מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על דרוש על התורה

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על דרוש על התורה

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/פירושים-והערות-מהרב-יהושע-הרטמן-על-דרוש-על-התורה/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
פרק א 92
פרק ב 116
פרק ג 135
פרק ד 157
פרק ה 171
פרק ו 180
פרק ז 195
פרק ח 212
פרק ט 230
פרק י 252
פרק יא 285
פרק יב 311
פרק יג 326
פרק יד 345
פרק טו 370
פרק טז 417
פרק יז 433
פרק יח 455
פרק יט 473
פרק כ 505
פרק כא 535
פרק כב 551
פרק כג 557
פרק כד 563
פרק כה 594
פרק כו 640
פרק כז 654
פרק כח 674
פרק כט 719
פרק ל 759

פרק לא 765

הקדמה

פרק א

(1) בלשון המהר"ל "פרשה" הכוונה לפרשיות פתוחות וסתומות, ולא כמובנה היום [ראה גו"א במדבר פ"ל הערה 58, שם דברים פ"ג הערה 78, גבורות ה' פ"י הערה 13, שם פל"ח הערה 80, דר"ח פ"ה מט"ו הערה 1623, ועוד]. והפסוק "בחודש השלישי וגו'" הוא התחלת פרשה פתוחה [של מתן תורה]. ואין שאלתו על הסמיכות גרידא, אלא שהפסוק "וישלח משה את חותנו" היה הרבה זמן לאחר מתן תורה, וכמו שמבאר והולך.

(2) פירוש - הנאמר בפרשת בהעלותך [במדבר י, ל] "ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך" הוא זה מה שנאמר בפרשת יתרו [שמות יח, כז] "וישלח משה את חותנו". וכן רש"י [שמות יח, יג] כתב: "אף לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא, שילוחו אל ארצו לא היה אלא עד שנה שניה, שהרי נאמר כאן [שמות יח, כז] 'וישלח משה את חותנו', ומצינו במסע הדגלים שאמר לו משה [במדבר י, כט] 'נוסעים אנחנו אל המקום וגו' אל נא תעזוב אותנו'". וכוונתו כי מסע הדגלים היה "בשנה השנית בחודש השני בעשרים לחודש" [במדבר י, יא], נמצא שיתרו שהה עם ישראל עד חודש אייר של השנה השניה [כאחד עשר חדשים לאחר מתן תורה], ורק אז חזר לארצו. וכן הרמב"ן [שמות יח, א] כתב: "כאן אמר [שמות יח, כז] 'וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו', והיה זה בשנה השניה בנסעם מהר סיני, כמו שאמר בפרשת בהעלותך [במדבר י, כט] 'ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני חותן משה נוסעים אנחנו', ושם כתוב [שם פסוק ל] 'ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך', והיא ההליכה הכתובה בכאן 'וילך לו אל ארצו'". וכן המלבי"ם [שמות יח, כז] כתב "וישלח משה. למ"ד קודם מתן תורה בא יתרו, כפי פשטות הכתובים וסדרם, ישב שם יתרו שנה תמימה, כי בעת שרצה ליכנס לארץ ישראל אז 'ויאמר משה לחובב וגו' נוסעים אנחנו אל המקום וכו' לכה אתנו וכו'". וראה להלן הערה 76 מה שהוקשה ונתבאר שם.

(3) פירוש - כל שכן למ"ד שיתרו בא לאחר מתן תורה ששילוחו לארצו היה בהכרח אחרי מתן תורה. כי אף למ"ד שיתרו קודם מ"ת בא, היה שילוחו לארצו אחר מ"ת, כל שכן שכך יאמר למ"ד שמאחר את ביאת יתרו לאחר מ"ת.

(4) קרי"ס [שמות יד, כא-כה] ומלחמת עמלק [שמות יז, ח-יג] הוזכרו בפרשת בשלח [המתחילה בשמות יג, יז, ומסתיימת שם יז, טו]. והנה כאן כתב "שבשביל ששמע קריעת ים סוף **או** מלחמת עמלק בא", ואילו רש"י [שמות יח, א] כתב: "מה שמועה שמע, קריעת ים סוף **ומלחמת** עמלק", ולא כתב "או מלחמת עמלק", והגו"א שם אות א [ב:] ביאר את

הכרחו של רש"י לחבר את מלחמת עמלק לקריעת ים סוף, ולא פירש ששמע מלחמת עמלק לבד, עיי"ש. וכאן לא נחית לזה, אלא נקט כפשטות לשון הגמרא [זבחים קטז.], שאמרו "מה שמועה שמע ובא ונתגייר. רבי יהושע אומר, מלחמת עמלק שמע... רבי אליעזר אומר, קריעת ים סוף שמע". וכן בגבורות ה' פמ"ב [קצא.-קצז.] ביאר שיתרו שמע קריעת ים סוף או מלחמת עמלק, ולא ששמע שתיהן.

(5) לכאורה היה צ"ל "לפרשה שלאחריה", כי בא לבאר את הקשר בין שילוחי יתרו למתן תורה, שנכתב בפרשה שלאחרי שילוחי יתרו. וניתן לפרש דבריו, כי למ"ד יתרו אחר מתן תורה בא [מתן תורה נכתב בשמות פרקים יט-כ], מה שנזכר ביאת יתרו [שמות פרק יח] לפני מתן תורה היה משום שהסבות שגרמו לביאתו היו קרי"ס ומלחמת עמלק, שנזכרו בפרשת בשלח [ראה הערה קודמת]. אך שילוח יתרו לארצו [שמות יח, כז] אינו קשור לפרשיות שלפניו, שבהן נזכרו קרי"ס ומלחמת עמלק, ומדוע נזכר שם [ואולי יש לגרוס "לפרשה שלאחריה"].

(6) כפי שהשריש הרמב"ן [בראשית יא, לב] שכך דרך התורה, וכלשונו: "וימת תרח בחרן [שם]. כשיצא אברם נשארו משנות תרח הרבה, ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם כבוד אב ואם, שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו 'מת'... לשון רש"י [שם], ובבראשית רבה [לט, ז] הוא. ואני תמה על דבריהם, שזה מנהג כל הכתוב לספר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן, בכל הדורות כך נהגו הכתובים. ונח עצמו הנה בימיו של אברם עודנו חי, ושֵם בנו כל ימי אברהם היה חי". וכן כתב הרמב"ן [בראשית כג, ב]: "מה שאמר הכתוב [בראשית כב, יט] 'וישב אברהם בבאר שבע', יהיה ענינו כי בשובו מן העקידה שב אל באר שבע, ומשם הלך לקבור את שרה, ואחר הקבורה מיד חזר לבאר שבע, ונתישב שם שנים. והשלים הכתוב ענין באר שבע כאחד, ואחרי כן ספר בקבורה". ושוב כתב הרמב"ן [במדבר כז, יב]: "'קח לך את יהושע' [במדבר כז, יח], בבוא יומך תקח את יהושע [ולא שלקיחה זו נעשתה אז]. והשלים הכתוב [שם פסוק כב] לספר כי עשה כן משה בלב שלם, והוא העשייה אשר יזכיר [דברים לא, ז "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ וגו'"] בעת פטירת משה". וכן כתב הרמב"ן במקומות נוספים [שמות לב, ו, במדבר כא, א, ועוד].

(7) לכאורה לפי מה שכתב למעלה שהנאמר בפרשת יתרו "וישלח משה את חותנו" הוא מה שנאמר בפרשת בהעלותך "ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך" [ראה הערה 2], א"כ אין המסופר בפרשת בהעלותך ענין חדש, אלא חזרה על

הנאמר בפרשת יתרו. ואם כן עדיין ניתן לומר על הנאמר בפרשת יתרו "שרצה הכתוב לסמוך כל ספורי ענין יתרו יחד" [לשונו כאן], ואין על כך פירכא מפרשת בהעלותך, כי שם רק חזר על הנאמר בפרשת יתרו. וצריך לומר שאף אם הנאמר בפרשת בהעלותך אינו אלא חזרה על הנאמר בפרשת יתרו, מ"מ עדיין מוכח מחזרה זו שהכתוב בפרשת יתרו לא כתב את כל ענייני יתרו יחד, שהרי שב והזכיר את יתרו בפרשת בהעלותך.

(8) תיבת "נתינת התורה **בהחלט**" פירושה "לגמרי". והולך לבאר שהתורה יכולה להנתן רק לישראל משום שהתורה חייבת להתקבל בכפיה, ויתרו אינו יכול לקבל את התורה בכפיה [כי לא היה ביציאת מצרים], לכך נזכר שילוחו לארצו לפני מתן תורה. וראה להלן הערות 40, 42.

(9) כמו "אשר בראתי שמים וארץ". ובגבורות ה' ר"פ מד [רנט:] כתב: "במצוה הראשונה [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו'. תלה מצוה זאת ביציאת מצרים. והרבה הקשו למה תלה הכתוב ביציאת מצרים, ולא אמר 'אנכי ה' אלקי השמים והארץ'. והאריכו בביאור קושיא זאת". והראב"ע [שמות כ, א] כתב: "שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'שעשיתי שמים וארץ'". וכן הוא בספר הכוזרי [מאמר א אות כה], ורבינו בחיי [שמות כ, ב]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלז:] כתב: "הקושיא שנשאל אל הראב"ע, כמו שכתב בפרשת יתרו, למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'". וכן נגע בשאלה זו בגו"א בראשית פ"א סוף אות ב [ד:], שם שמות פ"כ אות ו [צג:], ונצח ישראל ר"פ ל [תקפו:]. וראה בדרשת שבת הגדול [קכ.], ושם הערה 465, והערה הבאה.

(10) מיישב בזה שאלה מתבקשת; מהי העדיפות לומר "שעשיתי שמים וארץ" [שאלת ריה"ל], או "אשר בראתי את כל" [לשונו כאן], או "אלקי השמים והארץ" [לשונו בגבורות ה' ר"פ מד] על פני "אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ועל כך מבאר שיש להזכיר את "המעלות היותר כוללות ועליונות מההוצאה". והנה מה שכתב שמעלות אלו הן יותר כוללות מיצ"מ, ניחא, אך מה שכתב שמעלות אלו הן יותר עליונות מיצ"מ צריך להבין. ונראה ביאורו לפי מה שכתב בדרשת שבת הגדול [תסה:]: "כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט". וכן חזר וכתב שם בסוף בדרשה [תקנג:], וראה להלן בדרשה הערה 768. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 428] כתב: "התורה היא תורת הכל, והוא שיורה על מעלת התורה, שהיא לכל". והואיל ובריאת שמים וארץ כוללת יותר מיצ"מ, לכך בריאת שמים וארץ היא מעלה עליונה יותר מיצ"מ. **והוא הדין** לאידך גיסא; ככל שהדבר מרומם יותר, כן

הוא כולל יותר. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [תלט:]: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". וכן כתב שם פס"ה [קנט.], ושם הערה 92. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל... שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמתפרש כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". לכך מה שבריאת שמים וארץ כוללת יותר מיצ"מ עושה שכלליות זו היא סבה וסימן לעליונתה על יצ"מ; הכולל יותר הוא מרומם יותר [סבה], והמרומם יותר הוא כולל יותר [סימן]. וראה להלן בדרשה הערות 429, 472, 508. **ובתפארת ישראל** פל"ז [תקלח.] כתב טעם אחר [בהעדפת "אשר בראתי את כל" על פני "אשר הוצאתיך מארץ מצרים"]: "יקשה להם, כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא

את האדם, והוא אלקי הכל. ולפיכך הוקשה להם, כי ראוי לומר 'אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך', ולמה תלה בהוצאה בלבד".

(11) פירוש - יצ"מ מחייבת את ישראל להיות עבדי ה'. וכן כתב הרמב"ן [שמות כ, ב]: "טעם 'מבית עבדים' [שם], שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'". וקודם לכן [שמות יג, ט] כתב הרמב"ן: "תכתוב על ידך ועל בין עיניך יציאת מצרים, ותזכור אותה תמיד, למען שתהיה תורת ה' בפיך לשמור מצותיו ותורותיו, כי הוא אדונך הפודך מבית עבדים". ושוב כתב הרמב"ן [דברים טז, יב]: "וזכרת כי עבד היית במצרים... והנכון שהוא כפשוטו, שתשמור החקים האלה אשר צוך האדון הפודך מבית עבדים". וכן כתב המהר"ל בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פנ"ג [קיד:] כתב: "מתחלה היינו עבדים לפרעה, והוציא הקב"ה אותנו משם להיות עבדים להקב"ה לקיים מצותיו". ושם פנ"ה [רז.] כתב: "השם יתברך בעצמו רצה בישראל שיהיו ישראל לו לעם, ולהיות יוצאים מרשותן של מצרים, ולהיות לו יתברך לעבדים... היו ישראל יוצאים להיות לעבדים לו". ובדר"ח פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח.] כתב: "כי הכתוב רוצה לומר למה הוא אלקיהם, ועל זה אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ועל ידי זה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, קבלתם אותי למלך, ותהיו עבדים לי". ובנצח ישראל פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט". הרי מחמת ההוצאה מרשות מצרים בזה גופא הקב"ה קנה אותנו להיות עבדיו. **ובכמה מקומות** צירף לזה שהיציאה מרשות מצרים נעשתה על ידי **נסים**, לכך אנו קנויים להקב"ה. כגון, בנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו". ובגבורות ה'

ר"פ סב [תקיב.] כתב: "הם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". **ויש להבין**, מהו הצורך להוסיף ענין הנסים לעצם ההוצאה, ומדוע לא סגי בהוצאה עצמה לחייב עבדות ישראל לה'. ונראה לבאר על פי מה שביאר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל את קנין של נסים, דמהו טיבו של קנין זה. וביאר, שהנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו של ה' יתברך, והוי מעין קנין חצר. כי אם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים, כי הנסים נעשים מחמת מדת הרחמים [ח"א לגיטין נו. (ב, קג.)], ומדת הרחמים היא תולדה מחבור הנמצאים לה' [ח"א לגיטין נו: (ב, קה.), וראה גבורות ה' פל"ז הערה 38]. לכך הנסים מורים על קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הכנסה לרשות הקונה [על ידי נסים] היא קנין, והנסים מורים שישראל עומדים ברשותו יתברך. ומעתה אף אנן נאמר, כי ההוצאה עצמה היא אמנם הפקעה מרשות פרעה, אך עדיין אין בה הכנסה לרשותו של הקב"ה, כי לא נתברר מעצם ההוצאה שהקב"ה פדאם בכדי שיהיו לו לעבדים [ראה גיטין לז: אודות הפודה עבד מהשביו]. אך כאשר ההוצאה נעשתה על ידי נסים, יש בכך גלוי דעת שהקב"ה פדאם לעבודתו, כי הנסים מורים שאנו עומדים בחצירו יתברך.

ויש להעיר מדבריו בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:], שכתב להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' בארץ מצרים [ע"י הקרבת קרבן פסח ומילה במצרים בטרם היציאה], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [ראה להלן בדרשה הערה 885]. ומעין כן כתב בגבורות ה' פ"ס [שצה:]. ואילו כאן ובשאר מקומות שהובאו למעלה כתב להיפך; מחמת יצ"מ אנו מחוייבים להיות עבדי ה'. ונראה ליישב, כי בגו"א ובגב"ה פ"ס דן במעשים שישראל עשו כדי לזכות שהקב"ה יבוא ויפדם ממצרים, ויהיו לעבדיו. ואילו בשאר מקומות דן במעשים שהקב"ה עשה כדי לקנות את ישראל להיות עבדיו. וראה בדרשת שבת הגדול הערה 467.

(12) רומז למאמר חכמים [מכילתא שמות כ, ג] "אמר המקום לישראל [שמות כ, ב-ג] 'אנכי ה' אלקיך, לא יהיה לך'. אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי, 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'... 'אנכי ה' אלקיך

אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וקבלתם מלכותי, והן קבלתם מלכותי באהבה, קבלו גזרותי", והובא בתפארת ישראל פל"ז [תקלז.]. ובפחד יצחק [פורים ענין ב סוף אות ב] כתב: "בצד הקדושה של כנסת ישראל מצינו בלשונם של חכמים שדברו על אודות שני סוגי קבלה. שכך אמרו במכילתא על הדיברא הראשונה ד'אנכי השם אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים': 'קבלתם מלכותי, קבלו גזרותי'. הרי שחלקו בין הקבלות, וקראו לאחת 'קבלת מלכות', ולהשניה 'קבלת הגזרות'. והיינו כנ"ל, דקבלת מלכות היינו עצם החלות של התאר 'עבדי השם' [ביצ"מ], וקבלת הגזרות היא כיצד לעבוד את העבודה בפועל ממש [במ"ת]". והנה לא היתה כפיה ביצ"מ ["קבלתם מלכותי באהבה" (לשון המכילתא הנ"ל)], אך היתה כפיה במ"ת ["כפה הר כגיגית" (שבת פח.)], כי ישראל יצאו ממצרים ומבית עבדים ברצון, אך משתלשלת מיציאה זו קבלת התורה בכפיה, כי לאחר שישראל זכו ליצ"מ, הם מעתה מחוייבים לקבל גזירותיו של הקב"ה, וכמו שהתבאר בהערה הקודמת. ובפחד יצחק [שבועות מאמר כה אות ה] ביאר שקבלת המצוות אצל ישראל אפשרית רק לאחר שיש כריתת ברית [הובא בדרשת שבת הגדול הערה 1538, עיי"ש]. וראה להלן הערה 27.

(13) פירוש - הקב"ה כפה עליהם קבלת התורה, והזכות בזה היא ד"במה שכפה עליהם ההר המה עבדים מוכרחים קנויים ומיוחסים אליו" [לשונו להלן (לפני ציון 27)]. ויש להעיר, שכתב ש"רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך לא עלה לרצון לפניו יתברך שיאמרו מרצון נפשנו הטוב נעשה זאת", אך הרי גם בנתינת שבע מצות בני נח לא מצינו שהקב"ה רצה "שיאמרו מרצון נפשם הטוב נעשה זאת", שהרי לא היה שום משא ומתן עם בני נח אם רצונם לקבל שבע מצות בני נח. ובפחד יצחק [פסח מאמר סב אות ד] כתב: "מעולם לא מצינו שום ענין של קבלה התלויה בדעת בהתחלת החובה של שבע מצוות בני נח, כי מעולם לא קבלו עליהם בני נח מדעתם את השבע מצוות". [וכן כתב בפחד יצחק שבועות מאמר י אות ב, שם חנוכה מאמר ט אות ד, ושם ר"ה מאמר לא אות י]. ומדוע כאן נזקף הדבר כדי "לזכות את ישראל", בעוד שאותה הנהגה היתה קיימת ביתר שאת אצל בני נח [שאף לא אמרו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע", לעומת ישראל]. ויש לומר, כי ישראל הוכרחו לקבל מצות בתור עבדים, ואילו האומות הוכרחו לקבל מצות בתור משועבדים. ובביאור חילוק זה כתב הבית הלוי [סוף כרך ב, דרשה יז] בזה"ל: "הנה בני נח מחוייבים בשבע מצות, וישראל קבלו תרי"ג מצות. ומלבד זה ההבדל ביניהם, דגם בהני שבע מצות של בני נח אינם דומים בהם לישראל [ראה להלן הערות 70, 198]; דאצל בן נח המצות שלהם הם בגדר חיוב עליהם, ולא דגופם קנוי להמצות,

רק הם מחויבים לקיימם. אבל בישראל אמר הכתוב במתן תורה [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים', ואיתא במכילתא [שם] על פסוק זה שתהיו קנוים לי ועוסקים בתורה. כוונת הפסוק שאמר להם שיהיה גופם ועצמותם קנוי לעבודתו יתברך, ולקיום המצות והתורה. וזהו שאמר 'והייתם לי סגולה מכל העמים', דבזה יהיו הם שונים מכל העמים, שהם [ישראל] יהיו קנוים לו... וכמאמר הכתוב [ישעיה מד, כא] 'ישראל עבדי אתה'... והנראה דבזה תלוי גם כן החילוק שמצינו בין ישראל לבן נח במצות קידוש השם. דבמסכת סנהדרין [עד:] מסקינן דבן נח אינו מצוה על קידוש השם [רמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ב]. והוא משום דכיון דאצלו המצות הם רק בגדר חוב, אבל גופו בעצמו הוא דבר בפני עצמו, ואינו קנוי להמצוה, ומשום הכי אינם מחויבים למסור גופם עבור קיום המצוה. דוגמא לזה איתא בחושן משפט [סימן צז סט"ו] דבעל חוב שאין לו במה לשלם, אינו מחויב להשכיר עצמו ולעשות לו מלאכה. אבל ישראל דהקנו גופם לעבודתו יתברך, משום הכי מחויבים הם למסור גם גופם עבור קיום המצות". והפחד יצחק פסח [מאמר מד אות ז] כתב: "על ידי הגאולה [של יצ"מ] נעשינו לעבדי השם, ועבדי השם מופקעים הם מעניני עצמם, ממילא כשיש להם בקשה אצל רבם, הרי גם מילוי בקשה זו מצרכי הרב הוא. ולעומת זאת אומות העולם, שלא... נכתרו באותו התואר של 'עבדי השם', הרי באמת המצוות שלהן אינן אלא בגדר שיעבוד... וממילא כשיש להן בקשה אצל יוצרם, הרי בקשה זו, לספק צרכי עצמן היא באה". והרי כל הזכות שיש בכפיית ישראל היא במה שהם עבדי ה' דייקא, שבזה הם קנויים לה' ומיוחסים אליו, ואין זכיה זאת נמצאת כלל באלו שהם משועבדים לה'.

(14) לשון הפסוק במילואו "ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר".

(15) לשון המאמר [שבת פח.] הוא "[שמות יט, יז] 'ויתיצבו בתחתית ההר' ["תחת ההר ממש" (רש"י שם)], אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ["קובא שמטילין בה שכר" (רש"י שם)], ואמר להם; אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם".

(16) חוזר לבאר בפרטוט כיצד יצ"מ מחייבת את ישראל להיות עבדי ה'.

(17) רש"י [במדבר כו, ה]: "שהיו האומות מבזין אותם [את ישראל], מה אלו מתיחסין על שבטיהם, סבורין הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים, קל וחומר בנשותיהם". ורש"י [ב"ב ח.] כתב על שבי "שהוא ביד העכום"ז לעשות בו כל חפצו, אם למות, אם לחרב, אם לרעב". ובדרשת שבת הגדול [תה.] ביאר שמי שנמצא

בבית האסורין הוא "נתון ברשות האדם, אז האדם פועל בו כל אשר ירצה", והשוה זאת לשבי. ושם בהמשך [תיא.] כתב: "כי כאשר היו במצרים גאלם מבית האסורים, שהיו משועבדים לפרעה מצרים, והיה גואלם מן ענין זה", ושם הערה 1717. נמצא שכאשר היו ישראל במצרים הם "היו ביד מצרים, שעשו בהם כרצונם" [לשונו כאן]. וכן בפתיחא דאיכ"ר [סוף אות כד] רחל אמרה לה' "הגלית בני ונהרגו בחרב, ועשו אויבים בם כרצונם", ובפשטות דברים אלו שייכים בכל הגליות.

(18) כמו שאומרים [הגדה של פסח] "'ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים' [דברים כו, ח]. 'ויוצאנו ה' ממצרים', לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה''. 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', אני ולא מלאך. 'והכיתי כל בכור בארץ מצרים', אני ולא שרף. 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', אני ולא השליח. 'אני ה'', אני הוא ולא אחר". ובגבורות ה' פנ"ב ביאר שלשה טעמים מדוע יצ"מ יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה; (א) ההוצאה לפועל הגמור יכולה להעשות רק ע"י מי שהוא עצמו בפועל הגמור [נז.-עד.]. (ב) פעולה המתייחסת בעצם להקב"ה אינה יכולה להעשות על ידי זולתו [עד.-עז:]. (ג) יצ"מ כוללת כל הדורות, ולכך יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה, שהוא יתברך כולל הכל [עז:-פ:]. ושם בהמשך [פנ"ה] הוסיף עוד שלשה טעמים; (ד) ה' רצה בישראל שיהיו לו לעם ולעבדים, וזה דבר מיוחד לה' ומגיע לו יתברך, ולכך ה' פעל זאת בעצמו [רז.-רט:]. (ה) הפועל יכול לפעול דבר שהוא תחת מדריגתו, ולא דבר השוה למדריגתו. לכך מן הנמנע שמלאך יפעל את מדריגת היציאה, שהיא כמו מדריגת המלאכים [רט:-ריג.]. (ו) ישראל היו תחת רשות מצרים, ותחת מלאך של מצרים, ואין מלאך אחד נוגע ברשות מלאך אחר [ריג.-רטו.]. ושם [רטו.] סיכם וכתב: "וכל הפירושים אשר אמרנו בזה הם ברורים ואמתיים בלי ספק, כאשר תדקדק בזה".

(19) יש להעיר מלשון ההגדה, שאומרים "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", ולפי דבריו כאן היה צריך לומר יותר "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, היינו [ח"ו] כלים ואבודים", ולא רק ש"אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". וכן בגבורות ה' פנ"ב [נו.] כתב: "שלא תאמר שאף שהיתה ההוצאה על ידי הקב"ה, אפשר ויכול להיות ההוצאה על ידי אחר בדורות הבאים, אין זה כן, שאם לא עשה הקב"ה את הדבר הזה שהוציא אותם ממצרים, אל תאמר שהיתה הוצאה אפשר על ידי זולתו בשום דור

בעולם". הרי ששלל את ההוצאה על ידי זולת ה' בדורות הבאים, אך לא שלל את הקיום. ויל"ע בזה. **ועוד יש להבין**, כי עד כמה שנוגע לנקודתו כאן [שיצ"מ מחייבת את ישראל להיות עבדי ה'], מדוע הוצרך להדגיש "שהקב"ה בעצמו וכבודו גאלם והוציאם משם", דהא אף אם היציאה לא היתה נעשית על ידי הקב"ה בעצמו [אלא על ידי שליחו], גם כן היו ישראל חייבים להיות עבדי ה', כי עדיין לולא שליח ה' "כבר היו [המצריים] מאבדים אותם ועושים אותם כליה חס ושלום". ומדוע בשביל חיוב ישראל להיות עבדי ה' יש צורך להדגיש שהיציאה נעשתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו. ונראה, שכאן טורח לבאר את הדברה הראשונה של [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז.] כתב: "כי מלת 'אנכי' מורה על עצם הדבר. והפרש בין מלת 'אני' ובין מלת 'אנכי', כי מלת 'אנכי' הוא מורה על עצמו של המדבר, כאילו אמר 'אני עצמי עשיתי זה'. אבל 'אני' מורה על המדבר בעדו בלבד, ואין בלשון הזה שיהיה משמע על עצמו. והוא הפך מלת 'אתה', כי מלת 'אני' למדבר בעדו, ו'אתה' לנוכח. והתי"ו דגושה, היא הבלעת הנו"ן של 'אני', ובתרגום 'אנת', אבל מלת 'אנכי' אין לו נוכח. מזה תראה שאין המלה מורה על המדבר בעדו בלבד, שאם היה מורה על המדבר בעדו בלבד, היה נמצא גם כן לשון נוכח בלשון זה. אבל המלה הזאת מורה על עצמו של המדבר, כלומר אני עצמי עשיתי זה. ולכך לא בא לשון נוכח בלשון זה, כי דוקא המדבר בעדו מרמז בלשון 'אנכי' על עצמו, לא כאשר מדבר אל הנוכח. וכאשר אמר 'אנכי ה' אלקיך', כאילו אמר אני עצמי אלקיך. ובמקום הזה נאמר על העלה הראשונה, שהוא בעצמו אלקיך, ולא שמסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנו., והובא להלן בדרשה הערה 774]. לכך ברור הוא למדי הצורך לומר שיצ"מ נעשתה על ידי הקב"ה בעצמו, כי רק אז יובן שישראל חייבים להיות עבדים ל"אנכי ה' אלקיך", דהואיל ויצ"מ נעשתה על ידי הקב"ה בעצמו [ולא על ידי מלאך], לכך "אנכי ה' אלוקיך", ולא "אני ה' אלוקיך".

