

סיכום

צריך ביאור: (א) איך ייתכן שבשורת הגלות נמסרה דווקא במהלך כריתת ברית (ברית בין הבתרים) – שמשמעותה אהבה שאינה תלויה בדבר ואינה מושפעת משינויי נסיבות? (ב) איך ייתכן שבשעת החורבן ראו הגויים את הכרובים כש"פניהם איש אל אחיו" (כמסופר במדרש) – והרי בגמרא נאמר שהכרובים היו במצב זה רק "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום"?

והביאור בזה:

בתורת החסידות מבוארת מהותה של הגלות באמצעות משל לרב ותלמיד: במקרה שעולה בדעתו של הרב, תוך כדי הסבר לתלמידו, רעיון שכלי חדש – מחובתו להסב את תשומת-לבו מהתלמיד כדי שיוכל לקלוט ולפתח את הרעיון; בעיני התלמיד נראה כאילו הרב נטש אותו, אך לאמיתו של דבר מטרתו של הרב היא להגיע לדרגת הבנה גבוהה יותר, ובסופו של דבר להעביר אף אותה אל התלמיד. זוהי משמעותה של הגלות – התעלמות חיצונית זמנית של הבורא, שמטרתה הפנימית היא גילוי אלוקי נעלה יותר – הגילוי שיבוא לידי פועל בגאולה העתידה.

ההוכחה לכך היא מסדר הגלות: אילו היתה הגלות בבחינת כפרת עוונות גרידא – היתה עוצמת הגלות צריכה להיחלש עם הזמן, ככל שמתקדמת כפרת העוונות. במציאות, לא זו בלבד שהגלות אינה נחלשת, אלא שהיא מחריפה והולכת ככל שחולף הזמן. מכאן מוכח שמהותה של הגלות היא גילוי אור חדש, ולכן ככל שמתקרב הגילוי – כך מחריפה הגלות.

זוהי הסיבה לכך שבשורת הגלות נמסרה דווקא בשעת ברית בין הבתרים, ושדווקא בשעת החורבן היו הכרובים "פניהם איש אל אחיו" – שכן בפנימיותם מהווים הגלות והחורבן גילוי אור אלוקי נעלה ביותר.

ההוראה מהאמור: אין להתרשם מחושך הגלות, שכן התגברות החושך נובעת מהתקרבותה של הגאולה; כדי להביא את אור הגאולה לידי פועל נדרשים שני דברים – (א) ידיעה שההתעלמות היא חיצונית בלבד, (ב) התקשרות וצימאון של ה"תלמיד" אל ה"רב".

ספרי' - אוצר החסידים - ליובאוויטש

היכל תשיעי

קובץ שלשלת האור

שער שלישי

אוצר
לקוטי שיחות



מאת כבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

שניאורסאהן

מליובאוויטש

פרשת פינחס

בין המצרים (ב)



י"ט כסלו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

בין המצרים א'

של תכלית הגילוי. בשעת ברית בין הבתרים, כשהאירה האהבה העצמית, באה הבשורה על הגילויים של הגאולה העתידה, אלא שבאופן התגלות הדבר בסדר ההשתלשלות, היה זה ענין של גלות.

ה. ההוראה מכך בעבודה היא:

מבלי הבט על חשכת הגלות, שככל שנמשך הזמן הולכת הגלות ומתגברת, עד שנתקיים "מלכות תהפך למינות"¹⁰, חושך שכמוהו לא היה מעולם – אין להתפעל מכל זאת, מתוך ידיעה שהתגברות החושך היא מפני שאנו מתקרבים לאור הגאולה.

אך כדי להמשיך ולהביא בפועל את אור הגאולה למטה אל המקבל, נדרשים מהתלמיד שני ענינים: (א) הידיעה, שידע שההעלם והסילוק הוא רק בחיצוניות, ואילו בפנימיות הרי זה תכלית הגילוי. (ב) ההתקשרות והצמאון אל הרב. מבלי הבט על כך שבחיצוניות נמצא הרב בתנועה של סילוק ממנו, צריך התלמיד לעמוד בתנועה של התקשרות וצמאון אל הרב, כמו בשעת ההשפעה, ועוד יותר, כפי שהיה אדמו"ר הזקן אומר בשעת דביקותו: "מי לי בשמים גו', אינני רוצה בגן עדן שלך, אינני רוצה בעולם הבא שלך כו', רוצה אני רק בכך לבדך"¹¹. ועליידי הצמאון בא גילוי האור החדש אל המקבל, בגאולה העתידה במהרה בימינו.

(משיחת ש"פ מסות מסעי תש"ז)

– לקוטי שיחות חלק ב, דברים, סעיפים ג'

(בתרגום ללשון הקודש)

ניתן לעבדיך" רק בסופן ממש, כאשר הגאולה היתה כבר קרובה ביותר – "ומאז באתי אל פרעה וגו' הרע לעם הזה"¹².

גם בגלות זו רואים אנו שככל שחולף הזמן הולכת הגלות ומתגברת, וגילוי אלקות מתמעט. בהתחלת הגלות היה גילוי עליידי התנאים, ואחר כך עליידי האמוראים, וככל שנמשך הזמן נעשה ההעלם גדול יותר ויותר, עד שבדורות האחרונים דעקבתא דמשיחא כמעט שאין גילוי כלל, ולכן נקראו דורות אלה בשם עקביים, כיון שהעקב הוא אבר שאין בו חיות (בגילוי), כדאיתא באבות דר' נתן? שהעקב הוא מלאך המות שבאדם.

מסדר זה מובן שהגלות אינה רק כפרה על עבירות, אלא יש בה גם ענין פנימי. פנימיות ענין הגלות היא – גילוי אור חדש, ומצד ה"פניה" אל גילוי האור החדש נעשה הסילוק מההשפעה. ולכן, ככל שנמשך הזמן הולכת ומתחזקת ה"פניה" אל הגאולה העתידה, וככל שאנו מתקרבים לביאת המשיח, הולכת הגלות ומתגברת.

ד. עפ"ז יובן מה שכתוב במדרש, שכאשר נכנסו הגויים לקדשי הקדשים ראו את הכרובים "כמער איש ולויות" – כי כל ענין הגלות הוא רק בחיצוניות, בסדר ההשתלשלות, אבל הענין כפי שהוא בפנימיות הוא תכלית הגילוי. ולכן, בקדש הקדשים, מקום הפנימיות, היה אז מעמד הכרובים "פניהם איש אל אחיו". בפנימיות זהו עת רצון, כנ"ל.

וזהו גם הטעם שבשעת ברית בין הבתרים דובר אודות הגלות, כיון שבפנימיות זהו ענין

תוכן הענינים:

3.....	"אוצר לקוטי שיחות" פ' פינחס - פשוטו של מקרא
11.....	סיכום
13.....	"אוצר לקוטי שיחות" בין המצרים
16.....	סיכום

(7) שמות ה, טז.

(8) שם, כג.

(9) ספ"א.

(10) סוטה מט, ריש ע"ב.

(11) תהלים עג, כה. שורש מצות התפלה לצמח צדק

פ"מ.

אחיו "כמעט איש ולויות", ושלחו להראות זאת לעיני כל העמים – ראו למה אומה זו עובדת.

וקשה: הלא זמן החורבן הוא ההיפך ממת רצון, ואיך יתכן שמעמד הכרובים היה אז "פניהם איש אל אחיו"?

