**ישראל קדושים?**

קונטרס קראתיו בשם ישראל קדושים, מיוסד על תוקף מעלת קדושת ישראל, אשר הבדילנו מכל העמים להיות לו לגוי קדוש.

כל המצוות מכניסות קדושה בלב איש ישראלי כמו שנאמר ועשיתם כל מצוותי והייתם קדושים, וכמו שאומרים קדשנו במצוותיך... נראה דזהו המכוון של כל המצוות להיות על ידם קדושים... וזהו תכלית בריאת האדם בעולם, להתדמות אליו יתברך שהוא קדוש ומשרתיו קדושים, ונאמר קדושים תהיו כי קדוש אני.

ועיקר הקדושה הוא קדושת הברית, כמו שאמרו בויקרא רבה כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, כדאמר ר' יהודה בן פזי כל שהוא גודר עצמו מהערוה נקרא קדוש עיין שם, וברש"י. ובירושלמי כל מי שפורש עצמו מהעריות נקרא קדוש... ובכלל זה כל הגדרות תאוות הגופניות הם גדר לערוה... ונגד כלל האומות שבעולם נקראו כלל ישראל כולם שקיבלו התורה קדושים, וכמו שנאמר קודש ישראל לה' כל אוכליו יאשמו. ובין ישראל עצמן נגד הני בריוני העבריינים העוברים על דברי חכמים נקרא המקיים דברי חכמים קדוש... ובין כשרי ישראל נקרא קדוש מי שגודר עצמו עוד במותר. ובין הגודרין עצמן גם כן יש מי שנקרא קדוש ביניהם כשהוא גודר עצמו ביתר שאת מה שאין כל הגודרין גודרים עצמן...

אבל הקדושה המוזכר בתלמודין הוא החסידות דירושלמי שפירש הר"ן שם דכל מעשיו לשם שמים. ובסוף קידושין איתא הכל לשם שמים לענין שאין צריך כל כך הגדרה מערוה לענין שימוש באשה, ומה דלקח בת ברתיה תותי כנפיו עיין שם. והכוונה דמי שכל מעשיו לשם שמים אין צריך כל כך פרישות מן המותר, שהוא רק מפחד היצר. וכן אמרו בקידושין לענין תורה תבלין ליצר משל לרופא וכו' אכול ושתה מה שהנאתך ורחץ וכו' עיין שם. דכששמור מהיצר על ידי התורה יוכל להשתמש בהנאותיו אכילה ושתיה ורחיצה וכדומה, והיינו על ידי שכל כוונתו בקדושה ולשם שמים. וזה פירוש תבלין שהוא דבר המתבל המאכל ועושה משאינו טוב דבר טוב ומשובח...

ועיקר הקדושה הגמורה הוא כשהגיע למדרגה זו הגדולה, שיוכל להשתמש בכל הנאותיו בקדושה בלא כוונה לגרמיה והנאת גופו. ורבינו הקדוש אמר על עצמו בכתובות ק"ד א' שלא נהנה באצבע קטנה... ואף שהיה שולחנו מלא כל מעדני עולם מכל מקום הוא לא נהנה מזה כלל. דהיינו דכל אכילתו היתה בקדושה יתירה כמדתו דנקרא קדוש, שהוא שלימות הקדושה להיות כל מעשיו והנאותיו לשם שמים ולא הרגיש הנאת עצמו כלל. רק על דרך שאמרו בהלל לגמול חסד עם הדין אכסניא וכו' וקאי על אכילתו שהוא להחיות הנפש... דהנשמה נהנית מרוחניות המאכל... ומי שמרגיש הנאה גופנית הרי עושה לגרמיה והנאת גופו הגשמי שבעולם הזה, אך הלל לא הרגיש הנאת הגוף אלא מוצא פי ה' המחיה הדין נפשא עלובתא האכסנאות גו גופא על כן נקרא גומל נפשו.

היינו דבאמת כל ישראל יש בהם קדושה כמו שנאמר קודש ישראל וגו'... שהרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא כדתנן ריש פרק חלק. וחלק זה הוא חלק הקדושה שבקרבו שאין לו שום הנאה מעינוגי וחמדות עולם הזה, שזהו החלק של עולם הבא שהוא עולם שאין בו אכילה ולא שתיה, כמו שאמרו בברכות י"ז א' שאין שם שום הנאה גופנית דעולם הזה כלל...

כי עיקר ההבדלה בין ישראל לעמים הוא על ידי הקדושה, שהם היפוך הקדושה. וכמו שאומרים בסדר הבדלות המבדיל בין קודש לחול וכו' ובין ישראל לעמים, והוא עצמו ההבדלה דבין יום השביעי לששת ימי המעשה ובין אור לחושך. והתחלת הכל ועיקרם הוא ההבדלה דבין קודש לחול שזהו עיקר כל ההבדלים שזה מסיטרא דקדושה ושייך להשם יתברך דקדוש אני ה' ודבק בו וזה מסיטרא דמסאבא. וזה כל עיקר לשון קדושה, כהקדש דכולי עלמא בדילי מיניה כמו שאמרו בפסחים, וכן קידושי אשה דאסר לה אכולי עלמא כהקדש כמו שאמרו בקידושין, ובתוספות שם דפשטיה לשון הזמנה ויחוד לו. והא בהא תליא, דעל ידי זה שמיוחדת לו היא מובדלת מאחרים. וכן הקדש המיוחד לשמים ובדיל מכולי עלמא, וכן ישראל קודש לה' ועל ידי זה בדולים מכל העמים...