(20) פירוש - אם לאחר שישראל יצאו ממצרים הם לא היו מקבלים התורה.

(21) כמו שנאמר [שמות ג, יב] "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", ופירש רש"י [שם] "ששאלת מה זכות יש לישראל שיֵצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה, לסוף ג' חדשים שיצאו ממצרים". ובגבורות ה' פמ"ו [שצ:] כתב: "אמנם מה שתמצא בחג השבועות מה שלא תמצא בשני החגים, ששני החגים הוקבע להם זמן בחודש, אך חג השבועות לא הוקבע לו יום בחודש, רק הכתוב

תלאו בחג המצות לספור חמשים יום [ויקרא כג, טו-טז]. דבר זה הוא כי חג השבועות וחג המצות מתיחסים זה לזה, שייכים זה לזה. כי כבר אמרנו לך כי חג המצות הוא התחלת הויה, והוא דומה לימי בראשית. ותכלית שלימות הויה הוא בתורה... מזה הטעם תולה חג השבועות בחג המצות, כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". א"כ ישראל נולדו ביצ"מ רק לידת הגוף, ובמתן תורה היתה לידת השכל, וברי הוא שאי אפשר שתהיה לידת הגוף מטרה לעצמה. לכך בהכרח שישראל יצאו ממצרים כדי לקבל את התורה, ולהגיע ללידת השכל. וראה להלן בדרשה הערות 75, 280, 560, 629, 1171.

(22) פירוש - אם לאחר יצ"מ לא היו ישראל מקבלים את התורה, אזי כאילו ישראל לא יצאו ממצרים [אע"פ שבפועל כבר יצאו], כי תכלית יצ"מ היתה קבלת התורה, ואם לא יקבלוה, כאילו לא יצאו ממצרים, אלא נשארו נדחים ואבודים שם. ולפי זה מיושבת השאלה מדוע אם ישראל לא היו מקבלים התורה היו חייבים מיתה, דמדוע יש בזה חיוב מיתה [ראה בספר משלחן רבי אליהו ברוך, עמוד שכד]. אך לפי דברי המהר"ל מיושב, שהמיתה שהיתה אמורה לחול על ישראל במצרים היתה חוזרת וניעורת בעמדם תחת ההר. וראה הערה הבאה.

(23) לפי דבריו מחוור הוא מאוד לשון חכמים, שאמרו [שבת פח.] "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם; אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם". וידועה התמיה, מדוע אמרו "**שם** תהא קבורתכם", ולא "**כאן** תהא קבורתכם" [בן יהוידע שם, איילת השחר שם, ועוד]. אמנם לפי דברי המהר"ל כאן מיושב היטב, שכתב "אם לא יקבלו תורתו, אשר בשביל זה הוציאם, הרי הוא כאילו עודם במצרים ונדחים שם בידי המצריים" [לשונו כאן]. נמצא שכאילו מתו בארץ מצרים, ולא תחתית הר סיני. לכך נאה ויאה לשון חכמים "**שם** תהא קבורתכם", בארץ מצרים. ואף שבודאי שהיו נקברים תחת ההר, ולא במצרים, אך זהו מחמת המיתה שהיתה אמורה לחול עליהם "שם".

(24) מחמת יצ"מ, כי קיום ישראל הוא מחמת ה'. ומעין סברה זו כתב הרמב"ן [בראשית א, כט] בביאור הטעם שהותר לנח לאכול בשר בהמה, לעומת אדם הראשון, וכלשונו:

"הבשר לא הורשו בו עד בני נח כדעת רבותינו [סנהדרין נט:]... וכאשר חטאו, והשחית כל בשר את דרכו על הארץ, ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו". **ואם תאמר**, מה הסברה בזה [שהואיל והקב"ה פדה את ישראל מפרעה, לכך ישראל הם עבדי ה'], וכי המציל את חבירו ממיתה קנאו לעבד, אתמהה. ומדוע הצלת ישראל מהמצריים עושה את ישראל עבדים לה' [שאלת ידי"נ הרה"ג רבי הדר מרגולין שליט"א]. ונראה שעל כך אמרו במשנה [גיטין לז:] "עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד, ישתעבד". וכן פסק הרמב"ם [הלכות עבדים פ"ח הט"ו] "עבד שנשבה... כל הפודה אותו לשם עבד ישתעבד בו, והרי הוא שלו". וישראל שנשבו והיו עבדים לפרעה, והקב"ה פדאם לשם עבדות, לכך זכה בהם, והרי הם שלו. אך לפי זה יקשה מדוע הוצרך לכתוב כאן שישראל היו כלים ומתים במצרים, הרי אף בלא זה הקב"ה היה זוכה בישראל משום שפדאם לשם עבד. ויש ליישב.

(25) שהקב"ה כפה על ישראל הר כגיגית.

(26) כן הקשו במדרש תנחומא [פרשת נח אות ג]: "לא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית... ואם תאמר... והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כלם ואמרו 'נעשה ונשמע'". וכן הביא קושית תוספות בגו"א שמות פי"ט אות כב [עז:], תפארת ישראל פל"ב [תעו.], נצח ישראל פי"א [רצו.], והקדמה לאור חדש [ו:]. ובכל המקומות האלו נשא ונתן בדברי התוספות. והמלים "נפש חפיצה" נאמרו במקרא [דהי"א כח, ט] "ואתה שלמה בני דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה וגו'".

(27) אודות המעלה שיש בלהיות עבדי ה', ראה להלן תחילת הערה 35. ומה שכתב כאן "במה שכפה עליהם ההר המה עבדים מוכרחים קנויים ומיוחסים אליו", אין כוונתו שכפית ההר עשתה את ישראל לעבדי ה', דזה אינו, כי למעלה ביאר שיצ"מ עשתה את ישראל לעבדי ה'. אלא כוונתו שכפית ההר מורה שישראל מכבר "המה עבדים מוכרחים ומיוחסים אליו" [כמבואר למעלה הערה 12]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמז.] ביאר שיש מחייב שתהיה תורה מן השמים, והוא שעל האדם להיות תחת עילתו גם בשכלו, ולא רק בגופו, וזה ניתן להעשות רק על ידי תורה מן השמים. והוסיף שם: "ואם יאמר, כי אף בלא נתינת תורה מן השמים, הרי האדם תחת רשות העלה מצד שהאדם מכיר את האלקים בשכלו, ומקבל אלקותו. לא נקרא דבר זה שהוא תחת רשות השם יתברך כאשר האדם מקבל מעצמו, אם לא שגזר עליו העלה. וזהו עיקר הפירוש מה שאמרו ז"ל [שבת פח.] שכפה עליהם השם יתברך הר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה, מוטב.

ואם לאו, שם תהא קבורתכם. ולמה הוצרך, הרי כבר קדמו 'נעשה' ל'נשמע'... אבל אין ראוי שיהיה קבלת התורה מעצמו של אדם, שבזה לא היה לגמרי תחת רשות העלה. והאדם הזה ראוי מצד שכלו שיהיה תחת רשות העלה... ואי אפשר שיהיה זה רק בגזרה ובהכרח. ודבר זה הוא מופת ברור לתורה מן השמים, שאי אפשר בלא זה, כי על ידי זה האדם הוא מסודר תחת העלה, ועל דבר זה סובב כל נתינת התורה". ובבאר הגולה באר השלישי [רעג:] כתב: "כי הוא יתברך ויתעלה אלקים של ישראל מצד החיוב, כמו שאמר [יחזקאל כ, לג] 'כי בחמתי ובאפי אמלוך עליכם', כי השם יתברך הוא אלקים לישראל על כרחם. ולפיכך כשבא ליתן תורה לישראל, ובא לגזור עליהם גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו, כמו שהתחיל לומר 'אנכי ה' אלקיך', כי אני מלככם ואלוק שלכם, כפה עליהם הר כגיגית, כי הראה להם כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם... ואתה הבן וראה כי בדבור הראשון כתוב 'אנכי ה' אלקיך', לא אמר 'תקבל אותי לאלקים', שאז היה דבר זה תולה בישראל. אבל אמר 'אנכי ה' אלקיך' על כרחך ועל אפך. אבל בדבור השני, שהוא מצד ישראל, אמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך', וכבר בארנו זה בחבור תפארת ישראל".

(28) "גם בזולת זה" - גם בזולת כפית הר כגיגית. ויבאר טעם שני מה היה חסר ללא כפית הר כגיגית. ועד כה ביאר שללא הכפיה אין הוראה שישראל הם עבדי ה'. ומעתה יבאר שללא הכפיה ישראל יחשבו כמי שאינו מצוה ועושה. ובגבורות ה' פס"ב [תקמו.] כתב [בענין אחר]: "אם לא נצטווינו על זה, אף על גב שאנו מחויבים מכח סברת הלב, לא היה השכר כל כך גדול כמו עתה שאנו חייבים".

(29) לשון המאמר במילואו "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". ובביאור הדבר מצינו בספריו שני טעמים; (א) מבחינת הקב"ה, כי מי שמצווה ועושה מקיים רצונו יתברך, יותר ממי שאינו מצווה ועושה, והציווי הוא **סבה** לעדיפות המצווה. (ב) מבחינת האדם, שמי שמצווה ועושה הוא מוכן יותר למצוה, והציווי הוא **סימן** להכנה זו. וכטעם הראשון כתב בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפג:]: "כל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה'. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו

עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה. שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". וכן בח"א לע"ז ג. [ד, כ:] כתב: "כי המצוה שהיא מצד השם יתברך, שהוא יתברך רוצה שיעשה המצוה, דבר זה מדריגה עליונה מאוד, כאשר רוצה השם יתברך, וגוזר שיעשה אותה האדם, א"כ הוא דבר גדול נחשב, ויש עליה שכר יותר. אבל מי שאינו מצווה ועושה, רק אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה לא יעשה, א"כ אין המצוה נחשב כל כך. כי מלך בשר ודם כאשר גוזר על עמו שילכו למלחמה או שיעשה דבר זה, בודאי כיון שגוזר לעשות הוא נחשב למלך דבר גדול. ואם אמר אם אתם רוצים לעשות, עשו, אין זה נחשב אליו כל כך. ולפיכך בודאי גדול המצווה והעושה, שהוא עושה מצד השם יתברך הגוזר עליו, ומדריגתו עליונה גדולה ממי שהוא עושה מצד עצמו. וזהו 'גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה', וברור הוא". וכן כתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] בטעמו השני: "כי המצווה ועושה הוא מצד העלה שמחייב אותו לעשות, וכל מי שאינו מצווה ועושה הוא מצד האדם עושה המצוה, ולא מצד השם יתברך. והוא יותר מעלה ויותר מדריגה כאשר המצוה מצד השם יתברך, שהוא העלה. ואילו המצוה שאינו מצווה, והאדם עושה מעצמו, זה מצד האדם, דבר זה אינו כל כך במדריגה, וזה ידוע". **וכטעם השני** [שהאדם המצווה ועושה הוא מוכן יותר למצוה] כתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] בטעמו הראשון, וכלשונו: "דמיון זה גוי שעושה מצוה, אין ספק שאינו חשוב כל כך כמו שהוא הישראל, כי המצוה לישראל שייכת יותר, שהרי מצווים עליו, כי הם מוכנים יותר למצוה. אבל מי שאינו מצווה ועושה, מפני שאינו מצווה ועושה אינו מוכן כל כך למצוה, ואינו כל כך כמו המצווה ועושה" [ראה להלן בדרשה הערה 802]. ובתפארת ישראל פ"כ [שא.] חיבר את שני הטעמים הללו להדדי, שכתב: "לכך כל אחד [מהאבות] קיים המצות הראוים לפי מדתו [יצחק קיים מצות שחיטה, ויעקב מצות שבת (מבואר שם)]. ולא שתאמר כי לא קיים יצחק רק מצות שחיטה, ויעקב מצות שבת. שזה אינו, דודאי היו מקיימים שאר מצות גם כן. רק מפני כי אלו המצות ראוים לכל אחד ואחד מצד עצמו, דהיינו מצד מדתם, נחשבת המצוה כאלו היו מצווין עליה, והשכר יותר גדול. שכאשר הוא מצווה מן השם יתברך, דבר זה יותר במדרגה, שהרי היא מצוה מן השם יתברך, אשר רוצה וחפץ שיעשה המצוה. ודבר זה אין ספק כי המצוה היא יותר במדרגה ובחשיבות כאשר הוא מחויב בה. וכאשר היא רשות, אינה נחשבת כל כך. וזהו אמרם 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה'. ואין פירושו רק מה שאמרנו,

כי הדבר שהוא חוב ומוכרח הוא יותר במדרגה ממה שהוא רשות, שאם לא היה יותר במדרגה, לא היה מחויב. ועל כל פנים יותר יש מעלה כאשר המצוה מחויבת, או קרוב לחיוב. ויעקב היה מקיים שבת, שכך ראוי לפי מדתו, דבר זה קרוב לחיוב, והמדרגה יותר בזה. ולכך נכתב אצל כל אחד ואחד המצוה הראויה לפי מדתו, אף על גב שהיו מקיימין כל המצות, המצות האלו שרמז הכתוב שהיו מקיימין היו קרובים אל החיוב, ומדרגת אלו המצות יותר... לכך שכרו יותר ממה שהיה אצל אחרים, אף שהיו מקיימין המצות, כיון שלא היה זה לפי מדתו, ואין המעלה כל כך". הרי שהמצווה ועושה מקיים רצון ה', שה' חפץ שבני אדם יקיימו מצות המוכנות להם. וראה שם הערה 37.

(30) ולא שאמרו "נעשה ונשמע" מדעתם בלבד, אלא כמענה לדברי ה', ואם כן יש מקום לומר שאמירת "נעשה ונשמע" נעשתה כציווי, ולא מדעתם בלבד. וכוונתו לנאמר [שמות יט, ג-ח] "ומשה עלה אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל וגו' ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל, ויבוא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה', ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וישב משה את דברי העם אל ה'". וכן עניית "נעשה ונשמע" היא על שאלה זו [כמבואר במשך חכמה שמות יט, ח].

(31) לשונו בתפארת ישראל פל"ב [תעז.]: "אבל מה שכפה עליהם ההר, שלא יאמרו ישראל אנחנו קבלנו התורה מעצמנו. ואם לא היינו רוצים, לא היינו מקבלים התורה".

(32) כמו שאמרו [ע"ז ב:] "מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל וקבלוה". ומה שכתב "וכאשר **כמעט** נמצא באומות", כוונתו מתבארת על פי מה שכתב בגבורות ה' פע"ב [תקג.]: "ראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן, 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו' [דברים לג, ב], וכתיב [חבקוק ג, ג] 'אלוק מתימן יבוא', מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה" [ראה להלן הערה 69, ובדרשה הערה 329]. הרי שבפועל ה' לא חזר על האומות לקבל התורה, אלא "כמעט נמצא באומות, שחזר עליהם השם לשיקבלו התורה". ואם תאמר, א"כ אף "כמעט" לא היה, שהרי בפועל לא התקיים שום משא

ומתן עם האומות. אין זה קשיא, שהנה מקור הערתו ["ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים"] הוא בזוה"ק [ח"ג קצב.], שאיתא שם "בשעתא דבעא קודשא בריך הוא למיהב אורייתא לישראל, אזל וזמין להו לבני עשו, ולא קבלוה. כמה דאת אמר [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו', ולא בעו לקבלה. אזל לבני ישמעאל, ולא בעו לקבלה, דכתיב [שם] 'הופיע מהר פארן'. כיון דלא בעו, אהדר לון לישראל... אית לשאלא, קודשא בריך הוא כד אזל לשעיר, למאן נביאה דלהון אתגלי. וכד אזל לפארן, למאן נביאה דלהון אתגלי". וקשה, שבזוה"ק השיבו [ח"ג קצב:] שהקב"ה נתגלה אל השר של עשו [סמאל] ושל ישמעאל [רהב], ולכאורה המהר"ל אינו מבאר כן, אלא כתב הסבר אחר ["לא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם"]. וכן העיר על המהר"ל באילת השחר [דברים לג, ב]. אך כבר עמד על כך האבני נזר [יו"ד סימן תנד (אות מד)], וכלשונו: "הנה בהא דהחזיר הקב"ה את התורה לבני עשו וישמעאל ולשאר האומות, הקשה בזוה"ק פרשת בלק [קצב.] לאיזה נביא שלהם נגלה. ותירץ, ששאל את השר שלהם, יעויין שם באריכות. וכיוצא בזה הם דברי מהר"ל בספר גבורות, אלא שאמרה בלשון אחר". וכוונתו, כי השר של אומה הוא התגלמות מהותה של האומה, ושאלה המופנית לשר האומה היא שאלה אודות מהות האומה. נמצא שאכן היה משא ומתן עם האומות, אך לא בפועל על ידי שאלה ותשובה, אלא על ידי עמידה על מהות האומה דרך השר שלה. וזו כוונתו כאן "**כמעט** נמצא באומות, שחזר עליהם השם לשיקבלו התורה", שמעין כן נמצא אצל האומות.

(33) דע, שבספריו כתב שבעה טעמים לצורך בכפית הר כגיגית [אע"פ שכבר אמרו "נעשה ונשמע"], ואלו הם; (א) להורות שהאדם הוא מוכרח להיות עבד ה' ותחת העילה [טעמו הראשון כאן, תפארת ישראל פט"ז (רמז:), ובאר הגולה באר השלישי (רעד.)]. (ב) כדי שישראל יהיו מצווים ועושים, ולא יהיו כאינם מצווים ועושים [טעמו השני כאן]. (ג) להורות על מעלת התורה, שהיא הכרחית [הסברו הראשון בהקדמה לאור חדש (ט:), גו"א שמות פי"ט אות כב (עח.), ותפארת ישראל פל"ב (תעז.)]. (ד) לעשות חבור מוכרח כאנוסה, ואין בטול לחבור מוכרח [הסברו השני בהקדמה לאור חדש (יד.), גו"א שמות פי"ט אות כב (פב.), תפארת ישראל פל"ב (תעז:), ונצח ישראל פי"א (רצה.)]. (ה) לעשות חבור שהוא מצד העילה, ואין השתנות מצד העילה [תפארת ישראל ס"פ נא (תתח.)]. (ו) שיהיה האדם מסודר תחת העילה [תפארת ישראל פט"ז (רמה.), ושם פל"ב בהסברו השלישי (תפא:)]. (ז) הכפיה נעשתה על תורה שבעל פה, ולא על תורה שבכתב [טעמו השלישי בהקדמה לאור חדש (טז:)].

(34) בא לבאר שאם יש עדיפות שהתורה תתקבל בכפיה, מדוע הקב"ה פייס את ישראל שיקבלוה ברצון, וכמו שמבאר והולך.

(35) בנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב [בביאור הדעה (ברכות לא.) שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה] שדוקא היות האדם עבד ה' היא סבה שיעשה המצוה בשמחה, וכלשונו: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזירותיו ומצותיו עליו". והמגיד משנה [הלכות לולב פ"ח הט"ו] כתב: "עיקר הדבר הוא שאין ראוי לו לאדם לעשות המצות מצד שהן חובה עליו, והוא מוכרח ואנוס בעשייתן. אלא חייב לעשותן והוא שמח בעשייתן, ויעשה הטוב מצד שהוא טוב, ויבחר באמת מצד שהוא אמת, ויקל בעיניו טרחן. ויבין כי לכך נוצר לשמש את קונו, וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל, לפי ששמחת שאר דברים תלוים בדברים בטלים שאינן קיימים, אבל השמחה בעשיית המצות ובלמידת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית". וראה הערה הבאה.

(36) לכאורה היה צריך לומר "ועושה אותה מרצון" [ולא "מאהבה"], כפי שכתב קודם לכן "מה טוב ומה נעים ומעולה ביותר כאשר העבד מקבל גזירה הכרחית ההיא מרצונו הטוב גם כן". וכן המשפט הבא הוא "כאשר אז לא יכול להחזיק טובה לעצמו במה שעשה זה מרצונו", ומדוע כתב "ועושה אותה מאהבה". ונראה שאין סוף המעלה עשיה מרצון, אלא עשיה מאהבה ובדביקות, כי אותה אנו מבקשים, ורק הרצון הוא תנאי באהבה, כי ההכרח סותר לאהבה. וכן בבאר הגולה באר הראשון [עב:] כתב: "דבר זה מורה על קדושת עצמם מה שעושים זה בלי הכרח, ומורה על העבודה מאהבה". ובנר מצוה [קל:] כתב: "כי מצות אלו שהם גזירות דרבנן, מורים על האהבה, כיון שקבלו הגזירות מעצמם". ובדר"ח פ"א מ"י [שטו:] כתב: "אהבה גמורה נמצא במי שנהנה מיגיע כפו, שכל ענינו השמחה והרצון, והיא מדת האהבה". **ואמרו חכמים** [מנחות צט:] "דברי תורה לא יהיו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן". ובח"א שם [ד, פז:] כתב: "נראה פירושו, שאל יעשה אותם כאילו היה חובה, ואם כן לא ילמד מאהבה. אבל יש ללמוד מאהבה כאילו אין עליו חובה, רק בשביל שהוא אוהב את התורה. ומכל מקום אי אתה רשאי להפטר מהם, שלא תאמר כי מאחר שאינה חובה אפשר להפטר מהם, כי אין אתה רשאי להפטר. כי שניהם ביחד הם בתורה, כי היא מצות השם יתברך על האדם, ולכך אי אתה רשאי להפטר מהם, ומצד האדם יש לו ללמוד מאהבה. וכל זה כי

התורה היא מן השם יתברך על האדם. ומצד הנותן, הוא השם יתברך, אי אתה רשאי לפטור ממנה. ומצד המקבל, הוא האדם, יהיה דבק בה לגמרי, וילמד מאהבה. ואם לא ילמד מאהבה, לא יהיה דבק לגמרי בתורה, ועל ידי אלו שניהם נאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'".

(37) לשון הפסוקים שם [שמות יט, ג-ה] הוא "ומשה עלה אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל וגו' ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", הרי הקב"ה שלח את משה שיאמר לישראל דברי הרצוי של "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ".

(38) קשה, שמבאר שהנאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו" הוא לאחר שכבר קבלו את התורה בכפיה, שכתב "אחרי הכרח קבלת גזירת המלך, מה טוב ומה נעים ומעולה ביותר כאשר העבד מקבל גזירה הכרחית ההיא מרצונו הטוב גם כן... ולכך שלח אליהם השם יתברך 'ועתה אם שמוע תשמעו'". אך הרי הפסוק המלמדנו על כפית ההר נאמר בהמשך הפרשה [שמות יט, יז] "ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר", ופירש רש"י [שם] "בתחתית ההר - ומדרשו, שנתלש ההר ממקומו, ונכפה עליהם כגיגית", וכיצד הפסוק המאוחר יהיה קדום לפסוק הקודם לו. ועוד, שרש"י [שם פסוק ג] כתב שהפסוק "ועתה אם שמוע תשמעו" נאמר בשני בסיון, ואילו הפסוק "ויתיצבו בתחתית ההר" נאמר לאחר שלשת ימי ההגבלה, וכמפורש בקרא [שם פסוק טו], וזה היה בששה או בשבעה לסיון [רש"י שם]. נמצא שהפסוק "ועתה אם שמוע תשמעו" נאמר ארבעה או חמשה ימים קודם לכפית ההר, וכיצד כתב כאן ש"אחרי הכרח קבלת המלך" אז "שלח אליהם השם יתברך 'ועתה אם שמוע תשמעו'". ואולי יש לומר, שאמנם הפסוק "ועתה אם שמוע תשמעו" אכן נאמר לפני כפית ההר, אך קיומו יהיה בהמשך, לאחר כפית ההר. וכן משמע מרש"י [שמות יט, ה], שכתב "ועתה - אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות", והגו"א שם אות יא [סב.] כתב: "אם עתה תקבלו עליכם עול המצות, אף על גב שהוא כבד עליכם, יערב לכם מכאן ואילך" [ראה להלן בדרשה הערה 827]. ובשני בסיון לא היה עול המצות "כבד עליכם", שהרי עדיין לא נאמרו המצות. ועל כרחך שאיירי לזמן מאוחר יותר, לכשינתנו המצות, וזמן זה אכן היה לאחר כפית ההר.

(39) של קבלת התורה בכפיה.

