שלח ב

א. עס שטייט אין גמרא[1]: אמר רבי יצחק דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מרגלים על שם מעשיהם נקראו, ואנו לא עלתה בידינו אלא אחד סתור בן מיכאל סתור שסתר מעשיו של הקב"ה מיכאל שעשה עצמו מך. אמר רבי יוחנן אף אנו נאמר נחבי בן ופסי שהחביא דבריו של הקב"ה ופסי שפיסע על מדותיו של הקב"ה.

לערנט רש"י, אז „לא עלתה בידינו (אלא אחד)" מיינט — „אין אנו יודעין לדרוש" — אז מיר ווייסן צו דרש'נען נאָר איינעם פון די מרגלים (סתור בן מיכאל); און לויט דעם דאָרף מען זאָגן, אז רבי יוחנן, וואָס דרש'נט אויך דעם נאָמען „נחבי בן ופסי" (ד.ה. צוויי נעמען), האָלט ניט ווי רבי יצחק אז „לא עלתה בידינו אלא אחד".

אָבער עפ"ז שטעלן זיך כמה שאלות אין דעם מאמר:

א) וואָס איז אַזוי שווער איינצו־טייטשן ע"ד הדרוש די מעשים פון די מרגלים אין זייערע נעמען, ביז אז ר' יצחק און ר' יוחנן האָבן דאָס געקענט טאָן נאָר ביי איינעם אָדער צוויי פון די אַלע נעמען? מיט וואָס זיינען די נעמען אָנדערש פון די נאָר פילע נעמען אין תורה וואָס מיר געפינען אויף זיי דרשות חז"ל?

[אמת, אויך אין חלק הדרוש שבתורה זיינען פאָראַן כללים ווי מען קען דרש־נען[2], איז אָבער פאָרט דער חלק הדרוש פאַרבונדן מיט אַ בריייטערן אופן הלימוד[3], היות אַז דער ענין הנדרש דאָרף ניט זיין מכוון בדיוק צום פשוט'ן טייטש (און אויסגעהאָלטן לויט אַלע אותיות) פון וואָרט, ביז, ווי עס שטייט אין ספרים[4], אַז „אין משיבין על הדרש"].

ובפרט אַז מיר געפינען בפירוש אין חז"ל[5] דרשות אויף אָנדערע שמות המרגלים, ביז אַז אין תנחומא[6] זיינען פאָראַן דרשות אויף אָלע*[6] פון זיי.

ב) וואָס איז דער מיין פון לשון פון ר' יוחנן „אף אנו נאמר"? אויב ער גיט צו אַ דרש אויף נאָך אַ נאָמען, האָט ער געדאַרפט זאָגן „עלו בידינו שנים", אָדער גאָר בקיצור — „שנים"?

ג) פון דעם וואָס שטייט „אמר רבי יוחנן" — ניט „רבי יוחנן אמר" — איז מוכח[7], אַז דאָס איז ניט אַ פלוגתא

---

1) סוטה לד, ב. וראה תנחומא פרשתנו ו. וראה לקמן הערה 46. בכהנ"ל — ראה (ע"ד החסידות) מאור עינים פ' שלח.

2) ראה ג"כ לקו"ש ח"ה ע' 389.

3) להעיר מהקדמת הראב"ע לפירושו עה"ת „הדרך הד'": אשר מעט השכל בלבו כו'.

4) ס' הליקוטים עה"פ וימררו את חייהם. פענח רזא לבראשית ג, ז. ועוד. ולהעיר עד"ז — מאנציקלופדי' תלמודית ע' אגדה בסופו, וש"נ.

5) ראה ב"ר פע"א, ג („גדי כו'"). ולהעיר מתנחומא שם — שמביא בתחילתו (לא רק „סתור בן מיכאל נחבי בן ופסי" שמפרש שם בסופו, כ"א) גם „גאואל בן מכי". ועד"ז בבמדב"ר פט"ז, י ותנחומא באבער פרשתנו יוד (ושם מפרש בסופו רק „סתור". וראה לקמן הערה 48).

6) האזינו ז (ומסיים שם: וכך נמצא בספר רבי משה הדרשן). וראה גם ש"ך עה"ת פרשתנו (עה"פ ואלה שמותם) — דרשות על שמות המרגלים (ולשבח).

*6) לבד „גאואל בן מכי". ואולי נשמטו שם תיבות אחדות, ומה שמסיים „ונעשה מך" שייך לדרשת השם „גאואל בן מכי".

7) ראה שד"ח כללים (ח"א ע' מט וח"ז ע' א'תעה), וש"נ.

צווישן ר' יצחק און ר' יוחנן, נאָר ר' יוחנן איז בלויז מוסיף אויף די דברי ר' יצחק.

[דאָס איז דאָך אויך דער פשט התיבה „אף (אנו נאמר)", ניט ער קריגט אויף ר' יצחק (ער זאָגט ניט „בידינו עלו שנים"), נאָר ער איז מוסיף אַ דרש אויף נחבי בן ופסי].

מען דאַרף אָבער פֿאַרשטיין: וויבאַלד אַז ר' יוחנן גיט צו אַ דרש אויף אַ צווייטן נאָמען, איז ער דאָך מחולק מיט ר' יצחק'ן וועלכער זאָגט „לא עלתה בידינו אלא אחד"?

ד) ועיקר: וויבאַלד אַז „ע"ש מעשיהם נקראו" (נאָך פּריער[8] ווי משה האָט זיי געקליבען) — און דאָס איז „מסורת מאבותינו" וואָס אין מסורת איז ניט שייכות קיין מחלוקת — איז ווי קומט עס אַז משה האָט זיי אויסגעקליבען — ובפרט אַז עס איז דאָך אַ כלל אַז „לעולם יבדוק אדם בשמות"[*8]?

