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 נחבי 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 וויסן צו דרש'נען נאר איינעם פון די מרגלים (סתור בן מיכאל); און לויט דעם דארף מען זאגן, אז רבי יוחנן, וואס דרש'נט אויך דעם נאמען „נחבי בן ופסי״ (ד.ה. צוויי נעמען), האלט ניט ווי רבי יצחק אז „לא עלתה בידינו אלא אחד״.

אבער עפ״ז שטעלן זיך כמה שאלות אין דעם מאמר:

א) וואס איז אזוי שווער איינצו־טייטשן ע״ד הדרוש די מעשים פון די מרגלים אין זייערע נעמען, ביז אז ר' יצחק און ר' יוחנן האבן דאס געקענט טאן נאר ביי איינעם אדער צוויי פון די אלע נעמען? מיט וואס זיינען די נעמען אנדערש פון די גאר פילע נעמען אין תורה וואס מיר געפינען אויף זיי דרשות חז״ל?

[אמת, אויך אין חלק הדרוש שבתורה זיינען פאראן כללים ווי מען קען דרש־נען[2], איז אבער פארט דער חלק הדרוש פארבונדן מיט א ברייטערן אופן הלימוד[3], היות אז דער ענין הנדרש דארף ניט זיין מכוון בדיוק צום פשוט'ן טייטש (און אויסגעהאלטן לויט אלע אותיות) פון ווארט, ביז, ווי עס שטייט אין ספרים[4], אז „אין משיבין על הדרש״].

ובפרט אז מיר געפינען בפירוש אין חז״ל[5] דרשות אויף אנדערע שמות המרגלים, ביז אז אין תנחומא[6] זיינען פאראן דרשות אויף אלע[6*] פון זיי.

ב) וואס איז דער מיין פון לשון פון ר' יוחנן „אף אנו נאמר״? אויב ער גיט צו א דרש אויף נאך א נאמען, האט ער געדארפט זאגן „עלו בידינו שנים״, אדער גאר בקיצור — „שנים״?

ג) פון דעם וואס שטייט „אמר רבי יוחנן״ — ניט „רבי יוחנן אמר״ — איז מוכח[7], אז דאס איז ניט א 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, נאר ר' יוחנן איז בלויז מוסיף אויף די דברי ר' יצחק.

[**דאס איז דאך אויך דער פשט התיבה „אף (אנו נאמר)", ניט ער קריגט אויף ר' יצחק (ער זאגט ניט „בידינו עלו** שנים**"), נאר ער איז** מוסיף **א דרש אויף נחבי בן ופסי].**

מען דארף אבער פארשטיין: וויבאלד אז ר' יוחנן גיט צו א דרש אויף א צווייטן נאמען, איז ער דאך מחולק מיט ר' יצחק'ן וועלכער זאגט „לא עלתה בידינו אלא אחד"?

ד) ועיקר: וויבאלד אז „ע"ש מעשיהם נקראו" **(נאך פריער**[8] **ווי משה האט זיי געקליבען) — און דאס איז** „מסורת **מאבותינו" וואס אין מסורת איז ניט שייכות קיין מחלוקת — איז ווי קומט עס אז משה האט זיי אויסגעקליבען — ובפרט אז עס איז דאך א כלל אז „לעולם יבדוק אדם בשמות"**[8*]?

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

ב. לכאורה וואלט מען אויף דעם (קושיא הב' והג') געקענט ענטפערן: מיט „לא עלתה **בידינו אלא אחד" מיינט ר' יצחק בלויז צו זאגן, אז ס'איז ניט**

דערגייינגען פון דער „מסורת בידינו מאבותינו" **נאר איין דרש (אבער ניט אז מען קען ניט געפינען קיין דרש אויף די אנדערע נעמען):**

און דערויף זאגט ר' יוחנן „אף אנו **נאמר": אמת טאקע אז פון „מסורת בידינו מאבותינו" איז פארבליבן א דרש נאר אויף** איין **נאמען, אבער מיר קענען דרש'נען נאך א נאמען, „נחבי בן ופסי".**

אבער עס בלייבט נאך די קשיא הנ"ל: פארוואס האט ר' יוחנן גע'דרש'נט נאך איין **נאמען און ניט די אנדערע שמות המרגלים?**

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

ג. אויך דארף מען פארשטיין אין די דרשות גופא:

א) וואס מיינט „שסתר מעשיו של הקב"ה" — אין וואס זעט מען ביי די מרגלים אז מ'האט צעשטערט מעשה הקב"ה?

