

כ"ר אר' העמאלו ככל חלה. אמרו ז"ל (ת"כ) בין ככולס  
בין במקלות ע"כ פי' אפילו במקלות, וכאלו אמר  
אל העמאלו בלחם מכל חלה. ויריך לדעת למה דיבר בכחוב  
בסדר זה שכיב לו לומר אל העמאלו בלחם מכל חלה כדי  
שלא יביח מקום לעשות קמב. עוד קשה מה שגמר לומר כי  
ככל חלה נעמאלו בגוים והגוים חין' לנו מקום לומר שלא  
נעמאלו חלה בלחם שהשטוף בזמם ידו ככל. גם משמעות ככל  
חלה נעמאלו יניד שכולן נעמאלו קמב. ומעשה מהטעם נשמע  
אל הדבר אשר יצו עליו קמב שהכוונה היא אל העמאלו ככולן.  
ומראה לפרש בהשכל על דבר לחם למה לא גילה כי בחורה  
בבגנות במלות קמב. ובגנות קמב. והדריכה בה שמה המנה  
ע"כ ואמר (משלי כ') הלא חיים פן תפלים וענו לחזיו חז"ל

מעלת עבודת ה' בסתר  
ועל אדם לא יהיה פאהל מועד בבאו לבפר בקדש (טו. י)

חיינו, שכאשר הכהן הגדול היה בבית קודש הקדשים ועבד את עבודתו  
הנוראה, היה הוא לבדו שם ולא היה איש שיראה את מעשיו.

ואפשר לנו ללמוד מזה יסוד גדול בעבודת הבורא, שהעבודה המעולה  
והרצויה ביותר היא זו הנעשית בהשקט ובהסתור, וכמו שנאמר: "והצנע לכת עם  
אלקיד" (מיכה ו, ח).

פעמים רבות ישנה מעלה מיוחדת דוקא אם עובדים את ה' בפומבי וברוב  
עם, כדכתיב: "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח), ויש גם בזה קידוש ה' שממנו  
יראו וכן יעשו. אבל לפעמים צריך דוקא את ה"הצנע לכת", כי הצניעות וההסתור  
גורמים שהעבודה תהיה מיוחדת בלתי לה' לבדו ללא פניות, וזה מראה על נאמנות  
ואהבת הבורא אמיתית ופנימית.

דומה הדבר להתרחות מים בסיר על גבי אש, שלעולם לא נוכל להעלות את  
חום המים מעל מאה מעלות, וגם אם נגביר את האש, המים לא יתחממו יותר  
אבל אם נרתיו את המים בסיר לחץ הסגור ואטום לגמרי מכל צדדיו, הרי חומם  
יעלה בלי כל גבול ושיעור.

וכן הדבר בעסק התורה והמצוות. כאשר מעשי האדם נעשים לעין כל, והאדם  
הרי בטבעו נהנה מזה ומתכבד ע"י שרואים ויודעים ממעשיו הטובים, עוצמת  
המדדגה שגייע אליה היא מוגבלת. לעומת זאת כאשר העבודה נעשית בסתר בלתי  
לה' לבדו - ככל שמרבים בקדושה, עולה עוצמת מדרגת האדם לאין שיעור וגבול,  
כי אין מקום לקדושה שתתקדר ע"י כוונות ופניות שלא לשם שמים.

וכתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה (פ"ג ה"ג), וז"ל: "אע"פ שמצוה ללמוד ביום  
ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרוצה לזכות בכתר  
התורה יזהר כל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה וכיוצא  
בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה" וכו', ועיין שם עוד דברים נפלאים בשבח  
לימוד התורה בלילה.

יש לכך כמה סיבות, ואחת מהן מפני שבלילה רוב בני האדם ישנים ואינם  
שרואים את מעשיו, ומי שמתגבר ללמוד תורה בשעה זו הרי הוא כולו לה' לבדו  
ומעלת הלימוד שלו גדולה מאוד ועולה מעלה מעלה.

וכן הכהן הגדול בבית המקדש, אם בני אדם היו רואים את עבודתו, אי אפשר  
היה לו שיגיע לקדושה העצומה שנצרכת שם כמו אם העבודה נעשית בצנעה. וכך  
תארו חז"ל (ויקיר פכ"א, י) את הכהן הגדול בקודש הקדשים; "בשעה שהיה רותח  
הקודש שרוי עליו היו פניו בווערות כלפידים".

והנה כתיב "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה'  
צבאות הוא" (מלאכי ב, ז), וראה כמה נפלא שבפסוק זה הוזכר גם ענין לימוד  
התורה, שכאשר יהודי אחרי יום עבודה קשה, וגם כבר השלים את שיעוריו  
הקבועים, מתגבר לקום בלילה ללמוד תורה או לומר פרקי תהלים, לקיים מה  
שנאמר "קומי רוני בלילה" (איכה ב, ט) - הרי באמת פניו אז בווערות כלפידים כאחד  
המלאכים, ומביא ברכה עליו, על משפחתו ועל עם ישראל כולו.