ה) ווי שטימט עס מיט'ן מחז"ל[9] אַז זיי זיינען געווען (באותה שעה) צדיקים, וואָס עפ"ז איז משמע אַז שורש הנהגת ומעשה המרגלים קען זיין אויך בא צדיקים.

ב. לכאורה וואָלט מען אויף דעם (קושיא הב' והג') געקענט ענטפערן: מיט „לא עלתה בידינו אלא אחד" מיינט ר' יצחק בלויז צו זאָגן, אַז ס'איז ניט דערגיינגען פון דער „מסורת בידינו מאבותינו" נאָר איין דרש (אָבער ניט אַז מען קען ניט געפינען קיין דרש אויף די אַנדערע נעמען);

און דערויף זאָגט ר' יוחנן „אף אנו נאמר": אמת טאָקע אַז פון „מסורת בידינו מאבותינו" איז פֿאַרבליבן אַ דרש נאָר אויף איין נאָמען, אָבער מיר קענען דרש'נען נאָך אַ נאָמען, „נחבי בן ופסי".

אָבער עס בלייבט נאָך די קשיא הנ"ל: פֿאַרוואָס האָט ר' יוחנן געדרש'נט נאָך איין נאָמען און ניט די אַנדערע שמות המרגלים?

אויך: דיוק הלשון „לא עלתה בידינו אלא אחד" ניט „ויש בידינו רק אחד" וכיו"ב — וואָס לכאורה איז משמעותו אַז דער אחד איז ר' יצחק'ס דרש וואָס עם האָט זיך איינגעגעבן דרש'נען, און די מסורת איז געווען נאָר אַז „ע"ש מעשיהם נקראו" — וכ"כ בפרש"י, כנ"ל.

ג. אויך דאַרף מען פֿאַרשטיין אין די דרשות גופא:

א) וואָס מיינט „שסתר מעשיו של הקב"ה" — אין וואָס זעט מען ביי די מרגלים אַז מ'האָט צעשטערט מעשה הקב"ה?

רש"י איז מפרש „סתר דבריו, הכחיש ועשה שונאו (של הקב"ה) בדאי". אָבער דעם פירוש קען מען זאָגן נאָר לויט זיין גירסא[10] אין גמרא — „סתר דבריו", אָבער ניט לויט אונזער גירסא „שסתר מעשיו של הקב"ה" (וואָרום דורך מכחיש זיין דברי הקב"ה און „עשה שונאו (של הקב"ה) בדאי" איז מען ניט סותר מעשה הקב"ה).

8) משא"כ בזח"ג (קנח, רע"ב — ועד"ז הוא בבמדב"ר פט"ז, ט בשם „ד"א") א"ר יצחק משה אסתכל וידע כו' די"ל (עכ"פ בדוחק) — שזה הי' לאחרי שבחר בהם,
וכאמרו לפני זה (במדב"ר (שם, ה). וראה ג"כ זח"ג קנח, סע"א) דאז"כ נתהפכו.

*8) תנחומא האזינו ז.

9) במדב"ר וזח"ג שם. וזהו ג"כ מקור פרש"י יג, ג.

10) וכ"ה בילש"ש, מדרש לקח טוב וילקוט ראובני (בשם הפסיקתא) פרשתנו עה"פ ואלה שמותם. ש"ך עה"ת ואוה"ח שם.

דער מהרש"א[11] איז מפרש, אז „מעשיו של הקב"ה" דא — זיינען די אותות ונסים וואס דער אויבערשטער האט געטאן מיט אידן ארויסגייענדיק פון מצרים, און „סתר מעשיו" מיינט „הסתיר וכסה אותן כאילו אינו רואה אותן". אבער דער פירוש איז ניט גלאטיק, ווייל דער לשון הגמרא איז „סתר" — צעשטערט (פון לשון סתירת בנין), וכדמוכח פון מהרש"א גופא, וואס פריער פארטייטשט ער „סתר — הסתיר" און ערשט דערנאך קען מען מפרש זיין „וכסה".

ב) אויף „החביא דבריו של הקב"ה" זאגט רש"י: „החביא דבריו, ולא אמר כמות שהן". איז ניט מובן: ניט די רייד פון אויבערשטן האט ער באהאלטן און געזאגט ניט „כמות שהן", נאר דאס וואס ער האט געזען אין ארץ ישראל — די גוטסקייט פון לאנד[12].

ג) להלן אויף „שפיסע על מדותיו של הקב"ה" טייטשט רש"י „דילג שלא אמרו כאשר הם" — און זאגט ניט וואס זיינען די „מדותיו של הקב"ה" וואס ער האט זיי איבערגעהיפט און ניט איבערגע־געבן צו אידן, ווי ער האט געדארפט?

דער מהרש"א[11] לערנט, אז דער „החביא כו'" און „פיסע כו'" מיינט (ניט אז ער האט ניט איבערגעזאגט די רייד כו' „כמות שהן", נאר) אז ביי אים גופא איז געווען: „החביא דבריו של הקב"ה" — ביי אים אליין זיינען געווען פארבא־האלטן (ד.ה. ער האט ניט געגלויבט) די רייד פון אויבערשטן „שהעיד על הארץ שהיא טובה"; און „פיסע על מדותיו של הקב"ה" — ער אליין האט איבער־געהיפט (— ניט געגלויבט אין) מדותיו של הקב"ה, אז „נותן שכר טוב למא־מינים כו'".

.עפ"ז דארף מען פארשטיין: וואס איז דער חילוק, וואס בנוגע צו „דבריו של הקב"ה" איז געווען „החביא" (נחבי), און בנוגע „מדותיו של הקב"ה" — „פיסע" (ופסי); לכאורה האבן זיי ביידע (לויטן פירוש המהרש"א) דעם זעלבן תוכן — „שלא האמין"?

