

כל ספרי הגאון רבי יצחק יעקב ריינעם



פרד ראשון

ספר הערכים

ערכים ערוכים בדרך ההגיוני והמחקר הפילוסופי על האדם והמבוע, על הדת והלאום, על ישראל ותקוותיו, על ארץ-ישראל ובנינה ועל כל הענינים העומדים ברום העולם האנושי והישראלי

מ א ת

הגאון האמיתי, מאור הגולה, רביה דעמיה
ומדברנא דאומתיה, ראשון לציון

מרן יצחק יעקב ריינעם זצ"ל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י היים תשס"ט

חלק ראשון

מסודר לדפוס ויוצא לאור מתוך כתב-יד

על-ידי בנו ותלמידו

הרב הגאון ר' אברהם דוב בער ריינעם

בהוצאת ה"חברה להדפסת ספרי רבי יצחק יעקב ריינעם, מאושרת מטעם הממשלה".

ניו-יורק, תרפ"ו

Complete Works of Rabbi Isaac Jacob Reines

Volume I

**SEFER
HAARACHIM**

Lexicon of Homiletics

By the late

Rabbi Isaac Jacob Reines

Edited and Published by

RABBI A. B. REINES

The Rabbi Isaac Jacob Reines Publication Society, Inc.

NEW YORK

1926

Copyright — 1926

by

Rabbi Isaac Jacob Reines Publication Society, Inc.

אל הקוראים

הספר הזה, "ספר הערכים", הנתון לפניכם הוא הספר הראשון מכתבי אאמו"ר. הגאון ר' יצחק יעקב ריינעם זצ"ל, הנדפס לאחר פטירתו. הספר הזה מלוקט מתוך ששה כרכים פתביידי, רובם כתובים בשנות-חיי האחרונות, משנת תרע"א עד זמן קצר לפני פטירתו. מסודרים בסדר א"ב ומכילים רעיונות וחידושים, כפלים ושיטות בהלכה ובאגדה, דרוש ומחקר פילוסופי.

ובחרתי בספר הזה להוציאו ראשונה, לפי שתכנו כולל ענינים ונושאים השוים לכל נפש משפלת וכל קורא, רב ולמדו, דרשן ומטיף ויודע-ספר סתם ימצא בו חפץ. וגם סדור הספר בסדר א"ב, סגנונו ולשונו ודרכי ההסברה יקילו על הקורא את הקריאה ויעשו אותה לעונג נפש. והשמטתי את ערכי ההלכה ואת הערכים שיש בהם דרשות שלמות. ערכי ההלכה, שהם רק ללמדנים תורנים, יבואו בספריי ההלכה. והדרשות השלמות, שבהן יתענינו ביחוד הדרשנים והמטיפים, יחדתי להן מקום בספר הדרשות של המחבר, הפולל דרשות לכל שבתות השנה ולמועדי ישראל ולמאורעות גדולים בחיי האומה. את הספר הזה אני מקוה להוציא לאור בקרוב, ברצות ה'.

והנה המחשבה להדפיס את כתבי אאמו"ר היתה מנקרת במוחי ומלפפת אותי בכל מקומות נדודי וטלטולי הרבים בארצות גלותי בשנות המלחמה והשנים שלאחריה. כי אאמו"ר זצ"ל צוה עלי בצוואתו לשים שארית לילדי רוחו ולהוציאם לאור. ומלבד זאת אין פמוני יודע כמה יגיעות הנפש והגוף וכמה עמל-רוח השקיע בספריו. בכל שנות חייו היה ממעט בתענוג וכשנה (והיה זמן שישיש רק שעה וחצי במעל"ע) וחיה משים לילות פימים לחדש בתורה ולכתוב חידושיו על ספר. ורק שקידתו הנפרוה היוצאת מגדר הרגיל גם בדרותיו וכשרונותיו הגאוניים ורוחב לבו ובינתו היתרה לחרור לתודיתוכו של כל ענין למודי בעומק השכל הבריאי — הם שעמדו לו לקנות חריפות עצומה ובקיאות גדולה ונאמנה בכל בית הספרות התלמודית לכל אולמיה והיכליה, חרריה ופנותיה, בשני התלמודים, מכילתא, ספרא וספרי ומדרשים, פוסקים ומפרשים ושו"ת ראשונים ואחרונים יגנם ידיעה מקפת, לא שטחית, בכל ספרות הפילוסופיה והמחקר, הדרוש והמוסר ובספרות החדשה, שפמעט לא הניח ספר שלא קרא בו. אולם חוג פעולתו ועבודתו לא היה מצומצם בחרר-ספריו, כי נפשו העדינה והמתרגשת היתה ערה לכל המתקדם והמתרחש לא רק בעירו ובארצו אלא בכל עולם ישראל כולו. ואבני ביתו היו אבני-פנה לבניו האומה בכל הנוגע לתורה ולארץ-ישראל. הוא היה מקהיל קהלות ואספות ומשתתף בועידות לפקח על צרכי האומה. וביחוד היתה נפשו מתלהבת באש של מעלה בכל הנוגע לארץ-ישראל, לישובה ולבנינה. הוא היה נוסע מעיר לעיר, מאדמו"ר לאדמו"ר שוקח מכתבים לרפנים ולקהלות, משתתף בקונגרסים ציונים ובוועידות, "מזרחי", שהיה יציר רוחו — ומעיר ומעורר את האהבה לארץ-ישראל ולקוח חלק בבנינה.

ומחונן היה מהחונן דעת בכשרון מיוחד ונפלא. בשעה שאזניו היו קשובות לרברי אחרים היה מוחו מטייל בנבכי מרומי התורה והחכמה. והודות לכשרונותיו אלה עלה בידו להרפים ספרים רבים יקרי-ערך (+) וגם להשאיר בכתובים אלפי גליונות בכל מקצועות הספרות התלמודית.

אולם ההרפתקאות הרבות שעדו עלי מנעוני מלקיים תיבה את מצות אאמו"ר זצ"ל. מצב המלחמה הכריחני שלא למלאות מקום אבי ברבנותו בלידא, כאשר בטא רצונו זה בצוואתו. ביום ה' ו' תשרי, תרע"ו, שלשה ימים קודם שנכבשה העיר בידי הגרמנים, אנוס הייתי לברוח מלידא ולעווב שם את כל אשר לי, ביניהם גם את עקד ספרי והספריה הגדולה של אאמו"ר זצ"ל ובקושי רב הצלתי את פתייידו, מאה ואחד פרך. את הפתבים שמרתי כבבת עיני והצלתי אותם משיני האריות של הפורעים והחומסים באוקריינא, במקום שמלאך המות, בדמות הרוצחים, היה לנגד עיני לא אחת ולא שתיים ורק בחמלת ה' עלי ניצלתי אני וביתי. ואחרי פרשה שלמה של מסעות וגלויות: מלידא למוסקווא, ממוסקווא לאוקריינא, מאוקריינא לקרים, מקרים לאוקריינא, מאוקריינא לקווקז באתי, בשנת תר"פ, לקושטא, שהיתה אז מקום-מקלט למאות אלפי איש, בני-ברית ושאינם בני-ברית, שנמלטו שמה מחמת הפורעים ומן ההרס והחרובן האיכנומי, שבא בעקב הריוולוציה השניה והממשלה החדשה. והרב הפולל, חכם באשי ר' חיים נחום, שהיה רב פעלים ורב להושיע לאלפי הפונים אליו, היה גם לי כמלאך מושיע ובעזרתו עלה בידי לנסוע לארצות המערב. ובתקופה המלחמה, נשירד שער הפספים בכל ארצות אירופה ונהפך הנלגל על כמה עשירים ובתייבאנק, פגעה גם בי הפורענות הזאת. במוסקווא הפקרתי את הפספי, שהשגתי להדפסת הספרים, בידי עשיר ידוע, מליונר בן מליונר וחתן מליונר, והעשיר הזה ירד מפל נכסיו וגם כספי אבד בענין רע.

בקיץ שנת תרפ"א, בהיותי באנגליה והשגתי סכום מסוים להדפסת הפתבים החלפתי את הפספ בכסף גרמניה, במקום שהשבתי להרפים את הספרים. וכשהושב לי הפספ ע"י הרב ד"ר מאיר הילדסהיימר, היה שוה לצור על-פי צלוחית. [ומדי דברי בהרב ד"ר מאיר הילדסהיימר זכור אזכרנו לטובה על כל תגמולוהי עלי]. גם קניתי בגרמניה עשרת אלפים קילא ניר ושלמתיים מחירם בכסף מלא ועד היום לא השגתי אף גליון אחד.

כשנוכחתי, כי אין תקוה לי לבוא למטרתי בעולם הישן, באירופה, כי רוב הפנין היהודי נהרס שם עד היסוד ורוב מנין אחינו נתון בצרה, עברתי ארחות ימים ובאתי לעולם החדש, לאמריקה. כשבאתי הנה ערכו לי בני-יעירי, אנשי לידא, קבלת-פנים נהדרה באולם גדול, שהשתתפו בה גם זקני הרבנים וטוביהם. והרבנים קדמוני בברכה פעמים אחדות באספותיהם וועידותיהם. וכן עשה "המזרחי" בוועידותיו — ועל זה אני מכיר טובה להם. אולם למען האמת עלי להזכיר, כי אלה שהיתה מוטלת עליהם חובה מוסרית לסיע ולעזור לי להוציא לפעולות את מחשבתי ולקיים רצוני האחרון של אאמו"ר הגאון המחבר זצ"ל — כי עד עכשיו לא מלאו את חובתם באמונה.

(* "עדות ביעקב", שו"ת; "עדות ביעקב", דרוש; "חותם תבנית", ב"ח; "שערי אורה"; "אורים גדולים"; "נאד של דמעות"; "אורה ושמתה"; "שערי אורה ושמתה"; "אור שבעת הימים"; "אור חדש על ציון"; "אור לארבעה עשר"; "שני המאורות". מלבד הגהות לספר "עדות ביהוסף" של חותנו הגאון ר' יוסף רוזין ז"ל ומאמרים בודדים.

וביחוד אלה, שהיו תמימי דעות ומעשים עם אאמו"ר בעסקנות לאומית, שהיו חייבים להיות ראשונים למצוה ולקחת הדבר בידיהם—התעלמו ועמדו מרחוק. ואחר מראשיהם במכתבו אלי מודה, כי לא עשו את חובתם. והוראה זו נותנת התקוה בלבני, כי מעתה יתקנו את עותתם ויתיחסו אל הענין ביתר חבה ומסירות. והנה זה יותר משנה אני מתגורר בארץ הזאת. בימי מגורי אלה נוכחתי וראיתי, כי יהודי אמריקה נתבעים ונותנים בעין יפה לכל דבר שבצדקה. אולם לא רבים מפירים ערך ספרים ותועלתם. ורבים מיודעי-ספר אומרים, כי אין צורך בספרים חדשים ודי להם במה שיש להם. והם אינם יודעים, כי דור דור וטעמו. וכשם ששינוי זמנים גורם שינוי דעות ומחשבות, כך—ובמרה מרובה—משתנה חושיהטעם מדור לדור. ומה שטוב ויפה ונחמד בעיני הדור הזקן, פגום ופחות בעיני הדור הצעיר. [וזהו שאמרו: „לא בסכי טעמי“ (שבת, פט. ע"ב). ולכאורה המאמר הזה סותר כמה מאמרים, שבהם חולקים כבוד לזקנים ומכפרים אותם על פני ילדיהם. אולם לדעתי באה כאן המלה „טעמי“ בהוראתה הרגילה טעם, והפונה, כי הזקנים התרגלו לטעם ידוע, לטעם דורם, והדור הצעיר שוב אינו מרגיש טעם בטעם הזקנים]. אולם אחרי רוב עמל ויגיעה עלה בידי, בעזרת ה', להדפיס את הספר הראשון, „ספר הערכים“, הנתון בזה לפני הקוראים.

ואני תפלה: בשם שהחייני וקימני ה' ועזרני להתחיל במצוה של קיום דברי אאמו"ר הגאון המחבר, פן יזכני ה' להרפים את יתר הכתבים ולראותם יוצאים לאור בזמן קרוב.

אברהם דוב בער ריינעם בן הגאון המחבר זצ"ל.

פה מקום אתי להזכיר לטובה את אלה שהיו לי לעזר בהדפסת הספר:

חברת אנשי לידא פה, שהבטיחו בשעת קבלת פני אלה דולר מחברתם ונתנו ע"ה זה ג' מאות דולר ותקותי חזקה כי הבטחתם זו שנעשתה בפומבי תתמלא בהמשך הזמן ואשמח להודיע כי מלאו חובתם בשלמות.

הרב ר' שאול זילבר משיקאנא, שהיה היחיד בין הרבנים שהבטיח סכום מסויים וכבר פרע חלק גדול מזה.

את הנדיבים שהרימו בעין יפה והם:

Harry Fischel, New York City
Jacob Goel, New York City.
D. Podolsky, New York City.
Joseph Polstein, New York City.
D. Shapiro, New York City.
B. Shwartz, Detroit, Mich.
Louis Smith, Detroit, Mich.
Zionist District of Baltimore, Md.

ישלם ה' פעלם ושמם יהיה לברכה ולתהלה בפי כל הנהנים מפרי רוחו של הגאון המחבר זצ"ל.

* *

*

הקורא המעוין יעמוד מאליו על טיבו של הספר וערכו. אולם ראוי לחקדים דברים אחדים על אופן סדורו של הספר.

הספר הזה היה מפוזר ומפורד על פני ששה כתיב־יד גדולים, שנכתבו בזמנים שונים ובחקופות שונות. סדור הספר לפי אותיות האלף־בית נעשה על־ידי הגאון המחבר בעצמו. בהיות כי נכתבו הערכים בזמנים שונים יש מהם החוזרים על ענין אחד. אולם הדברים, כדברי תורה בכלל, עניים במקום זה ועשירים במקום אחר ומעידים הם על כותבם, שמתוך שהיו חביבים לפניו היה חוזר ודן ומוסיף עליהם.

ויש ערכים קצרים הנראים, לכאורה, כדברים שאין בהם תירוש ואינם צריכים לגופם. ואמנם כל עיקרם לא באו אלא לשמש הקדמה, או הנחה, לדבר־אגדה, או לדבר־הלכה, הכתוב במקום אחר, או שלא הספיק הגאון המחבר לכתבו. אולם גם הערכים האלה קובעים להם ערך לעצמם.

וביותר גדול הצער על אותם הערכים, שתחילתם מוכיחה על סופם, שהגאון המחבר התכוון לדבר בהם ארוכות וחשובות, אולם לא זכינו להן. נפסקו הערכים בתחלתם ולא באו לידי גמר. ויש מהם שנפסקו באמצע תיבה. באין זכות להשמיטם ניתנו בצירוף הערה.



— 5 —



אגב

היחס של מאמרי חז"ל למקומותיהם הוא משני סוגים: (א) יחס עיקרי ומקומי, (ב) יחס גררי ואנכי. פי חז"ל שמרו מאד את הסדר וכל מאמריהם יש להם יחס ידוע אל המקומות שנאמרו שם ביחוד. פי הסדר הוא היחס ולכן יחס מאמרי חז"ל למקומותיהם הוא הסדר.

אולם הברל גדול יש בין היחסים של מאמרי-ההלכה להיחסים של מאמרי-

האגדה. מאמרי-ההלכה יש להם יחס עצמי ועיקרי, פי שם היחס הוא מצד עצם הדבר. כל הלכה והלכה מתבררת בענינים השייכים לה ביחוד. לא כן היחסים של מאמרי-האגדה, שיש בהם גם יחסי-אגב. פי האגדה ניתנה לא רק מצד הידיעה, פי אם גם מצד הפעולה והרושם. לכן בשעה שרצו לברר וללבו ענין של אגדה בארו בדרך אגב עוד ענינים השייכים לאותו ענין.



פ

אגדה והלכה

בין ההבדלים הרבים, שבין ההלכה והאגדה, יש גם ההבדל הזה: ההלכה נאמרה רק לשם הידיעה, אולם האגדה נאמרה גם לשם הרושם והפעולה. מי שאומר דבר הלכה, — כל מגמתו ותכליתו לפעול על השומעים פעולות הידיעה, לקבוע בלבם את ההלכה על בוריה. לא כן באגדה. מלבד הידיעה יש לה עוד מטרה מיוחדת — מטרת הרושם והפעולה. פי רובן של האגדות נאמרו לתכלית הישרת המדות והדעות. ולכן דרשו מלבד הידיעה גם את הרושם והפעולה, שיתפעלו ויתרשמו מהן לבות השומעים. ומההבדל העיקרי הזה יוצאים עוד כמה הבדלים שיש בסגנונם וביחוסם של שני המקצועות האלה.

ומה נאמנים דברי הרמב"ם, פי האגדה היא שפת הרגש, ענין שירי, לפעול על פחות-הנפש, לעוררם מתדרמתם לעבודה ולמעשה, וההלכה היא שפת השכל והמדע. שפת הרגש בסופה וסערה ררבה, פי מטרתה להניע את הלכבות ולחממם באש קודש, בשלהבת יה, שכן התנועה מולידה חום ואור. והנה כל מניע יש לו להעריך את פעולתו לפי ערך העצם המתנועע, ואם העצם המתנועע הוא כבד ורחוק בטבעו מן התנועה, על המניע להגדיל ולהאדיר את פעולת התנועה במדה מרובה. אי לזאת שפת האגדה שונה משפת ההלכה מן הקצה אל הקצה. פי

ההלכה, שתכליתה רק השרשת הידיעה, כל מלותיה ואותיותיה מכאונות אל מול פני המטרה הזאת, מטרת הבירור והלימוד וכל דבריה ברורים ומפורשים. אולם האגדה, שהיא קול שופר גדול של הרגש, בלשון אחרת וכמבטאים אחרים תדבר אל העם, פי כל מגמתה להעיר ולהניע, ולכן כל דבריה פנחליאש, פי דרך השיר לה, גם תבחר לשון ערומים, משל ומליצה, דברי חכמים וחדותם.

ההלכה היא מוגבלת ומצומצמת, מה שאין פו האגדה, שהיא בלי כל גבול. פי ההלכה עוסקת בדברים שבמעשה וכשם שהמעשה עצמו הוא מצומצם ומוגבל, כך היא ההלכה. אבל האגדה עוסקת בדברים שבמחשבה ולכן אין לה גבול וצמצום, כמו שאין נבול וצמצום להמחשבה.

אדם

השם אדם, אם פי הוא שם עצם, בכל זאת הוא כולל בקרבו גם הרבה משמות התואר. פי כל התארים שיש להוסיף נכללים פולם בשם אדם. שפן אדם במובנו המצומצם פולל רק את אדם המעלה ולולא זאת אין הוא נקרא בשם העצם הזה. פי האיש אשר תחסר לו השלמות הדרושה אינו נקרא בשם אדם ורק במובן הרחב הוא נקרא אדם מצד צורתו החיצונית. פי כל דבר יש בו שני מובנים: א) התמונה החיצונית, ב) הפח הפנימי. כמו העין, יש בה התמונה החיצונית — צורת העין, והפח הפנימי — הראיה. ואם אנו אומרים „עני העדה“ על ראשי העדה, הרי זה מצד הפח הפנימי שבעינים. ואחרי פי המובן העקרי והאמיתי של אדם היא השלמות, לכן אדם במובנו המצומצם פולל רק את האדם השלם, אדם המעלה.

והנה בכל דבר יש שני מיני השקפות: א) ההשקפה החיצונית. ב) ההשקפה הפנימית. האיש הפשוט מסתפק בהשקפה החיצונית, אולם האדם השלם אינו מסתפק בזה, אלא חודר לתוך ההשקפה הפנימית. וכן הוא גם באדם. כל אלה שאינם יכולים להגיע למדרגה האמיתית של האדם משקיפים עליו רק השקפה חיצונית, ולכן אין הם מעריכים את האדם ערך רב. פי האדם בחיצוניותו אין ערכו גדול. ונהפוך הוא. האדם בחיצוניותו עומד במדרגה היותר שפלה ונרוע הוא מהחיות הטורפות. פי האדם שאינו משתמש בכחותיו לטוב, כפי שדורשת ממנו השלמות האמיתית, רק להוציא את רצונו הטבעי, עלול הוא לעשות כל רע וכל עול. ואחרי פי חונן בשכל ובעת, ישתמש גם בשכלו להפיק זממו ולעשות מעשיו הרעים. ומה יתרון לאדם בזה? ולכן אלה המשקיפים על האדם השקפה פשוטה אינם מסתפקים בשם אדם וכשהם רוצים לרומם את ערכם אין להם דרך אחרת אלא להוציא את עצמם מפלל „אדם“ ולהקרא בשם „אלהים“ וכדומה. וזהו שמוצאים אנו במלכי קדם, שהיו רגילים להקרא בשם אלהים, פי לא מצאו קורת־רוח בשם אדם, אשר לפי מובנו הרחב אינו נותן יתרון לאדם. לא כן אלה הרואים למטרת האדם ותעודתו ואל מה הוא יכול להגיע אם יודע הוא איד להשתמש בכחותיו ובכשרונותיו — הם יודעים ומפירים, פי המדרגה היותר גדולה ונשגבה היא מדרגת האדם.

ולכן בני־ישראל שקבלו את התורה הראו לכל באי־עולם, שהם יודעים להעריך את ערך האדם ולהרימו אל על. וכמו המורה המומחה נותן לנער בעל־כשרון תכנית למודים יותר רחבה מאשר לנער פשוט. ואם אנו רואים, כי אחרי העמידו תלמיד אחד במבחן ערך בעדו תכנית למודים נשגבים, אות הוא שמוצא את התלמיד לבעל־כשרון גדול. כן הוא בענין זה. כל האומות לא קבלו את התורה ואמרו מראש, שאין הם יכולים לקבל עליהם למודים נשגבים פאלה (ואפילו הלמודים הפשוטים והמוכנים: „לא תגנוב“, „לא תרצח“, „לא תנאף“, לא רצו לקבל עליהם, כי חשבו שאין ביד האדם לקיים את הלמודים האלה) — וכזה הראו שאין הם יודעים להעריך את ערך האדם. ורק ישראל, שקימו וקבלו עליהם את התורה והמצוה הבינו את האדם. וזה שאמרו: „אתם קרוים אדם ואין אומות העולם קרוים אדם“ (יבמות, סא, ע"א). כי רק בני ישראל יודעים ומכירים את ערך האדם, וראיה לרבה, שקבלו את התורה.

האדם מוגבל בכל הפרותיו והשגותיו השכליות ולכן רוב ידיעותיו אינן ידיעות ברורות ומוחלטות, משום שידיעה ברורה ומוחלטת היא רק ידיעה חושית, שראה הדבר בעיניו, אבל ידיעה שאינה חושית אינה יוצאת מגדר הספק. ולכן מסרה לנו התורה ידיעות כלליות לסמור עליהן, אף־על־פי שלעולם לא יגיעו למדרגת ידיעה ברורה, שהרי הידיעה, למשל, הבאה משני עדים, גם היא אינה מגעת עוד לגדר ידיעה ברורה ומוחלטת, שהרי יש שמפחישים ומזימים את העדים. אבל משום שהתורה לא ניתנה למלאכי השרת, פייאם לבני־אדם המוגבלים בידיעותיהם, לכן מן ההכרח הוא לסמוך על ידיעות שהן רק בגדר הכרעות, כמו עדים, רובא, חזקה וכדומה. ואחרי ש„רובא“ היא מן ההכרעות התוריות, ממילא אין מן התורה להתחשב עם המועט, שהרוב מבטל את המועט, אולם תרי מעוסי, יש הרבה מן הראשונים שמחליטים, דהו כפלגא ופלגא.

אדם וחיים

האדם והחיים, החיים והזמן, הזמן והפעולות, הפעולות והשכר והעונש — כל אלה קשורים ודבוקים זה בזה, כטבעות בשרשרת, שפולן תחובות זו בזו וערך אחד להן. ואם נדע להעריך את האדם בערכו הראוי, נדע ממילא להעריך גם את יתר הנושאים, כי הם נערכים תמיד לפי ערך האדם, עולים ויורדים עמו.

והנה לכאר כל אלה יארכו הדברים, כי הלמוד הזה פולל בקרפו כמה שרשים ועיקרים, שהם יסודות מוסדים. אולם אדבר רק בקצרה לברר תוכן הדברים על הסדר.

ה א ד מ ו ה ח י י ם . פדי לדעת את ערך החיים יש לדעת ערך האדם, ויותר שנבין ערך מעלת האדם, נבין יותר ערך מעלת החיים, כי אדם מובנו איש חי וכל דוממות ערכו הוא רק מצד החיים. ולכן התורה, שהרימה את מעלת האדם, הרימה גם כן את מעלת החיים. וזהו שאמרו: „ושמעו ביום ההוא החרשים דברי ספרי (ישעיה, כט, יח) זה ספר תולדות אדם“ (בראשית רבה, כד), כי חרש יאמר על מי

ומרויח סכום עצום בכל יום ויום יאמר: אין בידי להוציא זמני, פי זמני יקר לי מאד, פונתו היא, שהוא עושה בזמן פעולות יקרות ונעלות. לא כן פועל פשוט המרויח דבר מועט ליום, או יושב בטל, הוא אינו יכול לאמר: זמני יקר לי מאד, פי הזמן נערך רק לפי ערך הפעולות.

ה פעולות זה שכר זה עונש. אחר שערך הפעולות הוא לפי ערך השכר מובן ממילא, פי הפעולות נערכות לפי השכר. והשכר והעונש נערכים תמיד בערך אחד. עסק שיש בו להרויח הרבה, יש בו אפשרות גם להפסיד הרבה. כמו מצריחי המכס, שלוקחים סחורה מן הסוחרים ומקבלים עליהם להעביר את הגבול, שאם יצליחו ירויחו הרבה, אולם לעומת זאת אם יתפסו יפסידו הרבה, ולכן נותנים להם הסוחרים ריוח הנוז, אם הם מצליחים להעביר את הגבול. ובמסחר שאין בו הפסד מרובה, גם השכר הוא קל ופועט. כמרכן ערך העונש הוא לפי ערך השכר ומהשכר יש לרעת גם את העונש. פי דבר ששכרו מרובה גם ענשו מרובה. ואם השכר מרובה אות הוא, פי הפעולה היא מצוינה ופעולה מצוינה מעידה על הפועל על גודל פשרונו. והעונש גם הוא לפי ערך האדם וכשרונו, פי מי שפשרונו גדול גם ענשו גדול.

ובזה אמרתי לכאר דברי ה"זוהר החדש" (הובא ב"ילקוט ראובני", תר"א) על הפתוב: "גם כל חלי" וכי (דברים, כח, טא) "שאילא שאיל חבריא לרשב"י על אינון לווטין שבמ"ת אם אית בהו נחמות אם לאו. יומא חד הוי חכימי בבי מדרשא אתו ואמרו קללות שבתו"פ נגד בית ראשון וקללות שבמ"ת נגד בית שני. בקללות שבתו"פ איתנהו הבטחות, "וזכרתי להם ברית" וכי (ויקרא, כו, מה) וכתוב "ואף גם זאת בהיותם" וכי (שם, מה) קללות שבמ"ת לית בהו הבטחות ולית בהו נחמה כלל". הפונה היא, שנתעוררו לחקור, מפני מה קללות שבמ"ת לא נאמרו בהו הבטחות ונחמות כמו שנאמרו בקללות שבתו"פ? והשיבו, שקללות שבתו"פ הן נגד בית ראשון. שהיתה אחריו גאולה, לכן נאמרו בהו הבטחות ונחמות, אבל קללות שבמ"ת הן נגד בית שני ולכן אינן בהו הבטחות ונחמות. ולכאורה נראה פאילו, חלילה, יש איזה יאוש בענין הגלות הנוכחית, לכן אמרו אח"כ: "אמר אליהו אינון קללות שבמ"ת ברחימא הוי מה דלץ הוי באינון קרמאי דכתיב גם כל חלי וכי הבא אינון הבטחות דאפא על ברא ברהמא סני. יעלה לא כתיב אלא יעלם יכבוש לון ויתבטלון בנוקבו דדוכתייהו דלא נפקין לבר ויהיו כבושין וכמוסין עד השמדה. וזה לא יהיה לעלם ולעלמי עלמיא דהא נשבע הקב"ה דלא ישיצו ית ישראל לעלם ולעלמי עלמיא ודוכרניהון יהא תדיר קיים וסיפא דמילתא וסיומא דכולהו" וכי. ויש להתפלל: למה באמת פתב כך, אם זה לא יהיה לעולם? אולם זה מבואר לפי דברינו, שמו העונשין אפשר לרעת את ערך המצוות וערפם של ישראל. והנה העונש על עזיבת היהדות עויבה כללית ומוחלטת, הוא כליון כללי ומוחלט. אולם עויבה כללית לא תצויר בישראל לעולם. ולכן גם העונש הכללי אינו כתוב בפירושי. אחר שכליון נמור ומוחלט בא רק על עויבה נמורה ומוחלטת וזאת לא תהיה לעולם. ובוה יש הבטחה על קיומו הנופני ועל קיומו הרוחני של עם ישראל. פי בזה שפתבה התורה "יעלם" הרומז על אייציאת העונש אל הפועל, משום שלא תהיה עויבה כללית, יש בזה הבטחה עצומה על נצחיותו של עם ישראל. וכבר פתבו בשם הגר"א, פי כמו שבני ישראל מתהלכים מגוי אל גוי וממלכה לממלכה, פי גם התורה גולה ממדינה למדינה, ולכן אינן היא בטלה, אלא מטלטלת ממקום

למקום. וכן אנו רואים בזמננו. מגרשים את היהדות ממדינתנו והיא מתפוננת לתור לה מקום אחר אשר יקבלה שם בשמחה.



אדם ועולם

פשם שהאדם הוא צורת העולם, כך הוא צורת האדם. וכשם שהאדם הוא תכלית העולם, כך הוא תכלית האדם.

האדם הוא צורת העולם ולכן יש לו קנין בכל העולם, ע"ד „אומן קונה בשבח פלו" (בבא קטא, צה, ע"ב) כי בלא האדם היה העולם שמם וחרב. וכמו שאמר הכתוב: „ומלאו את הארץ וכבשוה" (בראשית, א, כח), אחרי שאתם תמלאו את הארץ, כי בלא האדם היה העולם ריק, כי היה נערר התכלית והערר התכלית הוא כמו הערר מוחלט, לכן „כבשוה", יש לכם הזכות לכבוש את העולם תחת ידכם. וכמו כן היא צורת האדם. פי גם האדם הפרטי איננו יכול להתקיים בעולם בלי עזרת אנשים רבים. ותכלית כל העולם הוא האדם. פי כל הדברים, גם אחרי שהם מתוקנים, תכליתם היא, שהאדם יהנה מהם. ולולא זאת אין בהם שום תכלית. וכמו כן היא תכלית האדם, לתקן את אחרים. וכמו שאמרו: „אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך" (אבות, ב, ט). והנה החשיבות והקדושה מתיחסות זו לזו, כי ענין הקדושה היא חשיבות נעלה, וכראותנו, פי לא לבד כל העולם נברא בשביל האדם, אלא גם האדם הפללי נברא בשביל הפרטי, וכמו שרבות אנשים טורחים ויגיעים בשביל היחיד, פי רק על ידם מתמלאים כל צרכיו — זהו אות על קדושת האדם.

וההתבוננות הזאת, להבין את קדושת מעלת האדם, מועילה הרבה לא רק בנוגע למצוות שבין אדם למקום, אלא גם למצוות שבין אדם לחברו. פי אז יבין גם מדעתו כמה יש לו להשתדל לטובת חברו, אחרי כי בלעדו איי אפשר לו להתקיים. ובוה יראה מעלת האדם. פי כל בעלי החיים יכולים להיות חיי התפודרות ואינם צריכים לקיומם לסיוע מבני מינם, פי כל אחד מוצא פרנתו מוכנת לפניו.



אדם ושכל

יש לדעת, פי גדר האדם הוא השכל וכל האזהרות והצווים הנאמרים על האדם הם רק על שכל האדם. ולכן אם יעשה איש דבר בלא דעת־נפש אין עליו חטא ועונש, פי לא תפול עליו האזהרה, פי התורה נתנה לאדם ברדעת ולא למי שהוא משולל הדעת. ומה שחייב האדם להביא קרבן גם על השגנה הוא רק משום שהיה יכול להזהר שלא לעשות את הדבר.

והנה כל איש לפי מדרגתו יש לו דעת ואפילו שוטה לא כבה שכיב־הדעת בקרפו לגמרי, שכן הוא מוצא מלים לפתוח פה ולדבר דבר ורק ששכיב־הדעת פזה איננו מספיק להקרא בשם דעה, אחרי שאיננו מתאים להדעה המיושבת של בני אדם. וכל דעה שאיננה לפי דרכי־התורה איננה דעה אמיתית, כי־אם דעה משופשת. ואס־פן הלא יש מקום לאמר על כל העברות, שהן נעשות בלא דעת־נפש. ובכל זאת העובר עברה במזיד חייב. פי גוף החטא הוא בזה, שהוא חושב שדעתו היא דעה ישרה, אין בה כל נפתל ועקש. ולכן הוא חייב ונטיש, אחרי שברדעת הוא לכל דבר ומחשב ועושה הפל בדעה צלולה ורק בדבר זו, נתעה בתוהו לא דרך והריהו כאילו

אומר, שדעתו המשובשת חשובה בעיניו לרעה אמיתית. אולם אם הוא בעצמו מתחרט על מעשהו הרי זה אות ומופת, שמרגיש הוא בנפשו שטעה ותעה מן הדרך הישרה והוא מבטל את דעתו וכאיילו אומר, שאיננו עומד בדעתו והוא חש ומרגיש שעשה את הדבר בלא דעת-נפש [כמו שמצינו: "פותחין בחרטה" (נדרים, ע"ג ב)]. והומיפו לומר שמון החרטה עצמה אפשר לעשות פתח (ע"י יו"ד, סימן רכה, סעיף ז, ובט"ז שם). אנו רואים, שזה גופא שהוא מתחרט עתה על מה שעבר נעשה כמו פתח, שאילו היה יודע מראש שיתחרט לא היה עושה את המעשה. וזה אות שדעתו לא היתה צלולה. וכמו כן בתשובה. עיקר העונש הוא על קלקול הדעה בשעת עשית העבירה. ואולם אם באמת עשה זר מעשהו בלא דעת-נפש ודעתו לא נתקלקלה עוד לגמרי אינו נענש. ועל-ידי תשובה הוא מראה לדעת, כי לא העמיק אז בשכלו בדבר זה ונתעה בשוא. וכל מה שמצטער יותר על הדבר הוא מראה בזה עד כמה עשה מעשהו בשניאה ועד כמה הרגשתו לא עוממה עוד בקרבו, כי חש ומרגיש הוא את שניאתו ותוהה על הראשונות והוא רואה עתה פי רס סבות הצוניות הניעוהו לעשות מעשהו הרע ולא עשהו בדעה צלולה.

וזהו כוונת המדרש על הפתוב "אחות לנו קטנה ושרים אין לה" (שה"ש, ה, ח), "מה קטן זה כל מה שהוא עושה, אין ממחין על ידו למה שהוא קטן, כך כל מה שישראל מתלכלכין כל ימות השנה בעוונותיהו בא יום הפפורים ומכפר עליהם" (שה"ש רכה). המדרש הזה הובא גם בילקוט על הפתוב "ונשא השעיר עליו את כל עוונותם" (ויקרא, טו, כב) "הקב"ה נוטל כל עוונותיהו של ישראל ונותנו על עשו הרשע וזהו, שני נדוי עוים טובים (בראשית, כו, ט) טובים לך וטובים לכניד. טובים לך, שעל ידם אתה נוטל את הפרכות וטובים לכניד שעל ידו הוא מתכפר להם ביוהכ"פ". והנה הפרכות כללו כל עניני עולם-הזה ונטלו מעשו ונתנו ליעקב בהסתר-פנים להורות, כי תבוא עת, אשר בני ישראל יקבלו ברכות עולם הזה רק על-ידי עשו וצו תהיה עת רעה לישראל ויהיו מוכרחים להסתיר פנים, להתחפש ולהתלבש. אולם ההתחפשות תהיה רק חיצונית ולא פנימית, כמו שאמרו: "הקול קול יעקב והידים ידי עשו" (בראשית, כו, כב), כל זמן שהקול קול יעקב אין הידים ידי עשו, שהפונה היא, כל זמן שהחיצוניות לא פעלה על הרגש אין בזה כל רע. וענין הפרכות היה מופת לרורות, כי כאשר נהיה בין הגוים ונצטרך להשתנות מעט, כדי לקבל ברכות העולם הזה, יהיה השינוי רק חיצוני ולא פנימי, וזהו גם פונת המאמר: "וירח את ריח בגדיו" (בראשית, כו, כז) אל תקרי בגדיו אלא בגדיו" (סנהדרין, לו, ע"א), כי אפילו הבוגדים נותנים ריח, שפנימיותם מלאה מצוות פרמון. וזה שאמר: "וטובים לך שעל ידו אתה נוטל את הפרכות", כאשר השינוי המוכרח יהיה רק חיצוני, וטובים לכניד שעל ידו הוא מתכפר להם ביוהכ"פ", אחרי שיפירו וידעו, כי כל הקלקולים הם רק חיצוניים. ושני השעירים, להי ולעואזל, היו שניהם שוים בקלפי אחר, ולא היה הגורל קובע לעואזל אלא בדבר הראוי להי. הורו בזה, שהבחירה חפשית היא בידי כל אדם, לבחור בחיים ובטוב, להיות להי. אולם ישנם אנשים, אשר כמו עלה עליהם הגורל לעואזל והם הולכים אל המדבר ומטפסים ועולים על ראש ההר, וכל אחד משתדל לטפס ולעלות לפסגת ההר, להתנשא לכל לראש, אבל סופם להדהף וליפול ולא יניעו גם למחצית ההר, כי אין אדם מת וחצי תאותו בידו.

א ה ב ה .

להגנת ה', להגנת החרץ, להגנת ישראל.

האהבה מקומה בלב, שימלא הלב אהבה לדבר הנאהב. אולם אחרי שכל הפעולות החיצוניות הן תולדות הכחות הפנימיים, לכן כל אהבה אמיתית מחייבת איזון פעולה. ועל זה אמר: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך" וכו' (דברים, ו, ה). היינו שתאהב את הקב"ה, אבל לא באהבה מופשטת תצא ידי חובתך, רק אם תראה את האהבה בפועל "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". וכן: "אהבתי אתכם אמר ה'. ואמרתם במה אהבתנו?" (מלאכי א, ב). הלא בהשקפה הראשונה נראה לעין ההפך מאהבה. פי כל העמים יושבים שלווים ושקטים על ארמיתם ובני ישראל מפוזרים ומפזרדים, אין מלך ואין שר, נבזים בעיני כל ומודרפים בלי חשך. ועל זה הוא משיב תשובה נמרצה: "הלא אף עשו ליעקב".

פי יש דברים שהם בולטים ונלזים עד שהעין והאוזן יראום וישמעום. ויש דברים הרורשים התבוננות ושימת-לב. הענינים המוחשיים נראים גלויים ואינם דורשים כל התבוננות. לא כן הענינים הבלתי מוחשיים, שאינם גלויים וצריך להתבונן בהם. אולם אחרי ההתבוננות יש לראותם בעינים בהירות. אך כל עוד שאין לאיש הנחה ברורה שתניעהו ותכריחהו להתבוננות הזאת לא יתעורר כלל להתבונן. ועל-כן יש לו למצוא איזון הנחה שתוכיח לו אמתת הדבר ומתוך כך יבוא לירי התבוננות. [וזהו הענין: "פופין אותו עד שיאמר רוצה אני" (ר"ה ל, ע"א ובב"ם), שהעשיה, אף שהיא באה מתחלה מתוך כפיה, מפל מקום מעוררת אותו לשים לבו בדרישה וחקירה ולהוכיח באמתותו של דבר וסופו שהוא עושה את המעשה מתוך רצון נמור. והארכתו בזה לבאר שזהו יסוד האמונה. מתחלה יאמין בדבר כמו שהוא ואח"כ ישיג גם את טעם הדבר].

והנה אהבת האדם לבנו או לאחיו יש שהיא תעוור את העינים, או שאדם יאהב את בנו יותר מפפי שיאהב איש זר אף אם האחרון הוא כליל השלמות. אולם אם יש לאדם שני בנים, אז אין ספק שיאהב את הפן הראוי לאהבה בגלל מעלותיו הרוחניות או הגשמיות. פי האהבה הטבעית אין הכדל במובנה בין שיהיו לה מניעים גשמיים, כמו היופי וחמדת הגוף, או מניעים רוחניים, כמו השלמות המדעית וחמדת-הנפש. אהבת אב לבנו היא אהבה מוחשית וטבעית. אהבת אדם לתלמיד חכם היא אהבה שכלית, רוחנית. ועפ"י רוב אנו רואים, פי האהבה המוחשית והטבעית היא חזקה יותר הרבה ופועלת ביתר עז מהאהבה הרוחנית והמוסרית. האב אהב את בנו, גם בעת שהפן הולך שובב בדרך לבו, יותר מפפי שהוא אוהב את האיש השלם, פי זו היא אהבה טבעית וזו היא אהבה מוסרית. אולם אם מצד האהבה הטבעית שניהם שווים, אז אין ספק שאהבתו תגדל למי שקנה יותר שלמות במעלות הרוח.

ועל זה אמר: "הלא אף עשו ליעקב נאום ה'", שניהם שווים מצד האהבה הטבעית, ובכל זאת "ואוהב את יעקב", וזה האות כי יעקב עולה במעלותיו.



אהבה ויראה (א)

האהוב ממלא רצון האהוב והירא ממלא רצון הירוא. וההבדל הוא, שהאהוב ממלא רצון האהוב רק מצד האהבה ולא מצד רצון פניה, שתגיע לו איזו טובה, או שינצל מאיזו רעה, רק הוא מרגיש הנאה נפשית ועונג רוחני בזה שהוא ממלא רצון אהובו. אמנם יש אשר פתאום מתקרה אהבתו ואז יבעט באהובו זה ולא ימלא עוד רצונו, אחרי שגם מתחלה לא עשה בערו דבר מצד רצון פניה עצמית. אולם כל זמן שהוא עושה מאהבה, גדול ערך מעשיו יותר ממעשי הירא. כי הירא עושה רק כדי שלא יעלה עליו חמתו של אותו האיש שהוא ירא ממנו, ולכן אין הוא נותן את לבו למעשיו, שיהיו נעשים על הצד היותר טוב. אם רק יודע הוא שכבר יצא ידי חובת המצוה ולא יענישו עור, לא יודרו לעשות יותר. אולם האהבה, העושה רק כדי לגרום נחת-רוח לאהובו, משתדל בכל פחו לשפר מעשהו, כמו שאדם עושה לעצמו. וכנגד זה יש מעלה בעושה מיראה, שאיננה בעושה מאהבה. העושה מיראה ממלא תמיד את רצון הירוא, כל עוד יש לו לירא מפניו. לא כן העושה מאהבה, שלפעמים אהבתו מתקררת והוא בועט באהובו.

זוהי כוונת המאמר: „עשה מאהבה ועשה מיראה. עשה מאהבה שאם באת לשנוא ואין אהב שונא. עשה מיראה שאם באת לבעוט ואין ירא בועט“ (ירושלמי, ברכות, סוף פ' ה' הירואה). פלומר: שאם תעשה רק מיראה אפשר ש„באת לשנוא“ ואינך עושה אלא מהכרח, לכן „עשה מאהבה ואין אהב שונא“. אולם אם תעשה רק מאהבה, אפשר שתתקרה אהבתך „באת לבעוט“, לכן עשה גם מיראה „ואין ירא בועט“, כי ירא הוא את העונש. והיוצא שיש לאהוב בשתי המדות, לאהוב את ה' וגם לירא מפניו, כי האהבה מונעת את השנאה, והיראה — את הבעיטה. וברור שזוהי כונת המאמר, אלא שחכמינו הליטו דבריהם במליצה, כדרכם בקודש.

אהבה ויראה (ב)

מההבדלים שבין אהבה ויראה הוא גם זה: האהבה היא עצמית, פנימית וטבעית והיראה היא מקרית, חיצונית והכרחית. האהבה האמיתית נובעת מן הלב, והאהוב מרגיש אותה בטבעו. ולכן כל מה שהוא עושה מתוך אהבה זו הוא מעשה טבעי, פי הטבע מכריחו ומניעו לזה והוא מרגיש תשוקה עצומה לעשות את הדבר, שאהובו רוצה בו. לא כן היראה, היא רק מקרית וחיצונית. העושה דבר מיראה אינו מרגיש בקרבו שום תשוקה למעשהו, אלא שהוא עושה אותו מיראה מעונש ובאופן זה הוא מוכרח לעשות את אשר הוא עושה, וכל דבר הנעשה מהכרח אינו טבעי, כי ההכרח והטבעי הם שני הפכים, וכל שאינו טבעי אינו גם עצמי ופנימי, כי רק סבות חיצוניות גורמות לו. והנה עיקר יסוד קיום התורה והמצוה היא האמונה, כמו שאמרו: „בא חבוקס והעמידו על אחת, שנאמר: ויצדיק באמונתו יחיה“ [חבוקק, ב, ג] (מכות, כד, ע"א). כי המאמין האמיתי מתמלא אהבה לבוראו וממלא הוא ממלא כל מצוותיו ונוהר שלא לעשות דבר שלא כרצונו. ולכן האמונה היא כחומה בצורה לקיום כל התורה והמצוה.

זוהי כוונת הרמב"ן, שכתב (בבאורי על התורה, פ' יתרו) בבאור הטעם דעשה דוחה לא תעשה, מצד דהעשה היא אהבה והל"ת היא יראה ואהבה גדולה מיראה.

ומטעם זה יש מלכות בל"ת ואין מלכות בעשה. ובהשקפה ראשונה הרברים אינם מבוארים. אולם הבאור הוא כך. ידוע מה שכתב הגר"א, שתכלית כל העשין היא העשה ד"אנכי הי' אלקיך" ותכלית כל הלאוין הוא הלאו ד"לא יהיה לך". הפונה היא, פי "אנכי" הוא אהבה והאהבה מחייבת לקיים כל המצוות בפועל, ו"לא יהיה לך" היא יראה. ואם האדם מקיים בפועל את המ"ע הוא מראה בזה אמונה ואהבה. ולהיפך, אם הוא עובר על מצוות הי' ופקודיו, זה אות שאיננו עובר את הי'. והמניע המעוררו לעשות את הדבר הרע היא איזו תאוה, אם תאות העריות או תאות הממוץ. וזה נקרא "אלהים אחרים", אל זר שיש בנופו של אדם, זה היצר הרע.

והנה יקרה שהאהבה והיראה סותרות זו את זו. כמו מי שיש לו אוהב פנפשו ושמע שאוהבו בצרה גדולה ובידו להצילו, אלא שהצלה זו כרוכה ביראה, שצריך הוא ללכת ביער וכדומה. אולם אם האהבה היא טהורה ואמיתית תנצח האהבה את היראה.



אהבת האמת ואהבת הבריות

לפי ההנחה, שאין שני הפכים בנושא אחד, יש להתפלא על שני מיני-האהבה האלה, שהוזהרנו עליהם. כמה הוזהרנו לרדוף את האמת ולהתרחק מן השקר, פי כל ריחוק הוא שנאה, כמו שפל קירוב הוא אהבה. ואם אדם משתדל להתקרב לרבה, אות הוא פי אוהב הוא את הדבר ואם הוא מתרחק ממנו, אות הוא כי שונא הוא אותו. הקירוב הוא איפוא תולדות האהבה והריחוק — תולדות השנאה.

והנה מי זה יכחיש ולא יודה, פי האנושיות מלאה חמס וטבולה בשקר וכזב, בערמה ומרמה ואיד אפשר לאהוב אנושיות פו? ואם יש לאהוב את האמת ולשנוא את השקר, איד אפשר לאהוב את הבריות היושבים בתוך מרמה ושקר בימינם? אמנם יש מוצאים אמתלא צודקת, פי על האדם לאהוב את חברו, אף בשעה שהוא כולו שקר, שכן אם יברוק את עצמו יראה שגם הוא כולו שקר ובכל זאת הריהו אוהב את עצמו. ואם שנאת השקר אינה מעפבתו מלאהוב את עצמו, מפני מה לא יאהב גם את חברו? ויש הרוצים להטות לכונה זו את דברי הפתוב: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא, יט, יח), כלומר, "ואהבת לרעך" כמות שהוא, עם כל חסרונותיו ומגרעותיו, "כמוך", כמו שאתה אוהב את עצמך על כל חסרונותיך ומומדי. [פמדומה לי שאומרים זה בשם הבעש"ט. ועי' "מחשבה ושירה" להלל צייטליץ שמכיא זה באמת מן הבעש"ט]. אולם לרעתי אין אמתלא זו מספקת, פי זה כמו שמוציאים זכוכית מחלון אחד לשני, שהחלל נשאר כמו שהיה. הקושיא השניה לא תעלה ארוכה לקושיא הראשונה. סודי-סוף הקושיא במקומה עומדת: איד יש לאהוב את האדם בשעה שהוא מלא שקר ומרמה, אם נצטוינו להתרחק מן השקר ולשנוא אותו?

אולם באור הענין הוא כך. אין דבר בעולם, שהרמיון יהיה כל-כך רחוק מן המציאות, כמו האנושיות. הרמיון מצייר את האנושיות כפי שהיא ראויה להיות — — —

הערת המביא לדפוס: יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.



אהבת עצמו.

מדה זו הנטועה בלב כל אדם מביאה בכנפיה רעה רבה, כי כל התקלות והקטטות וכל מיני פורעניות, אשר ישלום האדם באדם לרע לו, מקורן במדה זו. כי מאהבת עצמו יתאזה האדם להרבות קניניו ורכושו על השבון אחרים, להגדיל תפארת רום עיניו וכבוד ביתו ולהתנשא לכל לראש ויתמרמר על אלה, שיגדרו לפי דעתו, את דרכו זה ולא יתנו לו להפיק זממו. והנה אף כי לא נכחד ממנו כל הרע הפרוד בעקב המדה הזאת, בכל זאת ניגע לשוא להכחידה מקרבנו, אחרי פי זה פח טבעי אדיר וחוק הקשור בחיים וכל עוד האדם בחיים חיתו בהכרח שתשלוט בו מדה זו ותמשול בלבו ממשל רב. ולא עוד אלא שבכמה דברים יש לו להשתמש בכח הטבעי הזה. כי לו היה משולל ממנו לא היה משתדל לרכוש את הדרוש לו למלא את מחסוריו ולחזק עמודי גוו ובריאותו. כי בכל הדברים האלה, אם אך נשקוף עליהם השקפה ברורה, נמצא קודטוב של מרת אהבת עצמו, ולכן אין להכחיד את הפח הזה, שהוא אחד מעמודי התור בחיי האדם.

מובן מזה, שיגיעה גדולה צריך האדם ליגע ולעמול כדי לרכוש לו כל המדות הטובות בשלמותן, אחרי שהפח הזה של אהבת עצמו ימשול בו בעים רוחו והוא כצר ואויב לכל המדות הטובות ואין תקוה לאדם להגיע אל השלמות כל עוד הפח הזה שורר בו. ואולם אם ישתדל האדם יגיע למדרגה כזו, שימצא הפח גם בכחותיו הרעים בהשתמשו בהם לצורך מעשיו הטובים. למשל, אם יהיה לאדם איש שונא לו מתמול שלשום, אך האיש ההוא דרוש לו מאד לתפצי ביתו ולעסקו ואי-אפשר לו להתקיים בלעדו, הלא סכלות גדולה תהיה מצדו אם ישתדל לאבדו מן העולם, כי את נפשו הוא קובע, ולהיפך, חכמה רבה תהיה לו אם ישתדל להפוך את לב האיש ההוא לאהבה אותו, כי אן לא לכד שלא יפסיד התועלת שיש לו עתה ממנו, אלא שאותה התועלת עוד תגדל שבעתים. כי האיש ההוא, אחרי שיהפך לו לאוהב, ישתדל להיטיב עמו כדעתו ורצונו, תחת אשר עד עתה היתה ידו עמו רק מהכרתו. פן יש להוציא יקר מזולל מפל המדות הרעות וממדת אהבת עצמו יש לבנות כמו דמים אושר האדם והצלחתו עד האושר המוסרי ועד בכלל. כי אפשר לאדם להגיע למדרגה כזו, שיראה את כל איש פחבר העוזר לו בעיניו ואן גם מהשקפת אהבת עצמו יש לו להיטיב עמו ולקנות את לבבו, לו גם בתקוה לתועלת אשר תצא מזה לנפשו.



אותיות

יש שהזכירו חז"ל איזו אות מאותיות א"ב ובאמת פונוו לתיבה שלמה המתחלת באותה אות. ומה שהזכירו האות הוא רק לתפארת המליצה ושלמות השפה החדיתית. וכמו שאמרו: "ולמה לא באלף?" (בראשית רבה, א). שהפונה היא על מלה המתחלת באלף. ולו אמרו למה בתיבה זו ולא בכו, לא היתה המליצה שלמה, אבל פשטמרו למה לא באות זו, שבחיצוניות המאמר נראה כאילו כל שאלתם היא על האות, יש בזה מליצה חידיתית.

אולם בכל זאת יש פללים ידועים, אימתי השתמשו במליצות פאלה. ואחר הפללים הוא, שהתשובה תראה ברורה, שהפונה היא על תיבה המתחלת באותה אות וגם במקום שהלשון על האות יש בה מתפארת המליצה. וכמו במאמר

שהזכרנו, שהשאלה היא שהתורה היתה צריכה להתחיל בתיבה שתחלתה אלה, שבן האלה היא ראשונה לכל האותיות. ומובן, שאם התיבה המתחלת באלף לא היתה מתאימה לפי מובנה הפנימי להתחיל בה את התורה, לא היה מקום לעיקר השאלה, כי אין להתחיל את התורה בתיבה, שאין לה שום שייכות אל הענין, רק מצד הנוי. ובאמת ההתחלה באות אלה, שהיא האות הראשונה, היא רק יפוי ושלמות. וכי בשביל הרור חיצוני יתחילו בדבר שאין לו יחס וקשר אל הענין? והשאלה היא רק פשיש תיבה המתאימה להתחלת התורה ועוד לה היתרון, שהיא מתחלת באות הראשונה.

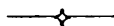
ועד"ו הוא המאמר „מפני מה לא נאמרה נון באשרי מפני שיש בה מפלתו של שונאי־ישראל דכתיב, נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל“ [עמוס, ה, ב] (ברכות, ד, ע"ב). וכל המאמר מוקשה מאד. האם תמו כל הנונין ואין מקרא אחר המתחיל בנון ואין בו מפלתו של שונאי ישראל? אולם באמת השאלה היא על המקרא. הרי לפי המשך הכתובים היה צריך לכתוב מתחלה „נפלה“ ואח"כ „סומך ה' לכל הנופלים“, והיה שעורו, שיש זמן שישראל הם בנופלים, אבל הקב"ה מרחם עליהם וסומכם ומקיים. אולם לא רצה הפתוב להזכיר ענין מפלה וכלל אותו בדרך כלל. ואם כן, כששאלו „מפני מה לא נאמרה נון באשרי“, פונוו מתחלה אל המקרא „נפלה“, שיש לו שייכות וקשר אל הענין, אלא שאמרו בלשון מליצה, פאילו השאלה היא על האות נון, אבל באמת פונוו אל המקרא המתחיל בנון.



אזהרה וצווי

האומר לחברו, שיעשה דבר פלוני או שלא יעשה, פלומר: בין שהוא אומר לו דבר שליטי, שלא יעשה איזה דבר, ובין שהוא אומר לו דבר חיובי, לעשות איזה דבר, יבוא על שני אופנים. יש שהדברים על ענין שליטי אמורים בלשון אזהרה והדברים המכוונים לענין חיובי הם בתורת צווי ויש שהם באים רק בתורת בקשה או עצה.

ויש לדעת, כי בעת שהם באים בתורת אזהרה וצווי הם קשורים עם עונש, שאם אינו יכול לענשו איך יזהירו? שהרי האזהרה באה להודיע, כי לא יהיו כלל לעשות את הדבר הזה, כי יסבול מזה, ואם אין בידו לענשו איך יזהירו? וכמו כן איך יצווהו לעשות איזה דבר, באופן שהצווי יכריחו לזה, וזה אפשר רק אם ידע, שאם לא יעשה מה שהוא מצווהו יענש. ואולם בעת שהאיש יודע, שאין בידו לענוש, אזי יכול הוא רק לבקש מאת חברו, שלא יעשה דבר זה, כדי שלא יגיע לו, להמבקש, איזה הפסד, או שיעשה דבר זה, כדי שתגיע לו, להמבקש, איזו טובה מזה. ואם הדברים האלה, הן לחיוב והן לשלילה, אינם נוגעים להמדבר, כי אם להמדובר, כי רואה הוא, שאם חבירו יעשה דבר זה, יסבול מזה הוא גופו, או להיפך: אם לא יעשה את הדבר הזה יסבול הוא גופו, יש לקרוא את הדברים האלה בשם עצה, כי הוא מיעצו כן לטובתו הוא.



אחרות

יש שלשה מיני אחרות: (א) אחרות הגופים, (ב) אחרות השכלים, (ג) אחרות הלכבות. אחרות הגופים—אם יתאחדו אנשים לעשות מפעל הטעון פה גופני, כמו: לבנות, לנטוע, לשאת משא וכדומה. אחרות השכלים—אם יתאחדו אנשים להתכונן בדבר שכלי הטעון עיון וחקירה. אחרות הלכבות—אם יתאחדו אנשים ברגש וכל אחד משתתף ומרגיש בצערן ובשמחתן של חברו כמו בשלז.

והנה אחרות הגופים נעשית בשעה שיש איזה מפעל ומעשה הקשה מפי כחו של אחד ואז מתאחדים אנשים רבים לעשות את המפעל בכחות משותפים. כנו שיש לשאת משא ממקום למקום והמשא כבד מאד, שרק עשרה אנשים יעצרו כח לשאתו ולזאת מתאחדים עשרה אנשים ביחד לשאת את המשא. ואם פו האיחוד הוא אמצעי, שיהיה כחם לשאת את המשא, שאיש אחד אינו יכול לשאתו. וכמו כן היא אחרות השכלים. פשיש ענין קשה וחמור, אם דברהלכה או מחקר, או ענין מדיני, הטעון עיון וחקירה, מתכנסים חכמים ונבונים לעיין בו, פי אינו דומה עיון שכלז של אחד לעיון שכלם של רבים. והואיל והדבר הוא חשוב ויש הרבה להועץ בו ולחקור ולרוש אם פדאי לעשותו והיאך לעשותו אין לסמוך על שכלו של איש אחד. ולכן מתאספים כמה אנשי־מדע ונושאים ונותנים, חוקרים ודורשים, כדי שהמסקנא תהיה מסקנא שכלית ברורה, פי הרבה בעלי־מדע עסקו בדבר ויש לראות את שכליהם פשכל אחד שנתרבה ונתגדל.

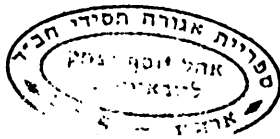
והנה בעבודה חומרית וגופנית יש שעור לכח האדם. והעבודה שהיא קשה לאיש אחד אינה קשה לשני אנשים ומה שקשה לשני אנשים אינה קשה לשלשה אנשים, והשתתפות אנשים רבים לעבודה אחת היא השתתפות הפחות ואחרותם עד שיש לראות את הפחות המשותפים ככת אחד גדול. נניח, פי יש שעור קבוע כמה כח דרוש לנשיאת משא של אלף ליטרא וכחו של איש רגיל הוא כדי לשאת מאה ליטרא. אבל אם ימצא איש מצוי, שבחו פי־עשרה מפה איש רגיל, בידו לשאת בעצמו משא של אלף ליטרא. כמו־כן אם יתאחדו עשרה אנשים רגילים בידם לשאת משא של אלף ליטרא. פי עשר פעמים מאה הם אלף. ואחת היא אם פה זה הוא באדם אחד או בעשרה אנשים ובלכך שיהיה כו השעור הדרוש למשא של אלף ליטרא. אולם באחרות השכלים, שהוא גם פו מעין אמצעי, שהדבר יתברר ע"י שכל גדול, יש מקום לחקור: מה יועיל האיחוד הזה? פי מושג עיוני פל מה שהוא יותר דק, קשה יותר להשיגו. והרי זה ממש פרבר המונח בבור, שכל מה שהבור יותר עמוק, קשה יותר להגיע אל הדבר ולהשיגו. ואם האדם יכול לרדת, למשל, עד כדי עשרים אמה בעומק והדבר מונח בעומק מאה אמה. אז אפילו אם יבואו אלפי אלפים אנשים לא יגיעו אל הדבר, אחרי שכל אחד ואחד מהם אינו יכול לרדת יותר מפי יכלתו. ואם אחד מצטיין ויכול לרדת לעומק מאה אמה, מספיק הוא לכדו. פי יש הברזל גדול אם העדר היכולת הוא מצד העדר פח היחיד, או מצד העדר הפח האנושי. אם דבר אחד מונח בגובה כזה, שאין בכח אנושי לטפס ולהגיע אליו אלא על־ידי פריחה באוויר, על זה נאמר, פי האדם אינו יכול להשיג את הדבר מצד העדר הפח האנושי. אולם אם המשא הוא כבד פל־פד, שאין בכח האדם לשאתו, אין זה העדר הפח האנושי. פי רק אדם אחד אינו יכול לשאתו, אבל אם יתאספו הרבה אנשים יעצרו כח לשאת את המשא הפכר הזה. וכו הוא בשכל. נניח, פי יש שעור לרקות המושג, כמה יש ביד שכלו של האדם להשיג. פי כל

מושג שהוא יותר דק, יש יותר להעמיק בשכל, כפיִלו המושג הוא עמוק וקשה לראותו. כך אנו אומרים על מושג דק שהוא מושג עמוק ואין ביד השכל להשיגו. והרי זה העדר הפח האנושי ומה יועיל אחר הפחות? ואם יש אחר המחונן בשכל מצוין ובלתי רגיל, עד שבכח שכלו להשיג גם את המושג הדק, הוא לבדו יכול להשיג בלי עזרת אחרים. אולם האמת היא, כי כל מושג עיוני הוא רב הגוונים ויש בו פנים לכאן ולכאן והרבה יש לחקור פרי להעמיד את החקירה על בסיס נכון ולהוציא את הכוונה האמיתית. ולפי שאין דעותיהם של בני־אדם שוות, לכן אם יתרבו החוקרים יראה כל אחד מתוך מבט־שכלו איזה צד מהצדדים המרובים וכל אחד ישתדל להעמיד על דעתו. וכדי שיהיה בכחו לצרד בזכות דעתו יתאמץ לחקור ולעיון בדבר ועל־ידי כולם יתבררו כל הספקות וכל חלקי העיון ותצא המסקנא ברורה כשמש. ולכן אחרות אנשים בנוגע לדבר שכלי הוא אמצעי פרי שיתברר ויתלבן הדבר. והבירור הנעשה על ידם הוא מצד הניגוד הטבעי, או אי־השויון, שיש בשכלי בני־אדם. והתועלת היוצאת מאחרות השכלים היא לא מצד ההשגה, שרבים ישיגו מה שלא השיג היחיד, אלא מצד הבירור, כי על־ידי האיחוד מתברר הדבר. אבל אם המושג הוא דק מאד שקשה להשיגו, לא תועיל האחרות. זוהי כוונת המאמר: „בנוהג שבעולם משוי שקשה לאחד נוהג לשנים, קשה לשנים נוהג לארבעה, או שמא משוי שקשה לסי רבוא נוהג לאחד? כל ישראל עומדין לפני הר סיני ואומרים: אם יוספים אנחנו לשמוע (דברים, ה, כב) ומשה שומע קול הדבור עצמו וחי" (ויקרא רבה, א). כיוון שהיח בזה עומק המושג וקוצר המשיג לא הועיל גם האיחוד של סי רבוא. זרק משה, שהיה במעלה היותר עליונה, הוא לבדו יכול היה להשיג.

היוצא, כי שני מיני האחרות, אחרות הגופים ואחרות השכלים, הם אינם אלא אמצעים. אולם אחרות הלבבות בעצמה היא תכלית, כי איחוד הלבבות — — — קצרת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה ככתב־היד.

אחרות הפעולות והתנועות.

כל גדול היה לחז"ל לאחד פעולות שונות ותנועות שונות ולהביאן תחת סיבה אחת או תחת מניע אחד. כי כל מסובב יש לו סבה. וכל פעולה בענין זה היא כמו מסובב ויש לה סבה. וכן כל תנועה יש לה מניע. לכן בעת שרואים אנו איזו פעולות ותנועות מאיש אחד והסבות אינן ידועות לנו, יש לחפש ולמצוא לכל פעולה ופעולה את סבתה המיוחדת. ואם יש לשער על סבה אחת, שהיא סבבה את כל הפעולות וכל התנועות האלה, יש להחליט, כי אמנם הסבה הנוכחית היא חוללה והולידה את כולן, בכדי שלא להרבות בסבות ובמניעות. במה דברים אמורים, בשיש דבר המאחד באמת את הפעולות או התנועות. למשל, אם אדם אחד עשה אותן, או אם גם נעשו על־ידי שני אנשים במקום אחד, שאז יש ליחס את הנגם להמקום. וכל מה שיתרבו הענינים המאחדים את הפעולות או התנועות השונות על־ידי אדם אחד בזמן אחד ובמקום אחד, יש בזה פרי לחזק יותר את האחדות. אולם די גם בדבר אחד. דרך משל, אם אנו רואים אנשים שונים רצים בזמן אחד למקום אחד, יש לחזק את ההשערה, כי יש איזה דבר שהניע אותם לרוץ יחד אל המקום ההוא.



אחדות והתחלקות

אחדות — או התאחדות — והתחלקות, שהן שני מושגים הפכיים. שניהם יוצאות מתוך השקפה אחת, ההשקפה הפנימית. כי ההשקפה הפנימית כוללת באמת שתי השקפות שונות, השקפת התאחדות וגם השקפת התחלקות. הנה ההשקפה החיצונית רואה כל נמצא רק מתוך השקפה אחת והיא, כי הוא אחד בתכלית, אבל ההשקפה הפנימית משקפת עליו גם השקפת התחלקות. כי היא חודרת לפנימיותו ורואה, שהנמצא הזה מתלכד מכמה חלקים ויודעת להפריד כל יסוד ויסוד. אפוא, בעת שההשקפה החיצונית משקפת על הנמצא הזה רק השקפה אחת מתמרת, כי הוא אחד בתכלית, ההשקפה הפנימית בשעה זו מפרדת את כל היסודות ורואה שהנמצא הזה הוא מורכב מכמה וכמה יסודות שונים. אבל לעומת זאת כוללת ההשקפה הפנימית גם השקפת ההתאחדות. כי על-פי ההשקפה החיצונית אין לאחד את הנמצא הזה עם עוד נמצאים, אבל על-פי ההשקפה הפנימית יש לאחד אותו עם עוד נמצאים אחרים.

אחדות וחיים.

כל דבר שבעולם מחובר ומורכב מכמה יסודות. וכל יסוד אף הוא מורכב מחלקים דקים. ומיתת הדבר ההוא הוא: הפירוד. כי כשיתפרדו חלקיו אשר מהם הורכב — ימות.

והנה שנאת חנם היא מיתה רוחנית, כי היא היא הפירוד האמתי. ובהיות כי בית-המקדש שבירושלים היה לב האומה, ובו התאחדו כל בני-ישראל אחדות נמורה, אי-לואת חורבן בית-המקדש הוא המיתה המוחלטת, המיתה הרוחנית. ואחרי שהזמן הוא הוא חיי האדם. לכן התחברות הזמן — הם החיים, ופירוד הזמן — זוהי מיתה. [ע"ד "מי האיש התפץ חיים אוהב ימים" וכי (תהלים, לה, יג)]. כי רק אם נתאחדו כל הימים, שחי בהם האדם, יש לקראם בשם חיים, אבל אם הימים כבר עברו ואינם, אין לאמר שחי בהם, אחרי שתכלית החיים היא שיחברם ויהום תחת ידו. וכשם שפסיקת אברים עושה טרפה, כך היא פסיקת ימי החיים העושה פירוד גדול בין הימים. (ע"ד "כמה ימי שני חיך" וכי, "ימי שני מגורי" (בראשית, ט"ז, ח"ט)).

אחדות פשוטה ואחדות יחוסית

יש שני מיני אחדות: א) אחדות פשוטה, או מקרית, ב) אחדות יחוסית, או תכליתית. דרך משל, אם אחד מאחד וכורד פחבילה אחת נרות, בודית ודונג, שקנה בעיר להוביל לביתו בכפר, הנה האחדות הזאת היא פשוטה, כי אין להדברים שום שייכות זה לזה ואין תועלת מהאחדות הזאת, כי רק במקרה נזדמן שקנה אותם ואחדם יחד. לא כן אם קנה מנורה ושמן ופתילה — האחדות הזאת היא יחוסית, כי יש יחס וקשר בין הדברים, וגם תכליתית, כי הדברים מאוחדים לשם תכלית אחת.

אולם גם האחדות היחוסית מתחלקת לשנים. יש אחדות יחוסית, שהדברים המאוחדים פועלים זה על זה ויש שאינם פועלים. אם מתאחדים, למשל, אנשים רבים לשאת משא כבד, שאין בכח אחד לשאתו. הנה האחדות הזאת היא יחוסית,

כי כל אחד צריך לשני, אולם אין אחד פועל על חברו. מה שאין כן בעץ המתאחד עם הארץ לגדל פירות; ששניהם פועלים זה על זה. כי העץ לכדו לא ישא פרי וגם האדמה לכדה לא תתן יכול ורק פשהם מתאחדים יחד פועל כל אחד על חברו ומשנה סבעו ונעשה כשנים. זוהי אהדות שאין להפרידה. כי כל אהדות יחסית היא להוצאת תכלית ידועה ובמקום שאין הדברים המאוחדים מתחלקים, כל אחד לכדו לא יוציא התכלית.

וזאת לדעת, כי יש דמיון ושווי בין האמצעים להתכלית וכל מה שמתמעטים האמצעים יגדל השווי. ואם יש רק אמצעי אחד, אות הוא שהדמיון הוא פנימי. ומכאן אנו למדים, כי האהדות שבין ישראל לאביהם שבשמים מוכיחה על שויון פנימי, שלכם של ישראל בפנימיותו מלא אהבת ה' ותורתו ויש לו המשכה למעלה. וזוהי כוונת המדרש: „וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחושת (שמות, כה, ג) זהב זה אברהם" וכי „וכסף זה יצחק" וכי „ונחושת זה יעקב" (שמות רבה, מט). כי „תקחו מאתם" מורה גם בע"כ, אולם באמת נתנו מדעתם ורצונם. כי הלב בפנימיותו רצה לתת וזה משום שהם בני אברהם יצחק ויעקב.



אייכולת טבעית ומוסרית

ידוע, כי להוציא דבר אל הפועל דרושים שני אמצעים: (א) רצון, (ב) יכולת. וגם היכולת מתחלקת לשני סוגים: (א) יכולת טבעית, (ב) יכולת מוסרית. [מי שהוא בעל-דת יש אשר מניעה דתית תמנעהו מלעשות איזה מעשה. לאדם פזה דרושה גם היכולת המוסרית]. ואחרי שיריעת ההפכים אחת היא, מוכן ממילא, ששלילת-המעשה יכולה להיות אם מצד שלילת הרצון, שאם אין האדם רוצה אינו עושה, או מצד שלילת היכולת, שאין לו יכולת טבעית לעשות את הדבר, או שאין לו יכולת מוסרית, שמצד דרכי המוסר אין בידו לעשות, שהתורה אסרה עליו.

אולם יש עוד אייכולת, שיש להסתפק בה לאיזה סוג היא שייכת. וזוהי — אייכולת מצד יראת העונש. כי אייכולת מוסרית פונתה, שאצל בעל דת השליחה המוסרית היא כמו שליחה טבעית, כי אם הדבר אסור עליו באיסור התורה ימנע מלעשותו, כי חזק הוא באמונתו ולא יעשה דבר שהדת אוסרת עליו. אבל יש אדם, שרגש הדת פחה אצלו ואינו פועל עליו ובכל זאת הוא ירא מלעשות דבר האסור, מחמת העונש שהדת הטיחה עליו, והריהו כמי שאינו יכול, אחרי שהעונש מונעהו מלעשות. והמניעה מצד העונש היא מצד הסבל, כי יודע הוא שאם יעשה את הדבר האסור יסבול מכאובייהגוף ולכן הוא מונע עצמו מלעשות. וכל מה שהסבל גדול יותר תהיה גם המניעה חזקה וגדולה. וגם בשליחה דתית יש כמה מדרגות. יש שהשליחה הדתית היא גדולה ועצומה, פי יודע האדם שאם יעבור על האיסור תהיה עבירתו גדולה מאד. ויש שאין העבירה חמורה כל-כך. וכמריכו בנוגע להמניעה הדתית. כל מה שהדת מקפדת יותר — המניעה יותר גדולה וחזקה. ואחרי שהעונש הדתי הוא ביחס לחומר העבירה, מוכן מאליו שמדרגת חומר העונש יש לדעת חומר העבירה. והמניעה מצד העונש היא מניעה טבעית. ואף פי המניעה הזאת אינה מנעת למדרגת אייכולת טבעית, שהרי סוג-סוף יש לו לאדם גם היכולת הטבעית לעשות את הדבר [וכמו דאמרין] „הרי זה ניטר על מנת שתאכלי בשר

חזיר" וכי, "רבא אמר אפשר דאכלא ולקיא" (גיטין, פד, ע"א) וכן בענין שבועה (תמורה, ג, ע"ב). מפל מקום היא מניעה טבעית, כי בטבע האדם להמנע מלעשות דבר שישפול ממנו.

והנה אייכותל טבעית ומוסרית ומניעה טבעית ומוסרית הם שני דברים מיוחדים ופה נדבר על מניעה טבעית ומניעה מוסרית.

המניעה מצד העונש היא מניעה טבעית והמניעה מצד החטא היא מניעה מוסרית. ובהיות כי הרגש הטבעי חזק מן הרגש המוסרי וענשי הטבע פועלים יותר על האדם, לכן גם אצל האדם, שהרגש המוסרי פועל עליו, מן ההכרח שפעולת המניעה המוסרית תהיה חזקה בכמותה ובאיכותה מפעולת המניעה הטבעית. וכמו שידוע יש כמה מדרגות בעונשים: מלקות וארבע מיתות בית-דין וגם המיתות עצמן אינן שוות במדרגותיהן וממילא יש להעריך על פיהם את ערך העבירה וערך ההסרה הרתית. ויתכן שאפילו במקום שלענין המניעה הטבעית מצד העונש יספיק עונש מלקות, הנה לענין המניעה המוסרית לא תספיק הידיעה על העונש הטל הזה ורק ידיעת עונש חמור, כגון אחת ממיתות בית-דין ואולי המיתה החמורה שבהן. והרגש מעצם ההסרה הרתית, אם כי הוא מביא לרגשי הנוחם וגורם צער גדול, בכל זאת אין בכחו להחריב את מוסרי הנוף ולהרוס יסודי הפחות הגופניים כמו העונשים בפועל. כי העונש בפועל מהרס לפעמים את כל יסודות חיי האדם אף אם העונש איננו עונש מיתה, כמו שבמלקות צריך אומר ויש שהיה הלוקה מת תחת יד המפה. לכן יש שהעונש בפועל קל יותר מפני ערך העבירה — — — הערת המביא לתום — יותר לא נמצא מערך זה ככתב-יד.



איתערותא דלעילא ואיתערותא דלתתא

יש שני מיני התעוררות: איתערותא דלעילא, שהקב"ה מתעורר לרחם על עמו ישראל ולהושיעם מצרתם, ואיתערותא דלתתא, שבניישראל מתעוררים לשוב אל ה'. וכלל גדול הוא, שכל איתערותא דלעילא זוקפת איתערותא דלתתא, ע"ד: "שובו אלי ואשובה אליכם" (זכריה, א, ג). והנה כל איתערותא דלתתא מעידה על הפשרון והפח הפנימי שבישראל. אחרי ששום דבר אינו יוצא אל הפועל אם לא היה מתחילה בכח. וכל איתערותא הריהי יציאת הפח אל הפועל, מוכן שגם מתחילה היתה ההתעוררות בכח. היינו כי יש בישראל הפשרון הזה ורק שאינם מוציאים אותו אל הפועל, אולם כשבאה העת הם מתעוררים ומוציאים אותו אל הפועל.

וזוה יש לדעת, כי כל החגים והמועדים הנקראים "חגי הזכרון", שהם מזכירים את הנסים שעשה הקב"ה לנו ולאבותינו, פי שנים ברוחם. פי כמו שהם באים להזכיר את הנסים, כך הם באים להזכיר את פשרונם וסגולת-נפשם שם ישראל. פי בכל עת שהיתה איתערותא דלעילא היתה גם איתערותא דלתתא. ביציאת מצרים אמרו: "בשביל ארבעה דברים ננאלו ישראל ממצרים, שלא שנו את שמם ולא שנו את לשונם" וכי (מדרש שו"ט, ט, קד). וזהו כשרון שמירת הפידרות. פי הזרים והגולים בטבעם לשנות את שמם המיוחד המזכיר לכל פי גולים הם. וכמו שהעני רוצה להתלבש בבגדי עשירים ולהסתיר עניותו, כן בטבע השפל, שהוא רוצה להסתיר את מצבו הרע ונמנע מפל דבר שיש בו כדי להזכיר את מצבו.

ולו היו בני ישראל הולכים בדרך זו, לשנות את פרצופם ולהתבולל בין הנוים, לא היה נשאר מהיהדות שריר ופליט. אולם יש להם הכשרון להתבודד לעצמם ולשמור על ברירותם, וזהו סוד קיומם בגולה ובשבי'ו הם נגאלים. וכן בקריעת ים סוף לא נעשה להם הנס עד שבאו עד חוטמן במים. וכן בימי אחשורוש, שחזרו בתשובה. וכמו כן בנס חנוכה.

ובכולם יש לראות, שוכרו אחד עומד לכאן ולכאן, כמו שהוא מזכיר את הנס, כך הוא מזכיר את הכשרון וסגולת־הנפש של ישראל. ובאמת יש לכל אחד לדעת את פשרונותיו וכחות־נפשו. וידוע שבשם שיש חכמת הנפש הפרטית, כך יש חכמת הנפש הכללית, העממית. כי כל עם ועם יש לו סגולותיו המיוחדות, שבהן הוא מצטיין מיתר העמים.



אמונה וחקירה

הרבה מגדולי ישראל חתרו למצוא את הדרך הנכונה בין אמונה וחקירה, הנראים כמושגים סותרים זה את זה ובכל זאת יש כמה רמזים, שיש לאחוז בשניהם. רבים בקשו עצות להשלים ביניהם לכל ישיג האחד את נבול רעהו. ואנכי הראיתי, כי דרך הז"ל היה לחקור על המסובבים ולא על הסיבות, על העלולים ולא על העילות, ומה גם על הסיבה הראשונה. כי קצרה יד האדם להבין גם את היותו ובואו לעולם. ובכלל אין בו כח להבין ולהשיג את מהות הנצחיות, וכמו כן הקרמות שהיא ענין הנצחיות.

והנה מזה יש לנו ראייה נכונה על מציאות הבורא. מפיוון שיש קרמות והשכל האנושי אינו יכול להשיגה בשום אופן, הרי ברור הרבה, כי היתה בזה יד פעולה מגבולת, אשר הגבילה את השכל ואמרה: עד פה תבוא ולא תוסיף וממילא יש פועל מנביל, שהגביל את השכל בגבול ידוע. שאם לא כן קשה להבין: למה לא ישיג השכל את ענין הקרמות אחרי שישנו במציאות? והרבה הלמד מזה הוא, כי אין לחקור בענין זה כלל. וכל מי שיעמיק לחשוב בזה יתע מני דרך ויקצץ בנטיעות.



אמונה ורגש

ישנם דברים שהאדם עושה אותם מצד האמונה, כמו המצוות השמעיות, לפי חלוקת הרמב"ם בפרקיו, וכנגדם — דברים שהוא עושה אותם מצד הרגש. הרגש מוליד התלהבות עצומה. והאמונה מכריחה לעשות טוב. כל המצוות השכליות עלולות להיות גם רגשיות, אם האדם מרגיש את גודל נחיצותו ותועלתו.

והנה אין לכהר, כי לא תמיד בכח האמונה להביא לידי מעשים טובים ויש כמה דברים, שגם היותר חזקים באמונתם יפלו בהם, בעת שהרגש רב פחו לכבוש תשוקת האדם ולהכריעו לטוב. כי לפקודת הרגש יש רצון טבעי ולפקודת האמונה יש רק מניע מוסרי. ולרעתה זוהי הסבה מה שאנו רואים לפעמים, שהחפשים מצטיינים בכמה מעשים טובים יותר מן החרדים, כמו בעניני צדקה ובהחזקת החברות, אשר אין לכהר מה שהענינים רואות. הסבה היא, שהחרדים למודים להכניע את הרגש תחת יד האמונה ולא יחפו לפקודת הרגש, כי אם אל אשר

יוליכם רוח האמונה שמה ילכו. זידוע, פי לטישת החושים תלויה בשמושם התמיד. החוש שהשמוש בו הוא תמיד מתחדד ומתלטש וכחו יגדל וירבה, והחוש שלא ישתמש בו בתמידות תאבד סגולתו ויכלה כחו לאט לאט. אם ישב אדם זמן רב בחושך תכהינה עיניו. וכן יתר החושים יתם פחם בהעדר השמוש בהם. והוא הריו בנוגע לרגש. על-ידי ההכנעה התמידית שמכניעים החרדים את הרגש לאמונה והעדר השמוש בו, ירפה כחו ושוב אין בו כרי להביאם לידי מעשים הנעשים מתוך רגש חזק. ורק השרידים, יחידי הסגולה, אשר אמונתם חזקה מאד, עד שבכחה להשפיע גם על הרגש ולהלהיבו, רק הם עושים מעשים טובים גם מצד האמונה וגם מצד הרגש. אבל בני-עליה כאלה מעטים הם. אולם אין ספק, שגם אלה, אשר רק האמונה אזור חלציהם וכח הרגשתם נחלש אצלם וכל מעשי הסדרם וצדקתם רק מניע אחד להם והיא אמונתם החזקה — גם אלה יש להם הזכות להקרא בשם צדיקים גמורים. פי לא כל אדם זוכה להיות מבני-עליה, אשר האמונה והרגש דרים אצלם בכפיפה אחת.

והנה זה שהצדקה מצויה יותר באנשי החופש יש לו מקור ביסוד חכמת הנפש. פי התשוקה להשפיע על זולתו היא תשוקה טבעית [וכבר דברתי על זה בהקדמתי לספר „אור שבעת הימים“ ורק ששם הראיתי, שהתשוקה הזאת רשומה נכר רק בעניני תורה והכמה, ובכלל בקניני הנפש גדול המניע הטבעי הבא על-ידי השפעה, אבל בקניני הפשר לא לבר שהמניע הטבעי קטן הוא, אלא שגם בקושי תתעורר פה תשוקת ההשפעה]. ואולם הענין הוא כך. ידוע ש„פלגא ברקיע לא יחבי“, וכל פח טבעי שיש בכריאת האדם הוא כח כללי. ואם אנו רואים שהכח הזה מתחלק, זהו משום שיש עוד פח אחר המתנגד לו ומתגבר עליו. כמו שאנו רואים, שאבן אחת עולה למעלה בעת שאבן שניה, שמהר אחר חוצבה עמה, יורדת מטה, הלא זה מוכיח על איזו תנועה הכרחית. ולכן גם האבן העולה למעלה יש בה טבע הירידה, ורק הפח המכריע של הזורק התגבר על הפח הטבעי שבאבן והוא שהניעו למעלה. וכן בענינו. אחרי שאין להכחיש, שיש פח נטוע בנפש להשתוקק להשפיע על זולתו, לכן אם ישנם איזו דברים, שלא נראה בהם הפח הזה בעליל, זהו משום שיש גבולים לכח הזה ולעומתו יש פח אחר המתגבר עליו ומכריעו. ולפי שתשוקת הפספ גדולה היא מאד, אין היא מניחה לכח התשוקה של ההשפעה לפעול את פעולתו. ויש לפעמים, שתשוקת ההשפעה מתגברת על תשוקת הפספ. כמו בענין כללי, שיודע המשפיע שהשפעתו תהיה כללית, תשוקת ההשפעה הולכת ומתגברת. וההשתדלות הנופנית, אף פי גם היא יש לה מעצורים פנגרה והם אהבת המנוחה ושנאת הטורח והעמל, אולם אחרי ששנאת העמל ואהבת המנוחה אינו גדולות כל-כך כמו תשוקת הפספ, תתעורר תשוקת ההשתדלות ביתר שאת. וההשתדלות כללית גם היא תפרוץ בכח אביר, פי גדולה בזה תשוקת ההשפעה.

ובזה נמצא ביאור מספיק להויון אשר לעינינו. פי יש אשר אנשים הפשים מדת מתעוררים יותר מן החרדים לענין השפעה כללית. יען פי הספן הספינו האנשים האלה להלך אחרי רגשי לבם בכל אשר יעשו. ובהיות פי בנושא ההשפעה הפללית יש ענין רב לרגשותיהם לענות בו, לכן יתעוררו לזאת במהירות רבה. לא כן החרדים, אשר השקיעו את כל נטיותיהם והלך-נפשם ברגש האמונה, הם הספינו רק לרגש זה ואינם רגילים להשתמש ברגש הטבעי ולכן לא יפעל עליהם על נקלה וככח גדול. בשגם חריש הטבעי הוא ודאי ומחלט, פי לא יבוא לעולם

בספקות, אם יש לעשות כן אם לא, אחרי שהאדם עושה מעשהו על-פי פקודת הרגש המכה אותו ואומר לו עשה כך וכך ובפעולת רגש כזה לא יפול כל ספק. אולם רגש הרת הוא תלוי בידיעה וכל ספק בענין מחליש את הרגש, כי הספק בענין מוליד ספק ברגש עצמו.

דרך משל: אדם רוצה לאכול, פי רוח בטנו הציקתהו והוא הולך לשבור את רעבונו. האם יכול הוא להטיל ספק במעשה זה, אם יש לו לעשותו או לא? אחרי שרגש הרעב יניעהו למעשה זה אין כל ספק, כי רעב הוא ללחם ונפשו ריקה. אולם אם אדם רוצה לאכול לא מצד כוסף האכילה אלא מצד קיום מצוה, פאכילת מצוה, למשל, ויש לו ספק אם המצה היא כשרה ואין בה חשש חימוץ, אז אם גם הניע למדרגה כזו, שהרגש הרתי פועל עליו פעולה עוה, אבל מכיוון שאין הרגש הזה רגש טבעי, אין הוא מתלהב ופועל באדם את פעולתו רק בשעה שהאדם חושב שהוא עושה מצוה לפי חוקי התורה וכל ספק הנולד בענין מחליש את הרגש.

אמונה ושכל

יש לרעת, כי אם אמנם שני המושגים אמונה ושכל אינם מתחברים יחד, שכן האמונה היא רק במקום שהשכל קצר להשיג ולתפוס את הדבר וכשהשכל תופס אין מקום לאמונה, — בכל זאת שני המושגים האלה פועלים ונפעלים זה מזה וזה על זה ועוזרים ונעזרים זה מזה וזה לזה. כי יש באדם נטיה טבעית לההשגה השכלית ולהחליט, שכל מה שאיננו בשכל איננו במציאות. וגדר האמונה היא להחליט ולהאמין גם במה שהשכל אינו משיג, היא גופה נעזרת מן השכל. אולם ההחלטה הזאת היא כוללת ויכולה להביא גם נזק רב. פי האמונה בכל דבר היא נגבלת עם הפתיות ועלולה להביא את האדם לידי אמונה עוורת בכל היוצא מגדר השכל והתבונה, אשר אד פתאים יאמינו בו. אי לזאת יש לאדם להתבונן מאד ולרעת עת לכל חפץ, עת להאמין ועת להמנע מהאמין. ולזה יש לרעת את התקונים הראשים והפולאים שהאמונה מכוננת אליהם. גם לראות ולהוכח במישפט מדעי. פי כל ברור נסיוני, אף פי איננו ברור מדעי, מפל מקום הבנתו הוא ענין מדעי. פי השכל ישפוט, שהתועלת היוצאת מהמטרה הזאת היא תועלת מוסרית ולכן יש לעשות את הנסיון הזה. וברור נסיוני בענינים רוחניים ערפו גדול מברור נסיוני בענינים טבעיים וגשמיים. דרך משל. הפרור של הרופא, או עורר-הדין, הוא מדעי ונסיוני. הפרור הרעי הוא מן המוקדם אל המאוחר. ברור הרפואה הראויה לחולה תלוי ועומד בידיעת טבע האדם ונתוח כל אברי גופו, אופני הרפכתם ותפקידם. גם בידיעת טבע העשבים והצמחים, שמהם מורכבים סמיי-התרופה באופן הנרצה לכל מחלה מיוחדת. והצטיינות הרופא באומנותו תלויה בידיעותיו בכל האמור פה. ואם כן מי שיודע בכל אלה יכול לשפוט מראש על מהלך ההתרפאות על-פי הרופא. פי המסובב הזה הוא מסובב ההכרת. [פי יש סבות המרשות וסבות המכריחות. בסבה מכרחת יש לרון בכרור מהסבה על התולדה, או על המסובב. אולם מהמסובב על הסבה אין לרון בכרור, פי אולי ישנה עור סבה אחרת המסבכת]. לא כן בענין רוחני. אחרי שידוע, פי יצר לב האדם רע מנעוריו, יכול האדם להפיק תועלת לנפשו רק על-ידי האמונה, אשר פעולתה רבה על הלב. ובזה מנוצרים

דברי המדרש: „ד"א, אם תקח אמרוי (משלי, ב, א) א"ר יהודה בר שלום אמר הקב"ה לישראל אימתי אתם נקראים בני פשתקהו אמרוי" (דברים רבה, ז). כי זה גופא היא הראיה היותר ברורה על אמיתת האמונה. וכמשל הידוע על שלש הטבעות, שלא הטבעות מסבכות את ההנהגה, כי אינו אלא לסימן בעלמא, והעיקר אם שוות הן זו לזו.

וכמוכן אין להביא ברור נסיוני על כל פרט ופרט מפרטי האמונה ורק על-פי המשפט, כי החלק מעיד על הכלל. וכמו קומץ אחד משק תבואה מעיד על טיבה וטובה של כל התבואה אשר בשק. אם כי יש מקום לחוש, אולי רק הזרעונים האלה טובים הם ושאר הזרעונים הם גרועים ופסולים. אולם פאז מתערב המשפט השכלי ואומר, כי החלק מעיד על הכלל. וכמו שהכרעת הרופא היא הכרעת השכל לעומת הכרעת החזקה, שהיא רק משפט תוריי הנשען על יסוד מדעי, שאין לחוש להשתנות.

והנה יסודי האמונה וכלליה הם שלשה: א) אמונת האחרות הצרופה (כי כל האמונות נוסדות על אחרות בלתי גמורה ומוחלטת וציוריהן אינם ברורים לענין נשגב זה), ב) קדושה ופרישות, ג) אהבה ואחרה. ושלושת הדברים, שהם ביהרג ואל יעבור, הם ההפכים לשלושת יסודי האמונה. עבודה-זרה — ההיפך לאמונה הצרופה, גלוי-ערויות — ההיפך לקדושה ופרישות, ושפיכות-דמים — ההיפך לאהבה ואחרה. וכאשר נתבונן נראה, כי גם ראשי היעודים פוללים כל שלשת אלה. על ענין האחרות הצרופה בא היעוד: „כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'“ (צפניה, ג, ט); על ענין הקדושה הוא היעוד: „אשפוך את רוחי על כל בשר“ (יואל, ג, א); ועל ענין שפיכות-דמים בא היעוד: „וכתתו חרבותם לאתים“ (ישעיה, ב, ד). וכן היעוד „וגר זאב עם פבש ונמר עם גדי ירביץ“ (שם, יא, ו) הוא הפלגת ענין האהבה והאחרה והריעות שתהיינה באחרית הימים בין כל בני האדם. אולם היעוד היותר עיקר הוא התפשטות אמונת האחרות בעולם והפצת תורת ה' בכל העמים והלשונות, שלמטרה זו ניתנה התורה מראש. וכל זה יש להוכיח בברור נסיוני, שסוה-סוף יצא לאור היעוד הנעלה הזה, אחרי שגם נתקיים במקצתו, פדברי הרמב"ם (בהלכות טלכים). ומפיוון שהתפשטות התורה היא העיקר היותר גדול בדת, כי התורה, שהרימה בכלל את המין האנושי, שמה עין על גוי ועל אדם וצותה מראש להשמיד את כל העמים, אשר אין מהם כל תקוה לתקון העולם במלכות האחרות ודאגה לאלה שנשארן בחיים להפיץ בקרבם את אמונת ה' — לכן במדה שהתורה מרימה את ערך האדם בה במדה הבטיחה על התפשטותה בין כל העמים. כי התורה היא תורת האדם, ע"ד: „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם“ (ויקרא, יח, ה) וכל נתיבותיה חיים ולכן אות היא לעולם על הפרתה את ערך מעלת האנושיות. וכל אלה שהרבו לשפוך דם השפילו את מעלת האנושיות. כי שפיכות דם האדם והרמת מעלת המין האנושי הם שני דברים הסותרים זה את זה. כי המפיר את ערך האדם וחיוו איך הוא יכול לשפוך את דמו ולאבד את חיוו? והתורה המרימה את מעלת המין האנושי יש להתברר בה גם את העיקר הזה, שהיא תפשט בכל העולם. וממילא יש בזה גם בחינה מדעית ונסיונית.

אמונה, שכל ומציאות

בשלושה דברים מתאמת דבר בלב האדם; היינו שבשלושה אופנים שונים יכול הדבר להתקבל על לבו ולהתאמת אצלו. אם אחר, למשל, יספר לחברו על מציאות מסלתי-הברזל, פי אנשים נוסעים במרכבת קיטור בלי סוסים, או כי יספר לו על החשמל וחומי-הטלגרף וכדומה, הנה יש אשר השומע לא ראה כל אלה בעיניו ולא לקחה אזנו שמץ מהם וגם לא יכול להבין בשכלו פשר הדברים, ובכל-זאת הוא מאמין לכל משמע אזניו, כאילו ראה את כל אלה עין בעין. באופן זה נתאמתו הדברים אצלו אך ורק מצד ההתאמתות. אולם יש אשר השומע לא יאמין בשום פנים ויעתיר דבריו על המספר, פי לא נכונים הדברים ומן הנמנעות הם. עד אשר המספר ילמדוהו דעת על מה ואיד נוסדו כל הדברים האלה ויסביר לו את כל הענינים, אשר היו למקור נפתח לכל ההמצאות והחידושים שהמציאו בני אדם בדור האחרון, ואז מתישבים ונקבעים הדברים בלב השומע ונתאמת אצלו שבאמת ישנם דברים כאלה במציאות. הנה ההתאמתות הזאת היא ענין שכלי, פי הדברים נתאמתו ונקבעו בלבו רק כאשר הסבירם לו המספר בטוב טעם ודעת והשומע ראה ונזכה פי כנים דבריו. ויש שהשומע אינו מאמין למספר וגם אינו יכול להשיג את הדברים בשכלו ובכל-זאת הם מתאמתים אצלו ע"י המציאות. היינו, כי המספר הראה לו בחוש את מציאות הדברים המסופרים. וכבר כתבו, פי כל דבר המתאמת בשכל נקבע יותר בלב האדם ויהיה כנטוע במסמרות. והשכל והמציאות ביחס הענין שאנו דנים בו הם מסבכים זה את זה, פי המציאות מסבכת את השכל. ולכן אם הגיע באמונתו במשמע אזניו למדרגה כזו, שהוא מאמין בדבר כאילו ראה אותו בעיניו ממש, ממילא ישיגנו גם השכל.

וכו בנוגע לשפלות ישראל וחלקם הדל בלאומים נובל למצוא סבתם ונמוקם בטבע ובכריאה וממילא תתחזק האמונה בלבנו. פי שני חוקים שוררים בטבע. חוק א': כל המגושם יותר שורר ומושל על הרד והדק והוא מכלפלהו ומפרנסהו. הדומם מפרנס את הצומח. האילן הנושא פירות-זהב, אשר יובליום למרחקים, גם פריו יתן ריח ניהוח ומחירו יקר מאד, והאילן רבי-הערך הזה מוכרח להתפרנס מגוש עפר. ויש אשר הוא שתול אצל פנים וסלעים ובית-אבנים יחזה והמה כאלו מסרבים לפרנסו למרות הכנעתו להם. וכו' הוא בבני-אדם. אם איש רב הערך ורם המעלה מוכרח להתפרנס מאיש גס והמוני, לא כמו זר יחשב הדבר, שכן הוא בטבע כל הדברים שבעולם. הצומח מפרנס את החי ולכן החי נפוף להצומח. ויש בעלי-חיים המפליאים לב כל רואיהם בחריצותם וכשרונותיהם ובכל זאת הם מוכרחים להתפרנס מהצומח הנמוך מהם. ולא כל צומח מפיר את ערכם. יש צומח, שהוא מלא קוצים ודרדרים ובהם ידקור כמדקרות חרב את בעלי-החיים המתפרנסים ממנו. האדם, המרבה, המתנשא לכל לראש ברום מעלתו ותפארת גדולתו, הוא מתפרנס מכל אלה הנמוכים ממנו. מהצומח ומהחי. ויש שמפרנסין ושימו רעל ומות בסירו. וכן הוא ביחס וערך האדם לאדם. שבטי לוי ויששכר היו מוכרחים להתפרנס מבני השבטים הנמוכים מהם. ולואי שהיו המפרנסים מפירים ומוקירים את ערך אלה המתפרנסים מהם, פי אז לכבוד היה נחשב בעיניהם הדבר הזה. וכמו שאמר הכתוב: "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך" (דברים לג, יח) "שמח זבולון בצאתך" בעת שתשים על לבך כי "וישכר באהלך", פי השבט רבי-המעלה הזה, אשר תורתו בתוך מעיו, הוא באהלך, כלומר: הוא מתפרנס על ירך. ושבט לוי,

הנבחר מפל השבטים, היה מתפרנס מפולם. ויש פרשה שלמה בתורה. פרשת תרומת-מעשר, אשר באה להראות, שבדין הם נוטלים את חלקם. שמשלחו גבוה זכו ולא יפול עליהם לבם על שמוכרתים הם להתפרנס מן הנמוכים מהם.

חוק ב: פל השואף למטרה נשגבה יש לו לסבול הרבה. וכמו שאמרו במדרש: „ואתה תצוה (שמות כו, כ), הה"ד, זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך" (ירמיה, יא, טו) וכו', מה הוית הזה עד שהוא באילנו מגררין אותו ואח"כ מורידין אותו מן הזית ונחבט וכו' ואח"כ טוחנין אותו" וכו' (שמות רבה, לו). הפונה היא, כי הוית מעוררת רוממה להביא אורה לעולם ולכן הוא סובל הרבה וכמה הרפתקאות עוברות עליו משעה שמגררין אותו עד שהוא נותן את שמנו. וזוה נמשלו ישראל לזית. וכן היונה הביאה אורה לעולם (כמו שהוא בכמה מקומות) וזוה נמשלה כנסת-ישראל ליונה. „ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה" (בראשית ח, ט) והיא מוכרחת להיות סוגרת ומסוגרת „ותשב אליו אל התבה", כי עוד „מים על פני כל הארץ", מים זדונים, ו"לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה". ובמדרש: „מה טרף קטל וכו', אילו שבקתיה אילו רב הוה מתעבד (בראשית רבה, לד). כי כמה מישראל נקטפו, כמה נהרנו על קידוש השם. וכל זה לשם המטרה הגדולה, לתכלית רוממה ונשגבה, שאין להגיע אליה אלא על-ידי מסירת-נפש. כי רק אז יפירו וידעו כל באי עולם את גדולתם ורום ערכם של ישראל, אחרי שהם מסורים לרתם בכל נפשם ומתוך כך תתפשט אמונתם בעולם לתקו עולם במלכות שדי. ולפי שהיונה בעצמה קטפה את עלה-הזית והוכיחה, כי כדי להגיע למטרתה עליה לעשות כן „לעת ערב", פל עוד החושד יכסה ארץ וערפל לאומים, ידע נח „כי קלו המים", כי סוף סוף יקלו המים הזדונים ויתמו מן הארץ.

ואחרי שרואים אנו במציאות, כי כל מי שמטרתו יותר רוממה מרבה לישא ולסבול, לא יכאב עוד לב היהודי בזכרו את תלאותיו ועול סבלו, בשומו על לבו את מעוררתו הנשגבה. וכמו שנאמר: „זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך". ה' יודע את טבעד ותכונתך, כי כל מה שילחצוד וידחקוד תפיץ את אורך עד למרחוק. ולכן עליד לקבל את היסורים באהבה. וזוהי כונת המדרש: „חוקים שבתם חקקתי את השמים ואת הארץ", כי חוקי המציאות מאמתים את חוקי התורה וחוקי ההנהגה הפללית — את חוקי ההנהגה ביחס לעם ישראל. ועי"ז תתחזק האמונה, כי ימצא לה יסוד נאמן במציאות, וכל דבר המתאמת ע"י המציאות לא יפול עליו שום ספק.

יוצא, כי שני החוקים שבמציאות, שהרד והענוג כפוף להגם והמגושם ומתפרנס ממנו וכל הגדול מחברו בתעוררתו יסוריו מרובים ממנו — שני החוקים האלה מחזקים את אמונת ישראל ויתנו כח לעם עתיק יומין לשאת דומם את אשר נטל עליו בגלות החל הזה ולקבל באהבה את כל יסוריו ומכאוביו, בידעו נאמנה, כי כל אלה אך אמצעים הם, אשר על ידם יגיע אל המטרה הנשגבה והרוממה שהציבה ההשגחה העליונה.



אמורא

השם „אמורא" הוא בניגוד להשם „תנא". כי תנא הוא מי ששונה בעצמו ואמורא הוא מי שאומר דבר בשם אחרים. ובכללות תקופת התנאים לא היתה להם רשות לחדש דבר מעצמם ורק לפרסם את השמועות הישנות. ולכן היתה לפרקים מחלוקת בין האמוראים בהוכחת דבר מדברי התנא. כמו שמונח בטבע העניו.

שבהוכחת דבר מדבר, התלויה בהכנת ההקדמות ובהוצאת המסקנות, עלול שיפול בה ספק וממילא אפשר שתהיה מחלוקת. ובכלל, אמורא הוא מענין אמירה, שהוא אומר מה ששמע ואינו מחדש דבר מדעתו. כמו שאמרו: „ואהרן אחיך יהיה נביאד' (שמות, ז, א), בשם שהרורש יושב ודורש והאמורא אומר לפניו, כך אַתָּה תדבר את כל אשר אצוד ואהרן אחיך ידבר אל פרעה“ (שמות רבה, ח).

ואולם מי שם גבול בין התקופות ולשים גבול וגדר, כי רק מי שחי בתקופות האלה היתה לו הרשות לחדש דבר והתקופות הבאות לא הורשה להן לחדש דבר. ועל אחרים נסתפקו ואמרו: „רב תנא הוא ופליגי“ (עירובין, ג, ע"ב). ובאמת לא היתה גם להתנאים רשות לחדש דבר ורק להוכיח מן הקבלה, כמו שאמרו: „אין נביא רשאי לחדש דבר“ (מגילה, ב, ע"ב). ואם פן מהו ההבדל שבין תנא לאמורא? ולאמר, שבתקופת התנאים סמכו על הקבלה ובתקופת האמוראים לא סמכו — זה דחוק מאד — — —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתיב-היד.

אמירה

יש שהשתמשו בלשון אמירה על הוכחה ברורה וכמו שמצינו בנמרא: „לאו בפירוש איתמר אלא מפללא איתמר“. כמו כן השתמשו במדרש בלשון אמירה להוראת הוכחה. ולכן יש שהביאו „אמר הקב"ה“, פי בשעה שמצאו הוכחה לאיזה דבר מן המקרא שמו את הדבר בפי הקב"ה, וכמאמרם: „דבר ה' זו הלכה“ (שבת, קלח, ע"ב). ובכלל כל דבר שהוא כרת מלפני של עולם, הקב"ה, שייך לומר עליו „אמר הקב"ה“, אחרי שאמירה בעיסרה מורה על ה ת ג ל ו ת. [ומצד זה השתמשו גם על הפתיבה בלשון אמירה, אף כי האחרונים עוד לא באו בזה לידי החלטה. וראייה לדבר, שפתיבה נכללת בכלל אמירה, הוא המאמר: „וישמע יתרו מכתב שלח לו“ (מכילתא). ובאגדה השתמשו הרבה בזה]. ודבר שהוא נגד רצון הקב"ה אמרו עליו הלשון: „בעת הקב"ה“. ובמדרש: „פעם הקב"ה על שלמה“ (דברים רבה, ב).

אמיתות וחשיבות

האמיתות והחשיבות הן שני יסודות של שלמות כל מאמר ודבור, פתב ומכתב. אם יאמר איש דבר, עליו לראות, שיהיה דבורו כולל את שני חוקי השלמות האלה, האמיתות והחשיבות. האמיתות היא, שיהיה הדבר מאומת מפל צד ולא יכלול שום סתירה בקרבו. ומצד החשיבות עליו להשתדל, שיהיה בדבריו איזה חידוש. כי לולא זאת אין כל חשיבות בדבריו, כי כל השומע ישאל: מאי קא משמע לן? אם יאמר אדם, למשל, פי ג' פעמים ג' — עשרה, פי כך נתחדש לו בשכלו, אָז לָן היה בכחו להראות אמיתת חידושו זה, היה בו חשיבות. פי באמת דבר חדש הוא, שכן עד היום ידענו אָד אַחת, פי ג' פעמים ג' — תשעה. ואחרי שבאמת ג' פעמים ג' — תשעה ולא עשרה, אם כן אין במאמר זה יסוד האמיתות. ואולם אם יאמר ג' פעמים ג' — תשעה, הנה במאמר זה יש יסוד האמיתות, אָד הוא משולל יסוד החשיבות, פי מה הוא בא להשמיענו, הלא הפל יודעים, פי ג' פעמים ג' — תשעה.

והנה התורה הקרושה היא יסוד השלמות ועליכן ראוי, שלא יחסר בה לעולם אחד משני חלקי השלמות האלה. ולמותר הוא להכפיר מילין על החוק הראשון מחוקי השלמות, האמיתות. נלוי וידוע הוא כמה ראו מחוקקינו לשקול כל דבר, כל אומר וזהו בפלס האמת. ובמקום שראו, שלפי ההשקפה הראשונה יש פעין סתירה, הוכיחו מזה איוה דבר מחודש. וזה יסוד המרה של "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". וכאן הראב"ד בפירושו, שאין הכוונה דוקא עד שיבוא הפתוב השלישי ויכריע ביניהם, רק שיש לחדש אופן כזה איך לישב את הסתירה ועל-ידי זה יצא לנו דבר חדש המכריע ביניהם. וזהו מה שמצינו בכמה מקומות: "למה לי קרא סברא הוא?" מכיון שיש סברא חיצונה המחייבת את הרבה, אם כן חסר חלק אחד מחלקי השלמות ואין בזה שום חשיבות.



אנושיות

משתי השקפות שונות יש להשקיף על האנושיות. מצד אחד יש לראות באנושיות כל המגרעות שבעולם, כל הנטיות הרעות וכל התאוות הנמכזות. כמו שפתוב: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית, ה, כא) ועוד כמה כתובים ומאמרים המדברים בננות האנושיות. ומצד שני אנו מוצאים, כי האנושיות היא כליל השלמות, כמו: "חביב אדם" (אבות, ג, יד), "אתם קרוין אדם" (יבמות, כא, עא).

והענין הוא, שבכל דבר יש חומה, צורה, פועל ותכלית. ומצד החומר עלול האדם לחטוא ויש בו כל המגרעות המפסידות את השלמות. אולם מצד התכלית יש באדם כל השלמות. היינו אם יתבונן בפועל ובצורה יראה, כי מתאימים הם אל השלמות. כי הקב"ה, שהוא פועל שלם, לא יפעול פעולה שתהיינה בה מגרעות. ולכן יש לאדם לרעת, כי בידו לבחור בטוב. והצורה מסייעת בזה. פי כבר כתבו הראשונים, שזה שהאדם הולך בקומה זקופה שלא ככל בעלי החיים, מורה לאדם, כי יש לו לפנות יותר אל הענינים השמימיים מאשר אל הענינים הארציים, שלא ככל בעלי החיים, שפניהם למטה, פי תכליתם היא ארצית. ואם מצד החומר יש באדם היכולת לעשות רע, אולם בשישקיף על התכלית יבחר תמיד בטוב. וכמו שפתוב: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב" (דברים, ל, טו). פלומר, הבחירה היא בידך, אולם הרבה דרכים יש לפניך, שעל ידן תגיע אל הטוב, ובחרת בחיים" (שם, יט).

כלל הדבר: האנושיות מצד החומר יש בה כל המגרעות, שהחומר נוטה לדברים מגונים ובזויים. אולם מצד התכלית צריך האדם לבחור בטוב. והתורה מלמדת את האדם לבחור בטוב. ובזה מרומם האדם את ערך האנושיות. פי אם האנושיות תשאר כמו שהיא מצד חומרה, מבלי להוציא את התכלית, תהיה לחרפה ולקללה. ורק על-ידי התורה היא מוציאה את התכלית והאדם ראוי לשמו. וזוהי כונת המאמר: "אתם קרוין אדם" (יבמות, כא, ע"א).



אסמכתא

בלל גדול ועיקרי היה לתו"ל, פי מעשה אבות סימן לבנים, וכמו שהגדירו בכמה מקומות. ולא לבד הדברים שהיו מכוונים מתחלה לשם העתיד, אלא גם הדברים שהיו רק לשעתם, הסמיכו עליהם הרבה מן העתידות, על דרך האסמכתא. והנה גדר אסמכתא הוא להסמיד על איזה דבר, כמו שאדם סומך על הפותל, שהפותל לא נבנה לתכלית זו, אלא שהאדם משתמש בו וסומך עליו. ודרבם היה לעשות אסמכתא לא רק על מקראות אלא גם על הטבע. כמו: "מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתדות" וכו' (כתובות, ה, ע"ב).

והפלל הזה יקר עד למאד. ובאופן זה הסמיכו את העתידות על מעשי אבות. ויש אשר החליטו, פי באמת קרו מעשי האבות כדי שיהיו מתאימים למעשי הבנים בעתיד. וכמו שאמרו: "הקול קול יעקב והידים ידי עשו" (בראשית, כז, כב) בזמן שהקול קול יעקב אין הידים ידי עשו" (בראשית רבה, סה). פי דרך חז"ל היה להסמיד ענין מאומת על מקרא כדי לתת השיבות יתרה לענין ולקבעו בלב העם. אמנם לפי ההשקפה הראשונה יש לתמוה ולאמר, פי נטו, הלילה, מדרך האמת. אחרי שהם בעצמם ידעו, שהמקרא איננו סובל את הפאור שהכניסו בו, איך התירו לעצמם לבארו שלא פכונתו? והלא זה אינו מתאים לרדכי האמת והתורה הנקראת אמת? אולם הענין הוא כן. הרי מקובל אצלנו, פי התוה"ק היא מקור השלמות והיא עשויה להישיר את דרפי האדם. ואם פן רצון התוה"ק הוא להראות לאדם פל דרכי השלמות. ואם נחליט פי כן הוא רצון התוה"ק, ממיאל אין באסמכתא, שהנהיגו חז"ל, שום נגוד לאמת, אלא להיפך, זוהי אמת לאמיתה.

והנה בזה שנתנו מקום להליט ענין אמיתי באיזה מקרא יש שתי כונות, או מטרות: א) פללית, ב) פרטית. הפללית היא להראות, פי כן הוא רצון התורה. והפרטית, פי התורה הביעה את רצונה במקרא זה. ובנוגע להפונה הפללית, הלא אמת ויציב הוא, פי כן הוא רצון התורה. ויש רק להטיט ספק בכונה הפרטית, אם באמת לוטה במקרא זה התגלות אותו הרצון. וכזה לא הקפידו חז"ל פל-פל, אחרי שהפרט מתבטל תמיד נגד הפלל. ואם רק ידעו שבנוגע להמטרה הפללית לא סרו מדרך האמת, לא הקפידו כליפך על הפרט. בשגם פלל גדול נקטו בידם, פי מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואם פן אין זו נטיה מדרך האמת אם נאמר פי המקרא יוצא גם לטעם זה. — — —

הערת המביא לדפוס: חסר בכתביהיד.

ויש לדעת, פי כל דבר שיש להכניס במקרא עלידי אחד מל"ב המדות של ר' יוספי הגלילי יש להסמיכו על המקרא, אחרי שיש מקום להטות את המקרא לזה. ובזה נעמוד עוד על ההבדל שבין י"ג מדות דר' ישמעאל ובין ל"ג מדות דר' יוספי הגלילי. פי הי"ג מדות של ר' ישמעאל הן הוכחות גמורות ונכנסות בדרך ההוכחה הברורה וכחם ממש פאילו גיו מפורשים במקרא. שפן ההוכחה הבנויה על יסודות אמיתים אינה נופלת במדרגה מהכתוב מפורש במקרא. והלמוד שיש להוציא מהוכחה כזו הוא ממש פערך הלמוד היוצא מהכתוב במקרא. וכל המדות האלה מלמדות איך להוכיח ולהוציא דבר מדבר. אולם פל"ב מדות יש גם פללים על האסמכתא, באיזה אופן יש להסמיד על המקרא ואימתי יש לנו רשות להטות את המקרא, שיקבל לתוכו למוד שאינו מפורש בו. והלמוד בעצמו הוא מחדש אלא שע"י האסמכתא ניתנת לו צורה מקראית, פאילו הוא מפורש

במקרא. כי גם בזה לא רצו שינהנו מנהג הפקר וכל הרוצה להסמיד יבוא ויסמיד ויחתך את המקראות בספינא חריפא. ולכן נמסרו ל"ב מרות, כדי לדעת, שיש רשות לנתח את המקרא ולהכניס בו עוד פונה, מלכר הפונה המפורשת, אם לפי המרות האלה יכיל המקרא אותה הפונה.

והנה כל מ"ע דרבנן יש עליהו הסכסם פללי מן התורה, אחרי כי בפירוש אמרה תורה: „לא תסור“ (דברים, יז, יא) וכו': „שאל אביך ויגדד זקניך ויאמרו לך“ (שם, לב, ז). אלא שיש הברל פללי בין הענינים שמדאורייתא ובין הענינים שמדרבנן. שהרי יש כמה חילוקים בין דאורייתא לדרבנן. והקפ"ה רצה, שרק המצוות המפורשות בתורה יהיו נוהגים בהן עפ"י דיני דאורייתא, אבל המצוות שמתחדשנה אחר-כך, אף כי יש לעשותן ולקיימן, תהיינה שונות בתנאיהן ובפרטיהן מתנאי ופרטי המצוות דאורייתא. וההברל הוא, דבאורייתא כל ענין וענין הוא התגלות רצון ה' לא רק בכלל אלא גם בפרט. דרך משל. התורה צותה לישב בסוכה, ליטול לולב, להניח תפילין ולהתעטף בציצית. יודעים אנו, כי הקפ"ה רוצה בכלל שישאל יקיימו מצוותיו, וגם בפרט — שהוא רוצה במצוה זו. אולם כל המצוות שחדשו חז"ל ולא הוציאו את חרושן בהוכחה ברורה, יש בהן רק התגלות פללית, כי הקפ"ה נלה בכלל שישמעו לדבריהם ולא התגלות פרטית. ולכן יש שדבריהם נדחים לנמרי, כמו בנוגע לענין ספק או לענין כבוד הבריות. וזהו שאמרו: „יום ראשון למצות לולב מכאן ואילך מצות זקנים“ (סוכה, טו, ע"ב) ואז אין לברר, כי ע"ז לא נאמרה בתורה מצוה פרטית אלא מצוה כללית. ולכן אין לברר „על נטילת לולב“ כי אם על מצות זקנים, ע"ד „זקניך ויאמרו לך“. והחולקים ואומרים „מצות לולב כל שבעה“ סוברים, כי אחרי שהתורה צותה לשמוע בקול חכמים יש לברר „על נטילת לולב“.

עפ"פ יוצא מזה, שההברל בין דאורייתא לדרבנן הוא, שבכל ענין דאורייתא יש גלוי פרטי ובכל ענין דרבנן אין אלא גלוי פללי. אי לזאת הסתפקו באסמכתא להסמיד הענין על מקרא אחרי שבכלל רצון התורה הוא לשמוע לדברי חכמים ומסילא למלאות אחרי דבריהם. ואם כן אין האסמכתא לפי מטרתה האמיתית נטיה מן האמת. ונהפוך הוא. אחרי ההשקפה העיונית יש לראות, כי האסמכתא ממלאה בדיוק את רצון התורה. כי התורה רצתה שיהיו נשמעים לדברי חכמים ושימלאו את דבריהם, אלא שלא היה ע"ז רצון פרטי רק רצון פללי. וע"ז מורה האסמכתא. ולכן נמסרו למשה מסיני הפללים, שעל פיהם יש לעשות אסמכתא בדרבנן. וכל ענין שאחיותו בתורה היא רק עפ"י המרות האלה יש לדעת שהוא מדרבנן. והנה פל"ב מרות של ר' יוסי הגלילי יש כמה מרות של ר' ישמעאל, ובאמת יש כמה דברים גם בנוגע לאגדה, שמוכחים ונולדים מהוכחות ברורות והם דאורייתא ממש.

ועפ"י דברינו אלה יש להבין גם מה שמצינו כמה פעמים, שאמרו דבר הלכה בשם תנא שבאמת לא אמרו. כמו שמצינו: „ולא היא לא תנא ליה כר' יוסי, אלא כי היכי דליקבל מיניה משום דר' יוסי נימוקו עמו“ (סוכה, נא, ע"א). כי גם בזה שמו להם אותו הלמוד לקו, שעפ"י ההשקפה הפללית יש לקבל את הדבר ולא חטאו לאמת הפללית. ויש גם לומר, אחרי שר' יוסי שנמוקו עמו בווז תמיד להלכה, לכן כל הלכה ישרה ומקובלת אפשר לתלות אותה בר' יוסי, שאין ספק כי

גם ר' יוסי בשביל העמוק הכריע פן להלכה. ואם אין ממנו ע"ז מימרא מפורשת, הרי זה משום שלא מסר את ההלכה לשום איש, אבל הוא בודאי הכריע כן מדעתו ולכן יש מקום לאמר שהוא אומר כד.



אסמכתא חלקית

יש מדרשות חז"ל, שהרעיון האצור בהם הוא כללי ופרטי. פי כל רעיון הוא כללי ויש בו גם פרטים וחלקים, כמו כל פלל שמתפרט ומתחלק לפרטים ולחלקים. וכשרצו חז"ל להסמיד איזה רעיון על מקרא ראו לבחור מקרא כזה שיהיה מקום להסמיד עליו לא את הרעיון הפללי בלבד, אלא גם כל פרטי הענין וחלקיו, ע"י שיתחלק המקרא לחלקים וכל חלק וחלק יאצור בקרבו חלק מחלקי הרעיון. אופן הכנסת חלקי הרעיון לחלקי המקרא היא כאופני כל האסמכתאות, שהחלק מהמקרא יתיחס ביחס מיוחד להחלק מהרעיון הכללי.

והמשל בזה הוא המאמר: „והודעת להם (שמות, יח, כ) זה בית חייהם, את הדרך זו גמילות חסדים, ילכו זה ביקור חולים, ביהו זו קבורה, ואת המעשה זה הדין, אשר יעשו זו לפני משורת הדין“ (בבא מציעא, ל, ע"ב). הנה חלקו את המקרא לחלקים ובכל חלק דרשו ענין מיוחד. ובאמת יש במקרא זה רק ענין אחד כללי—להודיע וללמד לאדם את חובותיו המוסריים לו ולחבריו. אולם באשר יש בזה חלקים אחרים, חלקו את הענין הפללי לחלקים ולעומתו חלקו גם את המקרא לחלקים והכניסו כל חלק וחלק מן הרעיון לחלק מחלקי המקרא המתיחס אליו ביותר. ונבאר פה בקצרה את היחוסים החלקיים: „והודעת להם זה בית חייהם“, כלומר, אומנות, שלזה דרושה ידעה. „את הדרך זו גמילות חסדים“, פי כמו הדרך ממלאת חפצו של אדם, אם צריך הוא ללכת למקום ידוע למטרה הנחוצה לו הוא הולך בדרך והדרך מחברת את המקום שיצא משם עם המקום שהוא הולך לשם, פן גם גמילות חסדים מתאימה להוצאת מטרתו של הלוח והוא הולך ללוות. „אשר ילכו זה ביקור חולים“, פי יש ללכת ולבקר את החולה. ושני הדברים האלה, גמילות חסדים וביקור חולים, נעשים בהליכה, פי הרוצה ללוות ומי שיש לו לבקר חולה עליהם ללכת. ומי שמרגיל עצמו ללוות יש לאמר עליו, שהוא הולך בדרך, שפן הפל יודעים, שהדרך הזאת מובילו לקבל הלוואה בנמ"ח. אולם על ביקור חולים לא שייך זה. לכן ראו לייחס ענין ההליכה לבקו"ח. „ואת המעשה זה הדין“, פי המעשה שוה אצל כל אחד ואחד והדין מציין את המעשה. „אשר יעשו זו לפני משורת הדין“, שווהי חובת האדם, פי עליו מוטל לעשות את הדבר לא מצד המעשה אלא מצד העושה. וזהו ההבדל בין דין לפני משורת הדין. דרך משל. ראובן רוצה לבנות בית וזבא שמעון ומעפב עליו. אם הטענה היא על-פי דין, שהקרע הוא של שמעון, אז מה שאין לראובן לבנות הוא לא מצדו רק מצד הדין, שהפל חייבים לקיים את הדין. אולם אם מצד הדין מותר לראובן לבנות, אלא שאומרים לו שמפני ההפסד שיגיע לשמעון יעשה לפני משורת הדין וירחיק מעט את הבנין, באופן זה ההרחקה היא לא מצד המעשה אלא מצד העושה. פי אם אסור לאדם לבנות מן הדין יש עול בבנין. וההשקפה המוסרית מביטה על זה כאילו חסר פה המעשה, שכן מעשה שאינו לפי חוקי התורה אינו

מעשה. אולם אם זהו רק מצד היושר, אין לאמר שהמעשה אינו מעשה, אלא שהעושה יש לו לעשות לפנים משורת הדין.

ויש לרעת, כי לא בכל מקום עלה בידי הז"ל לעשות את האסמכתא החלקית לאסמכתא יחוסית, היינו שיהיה יחס לחלק הרעיון עם חלק המקרא. ויש שעשו את האסמכתא החלקית רק לאסמכתא סדורית. כי במקום שהרעיון הפללי כולל איזו חלקים שיש להם סדר ידוע, שתלק אחד בא קודם וחלק אחר בא אחריו, ראו לחלק גם את המקרא לחלקים וכל חלק שהוא קודם במעשה, יחסוהו להחלק הקודם במקרא.

ובזה מתפרש המאמר: „והתקדשתם (ויקרא, יא, מד) אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמו, אני ה' אלהיכם זו ברכה" (ברכות, גג, ע"ב). ומה רחוק הוא לאמר, כי חשבו באמת שכל החלקים האלה מכוונים במקרא. ואיד אפשר לאמר, „פי קדוש זה שמו“, הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו ואין להפריד בין הדבקים. ומי לא יראה, שהתיבות „פי קדוש אני ה' אלהיכם“ מחוברות יחדו. אולם באמת רצו לאמר, שבמקרא הזה יש אזהרה על קדושה. והמושג הפנימי של קדושה היא גם טהרה ונקיות. ובכל מקום שיש אזהרה על טומאה ושקוץ פתוב קדושה. [כמו: „אל תשקצו את נפשותיכם" וכו', „והתקדשתם והייתם קדושים" (ויקרא, יא, קג—מד); „ולא תטמאו את נפשותיכם" וכו' והייתם קדושים" (שם, מד—מה); „ושבת וכסית" וכו', „והיה מחניד קדוש" (דברים, כג, יד—טו)]. כי קדוש משמעו נקי וטהור מפל שקץ וזוהמא. ואחרי שהפתוב מזהיר לישראל שיהיו קדושים לה, מובן שמקום התפלה והברכה צריך להיות נקי מפל לכלוד וזוהמא. ובסעודה באים תחילה מים ראשונים ואחר כך באים מים אחרונים ושמו. לכן ראו להכניס את כל החלקים האלה בחלקי המקרא והקודם קודם במעשה הקדימו במקרא, והיתם הוה הוא יחס סדורי.

אמנם באופן רחוק יש לומר, כי „והתקדשתם" מורה שיכינו עצמם לקדושה וזה נאה יותר לדרוש על מים ראשונים. „והייתם קדושים" משמע שהקדושה תשאר, כי אולי נתלכלכו בתוך הסעודה ולכן יש לדרוש זה על מים אחרונים. ושמן גם כן משמש לקדושה, בידוע, שכל המשיחות היו בשמן, ולזאת נאה יותר לדרוש „פי קדוש" על שמו. אולם כל זה הוא רחוק ויותר נכון פמו שכתבנו, שהיחס הוא רק יחס סדורי.

אמצעי החיים

כשם שכל דבר יש לו סבת המציאות וסבת הקיום, כך החיים יש להם שתי הסבות האלה. סבת המציאות הוא הקב"ה. וסבת הקיום, אף כי גם היא מהקב"ה, ע"ד „וצאתה מחיה את כולם" (נחמיה, ט, ו), בכל זאת יש בה מעין מעשי האדם, כי צריך הוא לעמול וליוגע הרבה לצרכי חייו. ואמצעי החיים הם סבת קיום החיים. וכמו שבראשית היצירה „שלשה שותפיו יש באדם: הקב"ה, אביו ואמו" וכו' „והקב"ה נתן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוד רגלים ודעה ובינה והשכל" (נדה, לא, ע"א). והכונה היא, שהאדם יכול לחדש רק עניו חומרי ולא רוחני. ולכן הפחות הפנימיים של כל האברים הם מהקב"ה. העיו, היינו תמונת העיו, היא מהאדם, אבל פח הראיה הוא מהקב"ה. וכן פח השמיעה וכח הדבור. וכן הוא בכל עניני החיים. מה שנוגע לעצם המעשה עושה

האדם, אבל בנוגע לרוחניות, לרוח החיים שבו — זה תלוי בהקב"ה. כמאמר הכתוב: „סוס מוכן ליום מלחמה ולהי' התשועה" (משלי, כא, לא). יוצא, כי אמצעי החיים, שהם הם קיום החיים, הם גם ביד האדם ועליו מוטל להשתדל בקיום החיים. והנה אמצעי החיים נחלקים לשלשה חלקים: א) בנוף, ב) ברעיון, ג) ברכוש — — —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתביהדי.

אמצעי ההתעוררות לתשובה

השם „התעוררות" איננו שם מוספס בלבר, חסר תוכן עצמי. כי יש לו לשם זה מובן עצמי, מושג אמיתי, וכדאי להתבונן למושג זה, שממנו נעמוד על טיב האמצעים המביאים לידי התעוררות.

עיקר ענינו של השם „התעוררות" הוא יקיצה משינה, וכל ההשאלות הרוחניות של השם הזה הן מצד הרמיון והשווי שיש ביניהן ובין המושג „יקיצה משינה". ומובן הרבר, כי מצב ההסרה מדרך הי' יקרא בשם מצב השינה על דרך „עורו ישנים", וע"פ התחבולה להחזיר את האיש למוטב נקראת התעוררות, שהיא ההיפך משינה, ושינה היא מצב אי-התאמת הציור אל המצוייר. ובאמת הרי זהו מצב בלתי טבעי: האדם שהוא בחיר הנבראים ושיסודו הוא השכל, זה השכל שהוא העיקר והתוכן להתיוחדותו של האדם משאר בעלי-החיים, איך יבוא האדם למדרגה שפלה כזאת, לעוות כל-כך את שכלו ולחטוא פ"כ להשלימות עד שציוריו יהיו כוזבים, בעת שתכלית האדם הוא השכל, ותכלית השכל הוא הציור ותכלית הציור היא התאמת הציור אל המצוייר. ונמצא שהערד ההתאמה הוא הוא העדר האנושיות. ואחרי שזהו מצב בלתי טבעי, על-כן אין ספק שיש להאנושיות היהדותית תחבולות להחזיר בהן את האדם ולהביאו שוב לידי מצב של התאמת הציור אל המצוייר, ותחבולות אלה הן אמצעי ההתעוררות.

והנה אחד מראשי התחבולות הוא ההתרחקות מעניני העולם או התנתקות הרעיון מעניני העולם הגשמי והעתקתו לעניני העולם הרוחני והמוסרי. והיות שהעתקת הרעיון מן העולם הגשמי אל העולם הרוחני אינו דבר קל ביותר, לכן אין היא יכולה לבוא אלא בתור תוצאת איזו סבה נכבדה, בשם שמי שמעתיק את דירתו ממקום למקום אינו עושה זאת אלא מתוך סבה נכבדה, המסבבת את העתקתו. אָמנם, פה הסבה אינה נחוצה בשביל ההעקקה, כי אם בשביל ההתרחקות בלבר, ואם רק יתרחק ברעיונותיו מן העולם הגשמי יעתק ממילא לתוך העולם הרוחני. כי באמת מונח בטבעו של אדם מישראל הקשר להרוחני, אלא כל זמן שהוא מסור כולו אל העולם הגשמי מסירות זו מעפבת אותו מלהתקרב אל הרוחני ולהקשר בו, ואולם מיר פשיתרחק כמחשבתו מן הגשמיות ממילא ימשך אל הרוחני, כי כשתסור המניעה ממילא ישוב למקומו האמיתי. משל למי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא זכאי בדינו, שמניחים אותו לביתו, שאין צורך שיוליכוהו לביתו, כי אם שיוציאוהו מבית-האסורים וממילא ילך לביתו.

אמצעים מאפשרים ואמצעים מחייבים

יש שני מיני אמצעים: (א) אמצעים לאפשר או להרשות, והם כאלה העושים את הדבר אפשרי, וב) אמצעים לחייב או להכריח, והם—העושים את הדבר למחויב. למשל:

אחד רוצה לבנות בית במקום ידוע, והמקום מלא בצה ורפש, ואין כל אפשרות לבנות עליו, הוא מבקש ומוציא אמצעים לייבש את הצה. הוא עושה זאת לשם בנין הבית, אבל האמצעים אינם מחייבים או מכריחים עוד את הבנין. ויכול להיות, שאחר־כך לא יבנה כלל. אבל מי שרוצה לחמם את ביתו והוא מסיק את התנור, שההסקה היא אמצעי לחמום, האמצעי הזה מחייב ומכריח את החום. או אחד יושב בבית אפל, והוא רוצה להאיר את הבית, והוא יוצק שמן לתוך העששית ומדליק, אמצעים אלה מחייבים ומכריחים את ההארה. או רעב האוכל להשקיף רעבונ, האכילה מחייבת את השובע.

וכמו כן יש סבה מרשית וסבה מכרחת. אחד שואל עצו מחברו, באיזה אופן ישנ מטרות ידועה, וזה משיב לו שיעשה כך וכך. התשובה הזאת יכולה להספיק, אם האמצעים שמייעצים לו לעשות הם אמצעים מכריחים או מחייבים, פי באופן אחר אי אפשר להבטיחה, פי אם יקיים אמצעים אלה ישיג את תכליתו.

ועל־פי זה נבין, פי לבוא לכלל תשובה יש אמצעים כאלה שהם בגדר אמצעים מכריחים או מחייבים. פי תשובה, כידועה, היא מצות־עשה. ויש להתבונן, איך שייך מצות־עשה על דבר שבלב? כל האזהרות והמצוות יכולות לבוא על דברים התלויים במעשה ובפעולה, פי זהו ביד כל אדם לעשות או לחדול מלעשות. האדם יכול לעשות דבר, גם אם רצונו אינו נוטה לזה, וכ"כ יכול הוא להמנע מעשות דבר, גם אם רצונו השכלי נוטה לעשותו. אבל הרעיון והרצון הם דברים שאינם עומרים תחת אזהרות.

והנה בכל מקום שמצינו צווי על דברים שבלב שכוונה היא על האמצעים, פי יש אמצעים ידועים שהם גורמים בטוחים לזה, כמו „שמע ישראל“ וכו' (דברים, י, ד) וכמו „ואהבת“ (שם, שם, ה). וכן „ואהבתם את הגר“ וכו' (שם, י, יט). ובמצות עשה רתשובה יש חלוקי דעות. הרמב"ם החליט (הלכות תשובה, פ"א, הלכה א), שהמצוה היא מ„והתודו“ וכו' (במדבר, ה, ז), דאין ווידוי בלא תשובה, והרמב"ן, בפ' נציבים, פותב, שהמצוה היא מהקרא „ושבת“ וכו' (דברים, ל, ב). ולשתי הדעות האלה נראה הדבר, פי תשובה היא תולדה מחוייבת, ר"ל פי לדעת הרמב"ם, מוידוי יבוא ברור לתשובה. והענין הוא, פי הטעם שיש מקום לקבלת תשובה, שהאדם ניתן לחזור בתשובה, הוא משום שהקלקול הוא קלקול חיצוני, וכל חיצוניות היא כמו מעטפה וכסוי על הפנימיות. ואם ידוע, שהפנימיות שלמה ורק המעטפה החיצונית נתקלקלה, יש לבקש תחבולות רק להסיר את המעטפה וממילא יתראה המראה הפנימי. אם, למשל, גביע כספי נתאבק באבק ער שנראה כנחושת יש רק להסיר האבק ויתראה מיד מראהו הכספי, וכמו כן בעניננו. והטעם הזה, שהקלקול הוא קלקול חיצוני, הוא הנקודה האחת הנותנת מקום לקבלת התשובה, והיא היא הנותנת מקום לאפשרות התשובה והיא היא הנותנת מקום גם להחלטת הוצאת התכלית. פי אילו היה הקלקול המוסרי קלקול פנימי, לא היה מקום לקבלת התשובה, פי לא היה מקום לתלות את החטא. המקום היחידי לקבלת התשובה הוא מצד שהקלקול הוא קלקול חיצוני, וכל קלקול חיצוני יכול להתקן ע"י תחבולות

מסוגלות. והתחבולה היותר מסוגלה היא חשבון הנפש, הבא על-ידי התבודדות והעיון בזה. והנה הדבור מעורר את הרעיון, ועלינו יש לבטא בשפתים, אם כי העיקר הוא המחשבה והרעיון, והדבור מביא גם לצמצום הרעיון, פי על-ידי הדבור הוא מייחד את הרעיון רק בזה. וע"כ החליט הרמב"ם דמ"ע דתשובה היא מוהתודו. דאין וידוי בלא תשובה, וכמו שבארתי דמצוה שייכת רק על מעשה, שביד האדם לעשות, ולא על דברים שבלב, שאין ביד האדם למלאות. ולכן יש לצוות רק על האמצעים, וע"כ וידוי הוא האמצעי המעורר לתשובה, והרי הוא כמו אמצעי מכריח ומחייב. פי אחרי שהקלקול לא נגע בפנימיות הלב, לכן אם רק יתודה בשפתיו יתעורר בלי ספק הלב.

וגם להרמב"ן דמ"ע דתשובה הוא מהקרא „ושבת“ (דברים, ל, ב) והכתובים: „פי המצוה הזאת אשר אנכי“ וכו' (שם, שם, יא) קאי על תשובה מדרש דסיפא דקרא „בפיד ובלבד לעשות“ (שם, שם, יד) קאי על וידוי ותשובה, והוא ג"כ כדעת הרמב"ם דוידוי מעורר לתשובה והוא האמצעי המסוגל לחייב את התשובה, והקב"ה מקבל התשובה משום דתולה הקלקול החיצוני בהסבה, והסבה חוזרת עליו. וכמו דאיתא במדרש: „כל העולם כולו אתה סובל ועוזני אינך יכול לסבול (תנחומא, בראשית, ו), שהפונה היא אחרי שכל העולם כולו מתנהג על ידך, א"כ כל הסבות הן ג"כ מידך. באופן שיוצא מדברינו, שיש נקודה אחת שהיא היא הנותנת מקום לתשובה, והיא היא המחייבת את התשובה והיא גם הנותנת מקום לקבלת התשובה. זוהי הפונה: „אתה נותן יד לפושעים“, שמניח להם מקום לזה. ע"ד: „בא לטמא פותחין לו“ (שבת, קד, ע"א) ולא שמסייעים אותו, רק שפותחים לו, וע"כ „וימינך פשוטה לקבל שבים“, יש מקום לקבלת התשובה. ואומר שהקב"ה רוצה בתשובה וע"כ מצוה שיחזור, שלחוטא נותן רק מקום, שאינו דוחה פ"אם בשמאל, ואולם לקבלת תשובה פשוטה הימין.

אמצעים שונים ויחוסם זה לזה

כל אמצעי מתיחס בהכרח באיזה יחס אל התכלית הנרצה ממנו. דרך משל. אם נותנים סם-חרובה לחולה, הנה אין ספק, שהסם יש לו יחס להמחלה שתקפה את החולה. שאם לא כן איד תבוא על-ידי הסם רפואת החולה, שהיא-היא המטרה והתכלית? ואם מערבים סמים אחרים ונותנים אותם בתור רפואה למחלה אחת, וראי יש להסמים יחס וקשר זה לזה. וכן אם נותן הרופא לחולה סמים אחרים ומצוה עליו לבחור באחד מהם, אין ספק שיש לכל הסמים יחס זה לזה. אחרי שכל סם בהכרח יש לו יחס אל המחלה ואם הרופא משווה את כל הסמים ומצוה על החולה לבחור במה שירצה ואיזה שיבחר יביא לו רפואתו, הרי זה מוכיח, שכל אחד ואחד מהסמים יש לו יחס אל חברו.

ועפ"ן יש להבין המאמר: „די דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה“ (ר"ה, פז, ע"ב). ארבעת אלה אם הם מכוונים לתכלית אחת, וראי יש להם יחס ודמיון זה לזה. ויש להתבונן, איזה יחס יש לצדקה לשאר השלשה? ובכלל איזה יחס יש לכל אלה לבטול גזר-דינו של אדם? והנה המוכן של בטול גזר-דין הוא תשובה. וכונת המאמר היא, פי ארבעה דברים אלה מועילים לתשובה. וכן כתב הרמב"ם: „מדרכי התשובה להיות השב

צועק תמיד" (הלכות תשובה, פ"ב, הלכה ד. עיי"ש שחושב כל ארבעה דברים הללו). ולכן יש להבין את יחוסם ותועלתם של הדברים הללו לתשובה ויחוסם זה לזה באותו ענין.

פעולת האדם על העולם היא בשלשה דברים: א) במציאות, ב) ביריעה, ג) בהפרה. כלומר, שהדבר יהיה ביד האדם, שידע האדם שהדבר הוא בידו ושיפיר את ערכו וחשיבותו. למשל, אם אדם זכה בגורל סכום גדול והוא אינו יודע מזה, לא יפעל עליו הדבר לשנות את מצב-רוחו ולהביאו לידי שמחה. ויש אשר האדם יודע פי הדבר בידו וברשותו, אולם הוא אינו מכיר את ערכו וחשיבותו. כמו מי שמוצא אבן טובה וחושב שהיא אבן פשוטה, לא ישמח על המציאה שמצא. וכן להיפך. אם אבד מן האדם דבר יקר והוא אינו יודע מאבדתו, לא יצטער עליה. ויש אשר אבד האדם את הדבר לדעתו ורצונו ובלי כל צער ותוגת-לב, יעו פי אינו יודע יקרת הדבר וערך חשיבותו. ומובן, פי אם תודע לו אחר-כך יקרת החפץ שאבד בידים, יצטער מאד, פי הוא, באידיעתו, גרם לעצמו הפסד מרובה כזה. ומובן, פי אז, בהיותו במצב כזה, אין צורך לעורר את לבו לחרטה על אבוד החפץ היקר, פי הוא בעצמו, בהוכחו לדעת את ערך יקרת החפץ, יפחו לבו ולא יהיה קץ למפח נפשו.

ואמנם יש להתפלא הפלא ופלא איך כמה וכמה אנשים מאבדים בעצמם את ימיהם בהבל ותוהו, מכיאים על נפשם אסון רוחני גדול ואין איש שם על לב. אולם העולם נוסד על האדם רוח שפרו וזמנה אותו בסנוורים לכל יחזה נכוחות. והנה מפל הפסד וזנק יצטער האדם ובכל זאת אינו דומה הפסד מועט להפסד מרובה. אם ההפסד הוא קטן יצטער האדם מעט, אולם אם ההפסד הוא גדול יצטער הרבה יותר. וככל גדול הוא, פי כל תכלית יקרה מן האמצעי. וכל ההפסדים שבועולם הם רק אמצעי תמיים. ולכן אם מגיע לאדם הפסד החיים, יצטער יותר וישתדל השתדלות יתירה למנוע את הפסד החיים. ואם יראה פי אפסה כל תקוה והוא הולך למות, נפשו ברעה תתמוגג ושבד לבו גדול פים. והנה החיים האלה, שהאדם חס ומצטער עליהם כליכך, הרי אינם אלא זמניים וכל מאמינים, פי לא הם העיקר במציאות, רק פרוודור הם לטרקלין, לחיי העולם הבא, שהם נצחיים ואין בהם כל הפסד וכליון. ורק ביחס להחיים העתידים האלה נחשב האדם לחי. וכמו שאמר הפתוב: "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית, ב, ז). ובכל רגע ורגע שידע האדם, פי אין לו כל תקוה לחיים הנצחיים, הרי יראה את עצמו כמת. פי החיים הם הזמן. והעבר הלא איננו עוד ביד האדם. ואם פן רואה האדם בעיניו את פליון ימיו. וכל מה שעברו של אדם יותר גדול, עליו לחוש ולהרגיש פי החלק היותר גדול ממנו כבר מת ועבר ובטל מן העולם. פי מיתה אינה חלה דוקא על מיתה הנוה, אלא כל דבר שנאבדה ישותו הריהו מת מן העולם [ע"ד: "למה נמות גם אנחנו גם אדמתנו" (בראשית, מז, יט) וע"ד: "שבירתו זוהי מיתתו" (בבא קמא, נד, ע"א)]. ולכן על האדם לשים לב ולהתבונן, פי "רוב ימיו חלפו ואינם והנשארים ימיו בעוונם" ורק חלק קטן נשאר לו בחיים וגם הוא מוטל בספק. וכשישים לב למצבו יצטער ויבפה בלי הפוגות, ממש כמו האיש שאבד כל הוננו בעניו רע ונשאר בעירום ובחוסר כל. ובכל זאת אנו רואים, פי טפס מחלב לב האדם ולא ישים לב לכל זאת. וביותר נטל על האיש הישראלי, אשר באמונתו יחיה, להתבונן ולחשב את חשבון עולמו. [ע"ד: "הודיעני ה' קציו" (תהלים, לט, ה)

וכן: "מי יודע מה טוב לאדם בחיים מספר ימי חיי הבלו" (קהלת, ג, יב), וכן: "למנות ימינו כו הודע" (תהלים, צ, יב). ואם ישים לבו לכל זה תבוא החרטה מאליה. משל למה הדבר דומה? לאדם המדבר לחברו וחברו אינו שומע את דבריו, כי מסביבו קול שאון מתריש אזנים. ואם הוא רוצה שחברו ישמע את דבריו צריך הוא מתחילה להשתיק את הרעש. כן הוא בענין שלפנינו. הקול הפנימי שבאדם מדבר אליו ומגלה למוסר אוננו לשים לב לדרכו והנהגתו. ורק מקול שאון החיים תחרשנה אָזניו ולא ישמע ולבבו לא יבין. אולם אם יהרל קול השאון ואזניו תקשבנה לקול מוסר ותוכחה, אז גם לבבו יבין ושכ והתחרט ויהפך לאיש אחר. ואז יקוט בפניו על פי הסב פרעתו ואסונו הרוחני [ע"ד: "אין הדבר תלוי אלא בי הניח ראשו בין ברכיו" (ע"ה, יו, ע"א)].



אמת ושקר

יש לרעת, כי האמת והשקר, מלכד מה שהם מושגים הפכיים, יש להם גם תוצאות הפוכות, כמו ההתגלות וההסתר. אָנו רואים, כי האמת יכולה להתגלות ורוצה להתגלות ומחפשת דרכים להתגלות, והשקר מסתיר דרכיו ומתאמץ איך להסתירם. וזוהי אַחת הראיות הנכוחות להוכיח בה את ההוד וההדר שיש באמת ואת הגנות והבזיון שיש בשקר. כי לא לכד שהאמת אינה מתיראת מן הנלוי והפרסום, והשקר מתירא מהם, כי אם גדולה מזו, שהאמת משתדלת וטורחת להגלות והשקר משתדל להחבא ולהטמר. וכן גם כל איש אשר נוכח האמת דרכו ואשר כל מעשיו ישרים ותמימים אין בהם עול הוא בבחינת התגלות ופרסום, והאיש אשר למד לשונו לרבר שקר ושמעשיו מתועבים ומגואלים, הוא בבחינת הסתר.

כי הנה יסוד חיי האדם הוא הנפש, ולכן בצאת הנפש יהיה הגוף כמו אבן דומם, בלא שום תנועה, והנפש היא חלק אלוה ממעל. והאדם מצד החומר שבנו נוטה לרע, כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ורק הנפש אשר בקרבו תנצרוהו מלכת ארחות עקלקלות. על כן האיש אשר האמת תנחהו ולא יטה אשוריו מדרך הישר הוא תולדת פעולת הנפש. הנפש אשר בקרבו מתגלה בו והכל רואים, כי באיש הזה תשפזו נפש אלהית והיא תלמדהו אַרחות חיים. ואולם איש-השקר, שכל מעשיו נלוזים, לא תראה בו הנפש, וכמעט שאין להאמין, כי יש בו נפש אלהית, אַחרי שכל דרכיו ומעשיו אינם לפי חפץ הנפש.



אשה

מקור השם "אשה" הוא, כי מאיש לוקחה. ע"ד: "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" (בראשית, ב, יד).

וזוהי כונת המאמר: "א"ר יוסי מימי לא סראתי לאשתי אשתי ולשורי שורי, אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי" (שבת, קיח, ע"ב). וקודם לו המאמר: "א"ר יוסי ה' בעילות בעלתי ונטעתי חמשה ארוזים בישראל" [ועיי ירושלמי ריש יבמות]. הכונה, שהשתדל למעט בהנאה, בדרך האיסיים, שבעלו רק להוליד ומשבעלו פרשו. וידוע, שדרבם היתה למעט בהנאות העולם ולא היו אוכלים בשר והשורים היו להם רק לחרישה. ויש שכתבו, כי האיסיים מוצאם מבני יהונדב

בן רכב, שהיו נזירים, כמבואר בירמיה (לה, ו—יא). ובמדרש אָמרו (בראשית רבה, צח), פי ר' יוסי היה מפני בניו של יונדב בן רכב. ואם כן היה מהאיסיים והיה ממעט בהנאה. ולכן לא קרא לאשתו „אשתי“, השם המורה על ההתחברות, רק „ביתי“, שהעיקר הוא לבנות בית ממנה. וכן לשורו קרא „שרי“, שאיננו לאכילה, אלא לחרישה. וכל זה להורות עד כמה הלך בדרכי אבי אבותיו למעט בהנאות עולם הזה. [ועי' „בית-המדרש“ לווים, שמביא כעין זה והוא ביאור יקר].

אש וחום (א)

האש והחום מתלכדים יחד והם סבות ומסובבים מתהפכים. האש מסבבת את החום. אם יבעירו עצים או גחלים בתנור יהום הבית. ולפעמים החום מסבב את האש. יש דברים שמתחממים במדה כזו עד שהם מוציאים אש. אם יתחככו צירי האופנים באופנים והם אינם משוחים במדה הראויה, יתחממו והחום יבוא לידי אש והאש אם לא תכבה תתלהב ותהי לשלהבת בוערת. וכן יש חמרים ידועים, אשר אם נדחקם בכח (כמו בלוייסחכות וכדומה), יתחממו מאד, עד שתצא מקרבם אש והאש תהיה ללהבה. אולם יש דברים, אשר בראשם למעלה אש תמיד חזק לא תכבה ובקרבם פנימה כפור וקרח, כמו הרייגעש ידועים, האוצרים בתוכם כפור וקרח. מובן מאליה, כי אש פואת איננה יכולה להתלהב הרבה, פי כשתגיע למקום הקרח תועם ותכבה. וכבר נודע בטבע ההבדל שבין שני מיני האש האלה. והנה ככל החזיון הזה אָנו רואים בדברים היוצאים מלב דורש טוב לעמו המדבר דברי כבושין, תוכחות-מוסר. יש דברים שתכליתם לפעול על השומעים פעולה עזה ונמרצה, כמו שאמרו על בן עזאי שהיה יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו (שה"ש רבה), פי בנשאו מדברות קרשו מפיו לפידים הלכו, פידודי אש התמלטו. וכן אמרו על יונתן בן עוזיאל ש„בשעה שישב ועסק בתורה כל עוף הפורה עליו מיד נשרף“ (סוכה, כה, ע"א). הכונה היא, פי בדבריו פאש היה עושה רושם חזק על השומעים וסתם פיות שלוייעולם הנמשכים אחרי חמודות התבל, לכל יהיה מהם פוצה פה לנגרו לרחות דברי מוסרו ותוכחתו. זוהי מליצה יפה. פי אלה האנשים אשר תרו אחרי עיניהם ולבם הוונה אחרי תענוגי החיים וראי התפרכו בלבם, פי טוב יעשו וכי הם עומדים במדרגה גבוהה במעלות-החיים הרבה יותר מפעליה-המוסר הרחוקים מתמדת התבל. אולם יונתן בן-עוזיאל בכח דבריי-מוסרו השפיל לארץ בני-ירשף אלה, אשר הגביהו בדמיונם עוף למעלה למעלה. הוא פקח את עיניהם לראות, פי בשפל ישבו וכל חמודות-החיים מאפע הן לעומת חיי הרוח. וזהו „כל עוף הפורה“, כל בעל הנאה שפרח בדמיונו לעילא ולעילא „נשרף“ בהבל פיו של יונתן בן-עוזיאל, שאמר לו במוסרו: השפילה רדה, פי דמיון שקף בימינך ובחושך שמך יכוסה.

ומה ראויים הרברים למי שנאמרו עליו. פי על יונתן בן עוזיאל אָמרו: „תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אָמרו מפי חני זכריה ומלאכי ונזרעעה ארצי-ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. יצתה בתיקול ואָמרה: מי זה שגלה סתרי לבני-אדם? עמר יונתן בן-עוזיאל על רגליו ואָמר: אני הוא שגליתי סתריך לבני-אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית-אָבא אלא לכבוד עשיתי, שלא ידבו מחלוקת בישראל“ (מגילה, ג, ע"א). הכונה היא, פי הנביאים גלו את סוד

העולם והתורה יותר מפל אשר היו לפניהם. וכמו שהמשנה היא גלוי תורה שבכתב והתלמוד בא לגלות עוד יותר מן המשנה, פן גלו הנביאים הרבה יותר ורק הסתירו דבריהם ברמו וסוד. וגלוי פזה הפא בדרך סוד ספנה צפויה בו למי שאינו ראוי לו. אולם אם יבוא הגלוי בהדרגה יוכל להביא תועלת רבה. ויונתן בן-עוזיאל שם לבו להתועלת הזאת. ואחרי שחם לבו על כבוד ישראל ורצה להרחיב את דעתם, עמד וגלה להם כמה דברים נסתרים. ועל זאת נודעו המקום הרתי של ישראל. וזוהי המליצה „נודעוה ארץ־ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה“. כי ארץ־ישראל מהזקת ארבע מאות פרסה והוא המקום המיוחד לישראל. והמכוון, כי נודעוה כלל היהדות, שמא יביא לו הגלוי נזק, עד שאמר יונתן בן-עוזיאל, שלא עשה זאת בלי דעת־נפש, אלא שקל בדעתו את התועלת שיביא הגלוי לעולם הישראלי כנגד חשש הנזק ומצא את התועלת מכריעה. כי חשש הנזק רחוק הוא וכאין לעומת התועלת המקוה. שכן היתה תקותו של יונתן בן-עוזיאל, שעל־ידי הגלוי יתחמם לב ישראל באור התורה הגלויה וכבר הגיעה העת לחמם לבכם בזה. [וכמו שדרשו „עת לעשות לה: הפרו תורתך“ (תהלים, קיט, קלו) על פתיבת תושבע"פ (תמורה, יד, ע"ב)]. ולכן נאה לאמר על יונתן בן-עוזיאל, שהתלהב והלהיב את לבות שומעי דבריו עד שפל מי שהיה מוכן ומזומן להתוכח עמו היה נשרף ונתכטל בטול גמור בהבל פיו. [ע"ד „הושיט אצבעו קטנה ביניהם ונשרפו“ (סנהדרין, לה, ע"ב) הפונה, שפטל דבריהם בזה שהראה לדעת את כח מעשה האדם כי רב הוא]. כי הסכין יונתן בן-עוזיאל להספיר דברים רוחניים ודקים שפסה עתיק יומין ולא השיגה בספנה הפרוכה בזה. כמו שאמרו: „והא הווא ינוקא דרריש בחשמל ונפקא נורא ואכלתיה“ (חגיגה, יג, ע"א). הפונה היא, שהינוקא רצה לטפס ולעלות במדרגה נשגבה ביותר שלא לפי ערך שנותיו ולכן יצאה אש ושרפתה. כלומר נתנזק, הציץ ונפגע. ואמרו: „שאני ינוקא דלא מטי זמנא“, שלא היה פדאי והגון לכך. וכן המעשה בתינוק המובא בענין „שהיה קורא בבית רבו בסי יחזקאל והיה מבין בחשמל ויצאה אש מחשמל ושרפתה“, שגם הוא ניזוק ונפגע. אולם יונתן בן-עוזיאל התגבר בעוצם תשוקתו על הספנה הנשקפת, כי היה דבוק מאד בעמו ודתו וכל ישעו וחפצו לראות בהטבת מצבם המוסרי, ולכן היו דבריו יוצאים מן הלב בלהבות אש קודש ופעלו פעולה עזה ונמרצה, יען כי כלבו היתה שלחבת יה. לא כאלה, אשר רק על שפתם פאש צרבת ולפם מלא כפור וקרח הנורא, כמו ההרים הפוערים פאש ובקרפם כפור וקרח.

וזהו פונת המשורר: „אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי“ (תהלים, לט, ב). „אשמרה דרכי מחטוא בלשוני“ — לעשות הטא ומנערת בלשוני, לכל אדבר דברים אין מועיל כמו, פידוע שלצנות אחת דוחה מאה תוכחות. והאיש הרוצה, כי דברי תוכחתו יכנסו ללבות השומעים. והיודע כי שפתיו אתו לפעול על שומעי דבריו ולהתגדר בכח פשרונותיו, על האיש הזה לשמור את לשונו מפל משמר לכל תדבר דברים אשר לא יועילו ולא יפעלו על השומעים. וכמו שאמרו חז"ל: „כשם שמצוה לומר דבר הנשמע פד מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. ד"א אומר חובה, שנאמר אל תוכח לץ וכי [משלי, ט, ה] (יבמות, כה, ע"ב). הפונה בזה, שאם יתרגל לדבר דברים שאינם מועילים, יקוץ בתוכחתו ויתרשל אחר־כך לדבר גם דברים היכולים לעשות רושם עז ולהועיל הרבה וכל העולם פולו הריהו עומד על התוכחה. לכן עליו להזהר לכלי לדבר דברים.

אשר יחוש בנפשו, פי אין בכחם להביא את התועלת המקווה, פדי שלא יתקררו ויצטננו על-ידי זה רגשי לבו החמים ולא תכבה שלהבת יה אשר בלבנו.

והרמיון בזה הוא הצייר, שכל עמלו לתת תמונה מרויחה מהרבר שבחר לו לנושא-ציורו. והנה אם יראה הצייר, שציורו לא עלה לו יפה, פי הבעל-חי, למשל, שלקה לו לנושא-ציורו, לא יצא בכל קויו ושרטוטיו פבעל-חי ממש, אָז סכנה נשקפת לצייר וכנפשו הוא. וכמו שמספרים על צייר אחד, שנדמה לו כי התמונה שצייר רודפת אחריו וקוראת אחריו מלא: תן לי הנפש! הלא אתה יצרתני ולמה יצרתני לבטלה? והשתקע הצייר פליפך בדמיונו זה, עד שמת מרוב צער ויגונו. וכל זאת היתה לו, יען פי בתמונה שצייר חסר היה העיקר הגדול בציור והוא — החיות.

והנה המוכיח האמתי הוא כמו צייר אָמן. הוא מצייר בתמונות חיות את ענין האדם ותכליתו, ואם הוא רואה שדבריו הם פקול קורא במדבר, לא יועילו ולא יפעלו על לבות השומעים, יצטער הרבה וסוד-סוף ישים מחסום לפיו וידום סלה. ולכן יש לו להשתדל מראש לבלי לפזר דבריו לריק ולהבל. וזהו שאמר: „אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי“, כלומר, פי ישמור דרכיו בזה שישתדל לשים מחסום לפיו ולא לזרוע דבריו על צחיח-סלע, לדבר דברים שלא יתקבלו. ויען פי ישנם אנשים, אשר רצונם לבטל דברי המוכיח בצדיה או בשנגה, בלי דעת-נפש, יקרא לאנשים כאלה בשם רשעים. פי המדבר האמתי, בעת אשר יפתח פה לדבר דברי מוסר ותוכחה, ישארו רוחו אל על, יתנשא מעל לגבול עולם הפלה, עולם העובר, ראשו בשמי שחקים ומשם ישחד מכחו בעד שומעי מדברות-קדשו ויאצול מרוח אלקים אשר בקרבו על דרי-מטה הפוערים פיהם כאל מלקוש לשמוע מפיו מוסר שדי, ובה כמו יעתיק גם אותם ממקומם הרגיל להעלותם במעלות. פי האדם מתחלה ומשתנה מעת לעת, כמו שיש שינוי והבדל בין אדם לאדם. והעת המוכשרת היא עת ההטפה, פי אָז נשמעים דברי תורה הנקראים אור. ואחרי שבאמת מוכשר כל אדם להתבונן מעט, רק שיש כמו מסתיירים המאפילים עליו ואינם מניחים להזריח עליו קרני אור התבונה, אי לזאת ישנם מקומות ידועים, אשר שם יוסרו התריסין מעל הלונות השכל וצוהר יעשה לבינה.

וזהו כונת המשורר: „ואני כמעט נטיו רגלי כאין שופכו אשורי“ (תהלים, ע"ג, ב'). מפיו שהוא חושב שם בפרוטרוט את ענין הצלחת הרשעים, אף פי הוא בעצמו לא נכשל ח"ו בזה, כמה שאמר „אך טוב לישראל אלקים“ (שם, א'), אָמר: „ואני כמעט נטיו רגלי“, שפמעט נטו מן הדרך הישר, „כאין שופכו אשורי“, ומדמה זה לאדם ההולך ובידו כלי מלא משקה, אשר אם תמערנה רגליו ישפך המשקה. ושלמה המלך אומר: „בכל עת יהיו בנדיד לבנים ושמן על ראשך אָל יחסר“ (קהלת, ט', ח'). מתחלה אָמר: „לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב-טוב וינד“ (שם, יז'), שהפונה בזה על לחמה ויינה של תורה. פי התשקפה המוסרית מדמה את ההולך בדרך התורה להולך בדרך הישר (כמו: „פי האלקים עשה את האדם ישר“ (קהלת, יז, כ"ט); „טוב וישר ה'“ (תהלים, כ"ה, כ"ו); „כי ישרים דרכי ה'“ (הושע, י"ה, י"ז) וזהו „ופושעים יכשלו בם“ (שם), פי עליהם נמליץ, שהם הולכים בדרך עקלתון ונכשלים על כל צעד), ואת הסר מדרך ה' — לתועה מדרך הישר, כמו שנאמר: „אדם תועה מדרך השכל“ וכי (משלי, כא, טז). וידוע שהשפור יחוג ויגוע, כמו שנאמר: יחוגו ויגועו כשפור“ (תהלים, קי"ו, יז). והנה מי שאוכל לחם בביתו יודע, פי

אין דבר רע בלחמו, אשר הוא אופה ואוכל. וכן השותה את יינו יודע את שעור יין משתהו, כי השתיה היא כדת ואין ביין דבר רע. אבל מי שאוכל ושותה בבית אחרים, אפשר כי לחמו פלחם אונים במעיו יהפך, כמרורות פתנים בקרבו ויינו חריף על המדה שהוא רגיל בה ויבוא כמים המאירים בקרבו וכאדם בעצמותיו. לזאת אמר: "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בטוב לב יינך", הלחם והיין שלך. "פי כבר רצה האלקים את מעשיך". ומוצא דבר זה יהיה, אשר "בכל עת יהיו בגדיך לבנים", שיהיו נקיים, "ושמן על ראשך אל יחסר", כי לא תתבלבל דעתך ולא תתעה מדרך הישרה. כמו שהאיש ההולך ונושא כד שמן על ראשו עליו להזהר ולשמור צעדיו לבל יטה מן הדרך הנכוחה והישרה, כי אם ימעדו קרסוליו לרגע אחד הלא יתנודד הפך והשמן ישפך ויטנף את בגדיו ויעשה בהם כתמים. פי השמנונית עושה כתמים.

זוהי כונת המאמר: "תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו" (שבת, קיד, ע"א) שהוא ענין שמנונית, כנוי לזה שהתקמה התהפכה בקרבו ולכלכה את בגדי הקודש שהוא לבוש בהם, איצטלא דרבנו. וזוהי גם מליצת המאמר: "אלמלא תפלתו של דוד היו כל ישראל מוכרי רבב, שנאמר: שיתה ה' מורה להם" [תהלים, ט, כ"א] (סוטה, מט, ע"א). הכונה היא כך: למרות שידוע ומפורסם, פי על עם ישראל הוטל הגורל להפיץ בעולם דעות נשגבות ולטהר יושבי חלך מזוהמתם, בכל זאת לאשר לפעמים יתחמץ לבם בקרבם בראותם, כי הרשע יגבר חילים, ודבר זה היה יכול להפוך לבכם ולשנות דעתם ובכח הדבור שלהם היו משתמשים לרעה, לפרסם דעותיהם הנשחתות בעולם. ועל-זה נמלץ שהיו אָז "מוכרי רבב". והליטו זאת במקרא "קומה ה'", שמה שבני ישראל משועבדים תחת יד אומות העולם, גוים עריצים ואכזריים, שלמי משפט השכל היה צריך להיות ההפך, גותן מקום לאמר, שהסיר הקב"ה את השגחתו מעל ישראל ועזבם ביד המקרה. אולם העובדה, שלמרות כל הצרות והרדיפות, שהשתרנו ועלו על צואר בני ישראל בגלות החל הזה, לא נכחד קיומם ויתרם לא אכל עש הפליון, אשר כלה ובלה את כל עריצי גוים, — מוכיחה במופת ברורה, שעיו ההשגחה העליונה צופיה על עם יעקב, [ע"ד שאמרו: "הו זה נכורתיו הו זה נוראותיו" (ירושלמי, ברכות, פ"ו הל' ג)]. וזה הוא לנו לצור מעוז להשגב בו לכל נפול ברשת הכפירה, ברשת זו טמנו לנו אויבינו העריצים.

והמשורר לפני שפכו את רחשי לבבו בתפלה לה' שיראה את שבט ממשלתו ויעניש את הרשעים, הוא אומר: "קומה ה'", כאילו יתעורר משנתו להראות למצער איזו אותות השגחתו; "אל יעזו אנוש", והאדם לא יעזו נגד ה' ומשיחו. פי "ישפטו גוים על פניך", "שיתה ה' מורה להם", שיפירו כולם, פי יש יד נעלמה, אשר תשיב יד גוים עריצים לבל יעשו את בני ישראל כלה, שהרי אלמלא מוראו של הקב"ה היאך יכולה אומה זו להתקיים? ועל זה אמר: "ידעו גוים אנוש המה", (אנוש מורה על חלישות פה האדם), בראותם כי את כל מוימותיהם לכלות את עם ישראל מעל פני האדמה ישא רוח, אָז יוכחו לדעת כי אצבע אלקים היא שעמדה לוֹשְׂרָאֵל והם רק, "אנוש המה" וקצור קצרה ידם, יד אדם, לעמוד נגד העם בחר לו יה. ולוטה פה הבקשה, שבני ישראל יטילו מורא על לוחציהם ונוגשיהם ועל ידיה יתחזקו הם באמונתם בהשגחת ה' ויאצלו מרוח אמונתם זו גם על העמים. וזהו יעוד העם הישראלי ותכליתו מיום היותו לעם להיות לאור גוים בדרך התורה והאמונה.

וזהו כונת המאמר: „אלמלא תפלתו של דוד“, כלומר, אלמלא ההכטחה על נצח ישראל וקיומו לעולמים ושע"ו יש להם לישראל להפיץ אוד דעות האמיתיות ודברי אלקים חיים בכל קצוי תבל, לולא זאת „היו כל ישראל מוכרי רבב“, היו דבקים בדעות כוזבות ומפיצים אותן במלוא רחבי תבל, שכן כל דרך איש ישר בעיניו וכל אדם משתדל להפיץ רעיוניו בקהל רב.

ועד"ז מתפרש גם המאמר השני: „אלמלא תפלתו של חבקוק היו שני תלמידי חכמים מתפסים בטלית אחת ועוסקים בתורה, שנאמר: „ה' שמעתי שמעך יראתי ה' פעלך בקרב שנים חייהו (חבקוק, ג', ב') אל תקרי בקרב שנים אל אלא בקירוב שנים“ (סוטה, מט, ע"א). הפונה היא, כי הנביא שופך שיתו לפני ה', אחרי פי כלל ישראל ירא את ה' לכן יראה נא „בקרב שנים לחיות פעלו“, כי עם ישראל הוא אחד ממפעלות אלקים הגדולים, ומבקש חבקוק, שיומין להם הקפ"ה פרנסתם בכבוד. אולם בדרך הטבע אין חוסים למציאות פרנסה. פרנסתו של אדם היא רק ביד ה' הזן את הפל, ועל"פי דרך הטבע היתה העניות מתגברת מאד, לכן אמרו: „אלמלא תפלתו של חבקוק היו שני תלמידי חכמים מתפסים בטלית אחת“, כלומר, לולא ההכטחה שהכטיח הקפ"ה למלא בקשת עבריו היתה העניות מרובה בישראל.

ובזה מתפרשת היטב פונת המקראות: „ואני כמעט נטיו רגלי“, כמעט מעדו קרסולי ונטו מן הדרך הישרה; „פאין שופכי אשורי“, כי כמעט חשבתי שיבוא הקץ לכל המדות הטובות ולכל האושר שבהן (אשורי מלשון אושר, ע"ד „אשר — יישר“ (שבת, פו, ע"א). „כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה כי אין חרצובות למותם“, אינם קשורים כלל לרעיון המות ולא ישימו לו לב; „ובריא אולם“, הם בריאים ושלמים, כי רחוקים הם מן הדאגה, שהיא כרקב לאדם והורסת מוסדי בריאותו. „בעמל אנוש אינימו“, כי אדם המעלה עמול יעמול לא רק לפיהו כי אם גם לרוחו, ורעיונותיו יבהלוהו, כי יבואו עמו חשבון נפשו ונשמתו. לא כן הרשעים, בעמל זה אינימו. לכן „עם אדם לא ינוגעו“, לא יחישו ולא ירנישו בדברים העומדים ברומו של עולם הנפש, כי בהמה המה להם וחסרים כל רגש מרגשי הדת אשר יציקו לאדם המרגיש וירדיכוהו מנוחה בזכרו, כי לא מלא את אשר נטל עליו לעשות טוב. הרשעים לא ינוגעו עם אנשים כאלה, לא יראו כל עמל ונגע, דאגה וכליון נפש, כי רחוקים הם מכל דבר אשר ברוח יסודו. „לכן ענקתמו גאוה“, כי אין להם במה לשפור דום לבכם הזונה, ולכן „יעטף שית חמם למו“. יצייר כי הגאון יעטפו ב"כ עד שלא יראה ולא יפיר את מעשי החמם שהוא עושה, לא יראה און ולא יתבונן (ע"ד: „ברכות לראש צדיק ופי רשעים יכסה חמם“ (משלי, י, ו), כי החמם יעצור בעד פי הרשע מלרבר, אף כי יודע הוא שכן היא האמת). ומפרש יותר ואומר: „יצא מחלב עינמו“, כמו מי שישמן מאד עיניו מכוסות בחלב, כן „עברו“ הרעיונות הנשחתים „משפיות לבב“, כי לבם לא יראה ולא יביט עוד. ומצייר פאילו יש בלב חלונות פתוחים לאור הצדק הבוקע ועולה דרך החלונות בלב ועל האדם לשמור שלא יסתמו החלונות האלה על"ידי הרעיונות הנפסדים והמעשים המנונים. ולב הרשעים מטמטם במעשיהם הרעים עד שלא ירגישו פרע אשר בקרבם. והם „ממרום ידברו“, כי לתאוה יבקש נפרד. „שתו בשמים פיהם“, גם בעת אשר ישיתו בשמים פיהם, שבהשקפה הראשונה יש לחשוב כי נושאים הם מדברותיהם על ענינים שמימיים, רוחניים.

אולם „ולשונם תהלך בארץ“, כל מומתם רק לבצר את עמדתם הארצית והחומרית וזה כל ישעם וכל הפצם בחיים ודבר אין להם עם כל קודש ונשגב, אשר על אדני הרוח הטבעי. וכ"ז יהיה לסבה המסבכת אשר „ישוב עמו הלום ומי מלא ימצו למו“, ימצו המים העפורים האלה ויהפכו לרעל בקרבם „ואמרו איכה ידע אל ויש דעה בעליון“ ויפלו ברשת הפפירה.

נחזור לראשית דברינו. הרבור הוא ענין יקר, פי יש מקומות המסוגלים להתעוררות על-ידי דברים נלהבים. אולם האיש אשר יחוש וידע, פי יש פאלה המשתדלים לבטל את דבריו ויש לו לירא פו יחטיא את המטרה — על האיש הזה לישב ולירום. ואם אין הוא עושה כן, חוטא הוא בלשונו הזורעת על צחיה סלע, וזה יביאהו סוף-סוף לידי רפיון ויאוש שלא לדבר דברי כבושין גם על אוון שומעת. ועל-זה אמר: „אשמרה לפי מחסום בעור רשע לנגרי“, קורא את האנשים שאינם משימים לב לדברי תוכחתו בשם רשעים, פי ההשקפה המוסרית תגדיל את הענין ותחדור לעומקו ואז תראה מראש, פי גם נטיה קלה מדרך ה' תוכל להביא לידי נטיה גדולה. [ע"ד „השמו לב העם הזה“ וממילא „ואזוני הכפר“ (ישעיה, ג, י), פי יהיה כהרש לא ישמע]; ולכן „נאלמתי דומיה“, פל-כד התגברה בלבו התשוקה להעיר ולעורר את בני האדם לצדק ומישרים, עד פי השתיקה עלתה לו בעמל רב וראה את עצמו כאלם שאינו יכול לפתוח פיו, ומתוך כך „וכאבי נעפר“, פי כאב אנוש הציקהו. אולם „חם לפי בקרבי“, פי התחמם לפי בקרבי, עד פי „בהניני תבער אש“, פאילו יצאה אש מהחום הפנימי שבלבי, ואז „דברתי בלשוני“, החילותי להעיר ולעורר את העם בדברים פשוטים, אשר גם ההמון יבינם על נקלה, והם: „הודיעני ה' קצו“ וכו'.



אש וחום (ב)

כבר בארנו, שהאש היוצאת מהחום הפנימי היא אש של מעלה והיא-היא האש, אשר עליה נאמר: „לכו באור אשכם“ (ישעיה, ג, יא), ורק על יסוד האש הזאת יש להמוכיה להשען ולקוות פי יצלה הפצו בידו להפיה בלב שומעיו את הגחלת הנשארה עד אשר תהיה ללהב אש קודש, לשלהבת יה. אולם תנאים רבים להתוכחה הרצויה. על המוכיח לדעת איך לקחת לב שומעי מדברותיו, שלא יבוזוהו בלבם, ולתכלית זאת עליו לסבב פני דבריו במועצות ודעת, עד שלא יחושו השומעים ולא ירגישו, פי אליהם ביהוד מכוונים פני דבריו ותוכחת מוסריו. על המוכיח לשבץ דברי תוכחתו במשלים ומליצות-חדות, פאשר ישפיל הרופא לערבב דברים מתוקים בסמי-מרפא מרים, פדי שיבלעם החולה בנעימה ורפא לו. וזוהי כונת המאמר: „שלמה כתב שלשה ספרים, שה"ש, משלי וקהלת, איזה מהם כתב תחילה וכו' כשאדם נער אומר דברי זמר“ וכו' (שיר השירים רבה), פלומר, ששלמה המלך ידע כל מיני תחבולות חכמה איך למשוך לב אדם לדברי תוכחתו. „כשאדם נער“ ורגשי לבבו קלים ונוחים להתפעל ולהתרגש, אמר לו „דברי זמר“ הפועלים על הלב. ולכן כתב אז שיר השירים באורח שיר נעלה ונשגב, שתוכו רצוף אהבה בין ה' ובנ"י. וביותר צריך המוכיח להיות נזהר, שלא לבוא על שומעיו בעקיפין, בדברי קתור וכחרפות וגרופים לכל יהפוך בזה את לבכם לשנוא אותו ולבוזתו, ורק ישתדל, שיהיו דבריו נוחים ורפים, אך חמים ונלהבים ולמשוך כל לב בקסם

שפתי חן, והיורע איד להשתמש בכח שפתיו, לרעת לעות את יעף דבר ולשמור עת לכל חפץ, עליו יש להמליץ, „אכן טובה תלויה לו בצוארו“ (בבא בתרא, טו, ע"ב), כלומר, בכלי דבורו, או כי הוא פה מפיק מרגליות. אולם מי שאינו יודע את תנאי ואופן השמוש בכח הדבור, לא לכבד שלא יועיל ולא יכבד, כי אם גם ינחל סלון מכבוד.