בזמן שישנו, שכאשר הכהן הגדול היה בבית קודש הקדשים ועבד את עבודתו  
הנוראה, היה הוא לבדו שם ולא היה איש שיראה את מעשיו.  
ואפשר לנו ללמוד מזה יסוד גדול בעבודת הבורא, שהעבודה המעולה  
והרצויה ביותר היא זו הנעשית בהשקט ובהסתור, וכמו שנאמר: "והצנע לכת עם  
אלקיד" (מיכה ו, ח).  
פעמים רבות ישנה מעלה מיוחדת דוקא אם עובדים את ה' בפומבי וברוב  
עם, כדכתיב: "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח), ויש גם בזה קידוש ה' שממנו  
יראו וכן יעשו. אבל לפעמים צריך דוקא את ה"הצנע לכת", כי הצניעות וההסתור  
גורמים שהעבודה תהיה מיוחדת בלתי לה' לבדו ללא פניות, וזה מראה על נאמנות  
ואהבת הבורא אמיתית ופנימית.  
דומה הדבר להתרחות מים בסיר על גבי אש, שלעולם לא נוכל להעלות את  
חום המים מעל מאה מעלות, וגם אם נגביר את האש, המים לא יתחממו יותר  
אבל אם נרתיו את המים בסיר לחץ הסגור ואטום לגמרי מכל צדדיו, הרי חומם  
יעלה בלי כל גבול ושיעור.  
וכן הדבר בעסק התורה והמצוות. כאשר מעשי האדם נעשים לעין כל, והאדם  
הרי בטבעו נהנה מזה ומתכבד ע"י שרואים ויודעים ממעשיו הטובים, עוצמת  
המדדגה שגייע אליה היא מוגבלת. לעומת זאת כאשר העבודה נעשית בסתר בלתי  
לה' לבדו - ככל שמרבים בקדושה, עולה עוצמת מדרגת האדם לאין שיעור וגבול,  
כי אין מקום לקדושה שתתקדר ע"י כוונות ופניות שלא לשם שמים.  
וכתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה (פ"ג ה"ג), וז"ל: "אע"פ שמצוה ללמוד ביום  
ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרוצה לזכות בכתר  
התורה יזהר כל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה וכיוצא  
בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה" וכו', ועיין שם עוד דברים נפלאים בשבח  
לימוד התורה בלילה.  
יש לכך כמה סיבות, ואחת מהן מפני שבלילה רוב בני האדם ישנים ואינם  
שרואים את מעשיו, ומי שמתגבר ללמוד תורה בשעה זו הרי הוא כולו לה' לבדו  
ומעלת הלימוד שלו גדולה מאוד ועולה מעלה מעלה.  
וכן הכהן הגדול בבית המקדש, אם בני אדם היו רואים את עבודתו, אי אפשר  
היה לו שיגיע לקדושה העצומה שנצרכת שם כמו אם העבודה נעשית בצנעה. וכך  
תארו חז"ל (ויקיר פכ"א, י) את הכהן הגדול בקודש הקדשים; "בשעה שהיה רותח  
הקודש שרוי עליו היו פניו בווערות כלפידים".  
והנה כתיב "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה'  
צבאות הוא" (מלאכי ב, ז), וראה כמה נפלא שבפסוק זה הוזכר גם ענין לימוד  
התורה, שכאשר יהודי אחרי יום עבודה קשה, וגם כבר השלים את שיעוריו  
הקבועים, מתגבר לקום בלילה ללמוד תורה או לומר פרקי תהלים, לקיים מה  
שנאמר "קומי רוני בלילה" (איכה ב, ט) - הרי באמת פניו אז בווערות כלפידים כאחד  
המלאכים, ומביא ברכה עליו, על משפחתו ועל עם ישראל כולו.

1

ותטמא הארץ ואסקוד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה (יה, כה). וברמב"ן: החמיר הכתוב בעריות בעבור הארץ שתטמא בהן ותקיא הנפשות העושות. והנה העריות חובת הגוף ואינן תלויות בארץ, אבל סוף הדבר בכתוב שאמר בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות וכי אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו וכי והנה הארץ שהיא נחלת השם הנכבד תקיא כל מטמא אותה וכי והנה הכותיים לא היו ענושים בארצם בעבדם את אלהיהם לשלח בהם את האריות, ובבואם בארץ השם ועשו שם כמעשיהם הראשונים שלח בהן את האריות וכי וכתב ר"א בפי' וילך (לא, טז): ידענו כי השם אחד והשגוי יבא מהמקבלים והשם לא ישנה מעשי כי כולם הם בחכמה, ומעבודת השם לשמור כח הקבול כפי המקום וכי ועיין בפנים באריכות.