רש"י איז מפרש „סתר דבריו, הכחיש ועשה שונאו (של הקב"ה) בדאי". אבער דעם פירוש קען מען זאגן נאר לויט זיין גירסא[10] **אין גמרא — „סתר** דבריו**", אבער** ניט **לויט אונזער גירסא „שסתר** מעשיו **של הקב"ה" (ווארום 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) דאח"כ נתהפכו.

8*) תנחומא האזינו ז.

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

10) וכ"ה ביל"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" דאָ — זיינען די אותות ונסים וואָס דער אויבערשטער האָט געטאָן מיט אידן אַרויסגייענדיק פון מצרים, און „סתר מעשיו" מיינט „הסתיר וכסה אותן כאילו אינו רואה אותן". אָבער דער פירוש איז ניט גלאַטיק, ווייל דער לשון הגמרא איז „סתר" — צעשטערט (פון לשון סתירת בנין), וכדמוכח פון מהרש"א גופא, וואָס פריער פאַרטייטשט ער „סתר — הסתיר" און ערשט דערנאָך קען מען מפרש זיין „וכסה".

ב) אויף „החביא דבריו של הקב"ה" זאָגט רש"י: „החביא דבריו, ולא אמר כמות שהן". איז ניט מובן: ניט די רייד פון אויבערשטן האָט ער באַהאַלטן און געזאָגט ניט „כמות שהן", נאָר דאָס וואָס ער האָט געזען אין ארץ ישראל — די גוטסקייט פון לאַנד[12].

ג) להלן אויף „שפיסע על מדותיו של הקב"ה" טייטשט רש"י „דילג שלא אמרו כאשר הם" — און זאָגט ניט וואָס זיינען די „מדותיו של הקב"ה" וואָס ער האָט זיי איבערגעהיפּט און ניט איבערגעגעבן צו אידן, ווי ער האָט געדאַרפט?

דער מהרש"א[11] לערנט, אז דער „החביא כו'" און „פיסע כו'" מיינט (ניט אז ער האָט ניט איבערגעזאָגט די רייד כו' „כמות שהן", נאָר) אז ביי אים גופא איז געווען: „החביא דבריו של הקב"ה" — ביי אים אַליין זיינען געווען פאַרבאַהאַלטן (ד.ה. ער האָט ניט געגלויבט) די רייד פון אויבערשטן „שהעיד על הארץ שהיא טובה"; און „פיסע על מדותיו של הקב"ה" — ער אַליין האָט איבערגעהיפּט (— ניט געגלויבט אין) מדותיו של הקב"ה, אז „נותן שכר טוב למאמינים כו'".

עפ"ז דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער חילוק, וואָס בנוגע צו „דבריו של הקב"ה" איז געווען „החביא" (נחבי), און בנוגע „מדותיו של הקב"ה" — „פיסע" (ופסי): לכאורה האָבן זיי ביידע (לויטן פירוש המהרש"א) דעם זעלבן תוכן — „שלא האמין"?

ד. די נקודת הביאור בכל זה:

דאָס וואָס ר' יצחק זאָגט „ואנו לא עלתה בידינו אלא אחד" איז כוונתו (ניט אז מ'ווייס ניט ווי צו דרש'נען די שמות המרגלים, נאָר), אז דער דרש ולימוד (וואָס לימוד מביא לידי מעשה) אויף די אַנדערע שמות המרגלים איז „לא עלתה בידינו" — ברענגט ניט אונז לידי מעשה, וואָס מיר דאַרפן זיך אָפּלערנען פון די שמות המרגלים[13]:

די דרשות פון די אַנדערע שמות המרגלים זיינען נוגע נאָר צו (און אין דער עבודה פון) „אבותינו" — זיי האָבן זיך געדאַרפט באַוואָרנען פון יעדערע פון די טעותי המרגלים (וואָס דריקן זיך אויס אויך אין די נעמען); אָבער „בידינו" איז „לא עלתה כו' אלא אחד" — מיר דאַרפן זיך באַוואָרענען נאָר פון איין ענין[14] — „סתור בן מיכאל", ס'זאָל ביי אונז ניט זיין קיין „סתר מעשיו של הקב"ה כו'".

