

Very much regret

new 293(1)

רוח אף בדברים שאסורה תורה כשהותי הוז, דהיינו שהמתאות לוה היהת עד יותר מהמתאות לגשמיים, כל החטאיהם בערו מלכים האדיקים בלבד מה שובחו בבמות לשמיים, והוא משומש להאדם מהתאות לקדושה ולענני רוח, ולכון לא נמנעו אף שאסורה תורה כיון שהשיבו עמי"ז ישיגו יותר קדושה ולא יצטרכו לחוכות זמן רב עד אשר יוכלו לבוא למקדש, אבל כיון שרואין שגם בדברים גשמיים שיר' קדושה בלבד שום דבר כקדשות א", רואין שرك רצון הש"ה הוא ערשה קדושה וכונגד רצונו הוא טומאה בין בגשמיים בין ברוחניים.

אעבהה נא ואראה את הארץ המושב [ג כה].  
חוינן שאף דאייכא בדברוי חז"ל [סוטה  
יד א] על מה שרצה משה לעבור את הירדן וכי  
לאכלי מפריה ציריך אלא לקיים מצות התלויות  
בה, מ"מ מצינו גם שרצה אף להיות עופ לערbor  
את הירדן [ד"ר יא י]. אף שעלאו בר מצות הוא,  
אלמא דעתם להיות במקום הקדושה הוא דבר  
גודול, מכיוון שהש"ת הקדיש מקום זה יש  
להשתדל להיות שם, ופשטו שגם המצאות היא  
בשביל זה לדור במקומות הקדושה אף שלא יודמן  
לו לקיים שם מצות התלויות בארץ, וכן גם  
יש מצות בירושלים יותר מבשר א"י, אף  
דיליכא מצות התלויות בירושלים בלבד המצאות  
דעתי חומה שלל אדם כייש לו מחוויב לבוא,  
נמצא שעצם הדירה איינו מביא יתר מצות, ורק  
בשביל הקדושה היא המצאות. ונראה בוות גם  
עוני גדור שאף בדברים גשיים שיק לחתקડש  
אם הוא רצון הש"ת, ולא יאמר האדם שرك  
בענינים רוחניים שיק קדושה ונגדות שוה  
אפשר להביא לטעות שירצה להתקלב בעניני

אַבְרָהָם וְאֶרְחָם הַתְּהִרְצֵן לֹא זָכָר גַּעֲנָר שִׁירְוֹן סָהָר הַטְּוֹב הַמְּגֻבָּר וְלִבְנָנוֹן. בְּנֵי  
מְמָפָן לְאַבָּה כָּל חֲדִיקָות הַלְּגָזָן דִּסְילְלָל וְאֶרְחָם הַתְּהִרְצֵן וְלִמְסָדָן  
סָמְקוֹס הַצָּר סָמְךָ נָעֵנָר שִׁירְוֹן, וְגַם לְמָה מְזִיכֵּר הַלְּגָזָן הַצָּר עַלְיוֹ מְבוֹרוֹ צָהָל  
סָמְכוֹן גַּת סָמְקָדָשׁ, וְלִמְסָדָן קָוָרָה לוֹ כָּמַן קָסָס נָגָנוֹן? לְאַנְסָה קָצָה, לְפִי מה זָהָמוֹן  
צָהָל (צָ"ק קוֹטָס דָּבָר), מִפְּנֵי מה נְמַתְּלוֹת מְהַבָּה דָּבָר יְהִוָּה לְכַנֵּס לְהִרְצֵן, וְכֵי  
לְאַכְלָן מְפָרִיס הַוְּהָדָר? הַלְּמָה, סְרָבָה מְדוֹת יְהָדָה צָחָלָיִן נְהִרְצֵן. הַכָּנֵס  
כִּזְיָן חַתְּקִימָנָה עַל יְהָדָה. וְעַל זֶה קָצָה, בְּרִי לְבָרָן סְפִינָה וְשָׂגָן וְכָל יְמִילָת צִיְּנָה  
וְרְלָגָן וְחַלְיָן צָעֵט הַמְּנָסָה לְמָרָן יְסָרָאֵל מְחַצֵּעַ כְּמַנוֹּלָר נְמַנְיָה (יְהִוָּס פָּגָ"ז מַ"ג  
וְצָפִירָה הַרְעָבָה) סָס וְגַם נָמָמָה אֲנִיעָתָה פָּרָק סְפִינָה וְצָרָעָה (צָס). וְלְפִי זֶה סִיסָּה  
מְהַבָּה צָפִיר יְכוֹל לְקִיָּים מְדוֹת הַתְּלִוָּה צָהָרָן, וְלִמְסָדָן תְּמָלוֹת דָּקָה לְכַנֵּס לְמָרָן?  
וְיִגְּנָם וְהַסְּעָמָרָוּ צָהָל, לְאַנְסָן לְאַבָּה כָּמַן קָסָס הַמְּגָזָן צָפָה הַקָּצָה צָעָה דָּרָאֵל  
חַמְטוֹת, וְכֵי דָמָה יְטָרָךְ צָהָל נְצָפָוק לְתַחְמָתוֹ עַל גַּנְיִי יְסָרָאֵל כְּמַחְצָן צִית הַמְּקוֹדָשׁ  
נְצָנִילָם, וְלָמָס הַיָּס מְהַבָּה בְּנֵבָה לְתַחְמָתוֹ עַל גַּנְיִי יְסָרָאֵל נְמַתְּלוֹת  
וְלְאַחַן יְכוֹלָה נְעָזָבָת גַּמְעָה יְהָדָה עַל מְצָבָה וְלִמְסָדָן כָּל הַבָּית יְהִירָה וְסִיסָּה (צָס)  
כִּיְמִית צָפָן חַמְתוֹן עַל גַּנְיִי יְסָרָאֵל כָּל-צָרָב סִין קוּטְלִיס, וְלֹאֵן סִינְגָּז מְקָצָב כָּל  
סְפָנִיות צָלָמָיִם יְכַנֵּס מְהַבָּה לְמָרָן יְסָרָאֵל כָּל-צָלָמָיִם וְלֹאֵן סִינְגָּז לְתַחְמָתוֹ עַל גַּנְיִי  
יְסָרָאֵל, וְיַוְיכָל נְצָפָוק לְתַחְמָתוֹ עַל גַּנְיִי יְסָרָאֵל. מְחוֹסָה מְרָעָה יְהִוָּה כָּל-זָהָם