כל הבריאה מלאה תופעות המעידות על יסוד זה, שהכל מונח תחת שינויים, בכל הבריאה כמעט איננו מוצאים רצועה אחת, שבה תנאי החיים שווים לכל ארכה.

ישנם שינויי מקום: במקום זה ישנם נבראים כאלה — ובמקום אחר הנבראים הנם כבר מסוג שונה לגמרי. משינויי המקומות ישתנו צורות האנשים ותמונותיהם, גם הצמחים שונים ממקום למקום, ואין אלה שינויים מקריים, כי אם שינויים בכל עצם מציאותם ומהותם! האומנם כי סיבת השינויים היא המרחקים השונים מגלגל החמה, שהשפעת האור והחום שונה במעלות-רוחב השונים, ועוד כהנה, אבל על כל פנים הבריאה כן היא מונחת תחת שינויים, והעובר לגור ממקום למקום עליו לדעת זאת שהוא בגדר כאילו הוא, מחליף את המנוע, וכבר יפשוט צורתו וילבש צורה אחרת, וממש ישתנה בעצם!

וישנם שינויי זמן. וגם אלה הם שינויים בעצם מהות האדם, יום ולילה, קיץ וחורף, קור וחום, משתנה הוא או האדם לגמרי ממש, מציאותו וכל הנהגתו משתנה אז, אי אפשר באמת להתנהג בלילה כמו ביום; בעת זריחת השמש שורה האדם במצב אחד, באמצע היום הוא משתנה לגמרי, ולפנות ערב מתחלף הוא שוב, ואין אלה איזה שינוי סתם במצב רוח, אלא שינוי הוא בעצם האדם!

חז"ל הקדושים גילו לנו חליפות זמנים ממבט יותר גבוה: „והי' אמונת עתך" — זה סדר מועד (שבת לא). ענין המועדות יש להבין כי הם מהווים שינוי גמור בזמן, והאדם עמהם משתנה הוא בהם בעצם מהותו, כדוגמת ההשתנות של יומם ולילה. הנה ביום הששי היתה אותה המלאכה מותרת, וביום השבת כבר חייבים עליה סקילה, מפני ששנתנה המצב שינוי מוחלט, ועוד כדומה לזה.

אלה הם דברי האבן עזרא בפי' וילך (דברים לא, טז) שמביאים הרמב"ן ז"ל, ומעבודת השם לשמור כח הקבול כפי המקום, על כן כתוב את משפט א-לוי הארץ, על כן אמר יעקב הסירו את אלהי הנכר, והפך המקום הדבק בעריות. הנה המקום היא הסבה לחייב בע"ז ובעריות, אשר לא נעשו עליהם הכותיים בהיותם לא במקום, נחלת ה'.

מקום ארץ ישראל שונה בעצם משאר הארצות, וממילא משתנה המצב בה — „וישלה בהם האריות", דווקא בבואם לארץ. בית יעקב נדרשו ביהוד, להסיר את אלהי הנכר, ואם כי לא הי' זה ע"ז באמת, כמו שביאר שם הרמב"ן ז"ל (בראשית לה, ד), „אבל יעקב צוה להסיר אותה לטהרת הקודש ע"י"ש. — הכל זה דווקא בבואם לארץ ישראל, „כל הדר בחוץ לארץ דומה כאלו אין לו אלוה" (כתובות 46). בשינוי המקום משתנה המצב כל כולו, ועד כדי כך מהווה שינוי מקום בעצם האדם עד שמצינו אמרם ז"ל (ר"ה טז). ארבעה דברים קורעין גור דינו של אדם וכי אף שינוי מקום.

התבאר בזה כי זהו מצב הבריאה להיות מוטלת תמיד תחת שינויים. ויוצא מזה, שלא כפי שאנו רגילים לחשוב תמיד, כי זהו מהדברים הגדולים ביותר לחולל שינוי עצמי באדם — הן אמת. כבר גדול הוא מאוד, אבל הרי כל מצב האדם הוא להשתנות תמיד! כל רגע הוא מתחלף, ומשתנה בעצם. וזה מצב האדם מצד מציאות הבריאה! כשאדם עובר למקום חדש, אם אך ישאר נייטרלי, ולא יתעקש לעמוד דוקא על מצבו הקודם — הנה בטבע הוא שיפשוט צורתו וילבש צורה חדשה, כפי תכונת המקום החדש; הצרה היא שהאדם מתעקש ומתנגד, בארבע ידי ורגליו, נגד כל שינוי — בשום אופן אינו רוצה לקבל השפעה, ונגד עקשות זו אין עצה.

