

פחד יצחק

מאמר א

א. ידועים הם הדברים כי ישנם דברי תורה שניתנו לחכתב, וישנם דברי תורה שלא ניתנו להכתב. לכאורה חלוקה זו אינה משתייכת אלא בנוגע להשם תורה בלבד. אלא שיעויין יומא דף כט דנמשלה אסתר לשחר מה שחר סוף הלילה אף אסתר סוף הנסים, ופריך וזא איכא חנוכה, ומשני ניתנה להכתב קא אמרינן. והנה גושאי הענין בכאן הם גופי המאורעות שנעשו לישראל נסים בהם. ובפשיטות היה נראה דאין זה שייך כלל לחלוקה דניתנה להכתב, שלא נאמרה אלא בגופם של דברי תורה; ובודאי דהכונה היא דדברי תורה השייכים לגם חנוכה לא ניתנו להכתב, משום שאינם שייכים לכתבי הקודש. אבל מכל מקום מכיון שהדמיון לשחר וללילה הוא על מאורעות הנסים, שפיר יש לנו הערה מכאן דענין זה של „לא ניתן להכתב“, מתפשט הוא מתוך הדברי תורה של הנם אל תוך המאורע של גוף הנם עצמו.

ב. ותופן חדברים כך הוא. „אכתוב לו רובי תורתך, כמו זר נחשבו.“ מנבואתו זו של הושע למדנו כי כתיבתם של דברי תורה שבעל פה היתה יכולה לפעול ענין של זרות אצל כנסת ישראל. אכתוב לו רובי תורתך, כמו זר נחשבו. ובמדרש המובא בתוספות גיטין דף ס' איתא שעתידין אומות העולם לכתוב להם את התורה, ואם היתה גם הורה שבעל פה נכתבת, היו האומות כותבים להם גם אותה, וממילא היו ישראל נחשבים כזרים על ידי זה. וכאשר נעיין בגוף דברי המדרש הזה נמצא, כי מסיום דבריו של המדרש הזה יוצא מפורש, כי זה הוא תוכן הכוונה במאמר חכמים כי לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על דברי תורה שבעל פה בלבד, שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית. כלומר כל ברית כוללת בתוכה גם את מניעת השייכות של כל אלה שאינם נכנסים לתוכה של הברית. וגם ברית התורה שכרת הקב"ה עם ישראל כוללת בתוכה מניעת שייכות כזו, והיא היא שלילת כתיבתם של דברי תורה שבעל פה. ויש לנו בזה הדגשה יתירה. כי ברכת התורה פותחת היא בשנים: אשר בחר בנו, ואשר נתן לנו. ומפורש כתב הגר"א כי שנים

הללו מתחלקים הם לשני ענינים לפי סדר הזמנים. הבחירה היא מה שנאמר למשה בשני לסיון ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, והנתינה היא לאחר ארבע ימים בשעת אמירת אנכי השם אלקיך. והנה הברית עם ישראל נכרתה בשני בסיון לפני גוף העובדא של מתן תורה, כמבואר להדיא בכתוב. ומכיון שהברית כוללת בתוכה שלילת הכתיבה של דברים שבעל פה, הרי נמצא כי הך איסורא ד"דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב" קדום הוא לכל איסורי התורה, ולא עוד אלא שקודם הוא אפילו לגוף המאורע של מתן תורה. ועומק הכוונה בזה הוא, כי איסור הכתיבה של דברי תורה שבעל פה אינו איסור פרטי בין שאר איסוריה של תורה, אלא שהוא קביעות הצורה של כריתות בריתו של הקב"ה עם ישראל. בקיצור, האיסור של כתיבת דברים שבעל פה מהווה חלק של ברית-התורה, הרבה יותר מאשר הוא משתייך אל גוף דברי תורה עצמם.