ולדעתי יש לומר, שזוהי כונת המדרש: „אמר ר' סימון כיון שאמר לו הקב"ה למשה שישנה התורה לא היה מבקש להוכיחו על מה שעשו. אמר ר' סימון למה הדבר דומה? לתלמיד שהיה מהלך עם רבו וראה נחלת מושלכת. סבור שהיא אבן טובה, נטל אותה ונכוה. לאחר ימים היה מהלך עם רבו וראה אבן טובה, היה סבור בה שהיא נחלת והיה מתירא ליגע בה. אמר לו רבו: „טול אותה, אבן טובה היא. פד אמר משה: בשביל שאמרתי להו, שמעו נא המורים, נטלתי שלי מתחת ידיהו ועכשיו אני ירא להוכיחו. אמר לו הקב"ה: משה אל תתירא! (דברים רבא, א). הדברים האלה יקרים ונכפדים מאד. ידוע, כי חומר האבנים הטובות נוצר מנחלים בוערות, ולו היה בידנו אש במדה מרובה עה פדי להכין לנו חומר יקר כזה, כי אז אפשר היה להפוך כל נחלי-אש לאבנים טובות. אך יעו פי אין לנו אש שתכיל בקרבת חום במדה מרובה כזו שמקומה רק בבטן האדמה, אי לזאת אין בכחנו לעשות לנו אבנים טובות כמות נפשנו. והנה בכל אדם יש חום טבעי שאפשר להמליץ עליו, שהוא כמו גחלים בוערות, ואם המוכיח יודע איך להשתמש באש קודש אשר בקרבו, להעיר את לבות השומעים ולגלות למוסר אונם, יומלץ עליו פי הוא עושה אבנים טובות. ודרך חז"ל בקודש לרבו בלשון ערומים ובמליצות חירות. ואמנם מה יפה ומתאמת היא מליצת הדמיון לאבנים-טובות, אשר נתנו חז"ל לחום הטבעי שהוא כמו גחלים בוערות. והאש הטבעית שישנו במוכיח היורע את אשר לפניו רב כחה להתהפך לאבן יקרה, להאיר כל בתי-הנפש ולהפיץ אור צח ומצוחצח על כל העולם. ואם המוכיח הוא מיחידי סגולה ומגיע למדרגה כזו, שיוכל להועיל גם לכניידורו וגם לרור יבוא, יומלץ עליו, כי היה לאבן טובה גדולה מאד המאירה עד למרחוק. אולם מי שאיננו יודע איך להשתמש בכשרון פה דבורו, אז לא לכבד שאין בכחו להפוך את הגחלת הבערת לאבן טובה, כי אם גם יקלקלה ויהפכה ליסוד שורף ומכלה וגם הוא בעצמו יפוח. וכן היה למשה רבנו בראשית תוכחתו, שנרש את הסאה מרוב השתדלותו ודבר רתת. לכן המליץ על בפשוט, שלא לכבד שלא הפך את חום טבעו לאבן טובה ויקרה, כי אם גם נכוה בו. ומתוך כך לא רצה עוד להתגדר בכח דבורו, כי חשב שיש ספנה בדבר, שהחום הטבעי שבו יהיה לאור מתעה להתעות בני אדם לחשכו לאבן טובה ובאמת אינה אלא גחלת בוערת. ונחלת פנו שאין תקוה להפכה לאבן טובה עלולת רק להזיק ולא להועיל.

וזהו תוכן דברי המדרש שהזכרנו. מליצה נשגבה מאד להראות, כי כח וכשרון הדבור יכול להיות או לאבן טובה ויקרה להפיץ אור בהיר על כל העולם, או לגחלת בוערת אשר לא ינסה כל הנוגע בה ולא לכבד שלא תביא תועלת, כי אם גם תזיק ותקלקל.



ב.

בגידה גלויה ובגידה מסותרת

יש שני מיני בגידה: בגידה גלויה ובגידה מסותרת. אם הפוגד מכסה שנאתו לאיש ומתלבש בלבוש אוהב נאמן לו ומבקש טובתו, בגידה כזו המסותרת ומכוסה היא מסופנת מאד, באשר קשה השמירה ממנה. וכמו שאמר החכם: "ישמרני האל מאוהבי ומשונאי אשתמל אני".

וככל התזיון הזה יש לראות גם בעניני הדת. כי כלל העולם נוהה אחרי שומרי הדת ואלה המתראים בגלוי לשונאי הדת לא יזיקו כל-כד. באשר אותם ירחיקו האנשים בורוע וישתמרו מהם שמירה מעולה. אולם אלה הנראים פשומרי תורה ודת, בעת אשר אין אלהים כל מזמותם, הם מסופנים מאד, כי מועדים הם לילך ולהזיק. כי ימצאו מסלות ללכות אנשים תמימים, לננוב את דעתם ולהעבירם על דתם. ואמנם בגידה דתית מסותרת כזו רבים חללינפש הפילה ועצומים הרוגיה.



בדידות (א)

יש שני מיני בדידות: (א) בדידות מציאותית. (ב) בדידות מקרית. ההוראה האמיתית של בדידות היא על היוצא מן הרגיל, כי ברגיל אין בדידות. האדם הוא מדיני בטבעו, כי אין לך אדם שאינו לו רעים וחברים המתרועעים עמו וקרובים אליו כל אחד לפי מצבו המיוחד. העירוני יש לו תמיד אנשים המפירים אותו והם נחשבים בין מקורביו והוא בא עמם לפרקים במשא ומתן, או בדברים, או מזדמן עמם למקום אחד לתפילה, לאסיפה וכדומה. וטבע האדם [השניה, כי הראשונה הנטועה בלבו אינה כזו, כי האלקים עשה את האדם ישר] והנטיה המורגלת היא להרע לחברו, כמו שאמר החכם מפל אדם: "את כל זה ראיתי ונתנו את לבי לכל מעשה אשר נעשה תחת השמש עת אשר שלט האדם באדם לרע לו" (קהלת, ת, ט). [ובזה ביארתי ע"ד הלצה את המאמר: "אלמלי ניתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין" (ברכות, ו, ע"א). כי האדם מתקנא רק במח שעניני ראות. ואם הוא רואה את חברו, בן עירו ומקומו, עומד במדרגה יותר גבוהה ממנו, אם בחכמה או בעושר, הוא מתקנא בו ומתוד קנאה הוא בא לירי שנאה ורדיפה. לא כן בבני עיר אחרת הרחוקים ממנו — בהם אין הוא מתקנא ולא איכפת לו מה שהם עושים עליו, הואיל ואין הוא רואה אותם, אולם אלמלי "נתנה רשות לעין לראות" גם את הרחוקים ולסקור את פולם בסקירה אחת, כי עתה היה האדם מתקנא גם בהם ורורפם ואז "אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין". ואם כי זה הוא מעט בדרך הלצה, יש ראייה לזה בדברי הרמב"ם, שכתב (מורה נבוכים, ת"א, ג"ז) שהאדם שאינו בצלם ובדמות נקרא מזיק, ואולם החברה והמפירים שומרים על האדם שלא יעשה רע. וכמו שהילך הקטן עלול להזיק ורק אבותיו אומרים אותו, והאשה — בעלה שומרה.

וכבדידות מקרית היא אם האדם מתבודד בעצמו ומרצונו ומתרחק מחברת אנשים. ויש בזה לטובה, כנון שהאדם מתבודד לחשב חשבון נפשו, וגם לרעה.

שהוא מתבודד פדי שהבריות לא ירגישו במעשיו המגונים. וכמו שמצויר במשלי ההכרל בין האמת והשקר, פי האמת מבקשת את הפרסום והגלוי, והשקר — את ההסתר וההשאני. בשקר — „בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה“ (משלי, ז, ט), ובאמת — „הלא חכמה תקרא ותבונה תתן קולה. בראש מרומים עלי דרך“ וכי (שם, ה, א״ג).

ובדידות היא גם ענין סגוף, פי האדם משתוקק לחברה. וכבר דרשו, פי הבדידות במצורע היא עונש על שצרה עינו בטובת חברו, שמתוך צרת־עין בא ללשוו הרע, שעליה בא העונש של צרעת.

בידות (ב)

בידות יכולה להיות באחד משני האופנים: א) מצד מעלת הבודד וחשיבותו, ב) מצד חסרונו של הבודד ושפלותו. דרך משל. אדם קנה כבשה היקרה מאד בעיניו, אם מחמת צמרה הטוב, או מחמת יפיה. ומדעתו, פי הכבשה היא רפת וחלשה ואם תצא לחוץ עלולה היא להיות לטרף לשיני החיות הטורפות האורכות לה — הוא דואג לה שתהיה בודדת, סוגרת ומסוגרת ולא תצא לחוץ. והבדידות היא מעין שמירה, פי כל מה שהשמירה היא יותר טובה ויותר מעולה זה אות על יקרת ערך השמור. ויש שהבדידות היא מצד שפלות הבודד, השמירה היא מצד פחיתת ערכו של השמור, פי דרכו ליכך ולהזיק ולכן יש לשמור עליו שלא יצא לחוץ ויזיק לאחרים. וכל מה שפחיתותו ונטייתו להזיק יותר גדולה, יש יותר לשמור עליו בבדידותו. וכמו כל הדברים המזיקים שהבעלים חייבים לשמרם. והשמירה היא הבדידות, שלא יצא ויתערב באחרים. הבדידות מצד מעלת הבודד היא שאחרים לא יזיקו אותו. והבדידות מצד שפלות הבודד היא, שהוא לא יזיק לאחרים.

שני חלקי הבדידות האלה ישנם בכל הנמצאים שבעולם. פי גם חמרים מוזיקים, כמו חמרים מתפוצצים, ומה גם בעלי חיים מוזיקים. וכן בנוגע לאדם. ובאדם יש שני מיני היוקות: היוק תומרי והיוק רוחני, מוסרי. וכמו שבהיוקות החומרים יש שני מיני בדידות, אם מצד מעלת הבודד או מצד שפלותו, פן יש שני מיני בדידות אלה בהיוק המוסרי. יש שצריך לשמור על אדם שלא יוזק ברוחניותו. ואפילו מי שהגיע למדרגה עליונה ברוחניות ובמוסריות, בכל זאת כאשר הוטבע בטבע שפני אדם פועלים זה על זה, יש לשמור איש בזה מהתערבות עם אנשים רעים, שלא יפעלו עליו. וכמו שאמרו: „הרבה שכנים הרעים עושים“ (סוטה, ז, ע״א). ולהיפך מצוה היא להתדבק בתלמידי חכמים והרמב״ם חושב זאת לאחת ממ״ע. ויש שצריך לשמור על אדם שלא יזיק לאחרים במוסריות. פנון מי שרעותיו כבר הרעלו במינות, איש בזה יש לשמור על בדידותו, שלא יפעל פעולה רעה על אחרים.

ולפי״ו מובן, פי שתי הבדידות האלה, החומרית והמוסרית, יש שהן סותרות זו את זו. יש שמצד המצב החומרי ההתערבות לא רק שאינה מזיקה, אלא גם מועילה, ואם פן הבדידות אינה טובה. אולם יש שמצד המצב המוסרי הבדידות טובה ומועילה וההתערבות באחרים עלולה להזיק היוק מוסרי להמתבודד. ובאופן זה הרבר תלוי במתבודד, מה חשובה יותר בעיניו, החומריות או המוסריות. והנה בנוגע למצב ישראל בין העמים מובן, שהבדידות טובה מאד לשמירת מצבם המוסרי. וכמה מקראות נאמרו על הבדידות הזאת המזהירים את בני ישראל

להתבודד ולהפרל מן הגוים. והאזהרה הראשית היא: „ובחוקותיהם לא תלכו“ (ויקרא, יח, ג). ולפי“ה הרמב“ם חלק גדול מן האזהרות והחיובים נובע מן האזהרה הכללית הזאת. זאפשר כי בני ישראל ישפטו למראה עינים, שההתערבות בגוים תביא להם תועלת גדולה בנוגע למצבם הגשמי ותכריע הכף לטובת הגשמיים מבלי להשגיח בהפסד המוסרי. אי לזאת הוריע הקב“ה מראש, כי טועים הם בזה. כי ההתערבות בגוים לא תביא להם טובה אף למצב הגשמי ולכן ישתדלו לשמור על הברידות.



בוגר

השם בוגר הונח על האנשים שאין תוכם כפרם, הגונבים לכ הבריות בחנף ומרמה, ישיתו בחלקות לרעייהם ושבע תועבות בלבם. איש בוגר יתראה כצדיק תמים לעיני האנשים הרואים רק לעינים ולא יחדרו קרב ולב לראות כי בערה שם פאש רשעה. וצדקת האיש הבוגר, אשר היא רק למראית-עין, היא כמו לבוש אשר יכסה בה על הות נפשו בקרבנו פנימה והיא מתאימה ללשון בנה, כי כבגד עידים כל צדקותיו, אשר בהן עיני האנשים ינקר לבל יראו את ערותו. וכן מעילה (בגד ומעל) היא מלשון מעיל, כמו שאמר הנביא: „הלובשים אדרת שער למען פחש“ (זכריה, יג, ד). כי בימים ההם אנשים ממין מיוחד הצטיינו בלבושיהם מתוך כל העם.

ועפי“ו יש לבאר את המקרא „תומת ישרים תנחם וסלף בוגדים ישרם“ (משלי, יא, ג). כי האנשים אשר כפיהם פן לבם ופנימיותם מתאמת לחצוניותם, הם נקראים תמימים, כי אין כל פרוד בהם בין הפה והלב, בין מחשבותיהם ומעשיהם. לא כן החנפים והרמאים, מעשיהם הנלויים אינם מתאימים למחשבותיהם הנסתרות וכאילו מלאים הם קרעים שאינם מתאחים, פרוד והתחלקות, פלגא דהורמיו ומלגא דאהרמיו. והנה האיש ישר-הלבב המתנהג בתמימות, אם כי ישא ויסבול לפעמיב פעקב תמימותו, בכל זאת ברבות הימים, פאשר הכל יפירוהו לאיש-אמת, ישר ותם, בר-לבב, אשר כל מעשהו באמונה, יתנו כבוד לשמו ויספרו תהלתו בקהל. ולהיפך, החונף והרמאי, אם גם יצליח בראשית הימים לרמות את הבריות ולקנות את לבם לכבודו, אולם עד ארגיעה לשון שקר וסוד-סוף תגלה רעתו בקהל וינחל קלון תחת כבוד. ועי“ו אמר: „תומת ישרים תנחם“, תמימותם תכבוש להם דרך אשרם ויגיעו למחוז חפצם, אבל „וסלף בוגדים ישרם“, הבוגדים המסלפים דרפם ללכת בדרך אחרת מפני אשר יתווה לבם לפניהם, סופם שיגלה קלונם בקהל ויהיו למשל ולשנינה, לשמצה ולמגנוד-ראש בין הבריות.

וזהו עניו הצדוקי שראה את רבא והיו אצבעותיו מבעבען דמא א“ל עמא סזיזא וכי ורבא השיב לו „תומת ישרים תנחם“ (שבת, פח, ע“א). הצדוקי חשב, כי רבא נקף אצבעותיו מרוב בהילות ופזיזות וזם חשב, כי למוד פזה הורש מהאדם התאמצות יתרה עד פרי נקיפת האצבעות, — למוד קשה כזה לא היה להם לישראל לקבלו. ועי“ו השיב לו רבא: „תומת ישרים תנחם“, כי ישראל תמימים הם וכל מעשיהם בתמימות ומרוב דבקותם ועיונם בלמודם לא ירגישו מכאובי גופם, כמו שלא הרגיש רבא את נאב ידו. וזהו סוד מסירת נפש, שפתנו כי המוסר נפשו על קידוש השם אינו מרגיש ביסורי גופו מרוב דבקותו בענין אשר מסר נפשו עליו. ומשום שהמאמר המובא שם סובב הולך על נקודה זו להראות, כי דבקות

בני ישראל לבוראם היא דבקות פנימית ולא חיצונית, הסמיד את העובדא של רבא והצדוקי המאמתת ענין זה.

ולפי"ז מבוארת פונת הילקוט „תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים, ית, יג), אימתי אתה תמים לכשתהיה עם ה' אלהיך“ (ילקוט, דברים), פלומה, לכשתהיה לך דבקות פנימית עם ה' (פי עם הונח על הדבקות הפנימית), אם כל מעשיך יהיו נובעים ממקור לבד, שזוהו עצם הוראת התמימות.



בושה (א)

בושה היא אחת המדות שבני ישראל מצטיינים בה, כמו שאמרו: „רחמנים, ביישנים, גומלי חסדים“ (יבמות, עט, ע"א). כי רגש הכבוד הוא מיסורי השלמות הנפשית. ומי שאינו מרגיש את רגש הכבוד אות הוא, פי גם רגשי-הדרת פהים אצלו. פי לו היו בהירים היה מרגיש גם רגש הכבוד. ורגש החירות הוא מרגשי הכבוד. וזוהי חירות הנפש.

והנה מדרכי השלמות האמיתית, שהאדם ידאג יותר לענייני-הנפש מאשר לענייני-הגוף, זאם מזדמן לו דבר, שיש בו גם יסורי-הגוף וגם יסורי-הנפש, מוכן שלפי נדרי השלמות יש לו להרגיש יותר ביסורי הנפש. ואם הוא מרגיש יותר את יסורי-הגוף אות הוא, פי לא הגיע עור לשלמות הנרצית.

ובזה יש לבאר את הפרשה הסתומה בוארא (שמות, ו), שכל המקראות אינם מובנים כלל. ובמדרש: „וארא אל אברהם אל יצחק, הרא הוא דכתיב, ופניתי אני לראות חכמה והוללות וסכלות פי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשהו (קהלת, ב, יב) הפסוק הזה נאמר על שלמה ועל משה“ וכו', „פיצד נאמר על משה לפי שכבר הודיע הקב"ה למשה שלא יניח אותם פרעה לילך, שנאמר: יואני ידעתי כי לא יתן אתכם להלך (שמות, ג, יט) ומשה לא שמר את הדבר הזה אלא בא להתחכם על גזרתו של הקב"ה והתחיל אומר: ה' למה הרעות לעם הזה (שם, ה, כב) התחיל לרזן לפניו כמו שכתוב למעלה (שמות רבה, ו). [והוא מה שאמרו בסוף פי שמות על הפתוב „למה הרעות“: „באותה שעה בא משה והשיב דברים לפני הקב"ה“, וכו', „בנוהג שבעולם“ וכו', „אלא כך אמר משה לפני הקב"ה נטלתי ספר בראשית וקראתי בו וראיתי מעשיהו של דוד המבול היאך נדונו מדת הרין היתה“ וכו', „העם הזה מה עשו שנשתעבדו מכל הדורות שעברו? ואם בשביל שאמר א"א: „במה אדע כי אירשנה (בראשית טו, ח) ואמרת לו: יודע תדע פי נר יהיה זרעך (שם, יג) אם בן הרי עשו וישמעאל מבניו והן צריכין להשתעבד כמוחם“ וכו', „וא"ת מה איכפת לי? אם בן למה זה שלחתני“ וכו'. „מהו והצל לא הצלת, ר' ישמעאל אומר והצל לא הצלת ודאי, ר"ע אומר יודע אני שאתה עתיד להצילם אלא מה איכפת לך באותם הנתונים תחת הבנין“ וכו']. וכ"ז אינו מובן. אולם פאור הענין הוא כן.

שלוש הפרות הן: (א) הפרת ה', (ב) הפרת הנפש, (ג) הפרת האדם; ושלושתו נעוצות זו בזו. פי אחרי שנכיר את ערך האדם, נכיר גם את ערך הנפש, פי האדם מצד גופו וחיצוניותו אין לו יתרון. ונהפוך הוא, מצד החומר גדוע הוא מכל בעל-חיים. [ע"ד: „מימי לא ראיתי ארי קיץ“ וכו', „ומה אלו שלא נבראו“ וכו' (קידושין, פב, ע"ב), וע"ד: „אם זכה“ וכו', „אתה קרמת“ וכו' (בראשית רבה, ח)]

ובשנכיר את ערך הנפש, נכיר ונרע את ערך הקב"ה [ע"ד "ומבשרי אחזה" (איוב, יט, כו)]. וכן "הני חמשה ברכי נפשי" וכו' "מה הקב"ה" וכו' (ברכות, י, ע"א), כי אחרי שנבין כי העיקר היא הנפש, כי היא ממלאה את הגוף והיא המנהיג הראשי, אף כי אינה נראית לעין ואינה מורגשת בחוש, אז נבוא לידי המדרגה לרעת כי יש עצם רוחני נעלה, שאינו נראה והוא המנהיג והוא החותך חיים לכל חי]. והנה בנוגע להכרת הנפש יש להמנע מפל הרברים שאינם מתאימים למעלת הנפש. וכל הרברים הנובעים רק מהגוף מתנגדים למעלת הנפש. וכמו שאמרו "בעבור תהיה יראתו על פניכם" (שמות, כ, כ) זו בושה" (נדרים, כ, ע"א), כלומר, שיבוש האדם לעשות דבר המתנגד למעלתו. וזהו הענין של פבור, שבאר הא"ע, כי הפבור הוא הנפש, היינו שהנפש מרגשת מעלתה ויש לאדם להזהר שלא לעשות דבר הפוגם את הנפש ומפחית מעלתה. והאלמות הוא דבר המתנגד להנפש, כי מוצאו מהגוף וכל נצחון שיסודו באלמות הבאה מפה גופני אינו מתאים לעניני הנפש. ובזה מבואר המאמר: "מפני מה נענש אברהם ונשתעברו בניו למצרים מאתים ועשר שנים מפני שעשה אנגריא בת"ח" (נדרים, לב, ע"א), הפונה, כי אז לא היו ראויים עוד לבוא אל השלמות, מפיון שהאלמות היתה שוררת עוד והכח הנופני היה המכריע.

והנה הפרת העול הוא מצד האיש שנעשה לו העול. כי העושה עול, מלכד שאינו נותן את לבו להפיר את דרך העול, עוד ידמה בעיניו כי ישר הוא ולא עולתה בו. כי כל עול נעשה למטרה ידועה מצד איזו תאוה. כמו תאות הממון, או תאוה אחרת, והתאוה מוליכה את האדם שולל והוא מטהר את השרץ בק"ט טעמים. לא כן האיש שנעשה לו העול, הוא רואה ומתבונן לערך העול. אצמנס אין לאל ידו להושיע, אולם הוא רואה ומפיר את עותתו של האיש העושקו חנם רק בכחו ובאלמותו. ויש לרעת, כי התועלת משעבוד מצרים היתה פיישנים, תועלת פפולה ומכופלת. שע"י שעבוד מצרים יתרגלו בני ישראל לסבול עול קשה, וגם יראו את השחתת האדם. כי הם הנלחצים והמעונים ירגישו כגול משפטם ביד עושקיהם פה, ואז יוכחו לרעת את התיעוב שבהנהגה כזו ועד כמה יש להתרחק ממנה. ומתוך כך יפירו את ערך הנפש. כי לו הלכו המצרים בדרכי הנפש, לא היו מגיעים למדרגה שפלה כזו. ומוה ילמדו שלא לעשות כמעשי המצריים. כי גם בהנהגה יש שני מיני למודים: א) למוד שוה, ב) למוד מתנגד. מהנהגתו של האדם השלם יש ללמוד למוד שוה, לעשות פמותו וללכת בדרכיו. ומהנהגתו של האדם המשחת יש ללמוד למוד מתנגד, לעשות ההיפך ממעשיו. כי המתבונן כמה גרועים ומעוותים הם מעשיו של האדם הרע ועד כמה הוא מגונה, ידע להזהר מלכת בדרכים כאלה. וכך ילמדו ישראל במצרים למוד מתנגד, להזהר מלכת בדרכי המצריים. וא"פ תכלית יציאת מצרים היתה, שיתעוררו ישראל להפיר את ערך הנפש, אחרי שיראו כמה מן העול זמן העוות יש בהנהגת האלמות הבאה מפה הגוף, יפירו את ערך הנפש וממילא ירגישו גם בערך עצמם ויותר מעל שעבוד-הגוף יצטערו על שעבוד-הנפש. שזוהי מעין הרגשת רגש הכבוד. אולם בזה שישאל התאוננו ואמרו למשה "למה הרעות" הראו, כי עוד לא הניעו לשלמות הנרצית. הרי לכך אמר הקב"ה למשה: החלה "לך ואספת את זקני ישראל" (שמות, ג, ט"ז), כדי להפיח בהם רגש החירות, רגש הפרת הנפש ורגש הפרת ה', כי יתנו לבם להפיר, שהוא בא להם בלשון של גאולה כפולה: "פקוד פקדתי", לא רק מצד גאולת הגוף יפקוד אותם, כי אם

גם ובעיקר מצד גאולת הנפש. ולכן צוה הקב"ה למשה שיקדים את הראיון עם הזקנים להראיון עם פרעה, כי יפיה בהם רגשי הפכוד, שהם רגשי החירות. ולו הבינו ישראל את ערך הנפש וממילא את ערך החירות הנפשית, לא היו מתאוננים על קושי השעבוד, אלא היו מקוים לה, כי יצילם מתחת יד מצרים. כי היו מבינים, שקושי השעבוד הוא רק להגדיל את השחתת מצרים. כי כל מה שהמצרים יכבידו את עולם על ישראל, יכירו ישראל את שפלות מצרים וגנותם ומתוך כך תתלהב אצלם נקודת רגש הפכוד ויפירו את ערך הנפש ומתוכה—את מציאות ה', ולא היה להם מקום להתאונן. אולם בני ישראל לא הבינו זאת והתלוננו על משה ובוזה הראו, כי נשתקעו בעברותם ואברו את רגש הפכוד ורגש החירות הנפשית ולא התאוננו אלא על שעבוד הגוף. ואם פן הרי לא הניעו עוד למדרגת הנשנבה של הפרת הנפש והפרת ה', לכן אמר משה „נטלתי ספר בראשית” וכו', „מדת הדין היתה”. כלומר, כל דור ודור נטל את שלו ונענש על עונותיו, ושעבוד מצרים הוא תוצאה מפל הדורות, ואם פן „העם הזה מה עשו שנשתעבדו מפל הדורות שעברו”? הלא הטאם אינו גדול פלפך שיסבלו יותר מפל הדורות, וכל דור ודור סבל רק לדורו והם סובלים זה כמה וכמה דורות. „ואם בשביל שאמר א"א במה ארע”, וכו', הרי עשו וישמעאל” וכו', כי איני רואה יתרון לדור הזה, שידע ללמוד את הלמודים הנשנבים מהנלות והשעבוד. ואחרי שאין בני הדור מבינים את ערך החירות ואינם מפירים את ערך הנפש, מפני מה בחרת רק בהם? „וא"ת מה איכפת לך”? מה מני יהלך אם נבחר הדור הזה? „אם פן למה זה שלחתני”? למה זה עלה דוקא בנורלי להיות שליח בענין כזה שהעם סובל פלפך? ולו היה זאת בדור אחר, לא באתי ללכת במלאכות כזו שהעם סובל פלפך ממנה. ועל זה אמר ר' ישמעאל: „והצל לא הצלת ודאי”, הרי עד עכשיו ודאי לא הצלת. ור"ע מפרש: „יודע אני שאמתה עתיד להצילם”, אלא שאין אני יודע את התועלת שבהצלה כזו, כי „מח איכפת לך באתם הנתונים תחת הבנין”? הרי הם שקועים בשעבוד וכבר אברו את רגשותיהם ומה התועלת מהצלה כזו?



בושה (ב)

מודעת היא, כמה הרבו לדבר בשבחה של מרת הבושה, וכל זה משום שבושה היא אות וסימן לרגש הפכוד, שהוא אחד הדברים היותר נעלים. כי אחד מיסודי השלמות הוא לרעת את ערך האדם, שהוא עומד במדרגה נעלה מאד, ולמותר הוא לאמר, כי רק האדם העליון הוא מטרת הבריאה, אחרי שפאמת כל אדם יכול להניע למדרגת אדם העליון. ובוזה הצטיינה תורתנו, שהרימה את מדרגת האדם, וכמו דאיתא בזהר הקדוש: „אורייתא גופא איקרא אדם”. ואברהם אבינו היה הראשון, שהפיר את מעלת האדם, בשם שהיה הראשון להפיר את הפורא. כי יש יחס בין האלהות והאנושיות, וכל מה שמפירים יותר את האנושיות מפירים יותר גם את האלהות. ולכן אברהם אבינו שהפיר את מעלת האדם נאמר עליו, שקיים את כל התורה כולה (יומא, כה, ע"ב), כי להכיר באופן נעלה כזה את האדם אי אפשר אלא למי שמקיים את כל התורה.

והנה אדם שעובר עבירה משפיל בזה את האנושיות, כי כל הטא ועון הוא נגד שלמות האנושיות, בשם שהתורה משלמת את האנושיות, והשם ישראל אינו

שם התואר לאדם, כי אם שם העצם, וכל מה שיחסר לאדם ביהדותו יחסר לו גם באנושיותו. ולכן העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו. את הוא, שלא עשה את החטא משום שחשב, כי האנושיות אינה צריכה להתבייש במעשה כזה, כי אילו חשב כך היה החטא שלו חטא כללי ונמצא חוטא לכל היסודות והעיקרים, אחרי שהכרת האדם קשורה בהפרת ה' והנפש. אולם פשהו מתבייש, הוא מראה כזה, שיודע הוא כי חטא נגד האנושיות, כי יודע הוא שהאנושיות אינה סובלת חטא ועוץ, והוא מתבייש לא רק מאחרים כי אם מעצמו, וכמו שאמרו: „מוטב שתתבייש מעצמך ואל תתבייש מאחרים“ (דרדראץ זוטא, ב"ב), ולכן מוחלין לו. וזהו הענין שאמרו: „בושת פנים לגן-עדן“ (אבות, פ"ה) — מי שמתבייש מפניו, מעצמו ויודע ומפיר כמה השפיל את עצמיותו הוא לגן-עדן. והעץ פנים לגיהנם“ — מי שמראה עזות נגד עצמו, נגד פניו, שאינו מתבייש לעשות דבר עול ואון, שהוא משפיל את ערכו ומשחיר את פניו, הוא לגיהנם, אף-על-פי שהעזות בעצמה היא ענין טוב, כמו שאמרו: „שלשה עזין הן — ישראל באומות“ וכו' (ביצה, כה, ע"ב). וזוהי כונת המאמר „תניא, בעבור תהיה יראתו על פניכם“ (שמות, כ, כ) זו בושה, לכלתי תחטאו (שם, שם) מלמד שהבושה מביאה לידי יראת חטא. מכאן אמרו סימן יפה לאדם שהוא ביישן, אחרים אומרים, כל אדם המתבייש לא במהרה הוא חוטא ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני“ (גדרים, ב, ע"א). והרבירים מפליאים מאד לכאורה. מי הכריחם לבאר פונת הפתוב על בושה, הרי הוא מתבאר גם בפשוטו, שיתיראו מהקב"ה? אולם בידוע ענין הפתוב „דבר אמה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות“ (שמות, כ, יט), הוא שראו שפרחה נשמתם, ולכן יראו שלא יוכלו להשאר במצב כזה, שלפי ערכם אינם יכולים לסבול מצב כזה של פריחת-נשמה. ומשה השיב להם: „אל תיראו, כי לבעבור נסות אתכם“ וכו'. כי כמה שהראה להם, שיש השנות נעלות פאלה, שרק בשעה שהנשמה יוצאת מן הגוף אפשר להשיגו ולהתענג בהן עונג רותני אשר כל התענוגים שבעולם הזה הם מחוסרי כל ערך לעומתו, ידעו כמה כראי הוא הרבר לסבול על שלמות הנפש וכמה כראי הוא גם למסור את הנפש, אחרי שיש עונג יותר נעלה מן החיים הגופניים ומכל התענוגים שהחיים יכולים להשיגם. ובוה הראה את המדרגה הנעלה של האדם. וכמו אברהם אבינו, שהשיג את מעלת האדם וערכו, נראו לו גם המלאכים פאנשים, פן גם פה, פאשר רצה הקב"ה, שידעו את ערך האדם, כי בצלם אלהים נברא, וכל התורה ניתנה לשמור עליו שלא יחלל קדושתו, הראה להם, שיש תענוגים ועדונים פאלה, שרק הנפש פשהיא לעצמה יכולה להתעדן ולהתענג בהם, כי הם פולם רוחניים. וכאשר יבין זאת האדם ידע, כי כל עון וחטא משפיל את ערכו ומכזה אותם עד שהוא צריך אחר-פך להתבייש מפניו. וזוהי הפונה האמיתית של „בעבור תהיה יראתו על פניכם“, שיתיראו את ה' באופן שתרדעו, שבכל חטא תביישו את פניכם.

והמשך הפתוב מתבאר איפוא בכי-טוב. בתחילה נאמר: „כי לבעבור נסות אתכם“, היינו לרומם את מעלתכם, שתרדעו ערך השארת הנפש והשכר הנצחי המקווה. שהידיעה הזאת מרוממת את האדם, כי כל אלה שכופרים בהשארת הנפש ובהשכר המקווה משפילים את ערך האדם. ואם תרדעו בעצמכם את מעלתכם וערככם, תהיה יראתו על פניכם“, כי תרדעו שאם תסורו מדרך התורה לכלי לירוא את ה' ולשמור מצוותיו, תחבלו את פניכם, את עצמכם, היינו שתתביישו לחטא

מצד פניכם. וע"ז אמרו: „הבושה מביאה לידי יראת חטא“, אחרי שהוא יודע את ערכו ויודע שעליו להתבייש לעשות דבר המשפיל את ערכו, ממילא יהיה ירא חטא. פי כל חטא ועון הוא השפלת ערך האדם, ורק הבור איננו ירא חטא, פי אינו יכול להשיג את ערך האדם וממילא אינו יכול להבין את הנזק שהוא מביא לעצמו בחטא. דומה למי שאוחז אבן טובה בידו וחושב שהיא אבן פשוטה, שלא יחדל מלשרטט בה ומלעשות בה פנימות וסדקים, פי איך יחשוב שיגיע נזק ממעשיו והוא אינו יודע את ערך האבן הזאת. וזהו שאמרו: „מי שאין לו כושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני“, פי אילו הפיר וידע את ערך האדם, כמו שנתברר שם, פי אז היה יודע להתבייש. ואם שאינו דומה מתבייש מעצמו למתבייש מאחרים, פנ"ז גם המתבייש מאחרים סימן טוב הוא לו, פי זהו אות שהוא יודע עדיין את הערך של האנושיות.

בזיון

בבזיון, שהאדם מבוזה לחבריו, יש שני סוגים: (א) בזיון חפשי, (ב) בזיון משפטי. בזיון חפשי הוא, שאחד מבוזה לחברו מעצמו ומרצונו, בשרירות לבו. ויש בזה מדרגות, כמו שאמרו: „הפל לפי המבייש והמתבייש“ (בבא קטא, פג, ע"ב). בזיון משפטי הוא, שהבזיון הוא מצד החוק והמשפט, שהמבוזה עשה דבר שלא כהוגן והוא נענש בבזיון, שמכריזים עליו ומפרסמים את המעשה הרע שעשה. ויש לרעת, אם פי אין לכלול ולאמר, פי כל בזיון הוא עונש, אחרי שיש גם בזיון חפשי, יש לכלול ולאמר, פי כל עונש הוא בזיון. שכן העונש בא על מעשה שאינו הגון ובשעה שהאדם נענש, הרי העונש מעיד עליו ועל מעשהו הרע ויש בזה משום בזיון. ואם העונש הוא סבל הגוף, פי הגוף מרגיש את פאב המלקות וכדומה, הנה הבזיון הוא סמל הרגש, פי רגש־הכבוד שבאדם סובל מן העונש המעיד עליו ברבים, שסר מן הדרך הישרה. וזהו שאמרו: „ונקלה אחיד לעיניך“ (דברים, כה, ד), פשלקה הרי הוא כאחיד“ (מכות, כג, ע"א), פי הם ראו בכל דבר את הפונה הפנימית, ולכן החליטו, פי תכלית העונש הוא הבזיון. והם הוקירו מאד את רגש הכבוד, פי זה כל האדם.

והנה יש ענשי היחיד וענשי האומה. ענשי היחיד הם, פשאדם נענש לסבול, אם סבל שכלי, או ממוני, או גופני, כמו מלקות, או גלות, או עבודת־פרד וכדומה. בענשים פאלה מרגיש היחיד את פאבו הגופני וגם את בזיונו, פי הוא מתבוזה לעין כל בענשו. אולם יש אשר אומה כולה נענשת עונש לאומי, כגון שהיא גולה מארצה בפקודת מושל. והגלות היא מהענשים היותר חמורים, פי יש בה גם סבל הגוף וגם סבל הרגש. הגולה אין לו מקום מנוחה ואין לו במה להתפרנס ולהחיות את נפשו וגם נתון הוא לחרפה ולבזיון. ובזיון הגולה אינו בזיון של יחיד, אלא של כל האומה כולה. שכן הוא מתבוזה משום שהוא בן לאומה הגולה. ולכן סבל רגש הכבוד הוא סבל רגש כבוד האומה. והנה ברגש גופני וטבעי הפל שוים. כל אדם מרגיש פדקירת מחט, פי כל חי הוא מרגיש. לא כן ברגש רוחני, פרגש־הכבוד. רגש זה תלוי הרבה בהתפתחות האדם. כל מה שהאדם מפותח יותר, מפותח אצלו רגש הכבוד. ולכן עומד רגש הכבוד במעלה נשגבה ורוממה. פי מי שהוא עומד במדרגה גבוהה בסולם ההתפתחות, פועל בו רגש הכבוד הרבה יותר מהרגש הגופני והטבעי. כמו שאנו רואים כמה אנשים המאבדים את חייהם

על רגשי-הכבוד. זוהי הוכחה נאמנה, כי האדם יכול להגיע למדרגה עליונה של רגשי-הכבוד. שנוח לו לקבל עליו כל יסורי הגוף ולא להפגע ברגשי-כבודו. כמו־כך הוא ברגשי-הכבוד של האומה. ויש להודות על האמת המרה, כי לא הכל מרגישים כבוד האומה. ואין להתפלא על זה. אחרי שרגש הכבוד תלוי בהתפתחות. ואם רגשי-הכבוד הפרטי כד, קל וחומר וכן בנו של קל וחומר לרגשי-הכבוד של האומה. וכמו בכבוד הפרטי יש שמגיע האדם למדרגה גבוהה, שרגשי-הכבוד פועל עליו יותר מהרגש הטבעי, פן יש להגיע למדרגה כזו כנוגע לכבוד האומה, שירגיש ברגש כבוד האומה במדה היותר גדולה ויכבוש את יצרו מלעשות עול גם מצד רגש כבוד האומה. פי בכל חטא שחוטא אדם מישראל הוא חוטא גם לרגש כבוד האומה. שכן כל חטא משפיל ערך האדם. וכשם שהאיש המצוין מרומם את כבוד האומה, פי האומה שיש בה אנשים מצוינים גדול ערפה, כך מי שמשפיל את עצמו משפיל את ערך האומה. פי יש מקום להראות באצבע: ראו את גידולה של אומה זו!

ובזה מובנים דברי המדרש: „חטאו בכפלים ולקו בכפלים ומתנחמים בכפלים“ (איכה רבתי). פי חטאו של איש ישראל הוא כפול ומכופל, הוא חוטא לה' ולתורתו וגם לכבוד אומתו. ולכן „לקו בכפלים“, פי כל אחד מישראל סובל סבל הגוף, מרגיש פאב וצער גופני, וגם סבל הרגש, רגש כבוד האומה. „ומתנחמים בכפלים“, פי כאשר ישוכו לה' ישוכו גם לעמו. וזוהי גם פונת המדרש: „פי שבה יבמתד אל עמה ואל אלהיה (רות, א, טו) מכיון ששבה אל עמה שבה אל אלהיה“ (רות רבה, א). פי היציאה מן היהדות היא גם היציאה מן העם והשיבה אל העם היא במדה ידועה גם השיבה לה' ולתורתו.

והנה רגש העממיות הוא גם רגש הארץ, פי עם בלא ארץ לא יצויר. ואין עם מיוחד שיהיה נודד נצחי. ומי שהוא מחזיק ברגש העממיות, אין ספק שיתחזק בקרבו גם רגש הנאולה והשיבה לארץ. וכילקוט: „נחמו נחמו עמי (ישעיה, מ, א) אמרו ישראל ישעיה רבינו תאמר שלא באת לנחם אלא לאותו הדור שחרב ביהמ"ק בימיו? אמר להם לכל הדורות באתי לנחם. אמר אלהיכם אין פתיב פאן אלא יאמר אלהיכם“ (ילקוט, ישעיה, ט). הפונה, פי יש אבלות ותנחומים. והתנחומים הם רק בשעת האבלות. אבל משעברה האבלות אין מקום לתנחומים. ובאמת יש לחקור בעיקר הרבה, שאנו נוהגים כל דיני אבלות ביום־האבל הלאומי, בטי פאב. הרי בזה אנו נותנים מקום לחשוב פי ארצנו כבר מתה ואברה תקותנו, שכן אבלות היא רק על המת ולא על החי. אולם הענין הוא, פי לאבלות יש שעור וקצב, כמו שאמר: „שלשה ימים לכבי ושבעה להספר ושלושים לגיהוץ ולתספורת מפאן ואילך אמר הקב"ה אי אתם רחמנים פו יותר ממני“ (מו"ק, כז, ע"ב). ועניני האבלות מציירים לנו את הצער היותר גדול, פי כל עניני האבלות הנעשים בדברים היצוניים הם רק סימנים. וכמו מי שלבו דואב וצערו הנפשי גדול מתנהג באבלות, פן האבל מתנהג. ובהיות פי זכרו אכזר ארצנו וחורבן בית־מקדשנו הוא הצער היותר גדול וכאבי־הנפש היותר עמוק, לכן יש לנו לנהוג כל מנהגי האבלות, הסימנים החיצוניים, המציינים את הפאב הנפשי היותר גדול ועמוק. ואולם אין זו אבלות על המת. פי המת משתכח מן הלב ואין החי משתכח מן הלב. ואחרי שהאבלות הלאומית נוהגת זה עידן ועדנים אות הוא, פי הארץ היא חיה והאבלות היא רק מסימני הצער. ומפיוון שהאבלות היא תמידית, גם התנחומים הם תמידיים. והתנחומים הם גם פן מגדר אחר, לא מגדר תנחומי אבלים. פי את האבל מנחמים שלא יתאבל

ויצטער על דבר שאין בידו להשיב, או מצדיקים את הדין ואומרים גם זו לטובה. לא כו התנחומים הלאומיים, שהם באים להראות, כי ארצנו חיה ובית המקדש יבנה. וזה שאמרו: „תאמר שלא באת לנחם אלא לאותו הרור שחרב ביהמ"ק בימיו", שרק הדור ההוא צריך תנחומים ואח"כ ישתכח הדבר, פתנחומי אכלים שיש להם שעור וקצב, „אמר להם לכל הדורות באתי לנחם", כי כל הדורות שיהיו בנולה יהיו צריכים תנחומים, כי הארץ חיה וביהמ"ק חי. ולכן „דברו על לב ירושלים וקראו אליה", אחרי כי ירושלים חיה יש לכם לדבר על לבה להראות לה סימני חבה, ולקרוא לה, היינו לדאוג לישוכה. „כי מלאה צבאה", פי בזה תראה שפכר מלאה צבאה, כי היא בחורבנה רק פל עוד בניישראל אינם שמים לב אליה ואינם משתדלים בפועל להרבות ישובה, לקומם שממותיה ולבנות חרותיה. אולם אם יתנו לב לשוב אליה, תשוב גם היא אליהם.



בחירה (א)

מתנאי אושר האדם, שיגיע למטרתו האמיתית — היא הבחירה החפשית, כי אם היה האדם מוכרח במעשיו, לא היה מקום לשכר ועונש.

וזוהי כונת המדרש: „אם אני בוראו מן העליונים הוא חי ואינו מת, מן התחתונים הוא מת ואינו חי" (בראשית רבה, יד). ולכאורה אינו מובן כלל, מה ההפסד אם יחיה? אולם הפונה היא שאם יברא האדם מן העליונים יהיה מוכרח לחיות חיים רחניים (שהם הם החיים האמתיים) וממילא תבטל הבחירה. ומפיוון שהבחירה יש בה צורך, אף כי יש בה גם הפסד, שפן כמה אנשים מפסידים את שלמותם התלויה אך ורק בבחירה החפשית, אין להשגיח בהפסד. [וההפסד היה ידוע מראש, שהרי בדברים הכרחיים לחיי האדם לא סמכו על הבחירה החפשית, כמו קיום חיי הנוף, קיום המין הגופני וקיום המין הנפשי. כי גלוי וידוע לפני הבורא, שקצרה יד הפח המוסרי להניע את האדם והיה העולם חרב ושמש]. ואחרי שפל עיקרה של הבחירה אינו בא אלא מפני הצורך, מובן שבשעה שאין הצורך ואושר האדם ושלמותו אינם זקוקים לה, בטלה הבחירה ובמקומה יש כמו מניע טבעי, כלומר, לא מניע טבעי ממש, אלא סיוע ועזר מהקב"ה. וכשהקב"ה מסייע לאדם שוב אין הדבר מסור בידי הבחירה החפשית. וזה הענין של „הבא לטהר מסייעין אותו" (שבת, קה, ע"ב). כי המעשה היא תולדת המחשבה, הואיל וכיד האדם לקרב ולרחק עפ"י בחירתו. ולפי שפל מעשה הוא תולדת המחשבה, לכן בזה שגמר האדם בדעתו לעשות מעשה טוב, עשה מצרו מה שנטל עליו עפ"י יסודי האושר ושלמות-הנפש. ואחרי שיצא ידי חובת בחירה, בא הסיוע מהקב"ה. וזה גם הענין ש„מחשבה טובה [הקב"ה] מצרפה למעשה" (קידושין, מ, ע"א), משום שהמחשבה היא סבת המעשה. והנה אם האדם מסכים בלבן לעשות דבר טוב ולא עלה בירו לעשותו, יגרום לו הדבר צער וענות-נפש והצער הזה משלים את השלמות, שפן מוכיח הוא, שהאדם רצה לעשות את הטוב, אלא שנאנס ולא עשה, ולכן מצטרפת המחשבה למעשה. כי העיקר הוא „ולחושבי שמוי" (מלאכי, ג, טו) אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הפתוב פאילו עשאה" (קידושין, מ, ע"א). ובאמת יש אזה מקום בהלכה, מהא דאיתא „באוכלושי דמחוזא דאי לא עברי חלשי" (בבא מציעא, עו, ע"א). רואים אנו, כי אם אדם מצטער מזה שאינו עושה הוא מקבל שכרו משלם.

וזהו שאמרו: „אין השכינה שורה לא מתוך עצבות“ וכי „אלא מתוך דבר שמחה של מצוה“ (שבת, ל, ע"ב). כי שם בנמרא מקשה על סתירת המקראות: „פתיב, ושבתתי אני את השמחה“ (קהלת, ת, טו) וכתבי, „ולשמחה מה זו עושה“ (שם, ב, ב). ומשני: „ושבתתי אני את השמחה זו שמחה של מצוה ולשמחה מה זו עושה זו שמחה שאינה של מצוה“. כי כל תענוגי העולם הזה פעולתם היא רק לשעה, בעת התענוג, ואח"כ מתהפכת השמחה לעצב, כמו שנאמר: „ואחריתה שמחה תוגה“ (משלי, יד, יג). אבל שמחה של מצוה כל עוד יזכרנה האדם ימלא לבו ששון וגיל והביבה עליו כל שעה בפשטת עשיתו את המצוה. וזהו מה שאמרו: „ברכת ה' היא תעשירי“ (משלי, י, כב) זו השבת וכי, ולא יוסיף עצב עמה זה האכל“ (בראשית רבה, יא). כי יש שמחה של מצוה, שאינה נותנת מקום לצער ועצב, וזוהי מצות שמירת שבת, כי בשבת אין להתאבל, יען כי שמחת השבת מתגברת על הצער והאבל הפאים בעקב מקרה. ואיד אפשר לרעת אם השמחה היא של מצוה או לא? הנה זה האות: אם בכל עת אשר יזכיר האדם את השמחה ישפחנה ולבו עודנו שמח וטוב—זו שמחה של מצוה. ולהיפך אם לאחר השמחה והתענוג הוא אומר: „ולשמחה מה זו עושה?“—זו שמחה שאינה של מצוה. כי רק בהתגברות התאוה ישמח על מלוי תאוה ואח"כ דרך עוצב בו, כי אחרי שהשקע בקרב הרשע איש תשוקתו, כאשר תאות לבו ניתנה לו, אז יתחרט על עשותו המזומתה ואין מקום בלבו לשמחה. וזוהי כונת המאמר „אין שכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה“. כמו שמצינו בעת הקמת המשפן בדרך משה את העם ואמרו ע"ז: „במה ברכם? אמר: יהי רצון שתשרה שכינה במעשי ידיכם“ (ספרא, שמיני). כי ענין המשפן הוא ציור הנהגת האיש הישראלי. וע"ז נאמר: „ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל“ (במדבר, י, לו), היינו שתשרה שכינה עליהם. ונגם בעת שמעמידים את הארון במקומו ומכניסים ספר תורה להיכל, גם אז ישרה הקב"ה שכינתו. כי הנהגת התורה מלמדת את האדם לקשר גם את מעשיו הנשמיים ברוחניות, באופן שלבו יהיה קשור תמיד בעבודת ה'. ולכן בעת אשר קצרה ידו לעשות מצוה בפועל, לבו מלא צער ויגון וממילא שורה תמיד השכינה עליו. ע"ד „אתהלך לפני ה' בארצות החיים“ (תהלים, קמז, ט). וזהו שאמרו: „אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה“, כי מי שהוא מלא שמחה בקיום המצוה מצטער בהעדר קיומה ונחשב לו כאילו עשה מצוה, באופן ששמחת המצוה היא היסוד הראשי לשלמות היהודי ולכל מעשיו והליכותיו בקודש.

וזהו הענין, שבשעה שהנער מגיע לפרק קיום המצוות עושים משתה ושמחה. כי קיום המצוות בחיוב הוא יסוד האושר של היהודי הישראלי. ומצות תפילין היא היסוד הראשי לזה. ע"ד שאמרו: „קשר של תפילין הלכה למשה מסיני“ (מנחות, לה, ע"ב). כי הקשר שבני ישראל מקושרים להקב"ה הוא היסוד והעיקר וע"ז מורה הקשר של תפילין. וע"ז אמרו: „והסירותי את כפי וראית את אחוריי“ (שמות, לג, כג) א"ר חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין“ (ברכות, ז, ע"א). הפונה, שהראה לו את קשר ישראל להקב"ה. שהוא הראיה היותר גדולה על השגחת ה' ועל התקשרותם של ישראל לאביהם שבשמים. שעצם הקשר הוא משער הנו"ז, שלא נמסר גם למשה רבינו, אף כי הניע בידיעתו למדרגה היותר גדולה ונשגבה, שכל הנביאים לא הניעו אליה. ורק הראה לו את הידיעה מן המאוחר אל המוקדם, והוא ענין התקשרות ישראל להקב"ה, אבל לא

השיג את הידיעה מן המוקדם אל המאוחר. וזהו שאמר: „והסירותי את כפי“, אם גם אסיר את המסך המכדיף, המסתיר מעיני כל אדם רזין דרוזין במ"ב ותניע למדרגה היותר רמה בהשגה, גם אז „וראית את אחורי“, רק מן המאוחר אל המוקדם תמצא ידר להשיג את האלהות.

היוצא מזה, שהבחירה החפשית עיקרה ויסודה רק במחשבה וכל מחשבה ורצון לעשות מעשה גורמת שמחה בקיום המצוה וצער בהעדר קיומה. וזהו יסוד ההכרע שבין שמחה של מצוה לשמחה שאינה של מצוה.

בחירה (ב)

מורעת, כי הפחירה תחול רק בענין שיש בו שני צדדים ושניהם אפשריים והאדם יבחר באחד מהם. ומובן הרבה, כי כשם שבכל ספק השקול ההכרעה לאחר מצדדי הספק באה על-ידי דבר שבכחו להכריע לצד אחד, כי אילמלא כך האידך הוא יכול להכריע? כמו כן הפחירה, הבאה במקום שיש שני צדדי אפשרות והוא בוחר באחד מהם, אף היא באה בכח ההכרעה, שיש לו לכחור בזה.

והנה האדם עלול להשתנות, וכל דבר המתחלף מאיש לאיש יכול להתחלף גם באדם אחד מעת לעת, וכשם שאין דעתם של בני אדם שוה, פן גם דעתו של אדם אחד עלולה להשתנות, היינו שיתחיל לחקור גם בהצד השני. אבל אם יש איזה בח חיצוני המעכבו מחקירה בהצד השני ישאר תמיד בהספמתו הראשונה. וזאת מורעת, שתכלית התורה היא להביא את האדם למדרגה כזו, שהמוסריות תפעול עליו כמו הטבעיות. וכשם שהדבר הנמנע בטבע אין בית האדם לעשותו, פן יהיה גם הנמנע המוסרי, זאת אומרת, שפחו של הנמנע המוסרי יהיה ככחו של הנמנע הטבעי וכחו של המוכרח המוסרי יהיה ככחו של המוכרח הטבעי. והנמנע שבהשקפה ראשונה הרבכים נראים תמוהים, שהרי סוף-סוף הנמנע בטבע הוא דבר שאינו יכול לעשות, אבל הנמנע המוסרי אין להפחיש שביד האדם לעשותו, אולם באור הענין הוא כך. כל דבר שהאדם עושה הוא עושה משום שרצונו בכך, כי אם לא יתעורר רצונו לזה לא יעשה. באופן שלכל מעשה דרושים שני תנאים אלה: היכולת והרצון. וכמו שדבר, שאין יכולת לעשותו, הוא בגדר הנמנע, פן גם דבר, שאין רצון לעשותו, הוא בגדר הנמנע, ולכן פשהאדם מספים בהסכמה גמורה ובהחלטה מוחלטת שלא לעשות איזה דבר הרי הוא ממש כמו שמגדיר את הרצון שלא יתעורר בו כלל לדבר זה. פי גם הרצון יש לו סבה, זהו ציור הטובה שתגיע לו מזה, ובלערי הציור לא יתעורר בו הרעיון לעשות את הדבר ויחסר לו גם הרצון למלאותו, פאילו היה נמנע בטבע. הרי שהמוסריות יכולה להביא את האדם למדרגה כזו, שלא יתעורר בו הרצון בדבר שאין לעשותו ויהיה לו כנמנע, או להיפך, שיתעורר בו הרצון בדבר שיש לעשותו, עד שיהיה לו כמוכרח.

ולפי זה יש להבין גם את הענין של שבועות ונדריים, במי שנשבע לאכול או שלא לאכול. מי מעפב בידו? אם רוצה הוא לאכול — יאכל, ואם אינו רוצה — לא יאכל, ולמה לו להשבע או לנדור? אבל הענין הוא, כי היות שהשכל והרצון עלולים להשתנות, על-יבן בשעה שהוא במצב כזה, שהוא רואה שיש לו לעשות איזה דבר או שלא לעשות, הוא מקבל עליו נדר שלא יהיה בידו לשנות וממילא לא יתעורר בו הרצון כלל. כי ההספם הוא ההכרעה בשני צדדי האפשרות מצד הפחירה והגדר הוא כמו מנעול לנעול בפני הרצון שלא יתעורר להתנגד להספמתו.

והנם שלכאורה יש לטעון, הלא סודיסוף גם הנדר הוא רק מנעול מוסרי, ואיסורי או חיובי התורה הם גם כן מנעול מוסרי, ואם כן ממה-נפשו: אם המנעול המוסרי יכול לפעול על האדם למנעו מאיזה דבר הרי די בהאיסור והחיוב שבתורה, ואם המנעול המוסרי אינו מועיל, מה יועילו הנדר והשבועה? אבל הענין הוא, שכל דבר שההכרח בא מן הצד ולא מאת האדם גופו, מרכיב של אדם לנסות לחקור פוה וגם לפתוח את המנעול, אבל פשהאדם מקבל עליו איזה דבר מדעתו, ומרצונו הטוב ישים את המנעול, אינו עלול להרסו, וזהו ענין נדר ושבועה, שהוא גופו מרגיש צורך בזה.



בחירה ואמונה

בכל פחות האדם אין השכל פועל אלא בבחירה. יש לפעמים שבמושכל ראשו ובהשקפה ראשונה לא ישיג האדם איזה דבר, ורק פשהוא מעמיק בשכלו באותו דבר וחודר בו בכל פח בינתו, אז ישיג השכל את אשר היה מופלא ממנו ויבין את הדבר הקשה ההוא. ויען פי ההעמקה באה רק ע"י רצינות והשתדלות מיוחדת, נקל להבין מזה, פי גם השכל עומד תחת הבחירה ההפשית.

ולא עוד אלא אף הנבורה, שהיא פח מפחות הגוף, אף היא עומדת תחת הבחירה. שהרי רק אם יש לאדם רצון מיוחד לאיזה דבר, שבשבילו הוא בא להשתמש בכחו ונבורתו, אז רק אז יראה כחי-הנבורה עליו את פעלו והדרו. וידוע, שהיו אנשים שבנבורתם חוללו נפלאות ורק בשעה שפכנה היתה קרובה לבוא, להם או לאחד ממשא נפשם. והרבה מעשים נפלאים ואמיתים כמו ויאיתי, אשר יעירו ויגידו, פי ע"י רצינות מיוחדת, ע"י התעררות היצונית פביה, עלולים בני האדם לעשות נפלאות פכחם ונבורתם. רואים אנו, פי ביום קרב ומלחמה יעוררו מפקדו-הצבא, אשר שפתם אתם, את לבות אנשי-החיל, בלמרם אותם לדעת את יקר ערך הדבר, אשר עליו הם נלחמים ומוסרים את נפשם, ואז יקרבו אל המלחמה ברצינות מיוחדת ויעשו זגם יצליחו וימינם תרעץ אויב. כמו כן יפיצו בעת מלחמה שירי נבורים פקרב אנשי-החיל, למען הלהיב את לבם ולהעיר ולעורר את רוחם לעשות גדולות. גם ילך לפני הצבא קהל-מנגנים בתופים ובהצוצרות, אשר כ"ז מעיר את הרגשות ומחמם ומלהיב את הלכבות, פידוע.

ולתועלת זו היו כל ההכרזות שצותה התורה להכריז בעת מלחמה: „מי האיש אשר בנה בית חדש“ וכיו, „פו ימות פמלחמה“ וכיו (דברים, ב, ה—ח), שלא לרפות את ידי העם היוצא למלחמה. פי היסוד לנצחון פמלחמה הוא הלהיב את לבות הנלחמים ולהפיח בהם רוח אומץ ונבורה. ומי שחושב שעיקר הנצחון תלוי רק במעשי המלחמה, בהנהגת התכסיס, אינו אלא טועה. וזה שאמר: „סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי המלחמה“ (סוטה, מה, ע"ב). הטעם, פי אם סח והסית דעתו מן התפילה, הריהו מבדיל בין המחשבה והמעשה והעיקר אצלו הוא המעשה, ואם פו גם בענין המלחמה העיקר אצלו רק המעשה. ובאמת המחשבה והמעשה אחת היא בענין זה. ורק מי שידוע ומבין לאחד את המחשבה עם המעשה, רק הוא עשה יעשה וגם יוכל להכריע קמיו תחתיו. אולם מי שחושב אחרת נפול יפול וירפה את ידי אנשי המלחמה, לכו מוטב שישוב מן המלחמה.

הנה כי כן, תחלת הנצחון במלחמה — אומיז'הלב, התלהבות ובטחון. ולהיפך, תחלת נפילה — מורד'הלב, קיריות'הרגש, וכש"כ יאוש ואפיסת התקוה. ולכן כשיארע לפעמים במלחמה, שמחנה הצבא הוא במצב רע, לרגלי כמותו המעטה, ופתאום נודע למפקדי הצבא, כי נרוד חרש בא מעיר לעזור, אז יראו לטוב להם למהר ולבשר לפקודיהם את הפשורה הטובה על העזרה הפאה, למען לא יתיאשו מן הנצחון ואז יעשו ויצליחו.

גם אנחנו עם בני ישראל, נלחמים תמיד, מלחמת-מגן, על קיומנו ולאומיותנו. ולזאת גם עלינו נטל לחזק תמיד את רוחנו באלקים ולהתאמץ לכל יפול לב אנשי מלחמתנו עליהם ולכל יתיאשו מן הנצחון. וכמו מפקדי צבא-המלחמה ימהרו לבשר לפקודיהם את הפשורה על העזרה הקרובה, למען חזק את לבם לקראת המלחמה, כן עלינו לבשר ולהודיע על הפחות הפכירים, שנתוספו לנו בזמן האחרון. אנשים רבים, שבבר נסו מן המערכה, ממערכות ישראל, וכמו זרים נחשבו לנו, שבים עתה אלינו, אחר-אחד וגם בהמונ, לעזור עמנו יחד בלא לב ולב על שרה קיומנו ולאומיותנו. דבר זה יש בו כדי לחזק את לבנו ולהפית בקרבנו רוח גבורה ואומיז' לב לקראת מלחמת-קיומנו ובהי נשים מבטחנו, כי לא תאבד תוחלתנו.

בחירה והערה אלהית

מיסורי האמונה להאמיז' בבחירה החפשית. ולכן אי-אפשר שההערה האלהית תעורר את האדם לבחור בטוב ולמאוס ברע, כי אז הלא תבטל הבחירה החפשית, כי האדם יהיה מוכרח לעשות רק טוב עפ"י ההערה האלקית. ותכלית הבחירה החפשית היא שהאדם יבחר רק בטוב. אולם בהיות הבחירה חפשית, הטוב הוא בסכנה בתגרת יד האדם התפשי, אשר יצרו רע מנעוריו. כי מי זה יערב, כי אמנם יבחר האדם בטוב? ולולא ההכרח של הבחירה החפשית היתה ההערה האלקית מתערבת במעשה האדם כדי להביאו לתכלית האמיתית, שהוא הוא הרצון האלקי, ורק מצד הכרח הבחירה אי-אפשר לה להתערב.

והנה כל דבר הנעשה בהכרח נעשה בצמצום וכל דבר הנעשה ברצון נעשה בהפרזה. וכמו במ"ע דאכילת מצה וכדומה יש לו לאדם לאכול כמה שירצה, אולם אם אין העשה דמצה מתקיימת אלא ע"י דחיה, אין לו לאכול יותר, כי כל דחיה היא הכרח ולכן יש לצמצם פפי השעור המוכרח. [וכבר מודעת הקושיא במצה דחדש, היאך מקשה הגמ' דליתי עשה ולדחי ל"ת אחרי שנשתפחו אז שעורין א"א לדחות דלמא אכל יותר מפשעור. ובתוספות תירצו גורה כזית ראשונה אטו כזית שניה דיש בזה אותה הפונה דשמא יאכל יותר מפפי השעור הראוי. וידוע דיש שתירצו דלשיטת הריטב"א דהנאת הגוף בטלה לגבי המצוה, דמש"ה אסור בימות החמה שמא ישהה, יעו"ש בטו"א והפל עפ"י הפלל הזה שההכרח הוא בצמצום]. ואחרי שגם העדר ההתערבות של ההערה האלקית הוא בהכרח ממילא הוא בצמצום, רק לפי מדת ההכרח ולא יותר. ולכן יש שתבוא ההערה האלקית במקום שיש לה היכולת להתערב.

בחירה והשגחה

כלל נרול אמרו לנו חז"ל: שאין הקב"ה מביא תקלה על-ידי צדיקים. וכמו שאמרו: „בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כל שכן“ (יבמות, צט, ע"ב). ויש להתפונן בזה. ידוע, שלגבי בחירה הפל שווים והפל בידי שמים חוז מיראת שמים“ (כרכות, לג, ע"ב). ובאיוזה ענין אין הקב"ה מביא תקלה על-ידי צדיקים? אם הענין תלוי בבחירה, הרי עיקר הבחירה שתהיה חפשית? ואם איננו תלוי בבחירה, מפני מה שומר הקב"ה רק את הצדיקים? וכי משוא פנים יש בדבר? הרי בלי שמירת הקב"ה היה גם הצדיק נכשל ומפני מה לא ישמור הקב"ה את הרשע? ומה שהרשע עובר עבירה זה רק מצד הבחירה. אבל בדבר שאינו תלוי בבחירה למה יבדל הרשע מהצדיק? אולם ביאור הענין הוא, פי התכלית בעניני שמים היא לפי רצון ה' ורק האמצעים, איך להגיע אל התכלית, תלויים בבחירת האדם. ובמקום שפלתה הבחירה החפשית מתחלת ההערה האלקית. וההשגחה וההשגחה תלויות זו בזו. מי שהשגחתו באלקות יותר גדולה גם השגחת הקב"ה עליו היא יותר גדולה. ובדברים שאינם תלויים בבחירה מתנהג כל אחד לפי ערכו. והצדיק, אשר כל מגמתו היא למלאות רצון ה' ולהשמר משגיאה, מתקיים בו „הבא לטהר מסייעין אותו“ (שבת, קה, ע"א). לא כן הרשע, שאינו בא לטהר ואינו נזהר מעשות עול, אין הקב"ה שומר אותו ממכשול.

ובזה מבוארים דברי המדרש: „רי לוי בשם ר' יוחנן בר שאול, אמר להם אם יאמין לכם הרי מוטב ואם לאו אתם אומרים לו בשעה שפרשתי ממך לא בפרשת ענלה ערופה הייתי עוסק, הה"ד, וירא את העגלות ותחי רוחי“ (בראשית, מה, כז). ויאמר ישראל רבי, רב פחו של יוסף בני שבמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו הרבה ממני שחטאתי שאמרתי, נסתרה דרפי מה“ (ישעיה, מ, כז) [בראשית רבה, צד]. ואינו מובן. איוו צדקות ראה יעקב מיוסף שאמר, פי רב פחו של יוסף מפתו? ואין ספק, שדבריהם אלה נמשכים למה שאמרו מקודם: „וירא את העגלות אשר שלח יוסף ואותו העגלות ששלח פרעה היכן היו? אותן עגלות ששלח פרעה לשאת אותו היתה ע"ז חקוקה עליהן עמד יהודה ושרפן“. ובאמת משמע פן מפשטות הכתובים. מתחילה כתוב: „ואתה צוית זאת עשו קחו לכם מארץ מצרים עגלות לטפכם ולנשיכם“ (בראשית, מה, מא), „ויתן להם יוסף עגלות על-פי פרעה“ (שם, שם, כא), ולסוף כתוב: „וירא את העגלות אשר שלח יוסף“ (שם, שם, כז). וקשה, והלא פרעה שלח את העגלות? אולם הפסוק מבליט בזה, כי ראה את העגלות אשר שלח יוסף ביחוד. וקבלה היתה ביד חז"ל, שיוסף החליף את העגלות. ואף כי יהודה שרפן, אין ספק כי עשה זאת בידיעת יוסף שנתן להם עגלות אחרות. והכתובים מספרים לנו, כי פרעה רצה שיסעו בעגלות שלו, מצד שהיתה ע"ז חקוקה עליהן, אבל יוסף לא השגיח ברצונו של פרעה ונתן להם עגלות אחרות. והנה כאשר שלח יעקב את יוסף לראות את שלום אחיו ודאי עלה החשש בלבו, שאחיו ינקמו ממנו את נקמתם. וכמו שאמרו: „הדברים הללו היה יעקב אבינו נזכר ומעיו מתחתכיו, יודע היית שאחיד שונאים אותך והיית אומר לי הנני“ (בראשית רבה, פד). והנה ידוע, שמי ששולח אחר בשליחות והשליח נהרג צריך המשלח לקבל תשובה [וכמו דאיתא ב„באר שבע“ בחידושי לסנהדרין]. ויש שמביאים זה מעגלה ערופה שאומרים: „ידינו לא שפכו את הדם הזה“ (דברים, כא, ז). ואין ספק כי עלה אז בדעתו של יעקב העונש ממי ששולח שליח והוא

נהרג בררך, שזה מוכח מעגלה ערופה. ושניהם, יעקב ויוסף, הקרו בזה והספימו שיוסף ילך. ולו היה יוסף נהרג היה הדבר מכשול גדול ליעקב, כי על-ידי שליחותו נהרג. וכמובן אם אחד גורם לחברו שיחטא הוא נענש. וכאשר יוסף התודע אל אחיו ספר להם, שהוא עומד בצדקתו ואין לאביו לחוש שמא יצא מכשול על ידו, אם מכשול מהריגה או מכשול מעבירה. וזה שאומר הפתוב: „וידברו אליו את כל דברי יוסף אשר דבר אליהם“, שאין ספק, כי כל דבריו היו טובים על נקודה זו לברך להם, כי הוא עומד בצדקתו. ואת זה ספרו ליעקב. ולאות נאמן הראו לו את העגלות וספרו לו, כי למרות הרבה, שפרעה צוה שישלח העגלות שלו, הרשה יוסף ליהודה לשרוף אותו ונתן אחרות תחתיהן. וזוהי כונת המדרש: „ואותו העגלות ששלח פרעה היכן היו?“ עמרו על הדין, שהפתוב מטעים, כי ראה את העגלות אשר שלח יוסף, ועזי הקשו, הרי פרעה צוה לשלוח עגלות? והשיבו, כי אותו העגלות שרף יהודה ובידיעת יוסף. ועזי מוסיף ר' לוי בשם ר' יוחנן שאמר להם, „אם יאמין לכם מוטב ואם לאו אתם אומרים לו בשעה שפרשתי ממך לא בפרשת עגלה ערופה הייתי עוסק“, כי אז עלה על דעתנו החשש שהשליחות יש בה סכנה, אולם הסכמנו לה, כי בטחנו כי לא יאונה לצדיק כל און. כמו כן יש לו לבטוח כי אני חי והנני באמונתי וביראתי כמו שהייתי. והאות לזה הן העגלות. „הה"ד וירא את העגלות ותחי רוח“, כי מהעגלות נובח יעקב לדעת עד כמה יוסף עומד בצדקתו, שלא חש שמא יודע לפרעה על שרפת העגלות, כי בטח בהי וזוהי חזק בבטחונו וזה האות, כי הוא מחזיק עור בתומתו. ולכן אמר יעקב: „רב כחו של יוסף בני שבמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו“, פנראה מהעגלות וממה שהזכיר לו, כי עליו להיות בטוח, כי לא יאונה לצדיק כל און. ובוה הרגיש יעקב, כי הוא נופל מיוסף, כי הוא דאג כל הזמן ואמר טרף טורף יוסף ולא שם בטחונו בהי, כי לא יביא תקלה על ידו.



בחירה עומדת על שווי משקל

מגדרי הפחירה החפשית, ששני-הצדדים שבה, הצד החיובי והצד השלילי, יהיו שווים, בלא שום הכרעה לאיזה צד. המשוקה הטבעית לדברים נשמיים וההתעוררות השכלית לדברים רוחניים הן לשמור את שווי המשקל.

ויש לנו לדעת, כי כמו שיש שווי המשקל בחיוב, כן ישנו בשלילה. גם עלינו לדעת שיש צרבעה מיני מעוררים: (א) הטבעי, (ב) השכלי, (ג) האמונה, (ד) הרגש. יש אשר יעשה האדם דבר מצד הטבע, כמו: אכילה, שתיה וכדומה. ויש אשר יעשה את הדבר מצד השכל, כי הוא מבין את התועלת היוצאת ממנו. ויש אשר אין לו כל תשוקה טבעית לדבר וגם אינו יכול להשיג בשכלו את התועלת אשר יפיק לנפשו, ובכ"ז הוא עושה את הדבר מצד האמונה, כי כן תצוהו הדת. ויש דברים הנעשים מצד הרגש, כמו: החמלה, האהבה וכיוצא בהן. וכמו כן בשלילה, אם יבין האדם, כי יש עול בדבר, נקל לו להזהר ממנו. ולכן עומד השכל תמיד נגד התאוה. כל עניני ממונות, שהתאוה הטבעית מושכת אליהם, יש לעומתם הוריינות השכל והוא עומד לאדם ומשיב ידו מעשות רע. והדברים שיסודם באמונה, כמו: חלול שבת, אכילה ביוהכ"פ, אין השכל משיג מה בצע לה, בענות נפש האדם, או מה חפץ לה, בשמירת שבת מחללה, ובכ"ז האדם מקיים אותם מצד צווי הדת.

ואולם בדברים אלה, אשר השכל איננו משיג אותם, גם התשוקה הטבעית לעבור עליהם איננה גדולה כל־כך. ולכן יש בזה שוי משקל.

הנה כי כן. בדברים שנפשו של אדם מתאוה להם וחומדתם יש לו לאדם סיוע ועזר מהשכל המבין את העוות והעול שיש בהם. ובדברים שקצרה יד השכל לעזור, כי איננו משיג את העול שבהם, גם התשוקה הטבעית אין כחה גדול. הפל לפי מדת שווי המשקל ואת זה לעומת זה עשה האלוקים.

בטול בגשמיות וברוחניות

הענין של בטול הוא חוק טבעי, שהמיעוט בטל ברוב, וזהו הענין של בטול הטעם. אבל בטול יבש ביבש הוא משום ספק, שהרוב מכריעו. בטול הטעם הוא, איפוא, בטול טבעי, שהטעם בטל, אלא שרו"ל שיערו בששים, אבל בטול יבש ביבש, שהוא ביטול חד בתרי, אינו אלא ביטול מוסרי, שהרי הטעם באמת אינו בטל, אלא שעל כל אחד ואחד יש לומר שהוא מן הרוב, והוא ענין ספק שהרוב מכריעו. ומצינו גם פן בטול צער בעונג. אדם שמוציא כסף על איזה דבר הנאה, על מאכל טוב או משתה וכדומה, — הוצאת הכסף היא דבר של צער, שהרי אילו אבד לו כספו היה מצטער, אבל ההנאה שיש לו מן הדבר הנקנה בכסף גדולה כ"כ, שצער הוצאת־הכסף בטל לעומתה. וכמו־כן יש גם הנאות הפטלות אחת לגבי חברתה. אדם שמשא את בנו ויש לו הנאה גדולה מזה שזכה להשיאו ובתוך כך מניעה אותו שמועה, שהרויח כסף, יתכן הדבר, שלא ימצא מקום בלבו להנאה זאת, כי העונג הרב שיש לו מענין הנשואים גדול הוא כ"כ, שאין ההנאה המועטת מהרווחת הכסף נחשבת למאומה.

וכזה תתבאר גם דעת האומרים, שהנאת הגוף בטלה לגבי מצוה, שהנאת המצוה צריכה להיות גדולה כל־כך, עד שלא יהיה מקום להנאה הנופנית. [ויש לצרף לזה גם את החקירה ההלכתית בענין מעשה ועיון, אם ההכרעה העיונית עולה על המציאות]. ומשום שישוד קיום היהדות הוא על־ידי מסירת־נפש, וענין מסירת־נפש הוא בהשקפה ראשונה נגד הטבע, לכן יש לרעת, שיש הנאה אחת העולה על כל ההנאות שישנן ביהי הגוף והיא ההנאה הפאה מהשגת והפרת האלהות. וכן בכל מקום שאנו רואים אחר עושה מעשה הגורם לו יסורים ומכאובים, וללא עשה את המעשה הזה לא היו מגיעים לו היסורים והמכאובים, ניכר הדבר כי ההנאה שיש לו מהמעשה מכרעת את הצער והפאב ואפשר שאין הוא מרגישם כלל, כי צער והנאה אינם יכולים להיות יחד והם מבטלים זה את זה. וכדי שהפל ידעו את רב טוב הצפון בזה, הראה הקב"ה שגם על־ידי יסורים יקבלו טובה. וזהו ענין המדרש: „חושד שבטו שונא בנו, ואוהבו שיחרו מוסרי (מטלי, יג) בנוהג שבעולם וכו' אתה מוצא שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתנם להם אלא על־ידי יסורים" וכו' (שמות רבה, א).

בטול החושים זה לזה

יש לפעמים, שהחושים מתבטלים זה לזה. אם אחד ישמע דבר הנורם לו הנאה מרובה לא יראה את העצם העומד לפניו. וסבת הדבר היא, כי יש חוש משותף, שבו מתאחדים כל החושים, ופעולתו של כל חוש מיוחד אינה נמדת עד

שתגיע אל החוש המשותף, אל העצב המרכזי. ולכן יתבטלו החושים זה לזה בשעה שאינם יכולים להגיע אל החוש המשותף, התפוס באותה שעה בחוש אחר.

בטול החושים להרגשות

כלל גדול הוא בכל דבר, שהמיעוט בטל אל הרוב. ומשום זה בטלים האיסורים בששים. כי טעם האיסור בטל בהיתר שרבה עליו. ואם כי האיסור פשהוא לברו יש בו טעם ויכול הוא להנות את האדם הטועם ממנו. מפל מקום אחרי שרבה עליו ההיתר אין טעמו מורגש עוד. וכמו כן בטלים החושים לברו הגדול מהם ורבה עליהם. יש אשר האדם ישים מעינו באיזה דבר הלוקח את לבו וזא אין הוא שומע מה שמדברים סביבו. ואף כי חוש השמיעה חוש טבעי הוא ובכחו לפעול במקום קרוב כזה, מפל מקום מפיוון שהדבר ההוא לקח את לבו של האדם, בטל חוש השמיעה. וכן יש שמתבטל רגש הפאב, אם האדם שקוע באיזה ענין. וכמו כן יש בטול ההנאות זו לזו ובטול ההנאה אל הצער. למשל, אם מת לאחד בן והניח אחריו הון רב, שאביו יירש אותו. הנה ירושת-הכסף פשהוא לברה יש בה הנאה מרובה ולו הרויח האב סד כזה מאיזה עסק היה שמח שמחה רבה, אולם אחרי שהרויח בא לו מדבר המדאיב את לבו, לא ירגיש השמחה מרוב צער. וכן להיפך. אם אדם עושה משתה לשמחת בנו והוא מוציא על זה סד מסוים וגורע מהוננו. הנה לו היה הנרעון מאיזה ענין אחר, פייאז היה מדאיב את לבו; אולם אחרי שהנרעון בא מדבר המשמח את לבו אין הוא מרגיש כל צער. שכן הוא שש ושמח ואלמלי היה מרגיש את הצער לא היה שמח. כי השמחה והצער הם שני הפכים.

וזהו סוד קיום עם ישראל בכל רגשותיו, שרבים מתפלאים: איך יכלו ישראל לסבול ולעמוד בכל הצרות והרדיפות? הענין הוא, כי גם הסבלנות והמכאוב הם רגש. ולכן אנו רואים, כי המחלה היותר מסופנה היא אם האדם אינו מרגיש כל פאב, אולם יש שני העדר הרגש: א) העדר מוחלט, ב) העדר מצד הביטול. כמו שיש שני מיני העדר-הטעם. אם אחד יאמר, למשל, כי אינו מרגיש טעם בשר במרק, הנה העדר טעם הבשר אפשרי הוא בשני פנים: א) שלא נתנו כל בשר לתוך הקדרה, וזה העדר מוחלט, או ב) שנתנו בשר לתוך הקדרה, אלא שהיה שם רוטב בלי-כד, עד שבטל טעם הבשר ואינו מורגש כלל. וזה העדר מצד הביטול. והוא הרין בהעדר רגש הפאב. יש שהאדם אינו מרגיש פאב מצד שחסר לו הרגש בהחלט, מחמת חולי; וזוהי באמת מחלה מסופנת. ולכן אם יש בו קורטוב של רגש, שדוקרים אותו במחט והוא משמיע קול אנחה, ישמחו כל אוהביו. אולם יש אשר העדר רגש הפאב הוא רק לשעה, מצד בטול הרגש לרגש אחר החזק ממנו. וכמו שהיה כרבא שלא הרגיש בכאב האצבעות עד כדי נזילת דם (שבת, פ"ח ע"א), משום שהיה "מעין בשמעתא", וההנאה הרוחנית והעונג הנפשי לא נתנו לו להרגיש את כאב האצבעות. וכמו-כן אנו רואים בתיירים השמים להם למטרה לגלות ארצות חדשות ואיים רחוקים, שהם נעים ונדים וסובלים הרבה בדרךם, ואף-על-פי-כן הם ששים ושמחים, כאילו אינם מרגישים כל צער וכל כאב, וכל זה מצד העונג הרוחני שיש להם, כשהם שמים על לבם את גודל ערך המטרה הגדולה ששמו לפנייהם. וכן כסבל עם ישראל. גם הם יודעים, שיש לפנייהם מטרה גדולה ונשגבה, ובכל עת שישמו נגד עיניהם את תקות הוצאת המטרה הגדולה לא ירגישו כל כאב וכל

צער. וזהו גם הענין, שכל הגדול מחבירו עתידו יותר רחוק. פי האיש הפשוט והגם אינו יכול לעבוד לעתיד, ומה גם לעתיד רחוק. פי באמת הטורח באמצעים הוא כמו צער, שכן כל אחד רוצה להגיע מיד לתכליתו. ולכן מי שדעתו קצרה וחסר לו הרגש אין לו כח לעסוק באמצעים רבים ולצייר לו את הוצאת התכלית. לא כן האיש המורם מעם, הראוי להקרא בשם גדול, הוא יכול לעבוד גם לעתיד הרחוק ולהתענג עליו כל-כפר, עד שתנעם לו גם העבודה באמצעים ולא להרגיש שום צער, מצד השראת העונג של הוצאת התכלית. ולכן נקראים ישראל "גוי גדול", משום שהם מסורים למטרתם ולעתידם ויכולים לשאת ולספול כל צרה ומצוקה ובכלב שיגיעו למטרתם. וכמו שאמרו: "ומי גוי גדול, (דברים, ד, ה) איזו אומה שגדולו של עולם מפה אותה מפות גדולות והיא עומדת" (ילקוט, דברים). הפונה היא, שמצד זה נקראים ישראל גוי גדול משום שהם יכולים לספול הרבה ולא לסור מן הדרך שהתוו להם בנוגע להוצאת מטרתם. ולכן אין הם מרגישים בצער הטורח באמצעים, אחרי שהעונג מהוצאות התכלית גדול מן הצער. וכלל גדול הוא, שהצער בטל אל העונג אם הוא גדול ממנו ורבה עליו. וכמו שמוכח מהעובדא של רבא, שהבאנו, שלא הרגיש בנוזלת הדם מאצבעותיו מצד עומק עיונו בשמעתא. וזוהי עובדא כללית, כי ממנה יש לראות, שהעונג הרב שהתענג על השמעתא לא נתן לו להרגיש את הצער. וכן גם בני ישראל. מזה שהם יודעים שע"י סבל צרותיהם הם מקדשים שם שמים הם מתענגים כל-כפר, עד שאין הם מרגישים את הצער הגופני. וכמו שכתב מהר"מ מרטנפורג שכל אלה שמוסרים נפשם על קידוש ה' אינם מרגישים שום צער. וע"ז אמרו: "אריתי מורי עם בשמי" (שיר השירים, ה, א) שנתמררו בגלות והיו מבשמים עצמם בקידוש שם שמים" (במדבר, רבה, יג). הפונה היא, כמו מי שנתעלה נותנים לו בשמים מריחים המשיבים את נפשו, כן מרירות הגלות מתמתקת ע"י קידוש שם שמים. וכן הוא ברגש-הכבוד. כל מה שהעמים השתדלו להשפיל את ישראל ולבזותם, לא הועילו מאומה. פי ישראל סבלו כל הפזיזות והחרפות לא מצד העדר רגש הכבוד, אלא להיפך, מצד רגש הכבוד, שידעו כי זה כבודם ותפארתם לעיני העמים.

בטול החושים לשכל

מלבד שהחושים מתבטלים אל הרגש, הם מתבטלים גם אל השכל. ידוע, פי בשעה שהאדם מעמיק ברעיוניו אז מתבטלים כמעט כל חושיו ולא יראה ולא ישמע את כל אשר מסביבו. וסבת הדבר, פי פעולת השכל רבה היא מאד ולכן עומק הענין מבטל את החושים. וזהו ענין מסירת-נפש, שהמוסר את נפשו על רעיון גדול אין הוא חש ומרגיש ביסוריו.

בטול העצם ובטול הכח

בטול העצם זהו התאפסות גמורה של העצם, מעין מיתה מוחלטת, ובטול הכח או הפעולה הוא רק בטול זמני ורגעי. למשל, חתיכת בשר שנפלה לתוך יורה של חלב, אם הבשר נתאפס לגמרי, שראו עלידי מכונה שאפס כל הבשר ולא נשאר שריד ממנו, הרי זה בטול העצם והיא מעין מיתה מוחלטת. ואולם כשהבטול הוא רק בטול הטעם, משום שיש חלב במדה כזו, שהוא מבטל את טעם הבשר, הרי זה

בטול הפה או הפעולה, כי מפעולת הבשר או מפחו הוא לתת טעם בהמאכל, ופה מצד רבוי החלב עליו אינו מורגש בשום אופן טעם הבשר. אבל פשיתרבה הבשר באופן שהחלב לא יפעול עוד לבטל את טעמו, מיד ירגישו את הטעם, כי באמת היה פה בשר וטעמו לא אבד אלא שהיה חומר המנגד שלא נתן מקום להרגיש את הטעם, פי רבוי החלב נוטל את טעם הבשר, וכשיסור הפה המנגד ישוב הבשר לפעול פעולתו.

וענין הבטולים האלה הוא גם בנוגע לרצון. יש שנפגשים שני רצונות מנגדים זה לזה. למשל, יש לו לאדם רצון לשבת במקומו ויחד עם זה יש לו רצון לצאת לעיר ידועה. מובן מאליה, שאי-אפשר לו למלאות את שני רצונותיו אלה יחד, והוא רואה איזה מהם נוח לו והוא ממלא אותו. באופן זה נתבטל הרצון השני. אבל פשאינו בידו למלאות אחד משני רצונות אלה והוא ממלא מתוך הכרח את הרצון, שאפשר לו למלאות, באופן זה לא הוציא הרצון ההוא את פחו ופעולתו, אבל הרצון לא נתאפס לגמרי, אלא שמפני הפה הדוחה לא פעל את פעולתו, ואם רק יפסיק הפה הדוחה מלפעול עליו ישוב הרצון הראשון למקומו.

בטול ומציאות

יש שני מיני מציאות: (א) מציאות העצם. (ב) מציאות הפה. יש דברים שנמצאו ובאו לעולם, כמו שנמצאו במשך הזמן כמה מינים חדשים של בעלי-חיים, צמחים ודוממים, שלא נודעו מתחלה, וכן כמה מדינות. ויש פי עצם הדבר נודע מכבר, רק שלא נודע עוד הפה האצור בתוכו, כמו שיש כמה מכונות, שבעיקרן הן בנויות על פחות שהיו סמויים ומכוסים, כגון פה הקיטור ופעולתו הרבה. וכשם שיש שני מיני מציאות כך יש שני מיני בטוליה-מציאות. יש בטול עצם הדבר, על-ידי אבודו וכלינו בתגרת יד מספכי ההפסד והכליון, כמו: שרפה, הפרדה. ויש בטול הפה, שרק פה הדבר עובר ובטל, אולם עצם הדבר, נושא הפה המבוטל, ישאר בשלמותו ולא יחסר כל בו.

והנה יש יתרון ועיקרו לבטול הפה על בטול המציאות. פי כל בטול ואבוד הוא מצד שהמבטל אינו מוצא הפץ בדבר המבוטל וכל רצון ההעדר יש לו סבה וטעם. [ועיין בספר „אורים גדולים“ שבארתי, פי יש העדר הרצון ויש רצון ההעדר. אם אדם רוצה שדבר פלוני יבטל מן העולם זהו רצון ההעדר. והעדר הרצון הוא כשאינו לאדם תועלת בדבר ולכן אין לו כל רצון שהדבר יהיה נמצא, אבל לא איכפת לו אם גם ישאר הדבר במציאותו. ורק שלפעמים יהיה העדר הרצון סבה לרצון ההעדר. פי לכל דבר יש סבה וגם להאבוד וההפסד יש סבה וזהו העדר הרצון. כי בהעדר הרצון שוב אין הדבר נשמר וחסרה לו סבת-הקיום, שהיא רצון האדם. שכן יש כמה דברים המתקיימים רק ע"י שמירת האדם והשגחתו עליהם ובהסירו מעליהם את השגחתו יאבדו הדברים ותבטל מציאותם. וזה גם אחר מטעמי התשובה, פי בעת שלא שם לבו להתבונן ביקרת ערך התורה והמצוה לא ידע לשמור אותן על טהרת הקודש ולכן עבר על חוקי התורה]. והנה אם יש בנושאים פחות רעים יחול רצון ההעדר על הפחות הרעים. אולם אם יש בהם גם פחות טובים, ראוי לאדם להשתרל ולאבד רק את הפחות הרעים, או להפכם לכחות טובים, אבל לא לאבד ולבטל את הנושאים עצמם, כי אז הלא יאבדו ויבטלו גם הפחות הטובים שיש בהם. כמו, למשל, באש יש הפה השורף והמכלה, שהוא

רע, ויש בה גם פחות טובים, כמו הפח המאיר והמיבש, שהפך מוצאים בה תועלת רבה. ולכן טוב לאדם לכלות ולבטל רק את הפחות הרעים שבדברים ולשמור על הפחות הטובים, להשתמש בהם ולמצוא בהם חפץ ותועלת, או להפוך את הפחות הרעים לטובים. כי גם הפח המכלה שבאש משמש לפעמים לצרכים מועילים. וכמו כן יש לנו להתנהג גם בכחות היצרים הרעים, להשתמש בהם לחפצנו ולטובתנו ולמצוא בהם עת לכל חפץ.

סוף דבר: על האדם לבטל בכל דבר את הרע שבו, או להפכו לטוב ולהשתמש בו לתועלתו. וזהו מה שאמרו: „בכל לבבך (דברים, ו, ה) בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע“ (ברכות, נד, ע"א). ולא רחוק לומר שזוהי כונת המדרש: „ויאמר ה' אלהים, הן האדם וכי (בראשית, ג, כב) זה שאמר הפתוב, אשר עשה האלהים את האדם ישר וכי (קהלת, ז, כט) וא"ת למה ברא היציה"ר שפתוב בו: „כי יצר לב האדם רע מנעוריו“ (בראשית, ח, כא) אתה אומר שהוא רע מי יוכל לעשותו טוב? אמר הקב"ה: אתה עושה אותו רע“ (תנחומא, בראשית).



בטול ונגוד

כל בטול בא על-ידי נגוד ואינו בא אלא בנוגע לדבר מוסרי, כלומר: לענינים תוריים, כמו לאיסור והיתר. ואחרי שכל איסור והיתר הוא שם-התואר, וכל שם-התואר הוא שם נוסף על העצם (למשל: באמרנו על שלחן, שהוא לבן או ירוק, השם „לבן“ או „ירוק“ הוא שם התואר, והעצם הוא השלחן), הניגוד הוא בעצם, היינו הבטול נובע מן הניגוד העצמי וממילא מתבטל שם התואר. דרך משל. „בשר ודם“, שדם הוא דבר האסור, או „בשר וחלב“, שלשומן יש שם התואר מהיתר ולחלב שם התואר מאיסור, ואולם הניגוד שביניהם הוא בעצם. ויש מקום שהשומן או החלב מתבטל, וממילא בטל גם שם התואר. והניגוד הזה המסבב את הבטול אינו דרכו לחקור על רשויות, כי אם לפעמים רחוקות מאד.

ואולם אם תחול חקירה של ביטול בעניני ממונות, תחול שם רק על הרשויות, כי האיסור בכסף הוא רק מצד הרשות. אם הכסף הוא שלו יש לכסף שם היתר, ואם הכסף הוא של אחר, יש לו שם איסור. ולכן כל מקום, שאנו מדברים מקנינים, מיד אנו משתמשים במושג הרשות, אבל בשמדרים מענינים אחרים, שיסודם באיסור והיתר, לא תזכר הרשות כלל, כי הרשות אינה מעלה ואינה מורידה באיסור והיתר.



בטול וקיום

יש לדעת, כי בטול וקיום נערכים זה לעומת זה, שכן אין בטול אלא בדבר המתקיים ובדבר שאינו מתקיים לא שייך ביטול. וגם יש לדעת, כי מספר סבות הבטול-היא לפי מספר סבות הקיום. אם דבר אחד מתקיים על-ידי שלשה דברים נפרדים, יש בזה שלש סבות הקיום ואחרי שהדבר מתקיים על-ידי שלשת הדברים ביחד, מובן, שאם יבטל אחד מן השלשה יבטל הדבר. ואם כן הרי יש בזה שלש סבות הבטול. והנה כל קנין „שלו“ מתקיים משלשה נושאים: א) הבעלים, ב) החפץ, ג) הקשר שבין הבעלים להחפץ. וראשי הסבות הדרושות להוצאות מפעל חם:

א) התועלת, ב) הצורך. בתחלה יש לאדם לחקור ולדרוש אם המפעל שהוא רוצה לעשות יביא לו תועלת, שאם לא יביא לו תועלת אין לו לעסוק בו. וגם אם ידע שהמפעל יביא לו תועלת יש לו לחקור אם התועלת באה רק מן המפעל הזה, אולי יכול הוא להשיג אותה התועלת גם ממפעל אחר הקל יותר להעשות. ולפי־זה מובן, שמניעת עשיית איזה מפעל יכולה להיות בשני פנים: א) אם מצד העדר התועלת, ב) או מצד העדר הצורך.

וזהו הענין של מחיית עמלק. כי מי שמרגיש בלבו שנאת הרת, שהיא כמו שנאה טבעית, אין כל תקוה לתקנו וגם עפ"י ירושה טבעית עוברת השנאה לבניו אחריו. והאהבה האמיתית דורשת לשנוא את השונא לאהבה. ואם אנו רואים אדם הנראה באהבה לאחר ומתרועע עם שונאו של זה, אות הוא, כי האהבה אינה אמיתית ורק הוא עושה עצמו כאוהב. אולם אהבה ושנאה הן שתי קצוות והאמצעי הוא לא אהבה ולא שנאה. ומי שאינו לא אוהב ולא שונא יש לחוש תמיד אולי יעבור לצד השני ויש תמיד ספק לאיזה צד יעבור, כי הנקודה האמצעית היא כמו פרשת דרכים. וזה האות: אם לפי מצד הרברים ויחוסו לאיש צריך הוא להיות שונאו, הרי העמידה על הנקודה האמצעית מוכיחה, כי יש איזו סבה המקררת את שנאתו וממילא יש לחוש שמא יעבור גם לקצה השני, לנקודת האהבה. אחרי שהסבה הנורמת שנאה אינה פועלת עליו, יש לחוש גם לאהבה. ואם לפי מצב הרברים צריך הוא להיות אוהבו, כי יש סבה ידועה שבכחה לסבב אהבה ובכל זאת הוא עומד על הנקודה האמצעית, יש לחוש שמא יעבור גם לנקודת השנאה. והנה אהבת ה' ועמו מחייבת לשנוא שונאי ה' ושונאי ישראל, וכמו שאמר המשורר: "הלא משנאיד ה' אשנא" וכו' (תהלים, קל"ג, כא). וממילא יש לדרפם. ומי שאינו רוצה לשנוא את שונאי ה' ולמחות את זכרם מלבו, אות הוא, כי סבת שנאתם לה' ועמו אינה פועלת עליו, משום שגם הוא אינו מלא אהבת ה' ועמו. ואם פן יש לחוש שיעבור מעטימעט לנקודת האהבה, לאהוב את שונאי ישראל, שהוא הוא עניו ההתבוללות. ועל זה בא הצווי של מחיית זכר עמלק, כי מי שאינו משתדל בזה קרוב הוא למדרגה האמורה: "נהיה ככל הגוים כמשפחות הארצות" (יתקאל, ב, לב). וכמו שיש שם ההבטחה: "היו לא תהיה" וכו', "אם לא ביד חזקה ובורוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוד עליכם" (שם, ל"ג), פן באה גם פה ההבטחה. הצווי הוא, שבני ישראל ימחו את זכר עמלק ויתרחקו ממנו. אולם, "ושים באזני יהושע" (שמות, יז, יד), בלתישה תמסור ליהושע, שאם הם יתרשלו בדבר ותתעורר בהם נטויה להתבוללות, ידעו, "פי מחה אמחה את זכר עמלק", אנכי אשניה, שלא יוציאו מחשבתם אל הפועל, כי ביד חזקה אמחה מלבם את הרעיון של ההתקרבות לעמלק. (פי ההיפך ממחיית עמלק היא ההתקרבות לעמלק ולהיות פנוים וכמשפחות הארצות).

וזהו שאמרנו: "פתוב אחד אומר: תמחה את זכר עמלק (דברים, כה, יט) וכתוב אחד אומר: פי מחה אמחה" (שמות, יז, יד) כיצד יתקיימו שני כתובים אלו? עד שלא פשט ירו בכסא תמחה בפשט ירו בכסא מחה אמחה" (תנחומא, תצא, יא). כי הפפירה באלהות היא נגיעה בכסא הפבור. וההתקרבות של עמלק עלולה להביא גם לידי אהבה והתבוללות. וזוהי הפפירה האמיתית. והנקודה הזאת היא הנבול האחרון מהבחירה ובעת שישראל מניעים, חלילה, לנקודה כזו מתעוררת ההשנחה. והנה "תמחה" הוא שההשתדלות תהיה מצדם, כי הם מחויבים להתרחק מהגוים.

למחות מלבם כל זכר ולא להתרמות אליהם. אולם בעת שעמלק פשט ידו לכסא. כי התפשטות זכר עמלק מגעת עד פסא הכבוד, פלומה, שהתקרבותם של ישראל לעמלק מגעת עד כפירה, או „מחה אמחה“, מתעוררת ההשגחה ומתקיימת נבואת יחזקאל: „והעולה על רוחכם היה לא תהיה“, פי הקב"ה בעצמו מוחה את זכר עמלק, שבניישראל יתרחקו ממנו. ע"ד שאמרו: „נגעה כי ידו של סנחריב ולא ישבתי בדר וכיון שנגעה בי ירך בדר ישבתי“ (פתיחתא איכה רבתי). והנם שעיקר הזונה שם היא על חורבן בית-המקדש, פווננו בזה גם על חורבן הדת. והפונה של זכירת עמלק היא ההתרחקות מן הגוים, לזפור תמיד את השנאה המושרשת בלב. לבלי ללכת שולל אחריהם ובעת שהם מראים לישראל אחוה ואהבה ידעו, כי כל זה הוא רק לצודם בחרמם. וכמו שאמר הנביא: „לשוא תיפוי מאסו בד עונבים נפשך יבששו“ (ירמיה, ד, ל). וכן: „קראתי למאהבי המה רמוני“ (איכה, א, יט). ובמדרש: „ירמיה אמר: קראתי למאהביי ובה ישעיה ואמר: „וקראת ישועה חומתיך“ (ישעיה, ס, יח), פי אז יראו ישראל שאין לסמוך עליהם. וזוהי הפונה הראשונה „תמחה“, פי בעמלק נשרשה השנאה וכל רצונו היה רק להסיר את ישראל מאחרי ה' ותורתו, לכן יש לישראל להתרחק ממנו ולזפור את השנאה שהראה להם. פי זכירת מעשיו תועיל הרבה להתרחקות הזאת.

והנה זכירה והמפעל לזכור יש גם בהם לראות את הצורך והתועלת. התועלת כמו שביארנו, היא ההרחקה. אולם אם נחליט שקשה לשכוח דבר כזה, לא ישלוט בזכירה גדר הצורך. ואם יש בה צורך, ודאי עלול הדבר להשפח. ואחרי שבשבת נאמר גם כן „זכור“, נראה שגם את השבת עלול היהודי לשכוח. ואם כן הרי שתי הזכירות הללו: זכירת מחיית עמלק וזכירת שבת, כעין תרתי דסתרי, שאם האדם בטבעו מסוגל לשמור בלבו ובנפשו רגשיהקדושה, לא ישפח את השבת. ואם הוא מצווה על זכירת שבת, יש להניח, שמפיון שמטבעו הוא נוטה לענינים גופניים עלול הוא לשכוח. אבל הנקמה, שהיא תולדות הנמיה הטבעית ודאי לא ישפח ולמה צוטה התורה עליה? וזהו שאמרו: „אמרו לו ישראל: משה רבנו, כתוב אחר אומר: זכור את אשר עשה לך עמלק (דברים, כה, יז) וכתוב אחר אומר: זכור את יום השבת לקדשו (שמות, כ, ח) היאך יתקיימו שניהם זה זכור זה זכור? אמר להם משה: לא דומה כוס של קונדיטון לכוס של חומץ“ (פרקי דרי אליעזר, מג). פי כוס של קונדיטון היא לתוספת תענוג וכוס של חומץ היא רפואה לשינים ולכן מכינים שניהם שמא יחוש בשינוי ויהיה לו במה לרפא. וכן הוא בענין זה, אם פי שבת היא להוסיף קדושה, בכל זאת יש לחוש גם לזה.

בטול מציאותי ובטול מוסרי

יש לדעת, שכל דיני התורה נמשכים על ענינים מציאותיים ולכן כל מקום שיש ביטול מוסרי נמשך הביטול הוה מביטול מציאותי, וכמו לאו הניתק לעשה שיש בזה ביטול מוסרי, שהעשה מבטל המלקות דלא-תעשה. וידוע הוא, שיצר לב האדם רע מנעוריו, אבל לעומת זה יש גם עצות מוסריות לכבוש את התאוות, שיש לקרוא להן בשם אמצעי-הכבוש, והם משני מינים. הראשונים קראו להם: יראת-העונש ויראת-הרוממות, ואמנם יש לחלק אותם גם באופן זה: יראה והכרה. יראת העונש היא יראה פשוטה, והכרה היא שידע את הערד העצמי שלו ואז יתבייש מעצמו מלחטוא.

ובזה יתבארו דברי המדרש: „אמר ר' סימון, כיון שאמר לו הקב"ה למשה שישנה התורה, לא היה מבקש להוכיחו על מה שעשו. א"ר סימון למה הדבר דומה, לתלמיד שהיה מהלך עם רבו וראה גחלת מושלכת, סבור שהיא אבן טובה נטל אותה ונכוה, לאחר ימים היה מהלך עם רבו וראה אבן טובה היה סבור בה שהיא גחלת והיה מתירא ליגע בה, אמר לו רבו טול אותה, אבן טובה היא. כך אמר משה, בשביל שאמרתי להם שמעו נא המורים נמלתי שלי מתחת ידיו, ועכשיו אני בא להוכיחם. א"ל הקב"ה, משה, אל תתירא“ (דברים רבה, א). פי זה ידוע, שהגחלת היא אותו החומר גופו של אבנים טובות, ובעת שהגחלת לוחשת אין להפיר בשום אופן, שהיא גחלת ויש לחשוב כי היא אבן טובה. ותכלית תורתנו הוא המוסר, לחמם ולהלהיב את הלב. פי יש נימות ידועות בלב האדם. שבאשר ידע ליגע בהו יתעוררה, ואולם אם יחפוץ לעורר את ההתלהבות על-ידי הנימות שאינן מסוגליו לזה יכוה בהו והיו כגחלת לוחשת השורפת את היר. אבל בשיקלע אל המטרה ויגע בהנימא המסוגלת, יגיע למטרתו, כי הנימא הזאת בעת התלהבותה היא כאבן טובה, המאשרת ומצלחת את האדם.



בטול רגש הכבוד

רגש הכבוד הוא מן הדברים הנחוצים לאדם באשר הוא אדם, נבחר היצורים. אולם ישנו כמה ספות המכלות ומאבדות את הרגש הזה. וכמו שבכלל יש שני מיני בטול: א) בטול זמני, ב) בטול עולמי, פן ישנם שני מיני הבטול האלה גם ברגש שאנו עומדים בו, ברגש הכבוד. יש שההשתעבדות ושפלות-הרוח פועלים מעט-מעט על האדם לבער אחרי רגש-הכבוד עד שהוא מניע לנקודת-הבטול האחרונה ויבוער כאשר יבוער הגלל עד תומו. אולם יש אשר האדם פובש את יצרו, מוחל על כבודו ומקבל על נפשו לשאת ולסבול אי-כבוד והספן יספין בזה, עד פי רגש הכבוד לא יפעול עוד, כפי הנראה, כל פעולה עליו ויתן מקום לחשוב, כי אבד רגש-הכבוד ונכרת מלכבו. ובאמת אינו אלא בטול זמני, לשעתו ולמקומו.

וחזיון זה אנו רואים בעמנו. היהודי סובל חרפה, נושא על שכמו אות-קלון ואינו מתפעל מזה. ולמראית-עין הלא ישפוט כל אדם, כי כבר מת וכלה רגש הכבוד בלב היהודי. ובאמת אין הדבר פן. הלא עינינו הרואות, פי היהודי הזה, אשר בעיני רבים כבר במתים חלקו בנוגע לרגש-הכבוד, יהיה פתאום ויקום על רגליו, ויתעורר בכל רגשי כבודו בהגיע הרבה לענין הדת והאמונה, אשר כל בהו חיי רוחו וכבוד נפשו. וגם מה שהוא נושא וסובל בדומיה כל יד עמל ותלאה ולא יפצה פה לענות חורפו דבר, הנה יעשה זאת אך ורק לכבוד דתו ואמונתו הדרושות ממנו. לפי דעתו, לשבת בדרד ולירום בעוד רשע ומחרף לנגדו. ובהאמין היהודי, פי עול סבלו, אשר יסבול בגלל אמונתו, יוסיף ליות-יחן ותפארת לרת-קדשו, אי לזאת מוותר הוא על רגש-כבודו מפני כבוד אמונתו, אשר הוא נכון תמיד למסור גם נפשו עליה. אולם החושב, פי רגש הכבוד אפס כליל בלב היהודי, אינו אלא טועה, פי מציאות הרגש הזה בלב היהודי בנוגע לכבוד דתו ותבוא ותטפח לו על פניו.

וזהו הפתרון האמיתי של החרה הידועה, אשר רבים מתפלאים עליה: הנה בחוץ יכוף היהודי קומתו וינענע ראשו על כל גל וגל של תרפות וגדופים וכמו אומם

אזנו משמוע קול מתרף ומנרף. ובבית הפנסת, במקדש-המעט לרוח הישראלי, נראה ההיפך מזה. שם יגלה ויראה לעינינו היהודי בכל רגשי כבוד נפשו ותפארת רום עיניו. שם נראהו כמו נהפך לאיש אחר, כי לא יוותר על כבודו אף פחות-השערה והנוגע בו ובכבודו פנוגע פכבתי-עיניו. את כל זה נראה בעליל בחלוקת העלויות והפפורים הנהוגים בבתי-הפנסיות. אולם בחזיון זה נוכל לראות את סוד נצחיותה וקיומה של היהדות. כי לו היה רגש-הכבוד בטל ומבוטל פולו בלב היהודי, פי אז גם רגש האמונה היה עלול להבטל (בשגם רגש האמונה ורגש הכבוד קשורים זה בזה), וממילא לא היינו בטוחים בנצחיותה של היהדות. אבל באמת רגש-הכבוד לא נכרת מלב היהודי, רק בטל הוא בטול זמני, ולכן, יש שיתגלה בו הרגש הזה באופן מאד נעלה, שכם אחד על בני דת אחרת.

ואולם אינו להתפלל אם העמים מבימים בעיני בוז על עם ישראל, פי הם יראו רק לעינים זרק לשפלות ישראל והעדר כבודו ושימו עינם, ולא יראו ללבב, להתבונן איד נשתמר רגש-הכבוד בלב ישראל וכי עוד כחו חיש עמו וקשתו בירי, קשת גבורי-הנפש ואמיצי-הרוח; קשת-הדת, אשר לא תשוב אהור, ומנו האמונה, אשר צנה וסוחרה היא סלה. העמים, עמי הארץ, אינם יכולים להסתכל במחזה הנפלא הזה באספקריא מאירה ולב הותל יטם להאמין, פי כבר בא עם ישראל לידי יאוש וכבר אבדה התקוה ונכרתה מלבבו לשוב ולחיות חייעם פימיקרם, דורות-עולמים. ולכן הם מרשים לנפשם להשביע את עם ישראל קלון מכבוד ולגרוע מזכותו בתור אורחי-הארץ. אבל המעשים הגדולים, אשר יעשה עתה עם ישראל למען תחית לאומיותו, להרש פנשר נעוריו ולשוב לעצמותו—המעשים הגדולים הנעשים עתה לעיני השמש, מוכיחים לדעת ומראים בעליל, פי לא מת רגש-הכבוד הלאומי בלב ישראל, פי עם יעקב לא מת רגש כבוד-נפשו ויחיה וישמרהו ועוד יאושר בארץ על אף כל קמיו.

ובהיות, לפי דברינו, רגש-הכבוד נכבד מאד ועומד ברומו של הנאון הלאומי, קיומו ונצחו, לכן אחת התפלות הנעלות והנשגבות ביום הקדוש, הראש והראשון לכל ימי השנה, היא: „וככו תו כבוד ה' לעמד“!

ביאורים במקראות עפ"י ביאורים אחרים

יש שהביאו חו"ל במדרש, בדרשותיהם על התורה, מקראות מנביאים וכתובים, אשר המקראות האלה אינם מוספים כלום במקראות התורה שתלום בהם. אולם מקראות הנביאים והכתובים מתבארים ע"י מקראות התורה. ויש שעלידי המקראות מנביאים וכתובים מתברר ביתר בירור המקרא בתורה. ולפעמים לא נתוסף שום ביאור רק פעיו התאמתות, פי המקרא שבתורה מאמת את המקראות שפנביאים וכתובים.

ביאורים מדומים

יש ביאורים אמיתים, שהמבאר, לפחות, חושב שביאורו הוא אמיתי. ויש ביאורים, שגם המבאר עצמו יודע, פי לא לנוכח האמת דרד ביאוריו וכל פונתו לעשות את ביאוריו פעיו ציורים שיחשבום כמו ביאורים. ובכל מקום שיש ביאור מדומה, או ביאור מצויר, יש בזה כונה, כמו בכל האסמכתות, שהפונה כהו הוא להסמיד רעיון על מקרא ולבאר את המקרא באופן המתאים אל הרעיון.

יש שראו חז"ל להעיר איזו הערה או לעורר את הטעמת המלים. ויש הטעמה ברורה ופשוטה, שלמותר היא להוכיח בעליל את הכנסת הרעיון לתוך ההטעמה. כי הרעיון שהכניסו בו הוא ידוע. ויש שהרעיון שהכניסו בהטעמה איננו מוסכם ומקובל ולכן דאו לכבד את הרעיון שרצו להכניס.

ביאורים נסתרים

יש כמה מאמרים במדרש, שפני צורתם אינם באים לכאר איזה ביאור מפורט ובעלי המדרש פתבו אותם כאילו הם פוללים ביאור בפני עצמם. ובאמת אחרי התבוננות מיוחדת יש לראות, כי תכלית המאמר היא לכאר איזה ביאור והוא נוסד על זה ורק משום שהמדרש לא בא ביחוד לכאר נכתב בצורת מאמר. ויש בזה כמה חלוקים. כי כמו שכל רעיון ורעיון יש לבטא בדברים פשוטים ויש גם לבטאו בדברים מליציים, על דרך השיר והפיוט, פן גם בביאורים. יש ביאורים פשוטים, שצורתם מורה שהמאמר פולל ביאור, ויש ביאורים שיריים, שהמאמר נאמר בדרך שיר וכולל ביאור. ואחרי שהשיר פועל יותר על נימי הלב ורשמו ניכר ומעיקרי המטרה במדרש הוא לפעול גם על הלב ולא על השכל בלבד, לכן דברו בחירה ובשיר. והיו להם פללים ידועים וקבועים בדרכי לשונם איד לבטא ולהטעים את המאמר שיפעול את פעולתו. השיר והחירה היו אצלם מראשי הסגנונים המסוגלים לקחת את הלב.

והנה כל ביאור איננו מהענינים העשויים לפעול על הלב, כי הביאור בשכל יסודו ולא ברגש ולב. ואחרי שתכלית המאמר היא לפעול על הלב, אי לזאת אמרו לפעמים גם את ביאורים בשפת חידות וכך חברו ביחד את שתי התועלות: תועלת הביאור, שהיא ידיעה, ותועלת הפעולה והרושם. ודמיון לזה הוא המאמר: „אמר ריש לקיש שתי פרשיות הכתיב לנו משה בתורה ואנו למדים מפרשת פרעה הרשע. כתוב אחד אומר: „והיית רק למעלה“ (דברים, כה, ג), יכול כמוני אתמהא. ת"ל רק, גדולתי למעלה מגדולתכם ואנו למדים אותה מפרעה הרשע. יאמה תהיה (בראשית, מא, ג) יכול כמוני, ת"ל רק, גדולתי למעלה מגדולתך“ וכי (בראשית רבה, ז). והמאמר תמוה מאד. אולם הכונה היא כן. כי „והיית רק למעלה“ אפשר לפרש ולאמר, שהמצוות מחייבות ומסבכות בהכרח שהאדם יהיה למעלה ואינו תלוי ברצונו של הקב"ה, לכן הוא אומר, שהכונה היא שיעלה מעלה תחת השגחת ה' ועפ"י רצונו. כי גדולת הקב"ה היא למעלה מגדולתו של האדם. וכמו בשרי הממשלה הגדול במדרגתו ישמש על הקטן ממנו ובידו גם להורידו מגדולתו, פן הוא בעניו זה. ובאמת יש לרעת, כי אלמלא הקב"ה עוזרו לא היה האדם מניע למדרגתו. והקרושה היא ההשפעה היוורת מהקב"ה וממילא גם בידו למנוע את ההשפעה. והרעיון הזה אפשר לכאר בלי המשל מפרעה. אולם משום שדרכם היתה לצרף לכל דבר רוחני הנוגע להנהגה העליונה גם עניו גשמי, בארו כי גם בפרעה מצינו כן. והשתמשו בשפת-החידות, שאנו למדים את הפרשיות מפרעה.

בין אדם למקום ובין אדם לחבירו

ידוע, שהמצוות והעבירות מתחלקות לשני סוגים: א) בין אדם למקום. ב) בין אדם לחבירו. המצוות שבין אדם למקום אינן נוגעות לשום אדם ואין בהן שום תועלת לאדם, כמו: תפילין, ציצית, מזוזה ושמירת שבת, שאין בהן

שום טובה למי שהוא, אלא שהקב"ה צוה עליהו. אולם השבת-אברה, פריקה וטעינה, צדקה, הכנסת אורחים ודומיהו נוגעות לאדם, כי יש בהן ובקיומן הנאה וטובת לבני-אדם. וכן גם העבירות מתחלקות לשני הסוגים האלה. יש עבירות שבין אדם למקום; כמו: חילול שבת, אכילת מאכלות אסורות ודומיהו, שהעובר עליהן אינו גורם רעה לשום אדם, אלא שהקב"ה הזהיר עליהן. ויש עבירות שבין אדם לחבירו, כמו: גנבה, גזלה, אונאה, רציחה ודומיהו, שמניע מהן רעה וזנז לאדם. והנה כל ענין שטעמו נעלם יש בו בינה יותר נשגבה. אחרי שהשכל האנושי מוגבל הוא ומעולם אינו מגיע לעבר הנכול, ממילא מובן שמה שמעבר לנכול השכל הוא יותר עמוק ויותר רוחני. כי השכל, אם כי הוא רוחני, בכל זאת אחרי שהוא לבוש בגשם, השגתו מוגבלת ודורשת איזה ענין הקרוב לגשמיות. וכל מה שהדבר יותר רוחני קשה יותר להשכל להשיגו. ואם הדבר הוא מחוץ לנכול השכל אות הוא, שרוחניותו היא יותר דקה ויותר זכה. כמו שהעין אינה יכולה לראות גשם דק מן הדק. ולפי"ז מובן שהמצוות שבין אדם למקום, אחרי שטעמן סתום ומופלא, עומדות במדרגה היותר נשגבה. פי בבין אדם לחבירו הטעם הוא גלוי ופשוט, כדי שלא יפסיד לחבירו. מה שאין כן בבין אדם למקום, שהטעם הנמוס הוא בלא ספק יותר נעלה.

ובאמת מצינו, שהחמירה תורה בבין אדם לחבירו יותר מבין אדם למקום. וכמו שאמרנו: „עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הפגורים מכפר“ (יומא, פת, ע"ב). ואמרנו עוד: „קשה גזל הדיוט יותר מגזל גבוה“ (בבא בתרא, פת, ע"ב). והענין הוא, כי בין אדם לחבירו הוא גם בין אדם למקום, אחרי שהקב"ה הזהיר על העבירות האלה והעובר עליהן עובר על צווי המקום. אלא שההבדל הוא בזה. בבין אדם למקום, הואיל והעבירה היא רק המרת הרצון, לכן אם שב עליה תשובה מכפרת. אבל בבין אדם לחבירו, אף כי אחרי שהתורה הזהירה לא תגנוב ולא תגזול הוי גנבה וגזלה ממלאכות האסורות, מפל מקום הואיל והאיסור הוא מצד ההפסד המניע לחבירו, אין תשובה מכפרת כל זמן שההפסד לא נתבטל. וכדי להודיע ולהודיע, שהחלק של בין אדם לחבירו אינו עומד במדרגה נמוכה מהחלק של בין אדם למקום, יש בבין אדם לחבירו כל החלוקות שישנו בין אדם למקום.

ב מ ה

השם במה הונח בעצם הוראתו על מקום גבוה, והבמה היא נכוהה ותלולה. אמנם גם המזבח הוא גבוה, אולם בגבהותו יש תכלית חשובה, כי הזבחים הנזבחים עליו עשויים לריח ניחוח לה', לכן הוא נקרא מזבח על שם תכליתו, על שם הזבחים. מה שאין כן הבמה, שהזבחים הנזבחים עליה (בשעת היתר הבמות) אין בהם שום תכלית. לכן היא נקראת במה על שם צורתה ותמונתה. שכן כל דבר העשוי לתכלית יש לו עפי"י רוב שני שמות: א) מצד צורתו ותמונתו, וב) מצד תכליתו. בזמן שהוא מוציא תכליתו הוא נקרא בשם שהונח עליו מצד התכלית; ובזמן שאין הוא מוציא תכליתו הוא נקרא בשם שהונח עליו מצד צורתו.

ועפי"ז מבואר מאמר הגמרא: „כל הנותן שלום לחברו קודם שיתפלל פאילו עשאו במה, שנאמר: „חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא“ (ישעיה, ב, כב) אל תקרי במה אלא במה“ (ברכות, יד, ע"א).

כי מתחלה הונח שם כמה גם מלשון „בה מה“, כלומר, מה חשיבות יש בה? וכן נראה מדברי יחזקאל: „ואומר אליהם מה הפמה אשר אתם הבאים שם ויקרא שמה במה ער היום הזה“ (יחזקאל, כ, כט). ולכאורה המקרא הזה אין לו כל באור. אולם לפי דברינו יש לומר, כי בראות הנביא, שהם בונים להם מקומות גבוהים בתכנית מובת להקריב עליהם לאילילים, אמר להם: „בה מה?“ במה נחשב הוא, כי כמוהו כאין ומאפס ותוהו נחשב (וכמו שהונח השם „רופא אליל“ על רופא שאינו יודע בטיב מלאכתו, מלאכת הרפואה, כי אליל הוא מלשון אל). ודרשת חז“ל „אל תקרי במה אלא במה“ היא כפי הבאור האמיתי של המלה במה, שהוראתה בעצם וראשונה הונחה על דבר שבמוהו כאין. ואחרי שסוף-סוף נקראו המקומות האלה במות, השתמשו אח“כ בשם במה לכל מקום גבוה. והוא ביאור קרוב לאמת.

בן-ציון

בספר „שם הגדולים“ להגאון חיד“א, במערכת הגדולים, אות כ, הוא כותב: „בן-ציון. ראיתי שפתב אחד קרוש בכ“י בשם ירושלמי שמי שמתים בניו יקרא לבנו אשר יולד לו בוציון ויחיה“.

והנה בירושלמי אשר לפנינו לא נמצא המאמר הזה. ואחרי פי ערותו של הגאון הקדוש האזולאי נאמנת לנו והוא הביא את הרבר מפ“י של קרוש אחד, אין לחשדו שפרה מלבד. וברור, כי ראה את הרבר בהירושלמי של סדרי קרשים וטהרות שאבדו מאתנו. זככ“ז הרברים צריכים ביאור.

אולם ביאור הרברים נראה לי על-פי הירושלמי: „אריב“ל, ירושלים הפנויה בעיר שחוברת לה יחריי (ההלום, קנב, ג) עיר שהיא עושה כל ישראל לחברים“ (ירושלמי, חגיגה, פ“ג, הלכה ו). וזהו כדברי המדרש: „ויהי ערבי (בראשית, א, ב) אלו מעשיהו של רשעים, ויהי בוקר אלו מעשיהו של צדיקים, יום אחד שנתו להם הקב“ה יום אחד ואיזה זה יוהכ“פ“ (בראשית רבה, א). פי בכל ימות השנה נבדלים ונחלקים הרשעים מפלל ישראל, אולם יום הפורים יש בו סגולה קרושה כזו, שגם הרשעים נמשכים אליו ומתאחדים בכלל ישראל, פי הנקודה היהודית אשר בלבם מרגשת עור קרושת יום-הפורים. וכמריכו יש בכחה של העיר ירושלים לפעול גם על הסוררים שישבו לעמם. וזוהי הפונה „מי שבניו מתים“, כלומר, ענינו סרים מתורת ה' ומתרחקים מעמם, שזוהי המיתה האמיתית, הסגולה היא שיקרא לבנו הנולד בשם בן-ציון, שיקרבו מילדותו לפחות לארצנו הקרושה, ומעט מעט יתקרב אל עמו ואח“כ גם אל תורתו.

בנים לה' (א)

בני ישראל נקראים בנים לה'. ואמרו: „בזמן שישראל עושים רצונו של מקום נקראים בנים ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום נקראים עבדים“ (בבא בתרא, י, ע“א). וראוי להתבונן בזה. השם בן הוא שם עצמי וטבעי, הניתן לאדם משעה שהוא יוצא לאויר העולם, והשם עבד הוא רק שם מקרי, הנקרא על האדם רק אחרי פעולת ההשתעפדות. וכל מקרה מתבטל ע“י מקרה שני המתנבד עליו ומכריעהו, כמו שהליבונו מבטל את שחרורית הפתמים ע“י התנבדות מקרה

הלובן על מקרה השחור. ומפיון שהשם עבד בא בעקב מקרה היוצא מהמשמעת שהעבד משועבד לרבו, אם כן בהתנבר הסתרבותו של העבד על המשמעת, בטל המקרה ובטל השם; מה שאין כן בשם בן, שהוא טבעי ועצמי ואינו ניתן להתבטל בשום פנים.

אולם הפונה היא, שבזמן שבני־ישראל עושים רצונו של מקום הם משועבדים להקב"ה בשעבוד טבעי, אבל בשעה שהם משועבדים לעולם הם משועבדים בשעבוד הכרחי. ונדול פחו של הטבעי מן ההכרחי, והפחינה היא — האבן. כי הנה שני טבעים הפכיים אינם במציאות. והאבן הנורקת עולה היא למעלה ויורדת אחר־כך למטה. ובעליתה למעלה הולכת המהירות הלוד וחסור ובירדתה הולכת המהירות הלוד ונבור. וחלופה באש, שהניצוץ עולה למעלה במהירות יתרה. כי העליה באש היא טבעית, מה שאין כן באבן, שהירידה היא טבעית. [ולזה מכונים דברי ר' נהוראי: „מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה” וכי, „אבל התורה אינה כן, משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו” (קדושין, פב, ע"א), ומזה ראייה שהיא ענין טבעי]. והנה השם בן מובנו הוא קשר טבעי, קשר של קימא שאינו מתבטל. והרעיון שבני ישראל נקראים בנים יש בן כדי להראות עד כמה יש לשמור מפל משמר את הקשר הזה. וזהו מה שאמרו: „תניא היה ר' מאיר אומר יש לבעל־דין להשיבך ולומר לך אם אלהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסן? אמור לו, פדי שנצול אנו בהן מדינה של גיהנם” (ב"ב, י, ע"א). ולכאורה המאמר סתום וחתום ואין לו שום מושג. וכי בשביל שאנו ננצל מדינה של גיהנם ישאו העניים חרפת־רעב? טוביה ינצל מדינה של גיהנם וזיגור מינגד? אתמהה! אולם לדעתי יש בזה כונה נכבדה. כי הצווי שנצטוונו על מצות צדקה מוכיה, פי אנהנו בנים למקום. כי באמת מרד ומעל הוא להעניק לאיש, אשר אין המלך הפץ בטובתו. אולם זהו רק אם העניים, עניי ישראל, הם עבדים למקום ומלך שפועם על עבדו אסגר לאחר לרחם עליו. לא כן אם הם בנים למקום, אז אין לנו לקפוי ידנו מהם, פי אם עלינו לרחם עליהם ולמלא את מחסורם. ולא רק שלא נראה בזה אות מעל ומרד, פי אם גם נפיק רצון מהי, אבי העניים. וכמו אם יעניק איש מטובו לבן מלך בשל רום, אשר אביו משך את ידו ממנו למען הענישו, שבודאי יהיה המלך שבע רצון מהאיש שישית לבן לחמלה על בנו הנרה, פי רק הוא בעצמו אינו רוצה להיטיב לבנו, עד אשר ישא ענשו במשפט. כמו כן בצווי שצווינו הקב"ה על הצדקה מראה הוא לדעת, פי נוח לו שניטיב גם לאלה שנתסירו על ידו בתבלי־עוני. ומוכח מזה פי הם בנים למקום. והנה הידיעה, שידעו ישראל פי הם בנים למקום, היא ידיעה רבת־הערך מאד ואין קצה לתועלתה. פי מתוך ידיעה זו יבינו שהקב"ה מיסרם רק לטובתם, ע"ד „פי כאשר ייסר איש את בנו הי' אלהיך מיסרד” (דברים, ה, ה). ודינה של גיהנם הוא להתיד את האדם ולעשותו לכריה חדשה [וזהו ענין הגלגול. ובלשון חז"ל „גופן כלה ונשמתו נשרפת” וכי, „שנאמר: ועשותם רשעים” [מלאכי, ג, כא] (ר"ה, יז, ע"א), כלומר, שיהיו כעין עיסה הנילושה מחדש]. ומה שיש לזכר בגיהנם נקרא דינה של גיהנם, פי דין מונח על דבר שיש לשנותו ולחקור איד לעשותו, כמו: „אין דן דינד למזור” (ירמיה, ל, יג). וכ"ן שישראל קשורים למקום ונקראים בנים הם ניצולים מדינה של גיהנם. ופושעי ישראל בגופו הנידונים בגיהנם הם אלה שבטל מהם שם בנים. ובכלל פוון לומר, פי זה שהקב"ה בעצמו צוה על הצדקה מוכיה על השפעה נסתרת. וכל השפעה נסתרת תעיד, פי המושפע הוא בבחינת

בו, שאם לא כן למה ישפיע עליו בסתר? ומתן בסתר שבצדקה זהו כדי שלא יתבייש המקבל. אבל אם הקב"ה משפיע השפעה נסתרת מוכח שהמושפע נחשב ככו ולא כעבד. והרעיון שבני ישראל נקראים בנים למקום בכחו להציל מפמה עבירות ומפמה תועבות, שהיהו ענין הגיהנם.

והנה מצינו שמצות מילה מצלת מן הגיהנם, כמו שאמרו: "ואתי אכרהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו בר מישראל שבא על הפותית דמשכה ערלתו" וכו' (עירובין, י"ג, ע"א), ואמרו: "הקב"ה מצייל את ישראל מן הגיהנם בזכות המילה" (ילקוט משלי, על הכתוב: "לא תירא לביחה משלג" [משלי, לא, כא]). ואמרו עוד: "נשבע הקב"ה מי שהוא מהול אינו יורד לגיהנם" (מדרש שו"ט). זה ענין הוא, כי המילה היא אות ברית קודש והותם תכנית של המדות הטובות, שכן מחלשת היא את התאוה ואת האכזריות. ולכן כל מי שהוא נמול, היינו, שיש בו המדות הטובות, ניצול מדינה של גיהנם.

היוצא מדברינו, פי זה שנקראים אנו בנים למקום יש בו כדי להפיח בקרבנו רגשות נעלים ורוממים למנוע אותנו מפל דבר פשע, עמל ואון ולהצילנו מדינה של גיהנם. פי בכל עת שנופוד פי בנים אנו למקום, לא ילך לבנו לסור מאחרי ה' ולזנות אחרי גלולי הארץ, שכן השם בנים מורה על הקשר של ישראל להקב"ה והתחברותם זה לזה.



בנים לה' (ב)

בני ישראל נקראים בנים לה'. ועלינו לדעת, פי השם בנים יגורר בהוראתו גם את השם אחים, פי לא יצויר המושג בנים בלא אחוה. אם אומרים אנו על שני אנשים, שהם בני אב אחד, למותר לשאול אם אחים הם, פי בני אב אחד הם בהכרח אחים זה לזה. וידיעת ההפכים אחת היא. אם אומרים אנו על שני אנשים שאינם אחים, מובן ממילא, שאין הם בני אב אחד. לכן אין בני ישראל יכולים להקרא בשם בנים למקום, בני אב אחד שבשמים, אלא אם בן אחים הם זה לזה.

וזהו כוונת המשנה: "חביב אדם שנברא בצלם" (אבות, ג, ד). פי כל האנשים נבראו בצלם אלקים וזה אות, פי סודיותו יתאחדו כל בני האדם בדעותיהם. אולם בני ישראל מצוינים ביותר וכל עוד שלא נתפשטו בכל העולם יסודי האמונה הטהורה נקראים רק הם בנים למקום. ע"י הקשר וההתחברות שיש ביניהם. וההתחברות הזאת באה רק ע"י התורה, אשר כל נתיבותיה שלום ואחוה. ועל זה הוא אומר: "חביבין ישראל שניתן להם פלי חמדה" (שם).



בקורת ומבקרים

ידוע, פי יש מצדדים בזכות הבקורת ויש שמטים כלפי חובה. וכן בנוגע למבקרים. יש שמנשאים ומרוממים אותם למעלה ראש ויש שמננים ומשפילים אותם. דעת המחייבים היא, פי הבקורת השואפת לבקש ולמצוא מגרעות במפעלים ופועליהם נורמת הפסד רוחני, כ"י הפועלים ימשכו ידם מן המפעלים, בראותם, פי לא לכד שאין שכר לפועלתם, פי אם עוד יהיו לרבת עם, מגור הבקורת מסביב.

[ואמרתי כי זוהי כונת המשורר: "ישלמוני רעה תחת טובה שכול לנפשי" (תהלים, לה, יב), בזה שהם משלמים לי רעה תחת טובה הם גורמים שהנפש תהרל מלפועל את פעולתה]. ויש אומרים, אף כי הפקורת בעצמה מביאה גם טובה, אבל מעשי המבקרים אינם רצויים.

וצמנם לא אכחרי, כי אנכי מאלה המצדדים בזכות הפקורת ובזכות המבקרים. המבקרים יש להם חלק בהטבת המפעל והשפחתו. פי העוסק במפעל אינו יכול למצוא בו מגרעות, כי אדם קרוב לעצמו, לכן טוב לו לשמוע את המגרעות מאדם זולתו, הרואה את המפעל בעינים בלתי משוחדות מאיזו נטיה עצמית. וכמו כן אדם קרוב לדעתו וקשה לו לעבור עליה. לכן טוב לו לשמוע דעת אחרים. ומטעם זה נחשבו בסנהדרין גם החולקים בין אלה המבכרים ומלבנים את הדין, שיצא דין אמת לאמיתו.

בר מצוה

בטבע האדם לכבד כל איש רם המעלה, איש ואיש לפי מעלותיו אשר יצטיין בהן. אם יבוא לאדם אורח הגון, הידוע לו מכבר לאיש רם-המעלה, יקדם את פניו בכבוד. לא כן אם יבוא אל ביתו איש נבזה וחדל-אישים, לא לכבדו כי לא יכבדנו, כי אם יבוזה וצא יאמר לו. אולם יש אשר האדם לא יכיר את האורח הפא לביתו ולא ידע את ערכו ולכן לא יקבלנו בכבוד הראוי לו. במקרה כזה על האיש היודע את יקרת ערך האורח לגלות את אוזו בעל-הבית, למען ידע לכבדהו ולקבל את פניו כראות לאורח נכבד פמוהו.

והנה מקובל אצלנו, כי היצר טוב פא לאדם בהגיעו לי"ג שנה. לא אכנים ראשי במחלוקת הקדומה, אם היצר טוב והיצר הרע הם מלאכים חיצונים ומקומם מחוץ לגוף האדם, או שהם פחות רוחניים בקרב האדם פנימה. לדעתי שתי הרעות האלה אמיתות הן, שכן כל פח רוחני יש לו קשר והצטרפות אל פח רוחני של מעלה, וכל עניו רוחני מקורו ויסודו בעולם הרוחני העליון, ששם הוא בשפע. ואם פן שתי הרעות עולות בקנה אחד ושתיהן אמת ויציב. פי יצר לב האדם רע ויש לו נטיה טבעית אל הרע. אולם פנגד זה יש בקרבו כח החושב והמכריע המשיב ידו מעשות רע ומניעהו לעשות טוב. ואחרי כי הנטיה מדרכי התורה היא כסלות ובערות. [וידוע ששלמה המלך בכל מקום שהוא אומר "בסיל", "פתי", פונתו להסרים מדרך ה' ע"ד: "איו אדם עובר עבירה אלא אם פן נכנסה בו רוח שטות" (סוטה, ג, ע"א)]. לכן בעת שהאדם מתבגר ומגיע לזמן קבלת פני היצר טוב, משתלם אז שכלו, שהרי זה עתה יצא מפלל קטן, שלא נתפתח עוד שכלו עד פדי להיות במצב "בר מצוה" התלוי ברעת.

נמצא שפח השכל בשעור יכולת הפעולה מגיע אל האדם רק עם בוא אליו היצר טוב. אז פבר התפתח שכלו במרה נאותה והוא יכול לחשוב חשבון נפשו ויחרל ללכת פכהמה בבקעה אחרי שרירות לבו. ולכן היצר טוב הוא האורח החשוב הפא לאדם בהגיעו לי"ג שנה. והנה למותר להאריך בביאור מעלת האורח הזה ורום ערכו, הלא עיו בעיו נראה, פי הפל יבינו ערכו ותפארת גדולתו ועושים הכנות גדולות לקבל את פניו בתרועה כיום מוער. בכל זאת עוד לבי יסיתני בשפק, אם הפל מבינים באמת את ערכו ואם מקבלים את פניו בדברים שיפיקו רצון מהאורח

הנעלה הזה. ובקבלת פני אורח הבא ממקום רחוק ואשר טיבו וטובו לא נודעו עור, יש מתחילה לררוש ולחקור על טבעו ותכונתו למען דעת במה לכפרו. והנה ידוע שיצר לב האדם רע מנעוריו וזה כל עוד השכל לא יצא לפעלו ולעבודתו — הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.

בריחה מן הרע ורדיפת הטוב

כל התנועות והפעולות שהאדם מתנועע ופועל בכל ימי חייו הן באחד משני האופנים האלה: אם אל או מן, אם שאיפה להגיע אל הטוב, או בריחה מן הרע. ויש לחקור איזו מהן עולה בערבה, אם השאיפה להגיע אל הטוב או הבריחה מן הרע? והנה אם נרצה לעמוד על גרמי המושגים האלה וההכרלים שביניהם יארכו הדברים. ופה נבאר רק ענין אחד.

הבריחה מן הרע יש להגביל תמיד בגבול ידוע. פי הבריחה מן הרע היא מרע מורגש, ורע מורגש יש לו תמיד שעור ומדה. לא כן השאיפה להגיע אל הטוב, שאין לה גבול ושעור, שהרי האדם שואף ורוצה להשיג את הטוב, והשגת הטוב אין לה שעור. פי אין אדם מת והצי תאותו בידו. ואם כן התנועה הזאת היא תמידית ואין לה הפסק. פי מטבע האדם, שכל מה שיש לו אינו נחשב עוד בעיניו. החשיבות מכל דבר גשמי היא כל זמן שהאדם שואף להשיגו, ואם השיגו מפסיד הרבר את ערכו בעיניו והוא מתחיל להשתוקק להשיג דבר חדש. ותשוקח כזו אין לה שעור.

ובזה מבואר המאמר הידוע, שאמר הלל לגר: „דעלך סני לחברך לא תעביד“ (שבת, לא, ע"א). ולמה אמר לו בשליה ולא בחיוב? הענין הוא, פי יש טוב טבעי וטוב מוסרי, וכן רע טבעי ורע מוסרי, והם עשויים אלה לעומת אלה. וגם בזה יש בריחה מן הרע המוסרי, וריצה אל הטוב המוסרי, ע"ד: „הוה רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה“ (אבות, ד, ב). וגם כאן יש קצב וגבול להבריחה מן הרע המוסרי ואין קצב וגבול להרדיפה אחרי הטוב המוסרי. והנה השגת הטוב היא התכלית והבריחה מן הרע אינה תכלית בפני עצמה. והתורה פועלת לא רק להסיר את הרע המוסרי, פי אם גם ובעיקר להשיג את הטוב המוסרי — — — הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.

בשכל ובמציאות

כלל גדול הוא: כל מה שיש במציאות יש בשכל, פי אלמלא היה בשכל לא היה במציאות. אבל כל מה שיש בשכל אין מן ההכרח שיהיה במציאות, פי השכל עלול לטעות ולשגות.

אולם יש לדעת, פי המציאות מסייעת נ"כ להשכל. פי כל עוד שהרבר אינו במציאות יש לחקור על עצם מהותו אם הוא אפשרי, ויכול להיות שהוא מן הנמנעות. פי פעולת השכל היא לנתח ולהפריד כל דבר, להוציאו מנרתיקו. והוא מהעבודות היותר קשות שבהיכל הפינה. וזהו ענין העיון וההעמקה. פי לבוא לדבר עמוק יש לדרת במעלות ושכלים למען הגיע למקומו של הדבר. וכן הוא בענין השכל, שיש להעמיק בו בעיון. ובשעה שאין הרבר במציאות אין האדם מצמצם את שכלו בדבר אחד ובמקום אחד ולכן אין הוא מעמיק בעיונו והשכל

משוטט אנה ואנה. אבל אם כבר ישנו הדבר במציאות יש לו לאדם לצמצם את שכלו רק בדבר אחד, לחקור על תכונתו וסבת היותו באופן זה או באופן אחר ואז הוא מעמיק בעיונו ובשכלו. ואחרי שאין ספק שבאמת יש מקום בשכל להשיג ידיעת הדבר הנמצא, כי הלא המצאת הדבר יצאה לאור ע"י שכל האדם, מובן ממילא הפלל היוצא מזה, שלא מן הנמנעות הוא, שהשכל יחדור למהותו של כל דבר שישנו במציאות. כי עיקר פעולת השכל הוא הצמצום המביא לירי העמקה ועיון.



ג.

גאולה ואמונת הגאולה

אמונת הגאולה היא אחת מעיקרי ויסודי הדת ובלא אמונת הגאולה לא תהיה הגאולה עצמה. וכמו שאמרו: „התקינו עצמכם לגאולה מה כתיב אחריי, ועשיתי אתכם לגוי אחד“ (יחזקאל, לו, כב) [בראשית רבה, צח]. הפונה שיאמינו בהגאולה במדה כזו, כאילו היא ממשמשת זבאה והם מתקינים עצמם ועושים את ההכנות הדרושות לגאולה ובזכות האמונה הזאת יגיעו לגאולה. וכבר ידוע, שהתשובה היא אחת מעיקרי התנאים הדרושים להגאולה.

ואחרי שהגאולה תלויה באמונה ובתשובה, מובן שיש לשתיהן יחס אל הגאולה. פי כמו שיש יחס בין הענף אל השורש, פן הענפים הנדלים משורש אחד יש להם יחס זה לזה. ואמנם באמת יש לאמונת הגאולה ולתשובה יחס גדול זו לזו. והנה בהתעוררות לאמונת ה' והפרתו יש שתי סבות: א) סבה כללית השייכת לכלל העולם, ב) סבה פרטית השייכת ביחוד לישראל. וכמו שאמר המשורר: „השמים מספרים כבוד אל“ וכי „תורת ה' תמימה“ (תהלים, יט, ב—ח). מתחילה הוא מדבר על הסבה הכללית הנוהגת בכל העולם והיא הפרת ה' ואמונתו מצבא השמים והליכותיה. ואח"כ הוא מדבר על הסבה הפרטית היכולה לספק את האמונה, והיא „תורת ה'“ הנתונה רק לישראל. וכן בנוגע להסרה מדרר ה' יש שתי סבות: א) התאוות והמינות, שהן סבה כללית, ב) הפפירה באמונת הגאולה, שהיא סבה פרטית לישראל, פי אם הם נופרים בגאולה הרי זו סבה לסור מתורת ה'. פי באמת אין לצייר אומה שתהיה תמיד נודדת ומטולטלת ולכן אם לא ישרישו ישראל בלבם אמונת הגאולה תחלש בקרבם האמונה בכלל. ואין לכחד, פי האמונה בגאולה היא מהאמונות הדרושות חזק רב. פי יש שהציונים הרעים מציירים את הגאולה לא לבד פדבר שהוא למעלה מן השכל, אלא גם פדבר המתנגד להשכל. ומלכד שעצמות הגאולה אינה מובנת פנקל וגם לא קל לציירה, קשה עוד יותר לצייר יצירת התנאים הדרושים להגאולה. פי מעיקרי התנאים הוא בטול ההשתתות האנושיות, פמו המלחמות ושנאת חנם ולעינינו אנו רואים, שההשתתת מתנפרת ופירוד הלכבות מתחזק מיום ליום — — —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתיבה.

גבול לעויבת היהדות

עם ישראל קשור תמיד ליהדות. ואפילו אם הוא רוצה לעזוב את היהדות אינו יכול, פי גם פעזיכה היותר גדולה נשארת בלבו נקודה יהודית העלולה להתפתח עלידי איזה כח מן החוץ. והפח הזה הוא — הרדיפות והמצוקות. ואחרי שפל פלל הוא קפוף הפרטים, מובן שגם היהודי הפרטי אי-אפשר לו לעזוב את היהדות עזיבה נמורה ומוחלטת. ודבר זה כמעט שהוא יוצא מנדר הפחירה. וכל ענין הנמול והעונש הרי הוא מצד הנקודות הפועלות פרצון ובכחירה. ואחרי שנקודת היהדות כבויה ומסותרת בתוך הלכ פנימה, לכך גם ההשגחה מסותרת והיא הנותנת פח ועז

לקיום עם ישראל הרואה בזה אצבע אלקים. פי לו סרה ההשגחה מפל וכל, פי עתה פלה עם ישראל זה כבר והיה כלא היה. והמראה הגדול הנראה לעינינו, פי בכל עת אשר הולכת ורבה ההסרה מדרך היהדות מתחדשת השנאה לעם ישראל וגזרות קשות מתרגשות ובאות עליהם והם שבים לה' ולתורתו — החזיון הזה מוכיח, שגם בשעה שישראל סרים מדרך התורה, עוד לא כבה בהם לגמרי זיק היהדות, אך הוא יושב סתר בקרב הלב פנימה. פי לולא זאת מאין באה להם ההתעוררות לשוב אל ה' ואל תורתו?

ואף גם זאת. העולם הגשמי מכונן אל העולם הרוחני. וביחוד מכוונים החיים הגשמיים אל החיים הרוחניים. וכמו שחיי-האדם הגשמיים דורשים מזון ומאכל ויש אשר תחת המזון המכריא והמחלים את הגוף יפנסו לתוכו דברים מהליאים וממיתים, פו גם בחיים הרוחניים. [ע"ד „חוח עלה ביד שפור ומשל בפיו כסילים" (משלי, כו, ט)]. וכשם שבחיים הגשמיים פל עוד יש זיק-חיים באדם יש תקוה להחלימו ולהחיותו, אולם אם כבה בקרבו גם הזיק האחרון של חיים ומת מיתה מוחלטת, אפסה כל תקוה להחיותו, פו גם בחיים הרוחניים. ומוזה יצא לנו משפט נאמן, פי גם בעת שסרו ישראל מדרך ה' עוד זיקי היהדות חבוים ונסתרים בסתר לבם, אחרי שהם חוזרים מדרבם ושבים בתשובה.

ועל זה נאמר „אני ישנה ולבי ער" (שה"ש, ה, ב). ואמרו במדרש: „אני ישנה מן המצוות" (שה"ש רבה). פלומר, אפילו בשעה שאין אני מקיימת את המצוות לא מתה נפשי בקרבי מיתה מוחלטת ורק ישנה אני, וכמו שאמרו: „אני ישנה מן המצוות אבל זכות אבותי עומדת לי ולבי ער" (שמות רבה, לג). הפונה היא, פי האבות השרישו בקרב בני ישראל עמוק עמוק את נטע היהדות, לכו לא מתו מיתה מוחלטת. וכו „אני ישנה לי מן הקץ אלא הקפ"ה ער, שנאמר: צור לבבי וחלקי אלהים לעולם" (תהלים, עג, כו) [שם]. פלומר, בקרב לפי פנימה לא נעתק צור ממקומו ולא ניתק הקשר ביני ובין אבי שבשמים.

גבולי השכל האנושי

הידיעה, פי יש גבול לשכל האנושי, גם להיות גרול ומבטיק, היא אחת הידיעות הנחוצות מאד לקיום האמונה והדת. פי אם יחשוב האדם, שאין גבול להשכל והשכל האנושי יכול להשיג הפל, יוציא ממילא את המסקנא, פי כל מה שהוא משיג בשכלו אינו במציאות פלל ויבוא מזה לירי כפירה גמורה. ואחרי כי המסקנא הזאת מסוכנת מאד, מובן שיש להשריש בלב פל אחד מישראל את היסוד הזה, פי יש גבול להשכל האנושי פמה הוא יכול להשיג ויותר אין בכח השכל להשיג. וידע האדם, פי גבולי המציאות הם יותר רחבים מגבולי השכל.

והנה בזה כבר הרגישו רבים וכו שלמים והביאו ראיות נכוחות, פי יש פמה דברים שלא הגיעו אליהם גם האנשים היותר גדולים. וגם אלה שרצו לקרב את המציאות אל השכל נלחצו אל הקיר וכשהגיעו אל הרברים שנלאה יד שכלם לבאר הורה, פי יש בזה כח נעלם ונסתר. אולם פה אני רוצה להגדיר את הענין הזה בנדריק ידועים ולקרב אל השכל, שיבין פל אחד בשכלו שיש דברים שהם מוכרחים להיות מחוץ לגבול השכל האנושי.

יש שכל במציאות ושכל חוץ למציאות. מי שהמציא מכונה חדשה רבת השכל, מוכן שבשכלו של הממציא היה מתחלה דיוקנה של המכונה ואחר-כך פשהוציא את המכונה אל המציאות. יש רבים המתבוננים בה ומבינים איד יצאה אל המציאות. והנה גם אחרי שיצאה אל המציאות לא רבים יחבמו להבין את השכל שבמציאות הזאת ורק יתירים מעטים, חדרי-המוה, יכולים להגיע לזאת. אולם השכל איד להתנהג במכונה שתוציא תכליתה — את זה יבינו רבים. ולא עוד אלא שהממציא בעצמו, עם כל עמלו להסתיר עצם השכל של המציאות, מלמד לאהרים איד להתנהג במכונה, אם כי גם בזה יש מעין שכל המציאות. אמנם הממציא רוצה להסתיר את השכל של עצם המציאות, אולם אחרי אשר תכלית המכונה היא שישתמשו בה בני-אדם, גם אנשים פשוטים, מוכרח הממציא לגלות סררי-הנהגתה, איד להתנהג בה. כי בלא זה לא תצא התכלית וגם הוא לא יראה ברכה בעמלו. כי אם יצטרך להנהיג בעצמו את המכונה, לא יהיה בידו להפיצה בעולם, שכן הוא יכול להיות רק במקומות ידועים. וגם יודע הוא, כי לא לעולם יהיה. ולכן הוא מוכרח לגלות את סדרי הנהגת המכונה. כי גם במכונה יש שכל מחוץ למציאות ושכל במציאות. עוד קודם שהיתה המכונה במציאות היתה בשכלו של איש ידוע, שבא בשכלו להמציאה, כי ללא זאת לא יצאה אל הפועל. השכל הזה מתיחס לעצמות מציאותה של המכונה. וכשהמכונה כבר יצאה אל המציאות והיא עוברת על-פי חוקים ידועים ובסדרים נכונים, יש בה שכל מיוחד והרוצה להשתמש בה צריך לדעת את השכל הזה איד להתנהג בה. וידוע, שהמציאות מועלת הרבה להשגת השכל של המציאות. ואם אמנם מתחלה לא היה בכחו של אדם אחר להמציא את השכל של המכונה, כי הלא הממציא, הוא ואין זולתו, המציא את המכונה, אולם אחרי שכבר ישנה המכונה במציאות נקל יותר להבין את השכל שבה. ויש שעל-ידי ידיעת הנהגת המכונה נקל להבין גם עצם השכל שבה, עד שאפשר להוציא מכונות פאלה לרוב. וכל הממציא מכונה רוצה להסתיר את השכל, כדי שלא יהנו אחרים מיגיעת שכלו. ויש משתדלים להשיג מאת הממשלה זכות מיוחדת, שאחרים לא יסינו את נבולם ויוציאו מכונות פאלה. כי יודע כל ממציא, שאחרי שישנה המכונה במציאות אפשר להשיג את שכלה, ולכן כל מה שבידו להסתיר את השכל הוא משתדל להסתירו. ואחרי כי סוד-סוד אינו בטוח שאחרים לא יגיעו עתה אל השכל בעזרת המציאות, הוא משתדל להשיג זכות מהממשלה, שאחר לא יקפח את שכלו. ובכל זאת הוא בעצמו משתדל להפיץ את המכונה ולהודיע גם סדרי הנהגתה, כי תכלית הוצאת המכונה היא שתתפשט בין העם וישתמשו בה לכן הוא מוכרח להפיצה וגם להודיע את סדר הנהגתה. אבל מציאות המכונה עצמה, שאינה נוגעת כלל לשימושה, הוא משתדל להסתיר בכל מה שאפשר.

ועל-פי-זה יש לנו דרך להתבונן גם בנוגע לעניני הבריאה והשגתם. תכלית הבריאה היא להנות בני-אדם וכל מה שנברא בעולם לא נברא אלא בשביל האדם. ומכון, שמן ההכרח שתמסרנה לו כל הידיעות הדרושות לקיום העולם. והידיעות הדרושות הן טבע הנמצאים ותכונתם. אבל מה שנוגע לעצמות מציאותם, היינו באיזה אופן יצאו לאויר העולם, זה אינו נוגע כלל להשתלמות העולם. כי כל החדשות שבני אדם ממציאים מקורן בידיעה על תכונתם וטבעם של הנמצאים אחרי שכבר נמצאו. אבל מה שהיה קודם שנמצאו היינו באיזה אופן יצאו אל המציאות, זה אינו נוגע כלל אל האדם ואין זה מסוד לידיעתו. ולכן ברא הקב"ה את האדם ששכלו

יהיה מונבל בהנבלה הזאת, שכל מה שאחר הבריאה [היינו ההתבוננות בנמצאים, להגיע לתכונתם ולטבעם, לתנועתם ולפעולתם] יכול האדם להשיג, אבל מה שהיה קודם הבריאה אין האדם יכול להשיג. פירוע המאמר: "אילו ידעתי הייתי". והנברא אינו יכול להיות בורא. וכשם שהנברא אינו יכול להיות בורא, כך אי-אפשר לו שידע וישיג את אופן הבריאה, שאם לא כן יהיה בכחו לברוא. ולסבר את האוזן, יש לנו הרשות לאמר בדרך, "דברה תורה כלשון בני-אדם", שזה ממש כמו המסתיר את השכל מהמצאת המכונה, שלא ישיגו עוד אחרים ויעשו כמותו. שאם היתה אפשרות להביז גם את עצם הבריאה, פי אז היה האדם בבחינה כזאת.

וזוהי כונת הפתובים: "פי אראה שמיר מעשי אצבעותיך" וכי, "מה אנוש פי תזכרנו ובן-אדם פי תפקדנו: ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו: תמשילהו במעשי ידיך כל שמה תחת רגלו" וכי, "הי אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ". (תהלים, ה, ד-ו). "כי אראה שמיר" וצפיר מהם שהם, "מעשי אצבעותיך", אומר: "מה אנוש", מזה יש לדעת מה גדול ערך האנוש, "פי תזכרנו", אשר רק זכרוננו בא לפניך, "ובן-אדם", וכמה גדול הוא ערך בן-האדם, "כי תפקדנו", פי אתה עושה אותו לפקיד וממונה. "ותחסרהו מעט מאלהים", פי ההכרל הוא רק בזה שלא גלית לו את עצם מעשי הבריאה, אבל בנוגע להבריאה עצמה מסרת לו כל המפתחות. "וכבוד והדר תעטרהו", פי "תמשילהו במעשי ידיך", פי הוא מושל בכל מכמני הבריאה. ולכן, "הי אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ", מזה יש לראות שהצבת גבול לשכל האנושי. פי עצמות הבריאה נעלמת מן האדם. וזוהי הראיה היותר עצומה על מציאות ה'. פי מזה אנו רואים, שיש גבול לשכל, שהמציאות ישנה ובכל זאת אין ביד האדם להשיגה. וגם ענין הקדמות הוא מהדברים שאינם נתפסים בשכל, אם כי באמת ישנו בהכרח — זהו האות היותר גדול על מציאות ה'. ויש לומר שהקב"ה בעצמו שם דלתים ובריה להשכל שלא ישיגו. אולם לרברי הכופרים אינו מובן למה לא ישיג האדם את הקדמות אחרי שבהכרח יש קדמות. וזהו שאמרו: "כל המסתפל בצרבעה דברים" וכי, "מה לפנים ומה לאחור" (חגיגה, יא, ע"ב), פי מה שקודם הבריאה אין להשיג.

ובאמת גם כל עניני ההלכה נוסדו באופן זה. פי הם נתנו להשיג, לחקור ולהתבונן בהלכה, אולם עצמות ההלכה איננה ידועה. ממש כמו בהבריאה הנשמית ניתו להתבונן רק מה שאחרי הבריאה [פי הבריאה בעצמה היא אחרי הבריאה], אבל לא כמה שלפני הבריאה [היינו איד נבראה]. כמו כן בהלכה. ההלכה ניתנה להתבונן בה, אבל למה נאמרה ועיקר טעמה — זהו בגדר לפני ההלכה והוא כמו קודם הבריאה. והשכל הזה הוא רק שכלו של הקב"ה שהוא שכל נברל. אלא שררפי ההלכה ניתנו באופן ששכל האדם ישיגם. וע"ז אמרו: "לא בשמים היא" (דברים, ל, יא), "א"ר ירמיה שפבר נתנה תורה מהר סיני" (בבא מציעא, נט, ע"ב).

גדולה עצמית

יש שני מיני גדולה: (א) גדולה עצמית, (ב) גדולה מושפעת. הגדולה העצמית היא כללית והגדולה המושפעת היא חלקית. דרך משל. אם אחר יודע בע"פ כמה חידושים בתורה, כמה חלוקים בסוגיות עמוקות, עד שיש פירו לדרשם בקהל. הנה זה הוא ענין רבי-ערך, כי לא הפל יתכמו להביז דברים עמוקים כאלה ולדרוש

אותם ברבים. אולם אחרי שגדולתו זאת אינה עצמית, פי לא באה לו מפנימיות נפשו וכשרונות-רוחו, אלא מתוך מה ששמע או קבל מאחרים. לכן נוכל לכנותה בשם גדולה חלקית, המקפת רק את הדברים ששמע מאחרים. אבל מי שהוא אדם גדול בעצם ומבין מדעתו, יש להפיר גדולתו בכל עניו ובכל מקום, פי את הפל יקיף פשרו ורוחו ועל הפל יטה קו בינתו הרחבה. והאדם השלם, הגדול בעצם, מצוין גם בהנהגתו ובמדותיו התרומיות, פי שלמותו ניפרת בכל הליכותיו, דרכיו ודבריו. ע"ד שאמרו: „שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה למוד“ (ע"ז, יט, ע"ב). וכן צריך הת"ח להיות מצוין במעשיו ובמלבושיו.

וכן הדבר ביחס לעם. העם הנקרא עם גדול, עם חכם ונבון, בעל עתיד גדול ומטרה רוממה ונשגבה, להפיץ אור על פני הארמה— עם כזה צריך להיות מצוין בכל מעשיו ומנהגיו והליכותיו פקודש. ולכן עם ישראל, העם אשר ה' בחר לנחלה לו והפיל לו חבל בנעימים, תקוות נשגבות ומטרות נעלות, יש להפיר גדולתו בכל דבר ומעשה, אשר יאמר עליו פי ממקור מיוחד מוצאו וממקום קרוש יתהלך. וכל הנהגת העם הזה צריכה לשאת עליה חותם גדולתו ויקר תפארתו.

גדולת ערך חז"ל

המהר"ל מפראג בספרו באה"ג פותב בכאור מאמר הגמרא „מלמד שבא אדם על כל בהמה וזיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה“ (יבמות, סג, ע"א), פי לו היו אומות העולם יודעים ומפירים את החכמה הרבה הצפונה במאמרי חז"ל ולו יכלו להשיג את עומק חידושיהם ומליצותיהם, היו מודים שכל חכמתם היא כאין ואפס לעומת חכמת חז"ל.

והנה בא אחד הסופרים אשר לצון חמד לו, והתל במהר"ל בשאלו: אם ננים דבריו, מדוע לא הראה כל זה בעליל למען יראו כל העמים ויכירו את יתרון חכמת חז"ל? (עיי בספר „המריד“ בפתיחה, צד 21).

אולם המתלוצץ לא הבין את דברי מהר"ל. פי מי שיש לו באמת הרגש, שרמו עליו המהר"ל, ומי שמבין ומשיג בשכלו את דברי חז"ל וחידותם, הוא יראה נפלאות מחכמתם. ומי שמשולל רגש כזה וקצרה בינתו להבין מושגים עמוקים פאלה, קשה לכרר לו פ"ז יותר מקריעת ים סוף. וע"ז נאמר: „צדיקים ילכו בס" וכו' (הושע, יד, י).

ג ד ר

הגרר משמש לשני דברים: א) למניעת הפניסה וכ) למניעת היציאה. גדר העשוי מסביב לגן ופרדס תעורתו למנוע את הפניסה שלא יפנס מי שהוא להשחית ולקלקל. גדר העשוי לבית מונע את היציאה, שומר על החיה והבהמה שלא יברחו מפני בעליהן.

והנה התורה נקראת גדר, פי יש בה שתי התעורות יחד. מונעת היא את ההוגים בה לכל יצאו מגדר אנושיותם ורוחניותם. פי כל חלקי התורה מתאימים לטבע האדם ולנפשו. ולו ידע אדם מישראל את טבע נפשו ובא עד מהותה ותכונתה, פי אז היה מתעורר בעצמו לשמור את התורה מפל משמר, ממש כמו

שהוא שומר את תפקידי גופו. ע"ד שאמר המשורר: "לעולם לא אשפח פקודיך פי בם חיותני" (תהלים, קיט, צג). וכמו שקיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה. והיציאה מגדר התורה היא יציאה מגדר האנושיות, כי רק התורה חוסמת בפני האדם ולא תתנהו לצאת מגדר האנושיות. אולם תעודתה היא גם פן לבלי להכניס דעות זרות ונפסדות ואמונות טפלות. באופן שהתורה ביחוסה למושג נדר יש לה שתי התעודות: מניעת הפניסה ומניעת היציאה.

וזהו הענין, שעבודה זרה יש עליה אזהרה מיוחדת: "לא תביא תועבה אל ביתך" (דברים, ז, כו), מה שאין אנו מוצאים בשום איסור אחר, חוץ מחמץ. ואמנם אכמה פרטים דומים עבודה זרה וחמץ זה לזה. פי ענין עבודה זרה כמושגו העיוני מורה על דעות פוזבות ונפסדות, על דעות מינות, כמו שאמר: "אחרי לבבכם" (במדבר, טו, לט) זו מינות" (ברכות, יב, ע"ב). ומדעות פוזבות ונפסדות יש להתרחק בתכלית הריחוק ולא להכניסן אל הלב. וכן בחמץ. ואולי לפי הפותכים, שהחמץ מרמז על יצר הרע, יש גם בזה איסור דבל יראה ובל ימצא — שלא להכניס. והנה בענין זה יש להמליץ, שגם אומות העולם משמשים מעין גדר, כי גם הם מצדם שומרים על ישראל לבל ינוסו מן המערכת. ובכל עת שאנשים מבני ישראל אומרים לעזוב את מערכת עמם ואמונתם, יחלו העמים לעורר עליהם שוט וילחצום לשוב אל עמם ואל אלהיהם, כנודע מקורות ישראל מיום היותו לגוי עד היום הזה.

וזה שאמר: "ואלה הגוים אשר הניח ה' לנפות פם את בני ישראל (שופטים, ג, א), משל למלך שנטע פרם והיו בתוכו ארזים גדולים וקוצים. הלך המלך וקצץ את הארזים והניח את הקוצים. אמרו לו עבריו: אדוננו המלך, הקוצים שאוהזים בכגדנו הנחת וקצצת את הארזים? אמר להם: אם קצצתי את הקוצים במה הייתי גודר את פרמי? כד ישראל הם פרמו של הקב"ה, שנאמר: כי פרם ה' צבאות בית ישראל (ישעיה, ה, ז) והכניסם לארץ וקצץ את הארזים" וכי, והמית בניהם כדי שישמרו ישראל את התורה, שנאמר: "ואלה הגוים אשר הניח" (ילקוט, שופטים). הכונה היא, כי תכלית הפרם הם האילנות העושים פירות. לכן הארזים, שהם אילני-סרק, נקצצו והקוצים נשארו, כי מהם ילקחו שוכות לגדרים למנוע את היציאה, כי כל הרוצה לצאת מן הפרם ולברוח ישרט שרשט בקוצי הגדר וברקניו ייבהל וישוב אחר למקומו. וכד שומרים הקוצים את הפרם ומונעים את היציאה. והענין הוא, כי היסורים והצרות מזכירים לישראל במה דברים, שהם רוצים לשכוח ולהשפית מן הלב. והשמירה היא שמירה מוסרית, שהם שומרים על ישראל שלא יצאו יציאה מוסרית.

והנה ענין השמירה הזאת איננו מובן בשכל. פי מה שבני-אדם מתעוררים אל הטוב ע"י הרדיפות והמעוקות הוא למעלה מן השכל. ובכל זאת אנו רואים, שפן הוא הדבר. ויש לדעת, כי בכח ישנם תמיד בלבם של ישראל הנקודות הבהירות של עשית הטוב ולכן הרדיפות והצרות מוציאות אותו אל הפועל (אלא שאינו מובן איך נעשות הרדיפות סבות לסבב את הוצאת הכחות האלה אל הפועל, אחרי שבכל מקום הסבה היא מעין המסובב וכאן — להיפך), ובאופן זה הן מעמידות את ישראל על טבעם הפנימי. ומכאן הפלא, שהעמים דנים את ישראל כפי טבעם הפנימי, וכמו שאמר: "ישראל ארץ-עלפי שחטא ישראל הוא" (סנהדרין, מה, ע"ב), כי טבעו הפנימי לא נשתנה. וזוהי גם פונת המאמר: "כל ישראל ערבים זה בזה" (שבועות, לט, ע"א), שטבעם הפנימי מאחד אותם באחדות גמורה. ובמדה זו מודדים

אותנו אף העמים. גם את היהודי החוטא והפושע יפירו ליהודי ולא יבדילו אותו מיתר בני דתו. והם טורחים ויגיעים להוציא את טבעו הפנימי של היהודי אל הפועל. אמנם נפלאות היא בעינינו מדוע הם עושים כזאת. אולם רואים אנו, כי הדבר פו הוא. וזה מוכיח, שיש להעמים איזה יחס לטבע הפנימי של ישראל ועל פיהו הם גם דנים את היהודי.



גדרי הצווי

כל דבר שיש לו שם מיוחד יש לו גדרים ידועים שרק בהתמלאות הגדרים האלה יקרא על הדבר שמו המיוחד. והגדרים מגדירים את התכלית, היינו, שרק בהתמלאות הגדרים האלה תצא התכלית. פי כל שם הוא מצד התכלית. ולכן יש לדעת בכל מפעל שיש לו שם מיוחד את תכליתו. וכן הצווי יש לו גדרים מיוחדים. ומובן שהצווי תכליתו שיתמלא, היינו, שהמצווה ימלא את הצווי ובלא זה הוא בלא תכלית.

ומגדרי הצווי הוא, שיצוה על דבר שיר האדם לעשותו ועל דבר שאין ביד האדם לעשותו לא שייך צווי. וכן על דברים שבכל לא שייך צווי. ולכן בכל מקום שיש צווי על דבר שכלי קודמים לו מתחילה האמצעים המביאים לזה. כמו: „שמע ישראל“ וכו' „ואהבת“ וכו' (יברכים, ה, דה), או „ואהבתם את הגר“ (שם, י, יט). ואם פן, יש לחקור על הצווי של תשובה, שהוא מ"ע „ושבת“ (שם, ל, ב), איד שייך צווי על זה אחרי שאינו ביד האדם? בשגם לפי דברי הרמב"ם שיעיד עליו יודע תעלומות. ולכן אין ספק, שהעיקר הוא שיעשה את האמצעים המביאים לתשובה — — —

הערת המביא לדפוס: יותר לא נמצא טעך זה בכתביד



גוף ונפש

הגוף וכל עניניו עשויים באופן שישתמשו לעניני הנפש. וכל הענינים הנשמיים הם כלי שרת לענינים הרוחניים.

והנה בענינים הנשמיים יש בטול. אם נפל, למשל, שומן לתוך חלב, בטל השומן, משום שהוא מתבטל בתכלית ואין טעמו מורגש. וכמו כן יש בטול בענינים רוחניים: ברגש, במחשבה, ברצון. אם הצער בטל לגבי התענוג, הרי זה בטול רוחני, שכן רגש הצער בטל לגמרי לגבי רגש התענוג. ויש בטבע שהרגש מההנאה הרוחנית מבטל את הרגש מההנאה הגשמית. וזה יסוד השלמות. אם האדם מבטל את ההנאות הגשמיות על-ידי ההנאות הרוחניות נחשבת גם העסיקה בענינים גשמיים לרוחניות והוא משלים את החיים הזמניים באופן שאין בהם קרע וחלל, ומתוך כך יש תקוה לשלמות העולם. וזוהי האחדות האמיתית. פי כמו שיתאחרו הגוף והנפש, כך יתאחדו כל באי-עולם.

ומי שהגיע לאותה המדרגה לבטל את ההנאה הגשמית בההנאה הרוחנית, יבין מנפשו ומדעתו, פי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. אחרי שבעולם הזה כל ההנאות הן הנאות גשמיות והוא מודה שאין ערך להנאות האלה, אם פן איד יסתפק בשכר חומרי, שפל הנאותיו אינן חשובות בעיניו? וזוהי הפונה האמיתית

של המאמר: „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא“ (קדושין, לט, ע"ב). פי בהאי עלמא אין הנאות פאלה שתספקנה לשכר מצוה.

ובזה מבוארים דברי המדרש: „והיה עקבי (דברים, ז, יב), הלכה, אדם מישראל שיש לו מנורה שעשויה פרקים פרקים מהו למטלה בשבת“ וכו', „א"ר יוסי ב"ר חנינא אימתי שמרו ישראל את השבת בשם שראוי לה תחלה כשניתנה להם באלוש, שנאמר: „וישבתו העם ביום השביעי (שמות, יז, א) ואת סבור שמא לרעתך נתתי לך את השבת, לא נתתי אלא לטובתך. פיצד? א"ר חייא בר אבא את מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ומהנה את נפשך ואני נותן לך שכר, מניין? וקראת לשבת עונגי (ישעיה, נה, יג) מה כתיב אחריו: „אז תתענג על ה' ויתן לך משאלות לבדי“ (שם, יד) וכו'. „מהו, על ארום אשליך נעלי אמר הקב"ה הפל מוכן לעשות תשובה ואני דורך גיתה של ארום בעקב רגלי“. ר"א והיה עקב, „עד היכן אני מיוסר אתכם עד העקב“ וכו', עקב פי זאת אעשה לך (עמוס, ד, יב) עד שתשמרו מצוותי עד העקב“ (דברים, רבה, ג). והנה בעלי המדרש ראו שבמקרא הזה ראוי לתלות את הרעיון הנשגב, פי סוף-סוף יבוא העולם לתכליתו. פי כנסת ישראל מורה על אחרות. ושבת עשויה לקדושה כזו, שיראה האדם שיש לבטל כל ההנאות הגופניות בהנאות הרוחניות, ועל פן מצות עונג שבת היא לענג את הגוף וליהנות הנאה הומרית ובכל זאת תבטל ההנאה החומרית בהנאה הרוחנית. [ולכן בשעות הפניות מאכילה ותענוגים גופניים חייב האדם לעסוק בתורה], להראות פי העיקר היא הרוחניות. והנה המנורה היא ציור האומה הישראלית, שהיא מביאה אורה לעולם. ובררך מליצה התחילו את המאמר בשאלה על מנורה העשויה פרקים-פרקים. ואם פי לשאלה זו יש מקום בהלכה מפל מקום יש בה גם רעיון מוסרי. פי דבר העשוי פרקים-פרקים בציור המוסרי מורה על הפירוד. ובשבת יש מקום לציור המנורה העשויה מקשה אחת המורה על אחדות האומה. ולכן אמרו שאין מטלטים מנורה כזו בשבת, להורות שבשבת צריך לשלום הרעיון של אחרות. ואחר זה הם אומרים: „אימתי שמרו ישראל את השבת“ וכו' „תחילה פשניתנה להם“, שאז היו כולם בלב אחד וברעה אחת. ואחר זה הם מבארים איד שבת היא סמל האחרות והשלמות. והם מתחילים בשלמות האישית: „ואת סבור שהיא לרעתך“, להכחות הרעים שבך, „נתתי לך את השבת“, שהקב"ה נתן לך יום אחד למלא את תאוותיך במאכל ובמשתה [ע"ר שאמרו בפת תואר: „לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע“ (קדושין, כא, ע"ב)], „לא נתתי לך אלא לטובתך“, פי יודע אני את טבעך הטוב שתוכל לבטל הנאות הגוף בהנאות הנפש. וע"ז אמרו: „את מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ומהנה את נפשך ומקבל שכר“, פי בזה אמה מראה את התגברות הרוחניות. ומביאים את המקרא „אז תתענג על ה'“. ובמקרא דרשו על המקרא הזה: „פל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים“ והוא „ניצול משעבוד מלכויות“ (שבת, קיח, ע"ב). פי הרוחניות אין לה גבולים והיא אינה נותנת לאדם לעשות דע. אולם סוף-סוף יתאחד כל העולם לעבוד את ה'. וזוהי הפונה „ואני דורך גיתה של ארום בעקב רגלי“, כמו שדורכים גת להוציא אל הפועל את היין שהוא בכח בענבים, כך ידרוך הקב"ה את האומות להוציא מהן את הטוב, פי גם בהן יש דגשות טובים. אולם בישראל הוא בטוח, פי הוא מיוסר אותם עד העקב, עד שסופם לשמוע. וראו להסמיד זה להמקרא „והיה עקב“, פי יש לפרש „והיה עקב תשמעון“, סוף-סוף תשמעון בקול

הי, כי "ושמר לך את הפרית", הקב"ה ישמור בריתו לעם ישראל, שיהיו תמיד נאמנים להי ולתורתו.



גופני ונפשי, טבעי ומוסרי

האדם מורכב מגוף ונפש ושניהם יש להם צרכים ידועים. הצרכים הגופניים הם טבעיים והנפשיים הם מוסריים. והיות כי פעולה דורשת רצון ובלי רצון לא יעשה האדם שום פעולה, מובן הוא, כי הן הפעולות הדרושות להתמלאות צרכי הגוף והן הפעולות הדרושות להתמלאות צרכי הנפש נעשות רק על-ידי הרצון. אמנם, יש הכרל גדול בין הרצון אל הפעולות הדרושות להתמלאות צרכי הגוף ובין הרצון אל הפעולות הדרושות להתמלאות צרכי הנפש. בפעולות הדרושות להתמלאות צרכי הגוף בא הרצון מאליו. בלא שום ידיעה ובלא שום יגיעה מתעורר בקרבנו, גם בקרב האדם הפרא, הרצון לאכול ולשתות ולבחור במאכלים היותר טעימים. אולם הרצון להפעולות הנפשיות איננו מתעורר מעצמו, והרבה הרבה יש לעמול ולקנות ידיעות עד שיתעורר הרצון לענינים נפשיים. ורצון זה לענינים נפשיים, לתורה, לחכמה ולמדות מוסריות, הוא חלק גדול משלמות האנושיות. וכבר כתבו, כי "פילוסוף" משמעו דוד החכמה, כי חכם בחיוב איי אפשר לאמר על אדם, שכן קצרה דעתו להניע לתכלית החכמה. וקנה-המדע למוד בה שלמות-האדם היא תשוקתו לחכמה [היינו חכמת התורה והמדעים המוסריים]. יש אנשים שתשוקתם לענינים הנפשיים היא כל-יך גדולה עד שסובלים הם כל מיני סבל וצרה ורק להשיג את הענינים הנפשיים. ויותר ישיגו את הענינים הנפשיים יותר תגדל תשוקתם אליהם. אמנם גם בנוגע לענינים גופניים יש באדם הטבע הזה, כי כל מה שהוא מרבה לאסוף הוץ ועושר תגדל תשוקתו ומי שיש לו מנה רוצה מאתים, ומי שיש לו אלה רוצה אלהים. לכן הטבע לא ניתן לחצאין, כי "פלגא ברקיע לא יהיבי" (יומא, סט, ע"ב). ורק האדם יכול להשתמש בטבע לרבר שיש לו נטיה אליו. והאות לזה, כי התשוקה הראשונה בענינים גופניים באה מאליה ורק התשוקה להרבות ולהגדיל באה על-ידי רבוי הקנינים. אבל בעניני הנפש גם הנקודה הראשונה של התשוקה אינה באה מאליה אלא על-ידי יגיעה. ולפי"ז יש לדעת, שכל עניני הנפש ופעולותיהם באים לאדם ע"י יגיעה וכל הענינים הגופניים, כלומר, התשוקה אליהם, באה מאליה. וכמוכרן כל הפעולות הנעשות בענינים חומרים נעשים בטבע והפעולות בעניני הנפש באות על-ידי יגיעה רבה. ואם הפעולות המוסריות הנעשות רק לענינים נפשיים כן, קל-יחומר ובו-כנו של קל-יחומר לפעולות הגופניות הנעשות לענינים נפשיים.

זכור בארתי את דברי המרדש: "ואחרי כן קבר אברהם (בראשית, כג, יט) ה"ד, רודף צדקה וחסד ימצא חיים וצדקה וכבוד" (משלי, כא, כא). רודף צדקה זה אברהם" וכי, "צדקה וכבוד" א"ר שמואל בר יצחק אמר לו הקב"ה אני אומנותי גומל חסדים, תפסת אומנותי, בוא ולבוש לבושי, ואברהם זקן בא בימים, ואברהם זקן בא בימים וכתוב, עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא" (משלי, טו, לא) [בראשית רבה, נח-נט]. והרברים תמהים ונפלאים. וביותר מה שאמרו: "אני אומנותי גומל חסדים, תפסת אומנותי, בוא ולבוש לבושי, ואברהם זקן בא בימים" — זה אין לו שום מובן. אולם ביאור הענין הוא כן. כל אומנות יש לעמול עליה,

ללמוד ולדעת. וכל דבר הנעשה שלא ביניעה ושלא בנתינת-לכ הוא מתולדות הנוף. וכל דבר הנקנה ביניעה ובעמל הוא מתולדות הנפש. ויש שפעולה אחת משתנית מאיש לאיש בנוגע למחשבת הפועל, באופן שההכרל הוא במחשבת. דרך משל. שני אנשים אוכלים. פעולת האכילה שוה בשניהם ובכל זאת יש הכרל ביניהם במחשבת. זה אוכל לספק צרכיו הנופניים ולמלאות תאוותו וזה אוכל בכדי שיהיה בכחו לפעול פעולות מוסריות. וגם בפעולות מוסריות יש הכרל. שני אנשים, למשל, נותנים צדקה לעניים. זה נותן, יען כי רגש הרחמים לא יתנהו לראות בנוע עני בעניו. וזה נותן, משום שהוא מכיר את ערך האדם ויודע עד כמה יש לו לעזור ולתמוך ברעהו. אצל הראשון הצדקה היא תולדות הנוף ותולדות הרפיון ואצל השני הצדקה היא תולדות הנפש, המחשבת והרעיון. והנה תמים נקרא מי שאין בו פגם, כי דבר שהוא שלם אין בו שום שכר וסדק ואם יש בו סדק או נחלק לשנים אין הוא שלם. וכן הוא באדם המורכב מנוף ונפש. אם עניני הנוף והנפש אינם מתאימים זה לזה הריהו נחלק לשנים ואין הוא שלם. אולם אם הוא מניע למדרגה כזו, שכל עניני הנוף הוא עושה רק לשם הנפש, הוא נקרא תמים. וכמו שאמרו: „דא יהי לפי תמים בחוקיך“ (תהלים, קיט, עט) זה חוקת הפסח וחוקת פרה אדומה“ (שמות רבה, יט). הפונה היא, שפגם שהפרה האדומה אינה נעשית אלא ברעיון נפשי ומוסרי, מצד צויו של הקב"ה, כך הפסח, אף כי יש בו הנאת הנוף, יעשה רק לשם רעיון המוסרי. וכמו כן יש שלמות הזמן. כי תחילה באה האחדות האישית ואח"כ אחרות העם ואח"כ אחרות העולם. בתחילה יש לאדם להשתדל שתהיה אצלו אחרות הזמן, שכל ימיו יהיו קלועים וטוויים ליריעה אחת שלמה. וזה נעשה רק על-ידי הרעיון הנפשי. ואחר-כך יש להשתדל שיתאחדו כל אברי האומה זה לזה. ואח"כ יש לעבוד לשם אחרות כל העולם.