ונמען גענמען, דכוו זסחטעלן עלייסס צכל עט זקטלוין, כן יתפֿלן עלייסס הא יונטעלן כל זו חאצ' צאנית שמאקדז גענמעו יכפר עלייסס, ויגען עלייסס צעלט יונטו לדי' קטע, ולט' יען ח'ו נידי כך צינטראך פ' צאנית לאפֿזק הָתְמַתּוּ עַל צִדְלָל צהילם, ולבן לער ווילגנון כאו צהילרין צ'יל, לעם נקרלה צווע נצענן, צהילגען עוונוטוינס צל יטראלן. הענדראס נט' ווילרטס מות קהילן.

## "בל תוסיפ" מצוה חדרשה על תרי"ג

ר, ב לא תומיטו... ולא תגרעו  
 אייסור "בל תוסיפ" הוא أول המצווה היחידה אשר אינה כתובה בארכובע  
 החומשים הראשונים של התורה וכותבה פעמים בחומש דברים. חז"ל בספר  
 מתייחסים לאייסור בל תוסיפ שבספרת ראה (יג, א) ולא זה שבפרשנו.  
 מקובל ליחס זאת לכך שהספר העוסק בחלק ההלכתי של החומש, רק מתייחס  
 אחרי ההקדמה הארוכה המסתירמת לקראת פרק יב שבפרשת ראה.

(3)

ט' ג' ט' ט'

ט' ג' ט'

אולם עיון עמוק בשתי הפרשיות, הן בניסוח האיסור והן במסגרת אשר  
 בה האיסור כתוב, יגלה לנו שאין כאן עניין של 'משנה תורה' (כפילות) במשנה  
 תנורה, אלא אولي שתי מצוות שונות או שני קלקיים והיבטים שונים שבמצוות  
 אמרת. חז"ל ובעקבותיהם רשי' ורמב"ן וגдол' המפרשים פירשו, שאיסור בל  
 תוסיפ חל על שינוי פנימי בתוך המצווה, כגון חמש טוטפות בתפילהן, או בזמן  
 שהמצוות נהוגת, כגון הישן בסוכה בשבני עצרת וכדו. היה זה הרמב"ן אשר  
 כתב כי איסור בל תוסיפ אף יכול על המוסיף מצווה מעבר לתרי"ג, וזה לשונו  
 (דברים ד, ב): ...ולפי דעתך, אפילו בדא בלבו לעשות מצווה בפני עצמה, כגון  
 שעשה חג בחודש שבדא בלבו כירבעם (במלכים-א יב, לג) עובד בלאו (של  
 בל תוסיפ).

הרי לפניו מישור חדש באיסור בל תוסיפ. לא הוספה בגוף המצווה לבדה  
 אסורה, אלא תוספת מצווה על המצויות שניתנו למשה בסיני נחשבת אף היא  
 לעבירה על בל תוסיפ. ואמנם לכארה תמורה הדבר, וכי לא קל וחומר הוא?  
 הרי אם עוברים על בל תוסיפ על ידי תוספת חלק בתוך מצווה קיימת, כאשר  
 מניין תרי"ג נשאר שלם, כלום לא נעבור על בל תוסיפ כאשר מעיזים להוסיף  
 מצווה חדשה לגמר?!