(40) פירוש - התורה יכולה להנתן רק בכפיה, והדבר המחייב את הכפיה הוא יציאת ישראל ממצרים, וכמו שנתבאר. והואיל ויתרו לא יצא ממצרים, ממילא הוא מופקע מקבלת התורה, היכולה להתקבל רק בכפיה ליוצאי מצרים. לכך נכתב שילוח יתרו לארצו קודם מתן תורה [אע"פ ששילוח זה היה לאחריו], כדי להדגיש שרק יוצאי מצרים ראוים לתורה. ויש להעיר, כי בפשטות לא שייכת כפיה אצל יתרו לא רק מחמת שהוא לא היה מיוצאי מצרים [כפי שמבאר כאן], אלא שכפית הר כגיגית יכולה להועיל רק לבני האבות, וכמו שכתב הפחד יצחק [שבועות מאמר כ]: "דבר ברור הוא דבגירות דהר סיני לא אמרינן הך כללא ד'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי' [יבמות כב.]. וכתב על זה המהר"ל בספר גור אריה [בראשית פמ"ו אות ה (שנא.), והובא להלן הערה 88], כי הטעם לזה הוא מפני שקבלת הגירות דהר סיני היתה על ידי כפיית ההר כגיגית. וידובר בכאן פירוש לפירושו. דהנה בכל מקום דבעינן רצון אין הכפייה מועילה, אלא מתוך מה שאנו אומרים שהכפייה הולידה את גילויו של הרצון הפנימי, שעד שעת הכפייה, היה סתום ואטום ומקופל במעמקים [רמב"ם הלכות גירושין פ"ב ה"כ]. והוא הדין והיא המדה גם בכפיית הר סיני; דמצד היותם של הששים ריבוא מבני אברהם יצחק ויעקב, אמרינן בהו שהכפייה לא היתה אלא גילוי רצון פנימי, וגילוי זה הוא שעמד להם לקבל על עצמם כל פרשת הגירות. ודעתו של מהר"ל היא דהך כללא ד'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי' לא נאמר אלא באופן שאין קבלת הגירות מתפרנסת מאיזה מאורע שאירע בעבר. ועצם החלות של הגירות באה היא בתוקף הרגע שבו היא חלה, בזה שפיר אמרינן דחידושה הוה כלידה. אבל בגירות הסמוכה על שלחן העבר, הרי סמיכות זו מפקיעתה מידי חידוש לידה". וכן כתב בספר אפריון [במדבר א, א, ד"ה אמנם לכאורה]: "כיון דמצד הסברא החיצונה לא מהני כפיה, אלא מחמת שאנו בני אברהם יצחק ויעקב, ונפשותינו מדובקים בה' כאשר הורו אותנו, לכן מהני הכפיה. ולפי זה אתי שפיר דכיון שרק מחמת כפיה נתגיירו, לא שייך לומר 'כקטן שנולד דמי', ושאין לו עוד יחוס לאבותיו, דאם כן הוי תרתי דסתרי, כי במה נפשך אם אין יחוס, א"כ כל הגירות לא אהני כיון שהיה על ידי כפיה". אך אם זהו טעמו של המהר"ל בגו"א, מדוע לא חזר ואמר סברה זו כאן, שלא שייך כפית הר כגיגית אצל יתרו משום שאין הוא מבני האבות, ולא יהיה אצלו גילוי רצון פנימי, אלא כפיה בעלמא, דלא מהני. וזו סברה יותר מרווחת ממה שטרח לבאר שמחמת יצ"מ ניתן לכוף את ישראל, ויתרו לא היה מיוצאי מצרים [שאלה זו מורה שהביאור בדברי הגו"א הנ"ל הוא ככלי חמדה בפרשת ויגש, וכמובא שם בגו"א הערה 42, יעו"ש].

(41) אודות ש"אין ראוי שתהיה קבלת התורה לחצאין", הנה השריש הרבה פעמים שאין ראוי לדברים אלקיים שיהיו מקצתן כך ומקצתן אחרת. ונביא כאן מעט מזעיר; בגו"א שמות פכ"א אות א [קכב.] כתב: "כי 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], אין מצותיה מחולקות, ולפיכך נאמרו כולם מהר סיני... לפי שהתורה היא אחת, אין לומר שיהיו קצת מצות נאמרו במקום זה, ומקצתן במקום אחר, ולפיכך נאמרו כולן שם". ובתפארת ישראל ר"פ לה [תקי:] כתב: "יש לבאר, למה נתנה התורה בסיני בשני פנים; עשרת הדברות מפי השם יתברך לישראל, ושאר תורה נאמרה על ידי משה... כי ראוי שתהיה תורת ה' תמימה, ואיך יהיה על הלוחות דבר חסר, שהם עשרה דברות בלבד". וקודם לכן, שם פי"ז [רס:] תמה: "אחר שנתנה לאברהם מצות מילה, וגיד הנשה ליעקב, למה לא נתן להם התורה בשלימות". ובדר"ח פ"ד מ"ב [לט:] כתב: "וזה שאמר [אבות שם] 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד". ובנתיב התורה פי"ח [תש:] כתב: "כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי, הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי, אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה, אומרין לו גמור המצוה [ירושלמי פסחים פ"י ה"ה]". ובגבורות ה' פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ושם פמ"ג [ריט:] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה להלן בדרשה הערה 768]. ושם פנ"ג [קכו:] כתב: "אם צוה השם יתברך המצות, צוה לכל, או לא צוה לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [קב.] כתב: "'ושמו אצל המזבח' [ויקרא ו, ג], מה ענין זה שקצת הדשן היה מניח אצל המזבח, וקצת הוציא אל מחוץ למחנה". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". **ומקור מפורש** לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חצי בשמים, אלא רק דבר שלם.

(42) "כי פרשה זאת, היא פרשת מתן תורה, נסמכה אל 'וישלח משה את חותנו וגו'', להורות לנו כי לישראל בפרט ובעצם נתייחסה נתינת התורה בהחלט, ולא לזולתן

מהעמים" [לשונו למעלה לפני ציון 8]. ואם תאמר, מדוע האופן להורות יחוד ישראל לתורה הוא בשלילת העמים, ולא בהכשרת ישראל לתורה. דע, ששאלה זו קיימת גם ביחס לשם "הר חורב" [שמות לג, ו], שדרשו חכמים [שבת פט:] "'הר סיני' שמו [שמות יט, יא], ולמה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לאומות העולם עליו". ומדוע ההר נקרא על שם חורבן האומות, ולא על שם בנין ישראל. וליישב זאת כתב בדר"ח פ"ו מ"ג [עו.]: "נקרא ההר על שם החורבן יותר משנקרא על שם מי שעוסק בתורה לשמה... כי דבר זה יותר מורגש בעולם. כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו, והאחד הוא אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא נמצא ברצון אצל אוהבו. ויותר ניכר הרושם של השנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו, כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה, שלא נמצא מזה רושם. ולפיכך קריאת ההר בשם 'חורב', כפי מה שנמצא אצל אחרים שבא להם החורבן, ויותר ראוי שנקרא 'הר חורב' ממה שיקרא בשם 'בנין'" [ראה להלן בדרשה הערה 220]. וכך נבאר גם כאן, שהוראת יחוד ישראל לתורה ניכרת יותר בשלילת העמים מאשר בחיוב ישראל. ומאותו הטעם שהר סיני נקרא "הר חורב" ולא "הר בנין", כך נאמר שליחת יתרו לארצו ולא הכשרת ישראל לתורה. **והנה הרמב"ם** [הלכות תלמוד תורה פ"א ה"א] פתח הלכות אלו בזה"ל: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה". ורק בהמשך [שם הלכה ח] כתב: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו". ולכאורה היה עליו לפתוח באלו החייבים בת"ת, ורק לאחר מכן באלו הפטורים ממנו [וכבר עמדו על כך שו"ת רדב"ז ח"ח סימן א, בנין אב ח"א סימן נב, משאת המלך (דיסקין) על סדר הרמב"ם כרך א (סימן פ, אות ב), ועוד]. אמנם מקור מפורש לדברי הרמב"ם הוא מה שהתורה הקדימה את שילוחו של יתרו לפרשת מתן תורה. וראה בספר אפיקי מים בענייני בית המקדש ענין א שכתב בזה דברים נפלאים.

(43) פירוש - המדרש מיישב באופן אחר את השאלה שעמד עליה עד כה, והיא ששילוח יתרו נעשה לאחר מתן תורה [כמבואר למעלה], ומדוע הוזכר לפניו. ועד כה ביאר שגאולת מצרים היא תנאי לקבלת התורה [ויתרו לא היה בגאולה], ומעתה יבאר ששעבוד מצרים הוא תנאי לקבלת התורה [ויתרו לא היה בשעבוד].

(44) בתמיה.

(45) "לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר".

(46) כן פירש רש"י [משלי יד, י] "לב יודע מרת נפשו - טרחו ויגיעו שעמל בתורה, לפיכך בשמחתו לא יתערב זר, כשיקבל שכרו לעתיד".
(47) הכנה בעצם.
(48) לכך אין לתמוה יותר "למה יהיה השתעבדותם לעבודת מצרים גורם קבלת התורה להם לבדם, דמאי ענין קבלת התורה לשעבוד, והא בהא לא תליא" [לשונו למעלה], כי השיעבוד מורה על יסורין, ויחס קבלת התורה ליסורין הוא אכן "הא בהא תליא", וכמו שמבאר והולך.
(49) "ודרך חיים - חיי העוה"ב הויין לו תוכחות מוסר לאדם" [רש"י שם].
(50) מאמר זה הביאו גם בהקדמה לדרך חיים [כה., וכפי שיציין בסמוך], שם פ"ו מ"ז [קעג.], ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ויושלבו בהערות הבאות.
(51) מתנות זולתן.
(52) פירוש - "טוב" מורה על דבר הנבדל מהגשמי, וכמבואר להלן הערה 61.
(53) לשונו בהקדמה לדר"ח [כו:]: "ביאור דבר זה מה שאלו שלשה דברים נתנו על ידי יסורים, מפני שכל אלו ג' דברים הם קדושים... והתורה שהיא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". וקודם לכן שם [יב:] כתב: "התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". וכן כתב שם פ"ו מ"ז [קעג. (יובא בסמוך הערה 56)], ונתיב היסורין פ"ב [ב, קעו.]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג "כי נר מצוה ותורה אור"], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובחי"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה,

ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". וצירוף המלים "התורה היא שכלית" מופיע לעשרות בספרי המהר"ל. וראה להלן בדרשה הערות 317, 1025, 1077, שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה.

(54) לשונו בהקדמה לדר"ח [כו.]: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]. ובארנו זה במקומות הרבה". וכן כתב בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעו.]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה. וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] אוירא דארץ ישראל מחכים, שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן השם יתברך לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ [שבברכת המזון] ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד". ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". וראה להלן בדרשה הערה 457.

(55) לשונו בהקדמה לדר"ח [כח.]: "ויותר מזה עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה [ברכות יז.], ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע, כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז., זוה"ק ח"ב קטז., וח"ג רלו:, רנח.] 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה'". ולשונו מורה כי יש כאן ג' דרגות זו על גבי זו, ארץ ישראל נבדלת מהגשמי, ולמעלה הימנה תורה ש"היא כולה שכלי", ולמעלה הימנה עולם הבא, ש"שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי". והדרגתיות זו תוסבר בסמוך.

(56) כי כבר השריש הרבה פעמים שיש יחס בין הדבר המתקבל למקבל, והואיל והמתקבל הוא רוחני, אף המקבל צריך להיות רוחני. ובנצח ישראל פ"ז [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחס עם הדבר שהוא מקבל". ושם פכ"ג [תפח:] כתב: "כי התפילין הם מורים על שיש באדם גם כן מדריגת השכל, שהוא נבדל, ולכך ראוי אל האדם התפילין, דבר שיש בו קדושה אלקית. שהרי התפילין הם קדושים, ואם לא כן שיש באדם מדריגת השכל הנבדל, לא היה ראוי אל התפילין". ושם פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובדרשת שבת הגדול [קעו:] כתב: "כי כל מקבל יש לו יחוס עם מה שמקבל, ואם לא כן, לא היה מקבל אותו דבר". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר [מנחות נג:] 'יבא טוב, זה משה', כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפ:] כתב: "צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנתיב התורה פ"ד [רט.] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית, לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". וראה להלן בדרשה הערה 366, וגבורות ה' פע"ב הערה 81. **ואודות שהיסורין** ממעטים את הגוף, כן כתב הרבה פעמים. כגון, בהקדמה לדר"ח [כח:] כתב:

"היסורים, הם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתותו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלקיים... יסורים הם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים". ואמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ז] שהקנין התשעה עשר של התורה הוא "קבלת יסורין". ושם בדר"ח [קעג.] כתב: "כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה. וכך אמרו בפרק קמא דברכות [ה.], שלש מתנות טובות נתנו לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורין; התורה... כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית. והיסורין ממעטין הגופני, עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן 'קבלת יסורין', שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי, ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין פחיתות הגוף, וכמו שאמרו שם [ברכות ה.], אמר ריש לקיש, נאמר ברית במלח [במדבר יח, יט] 'ברית מלח עולם', ונאמר ברית ביסורין [דברים כח, סט] 'אלה דברי הברית', מה ברית האמור במלח ממתיק הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין עונותיו של אדם, עד כאן. וביאור זה, כי כשם שהמלח ממתיק הבשר, כך היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "שמחים על היסורים אשר בא עליהם למעט את הגוף לטהר אותם מן החטא ולסלק ולזכך הנפש מן החמרי... מה ששמח ביסורין מורה על מדריגה נבדלת, ודבר זה בארנו אצל ג' מתנות טובות נתנו לישראל וכלם לא נתנו רק על ידי יסורין". ובח"א לסנהדרין קא. [ג, רלד.] כתב: "שלימות שהוא מצד היסורין שהיא שלימות עצמי לאדם, כי בעל היסורין הוא נעשה נבדל מן החמרי, עד שהוא בן עוה"ב. וזה יותר מהכל, כמו שנתבאר בברכות [ה.] אצל ג' מתנות טובות נתנו לישראל וכולם נתנו על ידי יסורין". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב: "כי יעקב אבינו לא מת [תענית ה.], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים". **ואמרו חכמים** [ברכות ה.] אודות כפרת יסורין "קל וחומר משן ועין; מה שן ועין, שהן אחד מאבריו של אדם, עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה:] כתב: "ומה מאוד נראה רחוק מדרש זה ללמוד קל וחומר משן ועין, שהעבד יוצא לחירות, שהיסורין ממרקין כל גופו של אדם. אבל הדברים הם ברורים ואמת... כי היסורין של אהבה מסלקין וממרקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף. שכאשר חָטָא ונטה אחר הגוף, שממנו החטא, יש לו כפרה על ידי יסורין שממעטין הגוף. וראיה לזה כי העבד שהוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סב.] על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'. כי

כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... העבד נחשב חמרי. וכאשר מפיל שן עבדו או מסמא האדון עינו, ומחסר לו אבר מגופו, וממעט אותו מגופנית, ראוי שיהיה יוצא מן העבדות ויהיה בן חורין, כאשר האדון, שהוא סבה לעבדות העבד, מפיל שינו או מסמא את עינו, וממעט את גופו. שהוא עבד בשביל הגופנית שבו, והרי ממעט אותו מן הגופנית, ולכך יוצא בזה לחירות. קל וחומר יסורין, שהם ממרקין כל גופו של אדם, שיהיה יוצא בהן לחירות. כלומר שכבר נתמעט הגוף שנטה אליו החטא הזה, ובזה יוצא לחירות מה שנלכד במצודת החטא בשביל חטאו, ויצא לחירות. וקל וחומר גדול מאוד זה למי שמבין דברי חכמה".

(57) בהקדמה לדר"ח [כה.-כט.], והובא בהערות הקודמות, וכן שם פ"ו מ"ז [קעג.]. והנה בהקדמה לדר"ח [כט.] כתב: "ואין כאן מקום לפרש המאמר הזה, והתבאר במקום אחר יותר באריכות", וכוונתו לנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ויובא בהערות בסמוך. וכן בדר"ח פ"ו מ"ז [קעג.] כתב "וכמו שהתבאר בהקדמה, וכמו שיתבאר בנתיבות עולם". וקצת יקשה, שאינו מזכיר את נתיב היסורין, ששם המאמר נתבאר יותר באריכות. אך זו לא תמיה כלל, כי דרשה זו נאמרה בשנת שנ"ב [כמצויין בשער הספר], והספר נתיבות עולם נדפס בשנת שנ"ה [ראה בתחילת נתיב התורה], לכך בשעת אמירת דרשה זו עדיין לא נדפס ספר נתיבות עולם, לכך אינו מציינו בשמו [ראה להלן בדרשה הערה 192]. **ולולא דמסתפינא** הייתי אומר שאין כוונתו כאן לספרו דרך חיים, שהרי לא מצינו בשום מקום שיכנהו בשם "ביאור דרך חיים", אלא "ספר דרך חיים", או "חבור דרך חיים". ואף בהמשך דרשה זו מכנהו [להלן לאחר ציון 822] "ספר דרך חיים", וכן [להלן ציון 1661] "חבור דרך חיים". ולהלן [ציון 1349] כתב: "כמו שביארנו במסכת אבות", אך לא "ביאור דרך חיים". לכך נראה שכוונתו לפסוק שזה עתה הביאו [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר", שמאמר זה מבאר את המלים "ודרך חיים תוכחות מוסר". וכן כתב להדיא בהקדמה לדר"ח הנ"ל [כט.], לאחר שביאר המאמר הזה: "מזה מוכח כי רז"ל מפרשים הכתוב 'ודרך חיים תוכחות מוסר', כי מפני כך ראוי האדם אל חיים, כאשר ממעט החמרית, אשר בו דבק ההעדר, שהוא המיתה, ולכך זוכה לחיי עולם הבא". וברי הוא ששוב אין לתמוה מדוע לא ציין גם את נתיב היסורין, כי לא ציין שום ספר.

(58) כן כתב בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.]: "לכך אמר ג' מתנות טובות, נגד ג' מדריגות של קדושה. וזה כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת, שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש

על ידי סלוק הגוף על ידי יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה [ראה להלן בדרשה הערה 471]. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית, רק שיש לה קדושה. ויותר על זה היא התורה, שהיא יותר נבדלת, שהיא שכלית בלתי גשמי. ולא זכו גם כן אל התורה רק בהתמעטות הגוף על ידי יסורין, ואז הגיעו אל המעלה העליונה, היא התורה. ומכל מקום אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי. אבל העולם הבא הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת, ולפיכך לא זכו ישראל אל עולם הבא כי אם על ידי יסורין, שהם ממעטין הגוף, ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת". וראה הערה הבאה.

(59) שעל כך אמרו בגמרא [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא, 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [יב.] כתב: "ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראיה, והיא התדבקות מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה. אבל עולם הבא שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה, כי עין לא ראתה אותו, ואין הנביא מתנבא רק בראיה". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.] כתב: "כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו, אף שהוא מדרגה עליונה בעולם הזה, יפול דבר זה בכח הנבואה. אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל. וזה שאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 886] כתב: "'וגוי קדוש' [שמות יט, ו] יאמר על עולם הבא, שכולו קדוש ונבדל", ושם בהערה 888 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה.

(60) פירוש - סדר הקדושות [מלמטה למעלה] הוא ארץ ישראל, תורה, עולם הבא. אך התנא הזכירם בסדר אחר; תורה, ארץ ישראל, עולם הבא, כי כך סדר קבלתם אצל ישראל. וכן כתב בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.]: "ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו, וסדר שלהם כך הוא; ארץ ישראל, תורה, עולם הבא. רק שזכרם כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל, ודבר זה מבואר".

(61) בהרבה מקומות. כגון, אמרו חכמים [מנחות נג:] "'יבוא טוב ויקבל טוב'... 'יבוא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצ:] כתב: "כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה, מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל...

לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי. וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל... 'ויקבל טוב' כבר התבאר כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד, כמו שהתבאר. וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר, ולפיכך תקרא התורה [משלי ד, ב] 'לקח טוב'". ובגבורות ה' פכ"ד [שפב:] כתב: "'ארץ חמדה טובה' [שמות ג, ז]... כי 'חמדה' שייך על מעלת החומר, שאין זה טוב גמור. ו'טובה' על מעלת הצורה, שהוא טוב גמור". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא הטוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי". ושם פ"ב מ"ה [תקעה:] כתב: "דבר זה תמצא מבואר, כי כל הדברים אשר הם נבדלים מן החומר נקראים 'טוב'. כי התורה בעצמה תקרא 'טוב', כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובמנחות [נג:] אמרו; יבא טוב, ויקבל טוב... וביאור דבר זה, כי ראוי היה משה לקבלת התורה, שנקרא משה טוב' [שמות ב, ב]. ומה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא 'איש האלקים' [דברים לג, א], והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'. ונתנה לישראל... כי לפי שאינם בעלי עבות החומר... לכך ראוים שיקראו 'טוב' בשביל שהם נבדלים מן עבות החומר, שתראה מזה כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר". ובאור חדש פ"א [תיא:] כתב: "כי הטובה הגמורה אינה טובה גשמיות, שאין טוב גשמי טובה גמורה, ודבק בה ההעדר, שהוא רע. אבל עיקר הטובה הוא טובה אלקית". ובח"א לשבת כה: [א, ט.] כתב: "אין ראוי שיהיה שם 'טוב' נופל על דבר שהוא חמרי לגמרי". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע". וראה למעלה ציון 52. **ובעוד שכאן** מוכיח מתיבת "מתנות **טובות**" שאיירי בדבר הנבדל מן הגשמי [וכמו שכתב למעלה (לפני ציון 52) שיש מתנות שאינן טובות, אלא הן גשמיות], הרי בהקדמה לדר"ח [כח.] הוכיח כן מתיבת "**מתנות** טובות", שכתב: "מפני זה נקראו אלו ג' דברים 'מתנות', כי המתנה היא מה שאינו שייך לאדם מצד עצמו, וניתן לו מזולתו. וכן האדם הוא בעל גוף חמרי, ואין מצדו הדברים האלו, שהם דברים נבדלים אלקיים". וראה להלן בדרשה הערה 459.

(62) מה שכתב "**ביחוד** אצל האור" [אע"פ שנאמר במע"ב הרבה פעמים "כי טוב"] יוסבר היטב על פי מה שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלז.]: "לכך כתיב [בראשית א, ד] 'וירא

אלקים את האור כי טוב', מה שלא נמצא בכל מעשה בראשית, ולא כתיב 'וירא אלקים השמים והארץ כי טוב', רק אצל האור כתיב כך. ומלמד לך כי האור בפרט הוא טוב יותר מהכל. וכך אמרו ז"ל [פסחים ב.] 'לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב'. שתדע מזה כי האור שמו טוב בפרט, וכל זה מטעם אשר בארנו, כי האור מסולק מן החומר, אשר דבק בו החסרון וההעדר, לכך האור הוא טוב". ומדבריו משמע שאיירי בכל אור [ולאו דוקא באור הראשון], שכתב "ולכך ביחוד אצל האור כתיב 'וירא אלקים את האור כי טוב'" [ראה הערה הבאה]. וכן כתב בהרבה מקומות שהאור הוא נבדל מן הגשמי. כגון, בגבורות ה' פי"ז [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. לפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב [תהלים כז, א] 'ה' אורי וישעי', ולפיכך נתמלא כל הבית אורה". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס, כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובהקדמה לדרך חיים [כג:] כתב: "כי האור הוא הטוב הגמור, כמו שאמרו [פסחים ב.] 'לעולם יצא אדם בכי טוב', והוא האור". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלג.] כתב: "השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רטז.] כתב: "השם יתברך הוא נבדל מן הגשם, ומפני כי הוא יתברך נבדל מן הגשם נקרא השם יתברך 'אור', כמו שנתבאר דבר זה בכמה מקומות, כי האור אינו גשמי. וכן להפך, כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור נקרא שהוא בחושך". **ואמרו חכמים** [סנהדרין צז.] שיש צורבא מרבנן ששמו "רב טביומי". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "נקרא 'טביומי', ופירוש 'טביומי' שיש בו הטוב של היום, כי היום יש בו האור שנקרא טוב גמור, וכמו שאמרו ז"ל לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס

בכי טוב, והיינו כאשר הוא יום. וכך רצה לומר בכאן, שהיה לו מדריגה שכלית נבדל מן החומר, כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר. ודבר זה בארנו בהקדמה [לדר"ח] אצל 'כי נר מצוה ותורה אור'. ועוד בארנו דבר זה במקומות הרבה, כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי כל הדברים שאינם מאירים, הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה. ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי. וזה שאמר 'טביומי שמיה', שנקרא על שם היום, שבו האור וכדכתיב [בראשית א, ה] 'ויקרא ה' לאור יום'. ורצה לומר כי הת"ח נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי, עד שנקרא 'טוב יומי'". ובהמשך שם [א, קצח.] כתב: "משה רבינו ע"ה היה לו ג"כ דבר זה, שהרי פירשו [סוטה יב.] 'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב], שנתמלא כל הבית אורה. הנה 'כי טוב' הנאמר כאן הוא האור, שנקרא 'טוב', כדכתיב [בראשית א, ד] 'וירא את האור כי טוב'. ודבר זה עצמו שנתמלא הבית אורה מורה על מדריגתו של משה העליונה, וכמו שמפורש בכתוב [שמות לד, ל] 'כי קרן עור פניו וייראו מגשת אליו'". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה להלן בדרשה הערות 600, 669, 1236, 1544, 1752.

(63) רש"י [בראשית א, ד] "ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא", ומקורו מהגמרא [חגיגה יב.]. והנה פתח בכל אור ["ולכך ביחוד אצל האור כתיב 'וירא אלקים את האור כי טוב'"], וסיים באור הראשון שנגנז ["כי בריאת האור הראשון לא היה גשמי, לכן נגנז לעתיד לבא"]. וצריך לומר, שהאור הראשון מורה על מעלת האור, שהוא נבדל מהחומרי. אך מעלה זאת חלה ביתר שאת וביתר עוז אצל האור הראשון, עד שהוא נגנז לעת"ל. וכבר השריש רבי צדוק הכהן בספרו [ישראל קדושים, תחילת אות ז] וז"ל: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר בפעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". הרי שורש של כל אור נמצא באור הגנוז, ומשתייך אליו. **וכן כתב** הפחד יצחק חנוכה [רשימה שבסוף הספר, אות ז]: "סיום הברכה של 'יוצר המאורות' הוא 'אור חדש על ציון תאיר'. והקשה על זה בטור [אורח חיים סימן נט] הלא כלל הוא בברכות שהחתימה צריכה להיות מעין הפתיחה [פסחים קד.]. וכאן בפתיחתה של ברכה זו אין אנו מוצאים שום רמז לאותו ענין של 'אור חדש על ציון תאיר'. ותירץ על זה הטור כי פירוש הדברים של 'אור חדש על ציון תאיר', הוא שיתגלה האור הראשוני שנגנז. ובאמת פתיחתה של הברכה האומרת 'יוצר אור', הכונה היא לכלול גם את אותו אור ראשוני בברכה זו. עד כאן הטור. ולמדים אנו מדברי הטור הללו חידוש גדול, דאותו

האור שלנו, שהוא אור השמש, מתיחס הוא ביחס ישר באיזה אופן שהוא עם אותו האור הראשוני שהוא עכשיו לגבנו בבחינת 'נגנז'. שאם לא היה לאור שלנו שום שייכות ושום זיקה לאותו האור הראשוני... אי אפשר היה לברך על שניהם בבת אחת באמירת המלים 'יוצר אור'. שהרי פשוט הוא שברכתנו אנו 'יוצר אור' הוא דוקא בזמן הופעת האור שלנו. ואם כן בודאי שזמן הופעת האור שלנו משתייך הוא גם להופעתו של האור הראשוני בגניזה. החידוש הגדול הגנוז בדברים הללו הוא שהאור שלנו הוא מציאות נבדלת במהותה ובעצמיותה משאר כל סוגי המציאות המתקיימים בעולם. שכן על שום מציאות אחרת, בלעדי מציאות האור, לא יתכן לומר שבמהותה היא משתייכת למהות האור הראשוני" [ראה גבורות ה' פנ"ז (רצז:), ושם הערה 135, שיסוד זה (השייכות של האור שלנו לאור שנגנז) עולה מדבריו שם]. **וצרף לכאן** דברי המלבי"ם [שמות י, כב] שכתב [אודות מכת חושך]: "הקב"ה השפיע אז אור הגנוז, ואור הרוחני, שלפי ערכנו יקרא בשם חושך. כמו שאור השמש הוא חושך אצל העטלף... דבעוה"ז הלבישו ה' בנרתיק, וגנזו באור השמש, כי אין בעלי חומר יכולים לסובלו. ובמצרים הפשיטו השם יתברך מנרתיקו, והחשיך את עיני המצריים, וישראל הוכנו אז לסבול האור, וראו על ידו מה שבמטמוניות". וכן כתב במאור ושמש פרשת בא [ד"ה ואיתא בכתבי] בשם האר"י ז"ל.