יוצא, כי תמים נקרא מי שהוא מאחד את הנפש ואת אנוף, היינו שכל עניני הנוף הוא עושה בשביל עניני הנפש. ובאופן זה אין קרע וסדק בין הנפש והנוף וגם אין נקב וחלל ביריעת-הזמן, שפולה מעובדת לתכלית אחת. אולם מי שעניני הנוף אינם מאוחדים אצלו עם עניני הנפש, הנה מלבד שיש פירוד נמור בין הנפש והנוף, יש גם סדקים וחללים ביריעת-הזמן, שהימים שהוא מוציא על עניני הנוף אינם יכולים להטוות ביריעת הזמן, אחרי שאינם נכללים בכלל הענינים הנפשיים והימים האלה מימי שנותיו אינם סימים. כמו מי שהוציא כספו על דברים של מהיכבד אין לומר עליו, שיש לו הסד שהוציא, אחרי שהוציא את הכסף ולא נשאר בידו מאומה. ורק אם קנה סחורה בעד הכסף אפשר לומר עליו, כי יש לו הסד שהיה לו מתחלה. אמנם אין לו הכסף במוזמנים, אבל הרי יש לו הסחורה שקנה בעד הכסף ועוד עלול הוא להרויח ולהכניס יותר משהוציא. כמו-כן מי שהוציא ימיו על דבר שנשאר אצלו גם אח"כ ימיו סימים. ומי שהגיע למדרגה כזו, שהוא מכניע עניני הנוף להנפש, אות הוא, כי כל מעשיו הם תולדות הנפש. והנה הצדקה מצד רחמנות היא תולדות הרפיון ואינה נחשבת לשלמות משלמות הנפש. כי כל מה ששייך לשלמות הנפש הוא בחיוב ולא בשלילה. וזה שאמרו: „אני אומתי נומל חסדים“, לא מצד רפיון, רק מצד השלמות, „בוא ולבוש לבושי“. כי הקב"ה מכונה „עתיק יומין“ (דניאל, ז, ט), כי כל יום ויום הוא מוציא בדברים סימים, והוא מתואר: „לבושיה פתלג חור ושער ראשיה כעמר נקא“ (שם), שהוא כנוי לחסד הבא מצד השלמות. ולכן פתוב „ואברהם זקן בא בימים“, שכל

הימים היו אצלו בשלמות. וע"ז אמר „עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא“. פי הזקנה כשהיא לעצמה אין בה ממש והיא ניפרת רק מן ההעדר. שכן היא מעידה על האדם, שעברו עליו ימים רבים. אולם מי שהזקנה באה עליו מצד החיוב, היינו שהוציא ימיו בדבריו קימים, אצלו הזקנה ניפרת ובולטת, כאילו כל הימים עומדים ומכרזים עליה, פי המעשים שעשה האדם בכל יום ויום, פולם עומדים וקימים. והנה ההיכר המציאותי מהזקנה היא השיבה, שהיא היכר ממשי, שכן יתר אותות הזקנה הם אותות ההעדר והשליכה, כמו: אפיסת הכחות, חולשת החושים וכדומה. לא כן השיבה, שהיא אות ממשי ומציאותי. והשיבה (היינו, לובן השער) מתאמת אל המציאות, פי הזקנה המציאותית היא זקנה חיובית ולא שלילית. פי, כמו שאמרנו, יש שני מיני זקנה: יש זקנה שלילית המעידה, פי עברו על האדם הרבה שנים, אבל בחיוב אין הזקנה ניפרת כלל, פי האדם לא הוציא ממנה דברים מציאותיים וקימים. ויש זקנה חיובית, שהדברים שפעל ועשה האדם בימי חייו הם קיימים והזקנה ניפרת מהמעשים שעשה בימי חייו. ואם הוציא האדם את ימיו בדברים קימים ונצחיים, השיבה מתאמת אל הזקנה והיא לו עטרת תפארת. אולם אם האדם הוציא את ימיו בדברי הכל, אין השיבה מתאמת להזקנה, פי השיבה מראה על הזקנה החיובית ואצל אדם זה הזקנה היא רק שלילית ואין השיבה עטרת תפארת לא, שכן הנהגתו סותרת את השיבה ולפי הנהגתו הזקנה אינה חיובית. וזוהי כונת הכתוב: „עטרת תפארת שיבה“, פי השיבה תחשב לעטרת תפארת, רק „בדרך צדקה תמצא“, רק באדם ההולך בדרך הצדקה והיושר ומרבה לעשות מעשים טובים.



גורמים

הגורמים העיקרים למעשי האדם הם הרצון והשכל. האדם הוא בעל רצון וכל מעשה שיעשה הוא על-פי רצונו. ואחרי כי האדם הוא גם בעל דעת ורצונו נובע מדעתו, פי הוא מתבונן בשכלו ומתודד כד הוא בא לירי רצון, לא כשאר בעלי חיים שהם בעלי רצון מצד הנטיה הטבעית, פידועי, לכן קשור תמיד הרצון עם הדעת.

והנה דעת האדם משתנית לפעמים, פי יש באדם במה נטיות רצוניות, שהן ועולות על הדעת. והנטיות מתחלפות מעת לעת ומשעה לשעה. ולכן יש דבר האדם חושב אותו כשעה זו לרצוני לו וכשעה שלאחריה יראה, כי הרבר אינו רצוני לו כלל. ואם עשה מעשה על-פי דעתו הקודמת יתחרט מאד, פי יראה כי הספיק לעשות. ובכלל, אחרי שהדעת היא מהדברים המתפתחים, לכן יש שהאדם מעמיק בשכלו בדבר והוא מבינו יותר ורואה שטעה מתחילה. וכמו שמצינו גם בהלכה כמה פעמים שהתחרטו חכמים מדעותיהם והודו כי טעו. ואם כך הוא בעניני הלכה, שהנטיה הרצונית אינה מתערבת בהם כלל, קל וחומר בענינים מעשיים הנעשים על-פי נטיות טבעיות שהן עלולות להטעות את השכל. ויש שהנטיות האלה מתפתלנה או שתחללנה מלפעול עליו כליכד או יראה בעצמו ששגגה יצאה מלפניו. ואחרי שהרצון והדעת הם הגורמים העיקריים למעשי האדם והם עלולים להשתנות, יתחרט על המעשים שעשה טרם הפיר עותתם. פי יראה, שהגורמים האלה פעלו עליו פעולה עזה ולא נתנו לו להגיע אל האמת ולפתח את שכלו בשעור

הראוי להכין את העוות. או שהשכל יתפתח בשעור בזה, עד שינצח גם את הנטיה הטבעית. פי השכל הטהור והנטיה הטבעית מתנגדים זה לזה ואם מצד הנטיה הטבעית רוצה האדם לעשות דבר שלא כהוגן מתנגד השכל לזה. אולם כמו שבכל ענינים מתנגדים מנצח החזק את החלש, או הרוב את המועט, כן הוא בעיניו זה, וכדי לנצח את הנטיה או התשוקה הטבעית צריך האדם לפתח שכלו עד שיתגבר על הנטיה ובל עור שלא פתח את שכלו בשעור הדרוש, לא לבד ששכלו לא ינצח אלא שהנטיה הטבעית פחה רב להטעות את השכל עד שלא ירניש בלל בעוות שברבר ואח"כ, כאשר יתבונן האדם יותר ויבין את העוות שעשה, יתחרט מאד.

והנה יש גורמים שאינם גלויים וידועים לאדם ורק הקב"ה היודע תעלומות לב הוא יודע את הגורמים האלה. וזהו יסוד המשובה. ולכן מצינו שבשאלו: „חוטא מה ענשו“? אָמר פל אחד ענין אחר ורק הקב"ה אָמר „יעשה תשובה ויתכפר לו“ (ילקוט, תהלים). פי רק הקב"ה היודע תעלומות לב רואה גם את הגורמים הנסתרים ועל ידם הוא מקבל תשובת האדם. ולכן מצינו, שבפונשים הבאים בידי אדם, כמו מיתות בית־דין, לא מהני תשובה. פי תשובה היא מהדברים המסורים רק ליריעתו של הקב"ה. וכמו שכתב הרמב"ם, פי מתנאי התשובה הוא שהיודע תעלומות יעיד עליו (רמב"ם, הלכות תשובה, פ"ב, ה"ב). וזהו גם הענין, שהקב"ה מעניש את פל אחד ואחד לפי ערכו ועם הצדיקים הוא מדקדק כחוט השערה, בעת שפריני אדם אין שום הכרל בין איש לאיש. פי גם ההבדלים בין האנשים הם מהדברים שאינם גלויים וידועים ולבית־דין נמסרו רק פללים פוללים הפנויים ונוסדים על ענינים הידועים לבל.

גיהנם

המקום שנידונים בו הרשעים בעולם האמת נקרא „גיהנם“ והוא על שם המקום „ניא בן הינם“ (ירמיה, ז, לב), ששם הקריבו אנשים את בניהם למוֹלך והעבירום באש. והנה כל הדינים והעונשים באים בעיקרם רק לצרף את הבריות ולנקותם מזוהמתם. וכידוע יש כמה מדרגות בנקוי ושבפשוף דבר המתלכלך, והנקוי היותר חשוב ועיקרי הוא הליבון. וכל באי־עולם זקוקים הם לנקוי ולליבון. לכן נקרא המקום הזה בשם „גיהנם“. ואחרי שהגיהנם מתחלת ממעשי האדם בעולם הזה, פי מעשיו בחייו מפנים לפניו את הדרך, אם לגיהנם או לגן־עדן, אי לזאת נקראות גם העבירות, שהן היסוד לגיהנם, בשם „גיהנם“.

והנה העבירות נעשות בחמימות וברתיחת־הדם, פי כל התאוות הן מיסוד האש, פי אש בוערת בעוכרי עבירה. וכמו שמצינו: „נורא פי עמרם“ (קדושין, פא, ע"א). וזהו שאמרו חז"ל על מעשים ידועים, שמצילים הם מדינה של גיהנם. ובדואי אין הפונה, שאף אם יעבור האדם פל העבירות המחייבות דינה של גיהנם ינצל ממנה בזכות אותם הדברים. שהרי יש בזה עוות־דין וידוע מאמרם: „עבירה מכבה מצוה“ (סוטה, כא, ע"א). אולם הענין הוא, פי יש כמה דברים המועילים הרבה להעיר ולעורר את האדם, שינצל על ידם מן העבירות החמורות המחייבות דין גיהנם. ו„אור של גיהנם“ הפונה על אש התאוה, שלא תשלוט בלב ולא תחייב דין גיהנם. ובדברם על מעשים טובים המצילים מדינה של גיהנם פונו לא רק לעניני התאוות, להשקיט רתיחת־הדם, אלא שאותם המעשים הטובים בכתם להעיר

בקרב האדם רגשות נעלים, אשר ישיבו ידו מעשות און, וממילא ינצל מדינה של גיהנם. ולכן כל המצוות, שבעיקרן באו לרומם את רוח האדם, יש להמליץ עליהן, שעל ידן ניצולים בני-אדם מדינה של גיהנם, ו"אור של גיהנם" נאמר על הסבה המסבבת את מעשי העבירות, המפיתות באדם את אש התאוה. וכשהאדם נזהר מן העבירות" נאמר עליו: "אין אור של גיהנם שולט בו". והמעשים והמדות המעמידים את האדם על ערכו וערך נפשו ומונעים אותו מעשות כל רע ואון עליהם נאמר, כי "מצילים הם מדינה של גיהנם".

ועפ"ז נבין לבאר מאמרים תמוהים. במדרש יש מחלוקת בענין הניהנם. ר"י ינאי ור"ש תרוויהו אמרין אין גיהנם אלא יום שהוא מלהט את הרשעים" וכי. "רבנן אמרי יש גיהנם, שנאמר: ,נאום ה' אשר אור לו בציון' (ישעיה, לא, ט). ר"י בר אלעי אמר לא יום ולא גיהנם אלא אש שהיא יוצאת מגופן של רשעים ומלהטת אותן. מאי טעמא? דכתיב: ,תהרו חשש תלרו קש רוחכם אש תאכלכם" [ישעיה, לג, יב], (בראשית רבה, י). ברברי המדרש האלה צפונה כונה נשגבה. מודעת זאת, פי יש מחלוקת קדומה בענין הניהנם. הרמב"ז והמקובלים סוברים, כי הניהנם הוא אש של מעלה, שבה נידונים הרשעים. אולם הרמב"ם סובר, שענין הניהנם הוא העדר השגה, פי הרשעים יהיו משוללים בעולם הבא כל תענוג רוחני ושכלי וכדאבון נפש יראו את הצדיקים נהנים מזיו החכמה והם נפשם יבשה אין כל. וזהו העונש היותר גדול. וזהו שאמרו: "ר"ל אומר אין גיהנם לעולם הבא אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה צדיקים מתרפאין בה ורשעים נרננין בה" (גדלים, ת, עא). "חמה מנרתיקה" היא רמז על ההשגה האלקית. וזהו גם פונת המדרש. ר' ינאי ור"ש (הוא רשב"ל) סוברים אין גיהנם, פדעת הרמב"ם. ורבנן סוברים יש גיהנם, פדעת הרמב"ז והמקובלים, שהניהנם היא אש של מעלה. ור"י בר אלעי אומר: "לא יום ולא גיהנם אלא אש שהיא יוצאה מגופן של רשעים ומלהטת אותן". וזהו מליצה נשגבה, פי ענין הניהנם יסוד מושגו הוא בעולם הזה, פלומר, שהאדם במעשיו הרעים מניח פה את אבני הפנה לגיהנם. ועל זה יש להמליץ, כי אש הניהנם "יוצאת מגופן של רשעים" ואנו רואים את הניהנם לעינינו פה בארץ, בראותנו את התאוות הרעות, אשר אשן לא תכבה בקרב לב האדם. ולכן מביא הוא את המקרא "תהרו חשש" האוצר בקרב את הרעיון הזה.

פי הנה מתחילה אומר הנביא: "הוי שודר ואתה לא שודר ובוגד ולא כגרו בך" (ישעיה, לג, א), פלומר, עתה אתה לא שודר, אולם בעת אשר ישודרו ממך כל קניני הזמן אַז תשתמש בכל כחותיך ותראה, כי אתה שודר מן הכחות הרוחניים והם כגרו בך, פי בידך היה לשלוט בהם. לכן "פהתימך שודר תושד" גם מן הגשמיות, פי כל הדברים שאין עליהם חותם הנצחיות יכלו כעשן ויאברו. "פנלותך לבגוד יבגרו בך" פל אוהביך, פידוע מקורות העתים, שעבדים התפרצו מפני ארוניהם והשמידום פאכזריות חמה. והוא אומר: "הי חננו לך קוינו", אין אנו מתאוננים, חלילה, על הנהגתך והשגחתך. ואנו מקוים לך. "היה זרועם לבקרים". וכמו שאמרו: "כתיב: ,חדשים לבקרים רבה אמונתך' (איכה, ג, כג) אר"ש בר אבא על שאַתה מחדשנו בכל בוקר ובוקר אנו יודעין שאמונתך רבה וכי, א"ר אלפסנרדי ממה שאַתה מחדשנו בבוקרן של מלכות" וכי (בראשית רבה, עח). פי בימי הבינים, פאשר החושך פסה ארץ וההמוון שתה לרוייה דם ישראל השפוד, הנה בכל עת אשר קם מלך חדש, או קרה מקרה במלכותו, ענין טוב לענות

בו ולעניין את בני-המדינה, קרא מועד, הקדיש קרואיו ועשה זבח גדול והיהודים האומללים היו תמיד העולות על המזבח. ולכן „בוקרו של מלכות” היה תמיד עת צרה ליעקב וכאשר נושע ממנה היתה התשועה לאות ולמופת על אמונת ה' ועל אהבתו לעם ישראל. וע"ז אומר הנביא, אין אנו רוצים, חלילה, לבטל את ההנהגה הקבועה והמסודרת מימות עולם, רק מבקשים אנו: „אף ישועתנו כעת צרה”, כי בעת אשר תגדל הצרה תעננו ותושיענו. [ע"ד „יענד ה' ביום צרה” (תהלים, ב, ב)]. ואף כי אנו יודעים, שהצרות הבאות עלינו יש בהן משום קידוש השם ופרסום גדולתו. [ע"ד „חדשים לבקרים רבה אמונתך”], אולם גם באופן זה יתגדל ויתפרסם שמך הגדול, כי „מקול המון נדרו עמים מרוממותך נפוצו גוים” ויראו הפל יבינו, כי „נשגב ה' כי שוכן מרום” והוא „מלא ציון משפט וצדקה. והיה אמונת עמך”. הפל יפירו וידעו, כי עת לכל חפץ וכי יש לשום לב לכל דבר במועצות ודעת ורק מי שיוודע לחשב את העתיד מראש יתגבר בעבודת ה'. ולכן פשתגיע עת התשועה. קץ הפלאות, יאמינו הפל כי לכל זמן ומתוך כך יבינו ויפירו את יקרת ערך החשבון והדעת ובינה לעתים וכי ראשית חכמה יראת ה' ולכן ישתדל האדם, כי תהיה „יראת ה' היא אוצרו”.

והוא מתחיל לצייר את יקרת ערך ההשתלמות. כי ערך כל דבר נערך לפי היפוכו. בראותנו, כי העדר המעלה שישנה בעצם מביא הפסד מרובה, נפיר לרעת את ערך המעלה. וכן אם העדר התכונה בעצם גורם לקול, מובן שהתכונה עצמה מביאה תיקון. ולכן פשתחיל הנביא לשים אל לב את מצב הנאולה העתידה הוא מראה, שעד פה לא יצא עוד התיקון הפללי לאור עולם וכי חורבן בית-המקדש היה רק משום שלא הגיעה עוד עת ההשתלמות הנמורה. ועל זה אמר: „הן אראלם צעקו חוצה” שלפי המקובל מכוון בזה על חורבן בית-המקדש. „מלאכי שלום מר יבכיו”, אלה המחכים בכליו-עינים לעת ההשתלמות המוחלטת יבכו תמרורים, כי „נשמו מסלות, שבת עובר אורח, הפר ברית, מאם ערים, לא חשב אנוש; אבל אומללה ארץ, החפיר לבנון קמל” — כל זאת היא מליצה רוממה על העדר התיקון וחסרון ההשתלמות, עד כי כל הארץ אינה מוציאה את התכלית הנרצה ממנה. [כי בהיפך המצב נאמר: „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים” (ישעיה, יא, ט)]. אולם „עתה אקום יאמר ה', עתה ארומם, עתה אנשא”, בעת שהפל יראו את התיקון הפללי יפירו וידעו את מפעלות ה' הנדולים בארץ. [ע"ד „וידע כל פעול כי אתה פעלת” (תפלת ראש השנה)]. ואח"כ פונה הנביא עוד הפעם אל הרשעים השקועים עד צואר ברפש התאוות ואומר: „תהרו חשש תלדו קש”. הנביא מצייר לפניכם את התאוות ותוצאותיהן בציוור בהיר, כי כל הרעיונות שאינם מתאימים אל המציאות הם רק דמוני-שוא. והמציאות האמיתית היא רק זו שיש לה נצחיות. וכל מה שהוא משולל את הנצחיות הריהו כצל עובר וגורם מכאובים רבים. ולכן הוא אומר אל הרשעים במליצת-חידות: דעו, כי כל מעשיכם הם רק חשש וקש, שאין להם כל ערך, אחרי שאין להם כל יסוד בנצחיות. „רוחכם אש תאכלכם”, מפל מעשי ידיכם לא ישאר שם ושארית בארץ, כי האש הזאת, אש התאוה היוצאת מרוחכם, היא תאכלכם ותשימכם שמה בארץ.

והענין הזה עולה יפה מאד במליצה רוממה של הניהנם, שהארם בעצמו מכין בערו במעשיו. זוהי הכונה „אש יוצאת מגופן של רשעים ומלהטת אותן”, כי במעשי ידיהם יניחו אבזי-הפנה להניהנם. ועל זה אמרו: „תלמידי חכמים אין

אור של ניהנם שולטת בהן" (חגיגה, כז, ע"א). וזוהי גם פונת המאמר: "אר"ם לפי שהרשעים אומרים כמה רבואות ניהנם מחוקת" וכו', כמזה רשעים בכל דור ודור. אמר הקב"ה כל שאתם רבים בעולם התפתה מתפתחת בכל יום ומרחבת ומעמקת שנאמר: "פי ערוך מאתמול תפתה" [ישעיה, ל, לג] [ילקוט ישעיה, סב]. כי הרשעים בעצם מעשיהם הרעים הם ייסרו את הגיהנם ויציבו דלתיו הפתוחות לכל עובר עבירה. ולכן כל מה שיתרבו הרשעים בעולם יתוספו חדרים ואולמים לבנין הגיהנם. וזהו ציור יפה. וכן יתבארו דברי התנחומא: "חזקיה אמר משפט רשעים בגיהנם י"ב חרשים ששה חרשים בחמה וששה חרשים בצנה" (תנחומא, ראה). פי יש שני מיני עונות. מה שהאדם חוטא ברתחית-הדם ובהתלהבות הנוף, חטא זה מצויר בשם "חמה". ולהיפך, מה שהאדם מתעצל בעשית מצוה על זה שייך ענין "צנה", מלשון קיריות וקפאון. וזהו גם באור התפלה "זהסר שטן מלפנינו ומאחרינו" (תפלה ערבית). פי יש שהשטן עומד לפני האדם ואינו מניחו לעשות אחת ממצוות ה'. ויש שהשטן דוחף אותו לאחוריו ומכריחו להפוך פניו מדרך המצוה וללכת לעשות אחת מתועבות ה' אשר שנא.

כלל הרברים, שהגיהנם הוא שם הפולל לכל העונשים לעתיד לבוא. פי האש המצוירת בגיהנם מנקה ומסירה את החלאה היותר גדולה. ויש שהאדם יורד לגיהנם, סובל מעט ויוצא משם נקי כזהב, או שהוא נענש בעונש הנקרא "גלגול". ודין ניהנם מונח על עונש לאלה שלא נתקלקלו לגמרי. וענין הגלגול, שהוא בריאה מחדש, הונח על אלה שנתקלקלו לגמרי והם זקוקים לבריאה מחדש. פרי שיתקנו מה שקלקלו. ואלו שחטאו והחטיאו את הרבים נדונים לדורי דורות.



גלות

הגלות היא שלילה, שפן היא שוללת את הישיבה בארץ. והשלילה היא מצד התכלית, פי עוד לא הניעו ישראל לתכליתם ואינם ראויים עוד לשבת בארץ הקודש.

והנה מקדש ראשון חרב "מפני ג' דברים שהיו בו, ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים". ומקדש שני "מפני שהיתה בו שנאת-חנם". ואמרו "ללמדך שישקולה שנאת-חנם פננד ג' עבירות" (יומא, ט, ע"ב). ויש להבין, איך אפשר שתהיה שנאת-חנם שקולה פננד העבירות היותר חמורות? אולם הענין הוא כן. אם נאמר, למשל, שחנות אחת נסגרה, משום שנודע להחנוני, שהשכנים גונבים מחנותו ולא היה לו דרך לעכב עליהם, וחנות שניה נסגרה, משום שנתמעטו הקונים ולא היה כדאי להחנוני לעסוק בחנותו. וכן בענין זה. במקדש ראשון שהיו בו עבירות חמורות היה ההפסד צדדי. ובמקדש שני לא יצאה התכלית, כי התכלית היא אחדות. וכן הוא לענין הגאולה. דרך משל. תלמיד שנורש מבית-הספר מצד מעשיו הרעים, אין לו עוד תקוה לשוב. אולם אם הוצא מבית-הספר משום שלא הגיע עוד למדרגה הראויה, יש לו להשתלם בלמודיו עד שיהיה ראוי לשוב לבית-הספר, ואין לו להסיה דעתו מזה אפילו רגע אחד, פי אם — — —

הערת המביא לדעום — יותר לא נמצא מערך זה בכתביהיד.



גלות וגאולה

גלות וגאולה הן כספה ומסוכב. אולם הספה אינה מסוג הספות המכריחות. אף לא מן המרשות, אלא מן המאפשרות. שכן על-ידי הגלות נעשית הגאולה אפשרית ובלא גלות אין גאולה, כמו שאין רפואה בלא מחלה. הגלות והגאולה מתיחסות זו לזו ביחס אחר, כמו הסכסוך וההכרעה שמתחייבים תמיד ביחס אחר, שההכרעה היא מעין הסכסוך. וגם הכרעה וסכסוך היא מעין סבה ומסוכב והספה היא מסוג הסבות המאפשרות, שעושות את המסוכב לאפשר, כלומר, שבלא הספה לא היה הרבר אפשרי. וככל גדול הוא, שבכל סבה מאפשרת המסוכב הוא מעין הסבה. אחרי שכל מציאותו הוא רק לרגלי הסבה והוא כמו בטול. ההכרעה היא בטול הסכסוך, הגאולה היא בטול הגלות, אם פן בהכרח שהמסוכב יהיה מעין הסבה, פי בלא הסבה הרי לא היה בטל בשוב אופן. ולפי זה יש להגאולה יחס אל הגלות, פי היא צריכה להיות מעין הגלות. תעודת הגאולה היא לבטל את הנקודה שהתרכזה בה הגלות.

ועפ"ז מוכן, פי הגאולה המקווה אינה כאותו הגאולות הראשונת, פי אז היו ישראל פשבים במדינותיהם ובעלי המדינות לא רצו להוציאם לחפשי. וממילא היתה היציאה עיקר הגאולה. ומצינו שביציאת מצרים קבעו היפר לימי היציאה, אם פי גם אחרי שיצאו ממצרים, כל עוד לא נכנסו לארץ ישראל, לא מצאו מנוחה והתנללו במדבר. ואף משנכנסו לארץ נעשו להם פמה נסים, בירדן וביריחו ועל כל צעד ושעל ראו יד ה', ובכ"ז לא נקבע הזכרון על יום-הפניסה אלא על יום-היציאה. פי עיקר גם הגאולה היה בצאתם ממצרים. ועיקר הגלות היה במצרים בשלא נתנום לצאת. אי לזאת גדול גם היציאה מנס הפניסה, ולכן נעשה הזכרון על היציאה ולא על הפניסה, פי הוא נעשה על החלק החשוב במאורע ההוא. אולם גלות ההווה היא לא בזה שאין נותנים אותנו לצאת מארצות-הגולה. אדרבה העמים שכנינו מבקשים ממנו להפנות להם את המקום. עיקר גלותנו הוא בזה שאין לנו מקום להפנם, ארץ להאחז בה, ולכן עיקר הגאולה הוא בהשגת ארץ ומקום בטוח בשבילנו.



גלות וגאולה, מות וחיים

גם ההשקפה המוסרית משקפת על הגלות כמו על המות, ועל הגאולה — כמו על החיים. והאמונה, שבעת הגאולה האחרונה תהיה גם התחיה הכללית, מאמתת את ההשקפה הזאת. וכן הקשר האמיתי שבין הגלות והגאולה, עד פי שתיהן נעשות אמצעים זו לזו, יש בו מעין השקפת החיים והמות. החיים הם פאמצעי למות והמות — פאמצעי לחיים. הילודים למות והמתים לחיות. וכן גלות וגאולה.

גלות מצרים היתה אמצעי לגאולה. כמו שאמרנו: „ידוע תדע פי גר יהיה זרעך“ (בראשית, טו, יג), ידוע שאני מפזרו, תדע שאני מכנסן“ וכו', „ידוע שאני משעברו תדע שאני גואלן“ (בראשית רבה, מד). וגאולה מצרים היתה אמצעי להגלות שלאחריה, על דרך מאמרם: „השביעני ממרורים“ (מכה, ג, טז) זה יום טוב הראשון של פסח וכו', הרוני לענה וכו' בליך תשעה באב“ (איכה רבתי, ג). וזה מבואר על פי דמיון. אדם ההולך בדרך על-מנת לשוב, עליו לעשות ציונים בדרך למען לא יתעה בו בשובו. אולם ההולך בדרך לא ישוב, אין לו לציין את דרכו. וכן בענין שלפנינו. יציאת

מצרים פפולה ומכופלת בתורה וזכרונה בא בכל חגי ישראל ומועדיו, באשר היא יסוד הנאולה. ולכן יש לזכור את יציאת מצרים בכל הגליות למען התחזק באמונת הנאולה העתידה. לא כן בנאולה העתידה, אשר לא תהיה עוד גלות אחריה, אין צורך לזכור יציאת מצרים. וכמו שאמר הנביא: „הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים“ וכו' (ירמיה, סו, יד). וזה שאמרו חז"ל, כי הנס של סיבוב גליות בנאולה העתידה יהיה גדול מהנס של יציאת מצרים. הפונה, פי הטוב אשר ייטיב ה' לעמו בעת קץ, גדול יחיה מכל הטוב אשר עשה לישראל בצאתם ממצרים.



גמול ועונש (א)

מודעת זאת, כי יש חקירה נושנה בהכרל שבין שני המושגים גמול ועונש, שהגמול הוא נצחי והעונש הוא זמני. והנה אי־אפשר לשתי נצחיות שתהיינה במציאות. ומן ההכרח שרק אחד משני המושגים האלה יהיה נצחי והשני — זמני. והנבלת הנצחיות תלויה בזמן. הקודם תחילה הוא זמני. כי אם יהיה נצחי לא יניח מקום לשני. ואם מושג העונש מתהווה באדם תחלה, לא יוכל להיות נצחי. פרי להניח מקום למושג השכר.

והנה זה תלוי גם בהנבלת ענין השכר. אם השכר הוא גם בשביל מצוה אחת, אז אם עשה האדם מצוה אחת הוא מקבל שכר נצחי וממילא אי־אפשר עוד שיקבל עונש נצחי, אחרי שיש להניח מקום גם להשכר. ואם השכר הוא בעד כלל המצוות, אז אם האדם עושה מצוה אחת יש מקום ליחס אליו עונש נצחי. ולפי חוקי הבריאה, שההעדר קודם לההויה — העונש קודם להשכר וממילא העונש הוא זמני והשכר הוא נצחי.

ובזה מבואר המאמר: „אבא כהן ברדלא אומר: אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה. יוסף קטנו של שבטים היה ולא היו יכולים לעמוד בתוכחתו“ וכו'. „לכשיבוא הקב"ה ויוכיח כל אחד ואחד לפי מה שהוא“ וכו'. „על אחת כמה וכמה“ (בראשית רבה, צד). כי דין הוא ענין צמצום. דרך משל. אם לפי החוק והמשפט משלם האדם כך וכך בעד ענין אחד, הענין מצמצם בסכום התשלומין. ואם ישיתו על האדם כפליים עונש בגלל מעשה־עול, מצמצמים את העול בצמצום העונש. ואם כן העונש המוגבל בעד חטא הוא ענין צמצום, כי יש להשאיר מקום להנמול. אולם אם יתקיים העונש באופן שלא יתנגד להשכר יש לקיימו. והנה ביחס הדין, שהוא־הוא העונש, אי־אפשר שיהיה נצחי, כי אז לא יניח מקום להשכר. אולם אם יצוייר איוה עונש שלא תהיה בו שום סתירה וניגוד להשכר, בודאי שיש לקיימו. והעונש הזה הוא ענין התוכחה, שהוא רק בדברים. דרך משל. בן החוטא חטא גדול מנשוא, עד שראוי הוא לעונש גדול וכו־מות הוא. אולם אָביו בחמלתו עליו לא ימיתוהו ורק יפליא את מכותיו. ולמלא סאת ענשו יקח עמו דברים קשים פנידין וירבה עליו תוכחה, דברי כבושין, אשר יניעו עד נפשו. ובהיות שדברי מוסר, אף היותר קשים והדוקרים פמחט בבשר החי, אין בהם פרי להמית, לא יחלץ האב מיסר את בנו לפי חטאו שחטא. ובענין זה יהיה הדין, שהוא העונש בפועל, בצמצום, פרי להניח מקום להשכר. אולם התוכחה תשא בר בכר עם נודל החטא. וזה שאמר אבא כהן ברדלא: „אוי לנו מיום הדין“.

פי די לנו במכאובים הצפויים לנו בעקב מעשינו הרעים, אבל „אוי לנו מיום התוכחה“ שהתוכחה תהיה לפי ערך החטא. פי הדיון אינו יכול לעבור את גבול הצמצום ולכן יערך העונש בערפו של פועל העוון ויענש רק י"ב חודש, וי"ב חודש הוא חלק חשוב מחיי האדם בארץ. ובוה באה חובת העונש מדה כנגד מדה, פי העוון נערך לפי פועלו ובאמת צריך הוא להערך בערך מי שהחטא נעשה כנגדו, בערך הקב"ה, ואז היה העונש נצחי וזה אייאפשר. אבל בענין תוכחה מציירים את העוון בערך מי שהעוון נעשה נגדו.

והנה לכאורה יש להחוטא אמתלא, שבעולם החולף, שנסתרו דרכי ה' והשנתו, לא יכול האדם להשיג את בורא העולם, לבוא עד תוכנתו ולהפיר את ערך גדולתו, אשר גם בפירי רוח לא השיגו שמיץ ממנו ולכן לא ידע ואשם. אולם באמת אין זו אמתלא. אָמנם השם אונס מונח גם על דבר שקצרה בינת האדם להשיגו, וכל ידיעה שנתחדשה לאחר המעשה הרע אינה מחייבת את החוטא, אחרי שהדבר נעלם ממנו מתחילה. [ושונג צריך פפרה משום שאלמלי חקר ודרש בשעת חטאו היה יודע, פי נעלם ממנו ההוה. אבל אם החטא נעשה מצד איוו התחדשות שלא ידע אותה לא חל עליו שום חטא. וגם אם היה איוו מניע, שהניעו להחיש מעשהו ולא לחקור היטב—גם באופן זה אין הוא ראוי לעונש. פי מושג השגנה הוא שהאדם נכשל בדבר עבירה. דרך משל. אם אכל חלב משום שחשב שזה שומן. חטאו בזה שלא חקר על הדבר. פי לו חקר ודרש היטב היה נודע לו שזה חלב והיה נמנע מאכול. ולכן צריך הוא כפרה. אבל אם טעה בעצם העבירה, שחשבה דבר מצוה, אינו צריך כפרה]. ובכ"ז אם גם פפי מחשבתו היה אסור בדבר, חל עליו העונש בשלמות. ואין לאמר שלא היה לו לדעת, אחרי שגם לפי מחשבתו היה אסור בדבר. ועל אחת כמה וכמה אם האיסור הוא מצד זה נופא. [וכמו שכתב הריטב"א (בשבועות) דמשום הכי בסמוך לוסתה חייב, דהרי באמת נטמאה ורק שיש לו אמתלא שלא היה לו לדעת, לכן חייב. הגם דסמוך לוסתה הוא רק מדרבנן, הואיל שבכל אופן יש לו איסור דרבנן הריהו בשונג. אף פי כשאני לעצמי סובר שאולי הטעם הוא משום דכיוון דחכמים אסרו בסמוך לוסתה הוי כמו שהזכירוהו שאפשר שתראה ולא הוי הטעם משום דברבנן מועיל לבראורייתא]. מצאנו ראינו, שאם גם פפי מחשבתו לא היה לו לעשות את הדבר הוא חייב אח"כ לפי המעשה. וכן הוא בענין שלפנינו. לו יהא שלא ידע האדם את ערך גדולת הקב"ה כמו שהוא, בכל זאת גם לפי מחשבתו והשנתו לא היה לו לחטוא כנגדו ולכן יש להענישו גם לפי המעשה והמציאות.

והנה הדיון והטבע הם קשורים ומשולבים זה בזה. פי יש כמה דינים, שהם מתאימים לחוקי הטבע. ולכן דרשו חז"ל להראות פי לפי חוקי הטבע אין שום אמתלא לאדם בזה שלא ידע מתחילה את העוות פמו שהיא. והראיה היא מאחי יוסף. הלא מתחילה, באשר התנפלו להמיתו, לא יכלו לדעת, פי שולחים הם יד ביוסף המשנה למלך מצרים, המשביר לכל עמי הארץ והנהוג בחסדו כל הדור, ובכל זאת, באשר נודע להם מי הוא יוסף לא יכלו לענות אותו, פי נבהלו מפניו. פי השפילו אז למור את ערך העול שעשו במרת ערך גדולת האדם שחטאו ופשעו לו. ואף שהיתה להם אמתלא טובה, שלא יכלו לדעת כל זה מראש, בכ"ז פיוון שגם לפי מחשבתם באותה שעה עול בהתנקשם בנפש אחיהם, הרנישו אחר כך פעוונם הגדול פפי שהוא באמת. וכן „בשיבוא הקב"ה ויוכיח את כל אחר ואחר לפי מת

שהוא", כלומר לפי ערכו הרם והנשא, ודאי יהיה עון האדם גדול מנשוא ואוי לו אז מיום התוכחה.



גמול ועונש (ב)

בעיקר חקירת המעם מפני מה הנמול הוא נצחי והעונש הוא זמני. אפשר לאמר, כי בעבירה חושבים את העונש לפי ערך העושה ובמצוה חושבים את השכר לפי ערך מי שלכבודו נעשתה המצוה. ולכן העונש הוא מוגבל ומצומצם, בשם שהעושה הוא מוגבל ומצומצם. והשכר הוא נצחי, בשם שמי שלכבודו נעשתה המצוה הוא נצחי. ובאמת יש בכל אחד שניהם, שהעובד הוא זמני ומי שעובדים אותו הוא נצחי. ורק שאין ביד האדם להעריך את ערך מי שעובדים אותו.

ויש בענין זה שלש מדרגות: (א) הערך שהאדם משיג, (ב) הערך שאינו משיג ויכול היה להשיג, (ג) הערך שאינו יכול להשיג כלל. וכל זה כלול בענין רצון, ידיעה, שונג ואונם. והטעם שבשונג ואונם מבטלים או מקילים את העונש הוא משום, שאילו ידע האדם שזוהי עבירה לא היה עושה. אולם במצוה הוא ההיפך, כי אילו ידע את ערך המצוה כפי שהיא באמת היה האדם זרין ונשפר לקיימה בכל נפשו ומאדו.

ואולי זאת היא כונת המאמר: "כתיב, כי גדול מעל שמים חסרדי (תהלים, קח, ה) וכתיב, כי גדול ער שמים חסרדי (שם, נה, יז), הא כיצד? כאן בעושים לשמה כאן בעושים שלא לשמה" (פסחים, נ, ע"ב). והענין הוא כך. דרך משל. מלך צוה לפועלים לעשות מלאכה וקצב שכר, אולם לא גלה לאיש את מהות השכר, בכדי שיעבדו באמונה שלא על מנת לקבל את הפרס הקצוב. והיו ביניהם שעשו את מלאכתם באמונה, אך ורק למען קיים את מצות המלך. ויש מהם שחשבו, שהמלך ישלם להם לפי ערך פעולתם. וככלות העבודה בא המלך לשלם לפועלים את שכרם ואמר, שאותם שעשו מלאכתם רק פדוי לקיים מצות המלך יקבלו את שכרם פני שנקצב מראש. ואלה שעבדו על מנת לקבל את הפרס לפי ערך פעולתם, להם ישלם שכרם בערך ליגיע פניהם, כי כן משפטם ויותר מזה לא שאלה נפשם. וכן הוא בענין המצוות. השכר האמיתי אינו נתון לרמיון האדם ולהשגתו. ומי שמקיים את המצוות לשמו, רק פדוי למלאות פקודת בוראו יקבל את השכר הנצחי הנועד לצדיקים לעתיד לבוא. וזה "מעל שמים". אבל מי שמקיים את המצוות שלא לשמו, רק על מנת לקבל פרס, אין לתת לו יותר מפני שחשב בעצמו, שהרי הוא שקל את ערך השכר לפי מפעליו. ואחרי כי קצרה יד השגתו לצייר לו בדמיונו את מהות השכר הנצחי ובמחו נקלט שכר מוגבל ומצומצם, יקבל את השכר הזה. וזה "ער שמים".



גמול ועונש (ג)

ידיעת הנמול והעונש היא ידיעה ראשית ועיקרית ובלעדיה ימוטו כל מוסדי היושר והצדק ואיש את רעהו חיים בלעו. ובעל ה"עיקרים", שהעמיד את יסודי האמונה על שלשה עיקרים, חשב אמונת שכר ועונש בין השלשה. ולפי"ז יש להתפלא על דברי המדרש: "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן,

אמר הקב"ה בדין הוא שיטול שכרו" (במדבר רבה, כא). וכי אפשר לומר שלא יטול שכרו על דבר גדול ורבי־ערך כזה שעשה?

ויש להקדים דברי המדרש במקום אחר: „תני חזקיה: ,שה פזורה ישראל (ירמיה, נ, יז) נמשלו ישראל לשה, מה שה זה לוקה על ראשו או באי מאבריו וכל אבריו מרגישין, כך הן ישראל, אי מהן חוטא וכולן מרגישין. תני רשב"י: משל לבני־אדם שהיו יושבין בספינה, נטל אחד מהן מקרח והתחיל קורח תחתיו. אמרו לו חבריו: מה אתה יושב ועושה? אמר להם: מה איכפת לכם, לא תחתי אני קורח? אמרו לו שהמים עולין ומצפין את הספינה" וכו'. „גוי אחד שאל את ר' יהושע בן קרחה: פתיב בתורתכם: ,אהרי רפים להטות (שמות, כג, ג) אנו מרובים מכם, מפני מה אין אתם משוים עמנו בע"ז? וכו'. אמר לו: עד שאתה משה אותנו לך השהו את בניך" וכו'. אמרו לו תלמידיו: רבי, זה דחית בקנה רצון, לנו מה אתה משיב? אמר להם וכו' אלא עשו שהוא עובר לאלהות הרבה כתיב ביה נפשות הרבה, אבל יעקב שהוא עובר לאלהות אחת פתיב ביה נפש אחת" (ויקרא רבה, ד).

והנה בכל מקום שאנו הולכים אחר הרוב זה דוקא אם הרוב מועיל, אבל אם הרוב אינו מועיל לא אזלינן בטר רובא. כי הרוב הוא רק בגדר הכרעה מדעית ואינו אלא השערה בעלמא ובמקום שאנו רואים ההיפך הנמור אין לנו לילך אחר הרוב.

אחרות הלכבות היא המדה היותר חשובה בהיכל השלמות. שכן מצונו „ששקולה שנאת חנם כנגד ע"ז, גלוי עריות ושפיכות דמים" (יומא, יט, ע"ב). כי הכרת ה', הכרת הנפש והפרת האדם פוללות בקרבן כל מיני השלמות. ושלש העבירות האלה, שהן ההיפך של שלש ההכרות ומובילות אל הקצה השני, הן מקור הטומאה. וצמנם בשלש העבירות נאמרה לשון טומאה. ואחרי שנאת חנם שקולה כנגד שלש העבירות החמורות יש להבין מזה את ערך העוון של שנאת חנם ואת כל הרעה הנכללת בה. וכל המחזיק במחלוקת עווננו גדול מנשוא וענשו חמור טאד והקב"ה מצאד זכרו. והמחרחר ריב תריהו כרודף את ישראל בכלל.

והנה כל המצוות מתאימות הן לטבע האדם ותכונתו. ולא עוד אלא שכל העולם מתנהג כפי יסודי האמונה הישראלית. כמו שאמרו: „אם בחוקתי תלכו (ויקרא, כו, ג) חוקים שבהם חקקתי את השמים ואת הארץ" וכו', „חוקים שבהם חקקתי את השמש ואת הירח" וכו', „חוקים שבהם חקקתי את הים ואת היבשה" (ויקרא רבה, לה). כי הארץ עשויה להוציא כל מיני זרעים והשמים מרעיפים טל ומטר לרכך את הארץ ואז היא מוציאה את צמחה. וכן לפי יסודי האמונה הישראלית הנוף, שהוא החומר, עלול להתרפך ע"י נטפי טל־שמים, שהיא הרוחניות שבאדם, שבכחה להרעיה טל של תחיה, וכמו שאמרו: „ויקרא אל השמים מעלי (תהלים, ג, ד) זו נשמה, ואל הארץ לרין עמוי זה הנוף" (סנהדרין, צא, ע"ב). ודרשו עוד: „מלכות נכנסת ומלכות יוצאת וישראל עומד לעולם הוי, והארץ לעולם עומדת" [קהלת, א, ה] (קהלת רבה, א). וכו': „אם ימלאו העינים נשמי (קהלת, יא, ג) וכו' על ישראל יריקו שנקרא ארץ" (שם), שהפונה היא, פי בני ישראל ממלאים את המטרה של הארץ להזריע זרע והוא אחד מיסודי הבחירה החפשית, שהיא עיקר גדול בעיקרי האמונה. והעמים חולקים על זה. אולם הקשר שבין השמים והארץ מצמת את היסוד הזה. וזהו „חוקים שבהם חקקתי את השמים ואת הארץ". והאות

השני „חוקים שבהם חקקתי את השמש ואת הירח“. פי מיסודי האמונה בכריאה, שמתחילה היה הליכה ואח"כ היום. שבכל הכריאה ההערך קודם להחיות. „חוקים שבהם חקקתי את הים ואת היבשה“. פי בכריאה יש טבע פנימי וטבע חיצוני. והעולם והאדם נמשכים אחר פנימיותם. וכן עם ישראל נמשך אחר טבעו הפנימי. ואומות העולם שומרים בכמה דברים את טבעם הפנימי של ישראל והם עושים אותם ערכים זה לזה, ואם אחד מישראל חוטא הם מאשימים את כל עם ישראל. ומזה אנו יכולים ללמוד את ההיפך. אם הם דנים אותנו כערכים מוכח שאנחנו מאוחרים באחרות פנימית.

ובזה מבוארים דברי המדרש שהזכרנו. במשל הראשון הוא מכאר, שאם אחד מישראל חוטא מרגיש כל העם, כמו השה ש„לוקה על ראשו או באי מאכריו וכל אבריו מרגישים“. וזהו מצד האחרות הפנימית. פי בכל הדברים המאוחרים ומקושרים יחד פוגמת ההתערבות של מין אחר. ובמשל השני הוא מכאר, פי אָמנם בניישראל סובלים פולם אם אחד מהם הוא חוטא, כמו הקורה תחתיו בספינה. והסכל הוא בחומריות וברוחניות. ברוחניות — פי מעשיו הרעים של היחיד פוגמים ברוח העם. ובחומריות — מפיון שהגויים דנים את עם ישראל לפי טבעו הפנימי הם למדים מן הכלל על הפרט ומציקים לכל עם ישראל. ואחרי שהעיקר הוא האחדות וככל זאת כמה רחוקה בענין זה המציאות מהתכלית אָנו למדים, פי לא שייך בענין זה „אחרי רבים להטות“. וזו היתה התשובה הראשונה, שהשיב רי יהושע בן קרח את הגוי: „עד שאַתה משה אותנו לך השה את בניך“. אולם תלמידיו חשבו, שהתשובה היתה רק דחוי בעלמא ובקשו ממנו שישיב להם תשובה כהלכה. והוא השיב להם שביעקב פתיב „נפש אחת“ ובאר להם את ענין האחדות ועד כמה הם רחוקים מן האחרות הפנימית. ואם פן אין האמונה מוציאה תכלית ואי־אפשר ללכת בזה אחר הרוב.

והנה המשפיל אל סוד האחרות הפנימית הוא מפיר ויודע עד כמה חטא היחיד עלול לגרום רעה רבה להכלל, פי אם איש יהודי יחטא על כל ישראל יצא הקציה. איש משפיל פזה יבוא לידי התרנשות נוראה וכל מורשי לבבו ינעו בקרפו ויענה ויאמר: אָכן נאמן הוא המשפּט, פי חוטא אחד יאבד טובה הרבה מעם ישראל. ואם יפגש באיש חוטא ופושע יעיר עליו כל חמתו ויפגע בו, פי קנאת עם ישראל תאכלהו. וזוהי הפונה של „קנאין פוגעין בו“ (ע"ז, לו, ע"ב), פי הקנאה אשר יקנא כל בעל־נפש לעמו ודתו תתן בידו חרב נוקמת לפגוע בחוטא המשליך שקוצים על כל בני עמו. והפגיעה הזאת יסודה רק ברגש. פי לא בדין פוגעים הקנאים בחוטאים כאלה. ולכן כל הדברים השייכים להענין של „קנאין פוגעין בו“ מתיחסים לבעלי־הרגש, אשר קנאתם לעמם פאש עצורה בעצמותם. והדינים הנוגעים לענין זה אינם ככל הדינים ששויים הם לכל אדם, פי הדינים האלה התלויים ברגש נתנו רק בשביל בעלי־הרגש. וזהו שמצינו, שמחמירים לפרקים על אנשים מצוינים. אחרי שהתורה והמצוה מזככים את הרגש, אי לואת צריך האדם להראות את זוך רגשותיו כפי מדרגתו בתורה ומצוות.

והנה פנחס, שידע והפיר את ערך האחרות הפנימית של עם ישראל ועד כמה חוטא אחד פונם את הקשר הפנימי, התרגש מאד בעוד רשע לנגדו וקנא קנאת ה' ועמו. שכן כל קנאה היא תולדת הרגש. פי ההבדל בין פעולה שהיא תולדת הרגש ובין פעולה שהיא תולדת המצוה הוא בזה: הראשונה נעשית מתוך שהרבר נוגע

עד נפש הפועל ולא מצד איזה מניע מן החוץ, אלא שהאדם בעצמו חש ומרגיש את הצורך. לא כן הפעולה השניה, שהיא נעשית מצד שהפועל מצווה ועושה והוא מאמין, כי חובתו היא לעשות את המצוה הזאת. ומובן, כי ההתלהבות בעשית הפעולה גדולה יותר בשעה שהאדם עושה אותה מצד רגשו וחפצו, בדבר אליו הקול ממורשי לבו פנימה. וכל קנאת ה' וקנאת עם באה מתוך התעוררות פנימית. אם שליח ביי"ד מעניש איש בפקודת השופט, פעולתו אינה תולדת הרגש הפנימי, כי הוא אינו מרגיש כלל ורק את שליחותו הוא עושה. אולם העונש הבא מתוך קנאה הוא התעוררות פנימית בלב המעניש.

ואחרי שפנחס עשה את מעשהו מצד הקנאה, קנאת ה' צבאות, הרי היתה יד הרגש הפנימי באמצע ולא עשה את הדבר מצד המצוה והיה מקום לאמר, שאין לו לפנחס לקבל שכר על מעשהו — לכן הוא אומר: „בדין הוא שיטול שכרו“. והחוס המקביל, מרה כנגד מרה, הוא אחר מהחוקים הקבועים ביסודי ההנהגה האלקית. ומפיוון שפנחס ידע והפיר את ערד האחדות הפנימית והשלום שבישראל, לכן „הנני נותן לו את בריתי שלום“ עד העולם.

גן התולדה

בצדק יש לכנות את התולדה, את דברי הימים, בשם גן ופרדס. כי כמו שהאדם משתוקק לשוח בנגים ופרדסים והוא מרגיש מעין עונג רוחני בטיילו בנאות-דשא ובהתהלכו לראות בנגים, פן ימלא לב האדם עונג בקראו בספר התולדה, בספר דברי הימים. ולמרבה הפלא רואים אנו, כי האיש הענוו, אשר לבו רך מאד, עד כי יתמוגג לקול אנחה ולמראה דמעות עינים, גם איש כזה לא יחשוך נפשו מקרוא בספר התולדה המלא דם ואש ותמרות-עשו ואשר כל אותיותיו כתובות בדם ולא אחת יזילו דמעות חמות מעיני כל קורא בעל-נפש. וכמדומה שבספר „פעדאן“ להרמבמ"ו נמצאת מעין חקירה כזו, שבטבע האדם לרוץ אל המקום, אשר קרה שם אסון גדול, אף כי עצם האסון יכאיב את לבו, כי אחרי שכבר קרה האסון ונהיה הדבר בעולם, הפץ האדם לראותו בעיניו. וביותר נתפלא שכמעט כל המקרים הנוראים ומעשי-האכזריות שהיו בעולם מלאו את ספר התולדה והם עשוהו לספר אשר רבים הקוראים בו.

ומקום בראש התולדה תופסים היהודים. הם מלאוה בדברים מפליאים, באסונות מתרידים, הראוים להשאר לזכרון בספר התולדה. ולכן אם דומה התולדה לגן ולפרדס, יש להמליץ עליה, כי נתדשנה מדמי ישראל שנספכו כנחלי-מים בכל דור ודור? דמי ישראל השקו את התולדה והרוזה דשן. ואם חז"ל המליצו, כי „שבע שנים בצרו אומות-העולם את פרמיהם מרמן של ישראל בלי זבל“ (גיטין, נו, ע"א), נוכל להוסיף ולאמר, כי דמינו מבצרים את כרם התולדה זה אלפי שנים. אנחנו העלינו את ספר-התולדה למדרגה נכונה, אנחנו עשינו אותו לספר רבי-ערך, אשר ירוץ כל קורא לקרוא בו.

גנאי ושבח

גנאי ושבח הם שני מושגים הפכיים, מתנגדים. השבח מושנו הוא, שאדם משבח ומהלל את חברו. והגנאי — להיפך, כי יבוזו וישימו לחרפה. אולם יש אשר יתחלפו המושגים זה בזה ויהיה השבח, כלומר הנראה בצורת

שבת, לגנאי, וכן להיפך. דרך משל. אם ישבח אדם את חברו ויאמר עליו, פי נמצא בו דבר טוב, או מדה נכונה. הרי מתוך שבת זה עצמו הוא בא לידי ננותו, פי בשבת הוה הוא מוכיח לדעת פי משולל המשובח מיתר כל המדות הטובות שמנו חכמים באדם המעלה. וזה שאמרו: „לעולם אל יספר אדם בשבתו של חברו שמתוך שבתו בא לידי ננותו“ (בבא בתרא, קסד, ע"ב). וכמו כן יקרה, שע"י השבח, שאדם משבח את חברו, הוא מגנה איש אחר. אם עומדים, למשל, אנשים אחדים במקום אחד ובא אדם ואמר על אחד מן החבורה, פי הוא איש טוב, ישר וכדומה, הרי המשבח מוציא מפלל השבח את שאר בני החבורה ובוה הוא מגנה אותם. ואם בני-אדם מצטרפים לחבורה אחת וקוראים עליהם שם כזה, שהכל נכללים בו, והם בוחרים באותו שם וקוראים אותו עליהם, הרי הם מגנים את שאר האנשים, העומדים מחוץ לחבורתם, בשללם מהם את השם הזה — — —

הערת המביא לדפוס: יותר לא נמצא מערך זה בכתיב

גמות ודקות בהכרת החושים והשגת השכל

העין והשכל דומים בכמה פרטים בפעולתם. ואחד מהם הוא ההבדל בין נסות לדקות. העין שולטת בעצם גם יותר משהיא שולטת בעצם דק. וכן השכל משיג את המושג הנם, יותר משהוא משיג את המושג הרק. והנה הידיעה היותר חשובה היא ידיעת ההבדלים והשוויים. פי יסוד כל התורה הוא לעמוד על הנושאים המדעיים, שיש ביניהם שווי או הבדל. ועל היסוד הזה בנויות כל הסוגיות וכל השקלות וטריות. עיקר הקושיות והפירוקים הוא שהמקשו לא עמד על ההבדל שבין שני דברים והתמצו מראה את ההבדל שביניהם. ולכן ידיעת כל ההבדלים היא יסוד מוסד. וכמו שאמרו: „אם אין דעה הבדלה מנין“ (ירושלמי, ברכות, פ"ה, הל"ב). ואחרי שהעיקר הוא לעמוד על השוויים וההבדלים, מובן, שהדקות, היינו המקומות הרורשים העמקה יתרה, היא כאשר יש שני נושאים, שהשתוות אינה שלמה וגמורה רק חלקית, וכמו כן ההבדל הוא חלקי. פי אם הנושאים הם שוים לגמרי, או שונים לגמרי, אינו קשה כל-כך לעמוד על השווי, או על ההבדל. ורק במקום שיש בין שני המוחשים [בנוגע להכרת החושים], או בין שני המושגים [בנוגע להשגת השכל], שווי והבדל פאחד יש לעיין ולהעמיק.

גשמי ורוחני

בכל מושג ומושג יש מובן גשמי ומובן רוחני. בענין הגבורה, למשל, יש גבורה נשמית ויש גבורה רוחנית. וכן בענין היראה, יש יראה נשמית ויש יראה רוחנית.

ועפ"ז יש להבין, שכאשר גלו בני ישראל מארצם היה מן ההכרח להרגילם שיוציאו לאור את המובנים הרוחנים. פי כל זמן שהיו על ארמתם היה בידם להבין בכל מושג את המובן הנשמית ולהתבונן בו. אולם בגלות החל עליהם להבין בכל מושג את הענין הרק שבו, את המובן הרוחני. ומובן, פי ההתבוננות הרוחנית היא השנה מהמדרגה הכי גבוהה בסולם ההשתלמות של האדם. פי כל אדם, שהמחשבה פועלת עליו ורשומה ניכר בו, הוא שלם בנפשו. פי פעולת המעשה היא ממשית

וחושית. ואם הרפור מועיל — אות הוא, כי האדם מתעורר בנקל, עד שגם הרפור פועל עליו. ואם גם המחשבה פועלת עליו — אות הוא על שלמות נפשו. [ע"ד: תחת גערה במבין מהפכות כסיל מאה" (משלי, יו, א)].

והנה עם ישראל, שהוא עם סגולה, נצטוו להנור מפל עבודה זרה, מפל פסל ותמונה, כי הם ענינים מוחשיים. שכן תכלית האלימות היתה להגשים את הרעיון, שהכה האלהי ינלה בענין מוחשי, כדי שפח הציור יפעל על בני-אדם. ואחרי שפל אליל יכול לצייר רק פח מיוחד מהפחות האלהיים השוררים בכריאה, לא יכלו לצייר את האחרות האמיתית, כי אין לזה ציור מוחשי. כי כל מוחש הוא בעל גבול ובעל תכלית ואיד יצייר את עצם האינסוף הנשגב מפל החושים ולמעלה מהשנתם? והרצון האלהי היה, שהעם הנבחר, זרע אברהם עברו, יהיה באמת סגולה מפל העמים ברעותיו הטהורות, במחשבותיו הזפות ובמושגיו הרוממים, עד שיהיה בכחו לצייר את האחרות האמיתית. לכן נצטוו בני ישראל, שלא ישתמשו במוחש בבואם לברר את האחרות. כי בזה ישחיתו ויתעיבו את טוהר הרעיון הנשגב הזה, כי לא יהיה עוד בכחם לצייר ציור ברור של האחרות הנמורה. וכל המשקף בעינים בהירות רואה, כי כל התורה כולה עומדת על הרעיון הזה ותכליתו: להביא את בני העם הנבחר לירי צרופ הדעות וטהרת המחשבה ולהסיר את כל בדיהיו. כי כל מוחשי וגשמי מכהה את הרוחניות, מאפיל עליו בטליתו של החומר העב והגם, עד כי יהיה למסך מכדיל בין האדם ובין כל קודש ונשגב אשר ברוחניות יסודו. ובשעה שיש לצייר את הרוחניות והאלהות על-ידי המוחש, אי-אפשר שיהיה הציור ברור. ולכן בגלות, שהקרבנות בטלים, אומרים פי הקרבנות, שהקריאה תעמוד במקום המעשה, כי אז אפשר להגיע למדרגה גבוהה, שהציור בלבד יפעל פעולה ממשית. כי פעולת הקרבנות על העם היתה בזה, שראו מעשייה הקרבה, ואם אדם יצייר לו את הקרבת הקרבנות בציור בהיר, בכל משפטה וחוקתה, יצא בזה חובת הקרבה בפועל. והנה ציור המעשה נקל יותר מן הרפור. ואחרי שהגלות באה לפעול על בני ישראל שיתקרבו יותר אל הרעיונות הדקים והמושגים הרוחניים, יש להם להגיע למדרגה כזו, שהרפור בעיני הקרבנות יפעל עליהם פעולת ההקרבה הממשית וזה צעד גדול לפנים בדרך השלמות. כי כל הענינים המוסריים המתחלפים מורים על הרגש. ואם נאמר שרק ההקרבה בעצמה פועלת, אי-אפשר שאמירת כי הקרבנות תהא נחשבת כהקרבה. אולם אם הרגש הוא העיקר יש להחליף את המעשה ברפור ובמחשבה. וכמו כן דתי התורה וחוקיה בנויים ומיוסדים על הבנימיות ויש להם איפוא יחס ומושג ההתחלפות. כי האבות והתולדות הם תולדות ההתחלפות. כמו שמצינו שנשיכה היא תולדה דקרו. ואם קרו היה חשוב מצד חיצוניותו לא היה מתחלף בנשיכה. אבל מפני שהשיכותו של קרו הוא מצד המושג הפנימי הוא מתחלף בנשיכה שיש לה אותו המושג הפנימי.

יוצא, כי הגלות פועלת על ההשתלמות ולכן כל הענינים נוטים להראות לישראל שישתלמו. וגם הקשר של קימא שבין ישראל לארצו היא במחשבה. ואם יש שהארץ הקדושה פועלת פעולה עזה על לב היהודי, כמו שבכל עם ועם תופסת ארצו מקום חשוב בהתפתחותו ובכל מושגיו, יש לראות בזה את שלמות היהודי, שגם רעיון הארץ מקשרו אליה. כי הארץ עצמה איננה בירו משכבר הימים והקשר החזק הזה בא לו רק על-ידי המחשבה.



ד.

דבור ומחשבה

הדבור ביחס למחשבה היא כערך ההתגלות ביחס להעלם. הדבור הוא תולדות המחשבה, פי האדם לא יפתח שפתיו לדבר דבר שלא עלה מתחילה במחשבתו, אלא שכל זמן שהדבר היה במחשבתו היה במצב ההעלם ולא נראה בעליל וכשהגיע לדבורה היה בא לידי התגלות. כמו כן המעשה הוא התגלות המחשבה, פי כל מה שהאדם עושה מקורו במחשבה. ורק משום שהדבור הוא ראשית התגלות המחשבה, יש ליחס יותר את הדבור להמחשבה ולהקיש ממנו על המעשה, שגם היא תולדת המחשבה.

וזוהי כונת הכתוב: „לאדם מערכי לב ומהי מענה לשון“ (משלי, טז, א). הפונה בכלל על כל מה שהאדם מתכוון לעשות, שמתחילה הוא במחשבתו ואח"כ הוא מוציאו אל הפועל. וכלל גדול הוא, שכל מה שיש במציאות יש בשכל. אולם מה שיש בשכל אין להחליט מן השכל על הויתו במציאות, פי האדם עלול לשגיאה ומה שהוא בשכל הוא עניו „סוביעקטיווי“ ולא „אביעקטיווי“. ולכן הוא אומר: „לאדם מערכי לב“, אם רוצה הוא לעשות דבר יש לו מתחילה לסדר מחשבותיו ולצייר בשכלו. אולם גם בעשותו את הדבר אינו בטוח עוד בהוצאתו לפעולה, פי „מהי מענה לשון“, פי הפל הוא בידי שמים. ותפס את ענין הדבור, פי הוא ראשית התגלות המחשבה. ובוה יכול כל אדם להוכח. כמה פעמים אנו רואים, שאדם מסרר בהלך מחשבותיו מה לדבר ואח"כ אין בכחו לבטא בשפתיו את אשר הרה והגה בלבו. ואף פי בשכל היו כל הדברים מסודרים, דבר דבור על אפניו, בכל זאת בשעה שהגיע להוציאם מפה המחשבה אל הפועל ע"י הדבור קצרה ידו ונכשל בלשונו. קל והומר למעשה הרחוק יותר מהמחשבה מאשר הדבור והבטוי.



דבור ופעולתו

אחד הפחות הטבעיים, שברא הקב"ה באדם, הוא כח הדבור ועל שום זה נקרא האדם בשם „מדבר“, פי הדבור הוא עיקר היתרון שלו. וכמו שמתרגם אונקלס „לנפש חיה“ — „לנפש ממלא“ (בראשית, ב, ז), פי יסוד קיומו של העולם המוסרי הוא הדבור. ועל זה אמר ישעיה: „הי אלהים נתן לי לשון למורים“ (ישעיה, נ, ד). והנביאים נקראו נביאים על שם ניב שפתים, וכמו שפירש רש"י על הקרא „ואהרן אחיד יהיה נביאד“ (שמות, ז, א).

זוהי היה חטאו של משה במי־מריבה. פי הצווי לדבר אל האבן שיוציא מים היה להראות, פי גם מי שלבו לבי־אבן עלול להתרפך על־ידי הדבור ולהוציא מים מ־התורה. וכמו שאמרו: „מה היה תחילתו של ר' עקיבא? אמרו בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על־פי הפאר, אמר: מי חקק אבן זו? אמרו לו: המים שתדיר נופלים עליה בכל יום, אמרו לו: עקיבא, איי-

אתה קורא: אבנים שחקו מים? (איוב, יד, יט). מיד היה ר' עקיבא דן קליוחומר בעצמו, מה רך פסל את הקשה דברי תורה שקשה כבדול על אחת כמה וכמה שיחקו את לבי שהוא בשר ודם" (אבות דר' נתן, ב"ו).

ואחרי שפעולת הדבור גדולה כל־כך יש להתחקות עליה. ויש לדעת שכמה חלקים בדבור. יש דבור, שתכליתו היא ללמד חכמה ורעה. ויש דבור, שתכליתו היא ללמד מוסר ויראת ה' — — —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתיב־יד.



דבור ורעיון

כל רעיון מתלבש בדבור, או יותר נכון: כל דבור בהכרח שקדם לו איזה רעיון המתלבש אה"כ בדבור. ונקל להבין, פי הרעיון הוא יותר רוחני מהדבור. וכשם שלא כל הדברים יכולים להתלבש במעשה, כך לא כל הרעיונות יכולים להתלבש בדבור. כי יש רעיונות רוחניים נעלים ונשגבים, שאינם גם בדבור ולא יכלם כל מענה לשון. ויש לפעמים אשר הלב ימלא מחשבות עמוקות ומרוב התרגשותו והתפעלותו אין האדם יכול להעבירן על דל שפתיו והדבר אין בפיו. והדומיה, שהיא תולדות התרגשות עצומה, תעיק עליו מאד, פי תציקהו רוח בטנו המלאה דברים ומוצא להם אין.

והנה כל דבר מקודש יש לו, כידוע, ערך גדול, ערך רוחני, נצחי. וכמו שאין בפיו האדם, בעל שכל מוגבל, לתאר ולבטא בשפתים את ענין הנצחיות, שאין לה נבול וקצה, ויודע בזה האדם שאיננו יודע — פן אין בכה פי האדם לבטא את ענין הקדושה, אשר הוא נשגב מן החומר ורק הרעיון יכולהו ואין אומר ואין דברים לתארהו. וכמו שאמר המשורר: "מה ירידות משפנותיך הי צבאות" (תהלים, פד, ב—ג). כלומר, מה נעים ונחמד וטוב להשפיל הרעיון הנעלה בזכרי, פי הנני עומד במקום, אשר ישפין שם הי את שכינת עווז. ואין מלים בפיו לתאר את הנות־רוחי זאת, רק בנפשו אני חש ומרגיש תשוקה עצומה להי ואיזה כח נעלם ימשכני אליו. וגם הקב"ה, כביכול, משתוקק אלי [ע"ד: "חלקי הי אַמרה נפשי" (איכה, ג, כד), הי הוא חלק מעצמותי והחלק נמשך אל הכלל]. ולכן "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות הי". פי המשורר בדברו על ענין מרום וקדוש ורומם תחת לשונו הרושם החזק והפעולה הרבה שהקדושה פועלת על האדם, ראה לצייר כאילו מוכרח הוא לשום מחסום לפיו מפני קוצר המשיג ועומק המושג ורק בנפשו הוא מרגיש את גודל התשוקה.

וכמו שאמר במקום אחר: "לך דומיה תהלה אלהים בציון" (שם, סה, ב). כאשר אתבוננו בכל מעשי הי הגדולים כבריאה בכלל ובציון בפרט [פי ציון הוא ציור כלל האומה], אַחוש וארגיש, כי אין די מלים בפיו לתאר אותם בשפה ברורה ונאמנה ורק לבי מלא מהם על כל גדותיו. "ולך ישלם נדר", ואתה הי קפל נא ברצון את רגשי לבי אלה, פאילו הקרבתי אותם לך בכל־דבורי, פלי טהור, אשר בית הי יבוא. ויהיה לך כמו נדר, אשר גם הוא תולדת רגש עז והתפעלות נפש עצומה המעוררת את האדם לפצות פה להי בנדר. כמו: "וידר יעקב נדר" (בראשית, כה, כ). אחרי שהתרגש יעקב אבינו ע"ה והתפעל מאד מהחלום הנפלא, שבו ראה חזות הפל, את השתלשלות הבריאה הפללית ואת הקשר שבין העולם התחתון,

הגשמי, ובין העולם העליון, הרוחני, נדר נדר לה. [וכמו שאמר: „אל תהן את פיד לחטיא את בשרך. (קהלת, ה, ה) ריב"ל אומר, בפוסקי צרקה הכתוב מרבר. אל תאמר בפיד בצבור שאמה נותן ואין אתה נותן, ואל תאמר לפני המלאך, שליח צבור שהוא בא ואומר לך תן מה שפסקת ואתה אומר לו שונג הייתי, לא הייתי יודע מה שאמרתי. למה יקצוף האלהים על קולך וחבל את מעשי ידיך. מעט מצוות ראשונות שהיו בך אתה מאבד" (ילקוט, קהלת). הפונה, כי הנדר שהאדם נדר לה יצא מלבו בעת שהתרגש והתפעל ונתמלא רגשי קודש. ואם אחרי כן, כאשר יחלוף רוח הרגש, יתחרט על נדרו אשר נדר, הלא הוא מראה לרעת, עד כמה פעלו עליו עניני גופו עד שתוהה הוא על הראשונות ומתחרט על נדרו. וזוהו הוא מחבל בעצמו את רעיוניו ורגשותיו. פי אם אמנם נדר את נדרו בעת התרגשות הנפש בעלותה אל על, אולם אחרי אשר כבר יצא הנדר מפיו לא היה לו להתחרט אחרי כן ולהראות פי כשל פה נפשו ולא תוכל עמוד בקשרי מלחמה עם גופו. וזוהו הוא מחטיא את בשרו, כי הוא מראה את שפלות גופו ומגרעותיו]. ועל זה אומר המשורר, שמרוב זכותיו בקרבן לרגלי התרגשותו העצומה לא אצר פה לקחת עמו דברים ולהתפלל לה, בזכרו מי הוא אשר ירהיב עוז בנפשו ויהיו לגשת אל פני ה' [כמו: „ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך" (תהלים, נא, יז), כלומר, אתה, ה', פתח את שפתי ותן לי כח להתפלל אליך, פי יבוא רעד בעצמותי בגשתי אליך]. ורק משום שהקב"ה מכונה בכינוי „שומע תפלה", לכן „עריך כל בשר יבואו", ירהיבו עוז בנפשם לשפוך שיחם לפניך. ובעתם אשר ממכו שבתך תשגיח על בני אדם, פי במקום גדולתך שם ענותנותך, אי לזאת גם בעת אשר „דברי עונות גברו מני", כאשר עונותי עורכים לפניך מלחמת דברים ומזפירים לי, פי חוטא ופושע אני ומונעים אותי מגשת אל הקודש, אז אפזר פי „פשעני אתה תכפרם", לא רק עונותינו, שהם זרונות, אלא גם פשעני, שהם מררים, אתה מכפר [עיי' יוסא, לו, ע"ב; שבעות, יב, ע"ב]. ולכן יתרגש המשורר ויקרא בחום לבו: „אשרי תבחר ותקרב ישפון חצריך!" מה מאושר האיש בזכרו, פי אתה בחרת בו ותקרבהו לשפון חצריך. ואם הרעיון הנעלה הזה יפעם תמיד בלבותינו „נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך". פי הרעיון יפעל עלינו וישביע את נפשתינו מטוב שמים, מעדני שחקים. „נוראות בצדק תעננו אלהי ישענו", הננו משליכים ירבנו על צדקתך, שברוב טובך תעננו. פי צדקתך היא „מבטח כל קצוי ארץ", כל באי עולם סומכים עליך ובך תקותם. פי האלהים הוא „מכין הרים בכחו" ואין לנו לב להבין שמץ מגבורותיו, כמדין לא נוכל להבין ולהשיג את כל הטוב אשר הכין לנו ואשר עין לא ראתה. פי הוא „נאור בגבורה" והוא כל יכול לשלם לאיש כפועל ידיו.

אחרי כל הדברים האלה מצאנו ראינו איך צייר המשורר את ההתרגשות הנפרוה בלשון דומיה, שהוא הציור המסוגל ביותר לתאר בו רגשות-אינסוף באלה. פי גם הדבור הוא ענין ממשי ויש לו גבול. לא כן הדומיה, שאין לה גבול והיא כמו משוללת ההעדר מצד זה. [ע"ד „ואחרי הרעש אש" וגו', „ואחר האש קול דממה דקה" (מלכים א, יב, יב)]. ואחרי שיתרגש האדם ויראה, פי אין מלה בפיו לתאר את רוב חושיו בקרבנו, שיים דומיה תהלת ה'. אולם מה רב פת הדומיה הזאת אם נחקור את אייפעולתה ונבין, פי באמת היא אחת הפעולות הכי כבירות בנפש האדם. אמנם דממה היא, אך קול נשמע בה, קול גדול ולא יסוף, קול יוצא

מלב סוער ובווער באש קודש שלהבתיה. ועל זה אומר המשורר „נכספה וגם כלתה נפשי“. מתאר הוא רג את תשוקותיו וגעגועיו, פי קצרה ירו לתאר את הענין הנשגב, אשר אליו הוא נושא את נפשו. „לבי ובשרי ידננו אל אל חי“, רק רוחי מלא מהוד אלוה ותפארת עוזו. ואח"כ הוא אומר כמתפלל: „גם צפור מצאה בית“, גם האומה הישראלית הנודדת בגוים מצאה לה בית „ודרור קו לה אשר שתה אפרוחיה את מזבחותרד ה' צבאות“, שהיא מחנכת את בניה בדרך התורה והמצוה. „אשרי יושבי ביתך“, מה מאושרים הם אלה היושבים תמיד לפני ה' ומתבוננים במעשיו הגדולים ובהשגחתו הנפלאה, פי הם יראו אשר „עוב יהללוד סלה“.



דבור ושמיעה

דבור ושמיעה מתיחסים זה לזה והם מעין מושגים מצטרפים. אם יש דבור, מן ההכרח שיש שמיעה, פי למי ידבר המדבר אם שומע אין לו? ואם יש שומע ודאי יש אחד המדבר. אלא שהדבור ביחס אל השמיעה הוא יחס מסומן, שבו מצוי הוא, שאם יש מדבר יש שומע, אבל בעצם אין זה מוכרח, פי אפשר לאדם לדבר אף אם אין שומע. לא כן יחס השמיעה אל הדבור, שהוא יחס עצמי, פי אי-אפשר לשמוע אם אין מדבר.

והנה יש דבור חיצוני ודבור פנימי, כלומר, שהדבור בעצמו הוא חיצוני, אבל התכלית היוצאת ממנו היא פנימית. פי כל הדברים פוללים תכלית ובלא תכלית אין הם נקראים דברים. וכמו-כן יש שמיעה חיצונית ושמיעה פנימית, כלומר, השמיעה עצמה היא חיצונית, אולם שימת-הלב לתכלית הדברים היא שמיעה פנימית. וכמו שבחיצונית מתייחסים הדבור והשמיעה זה לזה, כן גם בפנימיות. אם הדברים הם פנימיים, שהם נאמרים לשם תכלית, הם נשמעים ומוציאים את תכליתם. אולם אם אינם פנימיים, כי המדבר מדבר רק מן השפה ולחוץ, גם השמיעה היא רק חיצונית, וכהמאמר הידוע: „דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב“.

והנה יש שני מיני פנימיות בדברים, כלומר, שני מיני תכלית: (א) תכלית שבכלית, (ב) תכלית מוסרית. תכלית שבכלית היא פשהדברים באים לפעול על השכל, פדברי הלכה, למשל. ותכלית מוסרית היא שהדברים באים לפעול על הלב ועל הרגש. ומי שמכוון פדבריו לתכלית שבכלית צריך הוא להיות מהמצוינים בתורה וחכמה, פדי שהשומעים ישימו לב לדבריו. ומי שמכוון לתכלית מוסרית צריך הוא להיות מצוין פדעות וכבודות וכיראת ה'. פי הדבור הוא החיצונית היוצאת מגופו של האדם. וכמו שדורכים ענבים ויוצא יין, הנה העומד שם רואה רק את היין היוצא, אולם היין היה בתוך הענבים. כמורכב המדבר דברי חכמה ודעת, אם לא היה קולט בקרבו ידיעות רבות בתורה ודעת לא היה יכול לדבר. ומי שמדבר במוסר ומדות דבריו הם התמצית מידעותיו או מהשרשת המוסריות שבלבו. ובכלל יש לדעת, פי השמיעה הפנימית היא התכליתית ועליה המליצו חז"ל תמיד „לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי“, היינו, הדברים לא פעלו עלי לשמוע שמיעה תכליתית.

ובזה בארתי את הכתובים: „אמרי האוינה ה' בינה הניני. הקשיבה לקול שועי מלבי ואלהי פי אליך אתפלל. ה' בוקר תשמע קולי בוקר אערך לך ואצפה“

(תהלים, ה, ב—ד). המשורר אומר: „אמרי האזינה ה'“, אני מבקש ממך שתשמע את אמרי רק שמיעה חיצונית [פי השמיעה החיצונית נקראת „האזינה“ על שם האוזן]. „בינה הניני“, פי אתה תבין מאליך את הניני. „הקשיבה לקול שועי“, לדבורי שאין בו תוכן, „ה' בוקר תשמע קולי“, בבוקר, פשיאיר היום, יהיה קולי ודברי ראויים להשמע, פי „בוקר אערך לך“ דברים שיש להם ערך „ואצפה“, שרברי יתקבלו.

ולפיזוה יש לדעת, כי הרוצה לדבר דברים שתחול עליהם שמיעה פנימית, שיפעלו על השומעים, צריך להשתדל, שעצם הדברים יהיו דברים הראויים לפעול. וגם מצד המדבר יש תנאים מיוחדים, היינו שהמדבר יהיה מוסמך ומקובל ומפורסם לבר-סמכה, כי בלא זה לא יטו השומעים אוזן לדבריו. ונדלותו ופרסומו יהיו בענין הדברים. אם דבריו הם בעיני חכמה, מן ההכרח שיהיה ידוע בהכמה. ואם הם מהדברים הפאים לפעול על הלב, היינו כמוסר ומדות, מן ההכרח שהמדבר יהיה ידוע לירא-שמים ובעל מרות טובות.

היוצא לנו מדברינו, שיש יחס בין דבור לשמיעה גם בנוגע להפנימיות. פי הדברים המסוגלים לפעול פעולה פנימית צריכים לבוא באופן שיתמלאו התנאים הדרושים. פי יש שני מיני פעולות. פעולה על השכל ופעולה על הלב, ובשתיהן יש תנאים ידועים הן מצד הדברים בעצמם והן מצד המדבר. ובדברים שאינם פועלים על השומע אם גם הוא שומעם, הפעולה היא רק פעולת האזנה ולא פעולת השמיעה. והתנאים מצד המדבר הם גדלותו ופרסומו. פי כאשר גדלותו של המדבר היא בשעור הראוי, הנה כשהוא מתחיל לדבר מטים השומעים את אָזנם, פוערים פיהם ובלועים בנעימה כל דבור ודבור, פי ידוע להם, שאדם כזה לא יעמוד לדבר אם אין דבר גדול בפיו. ומתנאי הגדלות שהאדם לא יעשה שום דבר אם אינו מציב לו מטרה ידועה בעשיתו. וגם הדבור נחשב כפעולה. ולכן אין תקוה למדבר, שדבריו יפעלו אם לא הניע למדרגה כזו, שהשומעים יהיו בטוחים שהוא מדבר את דבריו למטרה ידועה. ומי שהניע למדרגה כזו, שהקהל מתחשב עם דבריו, מתחשב הוא גם עם מעשיו. ואם רואים ממנו מעשה שאינו מוכן או שמעורר תמהון ופלא יחקרו וידרשו לדעת פשר-דבר. ובכלל אדם-המעלה, שזכה להניע למדרגה כזו שמתחשבים עם דבריו, מתחשבים עם כל תנועותיו, ואם אינם מתחשבים עם מעשיו ותנועותיו, ספק גדול אם יתחשבו עם דבריו.

ואולי זאת היא כונת מסרר ההגדה של פסה, שאמר „כנגד ארבעה בנים דברה תורה“. ויש להבין, הרי סוף-סוף מבארים את ספור יציאת מצרים גם להבן שאינו יודע לשאול, אם כן למה להאָב לחפות עד שיהיה הבן שואל, יתחיל מיד בספור יציאת מצרים? אולם הענין הוא, פי האָב הוא גדול הבית והוא צריך להיות למופת בכל דרכיו לבניו ולבני-ביתו, שדבריו יהיו בעיניהם כדברי האורים. ועליהם להשקוף על כל מעשיו ולהתבונן בהם ואז יתקבלו דבריו עליהם ויכנסו אל לבם. ולכן סרר בעלי-ההגדה, שהבן החכם, היודע להחשיב ביותר את מעשי האָב, עד שהוא מנתח כל חלק וחלק ומתבונן בהם, חייב האָב להשיב לו תשובה מספקת. והבן התם, שאינו יודע לדרת לעומק הדברים, אלא הוא מתפלא על הדברים בכללם הנעשים בליטה הזה, חייב האָב להשיב לו תשובה כללית. ואף הבן שאינו יודע לשאול, שיש מקום לאמר הואיל ואין הוא שם לב להתבונן בדברים אין צורך לכארו, מפל מקום חייב האָב לספר לו יציאת מצרים ולכאר לו הפל, פי יש תקוה שיטח

אזון לשמוע. ומסדר ההנדה מלמד לנו, שגם להפגן שאינו נותן ערך למעשי אִבּוֹ ואינו מתחקה עליהם— גם לבן פּוֹה חייב האָב לבאר את מעשיו. ובכלל הורה לנו בזה, שיש אַרבעה חלקים בנוגע להנהגת אנשים ביחוסם לאבותיהם [או גם להנדולים הנקראים אבות האומה ע"ד „שאל אביך ויגדך“ (דברים, לב, ז)]. יש המתחקים על פרטי מעשי אבותיהם. ויש המלגלגים עליהם. ויש שאינם מתחקים על המעשים בפרטיהם אלא בכללם. ויש שאינם יודעים כלל לשאול ולשים לב. ומסדר ההנדה מורה בזה לרעת איך להתנהג עם כל אחד ואחד. ונמ למי שאינו יודע לשאול צריך לבאר ולהסביר. וכפי שכתבנו, שהנדולים נקראים אבות, הוא למוד נשגב להנדולים איך להתנהג גם עם אלה הרחוקים מהם מאד, עד שאינם נותנים שום ערך למעשיהם. גם להם חייבים הנדולים לבאר ולהסביר הפל, אולי ישמעו.

והדברים האלה ראויים להיות לעינים לכל מי שהוקם על להיות רב ומנהיג בישראל, שישתדל להגיע למדרגה כזו, שדבריו יהיו נשמעים ושהכל יתבוננו תמיד למעשיו. כי זה בזה תלוי. מי שהגיע למדרגה כזו שמתבוננים למעשיו, יכול לקוות, שדבריו יהיו נשמעים. ויש בזה חובות ידועות הן מצד הצבור והן מצד הרב. וכמו שאמרו: „כתיב, ואצוה את שופטיכם בעת ההיא“ (דברים, א, טז) וכתיב, ואצוה אתכם בעת ההיא (שם, שם, יח) א"ר אלעזר א"ר שמלאי אזהרה לצבור שתהא אימת דיון עליהן ואזהרה לדיון שיסבול את הצבור. עד כמה? א"ר חנו ואיתימא ר' שבתאי, בראשון ישא האומן את היונקי" (בבבב, יא, יב) [סנהדרין, ה, ע"א]. כי הוא ענין משותף, אם הצבור לא יירא ולא יכבד את הרב לא יפעלו דבריו עליהם. אולם הרב יש לו לפעמים לוותר על כבודו, כשהוא רואה שיש צורך בדבר לטובת הצבור. ואם הצבור לא ימלא חובתו להרב, ממילא לא יהיה ביד הרב למלא חובתו הוא. והקהלה שאינה שמה לב לזה, לתת את היכולת ביד הרב להוציא מטרתו, עתידה היא ליתן את הדיון. וכל עיר בישראל יש לה ציור, באילו היא המכרעת ועיני כל ישראל אליה נשואות.

דבורים

כל דבור ודבור הוא ענין ציור, שכן בדבור האדם מליט את מחשבתו. והנה בכל ציור תמונה. מביט הצייר בפני האיש שהוא מציירו ומתבונן בו היטב, כדי שציורו יעלה יפה ובדיוק. אולם אחרי שכבר נעשה הציור בידי הצייר יש לרואה לשים עיניו ולבון בציור ולהתבונן בו היטב, כדי שיהיה לו מושג נכון ומדויק מתמונת האיש המצייר.

וכן הוא בדבור. המדבר מצייר בדבור פה את מחשבתו כמו שהיא. אולם על השומע להתבונן מאד בדברים ששמעו אזניו, כדי שעל פיהם ישיג בדיוק את מחשבת המדבר.

דבר המשתנה

כשם שיש מנוחה ותנועה כך יש דבר המשתנה ודבר שאינו משתנה. ובדבר המשתנה יש שני מיני שנויים: (א) שנוי פתאומי, (ב) שנוי אטי. ובכל שנוי אטי יש שלשה מצבים: (א) מצב ההווה, (ב) מצב העתיד, (ג) מצב האמצעים המעבירים ממצב למצב. פי כלל גדול הוא, שהאמצעים יש בהם מיחס התכלית. ואם פן

גם האמצעים המעבירים את הדבר המשתנה ממצב למצב יש בהם מעין יחס התכליתי. אם מעמידים, למשל, מים קרים על האש הנובעת ועד שיבואו לידי נתיחה. שהוא המצב ההפוך, הם הם האמצעים ויש בהם מעין יחס התכליתי.

ועל־פי זה יש להתבונן ולברר ענין אחר. ידוע, פי הנגלות שעברו על ישראל תכליתו היתה הגאולה. ומו הרגע הראשון של הנגלות החלה הגאולה. כי כאשר נתפורו ישראל לארבע רוחות השמים הלך עמוד־אור תורתם הקרושה לפניהם להפיץ אור בהיר על יושבי תבל ולתקן עולם במלכות שדי. וזוהי התחלת הגאולה. שתכליתה היא להביא את כל העולם לשלמותו הגמורה והמוחלטת. והנה הנגלות נחלקות לשתיים: לנגלות מצרים ולשאר הנגלות, הנקראות בכמה מקומות בשם גלות בבל, יון, מדי, ארום. ונגלות מצרים היתה, כידוע, הכנה לקבלת התורה. וכמו שאמרו בזהר: „בחומר דא ק"ו ובלבנים דא לבון הלכות“ (זוהר, שמות). וזו היתה תשובתו של הקב"ה על שאלתו של משה. משה שאל: „מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל מארץ מצרים“ (שמות, ג, יא). שאלתו היתה כפולה: (א) מי הוא, כי ילך בשליחות גדולה כזו? (ב) ומה התועלת להוציא את בני ישראל ממצרים? ועל זה השיב לו הקב"ה תשובה כפולה. על שאלתו הראשונה השיב לו: „כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך“. ועל שאלתו השנייה בדבר התועלת מיציאת מצרים השיב לו: „בהוציאת את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה“, כי תהיו מוכשרים אָז לקבלת התורה. וקבלת התורה לא היתה אפשרית בלי מסירת נפש, שבעיקרה הוא הסבל. והנגלות למדה את ישראל לסבול ולשאת כל עמל ותלאה. וזוהי כונת הזוהר: „בחומר דא ק"ו“. כי עיקר תכלית השעבוד היתה פדי שיתרגלו ישראל לשאת ולסבול ויבינו שהאדם לא נברא להיות ברחוקיו וחפשי מכל עול. ומלאכת החומר והלבנים היא מן העבודות הקשות. וכמו שאמרו: „אין לך מלאכה קשה ממלאכת הטיט“ (שמות רבה, א). וכשרצו חז"ל לאמור, שהמצרים לא חשו ולא הרגישו, שהם בעצמם מקרבים את עם חרמם למטרתו הנשגבה, שאין הוא יכול להניע אליה אלא על ידי הדחק והלחץ, אמרו זאת בררך מליצה ובלשון נופל על לשון: „בחומר דא ק"ו ובלבנים דא לבון הלכות“.

אולם הנגלות האחרונות תכליתן היא הגאולה הפללית לעת קץ הפלאות. ולכן אין כל ספק, שגם בנגלות החל הזה יש מענין התכליתי ויש בה אמצעי מעין הגאולה. כי הנגלות מעידה על הגאולה בזה, שלמרות כל תלאותיהם וצרותיהם של ישראל בארצות גלותם עוד לא נכחד קיומם. וזה מראה בעל־פי, כי יש יום להי, יום גאולה ופורקן לעם ישראל. אבל אין אָנו רואים את האמצעים המוכנים, שתהיה בהן מעין התכלית. כי בנגלות מצרים לָו ידעו ישראל מראש, שתכלית גלותם היא להרגילם לשאת ולסבול, הלא אָז ראו בעיניהם אידם מתפשרים אל התכלית הזאת. אבל בנגלות הזאת אין אָנו רואים אידם הנגלות מקרבת אותנו אל הגאולה, אל מטרתנו האחרונה. ואת היחס שבין שני ההפכים האלה, גלות וגאולה.

אולם אם נחלק את כל היעודים המקווים לחלקיהם נראה, שבכל חלק וחלק יש גם בזמן הנגלות יחס גדול אל המטרה, היינו שבני ישראל מתפשרים יותר ויותר להשגת המטרה האחרונה. ואין פה המקום לחשוב בפרוטרוט כל חלק וחלק ורק פרט אחד הנוגע לענינו נבאר בקצרה.

אחד היעודים הוא בטול המלחמות, כלומר, בטול הכרעת האגרוף. פי ההכרעה היא רק מסובב, שכן לפי ערך הסכסוך ערך ההכרעה. ואז, בעת קץ, יפעל השכל לבדו והרצון יתבטל ויכנע לשכל. והנה בענין כפיה ושכל יש שלש מדרגות, שהן גם ערכי הריבות וההכרעות. (א) כפית אגרוף, שהיא תוצאת פעולת הרצון בעת שהשכל לא התפתח עוד כלל. (ב) פעולה שכלית, המבטלת כל כפיה, כי מה שהשכל מחייב לא ידרוש כל כפיה. (ג) כפיה רוחנית. אם האדם לא הגיע עוד עד כדי לעשות בעצמו מה שהשכל מחייב, יש אמצעי לברר לו, על-פי יסודות השכל והתבונה, עד כי ישפיל ויבין את אשר עליו לעשות. ושתי אלה, כפית האגרוף ופעולת הרצון, הן שתי הקצוות ובתוך היא המדרגה השלישית, אשר יתכן לקרוא בשם אמצעי—זוהי הכפיה הרוחנית, כפיה לא בכח האגרוף, אלא בכח הרבור והרוח. ואם כפיה זו מספקת באומה, אות היא על התפתחותה של האומה ועל התקרבותה לרברים שכליים ורוחניים.

זוהי הענין שבגולה במלך דיני נפשות ותמו כל כפיות-האגרוף בישראל. פי תכלית הגלות היא לקרב את ישראל אל הגאולה, לנקודת ההשתלמות, שהיא-היא ההנהגה השכלית ואז אין כל מקום לכפיות. בגולה יש להתעסק באמצעים והאמצעים הם כפיות רוחניות. זוהי גם הענין, שהגדילו קדמונינו את פח החרם. כידוע, שכל תקנות הקהלות והחרמות נעשו ע"י החרם של ה"כ"ב" (דפוס וויניציה, שנת שכ"ז, דף קט"ה, ע"א) וכל הקורא את החרם ההוא תסמר שערות בשרו. הם ידעו, כי בטלו כל כפיות האגרוף ובני-ישראל אינם יכולים להתקיים בלי תקנות מיוחדות. והתקנות יש להן להשאר כפיות, שלא להוציאן החוצה לאויבי האומה, אשר כל מנמתם היא לבטל ולהרוס את יסודי האמונה. ולכן ראו שיתנהגו בלי כפיות אגרוף. ואם לא היו בטוחים בזה, אז היה מקום לחשוש לאבדן האומה או לאבדן הדת, פי מעטים הם בני-עליה השמים בהן כל מעינם לשמרן מפל פגע רע ונגעי בני אדם.



דברי הימים

יש לרעת, פי שתי הידיעות, ידיעת גלילות הארץ (געאגראפיא) וידיעת התולדה (געשיכטע), עשו את האדם מעין בלתי גבול ובלתי תכלית. פי האדם מונבל בהפרת חושינו וגם בהשגת שכלו. ולולא הידיעות האלה היה מוכרח להשתמש רק בידיעותיו הטבעיות והמקוריות ולא היה יודע אלא המקומות שהפיר בהפרת חושינו. וכמה היה יכול האדם לרעת? וגם אם יבלה כל ימי חייו בנדירה ממקום למקום אין בכחו לתור כל המקומות ומה גם כי כל אדם באשר הוא אדם יש לו לראו בעדו ובעד ביתו ואין בידו להוציא כל ימיו על נדירה. אולם על-כי ידיעת גלילות הארץ הוא יודע גם מה שלא הפיר בהפרת חושינו. והידיעה הזאת היא ידיעה מוסרית, או שכלית, או אמונתית, פי כל מה שמתאמת לאדם שלא על-ידי חושינו מוכרח הוא להאמין בזה. ואם גם לפי משפט השכל יש לו להאמין, שכן אבות הידיעות הם אנשים נאמנים וישרים, שראו את הדברים בעיניהם, מפל מקום יש לו להשתמש באמונה, או גם בשכל. ולא תהא ידיעה זו גדולה מידיעה הפאה על-ידי עדים, שגם היא נקראת רק ידיעה מוסרית [וכמו שאמרנו: „לא תהא שמיעה גדולה מראיה“ (ר"ה, כה, ע"ב)]. וכמו-כן בלא ידיעת התולדה לא היה האדם יודע אלא מה שקרה בזמנו ובמקומו. ועל-ידי ידיעת התולדה יכול הוא לשנות לנגד

עיניו כמו חי את כל העבר. והוא מעין בלתי נבול. אָמנם את העתיד אין הוא יכול לרעת, אבל הוא יודע את כל העבר כמו שהיה, כל חי ותכליתו מאַלפי שנים. וכל הידיעות האלה עשויות לחזק בלב האדם את האמונה בה. כי כל מה שהאדם מרבה לדעת את עשרה של הבריאה הוא רואה יותר גדולת הבורא. וכמו שאמר נעים זמירות ישראל: „ברכי נפשי את ה', ה' אלהי גדלת מאד“ (תהלים, קה, א) והוא הולך וחושב כל אוצרות הבריאה ומכמניה שמהם יש לראות גדולת הבורא. ובנוגע לחזוק האמונה יתר שאת ליריעת התולדה. כי ידיעת התולדה אין פונתה רק על עצם המעשים שנקרו ויאתיו מפלי התבוננות בהם. ידיעה כזאת היא יבשה וצנומה. העיקר הוא לחדור לתודרה, לפנימיותה, ואז יש לראות את ההמשך בין המקרים ועד כמה בולטת בהן יד ההשגחה.

ואת זה אָנו רואים גם בדברי ימי רוסיא, איך השניחה ההשגחה האלהית להסב את המלוכה לבית ראַמזאָנוֹ (*). פי מי שמתבונן בשימ־לב על הליכות השנים המעטות ממות איוואן האָיוֹם, בשנת 1584, עד מלך מיכאל ראַמזאָנוֹ, בשנת 1618, רואה כי היו מעשים היוצאים מגדר הרגיל, עד שאפשר היה לראות מראש, כי המעשים האלה הם הכנה לאיזה מאורע גדול והשוב, ענין מדיני רביהערך. לולא נואל דימיטרי הפּוֹב הכּוֹב להראות חבה יתרה להפּוֹלניִם, פי אָז לא הצליח שווייסקי להעיר רוח מרד בעם, פי באמת היתה הנהגתו טובה ורצויה. וכמו כן לא ידע שווייסקי איך למשול ולא להתנהג באכזריות גדולה, היה מאריך בממשלתו. וגם בארים נאָרונאָו, עם כל חכמתו ומזמתו, נכשל בכמה דברים. ומפל אלה יש לראות, כי רק ההשגחה פעלה כל זאת, לפלס דרך למלכות בית ראַמזאָנוֹ. ומאז החלה הצלחת המדינה לפרות, פי זוהי ההצלחה היותר גדולה פאשר המלוכה הולכת ונמשכת מדור לדור, פי על פן בפרה התורה משפט הירושה במלוכה, פי במקום שאין ירושה במלוכה כל מלך פּוֹרץ מה שבנה הקודם לו.

אולם כל תקופה ותקופה בדברי הימים, אפילו התקופות רבות העלילה, בשעת התקופה עצמה מעטים הם האנשים המתבוננים בה. ורק אחרי עבור התקופה היא יש להתבונן בה ולשפוט עליה מן המאוחר אל המוקדם. ואחרי ההתבוננות בתוצאות התקופות יש יותר מקום להבין את היחס שבין כל המאורעות, שפולם היו כשרשרת אחת, שכל חליותיה קשורות ואחוזות זו בזו ולו נפסקה חוליה אחת היתה נפסקת השרשרת פולה. וכמורכן בתקופה זו שאָנו עומדים בה. אם נתבונן עתה, אחרי שלש מאות שנה, באותה התקופה מיום שמת איוואן האָיוֹם עד עלות מיכאל על פסא־המלוכה, תקופה קצרה של שלשים שנה — נראה, כי התקופה הקצרה היא היתה כעין הכנה לעלית בית ראַמזאָנוֹ. פי באותה תקופה קרו מקרים נוראים ואיומים ויוצאים מן הרגיל, עד פי מפלי משים יש לראות שיד ההשגחה העליונה סבבה כל אלה לסול מסלה לממשלת בית ראַמזאָנוֹ. לו השפיל דימיטרי הפּוֹב שלא להקניט את הרוסים ולא להראות פנים מסבירות להפּוֹלניִם והיה נותן את לבו לכבד את הדת הפראָוואַסלאַבית — היו עלולות בתוהו כל תחבולותיו ומזמתיו של שווייסקי להוריד לארץ נזרו של הפּוֹב. וכפי הנראה נתן הפּוֹב את נפשו לקנות את לב העם הרוסי והגדיל לעשות בזמן הקצר שישב על פסא־

* הדברים האלה נכתבו בשנת תרע"ג (1918), ליום מלאת שלש מאות שנה למלכות

בית ראַמזאָנוֹ, ונאמרו רק לשעתם ולמקומם. — הפביא לדפוס.

המלוכה, אולם אז לא היה בית ראמאנאו מניע למלכות. אבל הוא סר מדרך הישרה והקים עליו אורבים ונתן חרב ביד שונאיו ומנדין להפילן ולמגר לארץ פסאן. אין זאת כי יד ההשגחה עשתה כל אלה לפנות דרך לבית ראמאנאוו. וכן יש לראות מהנהגת שווייסקי ומיתר המושלים שקמו בפרק ההוא, שלן היו נוהגים בשורה והיו נותנים דעתם לקנות לב העם היו נשאים על פסאם ומנחילים אותו לבניהם אחריהם. אבל הם נטו מדרך הישרה, אם כי דעתם לא היתה קצרה להתפונן בכל אלה. ואנו רואים שנתקיים בהם: „משיב חכמים אָחור ודעתם יסכל“ (ישעיה, מה, כה). כי כן נורה ההשגחה העליונה להקים ניר לבית ראמאנאוו. ומי האמין אז, כשעלה מיכאל על פסא המלוכה, בשעה שהמהומות והמבוכות היו במדרגה שאין למעלה הימנה, כי ממשלתו היא הגרעין והשורש להתפתחות ממלכה גדולה ורחבת-ידיים? אולם אנחנו, מאמינים בני מאמינים, יש לנו להאמין, כי מן ההשגחה העליונה היתה זאת. ואנו רואים, כי במדינת רוסיא נתקיימו דברי הכתוב: „יצב גבולות עמים למספר בני ישראל“ (דברים, לב, ח), כי במדינת רוסיא יושב רוב הניפר מפני ישראל ולכן נתרחו גבולותיה עד כי הם בערך למספר בני ישראל.



דברי תוכחה (א)

אם כל הרברים הם ציור כללי המציירים את המחשבה, הנה המשפיל להבין היטב את מושג התוכחה לפי מטרתה האמיתית יפיר לרעת, כי התוכחה היא ציור תמונת האיש הישראלי בעיקרה ויסודה. כי כל דברי מוסר ותוכחה עיקרם ומטרתם הוא לברר וללבו חובת האיש הישראלי, תכלית התורה ומהות רוח ישראל. וברורם של הרברים האלה יעיר ויעורר בלב כל איש יהודי רגשות נעלים, שידע את ערפו בעולם. [כמו שאמרו: „אין בור ירא חטא“ (אבות, ב, ה)]. וזוהי גם פונת הכתוב: רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם“ (תהלים, קמט, ו), מה שהם מביעים רוממות אל וגדולתו בפיהם, זהו „חרב פיפיות בידם“ להלחם נגד כל שונאיהם ומנדיהם]. ולכן ענין התוכחה בכלל הוא ציורו של האיש הישראלי בכל קויו ושרטוטיו. וכשם שצייראמן חייב לתת בציורו תמונה מדויקה, סמל דמות פני המצויר בכל פרטיו ושרטוטיו, כך חייב המוכיח לצייר היטב את רוח האיש הישראלי. אולם הבדל גדול יש בין שני הענינים האלה. כי בציור קשה גם לצייר היותר אמן לעשות את ציורו כמו חי לגמרי. אולם המוכיח היודע את אשר לפניו יש בכח שפתיו לצייר את ציורי תמונתו כמו חיים וקיימים. אם יתאר לפני השומעים את ענין החיים הנצחיים ויספיד להם פלשונו ערומים עד כמה צדקו בעלי-המוסר, שהשוו את הנטיה מדרך ה' לשטף מים זידונים, לטביעת הנפש במצולת ים. כי החיים האמיתיים, המביאים לאדם את האושר האמיתי, הם החיים הנצחיים. והנקל, איפוא, לצייראמן רוחני כזה להפית בציוריו רגשות חיים נעלים כאלה.

ולפי זה יש להבין את נורל צערו ומפח-נפשו של המוכיח האמיתי בעת שהוא רואה, כי דבריו הם פקול-קורא במדבר ולא יעשו פרי, כי לא הצליח הפצו בידו להעיר בלב שומעי מדברותיו רגשי חיים נעלים, אשר זה כל ישעו וכל הפצו בתוכחתו. ואולי ע"ז ירמוז כל החזיון שהראה יחזקאל בענין תחית העצמות היבשות. הוא אומר שם: „ויאמר אלי בן אדם העצמות האלה כל בית ישראל

המה הנה אומרים יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו" (יחזקאל, לו, יא). פי בראות הנביא פי כל דבריו והזיונותיו לא הועילו ולא הצליחו אל אשר שלחם לפחת רוח־חיים בלב ישראל אבלה עליו נפשו. והנה נקל להבין, פי כל הדברים והתוכחות שבעולם יועילו ברב או במעט אך ורק לאלה, אשר עוד רוח־חיים בהם. פי, כידוע, יש מות מדומה ומות אמיתי. וכדי להבדיל בין שני מיני מות אלה יוצקים שעות, או חומר־חותם רותה, על לב המת. אם השעות נדבקת אות הוא, פי עוד רוח־חיים בפרב האיש והמות הוא רק מות מדומה. ואם לאו — מת האיש מיתה נמורה. ולזאת הראה יחזקאל במראה הגדול, פי דברי אלקים חיים יכולים לפעול גם על המת. ואם אמנם פו הוא, אשר אלה שאינם שמים לב לדברי מוסר שדי במתים נחשב, בכ"ו אין להתיאש עוד מלהשיבם לתחיה.

ואולי זוהי כונת המדרש: „ושבח אני את המתים" (קהלת, ה, ב) ר"י בר סימון פתר קריא ביחזקאל בשעה שעמד על הבקעה ואמר: „העצמות היבשות שמעו דבר ה' וכו' (יחזקאל, לו, ד) „אמר להם בתחילה אֲמַרְתִּי לכם, שמעו דבר ה' בית יעקב" (ירמיה ב, ד) ולא שמעתם ועכשיו שמעתם, בחיילכם לא שמעתם במיתתכם שמעתם על אותה שעה נאמר, ושבח אני את המתים פנוו אני וחבורתי" (קהלת רבה). והענין הוא ע"ד מליצה נגד המוכיחים שאינם מועילים בדבריהם. והוא מתאר, פי שיבת החיים לתחית הנפש רחוקה עוד יותר משיבת נפש לפגרים מתים. וזוהי גם כונת המאמר: „מפני מה זכה יחזקאל שיחיו המתים על ידו? מפני שהסתפח על ישראל בכל שעה ושעה, שנאמר: „בן אדם התשפט התשפט את עיר הרמים" (יחזקאל, ב, ד) מה תלמוד לומר, התשפט התשפט שתי פעמים? אלא כד אמר הקב"ה ליחזקאל: „לי ולך נאה להוכיח את ישראל. ד"א, מה תלמוד לומר בן־אדם? כך אמר הקב"ה ליחזקאל: „אם אתה מוכיחו תוכיח, אם אין אתה מוכיחו אתה מוכיחו בתוכחה" [פוי בקללות שבתורה] (תדב"א, ה). הפונה, פי ענין התוכחה הוא מעין תחיה, כמו שביארנו. ויחזקאל שם פל מעיניו להוכיח את ישראל. ועל זה בא הציוור, שרצה להחיותם ולנאול משחת נפשם והשתדל תמיד לציייר להם תמונת האיש הישראלי לעוררם לתחיה. ואמרו במליצה „לי ולך נאה להוכיח". פי הנביא יחזקאל היו בו כל המדות הדרושות לתוכחה והוא השתדל לפחת רוח חיים בעצמות יבשות. ולכן הראו לו מן השמים בחזיון העצמות, שבכחו להחיות מתים.

וכדי לָאָמַת לו את המשל הראו לו, פי העצמות פוזרות לכל רוח וכדי להחיותו תחלה צריך לקרב עצם אל עצם ואח"כ לחבר את העצמות בנידים ואח"כ להעלות עליהם בשר ולקרום עליהם עור — ואז, רק אז, תהיינה מסוגלות לקבל את הרוח. ובלא רוח תתפורנה העצמות ולא תשובנה לתחיה. ובעשות הנביא כן חיו כל העצמות „ועמדו על רגליהם חיל גדול מאד מאד" [מלת „חיל" מורה פה לא על הפמות בלבד, אלא גם על האיכות]. ולזאת אמר מתחילה: „הנה אני מביא בכס רוח", פי התחלת התחיה היא ההתעוררות המודרנת והתחלת ההתעוררות היא מעולת הרוח והרוח פועלת לתת גידים, להעלות בשר ולקרום עור הדרושים לחיי האדם ואז מתעוררת הרוח וכאה התחיה השלמה. ועל זה אמר: „בן־אדם העצמות האלה כל בית ישראל המה הנה אומרים יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו". פי כל עוד בני ישראל מתאישים מתחיתם במתים נחשב, כמתים ממש. אולם „הנה אני פותח את קברותיכם" וגי, „וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם"

בראותכם, פי בכל יום ויום אפתח את קברותיכם תחזק רוחכם ושבבתם לתחיה. פי מתחילה תועיל ההתעוררות להבינם את ערך ההתאחדות וכאשר יתאחדו תועיל הרוח לתזק את ההתאחדות. וכן יפעלו הרוח וההתאחדות זה על זה. ובתחית מתים שפבר נרקב עורם ובשרם וגידיהם וכל הדברים המחברים יש לראות שרק החיים הם המאחדים ומיד כשנוטלו החיים נוטלה מהם גם ההתחברות. וכשם שתחיתו של העצמות היבשות והפזורות לא תוכל לבוא מפלי אשר יערה עליהם רוח ממרום ויתקבצו יחד וישוב הנוף פשהיה, פן הדבר בדרך אחר, פל גופי העם. גם לזה דרוש רוח ממרום, שיאחד ויקשר פולם יחד בקשר של קימא. וכמו שבנוף אחד היו כל העצמות מפוזרות ורק בדבר הי נתקבצו יחד, פן עלולים להתקבץ בדבר הי כל הגופים ביחד. אולם פמו שהגיה בלא רוח ונפש איננו יכול לפעול מאומה, פי כאבן דומם הוא ולהביאו לידי פעולה יש לפתח בקרבו רוח-חיים, פן יוצדק המשל מכל צד על ענין תחית האומה, התחיה הרוחנית. פי כל עוד אשר פל אחד מאישי האומה אל עבר פניו ילך, פורד לנפשו, יהיה זה מעין פזור עצמות, פי ההתחברות הרוחנית חסרה לכל אחד בפני עצמו. ומיד פשתתעורר ההתחברות הרוחנית, שהיוז רק היא יסוד החיים, ישוב העם לתחיה. פי החיים וההתחברות הם קשורים זה בזה. וכמו שאנו רואים, פי בבוא קץ לחיי האדם יתפרדו ויתפזרו כל אברי נופו זה בכה וזה בכה ואין מאסף אותם. ואך פאשר יבוא בהם הרוח מן החוץ יתקבצו יחד וישמו להם ראש אחד ומרכז חיוני אחד, ואח"כ יש לפתח רוח בפנימיותם שתתן להם את כל היתרונות המסונלים לכל האנשים. ושני מיני ההתעוררות האלה הם גם פישראל בעת החילום להתיאש מעממותם ונפזרו לכל רוח, או יבוא במ רוח חיצוני זהם יקיצו משנתם, שנת עועים עמוקה, ורוח לאומיותם תחל לפעם בקרבם ותעבור עליהם גם רוח תשוקה ונענועים לארץ מכורתם ונפשם תערוג אליה פאיל אל אפיקי מים.

ואחרי נשא יתקאל את המשל הראה איך להבין את הנמשל. "העצמות האלה פית ישראל המה הנה אומרים יבשו עצמותינו", פי בהנהנתם הרעה ובהתרחקם מעמם ורתם הם מנלים את דעתם הנפסדת, פי כבר קרבה לשחת נפש עם יעקב ובמתים נחשב. פי כל אלה אשר הנהנתם איננה מתאמת לרות היהדות והולכת מנגד לרות התקוה לנאולה, אף פי בפיהם יתאמרו למאינים בגאולה אמונה שלמה, יש לרעת פי שקר בימינם. והרמיון בזה, לאיש שיש לו שטר-חוב מעשיר אחד על סכום פספ מסוים לזמן קבוע. ואם יודע הוא שפספו בטוח לא יתנהו פבו לאכד הרבה מן הסכום, אם גם ישקלו את הפספ על ידו תומ"י. פי למה יפסיד אחרי שסמוד פבו בטוח, פי כל הסכום פמלאו יושב לו פהניע הזמן הקבוע. אולם אם יתרצה להפסיד הרבה מן הסכום ורק למען החיש זמן התשלומים, אות נאמן הוא, פי לא בטח פבו בפעל השטר, פי ישיב לו את כל פספו במועד הקבוע. ולכן אומר הנביא, שמהנהנתם של הרבה אנשים יש להפיר, פי אכדה ונכרתה מלככם התקוה לשוב לתחיתם הלאומית. והוא אומר להם, פי בתחילה תבוא ההתעוררות החיצונית, שיפתחו קברותיהם. הוא מצייר את מחשבתם הנפסדת פכפר שהם קבורים בו. והי יפתח את קבריהם, יעירם ויעוררם לרעת, פי הם עם לכבד ישכון. וזה יהיה ע"י התעוררות מן החוץ. "ונתתי רוחי בכם", פי הי יאצל עליכם רוח פנימי "וזחיתם והנחתי אתכם על אדמתכם", שיפעם בקרבכם רעיון שיבת הארץ וחידוש ימיכם פקדם.

ומכל החזיון הנהדר אנו רואים אמיתת דברינו, פי התוכחה האמיתית היא ציור החיים, ציור האומה. ויחזקאל זכה לראות את המחזה הנהדר הזה, משום שדבריו היו קולעים למטרה זו לצייר בדבריו ציורים חיים ובהירים ולפחת בקרב שומעי אמריו רוח חיים, רוח האומה הישראלית.

דברי תוכחה (ב)

יש שני מיני תוכחה: (א) להזכיר לחוטא, פי עווננו הוא פנס פרנשי-כבודו, (ב) להזכיר, פי יענש על עווננו בזה או בבא. פי האדם כולל שלשה חלקים: (א) עצמיותו, (ב) כבודו, (ג) רכושו. וכל אדם רוצה לשמור על עצמיותו, על כבודו ועל רכושו. ולכן יש להזכיר לכל חוטא ופושע את ענשי הממון והגוף, או חלול כבודו. והוא יסוד התוכחה.

וזוהי כונת המאמר: „ויאמר אליהם שמעו נאי (בראשית, לז, ו) אמר כד יהיו הנביאים מוכיחין אתכם: שמעו את אשר ה' אומר“ [מיכה, ז, א] (בראשית רבה, סד). הפונה, פי יוסף בקש את אחיו שישמעו את חלמו וישמו לב ואז יראו ויבינו, פי אין את נפשו למלוד עליהם ולמשול בהם בחזקת היד ורק ברוחניות יעלה עליהם ולכן בקש שלא ישטמוהו ולא ינטרו לו איבה.

דג־הרטט

בספר „אוצר נחמד“ להאפמאן מביא מאמר נכבד על דג־הרטט, זהו מין דג, שכל הנוגע בו יאחזהו רעד ורטט. ומעשה היה ואחד נגע בדג־הרטט והוא נגע בחברו וחברו בחברו עד עשרה אנשים—וכולם התחילו לרתת. והוא מביא שם ספור מאת יוסף שילינג, פי בשנת 1849 שמו חכמי האכטיאולאגיע בשבת-התחכמוני אשר בוויין הפירה את דג־הרטט בכורהמבחן ונער פושי, כפי י"ד, היה מוציא את הדג מן המים ומחזירו. ופעם אחת הרגיש הנער פאב עצום ואבעבועות גדולות פרחו בכל גופו. והרופאים החליטו, פי זה מפח העלעקטרי שבדג ואמרו נואש לחיי הנער. והנער שהק על דבריהם. ואז אמנס שב לאיתנו. אולם בפעם השניה קרה לו כן והוא מת כעבור שעות אחדות. והסופר מספר לפי תומו, פי הנער הפושי כחלותו בקש כאת הרופאים שיתירו לו לאכול מבשר דג־הרטט, פי בזה יתרפא מחליו. אבל הרופאים לא מלאו את בקשתו.

ואין ספק, שהנער הפושי היה יליד המקום, ששם שכיחים ומצוים דג־הרטט והיה רגיל בהם לכן לא פעל עליו הרנט תיכה פנגעו בדג כמו שפעל על יתר האנשים. ובפי הנראה השתמש הנער בהרגלו יותר מדי ולכן נפגע ומת. ונעלה מעל כל ספק, פי בקש לתת לו מבשר הדג משום שבמקומו היו מרפאים באופן זה את החולים הנגועים באותה מחלה. והוא מעין זה שהמציאו רופאי זמננו לרפא את הננוע במחלה ארסיית, כמו מנשיכת כלב שוטה, להטיל בו אדם פזה שנרפס בו. וכמו שרצה הפרופיסור קאד להמציא בזה רפאות תעלה להנגועים במחלת השחפת ולא עלתה בידו. ואחריו בא הד"ר האווקין ובידו עלתה לרפא באופן הנ"ל את הננועים בנשיכות כלבים שוטים. פי הארס המלאכותי מחליש את פח פעולת הארס הממית.

וכנראה ידעו גם חז"ל את הדבר הגדול הזה. וכמו שאמרו: „מי שנשכו כלב שוטח אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו“ (יומא, פג, ע"א), שמכאן ראינו ברורה שהשתמשו בזה לרפואה טבעית. [ולא כהרמב"ם שכתב שהיא רפואה סגולית, כי לא ידע עוד שהיא מהרפואות הטבעיות]. ולדעתנו גם ברורנו זה לא הניעו עוד ליריעת הרפואה הזאת בשלמותה כמו שידעה חז"ל, כי כנראה, היתה ביניהם אכילת חצר כבד לרפואה בדוקה לננועי מחלות ארסיות.

דוגמא וצמצום

בכל מקום שנזכר בכתוב איזה נושא יש להסתפק, אם הנושא הוא מצומצם, שכונת הפתוב היא רק על הנושא הזה, או שנזכר רק לדוגמא. והדוגמא היא שער רחב. כי כל דוגמא מוציאה את הנושא מפרטיותו ועושה לענין כללי. אולם באיזה אופן יש להכניס עוד נושאים בנושא זה, אם צריכים הם להיות שוים להנושא הזה בכל פרטיה, או די גם השויון החלקי — בזה יש ספק גדול.

ובררר זו הלכו גם חז"ל בדרשותיהם באגדה ובמדרש. יש דרשות שתכנון הוא, שהפשיטו העצמיות מהמלה הנדרשת ועשוה לדוגמא וממילא נכללו בה עוד כמה ענינים. ויש שהפשטה היתה ברובה, שהפשיטו הרבה חלקים מעצמיותם ונתברו הרבה דברים שאינם שוים להנושא בכל פרטיה. ויש שהפשיטו רק מעט מחלקי הנושא.

דרך משל. אם מוזכרים שם עצם פרטי, כמו: ראובן. בצמצום הפונה היא רק לראובן. ובדוגמא יש לאמר שהפונה היא על עוד אנשים המתיחסים לראובן, אם ביחס המשפחה, שהם בני בית אחד, אם ביחס המקום, שהם בני מקום אחד. ויש לאמר עוד, שהדוגמא היא על כל בני אדם בכלל, או על כל נמצא בכלל.

דוגמא כמותית ודוגמא איכותית

יש שני מיני דוגמא: א) דוגמא כמותית, ב) דוגמא איכותית. דרך משל, אם רוצים לדעת טיבו של פרידגן, או שקימת, לוקחים מעט מן הרגן, או מן הקמח ובוחנים, והמעט מעיד על כל הפרי ועל כל השק. זוהי דוגמא כמותית. ויש דוגמא איכותית. אדם רוצה, למשל, לדעת איכות המתיקות של פוס מים אם ישים בה שלש או ארבע התיכות נופת. אם שם חתיכה אחת הוא מרגיש מתיקות כל שהיא ואז הוא יודע, שאם ישים בה שלש חתיכות תהיה המתיקות פי-שלוש. או אם נר אחד מאיר את החדר במדה ידועה, יש לדעת, שאם יהיו בחדר שלשה נרות יאירו פי-שלוש. זוהי דוגמא איכותית.

ויש שהדוגמא האיכותית נותנת לנו מושג מדבר שבלי הדוגמא אין הוא מובן כל-כך. הרוחניות בכלל אינה מובנת להאדם, אחרי שהוא ניתן בעולם החומרי ומשיג רק ענינים חומריים. ובכל זאת יש דרך להשיג גם את ערך הרוחניות והוא על-ידי דוגמא איכותית. כי כל מעשי האדם ותנועותיו בכל ימי חייו הם או להשיג את הטוב או לברוח מן הרע. והפריחה מהרע היא יותר טבעית והכרחית ובוה משתדל האדם יותר מבהשגת הטוב. ואם אנו רואים, שיש אשר האדם מקבל עליו רע טבעי בעד הנאה רוחנית יש לדעת מזה ערכו של העונג הרוחני — — —

הערת המביא לדפוס: יותר לא נמצא מערך זה בכתב-יד

דין ומציאות

בהיות כי הדינים נוסדים ברובם על עניני המציאות, לכן השינויים בדין הם תוצאות מהשינויים במציאות. השינויים שבחובי נזיקין בין קרן ושן ורגל הם מצד השינויים שיש ביניהם בטבע ובמציאות.

ולפי"ז אמרתי להתבונן במאמר הנמרא: „אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדבריות, ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא“, וכו'. „אבוי אמר וצריך לאודווי קמי עשרה“ וכו'. „מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן“ (ברכות, נה, ע"ב). והנה ברכת ההודאה היא בכלל הברכות. אולם בברכה זו יש שינוי גדול בדין, חידוש שלא מצינו כמותו בשום ברכה ותפלה. והוא בזה שאמרו „ותרין מינייהו רבנן“. אָמנם מה שהצריכו עשרה אין זה חידוש ושינוי, כי הוא בכלל מה שאמרו „פל בי עשרה שכינתא שריא“ (מגילה, ד), אולם התנאי ששנים מן העשרה יהיו רבנן הוא חידוש שלא מצינו בשום ברכה ותפלה. וברור שהשינוי הדיני הזה נובע מהשינוי במציאות. כי כאשר נתבונן היטב נראה, שיש כאן בעצם הענין שינוי גדול המסבב את השינוי הדיני. כי לכאורה יש להקשות. הלא אמרו שם בנמרא לדרך על נס שנעשה ליחיד וברכה זו היא ברכת ההודאה על הנס ואם פן הריהו בכלל כל הנסים? אולם ביאור הענין הוא כן. יש שני מיני נסים: א) נסים גלויים, ב) נסים מכוסים. יש נס שהוא כולו גלוי ונראה בלא שום מעטפה. ויש נס שהוא עטוף במעטפת הטבע. ולהבין את האלהות מנס שהוא מעטוף במעטפה טבעית הוא מהדברים היותר עמוקים הדורשים בינה יתירה. וכשהעולם יגיע להשתלמות האמיתית, ישנו בני-אדם מציאות ה' והפרתו מפל העולם הטבעי, ע"ד „וראו כל בשר יחדיו כי סי ה' דבר“ (ישעיה, מ, ה). ולכן בברכה על נסים גלויים אין צורך שיהיו רבנן, אנשים גדולים המצוינים בחכמתם, כי כל איש פשוט יודע ומשוג את האלהות ממעשי-נסים כאלה. אבל אותם הארבעה, הם פולם בעלי נסים מכוסים העטופים במעטפה טבעית. כמו יורדי הים, למשל. הים הוא מקום מסופן ומי שעושה דרכו בים וניצול הרי זה נס. אולם אין לכתד, כי יש בזה גם תחבולות טבעיות. וכמובן הולכי מדבריות, שהם מזוינים בנשק להנצל מלסטים וחיות רעות. וכן יש רפואות לרפא את החולים. וגם ביציאה מפית האסורים קרוביו של האסיר עומקים בתחבולות טבעיות. וכדי לדעת כי גם ענינים אלה נחשבים בכלל נסים, כי הפל הוא בהשגחת ה' יש צורך בתלמידי חכמים היודעים, כי גם בנסים מכוסים כאלה יד ההשגחה באמצע וגם מהם יש להפיר השגחת ה'.

את הדברים האלה הנני כותב באשר לרעתי מוטל עלי לדרך ברכת הנומל הז מצד הימים שנסעתי בהם מברלין *). והן מצד יציאתי מברלין בכלל, שהיינו נחשבים שם כמו אסורים. ואם כי היינו חפשים וישבנו כל אחד באבסניא שלו והיתה לנו הרשות ללכת ולטייל בכל העיר, בכל זאת, אחרי שאסור היה לנו לצאת מחוץ לעיר אפילו פסיעה אחת, יש לחשוב הישיבה הזאת לישיבה בבית-האסורים.

* זה היה בסוף שנת תרע"ד, כשפרצה המלחמה ותגאון המחבר, שהיה אז בברלין, נחשב שם, כנתין רוסיא, כמה שבועות. — המביא לדפוס.

פי לא ניתן מדה וקצב לכמותו ונדלו של בית־האסורים. ואפילו אם הוא מחזיק במת אלפים אמה, אם רק אסור להיושב בו לצאת ממנו, הרי זה בית־אסורים. ובנוגע להחייב של ברכת הנומל כבר ברכתי בפט"ב ביום א' דר"ה. ואף אם נאמר שהיציאה מברלין נחשבת פיצואה מבית־האסורים, יש מקום לומר שכברכה אחת יוצאים ידי חובה. ובכ"ז אמתית לספר המעשה הזה בפני קהל עם ועדה אחרי שהעיקר בזה הוא הפרסום והוא מעין פרסומא ניסא. ואמנם בענין היציאה מברלין ראינו, כי יד הי עשתה זאת. פי מתחילה נואשנו כמעט מלצאת, פי הממשלה החליטה לעכב את כל בני רוסיא ולא לתת להם לצאת. והי היה עמנו שאחרי רוב השתדלות פעלנו שהתירו לנו לצאת. ועוד יתירה עשו, פי נתנו לנו מסע מיוחד, שלא נהיה מוכרחים לסבול את הרחק והלחץ שסבלו אז הנוסעים במסע הפללי. ונתקיים בנו „ויוציאונו הי לא עלידי מלאך“ וכי, „אלא הקפ"ה בכבודו ובעצמו“.



דין ורחמים

דין הוא צמצום ורחמים הם התפשטות. הדין יש לו גבולים קבועים, אולם הרחמים אין להם גבולים ועלולים הם להתרחב ולהתפשט. והבדל זה הוא גם בין מעשה למחשבה. המעשה הוא צמצום והמחשבה היא התפשטות. והנה הדין רואה למעשה ואם המעשה הוא מעשה־יעול הוא מחייב. לא כן הרחמים, שהם רואים לעושה, ללבו ומחשבתו. ואם יש מקום לרדן את מחשבת העושה לכדי־זכות הם מקילים את ענשו וברונו רחמים יזכרו. הדין חותך את דינו של הננב לשבט ולא לחסד, והרחמים אומרים: „לא יבוזו לננב פי יגנוב למלא נפשו כי ירעב“ (משלי, י, ל).

הנה כי כן, הדין, שהוא מצומצם ומוגבל, נערך לפי המעשה, שגם הוא מצומצם ומוגבל. אולם הרחמים, שהם בלא גבול, נערכים לפי המחשבה, שגם היא בלא גבול ותכלית.



דיני התורה ומבע האדם

מודעת זאת, שכל הדינים נוסדו על טבע האדם. דיני ממונות אין ספק פי מתאימים הם בכל צד לטבע האדם. וגם המצוות שבין אדם למקום הן לפי חוקי טבע הנפש והתקשרותה. והנה מטבע נפש האדם שאין הוא רוצה ליהנות בחנם, לאכול נהמא דכסופא. וגם על זה נוסדו כמה דינים. שפל פרטי זכותיו של האדם נובעים מהזכות הפללית שלו. והזכות הפללית שיש לו להאדם בעולם היא מה שהוא יכול להרדש ולתקן את העולם [ע"ד „אומן קונה בשבח בלי“ (ב"ק, צט, ע"א)]. ולכן הרש שוטה וקטן אין להם קנין וכן עפו"ם. פי הרת והדעת דרושות להאדם והדעת בלא הרת עלולה לקלקל ולא לתקן. וחשו"ק שאינם בני דעה ועפו"ם שאינו בדרעת אין להם קנין, פי הקנין והזכות הם ענין הנאה שיש להאדם. ולפי חוקי הדין יש הרשות ליהנות מזכויות העולם רק למי שהוא יודע שהוא נהנה מיגיע פפו ולא בחנם. פי כן הוא טבע האדם, שאינו רוצה ליהנות מדבר שלא ינע עליו. ועל זה נוסד הדין, שמי שאין לו שום זכות אין לו ליהנות. וגם הדין „אומן קונה

בשבת פל"י נוסד על זה, שאם עמל ויגע בדבר נתקשר אליו ויש לו נחת-רוח בזכרו, כי הוא השביח את הדבר.

ועפ"י יש להבין מליצת חז"ל „אמרה שבת לפני הקב"ה: לכולן יש ביוזוג ולי אין ביוזוג? אמר לה הקב"ה: כנסת ישראל היא ביוזוגך" (בראשית רבה, יא). כי בדרך מליצה יש לצייר, כי שבת יש לה הצדקה להתאונן על רוע מצבה, שנטל עליה ליהנות בחנם לא מיגיע פפים, כי יום-השבת הוא יום-מנוחה ובטול-מלאכה. אולם האמת היא, כי בשבת יש תוספת קרושה ורוחניות ועל-ידי זה שבני-אדם פנוים מפל עבודה חומרית יש להם היכולת לעסוק בתורה ובכל הענינים הרוחניים, כי עצם היום הקדוש מסוגל לזה. וכמו קנה-המודד, שהוא מודד מדרגות הקור והחום רק במקום שהאוויר הוא טבעי, לא חם מחמת חמימות ולא קר מחמת פפור וקרה, כן גם מדרגות האדם אפשר להכיר אותו רק בשעה שסרה מעל האדם יד ההכרח אשר תטהו לאחד משני ההפכים, אל הטוב או אל הרע. ולכן שאלה השבת: „ולי אין ביוזוג"? כי השבת אינה מתחברת עם האדם להוליד איזה מעשה. ועל השאלה הזאת השיב לה הקב"ה: „כנסת ישראל היא ביוזוגך", כי הפנסיה הזאת, שהיא הרוח הישראלית, מתקיימת רק בדבקוה לרוחניותה. ויום-השבת מסוגל הוא לכלל הפנסיה, להתקשר בקשר של קימא. ע"ד „לכה דודי לקראת פלה". כי השבת היא שמו של הקב"ה „שמא דאיהו שלים מפל סטרא". והמנוחה הקשורה בקרושה מעידה על הקשר הקדוש שבין ישראל להקב"ה. וכל המאמרים הרבים בחז"ל המורים שע"י שמירת שבת נמחלים לאדם כל עוונותיו יסודם הוא בזה, שהשבת מורה על הקשר הפנימי. והיסוד של מחילת עוונות הוא מצד שההשחתה היא רק חיצונית ולא פנימית.



דמיון העולם הגשמי להעולם הרוחני

בין הדמיונות שבין העולם הגשמי להעולם הרוחני יש לחשוב גם דמיון זה: פנים וביאור. התורה יש לה פנים וביאור. הפנים לבדי, בלא הביאור, נראה כסתום וחתום וע"י הביאור נעשים הדברים מובנים וקרובים להשכל ואז מוציא האדם מהם עוד למודים. כי כל ענין שאינו מובן אין להוציא ממנו שום למוד. ורק כאשר האדם מבין את הענין על בוריו וטעמו ונימוקו הוא לומד ממנו ומוציא את התועלת הנרצה. וכן הוא בבריאה. יש בה כמה ענינים משוללים כל סבה תכליתית ואין בהם כל טעם לשבח, אולם כשנמצא טעם הדבר הוציאו בני-אדם כמה ענינים חשובים. דרך משל. כאשר המציא ניוטאן את חוקי הכובד הונחה אבן-הפנה להבנת כל הליכות צבא השמים במסלוליהם. ועל-פי חוקי התנועה נודעו כמה ענינים ונתהדרשו כמה דברים מועילים והמצאות חדשות. וכן הוא גם בדבריהימים. ידיעת דבריהימים מועילה רק אחרי הפרור והלבון של השתלשלות המאורעות והקורות. וזולת זאת תהיה התועלת היוצאת מידיעה זו רק תועלת מוחשית, כמו שמתענגים על ספר. ורק ע"י הביאור יש מקום להבין את השתלשלות הסבות והמסובבים, שהם רוח-החיה באופני דבריהימים ולהוציא מהם עוד כמה למודים מועילים. כל ידיעת העבר, שהיא רבת-עדר להבנת העתיד, היא רק אחרי הביאור. יש כמה מאורעות הנראים כסתומים וחתומים ומעוררים תמהון. אולם אחרי הביאור לא רק שהם מתקבלים על הלכה, אלא מועילים להוציא מהם את התועלת הדרושה.

ומזה יש להבין מה גדול החוב המוטל עלינו לבאר ולכרך את פתרון התנועה החדשה (*). שהקיפה בימים האחרונים את כל העולם הישראלי. ויש הנלחבים מאד לתנועה זו ומשתדלים בכל אשר תמצא ידם להגדילה ולהאדירה ולהפיצה בכל קצות הארץ. ויש גם הנצבים לשטן לה ומניחים מכשולים על דרכה. ואם נאבה לדעת את ערכה של התנועה הזאת ואם יש לעמוד לימין המחזיקים בה או להתרחק ממנה, עלינו לעמוד מתחילה על עיקרה ותכנה. ובכל עמידה על תכנה של תנועה, או רוח חדשה, יש מתחילה לשים לב אל הסבה שספכה את התנועה ואח"כ להוציא משפט על התנועה עצמה.

והנה התנועה הנוכחית, שהחלה בימינו ולעינינו, הכל יודעים, כי היא תולדת השנאה לישראל, שהתגברה בימים האחרונים עד למאד; היא תולדה ישרה של הרעמים והפרעות בישראל. כי רק מאז החל רעיון זה לפעם בלבות בני ישראל. ויש להקדים עוד הקדמה קטנה. כי בבואנו לכרך וללבן את התנועה שלפנינו יש לבארה אם מצד ההשקפה המוסרית, או מצד ההשקפה החומרית. מצד ההשקפה המוסרית יש לראות, אם התנועה הנוכחית מתאמת לחוקי הדת והאמונה. ומצד ההשקפה החומרית יש לבאר, אם יש לקוות ממנה תועלת חומרית. והנה מן האמור למעלה, כי הסבה אשר תוללה והולידה את התנועה הזאת היא השנאה הכבושה לישראל, יש להוציא, כי התנועה שלפנינו היא תנועה מוסרית הן מצד עצמה והן מצד סבתה. מצד עצמה—דעת לנבון נקל, כי עצם התנועה, מהותה ותכנה היא להגדיל ולהאדיר את ענין "ישוב ארץ ישראל", שהיא אחת ממצוות התורה. מצד הסבה—גלויה וידועה ההבטחה שהובטחנו, כי בדרך ישראל מטה מטה במעלות התורה והאמונה, עד כי יגיע אל הדיוטה התחתונה של עזיבת הדת ופריקת עול וספנה תהיה צפויה לקיומו התלוי אך ורק בקיום התורה, אז יעוררו עליו הנוים שוט שוטף ושכט המוסר הזה יחזירו למוטב. ואמנם בכל התקופות שסבלו בני ישראל תחת יד לוחציהם ודוחקיהם היו תמיד הלחיצות והרדיפות לסיבה להשיב לבם לתורתם ודתם ולהחזירם בתשובה שלמה לפני ה'. ומראשי יסוד החזרה למוטב הוא, להעלות את זכרון הארץ. ואחרי שידענו שתי הידיעות החשובות, כי הרדיפות והמועקות נורמות החזרה למוטב וכי מראשי יסודי החזרה הוא זכרון הארץ, אין עוד כל ספק, שהתנועה הנוכחית היא תנועה מוסרית, הן מצד עצם מהותה והן מצד סבתה.

ובנוגע להשקפה החומרית—הנה בעצם הגדלת ישוב ארץ-ישראל אין כל ספק שהוא דבר גדול מאד וכי רב ברכה בו לכל בית ישראל. וכמה נתנו גדולי ישראל אל לבם להגדיל את הישוב ולהאדירו, כי ראו אשר ממנו נשקה רב טוב לבני ישראל בהטבת מצבו החומרי.

דמיון אמיתי ודמיון שוא

יש שני מיני דמיונות: (א) דמיון אמיתי, (ב) דמיון שוא. דמיון אמיתי מסכים עם המציאות ודמיון שוא מתנגד אל המציאות.

והנה הדמיון פועל על האדם אף בשעה שאיננו אמיתי מצד המציאות. כמו מי שנתעשר ואינו יודע מזה, אף כי לפי מצב המציאות הוא עשיר, בכל זאת באשר

(* הקורא יבין, שהכונה היא על התנועה הציונית—המביא לדסום.

לפי הרמיון עני הוא כל הליכותיו והרנשותיו הן לפי מצבו הרמיוני. וכן להיפך. אם העני והוא איננו יודע עור מזה, העושר הרמיוני פועל את פעולתו לשמחו, אף כי עני הוא במציאות. וזה מוכיח, כי גם דמיון שוא פועל על האדם. אולם הפעולה הזאת היא זמנית. כי בהודע הדבר להאדם על מצבו במציאות, לשבט או לחסד, מתבטל הפעולה הרמיונית. הננו רואים, כי כל פעולה זמנית תוצאותיה הן מדמיון שוא וכל דמיון שוא עלול להתבטל, כי כאשר יודע המצב האמיתי תתבטל הפעולה שפעל הדמיון הזה על האדם. מה שאין כן פעולת המצב המציאותי שהיא פעולה תמידית. כי אם נתעשר האדם באמת ומצבו הוא מצב עשיר, אז הפעולה שפעל עליו מצבו איננה זמנית.

מכל זה אנו למדים שני דברים: (א) שכל דמיון, גם דמיון שוא, פועל על האדם. (ב) שכל דמיון שוא פעולתו היא זמנית. כן יש לדעת, שכל פעולה זמנית תוצאותיה הן מדמיון שוא, כי רק בשעה שהאדם הוא עשיר בדמיון ועני במציאות הפעולה היא זמנית, כי סוף־סוף תתגלע ותודע האמת. והנה הפעולה האמיתית אין לה גבול וקצב ורק אם איננה אמיתית והידיעה האמיתית עלולה לשנותה היא נקראת פעולה זמנית. דרך משל. אם עשיר שלח את ספינתו טעונה סחורה העולה בכך כל הוננו והספינה טבעה בים. הנה מהשעה הראשונה שטבעה הספינה העשיר הוא עני במציאות. ובכל זאת כל עוד לא נודע לו אסונו ויהיה עשיר בדמיונו יפעל עליו העושר הרמיוני הזה כעושר אמיתי. והפעולה הזאת נקראת פעולה זמנית. ואחת היא אם הידיעה האמיתית עלולה לבוא במשך זמן קצר, ביום או יומים, או גם בחודש ויותר. ורק אם העני והעושר הם בדמיון יש לאמר, כי הפעולה היא זמנית. כי לעומת מצבו האמיתי, הנערך ביחס חייו התמידיים, היא זמנית. וכיון שכן יש להוציא מזה גם את התוצאה, כי אם העושר איננו מקושר עם הנצחיות יש לקרוא זה בשם פעולה זמנית. ולו היה האדם רק זמני ולא היתה לו תעודה נצחית, כי אז לא היה העושר, העלול להיות עמו כל ימי חייו, נקרא זמני. אולם אחרי שתעודת היהודי היא הנצחיות ורק מצד נצחיותו הוא נקרא אדם, מוכן פי כל העושר שאינו קשור עם הנצחיות פעולתו היא פעולת דמיון שוא ורק העושר המקושר עם הנצחיות פעולתו היא פעולה אמיתית. כי לעומת הנצחיות חיי האדם במה נחשבו, הלא הם דמיון שוא ותפל ואינם מתאימים אל המציאות. וכשם שאם חשב האדם להרויח ולא הרויח הרי זה דמיון שוא, כן אם הרויח את הסך שחשב והסך אינו משביעו רצון הוא דמיון שוא, שהרי טעה בעיקר הדבר שחשב למציאות. וכאמת כל מציאות אשר בחומר יסודה ואין בה מהנצחיות והרוחניות אינה נקראת בשם מציאות. כי כל דבר זמני יכלה ויאבד.

יוצא, שאם האדם יודע להשתמש בענינים הגשמיים רק לשם אמצעי להשיג את תעודתו הנצחית דמיונו הוא דמיון אמיתי, כי כאשר ישיג כפי צרכו והכרחו יהיה מלא רצון. ע"ד "פותח את ידו ומשביע לכל חי רצון" (תהלים, קמח, טו). כי מי שכל עניני התמלאות החומר הם אצלו בתור אמצעים ידע שבעה. אולם מי שעניני החומר הם בעיניו תכליתיים לא ידע שבעה. כמו שאמר הפתוב: "אוהב כסף לא ישבע כסף" (קהלת, ה, ט), כי מי שאוהב את הכסף בעצם לא ישבע לעולם.

דמיון ומציאות

הדמיון, המציאות, פעולת המציאות, שם הפעולה, התכלית — כל אלה מתיחסים זה לזה. והשלמות האמיתית היא שיתאים הדמיון אל המציאות. דרך משל. אדם עושה מעשה ומצייר בדמיונו שמו המעשה הזה תצא לו תועלת ידועה, אשר אליה הוא נושא את נפשו. ויש אשר הוא שוגה בדמיונו והמציאות לא תצא לפעולה כאשר שער מראש בדמיונו. וכמה הם שציירו בשכלם, כי אם יעשו כזאת וכזאת תצא מכונה ידועה ולסוף ראו ששנו בדמיונם. וגם במשאו־ומתו יש שבני־אדם שוגים בדמיונם. הושבים הם, כי אם יסעו למקום פלוני, או יעשו מסחר פלוני, יביא להם ריוח בסך ידוע ולסוף הם מפסידים. והוא מפני שהדמיון הוליכם שולל. וזה אות, כי חסרה לאדם השלמות הדרושה. כי השלמות האמיתית היא שהאדם לא ישגה בדמיונו.

ויש עוד מין שגגת הדמיון. כי בשעה שהאדם מצייר בדמיונו שעסק פלוני יביא לו ריוח ידוע הוא מצייר בנפשו, כי יתענג הרבה על הריוח ויבוא לירי תכליתו ויהיה אז שלו ושקט. ובאמת גם בזה הוא שוגה בדמיונו, כי כאשר המסחר יביא לו את הריוח שקוה מראש גם אז לא יהיה שלו ולא יהיה שמח. ונהפוך הוא. כי הפסד שריוח יגדל עוד תשוקתו לכסף. וכבר המשיל הנר"א את העוסק בעניני עוה"ז למי ששותה מידגים מלוחים להשקיט צמאונו, שבאמת הוא מגדיל עוד את צמאונו. במרכזן כל מה שהאדם מרבה קניניו הוא מגדיל את צמאונו ותשוקתו לכסף.

הנה כי כן, העסק בעניני העולם הזה יש לו שתי מנרעות בנוגע להתאמת הדמיון והמציאות. (א) שגגת התאמת הדמיון אל המציאות, כי המציאות אינה מתאמת עפ"י רוב להדמיון. (ב) שגגת הדמיון בפעולת המציאות עליו שאין הוא שמח ונהנה מן המציאות. ולכן חסרה בזה השלמות. כי כמו שבכל פעולה יש תכלית ידועה ושלמות הפעולה היא שתוציא התכלית פן הוא בזה. נמצא, שהפעולות והעסק בעניני עוה"ז חסרה בהם השלמות. לא כן העסק בענינים רוחניים. שהדמיון והמציאות מתאימים תמיד, כי מחשבה טובה הקפ"ה מצרפה למעשה, והעיקר שהאדם יכין עצמו לעשות טוב ואח"כ יעזור לו הקפ"ה. ואחרי כי שכלו של האדם עשוי לחשוב מחשבות יש בידו להתאים את הדמיון אל המציאות. ורק בעת שהאדם הוא במצב השינה קצרה ידו להתאים את הדמיון אל המציאות, כי אז אין המציאות לפניו.



דמיון ושיווי

אחד הפחות היותר נעלים שבאדם, שהביא אותו למדרגת שלמותו ולכל מה שהוא עתיד להיות הוא כח ההשתוות וההתדמות. כי על־ידי הפח הזה יכול האדם להרבות ידיעותיו. ידיעת העולם על־פי מפת הארץ יסודה בדמיון, שהאדם מרמה את המקומות זה לזה. וללא הפח הזה היה צריך האדם לדעת כל דבר מתוך ראייה חושית ולבלות על זה כל ימי חייו. וגם אז היה נשאר ערום וריק מידיעה. כי כמה יש ביד האדם לראות הפל בעיניו בימי חייו הקצרים? וכמרכזן בענינים התוריים משתמשים הרבה בכח הדמיון והשיווי.

וגם המשל הוא מענין זה. כי יש שני משלים. משל הפועל על החושים ומשל הפועל על השכל. דרך משל. אדם רוצה להספיד לחברו תמונת דבר שלא ראה מעולם והוא מראה לו דבר דומה ואמר לו, כי תמונת הדבר ההוא היא כתמונת הדבר הזה. משל זה פועל על החושים. כי איידיעתו לא היתה מצד השכל אלא מצד החושים, כי לא ראה את הדבר והיה צריך ללכת ולראות בעצמו ובא המשל ומקיל מעליו את טורח ההליכה והראיה. ויש משל הפועל על השכל. כי לפעמים המושג הוא דק ביותר עד שאי אפשר להכין אותו והמשל מקרב אותו אל השכל. והוא מעין העיטוף שמעטפים את המושג הרק בכדי להקל על חוש הראות. ותכלית המשל הוא מהידוע על שאינו ידוע ומהמובן על שאינו מובן. ובנוגע לרוחניות וגשמיות יש הבדל גדול בין האנשים השלמים והנעלים ובין ההמונים והגסים. האנשים השלמים — הרוחניות ידועה להם והגשמיות אינה ידועה. וכמו שהתפלא רשב"י: "מניתין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה" (ביצה, טו, ע"ב). וההמונים יודעים את הגשמיות ואינם מבינים את הרוחניות. וכמו שאמרו "מאי אהני לן רבנן" (סנהדרין, צט, ע"ב). וכמו שאמר רבי עקיבא: "בשהייתי עמי הארץ אמתתי מי יתן לי תלמיד-חכם ואנשכנו כחמור" (פסחים, מט, ע"ב). ובהיותו כי המשל הוא מהידוע על שאינו ידוע, לכן האיש השלם השם כל מעיניו בענינים רוחניים יודע את הרוחניות ומכין את פחה. עד כמה היא דרושה להאדם, ואם הוא אינו ממלא את חובותיו הרוחניות משחית הוא את נפשו. אם אינו ממלא את חובותיו בשליחה, שאינו מקיים את המצוות, סובלת הנפש מזה מעין רעב. ואם בחיוב, היינו שהוא עושה את האסורה הוא יודע, כי זה כמו סתהמות להנפש. ומעניני הגוף הוא כל-יך רחוק עד שיש צורך לצייר לו, כי גם בעניני הגוף יש להתנהג כמו בעניני הנפש ולמלא את החובות הנופניים ממש כמו החובות הנפשיים. וכמו שהנפש סובלת מהערך מילוי חובותיה, כן הוא הגוף. וחלופיהם באנשים ההמונים, שיש לצייר להם ולהקיש מן התומרות על הרוחניות.

ובזה מבוארים דברי המדרש: "כתיב, ותתן לי מגן ישעך וימינך תסעדני וענותך תרפני" (תהלים, יח, לו), ותתן לי מגן ישעך זה אברהם זכו, וענותך תרפני מה ענוה הרבה הקב"ה לאברהם שהיה יושב והשכינה עומדת". עוד שם: "בקש לעמוד, אמר לו הקב"ה שב אהה סימן לבניד, מה אהה יושב ושכינה עומדת כד בניד יושבין ושכינה עומדת על גבו, פשישראל נכנסין לבתי-כנסיות ולבתי-מדרשות וקורין שמע והן יושבים לכבודי ואני על גבן" (בראשית רבה, מח). כי תכלית הבריאה הפללית היא, שכל הנבראים יגיעו למדרגת השלמות. ולכן היו האבות למשלים, היינו שמהם ילמדו הכל לעשות וישתדלו להגיע למדרגתם. וכידוע יש שני מיני תכלית: (א) תכלית פללית, (ב) תכלית פרטית. הרבר שהאדם רוצה בכל נפשו, הנה בכל תכלית פרטית ישמח מעט, מעין שמחת התכלית הפללית. והתכלית והשמחה הן ספה ומסובב, כי התכלית מביאה לידי שמחה. דרך משל. אדם רוצה לבנות בית ויש לו להשיג כסף ולקנות עצים ושאר חמרי-בנין. בתחילה הוא טורח להשיג כסף. וכל הטרדות והטרחות שיש לו בהשגת הכסף הן פאמצעים והשגת הכסף היא תכלית לענין זה. אולם רק תכלית פרטית, כי עיקר התכלית הפללית היא הבית. ואח"כ פשהוא עוסק בקניית העצים הוא הולך לכמה כוחרים למצוא את העצים המוכשרים. וכשהשיג את העצים הגיע לתכליתו, ובאמת אין זה אלא אמצעי. ואח"כ פשהוא הולך לקנות שאר חמרי בנין והוא עוסק בבחירתם

ובקנייתם, הנה כל העסק הזה הוא אמצעי וכשהוא משיג את התמרים הדרושים הניע אל התכלית, אבל רק לתכלית פרטית. וכשהוא גומר את בנין הבית הניע אל התכלית הכללית. ואם הבית חביב עליו מאד, הנה בכל פעם כשהוא מגיע לתכלית פרטית הוא שמח מאד, אף כי אף"כ כשהוא מתחיל לעסוק בעוד אמצעים מתעורר בו רוח עוצב, כטבע העוסק באמצעים, בכ"ז מרוב חביבות לעיקר הענין הוא מלא שמחה מהנעה לכל תכלית פרטית.

והנה מצות מילה היא גדולה וחשובה מאד, וכמו שאמרנו: „גדולה מילה שנכתרו עליה שלש עשרה בריתות“ (נדרים, לא, ע"ב) ואין האדם נקרא שלם עד שהוא נימול. ויש בזה כמה טעמים. וישיבה היא אות מנותה ושמחה. ושמחת אברהם מקנינים רוחניים היתה כ"כ גדולה עד שבקיום מצות מילה, שאינה אלא תכלית פרטית, ישב במנוחה ובשמחה. כמי שהוא מסור לרבר כללי, שהוא מלא שמחה בהגיעו להתכלית הפרטית. וכשראה את הקב"ה בקש לעמוד, אמר לו: „שב אתה סימן לבניך“ וכו', „כשישראל נכנסין לבתיכנסיות ולבתימדרשות וקורין קריאת שמע והן יושבין ושכינה עומרת על גבן“, פי זה לכבודו של הקב"ה שהם יושבים ושמחים מקיום כל מצוה ומההנעה לכל תכלית פרטית. וזהו שאמרנו „וענותך תרבני, מה ענוה הרבה הקב"ה לאברהם שהיה יושב והשכינה עומדת“, לציייר, פי הקב"ה הרוצה שתצא התכלית הכללית מהתגלות כבודו בכל העולם, עומד, כלומר, שהאלהות לא הניעה עוד לתכליתה וממילא גם האנושיות לא הניעה עוד לתכליתה. פי התורה היא אלהות והאנושיות היא האדם, וכל מה שתחסר בהתגלות האלהות תחסר באנושיות.



דעת וחירות

הקשר שבין דעת וחירות הוא כליכך מוחלט, כליכך מוכרת, עד פי הידיעה על הקשר הזה היא גם כן נחוצה מאד. וכמו בכל דבר שידעתו נחוצה יש בו כמה דברים צדדיים, שנעשו בהשגחת ה' להזכיר את היסוד, כן גם בענין זה יש כמה ענינים המזכירים לנו את הקשר הזה. אם נשקף על הרצון הטבעי, היינו ההתפתחות המודרנת של הרצון באדם, או על ההכרה המוחשי או על ההלכות המתיחסות לענין זה — מכולם נראה את הקשר שבין דעת וחירות. בטבע אנו רואים, פי כל עוד חסרה להאדם הדעת אי אפשר לתת לו החירות. תינוק שאינו יודע לשמור את עצמו מוכרח לעמוד תחת השגחת אבותיו או אומניו, שישגיחו עליו ושלא יניע יד ורגל בלא דעתם ורשותם. פי אם יסירו אדנותם ממנו ויתנוהו ללכת למקום שהוא רוצה, עלול הוא לכל האסונות שבעולם, להפשל, לפול בכור, לשבור יד ורגל וכדומה. והוא משום שכל זמן שחסרה לאדם הדעת הטבעית לשמור את עצמו איי אפשר לו להיות בן-חורין. וכמריכו מצד ההשקפה המוסרית, אין חירות בלא דעה. פי בלא הדעת המוסרית לא יכין האדם, פי אין לו לעשות דבר שיוזיק לאחרים בגלל הנאתו, פי הנטיה הטבעית הפשוטה מספמת לזה ורק הדעת המוסרית מתנגדת. ומובן, שבמצב כזה אינו ראוי לחירות נמורה והוא מוכרח להיות עוד משועבד תחת יד אדונים. והננו רואים, פי גם הרצון לחירות מתפתח עם התפתחות הדעת. כל מה שהדעת מתפתחת מתפתח יותר גם רגש החירות. וגם מצד ההלכה יש יחס להחירות עם הדעת. וזהו הטעם שאמה עבריה

יוצאת בסימנים. שאז החירות היא מצרה, שהיא איננה עומדת עוד במדרגה שפלה כזו שתחול עליה עבדות.

והדעת האמיתית היא דעת התורה, כי הדעת האנושית אינה יכולה להתחשב לדעת, כי היא עלולה לשגיא ורק אם הדעת האנושית מתקשרת עם דעת התורה אז נקרא האדם ברדעת והוא ראוי לחירות. פי החירות במובנה הרחב פוללת מעשים רצוניים, שהאדם יעשה אותם ברצונו ולא מתוך פניה והתורה פועלת על הרצון, שלא ירצה האדם לעשות דברים שאין לו לעשותם מן הצד המוסרי. ולכן אנו מוצאים, כי היעודים העתידיים, שכולם נאמרו על עת-הזהב, עת ההשתלמות, רובם סובבים על נקודה זו של בטול ההשחתות בעולם. ומההנעה אל ההשתלמות נאמר גם ביטול המלחמות. פי המלחמות הן ענין בפיה ואלמות. וכאשר יחדל הרצון מלהשתרר בעולם וכל אחד ילך רק לאור שכלו ולא לרצונו, לא יהיה מקום לאלמות. באופן שההשתלמות האמיתית היא ההנעה לדעת האמיתית והדעת האמיתית היא התקשרות שכל האדם עם דעת התורה. וכמו שאמר המשורר: „לפי לפי התורה והאדם חבורים הוא נר אלהים בארץ וכי בהצמרם והספמם יתמלא כל הבית אורה“ (הברדשי). וכל עבדות היא שעבוד הכרחי. וכשאינו מקום לכפיות אין מקום גם לעבדות. כי העבד כל מה שהוא עושה הוא עושה מהכרח ולא מרצון. וההכרח אינו תולדות הרעת. כי רק בעת שהאדם עושה דבר מרצונו יש לאמר כי מתחלה העריד את הרבר ואחרי שחשב בשכלו וחשב ומצא כי הוא ראוי להעשות הלך ועשה. אבל מי שעושה דבר מצד פניה אין בזה התעוררות הרעת, פי ספות הרצון ותולדתו הן רק בעת שהרצון הוא הספה והדעת היא המסוכב. פי מפני שהוא רוצה ברבר הוא מטה גם שכלו לזה. אולם אם הרצון הוא תולדות הדעת, שאין הוא רוצה מה שהדעת האמיתית איננה מספמת, אז הרצון הוא גורם מוסרי, פי בלי הרצון לא יעשה דבר. ורק שהרצון יהיה רצון הפשי רצון תכליתי, שירצה בזה מצד עצמותו ולא מצד אמצעי. פי באמת כל מה שהאדם עושה בעצמו יש לאמר שהוא עושה מרצונו, פי הפפיה האמיתית היא בעת שגוף הרבר נעשה לא על ידו [כמו תחבו חלב לתוד פיו וכדומה], אבל אם הרבר נעשה על ידו בעצמו אין בזה כפיה אמיתית ורק שהרצון אינו רצון תכליתי אלא רצון אמצעי. פי איננו עושה את הרבר משום שהוא רוצה בו, אלא כדי להנצל מאיזו רעה. שכופין אותו, למשל, שאם לא יעשה את הרבר יהרג, או יהיה לוקה, או ישלם סכום רב. הרי הוא עושה את הרבר רק בכדי להנצל ממיתה, או ממלקות, או מתשלומים. ואם פן אין הוא רוצה ברבר, אלא שהוא עושה אותו בתור אמצעי וממילא נקרא שהוא עושה דבר שאינו רוצה בו וזהו מעין פפיה ובכפיה אין דעת. סוף דבר. את יחס הדעת להחירות יש לראות מפל צד. הדעת יודעת ערך החירות ונותנת את היכולת להשתמש בהחירות. חירות בלא דעת עלולה להזיק הרבה, ולטובת המדינה מן ההכרח הוא כמעט לכבוש את החירות, כל עוד חסרה הדעת. ולעומת זאת אנו רואים, פי בלא דעת אין להבין גם את מעלת החירות. ולכן אנו מוצאים כמה אנשים, שלא לבר שאינם משתדלים להשיג את החירות, אלא הם משתדלים עוד להמעיט את החירות. פי התשוקה והחפץ לענינים רוחניים הם בעצמם ממלאים חלק גדול מן השלמות האנושית, בעת שהתשוקה לרברים נשמיים לא לבר שאיננה ממלאה חלק מן השלמות, פי אם, להיפך, היא נחשבת מחלקי ההשחתה. ולכן קראו הראשונים לנושא דגל החכמה בשם „דוד החכמה“.

שהוא הוא ביאור השם פילוסוף. יען כי התשוקה לדבר רוחני מעידה על קנין השלמות במדה ידועה. והנה החירות היא מן הענינים הרוחניים, כי היא נותנת מקום להתפתחות, בעת שהעבדות עומדת לשטן על דרך ההשתלמות והתפתחות. ולכן התשוקה לחירות פללית מעידה: קנין ההשתלמות במדה ידועה. כי יש חירות פללית וחירות פרטית. דרך משל. האסיר רוצה לצאת מבית-האסורים. גם הוא רוצה איפוא בחירות, אולם החירות הזאת אינה אלא תולדות ההשחתה. והוא ממש כמו שאדם רוצה להתענג תענוג גופני, שאין מזה ראייה על ההשתלמות, רק, להיפך, כי הוא אות על השחתת המדות. אבל התשוקה לחירות פללית היא תשוקה רוחנית, כי העבדות הפללית אינה באה במקרה ובפרט רק קשורה בהנהגה וההרגל פועל שהאנשים לא ירגישו כ"כ את עוליה. ורק היחידים השלמים היודעים את האנושיות ומבינים היטב את ערפה הם יודעים כמה האנושיות זקוקה לחירות וכמה תוכל החירות להועיל להטבת מצב האנושיות. והתשוקה הזאת היא תולדות ההשתלמות וממילא ראויים האנשים האלה לחירות. אבל מי שאיננו מבין את ערך החירות הפללית הוא אות עד כמה הוא רחוק מן השלמות וממילא אין איש פזה ראוי לחירות. וזוהי כונת המאמר: "והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמד ועולו מעל צוארדו וחובל עול מפני שמוי (ישעיה, י, כו) א"ר יצחק נפחא חובל עול של סנהריב מפני שמו של חזקיה שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות" וכו' (סנהדרין, צד, ע"ב). הפונה, שחזקיה הפיץ קרני אור וישראל הגיעו להשתלמות בשעור הדרוש לחירות האמיתית ולכן לא היה להם צורך עוד בעול, שמקומו רק בעת שלא הגיעו למדרגת החירות.

הדברים האלה יש להם מקום גם בדברי-הימים. ידוע שבמדינות שתושביהן התעוררו לחיי חופש, נמצאו ביניהם מתנגדים, שהיו מחזיקים בכל עון במשטר הישן. ואלה היו גם מפני בלי שם ומרדפי היהודים. כי השנאה ליהודים אינה רק מצד השנאה אלא גם מצד השנאה, כי היא תולדת ההשחתה. ולכן אנשים פאלה אינם יכולים להביז את ערך החירות ולאנשים כאלה מסוכנת החירות כמו לילדים.

מכל מה שדברנו עד פה מוכח בהוכחות נאמנות ומאומתות, כי הדעת והחירות הן קשורות זו בזו. החירות הנמורה והמוהלטת אי-אפשר לה לבוא בלי הדעת הברוכה, בלי ההתפתחות האנושית. וההתפתחות הזאת באה רק על-ידי התורה, כי בלא תורה הדעת האנושית עלולה לטעות ולשנות.

דרגה ופתאומי

יש דברים הנעשים בהדרגה, לאט-לאט, ויש דברים הנעשים פתאום, בבת אחת.

וכן יש מסירת-נפש פתאומית, שהאדם מוסר נפשו פעם אחת על קידוש השם, ויש מסירת-נפש מודרנת, שהאדם מוסר נפשו בהדרגה, מעט-מעט. וכמו שהשינוי הפתאומי עושה רושם גדול והשינוי המודרג אינו עושה שום רושם מצד ההרגל, כן מסירת נפש מודרנת אינה עושה שום רושם מצד ההרגל. ושתיהן מסירות הנפש, הפתאומית והמודרנת, מכוונות לעומת שתי ההנהגות, מתחנה הנסית וההנהגה הטבעית. כי ההנהגה הנסית היא בערך שנוי פתאומי.

התגלות אלהית פתאומית. וההנהגה הטבעית היא מודרנת. שכן כל הבריאה הטבעית היא מין שינוי. כמו כל הגדולים והצמחים, העצים והפירות, שחם נעשים בהדרגה והם מספרים עוזו ה' ונפלאותיו וכלל זאת אין בני-אדם מתפלאים למראה באשר הורגלו בו. ומסירת-נפש הטבעית היא לעומת ההנהגה הטבעית. כי מי שמתרגל להפיר האלהות גם מההנהגה הטבעית הוא ידע גם למסור את נפשו במסירת נפש מודרנת, כי ירגיש בכל רגע ורגע מסירת-נפש. ומי שאינו משיג את האלמות מההנהגה הטבעית הוא אינו יכול להכיל את מסירת-הנפש המודרנת.



דרישה

דרישה היא ענין דרוש, או דרשה, היינו לדרוש ולחקור את הפונה הפנימית. כי פשט הוא הביאור הנגלה המובן כפי מה שהוא בלא החקירה בפנימיותו. והוא מלשוו פשוט, כי בשעה שהבנך פשוט הוא נראה לכל, אבל בשעה שהוא מקופל אי-אפשר לראות מה שיש בו. כמרכן יש במקרא ענינים נלויים ופשוטים הנראים משטחיותו והדרישה היא לחקור בענינים פנימיים, שאי-אפשר לרעת משטחיותו. והוראת נגלה הוא ממש כהוראת פשט. כי פשט הוא החלק הנגלה לכל, וכל מה שנסתר מעיני הרואים אינו מונח למעלה. ולכן פשפשטו את הנושא לא ידעו מה שבתוכו רק מה שבשטחיותו.

והנה היסוד העיקרי בתוה"ק הוא לחקור ולדרוש ולעמוד על כל פנימיותה ומחשבותיה הננוזות. וכמו שאמרו: „אין לך פרשה שבתורה שאין בה תחה"מ אלא שאין אנו יודעים לדרוש" (ספרי, האוינו). וכמרכן כל הבריאה יש בה חלק הנגלה וחלק הנסתר. וכל מה שממציאים חדשות לבקרים מכונות ממכונות שונות הוא הכל לפי הכחות הפנימיים שבבריאה. ועוד בזמננו מתגלים פחות חדשים שעל פיהם ממציאים המצאות שונות. ואחרי שהבריאה והתורה שתיהן מרועה אחר יש גם בבריאה פרד"ם. ה"רמו" הוא חלק האסמכתא שבבריאה. כמו שאמרו: „כפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתדות" (כתובות, ה' ע"ב). וה"דרוש" הם הכחות הצפונים בבריאה הנגלים רק אחרי הדרישה. וה"סוד" הם הכחות הטמונים עוד יותר וכדי להגיע אליהם ולהשיגם יש צורך בעוד ידיעות. וכן בתולדה, היינו בדברי הימים, יש פרד"ם. ה"פשט" הן העובדות והמאורעות הנראים לכל. וה"רמו" הן העובדות המרמזות ברמז נלוי וכולט על כמה ענינים. וכל המעמיק יותר בדברי-הימים יודע סוד שיה המעשים והמאורעות שנקרו ויאתיו בכל דור ודור ורואה איד הם מתיחסים זה לזה. כי פעולת העבר היא גרולה על העתיד. וזה אין לרעת אלא על-ידי דרישה, שלא נשקף על כל עובדה ועובדה בדברי הימים כאילו היא עובדה בודדת. כי כשנתבונן היטב בכל הסבות שסבבו את העובדה ומה שעתידה היא לסבב נראה כי הן חוליה אחת בשרשרת התולדה, כי אין בדידות בתולדה.

וזהו שאמרו: „לא ניתו דברי הימים אלא לדרש" (ויקרא רבה, א), היינו כי ידע האדם הידיעה הנכבדה מהתחפרות העובדות ושיש צבא לתלמידים, כי כל דור ודור בערך התחפרותם נחשבים לתלמידי הדור העבר. וזה רק פשלא ישקוף על העובדות השקפות שטחיות, אלא שיכין לבו לדרוש העובדות ולהשקוף בתוד תוכו, או אז יראה עולם חדש, יראה שכולן אחוזות ודבוקות זו בזו. וזהו

גם פונת המאמר: „ר"ש בן פוי כי הוה פתח בדברי הימים אמר הכי כל דבריך אחד הם ואנו יודעים לרורשן“ (מגילה, יג, ע"א). כי עיקר הידיעה היא להתבונן אל העובדות ואז יש לראות את היחס והקשר שביניהן וכי כולן מתיחסות זו לזו. ומביא שם את המקרא על בת פרעה, שממנו יש לראות איך יש להתבונן על כל העובדה, כי העובדה מבת פרעה היא רק עובדה פרטית, אולם אם נתבונן אל התוצאות ממנה יש לראות בזה ההשגחה האלהית. וכמו בהלכה ידיעת הטעם [שזהו ענין דרישה, שהטעם אינו נלוי לכל, כי איננו כותב בפירוש ורק ע"י הדרישה בפנימיות ההלכה יש לדעת ולהבין את הטעם] פועלת לחבר הלכות שונות הנראות בהשקפה ראשונה כרחוקות זו מזו ואין להן שום קשר וחבור, ורק ע"י הכנת הטעם והחידרה לפנימיות ההלכה נראה, שהן מתלכדות יחד. וכמו כן בטבע יש כמה דברים וחזיונות הנראים פרחוקים זה מזה. אולם על-ידי החידרה לפנימיותו של כל חזיון ונתינת לב להבין טעמם יש לראות שהם מתחברים זה לזה. וכן הוא בנוגע לתולדה. כל עוד שלא ניתן לב להבין את הקורות ולעמוד על כל מקרה ומקרה להבין טעמו ואת הסבות שגרמו לו, נראה כל עובדה כבודדת ושאינו לה שום יחס להעובדות האחרות. אבל לכשנתבונן היטב לכל עובדה, נראה שכולן יוצאות ממקור אחד. כי בפרטי העובדות וסדר הליכתן אין באמת שום נפקא מינה. והעיקר הוא לדעת את העובדות בכללן ואת הגורמים העיקרים ובהן כאילו חוט אחד הולך וחורז פולן יחד. אין שום הבדל בין המלחמות שעשה אלכסנדר מוקדון והאניבאל ובין המלחמות הנעשות עתה בימינו. בכלן יש גורם אחד וסבה אחת — תאוות השלטון והממשלה.



דרך סלולה

ההולך בדרך שאינה ידועה לו והוא רוצה לדעת אם זוהי הדרך הנכונה או לא, סימן זה בידו: אם הדרך היא סלולה, אות הוא שרבים עוברים בה והוא בטוח, כי זוהי הדרך הנכונה. אולם אם הדרך מלאה תחתים וניכר כי לא עברה בה רגל איש, יש לו לחוש שמא תועה הוא בדרך. כי לו היתה זאת הדרך הנכונה, דרך הרבים, היה זה ניכר על כל מדרך פה רגל. וכן הוא בענינים מוסריים. הדרך הנכונה היא הדרך, אשר הלכו בה אבותינו מעולם. וההולך בדרך זה סמוך לבו בטוח, כי הולך הוא בדרך הנכונה והישרה. אולם אם האדם סולל לעצמו דרך חדשה, אשר לא שערוה אבותיו ואבות-אבותיו, יש לו לחוש שמא תועה הוא בישימוני-דרך. ועל זה אמרו: „שחורה אני ונאווה“ (שיר השירים, א, ה) שחורה אני כמעשי ונאווה כמעשי אבותי“ (שיר השירים, רבה, א). כל עוד יש לאדם לאמר, כי דרכיו מתאימות לדרכי אבותיו יהיה בטוח, כי דרכו נכונה ויולך ולא יכשל, כי דרכו דרך סלולה אשר תוליכהו למחוז הצפון.

והיוצא מזה, כי כל מעשה שהאדם עושה יש לו להשתדל להתאימו למעשי אבותיו. ומצאנו ראינו, כי דרך קרמונינו ז"ל היתה, שבעת שרצו להספיד לעם ענין קשה השתדלו לתלות את הרעיון היסודי של אותו הענין באיזה מקרא, כי ידעו נאמנה שכל עוד שדבריהם יהיו מתאימים לדרכי הקודמים להם, שפכר יצאו להם מוניטין בין העם, יקלטו דבריהם במוח העם. כי ברוב ענותנותם לא סמכו על עצמם ולא נשענו על בינתם, כי יוכלו לפעול על העם ולכן ראו לתלות עצמם

באילן גדול, שפבר ידע כל העם את שיאי־נבהו ואת פרוי, פרי קודש הלולים. באופן שבמסרם את דברי חכמתם אל העם יכלו השומעים לחשוב, כי לא מבטנם יצאו הדברים רק הקודמים להם, שפבר יצא להם שם במעשיהם הגדולים והיו לבני־סמכא (אויטריטטן). הם הרו והנו את הדברים האלה ואז סמוך לבם בטוח, פי יפעלו פעולה רבה על לבות בני־העם ויפיקו את התכלית הנרצה.



ה.

הברל מציאותי בבני אדם

כל הדברים שבמציאות חלוקים ונפרדים הם זה מזה. ומפרוד זה יוצאים רוחות רעות שבעולם, רוחות קנאה ושנאה וכל נגעי בני-אדם, כי כל דרך איש ישר בעיניו והוא משתדל להטיל דופי במעשי חברו שאיננו מתנהג כמוהו. ומזה לכל הרעות הרוחניות והמוסריות תוצאות. ועל זה אמרו: „עולם הפא אין בו לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות“ (ברכות, יז, ע"א), כי כאשר יעסוק האדם בענין רוחני העיקר שיפנה את לבו מפל עניני קנאה ושנאה. ולכן בתפלה, שעיקרה היא בצבור, יש לראות שלא יהיה בה נגע מנגעי בני אדם אלה, קנאת איש מרעהו, שנאה או תחרות, כדי שלא תהפך התפלה ממצוה לעבירה.

ויש להתפלא, שגם בתפלה התחלקו האנשים למצבם ולאומנותם, שהיא חלוקה גשמית ורוחנית ואיך יפירנה מקומה בבית-התפלה, ששם יש לבטל את כל ההבדלים החיצוניים שבין אדם לאדם, כי כולם שווים הם לפני אביהם שבשמים? וכל ימי הצטערתי על זה. אך אמרתי בלבי, מנהג ישראל תורה היא. ואמנם יש מקום וסמך לזה בנמרא: „ולא היו יושבים מעורבים אלא זהבין בפני עצמן וכספין בפני עצמן וכזי (סוכה, נא, ע"ב). ובתי-התפלה היו נקראים בתי-כנסיות, כי היו להם גם לבתי-מועד, לאסוף את העם, לקרוא עצרה ולהתיעץ על צפונותיהם. ולכן השגיחה כל פתח על בני כותה ועל בני אומנותה השייכים לה. ובאמת עוד נשאר רושם וסימן ממנהג זה, אשר כל בני אומנות מיוחדת יש להם מדריך ומנהל (ויש מקומות שמכנים את המדריך בשם „דיין“), המשגיח על עניניהם ומתקן להם תקנות להרים את מצב פרנסתם ושוקד על התקנות, שלא תהינה מתנגדות לחוקי תורה ודיניה. והמדריך היה משתדל ללמד את בני חבורתו תורת ה' וקובע להם שעורים בכל יום ויום במקרא, במשנה, בעין יעקב או גם בגמרא. וכן היה נוהג את לבו לפקח על עניני פרנסתם, לתקן תקנות ולגדוד גדרים פפי דרישת הימים שחיו בהם. לפעמים ראו, שכל אומן ירבה לו עוזרים ותלמידים ולפעמים ראו את ההיפך, כי טוב ויפה לצמצם מספר העוזרים והתלמידים, כי ע"י התרבות מספר העוזרים יוצאים קלקולים וזלזולים, תקלות וקטטות. ויש שהשניחו לקצוב לעתים מזומנות את שכר האומנות, הפל לפי הדיון והמקום. ואחרי שהיה זמן שלא בנקל עלה להם לקרוא אספה מיוחדת, כי הממשלה לא התירה להם לאסוף אספות ולתקן תקנות וכל תקנה ותקנה היתה צריכה להתאשר ולהתקיים מאת הרשות, היו נאלצים לקרוא לאספות בבתי-המדורש והתפלה, שלא תשורם עין זו. ומאז נקראו הבתים האלה בשם בתי-כנסיות, כי שם היה מקום האספות והפנסיות. ומשום זה התיחדו כל בני אומנות לקבוצ בפני עצמו, כי להם היה דרוש לתקן תקנות מיוחדות לפי אומנותם [וכמו שנזכר באותו מאמר: „ומשם היתה פרנסתו“ (סוכה, נא, ע"ב)]. וכשנאספו יחד ידע כל אחד את חברי כותה ואל מי לפנות בעת הצורך. ומטעם זה התחילו לכנות בתי-כנסיות מיוחדים לכל בני אומנות מיוחדת. וכמו שבנוגע

לפרנסתם היו לכל בני אומנות אחת תקנות מיוחדות, בן גם בנוגע למצב המוסרי היו תקנות מיוחדות לכל בעלי אומנות. כי כל אומן ואומן יש לו להצטיין באומנתו. שירע אותה על בוריה. ואם גם יהגה בתורת ה' יום ולילה ולא יעשה מלאכתו כראוי וכיאות, לא יצא ידי חובתו. כי משלמים לו בעד מלאכתו. ולכן עליו להשתדל לדעת את המלאכה ולעשותה באמונה.

ובדרך הלצה אמרתי, שלכן חייב כל אדם מישראל לכתוב לו ספר-תורה. רמזו בזה, כי לכל אדם מישראל יש לו תורה מיוחדת בעניני מוסר ויראה. החייט יש לו להצטיין באומנותו. שהתפירות תהיינה חזקות, הקשרים יהיו קשרים של קימא והקרעים יתאחו היטב וכדומה. וכן כל אומן ואומן באומנותו.