בחסידות מבואר פנימיות ענין הגלות על-פי משל מהשפעת הרב לתלמיד:

כאשר הרב משפיע דברי-שכל לתלמידו, שכלו ודעתו נתונים אל התלמיד מתוך שימת לב. אך כאשר תוך כדי ההשפעה עולה בשכלו של הרב ענין חדש, הרי מצד הסדר וטבע של הברקת השכל, בהכרח להפנות את שכלו ודעתו אל ההברקה, ואם אין הוא נותן את דעתו מיד אל ההברקה, הרי היא נעלמת, ושום יגיעות לא יועילו לאחר מכן. ועל כן, מצד עוצם פנימיות אהבתו של הרב לתלמיד, רצונו להפנות את שימת לבו אל ההברקה, כדי שיוכל לתפסה בשכלו ולאחרי משך זמן למסרה גם לתלמידו.

בשעה שהרב שם לבו להברקת השכל החדש, הנה ככל שיגדל ריכוז מחשבתו בדברי-השכל החדש, כן תחלש שימת הלב לתלמיד ותתמעט ההשפעה.

ככל שדברי-השכל החדש יהיה נעלה ועמוק יותר – כן תגדל יותר שימת הלב הנדרשת אליו, וממילא יתגבר יותר סילוק שימת הלב מהתלמיד בשעה זו, עד שיהיה זה עבור התלמיד ענין של גלות וחורבן.

אך כל זאת הוא רק בחיצוניות, ואילו בפנימיות הענין הרי זה תכלית הגילוי, ואדרבה, הא גופא שלצורך טובת התלמיד כדאי לרב לסלק את שימת לבו ממנו כדי לקבל את דברי השכל החדש, מורה על גודל ויקר ההשכלה החדשה, עד שכדאי הדבר שלרגע קטון יהיה אצל התלמיד ענין של גלות וחורבן, ובלבד שסוף-כל-סוף יהיה ניתן לגלות לו השכלה חדשה זו.

ונמצא, שככל שהעלם גדול יותר, הרי זה גופא מוכיח את גודל הגילוי – שדברי-

השכל החדש יקר ביותר, ומצד גודל אהבת הרב לתלמיד שברצונו לגלות לו את ההשכלה החדשה, כדאי שלפי שעה יהיה העלם וסילוק, ובלבד שסוף-כל-סוף תגיע אליו השכלה חדשה זו.

ועפ"ז יובן פנימיות ענין הגלות, שהגם שבחיצוניות יש כאן גלות וחורבן, מכל מקום, בפנימיות הרי זה תכלית הגילוי ביותר – הגילוי של הגאולה העתידה. ומצד הגילוי של הגאולה העתידה כדאי שלפי שעה יהיה חורבן וגלות בחיצוניות, ובלבד שסוף-כל-סוף יבוא הגילוי של הגאולה העתידה.

ג. הכרח לכך שהגלות בפנימיותה היא גילוי אור יש גם מסדר הגלות. התבוננות בסדר של הגלות מראה שאין היא רק ענין של כפרה על חטאים עונות ופשעים, אלא יש בה גם ענין פנימי.

לו כל ענין הגלות היה רק כפרה על חטאים עונות ופשעים, היה סדר הענינים צריך להיות, שבחלוף הזמן הגלות תלך ותקטן, שהרי בכל תקופה נוספת בגלות מתכפר חלק מהחטאים העונות והפשעים, וממילא ככל שעובר הזמן צריכה הגלות להיות קטנה יותר.

אך בפועל אנו רואים שככל שהגלות נמשכת ומתארכת, היא נעשית גדולה יותר. וזאת רואים אנו הן בגלות מצרים והן בגלות הווי.

בגלות מצרים: בני ישראל היו כמצרים מאתיים ועשר שנים. שבע עשרה השנים הראשונות היו טובות ביותר; גם לאחר פטירת יעקב, הנה כל זמן שחיו השבטים לא היה שעבוד; גם לאחר מיתת השבטים, הרי עיקר הגלות המר התחיל כשנולדה מרים, בשמונים ושש השנים האחרונות, פ"ו בגימטריא אלקים, ובפ"ו שנים אלו גופא באה הגזירה ד"תבן אין

(6) שהש"ר פ"ב, יא (עה"פ כי הנה הסתיו עבר). פסיקתא רבתי פט"ו, יא.

פינחס א' פשוטו של מקרא

ממה נפשך: אם סברו השבטים שפנחס נהג שלא כדין בהריגת זמרי – איזו חשיבות יש לעובדה ש**סבו** פיטם עגלים לעז"ל לעומת מה שעשה הוא עצמו? ואם סברו שנהג כדין – מה מקום לבזאתו על מעשי סבו? • ביזוי פנחס על-ידי השבטים – במטרה לקנא לכבודם של בני-ישראל ומשה רבנו • "בא הכתוב וייחסו אחר **אהרן**" – ללמדנו שמעשיו של פנחס נבעו מרדיפת שלום

הכרח רק שהיה מי שביזה אותו, אבל אין מכך שום משמעות מי היה המבזה. ואם כן, לכאורה מסתבר יותר לומר שהמבזים היו רק בני שמעון (כיון שהם אלו שהתרעמו על זה שהרג את הנשיא שלהם); אבל בנוגע לשאר השבטים, מסתבר לומר שמאחר שאף הם נצטערו צער גדול ממעשה זמרי (כמסופר בפרשה הקודמת, שבשעה שהביא זמרי את המדינית "געו כולם בבכיה"), בוודאי היו אף הם תמימי דעים עם מעשהו של פנחס, ובפרט לאחר שע"י פעולה זו "ותעצר המגיפה מעל בני ישראל". ואם כן מניין לרש"י "שהיו (גם שאר) השבטים מבזין אותו"? (ב) מצינו ביתרו, שלא זו בלבד שפיטם עגלים לעבודה זרה, אלא אף עבד כל ע"ז שבעולם (וע"פ המדרש היה גם כומר לע"ז¹⁰²). וממילא, אם באו השבטים לבזות את פנחס, הרי היה ביכלתם לבזותו בבזיון גדול יותר, שאבי אמו

א. בתחלת פרשתנו העתיק רש"י מן הכתוב את התיבות "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", ופירשו: "לפי שהיו השבטים מבזין אותו הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב וייחסו אחר אהרן".

מהו הקושי בתיבות "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", שרש"י מיישבו בפירושו? בפשטות הביאור בזה הוא: לעיל, כמה פסוקים לפני כן, נאמר כבר "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" – ולמה נזקק הכתוב לחזור כאן בשנית על יחסו של פנחס? על כך מתרץ רש"י, שהשבטים ביזו אותו בענין של היפך היחוס, ולכן הדגיש הכתוב את יחסו הנעלה ע"י הזכרתו בשנית.

אך צריך להבין:

א) מכך ש"בא הכתוב וייחסו אחר אהרן" יש

(1) כן הוא בסנהדרין פב, ב. במדב"ר פכ"א, ג. אבל רש"י משונה מלשון הגמרא והמדרש כדלקמן הערה 13.
(2) כן הוא ברוב הדפוסים (ובסנהדרין שם). ובכמה דפוסים (וכן הובא ברא"ם כאן): יהרגו כו'.
(3) בלק כה, ז.
(4) אבל בפעם הראשונה – לא קשה מ"ש "בן אלעזר גו" – מולא פירש שם רש"י דבר (וראה רא"ם כאן. חדא"ג מהרש"א לסנהדרין שם). ולהעיר מפרש"י ויקהל (לה, ל, לד) – חור – בנה של מרים היה. ואהליאב – משבט דן כו" – ואינו מפרש זה בפרשת תשא (לא, ב, ו) ולפניו. – וראה לקוטי שיחות חל"א ע' 211 ואילך.

(5) כבספרי ס"פ בלק.
(6) כה, ו ופרש"י.
(7) שם, ח.
(8) וגם: מזה שהכתוב מייחסו, מוכח רק שהיו מזולזין בו (כבספרי שם. ילקו"ש כאן. ויק"ר פל"ג, ד), ומגיל לרש"י שהיו מבזין אותו?
(9) ועד "שלא הניח ע"ז שלא עבדה" (רש"י יתרו יח, יא. מתנחומא יתרו ז).
(10) שמור"ר פ"א, לב. תנחומא שמות יא. ועוד. (ורמב"ן שמות ב, טז. אבל ראה פרש"י שם. ויגש מז, כב).