ג. ומקבלת היא נקודה זו תוספת בהירות מתוך עיון בכללי סדור המשנה ובמה שהורונו רבותינו בביאורם. בתוך כללי סידור המשנה נמצאים כאלה שאינם נראים כלל כמעשי-סידור, כגון אין סדר למשנה, חסורי מיחסרא, עניים במקום זה ועשירים במקום אחר, וכדומה. והורונו רבותינו בזה כי גם לאחר שהותרה כתיבתה של תורה שבעל פה, ומשום עת לעשות תוכרוהו לכתבה או לסדרה לכתיבה, מכל מקום השאירם בשיעור ידוע כדברים שבעל פה גם לאחר שנכתבו, בכדי שגם הכתב יהא נזקק לסיוע של הפה, וסוף סוף לא תעמוד הכתיבה במקומה של הקבלה מפה לאוזן. ודברים הללו הם יסוד גדול בסדר עריכתם של דברי תורה שבעל פה על הכתב. ומתוכם של הדברים הללו מבצבצת ועולה היא הנקודה שנתבארה לנו למעלה, בגדרו של איסור כתיבת דברים שבעל פה. כי אלמלי היה איסור זה רק איסור פרטי בין שאר איסוריה של תורה, בודאי שלא היה בו מקום לקיום במקצת ומכיון שסוף סוף הותר האיסור משום עת לעשות, שוב לא היה לנו ענין להחזיק בו לפרקים, ולהפעילו לסירוגין. אלא שהם הם הדברים. מניעת הכתיבה של דברי תורה שבעל פה שייכת היא לברית התורה שקדמה לגוף הופעתה של תורה. ועל כן נהי דהאיסור שבדבר הותר משום עת לעשות מכל מקום בכדי שלא לבטל את תוכן צורתה של ברית התורה, נשארה כלליותה של תורה זו גם לאחר שהותר האיסור, וגם לאחר שתורה שבעל פה נכתבה על ספר.

ד. חילוק זה בין כלליות ברית התורה, ובין דיני התורה עצמם, מצאנו לו מקום גם בהלכות מסירות נפש. דסוף סוף זה הוא יסוד החילוק בין מסירות נפש על אותן העבירות הדוחות פקוח נפש, ובין מסירות נפש בשעת השמד אפילו על ערקתא דמסאני. כי על כן מסירות נפש זו של ערקתא דמסאני איננה מסירות נפש על דיניה ומצוותיה של תורה, שהרי האיסור עצמו איננו נעשה לחמור יותר על ידי הכונה שהנכרי מכוון להעביר על הדת; אלא שמסירות נפש זו באה על כלליות יחוד ישראל בעמים, דהיינו על הברית שכרת הקב"ה עם ישראל, שהיא ברית התורה. באופן דמסירות נפש על המצוות בשעת גזרות השמד חלוקה היא ביסודה ממסירות נפש על שלש עבירות שאין פקוח נפש נדחה מפניהן. דבשעה שאנו דנים לענין עבירות ואיסורים פרטיים שבתורה, אז יש לנו שיעורים ומדידות בחיובי מסירות נפש, מה שאין כן בשעה שאנו דנים לענין כלליות ברית התורה, וכגון בשעה שהכונה היא ההעברה על הדת, אז מופקע הוא חיוב המסירות נפש מכל שיעורים, ואפילו אם אין הדבר נוגע אלא לערקתא דמסאני, יהרג ולא יעבור.

ה. וחוזרים אנו בזה להתחלת הדברים, דחזינן מסוגין דיומא דאפילו בנוגע לגוף המאורע של הנס שייכא הך מילתא דלא ניתנה להכתב, וכי זה הוא באמת גדרו של נס חנוכה שלא ניתן להכתב. כי הם הם הדברים. ותחידוש הנמצא במסירות נפשם של דור החשמונאים הוא זה כי מסרו נפשם לא על רצון השם שנתגלה בדיני התורה, כי אם על רצון השם של כלליות יחוד ישראל בעמים, דהיינו על ברית התורה וכו"ל, — וממילא כך נאה וכך יאה כי מאורע מועד החנוכה יהא מופקע מתורת כתב, שכן כל עצמו של חידוש מועד החנוכה אינו אלא בנקודה זו של מסירות נפש על עבודת יחוד ישראל בעמים, אשר שלילת הכתב היא היא ה"בפועל" של יחוד זה. ופוק חזי דגם במשנה לא נשנו דיני נר חנוכה, ולא נזכר נר חנוכה כי אם אנב גררא דענינים אחרים; והיינו כמו שהורונו רבותינו דגם לאחר שנכתבה המשנה עדיין השאירו בה מקום לצורת תורה שבעל פה, על ידי החיסורי מיחסרא וכדומה; ובנר חנוכה בא הוא הענין הזה לידי השמטה גמורה, מפני שאורו של נר חנוכה הוא הוא האור שניתגלה על ידי מסירות נפש על אורות מניעת כתיבתם של דברים שבעל פה. בכדי שעל ידי זה תסתלק יון מלהחשיך עיניהם של ישראל על ידי תרגום דברים שבעל פה, כדרך שהחשיכה עיניהם של ישראל בתרגומם של דברים שבכתב. ודוק כי לא ניתן להתפרש יותר. עיין מילואים בסוף הספר.