הבדלי המסובכים

כלל גדול הוא, שכל השינויים מקורם בסבות ולא במסופכים. ואם אנו רואים שיש שינוי והבדל בין נושאים ירועים, עלינו לחפש את מקור ההבדלים בסבה. דרך משל. שני חדרים שוים בנדלם ובחדר אחד הם ובשני סר. אין ספק שההבדל בקור ובחום מקורו בסבה, שבחדר זה יש תנור ובחדר השני אין תנור, או שיש גם שם תנור והוא מקולקל. אולם אם תנור אחד מחמם את שני החדרים והחום מגיע לכל חדר במדה שוה באופן שמצד הספה שני החדרים שוים ובכל זאת אינו דומה חומו של חדר אחד לחומו של השני, בהכרח שההבדל הוא במסופכים. שהחדר שהחום שולט בו הוא שלם ואין בו חורים וסדקים והחדר השני מלא פרצים והחום יוצא לחוץ. וההבדל הוא כמותי ואיכותי. כי יש שני מיני חום. יש חום הקשה לסבול אותו, כמו חום הבא מפחמי-אבן, ויש חום הפא מקש ומתבן, מעצים ומחמרים אחרים כמו נפט וכדומה. וההבדל בפעולת החום הוא בין בכמות ובין באיכות. למשל, החום הבא מפחמי-אבן פועל בכמותו יותר, כי הוא מגיע לעשרים מעלות. והחום הבא מחומר אחר אינו מגיע אלא לעשר מעלות. אולם יש בזה גם הבדל באיכות החום, כי חום הבא מפחמי-אבן הוא שונה באיכותו מחום הבא מחומר אחר. ויש חמרים השונים הרבה באיכות חומם. יש חום שהוא נעים ורצוי ויש חום שקשה לסבול, אותו והוא מביא לידי כאב-ראש. ואם כי הבדל המדרגות בחום החדרים הוא הבדל כמותי, כי חדר זה מסיקים בחומר שחומו רב והחדר השני — בחומר שחומו מעט, עלול הוא להיות גם הבדל איכותי, כי כשם שהחמרים שונים זה מזה בפעולותיהם בנוגע לשעור החום, כך הם שונים זה מזה באיכות. אולם במקום שההבדל הוא במסופכים ולא בהסבות, שבשני החדרים, למשל, התנורים שוים והחמרים הבעורים שוים, ובכל זאת יש הבדל במדרגת חומם — ההבדל הוא רק כמותי ולא איכותי. וכמו-כן בשני חדרים המוארים בשתי מנורות שוות והחומר המאיר אחד הוא בשתייהן — ובכל זאת חדר אחד מואר בשפע והחדר השני אינו מואר כראוי, ההבדל הוא במסופכים, היינו בהחדרים המוארים. כי חדר זה ריק והאור מתפשט בו ככולו. והחדר השני יש בו הרבה הפצים המעכבים בעד האור להתפשט, או שהחדר הוא גדול ביותר, ואין האור מספיק. וההבדל הזה הוא הבדל כמותי, כי ההבדל הוא בגודל החדר, ולא איכותי. והנה יש חמרים מאירים שריחם רע ואורם עכור ויש חמרים שריחם טוב ואורם בהיר ועוד הבדלים. וגם בכמות האור יש הבדל בין החמרים האלה. ואם שני החדרים שוים ובשתי המנורות

השוות חמרים מאירים במדה שוה וחדר אחד מואר בשפע והשני אינו מואר פראוי — יש להוציא, שהחמרים הם שונים זה מזה וממילא יש גם הכדל איכותי ביניהם, כי האור הבא מחומר זה הוא זך ונקי והאור הבא מחומר זה אינו נקי מעשן ומרית רע. אולם כשאנו יודעים שההכדל הוא בהמסופכים בהכרח שהוא הכדל כמותי.

ובזה בארתי דברי המדרש: „אמר ר' יהודה בר סימון בשם ר' יוחנן שלשה דברים שמע משה מן הקב"ה והרתיע לאחוריו. פיון שאמר לו: „ונתנו איש פופר נפשו (שמות, ל, יב) אמר משה: מי יוכל ליתן פופר נפשו? וכי „אל הקב"ה איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן. זה יתנו, א"ר מאיר נטל הקב"ה כמין מטבע של אש מתחת פסא־הפכוד והראה לו למשה זה יתנו, פוה יתנו" (בבבדר רבה, יב). כי הנתינה יש בה ספה ומסובב. הספה היא הלכ והנתינה היא המסובב. ובכל זאת יש הכדל גדול פנותנים. אחד נותן סכום רב ואחר נותן דבר מועט. ואם ההכדל הוא הכדל מחמת הספה, פי זה נתחמם ונתרגש הרבה והתרגשותו הגדולה פעלה עליו לתת ביד רחבה, וזה לא נתרגש אלא מעט והתרגשותו פעלה עליו לתת דבר מועט — ההכדל הוא הכדל איכותי. אולם אם ההכדל הוא במסובב ולא בספה, פי זה יש לו היכולת בידו לתת הרבה וזה אין לו — ההכדל הוא רק פמותי ולא איכותי. פי איכות הנתינה שוה היא בשניהם, פי במדת ההתרגשות שוה נתן את הסכום הרב נתן זה את הדבר המועט. וההתלהכות שהספה את הנתינה הקטנה דיה היתה לסכב גם נתינה גדולה וחום הלכ היה כמדה גדושה לסכב גם את הנתינה היותר גדולה. וזוהי כונת הפתוב: „ונתנו איש פופר נפשו", פי בפעולות המוסריות מתלפדות כל חלקי הפעולה ותנועותיה לתכלית אחת. לא כן פעולה חומרית, שרק חלק אחד ממנה הוא תכליתי והשאר אינם אלא אמצעים. וזה כחה של המוסריות להעלות את הפעולה למדרגה גבוהה, שפולה תהיה מוסרית. ובנתינה סתם רק הנתינה, או הקבלה, היא תכליתית. אולם פאז היו שתיהן, גם הקבלה וגם הנתינה, תכליתיות. הקבלה — מצד הצורך שהיה בכסף והנתינה — מצד הפועל להראות מסירותו לדברים שבקדושה. פי באמת כל מסירת־נפש היא על קדושת הנפש. מי שמרגיש קדושת הנפש הוא יכול למסור נפשו בכדי להציל את הקדושה. וסבת הנתינה היא הרגשת הקדושה. ומי שמרגיש מדרגת הקדושה כמו שהיא, יודע שיש למסור את הנפש עליה ורק פשאין צורך במסירת נפשו אין לו למסור את נפשו. אבל פשהוא נותן להחזקת הקדושה והקיבוץ הפללי, שהוא־הוא יסוד הקדושה, יש לו לתת פחום פוה הדרוש למסירת נפש. וזהו הביאור של „פופר נפשו", הנתינה היא במקום מסירת נפש. והקב"ה אמר: „איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן", כלומר, לפי ערך ההתרגשות החמה והנלהבה. ועל זה אמרו: „כמין מטבע של אש", נתינה הבאה מתוך חום והתלהבות.



הכדלים באנשים

בני־אדם שונים ונבדלים זה מזה פכשרונותיהם לכל עניניהם. וההכדל העיקרי הוא ההכדל הפנימי. פי ההכדל החיצוני, מה שוה נכוה וזה נמוך, זה שמן וזה כחוש, אינו הכדל עיקרי ולא כוה נבדלים האנשים פנוגע לערפם. ורק פשכלם ובכשרונותיהם הם נבדלים אחד מחברו והכדל זה הוא בפנימיותם, פי אינו ניכר בחיצוניותם.

וכן הוא בפעולות המוסריות. האדם הפשוט מקיים את המצוות בהיצוניותו ממש כמו האדם השלם. שניהם מניחים תפילין פרוי, הפתים והרצועות וסדר ההנחה שוים בשניהם. וההבדל הוא רק בכונת המצוה. כל מה שהאדם גדול בשכלו ובהבנתו ובידיעותיו הוא יודע יותר להבין את הכונה הפנימית של כל מצוה. והאדם השלם מכוון בקיום המצוה את הכונה הנאותה והאדם הפשוט אינו מכוון. וההבדל לפי זה הוא ההבדל פנימי.

והנה כל מצוה ומצוה יש בה דינים מיוחדים המובנים רק לפי טעמה האמיתית של המצוה. והאיש הפשוט מקיים את המצוה מפלי לחקור ולדרוש לטעמה. אבל הרוצה לחקור ולהבין את טעם המצוה, יכול להשתמש בדינים האלה להבין על ידם את טעם המצוה. ובדרך „מן המאוחר אל המוקדם“ יש להניע מן הדינים הפרטים אל הטעם האמיתי של המצוה. פי כל מצוה יש לה סבה אנגית ופיוטית וגם המסובב הוא אנגי ופיוטי. הטעם העיקרי של כל מצוה הוא טעם רוחני ומלבד הטעם הרוחני יש בה, במצוה, עוד תועלת. כמו בענין שבת אנו מוצאים שני טעמים. בדברות הראשונות כתוב: „כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר פם וינח ביום השביעי על־פן ברך ה' את יום השבת ויקרשהו“ (שמות, כ, יא). וכדברות האחרונות כתוב: „למען ינוח עבדך ואמתך כמודד וזכרת פי עבד היית פארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם פיר חזקה ובורוע נטויה על־פן צוד ה' אלהיך לעשות את יום השבת“ (דברים, ה, יד—טו). הטעם הראשון הוא טעם הסבה, פי מטעם זה בא עיקר הצווי. והטעם השני הוא התועלת המסובבת לזכור את העבדות ואת המנוחה הבאה אחריה. ופרטי הדינים שנאמרו ככל מצוה מכוונים לעומת טעם המצוה והתועלת שיש להוציא ממנה.

הבטחה

כל הבטחה סובבת רק על העתיד, שפן על העבר אין מקום להבטחה. ולכן דורשת כל הבטחה אמונה. והבטחה שאין בה פדי למשוך לבו של אדם שיאמין בה אינה מוציאה פעולתה. וממילא מובן, ששלמות ההבטחה תלויה ועומדת באמיתותה, שרק זאת היא חוזק פעולתה. ולכן מצינו שבכמה הבטחות הוזפרו גם ענינים מימים עברו, פדי להראות פי כבר היה כן בשפבר הימים ועל־ידי זה תתחוק יותר פעולת ההבטחה.

הגזמה והפלגה

דרך חז"ל היתה לרבר בלשון הגזמה והפלגה וכמו שאמרו: „דברו חכמים לשון הבאי“ (תמיד, כט, ע"א).

אולם יש לרעת, פי בכל הפלגה יש אמיתות ורק המספר שנזכר איננו אמיתי. וכמו שיש לבטא את כל ענין רבוי במבטא רבוי, אף פי המבטא הזה איננו מוגבל ונתון מקום לחשוב על הרבוי היותר נפרו, אין קפידא ברבר, אחרי שסוף־סוף יש בזה ענין רבוי. פן היה להם מספרים ידועים, שבאו להראות על רבוי. וכמו שרגילים בימינו לבטא רבוי מופלג במספר „אלף“ ואין בזה חשש שקר פי הפל יודעים שהפונה היא רבוי מופלג ואין הכדל אם אדם אומר רבוי עצום או אלף, פי הפונה אחת היא.

וע"ד זה אמרו: „כך שנו חכמים אין פותבין שמרי אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהן והחתן נותן שכר. וממי למדנו? מהקב"ה בשעה שקידש לישראל בסיני" וכי (דברים רבה ג). והאמת היא, פי לולא היו הלמודים האלה בידם לא היו סומכים על הדרש המופלג. אולם הלמודים האלה למדו ממקראות ומהלכות ורק בשרצו לאמרו, שיש ללמוד כל אלה גם מהקב"ה, אמרו בדרך הפלגה: „וממי למדנו מהקב"ה", שזוהי מתפארת המליצה לאמרו, שלמדנו זה מהקב"ה בכבודו ובעצמו. וכמו שבכל דבר עיוני העיקר היה אצלם הלכה למעשה וכמו שאמרו: „אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שנאמר לו הלכה למעשה" (בבא בתרא, קל, ע"ב), כן פונונו גם כאן שתהיה ההוראה להלכה למעשה. ולתפארת המליצה אמרו, שלמדנו זאת מהקב"ה, שעשה כן הלכה למעשה.

הגומה והפלגה הן מעין שיר ופיוט, משל וציוור. וחז"ל הפליגו והרחיבו את פרטי הדברים, כדי לעשות רושם על השומעים. וכמו שמצינו שהתירו לומר הלכה בשם איש שלא אמרה מעולם ורק בכדי שההלכה תתקבל. פי אחרי שידעו, שכן היא ההלכה באמת ורצו שיהיו מורים בו, תלו אותה באילן גדול, כדי שהעם יסמוך עליו בדבר זה. ואם פי יש בזה משום הגומה, לא חששו לכך מפני התכלית הנרצה.



הגשמת הרעיון

כלל גדול היה לחז"ל, כאשר רצו לדבר על רעיון מפשט השתדלו בכל מה שאפשר להגשים את הרעיון. פי כמו שהעין אינה יכולה לשלוט בנושא דק וכשרוצים למשוד עליו את העין, שידע האדם שיש בזה דבר ממשי, פורכים את הנושא עד שיתעבה בכדי שתוכל העין לשלוט בו, כן גם במושגים דקים, שאין השכל יכול לתפסם, ראו חכמינו להגשים אותם בכדי שיוכנו יותר. ועל המתבונן להוציא את הביאור הפנימי מתוך נרתיקו.



הודאה והכרת טובה

יסוד חיוב קרבן תודה בא לעורר בכל האדם רגשי הכרת טובה, שהוא יסוד גדול בשלמות הנפש. כי כשידע האדם שנטל עליו להפיר טובה למיטיבו ואיש חסדו, יביא לבב בינה, פי עליו להודות תמיד לה' על כל תגמולוהי עליו. וזהו יסוד חיוב הברכות, שלא ישבח האדם פי לה' הארץ ומלואה. פי ענין הכרת טובה הוא כעין תשלומים וכשידע האדם שאין לו ליהנות משל חברו בחנם, אז אם גם נותן לו חברו בעצמו ואינו מבקש ממנו כל מחיר, חייב הוא להפיר את הטובה שעשה לו, כדי שלא יתרגל ליהנות משל אחרים. ובכל אשר תמצא ידו להראות לחברו, פי הוא מפיר את טובו וחסדו עליו להראות.

וזהו שהמליצו חז"ל „כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל" (ירושלמי, ברכות, פ"ו), פי המעילה היא בנהנה מן הקרשים וכל העולם והנמצאים בו הם בערך קרושה ואם הנהנה מן העולם הוא מפיר טובה למי שהפיל שלו זהו גופא הוא כמחיר שמשלם על הנאתו מטוב העולם שאינו שלו. וזה שאמר דוד: „חצות לילה אקום להודות לך" (תהלים, קיט, סב). ובילקוט: „כל התפללות בטלות לעתיד לבוא והודיה אינה בטלה לעולם" (ילקוט, תהלים), פי ההודאה מקורה ברגש והרגש לא

יבטל לעולם. ותפלה היא רק אם יחסר לאדם איזה דבר והוא מבקשו, אבל מי שאין דבר חסר לו אין הוא מבקש מאומה. מה שאין בן החודגה, שהיא בכל אופן. ההודאה הרצויה היא זו היוצאת מקרב ולב עמוק. וזה ענין „השתפכות הנפש“. ועיקרה ויסודה של השתפכות הנפש היא בשעה שלכו של אדם מתעורר ברגשי קודש אז תתרומם הנפש ותתפעל מאד. ולזאת מצינו שבאשר רצו חז"ל להורות ולהפיר טובה לאנשי-חסדם הסמיכו את ההודאה על איזה מקרא, כדי שעל-ידי זה יתעוררו בקרבם רגשי קודש ותצא אז ההודאה מעומק הלב, שרק באופן זה היא רצויה ומקובלת.

הויה והעדר

מודעת, כי הויה והעדר הם שני הפכים וגם שמחה וצער הם שני הפכים. וממילא מובן, כי כל דבר שהויותו גורמת שמחה, העדרו גורם צער. וכן להיפך, אם הויות הפכה, או הפריאות, גורמת שמחה לאדם, ממילא העדר הפכה, או הפריאות, גורם לו צער. ואם הויות מחלה, או אסון, גורמת לו צער, ממילא העדרן גורם לו שמחה. באופן שהויה והעדר הם קשורים זה בזה ומתיחסים זה לזה. וידוע מאמר סוקראטס, כי ינון ושמחה, או צער ועונג, קרובים זה לזה. פי אחרי שהסירו מעליו את כבלי והרגיש עונג אמר, כי הוא רואה שהצער והשמחה מצרנים הם, בסור הצער תבוא השמחה. ומובן ממילא, פי יש לאמר גם ההיפך, בסור השמחה יבוא הצער. וכשם שהעונג והצער מתיחסים זה לזה בהויה והעדר, כך הם מתיחסים זה לזה בפרטיהם ותנאיהם.

וידוע, שכל הויה הנורמת שמחה ועונג קשורה בשלשה תנאים: א) המציאות, שתהיה במציאות, ב) הידיעה, שידע האדם עליה, ג) ההפרה, שיפיר את ערכה. וכן גם ההעדר הגורם צער קשור בשלשת התנאים האלה: א) המציאות, שיחסר במציאות, ב) הידיעה, שידע האדם את ההעדר, פי יש שחסר לו ואין הוא יודע. ג) ההפרה, שיפיר את ערך ההעדר, פי יש שהוא יודע את החסר לו ואינו מפיר את ערכו וממילא אין צער גדול.

והנה הידיעה מהעדר הרברים הגשמיים באה על-ידי החושים, על ידי הראיה, או השמיעה. ולכן כל עוד שהאדם לא ראה ולא שמע, אין הוא יודע. והידיעה מההעדר הרוחני בא לו ע"י הראיה הרוחנית, פי השכל והעין דומים זה לזה בכמה פרטים. וכמו בענינים גשמיים, מי שיש לו עינים רואה ומי שהוא עור איננו רואה, בן בכל מושגי השכל. מי שיש לו דעת להבין משיג את המושג ומי שאין לו דעת איננו משיגו. וממילא ידיעת ההעדר היא ג"כ ע"י השכל. וכמו שהעין אם האדם לא יפתח אותה לא יראה, בן בשכל אם לא יפתח שכלו לא יבין. ולכן נקראת בינה יתירה התפתחות השכל — — — הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.

הזכרת הסבה והמסובב

באשר כל סבה ומסובב מתיחסים זה לזה, פי אין מסובב בלא סבה המחייבת מציאותו, לכן יש שתזכירו חז"ל את הסבה וכווננו גם אל המסובב ויש שהזכירו את המסובב וכווננו אל הסבה. [והארכתי בכלל זה בעניני הלכה].

והיות פי כל מסופב, שנסתבב מאיזו סבה, מתיחס לסבתו, לכן יש שהמשיכו חז"ל את המסופבים, שנסתבבו לאחר כמה מאות שנים אל הסבה, ודרשו על הסבה בשעה שפוננו אל המסופבים.



הכנעת הנמוך לפני הגבוה

אם נשקיה על העולם בהשקפה חוררת נראה, פי יש בפריאה כיסוד טבעי, שהנמוך והשפל מתבטל לפני הגבוה ממנו. חוק טבעי הוא בבני-אדם, פי מי שרואה לפניו איש רם-המעלה ירחש לו לבו כבוד ויקר. וכן הוא בפריאה כולה הנחלקת לארבעה סוגים: דומם, צומח, חי ומדבר. הדומם מתבטל לפני הצומח, החשוב ממנו יותר, פי הצומח ניזון מן הדומם. הצומח מתבטל לפני החי והחי — לפני המדבר. וגם במדברים — הקטן מתבירו נכנע לפניו. אולם בכריאה ההבדל הוא היצוני, שהפל רואים אותו, לכן אין לטעות בו. לא כן במדברים, שההבדל הוא פנימי, שאינו בולט באברים הייצונים ורק בכחות הפנימיים, ולכן יש מקום לטעות ולתת את קטן-המעלה לפני רם-המעלה ולהיפך. ולכן אם רואה אדם איש נכבד הולך למי שאיננו מכירו ויש לחשוש שזה לא יכבדנו לפי ערפו, חייב הוא להודיע לו את ערך הנכבד, כדי שידע לכבדו כראוי לו.

סוף דבר. כמו שבכל הדברים ישנם למודים פאלה, שהאדם חייב ללמדם ולדעת ולהוציא מהם תועלת רוחנית, פי כל הפריאה צריכה להיות לאדם לאות ולמופת ללמדוהו בינה, פן הוא בענין שלפניו, בענין ההכנעה. מדה זו יש בכלל הפריאה, שממנה יראה האדם וידע איד להתנהג. ובאמת חש ומרגיש האדם, שמדת ההכנעה נטועה בטבעו, שפן אנו רואים שהאדם רוחש כבוד למי שגדול ממנו. ואף פי מדה זו מביאה טובה לעולם ונחוצה היא מאד לאדם, בכ"ז נוהג גם בה הפלל הידוע „אין טוב בלי רע“, או „אין אור בלי צל“. פי מה שהאדם נכנע לחברו הוא מצד שהוטבעה בו המדה להתבטל לפני מי שגדול ממנו. ואחרי כי בטבע האדם להתנשא לכל ראש, מתפתח פו החפץ לחפש בחברו מומים ומגרעות, כדי שלא יצטרך להכנע מפניו. וכח ההכנעה וכח ההשתררות אינם כחות הפכיים. פי באמת מונח בטבע האדם להכנע ולהתבטל, אולם רק פשהוא יודע בכירור שהוא נמוך ושפל מן האיש שהוא מתבטל לפניו. והיות פי יש בו גם חפץ ההשתררות הוא מבקש לו אמצעים שונים להתרוםם ולהתנשא.



הכרת החושים והשגת השכל

הכרת החושים פועלת רק פשישנם המוחשים במציאות והמפיר והמופר וההפכה מתאחדים יחד במציאות. פי החושים פועלים רק בשעה שהמוחשים לנדם. לא כן השגת השכל, שהיא פועלת גם פשאינו המושג במציאות רק השכל בלבד. ובמושגי השכל נלמד דבר מדבר. ויש פזה שני מיני למודים: א) למוד מוכרת, ב) למוד מוכו.

והנה הגלות מעידה על הגאולה. פי מהגלות יש לדעת את הגאולה. ואם יתפוננו האדם על ההשגחה הנפלאה, איד הוא מתקיים פנס, יבין, פי הוא מתיימר לתכלית הגאולה. אולם למוד פזה הוא רק למוד מוכרת. והלמוד המוכו הוא נעלה

יותר. ואמנם יש בענין זה גם למוך מובן. לזאת אמרתי לכאר היטב את הלמוד הזה, היינו להוכיח, שיש להבין הגאולה מהגלות גם מצד הלמוד המובן, כי שתיהן מתחסות זו לזו ביחס השווי ואופן הגאולה נראה בגלות.

ידוע, כי יעודי הגאולה רבים הם. אולם מעיקרי היעודים ויסודם הוא בטול המלחמות, אפיסת פחות ההשחתה ובטול הסכסוכים הרציניים, כי יתבטלו כל מיני כפיות ואונסים, הנהגים רק בשעה שהרצון שורר בעצם תקפו. כי בשליטת הרצון שייך ענין כפיה, שהמסרב אינו רוצה לעשות את הדרוש להעשות ומה שמוטבע בשכל ובושר ויש לכופו לזה בכפיות שונות. אבל בעת שהשכל הוא המנהיג והאדם עושה את כל המועיל לפי הבנתו, אין מקום לכפיות. והנה המלחמות הן כפיות בעיקרן. כי בהנהגת השכל אין מקום לחרב ולמלחמה. וגם בהתנלע ריב שכלי, לא להמלחמה להכריע. כי מה ענין חרב ואגרור לריב שכלי? ואחרי שידענו, כי הגאולה תלויה בקץ ההשתלמות וזו תבוא רק פשיגועו בני-האדם להנהגת השכל והרצון יבטל מפני השכל, ולו היו בני ישראל עומדים מאז ומעולם על מדרגה זו לא היו גולים, מובן איפוא, שכל ימי הגלות הם אמצעי להכשיר את ישראל למצב זה, למצב הנהגת השכל ובטול האונסים והכפיות. ובמשך זמן הגלות מתקרבים בני ישראל אל הנקודה הגבוהה-המעל-גבוהה הזאת. וכמו בכל שינוי מורגני יש ברבר המשתנה שלשה מצבים: (א) המצב הראשון, (ב) המצב השני — מצב המעבר, (ג) המצב השלישי, פשהרבר כבר נשתנה, פן הוא גם בענין זה. הגלות והגאולה הן רק אותות על מצב האומה ואחרי שהגאולה תלויה במצב המוסרי היא שנוי מורגני, כי יש להם לבני ישראל להשתנות ממצב הנהגת הרצון למצב הנהגת השכל. ולכן יש לראות במשך זמן הגלות איד הם מתקרבים לאותו מצב. ואמנם רואים אנו, כי בכל משך הגלות מתקיימת האומה הישראלית בנוגע לקיומה הרוחני והמוסרי רק על-ידי הנהגת השכל. כי כל הכפיות נתבטלו, שפן אין לישראל ממשלה ואין להם שר ופקיד שישגיח על הענינים המוסריים. וכך יש לראות בכל זמן הגלות איד הגולים מתקרבים אל גאולתם ופרות-נפשם, אחרי שכל קיומם הרתי של ישראל הן התקנות שהם מתקנים ביניהם וכל הכפיות הן רק כפיות רוחניות. ולולא זאת לא היו מתקיימים הגדולים בישראל, שהם מקיימים את המצב הרתי וכל הענינים הרתיים הדרושים הוצאה ופזור-מעוה היו מתבטלים לגמרי. וכל אלה מתקיימים אך ורק משום שיש לישראל הכשרון להתגדר בכח שכלי. ולכן יש להם מקום להחזיק את הגדולים וכל הענינים הרתיים. ומוזה ניפר ענין הגאולה. כי האמצעים המביאים למצב השינוי ניפרים בכל זמן הגלות. פמו שחמימות המים הקרים מעידה על המים, שסופם לבוא לידי מצב הרתיחה — והרברים עמוקים מאד.



הכרת החשיבות

יש שני מיני חשיבות: (א) חשיבות הבאה מתוך ראייה חושית, (ב) חשיבות הבאה מתוך השגה מדעית. ומהחשיבות החושית אפשר לדעת את ערך החשיבות המדעית. והחשיבות הבאה מתוך השגה מדעית גדולה פיעשר מהחשיבות הנראיה לעינים.

דרך משל. אם רואים אנו מכונה, פמו מכונת הטעלעפאן, או הפאנאגראף, שהמציא ראש הממציאים החכם עדיסאן. הנה כולנו רואים את המכונה ומתפלאים

עליה ומבינים מדעתנו, כי הממציא עדיסון הוא בלא ספק איש חכם ונבון וחדר השכל מאד. אולם לפעמים רואים אנו דבר מכוסה, ובהשקפה ראשונה לא נראה בדבר שום פלא. ונהפוך הוא. כי נראים שם נקבים ועוקצים, מעלות ומורדות, עד כי למראה-עין נשפוט, כי לא לבד שאין בדבר כל פלא, אלא כי פשוט וגם הוא. אולם הדבר יצא מאת אחד הממציאים הנודעים לשם ובעל כרחנו עלינו לשער, כי אמנם יש בו פלא, אלא צריך להסיר את המכסה המכסה אותו מעינינו. ויש אשר המכסה עצמו נעשה באורח פלא ולא הכל יודעים איך להסירו. ואולי יש שם עוד מכסות, שנעשו בהשכל ודעת ורק אחרי אשר יוסרו כולם יתראה הפלא שבדבר. ואפשר שיש שם פלא רבי-ערך פזה העולה פיישבע על הפלאות שבמכונות הגלויית. כי באותן המכונות רואה האדם את הפלא ומודר ושוקל את שעור כמותו. לא כן הפלא המכוסה, שהאדם רק משערו ומבין את ישותו, קצרה יד שכלו לשים חוק ונכול לשעור כמותו של הפלא הזה. ואולי יש להתעורר מזה ולחשוב למשפט, כי גם בפלאים שבמכונות הנגלות הנראים לעינים בכל שעור קומתם, אנו שוגים וכי גם שם יש דברים נפלאים הפמוסים ונעלמים מנגד עינינו. כי הפלא המכוסה הוכיחנו לדעת, כי ישנם דבריי-פלא אשר לא תשיגם עין פינתנו ואם כן אפשר שגם בפלא הנראה לעינינו אין אנו רואים את כל הנפלאות שבו והנכול אשר שמנו לכמותו איננו הגבול הנכון.

ועל דרך זה יש גם להעריך את העולם החומרי ואת העולם הרוחני. בעולם החומרי ישנם דברים רבים, שתכליתם ומטרתם גלויות ומוכנות לנו בסקירת-עינינו. ויש דברים, שתכליתם ומטרתם אינן מוכנות לנו כל עיקר. אולם עלינו להאמין, כי יש שם דברים נפלאים הנעלמים מעין כל בשר. וכן יש לדעת, שבכל מקום שאנו מוצאים בחוץ מאמרים זרים ומפלאים, יש בהם בלי ספק ענינים רבי-ערך ורק שהם מכוסים ונעלמים מנגד עינינו.



הלואה ונתינת התורה

ענין ההלואה הוא אחד מעמודי-התוך, שעולם הישוב עומד עליהם, ובלי הלואה לא היה העולם מתקיים, כי המסחר היה שמים ושכר האדם לא נהיה.

תנאי ההלואה תלויים בטבע האנשים ויחוסם זה לזה. יש מלוה, שאין הוא מרדק כל-כך עם הלווה ואינו נכנס עמו בעובי הקורה להכביד עליו את תנאי ההלואה. ויש לווה, שהוא איש אמיד וגם נאמן-רוח ואז מתרבים הקופצים להלוות לו. וכן תלוי הדבר בסכום ההלואה, פרב או במעט. ויש גם ענינים פלליים וסדרים קבועים הפועלים פעולתם. דרך משל. אם נוסדה חברת-הלואה להלוות לאנשים בשעת-החם, ואחרי שזהו ענין פללי מן ההכרח, שהחברה תחוק חוקים קבועים שאין לשנותם. שכן המלוה הפרטי תלוי רק בדעתו ורצונו ויכול הוא לשנות תמיד את תנאי ההלוואות בכל העולה על רוחו. לאיש אשר בטח בו לבו ילוה על דברתו ולא ידרוש ממנו כל בטוחה ולאיש שאמונתו בו מוטלת בספק לא ילוה אף פרוטה בלי בטוחות נאמנות, או שתהיה יד ערב באמצע, כי עבר לוה לאיש מלוה ומי יאמר לו מה תעשה? לא כן חברת הלואה, שיש לה חוקים קבועים שאינם מבדילים בין איש לאיש. ולכן בתי-המלוה הגדולים אינם מלוים לשום איש, יהיה מי שיהיה, אלא לפי חוקיהם הקבועים. ומראשי החוקים הם, שלא

להלוות לשום איש על חתימת־ידו אלא אם פן יש לו ערב. גם יש נכול וקצב לסכומי ההלוואה. אם בית־המלוה, למשל, מלוה על שעבוד קרקעות ובתים, יעריך את סכום ההלוואה לפי ערך הבתים והקרקעות. ויש שהוא מלוה לפי ערך הכנסותיו של הלווה. ויש גם הלוואות משותפות, שכל חברי בית־המלוה ערבים זה לזה. סוף דבר. תנאי ההלוואה תלויים במצב המלוה והלווה וסכום ההלוואה בשעה שהמלוה הוא איש פרטי. אבל בית־מלוה יש לו חוקים קבועים שלא ישתנו לעולם, חוקים השווים לכל נפש. ואחר מתנאי ההלוואה היא הערבות, פרי שיהיה מקום לנכות את חובו מן הערב אם הלווה לא ישלם.

והנה רבים דמו את ענין נתינת התורה להלוואה וכמו שאמרו במדרש: „משל לדניסטום שמלא כיסו זהב והיה עומד וצווה מי שהוא מבקש יבוא וישאל“ (שמות רבה, כט). ואחרי שהתורה ניתנה לרורות היה בה גם ענין הערבות.



המית העולם

יש מהחכמים שכתבו, שהאדם הולך על הארץ כהלום־יין. פי כמו שהיין משפך את האדם ויהלמהו עד פי לא יראה נכוחות ולא בדעת ידבר, פן יש אשר תאות הממון, תאות הכבוד ושאר התאוות הרעות מכניסות בקרב האדם רוח שפרון, רוח עוועים, עד פי לא ידע נפשו.

ויש עוד להמליץ על זה. משל למה הדבר דומה, לאדם שחותרים לו אבר מדולדל מגופו. משקים אותו סמי־שינה, שלא יחוש וירגיש את החיתוך והנסירה של איזמל הרופא. פן האדם מיום הולדו יש לו לדמות בנפשו, שמנתחים ומנסרים את גופו, כמו העץ שמנסרים אותו לאט־לאט עד שמפילים אותו. ולכן יש סגולות המשפרות את האדם, שלא ישמע את קול הנסירה ולא יחוש מכאוביו. פי לו התבונן האדם, שבכל רגע ורגע מימי חייו הולך הוא ומתקרב אל קצו, קץ כל בשר וכאילו מנסרים אותו מגזעו ומשרשו לעקרו מארץ חיים, לא היה יכול לסבול מכאוביו וענות־נפשו. ולכן ישנן בטבע סגולות המשפרות את האדם שלא ירגיש מאומה.

אמנם יש אדם שרעתו מיושבת עליו והוא רואה ומבין, שפך צריך להיות ואין שום פאב בנסירה. אדם פזה הוא מי שמטרת חייו היא רק חיי העולם הבא. ולא רק שאין הוא מצטער על זה, שבכל רגע ורגע הוא הולך ומתקרב אל קצו, אלא הוא שש ושמה, פי רואה הוא בזה קרבת אלהים אשר יחפוץ, פי הולך הוא אל המקום ששם יהנה מזיו השכינה. אולם האנשים המבלים ימיהם בתוהו ושנותיהם בהבל, אם הם היו מחשבים חשבוננו של עולם והיו רואים שכל עמלם לריק ולהבל, היה בטל ישוב העולם וחפץ הקיום. וכנגד זה ישנן הסגולות המשפרות המביאות תועלת לארץ אשר לשבת נוצרה.

ואם רואים אנו שכל רדיפת האנשים אחרי הפצע, הכבוד והתאוה, המוציאים את האדם מן העולם, אין לה מקום בשכל ובכל זאת אין האנשים מניחים את ידם מהם כל ימי חיי הכלם — יש להמליץ עליהם בצדק, פי שתנו לשכרה מן המשקה החריף, מינו של עולם־השקר המשפך, עד פי לא ידעו נפשם.



המתנה

יש שני מיני המתנה: (א) המתנה מצד המקום, (ב) המתנה מצד עצם הרבר. דרך משל. אדם מבקש מחברו יין והוא משיב לו, שימתין עד שיביאו היין. המתנה כזו היא רק מצד המקום. כי היין המבוקש ישנו בעולם, אלא שאינו במקום זה, רק במקום אחר ועל המבקש להמתין עד שיביאוהו משם. ויש המתנה מצד עצם הרבר. אדם מבקש מחברו פרי והוא משיב לו, כי הפרי לא נתבשל עוד ועליו להמתין ימים אחרים עד שיתבשל הפרי ויהיה ראוי לאכילה. המתנה כזו היא מצד עצם הרבר, שהפרי המבוקש איננו עוד בעולם. [כי המבקש רוצה בפרי בשל ולא בבוסר ואספן הבוסר שישנו איננו הרבר המבוקש]. והוא הדין בכל דבר שהמתנה היא מצד עצמו. אם אחר רוצה מים חמים ואומרים לו, כי המים קרים וצריך להרתיחם ועליו לחפות בשעה. הנה יש במים שלש תכונות: (א) הקרירות, (ב) הרתיחה, (ג) המצב הממוצע בין הקרירות והרתיחה. כי לו לא היה במים טבע הקרירות, לא היה צורך לחממם. ולו לא היתה האפשרות להרתיחם, לא היתה כל תועלת בחימום, אחרי שלא יגיעו מעולם לנקודת-הרתיחה. ויש בהם בהכרח גם טבע המצב הממוצע בין-הקרירות להרתיחה, שכן בכל משך זמן החימום הם יוצאים מקרירותם ומתקרבים לאט-לאט אל נקודת הרתיחה. ואם לא היה בטבעם לקבל את המצב הממוצע, לא היו מגיעים מעולם לנקודת-הרתיחה. כי השינוי הוא שינוי מודרג ואי-אפשר שהמים יתהפכו פתאום מצוננים לרותחים, אלא יוצאים לאט-לאט מן הקרירות אל החום ומתקרבים יותר ויותר אל מצב הרתיחה. וזוהי שאנו רואים, שהם מקבלים את המצב הממוצע יש לדעת, שסופם להגיע למצב הרתיחה. כי המצב הממוצע מכשירם להביאם למצב הרתיחה. ואחרי שידוע שיש מצב הרתיחה וגם ידוע שאי-אפשר למים להגיע למצב הרתיחה כל עוד לא יתחממו לאט-לאט, ממילא יש לדעת שאם הם מתחממים יגיעו למצב הרתיחה.

והנה כל המתנה מצד עצם הרבר הוא מצד הזמן, כמו המבקש את הפרי עליו להמתין עד שיתבשל בזמן ידוע. ואם כי גם בהמתנה מצד המקום יש יחס הזמן, כמו המבקש את היין עליו להמתין עד שיביאוהו ממקום אחר, אולם בזה אין הזמן קבוע וידוע. מה שאין כן בהמתנה מצד עצם הרבר, כמו בפרי, שזמן קבוע הוא בטבע לבשול הפרי.



הסתרה

הסתרה היא תרמית. כי ההתנלות יש בה כבוד ומי שפותר בהסתרה הרי זה משום שחוא יודע שיתבזה וינחל קלון. אמנם יש הסתרה, שתכליתה היא התנלות, אולם לא בנקל ולא לכל אחד יעלה להביאה לידי התנלות. ויש עוד כמה מדרגות בהסתרה. ובכל אופן הסתרה, שתכליתה היא הסתר-דבר ולא משום שהמסתיר מוותר על ההתנלות ועל הכבוד שבה, אלא משום שהוא חושש שלא יבוא לידי בזיון בהתנלות — הסתרה כזו היא תרמית.

ולכשנעיינ נמצא שיש ארבעה מיני הסתרה: (א) הסתרה מיראה, שהמסתיר ירא את ההתנלות. וזוהי תרמית. (ב) הסתרה מחמת ותור, שהמסתיר מוותר על ההתנלות, אם כי יודע הוא שינחל כבוד, כמו העושה מעשים טובים בסתר ויודע הוא, כי לו היו מעשיו נודעים בקהל רב היה מכובד מאד על הפריות, אלא שהוא

מוותר על כבודו. ג) הסתרה שתכליתה היא ההתנלות, שהמסתיר חושב להגדיל את כבודו בזה שמעשיו לא יגלו בנקל. ד) הסתרה לשם ריוח, הנוהגת בענייני עסק ומסחר.

וזאת לדעת שהסתרה מחמת ותור טובה רק במעשה המסור ליחיד אבל לא בדעה ומחשבה ובמעשה המסור לרבים. כל אחד יכול לוותר על ההתנלות ולעשות מעשיו בצנעה ובהסתר. אבל בדעות, או במעשה המסור לרבים, פאן יש צורך בהתנלות ובפרסום ואין אנו בני חורין להפטר מהם.

ואולי זוהי הפונה, שבתפילין של יד פתיב „והיו לך לאות“ (שמות, יג, ט) ודרשו חז"ל: „לך לאות ולא לאחרים לאות“ (מנחות, לז, ע"ב) ותפילין של ראש אסור לכסות. פי תפילין של יד הם פנגר המעשה ובמעשה יכול אדם להצטיין פל-פד, עד שאינו רוצה להתפבד והוא מסתיר את מעשיו. אבל תפילין של ראש הם פנגר המחשבה והדעה וכאן יש צורך בהתנלות ובפרסום, פי דברי תורה חיים וקיימים ועומדים בפני הבקורת וכבודם חקור דבר.



העדר ההבנה בחיצוניות

כלל גדול הוא, שפועל בשר ודם לא יפעל כל פעולה בלא מטרה. ולכן כל מפעל היוצא מידי פועל הוא מעיר, פי תכלית ידועה היתה לנגד עיני הפועל. ובמקום שהתכלית גלויה לעינים ומוכנת בנקל יש למוד על פיה את ערך המפעל. שפן כל מפעל נערך בערך תכליתו ומטרתו. אולם במקום שהתכלית איננה גלויה לעינים, יש לדעת ולהבין, פי לוטה במפעל תכלית נשגבה מבינת אנוש, אם רק נווכח שהמפעל יצא מידי פועל שלם, שלא יעשה דבר לכטלה. שפן כל פועל מצטיין באיזו ידיעה ביחס לשאר האנשים, פי אלה קצרה ידם לפעול מפעל זה באשר תחסר להם הידיעה שמצטיין בה אותו הפועל והדרושה להוצאת המפעל. ולכן במקום שהפונה היא גלויה ובולטת אפשר לדעת על פיה את ערך המפעל. אבל במקום שהפונה אינה גלויה, אות הוא כי הצטיינות הפועל ביחס שאר האנשים היא גדולה מאד. ולא זו בלבד שהוא עולה על כולם בידיעות הדרושות להוצאת המפעל, אלא שיש בכחו לעשות מפעל נפלא, שנס אחרי עשיתו לא יוכלו האנשים להבין את תכליתו. פי יש ידיעה מחוץ להמציאות, כמו הפועל העושה את המפעל קדמה אצלו הידיעה עד שלא היה הרבר במציאות. ויש ידיעה מן המציאות, אחרי שהמפעל כבר נעשה וישנו במציאות אפשר לעמוד על תכונתו ולהבין את תכליתו. ובמקום שנס המציאות לא תספיק להבין את המפעל אות הוא על הצטיינותו של הפועל. והפלל הגדול הזה מתיחס גם פנוגע לדברי חז"ל, פי במקום שדבריהם אינם מוכנים פלל יש לדעת, פי לוטה בהם פונה רוממה ונעלה מאד.



העדר והויה

מודעת זאת, פי כל הויה יש לה גבול וההעדר הוא בלתי גבול. והנה בפרשת התוכחה יש הרבה אלות וקללות, שתבאנה על ישראל אם יסורו מדרך התורה. וכל הקללות האלה יש להן גבול. אולם מה יבאב הלב להקללות שהן פלי גבול ותכלית, פפתוב: „גם כל חלי וכל מפה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת

יעלם ה' עליך" (דברים, כה, מא). וכבר עמדו על זה זפי ההפרה. אולם ביאור הענין הוא כן:

ידוע, שמיסוד האמונה הוא להאמין, פי עם ישראל הוא נצחי, היינו שלא יפנום לעולם באמונתו. פי מהי"ג עיקרים הוא להאמין בביאת המשיח ובנצחיות התורה וממילא נכללת בזה נצחיות עם ישראל. ויש להתבונן בזה. הלא ידוע, פי הבחירה היא חפשית ואיך אפשר להבטיח נצחיות ישראל? הרי אין בכלל אלא מה שבפרט ואם כל אחד ואחד מישראל עלול על-פי בחירתו החפשית לסור מדרך ה', ממילא אין גם הכלל בטוח בנצחיותו, שלא יסור לעולם מדרך התורה? ואמנם מצינו בנביאים: "והעולה על רוחכם היו לא תהיה" וגו', "אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוד עליכם" (יחזקאל, כ, לב—לג). וזוהי הבטחה נאמנה על נצחיותה של היהדות וממילא נכללת בה גם נצחיותם של היהודים, שכן אין יהדות בלי יהודים. וגם בזה יש להתבונן, מה הענין של "ביד חזקה ובחמה שפוכה"? כלום ירד הקב"ה מן השמים ויכריח אותנו להניח תפילין וכדומה? אולם הענין הוא, שהקב"ה נתן ביהודי טבע כזה, שבפנימיותו לוחשת תמיד הנקודה היהודית וכשהשונאים מתחילים להציקו שימיר את יהדותו, מתעוררת בו הנקודה היהודית הטמונה עמוק עמוק בלבו. וכמו שאמר הפתוב: "אף אני אלך עמם בקרי והבאתי אותם בארץ אויביהם ארצו יפנע לבכם הערל" (ויקרא, כו, מא). הבטיח לנו הקב"ה, פי מתוך שיהיו בארץ אויביהם ויסבלו על אמונתם ודתם יהיה הסכל הזה סגולה להשיכם אל ה'. פי על-ידי הנקודה היהודית המוטבעת עמוק עמוק בלב היהודי יש לו הפח לבחור בטוב. ועל-ידי הרחק והלחץ מתעוררת הנקודה הזאת והיהודי בוחר בטוב. ואף גם זאת, בכל מקום ובכל זמן נמצאים אנשי-הרוח הנותנים את לבם לעורר את עם ישראל. וכשמגיעים ישראל עד הנקודה האחרונה, נמצאים יראים ושלמים המפיהים בהם רוח חיים ומעוררים אותם לתחיה דתית. ועל-ידי כח הבחירה בוחרים ישראל ללכת בדרך ה' אחרי ההתעוררות מגדוליהם, באופן ששתי הפעולות האלה, פעולת הלחיצות והרדיפות ופעולת ההתעוררות מגדולי הרוח, שתיהן יוצאות ממקור אחד. פי תכלית שתיהן היא לעורר את הנקודה הפנימית של היהדות. היוצא, שבני ישראל שבים אל ה' לא בהכרח ובאונס, אלא ברצון, מצד הבחירה. וגם אז יש להם אפשרות מצד הטבע לצאת לגמרי מפלל ישראל ורק על פי כח הבחירה יודע העם תמיד לבחור בדרך התורה. ומה שיקרה לפעמים שאחד מישראל פורץ גדר, אין בכך כלום, פי הפתוב מדבר רק על הכלל והסרה כללית היא אי-אפשרית מצד הבחירה. והתורה באה לבאר גם העונש שהיה מגיע לישראל לו היתה הסרה כללית ולכן פתבה בסגנון זה: "גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת", היינו החלי והמכה הראוים לבוא בעת שתהיה, חלילה, הסרה כללית, "יעלם ה' עליך", פי אז יהיה העונש פליון פללי ומוחלט. והוא כתוב בלשון שיש לבאר על-ידי ההעלם אחרי שבאמת לא תבוא לעולם השעה הזאת.

העדר וקנין

יש קנין גלוי וקנין נעלם והעדר גלוי והעדר נעלם. אם אדם הוא חכם, עשיר, צדיק—הרי זה קנין גלוי. אם אין בו תורה או חכמה, או אין לו כסף—הרי זה העדר גלוי. אולם אם האדם הוא עני, או שוטה, לכאורה הרי זה כעין קנין גלוי ובאמת אינו אלא העדר נעלם, שכן חסר לו לאדם כסף או שכל. כשאומרים

על אדם שאינו עני, או אינו שוטה, לכאורה הרי זה העדר גלוי ובאמת אינו אלא קנין נעלם, שכן אם אינו עני יש לו כסף, ואם אינו שוטה, יש בו דעת. וכן יש במעשה כמה דברים, שהם נראים כהעדר ובאמת הם גם קנינים.

ונהנה ההעדר אינו יכול להיות מעלה ויתרון. אָמנם יש אפשרות לעשות את ההעדר לקנין, אולם דרושה לזה ידיעה עמוקה וזוהי אומנות יתירה. וכמו שאָמרו: „מה אומנותו של האדם בעולם הזה ישים עצמו כאלם“ (חולין, פט, ע"א). בי האלם כשהוא לעצמו הוא העדר, אולם מי שיש לו חוש הדבור והוא בולם את פיו בשעה שהוא רואה שהשתיקה יפה, זוהי באמת אומנות יתירה. כי לא הדיבור הוא אומנות אלא השתיקה בשעה שיש בה צורך. וגם בבריאה יש מציאות ויש העדר, כמו המדבר. וגם בתורה"ק יש מקומות שנראית בהם מעין חוכמתא עילאה ויש מקומות הנראים ח"ו כהעדר. ויש לדעת שדוקא באותם המקומות צפונה חכמה יתירה. וכן על האדם להתנהג, שההעדר יהיה לתכלית והשתיקה תביא תועלת.

ובזה מבוארים דברי המדרש: „א"ר אליעזר כמה דיות משתפכות, כמה קולמוסין משתברין כדי לכתוב בני חת, עשרה פעמים פתיב בני חת בני חת כנגד עשרת הדברות ללמדך שכל מי שהוא מברך מקחו של צדיק באלו מקיים עשרת הדברות“. „וואחרי כן קבר אברהם (בראשית, כג, יט) הה"ד: „רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד“ (משלי, כא, כא), „רודף צדקה זה אברהם וכו', וחסד' שגמל חסד לשרה וכו'. אמר לו הקב"ה אני אומנותי גומל חסדים תפסת אומנותי בוא ולכוש לבושי, ואַברהם זקן בא בימים“ (בראשית, רבה, נח). ואינו מוכן. אולם ביאור הענין הוא כן. נמילות חסדים היא תולדות הרחמים, פי היא כמו צדקה. ואברהם היה גומל חסדים לא מצד ההעדר אלא מצד הקנין. פי יש העושה צדקה מצד ההעדר, משום שאינו יכול לראות בצער אחרים. ויש העושה צדקה מצד הקנין, מהפרתו את ערך האדם פי רב הוא. והעושה צדקה מרגש-הרחמים אינו רודף צדקה ורק בבוא אליו העני והוא אינו יכול לשמוע צעקתו הוא מרחם עליו. לא כן העושה צדקה מהפרת ערך האדם שהוא רודף צדקה ומשפיל אל דל. וע"ז אָמרו: „רודף צדקה זה אברהם“, שעשה צדקה מהפרת ערך האדם ורדף צדקה. ורודף צדקה וחסד ימצא חיים“, פי גם הימים שעברו עליו הם פולם חיים וקיימים. שפן הימים שהאדם מבלה באכילה ושתיה ושאר צרכי-הגוף הם כאבודים ונפסדים. אבל מי שמכוון בצרכי הגוף לשם קיום הנפש הוא אינו מאבד את ימיו והריהו כעושה צדקה. ויודע שהיו מן הפילוסופים שאָמרו, פי העסק בצרכי הגוף היא חרפה גדולה לאדם, פי הוא מעשה-בהמה. אבל הרודף צדקה וחסד יודע, פי ההעדר אינו יכול להתחשב ליתרון וחשיבות והוא משתדל שכל מעשיו ותנועותיו יהיו מצד הקנין ולא מצד ההעדר. והוא מבין את ערך הזמן ואת ערך החיים וממילא גם את ערך המות. פי החיים והמות מתיחסים זה לזה. ומי שיודע להעריך את ערך החיים יודע להעריך את ערך המות, שהוא רק מעבר מן העולם החולף לעולם הנצחי. ולכן טרח אברהם בקבורת שרה ונכתבו עשר פעמים בני חת „ללמדך שכל מי שהוא מברך מקחו של צדיק כאלו מקיים עשרת הדברות“, שזהו יעוד כל התורה כולה. והפונה של „ימצא חיים צדקה וכבוד“, פי ימצא את החיים האבודים, פי אצל האיש הזה יחשב גם העסק בצרכי הגוף לצדקה ולכבוד. ובעלי המדרש דרשו זאת גם על טפולו של אברהם בקבורת שרה, שפזה הראה אברהם, שהוא יודע כמה החיים והמות נערכים בערך אחר והחשיב מאד את החיים משום שידע להתחשב

את המות, שהוא המעבר לעולם הנצחי. ובהיות פי הגוף הוא דירת הנפש הנצחית לכן יש לחלק גם לו כבוד. וזהו שאמרו: „אמר לו הקב"ה אני אומנותי גומל חסדים", שאני גומל חסד לא מהעדר אלא מקניו, „תפסת אומנותי", גם אתה גומל חסד באופן זה. „בוא ולבוש לבושי. וצברתם זקן בא בימים", פי כל ימי צברתם היו חיים וקיימים ולא היה בהם אף רגע אחר לאיבוד.

העדר מחלט והעדר התכלית

יש שני מיני העדר: (א) העדר מחלט, (ב) העדר התכלית. העדר מחלט הוא אם הדבר נעדר לגמרי, לחלוטין. והעדר התכלית הוא, אם הדבר יש במציאות ורק שנעדרה ממנו תכליתו ומטרת היותו.

והנה את ההעדר המוחלט הפל מבינים. אבל לא רבים יתפמו להבין את העדר התכלית. פי בהעדר התכלית יש כמה מדרגות. יש תכלית הנראית לעינים שהפל מבינים אותה ולכן הם מרגישים גם את חסרונָה בהעדרה, אבל לא רבים מבינים את העדר התכלית בעינים רוחניים, נשגבים מחומר. דרך משל. הפל יודעים, פי תעודת השעון היא להורות את שעות היום, פי תעודת התנור היא לחמם, תעודת המנורה — להאיר, ואם אין לארם שעון, תנור, מנורה, הפל רואים זאת ומבינים את ההעדר המוחלט של שלשת הדברים האלה. פי העדר היותם אצל האיש נראה לעין פל ואין מי שיוסתפק בזה. אולם אם יש אצל האיש שלשת הדברים האלה ורק שנתקלקלו, השעון, למשל, עמד מלכת, או התנור נתקלקל ואי־אפשר להסיקו, או המנורה אינה מאירה, באופן זה אפשר פי מי ששכלו גם עד שאיננו יודע שכל דבר נעדר רק עפ"י תכליתו, לא יראה בזה כל העדר, אחרי שהדברים ישנם בהויה אצל האיש ורק אינם בתכלית וההעדר הוא רק העדר התכלית. ולאנשים נסים כאלה צריך ללמד בינה, פי גם העדר מצד התכלית העדר הוא. אולם בתכלית רוחנית, כמו שהאדם תכליתו הוא החיים הרוחניים וכל אבר ואבר יש לו תכלית רוחנית מיוחדת — בזה יש להסביר לכל קטני חמות ולהבנים בינה יתירה, שזאת היא התכלית האמיתית, התכלית האחרונה בארץ החיים. ואחרי שידעו, פי שמו של פל דבר הוא מצד תכליתו ואם משולל הוא התכלית הריהו כמשולל ההויה העצמית, ממיִלא יתבאר להם שאם תחסר התכלית הרוחנית גם זה נקרא העדר מוחלט. אולם לבאר לאנשים פשוטים את ההעדר בנוגע להתכלית הרוחנית לא יעלה כל־כך בנקל, באשר פל דבר רוחני הוא ענין דק שקשה למוח ההמון לקלטו ולאו פל מוחא סביל דא. ובהיות פי מנדר המשל הוא להקיש בדרך משל ודמיון מרבר ידוע על דבר שאינו ידוע כל־כך, לכן מצינו שהתנא חשב כמה דברים שתכליתם היא לבאר במשל היקשי את העדר התכלית על־פי ההעדר המוחלט, והאחרון משמש למשל והראשון — לנמשל.

והנה ענין זה של העדר מוחלט והעדר התכלית יש לברר מפמה מקומות בהלכה. כמו „הרי שהיתה עינו סמויה וחטטה עבד יוצא בה לחירות" (קדושין, כד, ע"ב), שמתחילה היה כאן העדר התכלית ועכשיו יש העדר מחלט. וכן המימרא: „א"ל אבוי מי דמי התם נברא זילא הוא הכא נברא שביחא הוא" (ערכין, יט, ע"ב) [ע"ש ברש"י ובתוס']. אולם העיקר הוא דמקשי ליה אחרי שהיד יש לו ורק שחסרה לה התכלית אין לשום אותו כאילו חסרה לגמרי, שזהו זלזול רב והאדם שוה פחות מאילו חסרה ליד רק התכלית ולכן הוא אומר, שיש לשום כמה שוה

אדם שלם שידו עמו ורק שאין לו לעשות בידו וחסרה ליד רק התכלית. ולפי"ז הוא רוצה להקל שישלם פתות [וגם יש להאריך בעיקר המחלוקת בענין זה שעצם הדבר ישנו ורק שחסרה תכליתו ופליגי בזה אם חסרון התכלית הוא כמו חסרון העצם אם לאו].



הצטיינות

אם אנו רוצים לציין ולהפליג איזה דבר יש להראות את הצטיינותו והפלגתו לעומת שארי הדברים בני-מינו. דרך משל. אם אנו רוצים להפליג מעלתו של רב אחד, אי אפשר לאמר עליו, פי הוא מצטיין לעומת הנהגת אנשים מן השוק, שכן השם רב נותן לנו את המושג, שיש לו להתנהג בהנהגה אחרת מאלה האנשים. ואין לאמר על רב שהוא מצוין אלא אם פן נעריך לעומתו את חבריו הרבנים והנהגתם ונראה כי הוא עולה על פולם. זו היא הצטיינות. והצטיינות הוא ענין הברל. ובכל הברל יש להשקיף שתי השקפות: (א) השקפת השווי, (ב) השקפת ההברל. וכן הוא בהצטיינות. ובכלל אי-אפשר לאמר על איש פרטי, שהוא מצוין לעומת כל הנבראים — — — הערת הטביא לרפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.



הצלחה ואסון

הצלחה ואסון, אם פי שני הפכים הם, מתאימים הם זה לזה בכמה פרטים. ההצלחה גם פשהיא באה מאליה היא טובה ונעימה. ויש אשר ישמח האדם בבוא אליו ידיעת-פתאום על ירושה או זכיה בגורל וכדומה. אולם יותר ינעם להאדם אם בא לו ריוח בעמל פפיו. וביותר ישישו בני-מעיו, אם הוא בעצמו המציא את העסק שהכנים לו את הריוח. ואם אחרים שחקו ולענו לו ולעסקו ולסוף עלה בידו להרויח הרבה מהעסק, תהיה שמחתו כפולה ומכופלת. פי בטבע האדם להתענג יותר על פרי עמלו ויגיע פפו מאשר על דברים שבאו לו בלי כל עמל ויגיעה. וכמו כן הוא בענין אסון. האסון הוא אסון גם פשהוא בא על האדם שלא בספתו ואשמתו. אולם לב האדם יכאב שבעתים אם נפשו יודעת, פי אולתו סלפה דרפו וכי הוא המיט את האסון על נפשו. או איז קצה לראבון לבו ומפח נפשו.

והנה ידוע, שהטבעי והמוסרי נערכים זה לעומת זה. וכמו שיש הצלחה ואסון בדברים טבעיים פן ישנם בדברים מוסריים. אם עלה בידי איש לעשות מצוה רבה הרי זו הצלחה. וכמו שאמרו חכמינו על דוד המלך: "וזה עמיו (שמואל א. סו, יח) שהלכה כמותו בכל מקום" (סנהדרין, צג, ע"ב). שזוהי הצלחה מוסרית. וכמו כן יש אסון מוסרי, אם נכשל אדם בעבירה חמורה, אסון גדול הוא לו. שפן החוטא נענש בעולם הזה ובעולם הבא. בעולם הזה הוא נתעב בעיני כל יודעיו ובעולם הבא יבואו עמו חשבון לשלם לו כמעשהו. והנה האסון המוסרי הוא רק אם האדם הביא אותו על עצמו, שאם לא כן הריהו אונס, שרהמנא פטריה ואין פאז אסון מוסרי כלל. ובזה אין האסון המוסרי דומה להאסון הטבעי. אם פופים, למשל, אדם אחד שיהרוג את בנו [וכמו הספור הירוע על ר' יצחק ברונא], אם פי זהו אונס, בכל זאת האסון הוא אסון גדול. מיה שאין פן באסון מוסרי, שאינו נקרא

אסון אלא אם האדם הביאו על נפשו, אבל אם בא עליידי כפיה ואונם לא נקרא אסון כלל.

והנה שכלו של האדם עלול לטעות ולשנות מצד סבות ידועות. והחרטה היא בטול אותו הסבות שאז מתפתח השכל והאדם רואה את הדבר כמו שהוא והוא נותן עיניו מקור דמעה. ובוה הוא מראה, כי לא היה שכלו שלם בשעת מעשה, שנכנסה בו אז רוח שטות. והחרטה אינה באה אלא בשעה שהאדם יודע שהוא בעצמו עשה את הדבר ואין לו שום אמתלא להקל מעליו את פובר עוונו ואז רק אז יתחרט. והאסון הוא כמו בחינה ברורה אם החרטה היא מעומק הלב והעינים הוזלפות דמעות הן עדי אמת על זה. וכדאיתא בזוהר חדש: „ורא הוא כל השערים ננעלו” וכי (זוהר חדש, תקון יא, עי”ש כל מאמר).

וזוהי כונת המדרש: „תני ר”ש מה ננרין הם ישראל שהם יודעים לרצות את בוראם. א”ר יודו פאילן כותאי, וכי, א”ר אחא אית איתתא דחכימא למשאל וכי א”ר חנינא אית ארים דחכים למשאל” וכי (ויקרא רבה, ה). בשלשת המשלים הראו לנו, שיש להאדם לדעת את ערכו השפל ואין לו לבקש הרבה, כי אם בכבי ובתחנונים יבוא ולא כנושה הדורש את המגיע לו, אלא בעני הדופק בדלת ומבקש רחמים, וכמו שאומר הפייטן: „לא בחסד ולא במעשים באנו לפניך פדלים וכרשים דפקנו דלתיך” (סליחות). ולסוף בא המשל מהארים, שהיה תולה את החסרון בשדה ובכל השייכים לו ואמר שאם יתן לו בעל הבית מעט פספס יתקן את החסרון. פן יבקש האדם, שיאיר לו ה’ את הדרך ויפקח עיניו לראות האור האמיתי. ואמרו עוד במדרש: „אוכיחד ואערכה לעיניך” (תהלים, נ, כב) תרין אמוראי, חד אמר אעורר כל לעיניך וחד אמר אסודר כל לעיניך” (דברים רבה, א). הורו לנו בזה יסוד ענין התוכחה. אחד סובר, כי יש לעורר לב האדם ולברר לו את טעותו ושגיונו. ואידך סובר, שדי לסדר לעיני האדם את כל ימי חייו, כי האדם שוכח ראשונות, ואז יראה, כי אין בהם דוח חיים וישוב מדרפו.



הראוי והמציאות

מספרים על המלך נאפאליאן הראשון, גבור צרפת, כי בשובו בפחי-נפש מארץ רוסיה עם שארית הפליטה של חיילו הגדול ובעברו את הגבול, הפירו שרהגבול העומד על המשמר. נאפאליאן הבין, כי שרהגבול מתפלא עליו, איך השלך משמים ארץ נבורה-התבל, אשר חבק עולם ומלואו בזרוע עוזו ועתה נודד הוא ובורח. אמר לו נאפאליאן: דע לך, כי אך כפשע בין האושר ובין האסון. ואם ההבדל בין שני אלה רב הוא מאד באיכותו מעט הוא בכמותו. האושר והאסון קרובים זה לזה והמחיצה המבדלת ביניהם היא נמוכה ודקה וכל שעה ושעה היא נוטה לנפול.

הדברים האלה שיצאו מפי השליט הם מחובמים מאד. ונאפאליאן פוון בזה להראות לדעת לשרהגבול כי אין כל פלא בזה, שהוא רואה אותו במצב השפלות וכי גם בהיות האדם על מרום פסגת האושר עליו לדעתה, כי עלול הוא בכל עת ובכל שעה לכל מקרה אסון ופגע. ואמנם ישנם מאמרים רבים בנוגע להאושר והאסון המוסריים. וכהמאמר הידוע: „אין בין גזעין לגינהם אלא מחיצה קלה פעובי דינר”. אולם ההצלחה המוסרית היא „בראוי”, כי הראוי היא השלמות הנעלה ורק

המציאות איננה כפי הראוי. ויש כמה מאמרים הנראים פקשי-הבנה, משום שהם מכוונים אל הראוי. וכמו שאמרו: „כל העונה אמן יהא שמיה רבא בכל פחו קורעים לו נזר דינו“ (שבת, קיט, ע"ב), שהענין הוא, שפפי הראוי צריכה ענית אמן להביא לידי זה. וכן מאמרים: „כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלא מצרים, שנאמר: ואז תתענג על ה' והרפכתיד על במותי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביד' (ישעיה, נח, יד) לא כאברהם“ וכו', „ולא כיצחק“ וכו', „אלא כיעקב“ (שבת, קיח, ע"א וע"ב). הבונה היא, כי המנוחה הקשורה בקדושה מורה על מעלת הנפש ושלמותה. ועל דרך אסמכתא אמרו: „לא כאברהם ולא כיצחק אלא כיעקב“, כי יעקב הוא סמל שמירת שבת והשבת היא הציור האמיתי מקורות עם יעקב.

הרגשה וידיעה

הרגשה וידיעה הן סבה ומסובב מתהפכים. יש שההרגשה היא הסבה והידיעה היא המסובב, ויש שהידיעה היא הסבה וההרגשה היא המסובב. דרך משל. אם ננעץ לאדם מחט בבשרו והוא לא ראה ולא ידע וכשהתחיל להרגיש כאב משמש בידו ומצא את המחט. באופן זה ההרגשה היתה הסבה והידיעה—המסובב. כי הפאב בא לו מנעיצת המחט, אלא שחסרה לו הידיעה עד שהרגיש את הפאב. אולם הרגשה בכלל הוא מסובב, שכן האדם מרגיש בדבר והדבר ההוא מסבב את ההרגשה. ויש שהאדם יודע את הדבר ויש שאיננו יודע. ובדברים שההרגשה באה מיד היא מסבבת את הידיעה. אולם רגש העונג ממציאית העושר אינו בא אלא מידיעה, שאם האדם נתעשר ואינו יודע אין הוא מרגיש כל עונג. ויש דברים שהידיעה לבדה אינה מספיקה ורק הכרת ערכם מביאה לידי הרגשה, שאם האדם אינו מכיר את ערכם אין הוא מרגיש כל עונג בהם.

הרחבת הדבור בשבתם של צדיקים ובגנותם של רשעים

בכמה מקומות הרחיבו חז"ל את דבריהם בשבתם של צדיקים ובגנותם של רשעים. והוא כדי להמשיך את לבם של ישראל לתורה ולמצוות ולהרחיקם מדבר עבירה. כי אהרי שיתפוננו במעלתם של צדיקים, שהם עושים להם שם-עולם במעשיהם הטובים והם לברכה ולתהלה בקרב הארץ והרשעים, להיפך, הם לדראון עולם—יעשו שכם אחר ללכת בדרך הטובה והישרה.

הרחבת הדברים

יש כמה פעמים שהאריכו חז"ל באיזה ענין. ואם נתפוננו בשום-לכ נראה, כי האריכו בדבריהם על איזו מדה טובה או דעה אמיתית. וכמו שפעניני הלכה המקרא מועט וההלכה מרובה, כי חז"ל הרחיבו הדבור בזה שהוציאו דבר ה' זו הלכה מן המקרא ובארוהו באר היטב, פן הוא בעניני אגדה. בכל מקום שחז"ל מדברים על איזה ענין ומסבירים אותו בדמיונות ומשלמים, יש לדעת, כי בעיקרו כבר הוא כתוב במקרא ורק הם הרחיבו את הדברים, למען יכו שורש בלכות השומעים ויעשו פרי קודש במדות ובמעשים.

הרחבת נטיות המלים והוראתן

אחת הידיעות הראשיות שיש לרעת היא, כי הוראת כל מלה הונחה בעצם וראשונה על מושג ידוע ואחר־כך, כשראו בני־אדם, שיש עוד כמה דברים מעין אותו המושג השתמשו בהוראת המלה גם על אותם הדברים.

הידיעה הזאת היא כלל גדול ויסוד מוסד ללרכי התורה שבעל־פה. וכמו בדרשת חז"ל: „אֵל יצא איש ממקומו (שמות, טו, כט) אלו אלפים אמה" (עירובין, נא, ע"א), אנו רואים, כי מהוראת המלה „מקום" נסתבבו אלפים אמה ובגזרה שזה רחוקה. אולם מלת „מקום" הונחה על הדבר שהאדם עומד עליו וכשעה שהאדם עומד על איזה דבר הריהו מחזיק בו ונתקשר אליו והדבר הוא שלו. ואם־כן יש בענין „מקום" המושג „שלו". והדברים השייכים לעיר הם שלו, אם הוא מפני העיר וגם עליהם חל המושג „מקום".

וכן הוראת „ישב" הונחה גם על ארץ שבני־אדם דרים בה. כי „ישב" בכונה הראשונה הוא המקום שהאדם יושב עליו. ואחרי שהאדם אינו יושב בתמידות במקום אחד ובמקום שהוא בוחר לשבת הוא בונה בתים, נוטע פרמיום וזורע שדות, לכן נקראת הארץ שבני אדם יושבים בה בשם „ישוב".

וכן הוראת „אונס" במובנה הראשון משמעה שאנסו לאיש לעשות דבר שלא מרעתו ורצונו. אולם במובן הרחב יש לקרוא שם אונס על כל דבר שהאדם עושה מאי־ידיעה ואין לו דרך להמלט ממנו, כמו מי שאכל עוף ואח"כ נמצאה טרפה, זהו כעין אונס. [מה שאין פן בשונג, שהיה לו לתקור ולדרוש בדבר ולהמלט ממנו].



השגחה וערך ההפסד

כל השגחה היא להציל את הדבר המושגת מן ההפסד. אם ההשגחה היא על דבר חומרי היא באה להצילו מהפסד חמרי, שלא יתקלקל, או שלא יאבד. ואם ההשגחה היא על ענין רוחני, כמו השגחת האב על בנו, שילך בדרך הטובה והישרה, או שיצליח בלמודו — השגחה זו היא להציל את המושגת מהפסד רוחני.

והשגחה היא ענין שמירה. והשמירה היא להציל את הדבר המשתמר מן ההפסד. וממילא מובן, כי השמירה היא לפי ערך ההפסד. כל מה שהדבר המשתמר עומד במעלה יותר נשגבה והפסדו יהיה יותר ניכר ויותר גדול גם שמירתו יותר גדולה ויותר מעולה. וכן הוא בענינים רוחניים. פאשר האב יודע שבנו הוא בעל כשרון גדול ישים לבו אליו ואל חנוכו [ע"ד „קומי שאי את הנער והחזיקי את ידך בו כי לגוי גדול אשימנו" (בראשית, כא, יח)]. וכל מי שאינו יודע את ערך הדבה, אינו יודע גם לשמור אותו בשמירה הראויה לו לפי ערכו האמיתי.

ולכן בשעה שיש לעורר לב האדם, שישים עיניו לדבר וישגיח עליו בעין פקוחה, יש לברר לו בתחילה את יקרת ערכו של הדבר, למען ישפיל להבין את גודל ההפסד שיגיע אם לא ישמרנו כראוי. ואנו רואים כמה יגעו חכמי המוסר הקדמונים להעריך את ערך הזמן, למען ידעו הפל עד כמה יש לשמור אותו מפל משמר ולא להוציאו לבטלה.



השגחה ורצון

שני המושגים השגחה ורצון נראים בשני הפכים. וכאמת הם הפכים זה לזה. ובכל זאת אנו רואים, שלפרקים הם מזדמנים לפונדק אחד. מושג ההשגחה הוא, שכל מפעלות האדם וכל מעשיו אשר הוא עושה הם בהשגחה ה', וכמו שאמר הפתוב: "מה מצעדי גבר פוננו" (תהלים, לג, כג). ובכל זאת יש אשר האדם בעצמו יבחר לו דרך בחיים וימצא נתיבה, כמו שאמרו: "ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות ובקולרין" (בראשית רבה, פו). וכן: "אשריך ר' עקיבא שנתפסת על דברי תורה" (ברכות, סא, ע"ב). והענין הוא כן. תכליתו של כל דבר היא בהשגחה, אולם האמצעים הם ביד האדם. ולכן בשעה שנגזר על יעקב לרדת מצרים כבר היתה ירדתו מוכרתת ורק האמצעים הזקוקים לירידה זו היו בידו לבחור פטוב וכישר בעיניו. וכן בשנגזר על ר' עקיבא ועל פפוס בן יהודה להתפס ולהחשב בכית האסורים, סבב ר"ע את פני הדבך באמצעים נאים, בלמוד התורה ופפוס — להיפך.

והנה יש דברים שהם הכרחיים לקיום האדם ולקיום העולם, לקיום החומרי ולקיום המוסרי. וברברים האלה לא הסתפק הקב"ה בבחירה החפשית ובמניע המוסרי, אלא עשה אותם לענין טבעי. כמו קיום הגוף על-ידי אכילה ושתייה הוא מצוה. והדבר הזה בהכרח שיצא אל המציאות ורק יש מי שמסבכו על-ידי המניע המוסרי ויש שהוא עושה זה מצד המניע הטבעי. וכמו-כן בענין פלל האומה. הבדידות הלאומית נחוצה לקיום גוף האומה. ובשעה שפלל ישראל קץ בבדידות ורוצה בהתפללות תבוא הבדידות מצד ענין טבעי. אולם הבדידות, אף אם היא באה מצד ענין טבעי, יש בה גם ענין מוסרי, כי אילו היו רוצים בני ישראל לפנות עורף להיהדות, כי אז הסירו מעל שכמם כל עול וכל יד עמל ותלאה. אולם בזה יש פח נעלה, שאז מתעורר בקרבם רוח כפיה, מרום ונשגב, הזיק הישראלי מתלהב בקרבם ויהיה לשלהבתיה. וגם ניצוץ היהדות הזה בהכרח שהיה בכת מפבר על-ידי ההשגחה העליונה ורק בידי ישראל היו האמצעים איך להוציאו אל הפועל, אם באונם, על-ידי כפיה, או ברצון. וכמו שאמר הפתוב: "חי אני נאום ה' אלהים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוד עליכם" (יתזקאל, כ, לג). הרי שהוא ענין הכרח ותמיד המטרה יוצאת לאור ורק האמצעים איך להוציאה בידי ישראל הם, אם על-ידי כפיה ורחיפה מז החוץ או שיתעוררו בעצמם.

השוואת ערך התכלית

כל פעולה יש לה מעורר. והמעורר היותר עיקרי הוא התכלית. ולכן כל מה שהפועל מצייר לפניו את התכלית וכל מה שהוא משהו לנגד עיניו את ערך המטרה, יפעל פעולתו ביתר עז ויודרו בה בכל אשר תמצא ידו. וכמו שאמרו: "כל מי שנתן פרוטה לעני הקב"ה נתן לו פרוטות. וכי פרוטה נתן לו והלא לא נתן לו אלא נפשו? הא כיצד היתה פכר בי פרוטות ועני עומר בשוק ואין בידו אלא תשע ובא אחד ונתן לו פרוטה ונטל פכר ואכלה ושבה נפשו עליו" (ויקרא רבה, לד). בזה שציירו, כי הפרוטה עומדת במקום י' פרוטות, יודרו האדם יותר לתת את הפרוטה. ואם יצייר, שהוא נתן עוד את נפשו ישוה לפניו עוד יותר את התכלית וערפה הרם והנשא.

השקפה כללית ופרטית

שני מיני השקפות בדרשות חז"ל: (א) השקפה פרטית, (ב) השקפה כללית. יש שדקדקו, או שהקשו, מחומר הענין עצמו, כי ראו שהענין בולו מוקשה מצד עצמו. וזוהי השקפה פרטית, כי הענין מוקשה במקומו. ויש שהדקדקו, או הסתירה, או הקושיא יוצאת כשמשקיפים על הענין הוה כפי שהוא בשאר המקומות ומשם נראה כעין סתירה מפורשת, או דקדוק הנראה כסתירה. וזוהי השקפה כללית, המשקפת על הענין כפי שהוא בכללו. ויש שהזכירו בפירושו את הדקדוק, או את הסתירה. ויש שלא הזכירו אותם בפירושו, אלא דרשו איזה דרש וכשנעמיק לחשוב בדרש נראה, שהוא בא לתרץ את הקושיא או הסתירה. ויש שהדרש הוא רק פעין השערה. וביחוד השתמשו בענין השערה במקום שנראה כעין סתירה, שצו יש לתרץ את הסתירה גם ע"י השערה.



השקפת האדם על התבל

מראשי הרברים המועילים להתעוררות האדם למוסר-השכל הוא העולם בעצמו. כי כשישקוף אדם-המעלה על העולם יראה, כי כל חמדותיו מהבל המה יחד ואין קורת-רוח בעולם הזה אלא כמצוות ומעשים טובים. וכמאמרם: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" (אבות, פ"ד, ס"ב). כי בעולם הבא לא יוכל האדם להוסיף שלמות כמו בעולם הזה. ואמרו עוד: "מעוות לא יוכל לתקון" (קהלת, א, טו). בעולם הזה מי שהוא מעוות יכול להתקן ומי שהוא בחסרון יוכל להמנות, אבל לעתיד לבוא מי שהוא מעוות אינו יכול להתקן ומי שהוא בחסרון אינו יכול להמנות. יש מן הרשעים שהיו חברים זה לזה בעולם, אחד מהם הקדים ועשה תשובה בחייו קודם מיתתו ואחד לא עשה תשובה וכו'. והוא אומר להם הניחו לי ואלך ואעשה תשובה ומשיבין אותו ואומרים לו אי שוטח שבועלם אין אתה יודע שהעולם הזה דומה לשבת ועולם שבאת ממנו דומה לערב שבת, אם אין אדם מתקן מערב שבת מה יאכל בשבת? ואין אתה יודע שהעולם שבאת ממנו דומה ליבשה והעולם הזה דומה לים, ואם אין אדם מתקן לו ביבשה מה יאכל בים? ואין אתה יודע שהעולם הזה דומה למדבר והעולם שבאת ממנו דומה לישוב, אם אין אדם מתקן לו מן הישוב מה יאכל במדבר?" (קהלת דבה). ושלשת המשלים, משבת, מים וממדבר הם פנגד שלשה מיני העונשים. כי יש שלשה מיני עונשים לעולם הבא. יש המצטרפים בגיהנם ויוצאים ויש הנדונים י"ב חורש ואח"כ נשמתם נשרפת, שווהי בריאה חדשה. ויש הנדונים לדור-ידורות. ועל שלשה אלה אמרו שלשת המשלים. פנגד המצטרפים בגיהנם אמרו המשל משבת, כי מי שלא טרח בערב שבת, הלא יסבול כל יום השבת רעב ונקיון-שנים וגם ישבע חרפה, כי הכל אוכלים ושותים ושמחים והוא יושב בתענית ושרוי בצער. אבל הוא מתחייב בנפשו. כי לו היה נזהר להכין בערב שבת, הרי היה ככל האדם. וזוהי מליצה יפה על אלה הנדונים בגיהנם רק זמן קבוע וכשפלה הזמן הם יוצאים. כמו שבמוציא-שבת יש כבר בידי האדם להכין כל מחסוריו, אף אם לא הכינם מערב שבת. והמשל מהמדבר הוא כנגד אלה שנשמתן נשרפת והם נעשים ככריאה

חדשה — — —

הערת המביא לדפוס — ויתר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.

השרשת האמיתיות

כלל גדול היה בידי חז"ל להשריש את האמיתיות בלב העם. ומוכן מאליו, שהרבה יותר השתדלו בהשרשת דעות פאלה שערפן רב וכל עוד לא נתאמתו כרוך בהן הפסד מרובה ולכן השתדלו להרחיבו ולהשריש בלב העם. והנה אופני ההרחבה וההשרשה רבים הם. ולפעמים התירו לעצמם להניע אל השרשת האמת גם בדרכים צדדיים. יש שתלו הלכה באילן גדול, על שם הנא או אמורא, כדי שתתקבל בעם. וזהו גם ענין האסמכתא. ויש שהכניסו כונה שניה במקרא ואם פי ידעו בעצמם, שהפונה היא רק ארעית, בכ"ז ראוי לדייק איזו דיוקים בענין, שיהיה נראה כאילו הדיוקים מכריחים את אמימת הרבר. וכל זה רק כדי לחזק את השרשת הרעה האמיתית. כי אם יש לדעה מקור במקרא תתקבל יותר על הלב. ונוכל להשקיף על הרבר הזה כעל אמצעי המכשיר את האמצעים. אמנם יש רבים החושבים, כי הפלל "התכלית מעלה את האמצעים" רק הישועיים השתמשו בו, ולכן דרשו אותו לגנאי. אולם באמת הוא כלל גדול, שהשתמשו בו בכמה מקומות. ורק הישועיים נכשלו, שהשתמשו בו לרברים מנונים. אבל הפלל פשהוא לעצמו הוא אמת וישר.

ויש לדעת, כי כאשר הכניסו חז"ל פונה שניה במקרא הקפידו, שיהיה להפונה יחס אל המקרא, אולם יש בזה כמה חלקים. יש שהכונה מתאמתת מן המקרא באמת נמורה, אבל לא מצד הביאור אלא מצד ההוכחה והכנסת הפונה לתוך המקרא, שהיא מעין אסמכתא, היא רק לעשות את המוכח למפורש. ויש שההתאמתות היא מהמקרא נופו והכנסת הפונה היא רק גמול משפט כללי לחלקים. כי המפורש הוא כללי והמוכח הוא חלקי והפונה פועלת על החלקים. ויש שהיחס היא רק אחיזה פלה. ויש שהוא רק ענין דרושי, שלא כווננו לאמת יותר את הרעיון.

השתפכות הנפש

כשהאדם עושה דבר בהתרגשות גדולה—זוהי "השתפכות הנפש". כי הנפש מתפתחת לאט-לאט והאדם העושה מעשהו ברנש פנימי מקרב ולב עמוק נוכל להמליץ עליו, כי כחות-נפשו יוצאים לחוץ באופן בולט והם פועלים בלבד עד שבהכרח הוא מראה אותות התפעלות על-ידי האברים החיצונים. וכשהאדם מתרגש מתעורר בו כח האש שבקרבו. וכמו כל דבר המתעורר על-ידי כח האש מתהפך ממוצק לנוזל, כן הוא באדם. ויש שהאדם יכול לפעול ביתר עז אם רעיון קרוש מפעם בקרבו, כי על ידו מתרוממת נפשו וכאילו משתוקקת לצאת דרך נופו לחוץ. וזהו מה שמצינו, שבשעה שבקשו חז"ל להודות למי שהיטיב עמהם הסמיכו את ההוראה על מקרא מן המקראות, כי מקראי-הקודש מסוגלים לעורר רנשיי-קודש וההודאה הרצויה היא זו היוצאת מלב מלא רנשיי-קודש.

השתתפות חיצונית והשתתפות פנימית

יש שני מיני השתתפות: (א) השתתפות חיצונית, (ב) השתתפות פנימית. השתתפות חיצונית היא תמיד מקרית. כמו שני אנשים, שאין להם כל יחס זה לזה, מזדמנים והולכים במקרה בדרך אחר. השתתפות פנימית היא השתתפות עצמית, שהמשתתפים השתתפו בכונה מיוחדת.

ויש לרעתו, שבכל השתתפות חיצונית אין רגש משותף של צער, או של שמחה. ומה שהולכים במקרה בדרך אחד שמחים שניהם על מאור היום ומצטערים על עלטה וערפל, אין זה נקרא רגש משותף, כי זהו ענין כללי, שאם יש עוד אנשים הולכים בדרך, לא ביחד עמם, גם הם מרגישים את העונג והצער. רגש משותף הוא, שהרגש מיוחד לשניהם מצד השתתפותם. דרך משל, שנים השתתפו בעסק אחד, אם יש ריוח מרגישים שניהם רגש של שמחה ואם יש הפסד מרגישים שניהם רגש של צער. וכל מה שהשתתפות היא יותר פנימית, רגש ההתאחדות יותר חזק. ויש השתתפות פנימית, שכל אחד מהמשתתפים מרגיש מה שחברו מרגיש, אם לטוב ואם לרע, שהשתתפות הנושאים בפעולה היא כל־כך פנימית, עד שמקרה אחד יקרה את כולם. כי בכל פעולה יש שלשה נושאים: (א) פועל, (ב) פעולה, (ג) פועל. וכל אלה משתתפים בשתוף פנימי.

והנה ארץ־ישראל נתיחדה מראש לעם ישראל. וכמו שאמרנו: „מדד הפכה כל הארצות ולא מצא ארץ שראויה לינתן לישראל אלא ארץ־ישראל“ (ויקרא רבה, יג). וזה אות, כי יש השתתפות בין ישראל וארץ־ישראל. וכמה מינויות נהגות רק בארץ. ומזה יש לרעתו, שהשתתפות היא פנימית. וכן יש שבת לארץ, כמו שיש שבת לישראל ושתיהן מעידות על דבר אחד. שבת מעידה על חידוש העולם וגם שביעית מעידה על חידוש העולם, וכמו שאמר הכתוב: „פי לי כל הארץ“, הואיל ואני בראתי את הארץ אני אדונה. ובזמן שישראל שומרים שמיטה ויובל הם מראים בזה, כי יודעים הם את השתתפותם הפנימית ולכן ראויים הם לשבת בארצם. אבל בזמן שאינם שומרים שמיטה ויובל אין הם מודים בהשתתפותם הפנימית ואין להם, לפי מחשבתם, יחס אל הארץ ולכן הם גולים ממנה.

התאמה מוסרית

דרך חז"ל במקורש היה, שאדם המעלה יתאים הנהגתו, דרכיו ודבריו רק לררכי המוסר, כי אם אחת מהנהגותיו לא תתאים לררכי המוסר הלא תתנגד להשלמות ואז אין האדם שלם במלוא מובן המלה. ולכן בכל מקום שיש מקרא, שלפי פשוטו נראה בו כעין פגם בשלמותו של אדם המעלה, השתדלו חז"ל לפרשו באופן שיתאים אל השלמות הדרושה. ולכן דרשו „וירא יעקב מאד“ (בראשית, לב, ח) אמר שמא ינרום החטא (ברכות, ד, ע"א), פי המורא הנשמי הוא חסרון לאדם המעלה. גם בושא וכלימה הוא לו. וכמו שאנו אומרים בתפלה: „ויחד לבבנו לאהבה וליראה שמד“ — אז — „ולא נבוש לעולם ועד“ (תפלת שהרית). אולם אם האדם ירא לעצמו ובשרו, אין זה כבוד לו אלא בושא וחרפה. וזה גם יסוד דרשתם על הכתוב: „צל תירא אותו“ (במדבר, כא, לג) „אמר שמא תעמוד לו זכותו של אברהם אבינו“ (נדה, סא, ע"ב). פי קשה היה בעיניהם ליחס למשה רבינו מנרא נשמי. ובמדרש יש עוד כמה דרשות על המקרא הזה, שתכליתו היא להראות, כי נתירא רק מאיזה כח רוחני, שלא יהיה למנו לאויבי ישראל.

התאמה פנימית והתאמה חיצונית

בכל מקום שדרשו חז"ל איזה מקרא יש התאמה בין המקרא ובין הדרש, שאם לא כן למה בחרו דוקא במקרא זה לתלות עליו את דרשתם?
אולם יש שני מיני התאמה: (א) התאמה פנימית, (ב) התאמה חיצונית.

התאמה פנימית היא במקום שהדרשה נובעת מעצם המקרא והיא כעין הוכחה. וכמו למשל, שאם נמצא כתוב: **בִּי פַעֲמִים בִּי—דִּי, וְדִי עִם דִּי—חִי**, יש הרשות בידנו לאמר, שכתוב גם כן, **כִּי בִּי פַעֲמִים בִּי עִם דִּי—חִי**. אָמְנֵם לֹא נִכְתַּב זֶה בְּפִירוּשׁ, אִלְמָּה מִוֹכַח הוּא מִן הַמְּפֹרֵשׁ וְכַח שֶׁל הַחֶלֶק הַמוֹכַח יִפֶּה כִּכְהֵם שֶׁל שְׁנֵי הַחֲלָקִים הַפְּתוּבִים בְּפִירוּשׁ, וְהַתְּאֵמָה חִיצוֹנִית הִיא, שֶׁרַק הַמִּבְטָאִים הַחִיצוֹנִים שֶׁל הַדְּרָשׁ מְתַאֲיִמִם אֶל מִבְטָאֵי הַמְּקָרָא. וְיֵשׁ כִּמָּה חֲלָקִים בְּהַתְּאֵמָה פְּנִימִית וְכִמָּה חֲלָקִים בְּהַתְּאֵמָה חִיצוֹנִית. וּבִמְקוֹם שֶׁאֵין הַתְּאֵמָה בֵּין הַמְּקָרָא וְהַדְּרָשׁ, שֶׁם אֲמִיתָת הַדְּרָשׁ אֵינָה נֹבְעֶת מִן הַמְּקָרָא, אִלְמָּה אֲמִיתוֹתָּ מוֹכְרַחַת אוּ מְקוּבַּלְת וְכִדִּי לַתֵּת לֶה מְקוֹם וּסְמֵךְ בְּמְקָרָא רָאוּ לְכַטָּאָה בְּמִבְטָאִים כְּאַלְהֵי, שִׁיְהִיָּה נִרְאָה כְּאִילוֹ הַמְּקָרָא מְכוּוֹן לָזֶה. וְיֵשׁ הַתְּאֵמָה כְּלָלִית בְּמְקוֹם שֶׁהַדְּרָשׁ מִוֹכַח מִן הַמְּקָרָא וְגַם חו"ל בְּטָאוּ אוֹתוֹ בְּמִבְטָאִים מְתַאֲיִמִם. וְהַתְּאֵמָה הַחִיצוֹנִית אֵינָה יִסּוּדוֹ שֶׁל הַדְּרָשׁ וְיַחּוּסוֹ אֶל הַמְּקָרָא, אֲלָא הִיא עֵינֵי חֲזוּק, אוּ יִפּוּי בְּלִבְדֵּי. וּבִמְקוֹם שֶׁרַק הַתְּאֵמָה הַחִיצוֹנִית הִיא הַעִיקָר, שֶׁם הַדְּרָשׁ הוּא קְלוּשׁ וְרַפָּה. אֲבָל בְּמְקוֹם שֶׁהַתְּאֵמָה הָאֲמִיתִית נֹבְעֶת מִמְּקוֹם אַחֵר, שֶׁם הַדְּרָשׁ חֲזָק וְאִיתָן. וְיֵשׁ בְּזֶה כִּמָּה חֲלָקִים. וְיֵשׁ שְׁעִיקֵר הַדְּרָשׁ בְּנוֹי עַל כִּמָּה יִסּוּדוֹת, שֶׁאֵינֵם נֹבְעִים מִן הַמְּקָרָא הַזֶּה וְכִ"ז רָאוּ חו"ל לְכַטָּא אוֹתוֹ בְּמִבְטָאִים כְּאַלְהֵי, שִׁיְהִיָּה נִרְאָה כְּאִילוֹ הוּא כְּתוּב בְּמְקָרָא זֶה עֲצָמוֹ. וְיֵשׁ לְפַעֲמִים שֶׁהַמְּקָרָא קֶשֶׁה וְצָרִיד לְתַרְצוֹ וְלִישְׁבוֹ. וְאַחֲרֵי שֶׁהַבִּיאוֹר כְּפִי הַיְשׁוּב אֵינּוּ מוֹכְרַח פְּלִיכֵךְ מֵהַמְּקָרָא, רָאוּ חו"ל לְכַטָּא אֶת הַיְשׁוּב בְּמִבְטָאִים כְּאַלְהֵי, שִׁיְהִיָּה נִרְאָה כְּאִילוֹ הַמְּקָרָא בְּעֲצָמוֹ מִבְּאֵר אוֹתוֹ הַבִּיאוֹר. וְיֵשׁ שֶׁתְּלוּ אֶת יְשׁוּב הַמְּקָרָא בְּאִיזוֹ תִּיבּוֹת וְלֹא נִעְלַם מֵהֵם, כִּי הַתִּיבּוֹת אֵינֵן מְתַאֲיִמוֹת אֶל הַיְשׁוּב, אִלְמָּה כְּפִי שִׁירָאָה כְּאִילוֹ הַבִּיאוֹר מוֹכְרַח מִעֲצֵם הַפְּתוּב בְּחָרוּ בְּמִבְטָאִים כְּאַלְהֵי.

וְהַדְּמִיּוֹן לָזֶה הוּא בְּמַדְרָשׁ: **„אֲרִי לֹוי זֶהרִי כִּמָּה בְּנֵי אָדָם שֶׁהֲרִנוּ וּמְתוּ עַל מִטּוֹתֵיהֶן הַשִּׁיבּוֹ אוֹתוֹ מֵהוּ, בְּאָדָם דְּמוֹ יִשְׁפָּדִי (בְּרֵאשִׁית, ט, ו) כְּשִׁיבּוֹאוֹ כֹּל בְּנִי״** לְעֵתִיד לְבּוֹא אוֹתָהּ שְׁעָה דְּמוֹ יִשְׁפָּדִי (דְּבָרִים רַבָּה, ב). וְאֵין לָזֶה הַמְּאָמֵר שׁוֹם בִּיאוֹר וְכִאֲוִרֵי כֹל הַמְּפֹרָשִׁים אֵין לָהֶם שַׁחַר. אִלְמָּה זֶה הַמְּאָמֵר יֵשׁ בְּמְקוֹם אַחֵר בְּשִׁינוֹי לְשׁוֹן: **„אֲרִי לֹוי הָרִי שֶׁהֲרַג וְלֹא נִהַרַג אִימְתִי הוּא נִהַרַג לְכְּשִׁיבּוֹא אָדָם שׁוֹפֵךְ דָּם הָאָדָם בְּאָדָם דְּמוֹ יִשְׁפָּדִי״** (בְּרֵאשִׁית רַבָּה, לֵד). וְגַם לָזֶה הַמְּאָמֵר אֵין בִּיאוֹר. אִלְמָּה אֵין סִפֵּק, שֶׁפּוֹנֶתֶם בְּזֶה הִיא לְעֵתִיד לְבּוֹא לְכְּשִׁיבּוֹא מְשִׁיחַ, שֶׁנִּקְרָא „אָדָם״, כְּמוֹ שֶׁאָמַר הַפְּתוּב, **„וְאָרוּ עִם עֲנָנֵי שְׁמַיָּא כְּכַר אֲנִשׁ״** (דְּנִיאל, ז, יג) [וְכִבְרֵי בִיאָר פֶּן הַגִּרָר״ל בְּהַנְהוּתוֹ]. וְלִפִּי דְרָשׁ זֶה מָה שֶׁפְּתוּב בְּתוֹרָה „דְּמוֹ יִשְׁפָּדִי״ יִתְקִיִּים תְּמִיד וְאֵם לֹא יִתְקִיִּים בְּעוֹלָם הַזֶּה יִתְקִיִּים לְעֵתִיד לְבּוֹא, לְכְּשִׁיבּוֹא מְשִׁיחַ לְכָלּוֹת פֶּשַׁע וְלָהֵתֵם חֲטָאָת. וְחו"ל יִכְלוּ לְאָמֵר בְּפִירוּשׁ „לְכְּשִׁיבּוֹא מְשִׁיחַ״, אֲלָא מְשׁוּם שֶׁבְּמְקָרָא כְּתוּב „שׁוֹפֵךְ דָּם הָאָדָם בְּאָדָם״ בְּחָרוּ בְּמִבְטָא „אָדָם״ לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בּוֹ עַל מְשִׁיחַ, אַחֲרֵי שֶׁכֵּךְ הִשְׁתַּמְשׁוּ כּוֹ נִם בְּמְקָרָא. וְרָאוּ לַתֵּת מְקוֹם לְהַבִּיאוֹר הַזֶּה בְּמְקָרָא וְכִאֲוִרֵי יֹאמֵר הַפְּתוּב: **„שׁוֹפֵךְ דָּם הָאָדָם״** לֹא יִנְקָה, כִּי „דְּמוֹ יִשְׁפָּדִי״, אֵם לֹא בְּעוֹלָם הַזֶּה, אוּ „בְּאָדָם דְּמוֹ יִשְׁפָּדִי״, לְכְּשִׁיבּוֹא הָאָדָם לְעוֹלָם, הוּא מֶלֶךְ הַמְּשִׁיחַ, אֲשֶׁר בְּרוּחַ שְׁפָתָיו יִמִּית רֶשַׁע. וְעֲצֵם הַדְּרָשׁ מוֹכְרַח פֶּה מֵהַמְּקָרָא, מֵהַרְבֵּרִים „דְּמוֹ יִשְׁפָּדִי״, שֶׁמְשַׁמְעֵם שֶׁהַרְצִיעַ יִכְפֹּל עֲנָשׁוֹ, אֵם לֹא בְּעוֹלָם הַזֶּה, יַעֲנֵשׁ לְעֵתִיד לְבּוֹא. וְחו"ל בְּטָאוּ אֶת הַדְּרָשׁ בְּמִבְטָאִים כְּאַלְהֵי, שִׁיְהִיָּה נִרְאָה כְּאִילוֹ הַמְּקָרָא כּוּוֹן לָזֶה בְּמִבְטָא „בְּאָדָם״.



התבוללות

רעיון ההתבוללות יש בו רגש ההתקשרות. כל אלה שבימים הקודמים הטיפו לטמיעה ולהתבוללות. מטרתם היתה ההתבוללות המוחלטת הבאה רק על-ידי ההמרה. אולם בידעם, בי המרה כללית, פתאומית, היא אי-אפשרית, הטיפו לפריקת עול הדת וחשבו, כי פריקת עול הדת בהדרגה תביא לידי המרה. [אפשר שהרבה יתרעמו עלי ויחשבוני למגלה סוד, אבל מה אעשה ודברי פנים ואמיתים...]. מובן, כי המטיפים האלה, בכתב ובפה, ראו בהמרה כללית מודרנת רק הטבת מצב עם ישראל, כי לא הרנישו רגש אחרות הנוע והראנה לקיום הלאום לא קננה בלבכם. ומי ומה זה עצר בעדם לבל יעשו את הצעד הזה בעצמם וקריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא? ומה להם ולהעם, אשר הטיפו באזניו יום-יום? ומה המריצם לחפש תחבולות לעם, אשר לא הכירוהו לעם לכבד ישכון? אך האמת תורה דרבה ואותה לא אכחד תחת לשוני, כי גם המטיפים להתבוללות ולטמיעה דאוג דאנו לאחיהם [כמובן, לפי מחשבתם הנפסדת], להיטיב את מצבם. והנה הם בטלו את יסוד העממות כעפרא דארעא, לא הכירו את עםם לעם מיוחד, כי אם לבני דת אחת, כי לא ראו באחיהם הנפזרים בכל קצוי ארץ כל אות עממית ולאומית, באין להם ארץ מיוחדת המחברת את פולם במרפו מקומי אחד. ובכל זאת רואים אנו, כי הם בעצמם לא רצו בשום אופן [מלבד אחרים יוצאים מן הפלל] להפריד את החבילה כינם לבין עם ומולדתם מצד הנוע. אולם מה הנה לב האנשים האלה בראותם לאחרונה, כי התקרבותם לבלל האדם לא עשתה כל פרי. ואין לכחה, כי על הרבה מבני עמנו פעלו האנשים האלה לקרבם אל בני העמים אשר בקרבם הם יושבים. אולם יד ההשגחה האלהית היתה באמצע להשיב את הגלגל האחרנית וגלגל החזור החזיר נשמות חיות עבריות לפגרים מתים. כי שמה ההשגחה לחוק, אשר כל התקרבות ישראל להעמים תרחיקם עוד יותר מן המטרה, עד כי יפקחו עיניהם לראות את אשר לפניהם וסרו מדרבם, דרד השקר והחנה, אשר בחרו בה למען מצוא חן בעיני זרים, ואז יהפוד להם ה' את קללת בלעם "הן עם לכבד ישכון וכגוים לא יתחשב" (במדבר, כג, ט) לברכת-עולם על ראשם. און נפקחו עיני המטיפים לטמיעה ולהתבוללות לראות כי שגו ברואה. ובראותם כי אפסה כל תקוה למצוא טוב על-ידי ההתבוללות האטית, המודרנת, נוכחו לדעת, כי אין כל יסוד עוד להמרת כל העם והעברתו על דתו, שאינה יכולה לצאת לפעולות רק על-ידי התקרבות אטית וזו אי-אפשרית, כי הצד השני מעכב. ואז השיבו אל לבכם, כי יש ויש בעמם יסוד עממי ולאומי קים, אשר לא תשלוט בו הפליון לעולם. כי אומה כזו, שאין בטבעה להתבולל, פלומה שאין נותנים לה מן השמים להתבולל, בהכרח שיש בה יסוד עממי חזק מאד, שכל הרוחות שבעולם לא יזיווהו ממקומו, והעממות מצדה הלא מחייבת היא בהכרח גם מרפו מקומי מיוחד לבני העם המיוחד, מרפו מדיני, שהוא לב האומה, ואז החל רעיון ישוב ארץ ישראל להתפתח.

מורעת זאת, כי כל הענינים והתנועות הרורשים התפתחות יכלו באפס תקוה ויאבדו אם לא יתפתחו כל-צדכם. ובדבר גדול כזה העומד פרומו של עולם היהדות נחוי לעמוד על המשמר לפתח את פחות כל בני האומה ולחזק את לבכם בהי ובתקות גאולתם ופדות-נפשם ושיבתם לארצם הקדושה. כי הלאומיות היא יסוד מוסד בתורה ובנביאים, כי היא היסוד לתקות הגאולה. ולכן באו בתורתנו הקדושה כמה יעודים על ענין זה וחלק גדול מהתורה מתיחס רק להארץ הקדושה, שענין

כל ישראל אליה. ויעו פי העממות היא יסוד התורה כולה הקיף אותה הקב"ה. כביכול, בשמירה מעולה מכל צד לבל יבואו פריצי בני ישראל לחלל את מקדשם ומלאכיו צוה לה לשמרה מכל מכשול ופגע — אלה הם שנאת העמים לישראל, אשר הם מראים אותה בעליל ובאופן בולט עת ישראל יבקשו קרבנם, שאז יש סכנה להעממות. והרחיפה אל הלאומיות מצד העמים פועלת ביהוד על בעלי שיטת ההתקרבות. כי שלומי אמוני ישראל, אשר מעולם לא עלה על לבם רעיון ההתקרבות ואשר יטו שכמם לסבול עול גלות החל, הם אינם מתרנשים מהרחיפה הזאת ועליהם אינו היא פועלת את פעולתה, לעורר בקרבם את רגש העממות, אחרי שמעולם לא הסיחו את דעתם ממנה ולא עלה על לבם לחשוב אחרת, אבל אלה שפכר חשבו את העממות לדבר של מהיכך, הם שבים בתשובה על-ידי הרחיפה. והתחלת התשובה היא רק על-ידי העממות. פי בזה רואים התועים, כי העו את הישרה. כי בכל ענין תשובה יש הפרה. שפן אלמלא הפיר האדם את שגנתו וטעותו לא שב מדרכו ולא התחרט על מעשהו הרע. ולכן יש בתשובה דברים המעוררים את רגשי האמונה, כי לולא האמונה לא היה הרשע מתחרט ושב על פשעיו. ויש בזה כמה מדרגות. יש שהחטא הוא ענין פחש וכפירה ויש שהוא ענין תאוה וחמדה, חמעוורות עיני פקחים והם עושים מעשיהם כמעט בלא דעת נפש. וככל האופנים והמדרגות יש בתשובה רגשיהאמונה המסיר מלב הכופר כל פחש וכפירה ומכבה בלב החומר והמתאוה את בערת התאוה במים קדושים של האמונה אשר בכלי קודש של הרגש החזק. והאמונה פועלת על ההתאמתות, כי אם מאמין האדם בדבר הלא יתאמת בלבו ויקבע בו כמסמרות. וההתאמתות היא מעין ידיעה, כי אם נתאמת אצלו הדבר הלא נוכח לדעת אותו. ומה שמתאמת על-ידי המציאות, או על-פי השכל, מתרשם יותר ונקבע בלב האדם. והתשובה בענין העממות חזקה היא, כי היא מעין הפרה מציאותית, כי נוכחו למראית עין, שהתבוללות היא מן הנמנעות ומה יוצא ענין הלאומיות המיוחדת. וכל מה שהם מרגישים ומפירים את ערך העממות, הם מפירים יותר את גודל חטאם במה שהשתדלו לבטל את העממות על-ידי ההתבוללות המזויפת. ולכן צריכה התשובה לחזק את ענין העממות ולתת לה כל תוקף ועוז. ובהיות כי רגש העממות מחייב לעשות ולהשתדל בעד כל הרברים הדרושים לעם, בתור עם מיוחד, אי לזאת יתנו אז אל לבם וישימו מעינם בדבר הנדול הזה. וזהו הענין, שבעלי ההתבוללות והטמיעה היו הראשונים שנתעוררו לעשות לטובת ישוב ארץ-ישראל, כי עליהם פעלה הרחיפה פועלה עזה מאד להשיבם לעממותם. והנה כל תשובה צריכה להיות תשובת המשקל. ולכן עליהם לתקן מה שהם מרגישים בנפשם שחטאו והעו. ומי כמוהם יודע עד כמה חטאו לעמם ולארצם וכי עוונם גדול עד לשמים. ועל-כן הרבה עליהם לעשות ולפעול עתה, הרבה מאד. ואמנם יכולים הם לפעול הרבה, באשר נפשם יודעת מאד ערך העממות וכי רב מאד ערך ההשתדלות בעדה.

נשאר לנו, אפוא, לבאר את הסבה: מפני מה פועלת היראים בענין הישוב נופלת בערך ההשתדלות מפועלת רבים מהחפשים? ואולם הענין הוא, כי ההליכה בדרך התורה מחייבת את הירא והחרד לדבר ה' לקיים את כל המצוות שבתורה ולא לבקר מצוה אחת על-פני חברתה. כמו שאמר הכתוב: „אורח חיים פן תפלו נעו מעגלותיה לא תדע“ (משלי, ה, ו) ואמרו על זה: „שלא תהיה יושב ומשקל מצוותיה של תורה“ (ילקוט, משלי). ואחרי שההשתדלות לישוב הארץ איננה מהרברים

הקלים והיא רק אחת מן המצוות, לא ראו היראים חובה להם להשתקע במצוה זו יותר מבשאר כל המצוות שבתורה. אולם אלה שראו את האמונה בעממות כיסוד היהדות, שנוכחו בעצמם על-ידי הנסיון, כי כאשר נתיאשו מהעממות היו עלולים לטמיעה ולהתבוללות גמורה. הנשקפת על-פני ישימון ההמרה ורק בשנתאמת להם כי העממות היא יסוד קיום העם החלו לשוב לעמם ולארצם — הם יודעים להעריך את ערך הענין הזה על-פי תוקף עוון ותוצאותיו. ואין להפחיש, כי האמונה בעממות והתיחדות הארץ מסבבת בטבע את התשוקה להשגת הארץ. אולם התשוקה הזאת לא לבד שאינה הולכת מנגד לאמונה, אלא כל מה שתגדל האמונה בלב האדם תבער יותר ויותר בלבו התשוקה להשגת הארץ, אשר עיני ה' בה מראשית השנה ועד אחרית שנה. ומטעם זה השביע הקב"ה את בני ישראל שלא ידחקו את הקץ (כתובות, קי"א, ע"א), כי ידע מראש, שכאשר ישונו לעיניהם את אֶרֶם בשוכם לארצם, לא יוכלו להתאפק שלא להשתדל בזה ולכן אסר עליהם, שלא ידחקו את הקץ באמצעים האסורים לבוא בקהל ישראל. ובחיות פי חוקי התורה ומצוותיה יסורם בטבע נפש האדם, לכן גם מצות ישוב ארץ-ישראל יסודה בטבע הנפש הישראלית. וכל אלה שלבם יודע מרת נפשם עד כמה הטאו לעמם וארצם בהטיפם לטמיעה ולהתבוללות, עליהם לורז עצמם בכל הזריוות ולהשתדל בכל אשר תמצא ידם בדבר הגדול הזה. וזה ענין טבעי בקרב נפשם פנימה.

ועל-פי הדברים האלה נמצא פתרון להחידה אשר עליה השתוממו רבים וכן שלמים: מדוע רק בדורנו זה פעלו הרעמים והרדיפות פעולה עזה ונמרצה על הגרפים עד לברוא תקופה חדשה בתולדות העם הישראלי, תקופת "ישוב ארץ ישראל"? והלא כבר נשא וסבל העם הישראלי כל מיני פורעניות בכל הדורות וכל מרעין בישיון בימי הבינים ובכל זאת לא פעלו עליהם פעולה חזקה כמו בימינו. אולם הענין הוא, כי בדור האחרון, כשהחלו להאמין יותר מדי בכח ההשפלה ורעיון ההתבוללות התגנב במחנה ישראל, באה הדחיפה הנוראה והיא סבבה בדרך ישרה, כמשפט כל פח הפכי, להשיב לבות בנים, הנואשים מתקותם להתבולל, אל עמם ואל ארץ אבותם. לא כן בכל הדורות ובכל הזמנים. מאן מעולם ידעו בני ישראל, כי מר להם מר בגלות החל הזה ויטו שכמם לסבול עול גלותם. וכימים שלפני תקופת ההשפלה לא עלה מעולם על לב בני ישראל רעיון הטמיעה וההתבוללות. כי אם נשאו וסבלו בדומיה כל יד עמל ותלאה ותורת ה' היתה עוזם ומעוזם ביום צרה. וכאשר רווח להם מעט זכרו את גואלם ומושיעם ויורו לה' חסדו. אולם דבר היציאה מהגלות לא עלה על לבם (חוץ מיחידי סנולה שבכל דור ודור), כי ידעו והאמינו, כי אם ה' לא יבנה עירנו וישלח גלותו לשוא יעמלו הם וכל עוד שלא הניע קץ הפלאות עליהם לשבת בדרך ויחיל ודומם לתשועת ה'. ולכן התפללו לה' תמיד, כי יתנם לחן ולחסד ולרחמים בעיני המלכים והשרים. אך כל אלה, אשר בדור האחרון הזה, דור ההשפלה המזויפת, שמו כל מבטתם וכל מעינם בהשפלה ויתברכו בלבבם כי עוד מעט ומלאה הארץ דעה והשכלה, וגר זאב עם כבש" — עליהם פעלה האמת המרה, אשר באה בתקופה האחרונה לטפח על-פני הרמיון הפוזב ולהראות בעליל לארץ את משוגתם. ולכן נהפך לבם בקרבם ותחת אלהי הזהב אשר עשו להם הפירו את אלהי האמת, אלהי העם בחר לו יה, ויחלו לשים כל מעינם לטובת עמם וארצם. וכמו שיש כמה דברים שפל זמן שלא באו לידי נתוח איז מושגם הפנימי מורגש וכמה וכמה למורים מתחדשים רק על-ידי נתוח — כן

נתחדש בימינו אלה הלמוד הנעלה של העממות על־ידי הנתוח שנעשה על כל אלה. והיות כי כבר נודע גלוי לכל, שענין הישוב הוא מצוה רבה שבתורה, לכן כל אלה אשר באמונתם יחיו אינם חוקרים כלל בענין העממות ולא יעלה על דעתם לחשוב אחרת, הואיל וכבר הוכחה לנו לשוב לארצנו לעת קץ. ורק האנשים שאמונתם נתרופפה הם ממש להיפך. אחרי שהראו לרעת בנסיון את הכרת עממותם הוציאו לצדק משפט, כי הם עם לכבד ישפון. ומן ההכרח איפוא שתהיה להם ארץ מיוחדת. ולכן נתעורר בהם הפץ כביר לפעול ולעשות לגאולת ארצם. וכל זה בא להם מצד הנסיון, השכל והרגש, ולכן פועלים הם ביתר שאת את פעולתם הכפירה על הרי ישראל. כי, כידוע, במדה שיחלש באדם חוש אחד מחמשת חושיו בה במדה תתגבר פעולת יתר החושים.

ועוד הכדל יש בין שתי המפלגות האלה, החרדים והחפשים. הראשונים רואים את תקותם לגאולה וישועה בזה שהם סובלים על אמונתם ומתקיימים ביהדותם. וכמו שאמרו: „והארץ היתה תוהו (בראשית, א, ב) זו מלכות בבל“ וכו', „ורוח אלהים זו רוחו של מלך המשיח“ (בראשית רבה, ב), כלומר, מזה שישראל מתקיימים בנולה יש הוכחה ברורה, כי רוחו של מלך המשיח מרחף עליהם. ואמרו עוד: „אֶרֶץ חֲנִיּוּ בִזְכוּת לְהַעֲלוֹת נֵר תְּמִיד אִתָּם זֹכִים לְהַקְבִּיל פְּנֵי נֵרוֹ שֶׁל מֶלֶךְ הַמְּשִׁיחַ, מֵה טַעַם שֶׁם אֲצִמִּיחַ קֶרֶן לְרוֹד עֲרֵבְתִי נֵר לְמִשְׁחִי“ (ההללם, קלב, יז) [ויקרא רבה, לא]. כי הענין של „להעלות נר תמיד“ הוא, שבני ישראל יפיצו פעולם את אור האמונה. וכמו שאמרו: „שתאירו לי כשם שהארתי לכם“ (שמות רבה, לו). כי ההולך בחושך הוא לא רואה ולא נראה. אולם אם הוא מדליק נר הוא נראה לכל. ועל דרך זה משתמשים ישראל לפני הקב"ה, כי אף שהקב"ה רואה ועינו צופות תמיד, בכל זאת אינם רואים אותו כמה מעמי התבל, כי הוא אינו נראה להם משום שהם לא הפירוהו. אבל בני ישראל הדליקו את אור האמונה ולאורה התחממו ראו אור נורא וכבוד חי עליהם זרה. ובזכות זה יזכו למלך המשיח.



התגלות ידיעות הטבע

הידיעות על המציאות והטבע לא נתגלו בבת־אחת רק מעט־מעט. ועד שהדברים נתגלו לא ידעו מהם. ולכן יש כמה מאמרי חז"ל, שהיו נראים פסתומים, משום שחסרו ידיעות מהמציאות והטבע. וחז"ל שכל רו, גם מהמציאות וגם מהטבע, לא אנים להם בנו את המאמר על ענין מהמציאות או מהטבע וכל עוד לא נודע אותו הענין לא היתה דרך להבין את המאמר.

וכבר הביא בספר „אמונת חכמים“ כמה מאמרי חז"ל, שהיו נראים כתמוהים ואיזו מהחכמים בעיניהם העיזו להכתישם עד שברכות הימים, כאשר נתגלו הזכויות המגדילות כל דבר אלפי פעמים נוכחו לרעת אמיתת דברי חז"ל.

וכמ־כן יש מאמרים הנראים כסתומים, משום שהם מדברים על תכונות שאין אנו יודעים מהן ורק בברור אותן התכונות יש להוכח באמיתת דבריהם וכונתם.



התייחסות המבטא

יש מושגים שיש להם כמה מבטאים. ואם המקרא כחר במבטא מיוחד, יש בזה כונה מיוחדת. לפעמים מצד הטעם ולפעמים מצד התכלית. ונ"ח חז"ל שמרו את הכלל הזה. יש שראו לצמצם ולהנביל את רעיונם במבטאים יותר קלים. אלא שהיה להם טעם מיוחד לבחור במבטאים אלה. ויש שבחרו במבטאים המסוגלים יותר למושך את הלב והם מבטאים חידתיים. ויש עוד מבטאים, שבאו כדי להתאים את הדרש אל המקרא.



התנועות בעת למוד ותפלה

ענין ההתנועות בעת למוד ותפלה כבר היה לשאלה כפי רבים. בזה"ק (פ' פנחס) איתא דר"ש שאל ע"ז מבוצינא קדישא. ובכוזרי (מאמר ב, ע"ט) מביא, שגם הפזורי שאל על זה.

ואין ספק, כי ההתנועות באה מצד ההתרגשות וההתפעלות, כי היהודי למוד לעשות כל דבר פרגש והרגש מביא לידי התפעלות וההתפעלות מביאה לידי תנועה. וברור, שזוהי גם פונת הוזה"ק. וזה לשונו: "שאינא ליה מאי האי דכל עמין דעלמא לא עברין נענוע אלא ישראל בלחודייהו דכר לעין באורייתא מתנענו הכא והכא" וכו', "במלה דא בלחודייהו אשתמודען נשמתהו קדישין דישאל בין נשמתהו דעמין דעבו"ם נשמתהו דישאל איתגו מנו בוצינא קדישא דדלק דכתיב נר, ה' נשמת אדם" (משלי, כ, כז) והאי נר בשעתא דאתרלק מגו אורייתא דלעילא לא שתק נהורא עליה אפילו רגעא ורזא דא, אלהים אל דמי לך. (תהלים, פג, ב) פגוונא דא כתיב, המזכירים את ה' אל דמי לכם" (ישעיה, סב, ז) [זוהר, פ' פנחס, ריה, ע"ב]. ומי שבקי קצת בסגנון לשון הוזה"ק יודע, כי במקום שהזכיר דברים פאלה ראה להסמיכם לענין נשגב וכמו שאמר שם המשל מנר המתנועע. והעיקר, כי בשעה שאדם עושה דבר בהתלהבות יתרה מן ההכרח שיתרגש וכל עצמותו תאמרנה התרגשות. והוא מביא שם את המקרא: "המזכירים את ה' אל דמי לכם" הנאה מאד לענין זה. כי התחלת המקרא היא: "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו". והכונה, כי הקשר והחבור של עם ישראל לארצו הם השומרים היותר נאמנים המופקדים על ירושלים. ואמרו על זה בנמרא "מאי אמרי? הכי אמר רבא בר רב שיאל, אתה תקום תרחם ציון, (תהלים, קכ, יד). רב נחמן בר יצחק אמר, בונה ירושלים ה'" (שם, קטז, ב) [מנחות, פו, ע"א]. כי אם האומה הישראלית למודה גם בחורבנה לאמר, "אתה תקום תרחם ציון", זה אות על הקשר הפנימי שישנו בכח בכל איש ישראלי לארץ הקודש. אלא שצריך הוא להתעורר ולהוציא מפה אל הפועל. ועל זה אמר הכתוב בדרך מליצה נשגבה: "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים", הם הפחות הפנימיים, שבפנימיותם מקושרים ישראל בקשר צמיץ לארץ קדשם וצריך רק להוציא את הרגש הזה מפה אל הפועל. וכל דבר שהוא בכח יש אמצעים להוציא אל הפועל וחסרה רק הכנת האמצעים. ולכן אמר: "אל דמי לכם", השתדלו לעשות את האמצעים ואז יצא הרגש אל הפועל ואתם תתרגשו ותתפעלו. ועל זה מביאים הם את שני המקראות "אתה תקום תרחם ציון", ובונה ירושלים ה'", המבארים את עצם הקשר שבין ישראל לארצו שלא נותק מעולם. ואחר-כך אומר הכתוב: "ואל תתנו דמי לו עד יכונן

ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ" (ישעיה, סב, ז). הוא מצויר על דרך המליצה כאילו ביד ישראל להניע, כביכול, את הקב"ה לעשות בזה פעולה לטובה. כי באמת אין הדבר תלוי אלא בישראל, כי אם יחזרו בתשובה וישפרו מעשיהם תבוא הגאולה.

התעוררות

יש שני מיני התעוררות: (א) התעוררות מקורית, (ב) התעוררות מתוך הספר. מי שמתעורר לעשות דבר טוב מצד עצם הדבר וערכו — זוהי התעוררות מקורית. ומי שאין בכחו להתעורר מעצם הדבר ורק כשבאים אנשי-לב ומסבירים לו את ערך הדבר ונדלו הוא מתעורר לעשותו — זוהי התעוררות מתוך הספר. ויש עוד להגדיר את ההתעוררות השניה בשם התעוררות מועתקת. כי הדבר הטוב פשהו לעצמו הריהו מדבר בשפה ברורה, אולם שפתו הוא כזו, שלא רבים ישמעו אותה. והמסבירים את הדבר ואת ערכו מעתיקים את שפתו לשפה המדוברת.

התפעלות והתרגשות (א)

בטבע האדם להתפעל מכל דבר המרהיב עין ורגש והתפעלותו מביאה אותו לידי מעשה ופעולה המתאימים למצב נפשו באותו רגע. והם תולדות פחותי הפנימיים, כי כל מה שהאדם עושה הוא מצד רצונו הפנימי. והנה במדה שהאדם מתרגש, בה במדה תהיה גם פעולתו. ואז אין בכחו לחשב את חשבון מעשהו ולהתבונן לתוצאותיו. וכן להיפך. אם דבר אחד הוא למורת-רוח האדם פרגע התרגשותו והוא מלא אז מרורות וכעס, לא ישיב אל לבו אולי הדבר הזה, שהמרה את רוחו, יביא לו טובה, לרוחתו ולישועתו. [ע"ד שאמרו: „חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" (ברכות, נד, ע"א)]. כי כעסו והתרגשותו של האדם הם מצד שנעשה דבר נגד רצונו, זה כבודו, או נגד בריאותו ורכושו. אולם אם יתבונן היטב יש אשר יראה, כי לא כצעקתה, צעקת ההתרגשות הבאה אליו מקרב לבו, פן הוא. ויש כי הדבר, שחשב לפניעה בכבודו ובכל היקר לו, יביא לו טובה מרובה. ובכל הדברים האלה על האדם המשפיל להיות מתון-מתון, לשים לבו אל דרכיו ולא לעשות דבר פרגע התרגשותו והתפעלותו. כי כשוד חמת התפעלותו יקוט בפניו ויתחרט על מעשהו. ואם אחרי ההתבוננות יתפעל ויתרגש, תהיה ההתרגשות תולדות החשבון וברדת-נפש צלולה ואז יש לו לעשות את הפעולות המתחייבות מההתרגשות, פי אז יש להחליט, שהדבר שהביאו לידי התרגשות פזו היה צריך באמת להביאו לידי כך.

והנה יש הבדל בין תולדות טבעיות לתולדות מדעיות. בתולדות טבעיות יתלש הפח כל מה שהוא הולך ומשתלשל. ולכן האש אין תולדותיה פיוצא בה, פי אין בהו חום במדה כזו שבאש. וכמו כן בענין שלפנינו ההתרגשות הבאה מפח הראיה היא כמו אש בעצם. אבל ההתרגשות הבאה מפח שמיעה היא כמו תולדת האש, שרפתה מעט, ולכן ההתפעלות שבאה מפח הראיה היא מסופנה, פי היא נורמת להתלחכות יתירה, עד כי אין האדם יכול לבוא חשבון קדעת-נפש.

ואולי זאת היא כונת המאמר: „סמכוני באשישות” (שיר השירים, ב. ד) בשתי אשות באש של מעלה ובאש של מטה” (שיר השירים רבה). ובמקוב אחר דרשו: „סמכוני באשישות אלן הלכות, רפרדוני בתפוחים אלן אנדות” (סוברים, פ”ז, הלכה ד). ואפשר לומר, כי שני המאמרים האלה הנראים כסותרים זה את זה עולים בקנה אחד ושניהם לרבר אחד נתכוונו. והוא עפ”י המקראות הקודמים שבשיר השירים: „תפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחפי. הביאני אל בית־היון”, ששם מתעננים ומרוים נפש דשן, אבל „ודגלו עלי אהבה” — „ודלוגו עלי אהבה”. וכמו שהמחזן ביום שמחתו איננו יושב אל השולחן ואין לו מקום קבוע בין הקרואים, ולא מחמת שפלותו אלא מחמת אהבתו להמחזן הוא הולך ושב להשתעשע עמו בכל עת וככל רגע. ועל זה הוא אומר: „סמכוני באשישות אלן הלכות, רפרדוני בתפוחים, אלן אנדות”, פי להגיע ליריעה כזו, שלא להתפעל ולהתרגש מהרדיפות והמצוקות, יכול האדם רק על־ידי ידעת התורה ובמדה שיתרפו ישראל מדברי תורה בה במדה יש לחוש שתפסק האהבה ויחלו להתאונן על רוע מצבם וגורלם המר וינסו להיטיב מצבם על־ידי התבוללות. וזהו שאמרו: „סמכוני באשישות” — בשתי אשות”. פי באמת יש בכח האש הטבעית שבאדם להתחמם ורק כל עוד שאין האדם מפיחה עד שתתלהב באש קודש, בשלהכתיה ורק ישתמש בה לצרכו ולהנאתו, אז הסכנה גדולה מאד, פי לא זו בלבד שלא תביא תועלת, אלא תועיל עוד להותו להסיר את לבבו מאחרי ה’ ותורתו. אולם אם יתחיל להשתמש בכח האש שבו לרברים מוסרים ורוחניים, אם יתלכרו בו שני מיני האש, האש של מטה, היא האש הטבעית, והאש של מעלה, היא תורת ה’ שיש בה כח האש, [ע”ד „הלא כה דברי פאש נאום ה’” (ירמיה, כג, כט)], ובשתיהן פאחת ישתמש רק לרברים מוסרים ואז רק אז יהיה לבו סמוך ובטוח. פי יתעורר בו כח האהבה לה’ ועבודתו. וזהו כונת הפתוב: „סמכוני באשישות” „בשתי אשות, באש של מעלה ובאש של מטה”, פי חולת אהבה אני, פי חש אני ומרגיש שתש כח האהבה.

סוף דבר. כל העושה מעשה בהתפעלות יתירה ובלי מחשבה ורעת מיושבת והתבוננות עמוקה, אינו מוכשר לשים לבו להתוצאות העלולות לצאת ממעשהו זה. וזהו המעם של התרת נדרים, פי נדר את נדרו בלא דעת־נפש צלולה. וכן אם רואים אנו איש מתקצף על פי נעשה דבר נגד רצונו ובחמתו הוא עושה מעשים שאינם נעשים בדעה צלולה, יש להחליט, פי ברגע ההתרגשות לא יכל לחשוב את תוצאות הרבר שהביאו לידי התרגשות, אולי תהיינה לטובתו.

התפעלות והתרגשות (ב)

בעת שהאדם מתפעל ומתרגש מתנפח בקרבו יסוד האש הטבעית. פי בכל אדם יש ד’ יסודות: אש, רוח, מים, עפר. האש היא תנועה והרוח מעורר ומנפח את האש בקרבו. הרוח מביא לידי התרגשות, אבל ההתרגשות עצמה היא מיסוד האש. אולם יש אש זרה, אש התאוה, הנקראת „אור של גיהנם”. ובכל עת שהאיש הישראלי מתחמם יש לו לברוק את עצמו אולי האש היא אש זרה, חלילה. וזהו כונת המקרא: „אש תמיד על המזבח לא תכבה” (ויקרא, ו, ו). וכמאמרם: „אעפ”י שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההריוט” (יוטא, כא, ע”ב).

כלומר, שתתלכדנה באדם ולא תתפרדנה שתי האשות, אש של מעלה ואש של מעלה. [וכמו שבארנו למעלה].

ויש להוסיף שזהו פי המקרא „הן פולכם קודחי אש מאזרי זיקות“ (ישעיה, ג, יא), כלומר, יש בככם פח האש, פי כל מה שאתם עושים הוא בהתלהבות ורגש עז ומדוע לא תשתמשו בכח אישכם זה לטובה ולברכה? ועל זה אָמר „לכו באור אישכם“, הוא העיר למוסר אָזנם במליצה נשגבה. וכמו שאָמר הכתוב: „פי כלו בעשן ימי ועצמותי כמוקד נחרו“ (תהלים, קב, ד). פי מעצם האש יתהוו העשן, שהאש נאחות בדבר ומפליון הרבר יצא העשן. והאש יש בה תועלת האור ותועלת החום. אולם מי שאינו נזהר לעמוד אצל האש ועומד למעלה מן האש, במקום שהעשן מתאבד ועולה, הריהו מתעשן ויש שגם חייו הם בסכנה. ובאופן זה הוא מצייר, פי מי שמתמש באש אם יתבונן בתכליתו ישוב יראה, פי לא לבר שהאש לא פעלה עליו את הפעולה הראויה, פי עוד התאָפכו גאות עשן והשחירו פניו בשולי קדרה. והנה הימים הם ענין רוחני דק מן הרק וידוע פי כל דבר דק יכלה מן העשן, פי יתלכלך ויכלה לאט־לאט ולכן הוא מצייר, פי כלו ימיו בעשן היוצא מהאש. „ועצמותי כמוקד נחרו“ והגוף ישרף באש ולא ישאר ממנו מאומה. וזהו שאָמרו: „עשן בחופה למה אָר חנינא שפל מי שעניו צרות בתלמיד־יחכמים בעולם הזה מתמלאות עיניו עשן לעולם הבא“ (בבא בתרא, עה, ע”א), פי תחת שהיה בידו להתחמם ולראות אור באורו של התלמיד חכם השתדל עוד להכאות אור זה ולכן יהיה עשנו, שלא לבר שלא יוציא לנפשו שום תועלת מן האור הזה, אלא עוד ינוק בעשן. והנה העשן והאור הם שני הפכים ביחס תועלתו ושניהם יוצאים מהאש והיודע איך להשתמש באש לטובתו ולתועלתו נהנה מן האור ומי שאינו יודע איך להשתמש בה אינו נהנה מן האור ועוד הוא ניווק בהעשן. וכן הוא בנוגע להשמוש באש הטבעית שבאדם. אם יודע האדם איך להשתמש באשו הטבעית, ינהה מאורה ומשפורתו תהא שלמה ואם לאו — יעלה בתוהו ויאבד. והאש הפאה מן התאוות למיניהן נקראת אש זרה והיא לא תאיר לו במאומה והוא ילך חשכים, וכמו שאָמר מתתילה: „מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נונה לו“, היינו אם באמת הוא ירא ה' ויש בו הכשרון לשמוע בקול עבדו ורק שהלך חשכים ואין נונה לו עתה הוא יכול לבטוח בשם ה' וישוב יראה, פי אור חדש יאיר עליו. ועל זה אָמר: „הן פולכם קודחי אש“, שיש בכם פח האש ולמה אָתם משתמשים באש זרה, שהיא רק עשן המכלה עינים ומדאיב נפש? „לכו באור אישכם“ בנונה האור מהאש שלכם, הוא מאור התורה, מאור לא אנוכי, „ובזקות בערתם מידי היתה זאת לכם“, שתדעו כי הזיקים האלה מידי הם ולא מפח אחר. והנביא מסיים, אבל אין אָתם שומעים בקולי לכן „למעצבה תשכבון“, בעצב ויגון תשכבון.

התפתחות

כלל גדול היה בידי חז"ל, כי השלמות לא תושג פתאום ובבת־אחת, אלא בהדרגה ובהתפתחות.

זוהי כונת המאמר: „ועיקר שכינה לא בתחתונים היתה הה“ד: ,וישמע את קול ה' אלהים מתהלך בגן“ (בראשית, ג, ח) אָמר ר' אָבא מהלך אין פתיב פאן אלא מתהלך, מקפץ וסלוק, מקפץ וסלוק חטא אָדם הראשון ונסתלקה השכינה

לרקיע הראשון, חטא קיו נסתלקה לרקיע שני" וכו' (שה"ש רבה). הפונה, בראשונה היתה שכינת אל בארץ, פי כבודו מלא עולם. אולם משחטאו בני-אדם לא הרגישו בשכינה. והמליצה מציירת, פי רעת האדם אם רבה היא בארץ מסלקת את השכינה למעלה-למעלה. אבל המעשים הטובים מורידים לאט-לאט את השכינה למטה, לארץ. פי במעשים טובים מוכיחים בני-האדם, פי כבוד ה' מלא כל העולם ולית אתר פנוי מינה.



התפתחות השכל

השכל ישנו בכל אדם בכה ורק יש אנשים, שאינם יודעים להשתמש בשכלם והוא נרדם בירפתי לבכם ואין מקיץ. ועיקר הפעולה היא להוציא את השכל מסתר שבתו. וזהו ענין התפתחות השכל. וכמו הפתיחה במנורה, שכל מה שמוציאים אותה אור המנורה גדול ובהיר.

יש אדם ששכלו מתפתח רק בהשגת ענינים גשמיים, או עניני חכמה שיוכל להוציא מהם תועלת גשמית. ויש אדם ששכלו מתפתח ברוחניות, פי מתחיל הוא לחקור ולדרוש באלקות ומפתח פחות נפשו להשיג ענינים רוחניים.

התפתחות השכל הוא ענין חמום השכל. פי כמו שכל דבר מתפשט ומתרחב בעת שהוא מתחמם, פן גם השכל בעת שהוא מתחמם הוא מתפשט ומתרחב ומחבק בזרועותיו עולם ומלואו. ואם גם נניח, שההלכה כאותם החוקרים הסוברים, פי רק דאנת האדם לנפשו וקיומו הביאה אותו לאט-לאט לירי התפתחות, גם ההנחה הזאת איננה מתנגדת להנחתה, פיראם נושאת פד בכד עם דברי. פי הלא כל תנועה מולירה חום וכל תנועה יש לה בהכרח סבה. ולכן סבת דאנת האדם לנפשו, פשנתרפו צרכיו הניעוהו להעמיק במחשבותיו, פי הביאוהו לירי התרגשות וההתרגשות מביאה לירי חום.



התפתחות ושלמות

התפתחות היא שלמות ונערכת בערך מלאכותי, פלומר, פעולת ההתפתחות על האדם היא מעין פעולה מלאכותית. וכמו שהמלאכותית מגדלת את הטבע, אבל אינה מחדשת אותו, פן גם ההתפתחות מגדלת ומאדרת, אבל איננה מחדשת ואיננה בוראת. פי כל הדברים המלאכותיים בכחם רק להגדיל ולהרחיב, אבל לא לחדש ולברוא. דרך משל. המשקפים מועילים לעינים רק אם יש בהן פח הראיה, אלא שהוא כהה מעט מועילים המשקפים להגדיל את הפח. וכן יגדל פח השמיעה על-ידי שפופרות העשויות לרבר, שהן רק מגדילות את הפח, אבל אין בידן להועיל לאיש שכבר אבד לו כח השמיעה לגמרי, מחמת זקנה, או מחמת חולי. ובכלל כל עניני הרפואה, שהם ג"כ מסוג הדברים המלאכותיים המביאים עזרה לבעלי היים בעת שמהלך החיים מתקלקל, רשומי תועלתם ניפרים רק בשעה שהחיים הטבעיים לא עברו ובטלו עוד. אבל אם החיים הטבעיים בטלו לגמרי לא יועילו עוד כל צריגלעד. וכן הוא בענין שלפנינו. פל השתלמות היא בענינים מוסריים, לרדוף את הטוב ולברוח מן הרע, לבלי לזנות אחרי התאוות המטמטמות את הלכ ואת הנפש. והרגשות האלה הולכים ומתפתחים יותר ויותר. פל מי שנותן אל לבו לחקור

ולדרוש ביסודי תורת המוסר יתפתחו אצלו רגשי המוסר עד שיברח מפל רע ומגונה כמו מדבר המזיק וירדוף את הטוב ואת הצדק בדבר נחמד ונעים, מרהיב עין ומשיב נפש.

והנה יש לדעת, שנקודה מהרגש הזה יש בטבע כל אדם וההתפתחות מועילה רק להגדיל ולהאדיר את הנקודה הזאת. אבל אלמלא היתה הנקודה הזאת במציאות בכל אדם, כי אז לא הועילה כל התפתחות שבעולם. ומודעת זאת, אשר כל חכמי דור ודור הרבו לדרוש ולחקור ביסודי המוסר והעלו איש-איש את חקרי לבבו. אולם מי שיראה את אריכות הדברים במקצוע זה יבין, כי צללו במצולות מי החכמה הזאת והעלו חרס בידיהם. האמת היא, כי ישנו רגש פוה בטבע ועל האדם רק לפתחו ולהרחיבו, להגדילו ולהאדירו, להשקות את גרעיני-המוסר הקטנים, אשר נוטעו בכל איש מיום הולדתו, ממעיני הישועה, מי החנוך הטוב, עד כי יציצו יצאים נחמדים טובים להשפיל ויעשו פרי תנובה, פרי קודש הלולים. וכן כל הדברים שנפשו של אדם שואפת ומשתוקקת להם, או להיפך, שנפשו של אדם קצה בהם ומשקצת אותם — עיקרם ושרשם הוא בטבע. אולם הטבע הוא „קמצן גדול“ וכל מה שהוא נותן אינו נותן במלא חפנים, כי אם מלא הקומץ, שאיננו משיב את הנפש ואיננו נותן מוזן רוחני לאדם בלי התפתחות והשתלמות מצדו. דרך משל. כל אדם יש בו רגש טבעי להתפעל מן היופי ולהודעו מן השקוי. ובכל זאת אין הרגש הזה שוה בכל אדם. ישנם איסטינים כאלה, שלמראה לכלוך קל ירגישו בחילה ונועל-נפש. ויש אנשים הסובלים כל דבר מאוס ומלוכלך. הפל לפי הרגלם. אולם גם אלה שהורגלו בדברים משוקצים, עד שלא תקוץ נפשם בהם — גם לסבלנותם יש קץ ונבול, אשר עד פה תבוא ולא תוסיף. ואם הדבר המאוס יעבור את הנבול, גם הם ירגישו גועל-נפש וכתילה. כי הרגש הזה, התענוג מן היפה (אסתטיק) והפחילה מן המאוס, הוא רגש טבעי ובעל-ב שישנו בכל אדם, אם כי לא במדה שוה. ורק יש לפתח ולהשלים את הרגש הזה בכח החנוך וההרגל. ומי שלא שם לבו לפתח את הרגש הזה ועוד התרגל לסבול דברים מאוסים ומשוקצים, אצלו נשאר הרגש פקשיותו ובכחותו. ובכ"ז לא נמחה כליל מלבו. וכמירכז הרגש המוסרי, להרגיש את הרע המוסרי ולדרוף אחרי הטוב המוסרי, הוא רגש טבעי ויש להשתדל בהתפתחותו ובהתרחבותו. ולכן כל מי שהתחיל לעסוק בהתפתחות הרגש יכול להגיע לידי מדרגה כזו, להתרגש מאד למראה רע מוסרי ולהרגיש גם בפנימה דקה מן הדקה בטוב מוסרי. ומי שהרגש לא התפתח אצלו ישאר פקטנותו. ובכל זאת יש גבול ידוע וגם האיש הפחות חלי ומרגיש בכל אשר מעבר לגבול הזה. כי גם האיש, שרגשותיו פהים ביותר, אם ישמע שוד ורצח פוה, שהוא לא התרגל עוד בו, תאחזנו פלצות וירתע לאחוריו מהרע המוסרי. וכמו בכח הראיה שההצטיינות היא לראות עד למרחוק גם את הדבר הדק ביותר. ומי שפחה מאור עיניו לא יראה מרחוק דבר קטן ודק. ובכל זאת יש שיעור ונבול וגם הוא יראה עמוד גבוה מאד, אם לא שאבד לו כח הראיה לגמרי. וכן הוא ברגש המוסרי.

ובאמת יש להוסיף על חמשה חושי האדם חוש ששי (למרות אלה המתאוננים מדוע לא חננה אותנו הבריאה בחוש ששי) והוא — ההרגשה. בשעה שאדם רעב הוא מרגיש מועקה בכטנו. והרגש הזה איננו נכנס לסוג חמשת החושים, כי את הרעבון אין האדם רואה. אינו שומע את קולו, אינו מריחו ואינו טועמו ואינו ממששו ובכל זאת הוא מרגיש בקרבו את המצוקה, עד אשר הוא שובר את רעבונו.

וברגש זה שהוא מרגיש את הרע הטבעי ירגיש גם את הרע המוסרי. כי מי שמרגיש את הרע המוסרי במדה מרובה ירגישנו כאילו מציק לו איזה דבר ואינו נותן מנוחה לנפשו. וכמו שבהרגשת הרע הטבעי יש מדרגות-מדרגות. יש איש שאם רק יחסר לו לחמו כמועד הקבוע ירגיש מועקה גדולה. ויש אדם שהוא יכול לסבול צער רעבון ימים שלמים, אולם כאשר יגיע הרעבון למרום קצו ירגיש גם הוא את מועקת רעבונו. כמו כן יש מדרגות-מדרגות ברגש המוסרי. יש אנשים, אשר למראה הסרה קלה מדרד ה' ירגישו מועקה בלבם וכמו יד נעלמה תלחץ את לבבם. ויש אנשים, שאינם מתרגשים גם למראה דבר בליעל. אולם אם העוול הוא גדול מאד, יוצא מן הכלל, גם הם יתרגשו. הנה כי כן, ההרגל פועל הרבה, הן בנוגע להרגשות הטבעיים והן בנוגע להרגשות המוסריים. וההבדל שבין שני מיני הרגשות האלה הוא בזה, כי האדם, באשר בשר הוא ולא רוח, קרוב יותר אל הרברים הטבעיים מאשר אל הדברים הרוחניים והמוסריים. ולכן בנוגע להרגשות הטבעיים צריך להתרגל וללמוד לשאת ולסבול את הרע הטבעי עד שלא ירגישנו במהרה, ובנוגע להרגשות המוסריים הוא ממש להיפך. כי נהוץ הרגל ולמוד להרגיש את הרע המוסרי גם בדקותו ובקטנותו. וכמו שברע הטבעי מועיל ההרגל והלמוד רק עד גבול ידוע, אבל בהעברת הגבול לא יועילו עוד כל הרגל ולמוד מבלי להרגיש את אשר יש להרגיש—כן הוא בנוגע להרגשות המוסריים. עד גבול ידוע אפשר לבלי להרגיש את הרע המוסרי, אולם כשיגיע הרע למדרגה גדולה העוברת את הגבול, ירגיש בו גם הרגש היותר פהה ויקוץ בו גם בעל הנפש היותר שפלה. [אמנם רואים אנו מעשים בכל יום, שאנשי דמים ורצח שופכים דמי נקיים במנוחה וגוזלים את רכושם באין כל מעצור מצד הרגש. ובאופן זה יש להחליט, כי חמדת הממון מכניעה את הרגש, אבל הוא לא נתפטל לגמרי, כי אם מסתתר הוא בירכתי הלב. ובודאי ישנם רגעים, אשר בני נבל אלה ירגישו כנפשם פנימה, כי לשלום מר להם מר ונפשם ירעה להם]. וההרגל והתינוך פועלים להרגיש את הרע המוסרי גם בדקותו ובקטנותו.

והנה ההבדל שבין ההרגשות הטבעיים וההרגשות המוסריים הוא ההבדל שבפעולת החושים, שיש מוכרחים, אפשריים ונמנעים. ובאפשריים יש שני סוגים: אפשרות הקנין ואפשרות האבוד. כי הרגשות הטבעיים נכנסים בגדר אפשרות האבוד. היינו כפי הטבע הראשון שנוסף בו יש לאדם להרגיש הרגשות אלה גם בדקותם, אלא שההרגל מחליש את הכח הזה ואין האדם מרגיש אותם בדקותם, ורק כשיגיע להגבול הידוע אז יתרגש וכך הרגל ולמוד אינו מועיל לבלי להרגיש את אשר מעבר לגבול. וההרגשות הנפשיות נכנסות בגדר אפשרות הקנין, כי אם אמנם בתחילה קשה מאד להגיע למדרגה זו להרגיש גם תנועה קלה נגד דרכי המוסר, בכל זאת אפשר לקנות את המדה הזאת ויש להגיע לאטי-לאטי גם עד המדרגה הזאת.

סוף דבר, הרגש המוסרי נטוע בלב האדם אלא שרושמו קטן מאד ואיננו ניכר כל כך וצריך לפתחו במדה הראויה. כי כל החושים שבאדם דורשים מזון להתפתחותם ובהעדר מזונם יתקלקלו וירדו לטמיון. כמו הגוף בכלל, שדורש מזון. ויש מזון המזיק והמפסיד ואם ירבה האדם לזון את גופו יותר מכפי המדה הדרושה יתקלקל. וכמו כן כל הרגשות השמוש בהם הוא מזונם. והעדר השמוש פועל עליהם פעולה רעה. והרגש המוסרי הוא רגש הבחילה מהשחתה מוסרית, אף כי הדבר אינו נוגע אליו כלל, כי אם הדבר נוגע אליו, שהוא חש ומרגיש בנפשו

שמהשחתת האיש תניע גם אליו רעה רבה, אז הרגש הזה איננו רגש מוסרי רק רגש גופני, רגש טבעי, שמרגיש הוא בהרע הצפון בו. אולם אם מרגיש האדם בחילה לדבר רע מוסרי שאינו נוגע אליו כלל וגם חושיו אינם סובלים ממנו, כי הדבר המאוס איננו לנגד עיניו—זהו רגש מוסרי. דרך משל. אם אדם מתענג על חן ויופי, הרי המוחש היפה לנגד עיניו ומרגיש הוא בזה ערזן ועונג. ולהיפך, אם רואה הוא דבר מכוער, הרי הדבר המכוער לנגד עיניו והוא מרגיש בחילה ותיעוב. אולם ההשחתה המוסרית היא מושגת בשכל וכזה הוא מרגיש בחילה עצומה. ולהיפך מהנהנה טובה ורצויה הוא מרגיש עונג וערזן רוחני. וזהו רגש מוסרי אמיתי במלוא טובתו.



1.

ודוי ותשובה

פֶּשֶׁם שֵׁשׁ שְׁמוֹת מִצְטַרְפִּים כִּי יֵשׁ פְּעוּלוֹת מִצְטַרְפוֹת. שְׁמוֹת מִצְטַרְפִּים הֵם כְּשֶׁמְזוּכָרִים שֶׁם אֶחָד וּמוֹבֵן מִמֶּנּוּ שֶׁם אַחֵר הַמְתִּיחִם אֵלָיו. הַשֵּׁם „בֵּן“, לְמִשְׁלָל, יֵשׁ לוֹ שֵׁם אַחֵר הַמִּצְטַרֵּף אֵלָיו — „אב“. הַשֵּׁם „עֶבֶד“ מִצְטַרֵּף לוֹ הַשֵּׁם „אָדוֹן“. וּבְפַעּוּלוֹת מִצְטַרְפִּים הַסְּבוֹת לְהַמְסוּבִּים וְהַמְסוּבִּים לְהַסְּבוֹת. כְּשֶׁמְזוּכָרִים אֶת הַסְּבָה יְדוּעַ הַמְסוּבֵּב וְכֵן כְּשֶׁמְזוּכָרִים אֶת הַמְסוּבֵּב יְדוּעַ הַסְּבָה.

וְהַחֲקִירָה הַזֹּאת תְּסוּבַּ עַל וְדוּי וְתִשׁוּבָה. פִּירוּעַ, תִּשׁוּבָה הִיא מִצוֹת־עֲשֵׂה. וְיֵשׁ מִן הַמְּפֹרָשִׁים שֶׁכְּתוּבוֹ, שֶׁהַמַּ"ע הִיא רַק הוֹדוּי. וְכֵן מִשְׁמַע מְדַבְּרֵי הַרְמַב"ם שֶׁכְּתוּב: „כִּשְׁעֵשָׂה תִּשׁוּבָה וְיִשׁוּב מִחֲטָאוֹ חַיִּב לְהַתּוֹרוֹת“ (רַמְבַּ"ם, הַלְכוֹת תִּשׁוּבָה, פ"ב, ת"א). וּבְתַחִלָּה כְּתוּב „וּמִצוֹת עֲשֵׂה שִׁישׁוּב הַחֹטֵא“. וְהַרְמַב"ן כְּתוּב: „בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתִי (דְּבָרִים, ל', יד), בְּפִיךָ זֶה וְדוּי, וּבִלְבָבְךָ זֶה תִּשׁוּבָה“ (הַרְמַב"ן עַל הַתּוֹרָה, פ' נִצְבִּים). אוֹלָם רֹב הַמְּפֹרָשִׁים כְּתוּבוֹ, שֶׁבַמַּ"ע שֶׁל וְדוּי נִכְלָלָת גַּם הַתִּשׁוּבָה. וְיֵשׁ לְהַסְּתַפֵּק בַּזֶּה. הֲרֵי תִשׁוּבָה וְדוּי הֵם כְּסִפָּה וּמְסוּבֵּב וְלָמָּה לֹא נִכְתְּבוּ שְׁנֵיהֶם? וְתִרְצוּ הַמְּפֹרָשִׁים, כִּי בִזֶּה שֶׁכְּתוּב וְדוּי מוֹבֵן שֶׁהוּא אַחֵר הַתִּשׁוּבָה, שֶׁכֵּן תִּשׁוּבָה בְּלֹא וְדוּי אֵין בָּהּ מִמֶּשׁ. וְכֵן נִרְאֶה מִלְּשׁוֹן הַרְמַב"ם: „כִּשְׁעֵשָׂה תִּשׁוּבָה וְיִשׁוּב מִחֲטָאוֹ חַיִּיב לְהַתּוֹרוֹת“, מִשְׁמַע מְדַבְּרָיו, שׁוֹדוּי בְּלֹא תִשׁוּבָה אֵינוֹ כְּלוּם. וְאִם כְּתוּבָה הַתּוֹרָה וְדוּי בְּהַכְרַח שֶׁקָּרְמָה לוֹ תִּשׁוּבָה. וְגַם מִשְׁמַע מְדַבְּרֵי הַרְמַב"ם, שֶׁהַעִיָּקָר הוּא הוֹדוּי, כִּי עַל הַתִּשׁוּבָה כְּתוּב בְּלִשׁוֹן תְּנַאֲי, כִּי כִשְׁעֵשָׂה תִּשׁוּבָה חַיִּב לְהַתּוֹרוֹת, וְלֹא כְּתוּב שִׁישׁ מַ"ע לְשׁוּבָה בְּתִשׁוּבָה. וְלִפְיֵי חֶסֶר הַעִיָּקָר, כִּי הַתִּשׁוּבָה, שֶׁהִיא מַ"ע בְּלִילִית, אֵינָה נִזְכָּרָת בְּלִל בְּתוֹרָה.

אוֹלָם יֵשׁ בִּזֶּה כּוֹנֵה אַחֲרָת. הַרְמַב"ן בְּפִירוּשׁוֹ עַל הַתּוֹרָה מְדַרְקָה, כִּי מִזֶּה שֶׁכְּתוּבָה הַתּוֹרָה „כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת“ וְלֹא „כֹּל הַמִּצְוָה“, מוֹכַח שֶׁהַדְּבָרִים אֵינָם מְכוּוֹנִים לְכֹלֵל הַמִּצְוֹת. וְהוּא מְבַאֵר, כִּי כּוֹנֵת הַכְּתוּב הִיא לְמִצְוֹת תִּשׁוּבָה הַנוֹכְרֵת לְמַעֲלָה: „וּשְׁבַת עַד הִיא אֱלֹהִיד“ (דְּבָרִים, ל', ב). וְהִנֵּה כֹּל פִּרְשֵׁת נִצְבִּים מְתִיחֶסֶת אֶל הַפִּרְשָׁה הַקּוֹרֵמַת לְפִרְשֵׁת הַקְּלָלוֹת. וְהִיא בָּאָה כְּעֵין חִיזוּק לְהַרְאוֹת לְיִשְׂרָאֵל, כִּי יֵשׁ בֵּהֶם הַקֶּשֶׁר הָאֱלֹהִי וְהַסְּרָה כְּלָלִית לֹא תִהְיֶה לְעוֹלָם. וְאֵין סִפְקָה, כִּי יֵשׁ בְּעֵינֵינוּ זֶה דְּבָרִים נִשְׁגָּבִים, הַצְּפוּנִים וְכְמוֹסִים, לְהַבִּין עַל־יָדָם אֶת הַקֶּשֶׁר הַרוּחָנִי. אֲבָל אֵין לָנוּ עֶסֶק בְּנִסְתָּרוֹת. דִּי לָנוּ בְּמָה שֶׁעֵינֵינוּ רוֹאוֹת, כִּי עִם יִשְׂרָאֵל חֵי וְקִים וְכְרִית הַתּוֹרָה לֹא מִשָּׁה מִפּוּי. וְזֶה שֶׁאֲמַר הַכְּתוּב: „הַנִּסְתָּרוֹת לֵה' אֱלֹהֵינוּ וְהַנְּגֻלוֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ“ (שִׁם, כֵּט, כה), כִּי אֵינוֹ יֹאמֵר, יֵשׁ וְיֵשׁ בְּעֵינֵינוּ זֶה כְּמָה תְּמִיחוֹת וּפְלִיאוֹת, אוֹלָם אֵין לָנוּ לְחַקוֹר בְּמוֹפְלֵא, כִּי הַנִּסְתָּרוֹת לֹא לָנוּ הֵן, רַק הַנְּגֻלוֹת הֵן לָנוּ וּלְבָנֵינוּ וּבְנִגְלָה אָנוּ רוֹאוּם, כִּי הַקֶּשֶׁר הַרוּחָנִי הוּא מְתִקִּים. וְאוֹלַי מִרְמֵז עַל זֶה הַנִּקּוּד שֶׁעַל „הַנִּסְתָּרוֹת“, כִּי לָנוּ וּלְבָנֵינוּ יִשְׂאֵר תְּמִיד הָאוֹת הַזֶּה שֶׁל שְׁמִירַת־הַמִּצְוֹת וְקֶשֶׁר יִשְׂרָאֵל לְקוּנוֹ וְלֹאֲרָצוֹ. וְאַחֲרֵכָּךְ אוֹמֵר הַכְּתוּב: „וְהִיָּה כִי יִבְאוּ עֲלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה“, כֹּל הַסְּבָלוֹת הַנוֹרָאָה, אֲשֶׁר אֵין עוֹרֵד אֵלֶיהָ וּבְכ"ו תִּרְאֶה אֶת קִיּוּמָךְ וְשְׁמִירַת־דִּתְךָ, וְהַשְּׁבוֹת

אל לכבד, אז תשיב אל לבד, בכל הנוים, שתהיה מפוזר ומפורד בהם, אשר הדיחך ה' אלהיך שמה, כי רק מאת ה' היתה זאת להדיחך בנוים ולהפיצך בארצות. וזאת תהיה הסבה, ושבתי ער ה' אלהיך, שסוף־סוף תשוב אל ה' ואז ושב ה' אלהיך את שבותך. ועל זה הוא אומר: „כי המצוה הזאת, מצות תשובה, לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא“. אל יעלה על לבך, כי אי־אפשר לך לשוב בתשובה אחרי שכבר נשקעת ביון־המצולה של הכלי עולם־הזה וכי מצות־התשובה מכוסה ממך, נשגבה מפינתך, או רחוקה היא. פי דבר שאינו נראה הוא מצד שתי סבות. יש שהדבר הוא רחוק ואי־אפשר לראותו. ויש שהוא קרוב אלא שהוא מכוסה וסמוי מן העין. ואמר, כי במצות תשובה אין שתי הסבות האלה. כי המצוה הזאת לא מכוסה היא ולא רחוקה היא. וגם „לא בשמים היא“ המהורים מפל שמץ חלאה של עניני העולם הזה. ולא מעבר לים היא, מעבר לים זועף של גלי תאוות עולם הזה. כלומר, אל ישיאך לבד, פי רק בהיותך למעלה מפל התאוות ורחוק מן העולם והכליו תוכל לשוב בתשובה שלמה. לא ולא! „פי קרוב אליך הדבר מאד בפיוך ובלבבך לעשותו“, וכביאור הרמב"ן „בפיוך זה וריו ובלבבך זו תשובה“, פי הדברים מעוררים את הפונה. וכמו שכתב בעל „חובת הלבבות“ בענין תפלה, שלפיכך באה המצוה להתפלל בדבור־פה והמחשבה אינה מספיקה, פי המחשבה כשהיא לעצמה מרחפת על פנפי הרוח ועל־ירי הרבור היא מצטמצמת רק באותם הדברים הנוגעים אל התפלה ואשר אליהם נושא המתפלל את נפשו.



ווי החיים

פידוע יש שני מיני חיים: חיי־הגוף וחיי־הנפש. והיות פי כל אדם מוכרח לחיות שני מיני חיים אלה, יש לו לדעת איך לחברם יחד.

והדרך הישרה היא, שחיי־הגוף יהיו כעין אמצעים לחיי־הנפש והאמצעי יש לו יחס התכליתי. אולם בענין זה צריך האדם לכוון, שפל מה שהוא עושה לחיי־הגוף אינו אלא אמצעי לחיי הנפש. פי יש כמה דברים, שהפונה מועלת בהם להפכם ממעשה עבירה למצוה. כמו בענין פיקוח־נפשות, שחילול־שבת הוא מצוה. אולם רק אם האדם מכוון לעשות לשם החולה, ואם לאו הריהו מחלל שבת ועבירה היא כידו. וכן בענין האמצעים לחיי־הנפש הנחשבים למצוה זה רק אם האדם מכוון שהם אמצעים, אבל אם אינו מכוון אינם נחשבים למצוה.



ווי החיים והתנועה

מודעת זאת, פי התנועה היא עצמות החיים. אולם יש תנועה טבעית ויש תנועה מלאכותית. והתנועה המסמנת את החיים היא רק התנועה הטבעית. וכן יש תנועה מוכרחת, שגם היא תנועה מלאכותית. כמו האבן הנורקת בכח עולה למעלה בכח תנועת הזורק. התנועה הזאת היא מוכרחת, פי יש פח חיצוני המכריחה והריהי תנועה מלאכותית פהתנועה הגלונית. והתנועה האמיתית היא התנועה המוסרית. ולכן הציוור של „רשעים בחייהם קרויים מתים“ (ברכות, ית, ע"א) הוא ציוור אמיתי עפ"י רעיון המליצה, אחרי שחסרה להם התנועה המוסרית, שהיא עצמות החיים. ובהיות פי כל תנועה מוסרית היא גם תנועה שכלית מוכן, פי קצרה

יד המלאכותיות לחקות אותה. כי מה שהמציאו בני־אדם להניע את הדומם, או המת, היא רק תנועה טבעית ולא שכלית, כי התנועות שעושה הדומם, או המת, הן מיכניות בלא שום רגש ושכל. ולכן התנועה שהיא בלא רגש איננה אות החיים, כי אפשרית היא גם בדוממים ומתים. ורק התנועה הרגשית היא אות־החיים. ויותר שהתנועה היא רגשית יותר קשורה היא אל החיים. ובמדה שהתנועה היא מוסרית בה במדה היא רגשית ומציינת את החיים, בשגם התנועה הטבעית מציינת גם חיי בעלי־החיים. ובהיותו פי האדם הוא הנעלה בכל יצורי־הכל מציינת אותו התנועה המוסרית. וכן הוא בענין תחית האומה. כי התנועה היא סימן מובהק של החיים. והתנועה המוסרית היא אות נאמן על חיי האדם. וכן התנועה המוסרית של עם שלם, היינו לשמור על עצמותם ולאומיותם. כי כל תנועה היא פעולה בכח ורק שהיא מסתרת עמוק עמוק. וכל מה שהחיים נעלמים וכמוסים אות הוא על החיים האמיתיים. ולכן יש להחליט, כי חיי הנפש, שהם נעלמים וכמוסים ביותר, הם החיים האמיתיים. ומי שחסרים לו החיים האלה הוא חשוב כמת. כי משולל הוא החיים האמיתיים. וכן הוא בנוגע לחיי עם שלם. חיי הרגש הם חיי העממות והלאומיות והרגשות האלה הם כמוסים וטמונים ובעתים מזומנות הם מתעוררים לתחיה.

וזהו כונת המאמר: „יערוף כמטר לקחי (דברים, לב, ב) א"ר סימאי העיד להם ארבע רוחות השמים" וכו', „וכך היה ר' סימאי אומר כל הפריות שנבראו מן השמים נפשו ונופן מן השמים" וכו', „חוצן מן האדם הזה שנפשו מן השמים ונופו מן הארץ לפיכך עשה אדם תורה" וכו', „הריהו כבריות של מעלה" וכו', „וכך היה ר' סימאי אומר אין לך פרשה שאין בה תחית־המתים אלא שאין בנו כח לדרוש שנאמר: יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו (תהלים, ג, ד), יקרא אל השמים מעל זו נשמה, ואל הארץ לדין עמו, מי דיין עמו" (ספרי, דברים). והענין הוא, כי השמים והארץ מלמדים את האדם לדעת מציאות ה' והשנחתו וע"י התחברות השמים והארץ יש לדעת את התקשרות הרוחניות עם הנשמיות. וכמו שאומר המשורר: „קול ה' על המים" וגו' „קול ה' בכה. קול ה' בחרר" (תהלים, כט, ד—ה). הוא מראה, שבכל הבריאה כולה יש לשמוע קול ה', כי רוח אלהים מרחפת עליה וקול ה', ארון כל היצורים, קורא בה בכה. קורא בה בהדר. כי בחיור־ערך הבריאה, הודה ותפארתה, פחה וגבורתה, נראה יד ה' החזקה כי רבה היא. ועפ"ז הוא אומר: „יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו", כי השמים והארץ ישפטו את עמו ויוביחוהו את עותתו. ומה שנאמר „יערוף כמטר לקחי" הוא דורש מתחילה על ארבע רוחות השמים, כי מפל רוח ורוח יש מקום להעיר את הרגשות הטמונים. והנה מטר וטל יש בהם ענין תחיה, שהם מחיים את העשבים והצמחים ותחית הדוממים והצמחים מלמדת אותנו לדעת, כי יש פח נסתרי, פח אלהי, שבו קפולה התחיה. הרי רואים אנו בעינינו, שהגשמים מחיים את הצמחים שהיו כמתים, וכן הטל שופע ומחיה את הצמחים. וחז"ל רצו לבאר, כי יש סגולה נפלאה בדברי תורה להעיר ולעורר את הרגש הטמון, להשפיע על האדם טל של תחיה. וכמו שטל ומטר יש בהם תחיה לדוממים וצומחים וממילא גם לכל בעלי־חיים, כן יש תחיה בדברי תורה, שהלכ מתרגש מהם. וכמו שהלכ נרדם וישן שינת מרמוטא ומתאום יקום לתחיה ולרגש. וזהו תחית הלב, כי הרגש הוא הנקודה האמיתית. ועל זה אמר הפתוב: „האזינו השמים ואדברה", פאילו קורא הוא לשמים וארץ

לעזר, שיקובלו דבריו להעיר ולעורר את עמו למוסר השפל ע"י התעוררות הרגש. ואחר-כך הוא אומר "יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי", כמו שהטל והמטר מחיים את הצמחים כן יועילו דברי להחיות את לבות בני ישראל. והתוצאה תהיה "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו", שמציאות ה' תתאמת כל-כך, עד כי אם רק אקרא בשם ה' תתרגשו ותתנו כבוד וגודל לה'. וע"ז אָמר ר' סימאי, "העיד להם ד' רוחות השמים", כי מפל הרוחות אפשר להתרגש ולהתעורר. וכשהוא אומר "יערוף כמטר לקחי", שדבריו יהיו להם כטל של תחיה, פונתו, שיעוררם מפל הרוחות. והוא רוצה להראות, כי במלים עצמן מרומוזת ארבע הרוחות [וכדרכם בקודש לצאת הרעיון שדרשו על דרך ההשוואה וההקבלה עם מלות הפתוב, וחפשו תמיד מלים כאלה המתאימות אל הרעיון, שיתראה כאילו המלים טכילות בקרבן את הדרשה]. ולכן האריך כאן לבאר איך דרשתו מרומוזת במלות המקרא. ולצמט את הדרשה הוא מביא עוד שני מאמרים מר' סימאי. "וכך היה ר' סימאי אומר כל הבריות שנבראו מן השמים נפשו וגופו מן השמים" וכו' "חוץ מן האדם הזה, שנפשו מן השמים וגופו מן הארץ לפיכך עשה אדם תורה" וכו', "הריהו כבריות של מעלה". הוא מראה שיש באדם הרגש השמימי המיוחס להנפש. ושיש פה באדם להגביר את הרגש הזה ולהטות את כל פחות הגוף לסור למשמעת הרגש השמימי. ואח"כ הוא רוצה להראות, שעל זה בנייים הדברים הראשונים, ש"העיד להם ארבע רוחות השמים", שמפל ארבע הרוחות יש להתעורר ולהתרגש ודברי תורה מסוגלים מאד לזה. והוא מביא עוד מאמר מר' סימאי, "וכך היה ר' סימאי אומר אין לך פרשה שאין בה תחית המתים", כלומר, הרעיונות שבכחם להעיר את הרגשות שבכר היו מתים. כי התורה היא ביאור העולם. ובכל דברי התורה צפונים רעיונות נשגבים, שהיודע לדרוש אותם ולהוציא את האור הגנוז בהם הוא יכול לראות ולהכין כל זאת. "שנאמר, יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו, מי דיין עמו", פאומר, כי השמים והארץ יודעים עד כמה נשאו וסבלו בני ישראל, שרבים קמו עליהם להשמידם ולהכחידם מגוי והם חיים וקיימים. וזוהי הפונה: "מי דיין עמו", כי עם ישראל בעצמו יכול להיות הדיין, כי מבשרו חזה כי סבל מאד והוא חי וקיים רק בנס. ואחרי זאת הוא חוזר לראש דבריו ואומר: "ומנין שאין מדבר אלא בתחית המתים שנאמר, מארבע רוחות בואי הרוח", שגם המקרא ההוא מדבר על תחית האומה. וזה מוכיח, כי כשהוא רוצה להעיר ולעורר את הרגש הוא מזכיר גבורות ה' מארבע רוחות העולם. וכמו כן במקרא זה הוא מדבר על תחית המתים. ויש להוסיף, שמקיום הגוף והנפש יש לראות את השגחת ה'. ועל זה הוא אומר: "יקרא אל השמים מעלי זו נשמה, ואל הארץ זה הגוף", לדין עמו, מי דיין עמו, כי כאשר יתבוננו בקיום הרברים הנפשיים והרברים החומריים יבינו מאליהם שיש לדון אותם והם בעצמם יהיו הדיינים.

נדג

פשמ שהנולדים מאב ואם נקראים תולדות, כך החידושים ההניוניים המתחדשים על יסוד שתי הנחות נקראים תולדות. וזוהי כונת הפתוב: "אל יאמן בשוא נתעה כי שוא תהיה תמורתו" (איוב, טו, לא). כי אם מזווגים סוס וחמור נולד מהם פרד, אבל חסרה לו להולד הנולד, האמיתות, והיא הנצחיות, כי הקיום במין הוא הנצחיות בעולם, והפרד אינו מוליד.

[זוהי הכונה: "פרד מה הוא אומר? יודוך הי כל מלכי ארץ (תהלים, קלח, ד— פרק שירה). פי המלכים מתנאים לתת לבם כלב אלהים. אולם הפרד מוכיח על פניהם, כי קצרה יד אנוש בנצחיות. ואולי מפני זה הרפיכו את המלך בהמשחו על פרדה (מלכים א, א, לג), כללתי רום לבבו להרמות לעליון, פי הפרדה תראה לו את רפיון פח האנוש בנצחיות]. וכן הוא בולד רוחני, שסימנו של חידוש הגיוני הוא אם יש בו כח להוליד, כלומר, שאם ישתמשו בו בתור הנחה יוליד תולדות. פי כלל גדול הוא, שכל הנחה מולידה תולדה הגיונית והתולדה משמשת שוב להנחה. ולכן יש שאדם מוציא לפעמים תולדה שאינה נכונה, הבאה משתי הנחות שאינן נכונות, או שהתחברותן לא היתה כראוי ואין הוא מרגיש בשקרונה. ורק אח"כ כשהוא מתחיל להשתמש בתולדה בתור הנחה הוא רואה שאין בה ממש. [ומצינו כמה פעמים בחז"ל, שהם דוחים תולדה הגיונית משום שאילו היתה אמיתית היה צריך להיות פד וכך ובאמת אינו כן ומוכח מזה שהתולדה אינה אמיתית]. והשמוש בתולדה בתור הנחה יש לקרוא בשם "תמורה", פי האדם ממיר את התולדה בהנחה. ועל זה אמר הפתוב: "אל יאמן בשוא נתעה", בדבר שהוא שוא ושקר, "כי שוא תהיה תמורתו", אָמנם עתה אין הוא מרגיש בשקר, אולם כאשר ימירנו בהנחה יראה, פי שוא תהיה תמורתו ויפיר את השקר והזיוף שבדבר.

ובדמיון הולך הרוחני להולך הגשמי יש להמליץ ולאמר, פי כשם שהולך הגשמי כל עוד לא יצא לאויר-העולם אין לו חזקת חיות, כך הולך הרוחני הרעיון והמחשבה, כל עוד לא הוציא האדם את רעיונו ולא בא לעולם המעשה אין לו חזקת חיות. ועל-פי דמיון זה מבואר שאי-אפשר לדעת אמיתות כל דבר עד שיצא הרעיון אל המציאות. והמציאות הוא הדיבור. ואחרי שהאמיתות ברעיון היא ביחס החיים, אין לערוב בעד אמיתותו של רעיון כל עוד לא יצא אל המציאות. והוא יסוד הפלל, שכל דבר שיש במציאות יש בשכל וכל דבר שיש בשכל אינו מוכרח שהוא במציאות. כמו שכל ולד הנולד מוחזק ועומד שהיה עובר, אבל העובר שלא נולד אינו מוחזק שיצא לאויר העולם, פי אפשר שהמעוברת הפיגל. וכשם שמי שהחזקה להוליד ולדות בני-קימא אין לחוש בה לנפלים, כך מי שהחזקה, שרעיונותיו הם בני קימא, אין לחוש עוד לרעיונותיו, שמא הם ילדי-שקר.

וכשם שיש לדעת את הורי הולך החומרי, הגשמי, כדי לשפוט על פיהם את מהות הולד, כן יש לדעת בכל דבור את סבתו. ואין ליחס הסבה להמרבר כל עוד לא נודעה בכרטותה. פי יש סבה אמיתית ויש סבה מדומה. ויש לפעמים שהסבת הנראית איננה הסבה האמיתית, אם מצד שהאדם מסתיר את הסבה האמיתית, או שהוא בעצמו שונה בדבר ומתעה את נפשו. שפונתו היא לדבר ידוע ובאמת הוא מכוון לדבר אחר.

ועידת החיים והמות

החיים והמות, אם פי הם מושגים הפכיים והפכים שאין להם אמצעי, בכל זאת הם מתוועדים יחד ויש ביניהם יחס שוה והוא יחס הקורבה, פי קרובים הם זה לזה. וקרובים וסמוכים הם כל כך, עד שאין ביניהם שום הפסק. וכלל גדול הוא, פי ההפכים שיש להם אמצעי עלולים להזדמן ולהזדווג יחד. כמו רותחים וצוננים, שהם הפכים שיש להם אמצעי, לא חס ולא קר, עלולים להזדמן ולהזדווג יחד וגז הם נעשים פושרים. כי האמצעי בא ע"י התחברות ההפכים, שכל אחד

מוותר קצת משלו, הרוותחים — ממדת רתיחתם והצוננים — ממדת קרירותם והם נעשים פושרים. אולם ההפכים שאין להם אמצעי אינם יכולים להזדמן ולהזרווג. ובהיות כי החיים והמות הם הפכים שאין להם אמצעי, כי אין מצב שהוא לא חיים ולא מות, אין הם יכולים להזדמן יחד והם מתקרבים זה לזה בלא שום הפסק. כי החיים והמות מתוועדים במקום אחד מצד ההתקרבות ומתיחסים זה לזה ביחס הקורבה והשכנות, כי שכנים הם זה לזה.

אולם באמת יש להם, להחיים והמות, יחס יותר גדול, יחס פנימי. כי במדה שהם קרובים זה לזה בלא הפסק בה במדה הם מעריכים זה את זה. החיים מעריכים ואומרים את המות והמות מעריך ואומד את החיים. אם מעריכים את החיים בערך גדול, מן ההכרח שגם המות יש לו ערך חשוב. וכן להיפך, כשמעריכים את המות בערך גדול יש ערך חשוב גם להחיים. ונכאר את הדברים. המות הוא כפי ראות עיני בשר בטול החיים ואפסותם. וכל בטול הוא הפסד וכל הפסד מבטל את ערך הדבר הנפסד. ודבר שאפשר לדעת מראש, כי יגיע לו הפסד והעדר, אין לו עוד ערך גדול. הבית העלול להשרף אין ערכו גדול, כי כל אחד חושש אולי ישרף [ולא הבטחון באחריות שהוא כתרים בפני החשש הזה]. ואם הוא החלט, שאין ספק שהבית ישרף ורק אי אפשר לדעת את הזמן, כי יש בית הנשרף לשנה לקיומו ויש לשנתים ויש לעשר שנים — אז אין כמעט כל ערך לבית. וכן הם החיים. כל עוד שנשקיה על המות פעל הפסד ואפיסה גמורה ומוחלטת, אין ערך להחיים ויותר לחיי האדם. כי בעלי החיים, לפחות, אינם יודעים שימותו ורעיון האפיסה אינו ממרד את חייהם. לא כן האדם, שהוא יודע שימות ואם הוא חושב את המות לאסון, כאסון האפיסה וההעדר, שוב אין הוא יכול לראות את החיים בדבר שיש לו ערך. אולם אם הוא מפיר ויודע, שהמות הוא רק מעבר לחיים אחרים, לחיים נצחיים, מתעלה ערכו של המות וגם ערכם של החיים הומניים. בללו של דבר: מי שמבין את החיים ויודע כי יש להם ערך גדול הוא מעריך גם את המות. כי לו חשב את המות למשחית ומפסיד, לא היה נותן שום ערך להחיים. ואם אנו רואים אדם שהוא מעריך את החיים בערך חשוב את זה, כי הוא מעריך גם את המות. ואם הוא נותן ערך למות את זה, כי הוא מעריך את החיים, כי ערך המות הוא רק באשר האדם מאמין בנצחיות העולם הרוחני ועל ידי המות הוא מגיע לתעודתו ובא אל הנצחיות והוא על ידי החיים. [כי החיים הם סבת המות ובלא החיים אין מות]. ולכן יש ערך גדול להחיים, כי הם אמצעי, אמצעי אחרון, שיש לו יחס התכליתי. והמות הוא פתרון החיים, כי החיים הם כחידה סתומה ורק המות הוא הפתרון האמיתי להחידה הזאת, כי המות מעביר את האדם מעולם חולף ועובר לעולם קים ונצחי.

נתברר לנו, כי החיים והמות מתוועדים יחד ומתיחסים זה לזה גם ביחס פנימי. ובאמת בכל הליכות האדם מעיקה על מחשבתו ידיעת המות. ומי שיוודע, כי המות הוא מעבר לחיים נצחיים מתנהג בכל ימי חייו על פי דרך התורה. ומי שמשקיה על המות פעל מכלה ומפסיד מתנהג בהנהגה חפשית. כי האמונה במציאות ה' מחייבת גם את האמונה בשכר ועונש ובחיים הנצחיים. ובהיות כי החיים מתיחסים להמות, מובן שכל ימי החיים הם ימי יחס המות. וכימי ערב שבת וערב יום־טוב ביחס לשבת ויום־טוב, שאינם אלא הכנה להם, כי החיים הם ערב יום המיתה. וזוהו אמרתי לבאר את הסימנים שנתנו חכמים במיתה: „מת מתוך השחוק

סימן יפה לו, מתוך הבכי סימן רע לו. פניו למעלה סימן יפה לו, פניו למטה סימן רע לו. פניו כלפי העם סימן יפה לו, פניו כלפי הכותל סימן רע לו. פניו ירוקים סימן רע לו, פניו צהובין ואדומין סימן יפה לו. מת בערב-שבת סימן יפה לו, במוצאי-שבת סימן רע לו. מת בערב יום הכפורים סימן רע לו, במוצאי יום הכפורים סימן יפה לו" (כתובות, קג, ע"ב). הפונה היא על הנהגת האדם בחיים, כי החיים הם-הם ערב יום המיתה [ואולי היתה קבלה בידם, כי כפי שהתנהג האדם בימי חייו בן הוא נראה קודם מיתתו]. "מת מתוך השחוק", היודע שהמות איננו דבר המכלה, אלא מעבר לחיים נצחיים והוא שמח בעברו מעולם חולף לעולם קיים — "סימן יפה לו". "פניו למעלה", שכל ימי חייו פניו לעניני שמים, — "סימן יפה לו". "פניו למטה", לענינים ארציים וגשמיים, — "סימן רע לו" [ומשום זה נקראים ההדיוטות בשם "עמי הארץ" על שום שהם מתעסקים רק בעניני ארץ. והמדבר פניו זקופים להראות שיש לו להסתפל למעלה ובעלי-החיים פניהם למטה, שהם עוסקים רק בענינים ארציים]. "פניו כלפי העם", שכל חייו שם פניו לעסוק בעניני עמו" — "סימן יפה לו". "פניו כלפי הכותל" — שלא ראה דבר ולא התעסק בדבר — "סימן רע לו". אולם יש אשר "פניו כלפי העם" הוא לא לטובה, היינו שהתעסק בעניני עמו להדיחם מאמונתם. ואיש כזה מתחרט אחר כך. ויודע שהרבה חפשים קיצוניים התחרטו בסוף ימיהם על הנהגתם הרעה. ולכן אָמרו כי "פניו כלפי העם" הוא סימן יפה רק אם "פניו צהובין ואדומין", בזכרו בכל עת את הטוב שעשה לעמו, אולם אם "פניו ירוקין", שהוא מתבייש בעצמו ממעשיו שעשה לעמו, "סימן רע לו". "מת בערב שבת", שיודע כי כל ימי חייו הם הכנה לחיים הנצחיים — "סימן יפה לו", כי זה אִזת, שהוא מכין מטרת העולם ויודע את היחס הישר שבין החיים והמות. וכמו שהתכלית של ערב שבת היא שבת ואין ערוך לתענוג-שבת לעומת ערב-שבת, כי ערב שבת הוא יום עבודה וטרידה ושבת היא יום מנוחה וקדושה ועידון ותענוג — בן הוא ערד העולם הבא לעומת העולם הזה. "מת במוצאי-שבת", שחושב שהשבת כבר היתה והוא חי במוצאי שבת ואינו מכין את עצמו לחיים הנצחיים, "סימן רע לו". "מת בערב יום הכפורים", שאכל ושתה והתענג בעולם הזה ודחה את המשובה ליום מחר — "סימן רע לו". "מת במוצאי יום הכפורים", שעינה את נפשו בחייו והתקדש והיה טהור — "סימן יפה לו".