ד. די נקודת הביאור בכל זה:

דאס וואס ר' יצחק זאגט „ואנו לא עלתה בידינו אלא אחד" איז כוונתו (ניט אז מ'ווייס ניט ווי צו דרש'נען די שמות המרגלים, נאר), אז דער דרש ולימוד (וואס לימוד מביא לידי מעשה) אויף די אנדערע שמות המרגלים איז „לא עלתה בידינו" — בריינגט ניט אונז לידי מעשה, וואס מיר דארפן זיך אפלערנען פון די שמות המרגלים[13]:

די דרשות פון די אנדערע שמות המרגלים זיינען נוגע נאר צו (און אין דער עבודה פון) „אבותינו" — זיי האבן זיך געדארפט באווארנען פון יעדערע פון די טעותי המרגלים (וואס דריקן זיך אויס אויך אין די נעמען); אבער „בידינו" איז „לא עלתה כו' אלא אחד" — מיר דארפן זיך באווארענען נאר פון איין ענין[14] — „סתור בן מיכאל", ס'זאל ביי אונז ניט זיין קיין „סתר מעשיו של הקב"ה כו'".

אויף דעם האט ר' יוחנן מוסיף געווען — „אף אנו נאמר נחבי בן ופסי וכו'" —

11) בחדא"ג סוטה שם.

12) ראה תנחומא האזינו שם: החביא האמת.

13) ולכן לא דרש אותם. ע"ד נבואה שלא הוצרכה לדורות (מגילה יד, א).

14) אלא שמ"מ צ"ל „מסורת בידינו מאבותינו מרגלים ע"ש מעשיהם נקראו" — היינו, שאצל אבותינו היו ידועות הדרשות על שמות כל המרגלים — כי ידיעה כללית זו נוגעת גם בעבודתנו, כדלקמן סעיף יב.

אמת טאקע, אז אויפן זעלבן אופן ווי ס׳איז געווען ביי „אבותינו״ דאָרף מען באַוואַרענען ניט מער ווי „אחד״[15] (סתור בן מיכאל) — אָבער עס איז אונז נוגע אויך די הוראת הדרש פון נחבי בן ופסי אָבער ניט אויף דעם אופן ווי ס׳איז געווען ביי „אבותינו״ (דערצו זיינען מיר ניט שייך), נאָר „אף אנו נאמר״ — ווי דאָס איז בהתאם צו אונזער מדריגה.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס עס רעדט זיך בכ״מ[16], אז דער מקור פון חטא המרגלים איז געווען דאָס, וואָס זיי האָבן ניט געוואָלט אַרויס־גיין פון (זייער סדר החיים אין) מדבר און קומען אין ארץ ישראל, אז ארץ נושבת — וואָס מ׳האָט זיי אָנגעזאָגט[17]: כי תבואו אל הארץ גו׳ שש שנים תזרע גו׳, עס דאָרף זיין אדם חורש אדם זורע[18], מ׳דאָרף זיך פאַרנעמען מיט ענינים גשמיים: ובלשון החסידות[19]: זיי האָבן ניט געוואָלט אַראָפנידערן פון עולם המחשבה (אין עולם הדיבור, ובפרט) — אין עולם המעשה.

אין עבודת ה׳ גופא — איז דאָס דער חילוק צווישן תורה און מצות[20]: תורה איז היא[21] חכמתכם ובינתכם — לימוד בהבנה והשגה בשכל ומחשבה (און אויך אַראָפּבריינגען בדיבור[22]), מצות איז ענינן — מעשה: האָבן די מרגלים געוואָלט בלייבן אין מדבר, וואו דער עיקר עסק פון אידן איז געווען לימוד התורה, און ניט אַריינגיין אין א״י, וואָס דאָרט איז דער עיקר עבודה אין מעשה המצות.

אָבער — לא המדרש עיקר אלא המעשה[23]: די כוונה פון דער בריאה איז לעשות לו ית׳ דירה בתחתונים, און דאָס ווערט אויפגעטאָן (בעיקר) דורך עבודה בתחתונים — מעשה המצות אין די דברים גשמיים.

ס׳איז אָבער שווער צו פאַרשטיין: ווי־באָלד אז די מרגלים ב„אותה שעה כשרים היו״[24] — איז ווי אזוי האָבן זיי געמאַכט א טעות אין אזא ענין עיקרי[25], אז מ׳דאָרף ניט האָבן די עבודה פון מעשה המצוות?

מוז מען זאָגן, אז אויך זיי האָבן געוואוסט אז עס מוז זיין מעשה (ואדרבה: המעשה הוא העיקר), נאָר זיי האָבן געהאַלטן אז ס׳איז געניג די מעשה המצות ווי זיי ווערן געטאָן אין מדבר (ווארום

15) ויומתק יותר אם נפרש „לא עלתה בידינו אלא אחד״ — שלא נשאר מסורה מאבותינו רק דרשה זו (כנ״ל סעיף ב׳), שמזה גופא (שרק דרשה זו נשארה בידינו מאבותינו) מוכח, שרק היא נוגעת לעבודתנו. אבל ראה לעיל בפנים שם.

16) לקו״ת ריש פרשתנו. אוה״ת שם. וראה גם לקו״ש חי״ד פ׳ שלח.

17) בהר כה, ב־ג.

18) ראה ברכות (לה, ב) אפשר אדם חורש כו׳ וזורע כו׳ תורה מה תהא עלי׳.

19) לקו״ת שם רד״ה ויאמרו (מע״ח). ועיי״ש לח, ב ובסוף המאמר.

20) ראה לקו״ת שם סד״ה שלח.

21) ואתחנן ד, ו.

22) עירובין נד, א. הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב סי״ב. וש״נ. תניא רפל״ז. שם ספל״ח (וברפל״ח — לא נזכר ת״ת. ואכ״מ).