מאמר ט

א. הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד. הנה נזכרו בכאן שני דברים: אימור ההשתמשות והיתר הראיה. ובודאי דקדושתם היא האוסרת את ההשתמשות, אבל הלא אין הקדושה מתרת את ראייתם, דהיתר הראיה הוא פשוט, מפני שאין ראיה בכלל השתמשות. ומכיון שהיתר הראיה אינו משתייך להקדושה, אם כן מה פעם להזכיר כאן את היתר הראיה.

ב. הרואה חכם מחכמי ישראל מברך ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. ורואה חכם מחכמי האומות מברך ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. הנה ממטבע ברכות הללו, נראה להדיא כי ההבדל בין שתי הברכות הוא בסוג החכמה. כי על חכם בחכמת התורה שייך לומר „שחלק,“ ועל חכם בחכמת הטבע שייך לומר „שנתן.“ אלא שבברייתא ניתוסף עוד תנאי, דהחכם בחכמת התורה יהיה מישראל, והחכם בחכמת הטבע יהיה מאומות העולם. והנה מציאותה של חכמת התורה אצל אחד מאומות העולם — אינה נכנסת בחשבון כלל. ופשוט הוא שאין מציאות זו מחייבת כלום. דמורשה קהלת יעקב כתיב. אבל לעומת זאת, למדנו מכאן חידוש גדול לאידך גיסא, דאם אחד מישראל הוא חכם בחכמת הטבע, אין מציאותו מחייבת כלום. ואין כאן מקום לברכה כל עיקר. ואף על פי שחכמת הטבע מצד עצמה מחייבת היא בברכה, מכל מקום אם בעליה של חכמה זו, הרי הם מישראל, הרי הבעלים מפקיעים את ענין הברכה מחכמתם. מה הם הגורמים הפנימיים של הפקעה זו?

ג. מפתח הזהב לאוצרות אלו, נמצא הוא בלשונו של הרמב"ן, בהקדמתו לספר המלחמות. „כי יודע כל לומד תלמודנו שאין בחכמה הזאת מופת חותך כגון חשבוני התשבורת ונמיוני התכונה.“ ונסביר לעצמנו בשפה ברורה, את עומק-משמעותו של ענין זה, שאין בחכמת תלמודנו מופת חותך כדרך שיש וגומר.

ד. כל ברית האמורה בתורה, אין לה הפסק. ופועלת היא נצח, סלה, ועד. ולהדיא פירש הכתוב בברית הקשת של נח, ובברית הפילח

