני הסתלקותו.

## מ א מ ר ק מ ו .

ש"ק בהו"ב, כ"ד אייר תרצ"ו.

במאמרים הקודמים הבאנו דברי המכילתא בענין ואכלתם אותו בחפזון „אבא חנן משום ר' אלעזר אומר זה חפזון שכינה, ואע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר, קול דודי הנה זה בא" וכו'. והנה המצוה של „ואכלתם אותו בחפזון" היא מצוה לעשות מעשה המצוה של אכילת פסח כמהירות גדולה, וחז"ל פירושה לאכול „בחפזון שכינה", וראוי להבין מהי הלמעשה שיעשה אדם לאכול בחפזון שכינה.

אמרו חז"ל (בשמ"ר פ' ל"ג), „ויקחו לי תרומה ר' ברכי' פתח כי כל בשמים ובארץ, אתה מוצא כל מה שברא הקב"ה למעלה ברא למטה, למעלה זבול וערפל וכו' למטה אז אמר שלמה ה' אמר לשכון בערפל בנה בניתי בית זבול לך, למעלה שרפים עומדים ממעל לו למטה עצי שטים עומדים, למעלה כרובים שנא' וכו' ולמטה ויהיו הכרובים וכו', למעלה יהי רקיע למטה והבדילה הפרוכת לכם וכו', למעלה נוטה שמים כיריעה למטה עשר יריעות, למעלה נהורא עמי' שרא למטה שמן זית כתית למאור". ולכאורה איזה דמיון הוא עמידת עצי שטים לעמידת שרפים שאינם במושג עמידה שלנו כלל, איזה התייחסות הוא ביניהם? אכן אין לנו בזה שום הבנה, אבל כיון שחז"ל הק' השוו את ה„למטה" לה„למעלה" ואמרו שכל מה שיש למעלה יש למטה, ודאי שכך הוא שהלמטה מתאים להלמעלה, שרפים עומדים ממעל לו הן הן עצי שטים שלמטה, ש„העצי שטים" הן הן „שרפים" שלמטה, אנו כאן בעולם המעשה אין לנו עסק כלל בה„למעלה", אין לנו עסק בשרפים עומדים ממעל לו", כאן צריכים אנו לידע אך ורק מ„עצי שטים עומדים"; האיך הם מכוונים כלפי שרפים עומדים ממעל לו - זה אין נוגע לנו, אבל כך הם הדברים שהלמטה מתאים ומכוון היטב כלפי הלמעלה, והחובת הלכבות מביא על ענין זה ציור מתנועת השמש שהולכת בגלגל מילין הרבה ועל הארץ אין ניכר כי אם אמה אחת.

כל ענין למעלה ולמטה הוא סוד, וכמו שאין לנו מושג בהלמעלה כך אין לנו מושג בהלמטה, וחיבים אנו לקבל דברים אלו כצורתן שהן כולן סוד מבלי שיהי' למושגינו תפיסה בהם אף במקצת, ואין אנו יודעים כלל מי הוא החביב יותר הלמעלה או הלמטה; ובאמת אמרו חז"ל שאדרבא הלמטה חביב יותר כמו שסימו שם „ולא עוד אלא שחביבים כל מה שלמטה משלמעלה, תדע שהניח מה של מעלן וירד בשלמטן שנאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

וכן מצינו שאמרו חז"ל „צדק צדק תרדוף - אם יש דין למטה אין דין למעלה", שיסוד הדברים שהלמטה עם הלמעלה מתאימים זע"ז בהתאמה גמורה. ואמרו „כשם שישראל מניחין תפילין למטה כך הקב"ה מניחן למעלה", חז"ל מגלים לנו שכך הוא, שתפילין שלמטה

מכודנים כלפי תפילין שלמעלה, וכשארם מניח תפילין שלמטה הרי הוא מהלך אחר השכינה ומתאים עמה שוה כשוה. ואמרו „ה' צלך-מה הצל הזה כשארם מראה לו אצבע אף הוא מראה לו אצבע, מראה לו יד אף הוא מראה כנגדו, כך אמר דוד ה' צלך“, איך זה מתאים - אין לנו מושג כלל, אבל ודאי שכך הוא, ותפילין שלמטה מכודנים נגד תפילין שלמעלה, והוא בגדר הציור של החוה"ל.

מצות „ואכלתם אותו בחפזון“ הוא שימהר באכילתו, מהירות גופנית פשוטה, שהגוף יחפזו ויזדרז בכל אבריו, ובזה מקים המצוה של „בחפזון שכינה“, חפזון הגוף שלנו זהו ה„בחפזון שכינה“ שלמטה; איך זה מתאים - זהו כמו כל מעשה המצות, וכמו שאמרו חז"ל (שם) „אתה בסממניך ואני בכבודי“, שתכלת וארגמן שלמטה הוא כנגד כבוד ה' למעלה, והדברים ק"ו, ומה עצי שטים עומדים הם מתאימים לשרפים עומדים ממעל לו ועוד חשובים יותר, ק"ו לחפזון האדם שהוא ודאי חשוב יותר מעצי שטים עומדים.