תכלית דברינו, כי מי "שפניו כלפי העם סימן יפה לו". כי מי שמטיף עליו צרכי צבור ועוסק בהם באמונה יש לו לרעת מראשו, כי אם יחשב חשבונותיו הפרטיים לא יעלה בידו כלום. כי ברוב אין מפירים טובה לעוסק בצרכי צבור ונומלים לו רעות וממררים את חייו ועל כל פסיעה ופסיעה חושדים אותו בפניות ובטובת עצמו. ואמנם בן הוא. באשר הבינונים והקטנים רחוקים מאד מעסקנות כזו אין לדרוש מהם שיבינו, כי יש אפשרות לעסוק בצרכי הכלל בכונה טהורה שלא להנאה עצמית ולמסור את הנפש על העם בלא צפיה לתשלום גמול ועוד לאבד טובה הרבה, פי רעיון כזה נעלה מעל גבולי בינתם. וכבר אָמר לעסינג, כי כל אדם דומה לספר. וכמו שכל ספר צריך לימוד, שאין לך ספר שאין בו דבר טוב, כך צריך להתבונן לכל אדם וההתבוננות מביאה תועלת. ויש להוסיף עוד, כמו הקוראים ולומדים בספר לא כולם מבינים במדה אחת, יש המבינים רק את הפשט הפשוט ויש היכולים להעמיק ולהכין את עומק הפונה. ובתורתנו בכלל יש,

בידוע, פרר"ם וכל אחד מבין פפי שכלו והבנתו, כך מבין כל אחד את חברו. מי שמסור רק לעניני העולם הזה וכל עסקיו אינם אלא לעצמו והוא רחוק מרעיון מופשט ומידיעה רוחנית — אדם כזה רחוק לעשות דבר לעמו אם לא תצא תועלת לו לעצמו. ולכן כשהוא רואה איש עוסק בצרכי צבור, פועל לעמו אינו יכול לצייר, שהאיש ההוא עוסק באמונה בלא שום הנאה ותועלת לעצמו, באשר הוא רחוק מזה ושכלו מורה לו לעסוק רק בדברים המביאים ריוח ותועלת. אבל מי שיש לו רגש להרגיש צער וזולתו והוא מרגיש גם בצרת עמו, יבין גם פעולת אחרים במובן זה. ולזה נזכרים גם דברי חז"ל: "כל הפוסל במומו פוסל" (קדושין, ע, ע"א). ובהיות פי מרופים הם הקטנים והפינונים, שדעתם קצרה להבין דברים רוחניים, לעסוק לטובת העם שלא לתועלת עצמית, דנים הם תמיד את העוסקים בצרכי צבור לכף חובה. ואין לשער את גודל הצער ועגמת-הנפש של העוסק בצרכי צבור ועם באמונה כשהוא שומע שמרגנים אחריו.

ואמרתי כי בשביל זה תקנו הראשונים לדרך בכל שבת את העוסקים בצרכי צבור באמונה ש"הקב"ה ישלם שכרם ויסיר מהם כל מחלה וירפא לכל גופם". פי העוסק בצרכי צבור עלול להחלות מרוב צער מהרינון שמרגנים אחריו, בשעה שרק הוא ולבו יודעים יגיעו ועבודתו. פי מן ההכרח, שיעזוב כל פניותיו ונטיותיו ויהיו "פניו כלפי העם", שיביט רק על מה שנוגע לעם ולא ישים לב לעצמו ולעניניו.



ועידת החשיבות ושימת-הלב

כל שימת-לב מתעוררת על-ידי מעורר ידוע, פי האדם לא יתעורר מאילו לשום את לבו. והמעורר הראשי היא החשיבות. כל דבר העולה בחשיבותו עלול יותר לעורר את הרעיון, לשים לב לדבר ולדקדק היטב בו. ויש חשיבות חומרית וחשיבות רוחנית ומוסרית. וכל דבר מסבב את תשומת הלב לפי ערך חשיבותו. אם מציעים לאדם עסק שהוא רואה בו מקום להרויח ישים לב אל העסק. וכל מה שגדולה החשיבות יותר ישים לבו אליו. וכן הוא בחשיבות הרוחנית והמוסרית. והנה החשיבות היותר גדולה בעולם הרוחני היא התורה. וכמו שאמר הפתוב: "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף" (תהלים, קיט, עב), "פי טובה חכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה" (משלי, ה, יא) וכהנה רבות. וחשיבות התורה גדולה בלי-כד, שגם הפרכות שמברכים לפניה ולאחריה יש להן ערך גדול, עד שאמרו: "שלא ברכו בתורה תחילה" (בבא מציעא, פה, ע"ב). והיגיעים בתורה ויודעים את ערפה נותנים לבם ונפשם לעמוד על כל אות ואות ועל כל קוץ וקוץ שבה. וכן יש לעמוד על תוכן הפרכות. ולזאת נתתי את נפשי מעודי להתבונן היטב לנוסח הפרכות. והנה ברכות התורה אינן מחויץ לגבולות ההתבוננות. ואמנם יש להתבונן בהן: מפני מה אומרים בברכה שלפניה "אשר בחר בנו" ובברכה שלאחריה "אשר נתן לנו"? ואחרי ההתבוננות יש למצוא לזה טעם הגון. בכל הפרכות מברכים תחילה על עצם פריאת הדבר, שיש בה ענין אלהות. כמו "המוציא לחם מן הארץ", שהיא ברכה על כלל הפריאה, או "בורא פרי הגפן", או "שהפל" וכדומה. ואחר האכילה והשתיה מברכים על התועלת ועל ההנאה שבמינים אלה ושהמברך נהנה מהם ביחוד. וכן הוא בברכות התורה. בתחילה מברכים על נתינת התורה בכללה, שבכל אופן הוא ענין יקר ורב תועלת והברכה היא: "אשר בחר בנו מפל העמים

ונתן לנו את תורתו". ואחר הקריאה בתורה מברכים על התועלת שפתורה, שהיא מביאה ל"חיי עולם". אולם שני החרוזים "ברכו את ה' המבורך", "ברוך ה' המבורך", הקודמים לברכה שלפניה, לא יכולתי להבין איזו שייכות יש להם להברכה. והם כעין צווי, פאילו המברך מצוה לכל: "ברכו את ה' המבורך" ! והיא נראית יותר כפקודת פקיד וכאילו המברך נתמנה לשר ושופט והוא מצוה לכלם. וקצרה דעתי מהבין פונת החרוזים האלה.

ומצינו מאמר שממנו מוכת, שהחרוז "ברכו את ה' המבורך" מתיחס ביחוד לישראל. וכמו שאמרו: "אמר ר' עקיבא בכל יום ויום מלאך אחד עומד באמצע הרקיע בשחרית ואומר ה' מלך ה' מלך ה' ימלך לעולם ועד עד שמגיע לברכו, וכשמגיע לברכו היה אחת ששמה ישראל" וכו'. עומדת באמצע הרקיע ואומרת בקול רם ברכו את ה' המבורך וכל גדודי מעלה עונין ברוך ה' המבורך". מבואר, כי "ברכו" שייך ביחוד לישראל, עד כי גם המלאכים אינם מעזים לאמרו וכשהם מגיעים אליו הם מוסרים אותו לישראל. ואינו מוכן. אם הוא מתיחס לישראל, למי הם אומרים אותו? הלא "ברכו" הוא צווי, שהאומר מצוה לאחרים שהם יברכו את ה' ואם האומה הישראלית אומרת אותו למי היא מצוה ומי ישמע פקולה? וסוף-סוף אין להבין איזו שייכות יש להמאמר הזה לברכת התורה?

ומצינו עוד מאמר בנוגע לברכו, שמלבד שהוא אוצר בקרבו כונה נשנבה ומליצה נעימה הוא מפיץ אור על שני הענינים האלה. במדרש אמרו: "אמר ר' מאיר בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני לקבל התורה אמר להם הקב"ה אני נותן לכם את התורה אלא הביאו לי ערכים טובים" וכו'. אמרו הרי בנינו עורבים אותנו. אמר הקב"ה הא וראי ערבים טובים" וכו'. מי יאמר בתורה לפני ברכו את ה' המבורך לא היונקים" (שיר השירים רבה). נראה ברור, שאמירת "ברכו" שייכת לישראל וביחוד להקטנים. ועל זה יש להעיר. מדברי ר' עקיבא נראה, שכלל האומה אומרת "ברכו" ומן המאמר הזה נראה שרק הקטנים אומרים אותו. ובכלל אין להבין, הרי הקטנים פטורים מן המצוות ואיד תתיחס אליהם אמירת "ברכו"? אולם ביאור הענין הוא כן.

אחד מיסודי האמונה הוא להאמין בנצחיות התורה והוא מעיקרי האמונה. וכמו שחשב הרמב"ם עיקר זה בי"ג העיקרים. כי העיקר תורה מן השמים כולל גם נצחיות התורה, שכן כל דבר רוחני הוא נצחי. ואם יש להאמין בתורה מן השמים ממילא יש להאמין בנצחיותה. ולחזק את האמונה בנצחיות הוא דבר קשה, כי האדם אינו יכול לראות בעיניו את הנצחיות, אחרי שהוא בעצמו מונבל וזמני. ומלבד שאינו יכול לראות בעיניו את הנצחיות קשה לו גם לצייר את ענין הנצחיות. והנצחיות עוברת את הנבול היותר רחוק שיכול האדם לצייר, ואם כן, באיזה אופן יש לתת ציור מן הנצחיות? אולם בכל הענינים האלה יש אפשרות לתת רק מעין ציור ודמות ראיה. ומובן כי כל הערה הנצחיות הוא זמני וכל זמני הוא ע"י הפסק וההפסק בא ע"י סבה ידועה. ואם אנו רואים דבר קיים ויש סבות ידועות, שבכחו להפסיק את הדבר ואינו מפסיק אתו, יש לראות בזה כח הנצחיות, כי אם הסבות העושות כל דבר לזמני אינו פועלות על הדבר הזה, יש להבין כי גם סבות אחרות לא תשלוטנה בו להפסיק הוויתו. וזה מוכיח, כי יש בדבר כח אלהי, שאלמלא כן איד היה מתקיים כשהוא נפגש עם פח בזה שבידו להפסיק הוויתו? והנה כל דבר שאינו נבל בזמן אינו נבל גם במקום וכל דבר המתאמת לנצחי בלא

השקפת הזמן אין לו גבול גם במקום. ואם כן פשתתפרר נצחיות התורה, תתפשט ככל העולם — — —

הערת הטביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.

ועידת הטבע וההלכה

רבים ירתעו לאחורם למקרא הרברים, פי הטבע וההלכה מתוועדים יחד ומזדמנים לפונדק אחד. אולם יודע אני, פי אחרי קראם את דברי בשום-לב יודו לי.

בדרך כלל יש מקום גדול לוועידת הטבע וההלכה. פי התורה והאדם מתחברים יחד. שכן התורה ניתנה לאדם ולאמלא היה ביד האדם לקיים את מצוות התורה וחוקיה, לא היתה התורה ניתנת לו, כי אם אין בטבע האדם לקיים את התורה אין כל תקוה שיקיימה. מוכח מזה, שכל מה שיש בתורה, בטבע האדם לקיים, ומכיון שיש בידו לקיים, מוכרח הוא לקיים. ואחרי שהוא מוכרח, מוכן פי רק אם הוא מקיים את התורה הוא מוציא את תכלית הטבע. פי לו לא היתה התורה לטובת האדם לא היו מחייבים אותו לעשות דברים שאינם מועילים לו. והטובה היא שלמות הנפש, פי בקיום התורה מנעת הנפש לשלמותה.

יוצא, פי התורה היא ביאור לטבע. ואמנם יש כמה הלכות ודינים שנוסרו על טבע הנפש, כמו חלק גדול מדיני ממונות, ענין חזקה, אין אדם מעז פניו בפני בעל-חובו וכדומה — — —

הערת הטביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.

ועידת הענפים

ועידת הענפים מעידה על היחס שביניהם, בין ענף לענף, ועל היחס שבין פולם להשורש. אם אנו רואים ענפים מתוועדים ויוצאים מאילן אחד יש לדעת, שהם מתיחסים זה לזה. והם מתיחסים אל השורש, כי כולם יוצאים משורש אחד. ואחרי שכל ענף מתיחס אל השורש ביחס ידוע, מוכח שגם הענפים מתיחסים זה לזה ביחס ידוע. פי במדה שכל ענף מתיחס להשורש בה במדה מתיחסים הענפים זה לזה.

וכן הוא בביאור המקראות. כל ביאור מתיחס אל המבואר ביחס הענף להשורש. ואם יש שני ביאורים במקרא אחד, מוכן שהם מתיחסים זה לזה באותו היחס ששניהם מתיחסים אל המקרא. פי הביאורים הם כמו ענפים והמקרא, או המאמר, המבואר הוא כמו השורש.

ולפי זה יש להבין את מאמר הנמרא: „הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד“ (תהלים, קיב, ג) רב הונא ורב חסדא, חד אמר זה הלומד תורה ומלמדה, וחד אמר, זה הפותח תורה נביאים וכתובים ומשאלין לאחרים“ (כתובות, נ, ע"א). ויש להבין את היחס של שני הביאורים האלה אל המקרא ויחוסם זה לזה. אולם הביאור הוא כן. פי המקרא הוה יש לפרשו שהוא על דרך ההקבלה, ותהי הפונה כן: „הון ועושר בביתו“, עשרו של אדם הוא רק בביתו בחייו ולא ירד אחריו בכבודו, „וצדקתו עומדת לעד“, אולם הצדקה שהוא עושה היא עומדת לעד ולא תשאר

בביתו אלא תרד עמו. ויש גם לפרשו באופן אחר, כי לפעמים גם „הון ועושר בביתו“ וגם „וצדקתו עומדת לעד“. והמפרש „זה הלומד תורה ומלמדה“ מפרש את הפתוב על דרך ההקבלה. כי ההון והעושר, שהאדם יגע עליהם כל ימי חייו, לא יועילו לו, כי ישארו בביתו ולא ירדו אחריו, אולם „וצדקתו עומדת לעד“, היינו לא רק שכר הצדקה, אלא הצדקה עצמה עומדת לעד ונעשית תמיד. „זה הלומד תורה ומלמדה“. כי צדקה כזו אינה פוסקת לעולם, כי גם מי שלמד הימנו ילמד לאחרים ואחרים לאחרים והמעין לא יפסק לעולם. וכל זה נחשב על חשבון הנרעיו הראשון שנטע בתלמידו הראשון. כי לולא התלמיד הראשון לא היה מעמדים התלמידים הבאים. והמפרש „זה הפותב תורה נביאים וכתובים ומשאינן לאחרים“ גם הוא מפרש ברעיון זה, כי הספר פעל על האדם לשנותו מעצם לעצם, לעשותו לאיש חיל שיתרגש מפל דבר טוב וישתדל להרבות את הטוב והישר ולמעת בלבנות בניו ובנותיו אהבה לעמם ולארצם ולתורתם והצדקה הזאת אינה פוסקת ועומדת לעד. כי הספרים הם שלו ועל ידם הוא עושה צדקה נצחית.



ועידת הראוי והמציאות

יש לדעת, כי גרדי השלמות הפללית הם התאמת הראוי אל המציאות, שכל המציאות תהיה כפי שהיא ראויה להיות. ואחרי שהמציאות נודעת ע"י הפרה חושית והראוי—ע"י השגה שכלית והשכל עלול למעות יותר מהחושים [וזהו הטעם שאוהב ושונא פסולים לריו וכשרים לעדות; כי בריו יש להכריע בהכרעה שכלית ואם יש לו איזו נטיה עלול השכל לתעות מן הדרך הישרה. אבל העדאה היא על-פי הפרה חושית והחושים אינם יכולים לתעות]—לכן, הראוי האמיתי הוא רק הראוי של התורה. כי התורה מלמדת דרך ההנהגה הישרה.

וזהו כונת המאמר: „הסייף והספר ירדו כרוכים מן השמים. אָמר להם הקב"ה אם שמרתם מה שפתוב בספר זה הרי אתם ניצולים מן הסייף“ (ויקרא רבה, לה). כי הספר הוא ההנהגה שבראוי והסייף הוא ההנהגה שבמציאות, שאינה מתאימה אל הראוי, גם אל הראוי השכלי. כי גם השכל יכול להשיג את הרע שיש במלחמות. ולכן אומר הקב"ה: „אם שמרתם מה שפתוב בספר זה“, היינו שתתנהגו על-פי התורה, „הרי אתם ניצולים מן הסייף“. כי הנהגת התורה היא ההנהגה שבראוי. ולראבון לב איש ישר אָנו רואים, כי ההנהגה שבמציאות היא הנהגת הסייף, הנהגת האגרוף, ורק בשיתפשט הסדר בעולם והוא יהיה רוח החיה באופני הנהגת העולם תתבטל הנהגת האגרוף, כי המציאות תתאים אל הראוי של התורה. וע"ז אָמרו שם במדרש: „אָמר ר"ל למה"ד דומה לעבד שאָמר לו רבו הרי מונייק של זהב ואם לאו הרי כבלים של ברזל“. כי הנהגת הראוי אי-אפשר לה שתהיה על-פי שעבוד הכרחי, שזוהי היא העבדות האמיתית. שפן ההכרח מתנגד להראוי, שהראוי הוא הנהגה טבעית, ושעבוד טבעי איננו תולדות העבדות. וכדי לחזק המאמר הראשון, שאין לקוות להשתלמות האמיתית אלא אם כן תהיה הנהגת הראוי, הנהגה לפי התורה, הוא מכיא את המשל מ„מונייק של זהב ומפבלים של ברזל“, להורות, שכל זמן שהמציאות אינה מתאמת אל הראוי חייב כל אחד לראות את עצמו כאילו הוא רתוק לעגלת-האסירים בכבלי ברזל, כי הוא נושא על פתפיו משא כבד מנשוא. אבל הנהגת הראוי, ההנהגה לפי התורה, אם כי גם היא מעמיסה על האדם

שעבוד ידוע וחובות ידועים, השעבודים האלה הם טבעיים, כמו שעבוד הבן לאביו, שהוא שעבוד טבעי. ולא זו בלבד שאין בו שום ביוון אלא הוא מדרגי הכבוד היותר נעלים. וכמו שפתבו כל החוקרים, פי ההשתעבודות למי שיש להשתעבוד לא לבד שאין בה שפלות אלא שהיא המדרגה היותר נעלה. ואחרי שהשלמות הפרטית היא התאמת הרמיון אל המציאות, מוכן שפנהנה הפללית על־דרך השלמות, שהיא התאמת הראוי אל המציאות, חייב כל אדם להשתלם עד כדי להתאים הרמיון אל המציאות והיא ההתקשרות עם העתיד. ואם פי העולם לא הגיע עוד למדרגת הראוי, בכל זאת יש תועלת גדולה בידיעת הראוי, לדעת כמה התרחקה המציאות מן הראוי. ואחרי שהראוי המוסרי הוא אפשרי, פי התורה לא תטיע על האדם חוב שאין בידו למלא, הרי יגיע לו העונש פפי ערכו הראוי. ולכן אינו דומה העונש המגיע לאדם, שפפי הראוי הוא יכול להגיע למדרגה היותר נשגבה לענשו של זה, שגם מצד פשרונותיו איננו יכול להגיע למדרגה גבוהה. כל הגדול מחברו בכשרונותיו ענשו גדול וחמור.

והנה יש דין ויש תוכחה. הדין הוא מה שמדיינים את האדם בפועל, כל אחד ואחד פפי העונש הקבוע. ותוכחה היא כפי הראוי. ועיקר התוכחה שהמוכיח יבאר להמוכח מדרגתו הגדולה, שבידו להגיע למדרגה גבוהה ונשגבה — ואז יבין מאליה, כמה הוא ראוי לעונש. והתוכחה היא מהדברים המועילים מאד ויש עליה מצוה מיוחדת בתורה: „הוכח תוכיח“ (ויקרא, יט, יז). ולולא היה ענין התוכחה רבי־ערך לא היינו מצטווים עליו. אולם על המוכיח לדעת איך להוכיח. ויש פללים מיוחדים בעניני התוכחה. והעיקר הוא להרים מדרגת המוכח ולהראות לו למה הוא יכול להגיע לו התנהג כשורה וצו יראה בעצמו מה גדול עונו. וכמו שאמר שלמה: „גם אלה לחכמים הפך פנים במשפט פל טוב“, פלומר, זהו עול גדול. ומי שהוא „אומר לרשע צדיק אתה יקבוה עמים יזעומוהו לאומים“, פי זוהי הפכת פנים היותר גדולה. ובכל זאת „ולמוכיחים ינעם ותבוא עליהם ברכת טוב“, פי בדרך התוכחה יש להתנהג פן ולדבר עם הרשע מצד הצדק להראות לו את כשרונותיו הטובים ועד כמה הרע לנפשו בהנהגתו הרעה. ואז „שפתים ישק משיב דברים נכוחים“ (משלי, כה, כג—כו). פי לא יהיה להמוכח מה להשיב ויש תקוה, פי יעלה ביד המוכיח להעמידו בקרן אורה. פי יש פח טבעי בכל אדם לקבל תוכחה ורק על המוכיח לדעת איך להוכיח ובאיזה אופן יקלע אל המטרה לזעזע המיתרים. להגיע הנמים בכל המוכח. פי אם יתחיל בדברים קשים ובזלזולים נסים פפי ערך החטא, לא זו בלבד שלא יקלע אל המטרה להיטיב דרך המוכח, פי אם עוד יחתה נחלים על ראשו וצפוי הוא להרפות ולבזיונות.

וזהו כונת המאמר: „דא אמר ר' סימון פיון שאמר לו הקב"ה למשה שישנה התורה לא היה מבקש להוכיחן על מה שעשו. א"ר סימון למה הרבר דומה? לתלמיד שהיה מהלך עם רבו וראה נחלת מושלכת סבור שהיא אבן טובה נטל אותה ונכווה. לאחר ימים היה מהלך עם רבו וראה אבן טובה היה סבור בה שהיא נחלת והיה מתירא לינע בה. אמר לו רבו טול אותה, אבן טובה היא. פד אמר משה, בשביל שאמרתי להם, שמעו נא המורים (במדבר, כ, י) נטלתי שלי מתחת ידיהן ועכשיו אני בא להוכיחן, אמר לו הקב"ה משה אל תתירא“ (דברים רבה, א). הפונה, פי התוכחה היא סגולה יקרה, אבן טובה, ועל ידה עלול האדם לשוב מדרבו הרעה ולעמוד על דרך טובה. במה דברים אמורים, כשהמוכיח יורע

איך להוכיח ואיך לסדר את דבריו. אולם אם לא יקלע אל המטרה בתוכחתו תתהפך הסגולה היקרה הזאת לרעתו ומלבד שלא תהיה לאבן טובה עוד תהיה לנחלת־לכות את הנוגע בה. פי מלבד שהמוכיח לא ימלא את תעודתו עוד ישתה להג כמים ובוו יבוו לו. ועל זה משלו משל לנחלת ואבן טובה. וכמוהו בנמשל. כי כאשר הוכיח משה את ישראל ואמר להם „שמעו נא המורים“ לא השתמש בתוכחה כראוי — נעשתה האבן הטובה לנחלת והוא נכווה בה. לכן אמר לו הקב"ה שלא יירא, כי אם ידע איך להשתמש בסגולת התוכחה לא תהיה לו לנחלת אלא לאבן טובה.

ושא נא עיניך, קורא נכבד, וראה נעימת מליצתם, שבחרו במשל לתלמיד ורב. כי התוכחה היא על־פירוב תוכחת הרב לתלמיד. וגם המשל מאבן טובה ומנחלת יש לו מקום גדול. פי, פידוע, יסוד האבנים הטובות היא הנחלת, יסוד הפחם. ומה נאה המשל הזה האוצר בו מליצה רמה ונשגבה.



ועידת כחות העולם עם כחות האדם

דרך חז"ל היא לעמוד על הפחות שבאדם ולהראות, שכל הפחות שבעולם ישנם באדם. וכמו שאמרו: „כל מה שבא הקב"ה באדם ברא בארץ לרונמא לו“ (קהלת רבה), ועוד כמה מאמרים. וכמו־כן הם משווים את פעולתם של הפחות האלה. וכל פח שבאדם, שלפי תכונתו הוא מכוון לכח דומה לו בעולם, הם משווים אותם גם בפעולתם. ומה שפועל הפח שבעולם פועל לעומתו הפח שבאדם.

וכוה בארתי כמה מאמרים. יש שדרשו חז"ל במקרא מן המקראות דרש זה שאין לו כל יחס אל המקרא. אולם הדרש מתבאר ע"ד היחס. פי העתיקו את דברי התוב המדברים בכח שבעולם לכח שבאדם המכוון לעומתו. ודרשו את דרשתם באופן שיהיה נראה, כאילו הקרא גופו מכוון לכח שבאדם.

וזהו כונת המאמר: „וגם זו רעה חולה כלעומת שבא כן ילך“ (קהלת, ה, טו). הא האיד מה דאתא בחליטין פן יויל ליה בחליטין. אמר ר' פנחס כשם שפתח העולם בארבע מלכיות חתם בארבע מלכיות“ וכי. „ומה יתרון לו שיעמול לרוח, אמר הקב"ה לאדם הרשת וזרעת וקצרת ועמרת ורשת ועשית אותו תבואה וערימה אם אין אני מוצא רוח שתזרה לך מהיכן את חייה“ וכי (קהלת רבה, ה). הכונה היא, כי פעולת הרוח שבאדם מכוונת לפעולת הרוח בעולם. וכמו שכל דבר בא לעולם בהרבה חלקי תערובת ופסולת וצריך לנקותו. פן יש הרבה תערובת ופסולת באדם וחובת האדם להטהר ולהזדקד ולהסיר כל בדיליו. וכמו שבעולם הנקוי הוא ע"י הרוח, שהוא ענין טבעי, פן הוא באדם. והמלכיות הן ענין הנלות. והקב"ה פתח העולם בארבע מלכיות, שמראשית בוא ישראל לעולם התחילה הנלות והיא באה לנקותם מפל התערובת והפסולת. והנקוי הוא על־ידי הרוח, רוח עם ישראל ותורתו.

וכוה יבנו גם דברי הירושלמי: „אליהו שאל את ר' נהוראי מפני מה זועות באות לעולם“ וכי, „בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום“ (ירושלמי, ברכות, ב"ט). כי הזועה באה מתוך שיסוד האש מתפרץ לצאת וכשאינו מוצא מקום פנוי הוא יוצא בקול רעש גדול. וזה מכוון להתפרצות אש־התאוה בקרב האדם בזמן שאינו עושה רצונו של מקום.

ועידת שני מסובבים הפכיים

מודעת, כי יחס המסובב להספה הוא כיחס הענף להשורש. והענפים מתיחסים תמיד להשורש. אם השורש הוא מעץ ידוע, יהיו גם הענפים מאותו העץ. ואם יטע אדם גרעין מעץ העושה פירות ידועים, יהיה השורש מהעץ ההוא וגם הענפים יהיו כמותם. וכן כל המסובבים מתיחסים אל הסכות ויש תמיד יחס ידוע בין הספה והמסובב. ואם אנו רואים, שמספה אחת ידועה יוצאים שתי מסובבים הפכיים והם מתוועדים יחד בנקודה אחת יש לשים לב לזה.

והנה האבלות היא „מסובב“, שפן היא תולדה מספת מיתת אדם וכל אותם המתיחסים אל המת ביחס קורבה מתאבלים עליו. ויש על זה דינים קבועים כמה להתאבל ואיך להתאבל. וכמרכז יש מצוה לנחם אבלים. וגם התנחומים הם מסובב, שהמיתה מסבבת לנחם האבלים. האבלות והתנחומים הם איפוא שני הפכים. ולכן יש לשים לב: איך אפשר שמספה אחת יצאו שני מסובבים הפכים? אולם האבל על המת מצוין ערך החיים. כי המות והחיים הם שני הפכים ובמדה שיש להוקיר את החיים בה במדה יש להתאבל על המות. פי השמחה והצער הם שני הפכים וגם ההויה וההעדר הם שני הפכים, וכל דבר שהויתו משמחת את הלב העדרו מדאיב את הלב. אם הוית כסף משמחת בעליו, העדרו הפסד כסף, מדאיב את הלב. ודבר שהויתו מדאבת את הלב, העדרו משמת. אם הוית מחלה מדאבת את הלב, העדרה משמחת. ושיעור השמחה מההויה היא כשעור הצער מההעדר. וכן להיפך. מובן איפוא, שהחיים והמות הם שני הפכים והם הויה והעדר. ובערך שהוית החיים משמחת ומענגת, בערך זה העדר החיים מצער ומדאיב. ושיעור שמחת החיים הוא בערך יוקר החיים. במדה שיש להוקיר את החיים בה במדה החיים מביאים שמחה ונחת-רוח. אבל מי שאינו מוקיר את החיים, אין החיים גורמים לו שמחה ונחת-רוח.

ובנוגע להשקפה על החיים יש שתי כתות שונות, קיצוניות. יש פתה, שחכריה מהבילים את החיים לגמרי והם פורשים מפל עניני העולם, בדרך האיסיים. ויש המביטים בעין רעה כל כך על העולם, עד שהם חושבים את החיים לאחד האסונות היותר גדולים. ויש פתה החושבת את העולם הזה לעולם תכליתי ואומרת אין עולם אלא אחד וכל המרבה להתענג בתענוגי העולם הזה הריהו משובח בעיניהם. אולם דרך התורה היא הדרך האמצעי. מורה היא, כי העיקר הוא העולם הבא. עולם העתיד, אולם היא מוקירה מאד את חיי העולם הזה, שהוא כפרוזרור לעולם הבא. וכל אמצעי יש לו יחס התכלית ומה גם האמצעי האחרון. והחיים הם האמצעי האחרון ויש להם איפוא התכלית. ולכן אמרו: „נזיר חוטא הוי“, (גדלים, י, ע"א), כי הנזיר רצה להראות שדרך השלמות הוא רק על-ידי נזירות ופרישות שלא כדרך התורה. וזהו שאמרו: „הפל מודים בעצרת דבעינו לכם מאי טעמא יום שנתנה בו תורה הוא“ (פסחים, סח, ע"ב), ובאותו יום צריך לברר, כי יש ערך גדול להחיים וממילא גם לאמצעי החיים. וזהו שאמרו: „בני לן ביתא באוריא דעלמא אמר שם“ וכו', „אמר להו אסיקו לבני וטינא“ (בכורות, יח, ע"ב). הכונה „אוריא דעלמא“ האמצעי בין השמים והארץ, „אמר שם“, כי התורה היא שמותיו של הקב"ה. ואח"כ אמר להביא לבנים וטיט, פי אחרי שיש יסוד יש לבנות בנין מחומר ולבנים ולתת להחיים החומריים די צרכיהם. ואם פן האבלות היא כשעור ההפסד מהעולם בערך האמצעי והתנחומים הם לפי הערך שיש להעדר.

והנה החיים והמות משמשים לכמה דברים. כל דבר שהוא בשלמות נקרא חי ואם חסר לו בשלמותו נקרא מת. [ע"ד: "למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו" (בראשית, מז, יט)]. וכן בשלמות האומה יש בה מצב החיים ומצב המות. בשהאומה יושבת על אדמתה היא חיה חיה הלאומיים וכשהיא גולה מארצה וממקומה היא בנדר מתה [ע"ד חזיון העצמות ביחזקאל (לז, א—יד)]. ותחית האומה ותחית המקדש תלויות זו בזו. כל זמן שהאומה הישראלית אינה מתוקנת בתיקון רוחני, שתהיה בטוחה בחייה הרוחניים, אינה ראויה לשבת ישיבת קבע בארץ־ישראל. וכל זמן שאינה מסוגלת לשבת ישיבת קבע בארץ־ישראל אין מקום לבניו בית המקדש הנצחי. וחורבן בית המקדש היה כתולדה מחויבת ממעשי בני ישראל. כשהנהגתם הרתית היתה שלא כשורה ותייהם הרוחניים פשטו את הרגל בלו גם חיי בית המקדש. וכמו שיש אבלות ונחום אבלים ושניהם נחוצים. כן הוא בענין זה. האבלות הלאומית היא להורות על עצם יקרת בית המקדש והתנחומים הם להורות, כי עוד ישוב לתחיה ויבנה, כמו מות האדם, שהוא רק מעבר לעולם התחיה.



ותור

כל דבר שהאדם נותן חנם בלא מחיר ומפזר משלו הוא ענין וותור. ועל דרך זה אמרו: "כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותרו חייו" (בבא קמא, נ, ע"א), ובמדרש הלשון "יותרו מעוהי" (בראשית רבה, סז), הפונה, פי המעים אינם מוותרים אם האדם אוכל דבר הקשה להתעפל וכך אין הקב"ה מוותר. וכשם שאין וותור בהנהגה האלהית, כך אין וותור בהנהגה האנושית, אין וותור בטבע ובהליכות החיים. וכמו שאמר הפתוב "אדם לעמל יולד" (איוב, ה, ז), פי גם העולם אינו מוותר להשפיע על האדם טובה מרובה בלא עמל ויגיע־פנים. ולכן אנו רואים, כי העולם מדרק בחשבוננו ומשפיע על האדם בערך עמלו ומוותר רק במדה שיש לוותר. ולכן יש קצב וגבול להריוח שהעולם משפיע על האדם ומדרק גדול הוא לחשוב את הריוח לפי ערך הצער והיגיעה. וכן הרב נהוג והולך בעניני דרך־ארג. דרך משל. עסק שצריך לספן בו כמוון רב, גם הריוח הצפוי ממנו גדול הוא. והעסק שאין לספן בו הרבה כסף גם הריוח ממנו לא רב הוא. מעלימיהמכס מעמידים בספנה את חייהם ואת רכושם וכשהם מצליחים הם מרויחים הרבה. וכן הוא בשכר הפועלים. עבודה שהיא קשה להעשות, וכל־שכן אם יש בה ספנת־הנפש, שכרה מרובה מאד. משרה המנחלת כבוד ומשלמת שכר טוב דורשת מפעל־המשרה ידיעות רבות וגדולות, הנקנות בעמל רב. וכן הוא בעניני שמירה. שומר ששמירתו קשה, שכרו מרובה מהשומרים, ששמירתם קלה. וכל מה שההפסד מהערך השמירה גדול, ירבה לעומתו שכר השמירה. וכן הוא בכבוד. אף הוא מחשב חשבון העולם ואינו אוצל מהודו אלא בשביל דבר שיש בו טורח גדול. המנהיג והראש נוהל כבוד משום שהנהגתו כבדה עליו ואחריותו רבה מאד ואם יתרפה ממלאכתו ישחית את נפשו ולכן משנה־כבוד חלקו. והממשלה המחלקת כבוד ואותות חצטיינות שומרת תמיד את הכלל הזה, לשלם לאיש כמדתו ומשאו ואחריותו ואינה מוותרת משלה כלום.

ויש שני מיני וותור: א) וותור בכונה, ב) וותור שלא בכונה. אדם הנותן מתנה לחברו, או שאינו מקפיד על שלו ומניח אחרים ליהנות ממנו, זהו וותור בכונה. אולם אם אבד אדם אבדה ונדע לו שעני אחר מצא את אבדתו והוא שמח ושבע-רצון—זהו וותור שלא בכונה, כי תחילת הוותור היה שלא מדעת ורק אחרי שבא הרב ל ידי העני וותר מדעתו. וגם וותור זה נחשב למצוה, אף כי בעיקרו הוא שלא בכונה. כי מכיון שהוא מתרצה אח"כ הריהו עושה מצוה. ויש לפעמים שהאדם מוותר על דבר משום שאיננו יודע את ערכו. אם יש לאדם אבד-טובה והוא איננו יודע וחושב אותה לאבן פשוטה ולכן הוא מוותר עליה, או שאינו מצטער כשאבדה ממנו. וותור זה הוא מצד הערה הידיעה.



ותור בדת

יש אנשים המוותרים על הדת. ויש העושים פעין חלוף ומחליפים כמה עיקרים מדתם בצרכי הנוף. ויש המוותרים לגמרי על דתם, אף כי אינם מקבלים בעד זה הנאה כל-שהיא. ועל דרך מליצה נובל לאמר עליהם, שהם וותרנים גדולים בעיני הדת.

ותור פוה הוא מצד אי-ידיעת איכות הרבר. כי כל אלה שאינם מדקדקים בדתם הוא מצד אי-ידיעתם את ערך הדת ולו ידעו את ערכו לא היו מוותרים עליו. וזה הענין שהקפידו חז"ל בלמוד-התורה, שתהיה בו גם יראת-שמים. כי גם למוד התורה נוגע לתנאי היראה. הירא את ה' באמת לומד תורה לשמה זהלמוד שלא לשמה הוא למוד בלא יראה. ומה שהגדילו חז"ל עווננו של הלומד תורה שלא לשמה הוא משום שהוא לומד בלי יראה. ולכאורה קשה, הרי הלמוד בעצמו הוא דבר גדול, שפן למוד התורה היא מצות עשה ומהמצוות הגדולות ולמה יחשב לעוון הלמוד שלא לשמה? אָמנם בכל המצוות יש מחלוקת אם מצוות צריכות פונה. ונניח, שענין הפונה במצוות הוא ענין לשמה וענין לשמה בלמוד התורה הוא ענין הפונה במצוות. והרי יש סוכרים, שמצוות אינן צריכות פונה ולמה החמירו כל-כך בלמוד תורה שלא לשמה? אולם ביאור הענין הוא כן.

ידוע שיש שני מיני מפעלים. יש מפעלים התלויים רק בחיצוניותם ויש מפעלים התלויים גם בפנימיותם. המפעלים התלויים בחיצוניותם אין להשגיח בהם על פונת הפועל ומטרתו, כי אם גם השתנה המטרה בין פועל לפועל לא יעשה השינוי שום רושם על המפעל. לא כן במפעלים התלויים בפנימיותם, שפונת הפועל ומטרתו עושה רושם גדול על המפעל. בשעה שיש מטרה חשובה לנגד עיני הפועל, גם הפעולה היא כלולה בהדרה ושלמותה. ואבאר את הדברים ביתר ביאור. יש מפעל היוצא לכמה מטרות. דרך משל. מי שיש לו חנות לממכר בלי-עץ ותשמישי-בית כגון: שולחנות, כסאות, מטות, ארנזים וכדומה. והוא מצוה לאומן לעשות לו בלי-עץ ומשלם לו את שכרו, אם לפי מספר ידוע של הפלים, או בעד כל פלי וכלי בפני-עצמו. והאומן יש לו פועלים, שכירי-יוזם או שכירי-שבוע, או שוליא דנגרי, והם עובדים ועושים את הפלים. וכל אלה רוצים במציאות הפלים וקיומם. הפועלים עושים את הפלים. האומן קיבל על עצמו להכניס בשביל החנוני. והחנוני משלם לאומן במיטב-כספו והוא מכניס את הפלים לחנותו ומפנה להם מקום ושומרם. ואחר-כך בא מי שיש לו צורך בפלים האלה וקונה אותם

מיד החנוני. וגם הקונה חפץ בקיומם של הפלים לטובתו ולהנאתו. הנה מצאנו ראינו, שישנם כאלו ארבעה מיני אנשים המשתדלים לקיים את הפלים, אולם מטרתיהם שונות ומשונות. הפועל רוצה בקיומם של הפלים, משום שהוא שכיר של האומן. האומן — משום שמכר את הפלים להחנוני. החנוני — משום שהוא רוצה למכרם ולהרויח. והקונה — משום שהוא רוצה להשתמש בהם לצרכו, לאכול על השולחן, לשבת על הכסא ולשפכ על המטה. ומובן מאליה, כי המטרות האלה שונות זו ביחס קיום הדברים, שכן אינה דומה מטרת הפועל, שהוא עוסק בכלים רק משום שהוא שכירי-יום, למטרת הקונה, שיש לו מטרה תכליתית. אולם בהיות כי דברים אלה עיקרם הוא חיצוניותם, אי-לואת גם הפועל, שמטרתו אינה נעלה, מכיון שיש לו תכנית לעשות על פיה את הפלים, בהכרח שיעשם לפי התכנית. אבל ישנם מפעלים התלויים רק בעיון ובמחשבה ויותר שהאדם מעמיק בהם יותר תגדל הבנתו. וההתעוררות להעמיק בדבר היא תכליתו. וכל מה שהתכלית חשובה יתעורר האדם להעמיק בדבר והמפעל יצא משוכלל ומתוקן. דרך משל. אדם עומד למשפט בבית-המשפט העליון והוא מפהד ודואג לאחרית משפטו שלא יצא חייב בדינו, הוא מעמיד במקומו עורר-דין, מליץ ישר, להניד ישרו במקום-המשפט. והעורר-דין, כמובן, לשכרו הוא נושא את נפשו, כי רק על פיו ושפתיו יהיה ומהם לחמו נמצא. ושניהם, בעלי-הדין והמליץ, רוצים בדבר אחד, שיוצא בעל-הדין זכאי, אולם מטרתיהם שונות זו מזו שנוי גמור. מטרתו של בעל-הדין היא להציל את חייו וכבוד-נפשו ומטרת עורר-הדין היא לבוא על שכרו. והדברים, אשר כל עורך דין לוקח עמו למעון בבית-המשפט, הם מהמפעלים אשר ברגש ורוח יסודם, כי אין לזה תכנית מיוחדת, שעלי-פיה יסדר את טענותיו ויגיש עצומותיו ורק את אשר ישום השכל בפיו אותו ישמור לרבר. והתפתחות השכל היא כפי ערך הסבה המניעה את ההתפתחות. ואין ספק, כי לו היה העורר-דין הנרון בעצמו, כי אז היה מציא טענות יותר חזקות להצדיק את נפשו בעיני השופטים, כי ענינים רוחניים כאלה אינם ביד האדם אלא בעיונו ובהתעמקותו וכל מה שגדולה הסבה המעוררת אותו להעמיק בדבר יתפתח שכלו יותר ויותר. וכמו בשעת קרב ומלחמה, כשהאדם רואה את אויבו לנגד עיניו, הוא חונק שארית פחו ומכריע את אויבו. והוא בעצמו חש ומרגיש, כי כחו זה חדש עמדו ולא ידעהו עד פה. וכן הוא בעניני השכל. וכמו שאמר ר' יוחנן לר' אלעזר בן-פרת: "את כבר לקישא? בר לקישא כי הוה אמינא מילתא הוה מקשה לי עשרין וארבע קושייתא ומפריקנא ליה עשרין וארבע פרוקי, וממילא רוחא שמעתתא" (בבא מציעא, פד, ע"א). כי הקושיא בבחינה זו היא כעין פח האויב ואז מעיר גם המנגד את כל פחו ושכלו פועל פעולה בפירה.

יוצא, כי עניני רוח ושכל תלויים הרבה בערך שווי המטרה, או התעודה, ששם לו האדם. וכן הוא בלמוד התורה. כל מה שמטרת הלמוד היא גדולה וחשובה, קרוב האדם להשיג בשכלו את האמת. והנה אנחנו, מאמינים בני-מאמינים, יודעים בבירור, כי כל אות מאותיות התורה יצאה מפי הקב"ה ולכן השניאה והטעות עלולות לגרום הפסד מרובה. כי כל מה שהאבן יקרה ביותר, היא נפסדת מפל פגם. שפן הפסד הפגם נערך בערך הרבר הנפגם, פידוע. וכן הוא בעניני תורה והלכה. כל מי שיש בו יראת-שמים ויודע, כי התורה מלאה רוח ה' והיא בת אלהים חיים [וכדברי הוזה"ק בכמה מקומות], תעורר בו ידיעתו את החפץ לשום

לבו ונפשו אל התורה, והוא יוציא את ההלכה הברורה לאמיתה ולא יהיה נכשל בדבר הלכה. אבל מי שאין בו יראת-שמים ואינו לומד את התורה לשמה, אי-אפשר בשום אופן, שיעמיק שכלו כראוי. כי כלל נדול הוא, שהסבה והמסובב מתיחסים זה לזה. כי המסובב עומד במדרגה אחת עם הסבה וכפי ערך מעלת הסבה ערך מעלת המסובב. וכשם שאי-אפשר לחום לעלות במדרגת-חומו על האש, שהיא סבתו, כן הוא בענין הסבה והמסובב וביחוד בעניני התורה. כי פירוע, כל התפתחות היא חום-השכל ויותר שיגדל המניע תגדל התנועה ויתחמם האדם יותר ויותר בחום התורה.

ולכן הגדילה התורה את ענין היראה בתורה ולא ביתר המצוות, כי למוד התורה תלוי בשכל ועיון ויש להשתדל שהמניע יהיה כפי ערך התנועה. והיות כי ערך התנועה הוא תמיד במניע ומקור התורה הוא בפנימיותה, ברוח ה' אשר נאצל עליה, אין להשיג את האמת אם התנועה לא תהיה כפי שהיא ראויה להיות. ונבאר את הדברים ביתר ביאור. התורה הכתובה כוללת כל כללי הענינים העלולים להורמן לאדם בכל ימי חייו. ונכתבו רק הכללים ונמסרו באופן שיכללו את כל הפרטים ופרטי-הפרטים. וכמאמרם: „וכי כל התורה למד משה? כתוב בתורה: ארופה מארץ מדה ורחבה מני ים' (איוב, יא, ט) ולא רבעים יום למד משה? אלא כללים למדהו הקב"ה" (שמות רבה, מא). והוצאת הפרטים מן הכללים היא מן הדברים שיש לעיין בהם במתינות ובישוב הדעת. והיות כי הקב"ה ברא את האדם בשכל ודעת, ניתנה לו התורה באופן שיגיע למדרגה זו, שידע להוציא את הפרטים מן הכללים, והתפתחות השכל היא בערך התנועה המניעה אותו לזה. וסבה נצחית ורוחנית היא הסבה היותר חזקה והמניע העצום ביותר והתורה היא נצחית ורוחנית. וכל הנטיות והפעולות העלולות להניע את האדם, אם אינן מנקודת היראה, הן רק זמניות ולכן אי-אפשר שהתנועה שתולד ממניעים אלה תרמה ותשוה להתנועה שתולד מהמניע האמיתי, המניע של יראת ה' ואהבתו. וכיון שנתנית התורה המלויה בהוצאת הפרטים, שהיא עפ"י פעולת השכל פשאינו תחת ממשלת החושים והגוף, היתה באופן שהמניע יהיה המניע האמיתי, מובן שמניע אחר לא יביא את האדם להשגת האמת.

ואולי זוהי כונת המאמר: „א"ר הושעיא כל מי שהוא יודע ואין בידו יראת הטא אין בידו כלום. כל נגר שאין בידו ארגליא שלו אינו נגר למה שקפלויות של תורה ביראת הטא שנאמר: יראת ה' היא אוצרו" (ישעיה, לג, ו) [שמו"ר, מא]. הכונה היא, כי ארגליא היא כלי-אומנתו של הנגר וקפלויות הן מעין מפתחות, ואמר, שהאדם לא יוציא את כל הסגור והחתום בתוה"ק אלא אם מניעו לזה המניע המוסרי מצה עצם התורה.



ותור ברוחות

כבר נתבאר, כי אין וותור בעולם. ואם נתבונן מאד נראה, שהכלל הזה נוהג בכל דבר. וגם ברוחות ציירו לנו חז"ל, שאין הרוחות רוצים לוותר משלהם. וכמו שאמרנו: „עורי צפון ובואי תימן" (שיר השירים, ד, טז) מלמד שהרוחות עתידות להכניס קנאה זו עם זו, הדרום אומרת אני מביאה גלות תימן וגלות הגדה וכל הדרום, ורוח צפון אומרת אני מביאה גליות צפון" (במדבר רבה, יג). והענין הוא,

פי הרוחות מורים גם על דברים רוחניים. זכמו שהמזרח הוא התחלת זריחת השמש והופעת האור לארץ ולדרים עליה, פן פנו את התחלת זריחת אורהאמונה בשם זריחת השמש. ע"ד: "מי העיר ממזרח צדק" (ישעיה, מא, ב). ומערב הוא מקום שקיעת-החמה והוא מורה על שקיעת שמש ההצלחה המדינית. ומורה גם על הנלות. וזוהי הפונה: "יעקב תקו תפלת ערבית" (ברכות, כו, ע"ב), פי יעקב הוא סמל עם ישראל בנולה.



ז.

זרון ומזיד

עיקר הוראת „זרון“ הוא על רתיחת־הרם, פי בשעה שהאדם עושה דבר ברעת וברצון הריהו מתרגש ומתחמם. וכל־שכן אם הוא עושה דבר שאי־אפשר לעשותו בלא התרגשות והתפעלות, שאז מתלהב דמו בקרבו וכל נופו כולו אומר אש. וזוהי כונת הגמרא: „דבי חזקיה תנא: וכי יזיד אישׁ (שמות, כא, יד), אישׁ מזיד ומזריע ואין קטן מזיד ומזריע“ (סנהדרין, סמ, ע״א). פי „מזיד“ הוא ענין חמום רב והוא מצויר רק באישׁ שמלאו לו שנתיו. וממילא מובן, שקטן אינו מזריע, פי חסרה לו החמימות והרתיחה. ומעולם לא כונו לאמר, שהמקרא בא ללמד, שאישׁ מזיד ומזריע ולא קטן, פי איזו שייכות ישׁ לזה לענין הכתוב? אולם הכונה היא, היות פי לשון „זיד“ הוא רק באישׁ ובקטן לא שייך ענין מזיד, שהוראתו היא חמימות ורתיחת־הרם, ישׁ להבין בזה ממילא, שהקטן אינו מזריע. וזהו גם ביאור הפתוב: „רק בזרון יתן עצה ואת נועצים חכמה“ (משלי, יג, י). הכונה היא, פי מי שעושה מעשיו „רק בזרון“, ברגע רתיחת הרם ואינו מתון להועץ בכל דבר ולעשותו בישוב־הרעת, „יתן מצה“, יגרום מצה ומריבה, תקלה וקטטה, אולם „ואת נועצים“, אלה שדרפם להועץ בכל דבר ולא לעשותו במהירות, עמם „חכמה“, פי ברוב עצה ורעת יראו שאין הדבר פדאי לריב פשכילו. וישׁ בזה דבר והפוכו, פי „זרון“ הוא ענין מהירות ורתיחה „ונועצים“ ענין של מתינות וישוב־הרעת. והוא ביאור נכון לרעת.



זכיות האדם

פל אדם יכול להגיע לזכות ידועה, היינו שתהיה לו זכות על דבה מז הרברים. פי זכות היא, שבעל־הזכות מצטיין משאר בני־אדם. וכמו שבכלל ישׁ זכות לכל אחד מפאיי־עולם לצד יתרונו במדרגת הפריאה, פן זכיותו הפרטיות של האדם הז לפי מדרגת שלמותו והתפתחותו.

פי שלמות נחלקת לשלשה חלקים: א) שלמות הנוף, ב) שלמות הנפש, ג) שלמות הקנין. ובשלב אלה יכול האדם להגיע לזכות מיוחדת על־ידי שלמות הנפש. דרך משל. אדם הממציא בתבונתו המצאה חדשה לתועלת העולם ישׁ לו עליה זכות מיוחדת, שרק הוא ולא אחר רשאי לעסוק במכירתה וכן הוא בהלכה: „האי בר מבואה דאוקי ריחיא ואתא בר מבואה חכריה וקמוסי גביה דינא הוא דמעפב עלויה“ (בבא בהרא, כא, ע״ב). ולא רהוק לאמר, שפל הדינים השנויים באותו ענין מקורם הוא בזה, שזה שקדם היה המחדש. וזכיותר מצינו בחז״ל שהזהירו להזכיר דבר בשם אומרו (יבמות, צו, ע״ב; סנהדרין, צ, ע״ב).

והקפידו מאד על מי שלא עשה כן (בכורות, לא, ע"ב). וזוהי כונת המאמר „פל האומר דבר בשם אומרו מביא נאולה לעולם“ (מגילה, טו, עא). כי הנאולה תלויה בהתפתחות פחות-הנפש והשתלמותם [ע"ד: „אין ב'דרור בא אלא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף“ (יבמות, סב, ע"א)], וההתפתחות תלויה בהפרת מעלת התורה והחכמה, כי כל מה שיפיר האדם את מעלת התורה והחכמה ישתדל יותר בלמודו ובקיומו. ובוה שהוא מזפיר דבר בשם אומרו וחולק פכוד להמציא הוא מעיר. שהוא מוסיר את התחדשות התורה ומשתדל להגיע אל השלמות ולכן הוא מביא נאולה לעולם. והמחדש בדבר-יתורה בישראל היהו כנבור המנצח באומות-העולם. ולכן ניתנה לו הזכות להיות נזכר תמיד על חידושו שחדש בשכלו. וכמרכו הממציא המצאה בנבורתו יש לו הזכות להקרא עליה, פמן במלחמה. וידוע שחוקת פבוש מלחמה יש לה מקום בהלכה [עיי גיטין, לה, ע"א]. וכן הוא בשלמות הקנין. הקונה דבר בכסף היהו שלו. [שבן „דבר-תורה מעות קונות“ (קידושין, כו, ע"א)]. ונם פטרקעות במקום דלא פתבי שטרא קונה בכסף. ואפילו במטלטלים שמיכה קונה, היינו אם נשתו בכסף והמוכר מאמין ללוקת שישלם לה, או שפבר שלם לו. אבל אם יחטוף אדם וימשוך בלא כסף, אין זו משיכה כלל].

וכל שלש אלה השלמויות הן רק כשאפשר להשתמש בהן על-דרך השלמות. כי עיקר השלמות היא רק כשאפשר להשתמש בה ולפעול על אחרים. [ע"ד „אל יתהלל חכם בחכמתו“ ונוי (ירמיה, ט, כב) אם חכמתו היא רק לו לנפשו ואין לאחר חלק עמו]. ולכן יש לדעת, ששלש השלמויות האלה אין להן נבול וקצב ועלויות הן להתרחב ולהתפשט במדה כזו, שאין האדם יכול לשער מראש. אָמנם יש נבול ליכולת ולהשגה. דרך משל בתורה. יש אדם שיכול להשיג רק את הפשט הפשוט שבמקרא. ויש אדם שיכול להבין גם סוגיות חמורות וענינים קשים. אולם כאשר יתנבר הרצון יתרחבו נבולי ההשגה. וכמו שבשלמות הקנין משתנה היכולת למי ערד הרצון. כן הוא בשלמות הגוף והנפש.

זכירה ושכחה

פל הדברים הנקנים בראיה, בשמיעה ובלמוד חלה עליהם השכחה. אדם רואה פנים חדשות וע"י הראיה מצטיירים במוחו אותם הפנים ותמונת האיש. אולם בהמשך הזמן הוא עלול לשכוח את תמונתו ומראהו. וכן אם אדם שומע דבר, או לומד דבר, עלול הוא לשכחו בהמשך הזמן.

ומדת-הזכרון תלויה בכשרון האדם. יש אנשים המחוננים בכח-זכרון גדול ויורים לזכור דבר זמן רב. ויש שאין להם כל שכחה ומה שהם רואים, שומעים ולומדים פעם אחת אינם שוכחים לעולם. אולם במדה ידועה תלויה הזכירה גם בערד הרושם שהדבר עושה על האדם. כי יש אנשים, שאינם מחוננים בכח-זכרון גדול וככל זאת אם הם שומעים דבר העושה עליהם רושם רב לא ישפתוהו לעולם. וכן אם ראו איש שעשה עליהם רושם גדול לא ישפחוהו לעולם. יוצא, שמלכד ההכרל שיש בענין זכירה בין איש לאיש יש גם הכרל בין ענין לענין. הענין הנפלא מאד נקלט בזכרון האדם ו—

הערת הסביא לרפוס— יותר לא נמצא מערך זה בכתב-יד.

זכרון האסון וההצלחה

האיש שקרו לו בימי-חייו מקרי-אסון רבים ואחרי-כן החלה ההצלחה להאיר פניה אליו והונח לו מעצבו ומרגזו — האיש הזה משתדל לקבוע את היום, שבו נמלט מפגעיו ומאסונו, ליום משתה ושמחה, לשמוח בו במסבת אוהביו ורעיני כביום חג ומועד. אמנם היום הזה מעלה על זכרונו ומעביר לנגד עיני דמיונו את כל התלאות, אשר עברו עליו בשנים הקודמות. אולם זאת היא לו לסבה להגדיל את שמחתו. כי משנה שמחה ישמח בהעריכו את מצבו עתה לעומת מצבו אז, בימי עניו ומרודו. זכרון האסון בעת ההצלחה מועיל איפוא להוציא את מטרת ההצלחה. פי מטרת ההצלחה לשמח את לב המצלית ובזכרון האסון תגדל השמחה. והאדם שפל ימיו הם שלשלת ארוכה של אסונות ופגעים — גם לו יש תועלת בזכרון אסונותיו ופגעיו בימים עברו, כדי לחזק את לבבו, שלא יתיאש מן החיים. כי זכרונו אלה מראים לו, שכבר למוד הוא לשאת ולסבול עמל ותלאה ולא ליפול תחת כובד משא צרותיו, וזה יחזק את לבו ואת רוחו לקראת מלחמת החיים.

והאיש שההצלחה היתה עלו על יד ימינו שנים רבות ופתאום באה שמשו ומטה ירו וירד מטה מטה — האיש הזה, אם יזכור כל מחמדיו מימי-קדם יגדל צערו שבעתים ונפשו תשוח עליו ביתר שאת. וכמו שאמרה נעמי: "אל תקראנה לי נעמי קראו לי מרה כי המר שדו לי מאד" (רות, א, ב), כי לא חפצה שיעוררו בלבה את זכרון ימי אשרה והצלחתה מלפנים ולהגדיל בזה את דאבונו-לפנה ומפחד נפשה. כי מצבה פשהוא לעצמו, גם מפלי זכרון הימים הטובים, היה ציום ונורא וכבר נתמלאה סאתי-יוגנה ואין להוסיף עליה.

זמן דברים

יש כמה דברים הדרושים לאדם והאדם צריך להכניס ולהזמין קודם שהוא צריך להם, כדי שיהיו מוכנים בידו לעת הצורך. ובכלל אנו רואים, כי טבע הוא באדם, להכין את הדרוש לו עור לפני שעת הצורך. האדם מבשל תבשיל שבשולו נמשך כמה שעות, אף כי בעת הבישול אינו רעב עוד. אבל בהיות שבשירעב לא תספיק לו השעה לבשל, הוא מקדים לבשל כמה שעות קודם. ויש כמה דברים שצריך להזמין כמה חדשים קודם שמושם, כמו שמכנים בקיץ צרכי-החורף, שבימות-החורף קשה להשיגם. וכן יש פלים, שהאדם משתמש בהם לצרכי-ביתו רק לפרקים ויש שהשמוש מוטל בספק — ואף-על-פי-כן מי שעניו בראשו מבין את הפלים האלה מבעוד זמן, כדי שיהיו מוכנים בידו לשעה הדרושה. והפלים הדרושים לאדם רק לעתים רחוקות, למקרה ידוע או לזמן קבוע, האדם צריך לא רק להכניס מבעוד זמן, אלא גם לשמור אותם ולהשתמש בהם רק בעת הצורך. דרך משל. פלי-בישול וכלי-אכילה אדם משתמש בהם בכל יום. אולם הפלים שהוא משתמש בהם רק בזמנים ידועים, כמו כלי-רפואה, הוא מבין מראש ואינו משתמש בהם אלא בעת הצורך. כי אם ישתמש בהם תמיד יתקלקלו. וכן פלי-פסח הדרושים לכל אחד מישראל לימות הפסח. את הפלים האלה מכנים לפני הפסח ואינם משתמשים בהם כל השנה, כדי שלא יחמצו ויתקלקלו.

סוף דבר. מי שיורע להעריך את ערך האדם ותכליתו ויודע, כי גם בחייו הנופניים יכול הוא למצוא חפץ לענין בו את נפשו ואת רוחו — איש בזה צריך

להכין הפל. פי ההכנה מורה על חשיבות הדבר, שפן הדבר שאינו חשוב בעיני האדם לא ישתדל להכינו. וצריך הוא להכין גם את הדברים הדרושים לו רק בזמנים ידועים. וכן הוא בנוגע לכחות האדם. כל הכחות שבאדם נבראו והוכנו למטרות ידועות, למטרה קרובה או רחוקה. ולכן יש שהאדם משתמש בהם שמוש תמיד ויש שאין הוא משתמש בהם אלא לפרקים, כמו הפעם והשנאה שצריך להשתמש בהם רק לעתים רחוקות. וכמו כלי-בית, שתשמישם הוא רק בזמן ידוע, אם האדם ישתמש בהם תמיד יקלקלם וישהיתם ויבוא לידי הפסד תחת התועלת שיש לו להוציא מהם, כמורכן אם ישתמש האדם בכחות-נפשו שלא בעת-הצורך, יקלקל הרבה ויגרום לנפשו הפסד מרובה. ולכן חייב אדם לדעת, שכל הכחות נבראו לתכלית טובה ורק האדם המשתמש בהם שלא בעתם מסלף דרכו ומשחית נפשו.

זרז

הזרז הוא ענין התרגשות וההתרגשות היא תולדת הרוח. והזרז במצוות הוא תולדת היראה, פי הירא וחרד לדבר ה' ישמור לקיים את כל מצוותיו. והמהדרים הם זרזים יותר ומקרימים בשמירת כל מצוה. וזוה יש להוציא תולדה נאמנה, פי בהתרגש איש יהודי בדבר מצוה אות הוא על יראתו הטהורה. אולם אין לחדר, פי לפעמים עינינו הרואות אנשים המודרזים בדברים, שיש בהם גם מיסוד מצוות ה', ואין הם מהחרדים לדבר ה'. ולא עוד אלא שיש הרבה מן החפשיים, שגדול בהם פח ההתרגשות לכמה דברים טובים ומועילים. ועצם הרגש הוא כח מן הכחות הנפשיים. והרגש בכלל הוא מהדברים שמרגיש אותם האדם והרגש מוליד בקרבו נטיה מיוחדת לרבר שבשכילו התרגש. דרך משל. אם אדם מרגיש אהבה רבה לענין ידוע מתחמם בו הרגש הזה יותר ויותר ומעורר רוחו לעשות גדולות.

ואחרי שידענו, שהרגש פועל הרבה, יש לנו לחקור ברבר המצוות הרגשיות. פי יש שני מיני מצוות: מצוות מעשיות ומצוות רגשיות. והמצוות הרגשיות יש לעשות רק מצד הרגש, אלא שהמצוה היא לעשות את האמצעים כדי לבוא לידי הרגש. ויש לחקור, אם יכול האדם לבוא לידי הרגש גם מצד הטבע, לא מצד המצוה. וזאת ראינו, כי הרגש מתפשט יותר מחוקי המצוה, פי כל מצוה יש לה גבולים ידועים, שהיא אינה יכולה לצאת מהם. אולם הרגש יכול להתפשט יותר זיותר, כמו בענין "קנאים פוגעין בו" (ע"ז, לו, ע"ב), שהוא רק מצד הרגש, שכן אם בא להמלך, אם יפגע בו אין מודין לו כן. ואגון מוצאים, שבמה מסרו נפשם על דברים שאין עליהם החיוב של מסירת-נפש, כמו על למוד התורה בשעת גזרת המלכות. ובאמת יש לאמר, שכל ענין מסירת נפש הוא ענין רגשי, פי מי שהוא מתרגש מענין עבודה זרה בהכרת שימסור נפשו על קדושת השם ולא יפלח לצלמא, פי עבודה זרה היא ההיפך מהכרת הבורא, הכרת הנפש והכרת האדם. וכן מי שמתרגש מהכרת האדם ידרוף לעשות צדקה וחסד. וזהו ההבדל בין צדקה וחסד. פי צדקה היא מה שהאדם עושה עם חברו משום שהוא מפיך רוממות האדם. וחסד הוא ענין רחמים, מצד שאינו יכול לראות בצרת חברו. אמנם גם חסד הוא ענין גדול, פי האדם צריך להתרגל במדת הרחמים. אולם מי שנותן צדקה משום שאינו יכול לראות בצערן של חברו, צדקתו היא ממדרגה נמוכה, ממדרגת צער בעלי-חיים.

כמו שהאדם מרחם על בעלי־חיים. והצדקה האמיתית היא מאהבת הנותן להמקבל. כי רק עם בעלי־החיים יש להתנהג במדת־הרחמים, שאינה באה אלא להרחיק את הצער, אבל עם אדם צריך להתנהג במדת האהבת. והאהבה היא תולדת הפרת ההצטיינות. והמפיר את רום ערך האדם יאהב את כל המין האנושי ויתאמץ לעשות רק טוב לכל הנבראים בצלם.

ואולי זאת היא כונת המאמר: „בן עזאי אומר: זה ספר תולדות אדם׳ (בראשית, ה, א) זה כלל גדול בתורה. ר' עקיבא אומר: „ואהבת לרעך כמוך׳ (ויקרא, יט, יח) זה כלל גדול בתורה״ (בראשית רבה, כד). ובירושלמי הגירסא כך: „ואהבת לרעך כמוך׳ זה כלל גדול בתורה, זה ספר תולדות אדם׳ זה כלל גדול מזה״ (ירושלמי, גדרים, פ"ט). כי ענין „ואהבת לרעך כמוך׳ כבר ביארו המפרשים, שהוא מצייר את התועלת שלו, שכל מה דעליה סני לחבריה לא יעביד. באופן שהענין יש לו מובן שלילי יותר מחיובי. אבל „זה ספר תולדות אדם׳ הוא ענין ההפכה, שלא ימוד האדם את אהבתו לחברו במדת התועלת לעצמו אלא יכיר ויוקיר את רום ערך האנושיות.

ומזה מובן, כי מעלת הצדקה האמיתית היא זו הבאה מצד הפרת ערך האדם. והפרת האמונה והפרת האדם צמודים יחד, שכל מה שהמאמין מתלהב באמונתו הוא מכיר יותר את חין ערך האדם. אולם אפשר לאדם להגיע למדרגה זו גם מצד הרגש, שיפיר בשכלו ובטוב טעמו את האנושיות ויתרגש ויעשה טוב. ויש לחקור אם זוהי מעלה או לא. והחקירה בזה מתחלקת לשתיים: (א) כללית, (ב) פרטית. מצד אחד יש לחקור אם תכלית קיום המצוות יוצאת בקיומן מצד הרגש, וזוהי חקירה פרטית הנוגעת רק למצוה פרטית, או למצוות התלויות בהרגש. ויש לחקור עוד באופן כללי. אף אם נחליט שתכלית המצוה יוצאת גם בקיומה מצד הרגש מכל מקום מפיוזן שאנו רואים שהעושים המצוות מצד הרגש אינם מקיימים את שאר המצוות שאינן רגשיות, יש להסתפק אם לקרוא להם בשם מקיימי מצוות.

והנה שתי החקירות האלה אינן חדשות. החקירה, אם קיום מצוה מצד הרגש נקרא קיום, תלויה בסברת הנמרא אם „גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה״ או שאינו מצווה ועושה גדול מן המצווה ועושה (בבא קמא, פו, ע"א). כי מי שאינו מצווה ועושה הריהו עושה רק מצד הרגש. ולהסברא שמי שאינו מצווה גדול יותר, גם העושה מצד הרגש גדול יותר. כי המצווה ועושה עלול לקיים את המצוה מעין מצות אנשים מלומדה בלא כונה, אבל העושה את המצוה מצד הרגש הוא עושה בכונה, כמובן. והסברא ש„גדול המצווה ועושה״ הוא כמו שכתבו התוספות (ע"ג, ג, ע"א, קידושין לא, ע"א). ותוכן פונתם, כי מי שהוא מצווה ועושה מזרז תמיד בקיום המצוה, מה שאין כן העושה רק מצד הרגש אפשר שבשעה שירפה הרגש תרפינה ידיו ולא יעשה. והחקירה אם יש זכות למי שמקיים המצוות מצד הרגש, יש לאמר, שזוהי היא המחלוקת בגמרא: „לכך הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוקי (ישעיה, ה) אמר ר"ל למי שמשויר אפילו חוס אחר. אמר ליה ר' יוחנן לא ניהא למרייהו דאמרת להו הכי אלא אפילו לא למד אלא חוס אחר״ (סנהדרין, קיא, ע"א). וכבר פתכו הקדמונים ור"י אלבן בספר „העיקרים״, שיסוד מחלוקתם היא אם המצוות ניתנו בכללן או גם בחלקן.

מכל זה יוצא, שיש סברא לאמר, שקיום מצוה מצד הרגש עדיף. ויש סברא להיפך, שהקיום מצד המצוה עדיף טפי. ובוזה מבואר המאמר: „היה

ר' מאיר אומר, כשעמדו ישראל על הים היו שבטים מנצחים זה עם זה, זה אומר אני יורד תחילה לים וזה אומר אני יורד תחילה לים וכו', קפץ שבטו של בנימין ויורד לים תחילה" וכו', אמר לו ר' יהודה לא כך היה מעשה, אלא זר אומר אין אני יורד תחילה לים וזה אומר אין אני יורד תחילה לים, קפץ נחשון בן עמינדב ויורד לים תחילה" (סוטה, לו, ע"ב; לו, ע"א). והוא תמוה מאד, שהמחלוקת תהיה רחוקה כל-כך, ממש מן הקצה אל הקצה? והרי"ף מקשה לדברי ר' מאיר, למה רבו השבטים זה עם זה וכל אחד אמר "אני יורד תחילה", הרי הים גדול ורחבידיים וכמה אנשים יכולים לבוא בו כאחד, ומי עבב על ידם? והרי בשקפץ בנימין לתוך הים איש לא עבב על ידו? אולם הענין הוא כן. כל זה היה עד שאמר הקב"ה למשה "ואתה הרם את מטך" (שמות, יד, טו). ואז היו ישראל במיצר, בין הים ובין האויב ולא היתה להם דרך אחרת אלא למסור את נפשם, אם לא לשוב למצרים. ור' מאיר סובר, שהיה בזה מעין מסירת-נפש של מצוה ולכן כל אחד אמר "אני יורד תחילה לים", כלומר, כל אחד היה מוזמן למסור את נפשו, אם רק ישמע שזהו רצון הבורא יתברך. אולם כל עוד לא שמעו לא היה להם למסור את נפשם. ואולי משום שחשבו שיש בזה משום מצוה, רבו מי יהיה קודם למצוה זו, ובנימין הזדרז למצוה. ור' יהודה סובר, שמצד המצוה לא היה בזה מעין מסירת נפש כל עוד לא שמעו מפי משה ורק מצד הרגש לכד ולכן אמר כל אחד "אין אני יורד תחילה לים", כל עוד לא שמע מפי משה. ורק בנחשון התלהב רגש כבוד האומה ולא נתן אותו לעמוד על הדיון. וכמו שהרגש מסבב את פגיעת הקנאים שאינה מצד הדיון, כן הוא מסבב גם ענין מסירת-נפש.



ת.

חבור טבעי ופרוד הכרחי

יש ששני בני-אדם מתרועעים יחד עד שהם קשורים ומחוברים זה לזה. פי המחופרים מרגישים זה את זה, כמו שהאברים מרגישים אחד את חברו ואם אין האבר מרגיש הריהו מדולדל ומת ואין לו כל קשר וחבור עם שאר האברים שבגוף. וככל החזיון הזה אָנו רואים בעם ישראל, שכל אישי העם מחוברים וקשורים זה לזה כמו אברי הגוף. ולכן חייב כל אחד ואחד להרגיש את חברו. אָמנם אין הרגשה זו כהרגשה טבעית, כי באברי הגוף מרגיש כל אבר את חברו בלי כל חשבון ודעת. הלב חש ומרגיש בכאב היר, פי בכאבה גם לו כאב והוא מקבל יסורים משכנו הקרוב אליו במכסת הנפש המרפזת את כל האברים ועושה אותם ערבים זה לזה. לא כן בבני-אדם, שאי-אפשר שאחד ירגיש בצרת חברו כמו שחברו עצמו מרגיש. אולם אהבה מחייבת פעולה והאהבה מחייבת את כל אחד להגיע למצב חברו ולהשתתף בצערו ובצרתו, לשוות לנגדו את הצער שמצטער חברו ולקבל עליו את היסורים מאהבה שהוא אוהב את חברו. האָב, למשל, מצטער וסובל פשבנו חולה. ויש שגדול צער האָב מצער הבן, פי מתוך שהוא אוהב את בנו כנפשו והוא רואה שבנו שרוי בצער הוא משהו לנגדו את צער בנו והוא סובל מדעת ומרגש. לא כן הבן שהוא מצטער שלא מדעתו ורצונו. ולכן גדול צער האָב מצער הבן.

ואם שני בני-אדם אוהבים זה את זה וחבורים יחד והחבור הוא טבעי, הנח גם בבוא עת פרידתם והם נפרדים אחד מחברו, לפותיהם קשורים זה בזה. פידוע, שכל טבעי מתגבר על המקרה. וכשהאהבה הפנימית מקשרת אותם זה לזה, הפירוד הוא רק חיצוני. אולם אם החבור הוא מקרי והכרחי, שאין הם אוהבים זה את זה אהבה אמיתית ורק סקרה צדדי חבר אותם יחד וקשרם זה לזה, בשהם נפרדים זה מזה הפירוד הוא פנימי ואמיתי, שכן החבור היה הכרחי ומקרי. והסימן המובהק של חבור פנימי הוא אם החבור הוא רוחני ושכלי. וזהו שאָמרו: "אֵל יפטר אדם מחברו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו (ברכות, לא, ע"א). הפונה היא, שכל אדם המתחבר בחברו יש לו להתחבר חבור רוחני, שרק הוא ראוי להקרא בשם חבור פנימי. ולכן פשהוא נפטה מחברו ידברו בדבר הלכה, שהוא ענין רוחני המחבר אותם יחד ומתוך כך זוכרהו והחבילה לא תפרד. ולמרו אותנו חכמינו, שבכל דבר שיש לאדם מישראל להתקשר יהיה הקשר קשר טבעי ואין יהיה הפרוד מקרי והכרחי. וכן הוא בענין קשר ישראל לארצם, שהקשר הוא טבעי והפרוד הוא הכרחי וכל הכרח הוא נגד הרצון ומעורר צער ויגון. והאות שבני ישראל אינם מתחברים לארץ אחרת. וכן התורה דבוקה בבני-ישראל דבקות טבעית ורוחנית והפרוד הוא הכרחי ומקרי. וכמו שאָמרו: "כד הוה חבריא נפקין לפרנסתהון הו קרו עליהון, תשתפכנה אַבני קודשי" (איכה, ד, א) [איכה רבתי].

ובכלל יש במאמר הנזכר, אֵל יפטר אדם מחברו אלא מתוך דבר הלכה פונה נשנכה ולמוד נעלה. פי כך הוא סדר המאמרים בנמרא: "ת"ר אין עומדין להתפלל

לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות-ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה. וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות-ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר הלכה שפן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבת ותנחומים. וכן תני מרי בר בריה דרב הונא בריה דרי ירמיה בר אבא על יפטר אדם מחברו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו. פי הא דרב פהנא אלויה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי צניתא דבבל. פי מטא לתתם אמר ליה מר זדאי דאמרי אינשי הני צניתא איתנהו מארם הראשון ועד השתא. אמר ליה אדרכתן מילתא דרי יוסי ב"ר חנינא" וכו'. והמאמרים האלה תמוהים ונפלאים. ראשית, הרמיון בין תפלה ובין פטירת אדם מחברו. בתפלה חייבו לעמוד להתפלל מתוך שמחה של מצוה ואדם מחברו על יפטר אלא מתוך דבר הלכה. והראיה מנביאים הראשונים אינה מובנת כלל. שהרי הם "סיימו דבריהם בדברי שבת ותנחומים" ולא בדבר הלכה. ומהו אומר "וכן תני מרי", שהוא נותן טעם אחר, "שמתוך כך זוכרהו". וגם המעשה מרב פהנא היא מעשה לסתור, שהוא לא אמר כל דבר-הלכה. [ועי' במהרש"א בחידושי אגדות וברו"ף]. וכל הענין מבואר היטב עפ"י דברינו. פי דבר שהאדם עושה רק מצד החוב המוטל עליו ולא מתוך רגש פנימי איננו עושה בשמחה רק בהכרח. ורק דבר הנעשה ברגש וברצון נעשה בשמחה. והנה הנצחיות קשורה בשמחה, שפן האדם שש ושמח בדבר שהוא רואה בו ענין נצחיות. ולהיפך הפליון מעורר בו רגשי צער. פי הוא זוכר, שמבל עמלו לא ישאר מאומה. וזהו שאמרו "ושבחתני אני את השמחה" (קהלת, ה, מז) זו שמחה של מצוה, ולשמחה מה זו עושהי (שם, ב, ב) זו שמחה שאינה של מצוה ללמדך שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות-ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה" וכו', "אמר רב יהודה וכו' לדבר הלכה" (שבת, ל, ע"ב). פי בשמחה של מצוה שמח האדם תמיד בין בשעת עשית המצוה ובין לאחריה. לא כן בשמחה שאינה של מצוה. שאת"כ הוא מתחרט ותוהה על השמחה. והשראת השכינה היא ענין הנצחיות. ולכן אינה באה אלא מתוך שמחה של מצוה. ותפלה מעוררת את האדם להבין את הנצחיות. ולכן צדיכה התפלה להיות באופן שיפיר האדם את ענין הנצחיות שבה. והעיקר שלא תהא התפלה עליו למשא. וע"ז אמרו "אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות" וכו', פי בכל אלה מראה המתפלל שהתפלה עליו למשא והוא מקיל ראשו בה, "אלא מתוך שמחה של מצוה". שישמח בה שמחת-קודש, שמחת הנצחיות. ועל זה הוא מביא ראייה "שפן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבת ותנחומים", שיש בהם משמחת הנצחיות.

הניגות

יש נוהגים לחונ בכל שנה את היום, שבו קרה להם מקרה לטובה, כמו זכיה כנורל, או שנעשה להם נס ונצלו מסכנה. וכל חניגות-היובל נוסדו על יסוד זה. יש שחונגים יום-הלידה. משום שהם מאמינים, פי הפריאה היא לטובתם. יש חונגים יום-הנשואין למלאות עשרים וחמש, או חמשים שנה. וכן את היום שבו עשו מפעל טוב. פי בלא הזמן והמקום אי-אפשר לעשות שום דבר ואחרי כי כל דבר

חולף ועובר עושים בני־אדם זכרון להיום שבו נעשה הרבה. ויש חנינות, שהזכר לטובה טבעית ויש שהזכר לטובה מוסרית.

והנה יהודי בריטניה חגג את יום בואם לארץ •). ולכאורה חנינה זו אינה אלא זכר לטוב טבעי. פי עם בואם לבריטניה גדלו היהודים והצליחו ועשו חיל ועושר. אולם באמת היא חנינה כפולה, פי יש בה גם טובה טבעית וגם טובה מוסרית. פי היהדות נוטלת חלק בראש באנושיות והיא הביאור האמתי של "אנושיות". וסבל האנושיות היא גם סבל היהדות. פי מעיקרי מטרותיה של היהדות היא שלמות האנושיות הכללית. ולכן שמה לה היהדות למטרתה האחרונה שביתת המלחמות וכתיתת ההרבות והחנינות, שבהשקפה הראשונה אין זה נוגע אלא לאנושיות. אולם היות פי היהדות היא־היא האנושיות והיא המשקפת על האנושיות בהשקפה יותר ברורה, אי לואת כל מה שחסר להאנושיות חסר להיהדות. פי היהדות מוקירה את ערך האדם והיא פועלת על האדם ללמדו, פי הוא אבר מאברי הגוף הנדול ויש לו להרגיש בצערו של כל אדם, כמו שהאברים משתתפים כל אחד בצערו של חברו.

ומנקודה זו אי־כניסת היהודים לארץ מן הארצות, שהיא אות על מעוט דמות האנושיות ועל ממשלת הסכלות והפערות השמה במאסר את השכל והשלמות — — — הערת המביא לתום — יותר לא נמצא מערך זה בכתב־היד.

חוב מתוך רגש

זה כמה חקרתי מדוע לא חשבו החוקרים הקרמונים בין הפחות המשמשים את האדם, בחמשת החושים, גם את הרגש, מה שאדם מרגיש את הרעב ואת הצמא, את הטוב ואת הרע וכדומה. אולם האמת הוא, פי החושים פועלים על האדם לחוש את אשר מחוץ לגופו. חושה־ראיה רואה נושאים חיצוניים; חושה־שמיעה שומע קולות ודבורים; חושה־הריח מריח ריחות הנודפים באויר; חושה־הטעם טועם אוכלים ומשקים; חושה־המשוש ממשש את הנושאים, וכל חוש יש לו מקום ידוע בצדו והוא פועל שם את פעולתו. מה שאין פו ברגש שהוא פנימי. וכמו השכל המבין שאיננו בכלל החושים, פו הרגש מרגיש בעצמו, בלא שום השפעה מהעולם החיצוני ואינו מתיחס אל החושים, כמו שהשכל והבינה אינם מתיחסים אל החושים ופעולותיהם מחולקות לשתיים: פעולת החושים ופעולת השכל. והחוקרים לא כוונו למעט דמות הרגש ולהקטין פעולתו, פי ידעו שפעולת הרגש עצומה היא מאד וכח הרגש הוא מהפחות הכי נעלים.

אולם יש דבר אחד, שממנו נראה בהשקפה ראשונה, שהקטינו מעלת פח הרגש. מודעת, שיש חובות ידועים על האדם והם נחלקים לחובות שבין אדם למקום ולחובות שבין אדם לחבירו. והחובות שבין אדם לחבירו נחלקים שוב לכמה חלקים. יש חובות שפופין את האדם למלאותם ויש חובות המוטלים על האדם ואין בית־דין נזקקים להם. ויש חובות שהם רק לצאת ידי שמים. ומדוע לא חשבו חז"ל את החובות המיוסדים ברגש? ואין ספק שיש חובות כאלה, שהאדם מרגיש בעצמו

•) הנני כותב זאת בלונדון [שכח, תרס"ו] שכאתי חנה לרגלי תישיבה שיסדתי בלודא עיר מושבי.

שהוא חייב לחבירו אפילו בשעה שאין תביעה חלה על החוב ואינו שייך כלל לסוני החובות שבין אדם לחבירו. כמו הפרת טובה, שעיקרה היא בשעה שהמיטיב אינו מבקש כלום ורק האדם שקבל הטובה מרגיש, שחובה מוטלת עליו להפיד טובה למיטיבו. ומדוע לא דברו חז"ל מן החוב הזה? ולאמר, כי הקטינו מעלת הרגש— זהו דבר שאי אפשר וקשה לשמוע.

ובעודני מתבונן בענין זה ראיתי, כי באמת דברו חז"ל מזה והגדילו מאד את ערך החוב של הפרת טובה. פי כל מי שיתבונן בדברי חז"ל פענין קרבן תורה יראה, שמצאו שם מקום לרפרר מענין הפרת טובה בכלל, וכמו שאמרו: „ד"א, זוכח תורה יכבדנני (תהלים, ג, כג) ר' הונא כשם ר' אחא יכבדני אין פתיב כאן אלא יכבדנני כבוד אחר כבוד" וכי „כפדני בעולם הזה יכבדני בעולם הבא" (ויקרא רבה, ט). הפונה, פי מי שמביא חטאת, או אָשם, אינו מוחזק שיחזור ויביא קרבן, אולי יוחר מלהפשיל בעוון ולא יתחייב חטאת ואָשם. ורצונו של הקפ"ה הוא, שהחוטא המביא קרבן לא יביא עוד קרבן. מה שאין כן בתורה, שהיא הפרת טובה על ההשפעה האלהית היוררת בשפע— הזוכח תורה מכבד את ה' „כבוד אחר כבוד", פי יביא עוד תודות. ואמרו עוד: „כפדני בעולם הזה יכבדני בעולם הבא", פי שם יתפרר לו יותר ערך הטוב שקבל. ודרשו שם עוד: „ושם דרר' אלו שהו מדליקין נרות כדי להאיר בהם רבים". פי כל מי שמפיר ערך מדה טובה כמה טובה ונאה היא לאדם יש תקוה פי יתנהג במדה זו. אולם אם אין הוא מפיר ואינו נותן לב לרעת כמה טובה היא לאדם אין תקוה שיתנהג בה. והאות על ידיעת המדה היא אם האדם מוקיר את המתנהג במדה זו. והענין של הפרת טובה הוא רגש של כבוד להאיש המיטיב. ואם יודע הוא, שהמיטיב ראוי לכבוד אות הוא, פי יודע הוא להעריך יקרת המדה של הטבה לזולתו וכמה ראוי לכבד את האיש המתנהג במדה זו. פי האיש היודע רק את עצמו ולבו צר מהכיל עוד אנשים ועניניהם וכל פעולותיו ומעשיו מכוונים רק לטובת עצמו— איש כזה לא יפיר טובה. הרי את הטוב כבר קבל ואין לו עוד דבר עם המיטיב ולמה יפיר לו טובה? ולו לנפשו אחת היא לו אם יפיר טובה או לא. בשגם המיטיב אינו מבקש ממנו דבר ודרכו להיטיב לאחרים גם בלא קבלת טובה ותודה ואם יגיע לירד לעשות טובה בודאי יעשה. הפרת טובה היא איפוא בשעה שהמפיר יודע, פי להמיטיב אחת היא, אם נפיר לו טובה או לא. וההפרה הזאת היא רק מצד הפרת ערך מרת ההטבה. ואם כן יש מקום, שיתרגל בעצמו להיטיב לזולתו. ואחרי שאינו דומה המיטיב ליחיד להמיטיב לרבים, יש תקוה, פי האיש המתחיל להבין ערך עשית הטוב יעלה מעלה מעלה וישתדל להיטיב גם לרבים. וכזה נראה מה נשגבה מליצת המקרא לפי דברי המדרש. בתחילה הוא מדבר ממעלת הפרת הטובה של „זוכח תורה" ואח"כ הוא אומר „ושם דרר", סופו שידליק נרות להאיר בהם לרבים". פי לא יסתפק בעשית טובה ליחיד, אלא ישתדל להיות ממצדיקי הרבים להאיר להם את הדרך.

וזהו שאמרו שם: „עורי צפוני (שיר השירים, ד) זו עולה שנשחטה בצפון" וכי, „ובואי תימן זו תורה שנשחטה בדרום". ובגמרא אמרו „עורי אומה שמעשיה בצפון, ובואי אומה שמעשיה בצפון וברום" (זבחים, קטו, ע"א) ומסתייעים מזה שבנינח לא הקריבו שלמים. ומכאן משמע שגם תורה בכלל. והענין הוא, פי בניינח אינם מבינים את ערך האדם עד שאינם יודעים להקריב שלמים לחבר חלק הדיוט עם חלק נבון. וערך האדם מתרוטם רק בדרך התורה. וגם התורה היא אות על ערך

במדרש: „אמר ר' פנחס משל למלך שבאו אריסו ובני-ביתו לכבדו, בא ואמר: מי הוא זה? אמרו לו: אריסך הוא. אמר להן: טלו סדורו. בא אחר וכבדו האדם ובנינוח אינם מבינים את ערך האדם ולא הקריבו תורה. וזהו שאמרו שם ואמר: מי הוא זה? אמרו לו: בן-ביתך הוא. טלו סדורו. בא אחר ואמר: מי הוא זה? אמרו לו: לא אריסך ולא בן-ביתך אלא בא לכבדך. אמר: יהנו ליה סלירה וישב עליה. כך חטאת באה על חטא ואשם בא על חטא תודה אינה באה על חטא.“ וזה מסכים להרעיון הנוכח, שהתודה הבאה רק מרגש היא חשובה ביותר.

יוצא, שבאמת הנדילן חו"ל עדרהפרת טובה. ובמדרש אמרו: „הרא אמרה שאדם צריך להחזיק טובה למקום שיש לו הנאה ממנו“ (בראשית רבה, עט). וכן כל מה שדרשו בכבוד אכסניה הוא מעין הפרת טובה. ובאמת יש לאמר, שמי שמונע הפרת טובה, אם פי במעשה אין עליו עונש, מפל מקום יש בזה ראייה על התכונה הרעה המושרשת בלב. וזה גרוע יותר מעבירה פרטית.

חום הרגש וחום השכל

כל מעשה שהאדם עושה הוא ע"י תנועה. וכל תנועה היא ענין חמימות. והחמימות באה מצד ספה ידועה המניעה את האדם לזה. ויש שני מיני חום המעוררים את האדם: (א) חום הרגש, (ב) חום השכל. יש שהרגש פועל על האדם פעולה עזה ומעוררו לעשות דבר ולמהר לעשותו. ויש שהאדם מתבונן בשכלו ורואה את הצורך שבדבר והוא ממהר לעשותו בחום ובהתלהבות. וההבדל בין שני אלה, בין חום הרגש ובין חום השכל, הוא ההבדל שבין שני מיני תנורים. יש תנורים דקים וקלים הנוחים להתחמם. כשמסיקים אותם מיד הם מתלהבים ונותנים חום. אולם חומם אינו נשמר הרבה, לאחר שעה קלה הוא פנ והתנור מתקרר. ויש תנורים עבים, שאינם נוחים להתחמם וצריך להסיקם היטב. אולם כשהם מתחממים הם שומרים את חומם לזמן רב. וכן הוא בענין שלפנינו. מי שעושה פעולתו מצד חום הרגש הוא נוח להתלהב. אולם יש אשר בשעה קלה יפוג החום והרגש מצטנו. לא כן העושה פעולתו מצד חום השכל, הוא אינו נוח להתלהב ולהתחמם, כי דרך כל בעל-שכל לחשב דרכו ולהיות מתון. אבל אם הוא שוקל את הדבר בשכלו ומוצא שפדאי לו לטפל בו והוא מתלהב ומתרגש, לא במהרה יתקרר.

ואם נשים עין-בקורת נראה, פי לפנים היו בני-ישראל עושים טוב מצד הרגש. שפן בני ישראל בטבעם הם בעלי רגש חזק. וכדעתם עור, שהקפ"ה הזהיר על הצדקה אי לזאת בכל שעה שבא לידם דבר-צדקה לא החמיצוהו והיו נתבעים ונותנים, כי נתמלאו רחמים ונתרגשו מאד ולא בקשו חשבונות רבים. אולם בימינו אלה, כשהחלו לעשות הכל בדרך ובחשבו ו ולהתבונן על כל דבר מצד השכל, נתמעטה דמות הצדקה. פי השכל מוצא תמיד מקום לרזן את התובע לצדקה לכף-חוב ובא עליו בעקיפין: מפני מה אין הוא עובר ויגע למצוא את לחמו? ועוד עילות כאלה, צודקות ואי-צודקות, מוצא הנותן על המקבל, כדי להרחיקו בזרוע. פי שכלו, מורה-השקר, מסיתו בו [ואין ספק, שאמלי היה הנותן במקום המקבל היה השכל מרבר אליו אחרת...]. ואמנם בן. השכל אינו עושה כלום מצד הרחמים, רק מצד החשבון והדעת. ואם כן למה ידרוך המבקש רחמים על סף בית הנותן.

בעל השכל, לעורר בו רחמים? ואולי זהו הטעם שהאומות הקדמוניות לא ידעו גם מן השם "רחמים", שכן לא בראו להם אליל מיוחד לרחמים, משום שהרחמים הם תולדות הרגש.

חומר וצורה

ידוע, כי בכל דבר יש ארבעה חלקים: חומר, צורה, פועל ותכלית. וכן יש ארבעה אלה בדברי חז"ל. החומר — הם הדברים עצמם. הצורה — היא יחס החומר אל המקראות, כי כל דבריהם מתיחסים למקרא מן המקראות. הפועל — הם חכמינו ז"ל, שקבלו הדברים במסורה ובקפלה. והתכלית היא — לקרב ולהלהיב את לבות ישראל לאביהם שבשמים.

והעיקר היה לחז"ל הרושם שיעשו דבריהם על השומעים. ואם בהלכה באו השומעים רק לקבל שכר שמיעה, הנה באגדה היה העיקר לפעול עליהם ולעשות רושם; לא רושם בללי, שיראו את גדולת חז"ל, כי זו נראית רק בהלכה, אלא רושם פרטי, להרימם משפל מצבם הרוחני ולהפית בהם רוח חיים. וכשם שהרכוש החומרי פועל לשנות מצב האדם ולהחליף רוחו עד שהוא מרגיש פאילו נתעלה למדרגה גבוהה, כך פועל על האדם הרכוש הרוחני להרימו למעלה. ובכל דרשותיהם לא הסתו חז"ל את דעתם מן התכלית הזאת.

והתנאים להוצאת התכלית הם האסמכתא על המקרא והשיר והמליצה. ע"י האסמכתא מתעלים הדברים בערכם. והשיר והמליצה פועלים על גנפוש ועל הרגש. ושני התנאים האלה הם היסוד בדרשות חז"ל.

חומרי ומוסרי

מודעת זאת, כי העולם החומרי מכוון פנגד העולם הרוחני. העולם הזמני — פנגד העולם הנצחי. כי בהיות הרוחני נעלם מעיני האדם, נערך העולם החומרי לפי העולם הרוחני, שממנו יבין האדם מעט מן הרוחני. והעולם החומרי לעומת העולם הרוחני הוא כעין המשל אל הנמשל. שהרוחני הוא נעלם ונסתר — זהו מובן לכל. אמנם יש מהחפשים הרוצים להכחיש לגמרי ברוחניות, היינו שאינם מאמינים במה שנעלם ונסתר מעיניהם. אולם טחו עיניהם מראות ולבם טפש מהבין. פי על כל פסיעה ופסיעה רואה האדם, שיש הרבה דברים נעלמים והסיהם עיקרי הפריאה והאדם. ובכלל מדובים בעולם הפחות הנעלמים והנסתרים מהפחות הגלויים והידועים. וכל ענין מעניני העולם יש בו כחות נסתרים, שאינם נתפסים בהמשת החושים, פגון אבן השואבת וכדומה. והאדם גופו כל כחותיה המחשבה וההתפוננות שבו הם פחות נסתרים והרי הסיהם עיקרי האדם ויסודותיו, שפן הרעת היא האדם. אנו רואים איפוא, פי רק הכח הנעלם הוא העושה הכל. וגם הענינים המציאותיים יוצאים אל הפועל רק על-ידי הפחות הנעלמים. פי אם לא יחקור האדם מתחילה איך לעשותם לא יצאו בשום אופן אל הפועל. וזה מוכיח לנו עד כמה קשור העולם הרוחני אל העולם הגשמי. פי האדם הוא עולם קטן, שיש בו כל מה שיש בעולם הגדול והוא מחובר משני העולמות, הגשמי והרוחני. השכל והמחשבה מתיחסים אל העולם הרוחני והמעשה והמציאות — אל העולם הגשמי. ואנו רואים, פי כל מעשי האדם יוצאים אל עולם המציאות רק על-ידי עולמו הרוחני, על-ידי שכלו ומחשבתו. ולכן יש לדעת, פי היחס של שני העולמות האלה אינו רק יחס

מציאותי, אלא גם יחס ערכי. היינו לא רק שהם מתיתסים במציאות, שהעולם הגשמי נבנה על-ידי העולם הרוחני, אלא שהם נערכים ממש זה לעומת זה. וכמה פרטים מראים על השויון שבין העולם הרוחני והעולם הגשמי. ופה נדבר על פרט אחר.

העתקת האדם ממקום למקום הוא מהדברים היותר קשים ואין להעריך את צערו של אדם בשהוא צריך להעתיק דירתו ממקום למקום. וכמו שאמרו: "מבית לבית חלוק מאתר לאתר נפש" (בראשית רבה, לט). וכן אמרו: "טלטולי דנברא קשה מדאיתתא" (מנהגין, כו, ע"א). וכמו כן מצטער האדם בשהוא צריך להעתיק רעיונותיו ממקום למקום. וכמו שאמרו: "כי קאי רבי בהאי מסכתא לא תשייליה במסכתא אחרית" (שבת, ג, ע"ב). ומזה מובן כמה קשה לאדם להעמיק מחשבותיו ורעיונותיו מן העולם הגשמי אל העולם הרוחני. והנה ענין תשובה הוא חרטה, שהאדם מכיר את העוונות ואת הקלקול, או את השגיאה והטעות. וכמו אם אדם קונה חפץ ואח"כ הוא מתחרט, משום שהוא רואה שהחפץ איננו כפי שתשב מתחילה ויש בו חסרון, כן בענין התשובה אין האדם יכול להתחרט על מעשיו הראשונים אלא אם כן הוא מכיר את העוונות שיש בהם. ואת העוונות הוא יכול להרגיש רק בשעה שיעריך את מעשיו כפי ערכם בעולם הרוחני, כי אם יעריך אותם כפי ערכם בעולם הגשמי יהיו מתוקנים ושלמים, שכן הם דרושים למטרת העולם הגשמי. אולם בשיעריך את מעשיו כפי שהם בעולם הרוחני, היינו שיפנה את מחשבותיו מהעולם הגשמי ויכניסם להעולם הרוחני, ירגיש את חסרונו. ומזה יש להבין כמה קשה היא התשובה השלמה, כי העתקה היא מהדברים היותר קשים. אולם הרצון מתנבר על כל הקושי והכובד. דבר שאדם רוצה בו ומתעננ עליו אין הוא מרגיש שום ליאות בעשיתו. ההעתקה ממקום למקום קשה היא לאדם, אולם בשהוא שב לביתו אחרי ימים רבים של נדידה אין הוא מרגיש בטורח הרך וההעתקה. ונהפוך הוא. בעוננו רב הוא מקפץ את פליו ושם לדרך פעמיו. וכל מה שהוא מתקרב לביתו הוא מרגיש הנאה ועוננו. וכשהוא מעלה על זכרונו, כי עוד מעט ויהיה בביתו ויראה את הנפשות האהובות לו — ממתיק לו הזכרון את מרירות הדרך ואין הוא מרגיש כל טורח. וכן הוא בענין שלפנינו. פשידע האדם שמקומו האמיתי הוא העולם הרוחני והשקיעה בעולם הגשמי היא מעין נדידה והחזרה לעולם הרוחני היא מעין חזרה לבית-דירתו הקבועה — יקל מעליו הרצון את הקושי והטורח.

חוק הסתירה

החוק הזה הוא מאומת ומקובל והוא חוק שני הפכים, שאי-אפשר להם להיות בנושא אחר. ולכן אי-אפשר שיהיה חיוב ופטור, איסור והיתר, בדבר אחר. ומה שאמרו: "אלו ואלו דברי אלהים חיים" (עירובין, יג, ע"ב) אין זה סותר את חוק הסתירה, כי הפונה היא, שאלו ואלו עסקו בענינים אלהיים, בדברי אלהים חיים. חוק ושכל הם שני הפכים, כי חוק הוא דבר שאין מעמו ונימוקו עמו. ואחרי שכבר נתקבל, כי ענין פרה ארומה הוא חוק, אין לדרוש ולחקור בזה, שכן החקירה והדרישה הן מענין השכל. אולם יש שני מיני דרשות. יש דרשה הנוגעת בפנימיות הענין ויש דרשה שאינה נוגעת אלא בחיצוניותה, עפ"י דמיון. וכל הדרשות בענין

פרה אדומה זו עפ"י דמיון. ובפסיקתא דרשו את כל ענין פרה אדומה על ישראל: „פרה אלו ישראל, שנאמר: כי כפרה סורה סרר ישראל (הושע, ד, טו). אדומה אלו ישראל, שנאמר: אדמו עצם מפנינים (איכה, ד, ז). תמימה אלו ישראל, שנאמר: יונתי תמתי (שיר השירים, ו, ט). אשר אין בה מום אלו ישראל שנאמר, כלך יפה רעיתי ומום אין בך (שם, ד, ז). אשר לא עלה עליה עולי זה דורו של ירמיה שלא קבלו עליהם עולו של הקב"ה. ונתתם אותה אל אלעזר הבהני זה ירמיה, מן הבהנים אשר בענתותי (ירמיה, א, א). והוציא אותה אל מחוץ למחנה—ועמיה הגלה לבבל. ושחט אותה לפני—וזאת בני צדקיהו שחטו לעיניו ואת עיני צדקיהו עור (מלכים, כה, ז). ושרף את הפרה לעיניו—וישרוף את בית ה' וגו', וכל בית גדול שרף באשי (שם, שם ט). ואסף איש זה הקב"ה—הי איש מלחמה (שמות, טו, ג). טהורי זה הקב"ה דכתיב: טהור עינים מראות ברעי (חבקוק, א, יג). את אפר הפרה אלו נליותיהם של ישראל. והניח אל מחוץ למחנה במקום טהור זה ירושלים שהיא טהורה" (פסיקתא, הובא בילקוט, במדבר). והוא פלא. אולם ביאור הענין הוא כן.

מודעת זאת, פי חוקי התורה מתאמתים מן המציאות. וגם קיום עם ישראל מתאמת מן המציאות. במציאות אנו רואים, פי הנכוה במעלה נכנע להנמוך ומתפרנס ממנו, הצומח מתפרנס מן הרומם, החי—מן הצומח. וכן יש במציאות. פי השואף למטרה חשובה מוכרח לשאת ולסבול. והז"ל רצו להראות לנו, פי מענין פרה אדומה יש ללמוד כל עניני עם ישראל. כמה סובלת הפרה עד שהיא מניעה למטרתה לטהר טמאים, שוחטים אותה. מיום מרמה ושרופים אותה לאפר. ואף על-פיכך מיד כשהטמאים מטהרים באפרה הם בועטים בה ואינם רוצים אפילו לנגוע בה וטמא טמא יקראו לה. וכן הוא בישראל. תעורת ישראל היא לטהר טמאים ולתקן עולם בטהרת הקודש, במלכות שדי. וכמו שאמרו: „לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים" (פסחים, פז, ע"ב). וידועים דברי הרמב"ם, פי האמונות הבנויות על יסוד התורה היתה ראשית מטרתן להפיץ דעות ישרות ויש תקוה. פי על-ידי התפשט אמונת ישראל בכל העולם. וצא ראה כמה נושאים וסובלים ישראל על-ידי האמונות האלה. כמה מהם נהרגו ובאו באש ובמים. וכל זאת באתם, יען פי תעודתם היא לטהר טמאים. והגוים בעצמם מודים, פי היו ימים, אשר כל יושבי תבל היו נבערים מדעת, כמו כל עובדי-האלילים בקבלם עליהם אמונת הנוצרים. ויש שהחליפו גם את האמונה הזאת. וכל זה בא להם על-ידי ישראל. והראו לנו חז"ל, פי בישראל מאומת ענין הפרה, שמטרתה טמאים ומטמאה טהורים. פי האומות, בחשבו פי כבר הגיעו לאיון מדרגה של טהרה יתחילו לבעוט במטהרים, לפסוע על ראשי עם קודש, שרק ממנו באה להם טהרתם. ועוד ישלחו לשון וטמא טמא יקראו לו. ועל זה אמרו: „אל מחוץ למחנה ועמיה הגלה לבבל", פי הגליות מטרתן היא לטהר טמאים. ומעריך המדרש מערכה מול מערכה, את הגליות וכל קורות האומה הישראלית לעומת כל עניני פרה אדומה. ומי לא יתפלא לראות את עומק דברי חז"ל ושיא תועפות מליצותיהם וחירותיהם. „ושרף את הפרה לעיניו—וישרוף את בית ה' וגו' וכל בית גדול שרף באש", הבית הגדול, ששם היו מתנים גדולת ה' וממנו יצא אורה לכל העולם נשרף באש. וכמו שבשריפת הפרה הגדיל הבהן את המדורה והשליך לתוכה עץ ארו וזוהב ושני תולעת, שהגדילו את האש, כן הוא בגלות עם ישראל. כמה

מורדות נערכו ונוספו עצים להעלות על המוקד נפשות בני ישראל, כמו חנניה, מישאל ועזריה, שהיו החלוצים הראשונים לצבאות ההרוגים על שם ה' בכל הדורות. אולם אהיתית דבר וקץ כל הקצין — ואסף איש טהור זה הקב"ה את אפר הפרח אלו גליותיהם של ישראל". כמו שהאפר נאסף פולו עד הקורט האחרון, פן ינקום ה' נקמת דם עמו השפוד ויקבץ הגליות ל"ירושלים שהיא הטהורה". ומי שיתבונן בעין פקוה ובשום־לב יראה נפלאות ברשת חז"ל להמשיך במחזה יקר ונשגב את כל קורות עם ישראל למעשי פרה אדומה.

חוק הסתירה ומסובבים המתהפכים

יש לרעת. כמו חוק הסתירה של שני הפכים אינו הל אלא פששני הצדדים באים במקום אחד ובזמן אחד, דרך משל. אדם רוצה לקרוא מכתב בלילה בבית אפל במקום אחד ובזמן אחד. דרך משל. אדם רוצה לקרוא מכתב בלילה בבית אפל והוא אומר לחברו להדליק את הנר ולצורך זה יחפש וימצא את עצייההדלקה. וכששואל לו חברו, איד יחפש את עצי ההדלקה, הוא עונה לו, פי אין עצה אחרת אלא להדליק את הנר ולאור הנר ימצא את עצייההדלקה. הנה מתחילה היה חפוש עצייההדלקה סבה להדלקת הנר ולסוף נעשתה הדלקת הנר סבה לחפוש עצייההדלקה. והם סבה ומסובב המתהפכים ורק במקום אחד ובזמן אחד.

וכן הוא בנוגע להחלכה ורעת האדם. יש שהחלכה בנויה על דעת האדם ויש שרעת האדם בנויה על החלכה. וכן בנוגע להקב"ה וישראל. יש שהקב"ה פועל על ישראל [ע"ד: "אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו" (קדושין, ל, ע"ב)] ויש שישראל פועלים על הקב"ה בפרסום שמו וגדולתו. וידוע שיש טבע ונס. והנס בא ללמד על הטבע, פי באמת גם הטבע מלא אלהות, אלא שמפני ההרגל אין בני־אדם מרגישים בה. והנס מבליט את האלהות שבטבע. וכן הוא בהנהגת האדם. כל עניני האדם מעידים על האלהות, אלא שמפני ההרגל אין הוא מתבונן ואינו מרגיש בה. אבל בשהאדם מתנהג בהנהגה מעולה, שהיא נוטה לקרושה ויוצאת מן הגדר הרגיל מפירים הכל פי היא באה מן הנקודה האלהית והנפשית. והקב"ה מתנהג עם האדם במדה שהאדם מתנהג עמו. אם האדם מתנהג בהנהגה נסית, היינו שהאלהות שבו בולטת ונראית לעין, גם הקב"ה מתנהג עמו בהנהגה נסית, שהאלהות בולטת ממנה. ואם האדם מתנהג בהנהגה טבעית, פנהג וזכרני, גם הקב"ה מתנהג עמו בהנהגה טבעית. וכמו ששתי ההנהגות השולטות בעולם. ההנהגה הטבעית וההנהגה הנסית, הן מצד האלהות, פי באמת כל הנהגה היא אלהות אלא שהיא נסתרת ואינה נראית לעין ורק בהנהגה הנסית האלהות בולטת, פן הוא בהנהגת האדם. פי באמת גם בשעה שהאדם מתנהג בהנהגה טבעית הנהגתו היא בכח האלהי, שאלמלא נתן לו הקב"ה את הפח לעשות מה שלבו חפץ לא היה בידו להתנהג פד, אלא שבהנהגה טבעית אין האלהות ניפרת ולכן היא נקראת טבעית. ורק בהנהגה נפשית, כשהכל רואים שהאדם מכניע את כל עניני הגוף לעניני הנפש, אם כי המניע הטבעי מניעו למלאות תאוותו, ניפרת האלהות. וזהו שאמרו: "מאמנתו של בשר ודם אמה יודע אמונתו של הקב"ה" (דברים רבה, ג). וכן אמרו: "אם אתם מקרשים את עצמכם מעלה אני עליכם כאילו הקדשתם אותי" (תורת כהנים, ויקרא).

חוקי הטבע וחוקי המוסר

כשם שחוקי הטבע הם חוקים פוללים, כך חוקי המוסר הם חוקים פוללים, שכל חוק וחוק כולל את פולם יחד ואין רשות לשום איש לאמר, שהותר לו לעשות נגד החוק. אולם כל זה הוא במקום שחוקי המוסר באים להגן בעד הטבע, אבל במקום שחוקי המוסר הם נגד הטבע, יש רשות להפטר מהחוקים הפוללים. ונצייר כל זה בציוור ברור.

כל חוקי המוסר, היינו דיני התורה, עשויים להגן בעד המוסר. כי בטבע נוטה האדם לתאוות ולחמדות וחוקי התורה באים לגרור בערו ולאסרו במוסר התורה, שלא יאכל הרברים האסורים ולא יעשה מעשים אסורים אלא מעשים המסוגלים לחזק את הדעות המוסריות, שתקבענה בלבם בפקיעות נמורה. ולכן אין שום אדם בן-חורין להפטר ולהבטל מהחוקים האלה. מה שאסרה התורה אסור לכל אדם ואין שום איש רשאי לאמר: לכולם אסור ולי מותר. והוא הדין בדברים שבין אדם לחברו. בכל מה שעשוי לטובת האדם והטבע נוטה אליו עומד האדם תחת החוקים הפוללים. [וזהו הענין „שויה אנפשיה חתיבא דאיסורא“ וענין „הוראת בעל דין כמאה עדים דמי“. כי להפטר מדברים מותרים, או מן החוקים המאשרים את הרכוש שהוא שלו וליתן את שלו לאחרים על זה לא הונחו החוקים הפוללים]. כי החוקים הפוללים עשויים שלא יוציא האדם את תאוותיו הפרועות. ומצד הטבע רוצה האדם בהיתר ולא באיסור. רוצה הוא, שכל הרברים יהיו מותרים לו, רוצה הוא להרבות הונו ורכושו ואינו רוצה לאסור עליו דברים המותרים. וכמרכו אינו רוצה לתת מרכושו לאחרים, אלא להיפך, רוצה הוא להתעשר ולהרבות הונו גם משל אחרים. והחוקים המוסריים בנוגע לדיני ממונות שומרים ומגינים על הרכוש, שלא ינע אדם ברכוש חברו אבל לא לעכב עליו לתת משלו לחברו. ולכן רשאי האדם להפטר מן החוקים הפוללים, אחרי שלא נעשו למטרה זו.



חוש משותף

ככל חוש וחוש מחושי האדם יש מקום מיוחד, שבו הוא פועל את פעולתו על האדם. [מלבד חוש-המשוש שמקומו בכל גוף האדם]. אולם מלאכת החושים איננה יוצאת לפעולה אלא בחוש המשותף. כי מקום יש במוח, ששם מתאחדות פעולות כל החושים ואז יוצאת לפעולה מלאכת החוש המיוחד ומשם הוא מתחיל לפעול. כי החוש מוסר להשכל לעשות מזה ציוור כללי.

וכל פעולת החושים היא פרטית, שבו האדם רואה רק מה שננד עיניו, אולם מראית דבר פרטי יבוא גם לעבודת הכללים. דרך משל, אדם רואה בית ומתבונן בו והוא מבין, כי הבית הוא קבוץ של חלקים רבים ומצייר במוחו תמונת הבית ועושה לו כלל ממלאכת הבית. וזהו ענין מסירת החושים לשכל, והשכל יכול לעשות כלל מפל דבר פרטי.



חושים ושכל (א)

מודעת זאת, כי יש הכרת החושים והכרת השכל ויש כמה הבדלים בין שני אלה. ואחד מהם הוא, כי החושים אינם עלולים לשנות והשכל עלול לשנות ולטעות. ואם כי באמת הספיכו החוקרים שגם החושים עלולים לשנות (ושונים הם תמיד בעיקרי פעולותיהם מבלי לתפוס את ההויה האמיתית של המוחשים, פדעת חוקרי אֶשפנו). אולם זה רק מרחוק, אבל מקרוב, כשהאדם רואה ושומע בבירור, אין הוא טועה (ואף חוקרי אֶשפנו מודים, כי בקריאת שמות המוחשים לפי פעולתם על החושים אין החושים שונים בקירוב מקום, כי לא יחליפו מוחש במוחש. והבו זאת). כללו של דבר. כל ענין הנעשה בכלי-הנוף הנראים לא תפול בהם טעות, אולם כל הדברים הנעשים בכחות הנסתרים שבאדם השניאה לפתחם רובצת. אם אחד נצטוו, למשל, לעשות שולחן על-פי תכנית ידועה, וראי אין לחוש כלל שמא יטעה במלאכתו, שכן בכל רגע הוא רואה אם הוא עושה על-פי התכנית שלפניו. אולם אם אחד נצטוו לחקור בשכלו ולהשפיל על דבר, באשר השכל הוא מהכחנות הנסתרים, עלול המצווה לשנות. וכן אם אחד מדבר לא ישנה השומע בצורת הדברים (אם רק חוש-שמיעתו אינו פגום) ואם ישנה יטעה רק בכוגת הדברים, כי לזה עליו להשתמש בשכלו שהוא כח נסתר. שכן כל דבר שאי-אפשר לחוש באחד מחמשת החושים מוכרח האדם להשינו בשכלו. והשכל, שהוא כח נסתר, חודר לדבר הנסתר ועלול לטעות. לא כן החושים שהם פועלים פחיצוניותם ואין הטעות חלה בהם. דרך משל. אדם רואה דבר עב וגם. הנה הוא רואה את השטח הפחיצוני של המוחש ומה שיש תחת הקליפה הפחיצונה איננו רואה ואיננו חש בכל חמשת חושינו ולכן הוא עלול לטעות. פי איננו יכול לחוש בחושינו את הפנימיות אלא הוא מצייר בשכלו ומשער שכך צריך להיות וכך השערה גם היותר קרובה, איננה בטוחה משניאה. וזהו הענין, שהרצון עלול להטעות את השכל ולא את החושים.



חושים ושכל (ב)

החושים פועלים פעולה פרטית והשכל בכחו לפעול גם פעולה כללית. החושים חשים רק את הפחיצוניות ומצד הפחיצוניות כל דבר הוא פרטי. אולם השכל בוקע ויורד לפנימיות הדבר ומתבונן בטעמו ואז נעשה הדבר כללי. וכן הוא הרצון והראוי. הרצון הוא ענין פרטי והראוי הוא ענין כללי. אם אדם רוצה לאכול מצד הרגש הטבעי, שהוא מרגיש מצוקת הרעבון, הרי זה ענין פרטי. אולם אם הוא מתעורר לאכול מצד שראוי לאכול, עלולה האכילה להיות ענין כללי. פי אם יאמר שהוא רוצה לאכול מצד שראוי לאכול, יש סבה המבארת את הראוי. ואם יאמר, שהוא אוכל מצד שראוי לחיות והחיים דורשים התמלאות צרכי הנוף באכילה, שתיה, שינה וכדומה, עריון יש מקום לשאול: מדוע ראוי לחיות? ובהכרח שיש טעם לזה. פי באמת החיים אינם מובנים. והדת והאמונה הויהו פתרון החיים. ואמנם הננו רואים, פי מעת אשר התרופפה האמונה בהרבה מהצעירים נתרבו מקרי אפור לרעת, פי בלא האמונה אין מקום לחיים. ולכן, בשיאמר האדם פי ראוי לחיות, הרי זה מצד האמונה ואז נעשו כל צרכי החיים

לענין פללי. כי אחרי שהוא עוסק בצרכי הגוף רק מצד הראוי והראוי הוא מצד האמונה והדת. הרי זה ענין פללי. כי החיים בעצמם הם ענין פללי. וכל־שכן העוסק בצרכי הגוף מצד הראוי, שהוא מנקודת הדת, הריהו מאמין, שהחיים ההווים הם רק מעבר להחיים הנצחיים והוא ענין פללי. וגם בזה מתאמת הכלל, שהשכל פועל פעולה כללית. כי כל ראוי הוא בשכל, שפן הראוי מקורו בידיעה. וכל ענין התחברות הוא ענין שכלי. אם נחליט, שהאמצעי יש לו חבור עם התכלית הוא רק מצד ההתחברות השכלית, שהחוששים אינם יכולים לחבר שני דברים נפרדים. וכל מי שמניע לרעת, שהאמצעי יש לו יחס התכלית הוא יודע כמרכו, שיש יחס לעניני הגוף עם הנפש.



חזק התורה

חזק התורה הוא דבר גדול וחשוב. ואנשים שאין להם חלק ביריעת התורה ומחזיקים ירי לומדי תורה יש להם ע"י זה חלק בקיום היהדות. ואולי יש לפרש עפ"י מאמר הגמרא: "א"ר יוסי כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה: והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה (דברים, כה, כט) וכי מה איכפת ליה לעור בין אפלה לאורה? עד שבא מעשה לירי. פעם אחת הייתי מהלך באישון לילה ואפלה וראיתי סומא שהיה מהלך בדרך ואבוקה בידו. אמרתי לו: בני, אבוקה זו למה לך? אמר לי: כל זמן שאבוקה בידי בני אדם רואין אותי ומצילין אותי מן הפחתין ומן הקוצין ומן הברקנין" (מגילה, כד, ע"ב). הפונה בזה, כי גם האיש שחסר לו אור התורה יכול להחזיק את האבוקה בידו [ע"ד "ותלמודו בידו" (פסחים, ג, ע"א)] לחזק את התורה במעשיריו. וע"י כך יראו אותו אחרים ויצילוהו ממכשול ועוון. כי בלא אבוקת התורה עלול הוא למכשולים רבים, ובה שהוא מחזיק לומדי־תורה הם מזהירים אותו ומצילים אותו. מן הפחתין ומן הקוצין. ומן הברקנין. וכמליצת חז"ל: "משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפלה" וכי "נודמנה לו אבוקה של אור ניצול מן הקוצין ומן הפחתים ומן הברקנים" (סוטה, כא, ע"א) והמשל הוא שם על אור התורה. ומזה יש להביא את התועלת הרבה שבחזוק התורה, שאנשים המונים מחזיקים ומחזקים את עמוד התורה. דומים הם לסומים הנושאים אבוקה בידיהם, ולאור אבוקת־התורה הם הולכים בדרך הנכונה והישרה, בדרך התורה והמצוה.



חזק תקות ישראל

יודע, כי הרגש הטבעי חזק מן הרגש המוסרי והמניע הטבעי פועל על האדם ביתר שאת. ולכן הטביע הקב"ה באדם גם רגש טבעי לשמור בשמירה טבעית פעולה את הדבר העומד ברומו של כלל ישראל. וזהו הענין בשמירת הברידות בעם ישראל שיש לה שמירה טבעית — שנאת העמים המתפרצת לפרקים פרעש ופורעת פרעות בישראל כדי להשיבם מדרך השקר, דרך הטמיעה וההתבוללות. ולולא המניע הטבעי הזה מי יודע אם הרגש המוסרי היה מספיק. ואנו רואים עוד פלא, כי בכל עת אשר הלחיצות והרדיפות מביאות

את ישראל לידי התעוררות והתרננות, מתעורר בלבם הרעיון לחבב את ארצם הקדושה ולשוב אליה ולחדש ימיהם בקרב. וחפוש עצות איך להיטיב את מצבם המר והשאיפה לשוב לארצם ולעמם — שני אלה מתלכדים יחד עד פי קשה לדעת מה הסבה ומת המסובב. וקיום ישראל ונצחיותו אינם מצוירים בלא תקוה חזקה לנאוֹלה. ולכן לא סמכה ההשגחה העליונה על הכניע המוסרי בלבד ונתנה לנו כמה ענינים נפלאים לחוק בקרבנו את התקוה הזאת, כי היא עיקר גדול ובלעדיה לא תצויד הנצחיות ולא יתקבל על הדעת הסבל הרב בגלות הארופה. ואף גם זאת, לולא הענינים הנפלאים המחזקים את התקוה בלב העם הנודד, אז אָכרו בקרבנו רגשי כבודו, כי העבדות הנצחת מאַבֶּרַת ומכלה כל רגש של כבוד בלב העבד ומשפלת אותו בעיני עצמו. והאדם המשולל רגשי כבוד ודעת ערך נפשו איננו בשום אופן אדם המעלה, קל וחומר לאומה שלמה.

חטא ועונש

חטא ועונש הם מן הסבות והמסובבים המתחפכים. במעשה החטא הוא סבה והעונש הוא המסובב, שכן העונש בא על חטא שחטא האדם. אולם בידיעה העונש הוא סבה והחטא הוא מסובב. את ערך החטא אנו למדים מן העונש. כי העונש הוא לפי החטא וכל מה שהעונש גדול וחמור הוא בא ללמד על חומר החטא. והוא ממש כמו השכל והמציאות. אדם מוציא מכונה, למשל. הנה השכל הוא הסבה, שנרמה להמצאת המכונה והמציאות, המכונה, היא המסובב. ובנוגע לידיעה יש שהמציאות היא הסבה והשכל הוא המסובב. כשהמכונה ישנה במציאות אפשר לדעת ממנה את השכל. וכן הוא בחטא ועונש. במציאות העונש הוא המסובב, אולם בידיעה הוא הסבה, כי ממנו יש לדעת ערך החטא.

וידיעת ערך החטא היא חשובה מאד. כי אם ידע האדם כמה גדול וחמור החטא תעמוד לו הידיעה הזאת לכבוש את יצרו ואת תאוותו, כי יחשב שבר העבירה כנגד הפסדה המרובה. כי כל מעשי האדם הם עפ"י חשבון ההכרעות, שההנאה מכרעת את הצער. דרך משל. אדם מוציא כסף לקנות לו בגד יפה, או תכשיט. ואין ספק, כי הוצאת הכסף פשהיא לעצמה נורמת לו צער. ואם היה מפסיד או מאבד סכום כזה בודאי היה מצטער עליו. ובכל זאת הוא מודרו בעצמו להוציא את הסכום הזה על בנד ועל תכשיט. משום שהנאת הבגד והתכשיט מכרעת את הצער של הוצאת הכסף והצער בטל לגבי ההנאה. וכן האדם טורח ויגע להרויח כסף. הטורח פשהוא לעצמו גורם לו צער, אלא שהנאת הרויח מכרעת ומבטלת את הצער. ואם ידע האדם ערך החטא תעכבו הידיעה הזאת מפמה מכשולים וחטאים. וזהו שאמרו: „אילו היינו בסנהדרין, לא היה אדם נהרג“ (מכות, ז, ע"א), כי היו מביאים את האדם למדרגה כזו, שידיעת העונש היתה מספיקת למנוע אותו מן העבירה.

חידה

ידוע, פי דוד חוץ היתה לרבה במליצות-חידות. וגדר החידה הוא הסתום וכל סתום טעון ברור ולבון. כל מאמר האומר בארוני הוא מצד סתימתו ודורש עמל ויגיעה מהשכל, כמו דבר המוצנע שיש לבקשו ולחפשו. וכמאמר הכתוב: "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה" (משלי, ב, ד). אָמַר פֶּה שְׁנֵי תְנָאִים: "בִּקְשָׁה וְחָפְזָה. הַפִּנְהָ, שֶׁדַּבְרֵי תוֹרָה יִהְיוּ חֲבִיבִים מְאֹד עַל הָאָדָם, שֶׁיִּבְקֶשְׁנָה כִּכְסֵף". כמו שהוא מבקש ורודף תמיד את הכסף. "וכמטמונים תחפשנה", כמו החפצים היקרים, שאינם מונחים בנלוי אלא מוצנעים ומוסתרים לכל תמצאם יד איש זר, כן מוצנעים ומוסתרים הענינים הרוחניים לכל יבואו פריצים או נסי שכל ויהללום. וכמו שכל חמדות העולם יש להם בעלים ולזר אין זכות עליהם והם מוסתרים ממנו. כן הם הענינים הרוחניים. הבעלים הם אלה, שעלו במדרגת ההתפתחות ויכולים לקבל רוב טובה של הידיעות האלה. אולם נסי השכל אינם ראויים להשיג השגות דקות כאלה. ולו גם מצאה ידם להן, לא באו כמי-מנוחות בקרבן, כי אם כמים המאדרים לחבל ולקלקל תחת לתקן. ולכן נסתרים הדברים מהם.

ואף בענין זה דומה הרכוש הרוחני להרכוש הגשמי. כמו ברכוש הגשמי אם אנשים מריחים ריח מטמון הקבור עמוק עמוק באדמה אינם מתעצלים ומכלים פתח לחפש אחריו, כן הוא ברכוש הרוחני. מי שהגיע למדרגה להבין ולהרניש את המקומות שטמונים וצפונים בהם מטמונים רוחניים, לא ינוח ולא ישקוט עד שישונם. וכמו במקום שיש מטמון יש סימן והיכר על מציאותו המסור רק לבעלי הרגשה הדקה, כן במקום שיש מטמון רוחני, ספרותי, יש שם סימנים בולטים על מציאותו ודקי הרגשת השכל יעמדו עליהם, יחפשו וימצאו.

וזוהי התועלת הפללית בדרכי החידות. אולם יש בהם גם תועלויות פרטיות. כמו תועלת החביבות. פי דבר שהאדם משיגו בעמל וביגיעה רבה חביב עליו מאד. ומדת החביבות נערכת במדת עמלו ויגיעו בהשגת הדבר. ויש גם תועלת הקיום. פי דבר שאדם משיגו בעמל רב הוא שומר עליו שיתקים בידו. וכן הוא בקנינים רוחניים. ברבות העמל והיגיעה בהשגת הקנינים הרוחניים, ישתדל המשיג, פי יתקיימו בידו ולא ימחו מעל לוח לבו.



חיוב ועונש

חיוב ועונש הם סבות ומסובכים המתהפכים, שכן חיוב ועונש מתיחסים זה לזה. אם הוטל חוב על האדם לעשות איזה מעשה, מובן שאם הוא אינו עושה חל עליו עונש. וגורל העונש הוא לפי ערך המעשה והחיוב. אם ערך המעשה הוא גדול, גם העונש גדול. פידוע, שיש גם מצות עשה שיש בה פרת, כגון פסח ומילה. פי ענין פסח ומילה הוא גדול מאד ולכן גם ענשו חמור. כמו אם אחד מתחייב לעשות דבר שאין לו ערך גדול ולא עשהו, ענשו קל. אולם אם הוטל עליו לעשות דבר גדול הנערך בסכום רב של כסף והתירש לא עשהו—ענשו גדול, כי בהתירשלותו הפסיד סכום רב.

אולם יש שאין אנו יודעים את חיוב האדם ורק אנו רואים את העונש שהוא נענש ומז העונש אנו למדים על החיוב. באופן שבמעשה ובמציאות החיוב הוא הסבת והעונש הוא המסובב, פי משום שיש עליו חיוב הוא נענש. ובשכל יש שהעונש הוא הסבה והחיוב הוא המסובב, כי מהעונש אנו למדים על החיוב.

חיוב ורצון

יש שני מיני פעולות. יש פעולה הבאה בהכרח, כמו גידול הורעים אחרי הזריעה והארית החרד אחרי הדלקת הנר וחמום הפית אחרי הסקת התנור. ויש פעולה הבאה רק מרצון, כמו כל פעולות האדם.

והפעולות הרצוניות יש בהן כמה חלקים. יש שהרצון מתעורר מיד ויש שהוא בא אחרי חשבונות רבים. כי הרצון הוא מסובב ולפעמים דיה סבה קלה לעורר את הרצון. ויש פעולות שרק סבות גדולות עלולות לסבב את הרצון אליהן. וכל הפעולות המוסריות הן רצוניות, כי אינן באות מחמת הרגש הטבעי אלא מחמת הקשר אל המוסר. וכל גדול הוא, שכל הפעולות הבאות מחמת איזה קשר דורשות ידיעה. וכל הפעולות המוסריות הן תולדות הקשר אל המוסר ולכן יש הבדל ביניהן ובין הפעולות הטבעיות. כשהאדם רעב, רגש הרעבון הוא רגש טבעי, כי הוא בו בעצמו. אולם כשהוא צריך לעשות פעולה מוסרית, כמו להניח תפילין, להתעטף בצצית וכדומה, פעולה זו באה רק מחמת חיוב התורה וקשר האדם אליה. והכרחי זה הוא גם בשליחה. אם האדם אינו אוכל מחמת הרגש הטבעי. שנמשו טצה בדבר, כמו אכילת שקצים ורמשים, זוהי שליחה הכרחית. אולם אם אינו אוכל מפני שהתורה הזהירתי, זוהי שליחה רצונית ודורשת ידיעה. כי אם לא ידע שהדבר הוא דבר האסור לא יפרוש ממנו. ומה שאמרו: "אל יאמר אדם אי-אפשי בבשר חזיר אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גור עלי" (תו"ב, קדושים), הכונה שהאדם צריך להגביר את הרגש המוסרי על הרגש הטבעי, והפרשתו מדבר איסור מחמת הרגש המוסרי תהיה בליכד חזקה, עד שתבטל לעומתה ההפרשה מחמת הרגש הטבעי. והרמב"ם מחלק בין מצוות שמעיות לשכליות. ויוצא, כי כדברים שבטבע האדם להתאזות להם יש לו לפרוש רק מצד אזהרת התורה, אבל במצוות ועבירות שגם השכל מסכים להן יש לו לפרוש גם מצד השכל.

חיים ואמצעי-חיים

החיים ואמצעי-החיים מתיחסים זה לזה ביחס האמצעים אל התכלית. וכשם שהאדם אינו בטוח אף רגע אחד בחיים, כך אינו בטוח באמצעי החיים. כי יש אשר הונו ועושר בביתו ובין-לילה הוא מתרושש ואין כל. וידוע מה שהשיב הפילוסוף סולון לקרוזוס המלך. כאשר שאל המלך את הפילוסוף: מי הוא המאושר בתבל? הראה לו הפילוסוף על אנשים אחדים מסתר המדרגה שהיו ידועים לכריזלב ואמר: אלה הם המאושרים בתבל. והמלך התפש לא הבין את תשובת הפילוסוף והתפלא, שלא חשב אותה, את המלך, בין המאושרים. ענה לו הפילוסוף, כי קצרה יד שכל האדם לראות את אשר יקרה אותו באחרית הימים, או גם אחרי רגע אחד. וכן היה.

קרזום נפל בידי המלך הגדול פורש מלך פרס וירד מגדולתו. וכאשר ספר לכורש דברי סולון הטה לו כורש חסד.
 וכן הוא באמצעי החיים המוסריים. גם בהם אין האדם בטוח. וכמו שאמרו:
 "אל תאמין בעצמך עד יום מותך" (אבות, ב"ב, מ"ה). ולכן אנו מזכירים זכות אבות, כי האבות כבר מתו ויצאו מן העולם הזה בשלום.



חיים טבעיים וחיים מוסריים

ידוע, כי החיים המוסריים נערכים לעומת החיים הטבעיים.

והנה חכמת הרפואה, שתכליתה היא להתחקות על החיים הטבעיים, נחלקת לשלשה חלקים: (א) שמירת החיים, (ב) תקון החיים, (ג) חפוש החיים. ביאור הדברים: (א) שמירת החיים. הרופא מזהיר את האיש הבריא להזהר מהדברים העלולים להרוס את בריאותו. ואם כי האדם הוא בריא אולם, עליו לשמור את חייו ולהזהר מפל דבר המזיק לבריאותו. וזוהי שמירת הבריאות. בשם ששומר האדם על כל דבר קים שלא יאבד או יתקלקל, פן יש לו לשמור את בריאותו בעורנה בעצם תקפה. (ב) תקון החיים. אם האדם לא נזהר ובריאותו נתרופפה משתדל הרופא לרפאותו, לתקן את הריסות גוו ולהשיבו לאיתנו. (ג) חפוש החיים. יש אשר אבדו לאדם הרגשותיו והוא מונח ככול עץ ולמראית-עין לא נותרה בו נשמה. וכל אלה, שאין להם חלק בחכמת הרפואה, ישפטו למראה עיניהם ויחשבוהו למת. אולם במקרה כזה יראה האדם את פעולת חכמת הרפואה כי רפה היא. כי יש אשר תעלה ביד הרופא המנוסה לחפש חפש מחופש ולמצוא אותות חיים באיש אשר במתים נחשב. כי הרופא בא וקסמים בידיו, אשר מיד החכמה נתנו לו ובקסמים האלה הוא מפליא לעשות לעיני כל הרואים, כי יעורר את המת המדומה מן התרדמה העמוקה, שנשקע בכל כחות נפשו וגופו. ופתאום יחיה האיש ויקום על רגליו לשמחת לב כל הרואים במראה הגדול הזה. פי מקור החיים הוא בלב. ותנועת החיים היא תנועת הלב, והתנועה היא עצמות החיים. וכשהחיים הם כתקונם משפיע הלב חיים ותנועה לכל הגוף. וכשהחיים מקולקלים מצטמצמת עצמות החיים במסורה ואינה מתפשטת בכל הגוף. פי כל המשפיע על אחרים מן ההכרח שהרבר יהיה בו בשפע ורק באופן זה הוא יכול להשפיעו על אחרים. וכל מה שהשפיע הולך ומתמעט בו בעצמו יתמעט לעומתו כח ההשפעה על אחרים. ויש אשר יחדל מהיות משפיע והדבר יצטמצם רק בו בלבד. ויותר שהדבר מתמעט קשה יותר להפירו. וכן הוא בענין זה. כשהחיים והתנועה מצטמצמים רק בלב קשה להפירם וצריך להתבונן בהם בעין פקוחה. ולכן יקרה לפעמים שישבו הרופאים לתחיה אנשים שכבר נחשבו במתים, פי הפירו הרופאים סימני תנועה וחיים בלב.

היוצא, כי חכמת הרפואה עשתה חיל רב בשמירת החיים ותקונם וגם בחפוש החיים. פי חכמי-הרפואה הצליחו לחפש ולמצוא את החיים במקום אשר לא פללו אלה, אשר חכמת הרפואה זרה להם.

ויש לרעת, פי שלשת החלקים האמורים שישנם בחיים טבעיים יש גם בחיים מוסריים. התורה, האצולה מהקב"ה היודע טבע הנפש, יש בה שלש אלה: שמירת החיים, תקון החיים וחפוש החיים. כל מצוות התורה הן בנדר שמירת החיים.

ואם החיים המוסריים נתקלקלו והנפש הטאה לקונה יש תקון בתשובה וכדומה. ויש בתורה גם חפוש החיים המוסריים. פי כלל גדול מסרו לנו חז"ל, שקבלו את חכמת רפואת-הנפש בקבלה איש מפי איש עד משה רבנו, שקבל מפי הקב"ה, שהחיים המוסריים עלולים להתכווץ ולהצטמצם באופן שלא יראו לעינים. אולם גם אז הם באדם. וכמו שאמרו: „אף-על-פי שחטא ישראל הוא“ (סנהדרין, מד, ע"א). וכשם שבחיים הטבעיים יודעים הרופאים את האמצעים לגלות על-ידם את החיים הנסתרים ולהוציא אותם לאור, פן בחיים המוסריים מסרו לנו חז"ל ראשי ידיעות לגלות את החיים המוסריים הצפונים והנסתרים ולהעמידם בקרן אורה גלוים וידועים לכל.

ויש כמה אמצעים לעורר את החיים המוסריים הנסתרים. ואחד מהם הוא העסק בעניני הפלל. פי כשמגיע הדבר לעניני הפלל מתעוררים פתאום החיים המוסריים גם בלבות אלה שכבר נחשבו למתים בחייהם. וכמו שאמרו: „כפלה הרמון רקתרי (שיר השירים, ה, ג) אפילו ריקנין שבך מלאין מצוות פרמון“ (סנהדרין, לה, ע"א). הפונה היא, כמו שקליפת הרמון מחזקת את כל הגרעינים ובלא הקליפה היו הגרעינים נופלים לחוץ ומתפורים, פן גם הריקנים, שכבר נחשבו כמתים ואין להם חלק בחיים הנפשיים, מפיוון שהדבר נוגע לכלל האומה הם מתעוררים פתאום וקמים לתחיה מוסרית, פנודע בנסיון.



היצוניות ופנימיות

בכל הנמצאים שבעולם, מפל ארבעת הסוגים: דומם, צומח, חי, מרפר, יש להשקיה שתי השקפות: (א) השקפה היצונית. (ב) השקפה פנימית. ההשקפה היצונית היא השקפת החושים וההשקפה הפנימית היא השקפת השכל. פי החושים חשים רק את היצוניות והשכל חודר מבעד הוילון היצוני להכחות הפנימיים. החושים כמו שהם היצוניים פן הם פועלים בחיצוניות והשכל שהוא פנימי פועל בפנימיותם של הנמצאים. מצד היצוניות כל נמצא הוא בודד ואין לו שום חפור עם חברו. וכן הוא בנוגע להאדם ביחוד. מצד היצוניות כל אחד ואחד הוא בודד במועדיו ואין לו שום חבר וקשר עם חברו. אולם מצד הפנימיות הוא מתאחד ומתחבר עם חברו והוא מרגיש בצרת חברו ובשמחתו. וידוע שהאחדות היא מיסודי העולם ועיקריו ולכן מובן, שהעיקר היא הפנימיות.

והנה מצד החושים אין מותר לאדם מבעלי-החיים, פי גם הם חשים ומרגישים ויש בעלי-חיים העולים בחושיהם על האדם. יש שחוש-הריח שלהם הוא יותר גדול מחוש-הריח של האדם ויש הרואים למרחוק. וכל יתרון האדם הוא רק בשכל. פי השכל הוא ברשותו ורצונו. ואם פי יש בעלי-חיים העושים מעשים ופעולות שבשכל יסודם, אולם אצלם זהו דבר טבעי ואין ליחס השכל אליהם, אחרי שאינם יכולים להשתמש בשכלם כפי שירצו. וכמו מי שיש לו כסף משלו יכול הוא לעשות בכסף פרצונו, להוציאו על כל מה שהוא רוצה. לא כן המקבל כסף מחברו לקנות לו דבר מה, מוכרח הוא להוציא את הכסף רק על מה שאמר לו חברו ולא על דברים אחרים. וכן הוא בזה. כל בעלי-החיים אינם משתמשים בשכלם לדעתם ורצונם והשכל הוא אצלם כמו רגש טבעי ואין הוא מתפתח. אבל אצל האדם

השכל מתפתח ובידו להשתמש בו לכל אשר ירצה. וזוהי כונת המאמר: "ד"א. ויתנו אל משה" (שמות, לא, יח) א"ר אבהו כל ארבעים יום שעשה משה למעלה היה לומר תורה ושוכח. אמר לו רבון העולמים, יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר. מה עשה הקב"ה? משהשלים ארבעים יום נתן לו הקב"ה את התורה מתנה. שנאמר "ויתנו אל משה" (שמות רבה, מא). הכונה, כי מתחילה לא ידע משה איך להוציא דבר מדבר והיה לו לזכור כל מה שלמד והרי איי אפשר לזכור כל הפרטים. וזוהי הכונה "היה לומר תורה ושוכח", כי הפרטים איי אפשר לזכור. וגם לא היה יודע איך להשתמש בהם לענינים פרטיים אחרים. עד ש"נתן לו הקב"ה את התורה מתנה", שלמד אותה את הכללים איך להוציא דבר מדבר ואז היתה התורה שלו. כי כל זמן שלא היה יכול, או רשאי, לחדש ולהוציא דבר מדבר רק מה שלמד הרי זה ממש כמי שנתנו לו כסף להוציא על דבר ידוע. כי ידיעת ההפכים אחת היא ומי שאין לו רשות לחדש או לשנות אין הדבר שלו, אבל מי שרשאי לחדש ולשנות הדבר הוא שלו. וכמו שאמרו: "בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר: "בתורת ה' חפצו ובתורתו יהנה יומם וילילה" (תהלים, א, ב) [עבודה זרה, יט, ע"א]. היינו, כל עוד שאינו יכול לחדש ולומר רק מה שמלמדים אותו, או שלומד בעצמו, התורה היא תורת ה', כי אין הוא מחדש בה דבר. אולם אח"כ, בשכבר מלא כרסו בש"ס ופוסקים ויכול לחדש התורה היא "תורתו". כי לחדש לא הותר לו אלא אם כן הוא יודע הרבה. וכל זמן שאין הוא יודע הרבה אין לו רשות לחדש ויש לו רק ללמוד, לבלוע הרבה תורה ואח"כ יוכל לחדש מתחילה חכמה ואח"כ בינה, וכמו שאמרו: "לגמר אינש והדר לסבר" (שבת, סג, ע"א).

יוצא, כי העיקר היא הפנימיות. ואמיתות הדבר מתבררת מזה, שיוצר האדם הטביע בו טבע מיוחד, שכל מה שהוא יותר חיצוני קשה לו להשפיע על זולתו. ולא לבד שאין לו רצון מיוחד לזה אלא להיפך, דעתו אינה נוטה כלל לזה. וכל מה שהאדם הוא יותר פנימי, נוטה רצונו יותר להשפיע על זולתו.

והנה שלמות האדם נחלקת לשלשה חלקים: א) שלמות הנפש, ב) שלמות הגוף, ג) שלמות הקנין. שלמות הקנין נפרדת מן האדם לגמרי. שלמות הגוף אינה נפרדת אלא שאינה פנימית, שכן הגוף הוא חיצוני. אבל שלמות הנפש היא פנימית לגמרי. ובנוגע לשלמות הנפש כל מה שהאדם משתלם יותר הוא רוצה להשפיע על זולתו. וכבר אמרו הקדמונים לו עלה אחד בשמי מעל וראה שם את כל מערכי הבריאה, הגלגלים וצבא השמים לא היה מסתפק עד שמסר כל אלה לאחרים, כי תשוקה טבעית היא באדם. [ע"ד שאמר: "ואמרתי לא אוכרנו ולא אדבר עוד בשמו והיה בלבי כאש בוערת עצור בעצמותי ונלאיתי כלכל ולא אוכל" (ירמיה, כ, יט)]. ובנוגע לשלמות הגוף אין לו רצון מיוחד לזה, אבל גם הסתרבות מיוחדת אין לו ויש שבכל לבו הוא נוטל חלק בגופו לעזור באיזה דבר. אולם בנוגע להשלמות החיצונית הנבדלת, כלומר להרכוש, בזה לא לבד שאין לו רצון מיוחד אלא שיש עוד הסתרבות גדולה, עד שהוצרך לומר "ויקחו לי תרומה" (שמות, יט, ב) כלומר בע"כ. כי האדם מטבעו הוא סרבן גדול בנתינת כסף. והוא מצד פי הכסף דרוש מאד לקיומו של העולם המוסרי. כי בדברים המוכרחים לקיום העולם ולקיום האדם לא סמך הקב"ה על המניע המוסרי לבד ועשה גם מניע טבעי. וגם מצב הבדירות של ישראל בעמים שהוא ענין מוסרי וכלול באזהרה של "ובחוקותיהם

לא תלכו" (ויקרא, יח, ג), בכל זאת באשר הוא עומד בכל קיומו של העולם המוסרי דאה הקב"ה שיהיה בזה גם ענין טבעי והוא כת השנאה של העמים, שהוא כח הרוחה.



חכמת אדם לגלות ולהסתיר

חכמת אדם ניפרת בשני אופנים הפוכים, בגלוי ובסתרי. פי כל מה שהאדם מרבה חכמה ומשתלם בדבר מן הדברים הוא מסתיר את מעשיו, שמטרתם לא תהיה ניפרת. פי יש דברים שמטרתם ותכליתם ניפרת, כמו: תנור, מנורה, מורה-שעות, שמטרתם ניפרת מעצם קיומם. וגם אם יראה אותם איש בשעה שאינם פועלים, התנור לא הוסק, המנורה אינה בוערת, מורה-השעות עמד מלכת, ידע מכל מקום לאיזו מטרה הם עשויים. אולם יש דברים שמטרתם נסתרת. כמו כלי-זמר הנקרא פסנתר (פיאנא). מי שלא ראה פסנתר מימיו אם יראה אותו בפעם הראשונה בשעה שהוא סגור, לא יבין לאיזו מטרה נעשה הפלי הזה. ויש שהמטרה נסתרת בתכלית ההסתרה, כמו אותיות הננון של המנגנים (נגאען). וכן הרבה מכוונות, שמטרתן אינה ניפרת כלל בחיצוניותן. ויותר שהאדם משתלם ופועלתו שלמה יותר הוא מסתיר את מטרת הפעולה ותעודתה. כמו הממציאים הגדולים ממציאים מכוונות, שמטרתן סמויה מעין הרואים. פי פעולת האדם מתחלקת לשלשה חלקים: א) מחשבה, ב) דבור, ג) מעשה. והדבור הוא ראשית ההתגלות. פי כל זמן שהרבר הוא במחשבה איננו במצב ההתגלות ואי-אפשר לו להודיע. ובדבור יש המדברים דברים שהפל לכינים אותם, כי אין בכחם להסתיר את פונתם. ויש היודעים להכיל ענין גדול במלים מעטות ומועט זה מחזיק את המרובה. וזהו הסתר הפונה. וגם במעשה היוצאת מן המחשבה יש בכח האדם להסתיר את המחשבה, שהיא-היא המטרה. פי אם לא היה רואה האדם תכלית ומטרה במעשיו לא היה מתחיל במעשה. ועיקר המחשבה בראשית מעשיו היתה המטרה, אלא שחכמתו עמדה לו להסתירה.

ובכו כן עומדת החכמה לאדם לגלות המחשבות הצפונות והפמוסות. ויותר שהאדם גדול בחכמה יותר הוא מבין להשיג דברי חכמים וחדותם. פי כל המאמרים והחירות הקשים, קושי הבנתם הוא מצד קוצר לשונם. פי יש כמה דברים, שחכמינו הסתירו בכונה מיוחדת בכרי שיעמול האדם בשכלו להשיג פונתם. ומי שבכחו להבין מהמלות המעטות את פונתם הפמוסה, סימן יפה לו שבכח השתלם בחכמה, שאם לא כן לא היה מבין את המרובה מן המועט. ומי שאיננו מבין את הפונה הפמוסה אות הוא, שלא השתלם עוד בשעור הדרוש. ובאמת איש כזה אין לו לדעת ולדרוש במופלא ממנו. ולכן פל הסתר היינו שעור ההסתרה הוא כשעור החכמה הדרושה להשגת הדבר. פי ברבר שלא נתן להגלות אלא לחכם גדול זה עומד במדרגה גבוהה בשעור החכמה, הסתירו חכמינו את הפונה באופן שאי אפשר לדעת אותה אלא בשעור החכמה הדרושה. וכשם שההסתרה והגלוי מזדמנים לפונדק אחד בעניני החכמה, היינו שהחכמה עומדת לו לאדם להסתיר דבר ולגלות, כך הם מזדמנים בזה שתכלית ההסתרה הוא הגלוי. פי אין אדם עשוי להסתיר דבריו, שלא יוכלו להתגלות לשום אדם. שאם פן אין פל תועלת בדבריו ולמה איפוא הוא משחיתם חנם? ושום מכונו לא יסתיר תכלית מכוונתו ומטרתה באופן שלא

תתגלה לשום אדם בעולם. שאם בן אין תקוה שהמכונה תביא איזו תועלת לעולם. ולכן יש לרעת, שתכלית ההסתר הוא הגילוי, שהכונה מסותרת באופן שהגילוי לא יהיה בנקל ורק מי שהשתלם במדרגה ידועה יוכל להשיגה. ואם אדם עושה דבר שמטרתו כמוסה ונעלמה, תכליתו האמיתית היא הגילוי, ואז תצא התועלת לאור. ובאופן ההסתר יש כמה מדרגות: יש הסתר בפועל, יש הסתר בפועל ויש הסתר בפעולה. פי בכל מפעל יש שלשה נושאים: (א) הפועל, (ב) הפעול, (ג) הפעולה. ובשלשתם יש הסתר. הסתר בפועל הוא, שהפועל אינו ניכר. והסתר בפעולה, שהמטרה והכונה היא נסתרת וכל זמן שהתכלית אינה ידועה גם הפעול אינו ידוע. פי דבר שאין לו תכלית הריהו כאילו אינו במציאות. והסתר בפעולה, פי יש דברים שבלא התבוננות אין הפעולה ניכרת והמתבונן ויודע פי יש פעולה מכיר פי יש פועל מיוחד והוא הסתיר את הפונה. דרך משל. העני סובל מחסור ומצפה לאחרים. ויש לרעת, שכל זה הוא בכונה מיוחדת וגם העני הוא בן למקום והראיה שהקב"ה צוה לתת לו די מחסורו. וכשיתבונן האדם בזה ישיג את הפועל האמיתי את הקב"ה.

ולפי מה שנתבאר, פי כל הסתר פונתו הוא הגילוי, מובן שגם ההשגחה הנסתרת תכליתה היא הגילוי, שידעו הכל שיש עין צופיה והשגחה רבונית אלא שהיא נסתרת. וכמו בעיני סודות ורמזים ההסתר הוא, משום שאנשים אינם מסוגלים להבין ענינים דקים פאלה. אולם שעור ההסתר הוא כשעור שיש להתחכם ולהגיע להבנת ענינים דקים פאלה. וכן הוא בהשגחה. ההסתר הוא, שהאדם לא ידע שיש עליו השגחה, אלא פשיחקור בדבר יבין שיש השגחה. ומי שיש בכחו להבין פי יש השגחה נסתרת יבין גם את טעם ההסתר ויוציא את התועלת הרצויה. ומי שאינו יכול להבין את ההשגחה הנסתרת לא ירגיש שיש עין צופיה עליו ולא יוציא את התועלת.



חכמת הנפש

חכמת הנפש התפתחה והשתלמה בשנים האחרונות עד מאד. ולא זו בלבד, שהחכמה הזאת מגלה צפונות בכחות הפרטים שבנפש האדם, אלא שהיא חודרת לב אומות העולם ומגלה כחות-הנפש המיוחדים לכל אומה ואומה. ובהשקפה הראשונה נראה הדבר כמו זר בעינינו להחליט, שיש כחות-נפש מיוחדים לכל אומה ואומה, אחרי שבוה נבדל האדם משאר בעלי-החיים. פי לבעלי-החיים יש לכל אחד תכונה מיוחדת (אינסטינקט) וכל מין ומין יש לו טבעו ותכונתו, שבהם משתוים כל בני מין מיוחד. לא כן בבני-אדם, שכל אחד ואחד הוא עולם קטן בפני עצמו ובו נמצאים כחות שונים ומשונים וכל מה שיש בעולם הגדול יש בעולם הקטן וכל אחד ואחד יכול לבחור במרה מיוחדת להשתמש בה. אולם אין להכחיש, פי כל אומה מצטיינת בכחות מיוחדים המצטרפים לטבע מיוחד. ומנקודה זו יש להשקיה על כל אומה כעל מין מיוחד. ואמנם מצינו, שגם חז"ל השקיפו מעין השקפה זו על האומה. וכמו שאמרו: "למה נמשלו ישראל לתפוח"? (שבת, פ"א ע"א) "פנסת ישראל פיונה מתולה" (ברכות, נ"ג ע"ב) ועוד מאמרים רבים פאלה. והנה כל אלה ששמו מעינם לחקור בטבעה המיוחד של כל אומה ואומה לא העלימו עין גם מן האומה הישראלית. הטובים שבהם, שהפיטו על האומה הישראלית

בעין יפה, מצאו בה פחות מיוחדים טובים ונעלים. והמקולקלים שבהם, שלכם מלא שנאה וקנאת-דת, או קנאת עם מרעהו, ולפעמים גם קנאת איש מרעהו, התימרו למצוא באומה הישראלית פחות מיוחדים רעים ומשחתים. ולא עוד אלא שגם ביחס אותו הפנה, שהמביטים על עם ישראל בעין יפה דרשו אותו לשבח. באו הקנאים, צרייהעין, ודרשו אותו לנאי ומצאו מקום לגלות בו פנים שלא כהלכה. פי כל דבר שלא נוסד על המופת החותר, כמו למודי-החשבון, יש להטותו לכל צד, אל כל אשר יתפוז השכל הנמשך אחר יצר הלב הרע מנעורים. ויש מן הקנאים שאמרו, כי בני ישראל משקיפים על כל דבר מצד יחוסו אליהם (סוביעקטיוו) וכל עמי הארץ רואים כל דבר כשהוא לעצמו (אביעקטיוו). ובוזה מצאו מקום להתגדר בשנאתם ובקנאתם, להוציא דבה על עם ישראל ולהשפיל את כבודו, כי רק האנכיות (ענגאאיום) הוא הציר, שעליו סובבים הולכים כל מעשי בני ישראל והליכותיהם והם מתענינים בכל דבר רק עד כמה שהוא נוגע אל עצמם ואל בשרם ועוד דבות נתעבות כאלה. ועל הקוץ המכאיב הזה דרשו תליתלים דרשות של דופי. ואחת הדרשות היא, כי היהודים לא הצטיינו מעולם במלאכות היפות, כמלאכת הצורה, הנגינה וכדומה, כי היהודים אינם מתבוננים לדבר כשהוא לעצמו אלא כפי יחוסו אליהם. והוציאו עוד כמה מסקנות מזה.

אולם אם נאבה לעמוד על אפיה של אומה זו ולהגדיר בנדר ברור את הצטיינותה, יש לאמר, כי טבעה המיוחד של האומה הישראלית היא להשקיע על כל דבר לא מצד היצוניותו אלא מצד פנימיותו. וזהו יסוד התורה וההנהגה וזהו גם יסוד נצחיותו וקיומו של עם ישראל. פי בהלכה רואים אנו, שכל הלמודים והילפותות בנוים על היסוד הזה לראות לפנימיותו של כל דבר. [כמו שבקרו נכללו גם נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה]. ומנקודת-מבט זו, שהעיקר היא הפנימיות, יכול היהודי לקרוא „ורוממתנו מפל השונות“ אף בימי גלותו ושפלותו, כשהוא נתון למרמס תחת כפות רגלי אויביו. פי כל השפלות הזאת היא רק תיצוניות ובנפשו פנימה אורה ושמחה, פי כבוד ה' עליו זורח. ולכן אומר היהודי „זמן שמחתנו“, „מרושני עונג“ על הפנימיות שננפשו. היהודי קורא בספר שיר השירים ומאמין, פי השיר הזה הוא קודש קרשים מפלי להביט על תיצוניותו, שהוא בעין שיר-אהבים, פי בעיני היהודי אין התיצוניות נחשבת לכלום ורק הפנימיות יקרה בעיניו. וע"ד זה אמרו: „אלו ואלו דברי אלהים חיים“ (עירובין, יג, ע"ב) וכן „נצחוני בני, נצחוני בני“ (בבא מציעא, נט, ע"ב) וכן „בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהו לדבר אחד נתכוונו“ (פסחים, נג, ע"ב). פי מצד הפנימיות אין שום הכרע בין הדעות החולקות, פי מטרת שתיהו היא ההלכה הברורה.

ובזה יובן מה שהיהודי רואה להוקיר רק את הדברים התלויים בו וגם נצחוני הוא כדבר התלוי בו. פי היהודי בעת ששפך דמו ובא באש ובמים שר שיר נצחון וקול יעקב בקראו „שמע ישראל“ נצח ירי עשו במלחמת הפשר והרוח ובמסירת נפשו להריגה ובעלייתו על המוקד בשמחת לבב היה הנצחון לימינו. וכבר קרא איש-הרוח לפני מותו בקול מנצח: דע לך, מלך אכזר, פי כמותי אני המנצח ואתה המנוצח! ואמנם כן הוא. נצחון ההרג הוא כאפס וכאין, פי איננו דבק בעצמותו, אולם ההרג על קדושת דתו ואמונתו נצחוני דבוק בעצמיותו. פי הפנימיות היא העצמיות, וכל מה שהוא יתר פנימי הוא יותר עצמי. לא כן התיצוניות שאינה דבוקה בעצמיותו של הנושא ואיננה תלויה בו.

את הדברים האלה אמרתי ביסוד האגודה החרדית *). שכפי ההשקפה הראשונה היא רק בעין הסתעפות ולא מוסד מיוחד. אולם לפי ההשקפה הפנימית היא באה לחזק את האחדות ולהראות בעליל, כי הציונות יש בכחה לאחד ולחבר את כל המפלגות השונות בעמנו.



חלוקת הפעולות

מודעת, כי חכמת ההרכבה וההפרדה (כימיה) הועילה הרבה להצלחת העולם בכלל והאדם בפרט. כמה המצאות חדשות נתגלו על-ידי החכמה הזאת, חדשות ונצורות, אשר הועילו הרבה להתקדמות המין האנושי והעשירה את עולם המדעים. ואחד מעניני החכמה הזאת היא להתחקות על כל נמצא, אם הוא יסוד פשוט או מורכב ואם מורכב — מאיזו יסודות הוא מורכב ואז אפשר להוציא יסוד אחד ולהרכיבו בנמצא מן הנמצאים ויוליד נמצא חדש.

ויש לדעת, כי חכמת ההרכבה וההפרדה מועילה לא רק בענינים חומריים, כי אם גם בענינים רוחניים, תורניים. בין בהלכה ובין באגדה מצוי השמוש בחכמת ההרכבה וההפרדה לכל פרטיה, להוציא יסוד אחד ולהרכיבו בנושא אחר. ולבאר כל זאת יארכו הדברים. ופה אדבר רק על ענין אחד, הענין היותר פשוט בחכמת ההפרדה וההרכבה — שימת עין על נמצא אם הוא מורכב בחלקיו ואיזה חלק פועל פעולתו בזה. כי כל פעולה, אם כי היא נראית כגוש אחד, אפשר להפרידה לחלקים. שכן כל פעולה מורכבת משלשה יסודות: (א) פועל, (ב) פועל, (ג) פועלה. ותמיד יש להתבונן בעין בוחנת איזה הוא העיקר. ואחרי שידענו, כי השמוש בהפרדה ונתוח מועיל הרבה, מובן כי כל מה שנחדור יותר לעומק הענין וכל מה שנפריד את חלקיו יתברר הענין יותר. ולכן יש להמעיין לשים תמיד עינו על הפרטים והיסודות.

והנה גם בנאולת מצרים יש שלשת היסודות האמורים: (א) הגואל — הקב"ה, (ב) הנאולים — ישראל, (ג) הנאולה עצמה. וברור, כי עיקר הנאולה היתה בשביל ישראל. אולם כל נאולה היא מורכבת. וכמו שהעבדות מורכבת מארון ועבד, כן גם הנאולה מורכבת מצד הארון ומצד העבד. וכידוע יש שני מיני שחרור: אחד מצד הארון ואחד מצד העבד. ובהיות כי הנאולה היא מעין שחרור יש שני מיני נאולה: אחת מצד המשעבד ואחת מצד המשועבד. ולכן יש לנו לחקור בנאולת מצרים, אם היתה מצד המשעבד או מצד המשועבדים. וספק זה אפשר לפתור בנקל. כי יש סבות ומסובכים מאפשרים, היינו שעושים את הדבר לאפשרי. וגלות ונאולה הן סבה ומסובב ממיין זה. ובכל הסבות והמסובבים האלה המסובב הוא כמו בטול הסבה וצריך להיות מעין הסבה. ולפי זה צריכה הנאולה להיות מעין הגלות. ויש שני מיני גלות. יש גלות שהגולים שרים בגולה בעל-כרחם, שאין נותנים להם לצאת מן הארץ. ויש גלות, שהגולים מתענים מדעתם, שהארץ פתוחה לפניהם ומבקשים אותם לצאת, אלא שאין להם מקום לאן לצאת. ואם הגלות היא כבוש הגולים תחת ידי המשעבדים, עיקר הנאולה היא היציאה מן הארץ. וכמו שמצינו ביציאת מצרים, שעיקר הנאולה היתה היציאה. אולם אם הגלות

היא מצד שאין לגולים מקום לצאת, הגאולה היא מציאת מקום מקלט לגולים. והגלות מצד חוסר מקלט היא קשה יותר. והגאולה הצריכה להיות מצד הגולים היא מציאת מקום. ובאופן זה צריכים הגולים לאפשר את הגאולה. פי אם הגלות היא מצד המשעבד, שהם כבושים תחת ידו והוא רודה בהם, אפשר שהגאולה תהיה גם מצדו, היינו שאינו זוכה עוד למשול בהם. [ע"ד שאמר הפתוב: "לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם פי ברשעת הגוים" וכו' (דברים, ט, ה)]. ובהיות פי הגאולה היא מצד הגולים, בהכרח שהם ראויים לה. ולכן מצינו, שהגאולה האחרונה דורשת כמה תנאים, כמו: שבירת חרבות וכתיתת חניתות. פי הגאולות הראשונות, שבאו לעולם רק מצד האדון המשעבד, היו גם פשהגולים לא היו ראויים להן, רק ברשעת הגוים. ולכן לא דרשו את ההשתלמות האמיתית, אחרי שלא היו מצד זכותם של הגוים. אולם פשהגלות היא מצד הגולים, שאין להם מקום לצאת, גם הגאולה היא מצדם, שיזכו לשוב לארץ אבותם. ואם פן צריכים הם להיות במדרגה נעלה, במדרגה היותר גבוהה, שיגיעו למרום פסגת ההשתלמות ואז יגיע להם הטוב האמיתי, שהוא דורש שלא יהיה כל רע בעולם. פי ההשתלמות האמיתית מספכת גם טוב ממין אחר. כל עוד שהאדם לא הגיע לשלמות האמיתית הוא מסתפק בטובתו הפרטית, שיטוב מצבו הוא. אולם פשהוא מגיע למרום ההשתלמות, גם הרע הטבעי והמוסרי של זולתו והרע הפללי שבפריאה, רע החיות הטורפות וההמרים המשחיתים והריקניות שבפריאה — כל אלה נוגעים ללבבו. וכל זמן שהפריאה תהיה באופן זה לא ירע טוב ולא ימצא מנוחה וכדי להתאים הטוב אל מצבו צריכה כל הפריאה להיות באופן שתרנין את לבבו.

וזהו כונת הפתוב: "ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמתח עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה" (ישעיה, לה, ז). מתחילה מתאר ישעיה הנביא, שכל הריקניות בעולם תתמלא והוא מבשר ואומר: "ישושם מדבר וציה" וגו' (שם, שם, א—ט) ואח"כ הוא אומר, שהגאולה העתידה לא תהיה כמו הגאולות הראשונות, שהעיקר היתה היציאה, אלא "ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה", עיקר הגאולה תהיה, שימצא להם מקלט בטוח ולא יהיו עוד נודדים ממקום למקום. "ושמתח עולם על ראשם", לא שמחה זמנית כמו בגאולה שהיא מצד המשעבד, שהשמחה היא רק לשעה והגאולים אינם בטוחים, שלא ישובו להתענות עוד תחת יד אדונים אחרים, אלא "שמחת עולם", שמחה נצחית, שלא תהיה עוד גלות אחרת. "ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה", פי בשמחה זמנית אין היגון גם אלא נעתק ממקומו לשעה קלה. פי "שמחה" ו"יגון" ו"ששון" ו"אנחה" הם הפכיים. וכל זמן שהשמחה שולטת אין מקום ליגון וכשהששון שורר אין מקום לאנחה והם נעתקים לשעה קלה. אבל בשמחת עולם ישיגו ששון ושמחה לעולמי עד ואז לא יהיה כל מקום ליגון ואנחה והם ינוסו.

ואולי זוהי כונת הפתובים: "פי כה אומר ה' חנם נמפרתם ולא בכסף תגאלו" וגו'. "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אומר לציון מלך אלהיד" (שם, נב, ג—ז). כלומר, הגאולה הזאת תהיה לא בכסף, לנאול מאת המשעבד, פי הגלות היתה מצד חוסר מקום מקלט ולכן תהיה גם הגאולה מצד הגולים. וכמו שהוא אומר: "פי נחם ה' עמו נאל ירושלים" (שם, שם, ט), פי הגאולה תהיה נאולת העם ונאולת הארץ. והוא מצויר: "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב", מתחילה ישמיע שלום, פי כל זמן שישראל היו משועבדים

לעמים היתה מריבה וקטטה, אבל מבשר הגאולה ישמיע שלום ויבשר מיד גם את הטוב, לא רק הבריתות מן הרע, כמו שהיה ביציאת מצרים, וישמיע ישועה. כלל הדברים, כשהגלות היא רק ענין שעבור, אם כי יש בגאולה ענין טוב, שהיא יכולה לבוא גם קודם זמנה, שיצאו מצד רשעת המשעבר, אולם הגאולה אינה עולמית. אבל כשהגלות היא מצד הגולים, שאין הם רוצים לצאת משום שאין להם מקום, בהכרח שגם הגאולה תהיה מצדם בשעה שיהיו זכאים להשיג מקום טוב. וממילא עלולה הגאולה להתעכב הרבה. וזוהי באמת התשובה היותר נמרצה על איתור הגאולה ועל אורך הגלות. כי הגלות הזאת היא מצדנו וגם הגאולה צריכה להיות מצדנו, כשנשפר את מעשינו.



חפוש סבת הקלקול

כלל גדול הוא שאין לתקן כל קלקול אלא אם כן תודע מתחילה סבתו וכל עוד לא נודעה הסבה אין לתקן את הקלקול. הרופא, גם היותר מומחה, איננו יכול לרפא חולה עד שיעמוד על טיב המחלה ושרשה, אם הסוחר נוכח לרעת, פי יש מארה ומגערת בבית-מסחרו והכנסתו מעט מהוצאותיו, כל עוד לא ידע את סבת הנרעו אין לו כל תקוה לקיים את בית מסחרו וסופו לנפול. ואם חקר ומצא, פי עוזריו אשר בטח בהם גונבים ושמים בכליהם עליו לפטר אותם ממשמרתם ולהרחיקם בזרוע, ובכל פגע אשר יקרה בבית-המסחר צריך הסוחר לרעת את סבתו, כדי למנוע את המסופב.

וכן הוא בכל מאורע ופגע אשר יקרה לבית ישראל. אם רצוננו להשמר ולעצור בעד הרעה אשר לא תקום פעמים צרה, עלינו להתבונן לסבת המאורע. והנה במאורע זה שלפנינו (*), הסבה (שכפי הטבע האנושי יש לקרוא סבה קרובה), היא השנאה העזה כמות והאיבה הקשה כשאול שהיו בלב צוררי ישראל אלה, ביתוד בלבות מנהליהם, אנשי חמס ובליעל, אשר הסיתו את ההמון לפרוע פרעות בישראל. ושנאה זו מאין תבוא? היש להשפיל אל מוצא השנאה הנתעבה הזו למען יהיה לאל ידנו להסיר את הנגע מבית ישראל? והנה עלינו להודות על האמת, פי לראבון לבנו אין בכחנו להבין באופן ברור, שלא ישאר אחריו כל ספק ופקפוק, את מוצא דבר המשטמה הזאת. פי כל מה שאפשר היה לחשוב לסבתה האמיתית של השנאה, ויש אשר האויבים בעצמם אמרו, פי אטנם זוהי הסבה וכבר נסינו להסיר את הסבה ולמנוע את השנאה — אולם שבנו ראינו, פי לא הועלנו מאומה. השנאה ככחה אז פחה עתה והצל לא הצלנו את עמנו משני החיה הנוראה הזאת. ואם נעמיס בה נראה, שבאמת הוא דבר-פלא. הרי אין דבר שלא תהיה לו סבה הקורמת להיותו ומפני מה לא עמרנו עד עכשיו על הסבה האמיתית של שנאת העמים לישראל? זה מאות בשנים אנו נותנים אל לב להשיג ולהבין את סבת הדבר הזה ורבות עמלו בה חוקרים, כבירי כח-לב וכל עמלם עלה בתוהו, פי כל התרופות שמצאו להסיר את השנאה לא הועילו ויש מהן שהזיקו נזק רב.

(* הנני כותב זאת היום יום ג', כ"ג אייר תרס"ג, אחרי האסון הגדול אשר קרה את היהודים יושבי קישונוב, אשר עריצו גוים, אנשי דמים, קמו עליהם כחיתו סרף ויהנום לבו ולמשטה וגם שפכו דמם כמים ואין פוגה פה ומצפצף...

אולם הספה האמיתית היא ספה מוסרית. שכן לכל ספה טבעית יש ספה מוסרית. יד נעלמה כאמצע, יד ההשגחה העליונה, אשר הבדילה בין ישראל לעמים, היא המספכת את השנאה, למען יהיה ישראל עם לבדד ובגוים לא יתבולל. והקפ"ה חשב את הקץ וראה עתידות, כי בני פריצי עמו ינסו להעמיד חזון ההתאחדות וההתבוללות, להתערב בגוים ולעשות עמהם אגודה אחת ולתקן עולם במלכות החופש המוחלט, אשר יתמרו להיות נושאי דגלו. אי לזאת שם ה' מסך מבדיל בין ישראל לעמים וזרע זרע השנאה בלבות העמים לבני עם קרובו ותחת לקרבם בזרוע ירחיקום בזרוע, עד כי יראו ישראל כי אין טוב להם בלתי אם לשבת בביתם, בית יעקב, כימי קדם, דורות עולמים. וזאת הרשעה, השנאה הנצחית של עמי התבל לעם ישראל, היא הערובה היותר נאמנה לקיומו הנצחי של עם ישראל. כי השנאה מעוררת את ישראל להכיר ולדעת, כי אין להם להעלות על לב להתבולל בגוים והיא לא תצלה. וכן אין אנו יכולים להתאזרח במקומות גלותנו, כי לא להשתקע ירדנו אלא לגור שם עד עת קץ, עד אשר ישיב ה' את שבותנו ויחדש את ימי חיננו הלאומיים בקרם. וכדי שהשנאה תוציא את תכליתה ומטרתה משגיחה ההשגחה האלהית לחדש את תוצאותיה מעת לעת ומפקירה לפקירה ולתת לה חליפות לזמנים צורה חדשה ופנים חדשות, לפי מצב הדורות ומצב בני ישראל בעמים לשעתם ולמקומם. והפל נעשה יפה בעתו, כדי שלא יתרגלו בניישראל אל השנאה הכבושה. כי הרגל נעשה טבע ואם יתרגלו בניישראל אל השנאה תהיה להם בצרה נושנה ולא תפעל עוד עליהם את פעולתה התכליתית ובאין פעולה כזאת יפרע עם ועיניו לא יראו את יד ה' הנטויה עליו ולהשיבו מדרך הטמיעה. והנני לכאר את הרברים ביתר ביאור.

פעולת השנאה באופן שתוציא את מטרתה, לרחק את ישראל מן הטמיעה ולקרבו להפרת הארץ הקדושה, היא רק בתוצאות מעשיות. כי כל זמן שהשנאה היא כלב ואינה מראה את פעולתה באופן מוחשי על השנואים אינה מועילה כלום. פי דברים שבלב אינם דברים. אולם אם השנאה מתפרצת החוצה ומתגשמת בפעולה מעשית, כפעולת-האגרוף וכל נגעני בני-אדם, אז היא מוציאה את מטרתה. אז רואים השנואים בעליה, פי שנואים הם ומרוחקים בזרוע ולשוא הם מבקשים קרבת שונאיהם ואויביהם בנפש. והנה השנאה מתגשמת מעת לעת בפעולות שונות, בשליטת זכיות, בהצבת נבולים לתחום מושב בניישראל וכדומה. וכל מראות-הננעים האלה, אם פי די כחם להעיד על השנאה לישראל ולהוציא את מטרתה, בכל זאת ברבות הזמן מתרגלים אליהם בניישראל עד פי יחלו להביט עליהם בקור רוח, פעל דבר הכרחי וטבעי שאין להתפעל ממנו ביותר. אם מכתביה-העתיים פותבים, למשל, פי יהודי עמד למשפט על חטא שחטא ועבר את הנכול אשר נכלו אחרונים. והיהודי האומלל טען, שיש לו זכיות המזכות אותו לצעוד על "ארמת קודש". והשופטים ישבו כסאות למשפט וחקרו ודרשו אם הזכיות מספיקות הן ליהודי או שאינן מספיקות וחלל את "מקום-הקודש", אשר לא יעברנו פי אם ערל וטמא. ובהשקפה ראשונה ראוי לכל בעל-נפש, בין שהוא בן-ברית ובין שאינו בן-ברית, להתרגש באופן נורא למשמע הדברים האלה ולקרוא חמס בלבבו על העול הזר והמשונה הנעשה לברואים בצלם אלהים. ובכל זאת רואים אנו, פי רבים, גם מאחינו, קוראים את הדברים האלה בקור-רוח ואינם שמים לב. יען פי ההרגל הקשיח את לבכם לבלתי התעורר על דבר נבלה ויראו און ולא יתפוננו. וכן הוא

בשנאת העמים לישראל. לו היו תוצאותיה שוות בכל המקומות ובכל הזמנים לא היתה מביאה לתכליתה. אי-לזאת אחרת עשה אלהים. זאת הרשעה, אשר תצער קוממיות בראש מרומים, מתהפכת בכרום לכמה גוונים ולכמה תוצאות. והתוצאות — לא ראי זו כראי זו. והצד השווה שבהן שדרפן לילך ולהויק ולחבל פרם ישראל, וחבליהו חדשים לבקרים אשר אזלת יד ההרנל להקל את מכאובם.

וכבר השקיפו חז"ל את ההשקפה הזאת ואמרו: „הה"ד, לעשות לרוח משקל ומים תפן במדה (איוב, כה, כו) א"ר הונא בני מקומות יצתה רוח שלא במשקל אבבר החלה להחריב העולם ואלו הן: אחד בימי איוב ואחד בימי יונה ואחד בימי אליהו" וכו', „א"ר יודא ב"ר שלום, היא אותה של איוב היא אותה של יונה היא אותה של אליהו" (ויקרא רבה, טו). והדברים תמוהים מאד. אולם ברור בעיני, כי חז"ל פונוג בזה להשקפה הנזכרת. „הרוח" הוא כנוי מליצי להרדיפות הנוראות והצרות הגדולות, שעברו על ישראל בגלות החל הזה. פי כמו שהרוח מניע ומטלטל את הנחים והשלוים, כן מניעים ומטלטלים הצרים והאיובים את ישראל ממקום מנוחתם ואינם מניחים אותם לשבת בפנוחה. ומצינו לחז"ל בכמה מקומות שבנו את הפורעניות המתרגשות ובאות על ישראל בשם „רעש". וכשרצו להראות על סבת התנברות הצרות והפורעניות פחרו לשון ערומים בדרפם בקודש ודרשו כאילו המקראות בעצמם אוצרים בקרבם את הרעיון הזה, אף פי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. והנה בשלשה מקומות ובשלשה מאורעות שונים אנו מוצאים, שרוח-סערה התחוללה ועשתה שמות. אחד היה בימי איוב. ואיוב הוא ציור להאומה הישראלית בכלל. וכל המאורע מורה על השנאה העזה של אומות העולם לעם ישראל. פי השנאה הזאת היא מהענינים העיקריים בתולדות ישראל וקיומו הנצחי והיא שעמדה לו שלא להתבולל בנוים ולהשמד מן הארץ, כאשר נשמדו העמים הקדמונים. ולכן פחרו בשנאה זאת לעשותה ליסוד מוסד לתקומתו הנצחית של עם ישראל. אולם ערפה הרב של שנאת ישראל נערך בערך תוצאותיה הטובות, פי היא שומרת את עם ישראל ומצללת אותו מן הפליון. וכאשר יחדל עץ השנאה הזאת, שהוא בעץ-חיים לישראל, לשאת פרי, יהפך לרועץ, פי מנקודת ההשקפה החומרית השנאה הזאת היא אסון גדול, פי היא שמה אבני-נגף וצורי מכשול לרגלי בני-ישראל, מדריכתם מנוחה ומכריתה אוכל מפייהם ויש אשר היא שופכת את דמם פמים. אולם מנקודת ההשקפה המוסרית השנאה היא כרפואה שהקדים אותה הקב"ה למפת הטמיעה וההתבוללות. ומנקודתו זו יש לשנאת ישראל ערך גדול ונכבד. ואם ישקלו במאזנים את הטובה המוסרית והיוצאת ממנה לעומת הרעה החומרית תכריע הטובה המוסרית, המקפת את החיים הנצחיים של פנסת ישראל פולה, את הרעה החומרית שאינה נוגעת אלא לחייהם הפרטיים של אישי האומה הישראלית. ואף גם זאת. המוסריות עולה בערפה על הטבעיות וכנבזה שמים מארץ פן גבהה זו מזו. ובמדה שהנצחיות עולה בערפה על הזמניות, בה במדה עולה המוסריות על החומריות, שפן המוסריות שומרת על הנצחיות ומועילה הרבה להביא את כל בעל נפש חיה לידי נצחיות ותקומת-עולמים. אבל מי שאינו שם לב להמוסריות והנצחיות וכל מעיניו רק בדברים זמניים וחומריים הפלים ועוברים, הוא יחשוב את שנאת העמים לישראל לאסון גדול. וכדי להוכיחם לרעת, פי השנאה נבראה לתכלית טובה עלינו רק לפקוח את עיני המתאוננים ולהביא בינה בלבבם להכין, פי הסרת השנאה היא בחזק המוסריות. והנסיגנות הראשונים להסרת השנאה היו כולם הסרת המוסריות.