23) אבות פ״א מי״ז.

24) פרש״י פרשתנו יג, ג. וראה לעיל הערה 9. ובפרט ע״פ המבואר בלקו״ת (לז, ב. לח, ב. וראה אוה״ת שם) פרשתנו גודל מעלת מדריגת המרגלים (מס׳ קבלה).

25) ראה אגה״ק סוס״ה „שיש ב׳ מיני נשמות בישראל נשמות ת״ח כו׳ ונשמות בעלי מצות כו׳ דלכאורה • הרי גם ת״ח צריכים לעסוק בגמ״ח כמארז״ל כו׳״.

•) משתמשין בלשון לכאורה אף דהאמת כן הוא (שד״ח כללי הפוסקים טז, ח. וש״נ).

אויך אין מדבר האָט מען מקיים געווען כו״כ מצות, און אַזוי אויך מקיים געווען בעניני הרשות — דעם כל מעשיך לשם שמים), עס מוז אַבער ניט זיין די פאַר־נומענקייט אין מעשה אין אַזאַ אופן ווי דאָס איז אין ארץ ישראל*[25].

ו. דער ביאור אין דעם:

דער פנימיות׳דיקער פשט אין „לא המדרש עיקר אלא המעשה״ איז (ניט נאָר אַז עס דאַרפן זיין סיי תלמוד און סיי מעשה (אַלס באַזונדערע ענינים), און פון זיי ביידע איז מעשה דער עיקר — נאָר) אַז דער „עיקר״ פון כללות עבודת ה׳ איז, אַז דאָס זאָל אַראָפקומען אין מעשה; ד.ה. אויך אין מדרש עצמו, ובסגנון אחר — אויך אין די אופני עבודה ביי וועלכע מ׳איז אויסגעטאָן פון וועלט (און מעשה), איז זייער עיקר און תכלית ומטרה צו פועל זיין אין דער עבודה פון מעשה, וכמאמר חז״ל[26] „תלמוד מביא לידי מעשה״.

נאָר אין דעם ענין — „תלמוד מביא לידי מעשה״ — זיינען דאָ דריי אופנים:

א) מעשה איז דער „אבן הבוחן״ אַז דער תלמוד (וואָס ברענגט לידי מעשה) איז ווי עס דאַרף זיין. מצד דער רחבות פון שכל קענען זיין סברות לכאן ולכאן, און די הבחנה וועלכע סברא איז אמת לאמתו, איז ווען אָ סברא איז אויסגע־האָלטן (דערפירט) ביז צום פסק־דין אליבא דהלכתא — לפועל [אין פשוט׳ע ווערטער: וועו דאָס שטימט מיט דעם פס״ד וואָס שטייט אין משנה כו׳ שו״ע — דבר ה׳ זו הלכה*[26]].

בעבודת הנפש מיינט עס: די הוכחה אַז אָ התבוננות (לדוגמא — אין רוממות הא־ל יתברך (יתעלה[27]) ושפלות האדם[28]) איז מיט אַן אמת, איז וועו די התבוננות ברענגט מיט זיך אָ „בכן״ אין עבודה בפועל.

ב) די שלימות פון תלמוד איז פאַר־בונדן מיט „(מביא לידי) מעשה״*[28]; ווי מען זעט בפועל, אַז צו מחליט זיין וועלכע פון די סברות סותרות וועלכע זיינען דאָ בשכלו איז די ריכטיגע (און פאַרוואָס איז ער מוכרח צו מחליט זיין, ווייל עס איז נוגע למעשה בפועל), מוז ער נאָכאָמאָל דורכלערנען אַלע סברות נאָר בעמקות יותר ויותר ביז ער וועט קומען להחלטה בזה[29]. וואָס דערפאַר זאָגט מען[26] „תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה״, וואָס מיינט (ניט נאָר אַז מעשה איז אָ הבחנה אויף תלמוד, נאָר) אַז מעשה מאַכט דעם תלמוד גדול, וואָס דאָס איז פאַרבונדן דער מיט וואָס מעשה רופט אַרויס גדלות אין תלמוד[30].

אין די צוויי אופנים אַבער, איז די הדגשה אינעם ענין התלמוד ומעלתו (ווי דאָס וועט באַוויזן אַדער אַרויסגע־בראַכט דורך מעשה):

אין דעם ערשטן אופן איז ניט נוגע די מעשה בפועל — ס׳איז ווי מעשה איז נאָר אין דער „וועלט״ פון שכל: דער

---

25) ראה אוה״ת פרשתנו ע׳ תמד.

26) קידושין מ, ב. וש״נ.

*26) שבת קלח, ב. נת׳ בארוכה בלקו״ש חט״ו ע׳ 232 ואילך. וש״נ.

27) אולי הי׳ כתוב „ית״ — ומזה השינוי בהס׳. וי״ל״ע בהוצאות השונות.

28) שו״ע או״ח רסצ״ח (ובשו״ע אדה״ז שם) — ובתר״י ברכות רפ״ה בדפוס שראיתי אין „ושפלות האדם״.

*28) וכ״ה בנוגע למוחין ומדות, שזה שמוחין מולידים מדות הוא מצד הגדלת המוחין (ד״ה וכל מאמינים תרס״ג (קרוב לסופו). ובכ״מ).

29) ראה המשך תרס״ו ע׳ שצ.

30) להעיר מהל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ד ס״ב־ג.

פסק־דין, דער „בכן" פון דער תּ־בוננות:

אפילו אין דעם צווייטן אופן, וואו ס׳רעדט זיך בדוקא וועגן מעשה בפועל, איז עס אבער נאר דאס אז מעשה ברענגט שלימות אין תלמוד — און ניט ווי די מעלה דריקט זיך אויס אין דער מעשה גופא (און מצ״ע).