של אברהם כי פעולתם פעולת עולם. אלא שמכל מקום הבדיל הכתוב בלשונו בין נצחיות ברית הקשת ובין נצחיות ברית המילה. דנצחיותה של ברית הקשת אמורה היא בלשון „לדורות עולם“, ונצחיותה של ברית המילה אמורה היא בלשון „ברית עולם“. ולשם פירוש המקרא, עלינו לחזור על דברים שנשנו כמה פעמים בבית מדרשנו. אבל עלינו לדעת שאף אם נחזור עליהם מאה פעמים ואחד, לא נמצא את עומק תכנם ואת רוחב היקפם. „ראה נתתי לפניך את הטוב ואת הרע“ וגומר „ובחרת בחיים.“ הנה כל התורה כולה לישראל נאמרה, ואם כן באמרו „לפניך“, כלפי כנסת ישראל הדברים מכוונים. והדברים מפליאים. דהרי נתינת הבחירה בין טוב לרע ובין חיים למות איננה מיוחדת לישראל. וכמו שיש לישראל בחירה בתרי"ג מצוות שלהן, כמו כן יש לכל באי עולם בחירה בשבע מצוות שלהם. ונמצא, דעצם נתינת שני הצדדים היא כללית לכל בני נח. וכיצד מתפרשים דברי הכתוב: נתתי לפניך. „לפניך“ דוקא. אמנם מהלך הענין כך הוא. פרשה שלמה בתורה מלמדת אותנו, כי לפני מעמד הר סיני נתקיימה שאלה ותשובה, אם מסכימים הם ישראל להכנס בחובת תורה ומצוות. ולא מצינו מעין זה בנוגע לחובת השבע מצוות דבני נח. ורואים אנו מזה, שעצם הציווי דבני נח לא היה תלוי כלל בשום ריצוי והסכמה. שונה היא מצות התרי"ג. כי עצם הציווי לא בא לעולם רק על יסוד המשא - וסתן שקדם לו. ועל כן אתה מוצא בתרי"ג, שני צדדים של „אם תקבלו“ ו „אם לא תקבלו.“ ולעולם לא תמצא שני צדדים הללו בציווי השבע מצוות. ובאמת מופיעים כאן שני סוגי דעת. משל למה הדבר דומה, לשני סוגי הדעת המופיעים בפעולת התחייבות ובפעולת פרעון. הדעת הפועלת במעשה התחייבות הרי היא דעת יוצרת מציאות, שהרי אי אפשר לה להתחייבות שתחול מבלי דעת המתחייב. ונמצא, דהדעת היא היא היוצרת את מציאות ההתחייבות. אבל הדעת הפועלת במעשה פרעון, איננה אלא דעת מסכימה למציאות. שהרי אפשר להפרע מן האדם בעל כרחו ושלא מדעתו, ונמצא, כשפורע מדעתו, אין הדעת אלא מסכימה למציאות שמחוץ לדעת, אבל לעולם אין הדעת יוצרת מציאות של פרעון. באופן, שדעת של התחייבות ודעת של פרעון הם שני סוגי דעת: דעת יוצרת, ודעת מסכימה. והוא הוא ההבדל בין שני סוגי הדעת דשבע מצוות ותרי"ג מצוות. דדעת של שבע מצוות, אינה אלא דעת של קיום והסכמה, דמעולם לא יצרה הדעת את חובת השבע מצוות, שהרי הציווי לא היה תלוי כלל במשא ומתן מוקדם.