(64) כמו שאמרו [קידושין לט:] על עולם הבא "עולם שכולו טוב". ואודות שעולם הבא מתייחס לאור, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכז:]: "ואמר 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות' [תהלים צב, ג]. כי הבוקר הוא עולם הבא, שהוא כולו אור, כדאיתא בפרק קמא דפסחים [ב:], שנקרא עולם הבא 'בוקר', ועולם הזה נקרא 'לילה'... ובודאי בעולם הבא אז נראה החסד והטוב שהשם יתברך עושה עם הצדיקים". ובנתיב התורה פ"י [תט.]: "עיקר העולם הבא שהוא מתייחס לאור, וכמו שאמרו [חגיגה יב.] 'וירא את האור כי טוב' [בראשית א, ד], ראה את האור שאינו ראוי לעולם הזה, וגנזו לעולם הבא. כי האור הוא מסולק לגמרי מן ההעדר". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "כי הצלם הזה [של אדם] הוא אור עליון שזורח על האדם... ואור זה הוא אור עולם הבא... ולכך אמרו [ב"מ נט.] המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא. כי הוא מכבה ומפסיד את אור הצלם הזה, אשר אורו מן עוה"ב, ולכך אין לו חלק לעוה"ב גם כן". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה". ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "עולם הבא דומה אל אור שאין

לו הפסק". ובח"א לב"ב ח: [ג, סא.] כתב: "עולם הבא לא יהיה בו חסרון והעדר כלל, לכך עולם הבא הוא כולו אור".

(65) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כ [יג:]: "פירוש, שדרך הכתוב לכתוב 'וירא אלקים כי טוב' אחר גמר מעשה, וכאן כתיב 'וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל', ומשמע בשביל שראה הקב"ה שהוא טוב, 'ויבדל', וקשה איך תלה ענין ההבדלה במה שהוא ראה שהוא טוב. ולפיכך אנו צריכין למדרש ש'ראהו שאינו כדאי וכו'', והשתא אתי שפיר 'וירא אלקים את האור כי טוב' ואינו נאה וכו', והבדילו". **ואם תאמר**, הרי על כל מעשה בראשית נאמר "וירא אלקים כי טוב", אף על בריאת הבהמות וחיות ושאר יצורים חומריים. ועד שאתה מוכיח מהנאמר "וירא אלקים את האור כי טוב" שתיבת "טוב" נאמרת על הנבדל מהגשמי, תוכיח את ההפך מהנאמר [בראשית א, כה] "ויעש אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו וירא אלקים כי טוב". ויל"ע בזה.

(66) כמו שכתב רש"י [שמות א, יג] "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו".

(67) מעין כן כתב בגבורות ה' פי"ב [תקס.]: "וכאשר התחילו עוד מצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם, היו פרים ורבים עוד יותר. שכך המדה נותנת, כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש, וכיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית כאשר כח הגוף חלש. לפיכך היו פרים ורבים, כיון שהיו משעבדים אותם להחליש כח הגוף, וכל שהיה כח הגוף נחלש, גבר כח אלקים יותר להיות ישראל דבקים בברכת אלקים. וזה [שמות א, יב] 'כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ'. וזהו דוקא בישראל, שעיקר כחם הוא כח אלקי, לא כח גופני". וכן כתב שם פ"י [תקכז:], פט"ו [לז.], פמ"ג [ריב.], וגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.]. הרי ששעבוד מצרים פתח לפני ישראל עולמות נבדלים מהחומר. **ויש לשאול**, כי בגבורות ה' תחילת פ"מ [סב.] הביא את דברי רבי אליעזר [מכילתא שמות יג, יח] שהקב"ה הסב "את העם דרך המדבר ים סוף" [שמות יג, יח] כדי ליגען לצרפן ולנסותן. וכתב שם [סד:]: "כל זה עשה הקב"ה להם, כי בעת היציאה היה שכינת הקב"ה עם ישראל, ורצה להסיר פחיתותם, לכך היה מייסר את ישראל, ובזה היה ממרק את ישראל, והיו טהורים זכים ראויים לקבל מעלה עליונה... היה מייסר אותם בגוף ובנפש ובשכל, כדי לזכותם אל המעלה הגדולה על ידי יסורים שיקנו עתה בעת היציאה שנעשו לעם, ולפיכך היה מיגען מצרפן ומנסן". אך כאן מבאר שיסורי שעבוד מצרים הועילו לזכך את ישראל לקבלת התורה, ומדוע [לדעת רבי אליעזר] זה לא הספיק, אלא היה צורך

לייסרן שוב בעת היציאה ממצרים כדי לקבל התורה. ושמעתי לבאר שהיסורין שהיו בשעבוד מצרים היו לישראל בטרם שנעשו לעם ["כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים" (לשונו בדרשת שבת הגדול, תקמד:), וראה להלן בדרשה הערה 558], לכך היסורין בשעבוד מצרים היו על כל יחיד ויחיד. אך לאחר שישראל יצאו ממצרים הם נעשו לעם, ומעתה בעי יסורין גם לעם, בנוסף לכל יחיד ויחיד. וכן לשונו בגבורות שם מורה, שכתב: "היה מייסר אותם בגוף ובנפש ובשכל... על ידי יסורים שיקנו עתה בעת היציאה **שנעשו לעם**". ודו"ק.

(68) ובהעדר הסבה [שעבוד מצרים], ייעדר המסובב [קבלת התורה]. וראה להלן הערה 114. ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "לא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה" [ראה להלן בדרשה הערות 557, 1137]. וכן אמרו במשנה [אבות פ"ה מי"ז] "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר, בטלה אהבה". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 20-19. ויש להעיר, ששבט לוי לא נשתעבד במצרים, וכמו שכתב רש"י [שמות ה, ד] "מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי. ותדע לך, שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות", ומדוע זכו להיות בקבלת התורה יותר מיתרו. ויש לומר, כי הטעם ששבט לוי לא נשתעבד הוא עצמו מכשירתם לקבלת התורה. דהנה בגבורות ה' פט"ז [עה:] כתב הטעם ששבט לוי לא נשתעבד במצרים, וכלשונו: "הדבר הוא ידוע במה שאמרו רז"ל [שמו"ר ה, טז] כי שבט לוי לא נשתעבד במצרים... וכל זה מפני קדושת השבט הזה. כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... וכל זמן שהיו כלל ישראל בשיעבוד, לא היה ראוי לשבט לוי להיות הם מושלים על המצרים. מכל מקום זכות עצמם וקדושתם הועיל שלא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל. ואיך יהיה מושל עליהם החומר הגרוע הזה, הם המצריים". וברי הוא שכשם שקדושת שבט לוי מנעה מהם השיעבוד, כן היא מונעת מהם היסורים שהוצרכו לשאר ישראל כדי למעט "גופם עד שהיו ראויים אל התורה השכלית" [לשונו כאן]. כי שבט לוי ראוי אל התורה השכלית אף ללא היסורין.

פרק ב

(69) מקשה על עצמו, מדוע יתרו הופקע מלקבל את התורה מחמת שלא היה בשעבוד מצרים, בעוד שגם אומות העולם לא היו בשעבוד מצרים, ומ"מ הקב"ה הציע להם את התורה. ובפשטות שאלה זו קשה גם לפי מהלכו הקודם בשליחת יתרו לארצו [שיתרו

לא היה ביציאת מצרים, ומחמת כן אינו יכול לקבל התורה בכפיה], שהרי גם האומות לא היו ביציאת מצרים, ומחמת כן אינן יכולות לקבל התורה בכפיה. אך בהמשך דבריו [לאחר ציון 74] כתב על יתרו "והרי לא נשתעבד במצרים עד שהיה זוכה לכך", הרי שמגביל את דבריו רק למהלכו השני. ויל"ע בזה [ראה להלן הערות 80, 114, ששוב הוקשה כן]. **ומכל מקום** מפשטות דבריו משמע שהיה בידי האומות לקבל התורה, ורק שהם סירבו לקבלה. וכן משמע מדבריו להלן [לאחר ציון 78], שחזר שם על דבריו כאן. אמנם למעלה [הערה 32] הובאו דבריו בגבורות ה' פע"ב [תקג.], שכתב: "וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן, 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו' [דברים לג, ב], וכתיב [חבקוק ג, ג] 'אלוק מתימן יבוא', מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה". ולפי זה משמע שלא היה בידי האומות האפשרות לקבל את התורה, כפי שאין לבעל חי האפשרות לקבל את השכל. ואולי כוונתו כאן היא שאמנם האומות מופקעות מקבלת התורה, אך אין זה מחמת שלא נשתעבדו במצרים, אלא מחמת שחסרה להן ההכנה הנצרכת לתורה. ועל כך מקשה, שאם יתרו הופקע מקבלת התורה מחמת שלא השתעבד במצרים, מדוע אין סיבה זו כחה יפה גם כלפי האומות.

(70) מה שמדגיש שישראל הם "ראשונים אל קבלתה לעמוד בסודיה ולדעת את דרכיה" [שזו ההבנה של תורה], יוסבר היטב על פי דברי המדרש [שמו"ר ל, ט], שאמרו "נתן האלקים לעובדי כוכבים מצות גלומיות שיגעו בהן, ולא הפריש בהן בין טומאה לטהרה. באו ישראל ופירש להם המצות כל אחת ואחת עונשה ומתן שכרה... לכך נאמר [תהלים קמז, יט] 'חוקיו ומשפטיו לישראל וגו'". ובתפארת ישראל פי"ז [רסד:] הביא את המדרש הנ"ל, וכתב: "למכחישי ה' לא נתן להם המצות רק גלומות, ולא הפריש בין טומאה לטהרה. וזה יורה על שאין ראוי להם התורה בבירור החכמה והשכל לגמרי. ולכך אף אם נתן להם מצות, לא היו המצות להם להבדיל בין דבר לדבר, שזהו בירור השכל שבתורה כאשר מבדיל בין דבר לדבר... לא היה ראוי לאומות התורה השכל הבירור, והוא ההבדל בין דבר לדבר, רק בענין גס לבד. אבל לישראל נתן אמתת דרכי ה' בבירור. וזה נרמז בכתוב [תהלים קמז, יט] 'מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל', פירוש מגיד כל דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו בבירור הגמור לישראל. 'לא עשה כן לכל

גוי' [שם פסוק כ], שלא הגיד להם התורה בשלמות, כי 'מצות ומשפטים בל ידעום' [שם], היינו בבירור הדבר מה שצוה לישראל" [ראה למעלה הערה 13, ולהלן הערה 198]. ובגו"א במדבר פט"ו סוף אות כו [רלב:] דן שם לגבי הגדר של השבת שנצטוו עליה במרה [שבת פז:], וכתב: "נראה, כיון דלא כתב בתורה שבת של מרה, רק 'שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו' [שמות טו, כה], לא הוי זה בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר המצות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצות בני נח... ולא נחשב זה מכלל שבת שכתב בתורה. והחילוק, שאין להם רק כללות ולא פרטות ודקדוקים, שלא נתנו להם רק הלכות שבת, ולא דקדוקיה ופרטותיה". ובנתיב התורה פי"ד [תקנו.] כתב: "ודבר זה בארו חכמים במסכת ברכות [נח.], הרואה חכמי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. והרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ומה הפרש בין זה לזה. אבל ההפרש אשר יש בין זה לזה, כי לשון 'נתינה' משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השם יתברך. כי האומות אמר עליהם 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם', כי במה שהם בשר ודם חמרים השפיע השם יתברך להם חכמה, ואין זה מן אמתת חכמת השם יתברך, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית... כי אין חכמי האומות ראוים אל השכל האלקי הנבדל, שהיא התורה" [הובא בחלקו להלן בדרשה הערה 163]. וראה בחינוך מצוה תטז, ועשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ג פכ"א. וצרף לכאן את דברי האחרונים [שו"ת החת"ס יור"ד סימן קפד, וסימן שיז, מנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב] שדנו לומר דבחיובא דשבע מצות בני נח גם קטנים נכללים [כשיש להם דעת מסויימת]. ואודות שהמלאכים רצו שסוד התורה ישאר בעליונים, ולא ינתן לאדם, ראה להלן בדרשה הערה 163.

(71) הנה יחוד ישראל לתורה הוא אחד מהנושאים העתיקים בספרי המהר"ל. וננקוט בכמה מקומות; בגבורות ה' פמ"ה [שנא:] כתב: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות,

שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ושם פע"ב [תקד.] כתב: "לא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה... ובפרק אין צדין [ביצה כה:], תניא, רבי מאיר אומר, מפני מה ניתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם, 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב]. ותניא רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראוים הללו לתת להם דת אש, עד כאן. ורצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים. כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל, בלתי פועל. ומה שישראל עזים מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל. וכל מי שהוא ביישן, מתפעל. וראוים גם כן שתנתן להם דת אש, שהתורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר. וראוי להתחבר בישראל, שיש להם נפש נבדלת בלתי חמרית, דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". ובתפארת ישראל פ"א [מא:] צירף למיאון האומות את מאמרם [יבמות סא.] שאין האומות קרויות "אדם", וכלשונו: "בגמרא... שהם לא רצו לקבלה. והכוונה בזה כי אין ראוי להם התורה והמצות, שהם הפעולות והמעשים האלקיים, שאין נפשם מוכן לזה, כי אם ישראל מצד נפשם האלקית... והוא עצמו מה שאמרו ז"ל אתם קרוים 'אדם', ואין עכו"ם קרוים 'אדם'. וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש. ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך, לכך הם קרוין 'אדם' בפרט בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'. ומפני זה המצות, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות בפרט לישראל בשלימות" [ראה להלן הערה 102, ובדרשה הערות 182, 327]. ושם ר"פ יז [רנח.] כתב: "התבאר בפרקים הקודמים כי התורה הזאת בלתי מוכנים אליה כי אם ישראל. ואם כן הוסר השאלה למה לא נתן התורה בתחלת העולם, כאשר עדיין לא היו עם ישראל". ושם פס"ח [תתרסט:] כתב: "התורה היא מיוחדת לישראל, כדכתיב [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב'. ובפרק ארבע מיתות [סנהדרין נט.], אחד ממכחישי ה' שעסק בתורה חייב מיתה... כי התורה היתה מתייחסת לישראל בפרט, ולכך היא מאורסה לישראל דוקא, ואינה שייכת לאחרים". ובנצח ישראל פי"א [רצג.] כתב: "אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם, שהנמצאים בכלל יש

לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:], ובכמה מקומות, על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו'', מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד. ואין ספק בדבר הזה, כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה. ומכל שכן כי נתינת התורה שהוא על הכל, איך אפשר לומר שיהיה אפשר בזה חילוף לתת לעם אחר, דבר זה לא יתכן כלל". וראה להלן בדרשה הערות 1183, 1188.

(72) חידוש גדול יש בדברים אלו. והוא, שכאשר אמרו חכמים [ע"ז ב:] שהקב"ה הציע את התורה לאומות העולם, אין כוונת חכמים שהקב"ה הציע את התורה רק לאומות העולם, ולא לישראל, אלא שהקב"ה הציע התורה לאומות בעקבות קבלת ישראל. אמנם פשטות לשון חכמים לכאורה לא משמע כן, שאמרו [שם] "כתיב [דברים לג, ב] 'ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו', וכתיב [חבקוק ג, ג] 'אלוק מתימן יבוא וגו'', מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל וקבלוה". הרי קבלת ישראל באה בעקבות סירוב האומות לקבלה, ומשמע שאם האומות היו מקבלות התורה, שוב לא היתה התורה ניתנת לישראל. וכן בגו"א דברים פל"ג אות ג [תקו.] כתב: "בא אל עשו וישמעאל, והם היו ראוים לקבל אותה מפני שהם זרע אברהם, ואפילו הכי לא קבלו אותה... **אז** בא אל ישראל, כי מעכשיו לא נשאר אחד", וראה להלן בדרשה הערה 491. ויל"ע בזה. **ובביאור דבריו** כאן נראה, כי יש בתורה צד נותן [הקב"ה] וצד מקבל [אדם], והאומות אינן שייכות לתורה מצד המקבל, ורק שייכות אליה מצד הנותן, לעומת ישראל ששייכים לתורה גם מצד המקבל. לכך "עיקר קבלתה לישראל בלבד", כי רק בקבלה זו יש את שני הצדדים של התורה [נותן ומקבל], לעומת האומות, החסרות צד המקבל. ומכל מקום אף האומות מיהא יכולות להצטרף כטפל לקבלת התורה של ישראל, כי יש להן שייכת מסויימת לתורה מצד הנותן. ואודות שהתורה שייכת לאומות מצד הנותן, כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.]: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא

אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל" [ראה להלן בדרשה הערה 472]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] כתב: "מפני כך התורה היא ניתנה אל הכל... כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה. וזהו מעלת ומדריגת התורה כאשר היא לכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". ובגו"א שמות פ"כ אות ז [צד.] כתב: "נתינת התורה שייך לכל האומות, והקב"ה החזיר את התורה על כל האומות... כיון שהתורה שייכת אל כל האומות". ובח"א לע"ז ב: [ד, כ.] כתב: "כי התורה היא מצד השם יתברך, לכך היא שייכת לכל, כי התורה היא החכמה העליונה ושייכת לכל האומות, רק מצד המקבל שייכת לישראל דוקא, אבל מצד התורה עצמה, אין גבול אליה, והיא מונחת לפני הכל... אם יש כאן מקבל". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 425] כתב: "כי השם יתברך הורה בזה לברואי עולמו שכמו שהוא יתברך אדון ואלקי הכל, כך התורה היא הכל. והוא שיורה על מעלת התורה שהיא לכל, ועל פחיתות האומות שמאסו בה מלקבלה". וראה להלן הערה 79, ובדרשה הערה 446.

(73) אודות שהאומות טפלות לישראל, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ס [תמט:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם". ובביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצד.] כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות אינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... תלוים בישראל". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא

עיקר". ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה אי אפשר שיהיו נבראים ישראל בלבד". **ובכמה מקומות** ביאר לפי זה מדוע רק ישראל נקראים "בנים" למקום [דברים יד, א], לעומת אומות העולם. כגון, בביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (ע:)] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:]. ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים'... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ועוד. וראה הערה הבאה.

(74) ומי שהוא שוה לזולת אינו טפל לזולת, כי יחס הטפל לעיקר הוא יחס של תלות הטפל בעיקר, וכמו שכתב באור חדש פ"א [שא.]: "האומות אינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל, נחשבים ישראל יושבים, והאומות תלוים בישראל. שכל דבר שהוא עיקר הוא נטוע במקומו, ונקרא 'יושב', והוא נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו", וזה כמובן לא היחס הקיים בין שוים. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות, וכך מכל עיקר יוצאים טפלים. ושמעתי ממו"ר זצ"ל, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות. ולכך לכל "עיקר" יש "טפל", כי הטפל כרוך אחר העיקר כמו הפרי הכרוך אחר האילן, ומדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות. ושמעתי משמו של מרן בעל הפחד

יצחק זצ"ל, כי תיבת "טף" ותיבת "טפל" בני חדא בקתא אינון, ו"טף" מתורגם בארמית "טפלא" [בראשית מז, יב]. והטעם לדמיון זה הוא כי לכל עיקר יש טפל, ולכל מוליד יש טף. זאת ועוד, הרי נאמר [תהלים קיט, סט] "טפלו עלי שקר זדים", וכן "ואולם אתם טופלי שקר" [איוב יג, ד], וכתב הרד"ק [ספר השרשים שורש טפל] ש"ענין הסמיכה והדבוק, וכן בדברי רבותינו ז"ל אמרו [ברכות יג.] 'שיהא ישראל עיקר ויעקב טפל לו', כלומר דבק לו ומחובר אליו". הרי לשון חכמים של "עיקר וטפל" הוא המשכה מלשון המקרא שהוא "הסמיכה והדבוק ומחובר אליו". לכך ברי הוא שיחס זה אינו קיים כלל בין שוים, כי אין תלות בין שוים. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; הנה מצינו בלשון חכמים עוד תיבה ששרשה טפל, והיא "מטפל" ["מטפל בהן עד שנים עשר חודש" (ב"מ כח:), "בעלים מטפלין בנבילה" (ב"ק טו.)]. ומהי שייכותה של תיבה זו ל"עיקר וטפל". אלא הם הם הדברים; הואיל והעיקר "נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו" [לשונו באור חדש הנ"ל], לכך כל התעסקות ונשיאה בעול נקראת על שם היחס שהעיקר מעניק לטפל. והרצתי זאת למו"ר זצ"ל והוטב בעיניו. **ובגבורות ה' פמ"ב** [קצז.] ביאר את המ"ד [זבחים קטז.] שיתרו שמע מתן תורה ובא להתגייר, וכתב: "איך יתחברו בהם [בישראל] האומות האחרות, כיון שישראל בעצמם הם ישראל, אומה אחת, והגר הוא מאומה אחרת. אבל עכשיו שישראל קבלו גם כן מעלה העליונה, היא מעלת התורה, גם כן הגרים אפשר להם לקבל התורה, ולפיכך בא יתרו להתגייר, כי אפשר לכלול גם כן הגרים עם ישראל, שמקבלים התורה גם כן. ובזאת המעלה בא יתרו להתגייר ולהתחבר בישראל, כי יש לישראל קבלת התורה, שהגרים מקבלים גם כן". הרי שהגרים [ויתרו] יכולים להצטרף למעלת ישראל בקבלת התורה, ובודאי שהצטרפות הגר לישראל היא הצטרפות הטפל לעיקר, ולכאורה זה סותר לדבריו כאן שכתב שיתרו מצטרף לקבלת התורה כשוה בין שוים, ולא כטפל לעיקר. אך זה לא קשה כלל, כי כאן איירי אם יתרו היה נמצא יחד עם ישראל בשעת קבלת התורה, שאז היה שוה בין שוים. אך בגבורות ה' איירי למ"ד שיתרו בא לאחר מתן תורה, ולאחר שכבר ישראל קבלו את התורה, ואז ברי הוא שזו הצטרפות של טפל לעיקר.

(75) למאן דאמר יתרו קודם מתן תורה בא [זבחים קטז.].

(76) קשה טובא, שלמעלה [תחילת ההקדמה] כתב שהפסוק "וישלח משה את חותנו" היה אחר מתן תורה בשנה השניה, שכתב: "יש לשאול, למה נסמכה פרשה זאת אל [שמות יח, כז] 'וישלח משה את חותנו' שקדם לה. ואף למאן דאמר [זבחים קטז.] יתרו קודם מתן תורה בא, שלוחו אל ארצו לא היה עד אחר מתן תורה עד שנה שניה, שהרי

מצינו במסע הדגלים שאמר לו משה [במדבר י, כט] 'נוסעים אנחנו אל המקום וגו' אל נא תעזוב אותנו', ואם כן למה **הקדימה** תורה קרא ד'וישלח משה' ל'בחודש השלישי'". הרי שמבאר שהפסוק "וישלח משה" נכתב קודם לזמנו, ואילו כאן מבאר שלא נכתב קודם לזמנו, אלא כך אכן היה [שיתרו נשלח לארצו לפני מתן תורה]. **זאת ועוד**, כי רש"י [שמות יח, יג] להדיא שלל את האפשרות לומר שיתרו נשלח לארצו ולאחר מכן חזר, שכתב: "אף לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא, שילוחו אל ארצו לא היה אלא עד שנה שניה. שהרי נאמר כאן 'וישלח משה את חותנו', ומצינו במסע הדגלים שאמר לו משה [במדבר י, פסוקים כט, לא] 'נוסעים אנחנו אל המקום וגו' אל נא תעזוב אותנו'. ואם זו [שליחת יתרו] קודם מתן תורה, משלחו והלך היכן מצינו שחזר". ובגו"א שם אות כט [לא.] ביאר את דברי רש"י, וכלשונו: "והיכן מצינו שחזר. פירוש, דאין דרך הכתוב לכתוב השילוח בפירוש בתורה, ואחר כך ידבר שהיה שם ולא יהיה נזכר הביאה, דאין זה דרך הכתוב... והנה אם היה זה השילוח מיד, וחזר אחר כך, היה להיות נזכר בחזרה, וזה פשוט". וכיצד כאן סותר את דברי רש"י ואת דברי עצמו. **אך מצינו** חברים למהר"ל, והם תוספות השלם [שמות יח, יג, אות א], שכתבו: "לא הוצרך הפסוק לפרש שחזר, אבל מ"מ חזר. וכן איתא בתנחומא [ישן יתרו אות יא] שיתרו בא קודם מתן תורה, והלך קודם מתן תורה, וחזר בשנה שניה, וכן איתא במדרש 'בשמחתו לא יתערב זר' [משלי יד, י], זה יתרו, שהיה כל ימיו בשלוה, אל יתערב עם ישראל בשמחת מתן תורה, וזהו שנאמר 'וישלח משה את חותנו', וסמיך ליה 'בחדש השלישי'". ואע"פ שהמהר"ל עצמו בתחילת הדרשה לא פירש כן [ש"וישלח משה" איירי לאחר מתן תורה], על כך נבאר שדבריו בתחילת הדרשה הם לפי מהלכו הראשון [שיתרו נשלח מחמת שהתורה צריכה להנתן בכפיה], אך מהלכו השני [ששעבוד מצרים הוא תנאי לקבלת התורה] מבוסס על המדרש תנחומא הנ"ל, ומשם אכן מוכח ש"וישלח משה" היה קודם מתן תורה, וכמו שביארו תוספות השלם. ודע, שהחזקוני [שמות יח, יג] גם כן העיר מהמדרש הנ"ל, ויישבו, שכתב: "כלומר אם פרשת 'ויהי ממחרת' נאמרה קודם מתן תורה, ובשנה שניה במסע הדגלים חזר, ואמר לו משה 'נוסעים אנחנו'... היכן מצינו שחזר ואמר לו משה 'נוסעים אנחנו'. ומה... שדרשו רבותינו שלא רצה הקב"ה שישתתף יתרו עם ישראל בשמחת קבלת התורה לפי שלא היה עמהם בצרת השעבוד, מכל מקום לא שלחו משה באותו הפרק לארצו, אלא על פי הדבור נסתלק ונתרחק מעל ישראל עד שקבלו התורה, ואחר כך חזר לו אצל ישראל ללמוד תורה, והיה שם עד שנה שניה במסע דגלים, ואז אמר לו משה 'נוסעים אנחנו וגו'". אך כאמור התוספות השלם [והמהר"ל בעקבותיהם]

לומדים שלפי המדרש הזה אכן יתרו נשלח לארצו לפני מתן תורה, וחזר לישראל לאחר מתן תורה. וכן חזר וכתב להלן בדרשה [לאחר ציון 634]: "כי בהוציאו אותם משם היו ראויים מצד זה לקבלת התורה, כמו שביארנו שבזאת הסבה יתרו, אשר לא היה בשעבוד מצרים, שלחו משה קודם מתן תורה אל ארצו, לשלא יהיה במעמד ההוא".