פי השיאם לכבם של פריצי עמנו לבקש קרבת העמים שכניהם והם שנו את שמותיהם העבריים ואת לשונם העברית להדמות לשכניהם בכל הליכותיהם עד נשואי תערובות ועד בכלל. ומבל האמור פה יש לראות, שהזק הדת ושמירתה הם, לפרקים, תולדה ישרה מהשנאה הזאת, והשנאה מביאה לקיום כמה מפרטי הדת, שיש בהם משום „ובחוקותיהם לא תלכו“. ויש שהשנאה אינה מוציאה את מטרתה, אם בניישראל בועטים בה ומשתדלים לקנות לב העמים ולהסיר שנאתם. ויש אשר גם בלא דעת אין השנאה פועלת פעולתה והוא מצד ההרגל, פי בניישראל התרגלו בה ואינם מתפעלים. ואז מתעוררת השנאה בכח גדול וחזק במדה שלא היתה מתחלה, כדי להביא את ישראל לירי התרגשות והתפעלות.

והנה באיוב מספר הפתוב, פי בשעה שהיו „בניו ובנותיו אוכלים בבית אחיהם הפכור“ „רוח גדולה באה מעבר המדבר ויגע בארבע פנות הבית“ (איוב, א, יג-ט). מרומז בזה, פי בשעה שבניישראל שוכחים את מצבם בגוים ורוצים לשבת בשלום מתחולל עליהם רוח המדבר ומרניזם ממנוחתם. והרוח נוגע „בארבע פנות הבית“, בכל בית ישראל, בכל מקומות מושבותיהם. וכפי הקבלה שהיתה בידי חז"ל, פי איוב הוא משל לכנסת ישראל, ראו להסמיק את הענין הזה של כלל ישראל לעוברא זו של איוב. והכונה, פשוטא ההשגחה העליונה, שפנסת ישראל פכר הורגלה למצבה ומלומדת בצרותיה ואינה מתרגשת לשנאת העמים ואין השנאה מוציאה את תכליתה—אז תתחולל „רוח גדולה מעבר המדבר“ ועושה תנועה בפירה בכל פנות בית ישראל. וכמו שאמר הפתוב: „היא יסבה בגוים לא מצאה מנוח“, כשהאומה הישראלית חושבת, שפבר „יסבה בגוים“ ישיבת קבע, „לא מצאה מנוח“, אז היא נעקרת ממקומה ואין לה מנוחה. וגם בפירוש יש מטרד לכנסת ישראל והיא—לפרסם את האמונה במציאות ה' ובהשגחתו על כל העולם כולו. וכמו שאמר: „את מוצא כל מה שפתוב באברהם כתוב בפניו“, וכו', „באברהם פתיב וילך למסעיו (בראשית, יג, ג) ובשראל פתיב: „אלה מסעי בני ישראל (במדב, לג, א) (בראשית, רבה, ט). פי אברהם בכל מקום שהלך עשה נפשות לאמונה הטהורה באחדות ה', עד פי ההליכה היתה לתכלית המסעות, פי בכל מקום שבא, אם פי לא היה שם עוד מחוז חפצו, תקן מה שהיה לתקן בענינים המוסריים—וכן הם מסעי בני ישראל שיש בהם פרסום האמונה במציאות ה'.

והמטרה הזאת משיגים בניישראל רק בשעה שהם מבינים את ערך השנאה שפלב העמים אליהם, פי אז הם מתבודדים לעצמם ואינם שמים לב להתקרב אל העמים ומה גם להטמע ביניהם. אבל כשהם מתרגלים אל השנאה ואינם מתרגשים עוד ממנה ומוסיפים לחלום שיבת לב הגוים אליהם יש להמליץ עליהם, פי מלפני ה' הם בורחים“, שאינם ממלאים את תעודתם שיעדה להם התשגחה העליונה, פי כובשים הם את נבואתם ואינם עושים נפשות לאמונת האחרות. והנה כיונה הנביא, כאשר פרח מלפני ה' תרשישה ברצותו לכפוש את נבואתו שלא היתה רצויה לו, הטיל ה' „רוח גדולה אל הים ויהי סער גדול בים והאניה חשבה להשבר“ (יונה, א, ד). וכן בישראל כשהם בורחים מלפני ה' „תרשישה“, כלומר, אל חמדת הממון, (תרשיש היה מקום מכרי הזהב והכסף, כמו שפתוב: „אין פסר לא נחשב בימי שלמה למאומה פי אני תרשיש למלך בים עם אני חירם אחת לשלש שנים תבוא אני תרשיש נושאת זהב וכסף“ (מלכים א, י, כא-כב). וכן: „יהושפט עשה אניות תרשיש ללכת אופירה לזהב“ (שם, כב, ט). וכן: „לעשות אניות ללכת תרשיש“

(דברי הימים ב, כ, לו) — וכשבורחים ישראל מלפני ה' והולכים אחרי הבצע ואחרי האות עולם הזה, מתחוללת עליהם רוח סערה, היא השנאה העזה שבלבות האומות לכנסת ישראל. והסערה הזאת פושטת את העקמומיות שבלב פריצי ישראל ומסירם מאחרי רעיון הטמיעה וההתבוללות, פי תכבד עליהם השנאה ולא ישעו בדברי שקר של המטיפים לטמיעה בין הגוים.

וענין זה מתיחס במלוא מוכנו גם להמאורע שהיה בימי אליהו. גם אז עמדו נביאים לישראל, אשר נבאו לבעל ולאשרה והתעו את ישראל ללכת בחוקות הגוים. וגז התחוללה „רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים“ (מלכים א, יט, יא). הרוח המתחוללת תמיד בתקופות פאלה להשיב את הבורחים מלפני ה'. אולם בתקופה, שרעיון ההתבוללות מקיף את כל עם ישראל, בתקופת אליהו. אז אין די ברוח להפיק את המטרה הרצויה. ויש להמליץ על זה „לא ברוח ה'“. וגם הרעש והאש הבאים אחרי הרוח אינם מספיקים. — „לא ברעש ה'“ ו„לא באש ה'“. ורק פתום הרוח והרעש והאש, כעבור התקופה הסוערת, באה ההתבוננות הפנימית ומוציאה את המטרה. ועז יש להמליץ „קול דממה דקה“, הקול הנשמע מן הרממה כשוד הרוח והרעש.

וזהו שאמר ר' יודא ב"ר שלום: „היא אותה של איוב היא אותה של יונה היא אותה של אליהו“, פי רוח אחת היא. בשעה שישראל רוצים לשבת במנוחה בבית ולשכוח את מצבם, באה הרוח ואוחזת „בארבע פנות הבית“. וכשהם רוצים „לברוח מלפני ה' תרשישה“, באה הסערה הגדולה והאניה מחשבת להשבר. וכשמגיע הרע למרום־קצו, שקמים נביאים המנבאים לטמיעה, להקריב הפנים למוֹלֶךְ־ההתבוללות, באה רוח גדולה ורעש ואש עד שנשמע קול ה' מתוך הרממה הרקה.

ושלש הרוחות האלה, של איוב ושל יונה ושל אליהו, הן לפי שלש המדרגות בהסרה מדרג ה'. מתחילה בא הרצון לשבת בשלוה בין הגוים. ואח"כ באה הבריחה מלפני ה', להסיר את עול היעוד המוטל על ישראל להפיץ את אור האמונה הטהורה בעולם. ואח"כ באה נבואת־השקר לנבא לטמיעה ולהתבוללות ולרדוף באף את כל ההולכים בתורת ה'.



חרות

הוראת „חרות“ בהוראתה המקורית, היא עמידת האדם ברשות עצמו, שאינו משועבד לאחרים, שבירו לעשות כל מה שיש בדעתו ורצונו ואינו צריך לעשות רצון אחרים. „חרות“ היא ההיפך מ„שעבוד“, שהוראתה היא, שהאדם משועבד לאחרים ומוכרח לעשות את רצונם. כמו העבד, שהוא מוכרח לעשות רצון אדונו לכל אשר יצוה עליו.

וכשנרד לעומק הענין נראה, שיש משועבד לאחרים, שבכה אחרים לשעבדו לעשות רצונם — ובכל זאת הוא בן־חורין נמור וחל עליו השם חרות. ולא עוד אלא שחרות זו הבאה מתוך שעבוד היא־היא החרות האמיתית ורק אז נקרא האדם בן־חורין נמור. ואחרי כי הדברים נראים תמוהים ונפלאים אבררם בע"ה. ידוע, כי כל סבה ביחוסה להמסובב נערכת ביחס האמצעי אל התכלית. אם האכילה, למשל, היא סבה להשביעה, הרלקת העששית — להאונת הבית, הסקת התנור — להחום, מובן שהם רק אמצעים. כשהאדם רעב הוא אוכל לשבור רעבונו

ולשבוע. תכלית האכילה היא איפוא שבירת הרעבון והשביעה. כשהאדם רוצה להאיר את הבית הוא מרליק את העשית. הדלקת העשית היא איפוא הסבה והאמצעי והארת הבית — המסובב והתכלית. כשהאדם רוצה להחם את הבית הוא מסיק את התנור. חמום הבית הוא איפוא המסובב והתכלית והסקת התנור — הסבה והאמצעי. וערך התכלית עולה על ערך האמצעי. וכשנעניין נראה, שגם בחרות יש אמצעי ותכלית. כי בירוע, כל תכלית היא אחת, לא כן האמצעי שהוא יכול להיות בכמה אופנים. וכמו במשלים שהזכרנו. אם התכלית היא להחם את הבית, מובן שכל זמן שהבית לא נתחמם לא יצאה התכלית. אולם האמצעים להחם את הבית יכולים להיות רבים ושונים. אפשר לחמם את הבית בהסקת התנור בעצים ובנחלים ואפשר לחממו בעשיות־נפט ובקיטור. וכן אפשר להאיר את הבית בנרות ובנפט ובחשמל. וכן הוא בענין חרות. תכלית החרות היא עמידת האדם ברשות עצמו, שלא יהיה משועבד לעשות רצון אחרים אלא יעשה מה שהוא רוצה ולכן חפץ. זאת היא החרות האמיתית. וכפי ההרגל השעבוד הוא סבת העברות והערך השעבוד הוא סבת החרות. היינו אם יש לאדם אדון המושל עליו והוא משועבד לאדונו הוא נקרא עבד. ואם אין אדון לו הוא נקרא ברתורין. ואם־כן הערך השעבוד הוא הסבה והאמצעי והחרות היא התכלית. אולם חרות כזאת אינה יכולה להתחשב ממעלות הנפש. כי היא באה בסבה חיצונית וגם השעבוד בא בסבה חיצונית. ושעבוד וחרות ממיז זה אינם יכולים להתחשב ליתרון ופחיתות. כי כל דבר התלוי ביד אחרים ובא בסבה חיצונית אינו נחשב לא ליתרון ולא לפחיתות ורק הדברים הבאים מצד פנימיותו של האדם נחשבים ליתרון או לפחיתות. ובאמת יש עוד מין חרות שהיא־היא החרות הנמורה. כי חרות זו באה מצד יתרונות הנפש ומעלותיה, שהאדם אינו עומד תחת השפעת אחרים בפעולותיו ואינו עושה מה שאחרים מצוים אותו. והחרות הזאת היא במקום שאין על האדם שעבוד רצוני אלא שעבוד הכרחי שלא ביושר [להוציא המשתעבד לאחרים בשכר, שגם זה הוא שעבוד הכרחי אבל בדיון וכיושר] שאחרים פופים אותם לעשות דברים נגד רצונו. וכאשר הוא יודע ידיעה פנימית, כי רק רצונו העצמי הוא הרצון הטבעי והמוסרי ואם יעשה דבר נגד רצונו לא יעשה כשורה, אינם פועלים עליו כל מיני אמצעי הכפיה והוא עושה רק פרצונו. וכפי המסובב והתכלית נקראת זו חרות, אחרי שנדר החרות היא העשיה על־פי רצונו החפשי, או במלים אחרות, התאמת רצונו החפשי למעשיו ופעולותיו. ומצד התכלית גם זו היא חרות.

ומכיון שהגענו לזה שמצד התכלית זוהי חרות, יש לדעת, שהחרות הזאת עולה בערכה על החרות החפשית והעצמית. כי החרות ההיא היא חיצונית ומקרת והחרות הזאת היא פנימית ואמיתית. והיות כי גדר השלמות היא אמנות האחרות, להאמין כי „הי הוא האלהים“, פלומר גם בשעה שהוא עושה דין הוא ה, בעל הרחמים, ו„הי אלהינו“, בין שהוא מתנהג במדת הרחמים ובין שהוא מתנהג במדת הדין, „הי אחר“, כי גם הרע הוא אמצעי לטוב — אי לזאת בטלות הכפיות להתכלית, שכן אינן אלא אמצעים ורק על ידן מניעה החרות למדרגתה האמיתית. כי מדרגת החרות היא להוקיר את הרצון העצמי והטבעי [והוא הרצון הקשור עם הראוי ולא עם המציאות]. וכל מה שהעמידה על הרצון באה לאדם פיניעה ובעמל ויותר שהוא סובל עליה היא מתחשבת למעלה. באופן שדברי הקדמונים, שיש שעבוד הגוף ושעבוד הנפש וחרות הגוף וחרות הנפש, יש להם מקום גדול. ולא רק באופן שהם

הזכירו אלא שהרכבים מתבארים באופן היותר רצוני. שעבוד הגוף הוא מה שהאדם סובל מן העבודות בגופו ושעבוד הנפש הוא מה שיש לו לשעבד גם רצונו ודעתו. וחרות הגוף היא שחרור מסבל הגוף וחרות הנפש היא שחרור משעבוד הרצון, שהאדם עושה הכל כרצונו החפשי ולא כרצון מושל ומצוה. ומובן שיש שעבוד הגוף וחרות הנפש וכן חרות הגוף ושעבוד הנפש. אם האדם סובל יסורים ומכאובי הגוף בכדי לעמוד על דעתו ורצונו ולא להכנע למשעבדיו ולעשות את רצונם — זהו שעבוד הגוף וחרות הנפש, שכן הרצון הוא מפחות הנפש. ולהיפך אם הוא מבטל רצונו מפני רצון אחרים ואינו סובל מכאובי הגוף — זהו חרות הגוף ושעבוד הנפש. ובהיות פי העיקר היא הנפש והגוף אינו אלא נרתיק הנפש, מובן שהחרות האמיתית היא חרות הנפש. ולכן כל מה שהאומות מכבדות את עול השעבוד על ישראל מתנבך אצלם בזה העמידה על רצונם. ויש אשר שעבוד הגוף הוא סבה לחרות הנפש, כמו שגלות מצרים היתה הסבה לקבלת התורה. פי גלות מצרים פעלה על ישראל שנתרגלו לסבל וקנו ידיעות מהפרת ה' ומגדולתו ויכלתו ואז הגיעו אל החרות האמיתית.

חרות ושעבוד

בהשקפה ראשונה יש לרזן את שתי אלה, חרות ושעבוד, בשני הפכים שאין להם אמצעי. אולם באמת יש להם אמצעי, מצב שהוא בין חרות לשעבוד. שעבוד הננבל עם עבודות, הוא בקום ועשה. מי שהוא משועבד אנוס לעשות מה שהאדון מצוהו, פי עבד ועבודה אחת היא. וחרות היא, שהאדם הוא בן-חרוין ואינה מצוה לעבוד. אולם יש מצב שהאדם אינו משועבד עור לעבוד בקום ועשה אכל משועבד הוא בשב ואל תעשה.

וזהו ההבדל בין גלות מצרים לשאר הגלויות. בגלות מצרים היו ישראל משועבדים בקום ועשה וכמו שכתוב: "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשרה" (שמות, א, יד). אולם שאר הגלויות הן שעבוד בשב ואל תעשה. המשעבדים אינם מעבידים את בני ישראל בפרה, אכל אוסרים עליהם איסורים ומכריתים אוכל מפייהם ומענים את נפשם. ושעבוד כזה אינו עבודות, שכן בני ישראל אינם עבדים לעבוד עבודת פרך כמו במצרים. אולם לכל בני-חרוין לא באו אחרי שיריהם אסורות לעשות מה שלבם חפץ. ואם נרצה להנביל שני מיני השעבוד האלה בשמות הראוים להם לפי תכונתם נראה, פי השעבוד הראשון, שעבוד מצרים, ראוי להקרא בשם שעבוד הגוף והשעבוד השני — בשם שעבוד הנפש, או שעבוד הרצון.

חרות היא ההיפך משעבוד. פי שעבוד משמעו שהאדם הוא ברשות אחרים ואין לו רצון חפשי, שעליו לעשות דק רצון האדון שהוא משועבד לו. ולו היה רצונו קשור עם רצון האדון, לא היה זה ענין שעבוד, בהיות פי העבד רוצה במה שהאדון רוצה. ושעבוד הוא אם העבד מוכרח לבטל רצונו מפני רצון האדון המושל בו. אולם דבר זה, שרצון העבד יהיה כרצון האדון, לא יתכן לציירי, פי למה ירצה העבד במה שאדונו רוצה? הרי האדון אינו מבקש טובתו אלא טובת עצמו. ומצוייר דק באופן זה, שהעבד מסור כל-כך לאדונו עד שהוא עושה רצון אדונו כרצונו. וזה אפשר דק אם האדון משפיע על עבדו טובה מרובה וכוה הוא מרשך את לבו להיות נאמן באהבתו עד שיעשה רצון האדון כרצונו. ואם פי

יש בזה עילוי ויתרון, כי זוהי מעין הכרת טובה, שהעבד מפיר טובה לאדונו והפרת טובה מרה נכונה היא — אולם מצד שלמות האדם והתפתחותו היא מדרגה נמוכה. כי אם הניע האדם למדרגה כזו, שאין לו עוד רצון עצמי ודעה עצמית אות הוא, כי אבד לו רגש כבוד נפשו ועצמיותו והוא מבטל ישותו מפני ישותו של אדם אחר. ובכל זאת יש לפעמים רצון מסור ומשועבד והוא אות של שלמות ומעלת רוח. דרך משל. החולה מסור להרופא ועושה בכל דבר הנוגע לבריאותו את רצון הרופא כרצונו: הוא שותה את הסמים המרים, אף כי אינו יודע את טיבם וטובם. ונהפוך הוא, כי חפו יקרא תגר על מרירות הסמים וחיפופות ורצון החולה הוא שלא לשתותם. אבל הוא עושה את רצון הרופא, באשר יודע הוא, שרצונו בטל לגבי רצונו של הרופא המרפא בסמים אלה. אולם אם הרופא מסביר להחולה את אופני רפואתו וטעמיו ונמוקיו בכל מיני התרופות שהוא מבין לו ובכל ההנהגות שהוא מצוה על החולה להתנהג בהן במשך ימי מחלתו — אז נעשה רצון החולה ממש ברצון הרופא, שאף הוא רוצה בכל אלה כדי שירפא וישוב לאיתנו. ובאופן הראשון נקראת שמיעת החולה בקול הרופא בטול הרצון ובאופן השני — התהפכות הרצון.

ובכטול הרצון יש שני אופנים. יש בטול הרצון מפני דעת אחרים ויש בטול הרצון מפני דעת עצמו. ולפי"ז יש כמה מדרגות ברצון. (א) רצון מדעת. (ב) רצון שלא מדעת. (ג) בטול הרצון מפני הכרת צווי המושל. (ד) בטול הרצון מפני התהפכותו לרצון המצוה. (ה) בטול הרצון מפני דעת עצמו. (ו) בטול הרצון מפני דעת אחרים. (ז) אבוד הרצון. ונבארם בקצרה: (א) רצון מדעת — נדר הרצון הוא, שהאדם מתכוון בדבר ורוצה בו. והמדרגה העליונה היא, שאין הוא רוצה אלא בדבר שהוא מתכוון בו עפ"י הדעת האמיתית, היא דעת התורה. (ב) רצון שלא מדעת — שהאדם עושה ברצון חפשי בלא דעת ותבונה. [ויש בזה שתי מדרגות: (א) פשחסרה לו הדעת הטבעית, כמו קטן וקטנה. (ב) פשחסרה לו דעת התורה. כי הדעת האמיתית היא דעת התורה]. (ג) בטול הרצון מפני הכרת צווי המושל — הוא השעבוד שמשעובד העבד לאדונו והייב לשמוע בקולו ולמלאות פל פקודיו. (ד) בטול הרצון מפני התהפכותו לרצון המצוה — שהמצוה עושה את רצון המצוה כרצונו, אף אם הוא מצטער בזה. (ה) בטול הרצון מדעת עצמו — שהאדם לא הניע עוד למדרגה זו, שרצונו יתאים אל הדעת ובכל זאת יודע הוא ומבין, שעליו לבטל רצונו ולעשות הכל כפי הדעת האמיתית, היינו כפי דעת התורה. (ו) בטול הרצון מפני דעת אחרים — הוא בטול רצון החולה מפני דעת הרופא. (ז) אבוד הרצון — כשהאדם מאבד רצון עצמו מתוך שעבודו והרגלו לעשות תמיד רצון אחרים. ובאופן זה היה נעדר הרצון לגמרי ללא נשאר לו הרצון הטבעי, או יותר נכון: הנטיה הטבעית, כמו הרצון לאכילה ושתיה וכדומה, שישנו גם כבעלי חיים ואי אפשר לו שיחסר באדם. אולם הרצון מצד הדעת חסר לו לגמרי והוא כה שפל בעיניו עד שהוא חושב שלא נברא אלא בשביל אחרים. לאיש בזה אין גם דעה עצמית והוא נמשל פכהמות נרמה, כי מרוב התרגלות בשעבודו נעשה כעין מכונה, שגם היא אינה עושה מדעת עצמה מאומה. איש חסר רגש-הכבוד בזה אין לו כל תקוה לצאת מן החונ הצר של העבדות והשפלות.

היוצא, שהמדרגה העליונה ביותר היא הרצון החפשי, הרצון ברעת, היינו בדעת התורה, שהיא הדעת האמיתית. והמדרגה התחתונה היא אבוד הרצון לגמרי,

שהוא כמו אבוד הרעת. והחרות האמיתית היא חרות הרעת, שהאדם לא ישעבד דעתו ורצונו לאחרים אלא יהיה חפשי בדעותיו ובמעשיו. ומובן שמה שהאדם משעבד דעתו לדעת התורה אין זה שעבוד כלל אלא היא-היא החרות האמיתית. והנה שעבוד וחרות הם כמו עבודה ומנוחה. ומנוחה עיקרה היא בלב ובנפש ולכן יש אשר תיוחס המנוחה לאדם אף בשעה שהוא עובד עבודתו. וכן יש חרות גם בשעבוד. וכמו אם האדם עובד עבודה שהיא לטובתו ולהנאתו, אז העבודה בעצם היא מנוחה. פן אם יודע האדם שיש לו להיות משועבד, אז השעבוד בעצם היא חרות. כשעבוד הפן לאכיו, שהבן חש ומרגיש בנפשו, שחייב הוא להיות משועבד לאכיו ולשמוע בקולו לטובתו ולהנאתו. פי רק שעבוד שיסודו הכרח הוא גנות להמשועבד. אולם שעבוד שאינו מהכרח אינו גנות אלא יתרון ושבת. שעבוד העבד לאדונו הוא מהכרח ולכן גנות היא לו. לא כן שעבוד הבן לאכיו שהוא מצד הטבע. וכשעבוד הבן לאכיו אין אבוד הרצון, פי גם רצון הבן הוא לעשות רצון אכיו ורצונו זה כבודו.

וזהו כונת המאמר: "שאינו לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה" (אבות, ט"ז, ע"ב). כי התורה מלמדת את האדם שידע ויבין שהוא אדם. וזהו ההיפך משעבוד המביא את האדם לידי אבוד הרצון, שהוא אבוד רגש כבודו ואנושיותו. והתורה מרימה את האדם למעלה למעלה. וכמו שאמרו: "אתם קרוים אדם ואין אומות העולם קרוים אדם" (יבמות, סא, ע"ב). רק אתם שיש לכם תורה כזו הנוטעת באדם כל מדה נכונה, ראויים להקרא בשם אדם. אבל אומות העולם, שכל גדולי חכמיהם ומשורריהם שמו את נבורת הזרוע וכת האגרוף לאלהי-רעתהועים (ושירי האמער היוני יוכיתו), אינם ראויים להקרא בשם אדם, פי משפילים הם את ערך האדם עד למדרגת חיתו יער, שכל מאן דאליים נכר.

נמצא, פי התורה"ק מלמדת את האדם את החרות האמיתית וע"י התורה מגיע האדם למדרגה שרצונו מתפתח ומשתלם והאדם מקשה את הרצון עם השכל.



חשבון השכל

עיקר הנדרים הוא להשריש בלב הפרת האדם ומעלתו. אם בדברו נעשה איסור יש לראות בזה את פח האדם. ובהיות פי יסוד האדם הוא השכל, לכן עיקר התרת נדרים הוא לברר, שהאדם היה נעדר השכל בשעת הנדר. פי השכל פועל על האדם רק בהתפתחות ויש מצבים שהאדם אינו מסוגל לפתח את שכלו וכל מה שהוא מדבר ועושה באותו מצב הריהו שלא מדעת ולא בהשכל. וזה ענין שאלה, שמבררים אז, שדעתו לא היתה צלולה בשעת הנדר ולא חשב מראש מה שיהיה. פי גדה השכל האמיתי הוא לראות את הנולך ולחשב מראש על הענינים העלולים לבוא. וזהו ההכרל בין הכרת החושים להשגת השכל. החושים מפירים רק את ההווה והתיצוניות והשכל יכול להשיג גם את העתיד [הרגיל לבוא כפי מהלך השכל] ולחדור גם לפנימיותו של דבר. וההשגה השכלית היא האמצעי בין הפרת החושים, שאין לה כל עתיד ובין השגת הנבואה, שיש לה עתיד גדול. והשגת השכל אין לה עתיד גדול, אלא שהשכל יכול להשיג מראש מה שיהיה, היינו מה שעלול להיות. ומטעם זה פותחין בחרטה ועושים פתח גם מן החרטה עצמה. ואומרים לנודר, פי אלמלי ידע

שיתחרט לא היה נודר. פי מזה יש לרעת שרעתו לא היתה צלולה בשעור הדרוש לרפור שכלי.

זכור מבוארים דברי המדרש: „דבר אחר, פי פועל אדם ישלם לוי (איוב, לא, יא) זה משה“ וכי „ולא עוד אלא כל מי שנודר ומשלם נדרו זוכה שישלם נדרו בירושלים הה“ד, נדרי להי אשלם, היכן? „בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים הללויה (תהלים, קטז, יחיד). ואומר: „הודו להי פי טוב כי לעולם חסדו“ (שם, קו, א) [ויקרא רבה, לז]. ודברי המדרש תמוהים לכאורה. במה כח הנודר ומשלם יפה כל-כך עד שיזכה בשבילו לגאולה? והפסוק „הודו להי פי טוב“ אין לו כל שייכות לנדר. ואם הזכירו את הפסוק הזה ודאי יש לו שייכות למאמרם. וידועה דרך חז“ל פדרשות פאלו, אם פי הדרשות סמוכות על המקרא, העיקר הוא שעצם הדרש הוא אמיתי ורב התועלת ויש בו מושג מובן מצד עצמו ואת המקרא הם מביאים לתלות עליו הדרשה. והנה „הודו“ הוא גם מלשון ודוי. וכמו „מורה ועוזב ירוחם“ (משלי, כה, יג), שהכונה שהוא מתודה על חטאיו. בהקבלה למכסה פשעיו“ שבראש הפסוק. והראיה השכלית דומה להראיה הגשמית. וכמו אם האדם מביט דרך זכוכית משתנה הראיה הטבעית לפי הזכוכית, אם הזכוכית היא אדמדמת יראה האדם אדמדמות ואם הזכוכית היא ירקרקת יראה ירקרקות, כן הוא בראיה שכלית אם האדם שקוע בענשים חומריים הוא מביט על כל דבר מהשקפה חומרית — — —

הערת המביא לרמס — יוחר לא נמצא מערך זה בכתביחיד.

חשבון פגם העבירה

הרוצה לחשב חשבון הפגם, שהעבירה פוגמת בנפש, לא יעלה הדבר בידו. פי הפגם הוא בעצם רוחני ונצחי, אשר קצרה בינת האדם להשיגו, כמו שאין האדם יכול להשיג את הנצחיות. והוא יכול רק לציייר לו, שכל הצוויים באו להצילו מעונש נצחי. וגם מענין מסירת נפש הוא יכול לשער את פגם העבירה. אם האדם חייב למסור את הנפש ולבחור במות ולא לאבד את העולם הרוחני — יש להבין מזה את ההפסד של העולם הרוחני, עולם שפולו טוב.

אולם כל החשבונות האלה אינם יכולים להעשות אלא ברעה צלולה. ובשעה שהיצר הרע מתגבר על האדם אין ביד האדם לחשב חשבונות נפש פאלה. פי השכל פועל ברצון ולא בהכרח. ויש שהאדם בעצמו כאילו מתחלק לשניים. וכמו שיש איש פשוט וגם ויש איש בעל דעה רחבה וכביר פח לב ושניהם רחוקים זה מזה תכלית הריחוק, לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו — כן יש, אשר איש אחד אינו מבין דבר וכשהוא מעמיק בשכלו ולן בעומקו של הדבר הוא מבינו על בוריו. פי השכל פועל ברצון. וכן החשבון שאמרנו הוא תולדות השכל הבהיר והרעה הצלולה. ובשעה שענני-התאוות מכסים לב האדם, שם השכל את העננים האלה למסך לו מעבור חשבון-נפש. אולם פכלות פח התאוה ובהתפור ענני החמדה, ישוב השכל לראות חשבון ברעה צלולה ומיושבת. וכמו שאמרנו: „על כן יאמרו המושלים (בסדרה, כא, כו), המושלים, אלו המושלים ביצרם, בואו חשבון בואו

ונחשב חשבונו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה" (בבא בתרא, ע"ב). וחשבון פזה יכול לחשב רק האיש הנבור הכובש את יצרו מפני יוצרו, אבל האיש אשר יצרו לפתח לבו רובץ והוא ימשול בו קצרה ידו לבוא חשבון.

חשיבות

החשיבות נותנת לכל דבר את ערכו ובלא החשיבות הריהו כאילו אינו במציאות. [וזהו הענין של איסורי הנאה דהוי כהפקר דלא שייך שם בעלים על זה]. וכל דבר נערך לפי תועלתו להאדם ואם יצויר דבר שאין בו תועלת להאדם אינו שוה כלום, באופן שהחשיבות היא העצמות.

וכן הוא באדם. ערך האדם הוא לפי חשיבותו. כל מה שתתעלה חשיבותו יתעלה ערכו. וגם הפכוד הוא לפי ערך החשיבות. כל מה שעולה חשיבות האדם יגדל כבודו. והאדם צריך להרגיש פזה. כי אם לא ירגיש בחשיבותו לא יעשה כלום ולא יהיה לו זרון לדבר. כי הורו בא רק מן הרגש. ואיך יתעורר ויודרו לעשות דבר אם יודע הוא כי אין בו חשיבות וכמוהו כאין. באופן שכל מיני הנהגה בעונה הם בנוגע לתהלוכות האדם עם יתר האנשים, שלא יתנאה עליהם ולא ירוד עליהם ברגל נאווה, אבל בנוגע לערכו יש לו להרגיש בנפשו את חשיבותו [והיא אולי ה"שמינית שבשמינית" שהתירו לתלמיד חכם (סוטה, ה' ע"א)], כדי שיהיה בו אומץ-רוח לעשות דבר שאינו יכול להעשות בידו אחרים הפחותים ממנו. כי אם לא ירגיש את ערכו לא יתחיל בדבר ולא יצא לעולם כל מעשה רב ומפעל כביר. וכל אותם שעשו מעשים כפירים חשו בנפשם כח ואומץ, אלא שבמקום ידיעת גדולתם שם היתה גם ענותנותם. ומי לנו עד נאמן ממש רבנו, שעם כל מפעליו הגדולים והנוראים היה "עניו מאד מפל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר, יב, ג). וכלום לא ידע את ערכו ואת כח מעשיו?

וכמו בכל דבר כשפטל חשיבותו פטל עצם הדבר, כן אם פטל באדם רגש חשיבותו פטל האדם לגמרי. וזה יגלה ויראה בדרך עוצב פה, שיבוא באדם כעין יאוש הלב, אשר אם לא ימהר לעקרו משורש יגיע עד שערי מות ויאבד עצמו לדעת, כנודע למדי. ואיש פזה אומלל הוא מאין פמוהו, כי נואש מפל תקוה ולא יראה לנפשו כל תכלית ומטרה בחיים אשר הם עליו למשא וכל זה בא לו מצה בפטל רגש חשיבותו.

חשיבות ביחס לאדם

חשיבותו של כל דבר היא כפי יחסו להאדם. וכן חשיבותו של כל אדם היא לפי יחסו לכלל אנשים, לבני-אדם בכלל. אם נתבונן נראה, שכל הדברים הנמצאים בעולם נערכים כפי ערך יחסם לאדם. כל אלה שהם יותר דרושים לאדם הם מתעלים בערכם ואם אינם נמצאים בכמות רבה מתעלה ערכם ביותר. בין אם השמוש בהם הוא שמוש הכרחי ובין שאינו אלא שמוש לנוי וליופי. יש פירות או זרעונים, שהם יקרי-ערך, ובני-אדם משלמים בעדם סכומים הגונים, כי לפי ערך

יחוסם להאדם עולה מחירם. בהיות פי הם רציום לאדם ואינם פנמצא בכמות מרובה, משלמים בעדם סכומים הגונים. וכמו-כן מרגליות ואבנים טובות, שהן יקרות מאד. סוף דבר: כל חשיבות היא מצד יחוסה להאדם.

והאדם בעצמו גם הוא נערך לפי יחוסו לכלל אנשים. כל מה שיחוסו יותר טוב לכלל האדם יכול ליהנות מחכמתו, מתורתו ומיראתו וכדומה מתעלה ערכו. והחשיבות היא אחד הדברים שהאדם משתוקק להם. פי כן הוטבע בטבע ויוצר האדם יצרו באופן שישתדל להגיע למדרגת החשיבות. ובאמת הוטבע בטבע, שכל אחד רוצה להביא תועלת להאנושיות ולא רק מצד שנתעלה מדרגת חשיבותו, פי אם גם מצד עצם הדבר. והמלאך הממונה על גידול הזרעים וצמיחתם המפה כל עשב ואומר לו גדל, אותו המלאך מפה ואומר לאדם גדל, גלה מה שנתגלה לך. פרסם לאחרים מה שנודע לך. ובכל זאת יש בזה התועלת של ההגעה למדרגת החשיבות, שהרי דבר מגונה, או דבר עול, ישתדל להסתיר ולא לפרסם, פי רק האמיתיות הוא משתדל לגלות. והדברים הפזובים שיש בהם ערמומיות הוא משתדל להסתירם, פי לא לבר שלא יגיע מהם למדרגת החשיבות, אלא עוד יתבזה וישפל בעיני האדם.

חשיבות והשגחה

החשיבות וההשגחה הן קשורות ואחוזות זו בזו. שכן כל מה שהדבר חשוב יותר גדולה ההשגחה עליו ושמירת דבר חשוב היא שמירה מעולה. [וכמו שמצינו לענין הלכה: „נטירותא דכספא קבילי עלי נטירותא דרהבא לא קבילי עלי“ (בבא קטא, סב, ע"א), פי הדבר החשוב ביותר טעון שמירה יתירה]. וכן הוא בענינים רוחניים. כל מה שהענין חשוב ראוי להתבונן בו בעין פקחה.

והנה ענין יציאת מצרים הוא מהדברים העיקרים, אחד מעמודי-התוך של התורה והמצוה. פי חלק גדול ממצוות התורה באות להזכיר יציאת מצרים. ולכן ראוי להתבונן בו בכל פרטיו. ועתה נעמוד רק על פרט אחד—ענין הכפרת לב פרעה. לכאורה הרי היתה הכפרת לב פרעה כעין נעילת דלת בפניו, שלא יפנס בפתחה של תשובה—וזוהי סתירה גלויה לחוק הבחירה החפשית. וכבר נתלכטו בזה הקדמונים. וגם בעלי-המדרש הרגישו בזה ואמרו: „ויאמר ה' אל משה בוא אל פרעה (שמות, י, א) הה"ד, כובד אכן ונטל החול וכעס אויל כבד משניהם (משלי, כז, ג) שאל אבנימום הגרדי את רז"ל אמר להם: הארץ היאך נבראת תחילה? וכי „אמר ליה נטל הקב"ה עפר מתחת פסא הכבוד וזרק על המים ונעשה ארץ וצדורות קטנים שהיו בעפר נעשו הרים וגבעות“ וכי, „אמר הקב"ה יקרה היא בעיני בני אדם ורואין פאילו יגיעה היא לפני ואינה יגיעה“ וכי, „במה אני יגע במי שהוא מכעים לפני בדברים בטלים“ וכי. ד"א, כובד אכן אמר הקב"ה כפרתי את ישראל בעולם שנקראו אבן“ וכי, „ועמדו והכעיסו לפני ובקשתי לכלותן ולהשליכן מעל פני ואמרתי בשביל פרעה הרשע שלא יאמר לא היה יכול להצילן ועמד עליהן והרגן, הוי, וכעס אויל כבד משניהם, הוי, פי אני הכפרתי את לבו. ד"א, פי אני הכפרתי את לבו, הה"ד: „אמרתי אפאיהם (דברים, לב, כז) מהו, אפאיהם אמרתי באפי איה הם. ד"א, אפאיהם אמרתי באף שהכעיסו לפני איה הם לא יהיו אלא, אשבייתה מאנוש

זכרתי ומי גרם להם שיצאו משם, לולי כעס אויב אגורי. ד"א, פי אני הכבדתי את לבי א"ר יוחנן מפאו פתחון פה למינין לומר לא היתה ממני שיעשה תשובה שנאמר: כי אני הכבדתי את לבי א"ל ריש לקיש יסתם פיהם של מינים אלא, אם ללצים הוא יליגי (משלי, ג, לד) שהקב"ה מתרה בו באדם בפעם ראשונה שניה ושלישית ואינו חוזר בו והוא נועל לבו מן התשובה כדי לפרוע ממנו מה שחטא" וכי מהו, הכבדתי שעשה הקב"ה את לבו ככבד הזה שהוא מתבשל שניה וארטיס נכנס בתוכו" (שמות רבה, יג). וכל דברי המדרש אינם מובנים ואין המשך לדברים. אולם ביאור הענין הוא כן.

אחד מיסודי הידיעות הוא לדעת את ערך האדם בעולם, היות פי הוא תכלית כל הפריאה וכמו שאמרו: "אדם נברא בערב שבת" וכי, "כדי שיכנס לסעודה מיד" (מנחם, לה, ע"א). ואת ערך האדם אי אפשר לדעת אלא אם בן נדע, שכל נטיותיו הטבעיות פונות כלפי הטוב המוסרי. פי מעלת האדם איננה ניפרת, שכן מלא הוא הוללות ושכלות ומפך רגל ועד ראש אין בו מתום. אולם כל זה הוא רק מרוע מעשיו והנהגתו אבל טבעו הפנימי נוטה כלפי הטוב. וגם בכריאה יש נטיה טבעית אל הטוב הטבעי. ויש בה, בפריאה הפללית, דברים המועילים להוציא את נטיות הטבעיות של האדם אל הטוב המוסרי, פי הפריאה מלאה מוסרהשכל וכולה אומרת יראת ה'. והעולם ומלואו, שנשתלשל מעצמותו ומזיו פבורו של הקב"ה, אף פי הוא כמסך מבדיל, יש לראות בו אור האין-סוף ב"ה.

ובזה מבוארים דברי המדרש על הכתוב "פי אני הכבדתי את לבו" הנתון מקום לחשוב, שהקב"ה מונע מן האדם את הטוב המוסרי ונועל דלת בפני הדופקים בתשובה. וזהו נגד היסוד העיקרי, שהקב"ה רוצה בטוב המוסרי של האדם והפי בהצדקו וכל העולם עשוי לעורר את האדם אל הטוב המוסרי. ומה הטוב הטבעי מוכן לאדם ותלוי בו, אף הטוב המוסרי הוא בטבע. שאם לא כן לא היו מתאימים שני מיני הטוב זה לזה. פי מה התועלת היתה מהטוב הטבעי המוכן לאדם, אם הטוב הזה תלוי ועומד בטוב המוסרי והטוב המוסרי לא היה בטבע? ולכן יש להתחיל, שהטוב המוסרי הוא בטבע. ועל ענין זה באו דברי המדרש. מתחילה הזכירו את השאלה על בריאת העולם והתשובה: "נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הפבור זורק על המים" להורות בזה שני דברים: א) שלא היתה בכריאת העולם כל יגיעה מצד הקב"ה, פי רצונו הוא רק להיטיב ודבר הנעשה ברצון אין בו יגיעה. פי הרצון והטבע קשורים זה בזה. ב) שהפריאה נוטה אל הטוב המוסרי. ואף פי היא בריאה תומרית, יצירה מעפר, אולם העפר הוא מזופך ומזוקק וגם בו נוצצים נצוצי אלהות. וזהו הכונה, "נטל עפר זורק על המים", פי זריקה ממטה למעלה אין בה כל יגיעה. והעפר היה "מתחת כסא הפבור", שהיה מזופך וגם ממנו אפשר להפיר פבורו של הקב"ה והשנתתו. [פי, "כסא הפבור" מורה על ההשגחה הרבנית, שהוא ית' משגיח על כל העולם והכל מפירים את ארנותו וכבוד ממשלתו]. ועל זה הם מביאים את הכתוב: "כובד אבן ונטל החול", שנראה בעיני בני-אדם כאילו היתה יגיעה בכריאה ובאמת לא היתה שום יגיעה, אחרי רצונו של הקב"ה ה"ה בזה. "ובמה הוא ינע? במי שהוא מכעים לפניו בדברים בטלים" בהנהגות נשחיתות של בני-אדם, שהן נגד רצונו. וכל זה בא ללמד, שהטוב המוסרי הוא בטבע. ואח"כ הם ממשיכים את הענין לישראל, שבשעה שהם מכעים לפני הקב"ה וחייבים פליה אין הקב"ה מכלה אותם, כדי שלא יתחלל שמו ברבים. פי עיקר רצונו ית' ש

הוא שההתנלות האלהית תהיה ניפרת לכל העולם ולכן אין הוא מניח מקום לטעות ולסור מדרך האמת. וע"ז הם מביאים את הפסוק „אמרתי אפאיהם אשביטה מאנוש זכרם לולי כעם אויב אנור“, וגם שם הפונה שיהיה מקום להאויב להכחיש בהשגחת ה' והקב"ה רוצה לחזק את האמונה בלכ פל באי-עולם ולהרבות ע"י זה את הטוב המוסרי המונח בטבע ולכן אינו נותן מקום שבני-אדם יבואו לידי מכשול.

וכל דברי המדרש עד פאן הם פעין הקרמה להכין, שאין הקב"ה בא במדוניה עם בריותיו ואי-אפשר שיגרום לאדם לסור מדרך הטוב, שיכפיד את לבו מלהתפונן בהשגחתו. ותיכף לזה אומר ר' יוחנן „מכאן פתחונו-פה למינוי“ וכו', פי בזה שהקב"ה הכפיד את לב פרעה הרי יש מקום לטעות. ומשיב ריש לקיש „אם ללצים הוא יליץ הקב"ה מתרה בו באדם בפעם ראשונה שניה ושלישית“. וההתראות האלה הן פדי לפתוח את לבו הנעול, אולם אם אין האדם פותח את לבו לתשובה ממילא נשאר הלב נעול. והמליצה היא, פאילו הקב"ה נועל לב האדם, פי שוב אינו מעורר אותו ונשאר כמו שהוא בטבע. ומשלו משל לכבד, שהבישול אינו מועיל לרפכו. ולא הבישול מקשה את הכבד, שפן טבע הבישול הוא לרפך ולא להקשות, אלא שהכבד בעצמו הוא קשה מטבעו. והפל רואים עד כמה גדול פת קשיותו של הכבד, שגם הבישול המרפך כל דבר אינו מועיל לו. וכן הוא בענין הכבדת לב פרעה. פי פרעה הרשע הקשה והכביר את לבו ולא חפץ לשמוע בקול ה'. והפל ראו ונפחו עד כמה לבו כבד, שפל המפות וכל השפטים שעשה בו ה' לא רפכו את לבו הקשה כפרזל והוא עמד במדרו.



חשיבות וכת המושך

חשיבות וכת המושך מתיחסים זה לזה. פי כל חשיבות יש לה פח המושך, או יותר פרור: החשיבות עצמה היא הפח המושך. האדם החשוב יש לו כעין פח המושך, פי הוא מושך אחריו רבים. ומשיכתו היא מעין חשיבותו, מעין הרבר שבו הוא מצטיין. אם חשיבות האדם היא מהצטיינותו בתורה ובחכמה ימשכו אליו תופשי התורה ואוהבי החכמה. ואם בשרי ומליצה— יתרפקו עליו כל בעלי-השיר. כל עיר הנודעת לתהלה ינהרו אליה אנשים מקרוב ומרחוק. אם היא רבתי במסחר ינהרו אליה סוחרים וסרסרים החיים על המסחר. ואם מלאה היא חכמים וסופרים ינהרו אליה דורשי חכמה. וכן יש מעין חשיבות בנהר. אם מוצאו ממקום שיש לחברו עם עוד מקומות להגדיל את המסחר ולהאדירו ימשוך אליו הרבה אנשים שיתישבו שם ויכנו בתים ובמשך הזמן תפנה שם עיר גדולה.

סוף דבר, החשיבות מתיחסת אל הפח המושך. ואם נרצה לעמוד בכלל על יחס החשיבות לכח המושך יש לאמר, שכל חשיבות מושכת אחריה מחשבתו ורעתו של האדם. ולכן אנו רואים, פי אם החשיבות היא מצד פעולה רוחנית תמשוך פל-כך את האדם, עד שגם אחרי שיערד הדבר החשוב ירבה עוד האדם לחשוב ולרבר ולכתוב עליו זמן רב. יש אנשים שמצד חשיבותם וכן שידברו עליהם גם אחרי מאות בשנים למותם ושגם זוכרם לברכה ולתהלה לרור דורים ורבריהם נשמים בצמא ימים רבים. וכן יש זמנים רבי-עליליה, שהם למופת לכל הזמנים

הנאים אחריהם ויהיו לזכרון תמיד. בידוע יש תקופות רבות-ערך, שנעשו בהן מעשים גדולים וחשובים ובשבילם נשאר התקופות האלה לזכרון עולם. ועפ"י רוב אנו רואים, כי רק אחרי עבור הזמן שבו נעשה מפעל פביר מתחילים בני אדם להתבונן בו ואל המעשה הרב שנעשה בו ולחקור על כל פרטיו.



חשיבות מיחס להמסובב

יש כמה מיני חשיבות והעיקריים הם שני אלה: (א) חשיבות כללית ובכלתי מצטרפת, (ב) חשיבות פרטית ומצטרפת. וגם בזה יש שני הלכים: (א) חשיבות פרטית ומצטרפת ביחס הכללי, (ב) חשיבות פרטית ומצטרפת להמאורע הזה. ואבאר את דברי. אדם שהוא מכובד וחשוב, פי ידוע הוא לגדול בתורה ובחכמה ובמדות, חשיבות פזאת היא כללית ובכלתי מצטרפת. שכן גדול הוא האיש בכל מקום. אולם אם בעיר אחת, שאנשיה הם פשוטים וגסים, נמצא אחר היודע מעט בתורה וחכמה ואם פי ידיעותיו מעטות הן, הנה בפרט הזה, בעיר הזאת, יש לאמר עליו שהוא הראשון לכל בני העיר. החשיבות הזאת היא פרטית ומצטרפת להכלל. ויש גם חשיבות פרטית ומצטרפת להמאורע, כמו בשמחת נשואין, שעיקר סבת השמחה הוא החתן והוא החשיבות העיקרית. וכל הקרואים יש להם חשיבות המצטרפת למאורע הנשואין. והוא הדין באבלות, שמתקפצים אנשים רבים לבית אכל — הסבה העיקרית בקבוץ הזה הוא האבל. וכן הוא בכל ענין וענין. בכל מסובב יש לחקור להסבה העיקרית והאמיתית.

ובכלל יש תועלת גדולה בעמידה על הסבה האמיתית. אם אנו יודעים, למשל, פי הווית הרכוש היא מסובב והסבות יכולות להיות הרבה, יש לנו לחקור להסבה האמיתית. אם אדם נסע למקום פלוני ועשה שם מלאכה פלונית או מסחר פלוני, סימן שהמקום והמלאכה גורמים ואחרים יראו ממנו וכן יעשו. ואם אנו רואים אדם שעלה למדרגה גדולה בחכמה, או במלאכה, יש לדעת את הסבה האמיתית בכרי שינסו אחרים לעשות כמותו. פי רק בשידעו הסבה יוכלו לנסות לעשות כמותו ולהגיע למדרגתו. אבל כל זמן שלא ידעו הסבה אין להם כל תקוה להגיע למדרגתו. וכן הוא בהלכה. כל דין הוא מסובב. בדיני חיוב יש סבה ידועה המסבכת את החיוב. אם נניחה בקרן חיב, יש לדעת סבת החיוב. והסבה היא החשיבות, היינו מהי החשיבות בקרן המסבכת את החיוב. ובשאנו יודעים שהכונה להזיק היא הסבה האמיתית, פי ביחס להחיוב הוא הנושא היותר חשוב, יש לדמות אליו עוד חיובים שיש בהם אותה החשיבות, כמו נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה.



חתימת העולם וחתימת התורה

העולם נחתם מאת יוצרו ובוראו. וכן התורה, הפתובה והמסורה, נחתמה מאת נותנה. וכמו שהשטר משנתתם אין מוסיפים עליו ואם נתוספו בו דברים אינם נחשבים עוד לתורה השטר (רק אם נתקיימו בפני עדים), כן הוא בענין שלפנינו. על העולם העיד הפתוב: „ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה“ (בראשית, ב, ב). ביום השביעי יצא איפוא העולם כלול בהדרו ועליו אין להוסיף. וכמו

שאמרו: „בוראן משבחן ומי מנגן, בוראן מקלסן ומי נתן בהם דופי? אלא נאין הן ומשובחין הן“ (בראשית רבה, יב). וכן התורה שבכתב נאמר בה: „לא תגרעו ולא תוסיפו“ (דברים, ה, ב), כי תורת ה' תמימה לא יחסר כל בה, שיהיה צורך להוסיף עליה. והתורה שבעל פה— „רב אשי ורבינא סוף הוראה“ (בבא מציעא, פו, ע"א) ובימיהם נחתם התלמוד ואין להוסיף עליו.

ובכל זאת אנו רואים בעולם, שמתרבים בכל יום המצאות חדשות שממציאים החכמים. וכמו־כן בתורה מתרבים הספרים, שחכמי־התורה מחדשים מדעתם. אולם כל החדשות האלה אינן יסודות חדשים, כי אף יסוד אחד אין ביד כל באי־עולם לחדש. וכמו שאמרו: „אם מתכנסין כל באי־העולם לברוא אפילו יתוש אחד אינן יכולין“ (בראשית רבה, פד). וכל החדשות שממציאים הם רק הרפכת היסודות, שכבר נבראו מבראשית, או הפרדתם. וכן הוא בשתי התורות שבידנו, שבכתב ושבכל פה. כל מה שתלמיד ותיק מחדש אינו מוסיף דבר וחצי דבר שאין לו מקור בתורה שבעל פה ובכל המקור אין קיום לכל התחדשות.

ולכן יש לו לאדם מישראל לדעת את התורה הכתובה והמסורה, כי כל התחדשות תורנית היא רק תולדה מהנחות וההנחות הן רק אלה הפתובות בתורה והמסורות בקבלה. ומטעם זה צריך כל אחד לקבל את הידיעות הראשונות מרוב מובהק. וכמו שאמרו: „עשה לך רב“ (אבות, פ"א, מ"ו). ואמרו עוד: „אעפ"י שחכם גדול אתה אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו“ (כתובות, קיא, ע"א). ורב הוא לא רק האיש המלמד, אלא כל דבר שיש בו לימוד. ובכלל זה גם הומן. העבר הוא מורה נאמן לכל אדם בפרט ולאומה בכלל. כי כל אומה ואומה יש לה לדעת מה שעבר עליה, כל המאורעות והמקרים שקרו לה, לשבט או לחסד, ימי עלייתה ויירדתה וזוהי תלמד להזכיר ולשמור את כבודה לעתיד. ואם כל האומות כך, האומה הישראלית לא כל שכן. בני ישראל צריכים להוקיר מאד את העבר. כי יש כמה זמנים, שהם נושאים וסובלים ולולא זכרון העבר המצמיץ את רוחם ומחזק את לבם בה, כי אז היו נכשלים ונופלים במלחמתם הקשה.

וזהו שאמרו: „ישראל לא ידע עמי לא התבונן“ (ישעיה, א, ג), ישראל לא ידע, לשעבר, עמי לא התבונן לעתיד לבוא. וכן הוא אומר, עם נבל ולא חכם (דברים, נב, ז), עם נבלי לשעבר, ולא חכם לעתיד לבוא“ (ילקוט, ישעיה). ידוע, שהשם „עם“ מורה על המון העם והשם „ישראל“— על החשובים והמצוינים שבעם. והגדולים שבעם יודעים את העבר מתוך לימוד וקריאה ועליהם אין להתאונן, שאין הם יודעים אותו. אבל יש להתאונן עליהם, שאין יודעים להוקיר את העבר לפי ערכו האמיתי. כי אלמלי הוקירו אותו היו משתדלים להפיץ את ידיעת העבר בין כל העם, כדי לחזק את לבם לקראת העתיד הנעלה הצפוי להם ואז היה העם מקבל את יסורי ההוה באהבה. ועל זה אמר: „ישראל לא ידע לשעבר“, הגדולים שבאומה אינם יודעים להוקיר את העבר וממילא „עמי לא התבונן לעתיד לבוא“, אין העם מתבונן לעתיד הצפוי. והנה ידיעת העבר היא קלה ונוחה להקלט בלב העם. אולם ההתבוננות מן העבר על העתיד היא חכמה גדולה. ולכן הוא אומר: „עם נבל לשעבר“, שאינו יודע את ידיעת־העבר הקלה, „ולא חכם לעתיד לבוא“, ולא כל־שכן שאין הוא מתבונן לעתיד. והכתוב מוסיף ואומר: „זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור“ (דברים, נג, ז), הוא מעורר את הלבבות לקנות את ידיעת העבר ולהתבונן ממנו

על העתיד. ואם תזכרו ימות עולם ותבינו שנות דור ודור תראו, כי "יצב נבולות עמים למספר בני ישראל" (שם, שם, ח), כי הציב את נבולות העמים למספר בני ישראל היושבים בתוכם. וכידוע, שהעמים שנרשו את היהודים מארצם, כספרד הרשעה, נתדלדלו ונתרוששו וירדו מטה מטה.

ובאמת העבר שלנו מלא ענינים נשנים. וחלק גדול ממצוות התורה"ס נקרא "מצוות זכרון", כי תכלית המצוות האלה לזכור את אשר פעל ה' לנו בימי-קדם.



ט.

טביעה מוסרית

בשם שיש טביעה מוחשית, פשאדם נטבע במים, כך יש טביעה מוסרית, בשנפשו טובעת בעמקי מצולת התאוות הנמכזות. ואנשיהמעלה המשקיפים על העולם השקפה מוסרית בנו את ההסרה מדרך הי בשם טביעה מוסרית. וכמו שאמר ר' מתיא בן חרש לר' יאשיה: "ר' מה לך לעזוב דברי אלהים חיים ולשטוף בדרך ארץ". (אבות דר' נתן, פ"א).

והנה אם אדם צולל במים אדירים חובה למשות אותו ולהצילו ממות. וכמו כן חובה להשתדל להשיב כל חוטא אל הדרך הטובה והישרה. ועפי"ז יש לבאר מליצת המשורר: "פי עזונתי עברו ראשי כמשא כבד יכבדו ממני, הבאישו נמקו חברותי מפני אולתי" (תהלים, לה, ח—ט). הוא מצייר, כי טבע פליכך במי העונות, עד שלא נשאר שום מקום לאחוז בו ולמשותו מן המים. והוא אומר עוד: "כמשא כבד יכבדו ממני", כמו הטובע השקוע במים כבד מאד במשקלו כמשקל המים הרבים שקלט אל קרבו, עורף על משקלו הטבעי, כך מכבידים עליו עוונותיו. או הפונה, כמו שער הטובע קולט לתוכו מים רבים והוא מכביד עליו ומשקיעו בתהום רבה, כן הוא אומר שעונותיו עברו ראשו, שגם שערו נשקע במים ואין עוד מקום להצילו. והוא מבקש רחמים מהי. ואח"כ הוא אומר: "הבאישו נמקו חברותי", כמו שהצולל במים יורד מתחילה לתהום ולא נודעו עקבותיו אלא למי שראה אותו טובע ואח"כ מתפקעת מררתו והוא צף למעלה, כן הוא בטביעה מוסרית. מתחילה עושה אדם עבירותיו בסתר ואח"כ מתפרסם חטאו ברבים. ויש בזה יתרון מצד אחד וחסרון מצד שני. היתרון הוא, כי בהודע רשעו בקהל רב לא יוכל עוד לכסות פשעיו. והחסרון הוא, כי מעתה יעשה כל מה שלבו חפץ בגלוי וברבים. וע"ז אומר המשורר, אם כי טובע הוא ועוונותיו עברו ראשו סופו להיות צף למעלה, כי "הבאישו נמקו חברותיו", שנודע פשעו בקהל רב. והיא מליצה רוממה מאד. שבנוגע לטביעה רוחנית כבד טבע וירד מצולה, כי לא נשאר שום דבר לאחוז בו ולהצילו. ובכל זאת הוא צף למעלה, כי הבאישו נמקו חברותיו. ומוסב למה שאמר למעלה: "אין מתום בבשרי" (שם, שם, ו). ועתה הוא מתחיל לשים לב למה שעבר עליו ומשוה לנגד עיניו את מעשיו הרעים והוא רואה שבאמת היה שוגג. כי יש אשר האדם בהיותו שקוע בבערותו חושב את העון למוזר ואחר"כך מתהפך המוזר לשוגג.



טבע האדם נוטה לטוב

יסוד גדול בחקירת האלקות הוא, כי הבריאה היתה רק להטיב, כי לו היתה לרעה, להכל ולבהלה, הרי נוח לו לאדם שלא נברא משנברא, שכן מלחמת-החיים כבדה מאד על האדם ויצרו מתגבר עליו בכל יום. אולם כל המצוות הן כפי טבע נפש האדם, שהקב"ה אצל עליו מטבעו יתי לנטות אל הטוב. והפרת ה', הפרת הנפש והפרת האדם הם יסודות מוסדים ועיקרים גדולים בדת משה וישראל. ושלש ההפרות האלה קשורות ומשולבות הן זו בזו, שכל מה שהאדם מביר את ה' הוא מביר את הנפש ומבין את ערך האדם. ולולא קלקל האדם את טבעו לא היתה לו שום יגיעה בעשית הטוב. פי רצונו היה מסייע לו. וכמו שכל הבריאה נבראה רק ברצונו ה' ובמאמרו, כן יש באדם רצון פנימי הנוטה כלפי טוב.



טבע היהדות ודינה

מודעת זאת, כי יש כמה דינים המתאימים לטבע היהודי.

והנה מה שאמרו: „אף-על-פי שחטא ישראל הוא“ (סנהדרין, מד, ע"א) בנוי על יסוד היהדות וטבעה, כי כן הוא בטבע. וגם המציאות מאמתת זאת. כידוע, שכל סבל הנדרתו צער וכל צער הוא בהכרח. וכל הכרח שהאדם יכול להמלט ממנו והוא אינו נמלט אות הוא, כי הצער יקר בעיניו יותר. ואנו רואים כמה מבני ישראל שסרו מדרך ה' והם נקראים בשם ישראל, אף כי הם סובלים מאד על השם הזה. ויש לחקור: מי ומה מקשרם להיהדות עד כדי לסבול עליה? וכלום אין אנו רואים, כי השם יהודי, היינו הקשר ליהדות על-פי השם בלבד, מספיק לסבול? ואם כן הדין „אף-על-פי שחטא ישראל הוא“ מתאמת בנסיון, אחרי שאנו רואים שהיהדות פועלת גם במעוטה. וכלל גדול הוא, שכל דבר שמעוטו פועל רבניו פועל יותר. ואם המעוט הזה, השם ישראל בלבד, פועל על יהודי, יש להבין כמה גדולה היא הסגולה בכל התורה והמצוה להמשיך לפות ישראל אליהן. ואם אנו רואים, כי גם האיש הבעוט בתורה ומצוות שם ישראל יקר בעיניו והוא קשור לעמו, יש לאמר שהסבל הוא ברנש והרגש מכריעו לכף זכות. אולם אלה הסרים מדרך ה' ובעוטים גם בשם ישראל וכבוד האומה ונוהגים שחוק וקלות-ראש בכל קדשי בני-עמם — עליהם יש לאמר אחת משתי אלה: או שנכרת מלבם כל רגש קודש או שסופי-סוף ימירו את דתם ויצאו מכלל ישראל...

והנה יש המתפללים על התנועה החרשה (הציונית), שעוררה יותר את החרשים שכם אחד על החרדים ושואלים בפתמים (ויש גם פמועדין להזיק...) מה זאת? אולם בעיני לא יפלא הדבר. פי המציאות מאמתת תמיד ובמציאות הלא רואים אנו, כי האהבה להעם והארץ תקנו בלבות אלה מבני עמנו, אשר כבר בנו עורף לביום היהדות בפועל. פי הלב מת לאחרונה. וכמו מי שמתעלה ומתחזק לזכות ומתחילים לשפשפו ולעוררו לתחיה — הלב מתעורר תחלה לחיים. כן הוא בענין זה. הלב היא האמונה הפללית באהבת העם והארץ ולכן מתעורר הרגש הזה תחילה לתחיה. וידוע, כי במדה שחסר פת אחד באדם, בה במדה גדול פחם ופועלתם של יתר החושים.

וכן הוא בענין שלפנינו. היהודי החרד פעולת כל חושי היהדות היא אצלו במדה שוה. אולם באלה שכל יהדותם נצטמצמה רק בנקודה זו של אהבת העם והארץ, פועלת הנקודה הזאת עליהם ביתר שאת.



טבע והכרת, עיון ושכל

יש כמה דברים שהאדם עושה אותם מצד הטבע וההכרת. ואם ההנהגה הטבעית וההכרחית מועילה לשלמות הנפש, אין ספק שיש להגיע אליה גם מצד השכל והעיון. כמו הפראים שאינם יודעים מטחינה, בשול ואפיה ומסתפקים בזרעונים ומים לאכילה ושתיה. ואף כי הם עושים פן מצד ההכרת, מפל מקום הרי זה מוכיח, שהנהגה כזו יש לה מקום בטבע. ואחרי שהנהגה כזו מועילה הרבה לשלמות הנפש אין ספק, כי ביד האדם הנעלה להגיע אליה גם מצד שכלו והתפתחותו. וידוע, שהפילוסופים הגדולים חיו חיים כאלה, אולם הם לא עשו כן מצד ההכרח אלא מצד השכל והרצון. ויש בזה מפנישת הקיצוניות. וכן הוא במסירת-נפש. ללא היה בטבע האדם להגיע למסירת-נפש לא היה בא הצווי עליה. ואחרי שישנא בטבע יכול האדם הגדול להגיע אליה גם מצד שכלו ויריעתו.

ויש לדעת, כי כל עניני התורה הם בטבע האדם. אולם בהיות, כי אין הכרח טבעי להתנהג בדרכי התורה, צריך האדם לקנות חכמה ודעת פרי להתנהג בהנהגת התורה. וידוע, כי המוכרחים לעשות דברים מצד הטבע עושים ואינם קובלים. אבל העושים דברים מצד השכל מעטים הם. וכשאמרה התורה: „קדושים תהיו“ (ויקרא, לב), שביאורו הוא: „קדש עצמך במותר לך“ (יבמות, כ, ע"א) הכונה היא, שלא מצד ההכרח ינור האדם מתענוגי העולם הזה, אלא מצד השכל. כי אחרי שהאדם יכול לעשות פן מצד טבעו, מפני מה לא ימלא השכל מקום הטבע? ובאמת צריך השכל לעמוד במדרגה יותר גדולה מהטבע. ובהיות כי הרצון והיכולת פועלים זה על זה, היכולת פועלת בשליטה, שלא ירצה האדם מה שאין ביכולתו, והרצון פועל בחיוב, שהאדם ירחיב נבולו יכלתו, צריך האדם להגיע למדרגה כזו שבכל איסורי התורה יגביר את הרצון וממילא יתרחבו נבולי היכולת.



טבע ומקרה

כל ענין טבעי מתגבר על המקרה. אנו רואים, שהחולה, אפילו תקפה עליו מחלתו מאד, יכול לשוב לאיתנו כל עוד יש בו זיקיחיים אחר. פי החיים הם בטבע והמחלה היא במקרה ולכן מתגבר הטבע על המקרה. אם אבן נזרקה למעלה, הנה הזריקה היא מקרה ומשיבת האבן לארץ היא בטבע, לכן פכלות כח הזריקה תרד האבן למטה. וכן האש העולה מטבעה למעלה. ואם תאחו אש בעץ, הנה אך יכלה כח האחזיה תעלה האש למעלה כררפה מטבעה. וגם בעורנה אוזות בעץ עולים ממנה שביכים ונצוצות מעלה-מעלה, פי הטבע מתגבר תמיד על המקרה. וכן אם נעשה פתם שחור בכגד לכן יש עצות איך להסירו. פי הלבון הוא בטבע והשחוררית היא במקרה.

הטבע חזק מן המקרה והטבע מתקיים יותר מן המקרה. ובכל עת אשר המקרה נלחם עם הטבע יד הטבע על העליונה. אם נזרקת אבן למעלה בא המקרה בהתנגשות עם הטבע ואז יד הטבע על העליונה, פי המקרה לא יתמיד. וכשבלה כח הזריקה נופלת האבן על הארץ. וכן בדמיון המובא למעלה, בבתם שחור על בנד לבן. פי המקרה לא יחדור בטבע פנימה. ואם החומר הוא לבן בטבע ונעשה בו כתם שחור לא חדר הפתם לתוך הלכנונית אלא צף ועומר על פניה ולכן הוא מתבטל על-ידי דבר מלאכותי. ולו היה בכחו לחזור לפנימיותה של הלכנונית, פי אז היה מהפך את הלכנונית (פלומר המקום שבו דבק הפתם) לשחוררית והיה ענין טבעי ולא מקרי. אבל נדר המקרה הוא, שאינו חודר כלל לתוך הטבע. וכן הוא בעניני הדת הדרושים דבוק פנימי והתקשרות אמיתית. הקשר של ישראל לתורתם ולדתם הוא קשר טבעי וגם אם בא לפרקים פירוד הוא רק מקרי. פי איננו חודר לגוף הקשר וכשעובר המקרה שב הקשר להיות פשהיה.

טבע ונס (א)

הטבע הוא ענין מוטבע, פי כל הפחות שאפשר להתבונן בהם מוטבעים הם באדם. והנס הוא מה שמתנוסס לעינים. ולכן יפה כתבו הקדמונים, שיש הנהגה טבעית ויש הנהגה נסית. בהנהגה הטבעית הגרעין האלהי, שישנו גם בהנהגה כזאת, הוא כמס וטמון בפנימיותה והוא שקוע שם עמוק עמוק ואינו יכול להגלות לעינים הרואות רק את שטחיותו של כל דבר ולא את פנימיותו. ובנוד להנהגה כזו היא ההנהגה הנסית היוצאת מהרגיל והמציאות, עד פי גם סתום-העינים, הרואה רק לשטחיותו של כל דבר מבין פרגע, פי אצבע אלהים היא. ואחרי שהסבה הראשונה של כל דבר שישנו במציאות הוא הקב"ה, רצונו הפשוט הפלתי בעל תכלית, לכן קראו לכל דבר בשם הראוי לו לפי ערך ההתגלות האלהית הנראית בו. במקום שההתגלות בולטת נקרא הדבר נס, פי עומד הוא לנס ולתפארת וכבוד ה' עליו מתנוסס. ובמקום שהאלהות כמוסה ונעלמה בעומק הדבר נקרא טבע.

ובכלל השמות "נס" ו"טבע" הונחו רק מצד זה. "נס" הוא הגלוי והניכר (היינו האלהות, אחרי שרק האלהות מעמדת את הדבר) ו"טבע" הוא מה שמוטבע בעומק הדבר. אולם כאשר יגיע העולם לאותה המדרגה, שאור השכל יבהיק בשעור הראוי עד שיוכל האדם להסתכל באלהות שפטבע כמו באלהות שבנס, אז אפשר יהיה לקרוא את הטבע בשם נס. וכמו שאמר החכם, פי הנס הוא מצד שהנס איננו נס ולו היה נס, פי אז לא היה הנס נס פי אם טבע.

טבע ונס (ב)

מודעת, פי יש שני מיני הנהגות, א) הנהגה טבעית, ב) הנהגה נסית. וכל ענין חדש הנראה כבריאה חדשה הוא תולדות ההנהגה הנסית וכל דבר המתנהג על-פי חוקי-הטבע התמידים הוא תולדות ההנהגה טבעית.

והנה ענין שבת ערכו גדול מאד, משום שהוא את על חידוש העולם. וכמו שאמר הפתוב: "פיני ובין בני ישראל את העולם פי ששת ימים עשה ה' "

את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שמות, לא, יז), וכן: "זכור את יום השבת לקדשו" וגו' "בי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" (שם, כ, ה-יא). ולכאורה אינו מובן, איזה אות שייך בזה? הרי המאמינים אין להם צורך באות והרוצת להכחיש בחידוש העולם יכחיש גם פקדושת שבת ולא ישמרנה. ולמה צותה התורה על שמירת שבת לאות על חידוש העולם, הרי בתורה גופה מבואר שהעולם הוא מחודש. שכן כל הבריאה מפורשת בתורה ומקרא מלא הוא: "בראשית ברא" (בראשית, א, א) והכתוב הולך ומונה כל סדר הבריאה וכל מה שנכרא מששת ימי בראשית. אולם הענין הוא כן. אם נתבונן היטב נראה, כי אין כל חדש תחת השמש. כל מה שנמצא עתה בעולם היה בשכבר הימים, אין נכרא אחר חדש ואין העולם מתקיים אלא מהנכראים מכבר. וזה אות נאמן, כי העולם הוא מחודש, שבזמן מן הזמנים נברא העולם וכל הנמצאים בו ומאז אין ברירה חדשה נבראת אלא שהנכראים פרים ורבים זה מזה. וזוהי כונת המדרש: "מטרונה שאלה את ר' יוסי בר הלפתא אמרה לו: לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו? אמר לה: לששה ימים פדכתיב: "בי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" (שמות, לא, יז). אמרה לו: מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו? אמר לה: הקב"ה יושב ומוזוג וזווג" (בראשית רבה, טח). כלומר, כל קיומו של העולם הוא על יסוד ברירה ורבייה, הצמחים ובעלי החיים מזדווגים זה עם זה ועושים פירות. כי אין עוד ברירות חדשות אלא החמרים מוכנים ועומדים מששת ימי בראשית, וכל מעשי הקב"ה הם להשגיח על ההזדווגות. פי גם ההזדווגות היא רק בהשגחה מיוחדת. וכמו שההזדווגות האנושית אין בכח שום אדם לפעול בעצמו בלא רצון הקב"ה, כן ההזדווגות בעלי החיים, הדוממים והצמחים, נעשית ברצון הקדוש-פרוך-הוא. ושבת היא האות על הפסקת הבריאה, שמיום שפלה הקב"ה מלאכת העולם לא נבראה עוד ברירה אחת חדשה. וזוהי ראייה מוכרחת על חידוש העולם. ושבת היא אות על הבריאה הטבעית, כי מאז התחיל העולם להתנהג בהנהגה טבעית, עפ"י יסודי הבריאה שברא הקב"ה בששת ימי בראשית. והוא הטביע בטבע, שיסודות הבריאה ישמרו את ההזדווגות הראויה לכל אחד ואחד כפי טבעו ויולידו חמרים חדשים והחדשים יולידו שוב חדשים עד עת קץ. וכל ההנהגה הטבעית מכוונת פנגר שבת, פי שבת מורה על ההנהגה הטבעית שהיא כולה אלהית. וההנהגה הנסית מכוונת פנגר ימי הבריאה, שכן כל נס הוא כבריאה חדשה, וכמו שאמר הכתוב: "ואם בריאה יברא ה'" (במדבר, טז, ל). פי קיום הבריאה הוא בטבע ובטול הבריאה הוא דבר מחודש. ומובן, שהבורא שברא את הנכרא יכול גם לבטלו.

וזוהי כונת המאמר: "אני הוא שהתניתי עמו כך התניתי עמו מתחילה שאני קודעו, שנאמר: וישב הים לפנות בוקר לאיתנו" (שמות, יד, כז) לתנאו שהתניתי עמו בתחלה" (שמות רבה, כא). הפונה, שבשעה שברא הקב"ה כל הנכראים התנה עמהם, שבשתינו השעה ויהי רצון מלפניו לבטל את הבריאה תבטל. כי כל תנאי הוא תולדת הרצון. ואחרי שהבריאה היא ברצונו החפשי הריהו יכול גם לבטלה. ומה שדרשו דרשה זו מן "לאיתנו" כוונת לאמר, שלא היה כזה שינוי בתכונתו של הים מכפי שהיה מקודם. כי כל שינוי שנעשה בדבר ניכר אף לאחר בטולו, דרך משל. כלי שניקב, או שנסדק, ונתקן, ניכר אף לאחר התיקון, שיש שינוי בכלי, שמתחילה היה שלם ועתה הוא מתוקן. ואם היה נעשה חידוש בים, שינוי מפפי שהיה בעת הבריאה, היה השינוי ניכר גם אחר כך כששב למקומו.

אולם אחרי שפריאת הים היתה מתחילה על הנאי זה, שפשתבוא שעתו להקרה יקרע, הנה אחר כך פששב הים למקומו היה כמו שהיה. וכמו כלי הנעשית חוליות-חוליות, שמפרקים אותו ומחברים אותו שוב וכל חוליה וחוליה באה על מקומה, ואין כל שינוי ניכר בו. ולכן דרשו „לאיתנו“, שהכונה כמו שהיה מתחילה בלא שום שינוי. ובאמת הרי היה בו שינוי, שהרי נבקע ונעשה לחרבה, אלא מפיוון שעיקר ברייתו היתה לשם כך ובתנאי זה, הריהו ממש פכלי הנעשה חוליות-חוליות על-מנת לפרקו ולחברו.

יוצא מזה, כי כל נס שהוא שינוי מתיחס לימי הבריאה, שבעת הבריאה הותנה עם הנבראים שיתבטלו וישתנו כשיהיה צורך. אולם ההנהגה הטבעית היא תולדת השבת. ולפיכך חייב אדם לקדש את יום השבת, כי אז יש לו להתבונן בכל מעשי ה', שפן בשבת נשלמה כל הבריאה והקב"ה נעשה ארון עולם. וכל זמן שהעולם לא ננמר ולא נבראו עוד כל הברואים היה עמוק כפיכול בבריאה. והאדם נברא בסוף פדי שיתבונן לכל הבריאה. וכמו שאמרו: „אדם נברא בערב שבת ומפני מה? וכו', ד"א כדי שיכנס לסעודה מיד" (סנהדרין, לה, ע"א), שפוח הראה הקב"ה שהאדם מוזמן לעולם להשתמש בו. וכמו שהאדם חייב לברך על כל דבר שהוא אוכל ונהנה, לדעת כי הפל הוא מאת ה' וכמו שהקב"ה צוה להקדיש כל ראשית, כגון בכור, בפורים, חלה, עומר ושתי הלחם, פן מיד כשנברא האדם היה חייב להתבונן ולדעת, כי העולם ומלואו הוא של הקב"ה ואין לו רשות להשתמש בו וליהנות ממנו. כי הארץ לעולם עומדת והאדם הוא רק זמני. אולם הקב"ה ברצונו הפשוט הרשה לאדם לעסוק בעולם ולעשות בו כרצונו, לבנות ולסמור, למעת ולעקור, לזרוע ולקצור. ובוה יש לחשב את העולם כאילו הוא שלו. כגון „אומן קונה בשבח בלי" (בבא קמא, עט, ע"א) שמתחילה יש רשות לאומן לעשות בכלי ואחרי שיש לו רשות לעשות והוא משפית את הפלי הריהו כשלו. וכן האדם. בזה שניתנה לו רשות לעשות בכל נמצאי העולם כחפצו ורצונו נעשה העולם כשלו. אולם עד שהותר לו להשתמש בעולם צריך הוא לדעת, שהעולם ומלואו הוא של הקב"ה ואסור לו לנעת בשום דבר, או לשנות דבר. כי כל מלאכה היא שינוי, והרי זה כמי שבא לבקר בבית חברו והוא רואה שם כמה חפצים, ספות, שלחנות וכסאות שאין לו רשות לשנות בהם, כי הם אינם שלו. ולכן אין רשות לאדם בשבת לשנות שום דבר בכל נמצאי העולם, שאז הם עוד של הקב"ה. ורק אחרי שהתבונן והוא יודע הפל הרשה לו הקב"ה, שהוא ארון עולם, להשתמש בעולם כחפצו.

טבע ושכל

יש לדעת, כי טבע ושכל מתיחסים זה לזה, כלומר, פל מה שהוא ענין טבעי ביד השכל להשיגו וכל מה שאיננו ענין טבעי אין ביד השכל להשיגו. והוראת „טבע" היא מלשון טביעה, שהאלהות שבה טבועה עמוק עמוק ואינה נראית בהשקפה הראשונה. בנגוד לענין נסי, שהאלהות שבו נראית גלוי לעין וגם בלא התבוננות עמוקה יש לדעת כי הוא ענין אלהי. ובשעה שהדבר מובן בשכל יש מקום לקצרי-דעת ולחלשי השכל לחשוב, כי אין בזה ענין אלהי. אף כי באמת הטבע בעצמו מלא אלהות. שפן מי ברא את הטבע אם לא ה' בורא הפל? אלא שיש מקום לטועים לטעות. מה שאין פן בענין נסי, שהשכל אינו משיגו, וכל אחד יודע, שהוא ענין אלהי.

ומההנחה הזאת יש להוציא כלל חדש. שכל ההתחלות אינן בפופות לממשלת השכל ואין מקום בשכל האנושי להשיג. ורק תוצאות ההתחלות נכנסות בתחום השכל האנושי. כי כן יסדר הפורא מראש. והדבר יובן בהסבר זה. אחד מנדולי חוקרי הטבע ממציא בשכלו מכונה חדשה לצרכי האדם וכונתו היא להקל על האדם. כמו המצאת מסלתי-הברזל, או אניתי-הקיטור, שהן עשויות להקל מעל האדם את טורח הנסיעה ממקום למקום. ובהיות כי המכונות האלה עשויות לשמוש האדם, על המכונן לגלות לאחרים איך להתנהג במכונתו באופן שתוציא מטרתה, שאם לא בן לא תהיה שום תועלת מהמצאת המכונה. אולם המכונן מוסר את הידיעות במדה מצומצמת. היינו רק בשעור ההכרח להשתמש במכונה, אבל עצם מלאכת המכונה, איך היא נעשית ועל מה ארניה הטבעו — זה לא ימסור לאחר בשום אופן. אנו רואים אפוא, כי ההתחלה, היינו עצם המצאת המכונה, תשאר כמוסה לעולם, שאין בכה בני-אדם להשיג מעצמם עשית המכונה ואופן מציאותה. ובאופן פזה נוסדה הפריאה. עצמות הפריאה אין ביד שכל האדם להשיג בשום אופן. וענין קדמות הוא מהרברים שקצרה דעת האדם להשיגם, כי זהו ענין „מה לפניו ומה לאחור“, שאין בו תפיסת-השכל. ואהי-על-פי-כן הרי בהכרח יש קדמות. וזהו מקל המכה על קדקדם של הפופרים הרוצים להכתיש במציאות ה' ואומרים, כי העולם הוא קדמון. והם אינם יודעים, כי בזה הם חותים נחלים על ראשם. כי במה שהם חושבים להקל על השכל הם מכבירים עליו עוד יותר ועושים את הדבר לפלא היותר יותר גדול. שהרי קדמות אין ביד השכל להשיג ואם פן מה הועילו החכמים בעיניהם האומרים, שהעולם הוא קדמון? הלא תגדל התמיה עוד יותר: מדוע לא ישיג השכל ענין הקדמות? אולם פשאנו אומרים ומחזיקים ברעה המתאמת ליסודי האמונה, כי הקב"ה ברא העולם והמציאה יש מאין, אפשר להבין מדוע לא ניתן ענין הקדמות להשגת השכל. כי אחרי שהקב"ה ברא את האדם וכל פחותיו וכשרונותיו הם מהקב"ה, אי לזאת ברא את שכלו באופן פזה שלא ישיג את עצמות הפריאה והפוריא, כי גבול עשה לשכלו של האדם ומסר לו רק תוצאות הרברים ולא עצמות מציאותם.

ובזה מבואר מה שאמרו: „שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן: מפתח של נשמים, מפתח של חיה ומפתח של תחית-המתים (תענית, ב' ע"א). כי כל אלה הן התחלות ממציות חדשה, התחלת חיים חדשים וההתחלות לא נמסרו לשכל האדם וממילא לא נמסרו להטבע ומפתחותיהם הם רק בידו של הקב"ה.

ומתנאי השלמות הוא, שהאדם ישתדל, שיסכים השכל עם הטבע. אם מטבעו משתוקק האדם לענין אחד מעניני הגוף ישקול את הענין במאזני שכלו. והשכל הוא השכל היהודי, היינו שהוא מתאים לדרכי התורה ואם גם דעת התורה מסכמת לזה יתנהג פן. וההנהגה שמקורה הוא רק בטבע, שהאדם עושה כן רק משום שמטבעו הוא משתוקק להנהגה זו ונחנה ממנה הנאה נופנית והוקי השכל אינם מסכימים לה, כי היא נגד דרכי התורה — הנהגה זו אינה ישרה וראוי להעבירה מן העולם.

אולם יש לדעת, אם כי כל אחד חייב לסדר הנהגתו לא לפי תשוקתו הטבעית אלא לפי חוקי התורה, בכל זאת אין לסמוך על השכל לכך אם אין אפשרות גם מצד הטבע להתנהג בהנהגה כזו. אם השכל, למשל, מעורר את האדם להנור

לגמרי מעיני העולם ולהתרחק עד הקצה האחרון, יש לו לאדם להתבונן, אם אפשר לו להתקיים בהנהגה כזו מצד הטבע האנושי. וכל עוד לא ידע, פי יש בטבע מקום לאדם לחיות בהנהגה כזו, אין לו להתנהג כן. ואם אדם מתנהג בהנהגה מצוינת בנוגע למיעוט תענוג ולמיעוט הנאה מן העולם. יש לדעת, פי הנהגה כזו מתאשרת הן מצד חוקי השכל והן מצד חוקי הטבע. פי זה ברי, שאילו היה הטבע מתנגד להנהגה כזו לא היה האדם מתנהג כן, פי הטבע עושה את שלו לתבוע את חובותיו וללא היה בטבע האנושי להתקיים בעולם בהנהגה כזו. לא היה מתקיים. אלא שבנוגע לחוקי השכל יש לאמר שהוא ענין פרטי, היינו שרק הוא בעצמו חושב בשכלו שיש להתנהג כן, אבל בנוגע לחוקי הטבע זהו ענין כללי. ויש בזה מפנישת הקיצוניות. בסוף החקירות מגיע האדם להתחלת. החוקר בסוף חקירותיו מגיע להסתפקות בעשבים ובמים, כמו שחי הפרא העומד במדרגה הראשונה. וכמו שמסופר על הפילוסוף הידוע, שהסתפק בעשבים ומים. וכן: „מי שלימו קודמי באנמא“ (עירובין, כב, ע"א). פי השכל מעורר את האדם להסתפק גם בזה. אולם לולא היה בטבע להתקיים באופן זה לא היה השכל מועיל כלום. וקיומו של הפרא מוכיח, שיש אפשרות בטבע להתקיים. והחוקר מגיע גם בשכלו לזה. והדברים ארוכים.



טבע ותורה

יש לדעת, פי הטבע והתורה הולכים שלובי-יד. לא לכד שהתורה אינה מתנגדת אל הטבע, אלא שהיא הולכת יד ביד עם הטבע. התורה הופיעה בעולם וקרני-אור מידה להאיר את העולם בימים שגם הטבע אוצל מהורו על כל העולם. בחורש זיו, הוא סיון, בתקופה היותר נהדרה להטבע, שהוא משפיע הרבה טוב על העולם, הופיעה בעצם הודה גם התורה. וכל חקי התורה הם פפי הטבע. וגם מזה יש לדעת עד כמה מתאמת התורה אל הטבע. פי הטבע הוא כללי וכל הפחות הנטועים באדם הם כלליים ואינם נחלקים, וכמו שאמרו: „פלגא ברקיע לא יחבי“ (יומא, סט, ע"ב). פי הפחות לא ניתנו להתחלק, שעל זה יפעלו ועל זה לא יפעלו. אם יש באדם פח התשוקה לכסף לא ידע שבעה. וכן כל התאוות, שבחלק ידוע יש להשתמש בהן. וכפי השקפה ראשונה קשה הדבר: למה באמת לא ניתן גבול וחוק להטבע? אולם בזה מוטל גודלה של הבחירה, שבשכלו ישים האדם קץ וגבול לכל פח וכח כמה להשתמש בו וכמה בחלק המנגד. פי זהו כל יעור הבחירה. וגם התורה כללה כללים ולא חלקה. ויש לנו כמה מקומות המוכיחים, שעל-פי דיני התורה לא היה שום חלוק ורק החכמים חלקו בה. [כמו לענין המטמא והמדמע דפליגי חזקיה ור' יוחנן אם דבר תורה אחר שוגג ואחד מזויד חייב או פטור (גיטין, נג, ע"א), אבל שניהם מודים, שמן התורה אין חילוק בין שוגג למזיד וההבדל הוא מדרבנן. וכן לענין משעבדי (בבא בתרא, קע"ה, ע"ב) עולא ורבה שניהם מודים, שמן התורה אין שום הבדל בין מלוה בשטר למלוה על-פה וההבדל הוא רק מדרבנן].

ולפי זה נמצא ישוב מספיק להחזיון שבטבע, שכל הרוצה לתקן דבר הוא סובל הרבה. והביאור הוא, פי כל הפחות הם כלליים וכל פח וכח יש לו כח המנגד. לכח האהבה יש פח השנאה, לרחמנות — אכזריות, וכן לכל פח מוסרי טוב יש לעומתו כח מוסרי רע. ולו ניתן בטבע, שהשמוש בכח היה לו גבול מפסיק לא

היה עוד פה כללי. ואחד הפחות הטובים הנטועים בנפש האדם הוא להיטיב לזולתו. בין בגשמיית ובין ברוחניות. ולו היה נבול לסבל האדם על השתדלותו להיטיב לזולתו ולהעמידו בקרן אורה, לא היה הפח הזה כח כללי. וכן להיפך. לו היה בטבע, שבשעה שהוא מטיף מוסר לחברו ומשתדל להיטיב מצבו המוסרי ייטיב זה דרכו, כי אז היה קץ וגבול להפח הרע. ולכן נבראו כל הפחות סתמיים, אין קץ לכח הטוב ואין גבול לכח הרע. והמיטיב לזולתו יש בכחו לבלי להטמע מלהורות לו הדרך הישרה והטובה גם בשעה שהוא סובל הרבה על זה. ולהיפך, מי שהתיצב על דרך לא טוב יש בכחו לעמוד במקום אחד ולא לזוז מדרך הרע גם אם חברו ירבה להוכיחו ולהעמידו על טעותו.



טבע מורגש וטבע נעלם

טבע מורגש הוא כל דבר שהאדם מרגיש בטבע, כמו תשוקת האכילה ורגש הצמאון והשינה. וטבע נעלם הוא שהדבר יש בטבע אלא שאין האדם מרגישו. ובהליכות עם ישראל יש נטיה, שהיא בעין טבע. והוא הקשר האלהי שבין ישראל להקב"ה שאינו יכול להנתק. וכמו שאמר הנביא: „והעולה על רוחכם היו לא תהיה“ וגו' „אם לא ביד חזקה ובורוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוד עליכם“ (יחזקאל, כ, לב—לג). שלכאורה אינו מובן, שהרי סוף־סוף אם יחפצו ישראל לפרוק, חלילה, עול מלכות שמים מעליהם לא ירעו להם העמים. אולם באמת נטוע זה בטבע עם ישראל, אלא שאיננו מורגש, כי הוא ענין רוחני ואלהי.

ובכלל כל הדברים העומדים ברומם של חיי האומה יש להם גם מניע הכרחי, שהוא לא רק מניע מוסרי, התלוי בבחירה. ויש שהמניע הטבעי הוא מורגש ויש שהוא נעלם. דבר שבאמת הוא ענין מוחשי שייך לטבע המורגש, פאכילה, שתיה, שינה וכל מחסורי הנוה, שיש בהם ענין מוחשי והם עומדים תחת הטבע המורגש. אולם דברים שיש בהם ענין רוחני ואלהי יש בהם מניע נעלם, שגם הוא ענין טבעי. כי כל דבר שאינו מוסר להבחירה ויש לו נטיה והכרח הוא ענין טבעי. שזהו ההבדל בין טבעי למוסרי. הטבעי יש לו נטיה עצמית וגופנית ולהמוסרי חסרה הנטיה העצמית ורק השרידים, יחידים הסגולה, זוכים לעשות את הטבעי והמוסרי אחד, וכיוצאים מן הפלל אין אנו מדברים.

אולם כל זה הוא בענינים פרטיים, אבל בענינים כלליים, יש גם להמוסרי נטיה עצמית והוא נעשה כמו הטבע הנעלם שאיננו מורגש. וכמו שבכלל האדם ישנם דברים הפועלים עליו והוא לא חלי ולא מרגיש (כמו פעולת האברים הפנימיים ומרוצת הרים) כן הוא בזה, שהאדם איננו מרגיש את הפעולה שפועל עליו הטבעי הנעלם.



טבע פעולת ההתפתחות

מודעת, כי ההתפתחות וההשתלמות מרחיבות דעתו של אדם ומרחיבות את גבולי השכל. כל מה שהאדם מתפתח, מתרחבים גבולי שכלו בידעות רבות, רמות ונשנוכות. אולם לא נכחד מפל איש, אשר תכלית ההתפתחות היא לפעול על הלב, לבער מתוכו את הקוצים והדרדרים, שלא יתאוה לכל רע ויוחר מפל חטא ועוון.

יודע, כי כל פעולה קשורה אל התכלית וכשאינ התכלית יוצאת יש להטיל דופי בעצמות הפעולה. דרך משל. אדם עוסק בעשית מכונה — יש להמכונה תכלית ידועה ובשביל התכלית הוא עוסק בפעולתה. ואם אין הפעולה מוציאה תכלית, יש להחליט, כי מגרעת בפעולה והיא להבל ולריק. אם הוא עמל ויגע בפעולת מכונת-קטור ליסע בה במסילת-ברזל, או לעוף באויר ואין המכונה זזה ממקומה ואי-אפשר ליסע בה, או לעוף באויר, מוכן כי יש חסרון בפעולתו וטעה בחשבונו ולשוא היה עמלו. ובהנהגת העולם אנו רואים, שאחרי כל ההתפתחות וההשתלמות עוד לב האדם מלא און וכל מחשבותיו הן רק להרע ולהשחית והוא גרוע מן החיה. פי כל החיות הטורפות והדרוסות העשויות מטבע בריתן לטרוף את האדם מקבלות מרות ויש תחבולות לחנכן ולהרגילן לאדם, שיתרועעו עמו, ולא לבר שלא יעשו לו רע, אלא עוד יהיו שומרים לראשו. כידוע כמה עובדות, שאריות ונמרים נעשו לבני-תרבות והגינו בכל גבורתם על בעליהם. והעובדות הללו מספיקות להראות לנו עד כמה יש בידנו, להרגיל את החיות הטורפות להתרועע עם האדם באחים ורעים. ולהגן עליו מפל רע. ורק חיה אחת יש בעולם, שאין בידנו להרגילה אל האדם והיא — האדם. כל מה שעמלו ספרי המוסר והחקירה להטות לב האדם אל הטוב עלה עמלם בתוהו ועוד לב האדם מלא תוך ומרמה וכל מחשבותיו הן להרע ולא להיטיב. ואם פן יש לנו הרשות להטיל דופי בפעולת ההתפתחות ולהראות בעליל, שההתפתחות נתרוקנה מתכנה ואין בה שום ממש. ורעיון זה עלול לגרום הפסד להאנושיות. פי תכלית האדם היא להעלות למעלה ולהרבות בידיעות ואם יחדל לקנות דעת — מותר האדם מן הפהמה און.

אולם האמת היא, פי ההתפתחות מועילה הרבה וסופה לפעול גם על הלב. פי יש תכלית היוצאת מיד ויש תכלית שאינה יוצאת אלא לאחר זמן. והתכלית של הטבת הלב היא מן התכליות שאינן יוצאות מיד. פי ההשתלמות פועלת על השכל והשכל פועל על הלב. והפעולה על הלב אינה בנקל. פי כל עוד שלא ידע האדם את הרע שבמעשיו אין תקוה שיטיבם, אחרי שאיננו רואה בהם כל עול. אולם כשתתרבה הדעת ותגיע למדרגה גבוהה תפעל גם על הלב. וגם לעת פזאת, שאין אנו רואים עוד הוצאת התכלית האמיתית, היינו הפעולה על הלב, אין ההשתלמות פעולה ריקה. פי כל מה שהשכל מתפתח, מתישרת המסילה להגיע להטבת הלב, אף פי הידיעה והמעשה אינם הולכים עוד שלובי-יד. ויש היודעים את המעשים הטובים וגדריהם ואין בהם עוד פח להטות את הלב. אולם כאשר תרבה ותגדל הדעת סופה לפעול על הלב. פי כל פעולה זוקקת ידיעה, רצון ויכולת. והידיעה היא המדרגה הראשונה והראשית. וכימי הפינים, כאשר השכת הפערות פסתה ארץ, לא ראו עמל ואון בשרפת יהודי על אמונתו. וכימינו אלה הגיעה ההתפתחות לאותה המדרגה, שמתביישים, לפחות, לשרוף את היהודי בפומבי. אמן גם היום פורים שחת להפיל בה את היהודי, אולם הפורים עושים את שלהם בתחבולות ומזמות שלא יהיה נראה לעין, כמו גזרת ההנבלות הידועות. פי ההתפתחות פעלה רק על השכל להבין את העול ולא פעלה עוד על הלב למנעו מעשות את העול. ולכן העושים את העול מכסים אותו מעין רואים. אולם ידיעת העול הועילה למצער שמשתדלים הם להסתירו ולהלבישו מחלצות היושר. ואחרי שידיעה ויכולת ורצון הסיחם עמודי הפעולה והידיעה פועלת הרבה על הרצון יש תקוה, פי כאשר תתרבה הידיעה תפעל על הרצון וכל הרשעה כולה כעשן תכלה.

טבע, שכל, דין ותועלת

הטבע, השכל, הדין, התועלת — כל המושגים האלה קשורים הם ומשולבים זה לזה. כל עניני הטבע שהטביע הקב"ה באדם ישנם בשכל. ויש שהדין בנוי על הטבע. כמו "שתיקה כהורגה דמיא" (יבמות, פו, ע"ב), שנוסד על טבע האדם. האדם לפי טבעו איננו עשוי לשתוק בשעה שהוא רואה, כי הוא יוצא חייב בדבר שהוא יודע שהדין עמו. ויש בזה גם ענין שכלי, כי שכלו של אדם יתן בינה בלבו לכל יחדיש ככלע צדקת נפשו לעיניו. ואם רואים אנו שהוא שותק ונסתתמו טענותיו, יש לנו להחליט שיודע הוא, כי חטא ואין לו במה להצטרק. והדין נוסד בזה על הטבע ועל השכל. וכל זה הוא ענין אלהי. שהקב"ה הטביע את הטבע והשכל וחקק על פיהם את הדין. וממילא מובן שהוא לתועלת ידועה. כי לולא זה לא היה הקב"ה טובע את הטבע הזה. והדין הוא כמו מסובב מהטבע והשכל, כי אחרי שהטביע הקב"ה את הטבע חקק את הדין.

ודיני אכלות בנויים הם על יסוד הטבע האנושי וערוכים על פיהו. כי הננו רואים, שצער האכל הולך הלך וחסור מיום ליום, עד שבהמשך הזמן הוא פג לגמרי והמת נשתפת מן הלב. ועל-פי הטבע הזה ערוכים ונתונים דיני האכלות. ביום הראשון, יום האנינות, ניתנו דינים חמורים מאד. ואח"כ הוצבו גבולים: שבעה ימים, שלשים יום, שנים עשר חודש, שבכל אלה דיני האכלות הולכים ורפים ואחר שנים עשר חודש אין זכר עוד לדיני האכלות, כי אז נשפח המת מן הלב. באופן שבשעה שנמרת האכלות המוסרית נשלמת גם האכלות הטבעית. ובאמת יש לאמר, כי כל ענין האכלות המוסרית מסובב מן האכלות הטבעית, בשעה שבטבע יש עוד מקום לזכרון הצער והאבל. וכל תנועה לכבית בהכרח שתעורר איוז פעולות ומעשים. שנאה לכבית מעוררת לפעולה ומעשים המתאימים להשנאה הכבושה בלב. שמחה לכבית מעוררת לפעולה המתאימה לשמחת הלב. ועל-ידי המעשה מתגשמת יותר התנועה הלבבית. כי כל דבר שבלב בלי תוצאה נשמית איננה ניכרת כלל ועלולה ללכת הלך ורפה. ועל-ידי המעשה הנותן להתנועה הלבבית מקום לצאת מפת אל הפועל מתחזקת התנועה הזאת יותר ויותר. וכמו שכתב החסיד ב"חובת הלבבות" לענין תפילה. אמנם עיקר התפילה ויסודה היא כונת הלב וכמו שאמר: "איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה (תענית, בע"א). אולם איזו הניחו חכמים את התפילה רק על המחשבה לא היתה פועלת והיתה הולכת ורפה והניצוץ שבלב היה הולך ובכה. ובוה שהתפילה יש לה מוצא ברפור ובמעשה מתחזקת גם המחשבה. וכן כל תנועה שבלב אם לא תתקשר למעשה רב אין קיומה בטוח. אולם יש לדעת, כי הפעולה שאינה יוצאת ממקור פנימי, שאיננה מתאמת לתנועת הלב, אינה חשובה כלל ואינה ראויה להקרא בשם פעולה. ולכן שקלו חז"ל ומדרו כל המעשים והפעולות, שיהיו כפי ערך התנועה שבלב האדם. ובשעה שרגש היגון שבלב האדם חזק מאד עליו לפעול פעולות כאלה המתאימות לרוח יגונו העז. וכשרגש-היגונו שבלבו הולך ורפה, גם המעשים הנעשים לעומתו מתמעטים והולכים. הלך והקל מעל האבל את חומר הדינים והגורות. ואחרי שנים עשר חודש, שאין כל זכר עוד לרגש היגון בלבו, אין כל זכר עוד להמעשים הערוכים לפי ערך רוח היגונו.

ובכל זה אנו רואים דבר-פלא, כי הלב מנבא לאדם. כי הקב"ה הטביע טבע באדם, שרק המת משתפת מן הלב ולא החי, וכמו שאמר: "מתנחמים על

המתים ואין מתנחמים על החיים" (בראשית רבה, פד). והמפרשים כתבו, שזהו לתועלת החי, שישתדלו קרוביו לחפשו ולא יתיאשו ממנו לבקשו ולמצאו. אמנם הקרובים אינם יודעים אם חי הוא האובד או מת. אולם „אע"ג דאיהו לא חזי מזליה חזי" והלב שהוא נביאו נאמן ביתו של האדם חש ומרניש. כי הרבה יש לו להצטער והוא מצטער ודואג וצערו לא יפוג גם בהאריך הזמן, משום שקשורה בוה גם תועלת. היינו שהטבע, השכל, הדין והתועלת קשורים זה בזה. ולכן המת, שאין שום תועלת בזכרונו, הטבע בטבע שישתפח מן הלב, אבל החי שיש תועלת בזכרונו איננו משתפח מן הלב עד שהוא נמצא.

ומכל זה יש להבין שמה שהדין מצוה לנהוג בכל שנה מנהג אבלות ביום הזכרון המר, יום המיתה, גם דין זה נוסד על הטבע. פי אלמלא היה בטבע האדם להתאבל אבלות ישנה, לא היו מועילים כלל הדינים הנוסדים רק על הפעולות והמעשים.

ועל-פי המליצה אפשר לאמר, כי ארצנו הקדושה לא מתה והיא חיה וקיימה ולכן לא נשתפחה לעולם מן הלב הישראלי, לב בניהבוניה.

טבעי והכרחי

יש דברים שהם בטבע. ויש דברים שאינם בטבע, אלא יוצאים לאור על-ידי מניע חיצוני. דרך משל. השלג הוא לבן בטבע. אולם דבר השחור בטבע וצובעים אותו לבן, הלבן אינו טבעי אלא מלאכותי, הכרחי, פי מכריחים את הדבר, שפטבעו הוא שחור, להפוך לבן. וזה גם ענין עצמות ומקרה. לבנונית השלג היא בעצמות ולבנוניתו של הדבר הצבוע לבן היא רק במקרה. ולבנונית השלג היא פנימית ולבנוניתו של הדבר הצבוע לבן היא חיצונית.

וידוע, פי העצמות איננה בטלה בנקל, אבל המקרה, ההכרחי והחיצוני עלול להתפטל. מקרה אחד בטל על ידי מקרה אחר החזק ממנו. הדבר הצבוע לבן במקרה פושט את צורתו הלבנה ולקובש שוב את צורתו השחורה, הטבעית, בהכרח יד מקרה אחר. פי המקרה החזק מתגבר על החלש ממנו ולוקח עמדתו. כל פנימי, טבעי ועצמי עלול לפעמים להתעלם מן העין, אולם גם אז הוא בכח. דרך משל. דבר שהוא לבן בטבע וצבעוהו שחור, לבנוניתו נעלמת מן העין על ידי הצבע השחור, אולם היא לא עברה ובטלה מן העולם ועלולה לשוב לטבעה כשיבוא כח אחר להעביר את מקרה השחרות מהעצם הנוכחי. אבל החיצוניות פשהיא נעלמת בכח מקרה הריהו עוברת ובטלה מן העולם ואינה חוזרת עוד אל העצם, פי כל הוויתה היתה בחיצוניות העצם ולא בפנימיותו ובעצמותו הטבעית.

וההבדל הזה הוא גם בנוגע לאדם. פי ההבדלים האלה בין מקרה והכרח, פנימיות וחיצוניות, עצמות וטבע, חלים רק לרגלי ההבדלים שיש בענין זה. דרך משל. אם אנו מדברים על צבעים וגוונים ואומרים, פי יש לבנונית בעצם ולבנונית במקרה, יש להבין מזה, שיש עוד גוון אחד מלבד הלבנונית. פי אם אנו אומרים, שהגוון הזה הוא במקרה הריהו כאילו היינו אומרים, שבעצם איננו אחד מפעלי הגוון הזה במלוא המובן. ומוכח מזה, פי יש עוד גוון אחר במציאות, שהוא בעצם. שאם לא כן לא היה מקום לאמר שזה הוא רק במקרה. או אם אנו מדברים על חמימות וקרירות, ואומרים, שיש חמימות שהיא בטבע, פהמים הרוותחים הנובעים ממקורם,

יש חמימות שהיא רק במקרה. מובן מזה, שישנה גם קרירות במציאות. כי אלמלא היתה קרירות בעולם לא היה מקום לאמה, שהחמימות היא במקרה; כי אז היתה החמימות ענין עצמי וטבעי והקרירות לא היתה כלל במציאות. או בענין האור. יש אור בעצם, כאור היום, ואור במקרה, כאור הנר. ויש לדעת, שהמקרה, או ההכרה, או החיצוניות, באים ע"י כח אחר שמחוץ לעצם (כמו במשל הנזכר באה הלכנונית לרבר השחור על-ידי כח הצבע שהוא דבר מן החוץ). אולם האדם הוא בעל בחירה ויכול להתנהג בשני מיני הנהגות, בהנהגה מאירה, חמה ולבנה או להיפך. ולכן יכול האדם להיות בכל הנהגותיו עצמותי או מקרי, טבעי או הכרחי, הפל לפי רוח רצונו. דרך משל. יש שני מיני הנהגה, הנהגה ברוח התורה והנהגה חפשית. ונניה כי יש שני מיני בני אדם. יש יראי ה' בטבע ויש חפשים בטבע. היראים בטבע טבעם מחייבם להתנהג ברוח התורה והמצוה. והחפשים בטבע טבעם מכריחם להתנהג ברוח החופש. ובכל זאת האדם, שבבחירתו הוא יכול לכלוא את רוחו ולכבוש את טבעו. בכחו לעשות מעשים שלא כפי טבעו. האיש החפשי בדעותיו פשהו בא, למשל, במסכת אנשים יראים משלומי אמונים, שדעתם אינה סובלת את החפשיות, הוא משתדל להסתיר את חפשיותו ונוהג כמנהג המקום שבא לשם, כפי שלא יהיה לחרפה. הנהגה כזאת אינה טבעית אלא הכרחית [ואין זאת צביעות, כאשר יחשבו בטעות רבים. כי הצביעות יש לה מקום רק אם החפשי מסתיר את חפשיותו למטרה חיובית להפיק מזה תועלת חומרית (ע"ד "עושין מעשי זמרי ומבקשין שכר בפנחס" (פוסה, כב, ע"ב). אבל העושה כן לשם מטרה שלילית, שלא יהיה לחרפה, אין זאת צביעות]. והנהגה הכרחית זו נוהג האדם בעצמו, בבחירתו. כי ביתר הנמצאים כל הכרחי נעשה ע"י אחר, לא כן האדם, שהוא בעצמו הפועל והעושה, אלא שהוא עושה זאת מהכרח וממילא הוית פעולתו היא מקרית וחיצונית. כי בפנימיותו, בסתר לבו, הוא חושב את הנהגתו לאי-נורמלית, לבלתי צורקת מצד עצמה, אלא שהוא משלם המס הנהוג לדעת הקהל. וכן להיפך. מי שטבעו הוא שומר דת, ירא וחרד ובכיתו הוא מתנהג בכל הליכותיו לפי רוח התורה והמצוה וזהיר במצוה קלה כבחמורה ורק פשהו בא בחברת אנשים חפשים פדעות הוא נוהג כמנהג המקום שבא לשם, שלא יהיה ללעג ולקלם — גם הנהגה זו היא מקרית וחיצונית. וההכרח הוא, כי כל מקרה והכרח עלול לעבור ולהבטל. כמו האיש שמצד המקום או מחמת פרנסתו מוכרח לוותר מהנהגתו, הנה כשהתבטל הסבה המניעתו להתנהג על אפו ועל חמתו ישוב למצבו הנורמלי להתנהג כפי טבעו ועצמותו.



טבעי ומוסרי (א)

יש כמה דברים שצריך לשים להם לב אם הם ענינים טבעיים או מוסריים. כי יש טוב טבעי וטוב מוסרי וכן רע טבעי ורע מוסרי.

וזהו שאמרו: "וישנה ואת נערוהיה לטובי (אסתר ב, פ) אמר רב שהאכילה מאכל יהודי ושמואל אמר שהאכילה קרלי דחזירי" (מגילה יג, ע"א). הפונה רב סובר, שהעיקר הוא הטוב המוסרי, ולכן הוא דורש, שהאכילה מאכל בשר, מאכל יהודי, שזה הוא טוב מוסרי. ושמואל סובר, כי העיקר הוא הטוב הטבעי ולכן הוא דורש, שהאכילה מאכלים טובים ושמנים. ובמקום אחר הם חולקים מעין

זה: „מאי בננות? רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. ושמואל אמר עבדים היינו“ (פסחים, קטו, ע"א). ונראה בעליל, כי רב ושמואל הולכים לשיטתם. רב סובר, שהעיקר בכל דבר הוא הטוב המוסרי ונבננות העיקר היא הננות המוסרית ולכן הוא אומר „מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו“. ושמואל סובר, שהעיקר היא הננות הטבעית, ענין העבדות במצרים ולכן הוא אומר „עבדים היינו“. רב השקיף על כל דבר מנקודת השקפה מוסרית ושמואל — מנקודת השקפה טבעית. ואפשר שמשום זה הלכה כרב באיסורי, שהם ענין מוסרי וכשמואל בדיני, שהם ענין טבעי.

כשם שבענינים המוסריים יש שני מיני קלקולים, קלקול מצד הנרעון וקלקול מצד הוספה ועודף, וכמו שכתוב „לא תוסיפו ולא תגרעו“ (דברים, ה, ב). כן הוא בענינים טבעיים. כל האברים יש בהם קלקול מצד הנרעון ומצד התוספת. הלב וכל האברים הפנימיים אם נתקלקלו, פנו שנקבו או שעלה בהם רקבון, הרי הם כמו שחסרו והקלקול הוא מחמת נרעון. והקלקול מצד תוספת הוא אם עולה בהם גידולי־בשר מחמת מכה או קלקול דם, שהם מסופנים לכל הגוף. ובכל זאת יש הבדל בין תוספת לגרעון. אם הקלקול הוא מצד חסרון קשה לרפאותו. ואם הקלקול הוא מצד תוספת אפשר למצוא תרופה על־ידי נהוה, כל עוד לא חדר הגידול לתוך פנימיותם של האברים. וכמו העין אם יש בה תבלול אפשר להסירה. והנה החסרון הוא תמיד קלקול פנימי, שהחסרון הריהו בעצם האבר והוא קלקול עצמי. לא כן התוספת. יש שהיא מגעת עד הפנימיות ויש שהיא רק בחיצוניות. אם אדם חש בעיניו, שנתקלקלה ראייתו ואינו יודע אם העין נתקלקלה או שעלה בה קרום, עליו לשאול ברופא. ואם הרופא יראה, כי העין נתקלקלה, ימחר להודיע להחולה, כי עיניו בסכנה ועליו לעסוק ברפואות. ואם ימצא הרופא קרום על העין יסיר את הקרום והחולה ישוב לראות כבתחילה. וכן הוא בקלקולים המוסריים. העבירות. לו היה הקלקול פנימי, לא היה מועיל שום דבר. אולם הקלקול הוא רק חיצוני, פניו גידול בשר, כי טחו עיני החוטא מראות, וכאשר יתחיל לחשב דרפן יתחרט מיד. כי בעצם לא נתקלקלה נפשו והיא בריאה ושלמה ככחותיה ותכונותיה הפנימיים ורק שעלה בעין קרום על פניה לכסות את עין השכל. ולכן אם ישתדל האדם לנתח אותו ולהסירו ושב ורפא לו. וזהו באמת ענין תשובה.



טבעי ומוסרי (ב)

בהשקפה ראשונה נראה, כי העולם הטבעי והעולם המוסרי הם רחוקים זה מזה. כי בשעה שהטבע נוטה לכמה דברים והאדם מוכן למלא את תשוקתו הטבעית, בא הרגש המוסרי ומונעו מזה. ונראה כאילו הטבע והמוסר עורכים תמיד מלחמה זה כנגד זה. מה שהטבע מרשה ומכריח לעשות — בא המוסר ומונע את האדם מלעשות. והדבר שהטבע מתרשף או מונע את האדם מלעשות — בא המוסר ומניעו לעשות.

אולם אם נתבונן היטב נראה, שבכמה דברים הולכים הטבע והמוסר שלוביב־יד ומסייעים זה לזה. יש כמה עניני מוסר הנעשים רק עפ"י ההשקפה הטבעית, היינו שההשקפה הטבעית סוללת דרך נכונה להגיע אל התכלית המוסרית, וכל הענינים הטבעיים נעשו ונערכו באופן כזה, שיהיו מוכשרים להיות ללימודים לענינים

מוסריים. ההכרח הטבעי למלאות צרכי הגוף פעניני אכילה ושתיה והזהירות ממאכלים מזיקים — מועילים מאד להשתמש בהם לענינים מוסריים, שמתוכם יבוא האדם להאמין, שבשם שיש ספוק צרכי הגוף כך יש ספוק צרכי הנפש ויש דברים המזיקים להנפש. ולא עוד אלא שיש כמה ענינים מוסריים שאינם יוצאים אל הפועל אלא על-ידי הטבע. וכמו שבפעניני הגוף יש תשוקה טבעית ועל-ידי התשוקה הזאת משתדל האדם למלאות את הצרכים, כן יש פענינים ידועים תשוקה טבעית למלאות את הצרכים המוסריים. וכיחוד יש לדעת, כי כל עניני-התורה נערכו בכמה פרטים לפי דרכי הטבע, באופן שכל מה שנתפונן יותר לדרכי הטבע נבין יותר את דרכי התורה והליכותיה. ובעולם הטבעי אנו רואים, שההשקפה החיצונית וההכרה הפנימית רחוקות זו מזו ולא אחת הן סותרות זו את זו. יש שבהשקפה החיצונית נראים שני נושאים שונים זה לזה ובהשקפה הפנימית אנו רואים עד כמה הם רחוקים זה מזה. וכן להיפך. יש שעומדים לפנינו שני נושאים הרחוקים זה מזה בתכלית הריחוק כפי ההשקפה החיצונית ובאה ההשקפה הפנימית ומאחדת אותם. ויש אשר ההשקפה הטבעית מסייעת להוציא את ההשקפה הרוחנית. ויש גם שהכחות הטבעיים מועילים להשגת המטרה המוסרית.

והנה בין בפעולות חיוביות ובין בפעולות שליליות יש טבעיות ומוסריות. יש פעולות חיוביות טבעיות, כמו: אכילה, שתיה, שינה וכדומה, שהאדם עושה אותן מהכרח הטבע, שכן הוא מרגיש את הרעב והצמא וחיטפת-השינה. וכשהוא עושה את הפעולות האלה הוא ממלא את החובות שהטיח עליו הטבע. וכמו-כן יש פעולות מוסריות חיוביות, כמו: הנחת תפילין, עטיפה בציצית, קביעת-מוזון וכדומה. ויש פעולות שליליות בטבע ובמוסר. אם האדם מונע עצמו מלאכול דברים ארסיים — זוהי מניעה טבעית. ואם הוא מונע עצמו מלאכול דברים אסורים — הרי זו מניעה מוסרית. יוצא, כי שלילת הפעולות יש שהיא טבעית ויש שהיא מוסרית. וידוע שרק המוסריות מתאמת אל השלמות, שיסוד השלמות האנושית היא שלא להכנע אל הטבע רק להמוסריות. וכל מה שהאדם עושה, בין בחיוב ובין בשלילה, כל עוד שהעשיה והמניעה הן מצד הטבע ואינן מתאימות אל המוסריות אין הן מתיחסות אל השלמות. אולם בשהן נעשות מצד המוסר הן מתיחסות אל השלמות. וכל שלילה הפאה מצד העדר אינה יכולה להתחשב למוסרית. אם האדם אינו אוכל מצד שאין לו, הריהו מוכרח למנוע עצמו מלאכול והשלילה הזאת אינה מתחשבת למוסרית ואינה נכנסת בכלל השלמות. ורק אם יש לו והוא מונע עצמו מלאכול מצד המוסר — זוהי שלילה מוסרית והיא מגדרי השלמות. ובהיות כי כל דבר שהאדם עושה הוא מצד הרצון ובלא רצון אי-אפשר לו לעשות, מובן, שהשלילה הפאה מצד העדר הרצון היא שלילה טבעית. וכמו שאם חסר לו גוף הרבר והוא מונע עצמו ממנו, השלילה היא טבעית, כן אם חסר לו הרצון, השלילה היא טבעית. ולכן אמרו: „אל יאמר אדם אי-אפשרי בבשר חזיר אלא אפשרי ואבי שבשמים נזר עלי“ (תורת כהנים, קדושים). היינו שיש לו הרצון והמניעה היא רק מצד המוסר. וכל מה שהמוסריות ניפרת יותר בפעולה החיובית או השלילית, מתעלה ערך השלמות, שכן המוסריות מתיחסת אל השלמות.

והנה כח כל דבר ניפר בשעה שיש לפניו כח המתנגד לו והוא מתגבר על הפך ההוא. והאלמות היא תולדת הרצון. וכל התורה וכל יעודיהם של חזו"ייה קולעים למטרה זו — להכניע את הפך הגופני ולהגביר את השכל, היינו השכל המאומת

והמתאים אל התורה. פי התורה מתאימה אל השכל. ופעולת השכל והתנברותו יש לראות רק בשעה שהפח עומד נגדו. היינו הרצון המשתמש בכח עומד בקשרי מלחמה עם השכל והשכל מכניע את הרצון ואת הכח — אז מגעת השלמות לנקודת הנובה במדרגה היותר עליונה. ולכן מראש היעודים לעתיד לבוא, לעת ההשתלמות, היא ביטול המלחמות. אולם להגיע לזה אפשר רק לאט-לאט, ממדרגה למדרגה, אי לזאת בא ענין המשפטים, שהוא הסולם שעל שלביו יש להגיע למדרגה העליונה. פי בפעולות המוסריות החיוביות, שאין בהן פח מתנגד, אין עוד לראות את פח המוסריות. הנחת תפילין, עטיפה בציצית, היא אִמנם פעולה מוסרית, כי אין בה שום טבעיות, אולם אין פח המתנגד לה. אבל במשפטים שיש בהם רצון טבעי העלול להתנגד ורוצה להתנגד וישראל מכניעים את הרצון להשכל, היינו לשכל התורה, מניעים הם לאט-לאט למדרגת ההשתלמות המוסרית האמיתית, עה ביטול המלחמות, שהיא המדרגה היותר עליונה.

טבעי ומלאכותי

פל פעולותיו של האדם יש מהו טבעיות ויש מהו מלאכותיות. אם האדם מתעורר מעצמו לעשות דבר — הפעולה היא טבעית ואם צריך לכופו לעשות — הפעולה היא מלאכותית. אולם יש לדעת, כי המלאכותי מסייע להטבעי, פי לו היה חסר הרצון לאדם לא היו מועילות שום כפיות שבפועלם. אלא שבאמת יש באדם הרצון ורק לזה הדבר אין הרצון מתעורר בו, אז באה הכפיה ומועילה להוציא את הרצון מפה אל הפועל.

ויש להוציא מדברינו הנחות אלו: (א) כשהאדם משתמש בענין מלאכותי בנוגע לאחד מחושיו יש לדעת, שהחוש הטבעי נתקלקל מעט. וכן כשיש פעולה מוסרית הכרחית יש לדעת, שהרגש המוסרי נתקלקל וצריך סיוע מענין מלאכותי. אולם יש אשר השמוש בענין מלאכותי בעינים מוסריים אינו מעיד על קלקול מוסרי אלא על אי-הבנה ואי-ידיעה. וזהו בענין עממי, או צבורי, מודעת, כי ההנהגה המדינית היא בידי אנשים חכמים, יודעי העתים המשניחים על שלום המדינה וחוקקים חוקים לטובת האזרחים. והחוקים האלה משתמרים גם על-ידי כפיות, כי יש אנשים שלא לא העונש הצפוי להם לא היו שומרים את החוקים וצריך להשתמש בכפיות כנגדם. אבל מאז האנשים האלה הוא לא מצד קלקול מוסרי אלא מצד אי-ידיעה. פי כל איש חייב למלא חובותיו המוטלות עליו, היינו צרכי הגוף והנפש וגם צרכי הצבור, שכן כל יחיד ויחיד הוא בן עם ידוע והעממות אינה מתקימת אלא על-ידי גורמים ידועים. אולם לא כל אחד מסוגל לדעת ולהבין מה העממות דורשת, אי לזאת יושבים אנשים היודעים את העממות ואת צרכיה וררישותיה והם מתקינים תקנות וחוקים חוקים. וגם אלה שאינם מסוגלים להבין מרעתם מה העממות דורשת וגם אינם יכולים להבין מה ענין החוקים האלה להעממות — חייבים הם לשמור חוקי המדינה ותקנותיה.

ובזה נבין את המאמר הידוע: "ברם זכור אותו האיש לטוב ור יהודה בן בבא שמו" וכו', "שפעם אחת גזרה המלכות גזרה על ישראל שכל הסוכך יהרג" וכו' (סנהדרין, יג, ע"ב). ובמדרש: "ואנחנו עמו וצאן מרעיתו (תהלים, ק, ג) אימתי אנחנו עמו כשאנו צאן מרעיתו, שנאמר: ואתנה צאני צאן מרעיתו (יתקאל,

לה, לא) אבל פשענו אריות הוא שונא אותנו, שנאמר: היתה לי נחלתי כצריה ביער" (ירמיה, יב, ה) [מדרש תהלים]. והביאור הוא על־פי דברי המכילתא: "משוליים ישראל לשה מה שה לוקה באחד מאבריו כולן מרגישים [ויש גורסין: "כל חברותיה מרגישים" וזוהי הגירסא הנכונה] כך ישראל" וכי (מכילתא, שמות). כי השה מצטיינת באחרות, אחת מרגשת בצער חברתה והקשר ביניהן הוא אמיץ. וכן הם ישראל. וכמו שאמרו: "אימתי הוא מתעלה כשהן עשויין אנודה אחת" (ויקרא רבה, ל), כי מקומם של ישראל יש לראות השגחת ה'. וזהו שאנו אומרים בתפלה: "ומי בעמך ישראל נוי אחד בארץ תפארת גדולה" (תפלת מנחת לשכת), פי נאה לישראל השם נוי גדול והגדולה היא תפארת לו. פי עם המתגדל על־ידי נצחונותיו במלחמות, שהרבה לשפור דם, אין הגדולה תפארת לו, לא כן ישראל שגדולתם היא תפארתם. ואמנם מה נהדר הוא המחזה! אחרי שנות אלפים של נדידה וטלטול ממקום למקום באין מושל ומצוה — ועם ישראל בתור חטיבה לאומית מיוחדת ובעל דת מיוחדת לא יחסר לו דבר. ועל קיום העממות הישראלית יש להתפלא עוד יותר מעל הקיום הגופני והקיום הפרטי של כל אחד מישראל. וכשאנו מתבוננים לקיום העממות בכל העמים אנו רואים, שאנו חסרים כל האמצעים המקיימים את העממות אצל העמים. להם יש אנשים מיוחדים היושבים והוקקים חוקים וכל אחד מקבל שכרו מקופת הממשלה והוא חי חיי עונג ולבו פנוי להתבונן בזה. ואחרי שהם חוקקים את החוקים, שלפי דעתם דרושים הם לקיום העממות, יש להם הפח לכופ את כל אחד לקיים את החוקים והעובר עליהם ענוש יענש. ואנחנו, מלבד שאין בידנו להחזיק בתמידות אנשים שיהיו מסורים רק לענין זה, אין לנו גם האמצעים לכופ לקיים את החוקים, פי אין בידנו להעניש. ואיך יש לקוות שהעממות מתקיים בכל טהרתה? וזהו כהו של ישראל. ובאמת כל עם לפי מטרתו יש לו הפחות והפשרונות המיוחדים הדרושים להוציא את המטרה. והו"ל, שלנו בעומקה של הלכה זו, עמדו על זה והראו לנו את הפח המיוחד לישראל. והפח הזה הוא הגורם העיקרי בקיום עממותם. והוא מה שאמרו: "המורה העידה עלינו: סוגה בשושנים" (שיר השירים, ז, ג) שאפילו סוגה בשושנים לא יפרצו בהן פרצות" (מנהדרין, ל, ע"א). ולפי פשוטו הפונה היא נדר קל. ואין לזה מובן. למה תפסו לשון שושנים דוק? אולם ביאור הענין הוא לפי דברי המדרש: "סוגה בשושנים אלו דברי תורה שהן רכים פשושים" (שיר השירים, רבה, ז). הפונה שבני ישראל אינם עוברים את הנדר לא מצד אייכולת, כמו נדר בית האסורים הרוקר בראשי חודו, אלא מצד יקרת הדבר, שהוא הם לאברו ולהפסידו מצד ערפו. כמו נדר שושנים, שאם אדם יעבור אותו ינרום הפסד גדול. והננו רואים, שהקדמונים השתמשו בחכמות וכדומה, שסוף־סוף אינם אלא נדר של שושנים.

פי כידוע — — —

הערת הטביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתבי־יד.

טבעי ורוחני

מודעת זאת, שהעולם הטבעי משמש משל להעולם הרוחני. פי כל ההנהגה הטבעית בעולם ובארם עשויה באופן כזה, שתוכל לשמש משל להנהגה הרוחנית. פי האדם, באשר הוא אדם, שקוע ראשו ורובו רק בענינים טבעיים ומוחשיים והענינים האלה ידועים לו ונהירים לו כאספקלריא מאירה והענינים הרוחניים והמוסריים

מוזרים לה, אי לזאת עשה הקב"ה מראש את ההנהגה הטבעית באופן שהאדם ילמד ממנה את ההנהגה הרוחנית.

והנה כל פירוד הוא שלילה, שכן פירוד משמעו שהיה מתחילה חבור. ויש חבור טבעי וחבור הכרחי. ובהיות פי חבור ופירוד הם שני הפכים וגם טבעי והכרחי הם שני הפכים מובן, שבמקום שהחבור הוא טבעי הפירוד הוא הכרחי ובמקום שהפירוד הוא טבעי החבור הוא הכרחי. ויש שני מיני הכרח בפירוד. יש הכרח הבא מצד היחס שבין שני הנושאים ויש הכרח הבא מצד ענין חיצוני. דרך משל. אדם נוסע למרחקים ונפרד מאשתו. אם אינם יכולים לרדו יחד משום שאינם ראויים זה לזה, אם מצדו או מצדה והבעל רואה שאין לו דרך אחרת אלא להפרד ממנה, אלא שיש עוד פרטים המעכבים את הפירוד הנמור — באופן זה החבור הוא הכרחי והפירוד הוא טבעי. אולם אם הם רצויים זה לזה ורק ההכרח מאמצעי החיים אפך עליו לעזוב את אשתו ולנוע למרחקים למצוא את לחמו ולחם אשתו — פירוד זה הוא הכרחי. ויש פירוד, שבהשקפה הראשונה הוא נראה כטבעי ובאמת אינו אלא הכרחי. יש שהאיש והאשה ראויים זה לזה ולו ידעו את אשר לפניהם היו מפיקים רצון זה מזה, אלא צעירותם גורמת, שנופלות ביניהם קפידות המכביאות לרדי קטטה. וכשהאב, רואה, פי אין כל תקוה להשלים בין הזוג הוא מפריד אותם ומרחיקם זה מזה מרחק רב. אבל מעולם לא העלה על דעתו שהריחוק הזה יהיה תמיד אלא שמתוכו יתנו לבם לשוב מדרבם; יראו ויבינו, שכל הקפידות שהיו ביניהם הן רק תולדות הצעירות ומעשינערות ויתנו לבם לחפש עצות איך להתקרב זה לזה ולחיות בשלום ושלוח. והאב היודע מראש, פי הפירוד והריחוק הם רק מנולה לקרבם זה לזה באופן שלא יהיה עוד ביניהם ריב וקטטה, אינו גורע עין מהם ומשנית שהריחוק יביא אל המטרה, אל ההתקרבות. ואחת הסבות היתה שהבעל חשב, שבשיפור מאשתו התרבינה הנשים הקופצות עליו וגם היא חשבה, שבשתפרד מבעלה יתרבו הגברים הקופצים עליה ולכן אמרו להעלים את קשרהאישות שביניהם בכרי לראות כמה יתרבו הקופצים. והאב הרואה את הנולד מחפש עלילות איך להרחיקם מזה, היינו שהוא משתדל שלא יקפצו עליהם. וכשהם רואים את עצמם בודדים ועזובים, פי איש אינו רוצה להזדווג אליה ואשה אינה רוצה להזדווג אליו. נפקחות עיניהם לראות עותתם והם נותנים לב לחפש עצות איך להתקרב זה לזה. יוצא, פי גם הפירוד הזה היה הכרחי, אלא שהבעל והאשה לא הבינו תחילה שהפירוד הוא הכרחי ומתוך זה שהיו בודדים ועזובים חזרו להתבונן במצבם ומצאו, פי באמת ראויים הם זה לזה ורק קפידות של שטות גרמו להתרחקות.

וכן הוא בענין הגלות. רוצה הקב"ה להראות לישראל, שהגלות אינה נצחית, שהיא רק פירוד הכרחי, או שלילה הכרחית, לפיכך הוא משגיח ממכון שבתו, שארץ ישראל לא תתחבר עם עם אחר ועם ישראל לא יתחבר עם ארץ אחרת. וזה שאמר: "ר' ישמעאל אומר: בתחילת הענין מה הוא אומר: ושבתה הארץ (ויקרא, כה, ב) שמיטין ויובלות ברכות וקללות בסוף הענין מה הוא אומר, אלה החוקים והמשפטים והתורות (שם, כה, מו) וכו' "אמרו מקבלים אנו עלינו" וכו' "אמר להם הרי אתם קשורים" וכו' (מבולתא, יתרו). פי באמת הקשר שבין ישראל לארצו הוא קשר אלהי, שאינו מובן בשכל, אלא התוצאות מעירות שכן הוא. והצווי על שמיטות ויובלות גם הוא בא להראות, פי רוח אלהים שורה על הארץ ולכן היא צריכה לשבות. ולא מצד שהארץ תשתבח ולא תחולל תת כחה, כמו שעושים גם עכשיו, שמובכרים

את האדמה פדי שתנוח. ועל זה אומר הכתוב: „וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית“ וגו', „וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים“ (ויקרא, כה, כ"א). כלומר, לא תקצר יד ה' לשלוח ברכתו בשנה אחת בפלים, או פי שלש, מהרגיל ואם פן הריהו יוכל לצוות את הברכה על הארץ גם אם יורעו אותה בשביעית ולא יתנו לה מנוחה. ומוזה יש לדעת, ששמיטה היא מחמת קדושת הארץ, שיש בה מעין קדושת ישראל. ומשום זה נזכר בתוכחה רק ענין שמירת שמיטות ויובלות וכמו שאמר הכתוב: „אז תרצה הארץ את שבתותיה“ „ותרץ את שבתותיה“ (שם, כ, לד, מג), בי חילול שבת הארץ הוא העוון היותר חמור, כי הוא כפירה בהשגחת ה'. וכמו שמצות שמירת שבת מורה על מציאות ה' וחידוש העולם, פן מצות שמיטה מורה על השגחתו התמידית והמיוחדת על ישראל.

טבעי, מלאכותי ומוסרי

טבעי הוא מה שהוא כח טבעי, כמו הראיה הטבעית, השמיעה, המשוש וכדומה. מלאכותי הוא כח הבא עלידי מציאות השכל האנושי. כמו שהמציאו אמצעים מלאכותיים להטיב ולהגדיל את פח הראיה עלידי משקפים וזכוכית מגדלת, ואת פח השמיעה—עלידי צנורות-שמע.

ובכלל המציאות יש מציאות טבעית, כמו האבנים, המתכיות, המרגליות, שהן מציאות טבעיות, פי הקב"ה ברא אותן, ויש מציאות מלאכותיות, כמו הבנינים, המכונות וכל אשר תמציא הרושת-המעשה.

הטבעי הוא מציאות יש מאין והמלאכותי—יש מיש. הקב"ה ברא כח הראות מאין, אבל הזכוכית המגדלת את פח הראות יכולה להועיל רק כשיש עוד בעינים פח הראיה הטבעי אם פי במדה בלתי מספקת. אבל אם אָבד פח הראות הזה לגמרי לא תועיל כל הגדלה מלאכותית. וכן שקווי התרופה יכולים רק להאריך את החיים שישנם במציאות, אבל בָּאבדן החיים אין בהם מועיל.

וכמו שיש עינים מלאכותיים המתאמצים להתחרות את הטבע ובכל אלה יתרון לטבע על המלאכותיות, פן גם המוסריות מתחרה לחקות את הטבע. דרך משל. יש דברים אשר הטבע מוכיח את האדם ומוזהירו לעשות או לחדול מעשות. וכן יש שהפח המוסרי מזהיר ומצוה את האדם, מפה אותו ואומר: עשה כך וכך או אל תעשה כך וכך. וידוע פי מה שהטבע מצוה את האדם אין ביד שום איש לעבור על הצויו מפל וכל. אם הטבע מצוה לאכול, לשחות ולישון, היש ביד האדם לעבור על הצויו הזה ימים רפים? רק יום או יומים ימרה את פי הטבע ואחר יאלץ לסור למשמעתה כי בנפשו הוא. אולם על אזהרות התורה, שהיא היא החוק המוסרי, יש כמה העוברים בזדון ורשים אותן בעקביהם. ולכן בדברים העומדים ברומו של קיום העולם לא סמכה הבריאה על המוסרי לבד וראתה צורך לטעת בלב האדם נטיה טבעית לדברים המועילים לקיום הנפש והעולם, כמו בעינים הנוגעים לקיום הגוף והמין.

יוצא, פי בדברים הנוגעים לקיום הדת, סמכה הבריאה על שומרים מוסריים ורק העמידה גם שומרים טבעיים להיות לעזר להשומרים המוסריים.

טוב ורע

טוב ורע הם שני הפכים ובערך שהאדם מתרחק מן הרע משתדל הוא לרדוף את הטוב. ובכל זאת יש לחקור על הטבע הנטוע בלב האדם על איזה משני אלה מתרגש ומתפעל לב האדם יותר, אם על הרע או על הטוב, בלומר: אם משתדל הוא יותר להתרחק מן הרע או לרדוף את הטוב?

והנה בענין יציאת מצרים היו שני דברים. יציאתם מבית עבדים היתה בריחה מן הרע ויחד עם זה התעתרו גם אל הטוב הנשקף להם מקרוב. ובכל מקום, שהאדם בורח מן הרע ובא אל הטוב, יש לחקור: מה הוא העיקר אם הבריחה מן הרע או ההנעה אל הטוב? דרך משל. אדם נולד ממקומו, פי בורח הוא מפחד עלילה שהעלילו עליו וירא לנפשו מחמת השופט. האם ישווה לנגד עיניו את הטוב הנשקף לו מבריחתו? הוא בורח מן העונש, מן הרע ואין כל מחשבה אחרת לנגד עיניו במעשה הבריחה. ואם גם שם, למקום שהוא בורח, לא ייטב לו, פדאי לו לברוח פדי להנצל מן העונש. אולם יש שהנלות עצמה בעיקרה ויסודה, שהאדם נולד ממקומו, היא לטובתו הנשקפת לו במקום שהוא בורח לשם. ואם גם במקומו לא היה כל רע צפוי לו, היה יוצא משם בגלל הטוב הנשקף לו במקומו החדש שבחר לו. בענין זה לא נובל להעריך בערך אחד את שתי אלה, את ההליכה ממקום שיצא להביאה למקום שבא שם ולאמר, פי רק מפני שהיה לו לצאת מן המקום הראשון בא אל המקום השני, פי הביאה למקום החדש היא עצמה כראית לו מצד הטוב הפרוד בה. ואם יאמר, פי בא למקום החדש משום שהיה בכל רע במקומו הראשון יהיה ממעט את דמות הטוב הנשקף לו במקום החדש. שמפיון שהוא מזכיר גם סבת יציאתו ממקום ראשון הוא מראה כזה, פי הטוב הנשקף לו במקום השני לא היה כדאי לזוז בשבילו ממקומו הראשון. פי כל צרוף מקטין ערך הדבר. וענין יציאת מצרים, פידוע, היה גם הכנה אל הטוב המוסרי, היינו אל קבלת התורה. ומובן, פי כראית היתה היציאה ממצרים רק בשביל הטוב הזה של קבלת התורה. ואין ליחס לזה את הבריחה מהרע, היציאה משעבוד, שזהו כעין הקטנת הטוב והשפלת ערכו עד שבשהוא לעצמו כלא ענין יציאת מצרים, הבריחה מהרע, לא היה כדאי לצאת בשבילו. ואם גם היתה הבריחה רק ענין צרוף אל הטוב התכליתי, גם אז נתמעט ערך הטוב האמיתי, שכל צרוף מאיזה צד ממעט את דמותו. ואם רוצים להגדיל ולהאדיר את ערך הטוב אין להזכיר את המצב הקדום של הרע המוחלט, פי הטוב הוא טוב עצמי ואינו סובל כל צרוף וחזוק מן הצד. פי בכל דבר יש ענין עצמי וענין צרופי. למשל. מי שהוא עשיר מופלג ואין קצה לאוצרותיו הוא עשיר עצמי. אולם מי שהוא אמיד אינו אלא עשיר צרופי, שרק בהצטרף מעמדו אל מעמד הענין ובהדמותו אליו אז רק אז יוכל להחשב לאיש עשיר. וכן בכל התארים שבעולם יש עצמי ויש צרופי. ובכל ענין צרופי יש שני מיני צרוף, צרוף ביחס המצב הקדום וצרוף ביחס שארי אנשים המתיחסים אליו. יש שאומרים על אחד שהוא עשיר והוא אינו עשיר אלא בצרוף אנשי מקומו, שפולם הם עניים מדודים. ויש שאומרים על אחד שעכשיו הוא עשיר בצרוף מצבו בהוה למצבו שהיה בו קודם, שאז היה ענין ואכיון. יוצא, פי כל תואר צרופי מראה לרעת, פי התואר הנוכחי אין במלואו באיש המתואר אלא בשהוא מתיחס לאיש אחד שחסר לו התואר הוה לממרי, או שישנו בו במדה פחותה מאד. ומובן, פי גם בענין הטוב יש טוב עצמי, מחלט, ויש טוב צרופי, לעומת המצב הקדום. ואהרי שידוע,

שענין יציאת מצרים היה כעין הכנה לקבלת התורה, שהיא הטוב האמיתי בהחלט הראוי להקרא בשם טוב גם בלא צרוף השם הקדום. ואם אָנו עושים זכרונות לענין יציאת מצרים הרי זה לכאורה כמעוט הרמות של הטוב העצמי של קבלת התורה? אולם כל זה הוא אם נחליט, ששני אלה, יציאת מצרים וקבלת התורה, הם שני ענינים נפרדים, יש מקום לאמר שזה שאָנו ששים ושמהים בענין יציאת מצרים הוא כעין מעוט הרמות של קבלת התורה. אבל אם נאמר, שהעיקר הוא מצד ההכנה, שיציאת מצרים דיתה הכנה לקבלת התורה, נהפוך הוא, אָז יש לראות עד כמה ענין קבלת התורה חביב עלינו. כי בעצם היציאה משעבוד אין לשמוח בל־כך, כי היציאה הזאת היתה הכנה לעוד כמה נלוות. וכמו שאָמרו: „ד־א, ויהי בשלח פרעה (שמות, יג, יז) ה־ד: „נפשנו כצפור נמלטה מפת יוקשים (תהלים, קכד, ז) משל ליונה שהיתה יושבת בקנה ראה אותה נחש רע היה מבקש לעלות אליה פרח הימנו למקום אחר“ וכי, „כך היו ישראל במקום אחר“ וכי, „ואח־כ־ ברחו כצפור ממקום למקום“ (שמות רבה, כ). הכונה, כמו שהיונה רק אָז מתמלאה סאת שמחתה פשהיא מוצאת לה קן נאה ומשובת, כן הוא בישראל שבענין הבריחה לא היה עוד לשמוח, כי כל משך הנלוות ישראל עוסקים רק בענין ההכנה. ולזה יש לזכור יציאת מצרים, שהיא היתה ההכנה הראשית והיסודית. וזוהי כונת המדרש: „א־ר חמא ב־ר חנינא בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרנא אותן ור־ חמא ב־ר חנינא פירשה משום אָביו משל לרועה שהיה מעביר צאנו בנהר בא זאב להתגרות בצאן, רועה שהיה בקי מה עשה? נטל תיש גדול ומסרו לו אָמר יהא מתגנש בזה עד שנעבור את הנהר ואַח־כ־ אני מביאו. כך בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרנא אותן אָמר לפני הקב־ה רבשׁׁע עד עכשיו היו אלו עובדי עבודה זרה ואַתה קורע להם את הים. מה עשה הקב־ה? מסר לו איוב“ וכי, „אָמר הקב־ה עד שהוא מתעסק עם איוב ישראל עולים לים ויורדים ואח־כ־ אציל את איוב“ (שמות רבה, כא). הכונה היא, כי איוב הוא סמל דמות עם ישראל. כמו איוב ישראל נושאים וסובלים שנאת שכניהם ומשעפדיהם ובכל זאת כמה שיסבכלו מן האיבה הזאת אין להם מקום להשתמט. ואחרי שהעיקר הוא, כי ניתן בהם פח לסבול כל יד עמל ותלאה, שיהיו כמו איוב עולמי ולא יבעטו, לכן יש להם הזכות להנאל. והמשל הוא ברועה, פשהוא רואה שהצאן הוא חלש ורפה והזאב יתנבר עליו הוא מוסר לו תיש שיודע הוא שהזאב לא יוכל להתגבר עליו. וכן הוא בענין זה. כשסמאל טען טענה מצד ההוה, שישראל הם עובדי עבודה זרה, מסר לו את איוב. היינו הפח הזה שיש בישראל שהם יכולים להיות בכל משך ימי הנלות איוב עולמי וידע כי בזה ינצחוהו ויצאו בשלום מן הים. והיא מליצה עמוקה ונפלאה.

וזהו גם כונת המאמר: „הניע ליל יו־ט של פסח אָמר להם אָדם לבניו, בליל זה עתידין ישראל להקריב קרבנות פסחים הקריבו גם אָתם לפני בוראכם. הביא קין מותר מאכלו קלות ואגוזין וזרע פשתן. והכל הביא מבכורות צאנו ומחלביהו בפשים שלא נגזזו לצמר. ונתעבה מנחת קין ונרצית מנחת הבל, שנאמר: „וישע ה־ אֵל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה“ (בראשית, ד, ה) אמר ריב־ק אָמר הקב־ה אֵל יתערבו מנחות קין והבל לעולם שמא ח־ו יתערבו בארנ בגד שנאמר: „וכנר פלאים שעטנו לא יעלה עליך“ (ויקרא, יט, יט) [פדר־א, פכ־א]. וזהו

מליצה נפלאה ועמוקה. פי מחלוקת קין והבל היתה בענין המנוחה והנדידה. קין רצה להגיע אל המטרה בלא הנדנודים והטלטולים, כמו דור ההפלגת. ובאמת אי אפשר בלא זה. ובפרקי דר' אליעזר שם מבואר יותר: "ויהי קין אוהב לעבוד את האדמה לזרוע והבל היה אוהב לרעות צאן", הכונה, כי שיטתו של קין היתה לשבת במנוחה ישיבת קבע ושיטתו של הבל — לנוע ולנווד ממקום למקום. ולכן הוא אומר, כי זה היה בליל יו"ט של פסח ואותו הלילה היתה התחלת הנדנודים והיסוד להנדידה הגדולה והארופה. וקין הביא באותו לילה מנחה להי' מזרע האדמה להראות שיש להשתלם בישיבה במקום אחד וזה היה נגד המכונן של הלילה ההוא. והדברים נפלאים.



טוב ורע ביחס להויה והערך

יש לדעת, כמו שהויה הטוב הטבעי באה על-ידי מעשה ופעולה והויה הרע הטבעי באה על-ידי העדר, כן הויה הטוב המוסרי באה על-ידי מעשה והשתדלות והויה הרע המוסרי באה על-ידי העדר. ונבאר הדברים.

לכאורה נראה, שכל הויה באה על-ידי מעשה והשתדלות וכל העדר בא ממילא. הויה הבית והחפצים, למשל, באים לאדם על-ידי מעשה והערם בא ממילא. אולם באמת אנו רואים, שלפעמים הויה באה ממילא והערך על-ידי מעשה. הויה האוכלים באה על-ידי מעשה, אדם חורש, זורע, קוצר, טוחן, אופה ומבשל. והערך המאכלים בא ממילא. וחלופיהם בקוצים ודרדרים, שהם צומחים מאליהם והערם בא על-ידי מעשה, על-ידי ניכוש ועיקור. ויש להוציא מזה כלל נאמן המועיל מאד לעניני מוסר. כמו שהטוב הטבעי אינו בא אלא על-ידי מעשה והרע הטבעי בא מאליו. כן הוא גם במוסריות. הרצון לטוב המוסרי, לדבר מצוה, בא על-ידי סבות ידועות והרצון לרע המוסרי, לדבר עבירה, בא מאליו. וזהו חוק טבעי מבורא-עולם, שהטוב יבוא על-ידי עמל ויגיעה והרע יבוא מאליו, בכדי לשמש משל לכל הענינים המוסריים, שירע האדם, כי להגיע אל הטוב המוסרי צריך הוא לעמול הרבה. וכן יש לדעת מזה, כי כמו שהטוב המוסרי בא על-ידי יגיעה והרע המוסרי בא מאליו, כן גם הפעולה להטוב המוסרי באה על-ידי כמה טרחות וסבל והפעולה להרע המוסרי באה מאליה. ולכן סובלים בני ישראל הרבה, כי פעולתם היא להשפיע טוב מוסרי על כל העולם. ובאמת גם הטבע בעצמו הוא חוק בלא טעם. כל מה שהחוקרים והטבעיים ממצויאים הוא רק משום שעמדו על הטעם שבטבע. פשראו, למשל, שפיסוי הקררה מתרומם בשעת בישול הבינו, שהקיסור יש בו כח להרים את הפיסוי ומה המציאו כמה וכמה מכונות. אבל מציאות הפח בקיסור — זה חוק פלי טעם. אלא שאנו למודים לקרוא זה בשם "טבע", פאילו הוא מוכן בשכל ובאמת אינו מוכן כלל והתועלת המוסרית היא, שבדבר הנראה לנו כפליאה אנו מראים שיש פמותו גם בפריאה הטבעית. ואם פי סוף-סוף יש להתפלא גם על הפריאה הטבעית: על מה ולמה הוטבע הטבע הזה בפריאה? אולם בענינים הטבעיים נוה לקבל את התירוץ, "חוקה חקמתי גורה גורתי", פי אין מקשים על יסודות הטבע. וכשאנו רואים, פי חוק הוא בטבע, שהרע הטבעי בא מאליו והטוב הטבעי בא על-ידי יגיעה, אנו למדים, שגם הרע המוסרי בא מאליו והטוב המוסרי אינו בא אלא על-ידי יגיעה. והפיאור הוא, שכל דבר הבא לאדם על-ידי טורח ויגיעה חביב עליו יותר מרבר

שבא לו בלא עמל. ולכן הטביע הקב"ה שהטוב הטבעי והמוסרי יבוא לאדם ביניעה פרי לחבבו עליו.

טוב ורע בעצם ובהצטרפות

מודעת, כי יש טוב טבעי וטוב מוסרי, רע טבעי ורע מוסרי. וכמו שיש עשיר בעצם ועשיר בהצטרפות, עני בעצם ועני בהצטרפות, פן יש טוב ורע בעצם וטוב ורע בהצטרפות. עני מרובא הסובל חרפת רעב ואין לו בגד בקרה — זהו רע בעצם. ומי שהיה עשיר גדול וזר כל ימיו בדירה גדולה ומרווחת וחי חיי עונג ואח"כ ירד מנכסיו וחי חיי בינונים — זהו רע בהצטרפות. וכן יש טוב טבעי בעצם וטוב טבעי בהצטרפות. מי שיש לו כסף רב וחי חיי שרים ומתענג על כל טוב — זהו טוב טבעי בעצם. ומי שהיה עני גדול וחי בצער וברוחק ואח"כ הוטב מצבו והוא חי חיי בינונים — זהו טוב בהצטרפות. ויש טוב כפול ורע כפול. מי שהיה עני מרובא ונתעשר עושר רב, עד כי גם בלא זכרון מצבו הקרום הוא חי חיים טובים — זהו טוב כפול. טוב בעצם ובהצטרפות. ומי שהיה עשיר גדול וירד מנכסיו ירידה גדולה והוא במצב מרובא שגם בלא זכרון מצבו הקרום הוא מרגיש את הרע הטבעי — זהו רע כפול, רע בעצם וגם בהצטרפות.

והנה מצב ההווה הוא מצב מציאותי. אולם מצב ההערך הוא רק פרעיון. היינו מצד זכרון העבר. ואחרי כי הזכרון יש לו קצב ונכול וההרגל פועל הרבה. אי לזאת כאשר ישפח האדם מצבו הקרום ירגיש רק את הרע בעצם וזכרון מצבו בעבר לא יעיק עליו עור. ומהשקפה זו טוב לו לשכוח מצבו בעבר. אולם יש בזה גם חסרון גדול. כי כל עוד זוכר הוא מצבו הקרום ולבו דואג ומיצר ישתדל בכל מיני ההשתדלות לשוב למצבו הקרום. ויש שההשתדלות תעמוד לו. וכמו שאמר הכתוב: „וברכך בכל אשר תעשה“ (דברים, טו, יח) ואמרו: „אם עושה אדם מתברך ואם לאו אינו מתברך“ (ספרי). אולם כאשר ישפח האדם מצבו הקרום לגמרי לא ישתדל עוד בזה וידאג רק לחיי שעה ולא יותר. יוצא, כי בזכרון העבר הטוב יש שני הפכים. מצד אחד הוא זכרון מעציב, כי בזכרון מצבו הקרום יגדל דאבון לב האדם ויבכה תמדורים. ומצד שני יש בזה אות, כי עוד חי בקרבו זכרון מצבו ויש תקוה כי ישתדל לשוב לקרמותו. וזהו גם בדבר שאיננו בידו ואיננו בטוח שע"י השתדלותו ישוב לקרמותו. ומובן, כי בדבר התלוי רק ברצונו הכפיר ובהשתדלותו הנמרצה צד השמחה שביום הזכרון גדול יותר ובמדה שזכרון העבר הטוב מעציב ומצער, בה במדה הוא משמח, כי נותן הוא תקוה כלפו, לשוב עוד למצבו. כי לו היה נשפח עברו מלפו לגמרי, לא היה עולה כלל על דעתו להשתדל לשוב אליו, אבל עתה יש תקוה גדולה שישוב לקרמותו.

טוב כללי

יש טוב כללי וטוב חלקי. אם אומרים לאדם שטוב לו, פי הוא עשירינכסים. זהו טוב חלקי. פי אפשר שבשאר דברים המתיחסים לאדם לא טוב לו, פי יש לו צער גידול בנים, או הוא ידועיחולי וכדומה. אלא שבנוגע לחלק אחד, לעושר, טוב לו. אולם טוב כללי הוא טוב בכל הפרטים. הטוב הכללי הוא ברמיצ'ר לשמחה

וכמו שמצינו, שהשמחה מתיחסת לטוב: „שמח וטוב לב“ (אסתר, ה, ט). וכל זמן שהטוב אינו כללי לא יביא לידי שמחה, שהרי האדם יצטער על הפרט הנורם לו יסורים וצער.

יודע שיש טוב טבעי וטוב מוסרי. ומובן, שהטוב הפללי הוא הפולל גם את הטוב המוסרי. והטוב הטבעי הוא מהדברים המשתנים מאיש לאיש, כי מה שהוא טוב לזה הוא רע לאחר. אותו סכום-הכסף, שהוא עושר ואושר לאחר, הוא עוני ואסון לאחר. פי הטבעי הוא מה שהאדם מרגיש בעצמו ואחרי שטבעי בני-אדם שונים זה מזה, מתחלה גם המושג טוב מאדם לאדם, שכן כל אחד רואה את הטוב כפי שהוא מרגיש. ולכן אפשר, כי טוב פללי יחול גם על מי שמצבו הטבעי אינו טוב פללי, אלא שלפי מצבו המוסרי אין הוא מבקש בלל את הטוב הטבעי ומה שההמון חושב לרע חושב הוא לטוב. על אדם כזה יש לומר, שמצבו הוא טוב פללי, אחרי שהוא חושב מצב כזה לטוב. ולכאורה אפשר לאמר, שגם מי שאיננו טוב במצבו המוסרי יחול עליו הטוב הפללי, אחרי שאין הוא מרגיש את החסרון והוא רואה את עצמו כמצב טוב אפילו כשמצבו המוסרי אינו טוב. אולם באמת אינו כן. כי הטוב המוסרי הוא מצב הראוי ומצב הראוי הוא המצב הפללי, כי הכל יודעים שכן צריך להיות מצב האדם. דרך משל. אם המצב המוסרי אוסר את הגנבה ואת הגזלה ושלא לעשות עול לאדם, הרי הפל מורים שכן ראוי להיות. והטוב הזה אינו טוב מורגש אלא טוב מושפל, כי המוסריות היא בשכל והחומריות היא ברגש הטבעי. וכשאנו מדברים על הטוב המוסרי הרי זה כפי הראוי, כפי שהפל יודעים שכן צריך להיות ושווהו הדרך הטובה. ומי שלא הגיע לאותה המדרגה, למלא את הטוב המוסרי, אם גם אינו מבין את החסר לו, אייפאפשר שיחול עליו הטוב המוסרי, אלא שפניו מצבו אין הוא דורש בלל את הטוב הזה וזה גופו הוא אות עד כמה רחוק הוא מהטוב המוסרי. וכשאנו אומרים, כי האיש הזה הגיע לטוב הפללי, הן בטוב הטבעי והן בטוב המוסרי, הפוונה פי הוא ממלא אחרי הראוי. אולם הטוב הטבעי הוא טוב פרטי, פי הוא מתחלה ומשתנה מאיש לאיש. וכשאנו אומרים שטוב לו, הרי זה כפי הרגשתו וטבעו. ואם הוא הגיע למדרגה כזאת שהוא מסתפק במועט ומרגיש בזה הטוב הטבעי — הרי טוב לו. ובכלל יש לרעת, כי הטוב הטבעי הוא טוב פרטי, שכל אדם ואדם יש לו טבע מיוחד ותכונה מיוחדת ולפי טבעו ותכונתו יש לו גם דברים שהוא מרגיש בהם את הטוב המסונג לו. אבל הטוב המוסרי הוא טוב פללי, שאינו משתנה מאיש לאיש.

והנה מטבע איש המעלה להשתתף בצרת חברו, היינו אם הוא רואה שחבירו בצרה הוא מצטער ועמו הוא בצרה. ובמדה ירועה נעשה צער חבירו חלק מצערו הוא וצערו של חבירו נוגע עד נפשו ממש, פי הלב עשוי לקבל לתוכו כל בני אדם עד שיהיה שם המרפז לכולם. וכמו קווי-העיגול היוצאים מנקודה המרפזית מתאחדים פולם להיות אחד על-ידי הנקודה המרכזית המאחדת אותם, פן צריכה להיות התאחדותם של בני-אדם שיהיו כולם פקים המתרכזים במרפז אחד. וכמוכן שפל זמן שיש אנשים הסובלים הרבה לא יגיע גם מי שטוב לו לתכלית הטוב האמיתי, פי הטוב האמיתי הוא שלא ירגיש שום צער ואחרי שצער זולתו נוגע לו, לא הגיע עוד להטוב האמיתי. וגם הרע המוסרי של חבירו נוגע לו, פי אם הוא רואה בחבירו דבר מגונה הוא מצטער על זה. ואמנם יש שהגיעו למדרגה כזו, שהם מצטערים מאד על השחתת חבריהם וצערם גדול פל-כך עד שכמעט אינם בכלל טוב, פי טוב

הוא ברמיצר עם שמחה. ובכל אופן אין להאדם השלם שמחה שלמה כל זמן שיש השחתה בעולם.

ועלפי כל הרברים האלה יש להבין מה שכל היעודים הם על העדר השחתה בעולם והגאולה העתידה תלויה בתנאי השלמות הפללית. כי אחד מתנאי הגאולה העתידה היא הטבת מצב ישראל, שיתחדשו ימיהם בקדם וששון ושמחה ישנו. כי השמחה היא מראשי התנאים של הטבת המצב, כי אם הלכ אינו שמח זה אות שהמצב עוד לא הוטב. ובכל מקום שמדברים מהגאולה מציירים, כי ההטבה תהיה כלפיך גדולה עד כי יהיו ששים ושמחים ולא עוד אלא שהשמחה תהיה מהשמחות היותר גדולות והיותר נעלות במדרגתן. כי גם בשמחה יש כמה מדרגות והמדרגה היותר נעלה היא השמחה העצמית. וכמו שאמר הנביא: "הנה עברי ישמחו", "הנה עברי ירנו מטוב לב", "כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה" (ישעיה, סה, יג, יד, יז). ואחרי שהגאולה האמיתית היא באופן שהשמחה תהיה שמחה שלמה, שמחה מהמדרגה היותר נשגבה, מובן, כי כל זמן שיהיה בעולם דבר המכאיב את הלב או שההשחתה תהיה במלואה וכל השחתה גורמת צער לא תבוא הגאולה. כי האדם השלם מצטער מאד, בשהוא רואה שההשחתה שולטת בעולם. ולא רק על השחתת האדם הוא מצטער אלא גם על השחתת בעלי-החיים. ואפילו על השחתת הדוממים והצומחים* הוא מצטער אם הוא רואה שיש חלק גדול בעולם שהוא שמש וחרב. כי כמות שהמקום המיושב והבנוי, הורוע והנטוע, משמח את הלב פה במדה מצער השממון והחרבן. ועל יסוד זה נוסדו כל היעודים, כמו: "וכתתו חרבותם לאתים", "וגר זאב עם כבש", "קול קורא במדבר" (ישעיה, ב, ד; יא, ו; מ, ג), כי כל הבריאה תשמח את האדם, שלא תהיה בו שום, השחתה ובכל מקום שיתן עיניו יראה רק דברים המשמחים את הלב. וכמו שאומר הכתוב: "אז ירננו כל עצי יער" (תהלים, א, יב), וכן אומר הנביא: "ישושם מדבר וציה ותגל הערבה" (ישעיה, לח, א), וכן: "פצחו הרים רנה יער וכל עץ בו כי גאל ה' יעקב" (שם, מד, כג), וכן: "כי בשמחה תצאו ובשלום תובלון ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה וכל עצי השדה ימחאו כף. תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדם" (שם, נה, יב-יג), כי אז תהיה הבריאה שלמה ומלאה כולה ברכת ה' לשמח לב האדם.

טומאה

כבר פתנו שיש אדים ארסיים העלולים להזיק בנניעה. ואדים כאלה ישנם בשרצים מתיים.

ואולי זאת היא כונת המדרש: "ד"א, אדם כי יהיה בעור בשרוי (ויקרא, יג, ב) הה"ד: מי פלג לשטף תעלהי (איוב, לח, כה) אמר ר' ברכיה אית אתרין דצווחין לשערא שיטפא" (ויקרא רבה, טו). כי ידוע, שהמים מוליכים את האוויר הארסי ולכן בשעת מגפה, ר"ל, יש להזהר מאד מלשמות מים שלא נתבשלו כראוי. ובזמננו, בעת המגפה, ר"ל, הנקרא חולירע, מזהירים הרופאים לבשל המים. ונב השערות יש בהם תכונה זו שמובילים הארס ומדביקים אותו בנניעה. ולכן הזהירה התורה על תנלחת המצורע. כי שערותיו עלולים להדביק את ארס הצרעת, שהוא הוא ענין טומאה. וכל אלה קלים מאד להתדבק, פנודע, אלא שפח הארס הולך

ורפה, כי הארס מתדבק בנוגע במדרגה קלה וכן הוא הולך ממדרגה למדרגה עד שהוא מתאפס פולו. אולם המתכת יש בה מעין סגולת אכזי-השואבת להולך הכח פולו כמות שהוא ולכן אמרו: "חרב הריהו כחלל" (שבת, קא, ע"ב). וכבר כתב הרמב"ם, שהתורה יש בה שמירת הגוף והנפש כאחד. [ויש לי בענין זה מאמר מיוחד לברר וללפן כל עניני הקדושה, שהזהירות מועילה הרבה לעניני החומר]. ואולי זוהי כונת המאמר: "אמר ר' יצחק באותה שעה היה אלישע יושב ודרש בשמונה שרצים. נעמן שר צבא מלך ארם היה מצורע אָמרה ליה ההיא רביתא דאישתבאי מארעא ישראל אי אולת לגבי אלישע מסי לך" וכי (סנהדרין, קז, ע"ב). אפשר, כי אלישע ביאר באותה שעה עניני טומאה וטהרה של שמונה שרצים וביאר אותם על-פי עניני הטבע והענינים הרוחניים והראה, שהטבעיות והרוחניות קשורות זו בזו. ואגב ביאר גם את סגולת המים בענין זה. ולכן אָמרה לו ההיא רביתא שיך לאלישע ויתרפא. ובינתיים דבקה צרעת נעמן בגהזי ואחר שדבקה בו המחלה נשארה בו ובמשפחתו עד עולם. ובהיות שבשעה שביאר אלישע ענין שמונה שרצים דרש בענין ההתדבקות הפנימית שיש בטומאת הצרעת, היתה אָז השעה להראות בפועל את תועלת דבריו.



מעות בעצם וטעות בכח

יש שני מיני טעות: (א) טעות בעצם, (ב) טעות בכח. כל טעות היא העדר התאמת המחשבה אל המציאות. פי כל מי שעושה ופועל איזו פעולה הוא מכוון לתכלית ירועה. ואם התכלית איננה יוצאת לפעולה, הרי זו טעות בעיקר המציאות. אולם אם המציאות יצאה אל הפועל ורק המטרה לא הושגה, הרי זו טעות בכח. דרך משל. אדם עשה מסחר וקוה להרויח מאה שקל ולהיות שבע רצון. והנה אם לא הרויח את הסך המקוה טעה טעות בעצם. אולם אם הרויח את הסך ואיננו שבע רצון, פי משתוקק הוא להרויח עוד, זוהי טעות בכח.

והכח הטבעי הזה שהטביע היוצר באדם הוא למטרה רוממה ונשגבה לפקוח עיניו ולראות כמה תועה הוא בדמיונו לחשוב, פי הענינים הגשמיים יכולים להשלים את האדם. ועל-פי יסודי המוסר יודעים אנו, כי כל דבר שאינו מתאים אל הרוחניות והנצחיות לא נחשב למאומה. והאדם המבלה ימיו ושנותיו רק בהשגת הדברים החומרים הוא כרודף קרים כל הימים, פי רודף הוא אחרי הדברים הזמניים אשר פענו כלה יחלופו ויעבורו והיו כלא היו. וכרי שישים האדם לבו לזה ובעיני בחינתו ונסיגונו יוכח לרעת את אמיית הענין, הטביע בו הקב"ה טבע זה, שיראה בכל רגע פי חי הוא כל ימיו בטעויות ושבושים. והוא משול לאיש ההולך בדרך ורואה מרחוק "ארעא ורקיעא נשקי אהרדי", והוא חושב, פי כאשר ירחיב צעדיו ויגיע אל המקום ההוא יחבק בורועו קצה השמים. ובאמת אף אם יכתת רגליו הלוד וצעור הלאה הלאה לא יגיע לקצה השמים, פי בכל מקום שיבוא יראה בעיניו בכל התווין הזה שחזה בתחילת צאתו לדרך, פי רק מקוצר-ראות נתעה בשוא להאמין פי שם קצה השמים. וזוהי כונת הפתוב: "פי כנבוה שמים על הארץ גבר חסרו על יראיו" (תהלים, קג, יא). כמו שהשמים נבוהים על הארץ ואינם פלים ורק קצרי-ראות מרמים בלבבם, פי עוד מעט ויכולו השמים והם יגיע לקצם, — כן הוא החסר שעושה הקב"ה עם יראיו, עם עמו ישראל. יש שאנו שוגים לחשוב, פי עוד מעט

ונניע לקצה השמים, ונהיה לברות למלתעות הפפירים, שונאינו ומנדינו וכשאנו מניעים למקום שמשם נשקף האסון למראה עינינו אנו רואים, פי השמים טהורים ובהירים ואור זרוע משם על כל אשר מסביב ושלום לנו. וכן קצר פח ראות האדם גם בעניני התאוות. יש שהוא חושב, פי כשיגיע למקום פלוני יבוא שם הקץ לכל תאוותיו. ובאמת הוא הולך ותאוותיו מתרחקות יותר, פי עומדות הן על עמדה ורק הוא טעה וראה בעיניו, פי שם הוא קין עולם התאוות. וזה שהאדם בעצמו אינו שבע רצון ואינו ממלא תאוותו אות הוא על טעותו. אָמנם גם בדברים רוחניים יש הפח הזה, שבמה שיקנה לו האדם מעניני השלמות לא ימלא ספקו וישתוקק יותר ויותר. אולם יש בזה הבדל נמור. בענינים רוחניים אם פי משתוקק האדם להשיג יותר ויותר, אבל חלקי השלמות שכבר קנה לו יקרים מאד בעיניו וכל מה שיקנה יותר יתעלה ערך הרכוש הרוחני שכבר רכש לו. לא כן בדברים גשמיים, כשהוא משיג אותם יקל ערכם בעיניו.

מעם וכונה

כל פעולה יש לה מטרה ידועה, כי אין אדם עושה דבר לבטלה. והמטרה והתכלית הן הן טעמו של הדבר. והטעם הוא גם המושג הפנימי של קשר הפעולה עם התכלית. דרך משל. אדם עושה מכונה חדשה, כמו המכונה הקולטת את הפרק, הנה תכלית המכונה היא להציף מן הפרק והיא היא טעם פעולת המכונה. וללא ידע האדם את קשר הפעולה הזאת עם התכלית, שהיא הצלה מן הפרק, לא היה טורח בעשית המכונה. או אדם עושה מכונת-קיטור במסלתי-הברזל שיש בה תנאים ידועים על מספר גלגליה ואפני תקנתם ועמידתם. הנה המכונן הראשון שהמציא את תכנית המכונה שוה בלא ספק נגר עיניו את תכנית המכונה על כל מוצאיה ומבואיה וידע מראש, פי אם ימלאו אחרי התנאים האלה תצא המטרה לאור והקיטור ידחוף את המכונה בכח גדול מאד. ומובן, פי בענין המכונה הזאת ישנם שני מיני פעלים: הפועל (שבעצם הוא הפועל ברעיון ומחשבה) הראש והראשון, שהמציא ברוחב רעתו וחריפות שכלו את תכנית המכונה לכל פרטיה ותנאיה. והפועלים השניים הם אלה אשר למדו לדעת את מעשי המכונה וכל הדרוש לעשות כדי להביא את המכונה לידי תנועה ע"י כח הקיטור. הפועלים השניים האלה עליהם רק לדעת את תנאי המלאכה שיש להם לעשות במכונה אשר לפנייהם ורי להם בזה, פי לא נחוצו להם להשיג ולהבין את המזמות העמוקות, שהיו בכל הממציא את תכנית המכונה ואת תחבולותיו העמוקות בדבר קשר הפעולה עם התכלית. ובכל זאת אין לכחד, פי אם ידע הפועל השני את כל זאת יעשה מעשהו ביתר שאת. אולם לו היו כל העובדים במכונה כזאת בעצה אחת והחליטו כולם פה אחד, פי לא יקרבו אל המלאכה בטרם למדו לדעת ולהבין את כל מזמות המכונה הזאת כמו ממציאה הראשון, פי אז היו גורמים הפסד מרובה. פי מעטים היו בני עליה כאלה לעסוק בעבודת המכונה ורבה היתה העוולה בארץ. ולכן עליהם לדעת, פי בזה יש להם לסמוך על המכונן וחכמתו. פי הלא רואים הם בעליה, שהמכונה פועלת פעולתה ומה להם עור? ואם אָמנם טוב ונכון, פי יתנו לבם להתבונן לאט לאט בדבר אשר לפנייהם, אבל אין טוב שההתבוננות הזאת תעכב את הפעולה והעשייה אף פרגע אחד, פי בכל רגע ברכה רבה להרבה אנשים ואין הפועלים בני-חורין להבטל מעבודתם שמועלתה גדולה.

ובכל הדמיון הזה אָנוּ רואים גם במעשה התורה והמצוה. כל מצוה ומצוה יש לה תכלית ידועה. ויש שיכולים להשיג את ענין המצוה ולהבין את טעמה ונמוקה. כי כל מצוה יש לה תנאים מיוחדים בפעולה, שפולם מתאימים להוצאת המטרה של המצוה הנוכחית ויש קשר ידוע בין פעולת המצוה ותכליתה. ורבים הם המקיימים את המצוה גם מבלי להבין את תכליתה ומטרתה שהיא טעמה ונמוקה ובכל זאת התכלית יוצאת לאורה. אולם אם ימצאו אנשים, אשר ירצו להתבונן מאד ולחקור ולדרוש היטב את תכלית המצוה, אם לא יבצר מהם ליגע ולמצוא את טעם המצוה, קרוב הדבר כי יעשו את המצוה ביתר התעוררות ורגשי לב. אולם אם תקצר דעתם מהשיג את טעם המצוה ויתעפכו בעבור זה מלקיימה בפועל, יגרמו לנפשם הפסד מרובה ע"י עפוב קיום המצוה כרת. ולכן על האנשים אשר נשאים לבם לחקור ולדרוש את טעמי המצוות ותכליתן לקבוע להם ליסוד מוסר. כי בראשית כל מוטל עליהם לקיים את המצוות גם מבלי להבין את טעמן ותכליתן. וגם בזה שיעשו את המצוות בפועל מבלי לבקש חשבונות רבים יתרחב לבם להבינו ולדרת לעומק הבנת טעמן ותכליתן.

ויש גם ענינים טבעיים שיש בהם קשר שכלי בין המפעל ותכליתו. וההשגה אינה מעכבת את הוצאת התכלית. כמו הזריעה תכליתה היא הצמיחה והגידול והקצירה ויש קשר שכלי ביניהם ומקום להבין ולהשיג כל זה. אולם גם אלה שאינם משיגים זאת עושים פעולתם ומתנהגים והולכים ככל הדרוש להוצאת התכלית בלי שום עפוב ומניעה מצד אי הבנתן. הפולחן ובוקע את הארץ וזורע זרע מוציאה האדמה את צמחה ונותנת את יכולה להשפיע נפש הזורע. וכן הוא בכל מיני הפעולות. בין בפעולות הטבעיות ובין בפעולות המלאכותיות. וגם בפעולות המוסריות נוהג והולך הכלל הגדול הזה. כי יש קשר בין המפעל והתכלית. ואם ישא לב האדם אותו להבין את הדבר הזה מה טוב, אולם עליו להזהר שלא יתעכב מלעשות את הפעולה טרם הבין את הקשר שבינה ובין התכלית ועד שמצא את טעמה ונמוקה.

וגם הגלות והגאולה הן קשורות ומשולכות זו בזו בקשר שבין כל פעולה ותכליתה, כי תכלית הגלות היא הגאולה. ובאמת יש שני מיני גלות, גלות נצחית וגלות שמתכליתה היא הגאולה. עמים רבים, שגלו מעל אדמתם, תמו לגווע והתבוללו בעמים אחרים ולא זכר להם עוד בכתוב עמים. גלות פזאת היא גלות נצחית. וגלות ישראל תכליתה היא הגאולה. ועפ"י רוב יש להשיג את קשר הגלות הזאת לתכליתה גם בענין טבעי. כי הגלות והגאולה מקושרות הן לא רק בעצמיותן אלא גם בדיעה, כי יש להגולים לדעת שיגאלו.



טעמי המצוות והשגת אלהות

ידוע, שהרבה חוקרים ופילוסופים החליטו, כי תכלית האדם היא שלמות השכל, כלומר, להשלים השכל. שיישג את המושכלות — והמושכלות העיקריים הם השגת האלהות. ואין להכחיש, כי הדברים האלה הם אמיתים. כי תכלית כל החקירות היא השגת האלהות. ויש שהפריזו על המדה ואמרו, כי גם תכלית כל המצוות היא העיון השכלי, להשפיל ולהבין את טעמן, שיש בזה מעין השגת האלהות. אולם דעת התורה איננה כן, כי אצלנו העיקר הוא המעשה וכמו שאמר

הפתוב: „אשר יעשה אותם האדם“ (ויקרא, יח, ה). והענין הוא, כי העיון לבדו איננו נחשב לכלום ואם יכוון האדם כל הכונות היותר נעלות והיותר אמיתות שבמצוה ולא יעשה את המצוה בפועל, לא יצא ידי חובתו והוא נענש על בטול המצוה, כמו האדם הפשוט שמבטל את המצוה מלעשות ואיננו יודע את הטעם. ולפי־זה המעשה לבדו יש בו תועלת גדולה, שכן המעשה פועל בחיוב, היינו שהפעולה התכליתית היא המעשה בעצמו והוא פועל את הפעולה הטובה שבמצוה. כמו החולה השותה סמירפואה, שהסמים מרפאים אותו אף אם איננו יודע על מה ולמה הם מרפאים ואיזה יחס יש להם לאברי הגוף. אולם אין ספק, כי כשתצטרף להמעשה גם הכנת הטעם תהיה התועלת יותר גדולה. וענין זה, שהמצוה פועלת גם בלא ידיעת טעמה וידיעת הטעם מועילה יותר ויש בה מהשגת האלהות — יש להסביר יותר.

מודעת, כי רמ"ח מצוות עשה מכוונות פנגד רמ"ח אברים שבגוף [ובלשון הזוהר: „רמ"ח פקודי אינון רמ"ח אברי“]. פי הענין „שיעור קומה“ הוא תכנית אדם וכל המצוות, רמ"ח העשין ושם"ה הלאוין, ערוכות פנגד רמ"ח אבריו ושם"ה ניריו וכולן ביהד הן דמות אדם עילאה. ובהיות כי כל מצוה ומצוה מכוונת פנגד אבר אחד מאברי הגוף ובקיום המצוה משתלם האבר ההוא בחיות הנפשית הדרושה לו ומעם המצוה היא בשעור האלהות שיש בה, מוכן שמכל המצוות פולן אפשר להשיג השגה שלמה מאלהות, שכן הן פוללות כל האברים המכוונים לעומת האלהות בכלל. ותקון האבר הוא פעשית המצוה לברה. אולם פשישין האדם את טעם המצוה ישיג גם את האלהות בשעור שיש להשיג מהמצוה הזאת.