אויף דעם האָט 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, אַז אויפן זעלבן אופן ווי ס'איז געווען ביי „אבותינו" דאַרף מען באַווארענען 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], אַז 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, אַן ארץ נושבת — וואָס מ'האָט זיי אָנגעזאָגט[17]: כי תבואו אל הארץ גו' שש שנים תזרע גו', עס דאַרף זיין אדם חורש אדם זורע[18], מ'דאַרף זיך פאַרנעמען מיט ענינים גשמיים: ובלשון החסידות[19]: זיי האָבן ניט געוואָלט אַראָפּנידערן 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 אַראָפּברענגען 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־באַלד אַז די מרגלים ב„אותה שעה כשרים היו"[24] — איז ווי אַזוי האָבן זיי געמאַכט אַ טעות אין אַזאַ ענין עיקרי[25], אַז מ'דאַרף ניט האָבן די עבודה פון מעשה המצוות?

מוז מען זאָגן, אַז אויך זיי האָבן גע־וואוסט אַז עס מוז זיין מעשה (ואדרבה: המעשה הוא העיקר), נאָר זיי האָבן גע־האַלטן אַז ס'איז גענוג די מעשה המצות ווי זיי ווערן געטאָן אין מדבר (וואָרום

---

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 ח"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 האט מען מקיים געווען כו״כ מצות, און אזוי אויך מקיים געווען בעניני הרשות — דעם כל מעשיך לשם שמים), עס מוז אבער ניט זיין די פאר־נומענקייט אין מעשה אין אזא אופן ווי דאס איז אין ארץ ישראל[*25].

ו. דער ביאור אין דעם:

דער פנימיות׳דיקער פשט אין „לא המדרש עיקר אלא המעשה״ איז (ניט נאר אז עס דארפן זיין סיי תלמוד און סיי מעשה (אלס באזונדערע ענינים), און פון זיי ביידע איז מעשה דער עיקר — נאר) אז דער „עיקר״ פון כללות עבודת ה׳ איז, אז דאס זאל אראפקומען אין מעשה; ד.ה. אויך אין מדרש עצמו, ובסגנון אחר — אויך אין די אופני עבודה ביי וועלכע מ׳איז אויסגעטאן 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״.

נאר אין דעם ענין — „תלמוד מביא לידי מעשה״ — זיינען דא דריי אופנים:

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

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

ב) די שלימות פון תלמוד איז פאר־בונדן מיט „(מביא לידי) מעשה״[*28]; ווי מען זעט בפועל, אז צו מחליט זיין וועלכע פון די סברות סותרות וועלכע זיינען דא בשכלו איז די ריכטיגע (און פארוואס איז ער מוכרח צו מחליט זיין, ווייל עס איז נוגע למעשה בפועל), מוז ער נאכאמאל דורכלערנען אלע סברות נאר בעמקות יותר ויותר ביז ער וועט קומען להחלטה בזה[29]. וואס דערפאר זאגט מען[26] „תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה״, וואס מיינט (ניט נאר אז מעשה איז א הבחנה אויף תלמוד, נאר) אז מעשה מאכט דעם תלמוד גדול, וואס דאס איז פארבונדן דער מיט וואס מעשה רופט ארויס גדלות אין תלמוד[30].

אין די צוויי אופנים אבער, איז די הדגשה אינעם ענין התלמוד ומעלתו (ווי דאס ווערט באוויזן אדער ארויסגע־בראכט דורך מעשה):

אין דעם ערשטן אופן איז ניט נוגע די מעשה בפועל — ס׳איז ווי מעשה איז נאך 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. ויל״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 הת־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: ווען 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 כו' — דאן קען מען ניט זיין בבת אחת מיט אור השכל און אין מעשה[32]; און דעריבער, ווען ער איז ארייגעטאן 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 ווען מ'איז ארייגעטאן 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 גענוג 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 במקו־מם, 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 ווען ער איז פארנומען „במעשיו" (וועלכע זיינען ענינים חיצונים און האבן לכאו־רה קיין שייכות ניט מיט „חכמתו") איז ניכר אין עם

[ניט נאר אז זיי ווערן באווירקט פון „חכמתו" (ווי איין זאך ווערט באווירקט 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. קעה (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 ווערט 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 דעריבער איז זייער אַריינגעטאָנענקייט אין „תלמוד מביא לידי מעשה" געווען

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

ווי אין דעם אופן פון מעשה ווי דאָס איז אין מדבר גופא, דאָס מיינט: מעשה אַלס 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 — וועט מען פאַרשטיין 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 דאַן גע־פאָדערט צו וויסן ווי אַזוי צו באַוואָרע־נען אַז די עבודה זאָל זיין באופן הנרצה — תכלית שלימות הלימוד (וואָס איז פאַרבונדן מיט תכלית שלימות הביטול) — ניט ווי ביי די מרגלים, אַז עס איז דאָ אַ הפסק צווישן עבודה פנימית (מוח) און מעשה;