זהו היסוד של „קשה עורף" אשר נתבע הכלל ישראל אחרי חטא העגל. כי אחרי שלא השתנו כל צרכם לפי המצב; לפי מצבם הרם, היתה ע"ז מיד הטענה: „אתה עם קשה עורף", כי אי השתנות במצב החדש אינה אלא מקשיות עורף, מאשר רוצים דוקא להשאר במתכונת הקודמת, כי לולא קשיות עורף הלא בטבע הוא כי משתנים, שכן הוא היסוד שמונחים ומשחרר כל החיים תחת שינויים.

הנגלה משינוי הנסתר קמה). וזה שינוי הדברים אל הטמא כל חלק פי' נחמה מכל חלק כי בכל חלק נעמלו בניו אשר היו משלח מפניכם והטמא הארץ והפקיד עונה קמה) פי' חלק הוא הגורם ואותו פקדתי על הסיר ותקיא את יושביה ה' למדת שעל שון אחד קאה הארץ אותם, איך התמיז נומר כי מאמר אל הטמא כל חלק הוא נחמה מכל חלק פיון שעל אחד היה העונש ואין חכה יודע מי הוא, וחמר עוד ושמרתם וגו' ולא חטאו מכל התועבות וגו' כי את כל וגו' עשו, ותכונן הכתוב בזה להודיעם שכל התועבות עשו חכמי הארץ ואין אחת בכל התועבות שלא עשו אותה, והמכוון בזה כדי שיכנסו כולן בגדר המיחוס, כי כל שלא עשו אותה חכמי הארץ אין זה פחד ההקאה מן הארץ. לזה הולך לומר כי כל וגו'. ודבר זה דומה לגבי מים שהקיא בו נחש כל הכלים שיכנסו בגדר ספק לוי זה חכם ויעד מנשא חלו, והמו כן הדבר הזה. והגם שהענין הגורם הקאה הוא אחד והתועבות אשר יורה רבים הם, דבר זה דין קצוע יש לו שאדם הוא פשע עלמו להטעין, ודין לקוח יש לו ולא דין פורס, וכמו שהארכתי בזה בחצורי על יורה דעה (פ"ה ק"ו) וכיון שכן כל הקצוע כמחלה ומחלה, ואחר שהפחידם בעונש גלה חז וחמר כי כל אשר יעשה וגו' פי' שגם על כל שאר התועבות יש עונש חמור להכרתה הנפש חלה שאחת מהם גורמת עונש הנגלה:

(4) זכרתי לזכרוך  
The Normal Jew

In this morning's sidra the Torah presents us with its code of sexual morality, a code that has been accepted as a cornerstone of our Western civilization. However, despite the widespread acceptance in theory of the Torah's moral code, statistics in recent years indicate that it is honored more in the breach than in the observance. Moral laxity and marital infidelity have become part of a matter-of-fact way of life, not only amongst the idols of the amusement world, but for an ever larger number of people. The most corrosive aspect of this situation is what it has done to the morale of those who are truly moral. Since they are in the minority, or a gradually diminishing majority, they tend to think that perhaps they are wrong. Perhaps unchastity is normal, and those who abstain are not normal. Maybe, as some statisticians have suggested, our whole moral code needs revamping. Since much of what has been previously con-demned as immoral and degenerate is now widely practiced, perhaps they should no longer be regarded as wrong and reprehensible.

(2)

It is against this devious kind of reasoning that the Torah, centuries ago, proclaimed in clear words, in its introduction to its moral code, the doctrine, "Like the doings of the land of Egypt, wherein you dwelt, shall you not do; like the doings of the land of Canaan, whither I am bringing you, shall you not do; neither shall you walk in their statutes" (Leviticus 18:3). What the Torah is saying is what is being done – whether in Egypt or Canaan – is no guide for what should be done – whether in those places or anywhere else.

A distinguished man of letters, Joseph Wood Krutch, in his collected essays titled *Human Nature and the Human Condition*, has brilliantly analyzed the difference between two concepts which are most pertinent to our discussion. They are the concepts of "average" and "normal."

A new phenomenon in our modern age – with its democratization, its penchant for measuring and statistics, and its mass culture – is the tendency to identify the normal with the average, to believe that what most people do must be right. The sophisticated call this "relativism." The ordinary man knows it by experience as "being normal." To do as most people do – that is normal. To do otherwise – that is abnormal, or subnormal, as the case may be. When a young mother says, "I want my child to be normal," she usually – though not always – means that she does not want the child to stand out by being too bookish or too intellectual. She means "average," though she says "normal."

This is one of the most fundamental and disastrous errors that anyone can make. In order to remain civilized and prevent our whole society as well as our personal lives from deteriorating to the lowest common denominator, we must understand that there is a tremendous abyss that separates the average from the normal. The average is a description of what is; the normal is the ideal. The principle, what ought to be. It is only in a perfect world that the average is normal. In real life, the average is usually far below the normal. In fact, to be completely normal is very rare indeed.