עבד כל ע"ז שבעולם (ואף היה כומר לע"ז), ולא רק "שפיטם עגלים כו".

ג) בעצם הבזיון שזקנו פיתם עגלים לע"ז, לכאורה אין כל נפקאמינה אם זקנו זה היה אבי אמו או אבי אביו. ואם כן היה לרש"י לקצר בלשונו ולומר "זקנו", ולמה נזקק לאריכות הלשון בשתי תיבות¹⁰, וגם (ובעיקר) להאריך בפרטים שאינם נוגעים לנידון כאן, ולומר "אבי אמו" (ובפרט שאין כאן מקום לספק במי המדובר, שהרי אבי אביו היה אהרן)?

ד) אם כוונת רש"י כאן היא לבאר מדוע מזכיר הפסוק (בשנית) את יחוסו של פנחס, דיו שיאמר בסיום דבריו "לפיכך בא הכתוב ויחסו", ולמה הוסיף רש"י ופרש למי יחסו הכתוב – (ויחסו) אחר אהרן?

וביותר יוקשה: הן אמת שע"ז שהוסיף הכתוב "בן אהרן הכהן" – שפנחס אינו רק בן אלעזר, אלא אף בן בנו של אהרן הכהן – גדל יחוסו של פנחס, אבל פשיטא שגם היותו "בן אלעזר" הוא יחס גדול (שהרי אלעזר היה סגן כהן גדולי¹¹, ויתירה מזו: בעת מעשה שטים הנידון כאן, שהיה לאחרי פטירת אהרן, היה אלעזר כהן גדולי¹²); אך מדברי רש"י ויחסו אחר אהרן¹³ משמע: יחוסו של פנחס הוא רק היותו בן בנו של אהרן.

ה) אף אם אמנם הוצרך רש"י לפרש ולומר "אחר אהרן", לכאורה היה לו לנקוט לשון הכתוב, "אחר אהרן הכהן". ואשר על כן בהכרח לומר שבהשמטת רש"י את תיבת "הכהן" כוונתו להשמיענו, שמעלה זו באהרן, אשר בגללה

¹⁰ ראה עירובין נג, ט"ב: היה לך לומר באיזה.

¹¹ רש"י חקת יט, ג.

¹² שם כ, כו ופרש"י שם.

¹³ דאם לא כן, הנה ליה לרש"י לכתוב רק "בא הכתוב ויחסו", או – כלשון הפסוק (ובפרט שכן הוא גם בסנהדרין ובמדבר"ר שם וכו') "ויחסו פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן". וממה ששמענו מ"בן אלעזר" ו"הכהן" (ומשנה מלשון הגמרא ומדרש), מוכח כנפיש.

מייחס הכתוב את פנחס לאהרן דוקא, אין תוכנה כהונת אהרן, אלא ענינים אחרים שבו¹⁴.

אבל לפי זה אינו מובן: הלא בכתוב נאמר בפירוש "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", ואם כן מנין לרש"י שבכך ש"בא הכתוב ויחסו" אין נוגע היותו של אהרן כהן¹⁵?

ו) מלבד כל הדיוקים הנ"ל, צריך להבין – מהו בכלל תוכן טענת השבטים "הראיתם בן פוטי זה כו"? וממה נפשך: באם לדעתם לא הותר לפנחס להרוג את זמרי – אם משום שלא ידעו את ההלכה "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו", או מפני שסברו שפנחס לא היה "קנאי" (היינו, שלא עשה כן מחמת קנאת ה', אלא מצד סיבות אחרות) – היה עליהם לבזותו בעיקר בזה שעבר בעצמו על איסור רציחה, ולא רק בכך שזקנו פיתם עגלים לע"ז; ואם לדעתם הותר לו (והיה מחויב) להרוג את זמרי¹⁶, משום שידעו את ההלכה "הבועל ארמית כו", הרי אין מקום כלל לבזותו בזה שהוא "בן פוטי וכו".

ב. והביאור בזה הוא, שבכך שהיו השבטים מבזים את פנחס נתכוונו להגן על כבודם של כל שאר בני ישראל ועל כבודו של משה רבינו:

הלא זמרי הביא את המדינית "לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל"¹⁷, ומתוך כל בני ישראל היה פנחס היחידי שקנא את קנאת ה' [אע"פ שגם אחרים מיישראל ידעו מן הסתם

¹⁴ ומה שרש"י מעתיק מהכתוב גם תיבת "הכהן" – י"ל, שהוא בכדי להדגיש מה שגם שפנחס בכתוב "הכהן", כוונת הכתוב היא – ליחסו אחרי אהרן (וראה לקוטי שיחות ח"ז ע' 95, שדרכו של רש"י להעתיק לפעמים גם התיבות המוכיחות לכאורה דלא כפירושו – בכדי להורות שלמרות זה – הפי' צריך להיות כו').

וזהו גם הטעם מה שמעתיק התיבות "בן אלעזר" – בכדי להשמיענו שאף שפנחס ב"בן אלעזר" – הכוונה היא בכדי לייחסו אחר אהרן.

¹⁵ וגם: לפי פרש"י – מדוע נאמר בכתוב "הכהן"?

¹⁶ כדפרש"י ס"פ בלק "וראו כולם שלא לתנם הרגם". וראה לקוטי שיחות ח"ז ע"פ 152 ואילך.

¹⁷ בלק כה, ו.

בין המצרים ב'

אין ייתכן שבשעת החורבן ראו הגויים את הכרובים כש"פניהם איש אל אחיו" – והרי הכרובים היו במצב זה רק "בזמן שישראל עושיין רצונו של מקום"? • מדוע מחריפה הגלות והולכת עם הזמן – במקום שעוצמתה תיחלש ככל שמתקדמת כפרת העוונות? • מהותה הפנימית של הגלות – התעלמות זמנית שמטרתה גילוי נעלה יותר

אז אודות גלות?

לכאורה היה אפשר לתרץ על-פי מאמר רז"ל: שבחר אברהם אבינו שעבוד מלכות כנגד גיהנם, שעפ"ז הרי הגלות היתה לטובה, ולכן דובר על כך בשעת גילוי האהבה.

אבל תירוץ זה אינו מספיק, כי כאשר נמצאים בעיצומו של גילוי האהבה, ובפרט גילוי אהבה עצמית, אין מקום לדבר כלל לא אודות גיהנם ולא אודות שעבוד מלכות.

ב. ויובן על-פי המבואר בחסידות בפנימיות ענין הגלות, ובה יתיישב גם ענין מוקשה על-פי נגלה בגמרא ובמדרש.

איתא בגמרא: אודות מעמד הכרובים, שבזמן של עת רצון, ובזמן שישראל עושיין רצונו של מקום, אזי מעמד הכרובים הוא "פניהם איש אל אחיו", "כמעט איש ולויות", ובזמן שאין עושיין רצונו של מקום, כאשר אין זה עת רצון, אזי מעמד הכרובים להיפך.

ובמדרש איתא: שבשעה שנכנסו גויים לקדשי הקדשים, ראו את הכרובים כאשר פניהם איש אל

א. התחלת בשורת הגלות היתה בכרית בין הבתרים, כמו שכתוב: "הנה אימה חשכה גדולה גו", שזהו רמז על ארבע הגלויות.

ענינה של כריתת ברית הוא, שבכל מצב שיהיה, אפילו בשעה שאין יסוד וטעם לאהבה – ואדרבה, ישנם טעמים להיפך האהבה – מכל מקום, תהיה האהבה בתקפה. זהו התוכן והיתרון בכריתת ברית.