ולא רחוק לאמר, שזוהי כונת המאמר: „מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובעט באביו וכאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין שנאמר: ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם (תהלים, קיא, י), לעושים' לא נאמר אלא, לעושיהם' לעושים' לשמה ולא לעושים' שלא לשמה“ (ברכות, יז, ע"א). וכל המאמר אינו מוכן. וכי ההיפך מתשובה היא בעיטה באב ואם וברב? והראיה מהמקרא אינה מובנת כלל. אולם הפונה של „תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים“ היא, ששיג האדם אלהות בכל יום ויום יותר ויותר עד שידע, פי ביום שלפניו לא יצא ידי חובתו, שלא ידע להשיג את ערך ה'. וכל מה ששיג יותר ידע כמה חסר לו עוד. והידיעה הזאת תפעל עליו שיהיה ענו ושפל־ברך. [ע"ד המאמר הירוע: „תכלית הידיעה שלא נדע“]. ובהיות, פי כפי ההרגל החכמה פועלת על האדם שיתגאה והמאמר הקצר הזה „תכלית חכמה תשובה“ מורה ממש ההיפך, אי־לואת אמר, „שלא יהא אדם קורא ושונה ובעט“, פי אם לא יהיה למודו לשם התכלית האמיתית, שהיא השגה אלהות ורק הלמוד החיצוני, יחשוב שמיום ליום הוא הולך וגדול ויביט על כל אחד מנכוה וקרוב הרבה, שמתוך גאווה יבוא להשפיל גם אלה שהוא חייב בכבודם, כמו אביו ואמו ורבו. אולם בשילמד לדעת את ה' ולהשיגו, יראה מיום ליום מה שפל ערכו ומה דל חלקו בהשגת האלהות, פי מיום אל יום יראה שדעתו מונבלת ורחוק הוא מן ההשגה האמיתית. וזהו ממש דבר והפוכו. ואחרי שאמר „תכלית חכמה תשובה“ הוא מוסיף ואומר, פי החכמה האמיתית אינה הלימוד החיצוני אלא הלימוד הפנימי והוא ינרום לו להיות בעל תשובה בכל יום וממילא יהיה ענו ושפל־ברך. אולם אם יסתפק רק בהלימוד החיצוני עלול הוא לבעוט

באביו ובאמו וברבנו. ודרך חז"ל היתה לעשות הקבלה משתי קצוות לפעול על השומעים. וכן הוא במאמר הזה. כדי להבליט, שהשגת ה' היא הלימוד האמיתי. ציירו את שתי הקצוות האלה. מקצה מזה — המדרגה היותר גדולה להפיר את ה' ולכבד לתשובה. ומקצה מזה — בעיטה באב ואם. ולזה מסייע המקרא: „לעושים לא נאמר אלא לעושיהם“. פי המצוה הנעשית על דרך השלמות מועילה לאדם להשיג את ההשגה המעולה בהשגת ה'. ויש פעולה שהיא בעיקרה לשם הפועל ויש פעולה שהיא לשם הפעול. כשהאדם אוכל, אם כי המאכל נאכל, הפונה היא שהאדם יאכל. מה שאין כן כשהאדם חורש את השדה, אם כי הוא חורש, התכלית היא שהשדה יחוש. וכן הוא במצוות. כשהאדם עושה מצוה לשם פניה, כמו גאווה וכבוד, אינו מקפיד שהמצוה תיעשה, אלא שהיא יעשה אותה. אולם אם הוא יודע שהמצוה יש בה ענין גדול וצפון בה חלק גדול מידועת ה' וכשיעשה אותה כתקונה ישיג את חלק הידיעה מהשגת האלהות, הוא רוצה שהמצוה תיעשה. פי יודע הוא את ערכה הגדול. ועל זה אמר הפתוב: „ראשית חכמה יראת ה'“, כשהאדם עוסק בחכמה ידע מראש, כי התכלית והמטרה היא יראת ה' [כי יראת ה' היא במדה ידועה השגת ה', שכן היראה האמיתית היא יראת הרוממות והיא רק ע"י השגת ה'] פי „שכל טוב לכל עושיהם“. כשיבין ערך המצוה וישתוקק שהמצוה הזאת תיעשה כדי להשיג מטרתה, אז כל מצוה ומצוה תרחיב גבול השגתו באלהות. וזהו שאמרו: „לעושים לא נאמר“, שאז היה משמע שהעיקר אצלו שהוא יעשה, „אלא לעושיהם“, שידע שהמצוה הזאת צריכה להעשות. פי המקיים המצוה מצד פניה היצונית אין לו נפקא מינה אם הוא עושה מצוה זו או אחרת, אבל מי שעושה המצוה לשמה, פי הוא יודע את ערכה ומצפה להשיג על ידה את הידיעה שיש להשיג ויודע שכל מצוה ומצוה יש לה מטרה ידועה בהשגת האלהות — הוא רוצה שתיעשה המצוה הזאת ביחוד.

יוצא, פי כל המצוות ביחוד כוללות השגת ה' בכללה. וכל מצוה ומצוה כוללת חלק ידוע. וכמו שהאדם בכלל כולל ציור שלם מאלהות וכל אבר ואבר כולל חלק ידוע, כן הן המצוות הערוכות לעומת האדם. והדברים ארוכים.

טעמים מדומים

יש שנתנו חז"ל טעם לאיזו מצוה, או לאיזה דיו, או לאיזה מאורע, או לאיזה ענין טבעי או נסי — וכל הטעמים האלה הם בנדר אסמכתא, כמו שהסמיכו לפעמים ענין אחד על מקרא. אף כי ידעו, שביאור המקרא אינו כך, אלא שבאו להסמיק את הענין, שהוא אמתי מצד עצמו, על המקרא ודרשו את המקרא כאילו הוא כולל גם ענין זה. וכן פשנתנו טעם לענין טבעי, אם כי ידעו כי הענין קבוע ועומד כחוקי הטבע מימי בראשית, רצו להסמיק את הענין על המקרא. ואחרי כי הענין הוא אמיתי הסמיכו אותו על הבריאה, כאילו הבריאה כוללת הענין.

ויש שתלו עונש שהניע לאיש בטעם מדומה. וכמו שדרשו על משה, שנענש ולא נכנס לארץ משום שלא הודה בארצו כשאמרו: „איש מצרי הצילנו (שמות. כ. יט)“. והוא באמת טעם מדומה, אלא משום שהענין היה נעלה בעיניהם הסמיכו אותו על המאורע הזה של העונש.

טעמים שונים לענין אחד

לפעמים נתנו חז"ל טעמים שונים למפעל אחד, או למצוה אחת. וכמו שאמרו: „מקרא אחד יוצא לכמה טעמים“ (סנהדרין, לה, ע"א). ויש שהטעמים נחלקים למדרגות, פי מי שעומד במדרגה יותר גבוהה יעשה את המפעל מטעם אחר. פי יש סבות להמפעל העלולות לעורר את האדם אליו. ויש טעם שגם מי שאינו עומד במדרגה גבוהה יכול להגיע אליו ולעשות את המפעל מהטעם שהוא מבין. ומי שעומד במדרגה יותר גבוהה ימצא טעם אחר המתקבל על לבו, כי יראה שלפי ערכו הנעלה חייב הוא לעשות את המפעל לא רק מן הטעם שמתעורר על-ידו האיש הפשוט, אלא שיש בזה עוד מטרה יותר גדולה. ומי שעומד במדרגה יותר גדולה ימצא טעם יותר מושכל ויותר מוטעם.

ועפ"ז יש לבאר את המאמר: „אמר רב יהודה האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין. רבא אמר מילי דאבות ואמרי לה מילי דברכות“ (בבא קמא, ל, ע"א). ואינו מובן. וכי משום שיתרחק מלהזיק יהיה נקרא חסיד? וגם יש להבין את היחס שבין מילי דנזיקין ומילי דאבות ומילי דברכות. פי כלל גדול הוא, שכל הענינים והדברים השונים שנאמרו בענין אחד יש להם יחס זה לזה, כמו הענפים היוצאים משורש אחד יש להם יחס זה לזה וכמו שיש יחס בין הענף להשורש. וכן הוא בענין שלפנינו. השורש הוא החסידות. ומנו בו שלשה ענפים היוצאים מן השורש הזה: נזיקין, אבות וברכות. ואין ספק שיש להם יחס זה לזה. ולדעתי יש בזה כונה אחרת — — —

הערת המבוא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתביהוד.



יגדיל תורה ויאדיר

יש להתכונן בענין זה של "יגדיל תורה ויאדיר". בכמה מקומות מצינו שעמדו חז"ל גם על יתור אות אחת והוציאו דינים רבים מקוצו של יוד ובענין "יגדיל תורה ויאדיר" החליטו, שפתכה התורה כמה מלים יתרות בלא שום תועלת ורק משום "יגדיל תורה ויאדיר". וכמו שאמרו: "ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר א"ר אבהו וכן תנא דבי ר' ישמעאל: יגדיל תורה ויאדיר" (ישעיה, טב, כא) [גדה, נא, ע"ב]. ויש להבין איו הגדלת התורה והאדרתה יש פוה? אדרבה, כבוד התורה הוא אם אין בה שפת יתר וכל אות ואת יש בה פונה. וכמו שאמרו: "משמת ר' עקיבא במל פכוד התורה" (סוטה, מט, ע"א) ["שהיה נותן לבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות וכ"ש תיבות יתירות ואותיות יתירות" — רש"י]. וכמה נתרחב הענין של "יגדיל תורה ויאדיר", עד שכל המשנה של "ארבעה אבות נזיקין" נשנית שלא לצורך ורק משום "יגדיל תורה ויאדיר", כי באמת אפשר ללמוד כל ארבעה אבות נזיקין מכור וחדא מנייהו (שם, ה, ע"ב).

אולם הענין של "יגדיל תורה ויאדיר" הוא, שמלכד ריעת ההלכה למעשה יש לדעת גם טעמה וזוה תגדל התורה ותתאדר. פי עצם לימוד התורה והרחבת הידיעה והתפשטותה לא היו באפשר בלי ידיעת הטעמים והנמוקים. כמו בענין סנפיר וקשקשת. מצד הדין היה מספיק לנו לדעת, כי דנים שיש להם קשקשת מותרים הם. אולם לא היינו יודעים, כי גם הסנפיר גורם את ההיתר הזה. ואף כי למעשה לא היה יוצא מזה שום מכשול, מכל מקום לידעת התורה היה חסר לנו הרבה. ולא עוד אלא אחרי שבאמת שניהם גורמים את ההיתר הרי היתה טעות בעיקר הדבר לידעה וללמד לענין אחר. והעיקר, שרצתה התורה להרחיב דעתו של אדם ע"י לימוד התורה שידע כל דבר על בוריו. וכן היא כונת המשנה של "ארבעה אבות נזיקין" לבאר, כי כל אחד ואחד מאבות נזיקין יש בו ענין בפני עצמו, שמשום זה איי אפשר היה ללמוד ממנו. וכוונת להורות לנו, שכל הדינים הפרטים שיש בכל אב ואב הוא רק מצד השינויים העצמיים. וכל הדינים השונים שבאבות הנזיקין מקורם בשינויי עצמותם. ולו חשה התורה להודיענו את עצם הדין, דינו אם לא היינו יודעים את הטעם, אולם לפי הפלל של "יגדיל תורה ויאדיר", רצתה התורה להודיע לנו טעמו של כל דבר ולפחות עיקרי הטעמים, לפיכך בא התנא ופירש לנו כל זה. ועיקר פונתו, שנדע פי בכל אחד ואחד מארבעת האבות יש עצמות מיוחדת המבדילה אותו מן השאר וכן השינויים האלה באים שינויי הדינים.

ידיעה

ידיעה היא הכנסת העולם שמחוץ לנפש לתוך הנפש. פי האדם, שאינו יודע על העולם ועל כל אשר בו, רואה הוא את העולם והאדם בשני דברים נפרדים וכל מה שהוא יודע ומכין בעיניו העולם הוא מכנים לנפשו מעט־מעט ממה שמחוץ לנפש. ולכן הידיעה היא האדם. ולולא כח הידיעה שבאדם לא היה מותר האדם מן הבהמה. ואם השכל הוא האדם גם הידיעה היא האדם. ואחרי שהידיעה היא יסוד האדם ראוי להתחקות על מהותה. ואמנם רבו המדברים על ידיעה וכבר חלקוה לחלקים. ונס עשרת המאמרות הידועים בהגיון: פמות, איכות וכי ושע"ז אָמרו: "מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה" (סוכה, ה, ע"א), פלומר, שבעשרה אלה אי אפשר להשיג עצמותו — גם הם בערך חלקי הידיעה. והנה לא אדבר כאן על כל חלקי הידיעה אלא על שנים מהם: א) ידיעה מן המוקדם אל המאוחר, ב) ידיעה מן המאוחר אל המוקדם.

הידיעה מן המוקדם אל המאוחר נדולה באיכותה ועולה בערפה על הידיעה מן המאוחר אל המוקדם. אולם בכמות נדולה הידיעה מן המאוחר אל המוקדם. פי מעטים הם הזוכים לעלות בסולם הידיעה ולגעת אל השלב העליון של ידיעה מן המוקדם אל המאוחר. והידיעה מן המוקדם אל המאוחר קדומה במעלה. אולם הידיעה מן המאוחר אל המוקדם קדומה בזמן, שכן אי־אפשר לאדם להגיע להידיעה מן המוקדם אל המאוחר אלא אם כן השיג תחילה את הידיעה מן המאוחר אל המוקדם. פי רק מן הפריאה והנבראים אפשר להשיג את הפורא. וזהו הענין, שהקב"ה ברא תחילה כל הנבראים ואח"כ הביא אותם אל אדם לקרוא להם שמות. הראה לו בזה, פי ההתבוננות בשמות הנבראים מוטלת על האדם, היינו להתבונן בתכליתם, שפן השם הוא לפי התכלית. וכשיתבונן האדם בתכלית הנבראים בכלל ובתכלית כל נברא בפרט יבין את ערך הפריאה ומתוכו יבוא להבין את גדולת הפורא. ורצה הקב"ה להראות לאדם הראשון, שהעיקר היא ההסתכלות בפריאה וההתבוננות בה, לפיכך מסר לו את קריאת השמות. פי השם הוא כפי התכלית וההתבוננות בשם היא ההתבוננות בתכלית. פי רק ע"י ההתבוננות בטיבה ותכליתה של כל בהמה וחיה ידע אדם את השם הנאה לה. ועל קריאת השמות אמר הקב"ה למלאכים: "חכמתו מרובה משלכם" (בראשית רבה, יז), פי להמלאכים לא ניתנה הפריאה להתבונן בה ולרעת את תכליתה. ואדם הראשון היה צריך להתבונן לתכלית כל נברא כדי לרעת את שמו. אולם אנתנו היודעים, פי השם פולל בקרב התכלית, צריכים להתבונן בשמו של כל נברא ולהבין על שום מה הוא נקרא בשם זה ואז נדע את תכליתו.

ושני מיני ידיעה הן: א) ידיעה עיונית, ב) ידיעה מעשית. דרך משל. אדם שואל שאלה בהלכה, או בענין מדעי, או ששואל באיש ואין לו בזה שום ענין למעשה — זו ידיעה עיונית. אולם אם הוא שואל על רופא אם אומן הוא, כדי להתרפאות על ידו, או על עורך־דין אם מצוין הוא באומנותו, כדי למסור דינו לידו — זוהי ידיעה מעשית. ויש בזה שתי בחינות: א) בחינה מדעית, ב) בחינה נסיונית. והנה התורה משתבחת בשני מיני הידיעות האלה. בבחינה מדעית — כמו: "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים, יט, ח) ובחינה נסיונית — כמו שאמרו: "ד"א: יא, אם תקח אמרי (משלי, ב, א) א"ר יהודה בר שלום אמר הקב"ה לישראל אימתי אתם נקראים בני בשתקחו אמרי" (דברים רבה, ז). ובכל מקום שדרשו חז"ל

בשבת התורה פונונו לברר ערך מעלתה בבחינה מדעית או בבחינה נסיונית. ואם פן יש להתפוננו במה שאמרו: „מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלה" (ע"ז, ב, ע"ב). וכלום שבח הוא לתורה אם כל אומה ולשון לא קבלה? הרי מעלתו של כל הפץ היא, שיש עליו הרבה קופצים ודבר שאין עליו קופצים חזקה שהוא פחות-ערך ומקולקל.

ולחבין את הענין נקדים דברי המדרש: „והארץ היתה תוהו ובוהו" (בראשית, א, ב) רשב"ל פתר קריא במלכות. „והארץ היתה תוהו זו מלכות בכל" וכי „ובוהו זו מלכות מדי" וכי, „ורוח אלהים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח" (בראשית רבה, ב). ואמרו עוד: „ד"א, אנכי הי אלהיך" (שמות, כ, ב) הה"ד: „אריה שאג מי לא יירא" (עמוס, ג, ח) זהו דכתב: „מי לא ייראך מלך הגוים פי לך יאתה" (ירמיה, י, ז) אמרו הנביאים לירמיהו מה ראית לומר, מלך הגוים כל הנביאים קורין אותו, מלך ישראל ואתה קורא אותו, מלך הגוים, א"ל שמעתי ממנו: „נביא לגוים נתתיך" (שם, א, ה) ואני אמרתי, מלך הגוים לומר אם על בניו ועל בנייביתו לא חס על אחרים הוא חס" (שמות רבה, כט).

שני המאמרים האלה נוסדו על רעיון אחד. כי באמת יש להתפלג על העולם בכלל ועל התורה בפרט. שהרי נלוי זידוע שהעולם לא הוציא תכליתו ולא הגיע למטרתו. שכן אנו רואים, שכל האנושיות טובעת בים הפערות והגשמיות וכלום נוכל להעלות על הדעת, שזוהי תכלית הבריאה? ופליאה כזו היא גם על התורה. הרי התורה ניתנה להישיר את האדם ובלא התורה אין תקוה להישיר האדם. ואחרי אשר אנו רואים, כי רק מעוטא דמעוטא קבל את התורה תגדל הפליאה: איד נתרצתה התורה לרדת לארץ? ועל שתי הפליאות האלה אנו מוצאים תשובה בשני המאמרים הנזכרים. המאמר הראשון הוא תשובה על תכלית העולם. אמנם פן, עוד לא הוציא העולם את תכליתו, אולם סופו להוציא את התכלית בסוף הדורות. ולמה באמת מאחר הקב"ה את הוצאת תכלית העולם? על זה הם משיבים מבריאת העולם. כמו שאין לשאול בבריאת העולם: מפני מה לא הקדים הקב"ה את בריאת העולם, הרי הבורא הוא קדמון ואף בשעת „תוהו ובוהו" היתה „רוח אלהים מרחפת על פני המים" — כך אין לשאול מפני מה מתאחרת הוצאת תכלית העולם. ואמנם פן, כל עוד לא הוציא העולם את תכליתו הריהו בבחינת „תוהו ובוהו", כי העדר התכלית הוא כהעדר מוחלט. וכמו שאין לשאול על ההעדר המוחלט מפני מה נתאחרה הבריאה ומדוע נמשך מצב ההעדר המוחלט זמן רב, פן אין להתפלג על אחר העדר התכלית, כי כן עלה ברצונו הפשוט ולא מחשבותינו מחשבותינו. ועלינו לדעת, כי כמו אז היתה „רוח אלהים מרחפת" גם בשעת „תוהו ובוהו", כן גם עתה בשעת תוהו ובוהו מצד העדר התכלית מרחפת רוחו של מלך המשיח. וכל הזמן הוא שעת הכנה להוצאת התועלת ולולא זאת כבר חזר העולם לתוהו. וזוהי גם פונת המאמר השני, שמראש ניתנה התורה באופן שתתפשט בכל העולם. ולשם זה החזירה הקב"ה על כל אומה ולשון.



ידיעה והרגשה

כמו שיש שני מיני המצאות, המצאת עצם הדברים והמצאת הפחות שדברים, כן יש שני מיני ידיעות. יש ידיעה בעצם הדבר שנתוספה לאדם ידיעה חדשה, שמתחילה לא ידע אותה. ויש ידיעה בכח הדבר, שהדבר היה ידוע לו גם מתחילה אלא שלא נתרגש ממנו ומפחו עד שעוררו אותו לזה.

כל עניני ההלכה הם ידיעות בעצם הדברים, פי נתחדש דבר הלכה בכית המדרש שמתחילה לא ידעוהו. אולם באגדה העיקר הוא לא עצם הדברים, אלא ההתעוררות וההתרגשות היוצאת מהם. ויש שהדברים בעצם ידועים לכל ובכל זאת לא עשו עד עכשיו רושם על היודעים אותם עד שעוררום לזה. פי תכלית האגדה היא להעיר ולעורר את רגשי לב האדם ולשנותו לטוב. ההלכה היא מורהו והאגדה היא עמודיאשהו, לחמם לבו ולצרף מעשהו.



ידיעה ומעשה

כל מיני אומנות וחרושת-המעשה הם כידיעה וחכמה, פי הרבה יש ללמוד כדי לרעת אומנות אחת על בוריה. ושלש ידיעות הן: א) ידיעה הקשורה במעשה, ב) ידיעה ששלמותה בה בעצמה, ג) ידיעה שתכליתה היא המעשה. כל אומנות שהאדם לומד ידיעתה נגדרת במעשה, פי אין בזה ידיעה מופשטת. דרך משל. באומנות התפירה, כל עוד לא ילמד החייט לרעת לתפור בגדים למעשה לא יהיה לו כל מושג בענין זה, שפן הלימוד הזה אינו לימוד מפשט אלא לימוד הלכה למעשה. וכשמראים לו איך לתפור את הבגד הוא רוכש לאט-לאט ובנסיון את אומנות התפירה. זוהי ידיעה הקשורה במעשה. ויש ידיעה ששלמותה היא הידיעה בעצמה, כמו ידיעת האלהות, שהיא ידיעה מופשטת ואינה למעשה כלל. [ומסקנת הידיעה הזאת למעשה מוגדרת בשם תורת המוסר]. ויש ידיעה שתכליתה היא המעשה. והיא נחלקת לשתיים, לידיעה ומעשה. היינו הידיעה העיונית והידיעה המעשית. כמו חכמת הרפואה, שעצם הלימוד הוא ידיעה רוממה ונשגבה ובכל זאת יש ללמוד אותה גם למעשה. ויש היודע רק את הצד העיוני שבחכמה זו וחסרה לו הידיעה המעשית. או חכמת המשפטים, שהיא חכמה מופשטת, יש בה גם תכלית מעשית, להיות לפה ולמליץ לנאשמים בבית-המשפט. ויש היודע רק את הצד העיוני שבחכמת-המשפטים וחסרה לו הידיעה המעשית, כידיעת הסניגוריא או כה השפתים וידיעת ההטפה בחן, שהיא חכמה מיוחדת ודרושה למעשה לכל סניגור בבית-המשפט כדי לפעול ולעשות רושם חזק על השומעים.

והנה ידיעת הדת נחלקת ג"כ לשתיים, לידיעה ולמעשה. פי תכלית הדת היא לפעול למעשה בדות ובמדות. ויש המשתלמים בחלק הידיעה וחסר להם חלק המעשה. אולם בענין זה שונה היא הידיעה לבדה בלא המעשה משאר הידיעות כחכמת הרפואה והמשפטים. פי באותן החכמות אם האדם נשתלם רק בידיעה לבדה לא יגרום זלזול ולעז להחכמה עצמה. הרופא, שידיעתו העיונית היא רבה ולמעשה אין הוא יכול להשתמש בחכמתו, לא יגרום לאנשים לאמר, פי חכמת הרפואה הכל היא ואין בה מועיל, כי אינה מביאה לירי ידיעה מעשית. שפן הפל נדעים, שהידיעה המעשית היא ידיעה מיוחדת וזוקקת לפעמים בשרון מיוחד.

ואם הרופא מצוין בחכמת הרפואה ואין הוא יודע בנתוח באומל, יבינו הכל, כי הסבה היא, שאין לו הכשרון לזה, או שלא התרגל עוד בזה; שכן הנתוח דורש כשרון מיוחד והרגל ושמוש תלמידי חכמים. או, למשל, עוררדיין, שיש לו ידיעה רבה בחכמת המשפטים ובכל זאת כשהוא עומד לפני השופטים להמליץ טוב בעד אנשים אינו יכול להגיש עצומותיו במענה לשון ערומים, כי אין לו כשרון הדבור וכן השפתים — לא יביא אנשים לולול בחכמת המשפטים. לא כן בעניני דת ואמונה. כשחסר לאדם החלק המעשי הוא נותן מקום לנהוג קלות-ראש בכל הדת. כי פעולת הדת היא מעין התכה וזקוק. כי גלוי וידוע, שיצר לב האדם רע מנעוריו ונוטה לתאוות החומריות ותכלית הדת היא להניא את האדם מן התאוות ולהביאו לידי צרוף וזקוק. וכבר אמרו הראשונים, כי מלאכת האדם היא מעין מלאכת הזקוק. בשם שהזקוק והצרוף באים לנקות את הזהב ואת הפספס מחלקי העפרורית ולעשותם טהורים ומוזקקים שבעתים, כך חייב אדם לנקות ולטהר עצמו מהתאוות המגוננות והמדדות הרעות שהנהיג חלקי העפרורית שבו. כי אדם יסודו מעפר וכל התאוות הן יסודות ארציים. ולכן נקרא האיש ההמוני בשם „עם הארץ“, כי הוא עוסק רק בענינים ארציים, שהם חלקי העפרורית.

היוצא, כי תכלית הדת היא לפעול על האדם לעטרו במדות טובות. והאדם הגדול מראה בפועל תועלת האמונה והוא לימוד כללי על הדת. וזהו הענין של קידוש שם שמים. למה הדבר דומה? לאדם שהביא כלי-זמר יקר מאד. באו אנשים, שלא ידעו בחכמת הנגינה ולא הבינו את ערך הפלי והחלו לנגן בו והיתה נגינתם פקול הסירים תחת הסיר. בא איש מבין בשיר ויודע חכמת הנגינה, לקח את הפלי והפליא לנגן ולא מלאה האוזן משמוע. אז הבינו הכל, כי לא בכלי החסרון אלא במנגנים הראשונים, שלא מצאו ידיהם ורגליהם בחכמת הנגינה. וכן הוא בעניננו. האדם השלם מראה בעליל את גודל ערך הדת והאמונה [ע"ד: „כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יפשלו בם“ (הוישי, יד, ו), כלומר, האות „כי ישרים דרכי ה'“ הוא פי „צדיקים ילכו בם“]. ולולא זאת היה מקום להקל בכבוד הדת והאמונה. ומלבד שהגדולים במעשיהם פועלים על אחרים יש תועלת בעצם המעשים להראות לכל פעולת הדת. האיש העוסק כל ימיו בתורה ובעבודה פניו מאירות ומהירות. וכך נעשה האדם הגדול ביאור לתורה. כי יש דברים שאינם מובנים כלל ורק ע"י הצדיק יש להבינם. התורה, למשל, מבטחת, כי היא מאירת עינים ומשמחת לב, כמו שנאמר „פקודי ה' ישרים משמחי לב“ (תהלים, יט, ט) וכל עוד שאין אנו רואים זאת בפועל אין אנו יכולים להבין לשמחה מה זו עושה. אולם אם אנו רואים איש שצהכו פניו ע"י ידיעת התורה, כי חכמת התורה תאיר פניו, או איש אשר דרך עוצב היה בו וכלה ימיו בכעס וביגון וכאשר רכש לו ידיעת התורה נהפך לאיש אחר וחרות ה' היא מעוזו — או אנו נבין פשר דבר. ובכלל יש לדעת, כי האדם הגדול בתורה ובחכמה פועל הרבה בימי חייו עד שמעשיו נשארים ללימוד לדורות. ובהיות פי יש קצבה לשנותיו של הצדיק כמה יחיה להוציא מטרתו, צריך הוא לעשות במשך ימי חייו מפעלים בפירים בשעור שיספיקו גם לדורות הבאים. וזוהי כונת המאמר: „אילו היה ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו: „וישמע ראובן ויציליהו מידם“ (בראשית, לו, כא) היה טוענו ומוליכו אצל אביו“ (ויקרא רבה, לד). כי לפי דורו של ראובן הספיק מעשהו שעשה להציל את יוסף מיד אחיו, אולם ראובן היה צריך לעשות מעשה רב מזה, שיספיק גם לדורות הבאים והוא להשיב את יוסף אל אביו.

ואלמלי ידע והתבונן מה שעתיד הקב"ה לכתוב בדורות הפאים היה עושה כן. וזוהי חובת האדם להשתדל, שהנר שהוא מדליק יפיץ אור גם לאחר מותו ולא יכבה נרו לעולם. וזהו שאמרו: „אתה מוצא בשעה שהקב"ה נותן אור לצדיק אינו נוטל הימנו עד שתדר עמו לקבר. דאמר רשב"י שמא ניקב נקב מקבורתו של משה אין כל העולם פולו יכול לעמוד באורו ואם כך נקב קבורה מה ואם כך קבורה משה מה" (פסיקתא, דברים). והוא פלא. אולם הפונה בזה, כי הצדיק הוא אורו של עולם והאור המאיר בחייו נגזו עמו ועוד יגדל האור שבעתים. ויש שעור קבוע כמה יאיר הצדיק בחייו וכמה יאירו פעולותיו ומעשיו על דור יבוא. וזה שאמר רשב"י „שמא ניקב נקב בקבורתו של משה אין כל העולם יכול לעמוד באורו“, אולם שעור ניתן לו כמה יאיר בחייו וכמה ישפיע לאחר מותו. ולכן חייב אדם להרבות אורו בעודנו בחיים ולא לחשוב כי אחרי מותו יאיר באור חדש.

ידיעה ורצון (א)

הרצון ראוי לשמו רק בשעה שהוא קשור ומחובר עם הדעת. ויש אשר האדם יודע, שמצד שלמותו הוא צריך לעשות כך וכך והרצון מתגבר עליו והוא עושה ההיפך. ובאופן זה תהיה התוצאה אחת משתי אלה, או שמעשיו לא יתאימו אל השלמות, או שמעשיו יגמרו לו צער. שאם יעשה כהעולה על רצונו לא יהיו מעשיו מתאימים לשלמות. ואם יעמול לעשות שלא כרצונו יצטער מאד, כי כל דבר הנעשה נגד הרצון נורם צער ודאבון־לב. פי דעתו של אדם מתישבת עליו רק בהתמלאות רצונו ואם הוא עושה ההיפך מרצונו הוא דואג ומצטער. ולכן צריך האדם להשתדל שיגיע למדרגה כזו, שמעשיו יתאימו לרצונו האמיתי, פי יגיע לידיעת התורה והמצוה עד שרצונו יהיה קשור ומחובר אל הידיעה הזאת, פי לא ירצה את הרבר שאיננו מתאים לחוקי התורה והמצוה. וזהו שאמרו: „צדיקים יצר טוב שופטן“ וכי „רשעים יצר רע שופטן“ וכי „בינונים זה וזה שופטן“ (ברכות, סא, ע"ב). הצדיקים אינם רוצים מה שאין לעשות פפי ידיעתם, שהיא ידיעת התורה. והרשעים עושים פפי רצונם האנושי. והבינונים מרגישים בצערם, פי כל ימיהם הם עומדים בקשרי־מלחמה פנימית בין רצונם האנושי וידיעת התורה. ועד"ז אמרו: „שאינו לך בן־חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה“ (אבות, פ"ו, מ"ב), פי העוסק בתורה ועושה רצונו כידיעת התורה אינו משועבד לרצונו והוא בן־חורין גמור.

הנהגה הידיעות מתחלפות באיש מזמן לזמן כמו שהן מתחלפות מאיש לאיש. וכל אחד שיריעתו אינה מגעת לידיעת התורה, או שרצונו לא נכבש עוד בשעור פזה שלא ירצה מה שאיננו כפי ידיעת התורה—איש פזה לא ידע שלו בנפשו. ורק בהגיעו לאותה המדרגה תנוח עליו דעתו. וזוהי כונת המאמר: „צדיקים תחילתן יסורים וסופן שלווה“, פי בתחילה קשה מאד להגיע למדרגה גבוהה כזו, שהרצון יספיק לידיעת התורה והצדיקים עמלים ויגיעים וסובלים הרבה. אולם לסוף, פשהם פוכשים את הרצון והם סרים למשמעת התורה, יש להם השלוה האמיתית.

ידיעה ורצון (ב)

כל מפעלי האדם זוקקים שני אלה: ידיעה ורצון. ידיעה—שידע האדם איד לעשותם, ורצון—שיתעורר בקרבן הרצון לעשות. ובהיות פי כל הפחות הפועלים באדם עשויים שישתמש בהם האדם לתועלתו, ברא הקב"ה מראש, שמלכד היריעה שבהם יתעורר להם רצון האדם. כל חמשת החושים, שעל ידם יכול האדם לקנות לו ידיעה רבה, מלכד שביכלתו להשתמש בהם: לראות, לשמוע, לטעום, להריח ולמשש [שהיכולת היא לעומת הידיעה, פי אם לא ידע האדם איד לעשות לא יהיה ביכלתו לעשות והידיעה משלימה חלק היכולת, שהוא אחד התנאים ההכרחיים להוצאת כל מפעל אל הפועל]—נטע הקב"ה את הרצון באדם, שהוא רוצה להשתמש בחושים. האדם משתדל לראות ולשמוע, לטעום ולהריח. ובהיות פי כחות החושים לא ניתנו לשעורים, פי "פלגא ברקיע לא יהיב" (יומא, סא, ע"ב) ואין לחלק אותם להשתמש בהם רק לטוב ולא לרע, אי לזאת משתמש האדם לפעמים בכחותיו אלה לרעה. אולם פונת הבריאה היתה, שישתמש בכחותיו לטוב. ולכן הטביע הקב"ה בטבע האדם, שכל מה שהמוחש חשוב ביותר גדולה יותר תשוקת החושים אליו. אם המוחש הנראה הוא רב הערך ויש בו הצטיינות יוצאת מן הכלל, ישתדל האדם בכל מיני השתדלויות לראותו. וכן אם הדבר הנשמע הוא רבי-הערך ומצוין ביותר ישתדל האדם לשמוע. והוא הדיון לשאר החושים. הדבר הטעים ביותר ישתדל האדם לטעום. וכן בריח. והדבר שהוא יקר המציאות יוקיר האדם גם אם ישנו חלק ממנו. כמו שמסופר, פי כאשר נשמע בעולם, שיש שיור מתיבת נח נמצאו הרבה, שרצו לכבוז סכומים גדולים להשיג למצער ציור מעצי התיבה. וכשנמצאו. הבריות המשונות מדורות קדומים משלמים סכום רב בעד כל אבר ואבר מגופן.

ומעתה נבין מה גדולה היתה התשוקה אלמלי אפשר היה לאדם לראות בעיניו ציור ממשי ממעמד הר סיני. אין קצה להשמחה והניל שהיה שש ושמה ואין קצה לבסוף הרב, שהיה מפזר על זה. ואם פי ישראל מאמינים בני מאמינים הם וכל אחד מאמין באמונה שלמה במעמד הקדוש, בכל זאת היה כל אחד מישראל מתענג תענוג בלי מצרים על המחזה הנהדר הזה לו היה במציאות. אולם הדבר רחוק מן המציאות. וזוכר אני, פי בימי עלומי קראתי מאמר אחד, שבו מראה הכותב, שיש אפשרות לראות גם עתה מעמד הר סיני. הוא מכבד, פי כל פעולה ופעולה מוציאה אדם העולם למעלה ואם נשב במגדל פורת, שיפרח ברום גבהי שמים כמה רבוא רבבות פרסאות, נראה את האדים ממעמד הר סיני. אבל מי ישום לב לדבריהויה כאלה?

והנה בלילה העבר נמלאתי רגשי קודש והתחילתי לצייר בדמיוני את המעמד הנורא הזה. ובעודי שקוע ברעיונות פאלה שמתו אל לבי אולי יעלה בירי לצייר ציור חלקי בשומי לנגד עיני המאמרים המדברים מענינים המתחסיים לקבלת התורה. אז אמרתי: האה, הלא יש לנו דרך איד לצייר את מעמד הר סיני בציור ממשי. ומפל המאמרים מעין אלה נמשך לבי למאמר אחד: "אמר ריב"ל כל המלמד את בן-בנו תורה מעלה עליו הכתוב פאילו קבלה מהר סיני" (קידושין, ל, ע"א). הרי יש לנו בזה דמיון ממשי. ובעיני נתתי את לבי להבין את הדמיון הזה ובאיזה פרט מתיחס לימוד התורה את בן-הבן לקבלת התורה מהר סיני? ולא אגום אם אומר, פי בע"ה באתי עד תכונתו בדרך הפשט, פי במופלא ממני איני רוצה לחקור.

והרעיון הזה שעלה לי בכיזור המאמר אותו אציע לפניכם. אולם שבתי וראיתי, פי ביזור המאמר הזה תלוי הרבה בכיזור מאמר אחר: "בשעה שקבלו ישראל את התורה נתקנאו אומות העולם בהם אמרו מה ראו להתקרב" וכו' (ילקוט, במדבר). וכבר נסו רבים לבאר המאמר הזה. ויש להקדים לזה המקראות: "ואל יאמר בן הנכר הנלווה על ה' לאמר הברל יבדילני ה' מעל עמו ואל יאמר הסרים הן אני עץ יבש. כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ובחרו באשר הפצתי ומחזיקים בבריתי, ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם" (ישעיה, נו, ג-ה). ונספיר בדרך משל.

שתי אניות עומדות רחוקות זו מזו, ואדם רוצה לחברן בשלשלת של ברזל. מה הוא עושה? נוטל שלשלת העשויה טבעות טבעות, ושם הטבעת האחרונה מקצה מזה באניה אחת והטבעת האחרונה מקצה מזה באניה השניה ושתי האניות מתחברות. ומובן שאם תחסר אף טבעת אחת והשלשלת לא תגיע אל האניה השניה לא תוציא השלשלת את מטרתה. וכמירכנו אם תנתק טבעת אחת יפסק החיבור. ובאופן זה יש לנו להבין השתלשלות הדורות. מראשית הבריאה צפה הקב"ה לסופה, היינו כשתגיע למרום קצה. פי תכלית הבריאה לא תצא עד שתשלם האנושיות שלמות גמורה. ועליזה אמרו: "מתחילת ברייתו של עולם צפה הקב"ה בית המקדש בנוי וחרב ובנוי. מראשית ברא אלהים (בראשית, א, א) הרי בנוי" וכו', "והארץ היתה תוהו ובוהו הרי חרב" וכו', "ויאמר אלהים יהי אור" הרי בנוי ומשוכלל לעתיד לבוא" (בראשית רבה, ג). ואף פי התכלית האמיתית לא תצא אלא לעתיד לבוא, מפל מקום יש צורך בכל הדורות שפינתים להוצאת המטרה. דרך ציור. בן־פרך שלא ידע מעבודת השרה, מענין הזריעה והצמיחה, יצא במצות הרופא אל הכפר, לשבת בנאות שדה בימי האביב הראשונים. ובלכתו לשוח התענג מאד על מראה השדה העטופה עשב ירוק והמוני צמחים הנותנים ריח. פעם אחת יצא בפוקר וראה אפרים באים בשורים רתומים לכלי־ברזל ומתחילים לחפור ולשרד את הארץ. והאדמה העטופה עשב ירוק המרהיב את העין הפכה רגבי עפר וטיט. הצטער בן־הפרך מאד וראה את האפרים נקצרי־דעה, שאינם יודעים להוקיר את ערך השדה העטופה עשבים וצמחים יפים. אחר כך ראה מחזה שהפליאו עוד יותר. האפרים לקחו זרעונים והשליכוים בין רגבי העפר. וכו־הכרך השתומם למראה הפלא הזה. לא היו ימים מועטים והאדמה התחילה להוציא עשבים, ציצים ופרחים ושבלים. ראה בן־הפרך ונחה דעתו. אז הבין סבת החרישה והשירוד. כשגדלו השבלים כל צרכן באו האפרים, הניפו עליהן חרמש, קצרו ואכלמו אלומות. בן־הפרך הצטער שוב וראה את האפרים פמשוגעים, שפן הם מאבדים בידים צמחים יפים ונחמדים. אולם בראותו, פי הביאו את השבלים לגורן ורשום וזרום והוציאו את הבר מן התבן הבין סבת הקצירה. כשראה שהזרעונים הוכאו לטחנה והטוחן התחיל להדיקם ולטחנם הצטער שוב. אולם כשראה את הקמח הלכו והדק נחה דעתו. לאחר זמן ראה, שלקחו את הקמח, שמוהו בכלי, יצקו עליו מים ולשו אותו עד שהפסיד את מראהו — הצטער שוב. אולם כשראה את הלחם, שנרדה מן התנור אפוי כל צרכו וטוב למאכל — אז הבין, פי כל הפעולות הקודמות היו לתכלית אחת. ואילו נסע בן־הפרך מן הכפר בשעת החרישה, עד שלא צמח העשב, היה נשאר בתמיהתו ופליאתו והיה מרבה לתת דופי במעשיהם של האפרים. וכמו כן אילו נסע בשעת הקצירה, או בשעת החרישה, היה מרבה להתפלא. וכן בשעת הלישה, קודם שנאפה

הלחם, היה לו מקום להתאונן ולהתלונן, ורק כשראה הפל מתחילה נער סוף נתישבו לו כל הקושיות וכל הפליאות.

הנהגת הקב"ה עם עמו הנבחר מעוררת בנו תמיהות ופליאות. אולם הפליאה היא רק באשר אין אנו רואים את הסוף, וכל אחד רואה רק חלק קטן ולכן הוא נשאר תמיד בפליאתו. כל אחד רואה רק חוליה אחת מהשלשלת הגדולה, פי אינו יכול לרעת את העתיד. ובאמת קשורות ואחוזות כל החוליות זו בזו. ובהיות פי כפי מטרת הבריאה מתיחסים כל הדרות זה לזה, למן הדרור הראשון עד הדרור האחרון, שבימיו יבוא גואל הצדק, אי לזאת מתיחס כל אחד להמטרה. כל דור ודור יש לו חלק בהוצאת המטרה הגדולה הזאת, פי כולם אחוזים זה בזה וכל אחד יש לו חלק בהוצאת התכלית. כמו שכל הטבעות שבשלשלת יש להן חלק בהתחברות האניות. אָמנם למראית עין רק שתי הטבעות היקיצוניות הנעוצות באניות פועלות את פעולת ההתחברות, אולם לולא הטבעות האמצעיות לא היו האניות מתחברות וגם לו היתה חסרה אחת מהן לא היתה ההתחברות יוצאת אל הפועל ולכן כל טבעת וטבעת יש לה חלק בהתחברות האניות. וכן הוא בענין שלפנינו. הבריאה נוצרה באופן, שתחילתה תתחבר לסופה, היינו לדרור של משיח. ולכן כל הדרורות הם הטבעות הדרושות להתחברות.

מכל האמור היה מקום לאמר, שבן-הנכר הנלוו אל די אין לו חלק בהתחברות הכללית, שהרי לא היה בראשית הבריאה. וגם הסרים הוא נעדר ההתחברות. שכן ממנו ולהבא נפסקת השלשלת. ועל זה אמר הכתוב: „כי כה אמר ה' לסרסים אשר ישמרו את שבתותי“, שיוודו במציאות ה', שכן שבת מורה על חידוש העולם; „ובחרו באשר הפצתי“, שיאמינו בשכר ועונש, כי הכופרים בשכר ועונש אומרים שהכל הוא בהכרח ואין בחירה חפשית; „ומחזיקים בכרית“, שיאמינו בתורה מן השמים—שלש העיקרים היסודיים. „ונתתי להם בכיתי ובחומותי יד ושם“, „בחומותי“—שתי חומות ע"ד שאמר „אני חומתי (שיר השירים, ה, ו) זו תורה, ושדרי כמגדלות; אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות“. „אני חומתי זו כנסת ישראל, ושדרי כמגדלות; אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות“ (פסחים, פו, ע"א). פי חזק כל מבצר הוא אם כדורייהשתת ואילייהפרזל אינם מהרסים אותו ויתרון האנשים היושבים במבצר—אם רוחם כביר לשאת ולסבול ולא לפתוח לאויב [פי כאחד משני אלה יכבוש האויב את המבצר, אם פהריסת החומה, או בהרעיבו את העצורים בו]. ובשתי אלה אנו יכולים להתהלל. התורה, שהיא מבצרנו ומצורתנו, עמדה לפני רכוא רכבות פדורי שחת וכל מיני המשחיתים, שלא עמדו בפניהם מבצרים אחרים. והחוקים שבהם עמדו זמן מועט וסופם שנפלו ונהרסו וככל זאת הם נזפרים לתהלה על הזמן המצער שעמדו בפני רכואות כדורי הפרזל. ואשר ליושבים במבצר—הרי זה קרוב לאלפים שנה, שהקיפו את הנצורים ומונעים מהם כמה דברים ורק בכדי שיפתחו את המבצר והם עומדים בשלהם ואינם פותחים. ועל זה אמרו: „אני חומתי זו תורה, ושדרי כמגדלות; אלו תלמידי חכמים. אני חומתי זו כנסת ישראל, ושדרי כמגדלות; אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות“. פי לחיזוק התורה הועילו הרבה תלמידי חכמים, שכן תכלית התורה היא הלימוד ולא שתעמוד בארון הקודש. ולחיזוק לב ישראל, שיעמדו בסכלם הרב, הועילו הרבה בתי הפנסיות ובתי-המדרשות. תלמידי החכמים הם המגדלים פיהם מבצר התורה ובתי הפנסיות ובתי המדרשות הם המגדלים פיהם היושבים במבצר. [וקצרתי מאד]. ובוה מנחם הנביא את בן

הנכר ואת הסריסים, כי אם רק ישמרו את התורה יהיה להם חלק בנצחיות האומה. כי כל עיקרה של השתלשלות הדורות הוא לשמור את הנצחיות, שכן אם ינתק דור אחד לא תצא הנצחיות. ורק הקרע והפירוד עלולים לבטל את הנצחיות אבל כל המחובר אל השלשלת לא הפסיד את זכותו בשביל דבר שלא היה בידו.

ומעתה מובן, כי כל עיקרו של החבור הוא רק ע"י שמירת התורה והמצוה. ואם נמצא דור אחד הפורק מעליו עול תורה ומצוות אינו נחשב לטבעת בשלשלת ואין לו חלק בנצחיות. כי העדר התכלית הוא כמו העדר מוחלט. ואחרי שתכלית ההתחברות היא שמירת התורה והמצוה, אי לזאת אלה שאינם מחוברים ע"י שמירת התורה הם פנעדריים לגמרי. ובאמת עיקר ההתחברות הוא על-ידי התורה ומי שמתחבר אל השלשלת אפילו באמצעה הריהו כקבוע בטבעות השלשלת. וממילא מובן, שמי שאינו משתדל להתחבר על-ידי התורה אינו נכלל בשלשלת.

וזהו הרעיון של מסורת אבות, כי הבנים בהליכתם בדרך האבות מתחברים זה לזה ומתיחסים זה לזה. והסדר מדרג האבות אין לו חלק בהשלשלת. ועל שום זה הם נקראים „שלשלת היוחסין“. והעיקר והיסוד בשמירת השלשלת הוא, שתמשך מדור לדור, שהאב ימסור לבנו ובנו לבנו עד סוף כל הדורות ואז תשתמר השלשלת כתקונה. אולם אם האבות לא ישתדלו להשריש בלב בניהם יסודי התורה והאמונה תפסק השלשלת ותבטל ההתחברות. וכמו שאמר נעים זמירות ישראל: „אשר שמענו ונדעם“, מה ששמענו ומה שידענו מאלינו הוא כאשר „ואבותינו ספרו לנו“. ולכן „לא נכחד מבניהם לדור אחרון“ וגו' „אשר צוה את אבותינו להודיעם לבניהם. למען ידעו דור אחרון בנים יולדו יקומו ויספרו לבניהם“. פי כן הולכת ונמסרת המסורה מדור לדור. מתחילה צוה את אבותינו שיספרו לבניהם ובניהם לבניהם אחריהם ומתוך זה „וישימו באלהים כסלם ולא ישפחו מעללי אל [ע"ד: „פי לא תשכח מפי זרעו“ (דברים, לא, כא)] ולא יהיו כאבותם דור סורר ומורה“ (תהלים, עה, ב—ח). וכמו שאמרו: „האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו (דברים, לג, ט) וכי עלה על לב שלי עובד עבודה זרה והלא כבר נאמר“ וכי „מי שאומר לאביו ולאמו לא ראיתיו הריהו כעובד עבודה זרה“ (ספרי, האזינו), היינו, פי זהו אות שפבר סר מאמונת אבותיו, פי העיקר הוא ההליכה בדרך אבות. וזהו גם הענין של חיי משפחה, שהעיקר הוא, שכל בני-המשפחה יהיו דבוקים זה בזה והוא רק ע"י האמונה והדת, פי אם יהיה ביניהם ניגוד בענין האמונה יפסק ההיבור. ועמוד היוחסין הוא, שבני המשפחה מתיחסים זה לזה לא רק ביחס המשפחה אלא גם ביחס האמונה והדת. ובכלל טהרת המשפחה נכללת גם שמירת הדת, פי רק אם הבן קשור לאביו והולך בדרך יש תקוה, פי השלשלת תמשך מדור לדור עד קץ הימין. וכמו שאמר הכתוב: „ויתלדו על משפחתם לבית אבותם“ (במדבר, א, יח). וע"ז אמרו שבקבלת התורה אמר הקב"ה: „הביאו לי ספר יוחסין שלכם“. רצו לציייר, שמטרת נתינת התורה היתה שתתפשט בכל העולם והמטרה הזאת לא תתקיים אלא אחרי כמה דורות ורק אם הדורות יהיו מחוברים זה לזה. והתנאי הראשון בהשתלשלות הדורות הם חיי המשפחה, שהבן קשור לאביו. וזהו אפשר רק בשמירת טהרת המשפחה. ראשית החובה על האב והאם לחיות בשלום ובשלחה, שאם לא כן אין תקוח שבנם יכבד אותם וישמע בקולם אם הם בעצמם מבוזים זה את זה. ורק אם הבעל יכבד את אשתו והאשה את בעלה יש תקוה, שבנם ילך בדרךם וירריך בה גם את בניו

אחריו. אולם האומות היו רחוקות מחיי המשפחה ולא היתה כל תקנה שישמר מסורת התורה ולכן לא זכו לקבל את התורה.

ועל זה אָמרו: „דִּא זכור את יום השבת לקדשו, כפד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך” (שמות, כ, ת—יב) וכי מה ענין זה אצל זה? אלא ללמדך אין הטא של חילול שבת ולא שאר המצוות? אולם במצות כבוד אב ואם כלולה קבלת אבות [עִד: „שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך” (משלי, א, ת)]. כי בהשתלשלות המסורה מדור לדור יתקיימו כל המצוות. ובכלל כבוד אב ואם היא גם שמירת המצוות, שהבן השומר מצוה עושה רצון אביו. כי האב ההולך בתורת ה' והוא משומרי אמונים יצטער מאד כשיראה את בנו סר מדרך התורה. ואין לך צער גדול מזה אם האב המסור לתורה רואה את בנו פונה עורף לדרתו ואמונתו. וכמו שאָמרו: „ותהיינה מורת רוח ליצחק ולרבקה” (בראשית, כו, לה) למה ליצחק תחילה? אלא עִי שהיתה רבקה בת כמרים לא היתה מקפדת על טנופת עִי וזה שהיה בן קדושים היה מקפיד על טנופת עִי” (בראשית רבה, כה). וכן אָמרו: „ותכהין עיניו מראותי” (בראשית, כו, א) אִר אלעזר בן עזריה מראות מראות ברעתו של רשע” (בראשית רבה, סה). והזהיר במצות כבוד אב ואם מצטער בצער אביו ואמו. ואחרי שענין זה הוא מהדברים הגדולים וההכרחים מסייע הקב”ה את ההולך בדרך הזאת. וזוהי הפונה: „אין הטא של חילול שבת ולא שאר הטא בא על ידו”, אחרי שהוא נזהר במצות כבוד אב ואם, לא יביא הקב”ה תקלה על ידו, שיעשה דבר שלא כרצון אבותיו. ודבר שמצטער בו אותו צדיק משמרו הקב”ה שלא יבשל בו. ובכבוד אב ואם כתוב: „למען יאריכון ימך על האדמה” (שמות, כ, יד), כי שמירת מסורת אבות היא מעין אריכת ימים. פי האדם קיים במין ולא באיש והקיום במין ממלא נצחיותו והריהו כאילו קיים גם באיש. ואם האבות משתדלים להשריש בלב בניהם תורה ויראה, הנה בכל עת שהבנים מקיימים את תורתם המוסרית מעלים הם על אבותיהם כאילו הם חיים. וזוהי כונת הפתוב: „למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם פימי השמים על הארץ” (דברים, יא, כו), פלומר, פי יאריכו ימים על האדמה בארץ פמו בשמים. וכשם שהנפש היא נצחית בשמים, כך תהיה נצחית על הארץ וכוה שהפנים ילכו בדרכי אבותיהם.

יוצא, פי מצות כבוד אב ואם שומרת על השתלשלות הדרות. כי ההשתלשלות זוקקת שסוף הפריאה יהיה נעוץ בראשיתה, שפל הדרות ילכו בדרך התורה ואז לא יפסק החיבור לעולם. ואולי זוהי הפונה שמסופר על אבימי, שהיה נזהר מאד בכבוד אביו: „יומא חד אָמר לוֹ אשקין מיא אדאייתי ליה נימנים נהין קאי עליה עד דאיתער איסתייעא מילתא ודרש אבימי: מוומר לאָספי (ההלום, עט, יא) [קידושינ, לא, עכ”]. „ויש מפרשים שמקרא זה לברו דרש” וכי „ורדש כך שאָמר אָספ שירה על שפילה הקב”ה חמתו בעצים ואבנים” וכי—רש”י]. ויש להתבונן: מפני מה נודמנה לוֹ הדרשה הזאת דוקא? אולם אין ספק, פי כשעמד על גבי אביו הנדרם וחפה עד שיתעורר הרהור בענין מצות כבוד אב ואם, בערפה ותועלתה והתבוננו, שרק היא שומרת על ההשתלשלות שהיא יסוד נצחיות האומה. ופליאה גדולה היתה בעיניו, כשזכר את פל העובר על האומה הישראלית הגולה מארצה ודוויה וסחופה בין האומות. אולם מצא נוחם לנפשו, שהקשר לא נתק והחבור לא

נפסק והנצחיות שוררת בעצם תקפה. וראיה לרבה, שהקב"ה שפך חמתו על העצים ועל האבנים ועם ישראל חי וקיים.

ובזה מבואר המאמר שהזכרנו: „כל המלמד את בן־בנו תורה מעלה עליו הפתוב כאילו קבלה מהר סיני“, כי יסוד קבלת התורה הוא, שהתורה תמסר מדור לדור והמלמד תורה את בן־בנו ומשתדל בעד הדורות הבאים הוא הוא המוציא את המטרה האמיתית של קבלת התורה בהר סיני. וזוהי גם פונת המאמר: „הלוקח ספר תורה מן השוק פחותה מצוה מן השוק כתבו מעלה עליו הפתוב כאילו קבלו מהר סיני“ (מנחות, ל' ע"א). כי כמבואר למעלה, יש באדם שני מיני נצחיות, נצחיות המין ונצחיות האיש וזו שמוכר את נצחיות המין הוא שומר גם את נצחיות האיש. וענין פריה ורבייה הוא שמירת נצחיות המין ונצחיות האיש כאחד, אחרי ששני מיני הנצחיות קשורים זה בזה. ויש דמיון עצום בין ספר־התורה והאָרֶם. כי האותיות הן הנפש והגויל הוא הגוף. ובהיות פי ספר התורה עשוי להיות נצחי ועיקר הנצחיות הוא הקיום, לא שתעמוד התורה בארון אלא שתהיה ערוכה ושמורה בלב וזהו אפשר רק על־ידי יְלִימוֹד, אי לזאת יש להשתדל, שהתורה תהיה גם במציאות. וזהו ענין פתיבת ספר תורה. כי הגויל שהוא כנגד גוף האָרֶם, עלול להפלות ולהבטל ואם לא יראנו לקיום מין ספר התורה במציאות לא תתקיים נצחיות התורה, כי לא יהיה במה ללמוד. וכל פתיבת ספר־התורה חדש היא מעין קיום המין, שהיא שומרת על הנצחיות, שזוהי תכלית קבלת התורה. ולכן הפותח ספר־התורה דומה כאילו קבלה מסיני. והוא ממש מעין המאמר „כל המלמד את בן־בנו תורה“. אלא שלימוד התורה הוא הנצחיות האישית ופתיבת ספר־התורה היא הנצחיות המינית, ששתייהן אחוזות זו בזו.



ידיעה טבעית וידיעה מלאכותית

כשם שכל דבר יש בו טבעי ומלאכותי, כן היא הידיעה. יש ידיעה טבעית וידיעה מלאכותית. ידיעה טבעית היא אם הידיעה באה לאדם מתוך ראייה טבעית, שראה את הדבר בעיניו. ידיעה מלאכותית היא הידיעה ששמע מפי אחר. פי ידיעה היא מצד ההתאמתו שנתאמת הדבר אצל האדם. וכל עוד לא נתאמת לו הדבר לא שייך עליו ידיעה. פי בערך שאין הוא נותן אמון בדבר אין הוא יודע. והאמון הוא דבר שבשכל, שהשכל אומר: מה לו לשקר וכדומה. וכמו שבכל דבר הטבע חזק מן המלאכותי, כן הוא בידיעה. הידיעה הטבעית הבאה על־ידי ראייה עושה על האדם רושם יותר גדול מהידיעה המלאכותית.

אולם אין לכהר, כי בלא הידיעה המלאכותית לא היינו מניעים אל השלמות הדרושה. לולא הידיעה המלאכותית היה האדם צריך לנסוע בעצמו לתור את כל הארץ, כדי לדעת את ידיעת גלילות הארץ. וכן בכל החכמות היה כל אחד צריך להתחיל מבראשית ולא היו צועדים צעד אחד לפנים. אולם על־ידי הידיעה המלאכותית משתמש כל אחד בידיעותיהם של הראשונים שהיו לפניו. ובאמת רק הידיעה הזאת יושבה את העולם, כי כל אחד משתמש בידיעותיהם של הקודמים לפניו והוא מתחיל במקום שהם גמרו. הידיעה שנקנית בעמל של שנים רבות נמסרת אח"כ בשעות אחרות. ואדם מוסר ידיעותיו לאֶלְפִי אנשים בבת אחת. וכמה היו צריכים לעמול כדי להגיע בעצמם לידיעות אלו. יובלות־שנים לא היו מספיקים

ללמוד מה שאפשר לשמוע בשעות אחרות. באופן שהשתלשלות הדרות היא גם השתלשלות החכמות והמדעים, פי מדור לדור תמסרנה הידיעות. כל דור מוסר ידיעותיו להדור שבא אחריו והדור הבא משתדל לגמור מה שהתחילו הדרות הראשונים.



ידיעה מוטעת והערר הידיעה

יש הערר ידיעה ויש ידיעה מוטעת. דרך משל. מכונה עומדת לפנינו ואין איש יודע מהותה, לאיזו מטרה נעשתה ואת התועלת שבה. — זוהי הערר ידיעה. אולם אם אנו חושבים, שהמכונה מביאה תועלת זו וזו ובאמת אין היא מביאה אותה התועלת אלא תועלת אחרת — זוהי ידיעה מוטעת.

ויש לחקור: מה גרוע ביותר, אם הערר הידיעה לגמרי, או ידיעה מוטעת? ויש מקום לאמר, שהחקירה הזאת מתיחסת לחקירה אחרת: מה חשוב ביותר, הבריחה מן הרע, או השאיפה אל הטוב? כי הערר הידיעה הוא רק מניעת הטוב, מתוך שהאדם אינו יודע את התועלת שבמכונה אין הוא יכול להוציא ממנה את התועלת. אולם ידיעה מוטעת עלולה לגרום קלקול, שהוא רע. והנה בהערר יש גם כן ידיעה מוטעת, שהאדם אינו משתמש בכחות למה שנבראו והוא מחליפם. וכמו כן בענין הנצחיות. פח נטוע בלב כל אדם לעשות לו שם-עולם. והפונה האמיתית היא, שהאדם יעשה לו שם עולם בתורתו וצדקתו. ורעיון החינוט הוא מעין רעיון הנצחיות והוא כתוצאה מהפח הנטוע באדם לעשות לו שם עולם. אולם מה נואלו האנשים האלו החושבים כי — — —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתביהיד,



ידיעה מקורית וידיעה דמיונית

יש ידיעה מקורית וידיעה דמיונית. ידיעה מקורית היא ידיעת הדבר ממקורו, שהוא כתוב מפורש. וידיעה דמיונית היא, שהדבר אינו כתוב בפירושו, אלא שהוא למד מענין אחר הכתוב בפירושו. והלימוד הוא על-ידי דמיון ושווי. בהיות כי דבר זה דומה ממש להדבר ההוא ואם הדבר ההוא דינו כך, הריהו בא ללמד על דינו של הדבר הזה. ידיעה כזו היא ידיעה על-ידי דמיון. ורוב דיני התורה ידיעתם היא ידיעת הדמיון. כי כל הי"ג מדות בנויות על ידיעת הדמיון. ולא רק בענינים תורניים מצוי השמוש בידיעת הדמיון, אלא גם בכל עניני החכמה. וגם בעולם המעשה משתמש האדם בידיעת הדמיון. ידיעת גלילות הארץ היא ידיעה דמיונית, כי רק מי שבקר בעצמו את כל הארצות וכל המקומות הוא יודע אותם ידיעה מקורית. אולם הלומד ידיעת גלילות הארץ מתוך המפה ידיעתו היא ידיעת הדמיון, כי הוא מצייר במוחו ומדמה מקום למקום. וגם הידיעה עפ"י דרכי המשל היא ידיעת הדמיון. על-ידי ידיעת הדמיון מתרומם האדם מעל למקום ולזמן. כי האדם באשר הוא אדם מוגבל במקום ובזמן וללא הידיעה הדמיונית היה מוכרח להשתמש רק בידיעה מקורית וידיעה מקורית משמעה ידיעת החושים וממילא היה מוגבל בידיעותיו בזמן ובמקום. אולם על-ידי ידיעת הדמיון יודע האדם גם מה שבדיוקו מקום, כמו ידיעת גלילות-הארץ על-ידי המפה והכדור המצוייר העשוי לכך.

וכשמציירים לאדם עיר הרחוקה ממנו כמה פרסאות, אם הוא יודע שהיא רומה לעיר הוא יודע את ציור העיר ההיא, אם פי היא בריתוק מקום. וכן מציירים לו דברים שהיו לפני כמה מאות שנים ועל-ידי ידיעת הדמיון הוא מצייר במחו כאילו הוא רואה את הדברים בעיניו.

וכל מצוות הזכרון יש בהן מעין שמוש בידיעת הדמיון. אנו יושבים בסופות לזכרון הסופות, שישבו בהן בני ישראל בצאתם ממצרים. אנו אוכלים מצות לזכרון המצות שאכלו אבותינו בצאתם ממצרים. וכל דבר הנעשה לזכרון הוא מצד התועלת המוסרית שבו. והזכרונות הנעשים ליציאת מצרים גם בהם יש תועלת מוסרית, לחזק את הבטחון בגאולה העתידה. וכל המעשים הנעשים מעין המעשים שנעשו ביציאת מצרים מכוונים רק למטרה זו — לזכור ענין יציאת מצרים. פי לולא התועלת בזכרון לא היו המעשים נעשים. פי רק אם תועלת מוסרית בענין יש להשתדל להעלות תמונתו בזכרון. וכדי לעורר את האדם לזכירה באים המעשים המזכירים את הענין, והתועלת המקווה היא ידיעת הדמיון, שהענין ההוא עלול להשנות. אולם אם אין כל תקוה שהתועלת שיצאה אז תצא גם עתה, אין שום תועלת בעשיית המעשה.

ולפי זה יש להבין, שפל הענינים הנעשים לזכרון יציאת מצרים באים לחזק תקות הגאולה. בהיות פי אז היו ישראל בגלות וגם עתה הננו בגלות עושים אנו את הזכרון הזה בכדי לרעת, פי כמו שנגאלו אבותינו פן נגאל גם אנחנו. ולכאורה אין הדמיון עולה יפה. הרי אז נשתעבדו ישראל רק רד"ו שנה ואפילו מתחילה לא אמר הקב"ה אלא, «ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה» (בראשית, א, יג). לא כן הגלות הזאת, שכבר נתארכה כאלפים שנה ועדיין בן-דוד לא בא. וכל דמיון ביציאת מצרים עלול להחליש את התקוה בגאולה. ועוד שבמצרים היתה עיקר הגאולה היציאה מן הארץ, שהמצרים לא נתנו את ישראל לצאת והקב"ה עשה בהם שפטים באותות ומופתים עד פי שלחו את בני ישראל מארצם. לא כן הגלות הזאת, שהגויים נותנים לישראל לצאת אלא שאין להם מקום לאן ללכת. והרי אין דמיון בין גלותנו לגלות מצרים וממילא אין תועלת בזכרון, אחרי שאין תקוה שתצא התועלת. שכן בגלות זו יש צורך בגאולה אחרת לגמרי. במצרים באה הגאולה להוציא, להוציא את ישראל ממצרים ובגלות זו תבוא הגאולה להכניס, להשיג מקום מקלט לישראל ולהכניסם לארץ הקודש. אולם ביאור הענין כן הוא.

דרך משל. חולה אחד בא לשאל ברופא והרופא הבטיחו, שכאשר ישמה סמים אלה ואלה יתרפא רפואה שלמה וישוב לאיתנו. ואם החולה עשה כדברי הרופא וחלה שוב לא יתן עוד אמון בדברי הרופא. אולם אם הרופא אמר לו מתחילה: דע לך, פי המחלה הזאת נושנת היא בקרבך וכבר הפתה שרשים עמוקים בבשרך ובדמך וקשה לך להרפא רפואה שלמה בבת אחת. הנני נותן לך לעת-עתה סמים אלה וכאשר תשמה אותם ישונה מצבך מעט לטוב. [אם החולה, למשל, חש בראשו ובבטנו אמר לו הרופא, פי על-ידי הסמים יחדל פאב-הראש.] ואחר-כך תפסיק שתית הסמים לזמן ידוע. ואחרי ההפסקה תשמה סמים אלה ויחדל גם פאב הבטן. ושוב תפסיק לזמן ידוע. ואחר-כך תשמה סמים אלה, ויחדלו כל המכאובים ותשוב לאיתונך. ואם נתקיימו דברי הרופא בסמים הראשונים, שחדל פאב הראש, על החולה לתת אמון בדברי הרופא. ואפילו אם יחוש בבטנו יתחזק בתקותו, שעוד מעט ויתרפא גם מהפאב הזה ולבו לא יפול עליו, שהסמים לא הועילו לרפאותו

לגמרי ולא יחדל משתית יתר הסמים כשתגיע העת. ונהפוך הוא. על החולה לשים אל לבו מצבו הראשון ולראות כמה נתאמתו דברי הרופא בהסרת פאב הראש. ובהיות כי הרופא אמר לו מראש, שהסמים הראשונים יפעלו רק להסיר פאב הראש ונתקיימו דבריו מובטח לו, שיתקיימו דברי הרופא על רפואת פל המחלה. וכן הוא בענין שלפנינו.

במדרש אמרו: „בעולם הזה פשאכלו ישראל את הפסח במצרים אכלו אותו בחפזו, שנאמר: „וככה תאכלו אותו וגו' (שמות, יא, יא) על שם: „פי בחפזו יצאת מארץ מצרים' (דברים, טז, ג) אבל לעתיד לבוא: „פי לא בחפזו תצאו וכמנוסה לא תלכו' (ישעיה, נב, יב) למה הדבר דומה לסוחר שנכנס לפונדק עמד שם כל היום, בליה עמד ונטל כל אשר לו ויצא לדרך. עמדה הפונדקית בפוקר והתחילה צווחת: ראו הפרגמטוטוס עמד בליה ונטל כל אשר לו ויצא לו. שמע אותו הפרגמטוטוס ואמר: מי גרם לי לשמוע כך אלא מפני שיצאתי בליה. לפיכך נשבע אני שלא אצא בליה עוד. כך התקינו ישראל עצמן בליה לצאת. בהשפמה עמדו המצדיקים אחר שהלכו להם ואמרו נדרוף אחריהם מפני שנטלו כל אשר לנו שנאמר: „וירדפו מצרים אחריהם' (שמות, יד, ט). א"ל הקב"ה מי גרם לכם כל אלו חפזו שיצאתם בו. מכאן ואילך „פי לא בחפזו תצאו. לשעבר אני ובית דיני הייתי מהלך לפניהם שנאמר „והי הולך לפניהם יומם' (שם, יג, כא) אבל לעתיד לבוא אני לבדי, שנאמר: „פי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלהי ישראל' (ישעיה, נב, ב) [שמות רבה, יט]. ודברי המדרש נפלאים מאד. ולרעתי דבר גדול דברו בזה כשנשים לב למה שאמרו מתחילה: „שכל בן נכר לא יאכל בוי' (שמות, יב, טג) לקיים מה שנאמר: „מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל וגו' (תהלים, קמו, יט) א"ל הקב"ה אומה אחרת אל יתערבו בו ואל ידע מסתרו אלא אתם לעצמכם בעולם הזה פשאכלו ישראל את הפסח במצרים אכלו אותו בחפזו" וכי. ואיזו שייכות יש לזה? אולם כל הדברים האלה מבוארים היטב.

עבדות היא שם המצטרף מעבד ואדון. וככל גדול הוא, שמשפר סבות הקיום הוא מספר סבות הבטול. וכל חרות מכוונת פנגד העבדות. והקב"ה הודיע מראש, כי היציאה תהיה רק ממצרים ומתחת יד פרעה ולא מצד ישראל, כי עוד לא זכו לחרות האמיתית ועוד תעבורנה עליהם כמה גלויות עד שיגיע למדרגת החרות האמיתית, שאז תהיה גאולה שלמה. ולא רחוק לאמר שרמוז על זה במאמרם: „פקד פקדתי' (שמות, ג, טז) א"ל מסורת היא בידם מיוספ שבלשון הזה אני גואלם. לך אמור להם זה הסימן. ומהו פקד פקדתי? „פקד במצרים, פקדתי על הים. פקד להבא, פקדתי לשעבר" וכי, „מיד, ושמעו לקולך למה? שמסורת גאולה היא בידם שכל גואל שיבוא ויאמר להם פקידה כפולה גואל של אמת הוא" (שמות רבה, ג). הפונה היא, כי גאולת מצרים לא היתה גאולה שלמה שאין אחריה גלות, אלא שעוד נצטרכו ישראל לפקידה אחרת. ומדרך הבאים לגאול להבטיח לגולים שיגאלו גאולה שלמה, כדי להגדיל את הבשורה. לכן אמרו „שמסורת גאולה היא בידם, שכל גואל שיבוא ויאמר להם פקידה כפולה גואל של אמת הוא", שלא ישתדל להגדיל את בשורת הגאולה ולהבטיח להם הבטחות מוגזמות, לתאר להם את הגאולה בצבעים פהירים ביותר, אלא שיאמר להם האמת, כי יהיו צריכים עוד פקידה, וכי עוד לא באה הגאולה השלמה. ואולי זוהי הפונה מה שאמרו שם: „אמור להם כמו שאמרתי ליעקב אביהו בן אעשה. ומה אמר לו? „ואנכי אעלך גם עלה" (שמות, ל, י).

(בראשית, מו, ה) [שמות רבה, ג], שיש להטות הכונה, שלא תספיק להם עליה אחת אלא שיעלה אותם עליה אחר עליה.

אלפי זה מבוארים גם דברי המדרש שהזכרנו. הכונה הראשית היא לברר שהחפזון ביציאת מצרים הורה על העיקר הזה, שהיציאה היתה מצד מצרים ולא מצד ישראל, שעוד לא הגיעו למדרגת החרות. ועל זה מרמזים תנאי אכילת הפסת, שנאכל בחפזון. ולכן „פל בן נכר לא יאכל בו“, „אל ידע מסתרו“, אל ידע בן הנכר, שעוד לא נגאלו ישראל גאולה שלמה וישמח לאיד. והמדרש הולך ומכבד מפני מה אין לבן הנכר לדעת ומה הם המסתרים והוא אומר: „כשאכלו ישראל את הפסת במצרים אכלו אותו בחפזון על שם, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים אבל לעתיד לבוא, כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו“, כי אז תהיה הגאולה מצד ישראל שיגיעו למדרגת החרות האמיתית. וגם רדיפת מצרים אחרי ישראל סבב הקפ"ה למטרה זו להראות, כי היציאה היתה רק ממצרים. כי זהו ההבדל בין גאולת מצרים לגאולה העתידה. בגלות מצרים אחרי שהגאולה לא יכלה עוד להיות מצד ישראל, שיבואו מיד אל המקום המיועד להם, בהכרח שהיתה רק מצד המשעבר. ולו נתנו מצרים את ישראל לצאת, לא היתה כל גלות ולא היתה מצויירת גאולה ולכן סבב הקפ"ה, כי הגלות היתה רק מצד מצרים. כי באמת ההבדל בין שתי הגאולות האלה היא תוצאה מההבדל שבין שתי הגלויות. כי גלות מצרים היתה מצד פרעה, כי לא נתן את ישראל לצאת מארצו ורדה אותם בפרך. אולם בגלות הזאת נותנים את ישראל ללכת, אלא שאין להם מקלט בטוח לאן ללכת והגלות היא מצדם וממילא תהיה גם הגאולה מצדם. והנה רדיפת מצרים אחרי בני ישראל גם היא היתה אות, שהיציאה היתה רק ממצרים, ולכן רדפו אחריהם. וכמובן סבב הקפ"ה להשריש בלב ישראל, שהגאולה היא רק מצד מצרים ולא מצדם. ובעלי המדרש מושלים משל נמרי. לסוחר שיצא בלילה והפונדקית עמדה בפוקר והתחילה צווחת, כי חשבה שגנב ממנה אחרי שיציאתו היתה מעין בריחה בלילה בשעה שהכל ישנים. והסוחר אמר כי מעתה יוהר שלא לצאת עוד בלילה. וכן ביציאת מצרים, משום שיצאו ישראל בחפזון רדפו מצרים אחריהם. והענין הוא, כי באמת לא נתנו את ישראל לצאת ורק בתוקף המכות הגדולות היו מוכרחים לשלחם ואח"כ חזרו מדעתם, כי ראו שאבדו אבדה גדולה והתחרטו על שנתנו אותם לצאת. וההרטה היתה לא מצד הרכוש, ששאלו בני ישראל מהם פליכסם וכליזהב ולא החזירו, אלא חסו על שאבדו בידים אנשים הרושעים להם מאד. ומה שאמרו בנמשל: „נרדפו אחריהם מפני שנמלו כל אשר לנו“ הוא רק להשוות את המשל להנמשל. כי במשל מובן, שצעקת הפונדקית היתה משום שחשבה, שהסוחר נמל משלה או לא שלם לה את שכרה ולכן אמרו על מצרים שרדפו אחרי ישראל משום שנמלו כל אשר להם. אולם באמת רדפו אחריהם, משום שגם מתחילה לא רצו לשלחם וחשבו שיחזרו מאליהם. והראיה, שנתנו להם רכוש גדול. ולו היתה היציאה ממצרים מצד ישראל לא היתה בחפזון. כי חפזון יש לו מקום רק אם הגלות הוא עקוב הגולים והגאולה היא רשות לצאת ולכן אין הגולים רוצים להפסיד רגע משעה שניתנה להם רשות לצאת. אולם לו היתה היציאה מצד ישראל, כי אז היתה גם הגלות מצדם ולא מצד מצרים וממילא לא היה מקום לחפזון ולרדיפת מצרים אחריהם. וזוהי הכונה: „מי גרם לכם כל אלו חפזון שיצאתם בו“, כלומר מה שיעקר הגאולה היתה היציאה ומשום, ה היתה בחפזון „מפאן ואילך, כי לא בחפזון תצאו“, כי היציאה

מהגלות האחרונה תהיה מצר ישראל. והוא הולך ומבאר עוד „לשעבר אני ובית דיני הייתי מהלך לפניהם“, זוהי מליצה על מדרגתם הנמוכה של ישראל, עד שבכל רגע היה מקום להועץ ולרדו על מעשיהם אם הם ראויים להגנה ולהצלה, „אבל לעתיד לבא אני לבדי“, כי אז תהיה הגאולה מצדם, שיהיו ראויים לחרות ויעמדו במרום מדרגת ההשתלמות ולא יהיה צורך בבית-דין. פי בבית-דין יש צורך לרדו ולחקור במעשי האיש, אם חייב הוא או זכאי, אבל מי שהוא צדיק בכל דרכיו ואין לחקור על מעשיו אין צורך בבית-דין. וזוהי הפונה: „מסורת היא בידם מיוסף שבלשון הוה אני גואלם“, היינו שנאולת מצרים לא תהיה נאולה שלמה, פי תהיינה אחריה עוד גלויות.

והנה בהשקפה הראשונה יש לשאול מזה שאמרו: „אמר הקב"ה למשה אמור להם בשעבוד זה אהיה עמם ובשעבוד הו הולכין ואהיה עמם. אמר לפניו, וכך אני אומר להם? דיה לצרה בשעתה. א"ל לאו, כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם (שמות, ג, יד) לך אני מודיע, להם איני מודיע“ (שמות רבה, ג). הרי שלא הספיק הקב"ה שיוודע להם על הגלויות העתידות? אולם הענין הוא כן. בתחילה אמר הקב"ה למשה שילך אל כלל ישראל, לכלל האומה. ועל זה קרא משה תגר, שההמונים וגם הבינונים אינם מסוגלים להבין הרעיון הזה, פי עתה יצאו רק ממצרים ועוד לא הגיעו אל החרות האמיתית. וכשיוודע להם, שתהיינה עוד גלויות יתמרמרו ולא יתנו לב להבין את הענין הזה. אולם אנשי מעלה מסוגלים להבין, שהגאולה השלמה אינה יכולה לבוא בבת אחת ורק מעט-מעט לפי ערך התפתחות ישראל. והמסורה מפקידה כפולה גם היא נמסרה רק להחכמים והזקנים ולא לכלל האומה. והקב"ה הספיק על ידו ואמר לו, כי לכלל בני ישראל יאמר רק „אהיה שלחני אליכם“. וזהו שאמרו: „לך אני מודיע, להם איני מודיע“, פי הידיעה משאר הגלויות אין למסור לכל אחד מישראל, רק למשה ולזקני הרור וחכמיו. ולכן אמר לו את-רפך: „לך ואספת את זקני ישראל“ (שמות, ג, מז), את הזקנים היודעים את מסורת הגאולה ויודעים גם להוקיר את ערך הידיעה הזאת. ולהם תוכל לאמר „פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים“ (שם), פי עיקר התעוררות הפקידה עתה היא לצאת ממצרים. וזהו שאמרו: „פקד להבא, פקדתי לשעבר“, „ואת העשוי לכם במצרים, כלומר אני פוקד על המצריים מה שעושים לכם“ (שמות רבה, ג). פי הוקשה לבעלי המדרש, לאיזה צורך הופיר הפתוב „את העשוי לכם במצרים“? ודרשו, שהקב"ה פוקד על המצריים מה שעושים לישראל ולכן יש לישראל להגאל מהם.

וזוהי הפונה: „אמור להם כמו שאמרתי ליעקב אביהן פן אעשה ומה א"ל, ואנכי אעלך גם עלה“, היינו שהזוכיר שתי עליות לרמוז על זה, שנאולת מצרים לא תהיה נאולה שלמה. „ושמעו לקולך“ כמה שמסורת נאולה היא בידם שכל גואל שיבוא ויאמר להם פקידה כפולה גואל של אמת הוא“, פי המסורת הזאת נמסרת מדור לדור ליחידי סגולה, להזקנים והחכמים. וזהו שאמר הפתוב: „אעלה אתכם מעני מצרים“, פי מצר שהמצריים מכפידים את עולם על ישראל אין ישראל יכולים להיות במצרים.



ידיעת אמצעי החיים

ידיעת אמצעי החיים, בין של החיים הגופניים ובין של החיים הנפשיים, היא חשובה מאד לאדם. האדם חי שנים מספר על האדמת ולכן יש לו להוקיר את חייו מכל יקרה כי אם אין חיים אין כל. ואמנם כל אשר לו יתן האדם בעד חייו. וההלכה, שברובה היא ביאור להטבע, גם היא מסכמת לזה. כי על היסוד הזה נוסדו כל דיני פיקוח נפש. ורפים מגדולי ישראל מתירים לעבור על כמה איסורים שבתורה בכדי להציל נפש מישאל. ולכן גם אמצעי החיים הם יקרים מאד, שכן הם אמצעים לתכלית גבוהה ונעלה. ובהיות פי כל ערך החיים הגופניים הוא באשר על ידם מגיע האדם לחיי הנפש, מובן, פי החיים הנפשיים נערכים בערך גדול מאד. ומובן, שיש להוקיר גם את האמצעים הפועלים על האדם להביאו לידי החיים הנפשיים. ובמדה שמוקירים את עצם החיים הנפשיים בה במדה יש להוקיר את אמצעיהם. וממילא מובן שיש לדעת מה הם האמצעים האלה.

והנה אין פה מנמתי לכאר כל האמצעים לפרטיהם ורק אמצעים ידועים — — — הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתביה.



ידיעת ההפכים

ידוע ומוסכם הפלל, כי ידיעת ההפכים אחת היא. ולפי זה כל מה שנעמיק יותר לדעת את ערך הטוב של דבר ידוע, נדע את ערך הרע שבהפכו. וכן להיפך. כל מה שנדע, למשל, את הרע שבפענויות, נבין להעריך את הטוב שבפענויות. וכל מה שנעמיק לדעת את ערך הטוב שבפענויות, נבין את ערך הרע שבפענויות. והוא הדין לחכמה וסכלות, ליראת ה' ולפריקת-עול וכדומה.

ומעתה מובן, שאם אנו רוצים לצייר את החולי יש לנו לשים לב לערך הבריאות. והבריאות, החיים והאדם, מתיחסים זה לזה וכל מה שאנו מבינים יותר את ערך האדם, אנו מבינים להעריך את ערך החיים. וכל מה שאנו יודעים להעריך את ערך החיים, נבין יותר את ערך הבריאות. ובהיות פי רק חז"ל ידעו להעריך את ערך האדם, אין ספק שהם לבד ידעו להעריך את ערך החיים והבריאות. וממילא ידעו להעריך את הרע שבחולי ואת המוטל על כל אחד לעשות.



ידיעת הסבה והמסובב

בכל סבה ומסובב מתיחסים זה לזה, יש לדעת מהסבה את המסובב וגם להיפך. אם יודעים אנו, שהסבה הזאת מסבבת רק את המסובב הזה, הנה בשאנו רואים את המסובב אנו יודעים תיכף את הסבה. וכמו כן יש לעמוד על הטעות. אם יודעים אנו, שהסבה הזאת בהכרח שתסבב את המסובב ההוא ואנו רואים, שלא נסתבב המסובב, אנו יודעים שהסבה לא נעשתה. וכן בלימודים, שגם בהם יש סבה ומסובב. יש הקדמות והנחות, שאם הן אמיתיות בהכרח שתלרנה תולדות הגיוניות. ואם אנו רואים, שהתולדה הגיונית אינה יוצאת, אנו יודעים, כי ההקדמה

או ההנחה, אינה אמיתית. וכן אם אָנו רואים, שהמסובב אינו ענין טוב, יש לדעת שגם הסבה אינה טובה וצריך תחילה לבטל את הסבה בכדי שלא יצא המסובב, שבהכרח לו שיצא —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתיבה.

ידיעת הרפואה

ידיעת הרפואה דורשת ארבעה תנאים עיקריים: (א) ידיעת התרופות המיוחדות לכל מחלה ומחלה, (ב) ידיעת מהות המחלות, (ג) ידיעת המחלה והפרתה, (ד) ידיעת הבריאות והפרתה. הרופא צריך לדעת את התרופות השונות וגם את מהות המחלות. כי אם ידע את התרופות ולא ידע להפיר כל מחלה בטיבה ומהותה, עלול הוא להחליף את התרופות ממחלה למחלה ולהביא את החולים לידי סכנה. דרך משל. יש כמה מיני דלקת: דלקת הריאה, דלקת המוח, דלקת הבטן. בכל מיני דלקת אלה חום החולה הולך ומתגבר, אולם הן מחלות מיוחדות. ורופא אלילי, שאינו יודע להבריל בין דלקת לדלקת, עלול להחליף את התרופות ולתת לדלקת הבטן התרופה הראויה לדלקת המוח ולסכן את חיי החולה. וגם צריך הרופא לדעת להפיר את המחלה. כי יש לפעמים שהחולה אינו מרגיש במחלתו וגם הפרת פניו לא תענה בו על המחלה הפנימית המקננת בקרבו ורק לעתים רחוקות תתן המחלה אותותיה ע"י שעול או אותות אחרים, שהחולה בעצמו אינו שם לב ורק הרופא המומחה מפירה. וכן צריך הרופא להפיר את הבריאות מן המחלה. כי יש לפעמים שהמחלה מסוכנה כל־כך, עד כי אדם בלתי מנוסה ישפוט למראה עיניו, כי אין כל תקוה עוד לחולה זה. ויש אשר אָמנם החולה יגיע עד שערי מות והפלי רואים אותו כמת. אולם הרופא המומחה והמנוסה, אשר ידיו רב לו בידיעת החיים והרפואה יודע את פח החיים הטמיר ונעלם ואינו נכנע אל המות, הוא יפיר תיכף את הבריאות מתוך המחלה וירפא את החולה. והידיעה הזאת היא רבת־ערך ורב־תועלת וכח בה להציל אלפי נפשות מרדת שחת, כי לולא הידיעה הזאת לא היה איש שם לב לחולים כאלה, כי כמתים היו נחשבים והיו יורדים דומה בדמי חיהם. והידיעה הזאת, להפיר את הבריאות מן המחלה, היא הידיעה הכי חשובה במקצוע הרפואה ודורשת חכמה רבה. כי להפיר את הבריאות מן המחלה בשעה שהחולה שוכב כבול עץ בלי את חיים — קשה מאד לאיש שאינו רגיל ומנוסה ובקי בעניני החיים והרפואה; ורק המצוין באלה, אשר לבו ראה הרבה חכמה ודעת, יגיע לזה. והנה אחרי שנודע לנו, כי רפואת הנפש נערכת לעומת רפואת הגוף, מוכן, שארבע המדרגות האמורות למעלה בידיעת רפואת הגוף ישנן ברפואת הנפש. (א) ידיעת התרופות. — לכל מחלה ממחלות הנפש יש תרופה מיוחדת, כמו שהאריכו בזה ספרי המוסר. (ב) ידיעת המחלות. — כל מחלה ומחלה ממחלות הנפש מקורה ושרשה במדה נשחתה וצריך לדעת בכל מחלה את המדה הנשחתה המסבבת אותה. (ג) הפרת המחלה. — יש לפעמים שהאדם בעצמו אינו מרגיש כי דבר בליעל יצוק בו ורואה את עצמו כְּאִדם שלם. ורק המומחים הפקיאיים בחכמת־הנפש ותורת־המדות הם יפירו את מחלת נפשו, שסגתה במדה לא נכונה. (ד) הפרת הבריאות מן המחלה. — יש אנשים, אשר למראית־עין סרו מדרך ה', עד כי ככה בהם גם זיקי

היהדות האחרון ועוד להם המרת הדת. אולם החושבים פן טועים טעות נמורה. כי אינם מכינים ואינם יודעים את עצמת הקשר המקשר את האנשים האלה לעמם וליהדותם. והקשר הזה הוא ענין עצמי ולא מקרי והמקרים היותר מסוכנים אין בכחם להכריע את הפח הזה.

ומכלל הידיעה הזאת, הן בחיים הנשמיים והן בחיים הרוחניים, היא לרעת עד כמה החיים והבריאות עוצרים פח לשאת ולסבול ולא לרבוץ תחת המשא. כי כשידע האדם את פח החיים ידע, כי גם המחלה הזאת עם כל עצמת פחה ותקפה אין בידה להכריע את החיים ואם רק ישתדל בהשתדלות הראויה יתעוררו החיים לפעולה. וכן הוא בחיים הרוחניים והמוסריים. מי שהוא מצויין יותר בידיעותיו הרוחניות הנוגעות להדת והתורה הוא יודע להוקיר את ערך החיים וידע מה רב כחם ומה עצמה פעולתם.

ידיעת התורה

ידיעת התורה כוללת שני מיני ידיעות: (א) חיובית, (ב) שלילית. הידיעה החיובית היא עצמות ידיעת התורה, כל כללותיה ופרטותיה. והידיעה השלילית היא, שידע האדם, כי בלא התורה איננו מה שהוא צריך להיות ואיננו נקרא כלל בשם אדם. כי כל מי שאינו יודע, כי בלא התורה אינו ראוי להקרא בשם אדם וחיוו אינם חיים — אות הוא, כי חסרה לו ידיעת התורה. כי תכלית נתינת התורה היתה כדי שידע האדם, כי רק על־ידי התורה הוא נעשה לאדם ועל ידה חיוו נקראים חיים. והחושב, כי בלא התורה יכול האדם להגיע לשלמותו המוסרית — הרי זו מעין כפירה בעיקר. באופן שגם הידיעה השלילית היא נחוצה ואינה נופלת בערכה מהידיעה החיובית.

ויש לאמר, שזו היתה כונתו של ר' חנינא בן תרדיון, שכששאלו אותו מן המלכות: „אמאי לא עסקת באורייתא אמר להו: כאשר צוני ה' אלהי“ (עבודה זרה, יז, ע"ב). כי הנורה היתה שלא ללמוד תורה בכדי להוציא מלבם של ישראל, שרק התורה שלהם מביאה את האדם אל השלמות והם ראו בזה עלבון לדתם. ולכן השיב להם ר' חנינא, שהוא לומד תורה לקיים מצות ה' ולא רק משום השלמות, וחשב שבוה ישפך פעם, הואיל ואין פונתו למעט דמות דתם.

ידיעת ערך הנמצאים

ידיעת ערך הנמצאים היא ידיעה רבת-ערך. ובכלל יש לרעת, שכל מה שהנמצא יקר בערכו ידיעת ערכו קשה ביותר. ועל־פי רוב אנו רואים, כי הנמצאים הפחותים ערכם ומחירם ידועים לכל, אולם הנמצאים היקרים לא רבים יחכמו לרעת את ערכם. יש אשר יקרת-ערכם אינה ניפרת בהשקפה הראשונה. ויש אשר כל מה שהחומר יקר יותר הוא נראה יותר כחומר זול וכל על־יזו וערכו הוא בפנימיותו. בתכנו, ואין להפירו אלא מתוך ידיעה רבה ועמוקה. וביותר מצויה הטעות באבנים טובות ומרגליות. יש אבנים פשוטות הנראות כטובות ולהיפך. וכן יש מרגליות אמיתיות ויש מרגליות הנקראות „מרגליות מים“, שהן פשוטות ומי שאינו בקי עלול להחליפן ולחשוב את האמיתיות והטובות לפשוטות ולהיפך. והידיעה הזאת

יש לה ערך כל שזמן שהאבנים והמרגליות הן ביד האדם, כי כל טעות עלולה אז לגרום לו הפסד גדול. אם בָּאָה ליד אדם אבן טובה, פגון שנפלה לו בירושה, או מציאה מצא, נחוצה לו מאד ידיעת ערך האבן. כי אם יחשוב על האבן הטובה שהיא אבן פשוטה עלול הוא לאכדה, כי לא יזהר בה לשמרה. וחוק טבעי הוא, שכל דבר היקר ביותר משתמר יותר. ואם גם לא ידע ערכה אפשר שימפרנה כוול. אולם אם אכדה לאדם אבן טובה או מרגלית, אין שום תועלת לברר לו את רוב ערכה ויוקר מחירה, אחרי שהאבן כבר נאכדה ואינה בידו מוטב שישאר במחשבתו הראשונה, שלא היה לאבן ערך גדול ולא יצטער כל-כך על אכדתו והידיעה רק מגדיל את צערו ותרבה יגונו. והנה ערך כל דבר הוא כפי שהוא שוה לאחרים. ואם יצווי, שיש לאדם אבן טובה, שהוא יודע את ערכה הרב, אולם הפל רואים אותה לאבן פשוטה ואין אחד שיודעה, כי היא אבן טובה — אין לה לאבן כל ערך, אם רק נחליט שכל אלה לא ישנו את דעתם לעולם. ומה מועילה ידיעתו, שהוא יודע שהאבן היא טובה ויקרה אם בני-אדם מחזיקים אותה לאבן פשוטה ולא יתנו לו יותר ממחירה של אבן פשוטה? הידיעה הזאת תועיל רק להותו. והיא ממש פהידיעה מערך הדבר אחרי אשר הדבר אבד, שאין פהידיעה שום תועלת. פן ידיעת ערך הדבר בשעה שאחרים אינם מודים בה, אין בה כל תועלת.

ולפי זה יש לשאול איזו תועלת יש פהידיעת ערך ישראל? הרי כל העמים משתדלים להשפיל כבוד ישראל ומה בצע פי נראה את עצמנו לבחירי האנושיות, אם כל העמים אינם מודים בזה? והידיעה הזאת נורמת לנו רק צער וכאב-לב. ואם נחזל מלהאמין ביתרוננו להתחשב לבחירי האנושיות לא יכאב לבבנו על שפלות מצבנו. לא כן עתה, אשר יום ולילה נהנה, פי הננו המובחרים מפל העמים, יגדל צערנו וירבה יגוננו. אולם השאלה הזאת הנראית בהשקפה ראשונה לשאלה גדולה, היא באמת שאלה נכערה מאד. פי הצטיינותם של ישראל היא בזה, שהם חיים חיי העתיד, שיש להם עתיד רחוק. ותנאי הנאולה תלויים בהתפתחות הפללית של כל העולם. וכל זמן שבני ישראל יפירו ערכם וכחם יתחזקו בתקוה הזאת והיא תתן להם פת ואומץ לשאת ולסבול הפל בדומיה. וכל אלה שהחלו בימים האחרונים לבקש חשבונות רפים ביהדות ושואלים לתועלת הסבל ביהדות — אנשים פאלה עומדים כבר על עברי פי פחת. פי חשבונות חומריים אינם. ואין ספק פי על-פי חשבונות חומריים אין מקום ליהדות. אולם קיום היהדות הוא רק על-ידי אמונה. וכיתוד יש להאמין, פי סוף-סוף יזרח אור על כל העמים וכולם יפירו את אמונת האחרות.



יהדות ויהודים

שני השמות האלה נראים בהשקפה ראשונה כשני שמות נרדפים. פי מה הם „יהודים“ אם לא שומרי „יהדות“? „יהדות“ היא איפוא ביאור ל„יהודים“. אולם מעבר מזה אנו רואים את היהדות כפפדנית המקפדת מאד על רכושיה ואינה נותנת לננוע אפילו בקוצו של יו“ד. „ואפילו אָמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב“ה אלא משה מפי עצמו זהו, פי דבר ה' בזה (במדבר, טו, לא) ואפילו אָמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקרוק זה, מפי זה, מגז“ש זו“ (סנחדרין, א ע“א). ומעבר מזה אנו רואים, פי היא נוחה מאד ואומרת: „כל

ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (שם, צ, ע"א). "אפילו ריקנים שבהם מלאים מצוות פרמון" (ברכות, נו, ע"א).

אולם הענין הוא, פי באמת דורשת היהדות קיומה האלמות לקיים כל התורה כולה, פי זוהי כל היהדות. אבל בקלקול הרעות על האמונה, שהיהדות הולכת ונתרופפת במקולקלים פאלה, מתפרדת החבילה וניתק הקשר. פי היהדות יש בה פהיהמושך והפח הזה פועל על כל אחד שיש בו זיק אחד של היהדות לפחת בלב רוח רגש ולהבעיר בו אש קודש, שלהבתיה. ואם נשאר באדם משהו מן הפח המושך הזה יש תקוה שישוב ע"י התעוררות. ואותם הנמנים בכלל, "אלו שאין להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין, צ, ע"א) הם אלה שבבר ניתקו לגמרי את הקשר המקשר אותם לעמם ואינם נקראים עוד בשם ישראל, פי נתקלקלו ברעות ואין להם עוד הפח המושך ואין תקוה לעוררם לתחיה לאומית.



יום-השנה

"האדם הוא עולם קטן" — פתגם שגור הוא כפי כל, ומה מאומת הוא הפתגם הזה ומה רבו הלימודים הנכללים בו. וכבר האמיתוהו גם חז"ל ואמרו: "כל מה שברא הקב"ה באדם ברא בארץ לדוגמא לו" (קהלת רבה, א). וכל מה שנרבה לחקור על כחות האדם ונעמידם בשורה אחת עם העולם נראה יותר ויותר את אמיתת הפתגם הקצר הזה. ומובן שבזה תלויות עוד ידיעות בערך הכחות הפרטיים שיש באדם. פי התאמתות הפתגם הזה מתייבת ללמוד לרעת את כל הכחות הפרטיים שיש באדם ויהד עם זה את הכחות הפרטיים שבפעולם ולהעריכם אלה לעומת אלה מערכה מול מערכה. והמלאכה הזאת פכדה מאד ולכוא עד תכליתה פמעט אין באפשרות, פי עוד לא נתגלו לנו כל כחות האדם. והחושב, פי כל כחות האדם גלויים וידועים לו אינו אלא טועה. וכמו בכחות העולם אין שוגה לחשוב, פי כולם פרושים לפניו כשמלה, פן יש לרעת, שבכחות האדם לא נתגלו עוד. ובכלל אין אנו יכולים לערוב, פי הכחות הפנימיים של כל נמצא גלויים וידועים לנו. אלפי כחות שונים יש באדם, מהם גלויים ומהם נסתרים, כמו בכל דבר.

ואחד הכחות שבאדם הוא הפח המצייר והמדמה, שפעולתו רבה ואין קץ לתועלתו. וכשהאדם רוצה לזכור ענין אחד, מיד כשהוא זוכר חלק אחד מן המאורע הוא זוכר את כל הפרטים. פי כל עניני המאורע יש להם קשר ויחס זה לזה ומכיוון שהוא זוכר חלק מהם עולים על זכרונו שאר הפרטים. וזהו הענין של ציור ותמונה. כשרואה הצייר תמונת איש הוא מתחיל לשים לב גם למפעליו ולדבריו, פי האדם השלם מן הראוי ללמוד מפל מפעליו ולעשות פמותו. ובהיות פי האדם איננו חי לעולם אי לזאת יש תועלת רבה בזכרון תמונתו, פי מתוך כך יזכרו גם דבריו ומעשיו וגם הליכותיו. ע"ד שאמרו: "באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון" (סוטה, לו, ע"ב). ואולי זוהי גם פונת המאמר: "אמר רבי [או: רב] האי דמהדרנא מחבריא דחזיתא לרי מאיר מאחוריה ואילו חזיתיה מקמיה הוה מהדרנא טפי" (עירובין, יג, ע"ב). הפונה, שהוא התפונן בשיטתו של ר מאיר מן המאוחר אל המוקדם, שהרבה לעיין בכל דבריו המפוררים פה ושם ועל ידי כולם הוציא לנפשו אור בהיר ופרש כשמלה את כל שיטתו. והיא

שעמדה לו להעביר את חבריו בחריפות שכלו וחרדו. ואילו היה מתבונן על דבריו ועל הנהגתו של ר' מאיר מן המוקדם אל המאוחר היה מגיע למדרגה יותר גדולה.

יוצא, כי יש בצדק פח הזכרון וכשרון לזכור את הרבר שנשפת ממנו. ולא עוד אלא שאם הוא מתחיל לזכור חלק מן הענין הוא זוכר את כולו לכל פרטיו. [ולכן יש שפתבו סגולות לחזק את פח הזכרון, שילמוד האדם במקום מיוחד, בזמן מיוחד ובספר מיוחד וכל זה יועיל לו לזכור את הדברים שילמוד. וכמדומה שזה מקרוב נדפס בענין זה ספר מאת מהר"י אריה מודינא והכל על יסוד זה]. וכן עלידי הציור זוכר האדם את מעשה המצויר ודבריו.

וזהו הענין של יום-השנה (יארחייט) להעלות את זכרון המת ולזכור את מעשיו ומפעליו. כי יחס החיים והמות אינו רק מצד קרבתם והגבלתם זה בזה, אלא הוא גם יחס פנימי, עד כי ההשקפה על החיים היא ההשקפה על המות, ועד החיים הוא כפי ערך המות, וכן להיפך. והיחס הזה הוא כשנבין את החיים ונשקיה עליהם כעל אמצעי למות. כמו הספסלים העומדים אצל בית-חוכמה. מי שיחשבם למותר ולא ירצה לטפל בהם לא יגיע לתכלית בנין החומה. ומי שיבזבז את כל כחותיו רק על הספסלים, ליפותם ולעשותם מן המהודרים, אינו מבין את ערך יקרת החומה. וכן הוא בענין שלפנינו.



יחס גלוי ויחס נעלם

כל מאמר ממאמרי חז"ל שיש לו שייכות אל המקרא שהוא סובב עליו, יש לו יחס וקשר אל המקרא.

ויש שני מיני יחס: (א) יחס גלוי, (ב) יחס נעלם. יש שמצורת המאמר כמות שהוא נראה שיש לו יחס אל המקרא, כמו המאמרים המתחילים „זה שאמר הפתוב“, „הדא הוא דכתיב“ וכדומה — וזהו יחס גלוי. ויש מאמרים שבצורתם הם נראים כמאמרים בודדים ואין להם שום יחס וקשר אל המקרא ובאמת יש להם יחס, אלא שהוא נעלם.

והנה לקבוע בזה כללים מיוחדים, אימתי השתמשו חז"ל ביחס גלוי ואימתי ביחס נעלם, קשה מאד. אולם עליפי רוב נראה, שבמקום שיש יחס יש — — הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.



יחס הדבור להמעשה

כמו שהדיבור יש בו מאמרים המתיחסים זה לזה ושאינם מתיחסים, פן גם המפעלים. וכמו שבמאמרים הבאים זה אחר זה יש לדעת אם המאמר השני מתיחס להמאמר הראשון או לא, פן גם במפעלים. וכמו שבמאמרים גם אחרי שמתברר שהמאמר השני מתיחס אל הראשון יש עוד לברר באיזה יחס הוא מתיחס אליו, שפן יש שלשה מיני יחס: (א) יחס הביאור, (ב) יחס השינוי, (ג) יחס ההוספה — פן גם במפעלים. כי יש מפעלים שאינם מתיחסים זה לזה ויש מפעלים המתיחסים.

יכמו במאמר בהכרח להסתפק בזה, כי יש להבין לאיזה צורך בא המאמר השני אם הוא מתייחס אל הראשון, כן גם במפעלים.

ויש לדעת, שיחס הביאור במאמרים מתחלק לכמה חלקים. יש שהוא רק יחס הביאור ולא יותר, כי המאמר הראשון הוא סתמי ואינו מובן בליכך ובא המאמר השני ומבאר אותו. ויש ביאור שיכול להתחשב גם ליחס ההוספה. כי על-ידי הביאור נראה, שיש להוסיף עוד ענינים בהמאמר הראשון, מה שמתחילה לא היה נראה מפשטותו. כי המאמר היה מצומצם בנושא אחד או בנושאים אחרים ועל-ידי הביאור הוא מתפשט ומתרחב ונעשה מאמר כללי. [כמו אחרי שידענו אשר "כי יגח" הוא מצד הכונה להזיק נכללו בו עוד כמה ענינים פנגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה]. ויש מאמר שיחס הביאור עושהו גם ליחס הקיום. כי המאמר לא לבד שאינו מובן מצד סתימתו אלא כאילו יש בו כמה סתירות ולא היה מתקיים, ובא הביאור ומישבו ומקיימו.

וכל היחסים האלה ישנם במפעלים. יש שני מפעלים שאינם מתייחסים כלל זה לזה ויש המתייחסים ביחס השינוי ויש גם ביחס ההוספה ויש גם ביחס מעין הביאור, כי רק על-ידי המפעל השני מתבאר ערך המפעל הראשון. וגם בזה יש כל החלוקות האמורות. יש ביאור נרדא ויש ביאור, שיש בו גם יחס ההוספה. ויש ביאור שהוא גם מעין יחס הקיום. ומובן שמדרגות היחס אינן שוות זו לזו. יחס השינוי הוא יחס קל, אחרי שבאמת הוא משנה את המפעל הראשון. ויחס ההוספה הוא יחס יותר חזק. ויחס הביאור עצום ממנו. עולה עליו יחס הביאור, שהוא גם מעין הוספה. והיחס היותר עצום הוא הביאור, שיש בו גם מעין יחס הקיום. אולם יחס הקיום בנוגע למפעלים יש — — —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתיבה.



יחס העולם החומרי להעולם הרוחני

מראשי המדות, שהאמונה צריכה להן, הוא להאמין, כי העולם החומרי נברא בצלם דמות תבניתו של העולם הרוחני.

החכלל הזה הוא יקר מאד ויסוד מוסד לכל האמונה.



יחס הרמז

יש לפעמים דברים פשוטים, שפונתם גלויה ומפורשת ובכל זאת אם לא תהיה להקורא יריעה קודמת, שלפניו ענין שראוי להתבונן בו, יעבור עליו בלא תשומת-לב. מה שאין כן אם ידע מראש על הרעיון הצפון, יעמוד וישים לב להתבונן בו. והרמיון בזה, אם נפל דבר-פלא במקום אחד והאיש העובר במרוצה ואץ לדרפו לא ישים לב גם לקול-ההברה שנפל במקום ההוא, כי יאמר בלבו, הלא זה עתה עמדו רגליו במקום ההוא ולא ראה כל פלא. אולם אם שמע מראש על הפלא הנה בעברו שם יתן את לבו ויתבונן. כן יש אשר יראה איש בעינו דבר ולא ירניש, כי יש לפניו פלא לענות בו, באשר לא ניכר הפלא לעינים ורק אחרי

התבוננות מרובה יגלה ויראה לעינים, פי ירגיש הרואה בדבר סימנים שאינם מצויים, המראים לעין חודרת פי דבר פלא יצוק פנימה.

נמצא, פי באופן הראשון חסרה שימתי העין לרבר ובאופן השני מעוררת הידיעה מראש את האיש לשים עיניו בדבר אשר לפניו וכשהוא שם את עיניו הוא בא יידי התבוננות לבקש ולמצוא את הפלא הצפון בפנימיותו. — — —

הצרת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתביהיד.



יחס התנאי אל המעשה

כל תנאי שאדם מתנה עם חברו באיזה ענין יש לו יחס אל גוף הענין. דרך משל. אדם מוסר שרהו לארים בחכירה ומתנה עמו שיעבוד את השרה ולא יובירו. הנה מסירת השרה היא לטובתו של בעל השרה, שנוח לו שאחר יעבוד משיעבוד הוא בעצמו. ולהשלמת חפצו זה הוא מתנה עם הארים, שלא יוביר את השרה, שאם יובירו יתקלקל השרה ולא תצא תכליתו לפעולה. או אם יש לאדם שתי חנויות והוא מוכר אחת ומתנה עם הלוקח, שלא ימכור מינים ידועים הנמכרים בחנות הראשונה. התנאי הזה מתיחס לגוף הענין, פי המכירה באה להרחיב נבולו של המוכר ולהיטיב מצבו. ואם ימכור הלוקח אותם המינים הנמכרים בחנות הראשונה של המוכר שנשארה בידו יפסיד להמוכר ויצא שכר חנותו השניה בהפסד שיפסיד ממכירת המינים. פי כל תנאי הוא תולדת הרצון החפשי ורבר שאינו תלוי ברצון האדם אין תנאי חל עליו. וגם אם התנאי הוא לפי ההשקפה השטחית ענין אחר לגמרי, יש לו בלא ספק יחס לגוף הענין. ויש לפעמים שני דברים שאינם נושאים עליהם צורת תנאי ובכל זאת אם נחדרר לעומק הדברים נראה, שהם ג"כ מענין תנאי. דרך משל. עשיר אומר לעני, שאחרי זמן ידוע יספחו אל אחת הפהונות ויספק לו צרכיו בדיוח. והוא מוסיף ואומר לו, שבשעה שייטיב עמו ייטיב עם עוד אנשים והולך ומונה את שמות האנשים, שבדעתו להיטיב עמהם. ולכאורה אין בזה כל תנאי, פי כל תנאי הוא בקשה מהאיש שהוא מתנה עמו ובתנאי זה אין כל נגיעה להעני. פי העשיר אינו מטיל עליו שום חובה ומה ממנו יהלוד אם העשיר ייטיב עם עוד אנשים ומה יתן ומה יוסיף לו אם יקפוז ידו מהם? אולם יש בזה יחס התנאי, פי סוף סוף יודע העשיר וגם לב העני יודע, פי יציאתו מן המיצר תלויה הדבה בחסד העשיר עם אחרים, אם לא בדרך תנאי מפורש, הרי, לפחות, בדרך סבה קרובה, או בדרך תולדה הניגונית ישרה. פי אם העשיר יעשה חסד עם עוד אנשים ויחלצם מן המיצר יש מקום, שירחם גם על העני הזה. אולם אם יאמר העשיר אל העני, פי בשעה שייטיב עמו יעשה רעה לפלוני ולפלוני, או פי ידלג על ההרים, אין זה כלל מגדרי התנאי. ובכלל יש לרעת, פי כל הנבלה יש לה יחס אל הפעולה או הפועל. דרך משל. אם אחד מגביל פעולתו לזמן ידוע, או למקום ידוע, אין ספק שיש יחס להמפעל עם הנבלה. וכל תנאי הוא ענין הנבלה. וכן אם האדם תולה פעולתו ברבר, היינו פי הוא מבטיח לעשות פעולה ותולה את הפעולה ברבר, זהו ענין הנבלה ויש לה יחס אל הפעולה או אל הוצאתה.

והפלל הוה, שאין להטיל ספק באמיתותו, מניעני לחקור בענין אחר רבי-הערך.

ידוע, כי הקב"ה הבטיח את ישראל לגאלם גאולה שלמה באחרית הימים. והאמונה בגאולה העתידה היא אחת מיסודי הדת ועיקריה, עד כי מה שהוא מפקפק בה יוצא מפלל ישראל. ויש לנו כמה מקראות על זה. ומצינו שעל העת ההיא נאמרו עוד כמה יעודים, כבטול המלחמות והעברת הזרן והרע, כמו שנבא הנביא „ולא ישא נוי אל נוי חרב“ (ישעיה, ב. ד) „וגר זאב עם פבש“ (שם, יא. ו) — ומה לכל אלה ולתשועת ישראל ולגאולה העתידה? הלא בני ישראל נושאים וסובלים בגלות החל כל יד עמל ותלאה ומהראוי שהקב"ה יבטיחם לגאלם ולהוציאם מאפלה של השעבוד לאור גדול של החרות, אבל איזה יחס יש לגאולת ישראל ולבטול המלחמות ולשאר יעודי הנביאים? וידוע, כי כל דבר ששינוי מצבו תלוי ועומד בהיות דבר אחר, סבת המצב הקיים היא העדר היות הדבר ההוא. אם נאמר, למשל, שהבית מתחמם בהסקת התנור והחדר מואר בהדלקת המנורה, מובן שהקור והחושך השורדים עתה הם מצד העדר ההסקה והעדר ההדלקה. אָמנם שתי אלה אינן הסבות החיוביות של הקור והחושך, כי הסבה החיובית היא האויר, אולם בהיות כי ההסקה מעבירה את הקור וההדלקה את החושך, ממילא יש לראות את העדר ההסקה והעדר ההדלקה לסבות הקור והחושך, אם לא בחיוב, הרי לפחות בשלילה. ואחרי שבעת קץ הפלאות תבטל הרשעה והמלחמות אם פן סבת היותן היא גלות ישראל. ואין להבין זה. כי מה ענין המלחמות והפורעניות המתרגשות ובאות לעולם לנלות ישראל? אולם ביאור הענין הוא כן.

תכלית התורה היא להתיש פחו של אדם, להעביר את ממשלת פח הזרוע, שלא יבריע את הפך בכל המעשים הנעשים תחת השמש ורק עפ"י השכל יקום כל דבר. והשכל היא התורה. פי השכל האנושי עלול לשינויות, אבל השכל הנאצל, השכל העליון, הוא השכל האמיתי, והקב"ה נטע באדם פח נשגב, שהוא יכול להניע אל השכל האמיתי. פי השכל הוא הראוי והפח הוא המציאות. ואם נם ידע האדם הבוטח על חוקי הזרוע, פי כפי חוקי המציאות, שכפי חוקי המשפט, שהם חוקי השכל הישר, אין לו כל זכות לעשות מה שהוא עושה, לא תשים ידעיתו מעצור לפניו בדרפו אשר הוא הולך לכבוש את של חברו ביד חזקה, פי תושע לו ימינו להכניע את החלש ממנו. וזוהי התגברות המציאות על הראוי. והנה כל ענין הגלות וסבל הגוים הוא תולדות שלטון הפח. הפח הגלה את החלשים מארצם והוא לוחץ אותם בגולה. פי השכל אינו מחויב שהתקפים יתנפלו כזאבי-ערב על אנשים שלווים ושקטים, להחריב את ארצם ולהגלותם לארץ לא לחם ולרדפם שם עד חרמה. כל זה הוא נגד השכל הישר וחוקי התבונה. ולא יד השכל במעל הזה, פי אם יד העריצות; אותה העריצות השוררת במעונות אריות, בהררי נמרים, ומה גם בקום העריצות הזאת לרפא תחת רגליה בני עם חכם ונבון, אשר היה לאור נויים בילדי רוחו הנשגבים ובמפעליו הכפירים. ומי שמחזן בדעה יודה על האמת, שכפי משפט השכל האמיתי והתבונה הישרה אין מקום לשלטון האדם באדם לרע לו ואין מקום לגזל משפט עם ישראל העשוק ורצוף כל הימים על לא חמם בכפו. וגורלו של עם ישראל בכל ארצות גלותו תלוי ועומד בשלטון השכל והרעת. בכל מקום שהשכל פבש לו דרך ואנשיה-מעלה הרימו ראש, שם הוטב

מצב ישראל. ובארץ חושך וצלמות (כמרוקה, רומניה, פרס וכו' *). ששם בני-ישראל דוויים וסחופים ואין מתעורר על גזל משפטם. והמעטים הפותחים פה וצועקים חמס— באים אחרים ושמים מחסום לפיהם. ואין ספק, פי לו התפשטה ממשלת השכל והתבונה בכל העולם, פי אז נהפכה אל כל העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם הצדק והראוי וכולם נוכחו לדעת צדקת ישראל והתעוררו להיטיב מצבו. וממילא היו כולם מתעוררים על העול הנדול שעושים לישראל כל באי-עולם בכל הדורות ובכל הזמנים והיו קמים מקרבם אנשי-לכבב ושתים עצות בנפשם להוציא את העם העתיק ממצבו, מצב העכרות, השפלות ונדידות-נצח ולהשיב לו את ארצו, שוכה בה מימי עולם. ולא היה פוצה פה ומתעקש. פי עפ"י השקפת הראוי ראוי ונכון, שיבוא הקץ לצרות הנודד הנצחי. ואחרי שאחד היעודים החשובים לעת קץ הוא בטול הרשע והודון ובטול המלחמות, שוהו בטול הנהגת הרצון והכרעת האגרוף (פי ענין המלחמה הוא ההכרעה ע"י הנהגת הרצון) והבטחה על הנהגת השכל, יוטב אז מצב ישראל וכל גויי הארץ יפירו וידעו, פי גם בני ישראל ראויים למדינה מיוחדת שפה ימצאו מנוחה שלמה ויחיו חיי עם לכבוד ישפון. והיעוד על בטול פח האגרוף הוא חזק פליפך, רחב פליפך, עד שבאה ההבטחה בדרך מליצת ציורית, שהבטול הזה יחול גם על בעלי-חיים, כל אלה שבבחסם עשו להם קרנים לנגח חלו והיו כאחד האדם. קרניהם נודעו, ידיהם החזקות רפו, אין קורא בקול עריץ ואין נשפט לא לאמונה רק שלום ושלוה בארץ, אלהים בשמים מושל צדיק ובני אדם על הארץ יתקנו עולם במלכות צדק עולמים. וכשיעמוד העולם על מדרגה גבוהה כזו, מן הנמנע שהעמים לא יתעוררו מאליהם להשיב לעם ישראל את ארצו הקדושה.

יוצא, פי עונש הגלות בשביל העוונות מצויר רק בעת שהעולם מלא השחתה וכל מדה לא נכונה, פי רק זה נתן מקום לשלטון האדם באדם לרע לו. ואחרי כל זה לא נתפלא עוד, שנאולת בני ישראל תלויה בתנאי בטול הרע וכל מיני פורעניות. פי נאולת ישראל האחרונה, שתהיה גאולה שלמה שאין אחריה גלות— גאולה כזאת יכולה להיות רק פשתתפשט תורת משה בכל העולם והתפשטות התורה תביא לידי התפשטות שלטון השכל והראוי ובטול שלטון הפח והאגרוף. ובוה נכלל בטול הרע בכלל. ויש בזה קשר מוסרי ורוחני. ואולי הוא מן הדברים הנעלמים. וכמו כל הענינים המוסריים יש פנגדם ענינים בטבע, פן יש גם על יעור זה ועל הקשר הנעלם דוגמא שכלית. פי הטבת המצב המוסרי בכל ארץ וארץ מביאה לידי הטבת המצב החומרי של ישראל וכשיגיע העולם למרום קץ האושר הנפשי, בהכרח שתצא מזה ישועת ישראל והיתה להם הרוחה מפל צרותיהם. והשלמות המוסרית במדרגה העליונה, שיגיעו אליה כל גויי הארץ לעת קץ, תעורר אותם בהכרח לשים לב למצבי-הנדידות של עם ישראל, שיהיה אז בלתי אפשרי, פי לא יתאים לחוקי השכל האמיתי שאינם נותנים מקום לכל לחץ ודחק של בני אדם. ומה גם פי אז יוכחו כולם לדעת את הטובה הרבה, שהביאו בני ישראל לעולם בתורתם ואת האור הנדול שהפיצו בעולם וכי רק תורת ישראל היא ראשית ההשפלה האמיתית, אשר תשב אז לכסא לשפוט תכל בצדק ועמים במישרים. ולפי זה יש

* הקורא יבין, שעיקרי הדברים היו מכוונים למלכות רוסיה בשעתה והארצות „מרוקה ופרס“ אינן אלא משל, כמנהג הזמן ההוא— הטביא לדפוס.

קשר טבעי ביחם הטבת מצב ישראל החומרי להטבת מצבו המוסרי של העולם בכלל. ויש להניע מזה אל האמונה, שהרמת המצב המוסרי של העולם בכלל תלויה ועומדת בעם ישראל ועליהם התעורה להביא את העולם למדרגת הרמה הזאת. ויש בזה גם הטעמה שכלית ומובנת, כי מתוך שישראל יתנו לב להפיץ תורת ה' בכל העולם, יבוא העולם לכטול ממשלת הפח והאלמות, שוהו מיסודי התורה ועיקריה, שהנהגת האדם תהיה רק שכלית, הנהגת התורה, ולא הנהגת האגרוף והכח. באופן שגם הסכה השכלית להטבת מצבו החומרי של ישראל ולהטבת המצב המוסרי של העמים, יש למצוא בנקל, אלא שהסכה המוסרית כפי המתקבל היא גם הרמת המצב המוסרי של ישראל. וענין הקשר מובן גם הוא בנקל. פי גם השכל מחייב, שהרמת מצבו המוסרי של ישראל יגרום הרמת המצב המוסרי של העמים שעל ידי זה יתנו לב לחקור בתורת ה' ולדעת את פח התורה פי רב הוא וכי רק התורה הזאת נתנה כח ועזו לישראל לעמוד בפלע איתן בלב ימים וכל הרוחות שבעולם אשר התחוללו על ראשו לא הזיזוהו ממקומו. ועל-ידי הרמת המצב המוסרי של העמים תהיה גם הרמת המצב המוסרי של ישראל. ונקודת האמונה היא, שאז יהיו בני ישראל זכאים שיבוא להם נואל הצדק להוציאם משעבוד לגאולה ומאפלה לאור גדול.

ובזה יש למצוא פתרון הדבר, שנתלפטו בו כל גדולי הראשונים—בענין הגאולה. יש אומרים, שתהיה כולה נסית. והרמב"ן (בביאורו על שיר השירים, על הכתוב „האלף לך שלמה“) והרד"ק (בביאורו על תהלים, על הכתוב „בבן אדם שאין לו תשועה“) והתו"ט, אומרים, שהגאולה תהיה בדרך טבעי, שהממשלות בעצמן תעזרנה לישראל לשוב לארץ אבותם ולחדש ימיהם פקדם. ולפי דברינו שתי הרעות אמיתיות הן. בהיות כי הגאולה הפללית תהיה רק בכטול הרשע והזרון בעולם, גם בדרך הטבע יבואו אז כל העמים לכלל דעה להשיב שבות עם ישראל ולתקן גם עולמם. ובכל זאת אין להטיט ספק, פי קבוצ הגליות מקצוי ארץ וימים רחוקים אינו יכול להיות אלא בדרך גם וסיעתא דשמיא.

תכלית כל האמור היא, שהיעוד המקווה הוא השתלמותו הפללית של העולם ואז רק אז תהיה הגאולה הפללית. ועל עם ישראל הוטלה החובה ובעם ישראל תלוי הדבר. ומכאן מתחומים גדולים להיודעים בקרב לבם פי עשוקים הם ורצוצי-משפט, אף פי חשים ומרנישים הם את יתרון מעלתם וערכם בפסולם ההשתלמות הפללית. וכל תקותם היא, שהקב"ה יפשט העקמומיות שבכל הלכות וישוכו כולם להיטיב מצבם ולהעמידם בקרן אורה. והתקוה הזאת תחזק את לבם באלהים לעמוד בפלע איתן בלב ים ולבל ימוטו פעמיהם כל ימי השמים על הארץ.



יחם חלקי המאמר והמקרא

מורכי מליצות חז"ל לכטא כל מאמר ברוח אחד ובמליצה אחת. פשהם מתחילים לצייר הם מזפירים עוד ענינים היכולים להצטייר ברוח זה. פי על-פי תורת ההעמקות וההערכות יכול כל נושא להזכר בכמה אופנים. וכמו שעצם המים יכול להזכר לענין כבוי הפערה, לענין טביעה, לענין שתיה וכרומה. וכן כל מושג אפשר להשתמש בו לכמה נושאים. ובשהזכירו חז"ל נושא אחד לענין

מושג אחד והיה להם להזכיר עוד מושג, הזכירו גם את המושג שהוא בשם הנושא
ההוא. אחרי שיש מקום להשתמש בו.

ודוגמא לזה הוא מאמר המדרש: „וירח ה' את ריח הניחוח" (בראשית, ת, כא)
הריח ריחו של אברהם אבינו עולה מפבשן האש. וירח' ריח של חנניה מישאל
ועזריה עולה מפבשן האש" וכי, וירח ה' הריח ריח דורו של שמר" (בראשית רבה,
לד). כי אחרי שהמושג „ריח" אפשר להשתמש בו לענין קרבנות ולענין מסירת-נפש
השתמשו בו ודרשו מה שדרשו.

ויש שהזכירו חז"ל מקרא אחד, פי מצאו בו יחס להענין שהם עומדים בו.
וכשהביאו את המקרא דרשו אותו כולו, גם אותם החלקים שאינם שייכים לאותו
ענין. והוא ענין אנכי נראה.



יחס כללי ויחס פרטי

יש שני מיני יחס במאמרי חז"ל אל המקראות: (א) יחס כללי. (ב) יחס
פרטי.

יש מאמרים במאמרי חז"ל, שיחוסם הוא יחס הענין, שהם מדברים באותו
ענין. כמו בענין בריאת העולם יש כמה מאמרים, שתכנם הוא לברר את
ענין הבריאה ואינם מוסיפים דבר להמקראות ביהוד, לא שום ביאור ולא שום
הטעמה, אלא מבררים הם את עצם הענין. וזהו יחס כללי, פי המאמר מתיחס
רק אל כלל הענין. ויש בזה כמה חלקים. יש שהוא בא לברר את ערך הענין.
כמו במקום שצותה התורה לעשות מצוה מן המצוות, או להזהר מדבר עבירה. באו
מאמרים להראות בעליל את גודל ערך המצוה ותועלתה, או הפסד העבירה ופגמה.
ויש שהמאמר בא על-ידי הוכחה, פי אותו הענין מוכיח על עוד ענין אחד.

ויש מאמרים המתיחסים ביהוד אל המקרא. וזהו יחס פרטי. ונם בהם יש
כמה חלקים. יש מאמרים הבאים לבאר את המקרא, ויש הבאים להטעים אותו
ויש העומדים על דקדוק שבמקרא.

וביחס המפורש יש יחס כללי חיצוני ויש יחס כללי פנימי. יחס כללי חיצוני
הוא במקום שהמאמר מתיחס להענין הכללי שבא מפורש בתורה. ויחס כללי
פנימי הוא במקום שהמאמר מדבר בענין כזה, שרק אחרי התבוננות יש לראות,
פי גם הענין הזה כולו במקראות אלה. וראו להביא מאמר כזה המתיחס להענין
האצור בקרבנו ואשר יש לחשוב למושג פנימי.

ודוגמא לזה הם המאמרים הראשונים במדרש בראשית. המאמרים המדברים
מענין בריאת העולם מתיחסים ביחס כללי מפורש, שפן ענין הבריאה בא מפורש.
אולם המאמר המדבר מענין האמונה מתיחס ביחס כללי ומוכח, פי ענין אמונה
אינו נזכר באן ורק שיש להבין, פי ברמו נזכר יסוד האמונה.



יחס תורה שבכתב לתורה שבעל פה

היחס שבין שתי התורות, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, הוא מעין יחס השכל להחושבים, ויחס הנפש אל הגוף. כלל גדול הוא, שכל מה שהדבר חשוב ביותר יש לעמול עליו ולהשתדל להשיגו. דרך משל. להשיג מטרה נכבדה דרושים תנאים פאלה שלא קל למלאותם. פי כל מה שהמשרה חשובה וגדולה היא דורשת ידיעות ושלמות. ויש משרות פאלה, שגם בעל פשרונות טובים צריך ליגע לעמול הרבה ער שיהיה מסוגל להן. הדברים היקרים מחירים רב משום שקשה מאד להשיגם. ויש דברים הנמצאים רק במקומות רחוקים. וזוהי סבת יוקרם. כללו של דבר בכל פנה ופנה אנו רואים את הכלל הגדול הזה. — — —

הערה הסביא לתום — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.

יכולת ורצון

כל דבר יוצא לפעולה על-ידי רצון ויכולת. ויש שלשה מיני יכולת: א) יכולת טבעית, בדבר הטעון פה גופני. ב) יכולת מוסרית בענין מוסרי, ג) יכולת הקנין, בדבר שיש צורך בכסף. ושליטת הוצאת דבר לפעולה היא, אם מצד שליטת הרצון או שליטת היכולת. ושליטת היכולת היא באחר משלשת הפנים האמורים, אם שליטת היכולת הטבעית, או שליטת היכולת המוסרית, או שליטת יכולת הקנין. וכשם שיש יכולת טבעית ויכולת מוסרית, כך יש רצון טבעי בדברים טבעיים ורצון מוסרי בדברים מוסריים. וכמו שהיכולת נתונה להשתמש בה בדבר השייך לה, בענינים טבעיים — ביכולת הטבעית ובענינים מוסריים — ביכולת המוסרית, כן גם ברצון. בדבר טבעי יש לחזק את הרצון על-ידי הערכת הטוב הטבעי שיצא מן המפעל. ובדבר מוסרי יש לחזק את הרצון על-ידי הערכת הטוב המוסרי.

וזוהי כונת המאמר: „ר' יונתן אומר שלשה דברים ניתנו במתנה הגשמים והמאורות והתורה“ (שמות רבה, מא). הוא רוצה להראות ער כמה גדול ערך התורה ער שניתנה רק במתנה ולא במחיר, פי לא יסולה בכתם מחירה. וזוה אפשר להבין את ערך הטוב המוסרי וער כמה יש להשתדל לעשות חיזוק לתורה, להגדילה ולהאדירה.

יסורים

מושג ענין היסורים הוא הסבל והענוי. ולכן נאמר הבטוי „יסורים“ על כמה מושגים. ויש שנאמר גם על היגיעה והליאות, שקצרה בהן נפש האדם והוא סובל ענות-נפש ומכאוב-לב.

וחז"ל החליטו בכמה מקומות, פי תכלית היסורים היא להחזיר את האדם למוטב. וכמו שאמרנו: „יסורין ממרקין עוונותיו של אדם“ (ברכות, ס, ע"א). והדמיון כזה הוא המלח המעמיד, המיבש את הלחות הנורמת עפוש ומטהר את הפשר, שיעמוד לימים רפים. פי היסורים מזככים את הרוח ומטהרים אותו מהתאוות הרעות.

יציאת מצרים וקבלת התורה

זכרון יציאת מצרים הוא מהמצוות היותר חשובות. והתורה הוזהרה עליו במה פעמים. וכמה מצוות נקבעו זכר ליציאת מצרים.

וכפי הנראה העיקר בזה לזכור את הנסים והנפלאות, שעשה הקב"ה לישראל במצרים. והנה גם יציאת מצרים לא היה הנס היחיד שנעשה לישראל. האומה הישראלית מוקפת נסים ונפלאות מכל צד. ומדוע ניתן היתרון להנס הזה? ובכלל ענין הזכרת הנסים הוא להראות שהקב"ה משרד הטבע וכשמגיעה השעה המוכשרת, שיגלה את ידו החזקה וזרועו הנטויה, הוא מראה זאת ביחס לעם בחר לו לסגולה מפל העמים. ואם פן מפל נס ונס יש לרעת ענין הגאולה. פי אם אָמנם לפי ההשקפה הטבעית רחוקה הגאולה מדרכי הטבע, בכל זאת ברעתנו פי ד' לא תקצר לעשות נפלאות גדולות כשהשעה צריכה לכך וכשישראל זוכים שיעשו להם נסים ונפלאות, — נבין את ענין הגאולה. אולם זכרון יציאת מצרים עלול יותר לעשות רושם חזק ולהועיל הרבה לחיזוק הגאולה, פי הוא דומה לה בכל פרטיה. פי גם במצרים נשאו וסבלו ישראל בתנתי ידו לוחציהם ומעניהם והגלות הכפידה עליהם את עולה וכשהגיעה השעה נגאלו. וזהו ציור בהיר על ענין הגאולה. ומבוא שכל מה שנשווה ענין יציאת מצרים לגלות-החל הזאת יהיה הזכרון לתועלת יותר גדולה. ובענין אחד שונה יציאת מצרים מן הגאולה העתידה. פי הגאולה העתידה תהיה גאולה שלמה וגאולת מצרים לא היתה גאולה שלמה. ובהיות פי הזכרון הוא לא מצד הפועל בלבד, אלא גם מצד הפעולה [פי בכל פעולה יש שלשה נושאים: פועל, פעולה ופועל. ויש תמיד לחקור איזה משלשת אלה הוא העיקר. וכן היא החקירה פה אם יש לנו לשים לב אל הפעולה, לעצם הגאולה או אל הפועל]. היינו שבעיקר יש לנו לשים את תקות ישראל לנגד עינינו. ובאמת יציאת מצרים אינה דומה לנמרי לגאולה העתידה, אחרי שהיו עוד גלויות. והרי אפשר לצאת מזה קלקול אם יחשבו שדומות הן זו לזו, שכן נתארכה הגלות מאד מאד ואם תהיה אחריה עוד גלות הלא יתחמץ לב אנוש על אורך הגלות הזאת.

אולם הענין הוא, כמו שאמרנו: „מתחילת ברייתו של עולם צפה הקב"ה בית המקדש בנוי וחרב ובנוי“ (בראשית רבה, ב), היינו שמתחילה ידעו שלא יבואו עוד אל השלמות האמיתית. וכמו שפתחילת הבריאה הקב"ה „היה בורא עולמות ומחריבו עד שברא את אלו, אָמר דין הנין לי יתהון לא הנין לי“ (בראשית רבה, ג), פן היה גם בהוצאת התכלית, שלא היתה אפשרית בפעם אחת. והנה הסבל שסבלו בני ישראל בארץ מצרים הכשיר אותם לקבלת התורה והקבלה הזאת נתנה עוד יותר בקרבם אומיד'לב לשאת ולסבול. פי יש כמה דברים שההרגל פועל בהם וגם ההנוד פועל את פעולתו, אולם הטבע אינו משתנה. המלאכותי אינו אלא מסייע להטבע, אבל לא ישנה את הטבע לעולם. ולוא היה בטבע ענין הסבל בכלל, פי אז לא היה מועיל שום חנוך והרגל (בידוע, דבר שהוא בטבע לא ישתנה לעולם. האבן לא תעלה למעלה והאש לא תרד למטה. וכבר אָמר החוקר, שהמדות אינן בטבע ואינן מחוץ לטבע.) אולם בכל זאת יש דברים שצריכים הרגל, פי קשה מאד להוציאם אל הפועל. וכל מה שהוא עמוק יותר צריך להשתדל יותר ולהוציא לאור. כמו דבר שהוא מונח למעלה קל לקחת אותו ודבר המוטל על הארץ צריך להרכין ולקחתו ודבר שהוא טמון עמוק עמוק בארץ יש להשתדל יותר ולהוציא משם, פי קשה יותר להשיגו. וכן הוא בכחות האדם. כל מה שהפח טמון יותר

צריך להתאמץ יותר ולהוציאו לאור, אולם דבר שאינו כלל במציאות לא תועיל כל השתדלות שבעולם להוציאו. והנה הסבל הוא על הרוחניות, פי ביר כל אחר ואחד להסירה מסבל שכמו אם יוותר על הרוחניות. ומובן, שוהו אחד הפחות הכי נעלים ורוממים. וככל גדול הוא, שהפח היותר נעלה הוא גם היותר טמיר ונעלם וכל מה שטמון יותר הוא נותן מקום רחב למעשה ההשתדלות לחופרי מטמונים. ונחוצים לזה שני דברים: היכולת הטבעית והרצון. הרצון פועל על היכולת והיכולת היא כפי ההרגל, והתורה מפיחה רוח אומץ ופותחת שערי בינה להכין את ערך הרוחניות, לדעת כי כדאית היא הרוחניות לשאת ולסבול עליה. ובכל זאת דרוש גם הרגל וחנוד. ואחרי שירעו ישראל מראש, פי לא יצאה עוד התכלית, שיצאו שוב בגולה, פי יש עוד להכשירם אל הסבל, אי-לואת בא החנוך הטבעי להרגילם בסבל ואז ידעו, פי כשיהיה שוב צורך בהופעה השמימית והרוחנית, כדי לדעת את טיבה וטובה של הרוחניות, יקבלו עליהם כל הסבל שבעולם. ויבואו אל הארץ, כדי שירעו ערך הארץ, ואפילו שירעו מראש, פי לא הוכשרו עוד לשבת ישיבת קבע בארץ, תעמוד להם פעולת הארץ ופעולת התורה, שלא ינתק הקשר לעולם. פי יש שלשה מיני אחדות: א) אחדות מקומית, ב) אחדות ממשלתית, ג) אחדות דתית. וש אנשים המעורבים זה בזה משום שהם יושבים בעיר אחת, או במדינה אחת, אף פי זה עומד תחת חסות ממשלה זו וזה — תחת חסות ממשלה אחרת, זה בן דת פלונית וזה בן דת אלמונית. האחדות הזאת היא מקומית, פי כולם יושבים במקום אחד. ואם הם עומדים תחת חסות ממשלה אחת ולכן הם מתאחדים, אם פי הם יושבים במקומות שונים וגם דתיהם שונות — האחדות הזאת היא אחדות ממשלתית. ואם הם בני דת אחת, אף פי יושבים הם במקומות שונים ועומדים תחת חסות ממשלות שונות — האחדות הזאת היא דתית. ורצו שבישראל תתאחדנה כל שלשת מיני האחדות האלה: המקום, הממשלה והדת. וזה יהיה כשיעמדו ישראל על מרום פסגת השלמות הגמורה והמוחלטת. והאחדות המקומית והאחדות הדתית תהיינה לאחדות אחת. פי ישנן פעין מצוות התלויות בארץ ואינן מתקיימות אלא בזמן שבני ישראל יושבים על אדמתם. ואם פן היתה אז הדת מסוגלת יותר לפעול. וכשגלו ישראל מארצם ונתרחקו מעל אדמתם ורק הדת נשארה להם לפליטה גדולה השתדלו לחזק את הדת, להגדיל תורה ולהאדירה, אחרי שוהו המקצוע היחירי של התאחדותם. וכמו שהתאמצו בכל מאמציכם להשאיר לזכרון עולם גם המצוות שאינן נהגות בפועל בתורפן הארץ, משום שהן מועילות הרבה לחזק את הדת. והשתדלו שזכרון הדברים והגיון הלב בהם ימלא את חסרון הפעולה והמעשה בענינים אלה. וכמו שאמרו: „כל העוסק בתורת חטאת פאילו הקריב חטאת“ (מנחות, קי, ע"א). וכן השתדלו שזכרון הארץ ימלא חסרון הישיבה בה.

מכל האמור מבואר, שבאמת היתה יציאת מצרים דומה ליציאת ירושלים. והיציאה הזאת היתה הכנה להגדילה והנוראה, להגלות הארוכה. וכמו מי שמכין עצמו לדרך רחוקה ומסופנת, הריהו עוסק כמה שנים בהכנות כל הדברים הדרושים לדרך מסופנה כזו והוא נוסע לכל המקומות, שלדעתו יעלה שם בידו להכין את כל הדרוש לו. כך הוא גם בענין זה. להדרך הגדולה והארוכה של בני ישראל היו הכנות גדולות מאד. וכל ענין גלות מצרים היה הכנה. לכתם במדבר הגדול והנורא היתה הכנה. וגם קבלת התורה, אף פי בעצם היא תכלית, בכל

זאת היתה גם היא מעין הכנה, פי בלא קבלת התורה אי־אפשר היה להעלות על הדעת נסיעה רהוקה ונוראה כזו. ולזאת חשבו ומצאו, שגם בענין זה נקבצו ובאו כל תנאי ההליכה הרוחנית. והליכה, ככל פעולה, סבתה היא באחת משלש תנועות: (א) מצד היציאה, (ב) מצד הפניסה, (ג) מצד עצם התנועה. ובהליכה חומרית רק תנועה אחת היא תכליתית ויתר התנועות טפלות לה. אולם ברוחניות, שהיא מקפדת מאד על התכלית, כל שלש התנועות בהליכה הן תכליתיות. פי ההליכה הגשמית היא ההיפך מההליכה הרוחנית. ההליכה הרוחנית אף היא באה לשנות, פי כדי להשיג את הרוחניות צריך האדם לצאת ממקומו. והיציאה בזמן שהיא מוכרחת היא מצד הסרת המונע וגם ההליכה והפניסה הן מוכרחות. וכל אלה היו בתנועת ההליכה של אברהם ואחר־כך בתנועת המסעות של ישראל. פשיצאו ישראל ממצרים היתה יציאתם מוכרחת, פי עוד מעט והיו משתקעים בטומאת מצרים. וכל ההליכה היתה הכרחית, אם מצד שלא הוכשרו עוד להכנס לארץ, אם מצד תיקון המקומות, וכמו שאמרו: „למה זכו ליכתב בתורה כל המסעות האלה על שקבלו את ישראל ועתיד הקב"ה ליתן שכרן" (דברים רבה, כג). וכן הפניסה לארץ היתה לתכלית נשגבה. וזוהי כונת המדרש: „ר' פנחס בשם ר' הושעיא רבה אמר, אָמר הקב"ה לאַברהם אַבינו, צא וכבוש את הדרך לפני בניך. את מוצא כל מה שכתוב באַברהם פתוב בפנינו" זכוי, „באברהם פתיב, ויִלךְ למסעיו, (בראשית, יג, ג) בִּישְׂרָאֵל פתיב, אלה מסעי בני ישראל" (במדבר, לג, א) (בראשית רבה, ט). פי מה שאָמר הקב"ה לאברהם „לךְ לך", הפונה שחשב לו כל שלש המטרות, להראות לו, פי שלשת חלקי ההליכה יהיו תכליתיים. „לךְ לך", פלומר, ההליכה תהיה לטובתך ולהנאתך, פי העיקר הוא „מארצך". ויציאה הפוכה אמורה כאן. פי בכל יציאה יוצא האדם מתחילה מביתו ואח"כ מבית אביו ואח"כ מארצו. [שכן האדם דר בביתו וכשהוא שם לדרך פעמיו הוא יוצא תחילה מביתו ואח"כ הוא עובר ברחובות בני משפחתו להפריד מהם ואח"כ הוא יוצא את העיר]. וכאן הוא להיפך. פי החיבור בין אברהם וארצו ומולדתו ובית־אביו היה הכרחי והיה לו להפריד מעליהם פירוד טבעי, פירוד עולמי והוא גם פירוד מחשבתי, שיפריד מעליהם גם במחשבה. וכמחשבה קל יותר להפריד מעל הארץ. ואם פי קשור הוא גם אל הארץ במחשבה, אולם הקשר הזה איננו אמיץ כקשר משפחתו וקשר משפחתו אינו אמיץ כקשר ביתו. ולכן היציאה הרוחנית, הפירוד במחשבה, היא ההיפך מהיציאה הגשמית והחומרית. פי היציאה הגשמית נערכת פפי שהיא במוציאות, תחילה מביתו ואח"כ מפני משפחתו ואח"כ מארצו, וכאן היה להיפך. וכשיצאו ישראל מארצם, פי קאה אותם הארץ, היה פירוד במקרה, פי במחשבה נשאר קשורים לארצם. ובכל זאת היתה כאן יציאה רוחנית, פי מצד הרוחניות היו מוכרחים לצאת ובאופן שלבם יהיה תמיד אמונה לארצם. והנה במצרים היתה היציאה מצד שאי־אפשר היה לישראל להיות בארץ טמאה וברשות אומה כהמצריים. פי המקום מתיחס תמיד להאיש ביחס עצום וכן הזמן מתיחס אל הדבר וכפי יחס המקום הוכרחו בני ישראל לצאת. והיציאה היתה איפוא יציאה רוחנית, פמו יציאת אברהם. ויציאת ירושלים בימי החורבן גם היא היתה יציאה רוחנית, פי כאן היה להיפך, פי רוחניות הארץ וקיום המצוות התלויות בארץ, שהן את על קדושת הארץ, מכריחים שהיו שווי יחס בין המקום והנושא. ואחרי שלא יכלו להיות בארץ מההכרח היה שיצאו. פי יחס המקום בהכרח שיהיה בהתגלות, היינו שבני ישראל

יפתחו פתותיהם כל־כך עד שיהיו ראויים והגונים לשבת פארץ ויהיה להם יחס לקדושת הארץ. וכל עוד שלא הגיעו בני ישראל למדרגה זו מההכרה היה שיצאו. אולם הם היו דרושים לחפץ ההליכה, פי לכל מקום שבאו תקנו עולם במלכות שדי והשתדלו שפל בני־כשר יקראו בשמו. ובאברהם פתיב: „וילך למסעיו מנגב ועד בית־אל” וגו’ „ויקרא שם אברהם בשם ה’” (בראשית, יג, ג, ד). הפונה, פי לכל מקום שנסע היתה הליכתו מתיחסת להתכלית, פי התכלית היתה, אשר „מנגב ועד בית אל”, את המקום היבש והחרב תקן באחרות ה’ עד שעשה אותו לבית אל, מקום המזבח, „ויקרא שם אברהם בשם ה’”, שלימד את בני אדם אחרות ה’ והשנחתו. וזוהי הפונה: „אלה מסעיו בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים”. פי מלת „מסע” הונחה לא רק על היציאה אלא גם על עצם ההליכה וכוללת המסע והיציאה כאחד. ומסעיו בני ישראל היו באופן זה, שגם המסע היה תכלית בפני עצמה. ולכן „ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם”, פי לא כתב „ויצאו” אלא „למסעיהם”, „ואלה מסעיהם”, הזכיר את המסעות, פי היו תכלית בפני עצמה. ובעיקר יש לרעת, פי שני הענינים, יציאת מצרים וקבלת התורה, היו מוכרחים להוצאת התעורה הפללית של ישראל. פי קבלת התורה והסבל הם פסבות ומסובבים תלויים זה בזה ואינם מבטלים זה את זה. בלא כת הסבל לא היו בני ישראל ראויים לקבל את התורה, פי לקיום התורה דרושה סבלנות בשעור ידוע. ויש לאמר גם להיפך, שבלא קבלת התורה אין להגיע לסבל והסבל וקבלת התורה תלויים זה בזה. ואמנם ענין הסבל מורכב מפה גופני וכח רוחני, פי כל עוד שלא יהיה בירי האדם לסבול מצד הפח החומרי אי אפשר לו שיסבול וכל עוד שלא יהיה לבו אמיץ ורוחו עז לא יוכל לשאת כל יד עמל. ובענין הפח הגופני ההרגל מועיל הרבה, פי באמת הסבל ישנו בטבע האנושיות אלא שצריך להשתדל ולהוציאו אל הפועל ולזה מועיל הרבה ההרגל. וההרגל יכול לפעול גם אם האדם מתרגל שלא ברצונו. ובכל דבר שההרגל מועיל בו אות הוא כי ישנו בטבע.

וזוהי כונת המאמר: „ד”א, אנכי ה’ אלהיך” (שמות, כ, כב) פשעמד הקב”ה ואמר „אנכי ה’ אלהיך” היו ההרים מתרעשים והגבעות מתמוטטים ובא תבור מבית אל וכרמל מאספמיא שנאמר: „חי אני נאום ה’ צבאות שמו כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא” (ירמיה, מו, יח) זה אומר אני נקראתי וזה אומר אני נקראתי וכיוון ששמעו מפיו, אשר הוצאתיך מארץ מצרים עמד כל אחד ואחד במקומו ואמרו לא עסק אלא עם מי שהוציא ממצרים” (מכילתא, יתרו). פי כבר פתבו הקרמונים ש„הר סיני” הוא מלשון „סנה”. והתיירים מעידים, פי כל שטח חבל הארץ שמסביב להר סיני מלא אבנים ברמות סנה, היינו אבנים הנראות פאילנות ונקראות „עצי סיני” [ועי’ ב„מורה נבוכים”, חלק א, פס”ו, ובפירושו ר’ משה נרבוני שפתב שהוא ראה אבני סיני ובשברו אבן אחת מצא דמות סנה]. והמחזה הראשון למשה היה בסנה, בהר סיני, וראוי הוא לזה, פי שם ניתנה התורה, שהיא פעלה שהסנה יהיה בוער באש. וזה שענה הקב”ה למשה על שאלותיו: „מי אנכי פי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים” (שמות, ג, יא). שאלתו היתה כפולת שתיים: א) אם ראוי הוא שיציאת מצרים תהיה על ידו, ב) ומהי התועלת מיציאתם ממצרים, אחרי שבני ישראל אינם מוכשרים עוד לגאולה ויהיו מוכרחים לסבול עול גלויות אחרות. ועל השאלה הראשונה ענה לו הקב”ה: „פי אהיה עמך וזה לך האות פי אנכי שלחתיך”. ועל השאלה השניה ענה לו: „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון

את האלהים על ההר הזה" (שם, שם, יב). פי אם אָמנם ההר הזה בוער באש ואנכי אל קנא, בכל זאת יוכלו לעבוד אותי, פי כבר התרגלו בענין הסבל כפי השעור הדרוש לקבלת התורה ויהיה בכחם לשמור את התורה בכל חלופי הזמנים ושנויי העתים. ואף פי הם יוצאים עתה רק ממצרים, מצד שאי-אפשר להם להיות שם ולא הגיעו למדרגה להיות זוכים בעצמם לגאולה, יש בכחם לעבוד את ה' גם בשהסנה בוער באש. ובהיות פי עיקר היציאה היתה מצד שהתפשרו אל הסבל ההוא, וזו היתה כונת המחזה על הר סיני, נבחר ההר הזה לקבלת התורה, פי שם נתגלה המחזה הזה בעצם הודו. וזוהי הפונה: "ולא עסק אלא עם מי שהוציאם ממצרים". פי הר סיני הוציאם ממצרים.

יוצא, פי ענין יציאת מצרים היה הכנה לקבלת התורה. וכן כתוב: "ויצא עמו בששון ברגה את בחיריו" וגו', "בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו הללויה" (תתלים, קה, מג—מה). וזהו שאָמרו: "בשני עבים בא הקב"ה עם ישראל, אחד בסיני ואחד במצרים. אחד בסיני שנאמר: הנה אנכי בא אליך בעב הענין (שמות, יב, ט). ואחד במצרים שנאמר: הנה ה' רוכב על עב קל ובא מצרים" (ישעיה, יב, א). הפונה, פי "עב" הוא כנוי ומליצה על חשכת הגלות וצרותיה. ואחרי שביציאת מצרים לא היו עוד בני ישראל מוכשרים מצד עצמם לגאולה והיו צפויים עוד אל כל ית עמל ותלאה, נתגלה להם בעב הענין שיש בו הרמו הזה. וזאת היתה גם פונת הדברים: "אהיה אשר אהיה" (שמות, ג, יד) היינו שהוא יהיה עמם, פי יתגלה עליהם. ואין ספק שביאר לה, שזהו ממדותיו של הקב"ה, שאינו מתגלה על ישראל אלא כשהם ראויים לזה. פי יש הנהגה גלויה והנהגה נסתרת וגם פשהוא נעלם ונסתר אינו מסיר לנמרי את השגחתו אלא שאיננה ניפרת וגם אָז הוא רבוק בהם ומחפה לעת קץ שאָז יתגלה לגמרי.

ירידת הדורות

מודעת, שההשקפה המוסרית מעריכה את הדורות האחרונים בערך פחות מן הדורות הראשונים. וכמו שאָמרו: "אם ראשונים בני מלאכים אָנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים, אָנו פחמורים" (שבת, קיב, ע"ב). ובכמה מקומות מצינו שהחליטו, פי הדורות האחרונים עומדים בנוגע לשלמות הנפש במדרגה נמוכה מן הדורות הראשונים. וכן "אנא חלא בר חמרא לגבי אָבא" (חולין, קה, ע"ב). "בוא וראה שלא כדורות הראשונים הדורות האחרונים" (ברכות, לה, ע"ב).

ידוע, פי יש מן המתחפמים הרוצים לחלוק על השקפה זו ואומרים, פי הדורות האחרונים הגיעו למדרגה היותר נשגבה. ומביאים ראיה מזה, שדורות האחרונים נתחדשו הרבה דברים שהדורות הראשונים לא ידעו מהם. אולם כבר אָמרו על זה, שהדורות האחרונים הם "פננס על גבי ענק". וכבר השיב החכם מ"ם, פשנשאלה שאלה: באיזו דברים הצטיינו הדורות הראשונים ובאיזו מהם הדורות האחרונים? והשאלה הוואת היתה לאחת השאלות היותר חשובות. והראה מ"ם לדעת, פי כל חכמה, אשר רק בשכל יסודה, הצטיינו בה הדורות הראשונים. וכל דבר, אשר פנסיון יסודו, מצטיינים בו הדורות האחרונים. פי הפחות הנפשיים הולכים ומתמעטים ולכן היתה החכמה כדורות הראשונים במדרגה יותר גדולה. ובהיות פי כל עניני הנוף הם משל וציור לעניני הנפש, יש גם בענין זה לדעת מהליכות עניני הנוף את הליכות

עניני הנפש. וכמו בעניני הגוף יודעים הכל, פי הרורות הולכים ומתמעטים, הם הולכים ומתמעטים בעיני הנפש.

זבוח מבוארים דברי המדרש: „כך דמך ר' סימון בר זבד עאל ר' אלעא ופתח עלוהי: והחכמה מאין תמצא ונני (איוב, כה, יב) ר' דברים הן הן תשמישו של עולם וכולן אם אברו יש להם חלופין“ וכי. „תלמיד חכם שמת אין אנו מוצאין תמורתו“ (בראשית רבה, צא). ואינו מובן. הרי כלל הוא בירינו: „אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו שנאמר: „זרח השמש וזא השמש“ (קהלה, א, ה) עד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי“ (יומא, לה, ע"ב) ? אולם הענין הוא כן. פשעולם פמנהגו נוהג זורחת שמשו של הצדיק הבא עד שלא כבתה שמשו של הצדיק ההולך. אבל פשהעולם יורר ממדרגתו אין תקוה לצדיק אחר. ואפשר פי בימי ר' סימון ירדה התורה וכפי הליכות העולם איי אפשר היה לקוות, שהרור יעמיד מתוכו איש פרי סימון. ועל זה אמר: „ר' דברים הן הן תשמישו של עולם וכולן אם אברו יש להם חלופין“, פי בהיות שהעולם יש לו צורך בהם הכין הקב"ה מראש מקומות ידועים, ששם הם נדלים, ואם אברו אינם אלא הפסד פרטי, פי בכלל לא יחסרו לעולם. אבל „תלמיד חכם שמת אין אנו מוצאים תמורתו“, פי אין מקום ידוע המגדל תלמידי חכמים ורק תלוי הוא במעלה הרור ואם הרור יתום וירור לא יעמיד תלמיד חכם אחר תמורת זה שהלך לעולמו. והרי זו אבדה כללית.



ישׁוב־הדעת

ישׁוב־הדעת הוא ענין תנועת השכל, פי כל דבר הצריך ישׁוב־הדעת הוא ענין תנועה. ויש יחס בין התנועה, המניע והמתנועע גם בענינים שכליים, רוחניים. ואם הרבר הוא רבי־ערך יש להתישב בו הרבה. וכמו שמצינו: „אל רב חסדא לרבה פוק עיין בה“ (יבמות, סא, ע"ב; גיטין, כו, ע"א). פי רבה היה מצוין בתריפות שכלו ועומק עיונו וכמו שאמרו: „רבה עוקר הרים“ (ברכות, סד, ע"א) וכן היה רב חסדא, עד פי „רב ששת מרתע כוליה גופיה מפלפולא דרב חסדא“ (עירובין, סו, ע"א). ולפי ערך המניע היתה התנועה. ולהיפך בדבר שאין לו כל ערך אמרו: „פוק קרא קראיד לברא“ (ברכות, ל, ע"ב) וכן „פוק תני לברא“ (עירובין, מ, ע"א). פלומר, הוא דבר שאינו, עד פי גם ליושבי קרנות, הרחוקות מעיון שכלי, תוכל לאמר אותן, פי הדבר הוא קל־ערך, או שאין הפסד אם לא יבינו.



יתרון והצטיינות

כל יתרון שיש לו לאדם הוא מצד הצטיינותו, שהוא מצטיין באיזה דבר משאר אנשים, אם באומנות, או בידעות. וההצטיינות נחלקת לשני חלקים: א) הצטיינות בידיעה עיקרית, ב) הצטיינות בידיעה טפלה. דרך משל. אם רב בישראל מצטיין בידיעותיו פלימודו, הרי זה מצד הכמות, פי הוא יודע הרבה בתורה ושעור ידיעותיו פלימודו הוא גדול פליכך עד שהוא מתפרסם מצד ידיעותו הגדולה והרחבה. שכן ידיעת הלימוד היא ידיעה עיקרית לרב. ואם הוא יודע רק פפי השעור ההכרתי

לכל רב אין לו בזה יתרון על שאר הרבנים וממילא אי־אפשר לו להצטיין בזה. ואם הוא מצטיין בלימודו, הרי זה מצד השיעור הכמותי. אולם אם יש לו, להרבי, ידיעה טפלה, שאיננה שייכת לרב ואיננה מעיקרי הידיעות הדרושות לרב, כידיעת שפה או ידיעה אחרת—ידיעה כזו היא טפלה וההצטיינות היא בעצמותה. הנגר לא יתפרסם מצד עיקרי ידיעותיו במלאכת הנגרות אלא אם יצטיין בידיעותיו בנגרות בכמות, שהוא יודע הרבה במלאכת הנגרות. אולם אם הוא יודע ידיעה אחרת הטפלה לנגרות יצטיין מצד עצמות הידיעה. יאמרו, למשל, הנגר הזה מצוין שהוא יודע לכתוב. אם שו"ב מפורסם מצד ידיעתו העיקרית אות הוא, פי ידיעתו גדולה מאד ואם הוא יודע גם ידיעה צדדית, בלימוד גפ"ת, או באיזו חכמה, הריהו מתפרסם מצד עצמות הידיעה. באופן שיש שני מיני הצטיינות ופרסום: (א) הצטיינות מצד עיקר הידיעה, (ב) הצטיינות מצד ידיעה טפלה. ההצטיינות בהידיעה העיקרית היא בכמות וההצטיינות בידיעה טפלה היא בעצמות הידיעה.

ובזה מבוארים דברי המדרש: "ד"א, גאז ישר משה" (שמות, טו, א) הה"ד: "שחורה אני ונאווה" (שיר השירים, א, ה) כנסת ישראל אומרת שחורה אני במעשי ונאווה במעשי אבותי" (שמות רבה, כג). במאמר הזה יש לימוד נכבד הנוגע לידיעת ההנהגה הפללית, הנהגת כל עדה ועדה וכל עיר ועיר. והידיעה הזאת פה נחוצה וכה מועילה, עד שהיא עומדת בקיום האומה ובנצחיותה. מצינו פרשה שלמה בתורה שפאשר נעמוד עליה נראה שצפונה בה פונה נפלאה — — —
הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב־היד.



יתרון לעם

מגדרי הענוה הוא, שהאדם לא יתנאה ביתרונותיו ובמעלותיו שהוא עולה בהם על חבריו וכמה שירגיש בנפשו את מעלותיו ויתרונותיו עליו לשים לב, פי לא בכחו ועוצם ידו עשה לו כל כבוד נפשו, פי אם ממת אלהים היא לו. ואף גם זאת, במה נחשבים כל היתרונות והמעלות? הלא צל עובר הוא האדם ובמותו יכלו כל יתרונותיו ולא ירד אחריו כבודו. אולם כל זה הוא בנוגע ליתרון הפרטי של האדם, לא כן בנוגע ליתרון הכללי, העם, פענין זה יש לו לאדם ללבוש גאות ונאוון ולהרגיש יתרון לאומיותו. והנה בכל המדות הטובות יש לו לאדם להשתמש בהן לעצמו אבל לא לאחרים. דרך משל. מדת ההסתפקות היא מדה טובה שיבור לו האדם לעצמו, לצמצם את צרכי גופו ולא להוציא יותר מדי על הענוגי העולם הזה. אבל בנוגע לחברו צריך הוא להתנהג ברחבה ולהספיק לו צרכיו בעין יפה וכמו שאמרו: "אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" (כתובות, סו, ע"ב). בנוגע לו לעצמו יש לו להאדם לכרות מן הכבוד, אבל בנוגע לחברו יש לו לכבדו בכבוד רב. לעצמו יש לו לאחוז במדת הבטחון ואם יגיע למדת־הבטחון הקיצונית, להשליך על ה' יהבו, זוהי מדרגה גדולה. אולם לחברו חייב הוא לעזור בכל אשר תמצא ידו ולא יאמר לו: השלך על ה' יהבך ובטח בו והוא ישלח עזרך ואל תבטח בנדיבים שאין להם תשועה. וכן הוא בענין שלפנינו. לו לעצמו יש לאדם לאחוז במדת הענוה היותר קיצונית, אולם בנוגע לעמו יש לו להתנאות בצור מחצבתו. ואם פי אי־אפשר שלא יגיע מזה גם לעצמו שמץ נאוה, שכן הוא אחד מאברי האומה

שעליה הם גאותו. ואין זה דומה לשאר המדות שהוא משתמש בהן לאחרים. שאינו נוהגות לו, מה שאין פן בנידון זה שנם הוא נהנה שלא מדעתו מן הגאווה. אולם הגאות הלאומית אינה נכנסת כלל בגדר הגאות השנואה, כי גאות זו מותרת וגם נקבעה לחובה לדורות, פי על ידה יתחזק אדם מישראל ביהדותו.

כי מיסודי האמונה הוא להאמין, שעתידיה תורת ה' להתפשט בכל העולם ולהפוך לכל העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' נותן התורה. וכל זה יהיה רק ע"י ישראל. ואחרי שבני ישראל נבחרו להפיץ תורת ה' בעולם, יש להם להאמין, פי הם עם נבחר וסגולה מפל העמים ורק הם ראויים לאותה אצטלא, לשאת נזר ה' על ראשם ורק אותם מצא הקב"ה נאמנים לפניו למסור בידם תעודה רוממה להיות לאור עולם ולמורי-צדק לכל גויי הארץ. וכדי למלאות באמונה את החוב הקדוש המוטל עליהם, יש להם להשפיל ולהכין את רום ערך התורה והוד תפארת גדולתה. ובמדה ששיינו את ערך התורה בה במדה יבינו כמה כדאית היא למסור עליה את הנפש. וכל זה רק אם ידעו את ערך עצמם הרם והנשא. ומזה שהתורה תתפשט בכל העולם פלוג עליידי ישראל יש לדעת את ערך ישראל וערך התורה כאחד. וכל מה שידע האדם ערך ישראל ישפיל יותר להכין את ערך התורה וכל מה שירבה לדעת את ערך התורה ידע יותר את ערך ישראל. פי כל פקודה נערכת בערך הרבר המפקד. דרך משל. אם גותנים על שכם איש משרה דבת-ערך אות הוא כי רב ערך האיש. וכן העם, שנמסר בידו הפץ רבי-ערך פהתורה אות הוא, פי העם הזה עומד במדרגה העליונה בסולם השלמות. ולכן אם ידע האדם את ערך התורה יבין יותר את ערך העם שניתן לו כלי-המדה זה להשתמש בו לטובת כל המין האנושי. וכן להיפך במדה שיבין את ערך העם, בה במדה יבין את ערך התורה, אחרי שהצטיינות העם איננה אלא בתורה שניתנה לו מסיני.

ומכל זה יש לדעת גם את גודל ערך הארץ הקדושה. פי ערך המקום הוא כפי ערך האיכות. פי כל מה שהאדם מתעלה במדרגתו הוא בוחר לו מקום הראוי לפי ערכו וכבודו. והארץ שבה בחר ה' לנחלה לישראל לעם קרובו היא לפי ערכו הנדול של העם. וכמו שאמרו: "רשב"י פתח: עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים (חבקוק, ג, ו) מדר' הקב"ה כל האומות ולא מצא אומה שהיא ראויה לקבל את התורה אלא דור המדבר" וכו', "מדר הקב"ה כל הארצות ולא מצא ארץ שראויה לינתן לישראל אלא ארץ ישראל" (ויקרא רבה, יג). הפונה, אחרי שהתורה מצד חשיבותה אינה ראויה אלא לישראל ולא לעם אחר, יש לתת לישראל גם ארץ מיוחדת שתהיה ראויה להם כפי מעלתם המיוחדת והארץ הזאת היא ארץ ישראל. וכן אמרו: "זאת הארץ אשר תפול לכם לנחלה" (במדבר, לד, ב) לכם היא ראויה" וכו', "כך פביכול אמר הקב"ה הארץ שלי" וכו', "וישראל שלי" וכו', "מוטב שאנחול ארצי לעבדי שלי לשל"י" (במדבר רבה, כג) ועוד כמה מאמרים המדברים במעלת ישראל ובמעלת הארץ.



ב.

כאב וצער

כאב וצער הם שני מושגים נפרדים. כאב הוא צער הגוף, שיש לאדם יסורים גדולים והוא מצטער וחש כאב. אולם צער הונח גם על צער הנפש. דרך משל. אם יש לאדם בן יחיד והבן חש בגופו וסובל יסורים גדולים, מובן, שגם האב משתתף בצרת בנו ומצטער בצערו. אולם האב מצטער ואינו כואב, כי את הכאב אין הוא יכול להרגיש ברגש טבעי, גופני. כמו שגם בהנאה יש הנאה גשמית והנאה רוחנית. אדם רואה, למשל, את בנו אוכל מעדנים והוא נהנה בהנאת בנו. אולם יש הכרל בין הנאת הבן להנאת האב. האב נהנה הנאה ברגש והבן נהנה הנאה טבעית. וכן הוא בענין צער וכאב.

ויש אשר הרגשת הכאב, אם כי יש בה יסורים, היא תוחלת ותקוה. כי הרגשת הכאב היא אות מאותות החיים. ואם אדם חולה ויסוריו גדולים פליכך עד שאבד את הרגש ואין הוא מרגיש כל כאב, הריהו בחזקת ספנה. אי לזאת מחפים ומצפים כל קרובי החולה לשמוע ממנו איזו אנחה, איזה קול, שמוה ידעה, כי עוד לא אבדו חושיו והוא מרגיש כאב.

ויש שלשה מיני צער: (א) צער טבעי, (ב) צער רגשי, (ג) צער מוסרי. הצער הבא מהרגשת יסורים ומכאובים הוא צער טבעי. הצער הבא מיסורי אחרים הוא צער רגשי. ואם אדם עשה דבר שלא כרין והוא מצטער על זה צערו הוא צער מוסרי. וכמו הצער הטבעי, למרות היסורים, יש בו טפת תנחומין, כי מי שאינו חש כל כאב הוא בחזקת ספנה, בן גם הצער המוסרי יש בו תנחומים, כי הוא אות על חיי הנפש. שכן האדם שאינו חש עוד צער מוסרי הריהו כאבן דומם וכאיילו אין בו אות מאותות חיי הנפש. ועל זה אמרו: "רשעים בתייהם קרויין מתים" (ברכות, יח, ע"ב). ואמרו עוד: "רשע בחייו חשוב כמת מפני שרואה חמה זורחת ואינו מברך יוצר אור" וכי (התחומא, ברכה). פלומר, שאין לו הרגש. ועל-ידי תשובה נעשה החוטא לכריה חדשה, כי הוא משתנה מעצם לעצם ואיננו מה שהיה. כי תשובה היא חרטה וחרטה איי-אפשרית בלא צער. והצער הזה הוא צער מוסרי. והוא אות, שהחוטא התחיל לחיות חיי הנפש והריהו כמו לידה חדשה. זוהי הפונה: "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה" (פיוט לימים נוראים), כי אלה מרמזים על מציאות הרגש הנפשי והרגש המוסרי. וכמו שאמרו: "ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם: צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה" (ראש השנה, טו, ע"ב). כי שלש הפרות הן: (א) הפרת ה', (ב) הפרת הנפש, (ג) הפרת האדם. ותשובה ותפלה וצדקה הן פנגר שלש ההפרות. תשובה היא הפרת ה', תפילה היא הפרת הנפש וצדקה היא הפרת האדם. והפרת האדם פונתה היא הפרת האנושיות. היינו החיים הנופניים. כי השלמות האמיתית היא להבין ערך מעלת האדם בעולם הזה, שגם בזה מצטיינת תורתנו הקדושה, שהרימה ערך האדם למדרגה רמה ונשגבה.

וכמו שאמרנו: „אתם קרויין אדם“ (יבמות, סא, ע"א). כלומר, רק אתם שקבלתם את התורה הבינותם את ערך האדם. וימי התשובה, שהם יסוד חיי האדם, מורים על הנהגת האדם בכלל. ובכל מקום הרין מתאים אל הטבע. וכמו שבטבע אין קפיצות ודילוגים, הקיץ והחורף אינם באים תיכף זה אחר זה אלא יש ביניהם אמצעי, גם היום והלילה אינם באים תכופים זה אחר זה ויש ביניהם ביזהשמשות—כן הוא בדינים. שבת קודמת לו ערב שבת. שלש דגלים—קודמים להם ערבי התגים. תשעה באב—קודמים לו תחילה ימי המצרים, שנוהגת בהם קצת אבלות על חורבן בית-המקדש; ואחר-כך באים תשעת הימים, שהאבלות בהם חמורה יותר ולסוף בא היום המר והנמהר, יום חורבן ארצנו ושרפת בית אלהינו. ורק יום-הכפורים וערב יום-הכפורים הם שני קיצונים. בערב יום-הכפורים מצוה לאכול ולשתות ויום-הכפורים הוא יום צום ועינוי-נפש. אולם הרעיון הוא, כי החיים והמות נפגשים יחד. וערב יום-הכפורים הוא ציור כחיי העולם הזה ויום-הכפורים—מחיי העולם הבא. ולכסוף ימי התשובה ראו לחוק גם את היסוד הזה לדעת ולהכין את ערך חיי הומן—הערת המביא לדפוס—יותר לא נמצא מערך זה בכתביה.



כבוד

כל פעולה יש בה שלשה נושאים: (א) פועל, (ב) פעול, (ג) פעולה. יש שהעיקר הוא הפועל ויש שהפעול הוא העיקר. וגם נתינה יש בה שלשה נושאים: (א) הנותן, (ב) המקבל, (ג) עצם הנתינה. יש שהעיקר היא הנתינה ויש שהעיקר היא הקבלה. והקבלה היא בערך הנתינה, כמה שזה נותן זה מקבל.

יוצא מן הכלל הוא דבר אחד, שיש בו לפעמים נתינה בלא קבלה וזהו—כבוד. יש אדם שאינו רוצה בכבוד ואינו מתרגש ממנו ולא עוד אלא שהכבוד לו למשא, כי יודע הוא שאינו ראוי לכבוד—ובני אדם חולקים לו כבוד רב. וכבר אמרו: „כל הבורח מן הגדולה גדולה מחזרת אחריו“ (עירובין, יג, ע"ב). כי מי שאינו רוצה בכבוד חולקים לו כבוד. והמוסר נפשו בעד עמו מעיד על עצמו שהוא בורח מן הכבוד, שכן העוסקים בצרכי צבור ועם סובלים הרבה בחומר וברוח וכמה קמים עליהם להשפילם ולבוזותם. וכל המוסר נפשו בעד עמו הגדולה רודפת אחריו והוא זוכה לכבוד. וזהו שאמרנו: „כל המוסר נפשו בעד ישראל זוכה לכבוד“ (במדבר רבה, כא).

ובזה מבואר מה שמסופר בגמרא: „מר זוטרא בריה דרב נחמן הוה קאזיל מסיכרא לבי מחוזא זרבא זרב ספרא הוי קא אתו לסיכרא פנעו אהרדי הוא סבר לאפיה הוא דקאתו אמר להו: למה לרבנן דטרוח ואתו כולי האי? א"ל רב ספרא: אנן לא הוה ידעינן דקאתי מר אי הוי ידעינן טפי הוה טרחינן. א"ל רבא: מאי טעמא אמרת ליה הכי דאחלישתיה לדעתיה? א"ל: והא קא מטעינן ליה? איהו דקא מטעי נפשיה“ (חולין, צד, ע"ב). ולכאורה אינו מובן, מה ראה לחשוש לחלישות דעתו של מר זוטרא, הרי בשעה שחשב מר זוטרא שיצאו לכבודו שאל: „למה להו לרבנן דטרוח ואתו כולי האי?—ואיך תחלש דעתו אם יודע לו שלא יצאו לכבודו? ולפי דברינו מבואר היטב. מר זוטרא ראה את עצמו כבורח מן

הכבוד ולכן הכבוד רודף אחריו והם יצאו כנגדו. ואמר להם, פי אינו ראוי לכבוד הזה ואינו רוצה בו. אולם התשובה שלא יצאו לכבודו עלולה היתה להחליש את דעתו, פי יחשוב שהוא רודף אחרי הכבוד ולכן הכבוד בורח ממנו והם לא יצאו כנגדו.



כבוד ובזיון

כבוד הוא אחד מקניני האדם. וכמו שפל קניני האדם הם מסובבים, פי יש סבות ידועות המכניסות את הקנינים לרשות האדם, כמו לקיחה בכסף, מתנה, חליפין, ירושה, כן הוא בכבוד. והסבות המסבכות את הכבוד הן פשרונות האדם והנהגתו, תורתו וחכמתו, עשרו ואשרו ועוד כהנה. ולכן אין הכבוד נחשב למעלה ויתרון מצד המסובב אלא מצד הסבות. אדם המכופר על הפריות בכבוד גדול, חזקה שהוא מכופר מצד פשרונותיו ומעשיו. אולם יש גם סבות הפכיות. ולפעמים לא מעלותיו ויתרונותיו של האדם מסבכות את הכבוד, אלא להיפך, הפחיתות וההשחתה גורמת להנחילו כבוד. יש אדם, שדרפו להזיק, להלשין ולהרע עד כמה שירד מגעת והוא מטייל אימה על הפריות והם מכבדים אותו. באופן זה הפחיתות וההשחתה גורמות לו כבוד. אולם הכבוד הזה אינו ראוי להקרא בשם כבוד אלא בדרך השאלה, שכן הכבוד הזה הוא הבזיון היותר גדול.

גם בזיון הוא מסובב, פי את האדם השפל והמשחת מבזים ומשפילים. והבזיון מעיד על האדם שהוא משחת ורע מעללים. וגם הבזיון מסובב לפעמים מצד סבות הפכיות. יש מבזים את האדם דוקא בעד יתרונותיו ומעלותיו. וכדי לעמוד על טיבו של האדם עלינו לראות את הסבות המסבכות את הבזיון.



כבוש הארץ

הוראת מלת "כבוש" הונחה בראשונה על כבוש באונס, כשהנכבש אינו רוצה להפגע תחת יד הכובש והמנצח, או אינו פותח שערי ארצו אלא לאחר מלחמת תנופה. אולם באמת אפשר להשתמש במלה זו גם במקום שהכבוש הוא מדעת הנכבש ורצונו. פי ענין כבוש הונח על שינוי רשות. וזהו שאמרו: "ר יהושע בן נון שאל לרשב"ל מהו ליקח בתים מן העפ"ם א"ל אימת ר' שאל בשבת ותני בשבת מותר כיצד הוא עושה מראה לו כיסין של דינרין והעפ"ם חותם ומעלה לארכיים שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב בה, פה תעשה שבעת ימים וכתיב, וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים" (יהושע, ו, גיד) וכתיב, עד ררתה (דברים, כ, ב) אפילו בשבת" (ירושלמי, מ"ק, פ"ב, ה"ד). הרי שהשוו את הלקיחה ברצון ומדעת להכבוש באונס ובזיון והורו להלכה, שפוש שמוחר כבוש בשבת פך מותר לקנות בשבת, שהמקח הריחו ככבוש. [והתבונן בזה דבר פלא. אמרו שם: "אין מקפין על עיר של עכו"ם פחות משלשה ימים הדין דתימר במלחמת הרשות אבל במלחמת חובה אפילו בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב, פה תעשה שבעת ימים וכתיב, וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים" (יהושע, ו, גיד) [ירושלמי, שבת פ"א, ה"ח]. ולכאורה קשה.

הרי ביריחו התחילו להקיף את העיר קודם שלשה ימים ובאופן זה מותר אפילו במלחמת הרשות? ואולי יש לאמר, אחרי שידעו מתחילה שהמלחמה תהיה בשבת הרי זה כאילו התחילו בשבת. פי עיקר הטעם של שלשה ימים אינו אלא משום שבשלשה ימים יש מקום לחשוב, שהמלחמה לא תמשך עד שבת. אבל ביריחו צוה הקב"ה מתחילה „וכיום השביעי חסובו את העיר“, הרי ידעו למפרע, שהמלחמה תהיה בשבת. ושפיר אנו למדים מזה, שבמלחמת מצוה אין צורך בשלשה ימים. ושוב אנו למדים, שקניית בית בארץ-ישראל הריהי כמו פבוש וככבוש במלחמת מצוה, שביריחו היתה המלחמה בעין התחלה בשבת והותרה לדבר מצוה].

ואמנם יש להתפלא: מה פבוש יש במקח? אולם הענין יתבאר עפ"י דברי הרמב"ן: „מצוה די. שנצטוו לרשת הארץ אשר נתן האל יתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ואל נעובה ביד זולתנו מן האומות או לשממה והוא אמרו, והורשתם את הארץ וישבתם בה (במדבר, לג. נג.) [ספר המצוות להרמב"ן. עיי"ש כל דבריו]. וידוע שיש מחלוקת בענין זה וכל גדולי הראשונים והאחרונים פסקו פהרמב"ן. ובאמת יש להבין, מה שייך לאמר: מצוה עלינו שנירש את ממלכת ישמעאל? והרי מושבעים אנו ועומדים שלא לעלות בחומה (כתובות, קיא. ע"א)? [ולרעת הרמב"ן מצות פבוש נוהגת גם בגלות, פשהארץ איננה ברשות ישראל]. אולם פונת הרמב"ן היא על פבוש ע"י מקח, שמצוה היא לקנות אדמה בארץ ישראל ולעמוד שם על הקרקע. פי הפבוש אינו דוקא במלחמה, שהמלחמה היא רק בעין אמצעי להשיג את הקרקע ובכל דבר התכלית היא העיקר ולא האמצעי, ומלחמת יהושע היתה מלחמת חובה (סוטה, מד. ע"ב) משום שבאה לכבוש את הארץ [אמנם מדברי הרמב"ם (מלבים, פ"ה, ה"א) נראה שהפבוש הוא גם על האנשים, היינו להשפיל את הגויים ולהכניעם תחת יד ישראל. — והוא מדברי הספרי. אולם העיקר הוא פבוש הארץ].