ס׳איז דא נאך א העכערער אופן:

ג) דער „תלמוד (מביא לידי מעשה)" ווי ער איז (ניט צוליב „תלמוד", נאר) צוליב מעשה גופא — ער טראגט אראפ דעם אור השכל אינעם „ארט" פון מעשה, אזוי אז בשעת עשייתו, בשעת אלע זיינע מעשים איז דער מענטש דורכגענומען מיט אור השכל, דאס איז א מעשה פון א מענטשן וואס בא עם איז תוקף אור השכל בגלוי[31].

ז. ווי קען „תלמוד", וואס ענינו איז שכל שבראש, דורכנעמען דעם מענטשן, בשעת ער איז אין עשי׳?

איז דער ענין בזה: וועג א איד ליגט אין תלמוד נאר אין אן אופן חיצוני — וואס מצד חיצוניות הנפש איז יעדער כח מוגבל אין זיין ארט: שכל אין מוח, מדות אין לב, און מעשה אין ידים וכו׳ — דאן קען מען ניט זיין בבת אחת מיט אור השכל און אין מעשה[32]: און דעריבער, וועג ער איז אריינגעטאן אין תלמוד, קען מעשה מצד עצמו (וואס איז פיל נידעריקער פון שכל) ניט פארנעמען קיין ארט בא עם — סיידן נאר אין דעם פרט וואס מעשה גיט צו אין תלמוד.

אבער וועג מ׳איז אריינגעטאן אין תלמוד מיט פנימיות הנפש, ביז אז דאס ווערט דער גאנצער מהות זיינער — דאן, איז ניט שייך צו זאגן אז עס איז דא אן ארט בנפשו וואס איז בסתירה צו זיין חכמה: און אין דעם אופן, איז ניט נאר וואס תלמוד ווירקט אויף מעשה (וואס דערצו איז געוג די החלטה, נצח והוד דלבר מגופא, דער בכן), נאר נאכמער — זיי קענען זיין בבת אחת, דער תוקף השכל ווערט ניט געמינערט אויך בשעת דער מענטש איז אין מעשה [בלשון החסידות[33]: מצד מוחין דגדלות (עצם המוחין) קומט אן דער אור השכל כמו שהוא אין אלע כחות ווי זיי זיינען במקומם, ביז אין מעשה].

ועפ״ז יומתק דיוק לשון הרמב״ם[34] „כשם שהחכם ניכר בחכמתו כו׳ כך צריך שיהי׳ ניכר במעשיו במאכלו וכו׳": דער ענין החכם לאמיתתו איז, אז חכמה ווערט זיין גאנצער מהות, אזוי, אז דאס (וואס ער איז א חכם) איז ניכר אין אלע זיינע ענינים (וכחות) אין דעם זעלבן אופן („כשם כו׳ כך כו׳") — אויך וועג ער איז פארנומען „במעשיו" (וועלכע זיינען ענינים חיצונים און האבן לכאורה קיין שייכות ניט מיט „חכמתו") איז ניכר אין עם

[ניט נאר אז זיי ווערן באוויהקט פון „חכמתו" (ווי איין זאך ווערט באוויירקט פון א צווייטער) — וואס דאן איז זיין התעסקות „במעשיו" בעת ער איז בירידה פון „חכמתו", ובמילא אז ער איז דעמאלט ניט אזוי „מובדל כו׳ משאר

31) דוגמא לדבר קיום מצות שמחת יו״ט — שצ״ל בבת אחת שמחה של מצוה ודוקא וביחד עם זה אין שמחה אלא בבשר כו׳ ביין. — וראה ביאור אדה״ז במחז״ל אין שמחה אלא בבשר (ס׳ מאמרי אדה״ז תקס״ח ע׳ קעא. קעח (וראה לקו״ת צו טו, ב). ולהעיר ג״כ ממאה שערים סי׳ לח).

32) עיין ד״ה בשעה שהקדימו תער״ב פ״ב. ועוד.

33) ראה ד״ה וכל מאמינים שם. ובכ״מ.

34) הל׳ דעות רפ״ה.

העם" ווי ווען ער איז עסוק „בחכמתו" — נאָר]

די זעלבע הבדלה „משאר העם" ווי זיין הבדלה פון זיי בעת עסקו „בחכמתו ובדעותיו". ווייל ווען חכמה איז זיין גאַנצער מהות, איז אויך ווען ער איז אין „מעשה" בלייבט ער בדרגתו — „בחכמתו".

ח. וי"ל אַז דער שורש פון הנהגת המרגלים איז (ניט וואָס זיי האָבן ניט געוואָלט מעשה בכלל, נאָר) וואָס ביי זיי האָט געפעלט תכלית השלימות אין זייער תלמוד גופא:

דור המדבר איז ענינו תורה, דור דעה — זיי זיינען געווען אין מדבר וואו דער לימוד התורה איז בתכלית השלימות[35]. ביי די מרגלים איז אָבער ניט געווען דער תכלית השלימות אין דעם ענין פון „תלמוד מביא לידי מעשה" — דער העכסטער אופן הנ"ל, אַז מצד מוחין דגדלות (וואָס חכמה וועלט דער גאַנצער מהות פון מענטשן) איז ניטאָ קיין הפסק צווישן תלמוד ומעשה, אַז אויך ווען דער מענטש איז אין מעשה בלייבט דער אור השכל בתקפו — און דערביבער איז זייער אריינגעטאָנקייט אין „תלמוד מביא לידי מעשה" געווען

— ניט אין אַן אופן פון אַראָפקומען אין „עולם המעשה" (ארץ ישראל) און דאָרט אַראָפטראָגן דעם אור התורה פון מדבר, נאָר —

ווי אין דעם אופן פון מעשה ווי דאָס איז אין מדבר גופא, דאָס מיינט: מעשה אָלס אויפטו אין תורה (תלמוד), כנ"ל סעיף ו'.