עבור הזמן שבו יש טעמים לאהבה, אין צורך בכריתת ברית. החידוש שפועלת כריתת ברית הוא שהאהבה קיימת תמיד, כיון שאין זו אהבה שעל-פי טעם ודעת (אהבה התלויה בדבר, וממילא כאשר בטל דבר, היינו שאין עוד טעם לאהבה, אזי בטלה אהבה), אלא אהבה עצמית בלי גבול.

בזמן כריתת הברית, האהבה העצמית שאינה תלויה בדבר מאירה בגילוי. ואזי כורתים האוהבים ברית, כדי שתהיה האהבה תמיד, מבלי להתחשב בשינוי מעמד ומצב.

ועפ"ז אינו מובן: אין ייתכן שבשעת ברית בין הבתרים בישר הק"ה על ענין הגלות? הרי גלות היא היפך האהבה, אפילו אהבה שעל-פי טעם ודעת, ומכל-שכן אהבה עצמית, ואם כן, בשעה שמאירה האהבה העצמית, היתכן לדבר

(1) לך לך טו, יב, ובב"ר פמ"ד, יז.

(2) ב"ר שם, כא.

(3) יומא נד, א, כ"ב צט, א.

(4) מלכים א' ז, לו.

(5) פתיחתא דאיכה רבה ט, יומא נד, ב.

ההוראה מכל האמור: כשאדם עושה מעשה טוב, גם אם נראה שהוא עושה זאת מתוך פנייה אישית – אין לזלזל בכך; המזלזלים במעשיהם הטובים של אחרים סבורים שהדבר נובע מתוך ענווה וביטול, אבל ייתכן שההפך הוא הנכון.

הוראה נוספת מפרשתנו: לקמן כותב רש"י "במקום שייחס את הצדיק לשבח – ייחס את הרשע לגנאי". כלומר: הכתוב אינו שולל רק את הטענה שפנחס היה אכזרי, אלא גם את הטענה שזמרי היה איש חסד; דווקא מעשהו של זמרי לא היה ביטוי לחסד, אלא לאכזריות (בהתאם לאופיו של שבט שמעון – "כלי חמס מכרותיהם"), שכן בכך הוא מנע מבניישראל לעשות תשובה.

פנחס²⁴. וזו היתה טענת השבטים, שהטעם שפנחס דוקא נתעורר בקנאות להרוג את זמרי – בשעה שאף אחד מיישראל לא עשה כן, ואף לא משה רבינו – היה מפני שגם (טבע האכזריות שבו סייע לו בזה²⁵).

וזהו שכתב רש"י "שהיו השבטים מבזין אותו", ולא "שהיו בני שמעון מבזין אותו", כי מאחר שביזוי זה היה (לא לשם כבודו של זמרי, אלא) לשם כבודו של משה רבינו וכלל ישראל, מסתבר לומר, שנשתתפו בזה כל השבטים.

ג. לכאורה יש להקשות על זה: אילו היתה כוונת השבטים לבזותו סתם ולהשפילו, אזי היתה מובנת הדגשת רש"י "והרג נשיא שבט מיישראל", שכן בהריגת נשיא – ובפרט כשההורג הוא בעל יחוס נחות – יש בזיון גדול יותר (אע"פ שבנוגע לאיסור הרציחה גופא אין נפקא מינה מי ההורג ומי הנהרג); אבל מאחר שבבזיון זה, "הראיתם בן פוטי כו", היתה כוונתם להורות על טבע האכזריות שבו, מה מוסיפה (בבזיון זה) הדגשתם שפנחס הרג נשיא דוקא – וכי הריגת נשיא היא אכזריות גדולה יותר מהריגת יהודי סתם?

את ההלכה "הבועל ארמית קנאים פוגעין בו"¹⁸, ומשה בוודאי ידע אותה, כדברי פנחס עצמו למשה: "מקובלני מנחם וכו"¹⁹] – והרי זהו זלזול גדול בכבודן של ישראל ובכבודו של משה!

ומטעם זה ביזו השבטים את פנחס, וטענו שהריגתו את זמרי לא נבעה אצלו מחמת קנאת ה' טהורה, אלא היה מעורב בזה²⁰ דבר אחר:

"אבי אמו" פיטם עגלים לעבודה זרה, והנהגה כזו – פיטום עגל מתוך כוונה מובהקת לשחטו לאחר מכן – טמונה בה אכזריות גדולה ביותר²¹ (כמוכן בפשטות²², שהריגת אדם סתם אין בה מדה רבה כלי-כך של אכזריות כמו בשעה שנוהגים עמו בחסד מדומה, "מפטמים" אותו, והכוונה בזה בשעת מעשה היא להכינו עי"ז להריגה).

ומאחר שלאבי אמו היה טבע זה של אכזריות, מסתבר שהדבר עבר בירושה לבן בתו²³

18) שהרי ב"סדר המשנה" (רש"י תשא לד, לב) היה פנחס שוה ל"כל העם".

19) ופשוט שלא עלה על דעתם, שנתעלמה הלכה ממשה (ומכל בני) "כדי שיבא פנחס ויטול את הראוי לו" (רש"י לעיל כה, ו).

20) אבל אין לומר שחשדו, שכל הסיבה להריגתו של זמרי היתה רק לפי שהוא "בן פוטי" – כי אז לא היו נעשים לו "הרכה נסים". אלא שחשבו שיש בזה תערובות גם מטבעו הוא (ע"ד המבואר בתורה אור יט, ג. דרך חיים פא, ב ואילך. וראה גם בנסמן בהערה 25).

21) ומ"ש רש"י "פיטם עגלים לעי"ז" (ולא "למיתתה" סתם), י"ל: א) בפשטות, לפי שפיטום העגלים לשחטם היה רק לעי"ז (ראה פרש"י וארא ו, כה), אבל ההדגשה בזה היא (לא לעי"ז, כי אם) לשחטם עבור עי"ז. ב) עי"ז מודגשת יותר האכזריות (עי"ד פרשת ראה יב, לא ופרש"י שם). ג) גם בזה הדגישו שאינו מתייחס לאהרן, כדלקמן הערה 34.

22) ועי"ד פרש"י "אומרים לו לחמור טול כור שעורים ונחתוך ראשך" (בהעלותך יא, כב). ולהעיר מהידוע (ראה שער היחוד (לאדמו"ר האמצעי) פכ"ב. תורת חיים בראשית מ, ב ואילך. וראה גם לקוטי תורה ראה כו, ג. סדור רסד, ג. ובכ"מ) שחסד שבגבורה, כמו "משלם לשונאיו אל פניו להאבידו" – קשה יותר מגבורה עצמה.

23) שלכן בכמה כתובים מייחסים ג' דורות. ולהעיר ממש"ג, עטרת זקנים בני בנים (משלי יז, ו) וממה שכן בנו

של נחור נקרא גם כן נחור (נח יא, כו). ואכ"מ.

24) ועי"פ המבואר ברז"ל (סנהדרין פב, ריש ע"ב. במדב"ר פ"כ, כה. ספרי שם) שכניסת פנחס להקובה להרוג את זמרי היתה, עי"ש שעשה את עצמו כאילו "אף הוא לעשות צרכיו נכנס" (וכן מובן גם בפשטות, שהרי לולי זאת לא היו מניחים אותו ליכנס לקובה) – י"ל, שהדיוק פיטום עגלים לעי"ז (ולא המית עגלים לעי"ז) הוא רק בכדי להדגיש את גודל האכזריות, כי אם גם) לפי שההתדמות של פנחס לבני שמעון "לעשות צרכיו" בכדי להרוג את הנשיא שלהם – היא בדומת פיטום עגלים בכדי להמיתם.