(77) לכך הקב"ה סיבב שיתרו יבוא רק לאחר מתן תורה.

(78) פירוש - הפסוק "וישלח משה" היה בהכרח לאחר מתן תורה [כי איירי כאן למ"ד יתרו בא לאחר מתן תורה], אך נכתב קודם מתן תורה, להודיעך שהקב"ה סיבב שיתרו לא יהיה עם ישראל במתן תורה.

(79) לשון המכילתא [שמות כ, ב] "מפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל. שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר, לפי שנתנה בארצו, לפיכך לא קבלנו... לפיכך נתנה תורה במדבר... במקום הפקר". ובילקו"ש [ח"ב רמז תסג] "אמר הקב"ה, בתחלה לא נתתי את התורה לא במקום ארץ חשך, ולא במקום סתר, ולא במקום אפלה, אלא במדבר נתנה התורה, במקום הפקר. שאילו נתנה התורה בארץ ישראל, היו אומרים להם לאומות העולם אין לכם חלק בה, לכך נתנה במדבר דימוס בפרהסיא, במקום הפקר, לומר כל הרוצה לקבל יבא ויקבל". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], ותפארת ישראל פט"ז [רמב:], והובא למעלה הערה 72. וראה להלן בדרשה הערה 336 אודות שהמדבר הוא מקום הפקר.

(80) פירוש - מקשה איך אמרו במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 43, והוא תנחומא ישן יתרו אות יא, וילקו"ש ח"א רמז רעא] שיתרו לא קבל את התורה מחמת שלא היה בשעבוד מצרים, הרי במכילתא אמרו שהתורה ניתנה במדבר במקום הפקר כדי שכל הרוצה לקבלה יכול לקבלה, והרי האומות לא היו בשעבוד מצרים. ושוב יש להעיר על קושי זה, למה הקושי מהמכילתא הוא רק נגד מהלכו השני [ששעבוד מצרים הוא תנאי לקבלת התורה], הרי הקושי מהמכילתא הוא גם נגד מהלכו הראשון [שגאולת מצרים היא תנאי לקבלת התורה], שאיך האומות יכולות לקבל את התורה, הרי הן לא היו בגאולת מצרים [כך הוקשה למעלה הערה 69, ולהלן הערה 114]. וצ"ע.

(81) למעלה [לאחר ציון 69].

(82) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 69]. ורש"י [דהי"א כט, י] כתב: "אמר דוד, גר אחד היה יתרו בין שש מאות אלף". וקצת תמוה, שכבר למעלה [לאחר ציון 68] העיר שאלה זו, ויישבה כפי שמיישב כאן, ומה ראה לחזור שוב על דברים אלו.

(83) כמו שנאמר [שמות יב, לח] "וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבד מאד", ופירש רש"י [שם] "ערב רב - תערובות אומות של גרים". ושוב כתב רש"י [שמות לב, ז] "שחת עמך - 'שחת העם' לא נאמר, אלא 'עמך', ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם, ולא נמלכת בי, ואמרת טוב שידבקו גרים בשכינה, הם שחתו והשחיתו". ומקשה, מאי שנא יתרו מערב רב, דאידי ואידי גרים הם שהיו בתוך ישראל, ומדוע יתרו הופקע ממתן תורה, לעומת ערב רב שלא הופקע. אמנם הרמב"ן [שמות יט, ב] כתב: "'ויחן שם ישראל נגד ההר' [שם]. ויתכן שהבדילו מתוכם כל האספסוף אשר בקרבם, וחנו בני ישראל לבדם לפני ההר, וערב רב אחריהם, כי לישראל יתן התורה, כמו שאמר [שם פסוק ג] 'כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', וזה טעם 'ויחן שם ישראל'". ולכאורה לפי זה לא יקשה מערב רב, כי באמת אף הם הובדלו במתן תורה משאר ישראל. אך קושית המהר"ל עדיין במקומה, דמדוע יתרו נשלח לארצו, לעומת ערב רב, שאף שהובדלו משאר ישראל, מ"מ היו נמצאים במתן תורה.

(84) לשון הרשב"ם [שמות יב, לח] "ערב רב - לשון תערובות, כדכתיב [תהלים קו, לה] 'ויתערבו בגוים'". והרד"ק בספר השרשים, שורש ערב, כתב: "'ובשמחתו לא יתערב זר' [משלי יד, י], 'ויתערבו בגוים'... והשם 'וגם ערב רב עלה אתם'... ענין ערבוב והתחברות הדברים. ומזה נקרא העת ביאת השמש 'ערב', 'בערב בשר לאכל' [שמות טז, ח]... מפני שהוא עת החושך, ויתערבו הדברים, שלא יכיר אדם, ולא יפריד בין דבר לדבר". ובגבורות ה' פמ"א [קסה.] כתב: "נקרא התחלת החושך 'ערב', מלשון עירוב, והתחלת האור מלשון 'בקר', שהוא לשון בקור בין דבר לדבר, הפך העירוב". ושם פנ"ו [רסז:] כתב [לגבי מכת ערוב]: "הערוב נקרא 'ערוב' על שם עירוב מן חיות רעות. והנה החושך גם כן נקרא 'ערב' הפך היום שנקרא 'בוקר', ופירשו המפרשים כי הלילה נקרא 'ערב' לפי שבו מתערב הכל, ואין הבדל בין דבר לדבר. והבקר נקרא 'בקר' על שם שיכול לבקר בין דבר לדבר". וכן כתב בח"א לשבת כה: [א, ח.]. הרי "ערב" הוא מלשון ערבוביא.

(85) פירוש - העדר שם מורה על העדר חשיבות, וכמו שפירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", שכתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, ל] 'כי בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר בגנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות.

וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם]. וכן ביאר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [קפו:], גבורות ה' פט"ז [סט:], שם פמ"ב [קפג.], ושם פס"ד [עא:]. ובדר"ח פ"ד מ"א [ג.] ביאר לפי זה ששמעון בן זומא נקרא סתם "בן זומא", ושמעון בן עזאי נקרא סתם "בן עזאי", שהואיל וכבר בילדותם "יצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם" [לשונו שם]. וראה להלן בדרשה הערה 415.

(86) שנתן עצה למנות דיינים שיעזרו למשה [שמות יח, יז-כג]. וכן משה אמר ליתרו [במדבר י, לא] "אל נא תעזוב אותנו כי על כן ידעת חנותנו במדבר והיית לנו לעינים", ופירש רש"י [שם] "והיית לנו לעינים - כל דבר ודבר שיתעלם מעינינו תהיה מאיר עינינו". והואיל וצריכים לו, אין יתרו בטל אצל ישראל, כי כל הבטול של ערב רב שנזכר כאן הוא מחמת שאין להם שום חשיבות, אך הואיל וישראל צריכים ליתרו, אם כן יש ליתרו חשיבות, לכך אין הוא בפרשה של בטול הנובע מהעדר חשיבות. וכן השו"ע [יו"ד סימן קא ס"א] כתב "חתיכה הראויה להתכבד דינה כבריה, דאפילו באלף לא בטלה". ושם [סימן קי ס"א] כתב "דבר חשוב אוסר במינו בכל שהוא". ותוספות [מעילה כא: ד"ה פרוטה] כתבו "מטבע חשיב, ולא בטיל". הרי שאין בטול לדבר חשוב.

(87) פירוש - יתרו נקרא על שם שהוא יתור ותוספת על ישראל, לכך אינו בטל אצל ישראל, כי "תוספת" עומדת כנגד "בטל", כי התוספת או החסרון אינם בטלים, שאם הם היו בטלים, הם לא היו נחשבים לתוספת או לחסרון. ואודות ש"יתרו" הוא מלשון יתור ותוספת, כן כתב רש"י [שמות יח, א] "'יתר', על שם שיתר פרשה אחת בתורה". ובסמוך יבאר שיתור בתורה שוה ליתור בישראל. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמג.] כתב: "אמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספת ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'. אבל יתרו שלא היה בצרה, והיה אוהב את ישראל, ובא אליהם להיות אתם, ונתוסף יתרו על ישראל, היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו''. אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא

היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'... ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר 'ברוך'. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין". וראה להלן בדרשה הערה 729.

(88) מה שמאריך לומר "כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל שקבל עליו תורת משה", ולא כתב רק "כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל", נראה כי מצינו שאברהם גם כן נקרא "גר", שאמרו [סוכה מט:] "אברהם, שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י [שם] "תחילה לגרים - בנדבת לבו להתגייר". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:] כתב: "היה יתרו, שהיה גר כמו שהיה אברהם". אך יתרו הוא גר ראשון שקבל עליו תורת משה. ואם תאמר, כל ישראל היו גרים במתן תורה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנא.]: "בודאי [ישראל במ"ת] נתגיירו, כדמוכח בפרשת משפטים [שמות כד, ו], שהרי היו צריכים מילה וטבילה וקרבן [רש"י שם]". וכן בגו"א ויקרא פכ"ד אות יא [קצט.] כתב: "ישראל בעצמם [יוצאי מצרים] היו צריכין לקבל גירות, שהרי אבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה וקרבן כשאר גרים [כריתות ט.]". וגירות ישראל לקבל תורת משה היתה קודמת לקבלת יתרו את תורת משה, וכיצד כתב שיתרו הוא הגר הראשון שקבל על עצמו תורת משה. אך זה לא קשה, שממקום שבאת [הגו"א בראשית פמ"ו אות ה] ביאר ששאני גירות ישראל במתן תורה משאר גירות, משום שה' כפה על ישראל הר כגיגית [שבת פח.], וכפיה זו מונעת את ההלכה של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [יבמות כב.], וכלשונו שם [שנא.]: "הם [ישראל] הוכרחו לקבל, דהא כפה עליהם הר כגיגית, ולא אמרינן בזה דהוי כקטן שנולד. דודאי מי שנתגייר מעצמו, כגון גוי, כיון דלא היה צריך לגייר, והוא מגייר עצמו, הוי בריה אחרת לגמרי. אבל ישראל שיצאו ממצרים, כיון שהיו מחוייבים לקבל את התורה, והיו מוכרחים לזה, אין זה כקטן שנולד" [הובא למעלה הערה 40]. ובגירות של "הוי בריה אחרת לגמרי" יתרו הוא הראשון, שקבל מעצמו תורת משה. והדגשת היות יתרו "הגר הראשון" תבואר להלן הערה 106.

(89) להלן [לאחר ציון 106] יבאר מדוע נקרא "יתרו" בתוספת אות וי"ו. ונמצא שמבאר שני טעמים מדוע יתרו לא היה בטל אצל ישראל [לעומת הערב רב]; (א) ישראל היו צריכים לו. (ב) הוא יתור ותוספת על ישראל, והיתר אינו בטל. ויש להעיר מדבריו בגבורות ה' פ"כ [רכד.], שכתב: "'ותבואנה אל רעואל' [שמות ב, יח], אמרו במדרש [שמו"ר א, לב] שלכך נקרא 'רעואל' על שם שנעשה ריע לאל. ועתה הוא התחלת הדביקות ליתרו אל השם יתברך, שהרי עכשיו התחיל שבא משה אל זרע יתרו, ולכך קראו עכשיו 'רעואל'. רצה לומר כי יש ליתרו חבור והצטרפות לאל, לא כמו שאר גר

המתגייר שהוא בטל אצל ישראל, ולא יקרא עליו שם 'ריע לאל'. אבל זה היה ריע לאל, מפני שהיה יתרו ראוי שישא משה רבינו עליו השלום את בתו, והיה תולה בגירותו זיווג משה רבינו עליו השלום. ולפיכך אין לומר שהיה בטל אצל ישראל, כיון שכל כך היה תולה בגירותו זיווג של משה, שהוא עיקר ישראל. ולפיכך נקרא 'ריע לאל', כמו שני אוהבים, שאין אחד בטל אצל אחר". וקשה, שכאן מבאר שרק הערב רב בטל אצל ישראל, לעומת הגרים שלא היו בטלים אצל ישראל. ואילו בגבורות ה' כתב שכל "גר המתגייר הוא בטל אצל ישראל" [ולא רק הערב רב]. ועוד יש להעיר, כי בגבורות ה' מחלק בין יתרו לשאר גרים [שרק יתרו אינו בטל לישראל, אך שאר גרים בטלים לישראל], ואילו כאן מבאר שיתרו מייצג את הגרים בהיותו הגר הראשון. **ויש לומר**, שכאשר אומרים על אדם שהוא "בטל אצל ישראל" אפשר לבאר זאת בשני אופנים; (א) האדם טפל לישראל, ויחסו לישראל הוא כיחס טפל אל עיקר, ו"כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (רפא.)]. (ב) האדם מצטרף לגמרי אל ישראל, ונבלע ונטמע בתוך ישראל. דבריו בגבורות ה' הם לפי האופן הראשון [טפל לישראל], ואילו דבריו כאן הם לפי האופן השני [נטמע בישראל]. לכך, מה שכתב בגבורות ה' ש"גר המתגייר הוא בטל אצל ישראל" אין כוונתו שהגר מצטרף לישראל ונבלע בתוכם, אלא כוונתו שהגר נעשה טפל ומסונף לישראל, וישראל הם העיקר, והגר הוא הטפל. ובזה חילק בין יתרו לשאר גרים, שיתרו מעולם לא נעשה טפל לישראל, אלא יחסו לישראל היה "כמו שני אוהבים, שאין אחד בטל אצל אחר" [לשונו בגבורות ה' שם]. אך דבריו כאן [שחילק ביו הגרים לערב רב, ורק הערב רב "בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום, כאילו היו ישראל לבדם"] כוונתו היא שהערב רב נבלע ונטמע לגמרי בתוך ישראל, ואינם חולקים שום חשיבות לעצמם. מה שאין כן הגרים, ובראשם יתרו, אין הם נבלעים ונטמעים בישראל, אלא טפלים לישראל, ועומדים חוץ לישראל. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מצינו הבדל בין דבריו בגבורות ה' לדבריו כאן בביאור הטעם מדוע יתרו אינו בטל אצל ישראל; בגבורות ה' כתב "אין לומר שהיה בטל אצל ישראל, כיון שכל כך היה תולה בגירותו זיווג של משה, שהוא עיקר ישראל". אך כאן כתב ש"יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו". ומדוע כתב טעמים שונים לתופעה אחת. אלא הם הם הדברים; בגבורות ה' בא לבאר מדוע יתרו אינו כשאר גרים הטפלים לישראל. ועל כך כתב כי דבר של עיקר תלוי בו ["זיווג של משה שהוא עיקר ישראל"], והעיקר הוא להיפך מהטפל, וכשם שמן הנמנע שהעיקר יעשה טפל, כך מן הנמנע שיתרו יעשה טפל כשאר גרים [לכך ההדגשה היא על עיקריות יתרו]. אך כאן בא

לבאר מדוע יתרו אינו כמו הערב רב [שהותרו להיות נוכחים במתן תורה, לעומת יתרו]. ועל כך כתב שהערב רב אינם חולקים שום חשיבות לעצמם [ש"היו בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום"], ואילו יתרו "היו צריכים לו", לכך יש לו חשיבות עצמית, המבדילה בינו לבין הערב רב [לכך ההדגשה היא על חשיבות יתרו]. ודו"ק [ראה עוד בגבורות ה' פ"כ הערה 29].

(90) לשון רש"י [שם] "לשון ספחת, שאוחזין מעשיהם הראשונים, ולומדים ישראל מהם, או סומכין עליהם באיסור והיתר". וכן כתב רש"י [יבמות קט:] "קשים גרים - שאין בקיאין בדקדוקי מצות, ולמדין ישראל ממעשיהן". וכן שוב כתב רש"י [קידושין ע:] "קשין גרים - שאינם זהירים במצות, והרגילים אצלם נמשכים אצלם ולומדים מן מעשיהם".

(91) כן כתב שם רש"י [שם] בפירושו האחרון, ודחאו, וכלשונו: "קשים לישראל כספחת, שאין בקיאים במצות, ומביאין פורענות. ועוד, שמא למדים ישראל ממעשיהן, מפי מורי הזקן. ויש אומר שכל ישראל ערבים זה בזה [ויתחייבו בעבירות של הגרים]. ולאו מילתא היא, שלא נתערבו בשביל הגרים, דאמרינן במסכת סוטה [לז:] נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"ן בריתות, שכולן נתערבו זה בזה, אלמא לא נתערבו על הגרים". וכן תוספות [יבמות מז:, וקידושין ע:] הביאו את דברי רש"י בנדה, והקשו עליהם כפי שהקשה רש"י עצמו.

(92) לשון תוספות [יבמות מז:]: "דקשים גרים לישראל לפי שמתערבין בהם, ואין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל". וכן כתבו תוספות [קידושין ע:, נדה יג:] בשם ר"י.

(93) זהו המשך דברי תוספות [יבמות מז:].

(94) תוספות [קידושין ע:] כתבו טעם זה בזה"ל: "ויש מפרשים דקשין גרים לישראל כספחת, לפי שהזהיר הקב"ה עליהם בכ"ד מקומות שלא להונות אותם [ראה ב"מ נט:], ואי אפשר שלא יצערום". ושם תוספות כתבו שני טעמים נוספים [שלא הובאו כאן]: "ויש מפרשים, לפי שעל ידי הגרים ישראל בגלות, כדאמר [פסחים פז:] מפני מה ישראל מפוזרים בכל ארצות יותר משאר עובדי כוכבים, כדי שיתוספו עליהם גרים... והרב רבי אברהם גר פירש לפי שהגרין בקיאין במצות ומדקדקין בהם, קשים הם לישראל כספחת, דמתוך כן הקב"ה מזכיר עונותיהם של ישראל כשאין עושין רצונו".

(95) פירוש - אין צורך לבאר שהגרים נחשבים ל"ספחת" משום מה שעלול להתרחש מחמתם [כפי שפירשו רש"י ותוספות], אלא עצם מציאות הגרים בישראל הוא "ספחת", וכמו שמבאר והולך.

(96) פירוש - הטוב שיש לישראל הוא בודאי מצד קרבתם לה', וקרבה זו באה לישראל מחמת האבות. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.], בביאור המשנה [שם] "לפום צערא אגרא", כתב: "כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך". הרי שהשכר והטוב נקבעים לפי הקרבה לה', וזו אינה צריכה לפנים. וכאן מבאר שקרבת ישראל לה' היא מצד שהם בני האבות [או מצד שה' בחר בהם (ראה הערה הבאה)]. ואודות שישראל קרובים לה' מחמת האבות, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רעא:]: "אמר אחר כך [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם', כלומר כי זה השם שהוא מגביה שפלים, הוא גואל ישראל במה שהם בני אברהם יצחק ויעקב, ועל ידי האבות גואל אותם, והאבות הם כמו סולם להעלות ישראל אל השם יתברך". ובגבורות ה' פמ"ז [תקכה:] כתב: "'אלקי אבי וארוממנהו' [שמות טו, ב]. כלומר, לא שעשה השם יתברך דבר זה שמקרה קרה, שכך עשה לי השם יתברך, אבל הוא אלקֵי בעצם, כי הוא אלקֵי אבי, וזה מורה כי השם יתברך יש לו דביקות עצמי באומה זאת, אחר שמתחלתם, שהוא אביהם, היה אלקיהם, אם כן בעצם הוא אלקיהם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.]. ובנתיב העבודה פ"י [א, קו:] כתב: "כי ברכה ראשונה [של שמו"ע], שהיא נקראת 'ברכת אבות' [ברכות לד.], אשר האבות הם השתלשלות העולם... כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה, כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', והאבות הם השתלשלות העולם, כי הם התחלה לעולם, ובכח ההתחלה הוא הכל. ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות".

(97) כהמשך להערה הקודמת, הנה בחירת ה' בישראל מורה על קרבת ישראל לה', וכמו שכתב רש"י [שמות יט, ה] "סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגולת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם. כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות. ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם

ניכרת, 'כי לי כל הארץ' [שמות יט, ה], והם בעיני ולפני לכלום". ובגבורות ה' ר"פ נד [קלו.] כתב: "יש לדקדק... שאמר [יהושע כד, ב] 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם, וזה כי היה אברהם (ותרח) [ונחור], ובחר הקב"ה באברהם" [הובא להלן בדרשה הערה 669]. וקודם לכן, בגבורות ה' פ"ח [תט:], כתב: "ועכשיו [בברית בין הבתרים] הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית". ויש להבין, מדוע "התחלת בחירת אברהם" היא "במה שכרת עמו ברית", דמהי השייכות בין בחירה לכריתת ברית. ומקרא מלא הוא [תהלים פט, ד] "כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי", הרי כריתת הברית היא "לבחירי". אך לפי המתבאר כאן ניחא, שכל בחירה היא התייחדות בין הבוחר והנבחר, המוציאה מאלו שלא נבחרו. לכך שעת כריתת הברית היא שעת הבחירה. ובבאר הגולה באר הרביעי [שמח:] כתב: "השם יתברך אשר מקרב השפלים והקטנים, כמו שדרשו ז"ל [מגילה כט.] על הפסוק [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים וגו'', שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים". הרי הבחירה בשפל מורה על קירוב השפל. ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר **בחר** בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר **בחר** ה' יתברך" [ראה להלן הערה 1378]. הנך רואה שכאשר ביאר את החבור המיוחד שיש בין הקב"ה לישראל, תלה זת בבחירת ישראל מהעמים. הרי שחבורם בה' נובע מבחירתם. והרי מקום חבור הקב"ה בעולם הוא בית המקדש, "כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים" [לשונו בנתיב העבודה פי"ח (א, קלו:)], והוא נקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:], הרי שחבור ובחירה בני חדא בקתא אינון. ושמעתי ממו"ר זצ"ל, שלכך אותיות "בחר" הן אותיות "חבר", כי כל בחירה מורה על חבור מיוחד בין הבוחר לנבחר [ראה להלן הערה 105]. **ונראה להורות** באצבע על שילוב זה [שהטוב שישראל זוכים בו הוא מחמת האבות ומחמת בחירת ישראל], כי כל הטובה שיש לישראל נתלית ביצ"מ. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [נב.]: "אנו אומרים

גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים [ראה להלן הערה 105], ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם, נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". הרי שיציאת מצרים היא הסבה לכל הטובות שזכו ויזכו להן ישראל, עד אחרית הימים. וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [נד:]: "כאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים שעשה גדולות עמהם, יזכו למדריגה יותר עליונה שיעשה עמהם גדולות לעולם הבא". ובהקדמה לנצח ישראל [ג.] כתב: "סבירי להו לחכמים [ברכות יב:] שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא.] כתב: "לא קנו ישראל מעלתם כי אם במצרים. כי ממצרים הוציא השם יתברך אותם, והביא אותם אל המעלה הגדולה שלקחם לו לעם. ואם לא כן, לא היו ישראל אל הקב"ה יותר משאר אומות, ולא זכו אל מה שזכו". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] ביאר שמחמת המעלה שקנו ישראל ביצ"מ זכו ישראל לתורה [הובא להלן בדרשה הערה 90]. ובגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:] ביאר שמחמת יצ"מ זכו ישראל לארץ ישראל, וכלשונו: "כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו'". הרי שיצ"מ היא הסבה לכל מילי דמיטב המושפעים על ישראל. ומפורש הוא בקרא שיצ"מ נעשתה מחמת האבות ובחירת ישראל, שנאמר [דברים ד, לז] "ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוצאך בפניו בכחו הגדול ממצרים". וכן נאמר [דברים ז, ו-ח] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה וגו' כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה [יצ"מ] היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... ודבר זה מחייבים הכתובים". ודו"ק.

(98) פירוש - הגרים מבטלים מעלת ישראל, כי מעלת ישראל נובעת מהיותם בני האבות, ומבחירתם. והגרים אינם בני האבות, ואין להם זכות אבות [ברכות כז:], והם תוספת על ישראל, וכמו שמבאר.

(99) אמרו חכמים [סוטה ה:] "אין 'ספחת' אלא טפילה ["דבר שאינו חשוב בעצמו, אלא נטפל באחרים" (רש"י שם)], שנאמר [ש"א ב, לו] 'ספחני נא אל אחת הכהונות

לאכול פת לחם"'. וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בגו"א ויקרא פי"ג אות א [רעג:] כתב: "'ולספחת' [ויקרא יד, נו], שהוא לשון טפילה, כדכתיב 'ספחני נא אל אחת הכהונות"'. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "כי הצרעת היא תוספת על האדם, שאין הצרעת מסדר העולם, רק תוספת מבחוץ על האדם, ודבר שהוא תוספת אינו עיקר. לכך נקרא 'ספחת', שהוא לשון טפילה, שהוא טפל ומחובר לאדם, כי הדבר שהוא תוספת אינו עיקר". וכן כתב בנצח ישראל פל"ב [תריט.], ח"א ליבמות מז: [א, קל:], שם סג. [א, קלו:], וח"א לקידושין ע: [ב, קנ.], ויובאו בהערה 104.