ט. ע"פ הנ"ל — אַז סיבת הנהגת המרגלים האָט זיך אָנגעהויבן ניט מצד אַ התנגדות צו מעשה, נאָר מצד חסרון בתכלית שלימות הלימוד, אין זייער עבודה במוח — ווערט מען פאָרשטיין דעם מאמר פון ר' יצחק „לא עלתה בידינו אלא אחד וכו'":

אין די דורות הראשונים — אבותינו — ווען ס'איז געווען די עבודה מצד מוחין שבראש, האָט זיך דאָס געפאָדערט צו וויסן ווי אַזוי צו באַוואָרענען אַז די עבודה זאָל זיין באופן הנרצה — תכלית שלימות הלימוד (וואָס איז פאָרבונדן מיט תכלית שלימות הביטול) — ניט ווי ביי די מרגלים, אַז עס איז דאָ אַ הפסק צווישן עבודה פנימית (מוח) און מעשה:

[און ווי‌באָלד אַז אין דער עבודה זיינען דאָ חילוקים צווישן איין שבט און דעם צווייטן (יעדער שבט האָט זיין דרך ושער[36] אין עבודת ה'), דאָרף מען וויסן ווי צו אויסהיטן זיך פונעם טעות פון יעדן פון די מרגלים — די באַוואָרענישן ביי יעדן פון זיי איז לויטן אופן העבודה פון זיין שבט].

אָבער אין די שפעטערדיקע זמנים, נאָך הראשונים כמלאכים, ווען נתמעטו הדורות[37] [ובפרט ווען „נפלה סוכת דוד עד בחי' רגלים ועקביים"] און דער עיקר עבודה איז אין עשי' (מעשה המצות) *[37] — דאָן איז ניט (אַזוי) נוגע צו באַוואָרענען דעם טעות המרגלים ווי ער איז נאָך בשרשו ומקורו, אין דער עבודה (ניט סתם דער לערנען, נאָר תכלית

35) ראה לעיל ע' 38, וש"נ.

36) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס סח (ממג"א שם בריש הסימן). לקו"א להה"מ סקל"ג.

37) בדורות האמוראים. ועיין לקו"ת שה"ש ד"ה ששים המה (הב') פ"ד — דבמימרות האמוראים טעמי ההלכות (השגה) הם בהעלם, עי"ש (בחי' „מעשה" שבתורה גופא).

*37) אגה"ק סו"ס ט.

השלימות בזה און אין זיין ביטול עצמו — ער וויל נאָר קומען צום אמתית דבר הגלמד — עבודה) פון מוחין (וואָס איז דעם איז כל חד לפום שיעורי׳ דילי׳), נאָר אין דער תוצאה בנוגע צו עבודת המצות — וואָס „תורה[38] אחת ומשפט אחד לכולנו בקיום כל התורה ומצות בבחי׳ מעשה״

וואָס איז אַרויסגעקומען פונעם טעות פון אַלע מרגלים בשווה — אַז עס דאַרף ניט זיין עיקר העבודה אין עולם המעשה.

און דאָס מיינט „לא עלתה בידינו אלא אחד״: דאָס וואָס איז „עלתה בידינו״ אין אונזער עבודה פון שמות המרגלים, איז דער ענין „אחד״ ונקודה משותפת פון זיי אַלע — ווי עס מוז זיין די עבודה פון מעשה, וואָס זי איז בשווה[39] ביי אַלע אידן אין אַלע דורות, אָן קיין חילוקים[40].

און די באַוואַרענישׂ איז מרומז אין „סתור, שסתר מעשיו של הקב״ה״: דער אויבערשטער האָט באַשאַפן עולם העשי׳ (מעשה הקב״ה) מיט דער כוונה אַז אידן זאָלן אים „בויען״[41] — מאָכן דערפון א דירה לו ית׳; און דעריבער, דורך ניט מאָכן מעשה המצות דעם עיקר איז מען ח״ו סותר מעשה הקב״ה — דער עולם העשי׳ בלייבט ח״ו א צעשטערטער, ניט קיין אויפגעבויטע דירה לו ית׳[42]. ויתרה מזה — ע״ד מחז״ל[43]: כל דור שאינו נבנה (ביהמ״ק) בימיו מעלין עליו הכתוב כאילו הוא החריבו.

קען מען דאָך פרעגן: וויבאַלד אַז דער אויבערשטער האָט באַשאַפן די וועלט מיט אָט דער כוונה און ער איז כל יכול ואין מעכב בידו — ווי קען א איד, א נברא, סותר זיין מעשה הקב״ה (און ניט דערלאַזן אַז די כוונה זאָל זיך אויספירן אין יעדן פרט פון דעם עולם העשי׳) ?

[בשלמא וועז די כוונה וואָלט ניט אַרויסגעקומען אין דיבורו ית׳, וואָלט מען געקענט ענטפערן, אַז וויבאַלד דער רצון איז פאַרבליבן אין מחשבתו ית׳ (וואָס איז העכער פון א „זולת״ — וועלט), איז עס ניט מכריח דעם אדם[44]:

וויבאַלד אָבער אַז דער רצון ה׳ אַז מען זאָל זיך פאַרנעמען מיט דער עבודה פון מעשה איז אַרויסגעקומען בגלוי, אין א ציווי בדיבור — איז דאָך דיבורו[45] של הקב״ה מעשה[44], היינט ווי קען א איד סותר זיין מעשה הקב״ה ?]

איז דער תירוץ אויף דעם, אַז דער „סתור״ איז „בן״ — א תוצאה[46] פון — „מיכאל, שעשה עצמו מך״, וואָס דער פירוש הפנימי אין דעם איז, אַז עס רעדט זיך (ניט נאָר[47] וועגן דער פעולה

---

38) תניא רפמ״ד.