ט

הרמב"ן אמר את סברתו בלשון 'ולפי דעתך', זהה לשון המקבילה ל'יראה  
 לי המופיע ברמב"ם משנה תורה, שפירשו שאין לו מקור ברור בחז"ל. והנה  
 לפניו מקור מקביל שאף הוא קבוע כרמב"ן. מדרש לך טוב, פסיקתא  
 זוטרתא: "לא תוסיפו על הדבר, ולא תגרעו". מה גורע שמחל מצווה, אף  
 מוסיף שמחל מצווה, כגון (החג) שעשה ירבעם בן נבט בחודש שבדא בלבו.

ט' מוסיף שמחל מצווה, כלום לא נעבור על בל תוסיפ כאשר ירבעם בלבו.

ולהבהיר העניין, הרי לפניו הפסוקים בעניין ירבעם.  
 מלכים-א (יב, לב) "זיעש ירבעם חג בחודש השמיני בחמשה עשר יום  
 לחודש, חג אשר ביהודה, ויעל על המזבח, בן עשה בבית אל לזבח לעגלים  
 אשר עשה, והעמיד בבית אל את כהני הבמות אשר עשה".

ט' פסוק לג "ויעל על המזבח אשר עשה בבית אל בחמשה עשר יום בחודש  
 השמיני בחודש אשר בדא מלבו ויעש חג לבני ישראל ויעל על המזבח  
 להקטיר".

ט' ומפרש הרדי"ק (ד"ה בחודש השמיני): החליף החודש השביעי בשבני  
 להרחק ירושאל עוד מחוקות ירושלים. או אם יהיה בישראל שירצו לכת  
 בחג הסוכות בירושלים, כמו שאומור (דברי הימים-ב יא, טז) "הנותנים את  
 לנגבם לבקש את ה' אלקינו ישראל באו ירושלים לשובות", עשה הוא חג בחודש  
 השמיני. כי כבר שבו לביתם הוהילם לירושלים, ויהיו שם בבית אל בחג  
 אשר עשו מיראת המלך, עכ"ל הרדי"ק. לפי הפירוש הראשון של הרדי"ק  
 (החליף) אין כאן תוספת על מצווה עליה לרוגל, כי אם שינוי פנימי בתחום  
 המצווה, ככלומר בזמןה. במקום לחוג את חג הסוכות בחודש תשרי, קבוע את  
 מועדיו לחודש מרחשון. אמן מעיך עליון התנ"ך שזאת "בדא מלבו", אבל  
 בדור שירבעם ידע היטב לבסס את 'חידוש' שלו על הבנה מחודשת ולמדנית'  
 בסוגיא בתורה.

(2)

ט'

השכיל לעמוד על כך אחד מגאוני ליטא מתיקופת הזוהר שלא הלא היא תקופה וולווין, הגאון רבינו יהושע הלר (העליר) ז"ל בספר **אהל יהושע** (ליקוט ב' מהדורות ירושלים תשנ"ד), וזה לשונו: "...**זיעש ירבעם**"... ופירש רשי": דרש להם הוא חדש האסיף, ובו ראיי החג להיות, עכ"ל. ולהבין עניין דרשו אשר בדיא מעצמו בלי קבלה, אחרי אשר אנחנו יודעים כי ירבעם היה גדול בתורה מaad, כמו שאמרו ז"ל בחילק (סנהדרין קג, ב)... והנה חוג הסוכות מצינו בתורה שקבוע לו זמן בחמשה עשר יום לחודש השבעי, בא בשני מקומות, והם: א. בפרשת אמרור (ויקרא כג, לט) כתוב "בחמשה עשר יום לחודש השבעי באספכם את תבואת הארץ". ב. בפרשת פנחס (במדבר כט, יב) "זבחמשה עשר יום לחודש השבעי מקרא קודש". **ובחמשה מקומות מצינו שצottaה עליון התורה בלי קביעת זמן בחודש,** רק תלתה אותו בזמן האסיפה של תבואה,

והם: (א) "זוהג האסיף" (שמות כג, טז), שפיטיה ذקרה: חוג הבא בזמן  
האסיפה... (ב) "באספך את מעשיך" (שם שם). (ג) "זוהג האסיף תקופת השנה"  
(שם לד, כב). (ד) "באספכם את תבואת הארץ" (ויקרא כג, לט). (ה) "באספנ'  
מגרנן ומיקנק" (דברים טז, יג).

[ומוסיף הגאון ר' הלר ז"ל לברא את המדרניות של ירבען] וסביר ירבען ודרש שיעיקר קביעת חג הסוכות הוא בזמן אסיפות התבאות, ואם יתאחר זמן

האסיפה, יאחורי החג גם כן. ומה שכותב שתי פעמיים "בחמשה עשר לחודש השבעי", הוא משומם דרוב הפעמים הוא כן, ולא דבר הכתוב אלא בהוה.