ויוצא לנו מזה שהמצוה של בחפזון שכינה אינו ענין של סודות עליונים שצריך לכוין בשעת אכילת פסח, אלא שהיא מצות עשה על כל איש מישראל, למעשה פשוטה של בחפזון הגוף, וזהו קיום המצוה של בחפזון שכינה; ובאמת שיסוד זה הוא גם בכל התורה כולה שצריך להיות בחפזון שכינה וכמו שנתבאר לנו ש„בעל הבית דוחק“.

ועפ"ז יבוארו לנו דברי המסלת ישרים בפרק הזריזות בהכנה אחרת לגמרי, שכ' שם: „חלקי הזריזות שנים אחד קודם התחלת המעשה וכו' שלא יחמיץ האדם את המצוה אלא בהגיע זמנה וכו' ימהר יחיש מעשהו לאחוז בה ולעשות אותה ולא יניח זמן לזמן שיתרבה בינתיים כי אין סכנה כסכנתו, אשר הנה כל רגע שמתחדש יוכל להתחדש איזה עיכוב למעשה הטוב. ועל אמתת זה הדבר העירונו ז"ל וכו' אלא הרבה קטגורין יעמדו מכאן ועד גיחון“, ועי"ש כל הפרק ומסיים „וכן תמצא שכל מעשיהם של צדיקים במהירות“. והנה לכאורה פתח לבאר ענין הזריזות בדברים חמורים והכרחיים „כי אין סכנה כסכנתו“, ומסיים במילי דחסידותא „שכל מעשיהם של צדיקים במהירות“. אמנם לפי המתבאר נמצא שמדת הזריזות אינו ענין של צדקות וחסידות גרידא, אלא שהוא מיסודי התורה ומעיקרי עבודת האדם, שענין בחפזון שכינה ו„בעל הבית דוחק“ זה מחייב ל„כל מעשיהם של צדיקים במהירות“, מהירות וזריזות פשוטה כמשמעה, שכזה הוא מקיים את הבחפזון שכינה, ונמצא ש„כל מעשיהם של צדיקים במהירות“ אינו מדת חסידות אלא מהדברים ההכרחיים לאדם ביותר, שהכל משיגים רק ע"י הזריזות, ובמצב של חסרון זריזות הרי הוא משולל ומוכרת מכל הטוב שבעולם, והרי זה מאמת את תחלת דבריו שכ' „כי אין סכנה כסכנתו“, שאין לך עוד סכנה גדולה מזו. - „אשר כל רגע שמתחדש יוכל להתחדש איזה עיכוב למעשה הטוב“-אין זה לכאורה אלא חלות היצר, שבמצב של עצלות יש מקום ליצר; אמנם כן הוא, אבל חלות

היצר אינו כפי שמורגלים תמיד שהוא מקום שהיצר יוכל להגיע לשם, אלא שחלות היצר עצמו הוא כבר חסא, ומכבר הגיע ונמצא שם היצר, וכמו שכ' הרמב"ן על אדה"ר שחטאו הי' שרצה בבחירה והבוי"ת לא רצה לתת לו מפני ששם הוא מקום וחלות ליצר, ואין הכונה בזה שהי' יכל להגיע לשם, אלא שבמצב זה של חלות היצר כבר ישנו שם ומפרה ומרבה חטאים למעלה ראש-.

ויוצאת מזה הערה גדולה ונוראה לאדם איזה עיקר הוא בעבודתו מדת הזריזות, שכל סוד חיו תלוי בו, שמבלי הזריזות כרות הוא מכל חלקי החיים, דחיים בקיומם וחי"ו המות כביסולו.

„אם בחקותי תלכו - וברש"י: שתהיו עמלים בתורה - וגו' והתהלכתי בתוכם - אטיל עמכם בגן עדן“, ואיך נוכל להבין את זאת, איך זה יטיל האדם יחד (מישהצלטן) עם הכזרא ית' כביכול, האם נוכל להתאים אפי' שני אנשים שהאחד עילוי עצום והשני אשום-המח, הרי ודאי שאין זה זיהוג כלל. אלא שכך הוא סודן של דברים שקיום ה"וואכלתם אותו בחפזון“, בחפזון הגוף, הרי זה מתאים להחפזון שכינה לה „ואטיל עמכם בגן עדן“.

על איש משכיל להתכונן בההבדל שבין מעשה בחפזון וזריזות לבלתי זריזות וחפזון, שמעשה בחפזון וזריזות הרי הוא כמו עצי שטים עומדים שמזה משיג לכל השראת השכינה, כן מחפזון הגוף ש"למשה" הוא זוכה לה „והתהלכתי בתוכם“ ש"למעלה“, לטיל עם השכינה כביכול יד אל יד, והאם אין בדאי לו לאדם להקדיש כל כוחות נפשו לעבוד בעבודת פרך להגיע למדת ההזריזות, לזכות ממרוצתו המהירה ללימוד התורה ה"למשה“, לה „והתהלכתי בתוכם“ של „למעלה“, לטיל עמו כביכול.