אבל הדעת דתרי"ג הרי היא דעת יוצרת, דרק כוח הדעת יצר את מציאות החובה והציווי שלהם, דמבלי ההתחייבות המוקדמת לא היו הציווי והחובה באים לעולם כל עיקר. והעומק המיוחד להבדל הזה שבין שני סוגי הדעת הללו, גנוז הוא בהתאמתם של שני סוגי הדעת הללו למהותם של שתי המערכות שאליהן הם משתייכים. דבתרי"ג אמרו „שאין לך מצוה שבתורה שאין תחיית המתים תלויה בה, ונמצא דברית התרי"ג היא ברית דתחיית המתים. ואילו על ידי קיומם של שבע המצוות, אי אפשר להביא את העולם לידי תחיית המתים. והברית הכרותה עם נח איננה רק שלא יהא עוד מבול, ולא תהא עוד מחייה, ושחוקי הטבע הקיימים לא ישבותו לעולם. ונמצא, דענינם של תרי"ג יוצר מציאות חדשה של חיים בלי מיתה; ואילו ענינם של שבע המצוות אינו אלא מעמיד בעין את המשך המציאות הקיימת. הוא הדבר אשר אמרנו, כי שני סוגי הדעת הנ"ל מתאימים הם לשתי המערכות שאליהן הם משתייכים. דמערכת התרי"ג אשר ענינה הוא להביא לידי בריאה חדשה, ממילא תלויה היא מערכה זו בסוג הדעת היוצרת, ובלי קבלתה המוקדמת של הדעת, לא היה מקום למערכת התרי"ג כל עיקר. אבל מערכת השבע, אשר ענינה הוא שמירת הקיים, אין היא תלויה כלל בסוג-הדעת-של-יצירה; דלעולם לא קדמה שום החלטת דעת את מערכת השבע מצוות, ואין מערכה זו משתייכת אלא לסוג-הדעת-של-הסכמה, המופיעה לאחר הציווי. שאין כוחה של דעת זו יפה, אלא בהחלט הקיום של הציווי. אבל מעולם לא היה שום החלט דעת להוליד את מערכת השבע מצוות. דעת לנבון נקל כי הדברים הנ"ל בנוגע למערכת התרי"ג גוהגים בכל הבריתות של תורה ומצוות. אלא שמכיון שברית סיני היא אבוהון דכולהו בריתות, לכן הזכרנו בדברנו מעמד הר סיני. אבל אין הזכרת מעמד הר סיני אלא דרך דוגמא לכל הבריתות של תורה ומצוות שהתקיימו לאחר מעמד הר סיני. כי כל ברית לפי ענינה, נולדה מכוחה של סוג-הדעת-היוצרת, כי בלי החלטת-דעת מוקדם של המקבל, אי אפשר לה לברית שתהא נכרתת. שהרי כל ברית לפי ענינה, באה לחדש הוספה בהידוק-הקשר שבין ישראל ואורייתא. ואין לך מצוה בתורה שאין תחיית המתים תלויה בה. וממילא, מהותו של כל קשר דישראל ואורייתא, היא מהות חידוש בריאה דתחיית המתים ואחרית הימים. ושוב גם הדעת הפועלת בקשר זה, בעל כרחא שתהא מסוג הדעת של יצירה, ולא מסוג הדעת של ניחותא ותסכמת גרידא.

ויוצא לנו מדברנו, כי יש כאן חוק מוצק של „הא בהא תליא.” כי סוג הדעת תלוי הוא בסוג הקשר. קשר וקשר ודעת שלו. קשר דנח ושבע מצוות, שמהותו היא מניעת המחייבה ושמירה על הקיים, ממילא גם הכרעת הדעת הפועלת בו, איננה אלא הכרעה של יחס. כי אפשר לה לדעת ל ה ת י ח ס בניחותא ובהסכמה אל הקשר הזה, ולמלא את חובותיו; ואפשר לה לדעת להתירם בניגוד ובשלילה ולעבור על מצוותיו. אבל מעולם לא הולידה הדעת את הקשר הזה. מפני שגם הקשר עצמו אינו מוליד אלא משמר. שאני הקשר בין ישראל ואורייתא, שמהותו הוא חידוש בריאה, וממילא גם הכרעת הדעת הפועלת בו בקשר זה, היא הכרעה של הולדה. דבלי כוחה של הדעת לא היה קשר זה בא לעולם כל עיקר. הנחה זו היא אבן-פינה בהלכות דעות וחובות הלבבות. ועומדים אנו מתוך כך על פשוטו של מקרא, המכריז ואומר: „ראה נתתי לפניך את הטוב ואת הרע.” „לפניך.” לפניך דוקא. דהיינו לפני כנסת ישראל. והרי זה פלא. דהלא מתן שני צדדים של טוב ורע אינו מיוחד לישראל כלל. אלא שהם הם הדברים. כתוב זה בלשון הוכחה-של-תוכחה נאמר. התוכחה שבו, היא ההתעוררות על הנשגביות ועל המורא הגדול אשר בקיום תורה ומצוות. וכהוכחה לזה הוא אומר „נתתי לפניך.” ואין הכונה כאן, על שני הצדדים של עשיית מצוות מצד אחד, ועשיית עבירות מצד שני. אלא שההוכחה היא מן העובדא, שעצם ההולדה של חובת תורה ומצוות היתה תלויה בהכרעת דעתך. ועצם הכניסה בברית המצוות, באה היא על יסוד הכרעת דעתך המוקדמת לכניסה זו. ומכיון שברית מצוות זו, נ ו ל ד ה בכוח דעתך, הרי מוכרח מזה כי עשיית מצוות הללו, יש בה משום הולדת מציאות חדשה של חיים חדשים ודעת חדשה. ורק על זה הוא אומר „לפניך.” לפניך דוקא, דהיינו כנסת ישראל. ובפירוש בא להוציא את הקשר דנח ושבע המצוות. דרך אותו הקשר, אשר נ ת ח ד ש בכוחה של הדעת, הוא אשר בכוחו ל ח ד ש את הדעת, ולהביא לעולם את הדעת החדשה של אחרית הימים. ולאפוקי ממערכת השבע מצוות, שאין בכוחה להביא לעולם חידוש הדעת, מפני שכל עצמה לא נתחדשה בכוחה של הדעת. והוא הדבר אשר אמרנו, כי פסוק זה בדרך הוכחה-של-תוכחה נאמר. ראה נתתי לפניך את החיים ואת המות את הטוב ואת הרע וגומר ובחרת בחיים.