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

אָבער אין די שפּעטערדיקע 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*] — דאַן איז ניט (אַזוי) נוגע צו באַ־וואָרענען 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, עיי"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 הנלמד — עבודה) פון מוחין (וואָס אין 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 באַוואָרעניש 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] — מאַכן דערפון אַ דירה לו ית׳; און דעריבער, דורך ניט מאַכן מעשה המצות דעם עיקר איז מען ח״ו סותר מעשה הקב״ה — דער עולם העשי׳ בלייבט ח״ו אַ 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 אַט דער כוונה און ער איז כל יכול ואין מעכב בידו — ווי קען אַ איד, אַ נברא, סותר זיין מעשה הקב״ה (און ניט דערלאָזן אַז די כוונה זאָל זיך אויספירן אין יעדן פרט פון דעם עולם העשי׳)?

[בשלמא ווען 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 אַ „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 אַ ציווי בדיבור — איז דאָך דיבורו[45] של הקב״ה מעשה[44], היינט ווי קען אַ איד סותר זיין מעשה הקב״ה?]

איז דער תירוץ אויף דעם, אַז דער „סתור״ איז „בן״ — אַ 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. ועיי״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״ (שסתרו א־ל מן העולם) ו„נחבי״ (שהחביא את דבריו) — ולא „מיכאל״ ו„ופסי״ [ועד״ז בבמדב״ר (שם, י) דרש רק „סתור״ (שסתרו 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 נחבי בן ופסי, נחבי שהחביא דבריו של הקב״ה": אויך ביי** אונז **דארף אויך זיין די באַווארעניש 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 אן 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 ווען ער איז נאך העכער **פון וועלט, גיט דעם כח** [52]**, אז אויך ווען 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) „מתישין 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 שבבמדב״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.

דאס וואס ביי די מרגלים איז געווען „החביא דבריו של הקב"ה" האט זיך גענומען מצד דעם וואס זיי האבן געוואלט בלייבן אין עולם המחשבה (וואו עס לייכט בחי' מחשבתו של הקב"ה) און ניט אראפקומען אין עולם הדיבור (דער דבר ה' וואס איז זיך מתלבש אין וועלט [53]), אזוי אז דער דבר ה' פארבלייבט בהעלם (החביא) אין וועלט:

און דער „נחבי בן (א תוצאה פון) ופסי, שפיסע על מדותיו של הקב"ה" ביי זיי, איז ווייל זיי האבן געוואלט איבער־שפרינגען די דרגא פון „מדותיו של הקב"ה" — וואס האבן א שייכות מיט וועלט (ווי מדות פון א מענטשן וואס זיינען פארבונדן מיט א זולת) [54] — און נעמען גלייך פון „מוחין" דלמעלה וואס „קדמו לעולם" [54*] [וואס דאס איז די סיבה פון דעם העלם אין „דבריו של הקב"ה" — אין ספירת המלכות].

משא"כ „אנו", מיר דארפן זיך באווארענען פון „נחבי בן ופסי" אין דעם פארקערטן קצה: מ'זאל זיך ניט מסתפק זיין מיט מעשה אליין, נאר אויך טאן אין די העכערע דרגות העבודה פון „דבריו של הקב"ה", אין „מדותיו של הקב"ה".

יב. א איד קען דאך מיינען: אמת טאקע אז אויך אין די דורות האחרונים דארף זיין (ניט נאר מעשה, נאר) אויך עבודה פנימית פון מוח ולב — וויבאלד אבער ער געפינט זיך אין „בחי' רגלים ועקביים", איז די עבודה ניט מיט אז אמת (ס'איז ניט שכל שבראש און מדות שבלב — נאר ווי שכל ומדות זיינען אין „רגלים ועקביים") — היינט ווי קען דורך זיין עבודה זיך אויספירן די כוונה פון „דירה בתחתונים", וואס דערצו פאדערט זיך (ניט נאר מעשה אליין, נאר) אויך די עבודה פון תלמוד [55], וואס באלייכט די עבודה פון מעשה?

איז דער ביאור אין דעם: וויבאלד אז אלע אידן פון אלע דורות זיינען קומה אחת שלימה [56] — קומט אויס, אז 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 פאראן בהעלם [58] די כוונת (ראש ולב) המצות.