(100) פירוש - הספחת הנמצאת באדם פרטי מבטלת את עיקר תאר צלמו. ובא להדגיש בתיבת "עיקר" שאין פגם התוספת נוגע רק לתוספת, אלא שפגם התוספת מגיע לעיקר האדם, ו"עיקר" עומד כנגד "תוספת" [כמבואר בסמוך סוף הערה 105]. ואודות שהצלם נאמר גם על התואר החיצוני, כן כתב בגבורות ה' פנ"ז [רצד:]: "השחין [שמות ט, י] הוא מכה במאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו'... כי השחין מכה דבוקה באדם, ולא מצאנו דבוקה באדם זולת זה. ומפני שכתוב בזה המאמר 'נעשה אדם בצלמנו', 'בצלם אלקים ברא את האדם' [שם פסוק כז], ובהכאת השחין נהפך תארם וצלמם, שלא היה להם דמות וצלם מפני השחין הדבק בהם, כי השחין היה משחית תאר האדם, שלא יהיה נראה לו תאר ודמות. ולפיכך מפני שנוי התאר שלהם היו מתביישים החרטומים לעמוד בפני משה ואהרן כשבא עליהם השחין". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלב.] כתב: "כי בודאי הצלם והדמות באים על התואר והתמונה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צד.] כתב: "אין צלם אלקי נאמר על התואר והתמונה **בלבד**, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלקי". ובאור חדש פ"א [תכו:] הביא את דברי הגמרא [מגילה יב:] שושתי סירבה לבא לאחשורוש [אסתר א, יב] משום שפרחה בה צרעת. ובהמשך שם [תכט.] כתב: "כי מי שאמר שפרחה בה צרעת, היא קלקול בצלם האדם, שזרחה הצרעת בפניה, שאדם יש לו צלם אדם בפניו". והספחת הוזכרה בתורה אצל אדם פרטי, שנאמר [ויקרא יג, ב] "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת וגו'", וכתב הרמב"ן [שם] "'ספחת' מגזרת 'ספחני נא' [ש"א ב, לו]", 'ונספחו על בית יעקב' [ישעיה יד, א], חולי שיתחבר אל מקום אחד".

(101) כמו שנאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'", ופירש רש"י [שם] "ידעתי כי כל אשר עשה - הקב"ה במעשה בראשית הוא ראוי להיות לעולם, ואין לשנותו לא בתוספת ולא בגרוע". ובגבורות ה' פל"ט [מה.] כתב: "אין לבריאה שנוי ממה שנברא עליו... ודבר שהוא

בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". ושם ר"פ עב [תפד:] כתב: "אנחנו מצאנו כי הדברים אשר הם טבעים, ואינם כל כך במעלה, מיוסדים על אדני הקיום, והם מקוימים מבלי שנוי, ודברים אלקיים כאלו, יהיה בטול והפסד להם [בתמיה], ולפי הדעת ראוי שיהיה הפך זה". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". ושם פס"ז [תתרנה.] כתב: "דבר זה חורבן עולם לגמרי, שהרי שלמה אמר [קהלת ג, יד] כי אין להוסיף ולא לגרוע על מעשה האלקים. ואם דבר אחד חסר או יתר, דבר זה תוספת וחסרון בעולם, והוא חורבן עולם, הן בגרעון הן בתוספת".

(102) לכך כשם שאין תוספת על האדם בדמות ספחת, כך אין תוספת על ישראל בדמות גרים. וכן בכמה מקומות השוה בין אדם וישראל. כגון, בדרשת שבת הגדול [קסז.] כתב: "כי ישראל נקראו 'אדם', כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין אומות העולם קרוים אדם'. וזה כי משפט אדם עליהם, כי האדם הוא [בגימטריה] 'מה' לשפלותו בעצמו, וכן ישראל הם שפלים וירודים בעצמם. והאדם, השם יתברך מגביה אותו על כל התחתונים, וכך השם יתברך מגביה ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון'". ובאור חדש פ"ו [תתרמה:] כתב: "אמרו ז"ל [ב"ר ח, יב] אצל האדם 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים' [בראשית א, כו], זכה כתיב 'וירדו בדגת הים', לא זכה הוא ירוד בפניהם. וכך משפט ישראל, כי הם נקראים 'אדם', ואין האומות נקראים 'אדם'. כל זה כי הצורה השלימה אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה, אז כאילו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה, אף בהמה חיה ועוף. אבל כאשר היא בשלימותה כאשר ראוי, בודאי מושלת על הכל. רק כאשר לא נמצאת בשלימותה, אז היא כאילו אין לה מציאות כלל". ובגבורות ה' פ"ד [רל.] כתב: "ומפני כי ישראל הם האדם באמת, כאשר אמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרוים 'אדם'... ואין אומות העולם קרויים 'אדם'. ולפיכך יכנסו בגדר האדם אשר אמרנו למעלה; כמו שהאדם הוא צורת בעלי חיים שאינם מדברים, וכאשר אין האדם על השלימות הוא ירוד לפני בעלי חיים שאינם מדברים, ודבר זה ראוי לצורה מצד עצמה". ובכת"י שם [רצג:] כתב: "וכן ישראל אשר נקראים 'אדם', והאומות בגדר בעלי חיים שאינם מדברים. שכן כאשר ראה דניאל ממשל האומות, אמר [דניאל ז, ב-ז] 'וארו ארבע חויין רברבן'... זכר ממשלתם של אומות בשם חיות. וכאשר זכר האומה היחידה,

אמר 'וארו עם ענא שמיא כבר אנש', המשיל אותם לאדם, כמו שאמרו ז"ל 'אתם קרוים אדם'. לכן יש להם ענין האדם; כאשר זוכים הם מושלים על האומות. וכאשר אינם זוכים, הם ירודים לפניהם. והכל הוא כסדר המציאות אשר יש לצורה". **ודע**, שמאמר זה ["אתם קרויים 'אדם'"] הובא הרבה מאוד פעמים בספריו [כמלוקט בדרשת שבת הגדול הערה 666. וראה למעלה הערה 71, ולהלן בדרשה הערות 182, 327], ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [גבורות ה' פמ"ד (רעו:), שם פס"ז (רצב.), תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [גבורות ה' פל"ט (מד.), תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (קסז:)].

(103) ופירש רש"י [חולין נח:] "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה". ומאמר זה הובא הרבה פעמים בספריו. כגון, בדרשת שבת הגדול [רלג.] כתב: "כל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי. ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". ובגבורות ה' פ"ל [תקכב.] כתב: "כל תוספת גם כן חסר". ושם פנ"ז [רצב:] כתב: "כל תוספת וכל גרעון שוה הוא... כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ושם פ"ה מי"ט [תנב:] כתב: "כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי. ולכך התוספת מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". וכן על פי זה ביאר את חסרונו של בעל הגאוה [נתיב הענוה פ"ז (ב, יח.), ח"א לסוטה ט: (ב, לח:), וח"א לע"ז יח: (ד, מז.)]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". וכן הוא בדר"ח

פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד.

(104) כן כתב בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פל"ב [תריט.] כתב: "אמרינן בפרק החולץ [יבמות מז:] אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר [ישעיה יד, א] 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', עד כאן. וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול, והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד, [ו]כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת, שהוא נוסף, שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל". וכן כתב כמעט אות באות בח"א ליבמות סג. [א, קלו:]. וקודם לכן, בח"א ליבמות מז: [א, קל:], כתב: "כמו ספחת שהוא דבר טפל על האדם, והתוספות כמו זה מבטל צורת האדם, כי נעשה שינוי באדם. וכן הגרים גם כן כאשר נוספים על ישראל שנקראו 'אדם', אז ישראל יוצאים מגדרם. [כי] מעלת ישראל... אם היו עומדים בעצמם ובגדרם, וכאשר יש גרים בישראל נעשה תוספות ושנוי על ישראל, וגורם להם דבר זה ענינים זרים, כמו שגורם כאשר יש ספחת באדם. וזה ברור בהרבה מקומות שכך הוא פירושו, ואין צריך לדחוק בשום דבר. וזה משמעות הלשון שאמר 'קשים גרים לישראל'". ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "קשים גרים לישראל וכו'. פירוש התוספות ידוע. אבל הפירוש המבורר אשר רמזו חכמים, כי באמת קשים הם כספחת, שהוא תוספת. כי הגרים הם תוספת על ישראל, כמו האדם שיש לו ספחת, הוא קשה לו בעבור כי האדם אינו שלם רק עומד בעצמו מבלי תוספת על האדם, כי התוספת הוא חסרון. וכאשר אין לאדם ספחת, שהוא תוספת, הוא אדם שלם בלא חסרון. וכך ישראל כאשר הם עומדים בעצמם מבלי תוספת כלל, הם שלמים בלא חסרון. וכאשר נלוה עליהם הגר, אזי נספח עליהם ונתוסף עליהם הגר, כאילו אין ישראל עומדים בעצמם, ובטל צורתם העצמית. אבל כאשר אין הגרים נוספים עליהם, עומדים בצורתם העצמית מבלי תוספת, והם שלימים מבלי תוספת, אשר כל התוספת [הוא] חסרון. ולכך קרא הגר 'ספחת', ופירוש זה ברור". ובתפארת ישראל ס"פ א [מג:] כתב: "ואל יקשה, אם כן הגר איך אפשר שיהיה מקבל התורה, כאשר יש לו תכונה נפשית שאינה טובה. אין זה קשיא כלל, כי מאחר שבא להתגייר הנה יש לו תכונה ישראלית, וכאשר נתגייר נעשה טפל לאומה הישראלית, והרי הוא כמוה. ועם כל זה אמרו קשים

גרים לישראל כמו ספחת, כי הספחת מזגו אינו טוב, ומקלקל הבשר שיש לו מזג טוב". וראה הערה הבאה.

(105) יש להבין מהי ההדגשה שהקב"ה בחר בצורת ישראל. ואין זה שייך לדבריו למעלה [לאחר ציון 95] "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם בני אברהם יצחק ויעקב, או מצד שהם אשר בחר בם אל", כי שם איירי בבחירת ישראל, אך כאן איירי בבחירת צורת ישראל. ובמקומות האחרים שביאר מאמר זה [הובאו בהערה הקודמת] לא הזכיר כלל בחירה זו. ונראה שבא ליישב שאלה מתבקשת; הא תינח באדם פרטי, שצורתו קבועה ועומדת, נחשבת הספחת לתוספת על צורתו. אך מהו ה"קבועה ועומדת" אצל צורת ישראל שמחמתה הגר יחשב לספחת ותוספת על צורתם. ועל כך מבאר ששעת הבחירה של הקב"ה בישראל היא השעה הקובעת את צורתם. דהיינו, הקב"ה בחר בישראל כשיצאו ממצרים, וכמבואר בהקדמה לאור חדש [נב:, והובא למעלה הערה 97], וכן כתב בנצח ישראל פ"ל [תקפח.]. ומספר בני ישראל ביצ"מ היה ששים רבוא [שמות יב, לז]. והואיל ומספר זה היה מספר בני ישראל בעת בחירתם, לכך הוא הקובע את שלימות ישראל וצורתם. כי כבר נתבאר למעלה [הערה 97] שהבחירה היא חבור של הבוחר בנבחר. וכבר כתב כמה פעמים שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, וכמו בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.] כתב: "מפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". לכך צורת ישראל השלימה היא בששים רבוא, כי זה היה מספר בני ישראל בעת שהקב"ה בחר בהם. וכן יבאר מיד ששם "יתרו" [עם וי"ו] מורה שהוא יתר ותוספת על שש מאות אלף ישראל. ובגבורות ה' פ"ג [קצז.] כתב: "בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו... כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף", ושם מבאר בארוכה שלימות זו. ושם פ"ד [רכד.] כתב: "ישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאילו אין להם מציאות כלל. כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת. ולכך כאשר

לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות". לכך כשם שצורת אדם פרטי היא קבועה ועומדת, וכל תוספת עליה היא ספחת, כך צורת ישראל [ששים רבוא] היא קבועה ועומדת, וכל תוספת עליה היא ספחת. ואל תאמר שכך היתה צורת ישראל רק ביצ"מ, כי כבר השריש רבינו גרשום [ערכין לב:] ש"הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים מששים רבוא", והכוונה לשרשי נפשות, ויתכן ששורש אחד ימצא בעשרה אנשים [בשם מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל]. ובאור חדש פ"ג [תשו.] כתב שגם בימי המן הרשע מספר ישראל הוא ששים רבוא, "ואם יש בהם יותר, דבר זה תוספת בלבד, ואין לחשוב יותר, רק ששים רבוא, שהוא מספר ישראל... והמן היה רוצה לאבד עיקר ישראל, ומעצמו התוספת בטל" [לשונו שם]. וראה להלן הערה 109, ובמאמרי פחד יצחק פסח מאמר סג אות ה.

(106) לשונו למעלה [לאחר ציון 86]: "היה שמו 'יתרו' על שם שהיה יתור ותוספת עליהם. והשם ראוי לו, כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל שקבל עליו תורת משה, ונקרא שמו 'יתר' בשביל שהיה יתר על ישראל". ומה שמדגיש שיתרו הוא "הגר הראשון", כי התחלת הדבר מורה על עיקר ועצם הדבר. וכן כתב באור חדש פ"ג [תערב.]: "יציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה ראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה". ובבאר הגולה באר השלישי [ער.] כתב: "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ובגבורות ה' פנ"ז [שה.] כתב: "וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון... ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר". ושם פ"ס [ת.] כתב: "אין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיתה התחלתם וראשיתם שעבוד וגלות". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". ומצינו שאברהם נקרא "ראש המאמינים" [לשונו בגבורות ה' פ"ט (תסב:), דר"ח פ"ה מ"ו (רט:), ונתיב האמונה ר"פ א (א, רו.)]. ובגבורות ה' פ"ט [תעג:] כתב: "כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון

אשר עליו נאמר [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". ורבי צדוק הכהן [בישראל קדושים תחילת אות ז] כתב: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמילה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". וכן מדויק מכך שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר" [ראה להלן בדרשה הערות 271, 735, 920]. **דוגמה לדבר**; בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב לגבי מחלוקת בזה"ל: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". הרי מחמת שבתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר ועצם העולם. וראה להלן בדרשה הערה 80.

(107) רש"י [שמות יח, א] כתב ש"לכשנתגייר [יתרו] וקיים המצות, הוסיפו לו אות". ובגו"א שם אות ה [ט:] כתב: "יש לפרש דלכך הוסיפו לו וי"ו כנגד תרי"ג מצות, וג' מצות שיש לגר שבהן נעשה גר, והוא מילה טבילה וקרבן, והוא מספר 'יתרו' [616]. ולכך אמר 'כשנתגייר וקיים המצות'... יש כאן ג' מצות שבהן נתגייר, ותרי"ג מצות גם כן, וכולם קיים יתרו, לכך הוסיפו לו וי"ו". אמנם כאן סולל לו דרך אחרת בביאור הוספת אות וי"ו.

(108) כי בפרשת במדבר [א, מו] היו ישראל "שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים", ובפרשת פנחס [במדבר כו, נא] היו ישראל "שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים".

(109) כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ג [קצז:] כתב: "וראיה לזה ששלימות ישראל זה המספר, שהרי כשיצאו ממצרים היו שש מאות אלף [שמות יב, לז], וכשנפלו בעגל היו שש מאות אלף [שמות לח, כו], ובפרשת במדבר היו שש מאות אלף [במדבר א, מו], ובפרשת פנחס היו גם כן שש מאות אלף [במדבר כו, נא], שמזה נראה כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף". ושם פי"ב [תקעא:] כתב: "כי ישראל מסוגלים למספר ששה, כי כאשר היו ישראל במצרים היו שש מאות אלף, וכן היו תמיד במדבר, לא נתרבו על זה המספר דבר חשוב, שנראה כי מספר בני ישראל מסוגל במספר הזה". ובאור חדש פ"ג [תשה:] כתב: "כי ישראל מצד שהם עם אחד ראוי להם ששים רבוא, וכמו שבארנו זה במקום אחר. וראיה לזה, שכך היו ישראל במספר ראשון כשיצאו ממצרים [שמות יב, לז], וכך היו בפרשת פנחס [במדבר כו, נא] אחר מ' שנה [רש"י שם פסוק א], מעט היה שנתוסף עליהן, כמו שבארנו במקומו דבר זה באריכות". ובגו"א

שמות פ"א אות ה [ט.] כתב: "והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה. והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם בזה המספר", וראה להלן בדרשה הערות 1195, 1204. ורבינו גרשום [ערכין לב:] כתב: "הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים מששים רבוא" [הובא למעלה הערה 105]. והואיל ומספר זה נהג בתמידיות בישראל, לכך אין הוא מספר מקרי, כי המקרה לא יתמיד, וכפי שביאר בגבורות ה' פי"ב [תקסו:], ושם הערה 45.

ויש להעיר מכאן על דבריו בתפארת ישראל פכ"ו [ת.], שהביא את מאמרם [שבת פט.] שמדבר סיני נקרא "מדבר פארן" [במדבר י, יב], משום שפרו ורבו עליו, וכתב: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל, כי כאשר יצאו ממצרים מתו הרבה מהם [רש"י שמות יג, יח], ורצה להרבות אותם להקים בניהם תחתם, לא היה ראוי לזה רק המדבר". ותמוה, כיצד נתקיים "להרבות את ישראל" במדבר, הרי כשנכנסו אליו היו ששים רבוא, וכשיצאו ממנו היו ששים רבוא. ובשלמא לרש"י שביאר שם [שבת פט:] "שפרו ורבו - דכל אחד נתעברה אשתו זכר במצות 'שובו לכם לאהליכם' [דברים ה, כז]. ולא ידענא היכא רמיזא", ניחא, דלא איירי ברבוי מבחינה מספרית. אך לפי המהר"ל בתפארת ישראל הכוונה שפרו ורבו מבחינה מספרית במדבר סיני, וזה תמוה איפוה הביטוי לרבוי זה. ושם בהערה 57 נשאלה שאלה זו. וצ"ע.

(110) לא ברור האם כוונתו לביאור מדוע ילדו ששה בכרס אחד, או מדוע מספר שש ראוי לישראל. אך נראה שכוונתו ללידת ששה בכרס אחד, כי בנוגע להתאמת מספר שש לישראל, בגו"א שלפנינו פ"א אות ה [ח:] רק כתב "שמספר שש הוא ראוי לישראל, ודבר זה מבואר באריכות בספר גבורות ה'". לכך בהכרח שכוונתו ללידת ששה בכרס אחד, שאכן דבר זה נתבאר בגו"א שמות פ"א אות ה [ו:], שכתב: "ואם תאמר, למה ילדו ששה בכרס אחד ולא פחות ולא יותר. שאם במקרה, אין ראוי שיהיה ששה תמיד בכל זמן... אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל. וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס האחד. כי מספר שש הוא ראוי לישראל... ובשביל להשלים זה המספר שמיוחדים בו ישראל, כל אחת ואחת היתה יולדת ששה".

(111) שם פי"ב [תקסו:], שכתב: "ויש לתמוה למה ילדו ששה דוקא, לא פחות ולא יותר". ושם בהמשך [תקעא:] כתב: "אמנם עיקר הדבר והפירוש, כי ישראל מסוגלים למספר ששה... ואחר שהכלל של ישראל מסוגל במספר שש מאות אלף, היו הפרט ראוי להוליד שש פרטים. וכאשר היו עם ישראל יוצאים לפעל שש מאות אלף, היה תולדות הפרט

דומה לתולדות הכלל, שהוא שש מאות אלף. כי זהו לפי ערך הכללי; כי כמו שמספר שש מאות [אלף] כללי, כך מספר שש הוא פרטי, שייך לפרטיים". ושם בהמשך [תקעט:] כתב: "כי ישראל שהם עם אחד, יש בו מספר שש מאות אלף, שהאחדות יש בו מספר שש. וכמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף, כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל". ושם פ"ג [קצט.] ופי"ב [תקעג:] האריך טובא לבאר כיצד מספר שש תואם לישראל. **ודע**, שבנתיב התורה פי"א [תע:] כתב טעם נוסף ללידת ששה בכרס אחד: "ומה שהיו יולדות כל אחת ששה בכרס אחד, מספר זה ראוי לבנים כאשר תבין דברי חכמה... והברכה שהיה בבנים היה בשלימות לגמרי מבלי שום חסרון, ולכך היתה יולדת כל אחת ששה בכרס אחד. וזה נתבאר בחבור גבורות השם, עיין שם". וכן כתב בנצח ישראל פל"ב [תרכב.]: "ביאור ענין זה, שראוי לצאת מרות ששה בנים [סנהדרין צג:, והם: דוד, משיח, דניאל, חנניה, מישאל, ועזריה], וזה מורה על הבנים שנמשכו מן הברכה העליונה... ודבר זה יש לך להבין ממה שילדה כל אחת במצרים ששה בכרס אחד, וזה גם כן בשביל שנתברכו במצרים בברכה עליונה בבנים, עד שכל אחת ואחת ילדה ששה בכרס אחד. ויש לך לדעת עוד, כי אות הוי"ו, שמספרו ששה, מורה על זה. שהוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה. כי הזרע הזה נמשך ובא ממקום עליון מאוד. והוא מורה גם כן על זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל, וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל". ושמעתי לבאר שבשני המקומות האלו כוונתו היא לספירת יסוד, שהיא הספירה הששית [פרדס רימונים שער כג פרק ז].

(112) "בעצמם" - בעצם שלהם. ולא מצאתי מקורו לבאר ששם "יתרו" פירושו יתר על עצם ישראל, שהוא שש מאות אלף. וראה להלן הערה 141.

(113) יתרו.

(114) לשונו למעלה [לאחר ציון 65]: "לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית. ולכך אמר המדרש [תנחומא ישן יתרו אות יא, וילקו"ש ח"א רמז רעא] שלא היה ראוי יתרו לקבלה, בשלא נמצאת בו הסבה שגרמה לישראל קבלתה, הוא השתעבדותם במצרים, כאמור". ושוב יש להעיר, מדוע מגביל את דברים אלו [הביאור לשם "יתרו"] לפי מהלכו השני בשליחת יתרו [שלא היה עם ישראל בשעבוד מצרים, לכך מופקע מקבלת התורה,

וכמבואר למעלה (מציון 42 ואילך)]. הרי ניתן לומר כל זה גם לפי מהלכו הראשון בשליחת יתרו [שלא היה עם ישראל בגאולת מצרים, לכך מופקע מקבלת התורה בכפיה, וכמבואר למעלה (מציון 7 ואילך)]; דהואיל והתורה יכולה להנתן רק בכפיה ורק ליוצאי מצרים, ויתרו לא היה מיוצאי מצרים, לכך יתרו היה "דבר יתר עליהם, אשר לא היה בכלל היציאה הגורמת ומסבבת קבלת התורה, שלח את יתרו" [מעין לשונו כאן]. ומדוע כל המשא ומתן הזה נאמר רק לפי מהלכו השני. וראה למעלה הערות 69, 80, שגם שם נשאלה שאלה זו. וצ"ע.

(115) יש לחקור, האם יתרו נשלח מקבלת התורה משום שהוא לא היה בשעבוד מצרים, או משום שמפאת היותו גר הוא נחשב לספחת ותוספת על צורת ישראל. והנפקא מינה תהיה באופן שלו יצוייר שיתרו היה בשעבוד מצרים [כגוי או כגר], האם אז הוא היה ראוי לקבל התורה, או שגם אז היותו גר תעמוד לו לרועץ, ותחייב את שילוחו לארצו. והנה כאן כתב את שני הטעמים יחד, וכלשונו [לאחר ציון 111]: "וזה שנקרא 'יתרו', שהוא יתור על עצם ישראל, שהם שש מאות אלף בעצמם. ומפני זה, כדי שלא לבטל את צורתם בהיות דבר יתר עליהם [טעם הספחת], אשר לא היה בכלל השעבוד הגורם ומסבב קבלת התורה [טעם השעבוד], שלח את יתרו, עד שיהיו ישראל עומדים בעצמם וראויים לתורה". ובפשטות משמע מהמדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 43] שאם יתרו היה בשעבוד מצרים היה יכול להשתתף בקבלת התורה, כי שילוחו לארצו נומק בכך ש"יתרו היה יושב בביתו בבטח ובהשקט". אך לפי זה יש להבין, לאן נעלמה העובדה שהוא הגר הראשון שמתווסף לששים רבוא, ומחמת כן הוא יתר וספחת לישראל, המבטל את צורת ישראל. ואין להשיב שאע"פ שגרים קשים לישראל כספחת, סוף סוף הגרים מתקבלים בישראל, וגירותם חלה. כי לכאורה במעמד הר סיני היתה קפידא גדולה שישראל יהיו בדיוק ששים רבוא. שהרי אמרו חכמים [ב"ר ע, ט, ומכילתא שמות יט, יא] שאם היה חסר ישראלי אחד במתן תורה, התורה לא היתה מתקבלת. והרי "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], וכשם שחסרון של אחד ימנע את קבלת התורה, כך הוספה של אחד תמנע את קבלת התורה. ומדוע אם יתרו היה נמצא בשעבוד מצרים כבר לא היתה מניעה שיקבל את התורה, דמהי העדיפות שיש בהמצאות יתרו על פני חסרונו של ישראלי אחד. ויל"ע בזה.

(116) שמות יח, א, והובא ברש"י [שם].

(117) ולא משום שהוא יתור על עצם ישראל.