From this it follows that it is the normal, not the average, which is desirable and for which we should strive. Otherwise, life becomes meaningless, even ludicrous. For instance, in the population at large there are some people who have only one leg, and some who have

none. Thus the average man or woman has about 1.9 legs. Nevertheless, the normal person still has two legs. If we were to accept the popular error and say that what is average is normal, and that this is desirable, then anyone who has two legs ought to be required to cut off an inch of one of them! If the average is declared the normal, then all genius must be banished and the pursuit of excellence abandoned. All art must be reduced to cartooning, all music defined by the Hit Parade selections, and all literature confined to "Best Sellers."

This confusion of the two terms "average" and "normal" becomes most critical in the realm of morality. The statistics on the moral behavior of Americans, compiled and published in recent years, revealed a painful gap between the moral theories and immoral practices of great numbers of Americans. This in itself was simply a piece of astounding scientific information. The real problem arose when the report was interpreted – or misinterpreted, perhaps – to mean that these findings indicate a need for radically altering the moral code by which most Americans live. To conclude from these studies that our moral laws and standards should be modified in order to conform to our current practice – that is an assertion as immoral as anything described and tabulated in the reports themselves. To maintain that the normal must be made equal to the average is a most fundamental and unprincipled offense against decency. It implies that whatever one does is satisfactory, that he never need strive for any loftier goals, that mores may replace morals. Transpose this idea for immorality in America to murder in Germany and you have a perfect rationale for killing Jews under the Nazis – everyone is doing it, therefore it is proper or normal.

It is against this debased doctrine that the Torah, in introducing its moral legislation, warned us not to follow the practice of the Egyptians or the Canaanites, the "average" of the societies which we had left or to which we were coming, but the "normal" which, originating from Sinai, must continue unchanged and undiminished through the centuries.

It is interesting that Rashi (on Leviticus 18:3) maintains that the places in Egypt and Canaan where the Israelites dwelt and which the Torah condemns because of their immorality were the very worst, the most degenerate, of all the places in these two countries. The

author of *Keli Yakar* takes exception to these comments by Rashi. Why, he asks, should Providence place the people of Israel, that nation which was to become the model of holiness and virtue before the world, specifically in those places least conducive to a moral life? On the contrary, he concludes, the areas inhabited by the Israelites were the least immoral of all.

The *Keli Yakar* has a good argument. And yet I believe that Rashi had greater insight. By placing the Jews in the most licentious of cities, Providence wanted to teach them, and civilized human beings of all generations, that reducing the normal to the average is not a harmless exercise. The average, that which is practiced by most people, is a fluctuating and uncertain standard. One who follows the morality of the average builds the foundation of his life on the quicksand of the spirit. The Torah says to our ancestors, and through them to us: If you want to see how low, how ugly, how degrading the average can become, look about you and observe how people lead their lives in a manner that can evoke nothing but disgust in any decent human being. If you are willing to enshrine the average as the normal, then you must be prepared to characterize as normal even degenerates if they happen to form the majority of any society. These most revolting of examples of the worst of the Egyptians and the Canaanites demonstrate the ultimate absurdity of taking refuge in the contemptible crowd.

What does it mean to be "normal?" The word derives from the Latin *norma* which in its anglicized form is "norm." This refers to a rule or authorized standard, a law. So that "normal" means "corresponding to a standard, conforming to law." The "average" is not law but statistics - it is the "doings" of the land of Egypt and the "doings of the land of Canaan" - and concerning them we are commanded "lo ta'asu," do not follow or emulate this practice.

The Torah adds the words, "You shall not walk in their statutes." Why does the Torah first refer to "their doings," and then to "their statutes?" The famed Bible commentator Abraham Ibn Ezra remarks, "A man should not accustom himself to follow this way until it becomes for him a standard." In other words, Ibn Ezra tells us the Torah did not want us to sanction the average as the norm. The average must never be legitimized as the standard conduct, the normal. For a Jew, the

normal is not "the doings of the land of Egypt" or "the doings of the land of Canaan," but, as the Torah says in the very next verse, "And you shall observe My laws and My statutes." The law of God, that is our "norm." And the observance of that Torah - that is "normal," no matter how little the average individual may adhere to it.

Many of the modernist deviations from traditional Judaism also began with the principle that since the Law is largely violated, it loses its validity. This is arrant nonsense. If the average observance is low, it is the business of those who know and love the Torah to make the average rise until it becomes the normal, not the reverse. Torah is not an infinitely plastic substance that can constantly be changed so as to fit the shape of our taste and our conduct. It is we who must change and our circumstances that must be altered to fit the demands of Torah.

No wonder we read this portion, the *Parashat Arayot*, on Yom Kippur. On the very holiest day of the year we read the Torah's moral code, for on this day we pause and take stock and, doing that, we realize that we must apologize for being average - and promise to try to be normal.