און דאס איז וואס ר' יצחק באווארנט גלייך אין אנהויב פון זיין מאמר — „דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מרגלים על שם מעשיהם נקראו":

אמת טאקע אז אין אונזער עבודה בפועל ממש איז „לא עלתה בידינו אלא אחד" (כנ"ל בארוכה), אבער אלעס וואס האט זיך געטאן אין דער עבודה פון „אבותינו" (וואס אין דעם דארף זיין די באווארעניש פון אלע שמות המרגלים) איז „מסורת בידינו" — איז דאס דא „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) עייג"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, עיי"ש (ובפ"ג שם).

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

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

און דעריבער ווערט 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)

---

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).

שלח ג

א. שוין גערעדט פיל מאָל[1], אַז פּירוש רש״י עה״ת, הגם אַז ער קומט מפרש זיין פשוטו של מקרא — ווי רש״י אַליין איז מדגיש כמה וכמה פעמים און גלייך אין דער ערשטער סדרה[2]: „ואני לא באתי אלא לפשוטו" —

אַנטהאַלט ער אָבער אויך „ענינים מופלאים"[3] פון די אַנדערע חלקי התורה, אפילו אויך „רזין דאורייתא", וכידוע[4] דער וואָרט פון אַלטן רבי'ן, אַז „פרש״י אויף חומש איז יינה של תורה".

נאָר בכדי צו קענען דערגרונטעוועז זיך צו די „ענינים מופלאים" און „יינה של תורה" אין פרש״י, מוז מען פריער דורכלערנען און פאַרשטיין דעם פירוש הפשוט. ווייל אויך די ענינים מופלאים און יינה של תורה האָט רש״י אַריינגעשטעלט אין זיין פירוש לויט „פשוטו של מקרא".

אויך בפרשתנו געפינט מען אַ פירוש פון רש״י וואָס אַנטהאַלט ענינים מופלאים אין דרך ההלכה (און אויך — יינה של תורה), אָבער פריער דאַרף מען מבאר זיין דעם פירוש הפשוט פון אָט דעם פרש״י.

ב. אין המשך הכתובים בפרשתנו וואו עס ווערט דערציילט וואָס יהושע און כלב האָבן געזאָגט אל כל עדת בני ישראל בנוגע דעם אַריינגיין אין ארץ ישראל, שטייט אין פסוק[5] „אך בה' אל תמרדו ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צילם גו'". איז רש״י מעתיק פון פסוק די ווערטער „אל תמרדו" און איז מפרש „ושוב ואתם אל תיראו".

טייטשן מפרשים[6]: רש״י קומט זאָגן אַז דער המשך הכתוב „ואתם אל תיראו גו'" איז ניט קיין באַזונדער זאַך, נאָר „אל תיראו" איז אַ תוצאה פון „אל תמרדו", אַז אויב „בה' אל תמרדו", וועט זיין — „שוב" — ואתם אל תיראו[7].

און רש״י'ס הכרח אויף דעם[8] איז פון דעם שינוי הסדר: ביי „אל תמרדו" שטייט פריער (אין וועמען —) „בה'", און ביי „אל תיראו" שטייט דערנאָך (פאַר וועמען —) „את עם הארץ" (אָדער פון דעם וואָס עס שטייט „ואתם" און ניט „ואל תיראו"[9]).

דערפון איז רש״י מכריח אַז „ואתם אל תיראו" איז אַ המשך און תוצאה פון „אל תמרדו".

דער ביאור איז אָבער קשה, וואָרום לפי״ז האָט רש״י געדאַרפט מעתיק זיין פון פסוק אויך דעם וואָרט (פאַר דעם) „בה'" און אויך די ווייטערדיקע ווער־

1) ראה גם לקו״ש ח״ה ע' 1.
2) ג, ח. שם, כד. ובכ״מ (ראה לקו״ש שם).
3) של״ה במס' שבועות שלו (קפא, א).
4) היום יום ע' כד.
5) יד, ט.
6) רא״ם. גו״א. משכיל לדוד. ועוד.
7) ותיבת „ואתם אל תיראו" בפרש״י הוא העתקת לשון הכתוב וצ״ל כתובות באותיות כהתיבות שמעתיקן רש״י לפני התחלת פירושו, אלא ש„תיקן" ה„בחור הזעצער". וכבכמה מקומות בפרש״י שכוונת פירושו שכאילו היו התיבות בפירושו כתובות בפנים הכתוב בין התיבות שמעתיק: אל תמרדו ושוב ואתם אל תיראו (ראה לקו״ש חי״א ע' 164 הערה 19, ובכ״מ).
8) באר יצחק בפרש״י.
9) משכיל לדוד ובאר יצחק.