25) ראה דרך מצותיך פט, ב. ד"ה אתה הבדלת תשי"ז פכ"א. לקוטי שיחות ח"א ע' 134. ולהעיר ממה שאין מושיבין בסנהדרין אלו שיש בהן אכזריות (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ג) – גם כשהן "חכמים ונבונים מופלגין בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה... בדומין לך (למשה) בחכמה וביראה וביחס" (ראה שם ה"א) – כי מצד טבע האכזריות שבהן, עלולים להטות את הדין לחוב.

אבל באמת אין זו קושיא, משום שגם בזיון זה, שתוכנו הדגשת ה"אכזריות" של פנחס, התחזק יותר ע"י הדגשתם שהרג נשיא דוקא:

ענינו של נשיא הוא – לדאוג לכל בני שבטו בכל צרכיהם²⁶. וכך היה גם במעשה זמרי, שהרי כוונת זמרי היתה להציל את שבטו, כדברי רש"י לעיל¹⁷, שכאשר "נתקבצו שבטו של שמעון אצל זמרי שהיה נשיא שלהם ואמרו לו אנו נדונין למיתה כו" – אז דוקא "ויקרב את המדינית" (ויתכן שאף הוא ידע את הדין ש"קנאני פוגעין בו", והשליך חיי מנגד) כדי להציל את שבטו.

ולכן הדגישו השבטים בדבריהם "והרג נשיא", כי הבלטת החילוק בין הרוצח להרוג – שהרוצח הוא אכזרי והנרצח הוא איש החסד (ובפרט בשעה שגם הפעולה שבעטיה נהרג היתה מתוך כוונה של חסד) – מגדילה עוד יותר את הבזיון.

ד. וענין נוסף בזה: הגם שמי שהוא אכזרי בטבעו מתייחס לכל באכזריות²⁶, אכזריותו באה לידי ביטוי באופן מיוחד דוקא כלפי איש החסד, כי מצד זה גופא שאיש החסד הוא הפכו הגמור, אין הוא מסוגל לשאתו, והוא נוהג כלפיו באכזריות גדולה יותר מאשר בשאר אנשים.

ומטעם זה הדגישו השבטים "והרג נשיא כו", כי היתה בזה (לדעתם) הסברה נוספת לכך שנתעוררה בפנחס אכזריות זו: מה שזמרי היה נשיא – איש החסד שהשליך חיי מנגד (ע"פ השקפתם²⁷) למען שבטו – זה היה הדבר שלא היה פנחס יכול (לפי סברתם) לשאת, וזה מה

26 ראה רש"י מסעי לז, יז: כל נשיא אנשי אפוטרופוס לשבטו. (וראה גם במדבר פ"ט, כו, שהיו הנשיאים . . מושכין במטותיהן כל אחד ואחד לשבטו כו). וראה בפרש"י לפני זה "הנשיא הוא הכל" (הקת כא, כא). ולהעיר, שגם מה שזכו להיות נשיאים, הוא לפי שהיו מוכים עליהם" (פרש"י נשא ז, ב).

26* להעיר מסד"ה אשר ברא (קונטרס דרושי חתונה, תרפ"ט).

27 ראה לקמן סעיף י.

שעורר בו את מדת האכזריות.

ה. אך עפ"י קשה: הלא גם אהרן, איש החסד (כדלהלן ס"ו), היה זקנו של פנחס; ואם כן כיצד היו השבטים יכולים לטעון שיש בפנחס אכזריות גדולה כליכך, יותר מבכל שאר בני ישראל, דוקא מצד זקנו השני, יתרו²⁸?

ושאלה זו מיישב רש"י בדבריו, שכשייחסוהו השבטים ליתרו אמרו (לא "זקנו" סתם, אלא) "אבי אמו"²⁹:

28 ואף שפשוט (גם באם "אבי אמו" ו"אבי אביו" היו שווים בזה) שתכונותיו של אדם תלויות בין במשפחת אביו בין במשפחת אמו, ומכיון שדוקא פנחס נתעורר בקנאות (ואפילו לא משה) הרי זה עצמו מוכיח לכאורה שזה בא מצד התכונות שירש מיתרו – בכ"ז מדגיש רש"י "אבי אמו": (א) בכדי להכריח יותר את טענתם. (ב) אלולי הדגשת רש"י "אבי אמו", היו חושבים שאמו היא "מזרע יתרו" (ראה הערה הבאה), ואז היה קרוב לאהרן יותר מליתרו, ובמילא, לא היתה מתקבלת כלל טענתם "הראיתם בן פוטי כו" (אף שדוחק י"ל, שחלק קטן שבהעלם כו' נתעורר וכו'). ולכן מדגיש רש"י "אבי אמו", שיתרו היה אבי אמו ממש (ולא אבוא דאבוא (או דאימיה) של אמו).

29 במפרשי רש"י כאן, שהכוונה ב"אבי אמו" היא לא דוקא, וכבנמרא סוטה (מג, א) וב"ב (ק, א). [ועפ"ז, היה פנחס קרוב לאהרן יותר מליתרו]. אבל ע"פ הכלל דרש"י מפרש הכתובים (גם) לבן חמש למקרא ופשוטו של מקרא – הרי לא יכתוב כוונתו (רק) ברמז וכן לא יסמוך בפירושו עה"ת שיחפשו בש"ס וכו' למה נתכוון. ולכן נלפע"ד דפרש"י "אבי אמו" הוא כפשוטו.

[ואין סתירה לזה ממ"ש רש"י (וארא ו, כה. מטות לא, ו) מזרע יוסף – כי גם בת יתרו יכולה להיות מזרע יוסף. ואף שכפרשת מטות שם כותב "יוסף אבי אמו" (אותו הלשון שכותב כאן גבי יתרו) – הרי ביאר בעצמו תיכף ומיד: ש"היתה אמו של פנחס משל יוסף" (ולא "בת יוסף").]

וי"ל, שהוכחת רש"י לזה שיתרו היה אבי אמו של פנחס [כי פשוט שבאם לא היה לזה הוכחה ממקום אחר, לא היה רש"י מחדש זאת בכדי להסביר במה היו השבטים מבזין אותו]; פשוטות הלשון "מבנות פוטיאל" היא – בתו של פוטיאל. אלא שמכיון ש"פוטיאל" קאי על ב' אנשים – יתרו ויוסף – ובהכרח לומר (בנוגע לאחד מהם עכ"פ) שהכוונה ב"בנות" היא לזרעו, הרי אין הוכחה משם כלל אם היתה בתו של יתרו או רק מזרעו. ולכן בפירוש הכתוב "מבנות פוטיאל" (בפרשת וארא שם. וגם בפרשת מטות שם)

סיכום

פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן.

ופרש"י: פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן – לפי שהיו השבטים מבזין אותו: הראיתם בן פוטי זה, שפיטם אביי אמו עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט מישראל? לפיכך בא הכתוב וייחסו אחר אהרן.

צריך ביאור: ממה נפשך – אם סברו השבטים שפנחס נהג שלא כדין בהריגת זמרי, איזו חשיבות יש לעובדה שסבו פיטם עגלים לע"ז לעומת הרצח שביצע הוא עצמו? ואם סברו שנהג כדין, מה מקום לבזותו על מעשי סבו?

והביאור בזה:

כוונתם של השבטים היתה לקנא לכבודם של בניישראל ולכבודו של משה רבנו: לדעתם, מאחר שמעשהו של זמרי היה "לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל" – היה בנקיטת יזמה עצמאית על-ידי פנחס משום זלזול בכבודם של ישראל ובכבודו של משה.