What we have said is true not only about the Torah's moral legislation, but about all of life and all of the Torah. Thus, if you want to know who or what is a normal Jew, you cannot merely compile statistics and derive the answer. The sociologist can describe for you the average Jew. Only the student of Torah can tell you about the normal Jew. The average Jew today may not put on *tefillin*; the normal does. The average Jew may speak ill of another human being; the normal Jew - never. To be a normal Jew means to observe *kashrut*, the Sabbath, the laws of family purity - in short, all of Torah.

The average Jew today is subnormal, because he is far behind this kind of observance, this depth of commitment, this purity of mind and nobility of spirit. The normal Jewish child receives a full, maximal Jewish education, even if the average may achieve no more than a Sunday school scholarship. The State of Israel is a normal Jewish state when it is inspired and guided by the teachings of our Torah, the visions of our prophets, the doctrines of the Talmud. It is only another disappointingly average little country if it does not fulfill these requirements. When secular Zionism preached the establishment of a state "*kekhol hagoyim*"

(8) p.c

(Deuteronomy 17:14), they called it a "normalization" of Jewish life. This was an historic error. Actually, it was a reduction to the average concept of most nations. It represents the "sub-normalization" of Jewish life.

This, then, is the duty of every individual, every society, every nation of the world itself - never to be smug and satisfied with the mere average, but to try to raise it to the levels of the objective norms which transcend the transient whims of men. For in this direction lies the enhancement and ennoblement of life itself. In the words of the Torah, immediately after urging us to abandon the practice of the averages of Egypt and Canaan and encouraging us to adopt the "normal" law of Torah, "asher ya'aseh otam ha'adam vehai bahem" (Leviticus 18:5) - for these are the statutes which a man shall do and live by them.

נפשם ממקור אחר ואין הנפש בעצמה רוצה להתקדש. אין לו אלא מה שהוא כופה את טבעו ולא יותר, ושוב אין לו דרך להגיע להיות קדוש ו"ש הוזה"ק קדושים תהיו דייקא היינו דייקא ישראל ולא אומה"ע, וע"כ לא אתרעי בהו קב"ה לאדבקא אליו שבעוד שרצונו של איש עודנו קשור באהבות חיצוניות בלתי אפשר להתדבק בקב"ה, כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק:

(10) חז"ל ר' עיר

בצדק תשפט עמיתך (יט-טו)

הוי דן את חברך לכף זכות (רש"י)

כאשר בא נתן הנביא להוכיח את דוד המלך, פתח ואמר לו בדרך משל: "שני אנשים היו בעיר אחת אחד עשיר ואחד רש. לעשיר היה צאן ובקר הרבה מאד. ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה... ויבא הלך לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקריו לעשות לאורח הבא לו ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא אליו". מששמע דוד זאת נודעזע וחרץ מיד את משפטו של העשיר: "בן מות האיש העושה זאת ו'. אז גילה נתן לדוד כי לא היה זה אלא משל ואמר לו: "אתה האיש ו" והוא חרץ איפוא את דין עצמו (ראה שמואל ב - יב).

כן גוהגים בשמים לגבי כל אדם, שכשבאים לדון אותו על עבירה שעשה מראים לו אותה עבירה, אלא בצורה אחרת, אצל אדם אחר, והוא מודעזע מכעס וקורא: ראוי הוא זה שיעשה בו כזאת וכזאת! וכך הריהו חורץ את דין עצמו.

לפיכך אמרו חכמינו: "הוי דן את כל האדם לכף זכות" - אל תהא בהול לחרוץ את משפטו של הזולת, כי "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" - להוי ידוע לך שמראים לך זאת אצל חברך על-מנת שתדון אותו, כיון שאתה כבר הגעת למקומו וכבר עשית מעשה זה, כך או אחרת, והמשפט אשר תחרוץ עליו יהיה משפטך אתה. אם תדון את חברך לכף זכות הרי אתה מיטיב לעצמך...

זוהי הכוונה שבפסוק: "מכל פשעי הצילני חרפת נבל אל תשימני" (תהלים לט-ט) - דוד המלך מבקש מרבונו-של-עולם: הצילני נא מכל פשעי לבל איענש עליהם בזה ש, חרפת נבל אל תשימני" - שלא תשימני למחרפו של הנבל העושה רעה, ומתוך שלא אחרף את הנבל ולא אדון אותו לכף חובה אגמול טובה לעצמי זאהיה ניצול מעונש על חטאי.