(118) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1183]: "המופת המחליט כי התורה היא צורת בני ישראל הוא, כי 'בני ישראל' יעלה מספרו תר"ג, שהוא מכוון מספר המצות שבתורה, זולת עשרת הדברים המתייחסים אל השם יתברך, שהוא הכל, מפני שהם כללים כוללים, אשר כל המצות נכללים בהם כפירש רש"י ז"ל [שמות כד, יב], אבל מצות הפרטיות הם כמספר 'בני ישראל', שהם גם כן פרטיים באישיהם... כל זה יורה כי היא צורת ישראל... ולכן יתרו שהיה יתר ותוספת על ישראל, היה גם כן מייתר פרשה אחת בתורה, כאשר אמרנו למעלה". ושם מאריך בזה טובא. ולשונו כאן "ולכך **הוגבלה** במצות כמנין תרי"ג" מורה שהמצות היו צריכות להיות רבות יותר, אך הוגבלו למספר תרי"ג. וכן בתחילת ספר מעלות התורה [לרבי אברהם אחי הגר"א] כתב: "ושמעתי מאחי הגאון ז"ל שורש הדבר, שבודאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצות רק תרי"ג מצות ולא יותר, שאם כן מבראשית ועד בא אין בהם רק שלש מצות. גם הרבה פרשיות שבתורה שאין בהם שום מצוה, וזהו דבר שאין מתקבל. אלא באמת כל דבור ודבור שבתורה שיצא מפי הגבורה היא מצוה בפני עצמה. והנה באמת המצות רבו ועצמו עד אין מספר, עד מי שיש לו עיון השכלי ולב מבין ויכול להתנהג בכל פרטי ענייניו והנהגותיו מקטן ועד גדול על פי התורה והמצוה, ואז היתה מצוה בכל עת, ובכל רגע, עד אין מספר... ועל זה אמר דוד המלך עליו השלום [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד'. ומה שהוזכר תרי"ג אינו אלא שרשים, אבל הם מתפרשים לענפים הרבה".

(119) מבאר שהתורה היא צורת ישראל בכך שהמספר תרי"ג תואם לישראל [ראה הערה קודמת]. לכך הואיל ויתרו הוא הוספה על אישי ישראל, משתלשל מכך שיתרו הוסיף פרשה בתורה. אך לכאורה היה יותר מתאים אם יתרו היה מוסיף מצוה על תרי"ג המצות [ולא הוספת פרשה], כי הדמיון בין ישראל לתורה מתבטא בתרי"ג מצות. וכשם שיתרו הוא איש המוסיף על ששים רבוא אישי ישראל, כך היה צריך להוסיף מצוה על תרי"ג המצות, ולא הוספת פרשה על פרשיות התורה, ואיך עברנו ממצות לפרשיות. ויל"ע בזה.

(120) "שלכך נקרא 'איש האלקים', שהוא כנוי עצמי לדיין, שכתיב [שמות כב, ח] 'עד האלהים יבוא דבר שניהם'" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 128)], וראה להלן הערות 129, 130.

(121) בתנא דבי אליהו פי"ג אמרו "כשדיבר הקב"ה עם משה אב לחכמים ואב לנביאים". ובמחזור ויטרי [הושענות תיט] איתא "נשיא נשיאים היה משה רבינו, אב לחכמים וראש לנביאים". ואודות התואר "אדון הנביאים", הנה כמה פעמים מצינו שכינה את משה "אדון הנביאים". כגון, בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו:] כתב: "אין ספק כי משה

אדון הנביאים לא היה מסופק בו יתברך". ובגבורות ה' פ"ז [שנא.] כתב: "הנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות" וכן הוא בגו"א דברים פ"ג אות ט [ס:], תפארת ישראל פ"ד [עד:], באר הגולה באר ראשון [ק.], ושם באר החמישי [סז:]. וכן הרמב"ם בספר המצות [מל"ת שסב] כתב: "תורת משה רבינו אדון כל הנביאים". ורבינו בחיי [בהקדמתו לתורה] כתב: "ודבר ידוע כי משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים" [ראה שם הערת הרב שעוועל זצ"ל ציון 30]. וכן המאירי [בהקדמתו לספר הבחירה (ד"ה וכן אמרו), מו"ק יח:, וחבור התשובה מאמר א פ"א, ועוד] קרא למשה "אדון הנביאים". וכן הוא במו"נ [ח"ב פי"ט, וח"ג פי"ח], דרשות הר"ן הדרוש הראשון [ד"ה ועל זה], ספר העקרים מאמר רביעי ס"פ ז, אברבנאל [שמות יח, א-כז (ראה הערה הבאה)], שערי אורה השער החמישי [ד"ה ולפי שהשם], עבודת הקודש [ח"א פ"א, פי"ב, ופכ"א], ועוד. אמנם במדרש הוא נקרא "ראש הנביאים" [תנא דבי אליהו הנ"ל, ופתיחתא לאסת"ר אות י], "רבן של הנביאים" [שמו"ר כא, ד], וכן "אב לכל הנביאים" [דב"ר ג, ט]. וראה בסוף הספר חבור התשובה למאירי [הוצאת אברהם סופר] עמוד 680 [במדור הערות ותיקונים] שעמד על כך שהביטוי הזה אינו נמצא בחז"ל, אך הוא נפוץ מאוד מתקופת הראשונים ואילך. אמנם בנוסח אחר לאבות דרבי נתן פ"א [ד"ה ד"א היו מתונין] איתא "אדון הנביאים". ובביאור תואר זה כתב באור החיים [במדבר יא, כה]: "אין הקב"ה חוזר ונוטל מתנותיו [חולין ס.]... הנבואה נתן למשה למנה, וכל הבא להתנבאות, משה הוא הנותן מהטעם הנזכר, ולזה יקרא 'אדון הנביאים'".

(122) כן העיר האברבנאל [שמות יח, פסוקים א-כז]: "איך משה רבינו עליו השלום... הוצרך יתרו ללמדו לאדון הנביאים וגדול החכמים משה רבינו עליו השלום, עד שנאמר [שמות יח, כד] 'וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר'". ובתורת המנחה [לרבי יעקב סקילי, תלמיד הרשב"א, דרשה כה] כתב: "אין לך אדם שלם בחכמה ובעצה כמשה רבינו, ואפילו הכי הוצרך לעצת יתרו".

(123) פירוש - עד עתה.

(124) "ומי יחוש וידון יותר ממשה המיוחס" [לשונו להלן לאחר ציון 132]. וכן אמרו חכמים [סנהדרין ו:] "אסור לבצוע ["משבאו לדין אסור לדיינים לבצוע" (רש"י שם), וביצוע הוא פשרה (רש"י סנהדרין ו.)], וכל הבוצע הרי זה חוטא, וכל המברך ["המשבח" (רש"י שם)] את הבוצע, הרי זה מנאץ... אלא יקוב הדין את ההר, שנאמר [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר. אבל אהרן, אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו". ובנצח ישראל פנ"ג

[תתלח.] כתב: "משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם. ולפיכך היה כל דבריו של משה במשפט, כמו המלך אשר נאמר עליו [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה להלן הערות 129, 133, ובדרשה הערה 767.

(125) "כי בשביל שפרשה זאת שייכת ליתרו לכך נעלמה מעיני משה, לתלות הזכות במי שראוי מיוחד אליו יתור ותוספת הזה, שאין למשה להכנס במה שראוי ליתרו בפרט, ולא לזולתו" [לשונו להלן לאחר ציון 143].

(126) כן העיר האברבנאל [שמות יח, פסוקים א-כז]: "השאלה החמישית, בעצת יתרו למשה במנוי השופטים. כי הנה דברי יתרו היו טובים ונכוחים, אבל קל שבקלים יבין וידע שהיתה עצה נבערה לעמוד אדם אחד מן הבקר עד הערב לשפוט, כי בזה נבול יבול וילאה השופט והנשפטים. ואיך משה רבינו עליו השלום וכל זקני ישראל, לא נתנו לב לזה לדעת שאם ימנה שופטים על העם שיקל מעליו. ומי לא ידע בכל אלה". ובספר מעשי השם [חלק מעשי התורה ר"פ ה] כתב: "השאלות רבו למעלה בעצת יתרו שאמר למשה לכה איעצך... ספק ראשון, כי העצה הזאת אינה עצה עמוקה עד שהיתה נעלמת ממשה אדוננו. ומי שאמר שמשה אדוננו לא היה יודע במדיניות לא דיבר נכונה, שהדיוט שבהדיוטות כאשר יראה שהמשא יכבד עליו יבקש לו עוזרים להקל מעליו, ואפילו היה מאנשי הכפר שמעולם לא ראו מדיניות, וכל שכן שמשה נתגדל בבית בתיה בת פרעה תוך טכסיסי מלוכה, ובפרט שאמרו רז"ל [ילקו"ש ח"א רמז קסח] שהיה כמה שנים מלך בכוש טרם שרות עליו רוח נבואיי. ואם כן יפלא מאד, שהיאך יתכן שיאמר על העצה ההיא [שמות יח, כד] 'וישמע משה לקול חותנו', כאילו נעלמה ממנו העצה העמוקה ההיא".

(127) על פי הפסוק [שופטים ה, כט] "חכמות שרותיה תענינה אף היא תשיב אמריה לה", ופירושו שהדעת השואלת היא עצמה תשיב לשאלתה.

(128) פסוק זה נאמר על משה, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ה מי"ח] "משה זכה וזיכה את הרבים, זכות הרבים תלוי בו, שנאמר 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". ועוד אמרו [סוטה יג:] "מלמד שהיה משה מוטל בכנפי שכינה, ומלאכי השרת אומרים 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'".

(129) כי שם "אלקים" מורה על הדין [ב"ר לג, ג]. ובגבורות ה' פכ"ח [תעג.] כתב: "נתן משה לאלקים, דכתיב [שמות ד, טז] 'והוא יהיה לך לפה ואתה תהיה [לו] לאלהים', ו'אלהים' הוא מדת הדין". ושם פל"ו [תרעד.] כתב: "נקרא משה 'איש האלקים', וזהו מדת

הדין". ובגו"א שמות פכ"ט אות ב [שנט:] כתב: "היה משה לוי, נקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח:] כתב: "היה רבי אליעזר איש אלקים, שהוא מזרע משה איש האלקים... לכך מדתו מדת הדין". וצרף לכאן שרבי אליעזר אמר [יבמות צב.] "יקוב הדין את ההר", כפי שמשה אמר [סנהדרין ו:] "יקוב הדין את ההר". ובח"א למכות כד. [ד, ט.] כתב: "כי מצד שמשה היה איש אלקים [דברים לג, א], וכל הנהגתו בדין ובמדת היושר והאמת, ואין כאן שום חסד כלל. ולכך גזר משה רבינו ע"ה במדת הדין והאמת על ישראל... מדת משה, שהיה איש האלקים, מדבר בכח דין". **ובכמה מקומות** ביאר שהתואר "איש האלקים" של משה מורה שהוא נבדל מהחומריות. כגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 626] כתב: "וכן מה שנתנה [התורה] על יד תלמיד [שבת פח.], יורה על שלא היה משה גשמי כשאר בני אדם, רק 'איש אלקים' היה". ובגבורות ה' פכ"ב [רפח.] כתב: "מפני כי משה שהיה איש אלקים, ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר. שכבר אמרנו כי הדברים האלקיים שייך להם המדבר ביותר... שכל ענין אלקי, יותר ראוי במדבר. ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו הנהגת הישוב. אבל משה 'איש אלקים', שייך לו המדבר בפרט... כאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש האלקים'". ושם פמ"ז [תפב.] כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא 'איש האלקים'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פח.], ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לז.] כתב: "כי משה רבינו עליו השלום היה 'איש האלקים', עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "'אלקים', שהוא נבדל לגמרי". וראה להלן בדרשה הערה 627. **והקשר בין** שני הדגשים אלו [דין ונבדל] מבואר בדר"ח פ"ד מ"ח [קסה.], שכתב: "יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים', ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' במעשה בראשית [בראשית פרק א], כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו... ובמה שהוא נבדל מזולתו הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון

[נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו". ובדרשת שבת הגדול [תעד.] כתב: "ידוע איך הקשור והחבור מבטל הדין, כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו, כי הקרוב הוא כמו גופו". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "מה שהוא [הקב"ה] דן את הנמצאים... אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור... כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רוצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם, ובמה שהוא נבדל מן העולם הוא פועל בעולם, כי הדברים אשר יתחברו ושוים ביחד, אינם פועלים זה בזה. אבל השם יתברך הוא אש, ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש". וכן בח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "בשביל שהוא יתברך אש אוכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש... מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". אם כן שני ההדגשים בתואר "איש האלקים" [דין ונבדל] נמצאים גם באש; האש היא דין, והיא נבדלת מהכל.

(130) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ח [קסב:]: "כי הדיין נקרא 'אלהים', וכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים'". ונאמר [שמות כא, ו] "והגישו אדניו אל האלהים וגו'", ופירש רש"י [שם] "אל האלהים - לבית דין, צריך שימלך במוכריו שמכרוהו לו". וכן [שמות כב, ח] "על כל דבר פשע וגו' עד האלהים יבוא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו", ופירש רש"י [שם] "עד האלהים יבוא דבר שניהם - עד הדיינין יבוא דבר שניהם". וכן [שמות כב, כז] "אלהים לא תקלל", ופירש רש"י [שם] "הרי זו אזהרה לברכת השם ואזהרה לקללת דיין". וכן כתב רש"י [שמות כ, א] "וידבר אלקים - אין אלהים אלא דיין, וכן הוא אומר [שמות כב, כז] 'אלהים לא תקלל' ותרגומו 'דיינא'". וכן רש"י [ש"א ב, כה] "אלהים - דיין". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כבר אמרנו כי נקרא שם 'אלהים' על הדיין, כמו שנקרא אל השם יתברך שם 'אלקים'. וכבר התבאר הטעם כי המשפט הוא לאלקים, וכאשר הדיין יש בידו המשפט שהוא לאלקים, ראוי שיהיה נקרא 'אלהים'". וכן כתב בקיצור בגו"א במדבר פט"ו אות לג [רלז.]. ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". וכן נאמר [מ"א ג, כח] "וישמעו כל ישראל את המשפט

אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט". ואמרו חכמים [סנהדרין ז:] "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלהים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלהים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלהים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'".

(131) פירוש - משה רבינו חשב לתומו. אך הלשון "חשב בדמיונו" צריכה ביאור, כי הדמיון הוא המדריגה הנמוכה ביותר של השכל, ועומד כנגד החכמה והשכל, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [קה:]: "קודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל" [הובא להלן בדרשה הערה 1756]. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי". ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה וכו'". הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה, וכיצד ניתן לומר על משה רבינו "חשב בדמיונו". ואולי הואיל והקב"ה הסכים עם יתרו, וכמו שיתרו אמר בעצמו [רש"י שמות יח, כג] "וצוך אלקים ויכלת עמוד - המלך בגבורה, אם יצוה אותך לעשות כך, תוכל עמוד. ואם יעכב על ידך, לא תוכל לעמוד" [הובא להלן הערה 142]. לכך המחשבה הראשונה של משה [שרק הוא יהיה הדיין] התבררה כלא מכוונת לרצונו יתברך.

(132) אודות שאין לנטות כלל מקו הדין, כן כתב בהקדמה לנתיבות עולם [ה.]: "וכן אמר במקום אחר [משלי ח, כ] 'באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט'. קרא הצדקה 'אורח', כי האורח הוא רחב, כי אף אם יטה מעט, אינו סר בשביל זה מן האורח. אבל המשפט, כאשר הוא נוטה אפילו מעט מן המשפט, הוא קלקול המשפט והדין, כי הדין והמשפט אין לו לצאת ממנו כלל. ולכך נקרא 'נתיבה', שהנתיבה הוא קצר, ובדבר מה שהוא יצא ממנו נקרא שסר מן הנתיבה". ובגבורות ה' פס"ט [שעו.] כתב: "הדין הוא כמו נקודה אחת, שאין לו נטייה כלל. וכך הדין אין לו נטייה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל". ובנתיב הדין פ"א [א, קפז.] כתב: "שלא יצא הדין מן הסדר הראוי, ובדבר

מועט יוצא הדין מן הסדר... כי לכך הוא דין ומשפט שהוא כראוי, וכל יציאה הוא קלקול אל הדין". ושם פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה, כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין".

(133) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 123] "אשר בשכבר לא היה כי אם משה בלבדו, שאליו מיוחס המשפט בעצם", וראה הערה 124. הרי כוונתו בתיבת "המיוחס", שהמשפט מיוחס אליו בעצם.

(134) יש להבין כיצד אומר על משה רבינו ג' תיבות שנאמרו על הקב"ה, שנאמר [דברים ד, לה] "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו". אמנם גם המאירי [אבות פ"א מ"א (סד"ה ואולי יקשה)] כתב כן לגבי משה, וכלשונו: "לא שהיה שלמה במדרגת משה, חלילה, אין עוד מלבדו". ואפשר לבאר זאת לפי מה שכתב הרמב"ן [דברים א, יז]: "טעם 'כי המשפט לאלקים הוא' [שם], כטעם 'כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט' [דהי"ב יט, ו], לומר כי לאלקים לעשות משפט בין יצוריו, כי על כן בראם להיות ביניהם יושר וצדק, ולהציל גזול מיד עושקו, ונתן אתכם [הדיינים] במקומו". ובפחד יצחק [יום הכפורים מאמר לו] כתב: "אמרו חכמים במדרש ריש פרשת שופטים [דב"ר ה, ה] 'בזמן שיש דין למטה, אין דין למעלה'... מעשה המשפט, שבן אדם ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אינו מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכחות כולם, בידו לשפוט את האדם, כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא', ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו... וכל עצמו של מציאות השופט אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של בעל המשפט השופט כל הארץ... המצוה לשפוט איננה רק הטלת חובה על השופט, אלא שהוא בעיקרה מינוי שליחות, והעמדת השופט במקומו של השופט כל הארץ... הפעולה שהשליח עושה נידונית כאילו עשאה המשלח... וממילא, כשיש דין למטה, אין דין למעלה. דהרי הדין של מטה הוא קיום השליחות של דין למעלה. ונמצא, דכבר נתקיים דין של מעלה". ובגבורות ה' פס"ו [רמו:] כתב: "אין חילוק בין דין שמים ובין דין בית דין של מטה, הכל הוא הדין". הרי שמשה רבינו בעשותו משפט נחשב לשליחו המובהק של הקב"ה, וכאילו הקב"ה עשאו. לכך כשם ש"אין עוד מלבדו" נאמר על הקב"ה, כך הוא יאמר על שליחו המובהק של הקב"ה, כי שלוחו כמותו. ואף על פי שאמרו במשנה [אבות פ"ד מ"ח] "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", מ"מ סברתו של משה היתה שהוא הכי קרוב ל"דן יחידי" של האחד.

ובלא"ה לא קשה, כי משה רבינו הוא יחיד מומחה, הרשאי לדון יחידי [סנהדרין ה.], וכמבואר טעמו בדר"ח שם [קע.].

(135) כן כתב ביטוי זה בתפארת ישראל פ"ג [נט.]: "לפיכך שמו [של אדם] שנקרא בשם 'אדמה', נאה לו, והוא נאה לשמו". והוא ביטוי שגור בפי הכל. ואולי הוא על פי הנאמר [ש"א כה, כה] "כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו". וכן אמרו חכמים [ברכות לט:] "אמר ליה, מה שמך. אמר ליה, שלמן. אמר ליה, שלום אתה, ושלמה משנתך, ששמת שלום בין התלמידים". ובתפילת ימים נוראים אומרים "ואין לפרש עלום שמך, שמך נאה לך, ואתה נאה לשמך". ואודות ששם מורה על מהות, ראה להלן בדרשה הערה 29.

(136) כמו שיתרו אמר למשה [שמות יח, יח] "נבול תבול גם אתה גם העם הזה אשר עמך כי כבד ממך הדבר לא תוכל עשהו לבדך".

(137) הולך לבאר שאצל הקב"ה, כאשר מדת הדין המובהקת לא היתה יכולה להנהיג את העולם, הקב"ה שיתף והוסיף את מדת הרחמים. וכך גם יתרו, כאשר ראה שמדת הדין המובהקת [שמשה רבינו לבדו ישפוט את העם] אינה יכולה להתקיים, הוסיף מינוי דיינים. ועולה מדבריו שעצת יתרו [למנות דיינים] היא קיום של "והלכת בדרכיו" [ראה רש"י דברים יא, כב]. ואף על פי שהשריש בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] שאין מצוה להדמות להקב"ה במדת הדין והמשפט, מ"מ כאן לא איירי בדמיון במדת הדין, אלא בעצה הממתקת מדת הדין, ומקהה את בטויה המובהק.

(138) רש"י בראשית א, א "ברא אלקים - ולא אמר 'ברא ה'', שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". אך בגו"א שם אות טו [יא.] חלק על דברי רש"י, וביאר שכוונת המדרש [ב"ר יב, טו] שבריאת העולם היתה בדין, וקיומו ברחמים, אך לא שבתחילה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, ומחשבה זו היתה רק הווה אמינא, אך לא נתקיימה לבסוף [וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' (כד.), וח"א לב"מ פח. (ג, נב.)]. ומכל מקום כאן הולך בעקבות דברי רש"י. ומה שכתב "**ויתר** ושיתף מדת הרחמים עמו", אין כוונתו לויתור כמו "כל האומר הקב"ה ותרן ["לעבור על כל פשעם" (רש"י שם)] הוא יותרו חייו" [ב"ק נ.], דמדוע ינקוט בלשון שחז"ל שללו. אלא כוונתו ב"ויתר" היא ליתור ותוספת, שהקב"ה הוסיף להנהגת הדין את הנהגת הרחמים. וזו הנקודה שמדגיש כאן, שכשם שהקב"ה הוסיף על הנהגת הדין, כך יתרו הוסיף על הדיינים, וכמו שמבאר והולך.

(139) הולך להורות על דמיון נוסף בין ענייני דיינים למעשה בראשית, ולחזק את דבריו שכשם שבמעשה בראשית הקב"ה הוסיף מדת רחמים למדת הדין, כך יתרו הוסיף דיינים למשה רבינו. והמקור לביטוי "וכבר שמענו גם ראינו" הוא כנראה על פי הפסוק [תהלים מח, ט] "כאשר שמענו כן ראינו בעיר ה' צבאות".

(140) לשון המאמר במילואו [שבת י.] "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. כתיב הכא [שמות יח, יג] 'ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב', וכתיב התם [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'". ובגו"א שמות פי"ח אות לב [לה:] כתב: "נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי כאשר ברא הקב"ה את העולם בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל הכתוב [בראשית פרק א] 'ויאמר אלקים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים. ולכך היושב שעה אחת בדין הוא נעשה שותף להקב"ה, שהרי הוא מתחבר במדה שנבראו בה מעשה בראשית, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. ולכך הרמז הוא במה שכתוב 'מן הבוקר עד הערב', כי המדה הזאת כוללת הערב והבוקר שניהם ביחד, והבן הדברים האלו מאוד". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכה.] כתב: "וזה אמרם 'כל דיין שדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית'... כי מעשה בראשית ג"כ היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו. לכך הדיין כאשר גוזר גזירותיו ומשפטיו מתחבר למדה זאת שגזר השם יתברך על הנבראים, [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'". וקודם לכן [תיב:] ביאר הסבר אחר. וכדבריו בגו"א וכהסברו השני בדר"ח כתב גם בנתיב הדין פ"א [א, קפו:].

(141) נראה לפי זה שאפשר לבאר שהשם "יתרו" מתפרש יתר על אות וי"ו, ואות וי"ו מורה על היושר והדין, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ב [תרכב:]: "כי אות וי"ו... הוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה... וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל". ובנתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:] כתב: "ששה דברים הדין עליהם תחלה [שבת לא.], כי הדין הוא אם לא יצא מקו הישר... ואלו ששה הם הישר כנגד הוי"ו, שהוא קו הישר, ועליהם הדין תחלה לכך הם ששה כנגד הוי"ו שהוא קו ישר". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט.] כתב: "כי השדה הוא שוה וישר, ודבר זה מתייחס אל מדת הדין, שהוא ישר". נמצא שכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 105] ששם "יתרו" מתפרש יתר על ישראל שהם שש מאות אלף, כך נבאר כאן ששמו מתפרש יתר על עיקר הדין, שעליו מורה אות וי"ו.

(142) לשון רש"י [שם]: "וצוך אלקים ויכלת עמוד - המלך בגבורה, אם יצוה אותך לעשות כך, תוכל עמוד. ואם יעכב על ידך, לא תוכל לעמוד" [ראה למעלה הערה 131]. ומעיר,

מדוע יתרו תלה את עצתו בהסכמת הקב"ה, ולא סמך על סברת עצמו שראוי להוסיף דיינים. והרי משה עשה שלשה דברים מדעתו, ורק לאחר מכן הסכים הקב"ה עמו [שבת פז.], ולא תלה מעשיו בהסכמת הקב"ה.

(143) פירוש - יתרו הוצרך לתלות עצתו בהסכמת הקב"ה, כי מהותה של עצת יתרו היא להתלבש במדת יוצרו, וכמו שביאר. נמצא שכאילו יתרו אמר שכך רוצה הקב"ה. לכך ברי הוא שיש לברר אם אכן כך הוא רצונו יתברך.

(144) מגיע עכשו לסיום תשובתו על שאלתו מלמעלה [לאחר ציון 120]: "משה שהיה אב לחכמים ואדון כל הנביאים, איך יקבל עצה זו מיתרו על דבר הדיינים". ועד כה ביאר מדוע יתרו בפרט מיוחד לתוספת דיינים, לעומת משה רבינו. ומעתה יבאר מדוע נעלמה עצה זו מעיני משה.

(145) לשון הספרי שלפנינו "'יתרו' על שם שיתר פרשה אחת בתורה... והלא אף בידי משה היו מסיני, שנאמר [שמות יח, כג] 'אם את הדבר הזה תעשה'. ולמה נתעלם מעיני משה, לתלות זכות בזכאי, כדי שיתלה הדבר ביתרו". ובגו"א דברים פ"א אות כז [טו:] כתב: "ואם תאמר, דכאן משמע [רש"י דברים א, יב] דמפי הגבורה נצטווה בדיינין, ובפרשת יתרו משמע דאילו לא אמר יתרו לבחור דיינים כדי להקל מעליו, לא היה משה ממנה אותם. ואין זה קשיא, שכן אמרו ראויה היתה פרשת דיינים להאמר על ידי משה, אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי".