אם בחקותי תלכו-שתהיו עמלים בתורה, והינו שתהיו זריזים ורצים בכל מדת הזריזות, בלי שום שיהוי קל, זשל כן תהיו עמלים בתורה כלי שום רפיון, -איז במצב זה זוכים לה „והתהלכתי בתוכם“, לטיל עם השכינה שויה בשוה. ואם לא תשמעו לי - להיות עמלים בתורה, ואם בחקותי תמאסו, שאם אינו במצב של עמלים בתורה, מתרפה כל דהו במלאכתו, הרי זה יכזר „ואם בחקותי תמאסו“, שריפוי הכל-דהו מורה שאין אצלו הענין כ"כ בכל תחמיץ, יכזר אמר הכתוב ע"ז שזה מאיסה בתורה, והוא בציור כמד כשאזמרים למי שהוא המתנהל לאטו ומתנהג בכבודות, למח אינך ממחר, שהוא משום שאין לו בשביל מה למחר, „לא אאחר כלום“, האי-עמלה יהוא מה „תמאסו“.

ומה נורא הדבר ששורש בל התוכחה והעונש והוא עצלות כל-דהו של אי-עמלה בתורה בכל מדת הזריזות, וכשה זה מחייב את האדם לזריזות, אימה ופחד צריך שיפול על האדם מרפיון כל-דהו שמוצא בעצמו, שהיבוד יהוא ש"בעל הבית דוחק" ואין מציאות של המתנה כלל, ובשהיות קלוח שהיוא מפיסיק מאביד את כל עולמו, שמיד יהוא „היפליג“.

ת ק ו נ י ם

צ"ל	נדפס	שורה	עמוד
ת' „לא" הכ' נמחק	לא לא	יד	יא
על	של	לג	יב
שהיא	שהיא	טו	יד
מדת	מרת	יג	טו
ולמדונו חז"ל	ולמדנו חז"ל	כט	טז
בכרי	בכרי	ג	כה
בכרי	בכרי	ח	"
חודר	חוזר	י	"
בדברו	בדבריו	יב	כח
של	על	ב	לב
מבאר	מבואר	י	לג
ליל ש"ק	מוצש"ק	ז	לח
שזהו	שזחו	כג	לט
הלא	חלא	לז	"
משה	משח	כג	ם
צריך	צריץ	כח	"
ומדברינו	ומרכרינו	לג	מב
הכתוב	דכתוב	כא	מג
הינו	חיינו	לט	"
אדמו"ר	הסבא	א	מד
אך	אד	יח	מו
זה	זח	ו	מז
ש"ק משפטים	ש"ק בבקר	כד	"
וכבוד	ובכבוד	כח	מח
הארם	הארם	מא	"
ד"א, דתיכף ראשיתו הוא	ד"א, שהד"א	ג	נא
„חיובי תורה", ז"א שבבחינת			
התורה הי' התעלות לבחינת			
ד"א, שהד"א			
ובזכותו	וכזכותו	ט	עו
ומח	ימח	ג	עח
מת' „והלא" עד ת' „וכדומה" בשורה כ"ז -		כה	פכ
נמחק			
נכתבו	נכתבר	ד	צ
לנו	לנו	יד	צט
הורו	והורו	ם	ק

צ"ל	נדפס	שורה	עמוד
מציאות	מצואות	לא	קכה
האדם	האדם:	לא	קלח
סוד	חסד	לב	"
בהכלל	בהכללים	טז	קמא
שהרי אצל הרמב"ם	שהרי אצלו	טו	קמז
חפציך לא ישח	חפציך ישח	ח	קנט
וזה	וזה	לד	"
שהמחבב	שמהחבב	כה	קעג
ר' חיים ויטאל	הגר"ח מדלאזין	כג	קפב
בני	בנך	טו	קפד
בלבו	מלבו	כח	קפו
המצחת	המדות	טו	רג
בעקביו	בעקבם	כג	רה
י"ב אלול	י"א אלול	כח	ריט
שירדו למקמא	שירדו למקום	יג	רכט
משפט	משפט	מא	רלז
ואמר	ואמ	לג	רמד
וכיון	וכין	ד	רנו
הי'	ה'	יג	רסב
מדברינו	מדבריו	ג	רעה
אשה	מאשה	כד	"
אדמו"ר	הסבא	לה	"
אדמו"ר	הסבא	לא	רעט
שמה שנתהוה	שמה נתהוה	לו	רצ
יוכלו	יובלו	כו	שטז
להבין	להביך	כא	שכו
שלא	של	מב	שלג
ב"אור נערב"	באור נערב	לה	שלז
דאם במקרה ר"ל	דבמקרה לא טהור ר"ל	לג	תח
נמחק	שאמרו חז"ל	לד	"
מן הארץ	מן השמים	ו	תיא