ולבן בעתו (של ירבעם) שנתאהרה זמן הרבעיה וכמו שיעידה התורה (דברים יא, טז) "יסרתם ועבדתם וגוי ועוצר את השמיים" וגוי – ונתאהר גם כן זמן

אטי'ת התבואה, בדא מלבו לפי דרישתו לעשות החג בחמשה עשר לחודש השמיני. קבוע יום חמישה עשר כמו שכותב בתורה, ואיתר חדש אחד להסכים

עמ' ז. "הנשׁתְּבָדֵל". **הנשׁתְּבָדֵל** ג'רל אט' ג'רלונ'ו "האטט'ר"

אם יהיה הפרוש של "באספן" – בזמן האטיוף. אבל אם נזוז באנטן – בפטולות גורן ויקב' [כלומר, **באמצעות החומרים האלה**] כדרישת רבי דודו, מושגתו השוואת גין נו) ורבו יונינו (בחיבור יב א) בינה היפוי של "חג"

הנוגא בראש והשנה (לט, א) זובי הונן (בשנהו ב, גג, גג) גנו האבון ע"ש האסיף" אינו שבא בזמן אסיפה או קבוע, רק שהוא שם החג על שם השוסכה מיבורת בתקומת נורו ויבר. ואנו מוקם לדרשת של דופי של ירבעם, עכ"ל

הגאון ר' הילר, תלמידו של רבי חיים מווולוזין זצ"ל.

אם כן, לא 'דפורמי' היה ירבעם אלא למדן מן המדריגת הראשונה. מטרתו היה בורוחה – לחרחיק את ישראל מבית המקדש ומן התורה הנאמנה. אבל

האמצעי היה על ידי בית המדרש של פשוטו של מקרה! הרי "אחרי ריבים להטוטן". ואם חמש פעמיים קבועה התורה שזמן חג הסוכות הוא בעת האסיף,

וורק פעמיים קבעה את המועד ט"ו בתשרי, על כרחנו לומר ש"באספּן" = בזמן אספּן הוא הקובע. ויקוב פשוטו של מקרה את ההר של המדרש המפרש

**באספּן** = באמצוות מה שאתה אוסף. מאות בזמנים לפני האזעקה הביאו תוסים סלל הלמן ירבעם את הדרך להפיגן חרדיות לדבר ה', כאשר

**ירבעם בן נבט ואלו שבאו אחריו** (הצדוקים, הקראים, המשכילים ואנשי פוסקים הלכה אליבא דפסוטו של מקרא).

האקדמיה ועוד) שכחו את דברי הרמב"ן שחזק"ל קבעו ש"אין מ庫רא יוצאה מיד פשוטו", ולא אמרו ש'אין במקורה אלא פשוטו. לא השיכלו להבין כי השאלה אינה מהו הפשט, כי אם מה מלמד הפשט במסגרת השלימות המוחלטת של שיבוניות פונם בחרותה. האומר ש"עין תחת עין" הוא ממש צודק אויל אלiba

प्रायः विमुक्ते (६)

ד', ב'). לא חסיפו על הדבר גור' ולא הגרעו ממנה וגור' עינכם הראות את אשר עשה ה' בבעל פeur וגור'.

מהמשך הפסוקים נראה שכאלו יש  
אייזו שיכוכת בין חטא בעל פעור ובין האיסור  
להוסיף ולגרוע מצוות התורה, וכבר עמדו  
למה מהמפרשים על השיכוכת בינויהם. וכן  
מצינו קשר זה בספר יהושע, כשהשלחו  
השבטים את פנהס ואת נשייאי ישראל  
לזהיר את בני גד וראובן שלא לעשות  
לעצמם מזבח נוסף על זה שהיה בשילה  
אמרו להם "מה המעל הזה אשר מעלתם גוי  
בבנوتכם לכם מזבח גוי המעת לנו את עון  
פעור אשר לא הטהרנו ממנו עד היום הזה  
וגו'", הרי שהשתמשו בחטא זה בכדי  
להוכיחם על עון עשיות מזבח נוסף, וצריך  
לברר הקשר שביניהם.

ואולי ייל שבני ישראל חשבו או דימו  
שהל ידי עבדות בעל פעור יורדנו מעל  
עצמם את רגש הבושה הטבעי שנחוננו בו,  
והם הרגישו שבושה זו מעכבה מכעדים  
מלחתפת נזורה נכוונה שהרי לא הביישן  
למד, ולכן חשבו "להוסיף" על התורה  
ולפער עצםם ברכמים — שהיא תחבולת  
גוזלה להתגבר על ברשותם. ויתכן שגם  
באמת החכונו לbezות את העבודה זהה על  
ידי מעשה נתעכ זה, אבל מכיוון שכך היא  
דרך עבודהה א"כ חייכים הם וכambilואר  
ברמבי"ם הלכות ע"ז [פ"ג הל"ב], וויצא  
שאף שהם חשבו שהם מוסיפים על התורה  
מ"מ נמצאו גורעים ממנה. ולכן כשיוציאו  
התורה שלא יוסיפו על מצות התורה

השתמשה בחטא בעל פעור כמשל ודוגמא  
להראות מה קורה כאשר מדמים בני אדם  
להוסיף על מצוות ה', ועיזו בונ'

דפסת. אבל הקובע שרואובן אשר הוציא את העין של שמעון נגעש בזה  
שמוציאים את העין שלו – כופר בכל התורה כולה. כי הפשט י'פשט  
והחדש י'דרש, ואלה ואלה דברי אלקים חיים, ווהלכה כמדרשי, והפשט  
ילמד וילמד פן נוסף של אמונות ושלימיות התורה.