ולכן ביזו אותו השבטים דווקא על כך שפיטם אביי אמו עגלים לעבודה זרה: "פיטום עגלים לצורך שחיטתם הוא מעשה אכזרי, המעיד שהעושה זאת הוא בעל מדות אכזריות; השבטים טענו, איפוא, שהריגת זמרי לא היתה מטעמי קנאות בלבד, אלא היתה מעורבת בכך מדת האכזריות, אותה ירש פנחס מסבו.

ולכן ציינו השבטים שמפטם העגלים היה "אבי אמו" – כדי להצדיק בכך את טענתם שפנחס ירש את מדותיו של יתרו ולא את אלה של אהרן, שכן לפי הכללים "איש מזריע תחילה – יולדת נקבה" ו"אשה מזרעת תחילה – יולדת זכר" אדם נוטה להיות דומה יותר לאביי אמו מאשר לאביי אביו.

זוהי גם הסיבה לדברי השבטים "והרג נשיא שבט מישראל": כוונתם היתה להדגיש את ההבדל בין הרוצח לנרצח – הרוצח הוא אדם אכזרי, ואילו הנרצח הוא נשיא – איש חסד, המקדיש את חייו למען שבטו (וכמסופר במדרש, שמעשה זמרי אכן נועד כדי להגן על בני שבטו).

על טענה זו משיב הכתוב בדבריו "פנחס בן אלעזר בן אהרן" ("בא הכתוב וייחסו אחר אהרן"): מעשהו של פנחס לא נבע ממדותיו של יתרו, אלא דווקא ממדותיו של אהרן (שהיה "רודף שלום") – כדי לעשות שלום בין ישראל לקב"ה. ולכן משמיט רש"י את המלה "הכהן", משום שהכוונה כאן אינה לכהונתו של אהרן, אלא לאופיו כ"רודף שלום".

הוא: השבטים היו סבורים שזמרי עשה ענין של חסד, ופנחס – ענין של אכזריות, כנ"ל. ושתיה הנחות אלו שוללת התורה:

"במקום שיחס את הצדיק לשבח", שפנחס הוא "בן אהרן", והיינו שיש בו טבעו של אהרן, "רודף שלום ומטיל אהבה" – הנה במקום זה ובדרך זו "יחס את הרשע לגנאי", שמעשהו "ויקרב גו' את המדינית" לא היה מחמת מדת החסד שבו, אלא אדרבה, מחמת היותו "נשיא בית אב לשמועוני", שהרי על שמעון נאמר בתורה⁵⁵ "כלי חמס מכרותיהם", היינו, שפעולת זמרי ביטאה את היפך החסד, את מדת האכזריות⁵⁶:

כאשר "ויחל העם לזנות גו'", חטא אשר בעטיו "ויחר אף ה' בישראל, שלח בהם מגיפה"⁵⁵ – בא זמרי "לעיני כל עדת ישראל", ובמקום לעוררם לתשובה, הוא עושה את ההיפך, ומכריז שארמית מותרת לישראל⁵⁶ (ועי"ז הוא מונע אותם מתשובה, שהרי בכך יש בידם "היתר" לדבר מאת נשיא שבט בישראל) – והרי זו האכזריות הגדולה ביותר.

ונמצא, שהחילוק בין זמרי לפנחס הוא מן הקצה אל הקצה: זמרי נהג באמת באכזריות הגדולה ביותר, ועטף זאת באצטלא של חסד, וכנגדו פנחס עשה פעולה הנדמית כ"אכזריות", ודוקא בה היה טמון החסד הנעלה ביותר⁵⁵.

לגנאי – ובפרט שמדמה זה ל"יחס את הצדיק לשבח" – משמע, "שום איש ישראל גו' עצמו הוא גנאי (כדלקמן בפנים).

53 (ויחי מט, ה. ובפרט, אשר (בנוגע ליוסף –) היה שמעון העיקר (רש"י מקץ מב, כד. ע"ש).

54 ועפ"ז יומתק ההמשך ד"בסודם אל תבא נפשי – זה מעשה זמרי כו" (רש"י ויחי שם, ו) ל"כלי חמס מכרותיהם": מכיון ש"אומנות זו של רציחה חמס הוא בידם מברכת עשו" (רש"י שם, ה), היפך מדתו של יעקב – לכן, במעשה זמרי (שהוא בדומה למעשה שמעון) "אל יזכר שמי" (שמו של יעקב).

55 בלק כה, ג. פרש"י שם.

55* ועפ"ז יומתק מה שבענין הצביעות מובאת הדוגמא "מעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס" (סוטה כב, ב) – כי בשניהם היה עדי, אלא שבפנחס דקדושה כו'.

יא. ההוראה מענין זה בכל דור ודור, וגם עבורנו – מובנת בפשטות:

בזמן של מגיפה רוחנית רח"ל, כאשר אנו רואים מי שמקנא קנאת ה' – אסור לבטל אותו וכו', אע"פ שאין הוא משה שבדורו ואפילו אינו כהן, וכנ"ל. והתורה מספרת ומודיעה, שלא זו בלבד שע"י קנאת ה' "ותעצר המגיפה מעל בני ישראל", אלא היא אף תביא לשלום אמיתי – "הנני נותן לו את בריתי שלום"⁵⁶.

וע"י השלום האמיתי, היפך הפירוד ושנאת החנם, תתבטל גם הגלות שבה בסבה זו⁵⁷.

וזהו גם השייכות בין פנחס לאליהו מבשר הגאולה⁵⁸, כמאמר רז"ל⁵⁹ "פנחס הוא אליהו" – כיון שע"י הנהגת פנחס נזכה לגאולה האמיתית והשלימה, שעליה יבשר אליהו הנביא (זה פנחס), והוא אשר יביא לקירוב הלבבות, "והשיב⁶⁰ לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם"⁶¹, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ פנחס תשכ"ה)

– לקוטי שיחות חלק ח, פנחס א בתרגום ללשון הקודש)

56 כה, יב. ולהעיר ממה שפנחס דוקא הלך ללחום עם מדין (מטות ו, א) – כי מדין הוא לשון מדין ומריבה (נסמן בד"ה החלצו תרנ"ט בתחלתו), ולכן שייך זה לפנחס.

57 יומא ט, ב. וראה חד"ג מהרש"א שם בפ"י שלא נתגלה עונם – "שהיה להם שנאת חנם בלב ולפנים כאלו אוהבים" (שהוא ע"ד מעשה זמרי, שהאכזריות שלו נתלשבה באצטלא של חסד, כנ"ל בפנים).

58 רש"י בחוקותי כו, מב. וראה גם תיב"ע וראו וילקו"ש שבהערה הבאה. רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ב. ועוד.

59 תיב"ע וראו י, ו. פרדריא פמ"ו. זהו ח"ב קצ, סע"א. רע"א מהימנא פנחס רטו, א. וילקו"ש ריש פרשתנו. רש"י ב"מ קיד, ב (ד"ה לאו מר כהן). וראה תיב"ע שם, שהשייכות דפנחס לאליהו הוא במה שישתלח "בסוף יומיא". וראה גם תיב"ע שמות ד, ג.

60 מלאכי ג, כד. וראה גם ילקוט הגל', שהשייכות דפנחס ואליהו הוא – לפי שבשניהם הוא ענין השלום.

61 ראה בכל זה אוה"ח (כה, יג): ובדרך רמז כו'.

וכו, ולא³³ היותו כהן³⁴.