39) להעיר מענין שער הי״ג — השווה לכל נפש — ראה שער הכולל בהקדמתו. וראה במקומות שנסמנו בהערה 36.

40) ועפ״ז י״ל ד„לא עלתה בידינו אלא אחד״ הוא ע״ד „בא חבקוק והעמידן על אחת״ (מכות בסופה. ועי״ש בחדא״ג מהרש״א).

41) ראה לקו״ש ח״ו ע׳ 14 ואילך.

42) ראה עד״ז מאור עינים פרשתנו.

43) ירושלמי יומא פ״א ה״א (קרוב לסופו).

44) ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 132 הערה 3, ח״ו ע׳ 65 הערה 46, וש״נ. וראה גם לקו״ש ח״ה ע׳ 66 ובהנסמן שם.

45) ראה ב״ר פמ״ד, כב. ועוד.

46) ע״פ המבואר בפנים יומתק זה שבתנחומא פרשתנו (ו׳) דרש רק „סתור״ (משסתרו א־ל מן העולם) ו„נחבי״ (שהחביא את דבריו) — ולא „מיכאל״ ו„ופסי״ [ועד״ז בבמדב״ר (שם, י׳) דרש רק „סתור״ (משסתרו מן העולם)] — כי העיקר בעבודה הוא שלילת „סתור״ ו„נחבי״, ו„מיכאל״ ו„ופסי״ הם רק הסיבה כו׳.

47) כי גם לפי׳ השני שבפנים קאי גם על פעולת המרגלים, כפשש״מ — כי ע״י ש„סתר מעשיו של

פון מרגלים, נאר) וועגן כביכול, דעם אויבערשטן: כדי אז א איד זאל האבן בחירה חפשית, האט דער אויבערשטער כביכול זיך געמאכט „מך" וחלש (אז זיין דיבור זאל ניט מכריח זיין מעשה האדם) — ער האט געגעבן א אידן דעם כח צו טאן ח"ו היפך רצון השם, ביז צו קענען סותר זיין מעשה הקב"ה.

יו"ד. קען מען א טעות האבן און מיינען אז די איינציקע זאך וואס מ'דארף זיך באווארענען בדורות וואס נאך הראשונים, נאך אבותינו, איז אז עס זאל ניט פעלן אין מעשה — אויף דעם זאגט ר' יוחנן „אף אנו נאמר בן ופסי, נחבי שהחביא דבריו של הקב"ה": אויך ביי אונז דארף אויך זיין די באַ־ווארענישׂ ושלילה פון „החביא דבריו של הקב"ה"[48] — ווייל דוקא דורכדעם איז די עבודה פון מעשה כדבעי:

„דבריו של הקב"ה" — בדבר ה' שמים נעשו, דער דבר ה' וואס איז מחי' יעדן נברא (מעשה הקב"ה);

דארפן זיך באווארענען פון „החביא דבריו", אז די מעשים מוזן זיין אין אופן אז מען זאל אין זיי זען דעם דבר ה' (דבריו[49] של הקב"ה) וואס איז מחי' די מעשה —

ווייל, ווי גערעדט שוין פיל מאל[50], כדי אז די דירה לו ית' אין עולם העשי' — וואס אידן „בויען" דורך דער עבודה פון מעשה — זאל זיין א „ליכטיקע" (ד.ה. אז אלקות זאל דארטן לייכטן בגלוי), איז עס דורך דעם וואס די מעשים פון א אידן זיינען „ליכטיקע" מעשים, מ'דערהערט אין אלע מעשים דעם דבר ה' וואס איז זיי מחי' (ובמילא ווערט די עבודה געטאן מיט חיות כו').

און „נחבי" (החביא דבריו כו') איז „בן" — א תוצאה פון — „ופסי, שפיסע על מדותיו של הקב"ה": דאס וואס ביי א אידן קען זיין ח"ו „החביא דבריו של הקב"ה" (ער דערהערט ניט דעם דבר ה' וואס איז מחי' יעדן נברא), איז מצד דעם וואס ער היפט איבער די עבודה מצד מדות (וואס נעמען זיך פון „מדותיו של הקב"ה"[51]):

דורך מעורר זיין אן אהבה לה', איז דער גילוי אור אלקי בנפשו וועז ער איז נאך העכער פון וועלט, גיט דעם כח[52], אז אויך וועז מ'פארנעמט זיך מיט דברים גשמיים (מעשה) זאל ניט זיין „החביא דבריו של הקב"ה".

יא. דערמיט וועט מען פארשטיין דעם דיוק „אף אנו נאמר":

הקב"ה מגלה כח בחירתו לעשות נגד רצונו ית', ונמצא שכאילו הוא עושה (שונאו של הקב"ה) מך, וכלשון חז"ל (איכ"ר פ"א, לג) „מחישין כח גדול של מעלן". וראה ספרי לברכה לג, ה.

48) ואי"ז סותר ל„לא עלתה בידינו אלא אחד" — כי (נוסף ע"ז שהעבודה לשלול „החביא כו'" אינה כמו שלילת טעות המרגלים, כדלקמן סעיף יא, הרי) בעבודה זו יש חילוקי מדריגות, ואינה דומה להשלילה ד„סתור כו'" שהיא באופן שווה לכאו"א מישראל בכל הזמנים (לא עלתה כו' אלא אחד), כנ"ל בפנים ס"ט והערה 40.

ועפ"ז יומתק מה שבמדב"ר ות"ב (דלעיל הערה 5) דרש רק „סתור" ולא „נחבי" — כי העיקר מה שנוגע בעבודתנו עתה לכאו"א באופן שווה הוא רק „סתור כו'" (מעשה).