ומדברי הרמב"ן אנו למדים, שהמצוה הזאת נחלקת לשני חלקים: (א) גאולת הארץ, (ב) הישיבה בארץ. תחילת המצוה היא לגאול את הארץ מידי זרים ולהכניסה לרשות ישראל. וכמו שהוא כותב מפורש: „ואל נעובה בידי זולתנו מן האומות“. וכשהארץ כבר נגאלה מצוה לשבת בה. וכפי דברינו למעלה קנית בית ושדה מעפ"ם בארץ-ישראל היא ענין פבוש ונהשבת למלחמת חובה. והישיבה בארץ היא מצוה בפני עצמה. [ועיי"ש בדברי הרמב"ן היקרים, שהטעים כל הענין והראה, שהמלחמה בעיקרה לא היתה להשמיד את הגויים, שפן אם רצו להשלים את ישראל לא היו נהרגים ואפילו אם פרחו מן הארץ חלה על ישראל מצות ירושה. ומזה הוא מוכיח שירושת ארץ-ישראל היא מצוה בפני עצמה ומצוה לדורות. והיודע כמה היה הרמב"ן מחובבי ישוב הארץ והקורא אגרת הרמב"ן מירושלים רואה עד כמה דאבה נפש החכם הזה על חורבן הארץ]. ולהבין את הדברים יותר ולהעמיק בהם נביא עוד איזו מאמרים, לבארם ולאמתם מן הנסיון.

„לעולם ידור אדם בארץ-ישראל ואפילו בעיר שרובה נכרים ואל ידור בחוץ ואפילו בעיר שרובה ישראל שכל הדר בארץ-ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוץ דומה כמי שאין לו אלוה“ (כתובות, קי. ע"ב). [מעין מאמר זה יש גם בתוספתא (ע"י, פ"ה) ומסיים: „מלמד שישבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות“]. והמאמר אין לו מובן. פי לשון „דומה“ משמעה, שהדבר נראה לנו כך והאמת היא להיפך. ואם אנו אומרים: „הדר בארץ-ישראל דומה כמי שיש לו אלוה“, משמע שבאמת אין לו אלוה. והדר בחוץ דומה כמי שאין לו אלוה“

ובאמת יש לו — אתמהא [וכבר הקשה כן הגאון בעל „הפלאה“ ותירץ ברוח גדול. ותוכן דבריו הוא, שבאמת העיקר הוא ענין התורה והמצוה וכל המקבל עליו עול תורה ומצוות יש לו אלוה והפורק ממנו עול תורה ומצוות הריהו כופר באלוה. אלא שפונת חו"ל היא, „שכל הדר בארץ-ישראל“, אפילו אם פרק מעליו עול תורה ומצוות, „דומה כמי שיש לו אלוה“, מצד ישיבתו בארץ. „וכל הדר בחו"ל“, אפילו אם הוא מקבל עליו עול תורה ומצוות, „דומה כמי שאין לו אלוה“, מצד ישיבתו בארץ העמים. והאריך שם בדרוש. אבל הדברים חסרים ביאור]. ולדעתי הפונה היא, „שכל הדר בארץ-ישראל“, אפילו אם אין לו אלא מצוה זו מצות ישיבת ארץ-ישראל, „דומה כמי שיש לו אלוה“. „והדר בחו"ל“, אפילו אם הוא מלא מצוות פרמון „דומה כמי שאין לו אלוה“. ויש בענין זה מליצה נשגבה. ונקדים עוד מאמר.

„תני ר' חייא משל למלך“ וכי „הה"ד: מי יתנני במדבר מלון אורחים (ירמיה, מ. א) אמר הקב"ה הלואי להוון בני עמי כמו שהיו במדבר ודכותיה: בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה (יתקאל, לו, יז) אמר הקב"ה הלואי יהוון בני עמי בארץ-ישראל אעפ"י שמטמאין אותה“ (ילקוט, איכה). ויש להבין. הלא גלוי וידוע, כי כשטמאו ישראל את הארץ קאה הארץ אותם ויהודה הלכה בגולה ואיד אפשר לאמר שיהיו בארץ אחרי שיטמאו? אולם ביאור הענין הוא כן.

אחד הפלאים, שבני ישראל מצוינים בהם מפל העמים הוא, שהרדיפות והצרות והנזרות בארצות גלותם פועלות עליהם להשיבם אל הטוב. וכאשר ראינו עין בעין בדרך האחרון, שרק הרדיפות והפרעות השיבו לב בנים על אבותם. חללי ההשפלה המדומה, אשר התנכרו לעמם ורוחם היתה זרה לו ולדתו — הנה שוט שוטף פי עבר נתן בקרבם רוח חדשה ונתמלאו רגשי קודש, רגשי אהבה עזה, לעמם ולארצם ומבנים משחיתים, בנים לא אבו שמוע בקול ה', היו לבנים נאמנים לעמם ותורתם, כאשר נודע למדי. וזהו הקשר האלהי שבין ישראל לאביהם שבשמים, קשר שאינו ניתק לעולם. וההתעוררות הזאת תחילתה באה מזכרון הארץ, שמתעוררת בהם אהבת הארץ, שהיא-היא אהבת האומה. והרגש הלאומי הוא ענין כללי ורגש האמונה הוא ענין התפתחות. והענין הכללי נוח יותר להתפתח. אולם יש תקוה, כי ההתפתחות בוא תבוא לאט-לאט. ואנו רואים בחוש, כי נתקיים היעוד הזה. וכמדומה לי, שכל מי שדברי חו"ל יקרים בעיניו צריך לשמוח על המחזה הגדול הזה לראות איד קלעו חו"ל אל המטרה ומפל דבריהם וחזיונותיהם לא נפל דבר. וכבר נוכחנו שהנזירות מעוררות את רוח היהדות וההתעוררות הראשונה נראית באהבת הארץ. והענין, שההתעוררות באה מהארץ, פי יש בזה קשר טבעי האצור וטמון במסתרי הפחות ובהיות פי היא התעוררות כללית היא יוצאת לראשונה —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתב-היד.



כונה במעשה וכונה בהערך

במעשה מובן שיש כונה. ולא עוד אלא שכל מעשה נעשה לתכלית ידועה, שהיא-היא כונת המעשה. אולם בהערך נראה בהשקפה ראשונה, שאין שום כונה. ואמנם כמה פעמים בא ההערך בלא כל כונה. אולם יש שגם ההערך בא בכונה. אם אדם אינו אוכל מצד שאינו לו תיאכון לאכילה — זהו הערך שלא בכונה. אולם

אם אינו אוכל מצד שהתורה אסרה עליו לאכול—זהו הערך בכונה. אם אדם נעלב ואינו עולה, שומע חרפתו ואינו משיב מצד שהוא אינו חושב זה לסבל, כי משולל הוא כל רגשי כבוד—זהו הערך שלא בכונה. אולם אם הוא עושה כן משום שהוא בורח מן המחלוקת ותוצאותיה—זהו הערך בכונה.

והנה לא תמיד אפשר להכיר את ההערך, אם הוא בכונה או שלא בכונה. ואם כן לא תמיד נודע ערכו של ההערך. פי אם האדם נעלב ואינו עולה מחמת שפלות והכנעה יתרה—הרי זו מגרעת, ואם מצד השבון הנפש—ניכרת בזה מעלתו וערכו הרב, כי לב רגש לו והוא כובש את יצרו. נושא וסובל רק באשר הוא מוצא זאת לטוב לפניו, או לפני אחרים והריוהו גבור הכובש את יצרו לתכלית ומטרה ולו נאווה תהלה. וכל המדות מכוננות בשם "מדה", על שום שהן עשויות במדה מפלי לנטות לאחת מן הקצוות. ובענין שלפנינו, אם תתמלא מדת החרפה, שנושא וסובל האיש בתגרת יד אויבו ותתגרש סאת קלונו, עליו לצאת נגדו בגלוי וְאו יבינו הפל, כי מה ששתק עד עכשיו לא היה מצד הערך כבוד נפשו, כי אם מצד מעלתו וחשבון נפשו. וכמו שאמרנו: "אל יאמר אדם אי אפשרי בבשר חזיר" וכי "אלא אפשרי ואבי שבשמים גור עליו" (תו"כ, קדושים), היינו שכל מעשיו יהיו מצד הפונה. וכן הוא בענין ענוה. יש ענוה שהיא מצד הערך ויש שהיא מצד כונה. וההבדל הוא, שהענוים מצד הערך אין בהם כח להתגבר אף פעם על שפלות רוחם ומורד הלב. אולם הענוים מצד חשבון הנפש—כשמנעת השעה שיש בה צורך באומץ—הלב וגאון הרוח הם ממהרים להשתמש בהם. אבל מי שאין בכחו להתגבר על שפלות רוחו לא יוכל להשתמש באומץ הלב לעולם. וכמו שאמרנו: "ענותנותו של זכריה בן אנקולם החריבה את ביתו ושרפה את היכלנו" (גיטין, נו, ע"א). אף כי לט נראה שאמרנו זאת בלשון סגנון נהור ובלעג מר פלפי זכריה וכונתם להיפר, כי גאותו הלאומית של זכריה, שלא נתן לשרי רומי להקריב קרבן במקדש, החריבה את הבית. זוהי אמת פלי ספק]. פי האיש זכריה הגיע למדרגה כזו, שלא השתמש בכבוד הנפש גם בשעה שהיה צורך גדול. [וכמו שאמרנו בתוס' שבת על הענין דמגביהו וכי וגם שם אמרו: "ענותנותו" וכי "החריבה את הבית". ולכאורה יפלא הדבר, וכי משום שהשליך עצמות מפיו יחרב הבית? אולם מה עמקו דבריהם, כי אילו היה מתיר אז לעצמו להשתמש בכחו לא היה הבית חרב, אבל במה שגלה את חסרונו הפך הוה, שחשש להכריע ולהעמיד על דעתו גם בשעה שראה צורך גדול עד כי השליך העצמות מפיו, מצב כזה היתה סבה קרובה לחורבן בית המקדש]. וזהו שאמרנו: "תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית" (פוסת, ה, ע"א). ואמרנו שם: "בשמתא דאית ביה ובשמתא דלית ביה", פי שמתא הוא ענין מיתה, שנפרד מאחיו בשביל מעשיו המקולקלים, שזוהו גם לשון נדוי, שהוא נד מאחיו ומוחרם ומופרש מהם, פרי שלא יחטיא את הרבים. ואחרי שגם השתיקה היתה של גדול הדור עלולה לקלקל הרבה לכן גם מי שאין בו הוא בשמתא.

וזהו כונת המאמר: "יש אז לשעבר ויש אז לעתיד לבוא. "אז ישיר משה" (שמות, טו, א) לשעבר". והוא פלא. פי "ישיר" הוא לשון עתיד. אולם הכונה היא, פי אז ראה משה שהיה לו לשיר גם מתחילה. פי באמת הלא שר אז ולמה כתוב לשון עתיד? אלא שאז הבינו, שאם היו יודעים מתחילה מזה היו משערים כי לסוף ישירו [וכן אמרו: "אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואבי מלכים, א, יא) שפקש לכנות ולא בנה (שבת, נו, ע"ב). הכונה, שאז התישב בדעתו

שיש לו לבנות. וכן באו]. והענין הוא שבכל משך הגלות היה להם מקום לחשוב שהקב"ה הסיר השגחתו מהם, כי היה ענין ההעדר. אולם כל העדר פשהא מתהפך לקנין ובעל ההעדר עושה אז במעשה יש להבין שההעדר היה לתכלית ידועה. ולזאת הראה להם הקב"ה אותות ומופתים שנאמר עליהם "ביר חוקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול" (דברים, כו, ה) וע"ז דרשו: "ובמורא גדול" זו גילוי שכינה" (הגדה לפסח). כי זרוע נטויה היא בעת שעושה הקב"ה פעולה הצריכה להעשות בכת, בזרוע, שהכל יראו אותה. ואחרי שאז היתה ניפרת השגחת ה' ופעולתו אמרו "זו גילוי שכינה". וכל ניגוד עושה רושם חזק על האדם, שכן כל הקבלה מפליאה את האדם. וביציאת מצרים היה ענין הקבלה. כי מתחילה לא רצו המצריים לשלח את בני ישראל מארצם ואח"כ התחננו לפניהם שיצאו משם ואין לך הקבלה גדולה מזו. וזהו הענין שהיו אז שני מיני חפזון, חפזון מצד ישראל וחפזון מצד מצרים, כי גם המצריים זרזו את ישראל למהר לצאת מן הארץ, "כי אמרו כולנו מתים" ובני ישראל נזדרזו לצאת. ושני מיני החפזון היו ביחד, כי בשעה שהיו בני ישראל מוכרחים למהר לצאת מן הארץ, כי היו משתקעים בטומאת הארץ, זרזו אותם גם המצריים. והחפזון אינו מעלה, שכן לעתיד לכוא הכטיח לנו הנביא: "כי לא בחפזון תצאו" (ישעיה, נב, ב), אולם ביציאת מצרים היה ענין הכרח. ואולי זהו ענין המחלוקת של ר' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא אם חפזון דמצרים או חפזון דישראל (ברכות, ט, ע"א). כי חפזון דמצרים הוא ענין הנס, שמוזה ראו הכל יד ה' החזקה ויכלתו הגדולה. ומחפזון דישראל ראו הכל איך נזדמנו יחד, כי בהגיע העת, שבני ישראל היו מוכרחים לצאת סבב הקב"ה כי גם המצריים זזרום לזה. ופליגי זיזה חפזון עריף, אם לכוון אכילת פסח לחפזון דמצרים או לחפזון דישראל. וזוה מוכן, שמתחילה היה כמו ענין העדר, כי לא ראו כלום מפחו של הקב"ה ורק אח"כ הבינו כולם, כי גם אז היה בכחו לעשות כל הנפלאות האלה והבינו, כי היתה כונה עמוקה בזה. והוא מההעדרים שיש בהם כונה.



כונה ויריעה

בכל מעשה ופעולה יש שני תנאים הכרחיים: כונה ויריעה. כי על כל מעשה ופעולה אפשר לשאול: על שום מה נעשה? לאיזו תועלת? והתועלת היא הכונה. כי כל הפועל פעולה פונתו לשם התועלת שבה. והשאלה השניה היא: איד נעשית הפעולה? וזוהי הידיעה. באופן שכל פעולה טעונה כונה ויריעה. כי מקבילות הן אל השאלות "מדוע" ו"איד", מדוע נעשה ואיך נעשה. אולם ההבדל הוא, שהיריעה היא הכרחית לפועל והכונה — לפעולה. ביאור הדבר. אדם מצוה לחברו לעשות פעולה זו וזו. בהכרח שימסור לו את הידיעות איך לפעול ולעשות. אולם הכונה, היינו התועלת מהמפעל, אין הכרח שימסור לו, כי יכול הוא לעשות את הפעולה גם אם לא ידע את התועלת שבה. אבל הראשון, שהתעורר לפעול פעולה כזו ועל ידו יפעל הפועל את הפעולה הזאת — בהכרח שידע את התועלת, שהיא היא הכונה. וכשאנו חוקרים על עצם המפעל יש לדעת, שהתעוררות להוצאת המפעל באה מתוך כונה ידועה, אולם הפועל די לו ביריעה איך לפעול את הפעולה. וכו' הוא לענין אונס ורצון. עצם המפעל בהכרח שקדם לו רצון, אולם הפועל אפשר

לו לפעול גם שלא ברצונו, שאנסוהו לפעול. אבל מי שאנס אותו ודאי היה לו רצונו, כי לולא נתעורר בו הרצון לפעול לא היה אונסו לפעול. והוא הרין לכונה ויריעה. עצם המפעל קדמה לו כונה, אבל הפועל אפשר לו לפעול גם אם איננו יודע את הכונה.

והפלל הוה הוא גם בנוגע למצוות. כל מצוה ומצוה שצונו הקב"ה היא בלי ספק לתכלית ידועה והתכלית היא כונת המצוה. ועליכן חייב אדם לדעת איך לעשות את המצוה בכל פרטיה. וכל מצוה יש בה חלק ההלכה וחלק האגדה. חלק ההלכה מסוד לכל אדם וחלק האגדה ידוע רק ליחידי סגולה. פי בכל מצוה כלול גם חלק היריעה, לרעת איך לעשות אותה וכל הפרטים השייכים להיריעה הזאת. וכן פלול בה חלק הכונה, היינו לדעת את התועלת שבה ולאיהו צורך היא נעשית. ובנוגע ליריעה בהכרח שהכל ידעו איך לעשות את המצוה, כי הפל חייבים בה. אולם הכונה אינה מעפכת. ואפילו הסוברים מצוות צריכות כונה, היינו שיכוון לשם מצוה, אבל לא שיכוון את פונת המצוה ותועלתה, פי לאו כל אדם זוכה לדעת את הכונה האמיתית של המצוה. וכל השייך ליריעת התועלת והכונה הוא חלק האגדה. שההלכה עוסקת רק בעצמי הדברים, לדעת איך לעשות את המצוה ולברר כל הפרטים הנוגעים לעשותה. ולפיכך נמסרה האגדה ברמו ובסוד וההלכה מדברת תמיד דברים ברורים. פי ההלכה עוסקת בעשית המצוה המסורה לכל והאגדה סוכבת על הכונה והתועלת, שלא כל אדם מסוגל להבין ענינים רוחניים פאלה. אולם בהיות פי יש בזה כמה מדרגות, לכן הכונה והתועלת הן שער רחב, שאפשר להכניס בהן כמה כונות וכמה תועליות, אי לזאת ניתנה האגדה במדה ידועה להמסר גם לאלה שקצרה דעתם להגיע עד שערי ההלכה. פי ההלכה, עם כל עומקה ורחבה, תוצאותיה ניתנות להמסר לכל אחד, גם להאישי הפשוט והגם, שהוא יכול להסתפק במסקנא. ואם כי אלה שהגיעו אל המסקנא ינעו תחילה הרפה ולנו בעומקה של ההלכה, עד שבררו אותה הלכה למעשה— האישי הפשוט די לו במסקנא, ביריעה שפן צריכה המצוה להעשות. והאגדה שאינה מתיחסת לעצם המעשה אלא לתועלת המצוה וכונתה, אם לא ידע האדם את הדברים לא תהיה לו שום תועלת, פי באגדה לא שייך משא ומתן ופלפול, הו"א ומסקנא. ולכן הטעמים הדקים והתועלות הרוחניות שלא ניתנו להמון שאינו מסוגל להבינם יש באמת להשימטם. וכנגד זה יש מקום רחב לדבר דברים המובנים לכל, גם להאנשים הגסים ביותר, שהרי "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (סנהדרין, לה, ע"א) וחמשים שערי בינה הם וכל מצוה ומצוה יש לה חמשים טעמים וגם שבעים פנים לתורה.

כונה ומעשה (א)

המעשה הוא ענין צמצום והמחשבה— ענין התפשטות. וכן היא הכונה, שהיא בלתי גבול. ולכן כל מצוה מצד המעשה היא מוגבלת ומצומצמת, אולם מצד הכונה היא בלתי גבול ומתפשטת הלאה והלאה. וגם ההלכה היא מצומצמת והאגדה מתרחבת ומתפשטת. ומובן, שההלכה נערכת לעומת מעשי המצוה והאגדה— לעומת פונת המצוה, שהיא היא המחשבה המתפשטת בלי גבול ותכלית.

כונה ומעשה (ב)

כל מעשי האדם ופעולותיו יש בהם פונה מיוחדת והיא התועלת, שהאדם חושב להוציא מן המעשה וסוף מעשה במחשבה תחילה. ואם פי המחשבה והפינה הן מהדברים הנסתרים, מדברים שבלב, שאינם מתגלים אל החושים, בכל זאת ניפרת ברוב המחשבות מעצם המעשה.

ויש לרעת, שפשם שהפללים מוכיחים על הכונה הפללית, כך פרטי המעשה מוכיחים על הפונות הפרטיות. דרך משל. אדם מתחיל לבנות בית. תחילת הבנין מוכיחה, פי האדם רוצה בבית. ועוד קודם שנבנה הבית ורק הונחה אבן הפינה ניכר שרוצה הוא בבית. אולם לאיזו מטרה הוא בונה את הבית, אם לרדיה לעצמו או להשכיר לאחרים, או לעשות מלון לאורחים — כל זה ניכר אחר-כך מפרטי הבנין. פי פרטי הבנין משתנים לפי הצורך. תכונתה של בית-דירה שונה מזו של בית-מלון.

ומזה אנו למדים, פי אם אדם רוצה לעמוד על פונת חברו במעשה שהוא עושה לא די לו לראות את המעשה בכלל, אלא צריך הוא לעמוד על כל פרטי המעשה ואז ידע את פונת העושה לפרטיה. וכן הוא בנוגע לפעולות מוסריות. כל מצוה יש לה כונה ידועה, אולם כל איש, אשר חננו ה' ברעה ובינה, לא יסתפק בה. אמנם הכונה הפללית היא, כמובן, תועלת רוחנית ומוסרית. אבל כדי לעמוד על הכונות הפרטיות, צריך אדם לרעת את כל פרטי המצוה, פי כל מצוה יש לה פרטים מיוחדים לעשות אותה. ויש אשר הכונה הפללית של המצוה אינה מודיעה את פרטיה, פי התועלת הפללית יוצאת גם בלי עשית הפרטים. ולכן אין ספק, שיש בה עוד פונה. פי יש תועלת פללית ויש תועלת פרטית. דרך משל. אדם עושה תנור. ידוע, פי כונתו היא להחם את הבית וגם לבשל. אולם אם הוא עושה מן הצד חלל ניכר, פי רצונו להטמין בו חמין. וכן הוא במצוות. יש מצוה, שמלבד התועלת הפללית, יש בה עוד תועלת פרטית וכנגדה מכוונים כל הפרטים שבאופן עשית המצוה.



כת החיים (א)

החיים הם הפריאות. וכת גדול וחזק לחיים. ובשתי דרכים ניפרים החיים: (א) מהפריאות הקיצונית, (ב) מהחולשה הקיצונית, והנני לכאן את הדברים באר היטב.

כמה מדרגות בפריאות. הנכורה היותר גדולה היא תולדת הפריאות. ויש גבורים גדולים, שפחם רב לשאת משאות פכדים, או לשבור מטילי ברזל ובנבורתם הם מטילים אימה על הבריות ונלחמים עם מאות ואלפים ומנצחים. וכל הנבורות האלה מתיחסות להבריאות. והפריאות היא החיים. יוצא, פי מהפריאות הקיצונית ניכר תוקף החיים ואומץ-פחה של הישות החיונית. אולם יש דרך אחרת להפיר את פח החיים — והוא קושי כליונם. רבים הלוחמים עם החיים ורבים הקמים עליהם כבטלם ולהעבירם מן העולם ויש אשר למראית עין נשפוט, פי כשל פח החיים ואפסו ואינם — אולם החיים לא כלו והאדם לא תם לנוע.

ומזה נראה בעליל כמה גדול פח החיים. דרך משל. החולי הוא בטול הפריאות. ובמדה שהוא מבטל את הפריאות ומחלישה כה במדה הוא מבטל את דמות החיים.

ובשמתגבר החולי והוא מבטל את הבריאות לגמרי בא קץ לחיים. ויש חולה אשר מחלתו מתגברת פליד, עד שכל רואיו אומרים, שכבר נמנה בין המתים ובכל זאת בא הנסיון ומוכיח שטמונים עוד בחולה זיקי חיים. וכל עוד יש באדם אף זיק חיים אחד תקוה לו לחיות ולשוב לאיתנו. אם רק ישתדלו להרבות באמצעים הראויים להשיב נפש החולה. ומזה יש להפיר ולהעריך את פחם הגדול של החיים. ובמו האבן הטובה המבטיחה בזיו אורה והוד יפיה, מעידה היא על גודל ערפת ורוב מחירה. פי יותר שהאבן נוצצת ומבטיחה סימן מובהק הוא, פי ערפה נעלה ומחירה רב מאד. אולם גם האבן היותר טובה ומבטיחה אם יכלכלו אותה בטיט וברפש יועם זהרה ויכהה זיו אורה. ואם תשאר נקודה אחת באבן שלא נתלכלכה בטיט יתנוצץ אור גדול מהנקודה ההיא ואז יש לדעת כמה תבטיח האבן פשיסירו ממנה את הרפש והטיט. וכן הוא בענין שלפנינו. אם בשעה שהמחלה מתגברת על החולה והוא שוכב אינ-אונים כבול-עץ יש בקרבו עוד רוח חיים—הרי זה בא ללמד כמה גדול פח החיים באיש שלם ובריא.

אולם יש הבדל בין שתי ההפרות האלה, הפרת החיים מהבריאות הקיצונית והפרת החיים מהחולשה הקיצונית. ההפרה מהבריאות הקיצונית היא הפרה בללית, שהכל מפירים אותה. אם הגבור פועל גבורות רואים הכל והם מפירים ויודעים את פח החיים שבו. לא כן ההפרה מן החולשה הקיצונית, בשהגיעה חולשת האדם למרום קצה, עד נקודת התעלפות, לא כל אדם יכול להפיר פי עוד רוח חיים בחולה ורבים ירמו כי תם לנווע. פי זה כחם של החיים שאינם פלים בנקל. וגם בשעה ששונאיהם גברו עליהם ודפאום עד לעפר, עוד לא כלו ועוד הם נמצאים, אם פי מציאותם איננה ניפרת. וחכמת הרפואה תעודתה היא לא רק להפיר את המחלה, פי אם גם להפיר את החיים, ובשעה שהאנשים הפשוטים אינם מפירים אותם ומחליטים שהחולה המתעלה גוע ומת, בא הרופא ומפיר בו אותות חיים. ומה גדול ערפה של ההפרה הזאת. פי הרופא המפיר סימני חיים בחולה לא יאמר עוד נושא לחיו וישתדל לעשות תחבולות לעוררו לחיים. וחזיון לא רחוק הוא, שיעלה בידי הרופא להשיבו לתחיה. וכבר קרו כמה מקרים, שמתים מדומים נספרו ונקברו ובתוך הקבר נתנו אותות חיים ומיד עשו להם תחבולות והשיבום לתחיה ועוד חיו והאריכו ימים. וכל זה משום שלא היה מתחילה רופא אומן שיפיר בהם אותות-החיים.

ויש לדעת, פי גם פח חיי הנפש ניפר בשתי הדרכים האמורים: מבריאות-הנפש הקיצונית ומחולשת-הנפש הקיצונית. יש אנשים המקדישים כל ימיהם לתורה ועבודה, מסגפים את עצמם ועוסקים בצרכי צבור להרבות צדקה וחסד—באנשים כאלה רואים הכל פחם החזק של החיים הנפשיים. אולם גם בחיי הנפש יש חולשה קיצונית. יש אנשים שאיננו ניפר בהם שום אות מאותות היהדות ולא לבד שאינם מקיימים את המצוות בחיוב, אלא הם שוללים אותן ומחללים כל קורש. ובכל זאת יש לדעת, פי גם בקרב האנשים האלה מהבהב זיק היהדות ואם נשתדל ללכות את הזיק, ישובו לתחיה.

ואולי זהו הענין של מתי יחזקאל (יחזקאל, לה, א—יד), גם שם היתה המיתה הנפשית במדרגה כזו, שגם רופאי-הנפש היותר מובהקים לא הפירו את ליה היהדות בקרב מתי-עולם אלה. וכששאל הקב"ה את יחזקאל: "התחיינה העצמות האלה?" השיב יחזקאל: "הי אתה ידעת", פי רק להי לבדו נגלו תעלומות לב האנשים האלה.

וההתעוררות באה להם מהשלכת חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש (סנהדרין, צב, ע"ב). והענין היה מרעיש את הלב בלִפְדֵי, עד שהעיר לתחיה גם את אלח שזיקהיהרות בקרבם היה טמון ונעלם עד שאיראפשר היה להפירו רק לה לבדו. ובכל זאת שבו גם הם לתחיה. באופן שההכרה מהחולשה הקיצונית דורשת ידיעה רבה ועמוקה בתמונת הנפש וכחותיה, לרעת שאין מיתה מהחלמת בנפש.

ועל־פי זה נבין מה שהגדילו חז"ל בלִפְדֵי את ענין הדין לכבדוּכוֹת. וכמו שאמרו: „ושפטו את העם משפט צדק (דברים, טו, יח) שיהיו מטין את העם לכף צדק. א"ר יהודה ב"ר שלום שיהיו מטין ומלמדין עליהם זכות לפני הקב"ה" (הנחומא, שופטים). ואמרו עוד: „יש בך כח ללמד זכות על ישראל בכותך הם ננאליים" (ילקוט, שופטים). פי כל המלמד זכות על ישראל מעיד על עצמו. שהוא יודע את פחם וטבעם של ישראל, שגם בקלוקלם לא נשחתו לגמרי ועדיין לחלוּתית היהדות בקרבם וההשחיתה איננה פנימית אלא חיצונית. והדיון לכף זכות מושגו הוא לחתור אחרי הסבה המסבכת את הקלוקל. וכל סבה היא חיצונית. ורק היודע שהשחיתה פנימית אינה מצוירת בישראל הוא ישתדל למצוא את סבות הקלוקלים. וכזה תלוי כמעט כל ענין נצחיותם של ישראל, פי רק באשך אינם מקולקלים בפנימיותם קיימים הם לעד.

ועל־פי הרברים האלה מבוארים דברי המדרש: „אל תראוני שאני שחרחרתי (שיר השירים, א, ו) ר' סימון פתח: „אל תלשז עבד אל אדוניו (משלי, ל, ו) נקראו ישראל עבדים" וכי, „כך אמרה כנסת ישראל לנביאים אל תראוני בשחררותי" וכי „ועוד ישראל אומרים לאומות העולם נאמר לכם למה אנו דומים לכן מלכים שיצא למרברה של עיר וקפחתו החמה על ראשו ונתכרפמו פניו. נכנס למדינה במעט מים ומעט מרחץ מן המרחצות נתלבן גופו וחרז ליופיו כמו שהיה. כך אני, אם שמשה של עבודה זרה שזפתני, אבל אתם שזופים ממעי אמכם. עד לשאתם במעי אמכם עבדתם עבודה זרה. פיצד? בזמן שהאשה מתעפרת נכנסת לבית עבודה זרה שלה זכורעת ומשתחזה לעבודה זרה היא ובנה" (שיר השירים רבה, א). המתבונן בעינים פקוחות יראה, פי חז"ל פירשו כונת המקרא: „אל תראוני שאני שחרחרתי", לחשוב שיש בי קלקול פנימי, אלא „שזפתני השמש", שהקלקול שבי הוא רק פחם חיצוני ולא פנימי. לא כן האומות, שהן שחררות ממעי אמן. כלומר, שקלקולן הוא קלקול פנימי. וזוהי כונת המאמר: „יענך ה' ביום צרה" (תהלים, כ, ב) רבנן אמרי למה הרבר דומה לכן מלך שיצא לתרבות רעה והיו לו שלשה פרגונין. הראשון אמר יעשה לו ככלים של מאה ליטרין. והשני אמר אינו יכול לעמוד בככלים של מאה ליטרין אלא יעשה לו ככלים של שנים עשר ליטרין. בא השלישי ואמר: האיד הוא יכול לעמוד בככלים של שנים עשר ליטרין? יעשה לו ככלים של ליטרא אחת. כך אמר משה, יעשו לו ככלים של מאה ליטרין" וכי „דוד אמר יעשו לו ככלים של שנים עשר ליטרין" וכי „ביון שעמד ירמיה אמר לפניו: רבש"ע אין בהם כח לסבול" וכי „אלא יעשה להם ככלים של ליטרא אחת" (דברים רבה, ב). הפונה, פי משה רבנו, שהשיג יותר מפל אדם את דרכי ה' ועליו נאמר: „ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" (דברים, לה, ו) הוא השיג יותר מפל גם את החיים המוסריים של עם ישראל. פי גם החיים המוסריים זוהי הנקודה האלהית ויותר שהשיג את האלהות השיג יותר את פחה של הנקודה האלהית המסתמרת בחביון הלב היהודי ועד כמה ישראל עוצרים כח לסבול, לנפול שבע ולקום.

כח החיים (ב)

ידיעת כח החיים היא מהיריעות הנחוצות לאדם. אם לא ידע האדם את כח החיים שבו יבוא לידי התרשלות ולא יעסוק באמצעי הבריאות. פי החולה שמחלתו היא מן המחלות המתרפאות, חייב לעסוק ברפואה. ולוה יש לו צורך בשני מיני ידיעה: (א) ידיעת המחלה, (ב) ידיעת אפשרות הרפואה. אם לא ידע שהוא חולה לא יעסוק ברפואה, שיחשוב שאין לו צורך ברפואה. ואם לא ידע אפשרות הרפואה ויחשוב שאין תרופה למחלתו לא יתפא. פי יאמר: מה לי לעסוק ברפואות אם אנכי הולך למוות? כמו שהרופאים מסלקים את ידיהם מחולה שאין לו תקנה. ידיעת המחלה והרפואה היא איפוא ידיעה הכרחית.

אולם יש עוד ידיעה, שחסרונה עלול לספן את החולה. אם החולה יחשוב, שסבת מחלתו היא כזו, שלא תחדל גם אחרי הרפוא. דרך משל. אם יחשוב שמחלתו באה לו מצד פרנסתו, כגון שהוא חופר במעמקי האדמה, או עובד בבית חרושת לעשיית זכוכית, או גפרית, או עליהעישון וכדומה מן המלאכות המזיקות. והוא יודע בעצמו שאין לו מקור אחר לפרנסתו ויחשוב: מה התועלת ברפואתי הפעם אם לא תחדל הסבה המסכנת המחלה? במקרה הזה חייב הרופא לחקור ולדרוש את הדבר ולהסביר לחולה, פי טעות היא בירו לחשוב, שפרנסתו היא סבת מחלתו. הרופא יוכיח לו, שאפשר לו לעסוק במלאכתו אבל ינהג מנהגי זהירות, כמו: לצאת ביום לשאוף אויר נקי — ואז יתרפא ממחלתו.

יציא, פי החולה צריך שלשה מיני ידיעה: (א) ידיעת המחלה, (ב) ידיעת אפשרות הרפואה, (ג) ידיעת אפשרות השמירה. וידוע, פי המשל והנמשל נערכים תמיד בערך אחד וכל מה שיש במשל יש בנמשל. ובהיות, פי עניני הגוף ועניני הנפש הם משל ונמשל דומים הם גם בזה. ואמנם גם בחולי הנפש יש שלשת התנאים האלה: (א) ידיעת המחלה. — ע"ד "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים" (ברכות, יו, ע"א). פי יותר שהאדם משתלם הוא מרגיש יותר בחסרונו. וכל אדם אם יפשפש במעשיו ימצא את החסרונות. ע"ד "נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד ה'" (איכה, ג, ט). (ב) ידיעת אפשרות הרפואה. פי הקב"ה בעצמו הורה דרך התשובה וכמו שאמרו: "שאלו לחכמה חוטא מהו ענשו" וכו', "שאלו לנבואה" וכו', "שאלו להקב"ה אמר יעשה תשובה" (ירושלמי, מכות, פ"ב, ה"ו). (ג) ידיעת אפשרות השמירה — בזה יש להאריך מעט. כל תכנית עשויה רק בעד אנשים בינונים, בעלי כשרונות ממוצעים, פי הם המרובים. וכמו בכל קו הנקודות הקיצוניות הן רק שתיים והאמצעים מרובים, פן הוא בזה. האנשים בעלי כשרונות מצוינים הם קיצונים ורוב האנשים הם בינונים. אי לזאת יש לנו לשים לב למפלגה היותר גדולה והיותר חשובה, למפלגת הבינונים. — — —

הערת המביא לדפוס — יותר לא נמצא מערך זה בכתביהוד.

כח המדמה

מורעת זאת, שיש הפרת החושים והשגת השכל. החושים חשים את המוחשים והשכל משיג את המופשטים, את הענינים השכליים. פי עיר פרא אדם יולד וכל העולם, הן העולם המוחשי והן העולם השכלי, הם חוץ ממנו. ותכליתו של האדם היא להכניס את כל מה שמחוץ לנפש לתוך הנפש פנימה. ולזאת על האדם להשתמש

בהפרת החושים והשגת השכל, להכניס על ידם כל מיני הידיעות לתוך נפשו המשכלת. ויש דברים שביחוסם פועלת רק הפרת החושים ודברים שביחוסם פועלת רק השגת השכל. ויש ידיעות הנקנות להאדם בהרפכת שתי אלה יחד, השגת השכל והפרת החושים. פי יש כמה הכדלים בין הפרת החושים להשגת השכל. החושים חשים ומרגישים רק חיצוניותו של כל מוחש, לא כן השכל שהוא משיג את פנימיותו. החושים פועלים גם שלא בכונה והשכל — רק בכונה. גם בשעה שאין האדם מכוון את דעתו ואינו מתענין בדבר אלא רואה אותו ראה שטחית נקרא שהוא רואה את הדבר. אבל השכל אינו משיג את הדבר אלא על-ידי התפוננות והעמקה. ויש פחות שהם מורפכים משניהם, כמו כח המדמה והמצייר. שכן פה זה נחלק לשני חלקים. יש פה המדמה הפא מן החושים. אדם רואה דבר ומציירו אח"כ במחו עפ"י תמונתו והוא ע"י כח המצייר והמדמה, אשר פעולתו לצייר במח תמונת הדבר גם אחרי שכבר חלף עבר. ואם האדם רואה דבר שאינו מתפעל ממנו ואין הוא עושה עליו רושם ימחה חיש מהר מעל לוח לבו, ישפחהו ולא יזכרהו עוד ולא יהיה בידו לצייר את תמונתו. אבל אם הוא מתפעל מהדבר יעשה עליו רושם חזק וישאר בזכרונו. ולכן יש ששני אנשים רואים דבר אחד ואינם מתפעלים ממנו בשיעור שוה, אחד מתפעל ממנו עד מאד והשני אינו מתפעל אלא במדה מעטה. פי האחד עפ"י תבונתו מתרגש בדבר זה והשני אינו מתרגש כלל, או רק מעט מאד. וכמו שנראה בעליל בענין הציורים. מי שיש לו רגש בציורים מיד כשהוא רואה ציור לבו הולך אחריו ואם הציור עשוי בטוב טעם הוא מתפונן בו מאד ומשוה אותו לנגדו תמיד. אבל מי שאין לו רגש בציורים לא יתפעל כלל והציור לא יעשה עליו שום רושם וממילא אם גם ירצה אח"כ לציירו לא יהיה בידו, פי כבר נמחה זכרו הציור מעל לוח לבו. וכן הוא בחוש השמיעה. השומע דבר שהוא מתענין בו ומתרגש לא במהרה ישפחהו. וכן הוא בחוש הריח ובחוש הטעם ובחוש המישוש.

ולפעמים אנו רואים בהשקפה ראשונה שפעולת המדמה אינה באה מהחושים. אדם נוסע למדינה רחוקה, שמעולם לא היה שם, לעשות סחורה. ובכל דבר שהאדם עושה לעתיד הוא משתמש בכח המצייר והמדמה. ובכל זאת יש גם בזה מעין פעולת החושים. החושים חשים טובת הריוח הצפוי במדינה ההיא, פי למשמע אוזן שמע האדם, פי שם מרויחים הרבה ולכן הוא הולך שמה. וכל תנועה באדם היא ע"י התעוררות. כשם שבכלל העולם ידוע, שהנחים לא יתנועעו בלי התעוררות, כן הוא באדם. והתעוררות באה על-ידי הפח המדמה. אולם תולדות הפח המדמה והפח הפנימי המעורר את האדם לזה נקרא רוח. פי כמו שתרוח מניע את הנחים, כן יש באדם פח המביאו לידי תנועה והוא־הוא הרוח. ובהיות פי כל מה שלבו של אדם רחב ביותר ושכלו הריח ועמוק פירו לצייר את הדבר עד שלא בא לעולם, אי לזאת יכול האדם לעשות מפעלים פנימים. ומטעם זה נקרא אדם גדול בשם „איש הרוח“. פי בכחו לרמות דבר עד שלא בא לעולם. וכל הנביאים נבאו לעתים רחוקות וציורו את העתיד פאילו ראוהו ממש בעיניהם, ולכן יקרא הנביא בשם „איש הרוח“. וזוהי כונת המאמר: „אמר ר' יוחנן אותו מלאך הממונה על הרוחות דומה שמו נתקבצו כל הרוחות אצל דומה אָמרו לו: שומר מה מליצה שומר מה מליץ אמר שומר אתא בוקר וגם לילה אם תבעיון בעיו שובו אתיו“ (ישעיה, כא, יא-יב) [סנהדרין, צא, ע"א]. פי כל הרוחות שבכח האדם להתעורר יש עליהם מלאך ממונה, הכח האלהי הפועל על זה [פי כל כח רוחני שבאדם ושכבר־ראה יש עליו מלאך ממונה

וכמו שאמר: „אין כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל“ (בראשית רבה, י) [והוא כח המצייר והמרמה, כי כאשר מתגברות ההתרנסות וההתפעלות באדם וכאילו יש בידו להניע כל הרוחות שבעולם, הם מתקבצים לחקור על זה ושואלים מהמלאך הממונה עליהם. וכאומר בעת שהפח המרמה מתגברה שעי"ז מתעוררים הרוחות, שואלים הם אם יש תקוה לישראל להגאל. והוא אומר: „אתא בוקר ונס לילה אם תבעיון בעיו שוכו אתיו“, כי מתוך חשכת ליל הגלות יש להפיר את הגאולה, אלא צריכים אתם להראות השתדלות בפועל. וזהו הענין של „איתערותא דלתתא“.



כח המושך

מודעת זאת, שאבן-השואבת (מאנג'ט) יש בה כח המושך. והרבה דברו בזה הטבעיים ועוד לא באו עד תכונת הכח הזה, אלא שהוסיפו לחקור ומצאו כמה דברים מפליאים. כגון אלה: בכל אבן-שואבת יש שני צירים, אחד מושך לצפון העולם ואחד לדרומו [בנטיה קצת כלפי מזרח ומערב]. הציר הצפוני של האבן השואבת ימשוך אליו את הציר המתנגד לו, את הציר הדרומי שבאבן אחרת וירחה מעליו את הציר הרומה לו. אם תשכר אבן-השואבת לשנים יתהוו בכל חלק שני צירים, באופן שבשני החלקים יתהוו ארבעה צירים, תחת אשר בשלם היו רק שני צירים ואחד הצירים שבשני החלקים היה מן המרפז בשלם. והחוקרים החליטו, כי כח זה ישנו ברב או במעט בכל יצורי התבל. והם דברו על הכח הזה שישנו בדוממים, שדומם אחד מושך אליו דומם שני והתחקו על שרשי הכח הטבעי, שפן הדומם איננו בעל בחירה ורצון ולא ברצון הוא מושך או נמשך. ובאמת יש לנו להתפלא יותר על הכח המושך של בעלי בחירה, דעת-נפש ורצון הנמשכים מרצונם. ואנו רואים עוד, שבהמשכתם הם מושכים עליהם צרות ונגעי בני-אדם ובידם להשתחרר מכה המושך הזה ולפרוק את עול סובלם מעל שכמם ואין הם עושים כן, אלא נמשכים בכח גדול על-ידי נקודה נעלמה המכה אותם ואומרת: שאו את עול הסבל כל עוד נשמת אל בקרבכם. על זאת ישתומם כל משפיל.

והנה כח מושך נפלא כזה כיהוסו לבעלי רצון ובחירה מוצאים אנו ביתר שאת באמונת ישראל ותורתו. אָמנם גם יתר דתות העמים משכו אליהן אנשים רבים בכחן ובקסם אשר על שפתי כהניהן ומטיפיהן. אולם כל המשכתן היתה בזה, שעשו את הרת בעין אמצעי להבטיח כל טוב עולם הזה. שונה מהן היא אמונת ישראל, שרבו הנהרגים, הנשרפים והנסקלים על קדושת שמה. ולכן נחליט בצדק, כי כח המושך של תורתנו גדול הרבה מן הכח המושך של כל הדתות שבעולם. כי כח המושך בדברים טבעיים הוא מצד הטוב הטבעי והמוחשי הכרוך בהם והכח המושך בתורתנו הוא רק מצד הטוב הרוחני והמוסרי. וזוהו יש לרעת כמה גדול הוא כח המושך של התורה. כי „אורייתא וקודשא בריך הוא חד הוא“ והקב"ה הוא המושך את ישראל בתורתו הקרושה שנתן להם. ועיקר כח המושך הוא על-ידי הקב"ה, פביכול, שהוא מושך את ישראל אליו. והכח המושך הוא כח התורה, כי מי שמתרפק לתורה נמשך להקב"ה ובמדה שהוא מתרחק מן התורה הוא מתרחק גם מהקב"ה. וגם על-ידי אהבת התורה הוא נמשך להקב"ה, כי מתוך שהוא נמשך להתורה התורה

מושבתו להקב"ה. וישראל נקראים בנים למקום משום שהם נמשכים לה; ולהיפך, כל זמן שהם נמשכים לה; הם נקראים בנים למקום. וזהו שאמרו: "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום" וכי "חביבין ישראל שניתן להם פליחמה שנאמר: כי לקח טוב נתתי לכם תורתִי אֶל תעזובו (משלי, יד, ב) [אבות ב"ג, מ"ד]. פי בשם בנים למקום הם נקראים כל עוד שהם נמשכים להקב"ה והמשיכה הזאת היא רק על־ידי התורה. ואחרי שעיקר שם בן הוא מצד הכח המושך והכח המושך הוא על־ידי התורה, אמר מתחילה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", אולם השם הזה נאה להם רק כשהם שומרים את התורה ולפיכך "חביבין ישראל שניתן להם פלי חמה שנאמר: כי לקח טוב נתתי לכם תורתִי אֶל תעזובו". הפונה כי התורה היא מתוקה מדבש ונופת צופים ולכן קל להמשך אל ה' ולהקרא בשם בן. ומפרש המקרא "כי לקח טוב נתתי לכם", שהתורה היא טובה ויפה, לכן "תורתִי אֶל תעזובו". וזוהי כונת המאמר: "ועזובי ה' יכלי (ישעיה, א, כח) זה המניח ספר תורה ויוצא" (ברכות, ת, א) כי זה אות שרחק כל כך לבו מהי עד שהוא עוזב את ספר התורה ויוצא ולכן "יכלי", שלא ישאר מהם שורש וענף.



כח המים

המים מצטיינים בכחם, פי שוטפים הם בסופה ורעש פאזמרים לשטוף ולהציה את כל העולם ואין נסתר מחמתם. ואם ימצאו נקב דק כמחט של סדקית יסתערו בשטף ובקול רעש גדול יפרצו דרך לבלע ולהשחית ולמחות את כל היקום. ולזאת המשילו חז"ל רוח עריצים לזרמי מים. פי כמו זרמי מים רוצים להציה את כל העולם, כן גם רוח עריצים, פי הרשעים פים נגרש. וזוהי מליצת הפתוב: "המים הוירונים" (תהלים, קכד, ה) וכן: "רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו" (שם, לב, ו) והמליץ אומר "העולם ים זועף" (בתינות עולם).

וכשעת התגברות המים הוירונים, עד פי כל העולם דומה לים זועף ונחשולים עומדים להציה את כל העולם הרוחני—פשעה זו חייב כל אחד להתבצר בתיבה מיוחדת ולהשניח. שהתיבה תהיה סוגרת ומסוגרת, חמורה מפל צד בחומר, שתעמוד בפני המים המתגברים ועולים. והתיבה זוהי רוח האמונה והתורה. רוח הרת והיראה, אז רק אז ילך האדם לבטח דרכו ושטף מים רבים אליו לא יגיעו.

ואולי רמזו על זה במה שאמרו: "ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרם אחת" וכי "זו יוכבד שילדה את משה ששקול פנגד ששים רבוא מישראל" (שה"ש רבה, א) פי משה פעל על ישראל ואין ספק פי באיש האלהים הזה היו סדרים כל המאורעות והקורות, שעברו עליו מיום שנוצר בבטן אמו. בכונה תחילה, שיהיו לימוד לדרות. ולכן שמו אותו בתיבה שצפה על פני המים והיתה חמורה בחומר ובזפת מבית ומחויץ. זה היה כעין לימוד לדרות. פי הסגולה היחידה להנצל מהמים הוירונים העולים ומציפים את רוח בני האדם היא להפנס בתיבה מיוחדת, שתהיה חמורה בחומר האמונה והדת. ונס יש ללמוד מזה, פי ריוח והצלח יעמוד תמיד ליהודים במקום אשר האויבים פערו את פיהם לבלעם חיים. וכמו משה שבמקום שעמד להטבע שם מצא חסות ומפלט. פי לכאורה היתה צריכה אמו להחביאו ביבשה ולא בנהר, שיש בו סכנה של טביעה. אולם היא החביאתו דוקא במקום סכנה, ששם היה מוכן לקראת המות. וזהו לימוד לדרות. וכל היודע להטמן בתיבה סגורה

יקוים בו המקרא: „והתצב אחותו מרהוק“ (שמות, ג, ד) וכמו שדרשו חז"ל כל המקרא הזה על הכ"ה (סוטה, יא, ע"א). כי הבא לטהר מסייעין אותו. ואם האדם יעשה מצרו כל השתדלות להנצל מן המים הזירונים יהיה ד' בעזרו ויגן עליו.

כח הרוחניות

היריעה על פח הרוחניות היא אחת הידיעות היותר חשובות וכמעט שהיא גם יסוד האמונה. פי המגשימים בופרים בכחה של הרוחניות וגם במציאותה. וכל מה שיתבונן האדם לדעת כחה של הרוחניות מתפרד לו מציאותה. והשרשת הידיעה הזאת היא שורש האמונה. ולכן נבחרו ישראל מפל העמים, משום שהיו מסוגלים להראות לכל באי עולם את כחה של הרוחניות. ועינינו הרואות, שבני ישראל סובלים צרות רבות ונוראות והם מחזיקים בלאומיותם.

וזוהו שאמרו: „איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה“ (בבא בתרא, ט, ע"א). פי בכל ספר איוב מתואר כמה סבל איוב ואת כל סבלו נשא בדומיה. אָמנם הוא התוכח עם רעיו אולם עמד בצדקתו. וכזה הוא משל לישראל, שגם הם סובלים ועומדים בדתם ובאמונתם. וכל הסבל שאָנו מוצאים באיוב אָנו מוצאים בישראל. ויש שנשמע מאדם מישראל טענות בטענותיו של איוב. ועל הטענות האלה יש להשיב אותן התשובות, שהשיבו הרעים לאיוב.

כח ופועל (א)

יש כמה דברים שהם רק בכח האדם ולא יצאו עוד אל הפועל ויש דברים שבבר יצאו אל הפועל. וככל גדול הוא, שכל מה שיש בפועל יש בכח, שאלמלא היה בכח לא היה יוצא מעולם אל הפועל. וכל מה שיש בכח אינו מוחזק שיצא אל הפועל. כמו שכל מה שיש במציאות יש בשכל וכל מה שיש בשכל אפשר שאיננו במציאות.

וזוהו מה שאמר רבי עקיבא: „כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה: „בכל נפשך“ (דברים, ו, ה) אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו“ (ברכות, סא, ע"ב). פי רבי עקיבא היה מצויר בדמיונו תמיד ענין מסירת-נפש, אולם לא ידע אם באמת יכול ענין זה לצאת אל המציאות. ולכן שמח מאד בשבא ענין זה לידי ויכול היה להוציא אל המציאות את הדבר שצויר תמיד בשכלו.

כח ופועל (ב)

כל דבר היוצא אל הפועל היה מתחילה בכח. לולא היה, למשל, בכח האומן לעשות שלחן וכסא לא היה עושה אותם. אולם יש לדעת, כי הידיעה היא סבת הכח והרצון הוא סבת הפעולה. וכמו שכלא ידיעה אין בכח האדם לעשות והדבר לא יצא אל הפועל, כן גם אם לא יתעורר בו הרצון לא יצא הדבר אל הפועל.

ויש עוד לדעת, כי כמו שבעיקר היציאה אל הפועל קשורים הרצון והשכל [הפח והפועל], כן גם הידיעה והרצון קשורים הם ומתיחסים זה לזה. דרך משל. בכל מיני האומנות יש אומנים מצוינים ויש אומנים פשוטים. האומן המצוין מוציא מתחת ידו דבר מתוקן ומשובלל והאומן הפשוט מוציא מלאכה פשוטה. וכמו שאם תחסר לאומן הידיעה לעשות אומנותו בתכלית השלמות וההצטיינות, לא יהיה הדבר היוצא מתחת ידו עשוי בתכלית השלמות, כן גם אם ידע אומנותו בתכלית השלמות, אולם לא ירצה להוציא מתחת ידו דבר שלם, יעשה את הדבר בתכלית הפשטות, שבערך השלמות יהיה בו חסרון ומגרעת. פי השלמות דורשת מלבד הידיעה גם את הרצון ואם יחסר הרצון לא יעשה הדבר בשלמות. ובכל דבר הראוי היא השלמות. ומי שחסרה לו הידיעה לא יעשה מעולם את הדבר כפי שהוא ראוי להיות ותמיד יהיה הברל בין המציאות להראוי. וההברל בין האומן הפשוט, שאינו יודע אומנותו בשלמות, להאומן המצוין העושה מלאכה בפשטות ובמגרעות מחוסר רצון [אם מקוצר הזמן או מחמת עצלות] הוא כזה: האומן היודע אומנותו בשלמות, כשהוא עושה אותה בפשטות יודע הוא בעצמו כמה הדבר העשוי רחוק במציאותו מן הראוי, פי היה ראוי להעשות בשלמות. ויש אשר יכאב לבו על זה. אולם האומן הפשוט חושב, פי המציאות שלו מתאמת אל הראוי ולא יכאב לבו על שאינו עשוי בשלמות.

ויש לדעת, פי גם הנהגת האדם היא כאלו האופנים. הראוי הוא כפי דרכי התורה, פי התורה מלמדת את האדם איך להתנהג מראשית יצירתו וצאתו לאויר העולם עד נשימתו האחרונה. ויש הסרים מדרבי התורה עד שחושבים הם, שמציאותם [היינו הנהגתם במציאות] היא הראוי. ויש אנשי מעלה, שמציאותם היא כפי הראוי. ויש בינונים היודעים את הראוי ובכל זאת אין הם מתאימים את הנהגתם אל הראוי. וזוהי כונת המאמר: "צדיקים יצר טוב שופטין" וכו'. "רשעים יצר רע שופטין" וכו'. "בינונים זה זזה שופטין" (ברכות, סא, ע"ב). הצדיקים כל הנהגתם היא ביצר הטוב, כפי הראוי. רשעים כל הנהגתם היא ביצר הרע, הנהגה פחותה ומקולקלת והם חושבים, שהיא הנהגה טובה ומעולה. כמו האומן הפשוט, העושה את מלאכתו במגרעות ובקלקולים וחושב, שהיא נעשית על הצד היותר טוב וכפי שיצאה אל המציאות כן ראוייה היא באמת להיות. הבינונים יודעים את הראוי ובכל זאת אין הם מתאימים הנהגתם אל הראוי. וכמו האומן החרוץ במלאכתו שעושה אותה מצד עצלותו במגרעות ובחסרונות, שהוא בעצמו מצטער על זה, כן הבינונים יודעים הם פי הנהגתם פשוטה והם מצטערים ומתחרטים על מעשיהם.

ובהיות פי יסוד השלמות הוא, שהמציאות תתאים אל הראוי, צוהה התורה כמה דברים, שהם לפי השקפת הראוי. פי באמת דרושה לאותם הדברים ידיעת המציאות, אולם מהחלפת התורה, פי המציאות דכוקה בראוי נכתבו הדברים פאילו המציאות מסכמת אל הראוי. וזה הטעם, שהחשיבה התורה את הזקנה והפכורה, להשריש את השרוש מהתאמת הראוי אל המציאות. פי כפי הראוי הזמן קשור בשלמות. וזהו הענין של מכירת הפכורה. פי עשו, שלא העריך את הזמן, לא הבין את ערך החיים וערך האדם ולא היה שייך בפכורה. וכל המאמרים הרבים בחז"ל על עשו פולם פוללים, שעבר עשו כמה עבירות באותה שעה. פי מי שפופר בערך הזמן הוא כופר בערך החיים, בערך האדם. בערך המעשים הטובים ובשכר ועונש. וזהו שאמרו: "ויבן עשו את

הבכורה (בראשית, כה, לד) ומה בזה עמה? א"ר לוי תחית המתים בזה עמה" (בראשית רבה, סג). פי אחרי שהחיים לא נחשבו בעיניו, הרי כפר בתחית המתים. וזוהי בנות המאמר: "ויקראו שמו עשו" (בראשית רבה, כה) הא שוא שבראתי עולמי" (בראשית רבה, סג). פי ערד הזמן הוא מצד המעשים הטובים, שהאדם עושה בו. שכן חובת האדם להשתלם בעולם הזה. וכמו כל הנמצאים, שאינם באים לעולם בשלמותם וצריכים תיקון, להורות כי העולם הזה הוא עולם ההשתלמות. וגם האדם נוצר באופן שאינו מוכשר לשום דבר ומתפשר בעולם בדרך גידולו, כדי שיראה, כי ההתפשרות החומרית לא באה לו אלא בעולם הזה וזבין, שגם ההתפשרות המוסרית תלויה בו. אולם עשו נוצר מבוגר כל צרכו להורות, כי לא יתפשר במוסריות ולא יתוקן בעולם ואם כן כל בריאותו היתה לשוא וללא תועלת.



כת ופועל, פעולה ותוצאותיה

כשם שכל פעולה יש לה תוצאה המתיחסת אליה, כך יש תוצאה לכל כת, שהיא היציאה מבח אל הפועל. ויש שני מיני התפתחות (שהיא היציאה מבח אל הפועל: א) התפתחות השכל, ב) התפתחות המדות. ותוצאות הפעולה שמים הן: א) תוצאה המתיחסת להפעולה, ב) תוצאה המתיחסת אל הפועל. התוצאה המתיחסת להפעולה היא מעין דבר שאינו מתכוון, שתוצאת הפעולה באה מאליה והפועל לא כוון אליה כלל. והתוצאה המתיחסת להפועל היא אותה התוצאה שכוון אליה. ויש שלשה מיני יחס בין הפועל והפעולה: א) יחס היריעה, ב) יחס הרצון, ג) יחס הפוונה. הפוונה יש עמה ידיעה ורצון. הרצון יש עמו ידיעה. והידיעה יש לפעמים שהיא לבדה בלא רצון ובלא פוונה. וכן הוא בכח ופועל. יש שתי יציאות מן הכח אל הפועל: אחת בשכל ואחת במדות. בשכל באה היציאה אל הפועל כמו מאליה. כשהאדם מרבה לקנות דעה ולהגות בספרי חכמה מתפתח שכלו מאליה. אולם בנוגע למדות ומעשים יש צורך בכוונה ויריעה, כי התפתחות המדות אינה באה מאליה. וכמו שאמר החוקר, שהמדות אינן בטבע ואינן מחוץ לטבע. והאדם צריך לעמול וליגע עד שיראה את התוצאות. והרבה טבע עושה והרבה אכות עושים. כי יש כח הטמון עמוק במסתרי הביון הגוף וצריך לעמול וליגע הרבה עד שהכח יתחיל לפעול, היינו עד שיצא אל הפועל. דרך משל. האש היא בכח בתוך הגפרורית ועל-ידי שפשוף היא יוצאת מן הכח אל הפועל. פעמים היא יוצאת בשפשוף קל ופעמים צריך לשפשוף הרבה. ואף בחלמיש האש היא בכח ואינה יוצאת בשפשוף אלא בהכאה בברזל וכדומה. ובשני אלה האש היא בכח, שאם לא כן לא היתה אש יוצאת אפילו באלפי הפאות בברזל. אולם אינה בפועל, כי אינה פועלת מעצמה. הגפרורית מונחת ימים ושנים ואינה בוערת, כי האש האצורה בה אינה פועלת מאליה. ובכל זאת מה גדול הוא ההבדל בין יציאת האש מן הכח אל הפועל בגפרורית ליציאתה בחלמיש. וזה מוכיח, שיש כמה מדרגות בכח לפי מה שהוא רחוק מן המציאות בפועל.

והעמים שלא היו מסוגלים לקבל את התורה, עיקר המניעה היתה מצד העדר התפתחות הלב, היינו המדות. פי נסותם ובערותם היו במדה מרובה כלי-כף עד שלא היתה כל תקוה שיקימו את האזהרות על גנבה, ניאוף ורציחה. וזהו מצד העדר

טהרת המדות. בכל זאת בהשתלשלות כמה וכמה דורות ועליידי התפשטות התורה יודפכו מעט-מעט עד שיהיו ראויים לקבל לימודים באלה.

ובזה מבוארים דברי המדרש: „וירא בלק בן צפורי (במדבר, כב, ד) זה שאמר הכתוב: „הצור תמים פעלו פי כל דרכיו משפט“ (דברים, לב, ד) לא הניח הקב"ה לאומות העולם פתחון פה לעתיד לבוא לומר שאמה רחוקתנו. מה עשה הקב"ה? בשם שהעמיד מלכים ותכמים ונביאים לישראל כך העמיד לאומות העולם” וכי „העמיד משה לישראל ובלעם לאומות העולם. ראה מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם” וכי „ונביא שעמד מן הגוים העמיד פרצה להאביר את הפריות מן העולם” וכי „שוה עמד מהם וראה מה שעשה” (במדבר רבה, כ). ודברי המדרש תמוהים. הרי סופם סותרים את תחילתם. הוא מתחיל: „לא הניח הקב"ה לאומות העולם פתחון פה” בזה שהעמיד להם נביא כבלעם ולבסוף הוא מסיים, שבלעם „העמיד פרצה”, ואם פן יש להם פתחון פה לאומות העולם לטעון, פי לא היו להם נביאים הגונים שיעמידום בקרן אורה? אולם הענין הוא כן. פי באמת בלעם היה מגדולי הפילוסופים וכמו שאמרו: „לא עמדו פילוסופין בעולם כבלעם בן בעור וכאבנימוס הגרדי” (בראשית רבה, סה). ובלעם היה נורע לאחד מגדולי החכמים. פי כמה שהיתה באפשרות לאחד מגדולי האומה להשיג השיג בלעם מדעתו. אולם התפתחות הלב, היינו מדות ומעשים טובים, חסרה לו לגמרי. פי הגאון הוא תוצאה מפני עמו. עם שיש בכחו נאוניות בחכמה ומדות הוא מוציא את גאוניותו מן הכח אל הפועל על-ידי אחד מגדולי בניו. פי הגדול הוא מעין „דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל” ו„לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל פולו יצא”. ומה שאין בכחו של העם איי אפשר שיצא אל הפועל על-ידי גדוליו. כמו שהאיש הפרטי אינו יכול להוציא אל הפועל מה שאין בכחו. באופן, שהאדם המצויין מעיד על עמו ועל פחותיו הרוחניים. ומטעם זה אין לאומות העולם פתחון פה, פי בלעם במדותיו המקולקלות הוכיח, שאין העמים מסוגלים עוד לבוא אל השלמות האמיתית לעתיד לבוא, פשם שלא היו מסוגלים לקבל את התורה, פי עוד לא התפתחו בהתפתחות הלב, היינו התפתחות המדות. והגדול שבהם מצטיין רק בחכמה ולא במדות ומעשים טובים ואיי אפשר להעמיד להם נביא אמת, שיוכיחם במדות ומעשים טובים.



כח ופעולה

שלוש מדרגות הן ביחס הכח אל הפעולה: א) נילוי הכח על-ידי הפעולה, ב) התגברות הכח בשעת הפעולה, ג) לידת הכח בשעת הפעולה. דרך משל. גבורי-מלחמה הצטיינו בגבורתם והכל מעריצים אותם. הנה הכח היה בהם מתחילה אלא שנתגלה על-ידי פעולותיהם במלחמה. ויש שבשעת המלחמה מתגבר בלוחמים הכח והם מתמלאים רוח גבורה ואומץ ומכריעים את אויביהם. או אדם רעב, למשל, ויושב לאכול — מתגבר בו התיאבון בשעת האכילה. ויש אשר לפני האכילה לא היה לו תיאבון כלל ובשעת האכילה נולד בו התיאבון. וכן הוא בלימוד ובכל הדברים הצריכים רצון, שהפעולה מעירה על הרצון ויש שהיא מעוררת את הרצון.



כת ושכל

הפח הגופני פועל בנמצאים חומריים והשכל פועל במושגים רוחניים. ואם נתבונן נראה, שפעולת הפח הגופני על הנמצאים החומריים מתיחסת במדה מרובה לכח השכל במושגים הרוחניים, ביחוד בנוגע לפעולת הריחוק והקירוב, או הפירוד והחיבור. דרך משל. שני גזרי-עצים מונחים רחוקים זה מזה ויש צורך לקרבם ולחברם. ואם הם כבדים יש להניע לזה כח גופני. וכל מה שהם כבדים ביותר יש להניע יותר את הפח הגופני. וכן אם הם קרובים ומחוברים ויש צורך להפרידם ולהרחיקם יש להניע פח גופני. ושעורו של הפח הוא לפי כובד משקל משאם. וכמירכו יש מושגים רוחניים, שכליים, הנראים פמחוברים ויש צורך להפרידם, או להיפרד, שהם נראים כנפרדים ויש צורך לחברם. ולזה יש להניע את פח השכל ולפתחו, ביחוד פשיש גם שויון וגם הכרף.

והידיעה הזאת נוגעת ביותר ללימודים, לרעת ללמוד דבר מדבר, שאם אין דעה הכרף מנין? ואם לא נעמוד על ההבדלים לא נוכל ללמוד. והלימוד העיקרי הוא על-ידי הוצאת המושגים הפנימיים.



כת, שכל ומבע

האדם הוא עולם קטן, כי כל מה שיש בעולם הגדול יש באדם. ובאדם יש שני מיני הנהגות, הנהגת הפח והנהגת השכל. הנהגת הפח היא תולדת הרצון. אם אדם רוצה ברבר מפלי לחשוב תחילה, אם זוכה הוא ברבר לפי דרכי היושר והצדק ודיני התורה, ישתמש בכחו להשיג את הרבר. והנהגת השכל היא, שהאדם מחשב ומפלים בשכלו אם הרבר הוא שלו לפי דרכי היושר ודיני התורה. ומטרת התורה היא להביא את האדם למדרגה זו, שישתמש רק בשכל ולא ברצון וממילא לא ישתמש בכח, כי השמוש בכח הוא תולדת הרצון. ורק במקום שפלתה פעולת השכל, היינו במקום שאי-אפשר להשתמש בשכל, התירה התורה להשתמש בכח. [וזהו הענין של "כל דאלם גבר" (גיטין, ס, ע"ב) השייך רק במקום שקצרה יד השכל להכריע].

ובהיות, כי בטול הפח הוא היסוד הראשי, וההנהגה השכלית היא ההנהגה המקרית, אי לזאת מתאשרת ההפרה הטבעית. כי זהו ההבדל בין ההפרה הבאה מתוך ההנהגה הנסית להפרה הבאה מתוך ההנהגה הטבעית. בהנהגה הנסית אין להשתמש בשכל אלא בחושים. וכמו שאמרו: "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל" (מכילתא, בשלה), כי הנס עושה רושם על החושים. אבל בהנהגה הטבעית יש להשתמש בשכל. ולכן כשיגיע העולם למטרתו וגם האדם יוציא את מטרתו, מטרת ההשתלמות, ידעו הפל ויפירו מכל הפריאה את הפח האלהי. וכמו שאמרו: "אין נכנסין בכלי זיון לבית-המרדש" (סנהדרין, פ"ב, ע"א). ובטול הנשק יהיה כשכל העולם יעשה מעין בית-המרדש, להבין ולהשפיל את האלהות, כי אבן מקיר תעיר על מציאות ה' וכל הפריאה תקרא בקול לשמור את התורה ולקיים מצוותיה.



כחות גלויים וכחות נסתרים

בכל נמצא יש כחות גלויים וכחות נסתרים. הכחות הגלויים נראים ונודעים לכל, כי אפשר להפיר אותם גם מחיצוניותם. והכחות הנסתרים הם חבויים בפנימיותם ואינם נראים ויוצאים על-ידי פעולות ידועות. קשיותו וחזקו של הפרזל נראים לכל, אולם פח התרככותו אינו נראה והוא יוצא רק על-ידי האש. וגם באדם יש כחות גלויים וכחות נסתרים. והכחות הנסתרים יוצאים על-ידי השתדלות והוא ענין התפתחות.

והנה כל הכחות הנסתרים, אחרי שאינם גלויים לכל, יש הרבה בני-אדם, שאינם מפירים בהם ואינם יודעים, כי יש להשתדל בהשתדלות ידועה להוציא את הכח הנסתר, הואיל והם אינם יודעים כלל על הכח הטמון הזה. וכל פח נסתר יציאתו אל הפועל הוא ענין התפתחות וכל התפתחות באה מתוך השתדלות ידועה. וכמו בכל הכחות הנסתרים שבנמצאים יש הרבה שאינם יודעים על הכחות האלה, כן הוא באדם. ולא עוד אלא שעתים האדם בעצמו אינו יודע על כחותיו הנסתרים בקרבו. וכמו שהשכל שולטת בו התפתחות, כי יש שהאדם מעיין בדבר הצריך עיון ואין הוא מבין אותו ואחרי שעה הוא משיג את הדבר, כי התעמק בשכלו — כן הוא גם ברצון. יש רצון שהוא נסתר ואינו יוצא אל הפועל אלא על-ידי התפתחות. ויש שהנסתר הרצון הוא גדול כל-כך, עד שהאדם בעצמו אינו מרגיש בו. וכל מה שהנסתר הוא גדול יש להניע פח יותר גדול להתפתחותו ולהוציאו אל הפועל. וכל זמן שאין האדם משתדל נשאר הרצון בקרבו והוא בעצמו אינו מרגיש בו. וזהו שאמרו: „ד"א, ויקחו לי תרומה (שמות, כה, ב) ה"ד: „אני ישנה ולפי ער" (שיר השירים, ה, ב) [בראשית רבה, לג], כי הרצון בקרב ישראל הוא ער. ע"ד „כופין אותו ער שיאמר רוצה אני" (יבמות, קו, ע"א).



כחות הבריאה ותועלתם

כל הכחות נבראו לתועלת. אולם יש הכדל בין אלה המועילים בעצמם, שתועלתם אינה תלויה ועומדת באדם ובין אלה העשויים לשמוש האדם, שתועלתם היא בידי האדם אם הוא יודע להשתמש בהם פראוי. כי כל פח מכחות הבריאה יש לו כנגדו כח הפכיי ויש גבול קבוע וזמן קבוע לשמוש בשני הכחות ההפוכים. ואם ישים האדם את לבו ויתבונן להשתמש בכל פח במקומו ובזמנו הנכון יוציא את התועלת שבכל פח וכן. ואם לא ישים לב לזה, עלול הוא להשתמש בכח מן הכחות שלא בזמנו ושלא במקומו ותחת התועלת יביא רעה רבה. כי בריאת הכחות היתה בסתימות ובכללות. ואמנם עפ"י הכלל פי „מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה, ג, לה) וכי כל הבריאה נבראה לתכלית הטוב יש לרעת, פי בני אדם בעצמם באולתם יסלפו דרכם ויהפכו את הכחות מטוב לרע.

וכמו בענין כחות הבריאה, שהאדם בהנהגתו הרעה לא לבד שאינו מוציא מהם את התועלת הנרצית, כי אם עוד יועילו להותו, בהשתמשו בהם שלא כהוגן — כן הוא בנוגע להלימודים האצורים בנמצאים. תכלית הלימודים האלה היא להטיב

לאדם ולהביא לו טוב ואושר אמיתי והאדם ברוע הנהגתו מגלה בהם פנים שלא כהלכה ולא לבד שלא יועילו לטובתו ואשרו, כי אם עוד יכאיבו כל חלקה טובה ויצעידוהו לבאן שחת, פי יפול ולא יוסיף קום.



כחות הטבע שבאדם

בשם שיש כחות טבעיים בעולם, כך יש כחות טבעיים באדם. וכחות הטבע שבאדם הם לעומת כחות הטבע שבעולם. כל הכחות המשמשים לאדם לענינים טבעיים הם כחות טבעיים, כגון: רגש הרעבון והצמאון וכדומה. והכחות הטבעיים גם הם מלאים אלהות, אולם האלהות שבהם אינה ניפרת והיא טבועה בעומק, ולכן יש אשר האדם טועה וחושב, שהם כחות נפרדים. ולעתיד לבוא, כשתתגלה רוח ה' על כל הבריאה הטבעית, יהיו גם הכחות הטבעיים ניפרים באלהות שבהם, פי האלהות תופיע עליהם בשפע רב. ואם פי גם עתה אפשר להטות את הכחות הטבעיים לעניני אלהות, אולם באשר הנטיה הטבעית שבאדם רחוקה מזה נבשלים רבים להשתמש בכחות הטבעיים רק לענינים גופניים, כמו שנבשלים רבים שלא להתבונן באלהות שבכחות הטבעיים, פי האלהות טבועה בעומק ואינה מתגלה. אולם לעתיד לבוא, כשתתגלה האלהות על כל הבריאה הטבעית, תתגלה גם על הכחות הטבעיים שבאדם ויטו כולם רק לעניני האלהות. [ע"ר שנאמר: "וראו כל בשר יחדיו פי פי ה' רבר" (ישעיה, מ, ה)].

ובאופן זה יש להבין את המאמר: "לתידן כל אינני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות" (כתובות, קיב, ע"ב), הפונה, שכל הכחות הגופניים, שעתה הם אינני סרק ואינם נושאי פירות, עתידים להיות נפשיים ויטענו פירות. והמשל והנמשל צריכים להיות תמיד בערך אחד, כמו שהציור והמצויר צריכים להיות אחד. ואם נשתנה המצויר צריך לשנות גם את הציור. כמו שיש אנשים המצלמים את תמונותיהם בכל תקופה ידועה ומי שראה את הציור הראשון לא יאמין, פי הציור האחרון הוא של המצויר בציור הראשון. ובאשר האדם משתנה ולעת זקנתו איננו מה שהיה בבחרותו, צריך לשנות גם את הציור. והעולם הנשמי, שהוא ציור מהעולם הרוחני, ישתנה לנמרי בשעה שתשתנה רוחניותו של האדם. וכשתגיע השעה, שכל כחות הטבע שבאדם יטענו פירות לא יהיו עוד אינני סרק ויהיה המדבר פערן והערכה כגו ה'.

אמנם יש להתבונן: איך אפשר שכל הענינים הגופניים יחשבו לרוחניים? אולם אין ספק, שהפונה היא שיהיו לרוחניים על שם תכליתם, פידוע, שהאמצעי, וביחוד האמצעי האחרון, יש לו יחס התכלית.



כחות הפועלים בחיוב וברצון

יש כמה כחות הפועלים על האדם בחיוב. וכשם שבכלל ישנם פועלים חיוביים ופועלים רצוניים, כן יש גם בכחות הנוגעים לאדם מהם פועלים בחיוב ומהם פועלים ברצון. כל הכחות הפועלים פעולה גופנית, חומרית, פועלים בחיוב, כמו

הפחות הטבעיים באדם וביחוד ההרגשה, כמו הרעבון והצמאון הבאים מאליהם. והפעולות שהן לתועלת מוסרית תלויות ועומדות ברצון האדם, אם הוא שם לבו להן. כי יש שני מיני תועלת: (א) תועלת חומרית. (ב) תועלת מוסרית. התועלת החומרית באה מאליה, אולם התועלת המוסרית אינה באה אלא ברצון ורק אם ישים האדם את לבו יוציא את התועלת.



כחות הפכיים

כל פח הפועל פעולה ידועה ויש לעומתו כח אחר הפכיים, אם שני הכחות שוים בכמות ובאיכות לא יפעלו שניהם כלום. אולם אם פח אחד מרובה על השני בכמות או באיכות יפעל הוא את פעולתו. דרך משל, חדר שחמו במרה קבועה, או שקנה מדת החום מראה אפס והעמידו בו תנור המחמם ולעומתו — מכונה המקררת [פירוע יש מכונות כאלה המביאות קור גם עד ששים מעלה ויותר]. אם פח החום הוא ככח הקור ישאר הפית בחומו הקודם. אולם אם אחד מהם מתגבר על השני, שפח החום, למשל, גדול מפח הקור, מובן, שהפית יתחמם יותר משהיה. וכן להיפך. וכמו כן מטיל ברזל ולעומתו אבן השואבת, שבכחה למשוך אליה את מטיל הברזל. ואם נעמיד בצד השני אבן-שואבת שניה, שתמשוך את הברזל לצד שני והפחות של שתי האבנים השואבות שוות הן ישאר מטיל-הברזל באמצע. אולם אם אבן אחת גדולה מהשניה ופועלת יותר, או שמטיל-הברזל קרוב לה יותר, תפעול היא את פעולתה ותמשוך אליה את הברזל.

והנה יש לחקור חקירה גדולה בשני כחות הפכיים, שביחס פעולת האחד אפשר לקרוא אותם בשם פח מחייב וכח שולל. דרך משל, אם אנו רוצים להביא חום לפית. הרי הפח הפועל את פעולת החום הוא כח מחייב וממילא נקרא הפח השני המביא קור בשם פח שולל, שפן הוא שולל את החום. וכן באבנים השואבות. אם רוצים אנו למשוך את הברזל לצד דרומית, הרי האבן המושכת לצד דרום פועלת פעולה חיובית והאבן המושכת לצד צפון פועלת פעולה שלילית. ויש לחקור בזה. אם נסיר את הפח ההפכיים והפח המחייב יפעול את פעולתו החיובית, אם יש לראות אותו כסבה העיקרית של הפעולה, או גם המסיר את הפח ההפכיים, היינו את פח הפעולה השלילית. נחשב לסבת הפעולה. דרך משל, אדם רוצה לפעול פעולת החום ולתכלית זאת הוא מסיק את התנור ובחדר יש גם מכונת הקור המקררת. ולו עמדה המכונה, לא פעל פח החום. ובא אדם אחר והוציא את מכונת הקור ועל-ידי זה פעל התנור את פעולתו החיובית להחם את הפית. ובאמת רק הפח המחמם הביא את החום ויש מקום לאמר, שהפח הזה הוא הסבה העיקרית. או שיש להתחשב גם בהסרת הפח השלילי, לראות את הוצאת מכונת הקור לסבת החום.



כחות טבעיים

כל הכחות הטבעיים שנבראו באדם הם לצורך גדול. וכשנברא באדם פח הכוסף והחשק למלאות כל צרכיו ומחסוריו הנופניים יש מזה לדעת, כי יש בכח הזה צורך גדול להאדם. אלא שאנו רואים, כי הפח הזה נברא באופן שהוא גם

מזיק לאדם ואפשר כי הקלקול מרובה על התקון ואם פן הרי יצא שכרו בהפסדו? אולם הענין הוא, כי הכחות נבראו בכלל ובסתם ולא במדה טבעית עד כמה בידי האדם להשתמש בהם. פי לֹא היתה הבריאה בטבע גם בכמות המדה, היתה הפחירה במלה לגמרי. פי עתה עמלו ויגיעו של האדם הוא לדעת את צמצום המדה, שלא להגדיש את הסאה וזה נמסר להאדם. ולכן יש לדעת שגם הפח הניתן להשתמש בו לזמן רחוק ובמקרה רחוק היה בהכרח להטבע באדם. פי לֹאל היה הפח הזה באדם איד היה משתמש בו בעת הצורך? ומובן, פי ההגבלה מחייבת, שרק בעת הצורך ישתמש האדם בכח זה ולא בעת אחרת. אולם אחרי שגם לתועלת השמוש בכח זה בעת הצורך בהכרח שיהיה בבריאה ושוכ בהכרח שיהיה בידי האדם להשתמש בו בכל עת שירצה, לכן כל כח שהשמוש בו יותר רחוק, קרוב הוא להפסד ונזק.



כחות פועלים

יש כמה כחות הפועלים על דברים ידועים. ויש הבדל אם הפח הפועל קרוב להכיר המקבל את הפעולה, או רחוק ממנו. כמו החום הפועל על הבית כשהתנור המחמם עומד במקום קרוב. אולם אם התנור עומד במקום רחוק יש להסיקו הרבה ולהגדיל את חומו. וכן באור. להאיר למקרוב די גם בנר אחד, אולם להאיר למרחוק צריך להדליק כמה נרות ולעשות אבוקה גדולה. וכן בכל המכונות המניעות. להניע מקרוב אין צורך בכח גדול, אולם להניע מרחוק יש צורך בכח גדול.

והנה האדם והעולם פועלים זה על זה. האדם פועל על העולם והעולם פועל על האדם, אם לשבט או לחסר, לצער או ליגון. לפעולת העולם על האדם קודמים הרבה תנאים: המציאות, הידיעה וההכרה. שיהיה לאדם רכוש קניני בתבל במציאות, שידע ממנו ושיפיר את ערך הרכושו, את טיבו וטובו. ואם חסר אחר מן התנאים האלה אין קניני העולם פועלים עליו כלום. וזהו משום שהם ענינים חיצוניים. פי אינם דבוקים באדם [והאנשים השלמים לא קראו מעולם את הענינים הגשמיים בשם "שלהם" ולכן דרשו: "המושל בכל אשר לוי (בראשית, כד, ב) א"ר אלעזר שמושל בתורת רבו" (יומא, כת, ע"ב), פי לקניני העולם אין דבוק עצמי עם האדם]. אולם כל הכחות הפועלים באדם פעולתם היא גם אם יחסרו התנאים האמורים, כמו מרוצת הרם וכל פעולת האברים, שאחת היא פעולתם על האדם, בין שהוא יודע ומפיר את ערפם ובין שאיננו יודע. אולם בכל זאת יש בנידון זה ידיעה רפה, שפן כל אדם יודע לפחות, כי יש לו לב ורמ"ה אברים וכי דמו סובכיהולך בקרבו בלי חשד, אלא שהאדם אינו יודע ומפיר את ענין פעולתם בקרבו אל נכון. אולם, יש כחות נפשיים הפועלים על האדם שלא מרעתו מצד שהם דבוקים בו. והידיעה הזאת יכול לרכוש לו רק אדם מישראל, כמו הקשר הפנימי שיש לכל אחד מישראל לאביו שבשמים. וביחוד יש לדעת זאת בענינים הנוגעים לכלל האומה שיש לה קשר רוחני נעלם ועל זה אמרו ישראל "נעשה ונשמע". והקשר הזה פועל בלי שום ידיעה, אחרי שהוא יסוד נצחיות האומה והוא כמו נטיה טבעית שהטביע הקב"ה בישראל. וזהו שמצינו בכל מקום שבני ישראל מתקבצים ראשית מעשיהם לחוק ולהרחיב את הרוחניות שלהם ומזו ראייה שבפנימיותם פועל כח טמיר ונעלם.

וזהו כונת המאמר „אני ישנה“ (שיר השירים, ה, ב) מבית המקדש, ולכבי ער לכתי כנסיות ובתי מדרשות“ (שיר השירים רבה, ה). כלומר, מזה שאנו רואים שבפנימיות הלכך יש תשוקה נסתרה וכח נעלם להגדיל את הענינים הרוחניים ולהאדירם. זה אות נאמן שעוד לא זורו ישראל מקדושתם וכי עוד יגיעו למדרגתם הנשגבה ותעודתם הרוממה בעת קץ הפלאות.



כחות פנימיים וחיצוניים

ההכרלים בין אדם לחבירו בנוגע למעלת שלמותם הם רק בפנימיותם ובערך הפרתם את הפחות הפנימיים. את החיצוניות מכירים כל בני אדם במדה אחת. כי חושיית היא, אולם להכיר את הפחות הפנימיים יש צורך בדעה רחבה ובינה יתרה. כמה אנשים רואים ומביטים באיך ורק היודע חכמת הרוממים והצמחים יודע ומכיר את הכח הפנימי שבאיך. והוא הרין בכל מיני מתכיות. וכן הוא באדם. ההמונים מתבוננים רק לחיצוניותו של האדם, אבל מי שקנה שלמות וחכמה יכיר גם את פחותיו הפנימיים האצורים בקרבו. אולם ישנם פחות פנימיים, אשר קצרה השגת האדם, גם היותר שלם, להשיגם. ובכלל יש לדעת, כי הפחות האלה נודעים יותר בנוגע לעם ישראל. כי הסרה כללית מדרך ה' איננה בישראל וזהו באמת מהפחות הפנימיים הנגלים רק להקב"ה, כי כפי ראות עינינו, עיני בשר, יש לחשוב את ההסרה לקלקול פנימי. ולכן אנו רואים, שבמו שאין בישראל הסרה מוחלטת בנוגע להקב"ה, כן אין הסרה מוחלטת של השגחת הקב"ה על בני ישראל. וגם בשעה שהם נראים פנעזבים ומשולחים. עין ה' צופיה תמיד עליהם, אלא שיש להבין ולהשיג השגחה כזו, כי היא השגחה פרטית.

והנה אין בכלל אלא מה שבפרט. וכשם שבכלל ישראל יש נקודה פנימית המסותרת עמוק עמוק, כן יש נקודה זו בכל יחיד ויחיד. וכשם שיש בענין קיום עם ישראל כח נסתר, אשר לא נגלה לשום איש וכמו שאמר הפתוב: „של נעליך מעל גליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא“ (שמות, ג, ה). כי הנקודה הזאת היא מהדברים הכי נעלים שאי אפשר להשיגם, כי היא כמעט משער החמישים שלא נגלה לשום אדם בעולם. כן הוא גם להיפך. הנקודה המסותרת עמוק עמוק מכוונת לעומת הנקודה המושגחת המסותרת. כי כלל גדול הוא, כי ההשגה וההשגחה מכוונות זו לעומת זו ובשעה שיש השגה גלויה, היינו שבני ישראל מתנהגים כשורה והיהדות היא גלויה ובלטת, גם ההשגחה היא גלויה. ולו היה מצוייר שתתבטל, חלילה, נקודת האמונה מפל וכל, אז היתה מתבטלת גם נקודת ההשגחה, אולם אחרי שהנקודה הזאת היא מסותרת ואינה גלויה אלא להקב"ה בלבד, גם ההשגחה היא בהסתר כזה שאין אדם יודע אותה אלא הקב"ה בלבד. והנקודה הזאת היא הגורמת לתשובה. כי יסודה של תשובה היא הנקודה הזאת, שיש רפיון בעבירה והנקודה הזאת נותנת מקום לתשובה, אחרי ההתבוננות. כי לו היתה הסרה פנימית לא היתה התשובה מועילה. ובכל זאת כל זמן שאין החוטא משתדל שהנקודה הזאת תפעל עליו הוא נקרא רשע גמור, כי כל התורה ניתנה להכריע לפי השכל האנושי גם בלא הנקודה הזאת. כי יש שתי השקפות: (א) השקפת השכל הנקשר. (ב) השקפת השכל הנכבד. וקודם מיתתו של האדם עלולה הנקודה ההיא לפעול

עליו ביותר. והוא ממש כמו המתעלה, שבחיצוניותו ניכר בו סימן מיתה מוחלטת ובאמת אינה אלא מיתה מדומה ובכל זאת אם לא יחישו להעירו לתחיה ימות האדם גם מהתעלפות. וכן הוא בהתעוררות לתשובה, היא ההשתדלות להעיר את החוטא לתחיה ואם לא ישוב בחטאו ימות וישא עונו. ולכן מתיחסת התשובה להקב"ה. וכששאלו הנפש החוטאת מה תהא עליה? ענו כולם תשובות שונות ורק הקב"ה אָמר "יעשה תשובה ויתכפר". ואחרי שהתשובה היא ממקור הנקודה הזאת בחה גדול מאד. ולכן יש אומרים, שיום הכפור מכפר גם בלא תשובה (יומא, פה, ע"ב), כי עצומו של יום מכפר, כי בעצם היום הקדוש מאירה הנקודה הזאת באור בהיר, צה ומצוחצח ואז נידון כל אחד לפי הנקודה הזאת ובעולם ההוא אין כל חטא. וזהו שאָמרו: "ויהי ערבי (בראשית, א, ח) אלו מעשיהו של רשעים, ויהי בוקרי אל ומעשיהו של צדיקים, יום אחרי שנתן להם הקב"ה יום אחד ואי זה זה יום הכפורים" (בראשית רבה, ג). כי אז הרשעים והצדיקים נכללים בכלל אחד "ועמד פולם צדיקים". והנקודה הזאת פועלת על כמה רשעים להחשב בכלל ישראל אף כי הם סובלים על זה. וכשם שבשעה שהנקודה הזאת מאירה ומבהיקה ביותר נקראים הרשעים צדיקים, כן גם בהשקפה על פעולת הנקודה הזאת נקראו צדיקים. והנקודה הזאת היא הנותנת מקום להתעורר לתחיה. וכמו שנקודת-החיים הטמונה במתעלה נותנת מקום להשיבו לתחיה גשמית וישנן סגולות מיוחדות איד להעיר את המתעלה, כן גם בהתעלפות הרוחנית המוסרית יש סגולות מיוחדות. והסגולות האלה הן הלחיצות והרדיפות. וגם הימים האלה מסוגלים לזה. וכמו בזריעה גשמית יש מקומות מיוחדים וזמנים מיוחדים המסוגלים לזריעה ויש מקומות וזמנים שאינם מסוגלים, כן הוא בזרעים רוחניים. והימים האלה מסוגלים ביותר. וכל ההשתדלות היא רק התבוננות, כי בשכל ובחשבון אין מקום לחטא, אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות" (פוסה, ג, ע"א). והנקודה הזאת נותנת מקום להתבוננות והוא המצב האמיתי ולכן יש להחליט שוראי יעשו תשובה.



כמות האמצעים ואיכותם

כל מה שמתמעטת כמותם של האמצעים להשגת התכלית יש לדרקדק יותר באיכותם וכל מה שמתרבים האמצעים להשגת התכלית אין לדרקדק בליכך באיכות האמצעים. דרך משל. אם רק דרך אחת מובילה אל העיר צריך להשגיח על הדרך ולשמור עליה שלא תתקלקל, אחרי כי דרך אחרת אין ואם תתקלקל הדרך הזאת לא תהיה היכולת לבוא אל העיר. אולם אם הרבה דרכים מובילות אל העיר אין להשגיח בליכך עליהן, שאין לחוש שמא יתקלקלו כולן. וכל מה שירבו הדרכים ימעט החשש לקלקול. וכן הוא בכל האמצעים שבעולם העשויים להוציא תכלית ידועה. אם האמצעים מרובים אין לדרקדק בכל אחד ואחד מהם. אולם אם יש רק אמצעי אחד צריך לדרקדק מאד באיכותו שלא יתקלקל.

אמצעי אחד צריך לדרקדק מאד באיכותו שלא יתקלקל. וידוע, כי התכלית האמיתית היא ידיעת האלהות. וכל הענינים הרוחניים הם נעלמים ונסתרים. והאמצעי היחידי לתת להאדם מושג מהעולם הרוחני הוא העולם החומרי הידוע להאדם. על-ידי העולם החומרי קולט האדם במוחו מושג

מהעולם הרוחני. כי שני העולמות עשויים בד בכד ורומים זה לזה בכל הפרטים. ועל זה המליצו: „אין צור פאלהינו“ (שמואל א, ג, ג) אין צייר פאלהינו“ (ברכות, יא, ע”א). כי רק ה' לבדו יכול לצייר ציור כזה, שיהיה דומה להמצויר בכל הפרטים. ובהיות פי זהו האמצעי היחיד להשגת התכלית (מידעת העולם הרוחני בכלל והשגת האלהות בפרט) — הרחיב הפורא את האמצעי הזה, עד שבכל פנה שהאדם פונה הוא רואה את השויון והרמיון שבין העולם הגשמי להעולם הרוחני. ושמירה, שהיא ברברים גשמיים, ישנה גם ברוחניות, כי האדם חייב לשמור את החלק הרוחני. ובשמירה גשמית ידוע, שכל מה שהרכב הנשמר חשוב ביותר השמירה היא מעולה ביותר. ולזאת מצינו כמה מאמרי חז”ל לברר לאדם גודל ערכו ומעלתו, שידע כמה להזהר. פי כדי לדעת את הפנס שבחטא צריך אדם לדעת את ערך הנפש ומעלתה. ולכן ראו חז”ל לברר בכמה מקומות את היסוד הזה שמעלת האדם. וכמו שאמרו: „לפיכך נברא אדם יחידו ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל פאיִלו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב פאיִלו קיים עולם מלא“ (סנהדרין, לו, ע”א). ואמרו עוד: „אדם נברא בערב שבת“ וכי „כדי שיפנס לסעודה מיד משל למוֹך בשר ודם שקנה פלטרין ושיכלֵן והתקין סעודה ואחר־כך הכנים אורחין שנאמר: „חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה. טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה. שלחה נערותיה תקרא על גפי מרומי קרתי“ (משלי, ט, א—ג). חכמות בנתה ביתה זו מרתו של הקב”ה שברא את כל העולם פולו בחכמה. חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעת ימי בראשית. טבחה טבחה מסכה יינה ערכה שלחנה, אלו ימים ונחרות וכל צרכי העולם. שלחה נערותיה תקרא זה אדם וחיה, על גפי מרומי קרתי“ (סנהדרין, לה, ע”א). ולכאורה לאיזה צורך הביאו „על גפי מרומי קרתי“ אחרי שלא ביארו אותו? אולם פווננו בזה להודיע שהאדם עומד במדרגה גבוהה מאד, „על גפי מרומי קרתי“. וכמו במשל בנה המלך תחילה את הפלטרין והכין את הסעודה ואח”כ הכנים את האורחים. להודיע כמה חביבים האורחים לפניו עד שהכין הפל בשבילם, פן הוא בנמשל. הקב”ה ברא תחילה את כל צרכי האדם ואחר־כך ברא את האדם והרי זה כאילו הזמין אותו לסעודה ובזה העמיד אותו „על גפי מרומי קרתי“ [ומה שמביא שם: „רבה בר בר חנה רמי כתיב: „על גפי וכתוב, על פסא בתחילה. — על גפי ולבסוף. — על פסא — הפונה להראות שהאדם עם כל גרלו וערפו אם רק יטה מזן הררד הישרה יאבד את ערפו. ואם אָמנם גם הפסילות, שנאמר בה „על פסא מרומי קרתי“, תשתדל להרימו ולהראות לו, פי יש לה ערך, אולם אין בכחה להתרומם אלא על פסא. פי עם כל ההתחרות המלאכותיות בטבע יש יתרון להטבע. וכן גם בנוגע לרוממות האדם. הררד הישרה מביאה להרוממות הטבעית, פי ערכו הגדול של האדם הוא רק בהנהגתו הישרה על־פי דרך התורה].

יוצא, פי הידיעה על רוממות האדם היא ידיעה נחוצה ורפת התועלת. וזהו שאמרו: „אשה כי תזריעי (ויקרא, יב, ב) הה”ד: „אחור וקדם צרתני“ (תהלים, קלט, ה) א”ר יוחנן אם זכה אדם נוחל שני עולמות הזה והבא הה”ד: „אחור וקדם צרתני ואם לאו פא ליתן דין וחשבון“ (ויקרא רבה, יז). עם פתיחת הפרשה המדברת על לידת האדם ראו צורך לברר את מעלת האדם עד שהוא זוכה לשני עולמות. ואם לא זכה עתיד הוא ליתן דין וחשבון, שמתוך שבירו להניע למדרגה גדולה גם עונונו גדול. ובמקום אחר דרשו: „אחורי למעשה יום האחרון, וקדם למעשה יום

הראשון הוא דעתיה דרשב"ל. דאמר ר"ש בן לקיש: יורוהו אלהים מרחפת על פני המים (בראשית, א, ב) זה רוחו של מלך המשיח (בראשית, רבה, ה). הפונה, בי זו היתה התכלית ומובן ממילא, שהאדם היה במחשבה תחילה. ואמרו שם: „אף בקילום אינו בא אלא לאחרונה“, פי כל הנבראים נבראו לצורך האדם, לא לבד לצרכיו החומריים אלא גם לצרכיו המוסריים. וכל פרק שירה של כל הנבראים עשוי, שהאדם ילמוד מהם והם מועילים הרבה להשלמות המוסרית ולכן מזכיר תחילה קלוסם, שהאדם ילמוד מהם לקלם להקב"ה.



כמות ואיכות

כמות מתחלקת לשני חלקים ראשיים: א) כמות המקום, ב) כמות הזמן. אם אנו שואלים: כמה הפצים מונחים שם? — זוהי כמות המקום, ואם: כמה זמן יתקיים החפץ? — זוהי כמות הזמן. והאיכות פועלת על כמות הזמן. אם החפץ הוא חזק יתקיים זמן רב ואם רפה הוא לא יתקיים. ויש רפיון בעצם ויש רפיון מחמת ספק. בנין העשוי נסרים דקים ועלול לנפול בזמן קצר — זהו רפיון בעצם. אולם אם הבנין בעצם הוא חזק אלא שהוא עומד על הר גבוה ועלול ליפול ברוח שאינה מצויה, זהו רפיון מחמת ספק, אחרי שעלול הוא להשתנות.

והנה במציאות האיכות היא הסבה וכמות הזמן הוא המסובב. אולם בידיעה הפמות היא הסבה והאיכות המסובב והן הסבות והמסובבים המתהפכים. דרך משל. בית הפנוי עצים עבים או לבנים וברזל מתקיים זמן רב והאיכות היא הסבה לכמות הזמן. והיודע ומבין בחמרי בנין איוו מהם חזקים ביותר הוא יכול לשער מראש את כמות הזמן של הבנין, כמה יתקיים. אולם מי שאינו יודע ומבין בטיב החמרים ידעתו היא מן המאוחר אל המוקדם, בשהוא רואה שהבנין מתקיים זמן רב הוא מבין את איכות החמרים, שהם טובים וחזקים, שאם לא כן לא היה הבנין מתקיים זמן רב. ובאופן זה הפמות היא הסבה והאיכות המסובב.

והנה ידיעת איכות היהדות היא ידיעה רבת-הערך ורק מעטים יכולים להשיגה. הידיעה הזאת היא מהמדרגות היותר נשגבות וזהו שער החמישים, שלא כל אחד זוכה לו. ובידיעה הזאת יש להשתמש מן המאוחר אל המוקדם. היינו מפמות הזמן. אחרי שהיהדות מתקיימת זמן רב ובתנאים קשים מאד, הרי זה מוכיח על איכותה, שהיא איכות נצחית. והנביאים העלו תמיר על הנס את כמות הזמן של היהדות. וכמו שכתוב: „כל בלי יוצר עליך לא יצלה וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם מאתי נאום ה'“ (ישעיה, נה, יו). הנביא מבטיחם, שכל מיני הפליונות העתידים להיות בעולם לא יצלו כללות את עם ישראל ולכן „כל לשון תקום אתך למשפט“ להתופח אתך בדבר היהדות, „תרשיעי“, פי בזה לבד תוכלי להוכיח אמתת אמונתך, שהיא מלאה אלהות. פי לולא זאת לא נתקיימה זמן רב כזה. „זאת נחלת עבדי ה'“, קיומם החומרי מעיד, פי „זאת נחלת עבדי ה'“, וצדקתם“, רוח הצדק המתנוסס בהם, היינו קיומם הרוחני, הוא רק באשר הוא „מאתי“. ובהיות פי העיקר הוא קיום הרת נטע הקב"ה מראש באומה הישראלית כחות נאלה, שהם יהיו סבות הקיום. ויש לדעת, פי גם הגדולים בישראל פעלו הרבה כזה. והקב"ה השגיח מראש, שבכל דור ודור ימצאו אנשי-לב ובעל-ירות,

שהם יפחו רוח חיים בעמם. וזוהי כונת המאמר: „במתניתא תנא: לא מאסתים (ויקרא, כו, מד) בימי כשדים שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה, ולא געלתים בימי יונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיהו כהן גדול, לכלותם בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר, להפך בריתי אתם בימי פרסיים שהעמדתי להם של בית רבי וחכמי דורות, כי אני ה' אלהיהם לעתיד לבוא“ (מגילה, יא, ע"א). במקרא זה עצורה ההבטחה על נצחיות עם ישראל ובאו חז"ל ופירשו באיזו אמצעים תתמלא ההבטחה הזאת. ואמרו, שבכל דור ודור ימצאו אנשי מעלה, שישחרו מפחותיהם להיטיב מצב עמם. והראו באיזה אופן נתקיימה ההבטחה הזאת, שבכל תקופה ותקופה מהתקופות היותר נוראות להיהדות, בשרומה היה שבכר הגיעה, חלילה, עד שערי כליון ורק ניצוצות הבהבו בלבות יחידי סגולה, נמצאו אנשים שלבו את הניצוצות והיו ללבת-אש גדולה. וזה מוכיח, כי „אני ה' אלהיהם לעתיד לבוא“.

וזהו כונת המאמר: „ראיתי והנה מננות זהב כולה ונולה על ראשה (זכריה, ה, ב) תרין אמוראין, חד אמר גולה וחד אמר גאולה. מאן דאמר גולה שגולה לבבל ונלתה שכינה עמהן פראמר: למענכם שלתי בבליה (ישעיה, סג, יד) ומאן דאמר גאולה פרוקא שנאמר: גואלנו ה' צבאות שמו“ (שם, מז, ד) [ויקרא רבה, לב]. כי לכל מקום שגלו ישראל נלתה שכינה עמהם, בלומה הרוח הישראלי לא זזה מהם. ועל הציר הזה סובבת המחלוקת גולה או גאולה. כי המבוע של שמן, שהוא כינוי לאורה ותורה, שנתן להם פח לעמוד בקשרי המלחמה כל זמן גלותם, הוא ראייה נאמנה על הגאולה. פי הגלות והגאולה אחת היא. שהגלות מעידה על הגאולה. ומוזה יש לדעת, פי כשתגיע הגאולה שהיא קץ ההשתלמות, יאיר אור חדש על ישראל וקרנו תרום בכבוד. פי ההשתלמות פוסעת פסיעות קטנות ואינה מקפצת על ההרים. והעיקר, שהדורות יהיו משולבים זה לזה כחוט האמונה והדת. פי כן הטביע הקפ"ה בטבע הבריאה, פי הרברים היקרים אינם גלויים ואינם מצוים בכל המקומות ובמקום שהם מצוים קוצים רבים מכתירים אותם ויש לעמול בחיפושם. וכן הוא בענין ההשתלמות. לא בבת אחת תבוא ההשתלמות, אלא לאט לאט. וכמו החפצים היקרים ואבני החפץ אינם בהתגלות והאדם צריך ללכת דרך מסלות אפלות ולפעמים גם מטונפות עד שהוא מוצא אותם, פן הוא בזמן. פתחילה עוברת תקופת החושך ואחריה מאיר האור ושוב מכסה החושך את הארץ עד שמתגלה שוב האור. ולא רחוק לאמר, פי זוהי כונת הפתובים: „פי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יוקו“. „קץ שם לחושך ולכל תכלית הוא חוקר אבן אופל וצלמות“ (איוב, כה, א—ג). את הפסוק אינם מוצאים בנקל בכל מקום, פי יש לו מוצא, מקומות ידועים שהוא נמצא שם ויש לעמול ולחפור בעפר ובכל מיני אשפתות עד שמוצאים את הפסוק. „ומקום לזהב יוקו“ גם לזהב יש מקום מיוחד. „קץ שם לחושך“, פן גם האור הרוחני אינו מתגלה מיד אלא אחרי תקופות רבות של חושך ואפילה. וכמו „ולכל תכלית הוא חוקר“, פי גם סודם התכליתי חוקר האדם הרבה ומבלה זמן רב עד שמגיע לנקודת האמת, לתכלית החקירה, פן בזה יש „אבן אופל וצלמות“ המכה את האור וכמה תקופות מעבורנה עד שיאספו כולן ונללו את האבן ואז יאיר אור גדול. וזהו שאמר: „קץ שם לחושך“.

זמן נתן לעולם כמה שנים יעשה באפילה ומ"ט. שם קץ לחושיך שכל זמן שיצה"ר בעולם אופל וצלמות בעולם" (בראשית רבה, פט). מרמזים הם בזה, שפונת הכתוב היא על החושך המוסרי, על העדר ההתפתחות וההשתלמות והוא כדברינו.



כמות ואיכות בעושר העולם והאדם

כל מה שמתגלים נמצאים חדשים בעולם, אם איים חדשים, או פירות חדשות, מתגדל ומתרבה עושר העולם. פי כמו האדם הפרטי, כל עוד שאין הוא יודע מרכושו אין לראות אותו כעשיר, אף כי הוא עשיר במציאות, פן העולם. עושר העולם הוא מה שהאדם בכלל יכול להשתמש בו, כי לא נברא העולם אלא בשביל האדם. וכל מה שמתרבים הנמצאים היכולים להועיל לאדם מתעשר העולם. והרכוש הפרטי יש בו שני מיני ידיעות, ידיעת עצם הרכוש, שידע האדם ממצאות הרכוש, פי פעמים שהוא נתעשר פתאום ואינו יודע עדיין, והפחת הרכוש, שידע את ערך הרכוש. וההפכה הזאת היא ידיעת איכות הרכוש. וכן הוא ברכוש העולם. יש מציאת עצם הדבר ומציאת איכותו. יש מגלים נמצאים חדשים, שלא היו ידועים לגמרי. ויש המגלים פחות חדשים בנמצאים שהם ידועים מנכר. וכמעט כל המכונות החדשות הן תולדות הידיעות של הפחות, כמו כח הקיטור והאוויר ודומיהם, שעל-פי ידיעת הכחות חדשו אנשים כמה מכונות חדשות. באופן שהשמוש הרחב בכל פחות הנמצאים הוא עושר העולם. וכן הוא באדם פרטי. יש מתעשר, שנתוספו לו נמצאים חדשים העולים בערכם לסכום רב. ויש שנתוספה לו איכות השמוש. דרך משל, הפעל זוכה בנכסי אשתו לאכול פירותיהם. וכשמתה אשתו והנכסים נופלים לו בירושה מתגדל עשרו באיכות. שפן גם מתחילה היו הנכסים ברשותו, אלא שמתחילה היה לו בהם רק קנין פירות ועכשיו יש לו בהם קנין הגוף. וכשם שריבוי הרכוש באיכות מגדיל את העושר, כך מעוט הרכוש באיכות מקטין את העושר. ובערך שהרכוש עלול לפעול על האדם ולהביאו לידי גאווה וכמו שאמר הפתוב, "ורם לבבך ושכחת" (דברים, ת, יד), בו בערך מעוט הרכוש ממעט את גאות האדם. ובאמת כל שלמות עלולה להביא את האדם לידי גאות. פי הגאות היא, שהאדם רואה את עצמו עומד במעלה גבוהה משאר בני-אדם. ועל זה אָמר הפתוב: "הי מלך גאות לבש לבש הי עוז התאזר אף תפון תבל כל תמוט" (תהלים, צג, א). כלומר, הי שהוא מלך עולם ולו המלוכה הוא לובש גאות. פי להי המלוכה לא מחמת כחירה, שבחרו בו למלך מצד ענינים היצוניים, כמו ריבוי בקשות או על-ידי שוחד וכדומה, אלא המלוכה שלו היא ולכן "גאות לבש", יש לו להתגאות במלכותו. "לבש הי עוז התאזר", מלכותו היא מצד העוז, "אף תפון תבל כל תמוט", ולכן נאה לו הגאות. אבל הגאות באדם אינה אלא השחתה. ואם פי שלש השלמות שהאדם משתלם בהן: שלמות הנפש, שלמות הגוף ושלמות הקנין, כל אחת מהן עלולה להביא את האדם לידי גאווה — עולה עליה שלמות הקנין, שהיא עלולה ביותר לגרום את הגאות, פי ביתרון הזה הפל מרגישים והכל נכנעים אל בעל הקנין. ובוהו הוא עלול לבוא לידי גאווה, בראותו כי הפל מחניפים לו ומבקשים קרבתו.

ולשם זה צותה התורה על שביעית, שידע האדם שאיננו האדון, שהכל הוא ברשות הקב"ה. פי השביתה כתיחסת לקרושה. ובשבת השביתה חלה על האדם,

שידע כי יש בו קדושה ואין לו לעבוד תמיד עבודת הגוף, שפן בשבת אסורות רק מלאכות הגוף. ובשביעית האיסור חל על האדמה, כי גם על הארץ שורה קדושה. כי היא ברשות הקב"ה ולכן יש להניחה בקדושתה כל השנה שלא לעבוד בה עבודות חומריות, להורות ולרעת "כי לי הארץ" (ויקרא, כה, כג). והשביטה בשביעית אינה אלא מחמת שבת לה' ולא להוביר את האדמה כדי להוציא תבואתה בשנה הבאה. כמו שנוהגים גם עכשיו להוביר את הקרקע. ואמנם "הארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה" איננה מתנהגת כפי חוקי הטבע ורק ברצון הבורא היא עושה את תבואתה שלא כדרך הטבע. וכמו שאמר הכתוב: "וצוית את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים" (ויקרא, כה, כא).

ואם נעיון נראה, כי שביעית זיובל באים להישיב את האדם הישרה חומרית ורוחנית. כי כל הפחות הנטועים באדם נכראו לטובתו המוסרית. וגם הפחות הנראים בהשקפה ראשונה כמזיקים להרוחניות היוקם הוא משום שאין האדם יודע איד להשתמש בהם. ומובן, שלא כל הפחות שוים. יש פחות שהם מסופנים מאד ולא ניתנו לאדם אלא משום שהוא צריך להם. וידיעת השמוש היא נחוצה מאד לאדם, אחרי כי הוא מוכרח להשתמש בהם. והשמוש בלא הידיעה הנחוצה עלולה להביא על האדם ספנה רוחנית ומוסרית. ולכן יש להשתדל להשריש בקרב האדם הידיעה איד להשתמש בכחותיו. וקניני העולם נחוצים מאד לאדם ובלעדם איאפשר לחיות. ואמנם חז"ל הפליגו הרבה בנחיצותם ואמרו: "צדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופן (סוטה, יב, ע"א). וכן: "המבובז אל יבובז יותר מחומש" (כתובות, ג, ע"א) ועוד מאמרים כאלה. ולהיפך ידעו את הספנה הפרוכה בעקב הווית הקנינים. וביחוד עלול האדם לבוא על ידם לירי נאווה. פי בכל דבר שהאדם רואה את עצמו עולה על חברו הוא מתנאה והנאווה היא ראשית כל חטאת. לכן נתנה התורה שתי המצוות האלה שמיטה וזיובל. שמיטה מורה, שהארץ איננה של האדם וממילא אין לו במה להתנאות. וכמו שספר ר' חייא בר אבא: "פעם אחת נתארחתי אצל בעל בית בלודקיא והביאו לפניו שלחן של זהב משוי ששה עשר בני אדם ושש עשרה שלשלאות של כסף קבועות בו וקערות וכוסות וקיתונות וצלוחיות קבועות בו ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים ובשמים וכשמניחים אותה אומרים: "לה' הארץ ומלואה" (תהלים, כה, א) וכשמסלקים אותה אומרים, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (שם, קטו, טז) [שבת, קיט, ע"א] — וכל זה כדי להנצל מן הנאווה.



כפיה ורצון (א)

כפיה היא ההיפך מרצון, פי בדבר שהאדם רוצה בו ועושהו מרצונו אין מקום לכפיה. ובהשקפה ראשונה יש איפוא להחליט, כי בטול הכפיה הוא על-ידי ממשלת הרצון. אולם הנדרה זו אינה אמיתית. פי נהפוך הוא. הכפיה היא תולדת הרצון. פי כהיות הרצון שולט בעולם וכל אחד שואף רק להוציא רצונו אל המציאות וזה רוצה כך וזה כך, בהכרח שכל דאלם נכר וכופה את חברו למלאות רצונו הוא. והנה הרצון קשור בשכל. ואחרי שכל דבר נמשך אל הסבה העיקרית יש להגדיר, כי בטול הכפיות יהיה רק בשעה שהתפשט הרעת בעולם וכל אדם יכניע רצונו הפרטי

להדעת והשכל, היינו שלא ירצה להוציא אל הפועל אלא מה שיחשוב בשכלו לראוי להעשות ואם ידע שהדבר אינו ראוי להעשות יבטל רצונו. והאדם לא יעמוד על רצונו בלבד רק על הדעת והשכל ובוזה ידע, פי עלול הוא לשגיאה ולטעות, שכן השכל עלול לשנות ולטעות ומה גם במקום שיש לו נטיה אליו באה הנטיה העצמית ומטעה אותו. ואם רק יגיע האיש למדרגה זו לבפר את הדעת על הרצון יודה, כי יש לו לבטל דעתו למי שגדול ממנו בדעת ורחוק מכל נטיה עצמית וכשתתפשט ממשלת הדעת לא יהיה מקום לכפיות.

וזהו הענין שבין היעודים הטובים לעתיד לבוא בעת קץ נחשב גם היעוד של בטול הכפיות וכמו שאמר הכתוב „ולא יעבור עליה עוד נוגש“ (זכריה ט, ח). כי אז תמלא הארץ דעה וכל אחד יבטל את הרצון מפני הדעה וממילא לא יהיה מקום לכפיה.



כפיה ורצון (ב)

כפיה הוא שם המצטרף. אם אדם עושה דבר מתוך כפיה, מוכן שיש מי שפופה אותו. ויש לדעת, כי בכל כפיה יש רצון הכופה וכל מה שרצון הכופה מתגבר תגבר גם הכפיה. אדם רוצה בחפץ של חברו וזה אינו רוצה לתת לו הוא כופה אותו שיתן לו. סבת הכפיה היא איפוא רצון הכופה. ומובן, שכל מה שרצונו של הכופה מתלהב יותר מתחזקים אמצעי הכפיה וכשתמלא רצון הכופה שוב לא יכפנו. באופן שהכפיה יש לה שעור בכמות אבל לא באיכות. באיכות תלויה הכפיה באיכותו של רצון הכופה. אולם בכמות יש לה שעור, שזמנה הוא עד שמתמלא רצון הכופה. ואם הכפיה תהיה יותר, היינו יותר מכפי רצונו של הכופה ובדבר שלא הקפיד עליו כלל ולא רצה בו ודאי יש להתפלל על זה.

ומעין זה יש להתפלל על הכתוב: „וביד הזקה יגרשם מארצו“ (שמות, ו, יא) ויש שפירשו, שגם אלה מכני ישראל שלא ירצו לצאת יגרש פרעה מארצו. והרי זה יותר משרצה הכופה. שכן כל הכפיות על פרעה היו שיוציא את ישראל ממצרים ולמה להאריך אתי הכפיות עד שיגרשם? אולם ביאור הענין הוא כן. יש הבדל בין קיום הדיבור לקיום הרצון. עבר המקיים את דיבור אדונו מצמצם את פעולתו כפי הכונה המצומצמת של הדיבור. אולם המקיים רצון אדונו עושה יותר מכפי הדיבור. וכן הוא בקיום המצוות. המסור להמצוה לא דברי ה' בלבד הוא מקיים אלא עושה רצונו [ע"ד: „לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם“ (תפלת שחרית)]. [וזהו ההבדל אם מוכר בעין יפה הוא מוכר או מוכר בעין רעה הוא מוכר (בבא בתרא, לו, ע"א). אם מוכר בעין רעה הוא מוכר אינו מוכר אלא מה שמוכרת הוא למכור מצד הדיבור ואם מוכר בעין יפה הוא מוכר הוא ממלא רצונו של הלוקח]. וזוהי כונת הכתוב, שהקב"ה יפעל על פרעה במדה כו ער שלא לבד שישלח את ישראל פדבר ה', אלא ישתדל למלאות רצון הקב"ה ויגרש גם את אלה שאינם רוצים לצאת, כדי למלאות רצון הקב"ה.

ויש בזה רמז גדול. שבשעה שהקב"ה רוצה שיוכרו ישראל את ארצם הוא מסבב, שהעמים לא יתנו מנוחה לישראל ויכבידו עליהם את עולם עד שיהיו מוכרחים לצאת.



כפיפה

הכפיפה היא זמנית ולא נצחית, כי הדבר הנכסף עלול לחזור לקרמיתו, לישרותו. ובכמה מקומות השתמשו חז"ל במושג הכפיפה בניגוד למושג שבירה, כי השבירה היא הפסד תמיד.

ולדעתנו זוהי כונת המאמר: „איש אשר רוח בו (במדבר, כז, יח) לפי שאמרת אלהי הרוחותי שאתה מפיר רוח כל אחד ואחד תמנה אדם שידע להלך עם כל אחד ואחד לפי דעתו“ (במדבר רבה, כא). שאין הכונה, שהמנהיג יאמר לכל אחד ואחד לפי דעתו ולרצונו, שאם פן אין בזה שום תועלת. אולם הכונה היא, שידע למשוך את כל אחד ואחד אליו, עד שבהמשך הזמן ינהיג אותם לפי רוחו ודעתו הוא. וכשם שכלל ישראל ממלא את חובתו ללמד דעה לכלל העולם על-ידי כפיפה והרפנה, כך צריך לנהוג המנהיג הראשי בעדתו. והעיקר לנהוג בכל דבר על-פי דרכי התורה. והתורה ניתנה באופן שכל אחד ילך בדרך. דרך החיים. כי התורה מורה איד לשלב את הענינים החומריים בענינים הרוחניים.

ובזה ביארתי המאמר: „בני לן ביתא באורא דעלמא אמר שם“ וכו' „אמר להו אסיקו לבנא וטינא“ (בכורות, ח, ע"ב). „אורא דעלמא“ הוא האמצעי בין השמים והארץ, כי כל אמצעי יש בו מעין שתי הקצוות, שכן במדה שהוא שוה לשתייהו יש בו מעין שתייהו. כי כל קצה רחוק מחברו והאמצעי קרוב לשניהם. ובכוח הרתי שהיה בין ר' יהושע בן חנניה ובין סבי דבי אתונא שאלו ממנו, איד אפשר לבנות בית [כי בית הוא דמיון להנהגת האדם], שיכלול בקרבו מעין השמים והארץ, הנשמיות והרוחניות. והמליצה מצוירת, ששאלו ממנו לבנות בית באויר העולם. „אמר שם“, כלומר, על-פי התורה, שהיא שמו של הקב"ה, אפשר לבנות בית כזה. ואח"כ אמר להם „אסיקו לבנא וטינא“, כלומר, הביאו את החומר, המונח על הענינים הנשמיים.

ואם המנהיג יתנהג על-פי דרכי התורה יקרב את בני עדתו אל הרוחניות ולא ירחיקם לגמרי מן הענינים הנשמיים, כי „לא ניתנה תורה למלאכי השרת“ (ברכות, כה, ע"ב). וזהו שאמרו: „ר' חגי כד הוי מוקים פרנסי הוי מטעין לבן אורייתא“ (ירושלמי, פאה, פ"ז), כלומר, שכל שררה שניתנה מהתורה ניתנה, ע"ד „בי מלכים ומלוכו“ (משלי, ח, טו).



כפיפה והתכוצות

ישנם כמה דברים, שבהשקפה הראשונה הם נראים כשפלות ונמיכה וכאשר נחדוד לעומקם של הדברים נראה, כי הם ענינים רמים ונשגבים והנושא אותם יש לו להתפאר ולהתימר בכבודם. דרך משל. הכפיפה היא על-פי רוב אות השפלות, כי השפל והנמוך מרכין ראשו לפני הרם והנשא. והרפנת הראש של אדם לחברו, שהיא אות של כבוד, איננה מצד ההספם, אלא לקוחה היא מן הטבע. כשהטבע מרכין קומת האדם, בידוע, שניטלה ממנו גאותו ורום לבבו. ולכן הזקנה המרפינה את האדם פועלת לשפר גאונו. אולם בכל זאת אנו רואים, כי הכפיפה שומרת את הקיום. כמו הענף והשורש. חיותו של הענף אינה אלא בשעה שהוא מחובר אל השורש וכשהוא נפרד מעליו ופוסק לינוק ממנו הריהו מצטנם ומתיבש

והיה כלא היה. והרוחות והסערות הפועלות לשבור את הענף להכריתו מן השורש יש לאמר עליהן בדרך השאלה, פי הן ממיתות את הענף. אולם הקנה הרך היודע לכופ את קומתו ולנענע ראשו על כל גל וגל של הרוחות והסערות, הנה כפיפתו, אם פי לפי תמונתה החיצונית היא מאותות השפלות, באמת שומרת היא על קיומו, כי היא שומרת את החיבור בין השורש והענף.

את המחזה הזה בעצם בהירותו נראה בעם אלהי אברהם, אשר כפיפתו היא עצם קיומו והיא הנותנת לו כח וחיל. וחכם אחד מחכמי אומות העולם חקר הרבה בסבת קיומו של עם ישראל. וכמוכן עיניו הרעות והצרות לא נתנוהו לראות את הסבה האמיתית המעירה על רוממותו של עם ישראל ולכן חפש חפש מחופש ומצא סבות שונות המשפילות את עם ישראל. והחכם יוסטיס כתב, שסבת קיום ישראל היא ההתפוצצות, שבידם להתפוצץ בכל שעת הרחק. וכמוכן ראה החכם הזה, שהוא מפעלי ההתבוללות, לדרוש את הפח הזה לגנאי ולאמה, כי רק רפיון רוחם של ישראל גרם להם ההתפוצצות הזאת ועם זה, בתולדה מחייבת, גם את הקיום. [ודבריו הובאו בספר "שנאת עולם לעם עולם" להסופר נחום סוקולוב]. אולם הפיפה הזאת איננה כלל תולדות הרפיון. ונהפוך הוא, פי היא תולדת הנאון הלאומי, כי הרוצה לשמור על שרשו מוכרח הוא לכופ ולהרפין קומתו. והכפיפה היא זמנית ושמירת קשר הענף להשורש היא נצחית. וכל איש הרוח ובעל נפש יבחר לסבול מעט אם על־ידי סבלו יגיע למחוז חפצו. וכן עושים בני האומה הישראלית. לא משום שאינם מרגישים את ענין השפלות הם מרבינים ראשם, אלא משום שיודעים הם, כי לפניהם מטרה רוממה ונשגבה, שפראית היא לסבול עליה סבל זמני ושפלות לשעה.



כשרון האומה ותעודתה

חכמת־הנפש (פסיכולוגיא) עשתה חיל בשנים האחרונות ולא הסתפקה בהשקפתה על פחות הנפש ופעולתם על האדם הפרטי, אלא עוד הגבירה חילם להשקיף על פחות הנפש של כל אומה ואומה. וחוקרי הנפש החליטו, פי כל אומה יש לה פחות מיוחדים. וידוע, פי כל בריה נבראה בכחות פאלה. הנתנים לה את היכולת להוציא מטרתה. שכן כל בריה יש לה תכלית מיוחדת, שבשבילה נבראה. ולוא ניתנו לה הכחות המסוגלים להוציא את מטרתה, הרי היתה בריאתה לכטלה. פי במדה שאנו מחליטים, שכל נברא יש לו תכלית מיוחדת, בה במדה עלינו להחליט, שיש לו גם האמצעים המכשירים את הוצאת התכלית; שאם לא כן לא היתה כל תועלת בבריאתו והריהו כאילו נברא בלא כל תועלת. ובאופן זה יש מקום לאמר, שגם כל אומה ואומה יש לה פשרונות מיוחדים ותעודתה היא להוציא תועלת מפשרונותיה. וידוע, פי כל תכנית־למודים מתיחסת לכשרון האדם. אם אנו רואים תכנית־למודים, שיש בה שיעור ידוע של מדעים ושפות, אין ספק שהאדם מוכשר להגיע לתכנית זו; שאם לא כן לא היתה התכנית נעשית. וכן אם אין תקוה, שהאדם יגיע בכשרונותיו למדרגה זו ללמוד לימודים פאלה ולקלטם בקרבו, אין כל תועלת בתכנית הזאת. כל מחלקה בבית־ספר יש לה תכניתה המיוחדת והמחלקה העליונה יש לה תכנית יותר נעלה. ומובן, שאי־אפשר לתלמיד להגיע אל התכנית

העליונה כל עוד לא למד תכניותיהן של המחלקות הנמוכות. ומי שלא התחיל ללמוד רואה את התכנית של המחלקה הראשונה כדבר שהוא למעלה מן השכל האנושי, והלומד במחלקה הראשונה רואה את התכנית של המחלקה העליונה כנעלה מהשכל האנושי. ובאמת יש לו לדעת, כי כמו עד שלא התחיל ללמוד היתה בעיניו תכנית המחלקה הראשונה לאִיראפֿשרית, ובכל זאת פשלמד בהדרגה למד כל שעורי התכנית והשתלם בהם. — פן הוא בתכנית המחלקה העליונה. וכשידע וישים אל לבו, כי כל תכנית נעשתה לפי כשרון האדם ואלמלי היתה למעלה מיכולת האדם לא היתה נעשית, ידע תמיד לתלות את החסרון בו, פי מצד חסרונו אין הוא מבין ומשיג את אפשרות ההשתלמות במדרגה כזו.

חזוינו הקדושים ערכו לנו את התכלית היותר עליונה: „לא ישא גוי אל גוי חרב“ (ישעיה, ב, ד) „וגר זאב עם כבש“ (שם, יא, ו). „כי מלאה הארץ דעה“ (שם, שם, ט). וכל אלה הן תולדות ההשתלמות האנושית. בי האנושית השתלם כל־כך עד שלא תהיה בה שום השחתה. ומובן, שהאנושיות יש לה היכולת להגיע למדרגה כזו, שאם לא כן לא היה יעוד כזה, שהוא כעין תכנית העולם, או תכנית האנושיות. וכמו בכל תכנית העשייה למחלקות בית הספר אין לרלב מכחלקה למחלקה. פי מי שיתבונן לתכנית המדרגה העליונה ישתומם ויחשוב שאִיראפֿשר להגיע אליה. ואמנם מי שלא למד גם את התכנית במחלקה הראשונה והוא רחוק בתכלית הריחוק מחכמה והשכלה איננו יכול להשיג אפשרות ההגעה אל המחלקה העליונה. אולם כל מחלקה היא הכנה למחלקה שלאחריה. ומי שהשלים חוק־למודיו במחלקה הראשונה עלול, לפחות, להבין את אפשרות השלמת חוק הלימודים במחלקה השניה. פי כמו שהמחלקה הראשונה מכינה להמחלקה השניה, והשניה להשלישית וכן הלאה. באופן שהידיעה שלמת הלימודים במדרג נותנת מקום להבין אפשרות השלמת כל המחלקות. וכמו שאמרו: „הטפש הזה נכנס לביהכ״ג ורואה אותו עוסקים בתורה והוא אומר להן: היאד אדם לומד תחילה? אומרים לו: תחילה קורא במגילה ואח״כ בספר ואח״כ בנביאים ואח״כ בכתובים. משהוא נומד את המקרא שונה את התלמוד ואח״כ בהלכות ואח״כ באגרות פיון ששמע פד אומר בלבו אימתי אני לומד כל זאת וחוזר מן השער“ וכי „מי שהוא טפש אומר: אימתי אקרא כל התורה ומי שהוא פקח מהו עושה? שונה פרק אחד בכל יום עד שמסיים כל התורה כולה“ (דברים רבה, ח). הפונה, פי מי שהוא רואה כל הלימודים חושב שאִיראפֿשר להגיע למדרגה כזאת ללמוד את פולם. אולם יש לדעת את סדר ההדרגה ושהלימוד הוא מודרג ואז אין לפחד ולהרתע לאחור.

ואין ספק, שהאנושיות הגיע למדרגה „ולא ישא גוי אל גוי חרב“ ואז תראה את העבר שלה בשגעון עצום. פי כשם שיש שינוי מאיש לאיש פד יש שינוי מזמן לזמן. וכמו שהשינוי האישי גדול כל פד עד שאנשים אינם מבינים זה את זה, פו הוא בשינוי הזמן. ושינוי המצב הוא באופן, שהמתחלפים הם פל־כך רחוקים זה מזה, עד שאחד אינו מבין את חברו ואינו יודע איך אפשר לחיות במצב פזה. דרך משל. מי שהוא שקוע ראשו זרובו בענינים רוחניים בהכרח שמסירותו להרוחניות גדולה כל־כך עד שאינו מבין את האנושיות באופן אחר. ואם הוא רואה איש מתנהג בהנהגה גשמית אינו יכול להבין מצב פזה והוא רואה אותו כמשוגע, שפו המשוגע מתנהג שלא כדרך העולם ופורץ גדר האנושיות, שובר חלונות, מהרם

בנינים וכדומה. ומי שהוא שקוע ברוחניות מבין את ערך הרוחניות והכנתו את הרוחניות בהכרח שתראהו להבין את הגועל שבגשמיות ושההנהגה הגשמית אינה מתאמת אל האנושיות. וכל מה שההנהגה מגושמת ביותר היא מזורה ביותר. ואם יש בההנהגה לכלוך של חטא היא מזורה עוד יותר. והאיש הרוחני משקיף על האיש הגשמי כעל משוגע. וכובו, שאפשר שאדם אחד ישקיף על בני עמו כעל משוגעים וחסרי-ידעה. והמלחמות, גם בשעה שהן שולטות, יש בהן כמה דעות: שפיכת דמים ויסורים ומכאובים. וכל אחד מבין את הרע שבהן. אלא שחושבים, כי אפשר לרפא את הריסות האנושיות במלחמות. אולם עיני האנושיות תפקחנה לראות ולהבין את העול והרצח שבמלחמות. כי יתרונו של האדם הוא השכל, שכן הרצון יש לכל בעל חי. וכל עוד האדם אינו מתנהג על-פי שכלו רק על-פי רצונו מותר האדם מן הפחמה איו. והכרעת האגרוף היא תולדת הרצון ולא השכל. וכשיגיע האדם למדרגה זו להבין כמה מן הגנות יש בהנהגה כזו שתוצאותיה הן שפיכת דמים ורציחה יתמה על עצמו. וכמו השכור העושה בשכרונו מעשים מגונים וכשהוא מתפכח ומתרונו מיון הוא מתפלל על עצמו ועל מעשיו, כי היה אז כמשוגע וחסר-ידעה. בן יביטו באחרית הימים על הארץ הפתומה בכתמידים פעל מעשה-שגועו. ודבר שחלה עליו התפתחות מודרנת הוא בער כלל האדם. כמו כל תכנית, שנעשתה בער הכלל, נעשתה כפי ערך פשרונות ממוצעים. אולם יחיד סגולה יכולים להגיע אל המדרגה העליונה בשעה שהבנינים הם עדיין במדרגות ראשונות. וכן הוא בענין שלפנינו. תכנית העולם נעשתה בער כלל האדם, שהוא הולך ומתפתח לאט לאט. אולם בכל דור יש יחיד סגולה המצטיינים בשכלם והם יכולים להשיג מקורם מה שהאנושיות בכללה תשיג לאחר כמה דורות. ולכן אפשר להבין צערם הגדול כשהם רואים את השערוריות הגדולות הנעשות בעולם. ואין כל פלא, שהאנשים האלה הרואים את ענות העולם ויודעים את מכאובי האנושיות ואין מעצור לרוחם מלהתאונן על רשעת האדם ועל הרשע והזון שבכל הנהגת העולם — שאנשים פאלה מקומם עפ"י רוב בכתיהאסורים. ואמנם בן ה"א. יש בתים מיוחדים בעד האנשים המצטיינים ואינם מעורבים עם הבריות בדעת ובמעשה. יש בתים אסורים לגנבים, לחמסנים ולרוצחים ויש בתים-משוגעים למטורפים ולחסרי-ידעה. הגנבים והרוצחים עלולים להרע ולהשחית ולכן מפלאים אותם בכתיה-כלא, שלא יהיה להם עסק עם חברת-אנשים והוא כמו ערוכה בעד בטחון האנשים הישרים ושלותם. וכן המשוגעים בשגעונם עלולים לעשות פרעות זלזולות ולכן יש בשבילם בתים מיוחדים. וכל זה בזמנים פתקונם, פשהגנבים הם המיעוט, מושיבים אותם בבית-כלא. אולם פשנטרפת השעה ורפו הפרעות בארץ — אז מתיחדים האנשים הישרים בבית מיוחד להשמר מהם. וכן אם מתאספים משוגעים רבים בעיר אחת, מתחבאים אז השפויים בבתים מיוחדים שלא להנזק מהמשוגעים. ובהיות כי רק יחיד סגולה מבין את העולם ויודעים מה העולם דורש והם מפייטים על הבריות פעל משוגעים, עליהם להתיחד בבתים מיוחדים. כמו שיש שני מיני ברירה בפסולת ואוכל. ברגיל האוכל מרובה על הפסולת וכוררים את הפסולת מתוך האוכל. אולם אם הפסולת מרובה על האוכל בוררים את האוכל מתוך הפסולת ומניחים הפסולת במקומו. וכן הוא בענין זה. פשהפורעים מרובים אין תקנה אלא להניחם במקומם ולהתיחד בבתים מיוחדים. ובשעה שהמשוגעים מרובים על השפויים צריכים השפויים להפדל ולהתבודד. וכשרוח תרדמה נסוכה עוד על כל העולם ואין הבריות מכירים

בשגנונם ורק יחידי סגולה התעוררו להבין את העולם כמו שהוא ורואים את השגנו הנורא שאחו את כל העולם — בשעה זו אין טוב ליחידים אלא להסתגר ולהתחבא בבתים מיוחדים. וזהו סוד ברידות האנשים המצוינים והסופרים המיוחדים, שכבר הגיעו לנקודה גבוהה במדרגת התפתחותם ומבינים את השגנו הנורא השולט בעולם. ויש בזה מעין ברירת האוכל מתוך הפסולת.

ובניישראל העומדים תמיד על הנקודה העליונה בענין התפתחות הכירו את האמונה הטהורה והצרופה לפני כל אומה ולשון והם נושאים עיניהם אל התעודה האנושית הפללית. וכפי מצבם רואים הם את כל העולם כמישונעים. ולכן הקציבו להם פינות מיוחדות [גיטות] בבחינת ברירת האוכל מן הפסולת. אָמנם יש השמחים על בטול התחומים המיוחדים לבני ישראל. אולם האיש היודע את אשר לפניו אינו יכול לשמוח על זה. אילו ידענו, כי העולם נשתנה באמת לטוב והתחיל להתקרב אל מטרתו היה החזיון הזה מרנין את הלב, אבל לראבון הלב עלינו להורות על האמת המרה כלענה, כי ההתערבות לא באה מצד קרבת העמים אל המטרה, אלא להיפך, מצד ריחוק בניישראל מהמטרה, עד שגם הם נסחפו בזרם הפללי ואינם מתפלאים עוד על ההנהגה הפראית שבעולם. בניישראל חדלו מלהביט על העולם כעל שגנו, משום שאף הם מתנהגים כן. ובהנהגה זו הם חוטאים למטרתם, כי על ישראל מוטלת החובה לרפא הריסות העולם ועליהם להצטיין בזה וכל זמן שלא יבינו את השחתת העולם אין תקוה שייטיבו את מעשיהם.



כשרון הציור

מודעת זאת, שהשכל והזשגות מונבלים הם באדם. ויש כמה דברים, שאם אמנם ישנם במציאות, אין ביד האדם להשיגם. וכל הענינים הרוחניים אין פה האדם להשיגם על פורים, באשר הוא רחוק מאד מפל אלה. אולם בכח הציור שיש בו, לצייר תמונת דבר שראה אף בשעה שאין הרבר לנגד עיניו — בכחו זה יש ביד האדם להבין את המצויר מן הציור. ולכן נברא העולם הגשמי מעין העולם הרוחני באופן שיהיה ביד האדם לצייר ולהבין את העולם הרוחני אחרי שיתבונן היטב אל הציור.

וביחוד יש להבין את החיים הרוחניים מהחיים הגשמיים, כי נערכו אלה לעומת אלה. פשם שהחיים הגשמיים דורשים מזון ומחיה ויש דברים מזיקים המחליאים וממיתים, פן הוא בחיים הרוחניים. ובחיים הטבעיים פל עוד יש זיקחיים אחד באדם, יש תקוה שישוב לראות אור החיים ומי שמת לא יחיה עוד. ואם נראה איש שכבר נחשב בעיני כל למת ופתאום שב לתחיה הרי זה אות נאמן, כי היה רק מת מדומה, שאלמלא כן לא היה שב לתחיה. וכן הוא במיתה רוחנית.

והנה מקובל אצלנו, כי אין מיתה מוחלטת ביהדות. ויש על זה כמה מאמרים. ואב לכולם הוא המאמר „אף-על-פי שחטא ישראל הוא“ (כנהדרין, טה, ע"ב). ואחת הסגולות המעוררות לתחיה היא הפדידות, להיות עם לכדר ילא להתערב בנזים.



כשרון ומטרה

כל אדם השם לו מטרה בחיים צריך לרדקדק בעצמו, אם יש לו הכשרונות המתאימים, שאם אין לו הכשרונות תהיה המטרה ממנו והלאה ולשוא יבזבז את פחותיו. דרך משל. אדם רוצה להיות משורר— צריך הוא לבחון ולכדוק גנזי נסתרות בנפשו אם רוח השיר נוספה בו. אם הוא חפץ לחגור חרב על ירך ולהספח אל צבא המלחמה— עליו לדעת אם יצליח להריק חרב לקראת אויב ואם יעמוד לבו בקרבו ותחוקנה ידיו לשמוע קול תרועת מלחמה.

הדברים האלה, שהם תנאים מוכרחים לחיי אישים פרטים, מתחסיים גם לחיי עם שלם. כל אומה ואומה יש לה מטרה בחייה המדיניים וראוי לכל עם לדעת את מטרתו. ולעומת זאת יש לו לכל עם לדעת אם כשרונותיו מתאימים להוצאת מטרתו. ואדם מישראל הרוצה לקחת חלק בהוצאת המטרה הפללית של עמו [כי מטרה עממית יוצאת מפל יחיד, שכן המושג „עם“ הוא קיבוץ פרטים רבים בני גזע אחד ויחיד הוא חלק מהפלל וכל מה שעושה הפלל עושה כל יחיד וצירוף המעשים של כל יחיד היא היא הפעולה הפללית העממית] יש לו לדעת את המטרה ואת הכשרונות המתאימים לה. אולם אם ישנו מטרת אחרות, יש לדעת ולשים לב להמטרה היותר נכבדה. והמטרה הכי נכבדה היא לתקן עולם במלכות שדי, ע"י הפצת המאור שבתורת משה, תורת אחרות ה' בעולם. והנה הכשרונות היותר מצוינים שבישראל והתכונות העיקריות בנפשו הם בלי כל ספק ענין מסירת נפש וחזרה למוטב ע"י לחיצות ורדיפות. ושתי התכונות האלה נובעות ממקור אחד, כי היהודי קשור בקשר של קדושה אלהית בפנימיותו וכשהוא מקלקל וחוטא הקלקול הוא רק חיצוני. והלחיצות והרדיפות מעבירות את האבק החיצוני ומגלים את הפנימיות. והוצאת המטרה הנשגבה הזאת היא רק על-ידי מסירת נפש. והיא שעמדה להם, לבני ישראל, לעמוד בכל הצרות והמצוקות בנלות החל הזה ולהלחם על נפשם. אם כי מלחמת תגרה לא לחמו מעולם, כי מעולם לא נסו להכניס גרים תחת פנפי האמונה הישראלית. ועוד באה אזהרה על זה. שאם אחד בא להכנס תחת פנפי האמונה הישראלית אומרים לו: „מה ראית שבת להתגיר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוים דחופים סחופים“ (יבמות, גז, ע"א). אולם מלחמת מגן לחמנו ונצחנו. ועל כן נקוה, כי סוף סוף יבירו הפל את פחה של האמונה הזאת. באופן שאם אָמנם תקותם של ישראל נעלה היא מאד ומטרתם רוממה ונשגבה, בכל זאת איננה רחוקה מכשרונותיהם. ונהפוך הוא, כי כשרונותיהם מסוגלים להוציא מטרה כזאת. כי כשרון מסירת נפש וחזרה למוטב על-ידי לחיצות מסוגלים לקחת את לבות העמים, ואם לא ברור אחד אבל אחרי דורות רבים; היקחנה עיני העמים לראות אור האמת.

ומצינו מאמר מיוחד, שאם נעמוד על תכנו נראה שזו היא כונתו. „ר' יחזקן פתח ואמר: שמעה עמי ואדרבה! (תהלים, נ, ז) א"ר יחזקן אין מעדיין אלף בשומע. ר' יודן ב"ר סימון אמר לשעבר היו קרויין ישראל כשאר כל האומות: סבתא ורעמה וסבתכא“ (בראשית, י, ז) מפאן ואילך אין נקראין אלף עמי, שמעה עמי ואדרבה! מאין זכיתם שתקראו עמי? מואדרבה! ממה שדברתם לפני בסיני ואמרתם: כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע (שמות, כד, ז). „אלהים אלהיך אנכי

אין אני נקרא אלהי כל האומות אלא אלהי ישראל" (פתיחתא דרות רבה). בונתם לפרש את המקרא "שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך אלהים אלהיך אנכי". והמירא של רשב"ו היא לפרש סוף המקרא. וברור הוא, שהפונה היא כן. המשורר הקדוש ברוב התלהבותו והתרגשותו העצומה אומר: "שמעה עמי"! הרי אתה נקרא "עמי" ועל זה אמרו שישראל נקראים "עמי" מצד ענין מסירת נפש. פי אין הם ראויים להקרא "עמי" אלא אם כן בטוחים הם לעולם בעצמותם (פי "עמי" הוא יחס הקנין של הקב"ה, שהפינוי מוסב אליו יתברך ואם לא יהיו נצחיים לא יאמר עליהם "עמי", להקרא בשמו ית'). ונצחיותם זאת באה להם רק בכח מסירת־נפש. ולכן אמרו: "מאין זכיתם שתקראו עמי? מוארברה מה שדברתם לפני בסיני ואמרתם: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'". כי ענין נעשה ונשמע היא ההבטחה על מסירת נפש. וזכרד חז"ל בדרשותיהם ראו להכניס כל זאת לתוך המלה "ואדברה". אולם עיקר הפונה הוא: "שמעה עמי", אתה העם הנבחר הנקרא "עמי" מצד ענין מסירת נפש. שמע לדברי. "ישראל", אשר השם הזה מראה על רוממותו מצד מסירת הנפש "ואעידה בך", אתה יכול להעיד על אלהותי. וכמו שאמרו: "והוא ער (ויקרא, ה, א) אלו ישראל — ואתם עדי נאום ה' ואני אל' (ישעיה, מג, יב). או ראה — אתה הראת לדעתי (דברים, ד, לה), או ידעי — וירעת היום (שם, שם, לט) אם לא יגיד ונשא עונוי אם לא תגידו אלהותי לאומות העולם הרי אני פורע מפם" (ויקרא דבה ו). פי בני ישראל בקיומם הנצחי והתקשרותם לאמונתם מעירים לפני כל יושבי תבל על קרושת שמו ית'. "או ראה או ידעי", כי ישראל יודע בידיעה וראיה ועליו החובה לפרסם את אלהותו ואם לא יפרסם, שלא ישתדל לשפר מעשיו באופן שיוראו הפל פעולת דתו עליו פי רבה היא, ענוש יענש. רואים אנו, פי בענין זה של התפשטות האלהות והשרשת אמונת האחרות בלכות כל יושבי תבל השתמשו חז"ל בלשון עדות, פי זוהי עדות על קרושת הבורא ואחרותו. שפן תכליתה של כל העדאה היא לאמת את הדבר שמעידים עליו. וכשרצו לאמר, שישראל צריכים להראות לכל יושבי תבל ולהוכיח להם את אמיתות הבורא ית"ש הביעו רעיונם זה בלשון העדאה. ולכן פירשו "ישראל ואעידה בך" מטרתך להעיד לכל העולם, פי אלהים אנכי לכל באי עולם, שסוד־סוף תתפשט אמונתי בכל העולם בזה פי "אלהים אלהיך אנכי". וכמו שפירש רשב"י: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דברים, י, ד) ה' שהוא אלהינו עתה ולא אלהי האומות הוא עתיד להיות ה' אחד [וכן הוא בספרי] והוא מביא לענין זה את המקרא "שמעה עמי ואדברה". ולפי זה יש לפרש הפונה כן: "שמע ישראל ה' אלהינו" ובה תצא המטרה של "ה' אחד". אולם רק אם "ואתבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", שזהו ענין מסירת נפש. והוא ממש כמו המקרא "שמעה עמי ואדברה". ולו היה ישראל במדרגה רמה היה בכחם להרפיץ את לימוד אחרות ה' בכל העולם. כמו אברהם אבינו, שזרע זרע האמונה על כל מדרג כף דגלו. וע"ז אמרו: "מרגלית טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו" (בבא בתרא, סו, ע"ב). פי בקסם שפתיו לקח נפשות והכניסו תחת פנפי השכינה ודבריו הקדושים היו כאבני חן, אבני קודש, אשר השתפכו בראש כל חוצות להיות למחית־נפש לאדם רב, באופן שמוזה גופו נמשך ענין ואהבת. פי ענין מסירת נפש מלכד שהוא דיו מדיני המורה על דרך המציאות ישנו גם בשכל, שפן כל המציאות מן השכל מוצאה. העולם הטבעי יצא משכלו הנברל של הקב"ה והעולם המלאכותי — משכל האדם. וכל הראוי להעשות ישנו

בשכל האדם, אלא שלפרקים קצרה יד השכל להשיגו ולו השיג השכל, הרי היה דבר טבעי. כמו שאנו רואים, שתאהבות בטלות זו לזו. דרך משל. האדם אוהב כסף ובכל זאת הוא מפור כסף בכל אוות נפשו על דבר החביב עליו ביותר, משום שאהבת הכסף בטלה לגבי הדבר החביב עליו. ולו היה משיג האדם את ערך האלהות היה מבטל בטול גמור את אהבתו העצמית וכל חמדת העינים מפני אהבת ה'. והידיעה הזאת תגרום לו לרעה, שסוף־סוף תתפשט אלהותו בכל העולם, כי באמת הוא דבר הכרחי, כי האינסוף ב"ה, שאין לו גבול וקץ בהכרח שלא יהיה לו גבול במקום ובהכרח שתגיע השעה שימלא כבוד ה' את כל הארץ. אולם בשעה שמעטה ההשגה ואי־אפשר להשיג את האחרות מן המוקדם אל המאוחר יש להשיג אותה מן המאוחר אל המוקדם.

ויש לבאר עוד יותר: "שמע ישראל", שתתבונן בינה יתרה, אשר "ה' אלהינו", שבוה שהוא "אלהינו", יהיה "ה' אחד". "ואהבת את ה' אלהיך", כי הענין של "ה' אלהינו" יגרום לך אשר "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך", שתגיע לענין מסירת נפש ועל־ידי זה תתפשט מלכותו ית'. ואם לא יגיע האדם למדרגת מסירת נפש מעצם האהבה, או אז יגיע אליה אחרי ההתבוננות בהשגחתו. וע"ז נאמר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" וממילא "ואהבת את ה' אלהיך". כי בשיתבונן ישראל בקיומו הנצחי בהשגחת ה' המיוחדת יגיע לאהבה את ה' עד מסירת נפש. וכל זה הוא כעין ביאור ל"ה' אלהינו", שהוא עתה אלהינו, יהיה "ה' אחד", שתתפשט מלכותו בכל העולם. וזה יהיה ע"י מסירת נפש של עם ישראל. וע"ז הוא אומר: "שמעה עמי ואדברה", בזה שאני קורא אותך "עמי" אובל לדבר דברי אלה. "ישראל", השם המורה על שלטונך הרוחני ורום מעלתך, כי שרית עם אלהים ואנשים, "ואעידה בך אלהים אלהיך אנכי". באופן כי פרשת "שמע ישראל" והכתובים "שמעה עמי" וכי נאמרו ברוח אחד. ומה שזכר פה "ישראל" המורה על השלטון הרוחני מטעים, שאחרי כל הרדיפות והגזרות לא ירדת מרום מעלתך ברוח. לכן "ואעידה בך" אובל להעיד עליך, "אלהים", צריך אתה להשתדל לקרב את העת שאקרא "אלהים" לכל יושבי תבל ע"י "אלהיך אנכי". יוצא, כי ענין מסירת נפש מכשיר ומסגל את ישראל להוציא לאור עולם את תעורתו הנשגבה ולהביא ישע ומרפא לכל העולם. כי הכשרון והמטרה קשורים זה בזה וכשיש מצוה של מסירת נפש וראי טעמה עמה, כי אין שום מצוה שאי אפשר להביא את טעמה. וגם בענין פרה אדומה אמרו: "לך אני מגלה טעם פרה אבל לאחר חוקה" (במדבר רבה, יט) ואמרו עוד: "דברים שלא נגלו למשה נגלו לך עקיבא וחביריו" (שם). ולו ידענו והשגנו את ענין הנפש, דבקוהת בה; ונודל ערך השכר הצפון לה, היינו מבינים מה רב ערך מסירת נפש גם על־פי חוקי החליפין. כי כל העולם מתנהג לפי חוקי החליפין. אדם מחליף אהבתו לכסף בדבר החביב עליו יותר מכסף. ולפי זאת העולם הבא והתענוג של הנאה כזו השכינה הם בודאי גדולים מאד, שפדאי להחליף בהם כל חיי העולם הזה וחמודותיו, שזהו ענין מסירת נפש. וידוע, כי כל דבר שיש בשכל יש בטבע. אלא שיש שני מיני טבע: טבע גלוי וטבע נסתר. דרך משל: הצורך באכילה ישנו בשכל, כי כל המפיר הרפכת גוף האדם וטבעו יודע עפ"י חוקי השכל, שהמזון מוכרח לקיום הגוף וחיינו. וזהו גם בטבע. אולם יש כמה דברים שהטבע איננו פועל בהם בגלוי, אלא בפנימיות יש נטיה טבעית, שאינה מורגשת ואיננה בכל בעליהחיים במדה שוה. וזהו הענין

שמישנים את החולה והוא בעצמו אומר את סבת מחלתו, פי בפנימיותו הוא הש ומרגיש בנפשו מה שטוב לגופו ומה שמויק לו, כמו שפל בעל-חי מרגיש את הרבר הטוב לו ואת המזיק לו. וכן הוא בענין מסירת-נפש. יש אנשים, שמתעורר בהם רות עז ורצון כביר והם מוסרים את נפשם בשמחה, פי חשים הם תשוקה עזה למסור את הנפש על קדושת רעיונם. ומי שמתבונן בהליכות העולם יבין, פי סוד-סוף יגיע העולם לאמונת האחרות. ועל זה אמר: "שמע ישראל" ואז תתבונן ותראה אשר "ה", שהוא עתה, "אלהינו", אלהי ישראל, יהיה "ה' אחד", שתתפשט מלכותו בכל העמים והלשונות וכולם יקראו בשם ה'. ואם פן "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" כמסירת נפש וזהו האמצעי המסוגל לפרסם את שמו ולאחבהו על הבריות.



כתב

משלמות האדם היא להשתלם ולהשלים. וכמו שאמרו: "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם" (אבות, פ"ב, ט"ב). וכמו שאמר הפתוב: "טוב שם משמן טוב" (קהלת, ז, א). הפונה, פי השם נקנה לאדם על-ידי השלמות שרכש לו, שבכחה יפעל גם על אחרים. והפעולה על אחרים היא רק על-ידי הדיבור. והדיבור והשמיעה הם המחברים ומאחדים את האנשים. ובהיות פי יסוד החיים הוא החבור, לכן הדיבור והשמיעה הם אותות החיים, פי על ידם מתחברים האנשים יחד. ובמדרש העלו את ענין השמיעה לענין החיים ואמרו: "האוזן שומעת וכל הגוף מקבל חיים" וכיו "וכן אהה מוצא ביתרו שעל ידי שמיעה זכה לחיים" (שמות רבה, כו). ועל הדיבור אמר הפתוב: "פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם" (משלי, יא, ל). הפונה, שהדיבור שהוא פרי צדיק הוא החיים, כמו העץ שפל תייתו היא שענפיו מחוברים זה לזה. והדיבור יעוף בכל העולם. פי הדיבור הוא ענין התגלות הפחות. אולם העיקר הוא הפתב, פי על-ידי הפתב מתפשטות דעות האדם בעולם והוא מועיל בזה עד למרחוק. ובצדק נוכל להמליץ, פי הפתב הוא כנפי האיש השלם, שכן יסוד האדם הן דעותיו. ואם פי עוד לא נודע לנו איד יעוף האדם, בכל זאת נוכל לאמר שכבר נודעו לנו כנפי האדם השלם על-ידי כתיבה, פי הפתיבה היא הכנפים. וכמו שאמרו: "למה נמשלו ישראל לעוף מה עוף אינו פורח בלא כנפים פן ישראל אין יכולים לעשות דבר חוץ מזקניהם" (ילקוט, תקכ). פי שם "עוף" הוא מצד התעופה ובלא כנפים לא היה העוף מוציא תכליתו. והזקנים הם החשובים שבעם ועיקר השיבותם הוא. שיש להם פח לפרסם את דעותיהם ולהפיצן ברבים.

ואולי לזה כוון ר' חנינא בן תרדיון, שפששאלו אותו תלמידיו בשעה שנשרף: "רבי מה אתה רואה?" אמר להן: "גוילין נשרפין ואותיות פורחות" (ע"ה, יו, ע"ב). כלומר בזה ששורפים אותו יחד עם ספר התורה לא אבדה תכלית התורה, שתכליתיה היא להתפשט בכל העולם, פי רק הגוילין נשרפים והאותיות, שהן הן נשמת התורה וכנפיה, נשארות בשלמותן וסופן להוציא את המטרה הנשגבה, שהאותיות האלה תהיינה פורחות ותתפשטנה בכל העולם ויצא ככרס חצן מקצה הארץ ועד קצה. או אולי הפונה, פי שרפת הגוילין מחזקת את התקוה כפריחת האותיות בכל העולם.

פי מתוך שהכל רואים את התקשרות בני ישראל לתורתם עד שהם מוסרים את נפשם עליה וההתקשרות היא בעצם תקפה ועוזה— היא הנותנת את התקוה, כי תצא המטרה לאור עולם. ובהיות פי מטרת ר' חנינא בן תרדיון היתה להפיץ את דעות התורה ברבים, כי רק לשם זה מסר את נפשו על לימוד התורה ברבים, אי לזאת שאלוהו: "מה אלה רואה?" כלומר, אם תקיף הוא עדיין בדעתו, שהתורה תתפרסם ברבים, אחרי ראותו את סבלותם וענות נפשם של אלה המשתדלים להפיצה ברבים, שאחריהם להרג ולשריפה עם ספר התורה. ור' חנינא ענה להם, כי נהפוך הוא, עמה נתחזקה תקותו ביתר שאת ורואה הוא בחוש, כי "אותיות פורחות", שכתב התורה זאותיותיה פורחים ומתפשטים בכל העולם.

כתב ודבור

הכתב הוא ענין צמצום והגבלה והדיבור הוא ענין התרחכות והתפשטות. אמנם הדיבור כשהוא לעצמו הוא ענין צמצום, אולם באשר המושג "דבור" הוא התגלות המחשבה יש בו התרחכות. והקדמונים בנו את הדיבור בשם שליה וכהמאמר הידוע "הלשון הוא קולמוס הלב". ואם יש רשות לפה לדבר ולגלות מחשבותיה, נערך הדיבור בערך המחשבה, שהיא בלתי גבול. והכתב, שיש לו רק מובן אחד, נשאר תמיד בצמצומו. אולם הכתב שיש לו מובנים רבים, או שיש, לפחות, רשות להכניס בו מובנים רבים, בין שהם קשורים ומרובקים בתכלית להכתב ובין שהם רחוקים מאד אלא שיש ביניהם שווי ודמיון— הכתב הזה הוא בלתי גבול.

ומה עמוקים הם לפי זה דברי חז"ל: "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (סנהדרין, לה, ע"א), כי זהו ענין י"ג מדות שבתורה, אחרי שכל מלה ומלה מקבלת כמה כונות בטלו גבולי הכתב. וזהו שאמרו: "דברים שבעל פה איצתה רשאי לאומרו בכתב" (גיטין, ט, ע"ב), כדי לדעת, שהדברים האלה הם תוצאות המחשבה שבכתב, תוצאות הכנסת המובנים לתוך הכתב, אבל אם נחשוב שהם הם הדברים הפתובים נשנה ונביא לירי קלוקל גדול. וכן "דברים שבכתב איצתה רשאי לאומרו בעל פה" (שם) כדי לדעת, כי הדברים האלה הם הדברים המקבלים מובנים הרבה.

כתב וציור

מודעת זאת, כי הכתב והמכתב הם במקום הציורים הממשיים. קודם המצאת הכתב היו בני האדם משתמשים בציורים. בשאדם בקש מחברו שולחן היה מצייר לו ציור שולחן. וכן פסא ומנורה ורומיהם. אולם אחרי המצאת הכתב פותב אדם את המלה "שולחן" וחברו יודע מה כונתו ורצונו. יוצא, כי במלה "שולחן" מצטייר ציור השולחן, אלא שהציור הוא מוסרי. וכן הוא בשמות האנשים. לולא הכתב היה צורך לצייר ציור ממשי מהאיש המדובר ועמה די לכתוב את האותיות של שמו ומיר יודעים במי הפותב מדבר. אדם פותב את חמש האותיות "ראוכן" והכל יודעים במי הוא מדבר.

וכמו שיש אותיות ושמות מיוחדים המסמנים את הציור כדי לדעת את המצויר, כן יש הוראות מיוחדות באותיות ידועות המסמנות כל מפעלי איש. וכמו בציורים הממשיים, כשמציירים איש גדול משתדלים לצייר גם את מפעליו היותר חשובים, כן בציורים המוסריים. המשתמש בעצם המצויר יכול להשתמש גם בציורים מוסריים בנוגע למפעליו, עד כי כל מפעליו יראו בעליל. וכדיעת קורות העתים, שהיא כל-כך חשובה ונכבדה עד שהרימוה למעלה ראש, העיקר הוא לדעת את פנימיותן של הקורות, הסבות שהסבו אותן והמסובבים שנסתבבו מהן. ולא ניתנו דברי הימים אלא לדרוש. פי יש שנכתב על אחד כמה שמות ואינם שמות העצם אלא שמות התואר, היינו השמות האלה כוללים מה שהאיש פעל ועשה בימי חייו ואיך פעל על בני דורו וכמה פעל. פי היסוד העיקרי בידיעת דברי הימים הוא לדעת את הקורות ומי פעל עליהן והאנשים שהיו מראשי מסבת הקורות. וזהו שאמרו: „ר' שמעון בן פזי כי הוה פתח בדברי הימים אָמר הכי כל דבריד אחד הם וְאָנו יודעין לדרשן, ואשתו היהודיה ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר אבי שוכו ואת יקותיאל אבי זנוח ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד (דברי הימים א, ה, יח) [מגילה, יג, ע"א]. פי מי שיודע לדרוש ולחקור בדברי הימים ולחדור לתוך הקורות יראה, שפולס מתיחסים זה לזה. והוא מביא את המקרא „ואשתו היהודיה“ וגי, פי לכאורה נראה מן המקרא, שכל השמות הם של אנשים רבים ובאמת לא כוון המקרא אלא לאיש אחד. והפונה שילדה את האיש שנקרא בשמות אלה מצד מעשיו. בשמות „ירד אבי גדור וחבר אבי שוכו“ כוללים כל מעשיו ומפעליו היותר חשובים ואשר הם פעלו הרבה על בני דורו.

ולפי זה יש לדעת, שבדברי הימים ישנם שמות הכוללים בקרבם ספורים ארוכים ומעשים נפלאים. ואין ספק שהיתה להם גם מסורה מיוחדת שנמסרה מדור לדור הענינים הפמוסים בשמות ואח"כ באו ופירשו כל זאת בארוכה. ויש לאמר, שזה היה ספר יוחסין, שבו היו רשומים כל המפעלים שכל אחד פעל ועשה, שזה עיקר יחוסו של איש והוא כמו ספר התולדה, קורות כל מעשיו ומפעליו. וזהו שאמרו: „מיום שנננו ספר יוחסין תשש כהן של חכמים וכהה מאור עיניהם“ (פסחים, סב, ע"ב). פי הידיעה מכל הקורות והמאורעות, המעשים והמפעלים היא דבת-ערך לדעת מהם במה לפעול עתה. והרבה יש להשתמש בידיעה זו, פי היא כמו כלי-זיוין ללחום נגד המעשים הרעים המתרגשים לכוא. פי הראיות הלכותות מספר התולדה הן הזקות ומוצקות וכחן רב לפעול על השומעים. אולם מינם שנננו הספר הזה אין פה עור ללחום. וכשתשש כהם של חכמים פהה אור עיניהם. פי החכמים הם עיני העדה, שכן הם מראים את הדרך לבני דורם. וכשהנשק הזה חסר להם אין להם במה להאיר את עיניהם. וזוהי גם כונת המאמר: „פין אצלי לאצלי (דברי הימים א, ה, לחיט, מד) טענו ארבע מאה גמלי דדרשא“ (שם). פי הם ביארו כל שם ושם משמות התואר המרמזים על מפעליהם. ולפעמים אפשר לכתוב על שם אחד „ארבע מאה גמלי דדרשא“, פי הוא כולל בקרבנו כמה ספורים נפלאים ומעשים חשובים.

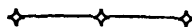


תוכן הענינים

V_VII
VIIIאל הקוראים
* * *

א.

| | | | | | |
|-------|---------------------|-------|-----------------|-------|------------------------|
| 24—25 | אמיתות וחשיבות | 15 | אחרות והתחלקות | 1 | אנב |
| 25 | אנושיות | 15 | אחרות וחיים | 1 | אגדה והלכה |
| 26—28 | אסמכתא | | אחרות פשוטה | 2—3 | אדם |
| 28—29 | אסמכתא חלקית | 15—16 | ואחרות יחוסית | 3—6 | אדם וחיים |
| 29—30 | אמצעי החיים | | איִיכולת טבעית | 6 | אדם ועולם |
| | אמצעי ההתעוררות | 16—17 | ומוסרית | 6—7 | אדם ושכל |
| 30 | לתשובה | | איתערותא דלעילא | 8 | אהבה |
| | אמצעים מאפשרים | | ואיתערותא | 9 | אהבה ויראה (א) |
| | ואמצעים | 17—18 | דלתתא | 9—10 | אהבה ויראה (ב) |
| 31—32 | מחייבים | 18 | אמונה וחקירה | 10 | אהבת האמת |
| | אמצעים שונים ויחוסם | 18—20 | אמונה ורגש | 11 | ואהבת הבריות |
| 32—34 | זה לזה | 20—21 | אמונה ושכל | 11 | אהבת עצמו |
| 34 | אמת ושקר | | אמונה, שכל | 11—12 | אותיות |
| 34—35 | אשה | 22—23 | ומציאות | 12 | אזהרה וצווי |
| 35—40 | אש וחום (א) | 23—24 | אמורא | 13—14 | אחרות |
| 40—41 | אש וחום (ב) | 24 | אמירה | 14 | אחרות הפעולות והתנועות |



ב.

| | | | | | |
|-------|----------------------|-------|------------------|-------|--------------------|
| | ביאורים במקראות עפ"י | | בטול בגשמיות | | בגידה גלויה ובגידה |
| 66 | ביאורים אחרים | 58 | וברוחניות | 42 | מסותרת |
| 66—67 | ביאורים מדומים | | בטול החושים | 42—43 | בדידות (א) |
| 67 | ביאורים נסתרים | 58—59 | זה לזה | 43—44 | בדידות (ב) |
| | בין אדם למקום ובין | | בטול החושים | 44—45 | בוגר |
| 67—68 | אדם לחבירו | 59—60 | להרגשות | 45—47 | בושה (א) |
| 68—69 | במה | 60 | בטול החושים לשכל | 47—49 | בושה (ב) |
| 69 | בז'ציון | | בטול העצם | 49—51 | בזיון |
| 69—71 | בנים לה' (א) | 60—61 | ובטול הכח | 51—53 | בחירה (א) |
| 71 | בנים לה' (ב) | 61—62 | בטול ומציאות | 53—54 | בחירה (ב) |
| 71—72 | בקורת ומבקרים | 62 | בטול ונגוד | 54—55 | בחירה ואמונה |
| 72—73 | כר מצוה | 62—64 | בטול וקיום | | בחירה והערה |
| | כריחה מן הרע | | בטול מציאותי | 55 | אלהית |
| 73 | ורדיפת הטוב | 64—65 | ובטול מוסרי | 56—57 | בחירה והשגחה |
| 73—74 | בשכל ובמציאות | 65—66 | בטול רגש הכבוד | על | בחירה עומדת על |
| | | | | 57—58 | שווי משקל |

ג.

| | | | | | |
|-------|----------------|-------|-------------|-------|---------------------|
| 91—93 | גמול ועונש (א) | 81—83 | גוף ונפש | 75 | גאולה ואמונת הגאולה |
| 93 | גמול ועונש (ב) | | גופני ונפשי | | גבול לעזיבת |
| 93—96 | גמול ועונש (ג) | 83—85 | טבעי ומוסרי | 75—76 | היהדות |
| 96 | גן התולדה | 85—86 | גורמים | | גבולי השכל |
| 96—97 | גנאי ושבח | 86—89 | גיהנם | 76—78 | האנושי |
| | גסות ודקות | 89 | גלות | 78—79 | גדולה עצמית |
| | בהכרת החושים | 90 | גלות וגאולה | 79 | גדולת ערך חו"ל |
| 97 | והשגת השכל | | גלות וגאולה | 79—81 | גדר |
| 97—98 | גשמי ורוחני | 90—91 | מות וחיים | 81 | גדרי הצווי |



ד.

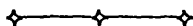
| | | | | | |
|---------|---------------|---------|-------------------|---------|----------------|
| | דמיון אמיתי | 112 | דוגמא וצמצום | 99 | דבור ומחשבה |
| 116—117 | ודמיון שוא | | דוגמא כמותית | 99—100 | דבור ופעולתו |
| 118 | דמיון ומציאות | 112 | ודוגמא איכותית | 100—102 | דבור ורעיון |
| 118—120 | דמיון ושיווי | 113—114 | דין ומציאות | 102—104 | דבור ושמיעה |
| 120—122 | דעת וחרות | 114 | דין ורחמים | 104 | דבורים |
| 122—123 | דרגי ופתאומי | | דיני התורה | 104—106 | דבר המשתנה |
| 123—124 | דרישה | 114—115 | וטבע האדם | 106—108 | דברי הימים |
| 124—125 | דרך סלולה | | דמיון העולם הנשמי | 108—111 | דברי תוכחה (א) |
| | | 115—116 | להעולם הרוחני | 111 | דברי תוכחה (ב) |
| | | | | 111—112 | דג הרטט |



ה.

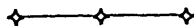
| | | | | | |
|---------|-------------------|---------|--------------|---------|---------------|
| 142—143 | הראוי והמציאות | | הכרת החושים | | הכרל מציאותי |
| 143 | הרגשה וידיעה | 132—133 | והשגת השכל | 126—127 | כבני אדם |
| | הרחבת הרבור בשבחם | 133—134 | הכרת החשיבות | | הכרלי |
| | של צדיקים ובגנותם | | הלואה | 127—128 | המסובכים |
| 143 | של רשעים | 134—135 | ונתינת התורה | 128—129 | הכרלים כאנשים |
| 143 | הרחבת הרברים | 135 | המת העולם | 129 | הבטחה |
| | הרחבת נטיות המלים | 136 | המתנה | 129—130 | הגזמה והפלגה |
| 144 | והוראתן | 136—137 | הסתרה | 130 | הגשמת הרעיון |
| 144 | השגחה וערך ההפסד | | העדר הבנה | | הוראה |
| 145 | השגחה ורצון | 137 | כחיצוניות | 130—131 | והכרת טובה |
| 145 | השואת ערך התכלית | 137—138 | העדר והויה | | הויה והעדר |
| | השקפה כללית | 138—140 | העדר וקנין | 131 | הזכרת הסבה |
| 146 | ופרטית | | העדר מחלט | | והמסובב |
| | השקפת האדם | 140—141 | והעדר התכלית | 131—132 | הכנעת הנמוך |
| 146 | על התכל | 141 | הצטיינות | | לפני הגבוה |
| 147 | השרשת האמיתיות | 141—142 | הצלחה ואסון | 132 | |

| | | | | |
|------------------|---------|-------------------|---------|-----------------|
| התפעלות והתרגשות | 150—153 | התבוללות | 147 | השתפכות הנפש |
| 155—156 (א) | | התגלות ידיעת הטבע | 153 | השתתפות חיצונית |
| התפעלות והתרגשות | 154 | התיחרות המבטא | 147—148 | והשתתפות פנימית |
| 156—157 (ב) | | התנועעות בעת למוך | 148 | התאמה מוסרית |
| 157—158 | | ותפלה | 154—155 | התאמה פנימית |
| 158 | | התעוררות | 148—149 | והתאמה חיצונית |
| 158—161 | | | | |



ג.

| | | | |
|---------------------|-------------------|---------|-------------|
| ועידת כחות העולם | ועידת החשיבות | 162—163 | ורוי ותשובה |
| 174 | ועידת חלב | 163 | ווי החיים |
| עם כחות האדם | ועידת הטבע וההלכה | 163—165 | ווי החיים |
| ועידת שני מסובכים | ועידת הענפים | 165—166 | והתנועה |
| 175—176 הפכים | ועידת הראוי | 166—169 | ולך |
| 176—177 ותור | והמציאות | | ועידת החיים |
| 177—179 ותור בדת | | | והמות |
| 179—180 ותור ברוחות | | | |



ד.

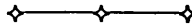
| | | | |
|--------------|-------------|---------|-------------|
| זמון דברים | זכרון האסון | 181 | זדון ומזיד |
| 183—184 | וההצלחה | 181—182 | זכיות האדם |
| 184—186 זרוז | | 182 | זכירה ושכחה |



ה.

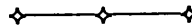
| | | | |
|---------------------------|----------------|-------------|-----------------|
| חיים | חוקי הטבע | חבור טבעי | |
| ואמצעי חיים | והוקי המוסר | ופרוד הכרתי | |
| 201—202 חיים טבעיים וחיים | חוש משותף | 187—188 | |
| 202—203 מוסריים | חושים ושכל (א) | 188—189 | חגיגות |
| חיצוניות | חושים ושכל (ב) | 189—191 | חוב מתוך רגש |
| 203—205 ופנימיות | חזוק התורה | | חום הרגש |
| חכמת אדם לגלות | חזוק תקות | 191—192 | וחום השכל |
| 205—206 ולהסתיר | ישראל | 192 | חומר וצורה |
| 206—208 חכמת הנפש | חטא ועונש | 192—193 | חומרי ומוסרי |
| 208—210 חלוקת הפעולות | חידה | 193—195 | חוק הסתירה |
| חפוש | חיוב ועונש | | חוק הסתירה |
| 210—214 סבת הקלקול | חיוב ורצון | 195 | וסכנות ומסובכים |
| 214—216 חרות | | | והמתחכמים |

| | | | |
|--------------------|-------------------|---------|-------------|
| חשיבות | חשיבות | 216—218 | חרות ושעבוד |
| 224 מיחס להמסוכב | 220—221 ביחס לאדם | 218—219 | חשבון השכל |
| חתימת העולם וחתימת | חשיבות | | חשבון |
| 224—226 התורה | 221—223 והשגחה | 219—220 | פגם העבירה |
| | 223—224 וכח המושך | 220 | חשיבות |



ז.

| | | |
|----------------------------------|------------------------------|------------------------|
| 248—249 טוב ורע ביחס להויה והערר | 235—236 טבע פעולת ההתפתחות | 227 טביעה מוסרית |
| 249 טוב ורע בעצם | 237—238 טבע, שכל, דין ותועלת | 228 טבע האדם נוטה לטוב |
| 249—251 טוב כללי ובהצטרפות | 238—239 טבעי והכרחי | 228—229 זרינה |
| 251—252 טובאה | 239—240 טבעי ומוסרי (א) | טבע והכרח |
| 252—253 טעות בעצם | 240—242 טבעי ומוסרי (ב) | עיון ושכל |
| 253—254 טעם וכונה | 242—243 טבעי ומלאכותי | טבע ומקרה |
| טעמי המצוות | 243—245 טבעי ורוחני | טבע ונס (א) |
| 254—256 והשגת אלהות | טבעי, מלאכותי | טבע ונס (ב) |
| טעמים מדומים | 245 ומוסרי | טבע ושכל |
| טעמים שונים | 246—248 טוב ורע | טבע ותורה |
| לענין אחר | | טבע מורגש |
| | | וטבע נעלם |



י.

| | | |
|-------------------------------|--|-----------------------------|
| 285—286 יחס חלקי המאמר והמקרא | 276—277 ידיעת הרפואה | 258 יגדיל תורה ויאדיר |
| 286 יחס כללי ויחס פרטי | 277 ידיעת התורה | ידיעה |
| יחס תורה שבכתב | ידיעת ערך הנמצאים | 259—260 ידיעה והרגשה |
| 287 לתורה שבעל פה | 277—278 יהדות ויהודים | 261 ידיעה ומעשה |
| 287 יכולת ורצון | 278—279 יום השנה | 261—263 ידיעה ורצון (א) |
| 287 יסורים | 279—280 יחס גלוי ויחס נעלם | 263—269 ידיעה ורצון (ב) |
| יציאת מצרים | 280 יחס הרבור להמעשה | 269—270 ידיעה טבעית וידיעה |
| 288—292 וקבלת התורה | 280—281 יחס העולם החומרי להעולם הרוחני | ידיעה מוטעת |
| 292—293 ירדת הרורות | 281 יחס הרמז | והערר הידיעה |
| 293 ישוב הרעת | 281—282 יחס התנאי | ידיעה מקורית וידיעה דמיונית |
| 293—294 יתרון והצטיינות | 282—285 אל המעשה | 270—274 ידיעת אמצעי החיים |
| 294—295 יתרון לעם | | 275 ידיעת ההפכים |
| | | ידיעת הסבה והמסוכב |

כ.

| | | | | |
|------------------------|---------|-----------------|---------|--------------|
| כמות האמצעים | 311—313 | כח ופועל (כ) | 296—297 | כאב וצער |
| 321—323 ואיכותם | | כח ופועל, פעולה | 297—298 | כבוד |
| 323—325 כמות ואיכות | 313—314 | ותוצאותיה | 298 | כבוד ובזיון |
| כמות ואיכות בעושר | 314 | כח ופעולה | 298—300 | כבוש הארץ |
| 325—326 העולם והאדם | 315 | כח ושכל | | כונה במעשה |
| 326—327 כפיה ורצון (א) | 315 | כח, שכל וטבע | 300—302 | וכונה בהערך |
| 327 כפיה ורצון (ב) | | כחות גלויים | 302—303 | כונה וידיעה |
| 328 כפיפה | 316 | וכחות נסתרים | | כונה ומעשה |
| כפיפה | | כחות הכריאה | 303—304 | (א) |
| 328—329 והתכוצות | 316—317 | ותועלתם | | כונה ומעשה |
| כשרון האומה | 317 | כחות הטבע שבאדם | 304 | (ב) |
| 329—332 ותעודתה | | כחות הפועלים | 304—306 | כח החיים (א) |
| 332 כשרון הציור | 317—318 | בחיוב וברצון | 307 | כח החיים (ב) |
| 333—336 כשרון ומטרה | 318 | כחות הפכיים | 307—309 | כח המדמה |
| 336—337 כתב | 318—319 | כחות טבעיים | 309—310 | כח המושך |
| 337 כתב ורבוך | 319—320 | כחות פועלים | 310—311 | כח המים |
| 337—338 כתב וציור | | כחות פנימיים | 311 | כח הרוחניות |
| | 320—321 | והיצוניים | 311 | כח ופועל (א) |