ז. לכאורה יש מקום לשאול: מאחר שבכתוב נאמר "בן אלעזר בן אהרן הכהן", מהו הכרח רש"י לפרש שכשביזו השבטים את פנחס בהיותו "בן פוטי" נתכונו לטבע האכזריות של יתרו (שפיטם עגלים), וממילא תיבת "הכהן" שבפסוק אינה מחוורת לגמרי – והרי אפשר לפרש שכונתם היתה לזה שיתרו עבד כל ע"ז שבטולס,

[שהרי גם ענין זה שביטרו מסביר את טענת השבטים: מאחר שאבי אמו עבד כל עבודה זרה, אין מסתבר כלל שאיסור בועל ארמית יהא נוגע בלבבו כליכך (שהרי טעם "לא תתחתן במם"³⁵ הוא "כי יסיר גו' ועבדו אלקים אחרים"³⁶), ובפרט – יותר מבכל ישראל, שהם בני אברהם יצחק ויעקב משני הצדדים],

ועפ"ז היה מובן הטעם שהכתוב מדגיש ביחוסו את היותו "בן אהרן הכהן" – כלומר,

33 שלכן בפרשת חקת שם וכן באבות פ"א מ"ב (ובתניא פל"ב), לא נאמר "הכהן" (אף שכהן הוא איש החסד).

34 ומה שבכתוב נאמר "הכהן" – י"ל (ע"ד הני"ל בהערה 14 בנוגע לפרש"י), שזה שייך לטענת השבטים: מזה שאהרן וכל צאצאיו היו כהנים לבד מפנחס (ראה רש"י כה, יג). היתה להם הוכחה נוספת שטבעו תלוי בהטבע של אבי אמו* (שפיטם עגלים לע"ז – היפך כהן לה'). בסגנון אחר: פנחס . . . (הוא) בן אהרן (אע"פ שאהרן הוא) כהן. וע"ד פרש"י (ויחי ז, ח) ואע"פ כו'. ועוד.

35 שהאיסור דבועל ארמית שייך ל"לא תתחתן במם" (ואתחנן ז, ג. וראה רמב"ם הל' אסו"ב פ"ב ה"ז).

36 ואתחנן שם, ג"ד.

* ראה עדי"ז במשכיל לדוד כאן. ומפרש, שכונת רש"י ביבא הכתוב ויחוסו אחר אהרן היא ש"מאן והלאה גם הוא יהיה כהן לעולם כמו אביו ומעתה נסתלק מעליו עקשות פה ולזות שפתיים. אבל: א) משמעות פשטות הכתובים היא ש"היתה לו גו' ברית כהונת עולם" הוא שכר על "השיב את חמתי . . . בקנאו את קנאתי" – ולא בכדי להסיר לזות שפתיים. ב) לפי פירושו, מכש"כ הדזה ליה לרש"י להוסיף גם "הכהן".

ע"פ הטבע, כך הם טענו, צריך לומר שעברו אליו בירושה תכונות אבי אמו יותר מתכונות אבי אביו, שהרי "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר"³⁰, וממילא בטבעו הוא נוטה יותר ודומה יותר לאמו מלאביו; וגם אמו, מצד זה ש"איש מזרע תחלה יולדת נקבה"³⁰, נתגלו בה תכונות אביו יתרו – "אבי אמו" – במדה גדולה יותר מאשר תכונות אמה, ודמיון זה בינה ליתרו היה גדול גם מדמיון אבי פנחס לאביו – אהרן³¹.

ו. ועל כך השיב הקב"ה – "פנחס בן אלעזר בן אהרן (הכהן)": קנאות פנחס נבעה (לא מהיותו "בן פוטי", אלא) דוקא מהיותו "בן אהרן". רק מפני שהיו בו תכונות אהרן – "רודף שלום ומטיל אהבה בין בעלי מריבה"³² – נתעורר לעשות שלום בין בני ישראל לקב"ה, "השיב את חמתי מעל בני ישראל".

ולכן סיים רש"י "בא הכתוב וייחסו אחר אהרן", ובזה השמיענו שני ענינים:

א) התיבות "בן אלעזר" באות רק כהקדמה להמשך הדברים, "בן אהרן", אבל אין כוונתן לייחסו (גם) לאלעזר גופא, משום שבמענה לטענה "הראיתם בן פוטי כו'" נוגע רק לציין את יחוסו לאהרן שהיה "רודף שלום ומטיל אהבה כו'".

ב) הגם שבפסוק נאמר "בן אהרן הכהן", הרי לענין זה ש"בא הכתוב וייחסו" (הבא כמענה לטענה "הראיתם בן פוטי כו'") נוגע רק טבעו של אהרן מצד עצמו ומדתו להיות רודף שלום

כותב "מזרע" בשניהם. משא"כ בפרשתנו, הרי מזה עצמו שהיו השבטים מבזין אותו, מוכח שכונת הכתוב ב"בנות פוטיאל" היא – כפשטות הלשון, (שכנוגע לאחד מהם) היתה בתו של פוטיאל, והיינו – בנוגע ליתרו.

30 פרש"י ויגש מו, טו.

31 להעיר מה"יום יום" ע' נז. ולהעיר שסבא זו הובאה גם להלכה (ראה פמ"ג באשל אברהם א"ח סק"ח סק"ב). אבל בתוס' (ד"ה אלא – ב"ב שם) משמע להיפך.

32 רש"י חקת, כט.

אדרבה: היו בו (לא תכונות יתרו, אלא) תכונות אהרן שלא היה עובד ה' סתם, אלא כהן לה'. ועוד: ע"פ פירוש זה היה נמצא שגם התיבות "בן אלעזר" יש בהן מענה לטענת השבטים.

ולמה פירש רש"י "שפיטם עגלים כו'", דעפ"ז תיבת "הכהן" אינה מחוורת כל-יך וכו'?

ושת"י תשובות בזה:³⁷

(א) מאחר שעבודה זרה היא ענין של "דיעות" (דלא כאכזריות השייכת לתכונות וטבע המדות), הרי זהו דבר שאינו עובר בירושה מהורים לבניהם; ואם יתרו עצמו הגיע להכרה "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים", ובו גופא לא נותר אף שמץ של עבודה זרה³⁸ – בוודאי אין סברא לומר שהדבר עבר לבניו³⁹.

(ב) לו היתה הכוונה בזה ש"בא הכתוב ויחסו" לשלול את שייכותו של פנחס לעבודה זרה, היה נאמר בכתוב רק "בן אלעזר" (שהיה סגן כהן גדול, ואח"כ כהן גדול), ללא ההוספה "בן אהרן", כי אדרבה – מאחר שלאהרן היתה שייכות כלשהי לעגל, נמצא, שבענין שלילת עבודה זרה היה אלעזר "מיוחס" יותר מאהרן⁴⁰.

ח. בפירוש רש"י יש גם "יינה של תורה".

ההוראה שאפשר (וצריך) ללמוד מפרש"י ידין מובנת בפשטות:

כשאדם רואה את חבירו עושה מעשה טוב,

(37) ונוסף לזה: מכיון שלא נתכנס פנחס אז, הרי אדרבה, כשנעשה (וע"י שנעשה) אהרן כהן, נפסק יחס פנחס אחריו, כ"ל הערה 34.

(38) משא"כ בנוגע טבע המדות – ראה אור התורה חיי שרה קכג, סעי"א. ולהעיר מעדיית (פ"ב מ"ט) האב זוכה לכן כו'. וברע"ב שם: שקרוב טבע הבן להיות דומה לטבע האב. (39) ואף ש"גיורא עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפיה" (רש"י יתרו יט, ט) – הרי האיסור ד"בועל ארמית" וד"לא תתחתן עם" – ע"פ דרך הפשט, הוא מטעם "כי יסיר גוי" (ראה לקוטי שיחות ח"ה ע"ה 267 הערה 25), ובמילא אין זה שייך ל"תבוי ארמאה".