---

*) וי"ל שלכן ביקש משה אחרי חטא המרגלים דוקא (פרשתנו יד, יז) „ועתה יגדל נא כח אד' גו'", להוסיף כח בגבורה של מעלה (איכ"ר שם) — תמורת „עשה עצמו מך".

---

49) עפ"ז יומתק השינוי: במאמר ר' יצחק (ע"ד העבודה דמעשה) נקט „עלתה בידינו", ובמאמר ר' יוחנן (ע"ד העבודה ב„דבריו כו'") נקט „אף אנו נאמר".

50) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1053-54. ועוד.

51) ראה תניא רפ"ג: שנשתלשלו מהן כו'.

52) עדמ"ש בתניא ספי"ב.

דאָס וואָס ביי די מרגלים איז געווען „החביא דבריו של הקב״ה״ האָט זיך געגומען מצד דעם וואָס זיי האָבן געוואָלט בלייבן אין עולם המחשבה (וואו עס לייכט בחי׳ מחשבתו של הקב״ה) און ניט אַראָפקומען אין עולם הדיבור (דער דבר ה׳ וואָס איז זיך מתלבש אין וועלט [53]), אַזוי אַז דער דבר ה׳ פֿאַרבלייבט בהעלם (החביא) אין וועלט;

און דער „נחבי בן (אַ תוצאה פון) ופסי׳, שפיסע על מדותיו של הקב״ה״ ביי זיי, איז ווייל זיי האָבן געוואָלט איבער־שפרינגען די דרגא פון „מדותיו של הקב״ה״ — וואָס האָבן אַ שייכות מיט וועלט (ווי מדות פון אַ מענטשן וואָס זיינען פֿאַרבונדן מיט אַ זולת) [54] — און נעמען גלייך פון „מוחין״ דלמעלה וואָס „קדמו לעולם״ [54] [וואָס דאָס איז די סיבה פון דעם העלם אין „דבריו של הקב״ה״ — אין ספירת המלכות].

משא״כ „אנו״, מיר דאַרפן זיך באַ־וואַרענען פון „נחבי בן ופסי״ אין דעם פֿאַרקערטן קצה: מ׳זאָל זיך ניט מסתפק זיין מיט מעשה אַליין, נאָר אויך טאָן אין די העכערע דרגות העבודה פון „דבריו של הקב״ה״, אין „מדותיו של הקב״ה״.

יב. אַ איד קען דאָך מיינען: אמת טאָקע אַז אויך אין די דורות האחרונים דאַרף זיין (ניט נאָר מעשה, נאָר) אויך עבודה פנימית פון מוח ולב — וויבאַלד אַבער ער געפינט זיך אין „בחי׳ רגלים ועקביים״, איז די עבודה ניט מיט אַן אמת (ס׳איז ניט שכל שבראש און מדות שבלב — נאָר ווי שכל ומדות זיינען אין „רגלים ועקביים״) — היינט ווי קען דורך זיין עבודה זיך אויספירן די כוונה פון „דירה בתחתונים״, וואָס דערצו פאַדערט זיך (ניט נאָר מעשה אַליין, נאָר) אויך די עבודה פון תלמוד [55], וואָס באַלייכט די עבודה פון מעשה?

איז דער ביאור אין דעם: וויבאַלד אַז אַלע אידן פון אַלע דורות זיינען קומה אחת שלימה [56] — קומט אויס, אַז די עבודה פון די פריערדיקע דורות איז דער מוח ולב פון אונזער עבודה (אין „רגלים ועקביים״) [57], ובמילא איז אין אונזער עבודה במעשה המצות אויך פאַראַן בהעלם [58] די כוונת (ראש ולב) המצות.

און דאָס איז וואָס ר׳ יצחק באַוואַרנט גלייך אין אַנהויב פון זיין מאמר — „דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מרגלים על שם מעשיהם נקראו״:

אמת טאָקע אַז אין אונזער עבודה בפועל ממש איז „לא עלתה בידינו אלא אחד״ (כנ״ל בארוכה), אַבער אַלעס וואָס האָט זיך געטאָן אין דער עבודה פון „אבותינו״ (וואָס אין דעם דאַרף זיין די באַוואַרעניש פון אַלע שמות המרגלים) איז „מסורת בידינו״ — איז דאָס דאָ „בידינו״, אין אונזער עבודה,

---

53) והתהוות העולם הי׳ ע״י עשרה מאמרות, בדבר ה׳ שמים נעשו.

54) ראה ד״ה איתא במדרש תילים תרנ״ג (סה״מ תש״ח ע׳ 271 ואילך) פ״ב. ובכ״מ.

55) ראה ג״כ לקו״ש ח״ח ע׳ 190. לקו״ש חי״ז ע׳ 307.

56) ראה סהמ״צ להצ״צ מצות אהבת ישראל רפ״א. ועוד.

57) ע״ג״כ תניא פ״ב (ושם, גם לענין ראשי אלפי ישראל שבכל דור ודור גופא).

58) עדמ״ש בלקו״ת שה״ש (הובא לעיל הערה 37) דבמימרות האמוראים כלולים בהעלם כל טעמי ההלכות, ע״ש (ובפ״ג שם).

[נאָר דאָס איז באופן פון מסורת א מסורה כללית — בהעלם, און „לא עלתה" פון גלות והעלם והסתר דיריד דורות האחרונים,

און בנוגע צו עבודה בפועל איז „עלתה בידינו אחד"[59], די עבודה פון מעשה]

---

59) ע"פ המבואר בפנים — דב„אחד" זה כלולות כל העבודות דאבותינו — תומתק יותר השייכות ד„לא עלתה בידינו אלא אחד" ל„בא חבקוק והעמידן על אחת" (ראה לעיל הערה 40).

און דעריבער וועט דורך אונזער עבודה אין מעשה נשלם די כוונה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

(משיחות ש"פ שלח תשכ"ג,
ש"פ קורח תשכ"ח)