והמשכיל על דבר אמת, ימצא כאן טוב טעם ודעת, בההבדל בין האות על בריתו של נח ובין האות על בריתו של אברהם אבינו. דאות

בריתו של נח היא הקשת, ואות בריתו של אברהם היא המילה. ויעוין רמב"ן דאין הקשת חידוש שנתחדש בשעת כריתות ברית נח, אלא דהקשת היתה קיימת מבראשית, ורק בשעת כריתת הברית ניתנה לאות. והם הם הדברים. כשם שחלוקים הם שתי הבריתות במהותן, ממש כמו כן חלוקים הם באות שלהן. דעיקר ההבדל הוא בזה שברית נח איננה אלא המשך המציאות הקיימת, ואילו בריתו של אברהם הרי היא חידוש מציאות העומדת להברא. וממש בהתאם לזה, הוא ההבדל שבין האותות של הבריתות. דאות ברית נח לקוחה היא מן המציאות הקיימת, ורק שניתנה לה תורת אות; אבל אות ברית אברהם היא חידוש דמות תבנית. גופו של אדם. ומכיון שהגענו לידי כך, מוצאים אנו את הדברים הללו מפורשים בכתוב. שעל האות דנח הוא אומר „לדורות עולם“, ועל האות דאברהם הוא אומר „ברית עולם“. השמטת תיבת „דורות“ אצל ברית אברהם, במובן הנ"ל היא מתפרשת. כי דוקא בברית נח שאין ענינה אלא מניעת המחיה, וממילא לא שייך בה בברית זו עליות וירידות, דכשם שאין בברית זו הבטחת חידוש, כמו כן אין בה בעצמה שום חידוש. והבטחה זו תמיד בעינה עומדת. וכל הדורות מתיחסים אליה באופן שזה. וזה הוא שנאמר אצלה „לדורות עולם“, מפני שהיא פועלת בשיווי על כל דור ודור. אבל ברית אברהם, שכל עצמה אינה אלא הבטחת חידוש, חידוש של חיים הכלולים בתרי"ג, ממילא גם בעצם ההבטחה שייך חידושים. וכוחה של הבטחה זו מתגלה לפרקים ומתעלם לפרקים. דיש דורות של גאולה, ויש דורות של גלות, וכמה מדרגות לגלות וכמה מדרגות לגאולה, ואין הדורות משתוים בערכם. ועל כן, הושמטה מכאן תיבת „דורות“, ולא נאמר על ברית זו שהיא „לדורות עולם“, אלא ששם התואר של ברית זו, מוסב הוא על כלליות העולם ולא על פרטיות הדורות. ומפני זה כך הוא שמה של ברית זו: ברית עולם.