ומדרשת הדופי של ירבעם הלמדן אשר השביל ויצד עמל עלי חוק, ולא  
בלי חוק, אנו ממשיכים אצל גוזלי האחראונים. היה זה הגר"א מווילנא אשר  
השビル להראות שני הסוגים של בל Tosifah (בגוף המצויה או מצוה חדשה)  
מעוגנים בפשותו של מקרא. על פי הכתוב בפרשת ואתחנן ובפרשת ראה.

**אזרחות אליהו** (דברים יג, א): "את כל הדבר וגוי' נשמרו לעשوت לא תוסף".  
**פירוש להוסיף על גופא מצוה**, כמו על לולב וציצית, לא יפחחות מרובע  
ולא יוסיף על ארבע. מכאן אמרו [זבחים פ, א) לא יוסיף מתנה אחת (של  
דם) על מתן ארבע [קרובן הדורש ארבע מתנות], ולא על מתן אחד [קרובן הדורש  
מתנה אחת של דם בלבד]... ומזה שנאמר בפרשタ ואתחנן לא תוסיפו על הדבר  
ולא תגרועו ממנו", דרשו שלא יוסיפו על תרי"ג המצוות. כי בתחללה [כלמוד]  
לפני דין בלב Tosifah שבפרשת ואתחנן] אמר, "שמע אל החקים ועל המשפטים  
(תרי"ג) אשר אנכי מלמד אתכם לעשות", ועל זה אמר "לא תוסיפו על הדבר  
אשר אנכי מצווה אתכם לעשות". ובפרשה זו (ראה) אמר, "את כל הדבר" [=כל  
מצוות ומצוות], דרשו חז"ל שבאותה מצווה גופא לא תוסיפו ולא תגרועו, עכ"ל  
הנרא".

**נ** הרי פשותו של מקרא בקדושה ובטהרה. התורה אוסרת תוספת על מנת  
המצוות בהביהה בפרשת ואתחנן את האיסור אחרי האזהרה לשמעו "אל  
החקים ואל המשפטים" (=תרי"ג). בפעם האחרית כתוב האיסור של בל תוסיף  
אחרי האזהרה לשמור את "כל הדבר", כלומר דבר דבר בשלימותו ("כל" =  
רולו)

"כִּי זֶה כָּל הָאָדָם"

מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי ולשמור את כל  
מצוותי כל הימים" (דברים ה'כ).

לעכטן (7)

**בפסקוק** שלפני האחרון של מגלת קהילת נאמר: "סוף דבר הכל נשמע, את האלקים ירא ואת מצוותיו שומר, כי זה כל האדם".

**על הסיום של קהילת "כי זה כל האדם", אמר מורהנו פירוש משה (נוסך על "כפשוטו").**

**הכשרון** והיתרונו שיש לאחד על זה של חבירו – מתנת האלקים  
הוֹא. כלום יבואו בטענה לאדם על שאיןנו מטיב לנון או  
לצידר. אין לו לאדם אלא מה שחנןנו הבורא ית"ש, ואת זה עליו  
להקדיש ולנצל בדרך התوبة ביותר. כפי שהיה מתבטא הרב רבי  
וזואה זיע"א: בשםים לא ידרשו ממנו, על שלא היה גאנן אחד  
הגאנונים בדורו – אלא יתבעו ממנו, על שלא היה מה שזואה היה  
יכול להיות. כמו שאמרו חז"ל: "לפום גמלא שיחננא" (כתובות ס'ז).  
לפי כוחו של הגמל, מעמידים עליו משוא.

**כל** זה טוב ונכון בכל המדאות והכשרונות; מה שאין כן במדת היראה  
**יכל האדם** אם ברצונו, להגיע למדרגה הנעלה ביותר. כי  
 וזה זו שיעחת לכל אדם ("כי זה כל האדם") באשר הוא אדם, והכל  
 חוליו ברצונו ובנכונותו בלבד; כי "הכל בידי שמים, חוץ מיראת  
 שמים" (ברכות לגב).