(הבעש"ט הקדוש זל"ה)

שנת תרע"ה

כונה"ק (פ'): אמר קב"ה מכל שאר עמין לא רעיתי לאדבקא בי אלא ישראל דכתיב ואתם הדבקים בה' אתון ולא שאר עמין (וע"ד כתיב הכא קדוש) בג"כ (קדושים תהיו דייקא). עכ"ל. ויש להבין בדודאי אין הכוונה על סתם עמין העושים כל תועבה דבהו לא צריכין למימר שהשי"ת לא רצה לדבוקם אליה, ועוד אפי' ה' רוצה הם אינם רוצים, אלא כל חושיהם בטנופא ובכל תועבת ה' אשר שגא, אלא ודאי דמיירי בטובים שבהם וכגון חסידי אומה"ע. אך יש להבין ומשמע משום דהם א"א שיהיו קדושים וכמו דמסיים קדושים תהיו דייקא, והרי ברש"י כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, והרי בחסידי אומה"ע מסתמא נמי נמצא בהם גדרים מערוה, ובמדרש (ב"ר פ' ע') שאנשי גזירה גדורים מן הערוה, ולמה לא יקראו קדושים:

ונראה דהנהגה ידועין דברי הראב"ד (בספר בעלי הנפש) בהפרש שבני טהור לקדוש, שטהור הוא במעשה כמ"ש (איוב י"ז)

וטהר ידי יוסיף אומק, שהטהרה מתיחסת לידים שהיינו במעשה וקדוש הוא נבדל היינו שלא תהי' לו שייכות לענינים אלו כלל ויהיו החוקים ממנו אף במחשבה, עכ"ד. ולפי"ז יש להבין מה שפירש"י דבכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, שבשביל גדר ערוה יתכן רק לקרותו טהור ולא קדוש:

ונראה דהנהגה במצות קדושים תהיו יש להבין כי להיות קדוש ונבדל עד שלא תהי' לו שייכות לדברים אלו כמעט אין זה מסור

ביד האדם אלא מתת אלקים היא, כי מטבע החומר לבקש את הפקידו, אלא כענין שאמרו ז"ל (נדרים ל"ב:) באעשה שהמליכו הקב"ה על כל רמ"ח אבריו, אך נראה עפ"י"ש הרמב"ם (סופ"ב מהל' גירושין) בטעם דמועיל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שנפשות

ישראל בעצם רוצים לעשות רצון קונם אלא שיש שגברו עליהם כחות החומר וכאשר מסלקים כחות החומר ע"י כפי' שוב נשאר עצם הרצון, ונחשב שוב שעשה הרבר ברצון ולא בכפי', וקדוגמא זו יש לומר בענין קדושה שנפש ישראל רוצה להתקדש אלא שהחומר מושכת למה שהוא ע"ז באה המצוה שיכופ את טבעו על כרחו שלא בטובתו עד שיהי' בעיניו נמנע לעשותו כמו שנמנע בעיני איש לאכול גחלי אש, ואז שוב הטבע לא יחמדהו כמ"ש א"ע (שמות כ' י"ד) בענין איסור לא תחמוד שכל שנמנע בעיני איש לא יחמוד אותו כמו שלא יתאוה שיהי' לו כנפים לעוף השמימה, ובהסתלק חמדת החומר שוב תשאר עצם הנפש בטוהרה שברצונה להתקדש ושלא תהי' לה שייכות לענינים אלו:

ולפי האמור יובן דהמצוה של קדושים תהיו תלוי' הכל' בגדר ערוה [וכל תאוות עוה"ז נכללו בזה] שפי' גדר הערוה ישוב הדבר נמנע אצלו ולא יחמדהו כלל וש"כ תופיע קדושת הנפש בעצמה, וזה לשון הת"כ פרושים היו קדושים תהיו, היינו שהציווי הוא רק להיותנו פרושים ואז ממילא ימשך הדבר שגהי' קדושים, וא"כ הדבר מסור ביד האדם ויתכן להצטוות עליו:

והנהגה כ"ז נחא בישראל שמוצא נפשם

(9) p.c

6

11

6

21

26

31

36

41

46

51

56

61

(5)

(11) דברי אברהם

"ואהבת לרעך כמוך אני ה'" (י"ט, י"ח)

"אמר רבי עקיבא: זה כלל גדול בתורה" (רש"י עפ"י תורת כהנים י"ט, מ"ה)

שכאימרה זו "דעלך סני לחברך לא תעביד" יש התייחסות למצוות שבין אדם לחבירו בלבד, ואין כל התייחסות למצוות שבין אדם למקום: שבת, תפילה ועוד. מדוע הלל מעלים ממנו - לכאורה - חלק זה של המצוות? הרי הנכרי ביקש "למדני כל התורה", ולא רק את המצוות שבין אדם לחבירו.

ונראה ששורש ההבנה תלוי בשאלה מהו שורש החיוב של מצות "ואהבת לרעך כמוך"? הרי באופן טבעי כל אדם אוהב את עצמו יותר מאשר את חברו, וא"כ מהו השורש לציווי "כמוך"?