וישראל הם גוי אחד, כולם קומה שלימה, אלא שכמו שיש בקומת אדם איברים ראשיים שבהם תוקף חיות יותר, כלב שהוא מקור החיות, וכן שאר איברים הם מדריגות מדריגות, דיש איברים שעיקר חיות תלוי בהם כמוח וריאה וכדומה, ויש שמעט חיות תלוי בהם ככבד שכשר בנקיבה ואין מטריף ומסלק חיות אלא בנטילה עד שלא ישאר כזית במקום מרה וחיותא, ויש שאפילו בנטילתם וחסרונם לגמרי אין מזיק לחיות רק בלקות ככליות, ויש שאין נוגע לחיות כלל רק מכל מקום מכאיב הרבה לגוף ומוליד חוליים רעים, ויש שאין מכאיב גם כן אלא מעט וזמן מועט, כמכות בחיצונות הגוף ובאיברים חיצונים. ויש שאפילו כאב גמור אין מרגיש בהם והם כעין מותרות כצפרנים ושערות וכדומה כמה מיני מדריגות והכל מכלל הקומה שגם הצפורן נקראת צפורן אדם, והוא חלק מגוף ועצם האדם, והכל מקבל חיות מהלב שממנו תוצאות החיים. וכפי החיות הנשפע מהלב כך חיות כל האיברים וכלל הקומה.

וכך בכלל אומה הישראלית, ובדור המדבר שהיו דור דעה בתכלית השלימות של עולם הזה שלא היה דור כמוהו עד דורו של משיח היו בתכלית שלימות הקדושה וההבדלה... ובכל דור ודור יש נפש אחת דוגמת הלב שהוא נגד בית קודש קדשים, כמו שמובא בזוהר, והוא הכהן גדול שבדור, הנבדל לקודש קדשים. ואחריו שאר נפשות המקודשות דוגמת הכהנים. ואחריו שאר ישראל קדושים הנכנסים לעזרת ישראל שהוא גם כן מקודשת מכלל המקדש עצמו, ועד האחרון שבישראל הכלול בכלל הקומה שכולם גוי אחד ואגודה אחת אפילו פושעי ישראל.

**מחשבות חרוץ עמ' 15**

והיינו דיש צדיק המוגדר הכל על פי התורה, וזהו עיקר התחלת שם צדיק הגלוי לכל, וניכר דמי ששומר כל התורה כולה הוא צדיק גמור. ובאמת נאמר עמך כולם צדיקים וגו' (ישעיהו ס, כא)... ואיך אפשר זה. אבל באמת מצינו עבירה לשמה דגדולה ממצוה שלא לשמה כמו שאמרו (נזיר כג, ב), וגם זה נקרא צדיק, שכל מעשיו לשם שמים ואפילו לדבר עבירה. ולעתיד יתברר כן על כל חטאי בני ישראל... שיתברר שהיה מסודר מאמיתות רצון הש"י שיהיה כן, ואם כן גם בזה עשו רצון הש"י והכל היה כמו עבירה לשמה.

**ג. ו. פ. הגל, הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח**

בחשיבה הטיעונית... העצמי מופיע כנושא [סובייקט], שהתוכן מתייחס אליו כמקרה וכנשוא. נושא זה מהווה את הבסיס שאליו קשור התוכן ושעליו מתרחשת התנועה הלוך-ושוב.

בחשיבה המשיגה שונה הדבר. כיוון שהמושג הוא העצמי של המושא עצמו המציג את עצמו בתור התהוותו, הרי עצמי זה אינו נושא נייח, אינו תומך חסר תנועה המחזיק במקרים, אלא הוא המושג המניע את עצמו ומחזיר את קביעותיו אל עצמו. בתנועה זו מתמוטט הנושא הנייח; הוא עובר אל ההבדלים ואל התוכן, ומהווה בעצמו את הקביעה המסוימת, כלומר את התוכן בעל ההבדלים ואת תנועתו – במקום שישאר עומד ממולם. כך מתמוטטת הקרקע המוצקה שהחשיבה הטיעונית מצאה לה בנושא הנייח, ורק תנועה זו עצמה נעשית לידי המושא. הנושא הממלא את תוכנו חדל לחרוג מעבר לו, ושוב אי אפשר שיהיו לו נשואים או מקרים אחרים. עם זאת, פיזורו של התוכן מלוכד בכך על ידי העצמי [הנושא]; התוכן אינו הכללי, אשר, בהיותו חופשי מן הנושא, יתאים לרבים אחרים. בכך למעשה, התוכן אינו עוד נשוא של הנושא אלא עצמותו, הוא המהות והמושג של מה שמדובר עליו.

...

אפשר לבטא את האמור לעיל באופן צורני באומרנו כי טבע השיפוט או המשפט בכלל, שבו כרוך ההבדל בין נושא לנשוא, נהרס על ידי המשפט הספקולטיבי. הראשון נעשה למשפט זהותי, אשר כולל בתוכו את מכת הנגד לאותו יחס [של פירוד בין נושא לנשוא]. מאבק זה בין צורתו של משפט בכלל לבין אחדות המושג ההורסת אותו דומה למאבק בתוך הקצב שבין המשקל להטעמה. הקצב נולד מאיחודם של השניים ומן האמצע המרחף ביניהם. כיוצא בזה ראוי שאחדות הנושא והנשוא במשפט הפילוסופי לא תחסל את ההבדל ביניהם, שאותו מביעה צורת המשפט, אלא צריך שאחדות זו תבקע כהרמוניה. צורת המשפט היא הופעתו של המובן המסוים, או ההטעמה המבדילה והמייחדת את מילויו; ואילו זה שהנשוא מבטא את העצם, ושהנושא עצמו נופל לתוך הכללי, זוהי האחדות שבה נמוגה אותה הטעמה.