כונה נוספת בסיום שנים עשר הפרקים, שבhem מהביל החכם מכל הבלים הכל הבל". אחריו כל התיאורים המליצים על אפסיות המעשים והעושים – עלול האדם לשקו באוש ובחדרון העשייה. כי למה להתייגע לריק ולהבל. וכך טמונה החכמה העמוקה של 6 ויזוכם מכל אדם: אם תשתית המעשים ומטעתם הנכسطת רפואה

ויזוקה ביראת אלקים ובקיים מצוטתו, – איזו נחוכות כל המעשים לחלק מהתחלת האדם, כפיו שmorph המפורסם על הפסוק בתהלים (פז"ו) "ה' יספר בספר עמי": איך סופרים אומות העולם? – הספרות העשירות והמאירות וכן הלאה מורכבות מאפסים, כשבראשם הסירה הדרושה. וכמה שיירבו האפסים הממוקמים מאחורי הספרה, כך יגדל הסכום; כך כמה שיתרבו המעשים שכונתם לשם שמים וקיים רצון הבורא, יגדל שכרכם – "כִי זֶה כָל האדם", וכך שנאמר: "בְּכָל דַּرְכֵךְ דַּעַהוּ, וְהִוא יִשְׁרֹ אֲרוֹחָתוֹךְ" (משל ג'ו). ולזה התכוון שלמה באמרו: "מה יתרון לאדם בכל עמל שיעמול תחת השם" (קהלת אג), ופירושו חז"ל (שבת ל'ב): "בעמל שתחת השם הוא דין לו יתרון – אבל בעמל שמעל וקדום השם יש לו; ואיזה הוא? – זה העמל בתורה".

#### ואהבת את ה' (ו' ח')

בתלמוד מס' יומא (פ"ו א') אמרו, ואהבת את ה', עשה דברים שיתאהב שם שם על ידה, ומפרש, שהיה אדם קודא ומשמש תלמידי חכמים והוא דברו ומשאו ומתנו בנחת עם הבריות. ויאמרו, אשרי זה שלמד תורה, כמה נאים דרכיה כמה מתוקנים מעשו וכו'.

ויתכן דראו לפרש כן את הלשון ואהבת את ה', ולא כפשטות לשינוי ענוגין, צי לאחוב את ה', יعن כי אהבתו היא ברgesch הלב, ורגש הלב לא ילקב צוין, כי הרגש איך שהוא כן הוא ולא יכנס לכל צוין, ולן פירושו דמוסב על פעולה חביבה בגוף, שותה אפשר להשיג, וצוי זה תbag האהבה.

ויתכן דמתעם זה לא כתיב במצות כבוד אב ואם חובת אהבה להם, יعن כי אחורי שהאהבה היא רק הרגשة בלב, לא יכול צוין כמש"ב, ובא הגזוי רק על כבוד שהוא במעשה ואפשר להוציאו, וכמ"ש בקדושין ל'א ב/ איזהו כבוד מאכל ומשקה ומלביש וכו'. ועינן מש"ב בס"פ חולדות.

וקרובה לזראי, זו היא כוונת הדרש בגמרה (שבת ל'א א') על הפסוק דרישה קדושים ואהבת לרעך כמוך "מה דעתך סגי, לחברך לא תעביד". וככרת דרש זה, צפ"י מה שתכננו, דכללו אי אפשר לצות על אהבתו.

6) מפני שזה תלוי ברgesch הלב, ואם כן לא שייך לומר בצווי – אהבתו. ועוד יותר קשה הצווי לאחוב לרעך כמו, כמו שאתה אהוב אותו ゾה למן מן הנמנעות, כי קייל אדם קרובי לעצמו (סנהדרין י' א') ווחידך קודמי" (ב"מ ס"ב א'). ולן דרש, שהאהבה מתבלט בשילוח, שלא תעשה לנו דבר כזה שאינך רוצה לעשות לך, וזה דבר שאפשר להשיג.

ובמקומות אחר פרענו הלשון ואהבת לרעך כmodo, אחר שודיעינו הלשון "כמו", דליי משפט הלשון הנרצה שתאהוב לרעך כמו שאתה אהוב את עצמן הי לו לומר ואהבת לרעך כגפשך (ולשונו הפסוק בפרשנה ראה י"ג ז, רעך אשר כנפשך), אבל "כמו" משמע שהוא כמו אתה וכמו קלהותות כמו אבן, כמו מים וכדומה.

ופרשנו עפ"י המבוואר במד' בראשית פרשה י"ט "של אומן שונא את בן אומנתו", מפניהם (שהיחסו לנוגע ומתהרה בפרנסת שלם, וכן בכל דבר עסוק ומשא ומתן), ואמרה התורה, ואהבת לרעך כmodo, שהוא כמו אתה, אם אתה אומן במלוכה ידועה, תאהוב את זה שגד הוא: אומן במלוכה שלך, או אם אתה סוחר בסחרה ידועה תאהוב את זה שסתור גם כן באותה סחרה, וכן בכל דבר וענין שייחסו בהם שני אנשים, כל אחד לעצמו, אל יחשוב כל אחד מהם, כי חברו נוגע בפרנסתו שלן, יען כי על האמת "אין אדם נוגע במתה שמכון לחברו אפילו מלא נימה" ומה שקצבוב לך מושם יתנו לך" (יומא ל'ח א' וב'), ולן תוכל לאחוב אותו.