יש לענין הסבר הגיוני אחד. על האדם להרהר: אם אני קיים בעולם, כודאי הדבר נובע מרצון הבורא בהשגחה פרטית. יש לי תפקיד ויש ערך לחיים שלי. ואם כן, כשם שיש תפקיד וערך לחיים שלי, כך יש ערך לחיים של כל אדם אחר החי בעולם. והרי כולנו הננו בשווה חלק ממערכת אלקית שנקבעה ע"י הבורא.

כאשר מבינים שיש בורא לעולם המייעד לכל אדם ואדם את מקור חייתו ואת תפקידו, רק אז מקבל כל אדם את ערכו האמיתי. נאמר בגמ' וברכות י"ז ע"א: "אני בריה וחברי בריה", דהיינו שכולנו נבראנו ע"י בורא אחד. אין הצדקה מוסרית אמיתית למצוות שבין אדם לחבירו מבלי להשען על בין אדם למקום. בלעדי זה, ההצדקה לשמירת מצווה זו יכולה רק להיות שהאדם אינו מזיק כדי שלא להזיק ואינו פוגע כדי שלא להפגע. אבל מבט זה אין לו יכולת לשרוד. מצווה המבוססת על בסיס רעוע זה, סופה להתבטל במהירות, ברגע שיהיה נדמה לאדם, שהוא יכול להזיק או לפגוע בזולת באופן שהדבר לא יחזור לפגוע בו.

וזאת היתה כוונת הלל: כל הערכים המוסריים של התורה בנויים רק על יסודות של אמונה בבורא עולם, וזה בהכרח מוביל גם למצוות שבין אדם למקום (וראה בהרחבה במאמר הבא).

ה'שפתי חכמים' ביאר: "במצוה זו נכלל כל התורה, כמו שאמר הלל הזקן (שבת ל"א ע"א): דעלך סני לך לחברך לא תעביד, זהו כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא".

כלומר: דברי רבי עקיבא ודברי הלל זהים הם. אף שהלל אמר זאת בדרך של לאו, ורבי עקיבא בצורת עשה (ועיין במהרש"א שם שהסביר את הענין). והנה לרש"י היתה קושיא גדולה: הרי יש בתורה הרבה מצוות ולא רק בין אדם לחברו אלא גם בין אדם למקום, ומדוע זהו הכלל הגדול בתורה? ועל כך תירץ רש"י (בגמרא שם ד"ה דעלך) שני תירוצים. התירוץ האחד - כי רוב המצוות הן בין אדם לחברו. ותירוץ שני תירץ ש"רעך" זה הקב"ה, וכלשונו: "רעך רוע אביך אל תעזוב" (משלי כ"ו, י') - זה הקב"ה, אל תעבור על דברי שהרי עליך שנאו שיעבור חכירך על דבריך".

ידוע מה שקבע רבינו האר"י הקדוש (שער הכוונות בהקדמה), שיש לומר כל בוקר לפני התפילה: "הרי אני מקבל עלי מצות עשה של 'ואהבת לרעך כמוך'". הטעם לתקנת האר"י ז"ל, כי אין אדם בדורנו שיכול לכוון בכל התפילה כולה,

מתחילה ועד סופה. כל אחד מכוון בחלק אחר של התפילה. רק על ידי אהבת עם ישראל מתאחדת מצות התפילה ומתחברת לאחת, כאילו כל המתפללים כיוונו בכל התפילה כולה.

בן הוא בקיום כל התורה כולה. כאשר קיבלו ישראל את התורה נאמר (שמות י"ט, ב') בלשון יחיד: "ויחן שם ישראל" - כאיש אחד ובלב אחד. זאת משום שגם ביחס לקיום התורה, אין לך אדם מ'ישראל' שיכול לקיים בעצמו את כל תרי"ג המצוות. כהן לא יוכל לקיים את מצות פדיון הבן, מי שאין לו שדה לא יוכל לקיים מצות תרומות ומעשרות וכדו'. אם כן, כיצד עם ישראל מקיים את כל התורה? על ידי "ואהבת לרעך כמוך"! על ידי אהבת עם ישראל, כל אחד נותן לחבירו את חלקו במצוות, והמצוות של כולם מתחברות יחדיו (עיין 'אור החיים' שמות ל"ט, ל"ב).

זהו שאמר רבי עקיבא: זהו כלל גדול בתורה, משום שאי אפשר לקיים את כל התורה אלא ע"י מצוה זו.

(12) כיצד מצוות ואהבת לרעך כמוך כוללת את מצוות שבין אדם למקום

"בנועשה בנכרי אחד שבא לפני שמאוי. אמר לו גיורני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גיוריה. אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא זיל גמור" (שבת ל"א ע"א)

במאמר חז"ל זה יש כמה שאלות. ראשית, הרי התורה מחולקת לשתי סוגי מצוות, 'בין אדם למקום' ו-'בין אדם לחבירו'. ונראה לכאורה