ה. ומוכנים אנו עכשו, לקראת האור השופע מדבריו של הרמב"ן כי אין בחכמת תלמודנו מופת חותך כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה. יעו"ש. כי אין זה קול ענות חלושה של חכמת תלמודנו, הזקוקה להתנצלות על חסרון בהירות ההכרעה, ותוקף ההכרח אשר ה„מופת חותך“ מציא לידם של חוקרי התשבורת וחכמי התכונה. אדרבא, זו היא הרבותא הגדולה כי תפארתה וגאותה של חכמת תלמודנו, הוא בשלילת המופת החותך בתחומה. ומהלך הדברים כך הוא. אותה ההבדלה

חמלקיימת בין ברית נח ובין ברית אברהם, מבדילה היא במלוא חריפותה בין המדע המשותף להמציאות של ברית נח, ובין החכמה המשותפת להמציאות של ברית אברהם. כי ברית נח היא ברית השמירה על המציאות הקיימת כפי שהיא עומדת בעינה, ותוכן המדע של המציאות הזו, ענינו הוא לתפוס בכוח השכל, את הניתן להשכיל במציאות זו הקיימת, כפי שהיא עומדת בעינה. אבל ברית אברהם, אשר תוכנה איננו ענין של שמירה על הקיים, אלא ענין של יצירת מציאות חדשה, ממילא בהתאם לזה גם תוכן המדע המשותף לברית זו אינו ענין של חקירת מציאות קיימת, אלא חקירת הדרכים והכוחות הפועלים במהלך היצירה של המציאות החדשה, העומדת להתקיים בעתיד של אחרית הימים. וכאן אנו נוגעים בעוקצו של ענין ה"מופת חותך". כי הלא המופת החותך של כל מדע, לקוח הוא מן המציאות שאותו מדע דן עליה וחוקר אותה. מדע ומדע ומציאות שלו. וכל מדע מתפרנס הוא מן המציאות שלו, ומשיג מתוכה את המופת-חותך הנצרך לו לפי ענינו. וכל זה לא שייך אלא במדע המתיחס למציאות של הוה. אבל חכמת תלמודנו הנושאת את נפשה ליצירת מציאות-של-עתיד, הרי מופקעת היא בעצם מן המושג של "מופת חותך". המבחן היחידי בחכמת תלמודנו שיהא בבחינת מופת חותך, גנוז הוא במציאות העתידה של אחרית הימים. וממילא, לעת עתה אי אפשר שיהא בחכמת תלמודנו מופת חותך. באופן, כי חסרון ה"מופת-חותך" בחכמת תלמודנו, היא גאותה ותפארתה של חכמת תלמודנו. כי אלמלא היתה בחכמת תלמודנו "היכית-מצי" של מופת חותך, כי אז היתה חכמת תלמודנו הופכת להיות חכמה-חוקרת-מציאות, במקום היותה חכמה-יוצרת-מציאות. וחכמת תלמודנו בתור מדע חוקר מציאות — זה הוא דבר הסותר את עצמו. כשם שלא יתכן שהאות על תחיית המתים תהא אות הקשת, ממש כמו כן לא יתכן "היכית-מצי" של מופת חותך בחכמת תלמודנו.

ו. ומתוך כך מגיעים אנו לידי קליטת האור של ההלכתא רבתא המדוברת באות ב'. אף על פי שהופעת חכמת הטבע מחייבת היא בברכה את הנפגש עמה, מכל מקום אם בעליה של חכמה זו הוא אחד מישראל, הרי בעליה של החכמה מפקיע את חכמתו מידי ברכה. והנה הם הגורמים הפנימיים של הפקעה זו וננקוט דוגמא בידינו. בברכת הבשמים שנתקנה על הריח הטוב, ישנה הגבלה. אין מברכים ברכת הריח אלא אם כן היו