(40) להעיר מרש"י חקת סוף פ"ט (ג). מדרש אגדה מיסודו של ר"מ הורשון. (4)

אפילו כשבידו כמה וכמה הוכחות המעידות לכאורה במדה רבה של ודאות שהלה עושה זאת מצד פניה – בכל זאת אסור לבטלו, ומכמה טעמים:

(א) נניח שהלה עושה זאת מצד פניה – הרי ישנו פסק דין⁴¹, "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה" בא לשמה⁴².

[ובפרט ע"פ הפירוש הפנימי ב"מתוך שלא לשמה בא לשמה" – שזה שיבוא אח"כ "לשמה", הוא מפני שגם עתה הרי זה "שלא לשמה" רק בחיצוניות, ואילו ה"תוך" והפנימיות שבו הם "לשמה"⁴²; ולכן, "מתוך שלא לשמה" – מה"תוך" הפנימי (לשמה) שישנו בקיום התורה והמצוות שלא לשמה – "בא לשמה", היינו שהפנימיות הנסותרת נראית אח"כ גם בגלוי].

(ב) מאחר שהשליח-ערוך מצוה על אדם זה ללמוד ולקיים מצוות, אסור לבטלו, כי עי"ז הרי הוא עלול לחדול מלימודו וכו'. אין צריך אלא לעוררו להתחיל ללמוד לשמה, שבהקדם ובמהרה יתקיים בו "בא לשמה".

(ג) והעיקר: לעולם אין אדם יודע מה שבלבו של חבירו, וכפי שאנו רואים בבירור בעניננו, שאע"פ שהיו לשבטים הוכחות ניצחות, לכאורה, שפנחס עשה כן (גם) שלא לשמה, העיד עליו הקב"ה – "ה' יראה ללבב"⁴³ – שהדבר נבע רק מצד קנאת ה'.

ט. ענין נוסף בזה:

אלו המבטלים את הזולת העושה מעשה טוב, בקביעה שהלה עושה כן מצד פניה, יכולים לדמות בלבם שביטולם את הזולת נובע אצלם

(41) פסחים נ, ב. וש"נ. וראה הל' ת"ת לאדמו"ר הוקן פ"ד ה"ג ובקונטרס אחרון שם.

(42) כמובן מפסק הרמב"ם הל' גירושין ספ"ב. ולהעיר מב"ב (י, ב). וש"נ. וראה גם רש"י שם: האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני, הרי זה צדיק גמור.

(43) שמואל"א טו, ג.

העובדה שלזולת יש מעלה לגביו⁴⁶, ואזי הוא מקנא בו. אילו היה מצבו כדבעי למהוי, היתה הקנאה מעוררת בו רצון לנוהג כמותו – קנאת סופרים תרבה חכמה⁴⁷; אבל כיון שקיימת בו, יחד עם מדת הגאווה, גם מדת העצלות, הרי הוא מבטל את לימודו של הזולת וכו'.

ולהוסיף: מהרגש של קדושה אי אפשר שתבוא מסקנא שהיא היפך האמת. ובעניננו – הן מה שהוא בעצמו אינו לומד מתוך חיות, וכמאמר חז"ל מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן כו'⁴⁸ (אע"פ שנדמה בעיניו שעדיין אינו עומד במדרגה זו שיקיים את הדבר לשמה באמת). הרי זה נגד פסק דין התורה "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות שלא לשמה כו'", והן מה שהוא מבטל את הזולת, זהו היפך ההוראה בתורת אמת "והוי דן את כל האדם לכף זכות"⁴⁹, והרי זו ראייה ברורה, שההרגש שהביא לזה אינו הרגש דקדושה, אלא אדרבה⁵⁰.

י. והוראה נוספת מפרשתנו:

להלן, כמה פסוקים לאחרי זה⁵¹, כתב רש"י: "במקום"⁵¹ שייחס את הצדיק לשבח, יחס את הרשע לגנאי". ולכאורה, איזה גנאי הוא לזמרי היותו "נשיא בית אב לשמעוני"⁵²? אלא הביאור

מצד הקדושה: מאחר שאני איש בטל בטבעי – ואומר האדם בלבו – אינני יכול לשאת כל תנועה של גאווה, ולכן, כשאני רואה את חברי לומד תורה בחיות או מקיים מצוות בהידור שיכול להיות "מיחזי כיוהרא" – אינני יכול לסבול זאת ולהחריש.

על כך למדים אנו הוראה מפירוש רש"י ידן, המבאר את תוכן ביזוי השבטים ולעומתו את קנאות פנחס, שביזוי השבטים נבע מרצונם להגן על כבודו של משה, ולכן הקב"ה "ייחסו אחר אהרן" והעיד עליו שהוא אשר קנא קנאת ה', ולא הם –

ומכאן למדנו גם בנוגע לביטול לימודו של הזולת בחיות, הנהגתו בהידור או פעולתו וכו' באופן של יוהרא, מתוך מחשבה שהדבר נובע מחמת ענוה וביטול (היינו, שהאדם מרגיש שבזה הוא מגן על כבודו של משה, שהיה "עניו מאד מכל האדם"⁴⁴) – שבאמת הצדק הוא עם הלומד וכו' ולא עם המבטל.

יתירה מזו: יתכן שהדבר נובע דוקא מצד הישות של המבטל⁴⁵: הוא אינו יכול לשאת את

(44) בהעלותך יב, ג.

(45) להעיר מתורת הבעש"ט (תולדות [יעקב יוסף] ס"פ תרומה ובכ"מ. מאור עינים ר"פ חוקת. ועוד. נתבאר בארוכה לעיל ח"א שיחה ב לפרשת נח), שהרע שרואה בחבירו הוא כמו שמסתכל במראה כו' יודע חסרונו. ובמקום אחר שזהו מרז"ל כל הפוסל – במומו פוסל (קידושין ע, ב) ונרמז במשנה (נגעים פ"ב, מ"ה): כל הנגעים אדם רואה חוץ – מנגיעי עצמו,

והיינו שזה גופא (שנדמה לו, או שבאמת כן הוא) שרואה בזולתו שעסק התומ"צ שלו הוא מצד ישות וגאווה, זהו לפי שאצלו הוא כן, אלא שהישות והגאווה שלו נתלכשה ב"אצטלא" של "ביטול". ואז, הרי הוא עוד גרוע מזולתו, כי בזולתו הרי המעשה עכ"פ (שהמעשה הוא העיקר) הוא ענין שבקדושה: מה שאין כן אצלו, הרי הענין דביטול זולתו הוא דבר לא טוב (גם לפי דעתו). אלא שמצדיק את עצמו, שזה בא לו מחמת הרגש של קדושה – והרי באם טועה הוא בהסיכה בשבילה מבטל את הזולת, הרי אז – ההרגש וכן המעשה שלו הם רע.

ועוד ענין בזה: גם לפי דעתו שעסק התומ"צ של זולתו

הוא בכדי להתייגר, הרי עכ"פ הזולת אינו מראה שהוא בטל. משא"כ הישות והגאווה שבו עצמו שמתלכשת באצטלא של ביטול – הרי זה צביעות וכו'.

(46) ראה תורת הצמח צדק עה"פ יעזוב רשע דרכו גוי (קונטרס דרושי חתונה, ד"ה וכל בניך תרפ"ט פ"ה).

(47) ב"ב כא, א. וראה אור התורה ויצא עה"פ ותקנא רחל ג',

(48) ברכות כב, א.

(49) אבות פ"א מ"ו.

(50) ראה היום יום ע' סד, שהבחינה לכל ענין הוא – הפועל.

(51) כה, יד.

(51*) כן הוא בדפוס ראשון ועוד. ובכמה דפוסים: כשם.

(52) במפרשי רש"י כאן; שהכתוב מוכיח את שבחו, אלא ששבח זה גנאי הוא לו, כי כל מי שהוא גדול יותר חטאו גדול יותר. אבל מפשטות לשון רש"י ייחס את הרשע