וזהו באור הלשון ואהבת לרעך כmodo – רעך כזה שהוא כmodo, כמובא. ועינן עוד מה שתכננו באור עניין פסקו וזה במקומו בפרשנה קדושים (י"ג ז' יח' ז'יח)

1      **1** he entire book of Deuteronomy, when compared to the first four books of the Torah, is found to have a unique character, a personality all its own. Whereas in the other books of the Pentateuch the laws of Judaism are expressed in more or less direct legal form, and where the accompanying narrative is factual in nature, this fifth Book of Moses **6** is noted for its sweeping sentimentality, for its appeal to the heart and to the soul. The words *lev* (heart) and *nefesh* (soul) appear more often here than in all the other books combined. We are charged to uplift our hearts and souls, to give of ourselves emotionally, to experience Torah ecstatically, to feel it personally and intimately.

1      **11** In fact, the one word most characteristic of the book of Deuteronomy is *ahava* (love). We are to do more than obey God and follow Him. We must also love Him, we must experience His presence with our deepest emotions. We read, "Listen O Israel, the Lord your God is One. And you shall love the Lord your God with all your heart and all your soul and all your might" (Deuteronomy 6:4-5). And we are

later again told to love the Lord our God (11:1), and that He asks of us to love Him (10:12).

2      **21** But lest anyone here this morning believe that this is merely gaudy sentimentalism, a sort of fatherly advice, let that person be corrected quickly. The *Halakha* insists that love of God is a *mitzva*, a commandment. And as such it is a guiding principle of Jewish life. We are commanded to love God.

2      **26** And yet, this very idea, the idea that we are commanded to love, is a most perplexing notion. Maimonides and other Jewish philosophers were puzzled by it. They ask a simple, but a pointed question: How can you possibly "command" someone to love? Love is an emotion, a deep emotion, and as such is above, independent of, and detached from volition or will. You can command me to do or give or act or walk, and I can obey, but you cannot possibly command me to love or hate and expect me to obey, no matter how much I want to. I either love or I do not love. Many a parent has learned that lesson the hard way! How, therefore, do you account for terming the love of God a *mitzva*, a commandment?

3      **31** Perhaps one of the most beautiful answers given to this question is the one offered by the author of *Sefat Emet*, the renowned Gerer Rebbe. It is answer which bespeaks *ahavat Yisrael*, and which gives us a key to understanding the entire book of Deuteronomy. The Gerer Rebbe maintains that the question itself offers a clue to the answer. Since you cannot command love where it does not already exist, he says, and since the Torah does command such love, then the only logical conclusion is that there is ingrained in every Jewish heart a deep and abiding love for God and for Torah. There exists in every Jewish heart, as he calls it, a *nekuda*, a "dot" or spark of love for things Jewish.

4      **41** Sometimes that *nekuda* is too small to be of value, it is covered up with superficial rust, it is hidden by material desires and pursuits – but it's there. And the commandment to love God is the command to each and every one of us to be conscious of it, to develop that *nekuda*, to nurture it and express it. But the initial spark, the *nekuda*, is already there. Every Jew has it, whether he knows it or not. It is just that sometimes we must get rid of the dross and the drapes to be able to see it and appreciate it.

5      **51** The story is told of the famous sculptor, Michelangelo, who was at work on his great statue of Moses. As he was working, someone who was observing him was moved to remark, "How wonderful to watch a master at work. Here you take a mere slab of stone and make a Moses of it." But the artist turned to him and said: "You're mistaken. What happens is that I see Moses inside the stone, and I merely chip away the unnecessary parts of the stone so that you can see clearly what I saw

(10)

103

17138

PIN 22

PLS

(6)

in there before." So it is with the *nekuda* of love for Torah – it already exists in every Jewish heart. But we must strive to chip away the hard rock that so frequently encases it. For the love of God, we must do it.

Our modern thinkers have come to adopt the same technique. Educators no longer browbeat a child into learning something for which he has almost no natural aptitude. Instead they look for his possibilities, for his capacities, for his *nekuda*, and work on that, try to develop it and give it direction and expression. They don't beat it into the child; they pull it out of him. Psychology, too, under the influence of Freud and psychoanalysis, speaks of a *nekuda*, of a basic desire in every human being which reaches out in love. They call it the libido. That is the desire for love and affection which exists in every human being. In a child it is expressed as love for parents, then as love for playmates, and finally as love for a life-long mate. Judaism merely goes one step further and maintains that in addition to this libido, with its physical and sexual ramifications, there is also a spiritual libido – the *nekuda* of *ahavat Hashem* and *ahavat Torah*.

With this in mind we need never despair of the future of Torah Judaism either here or in Israel. Prophets of gloom have forecast the demise of Torah Judaism as much as two thousand years ago when the Pharisees were regarded as "done for." Assimilation was then supposed to win the field. Now we are told that we are all done for, and that "Canaanism," a primitive form of Near East jingoism that has caught the fancy of some unhappy young sabras, will replace Judaism and Torah altogether. Perhaps from a superficial analysis they are right. But so were the Sadducees right two thousand years ago, from a superficial analysis. The trouble is that they fail to reckon with the *nekuda*. It's only a dot, that bit of love for Torah – but oh, can it grow! How often have we seen people seemingly infinitely far from Torah return with a love and emotion that were amazing to behold. Who knows when the *nekuda* will break out, when the spark will be fanned into great flames of *ahavat Hashem* and *ahavat Torah*. The *nekuda* is unpredictable – but it's always there.