הבשמים מיוחדים ועומדים לשם הנאת הריח. אם אין הבשמים מיוחדים להנאת הריח, אין מברכים עליהם אפילו אם למעשה נמצא בהם הריח הטוב. הרגשת הריח אינה מחייבת בברכה אלא אם כן עולה הוא הריח ממקור המיוחד לו. לא הריח הטוב מחייב את הברכה, אלא היחוד לאותו ריח. ריח טוב העולה ממקור שאינו מיוחד לו, הרי זה בבחינת טפל. וברכה טעונה עיקר. ואין הטפל כדאי לברכה. והוא הדין והיא המדה בהופעת החכמה. שכלו של אדם מישראל מיוחד הוא לחכמת היצירה של המציאות החדשה. ואם מן השכל הזה עולה היא חכמת החקירה של המציאות הקיימת, הרי זה הופעת החכמה במקום שאינו מיוחד לת: וממילא מציאותה במקום הזה אינה בציור של עיקר, אלא בציור של טפל. וכלל הוא בידנו: אין הטפל כדאי לברכה! — והרי זה חסר ממש לאחד מישראל אשר במקום האמונה שתהא תחיית המתים, הוא מעמיד את האמונה שלא יהא עוד מכול, ומתוך כך הוא רוצה לצאת בברית הקשת במקום ברית המילה.

ז. כי עמך מקור חיים באורך נראה אור. נקשיב נא בהקשבה פנימית לההדגשה הפנימית הבוקעת מתוך המשפט הזה. את מציאותו של האור אפשר לתפוס בשני אופנים: רואים את הסביבה מפני שהמקום מואר; או שאין רואים שום דבר על ידי האור, אלא שרואים את האור עצמו. באופן הראשון, תפיסת האור היא בדרך הוכחה ממקום אחר; באופן השני, תפיסת האור היא בדרך השגה של מיניה וביה. באופן הראשון, תפיסת האור היא תפיסה של תולדה; באופן השני, תפיסת האור היא תפיסה של מקור. המשפט „באורך נראה אור“ בא להוציא מידו של האופן הראשון. כלומר, את אורו יתברך אין אנו צריכים לתפוס בדרך השגה של ראייה, אלא בדרך השגה של ראייה. והנימוק לזה הוא מפני ש„עמך מקור חיים.“ והיינו כנ"ל. מכיון שמקור החיים נמצא אצלך, ממילא גם תפיסת אורך צריכה להיות תפיסה של מקור. וכשתופסים את האור מתוך העובדה שהסביבה נראית על ידו — הרי זה תפיסה של תולדה. ועל כן משום שאצלך מקור החיים, על כן באורך נראה אור. ועלינו לדעת, כי הדברים הללו הם הציור הפנימי של הדיבורים דנרות חנוכה, שאין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד. הכתוב הנ"ל של „באורך נראה אור“ הוא ששימש לחכמים מקור למטבע שלהם בפיסקא ד„הנרות הללו.“ הציור הפנימי של מטבע זו הוא, כי אורו של

נר חנוכה דולק הוא להיות נתפס בדרך תפיסה של מקור בבחינת מיניה
 וביה, ולא בדרך תפיסה של תולדה, מתוך שהוא מאיר את הסביבה. אין
 לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד. נרות חנוכה באים הם
 על הפורקן מגלות יון. גלות יון מיוחדת היא בזה שעיקר ענינה, גלות
 של חכמת תלמודנו אצל שאר חכמות. גלות זו הרבה פנים יש לה. אחד
 הפנים של הגלות הזו, הוא הלחץ המעיק אשר החכמות הללו דורסות
 הן על גבי חכמת תלמודנו, מתוך החוצפה של מציאות ה"מופת-חותך"
 אצלם. הפורקן הפנימי מדריסת חוצפה זו, היא ההכרה החיה כי אין
 חכמת תלמודנו תולדה מן המציאות הקיימת, אלא שהוא מקור למציאות
 העתידה להתחדש, ורק בזה גנוז הוא סוד העדר ה"מופת-חותך" מחכמת
 תלמודנו. הכרה זו תופסת היא את חכמת תלמודנו תפיסה של מקור,
 שהיא השגה בדרך מיניה וביה, ולא תפיסה של תולדה, שהיא השגה
 בדרך "מופת-חותך" ממקום אחר. נרות חנוכה הם השופעים את אורות
 הפורקן של גלות החכמה. אורות הפורקן הללו, אין כוחם יפה אלא
 במגולתם להאיר לתוך הנפש את תכונת המקור של מיניה וביה. כי עמך
 מקור חיים באורך נראה אור. אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם
 בלבד.