But, having gone this far and ascertained that in every Jewish heart there exists this *nekuda* of *ahavat Hashem*, let us proceed joyfully to the next happy thought. No matter how stern God is with us, no matter how strict and demanding He may seem at different times in history, He – so to speak – always has his *nekuda* – and that divine *nekuda* is *ahavat Yisrael*. God loves Israel, and shall someday prove it even more obviously, even as Israel loves God. For does not the Talmud (*Berakhot* 6a) relate that just as Jews put on the *tefillin* that contain verses professing our love for God, so does God, figuratively speaking, put on divine *tefillin*, in which is written, "Who is like your people Israel, a nation alone in the earth" (I Chronicles 17:21).

Yes, there is a *nekuda* in God too. And insofar as we develop the *nekuda* of love for Torah within us, does God develop the *nekuda* of love for Israel within Him. But whatever may be – the spark is there. And it is that which has insured our survival.

Nowhere can we find this lofty idea more beautifully expressed than in the inspiring words of Isaiah (49:14), with which we begin next week's *haftara*: "And Zion said, the Lord has forsaken me, and God has forgotten me." Israel despairs of ever gaining God's love – but Zion has forgotten about the *nekuda*. For it is an eternal "dot," and it is the *nekuda* of God's guardianship over and love for Israel. "No more than a mother can forget her child, the fruit of her womb, can God forget Israel; for even if these be forgotten, I will remember you" (v. 15).

For as long as Israel lives there will burn in every Jewish heart and soul the *nekuda* of love for God. And for as long as there exists for God the *nekuda* of love for Israel will Israel live.

And may that be forever.

מה משמעות הלשון הכהולה: "נוחמו, נחמו"?  
 ברם, היה ועicker צערם של ישראל בגלות הוא מות שאומרים הגוים  
 כי כבר אבדנו חילתה לנצח, כי אליהם צובנו ואינו חזק לדעתנו עוד —

הרי עצם הדבר שהשם-יתברך אומר לנביו כי ינחמו וכי אלהינו והוא מהו?  
בשבילו הנחתת הגודלה ביותר העשויה לחזקנו ולאמצנו.

המגיד מדובנה זיל הסביר זאת על-פי משל:

๖ שני אנשים נטשו את נשותיהם ונסעו למרחוקים. האחד — משומש שלא מצא לו פרנסה במקומו ונסע לבקש לו מקור-ALTHIOT. והשני, שהיה עשיר מופלג, לא היה יכול לחיות עם אשתו בשלום מפני שהיתה רעתלב ומרשתת. החל פרקי-זון ממושך והנשים לא קיבלו שום ידיעת על-ארdots בעילו. החלו לחזור ולדריש אחריהם מפי סוחרים המגיעים מחוץ-ארץ. עד שלבסוף הגיעו פעמי סוחר גדול והביא דרישות-שלום לשתי הנשים. הוא הודיע, כי דבר עם בעילו ואף הביא עמו מכתבים עברוניים, אך ביקש מהן שתנחנהו אותו יום אחד למען ינות מן המשע המפרק, ולאחר יפרוק את מטענו וימסור להן את המכתבים.

๗ אשתו של העשיר פנתה והלכה לה מיד שבת-רצון. לעומת זאת, אשתו של העני לא רצתה להרפות מן הסוחר והפיצה בו מאד כי יתנו לה מיד את מכתבו של בעלה. משאל אותה הסוחר, על שום מה היא מפיצה בו יותר מן האשה האחרת, השיבה לו:

๘ "האשה האחרת אינה חסורה מאומה, יש לה עשר רב, ולא נתיראה אלא שמא גטש אותה בעלה לחוטין ולא יוסיף עוד לדעתה; ועל כן משמעה כי בעלה דרש שלומה ואף שיגר לה מכתב, השביע הדבר את רצוניה ושובב לא היה לה הוהה לראות מה הוא כותב לה, שכן עצם כתיבתו אליה כבר הגיע לה נחמתה. אבל אני, שאין לי מאומה בבית לאכול וללבוש, כבר משתחוקת אני מאד לדעת מה כותב בעלי, האם כבר מצא לו מקור פרנסה?"

כיווץ בזה אומר הנביא לבני-ישראל: "נוחמו" — דבר זה בלבד כבר עשוי לנחמלם, כי "נוחמו עמי יאמר אלהיכם" — שהשם-יתברך שלוח לכם דברי-נחמה ומכוון כי אלתיכם הוא — זותי הנחתת הגודלה ביותר בגלות...

(כוכב מיעקב)

(12)  
אלין  
על כל  
על כל

(8)