(146) לכאורה לפי זה התליה ביתרו אינה נובעת מזכותו, אלא ממהותו, שהוא היה הגר הראשון שניתוסף על ישראל. ולפי זה במקום לומר "לתלות זכות בזכאי", היה צריך לומר "לתלות הדבר במסוגל לדבר". ואף שיש להשיב שיש בזה זכות ליתרו, מ"מ לא זו הנקודה העיקרית כאן, אלא שיתרו בפרט מיוחד ומסוגל להוסיף. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ח, ז] "וישלח את העורב ויצא יצוא ושוב עד יבושת המים מעל הארץ", ופירש רש"י [שם] "מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים בימי אליהו, שנאמר [מ"א יז, ו] 'והעורבים מביאים לו לחם ובשר'". ובגו"א שם אות טז [קסה.] "וקשה על מדרש זה [ב"ר לג, ה], למה לא היה מוכן העורב לשליחות נח, והיה מוכן לשליחות אחרת בעצירת הגשמים. ויראה לי, שהעורב הזה הוא אכזרי, כמו שדרשו רז"ל [עירובין כב.] 'שחורות כעורב' [שיה"ש ה, יא], אין התורה מתקיימת אלא במי שעושה עצמו אכזרי על בניו כעורב הזה, והכתוב אומר [תהלים קמז, ט] 'נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו', אם כן אכזרי הוא. ומפני שרצה נח לשלוח העורב לדבר טוב, להגיד לו כי קלו המים, והוא ישוב הארץ, ואין העורב מוכן לשליחות טוב כזה לבשר טובה בעולם, ולא

היה מוכן אלא לשליחות אחרת לפרנס את אליהו, שהיה אליהו מביא פורענות לעולם והוא הרעב, ואל זה היה מוכן, לפי שהוא אכזרי גם כן. ואילו לא היה לאליהו מי שיפרנס אותו, לא היה מביא הרעב לעולם, ואלו העורבים היו עושין שליחותו של מקום כדי שיהיה רעב בעולם. ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא'". וכן כתב בקיצור בח"א לב"ב ח. [ג, נט.]. וברי הוא שאין היונה והערוב בגדר זכאים וחייבים, אלא שהיונה מוכנה מצד טבעה לשליחות טובה, והעורב מוכן מצד טבעו לשליחות רעה, ומצד "הכנה" נגעו בה, ולא מצד "זכות" נגעו בה. ולכאורה הוא הדין לדידן; הצעת יתרו נבעה מהכנתו ליתר ולהוסיף דיינים, ולא מזכותו. ויל"ע בזה.

(147) משפט זה הוא הקדמה למאמר שמיד יביא אודות [חולין ו:] "מקום הניחו להתגדר בו". ודרכו של המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו [כמבואר בגבורות ה' פ"ח הערה 213, שם פמ"ד הערה 50, שם פע"ב הערה 69, נתיב התורה פ"ד הערה 24 (וש"נ), ודרשת שבת הגדול הערה 223]. וראה להלן בדרשה הערות 264, 601, 720, 1375.

פרק ג

(148) "ולא עישר" [רש"י שם].

(149) "על פי עדות זו" [רש"י שם].

(150) "את בית שאן כולה - לאכול ירק שלה ופירות האילן בטבלן, קס"ד קסבר רבי מאיר לאו מארץ ישראל היא, ומעשר דגן בחוצה לארץ הוא נוהג מדרבנן הואיל ובארץ דאורייתא, אבל מעשר ירק, דבארץ גופיה דרבנן, לא גזור מידי בחוצה לארץ" [רש"י שם].

(151) טבל.

(152) פירוש - רבי ענה לאחיו ובית אביו על פי מה שנאמר על חזקיה מלך יהודה, שעשה דברים שלא כאבותיו.

(153) "כשיבאו בנינו אחרינו, אם לא ימצאו מה לתקן, במה יגדל שמם" [רש"י שם ז.].

(154) "להתגדר - להתגדל" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 164 שמשמע שהמהר"ל מבארו מלשון גדר וגבול.

(155) "מכאן - שראינו שקבל רבי עדות זו ולמד הימנה, אע"פ שדבר תימה הוא, שהרי מעולם היו נוהגין בו איסור, למדנו שאין מזיחין תלמיד חכם האומר דבר הלכה חידוש לאמר 'לא שמעת'. 'אין מזיחין' אין מבדילין אותו משמועתו לאמר חזור בך" [רש"י שם].

(156) "מזניחין - משקצים את דבריו" [רש"י שם].

(157) "מזחיחין - לומר גאותך גרמה לך שלא הטית אוזן לשמוע דבר כהלכתו מפי רבך. לישנא אחרינא, מגביהין ומסלקין אותו מדבריו" [רש"י שם].
(158) "זחוחי - לשון גבוהי הלב, שלא דקדק מפי רבו כל צרכו, וסמכו על לבם" [רש"י שם].
(159) פירוש - המקום נותן גבולות למי שעומד בו, וגבולות אלו מונעים מאחרים להכנס לרשותו. ואודות שמקום מיוחד מורה שאין לאחר להכנס לשם, הנה אמרו חכמים [פסחים מט.] "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, לסוף מחריב את ביתו... ומחלוקות רבות באות עליו". ובנתיב התורה פ"ג [קנג.] כתב: "ומחלוקת רבות באות עליו, דבר זה מפני כי כאשר יוסר ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו [יומא לח:], רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי כל אחד מתנגד אליו, הפך כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכמו שבארנו במקומו. רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות". וראה להלן בדרשה הערה 307. **דוגמה נוספת**: אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם, הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור". **דוגמה נוספת**: נאמר [אסתר ד, יד] "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו'". ובאור חדש שם [תתיז.] כתב: "מה שאמר 'ממקום אחר', רצה לומר כי הקב"ה נקרא 'מקום' [ב"ר סח, ט], מפני שהוא יתברך מקיים הכל. ומפני כך נקרא גם כן המקום, שהוא מקום אל העומד בו, בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו... ולכך אמר כי יבא ריוח והצלה ליהודים 'ממקום אחר', ובזה המקום לא יהיה כח אל הצר הצורר, הוא המן הרשע, כי הוא יתברך נותן קיום אל הכל, ולא אל הרשע, וממקום זה יבוא הצלה לנו. ומה שאמר 'ממקום אחר', כלומר כי הוא יתברך שנקרא 'מקום', אינו מקום לזרע עמלק. ולכך כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה הוא זרע עמלק, מצר לנו, שכך עשיו ויעקב אינם יכולים לעמוד ביחד. אבל 'ריוח והצלה', שיהיה לנו ריוח ממנו כאשר אין

לנו שיתוף עמו, וזהו 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". הרי שעמלק מיצר לישראל כאשר אין ישראל במקומם, אך כאשר ישראל עומדים במקומם, יש להם ריוח והצלה מעמלק. וראה הערה הבאה.

(160) עוד אודות שהמקום שומר ומקיים את העומד בו, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ג מ"ד [קלה.] כתב: "יש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". ושם פכ"ד [תקח:] כתב: "כל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו". וכן הוא שם פ"ה [א, פח.], ושם פי"ז [א, קכח:]. ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כל הדברים יש להם קיום במקומם... והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו כאילו בטל קיומו". ובדרשה לשבת תשובה [עד.] כתב: "הטינוף מבטל את המקום אשר הוא שם, עד שאינו נחשב מקום לכל דבר שבקדושה. ולכך צוה השם יתברך שיצא מי שרוצה לעשות צרכיו חוץ למחנה, וכדכתיב [דברים כג, טו] 'והיה מחניך קדוש'. ומזה תדע כי הטינוף המיאוס הוא מבטל מעלת המקום אשר האדם שם, ואז מסולק מאתו השמירה מן העליונים, אשר הם שומרים את האדם". וראה להלן בדרשה הערה 306.

(161) פירוש - "ואשריהם" מורה שאיירי באשירה השייכת לעובדיה, והיא שלהם. ובקרית ספר הלכות ע"ז [פ"ח ה"א] כתב שלמדים כן מפסוק אחר, וכלשונו: "הא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מדאוריתא היא, מדכתיב [דברים ז, כה] 'פסילי אלהיהם', משמע שהם שלהם, וכל קראי משתעי בעבודה זרה".

(162) מקורו מגמרא ערוכה [ע"ז מד.], שאמרו "נאמר [מ"ב יח, ד] 'וכתת נחש נחשת אשר עשה משה'... הרי הוא אומר [במדבר כא, ח] 'ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף',

'לך' משלך, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. והתם בדין הוא דכתותי לא הוה צריך, אלא כיון דחזא דקא טעו ישראל בתריה, עמד וכיתתו". ובח"א לחולין ו: [ד, צא:] כתב: "מקום הניחו לו אבותיו וכו'. אין הפירוש כלל שבשביל זה לא היו מבערים אותו אסא ויהושפט כדי שימצאו דבר להתגדר, דחס ושלום, וכי יניחו כדי שיהיה לבניהם כדי להתגדר בו. רק שלא היה להם סייעתא דשמיא שיעלה על לבם דבר זה, כי היו סבורים כיון דמתחלה לא נעשה לעבודה זרה, אף על גב שהיו מזבחים לו, אין צריך לבטל אותן. וכי אם ישתחוה אחד לאיזה בית, וכי יתחייבו לבערו, כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. מכל מקום מחויב להסיר המכשול שלא יהיו נכשלים בו רבים, וזה 'מקום הניחו לו אבותיו וכו'', שלא היה סייעתא דשמיא להם".

(163) כמו שאמרו חכמים [סנהדרין צד.] "'חזקיה', שחיזק את ישראל לאביהם שבשמים". ובאור חדש פ"א [רנה.] כתב: "'הוא יחזקיה' [דהי"ב לב, יב], מפני שהוא דרש את ה', כי הראשונים לא החזיקו בתורת השם, והוא היה מחזיק התורה אחר שהיו מבטלים התורה והמצות, ולכך נקרא 'יחזקיה', שהיה מחזיק בתורת השם".

(164) נראה שמפרש תיבת "להתגדר" מלשון גדר וגבול, שהניחו לו מקום עם גדרות וגבולות, המונעים מאחרים להכנס. אמנם רש"י [חולין ז.] כתב: "להתגדר - להתגדל" [הובא למעלה הערה 154].

(165) מה שכתב "הנה **גם** בזה סרה קושית התוספות", בנוסף לדבריו למעלה [לאחר ציון 24] שיישב קושיא אחרת של תוספות [שבת פח., שהקשו מה הצורך בכפית ההר, הרי ישראל כבר הקדימו "נעשה" ל"נשמע"].

(166) פירוש - בגמרא [שבת נו:] אמרו "רבי יוסי אומר, [מ"ב כג, יג] 'ואת הבמות אשר על פני ירושלים אשר מימין להר המשחה אשר בנה שלמה מלך ישראל לעשתרות שקוץ צדונים וגו'', אפשר בא אסא ולא ביערם, יהושפט ולא ביערם, עד שבא יאשיה וביערם, והלא כל עבודה זרה שבארץ ישראל אסא ויהושפט ביערום". ושם הגמרא לא השיבה ש"מקום הניחו בו ליאשיה", כפי שהשיבה אצל חזקיה [חולין ז.], "ואמאי לא משני דמקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו, כדמשני הכא" [לשון תוספות חולין שם].

(167) לשון תוספות [חולין ז.]: "ויש לומר, דבשלמא הכא גבי נחש הנחושת, לפי שנעשה על פי הדבור, טעו בו הראשונים והיו סבורים שהיה אסור לבערו. אלא התם במה היו טועין שלא לבער אותן הבמות". וכן תוספות [שבת נו:] כתבו: "לא שייך למימר הכא 'מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו' כדאמר בפרק קמא דחולין גבי נחש נחשת שביער

חזקיה, דהתם לא ביערוהו אבותיו שהיו יראים לבערו, לפי שעשאו משה על פי הדבור. אבל הכא, למה היו מניחים מלבערם".

(168) לשון הגמרא [שבת נו:] "אלא מקיש ראשונים לאחרונים; מה אחרונים לא עשו, ותלה בהן לשבח, אף ראשונים לא עשו, ותלה בהן לגנאי", ופירש רש"י [שם] "מקיש ראשונים - מקיש את בנינו של שלמה [הבמות] לביעורו של יאשיהו; מה יאשיהו לא עשה בעור זה, ותלו בו מן השמים לשבח, הואיל וביער השאר שנעשה משמת יהושפט. אף שלמה לא עשה בנין זה, ותלו בו לגנות, מתוך שלא מיחה בנשיו".

(169) עד שתבוא לתמוה על הדורות הראשונים מדוע הם לא כיתתו הנחש של משה.

(170) כן כתב בח"א לחולין ו: [ד, צא:]: "והשתא יתורץ מה שהקשו התוספת מפרק במה בהמה, דדרשינן 'מקיש ראשונים לאחרונים', ולא משני 'מקום הניחו לו וכו''. דהתם אין שייך 'מקום הניחו לו', כיון דעברו בזה איסור מפורסם וידוע, שהרי הבמות נעשו מתחלה לע"ז, ולא ביערום. אבל נחש הנחשת היו סבורים שאינה חייבת בביעור, מטעם שאמרנו". ושם מוסיף תירוץ שני, וכלשונו: "וגם משום שהקב"ה נתן אותה שיתרפאו בה הנשוכים [במדבר כא, ט], ואילו ביערו אותו, היו מבטלים נס הקב"ה, כי גם בכל הדורות כל אשר ישך היה מביט אל נחש הנחשת וחי. ודבר זה שייך בו שפיר 'מקום הניחו לו אבותיו כו''".

(171) שלכאורה גם כן תתמה מדוע הדורות שלפניו אסרו את בית שאן, אם הדין הוא שיש להתירו. אך התחלת תמיה זו צריכה ביאור, שהרי רבי התיר והקל לעומת הדורות שלפניו, ומה שייך לומר [אפילו כהוה אמינא] שהדורות שלפניו נהגו שלא כדין במה שאסרו את בית שאן, הרי ודאי שאין בהנהגת חומרא סרך של עשיה שלא כדין. ובשלמא לגבי הבמות של שלמה, ניחא, שאי אפשר לומר שהדורות הראשונים הקילו ולא היו שורפים את הבמות שבנה שלמה, כי הדין מחייב לשורפם, ולא יתכן שהדורות הראשונים הקילו נגד הדין. אך מה שייך לומר כן בציור שהדורות הראשונים החמירו. לכך נראה שכוונתו להיפך [לא על דורות ראשונים, אלא על רבי], דאיך אפשר לומר שההיתר של רבי בבית שאן הוא משום שנעלם הדבר מהדורות הראשונים כדי שיניחו מקום לרבי להתגדר בו, הרי הדורות הראשונים חלקו על היתרו של רבי, ולא שהיתרו נעלם מעיניהם. ועל כך מיישב שהנהגת הדורות הראשונים [לאסור את בית שאן] לא היתה מחמת הדין, אלא שנעלם מעיניהם היתרו של רבי, וממילא אסרוהו, והעלמה זאת היתה כדי להניח מקום לרבי להתיר את בית שאן.

(172) מה שהדורות הראשונים אסרו את בית שאן.

(173) אלא בית שאן הוזכר בקרא בהקשר לדברים אחרים [יהושע יז, יא (נחלת מנשה), שופטים א, כז (נחלת מנשה), מ"א ד, יב (נחלת הנצבים), דהי"א ז, כט (נחלת מנשה)].
(174) פירוש - מה שהראשונים אסרו את בית שאן לא היה מחמת הדין, אלא שנעלם מעיניהם היתרו של רבי, והעלמה זו היתה כדי להניח מקום לרבי להתגדר בו. וכן כתב המהרש"א [חולין ז.] "אם עשו כן אסא ויהושפט בכוונה... קשה שיניח את ישראל לעבוד ע"ז משום בנו שיתגדל שמו. ואפשר דרצה לומר שלא בכוונה עשו, דהיינו שלא הרגישו בדבר, כדי שיתגדל בם בנו. וענין מעשה דבית שאן נמי בכה"ג הוה, שלא הרגישו אבותיו בו".
(175) מקשה, דבשלמא אצל חזקיה [ששרף הבמות של שלמה] ורבי [שהתיר את בית שאן], מוכח שמקום הניחו להם להתגדר בו, כי אם לא כן יפלא מדוע נעלם מעיני הדורות הראשונים מה שהם חידשו. אך מנין לומר על כל תלמיד חכם האומר דבר חידוש שיש לקבלו, הרי אין אצלו הוכחה שמקום הניחו לו, כי מן הנמנע לתמוה על כל דבר חידוש, שהיה לראשונים לאומרו לפניו, וכמו שמבאר והולך.
(176) פירוש - שלא סילקו את העבירה [נחש של משה] מהעולם, אלא השאירוהו על כנו.
(177) פירוש - הגמרא [חולין ו:] תמהה על מה שחזקיה כתת את הנחש של משה "אפשר בא אסא ולא בערו, בא יהושפט ולא בערו, והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום", ותמיה זו באה לערער על פועלו של חזקיה, ששמא נהג שלא כשורה בכתתו נחשו של משה, שאם חזקיה נהג כשורה, רועמת הטענה כיצד הדורות שלפניו ["חסידים ואנשי מעשה"] לא הקדימוהו.
(178) פירוש - ניתן ללמוד מחזקיה ורבי לכל תלמיד חכם האומר דבר חידוש שאין מזיחין אותו, אע"פ שאצל חזקיה ורבי יש ראיה שמקום הניחו להם, לעומת כל תלמיד חכם שאין ראיה זו. והביאור הוא, כי על חזקיה ורבי היתה תמיה גדולה [כיצד הדורות שלפניהם לא עשו כמוהם], וכדי ליישב תמיה גדולה זו הוכרחנו להשיב "מקום הניחו בו להתגדר". אך כנגד כל ת"ח המחדש, אין תמיה דומה [מדוע הדורות שלפניהם לא חידשו כמוהם], כי "בדבר חידוש אי אפשר לראשונים שיאמרו הכל" [לשונו כאן]. נמצא שעל חזקיה ורבי היתה תמיה גדולה [מדוע לא עשו כן בדורות הראשונים], והוכרחנו ליישב ש"מקום הניחו בו להתגדר". אך בכל תלמיד חכם האומר דבר חידוש, לא היתה מעיקרא תמיה גדולה כזו, לכך גם אין צורך ליישב ש"מקום הניחו בו להתגדר". ובקיצור; חזקיה ורבי [שהיתה תמיה גדולה עליהם, וישוב "מקום הניחו בו להתגדר"] שוים לכל

תלמיד חכם שמעיקרא אין עליו שום תמיה גדולה, ואין לו את הראיה ש"מקום הניחו בו להתגדר". כי מושג שיש עליו שאלה גדולה ותשובה גדולה, שוה למושג שאין עליו שום שאלה ושום תשובה.

(179) "אין מזיחין אותו, ואמרי לה אין מזניחין אותו, ואמרי לה אין מזחיחין אותו" [חולין ז.].

(180) כמו שפירש רש"י [שם] "ולא יזח - לשון ניתוק". והרמב"ן [שם] כתב "ענין נתיצה ונתוק".

(181) "לא זו" שלא להרחיק דברי החכם לגמרי, "אלא אף זו" שלא יעזוב ויניח דברי החכם. וראה הערה הבאה.

(182) "זנח - ענין עזיבה, כמו [תהלים מג, ב] 'למה זנחתני'" [מצודת ציון הושע ח, ג]. ורש"י [דהי"א כח, ט] כתב: "יזניחך לעד - 'יעזבך' אין כתיב כאן, אלא 'יזניחך', שהוא קשה ממנו, כמו... [איכה ב, ז] 'זנח ה' מזבחו'".

(183) כמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ יג: "והבן הדברים האלו וקשרם על לבך, ועשה אותם עטרה לראשך, ואל ילוזו מהם עיניך, כי הם דברי אמת ויושר ברורים מאד". וזה מורה על חשיבות הדברים, שהם עטרה לראש. ובח"א לגיטין ז. [ב, צד.] כתב: "בזמן שעטרה בראש... שהעטרה באין ספק יורה על המעלה והחשיבות". ובגבורות ה' פמ"ד [רפט:] כתב אודות תפילין של ראש: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש [שמות לט, כח] 'פארי המגבעות'. ולפיכך בתפארת שיוצא אל זולתו, והוא בודאי פאר, ראוי שיהיה פאר זה על הראש". ובדר"ח פ"ג מי"ב [ערב:] כתב: "החשוב מצד מעלתו, וזה נקרא 'ראש', כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו".

(184) פירוש - לא רק שיש לתת חשיבות לדברי התורה עצמם שמחדש החכם, אלא גם לתת חשיבות לגברא האומר דברי תורה אלו, כי חשיבות הדברים מורה על חשיבות אומרם.

(185) כי "זחוח" הוא לשון גאוה, וכמו שכתב רש"י [חולין ז.] "מזחיחין - לומר גאותך גרמה לך שלא הטית אוזן לשמוע דבר כהלכתו מפי רבך. זחוחי - לשון גבוהי הלב, שלא דקדק מפי רבו כל צרכו, וסמכו על לבם". ובעוד שכאן מבאר ג' לשונות אלו הן בבחינת "לא זו אף זו", הרי בח"א לחולין ז. [ד, צב.] סלל לו דרך אחרת בביאור ג' לשונות אלו, שכתב: "נראה דאלו ג' לשונות כל אחד דבר בפני עצמו. כי כאשר אומר אדם דבר חדש, לפעמים יחשבו לו דבר זה לסכלות, שדרך הסכלים לחשוב חדשות מה שלא

היה ידוע קודם. ויש מחשבים לו לגאות, כלומר שבסיבת גאותו רוצה לידע יותר ממאי שקדמו. ולפעמים יחשבו לו לשקרא. וכנגד הכת החושבים הדבר לסכלות, אמר 'אין מזניחין', שדברי הסכל מזניחים ומקצים אותן. הכת שחושבין לו לשקר, אמר 'אין מזיחין אותו', כלומר שאין מסלקין אותו מזה, כמו [שמות כח, כח] 'לא יזח החושן'. וכנגד הכת החושבים הדבר לגיאות, אמר 'אין מזחיחין'".

(186) אודות הבטוי "כשמש בצהרים", כן כתב נצח ישראל פ"י [רמו:]: "עד שכל אדם בן דעת יראה לפניו דבר זה יותר משמש בצהרים". ושם בס"פ ס כתב: "רק יבין האדם מעצמו... כמו שמש בצהרים". ובתפארת ישראל ס"פ נט כתב: "האומר כך אין לו הבחנה בדברים אשר הם ברורים כשמש בצהרים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיג:] כתב: "כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" [ראה להלן בדרשה הערה 1350]. ושם בבאר החמישי [נז.] כתב: "והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו". ושם בבאר השביעי [תיח:] כתב: "והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים". ובח"א לב"מ פד. [ג, לד:] כתב: "והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו". ואולי מקור הביטוי מדברי הגמרא [סנהדרין עב.] "אם ברור לך הדבר כשמש".

(187) כוונתו לדברים שיאמר בשלהי דרשה זו, שבהם מוכיח את בני דורו על דרך לימודם. וכן בסוף דרוש על המצות [שנאמרה יחד עם דרשתנו] מוכיח את בני דורו על שמקילים באיסור יין נסך, וגוזר בנדוי שבמקומות אלו לא יהיו נסמכים לרבנות.

(188) מעין לשון רש"י [חולין קלז.]: "תורת משה קרויה 'תורה' לפי שנתנה תורה לדורות. ושל נביאים לא קרי אלא 'קבלה', שקבלו מרוח הקדש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה".

(189) לשון המאירי בהקדמתו [ד"ה וכבר העידו]: "מכאן לתלמיד שאמר דבר הלכה שאין מזיחים אותו... ורצה באמרו 'אין מזחיחין אותו', שאין מחזיקין אותו כגאה וגבה לבב. אבל יש לנו לדונו לכף זכות, ולקבל דבריו, או להתיישב בהן אם הן כדי להאמין, אם לאו. ולא נחלוק עליו מצד הקנתור והקנאה, או מדרך הגאוה והנצוח, אבל נקבל דבריו, או נחלוק עליו בדרך ישרה על צד הוצאת האמת לאור". והנה כאן כתב שהואיל והונח לו מקום להתגדר בו, לכך הוא רשאי להוכיח ולתקן את בני דורו על קלקולם. אך בדר"ח פ"ו מ"ז [רכד:] כתב על עצמו שאין הוא ראוי להוכיח על זה, וכלשונו: "ותחלה בשברון

רוחי ולבי בקרבי, ובקידה ובהשתחויה לפני גדול וקטן בישראל. והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח". ויש ליישב.

(190) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1612]: "עד שלא נמצא כמעט אין גם אחד הרגיל במקרא. ואם יבא מי שירצה להדריכם בדרך אמת וישר, אומרים הלא אחר הרוב יש להטות, על זה דאבה נפשי... וכבר אמרנו בהקדמתנו כי אין מזיחין את האדם מדברי אמת ויושר, ומכל שכן דבר שהחוש והעינים מעידים... ואנשים אשר פתח הבית החמרי הזה הוכו בסנוורים, שהיה להם לראות הנגלה לעינים, שכל הולכי דרך עקום ומקולקל הזה המתעתע את האדם מדרכי החיים לדרכי המות".

(191) לשון המסילת ישרים פ"ג: "הטעות השניה, והיא קשה מן הראשונה, היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות, וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת".

(192) כי הסכל מכחיש גם את מה שנראה לחוש, ומה תועיל לו עדות וראיה, כי גם אותן יכחיש. וכדברים האלו ממש כתב בספר אמונות ודעות [מאמר ראשון סוף אות ג]: "שטת הכסילים, והם אנשים אשר עם הכחשתם את המדעים הכחישו גם את המוחשות, ואמרו שאין אמתות לשום דבר כלל, לא למודע ולא למוחש. ואלה יותר סכלים מכל מי שקדם זכרו... כאשר תאמר לאחד מהם אפשר שאותו האדם אדם ולא חמור, או חמור ולא אדם, או חמור ואדם ביחד, או לא חמור ולא אדם, יאמרו כן. ומי שהביאתו הכסילות או הוציאתו העקשות אל כמצב הזה, אין מקום לדבר עמו, ולא ענין להתוכח עמו בדברי עיון. לפי שכל ראיה שתביא לו יכחישנה, ומתגבר נגדה בוכוחי סרק, ומתאמץ בגזומי הבל. ועל כיוצא בהם אומר הכתוב [משלי יח, א] 'בכל תושיה יתגלע'. אמר עוד [משלי כג, ט] 'באזני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מליך'. ומי שמדבר אתם בדברי עיון... הרי הוא ביגיעה שוא, לפי שאין אצלם לעיון אמתות... יש להתיאש לגמרי מלהכשירם, ובהם אמר הכתוב [משלי כז, כב] 'אם תכתוש את האויל במכתש בתוך הריפות בעלי לא תסור מעליו אולתו'". וכן כמה פעמים כתב שנעדרי החכמה מכחישים דברים ברורים. כגון, בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט [קסז:] כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר

החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ובבאר הגולה באר הראשון [מ:]: "ודברים אלו ברורים הם, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר".

(193) נראה שכוונתו לדברי הגמרא [יבמות סה:] "כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, רבי אבא אומר חובה, שנאמר 'אל תוכח לץ פן ישנאך'". והואיל ולסכל לא תועיל עדות וראיה, לכך זהו נכלל ב"מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, שנאמר 'אל תוכח לץ פן ישנאך'". ובנתיב התוכחה ס"פ ב [ב, קצד:] כתב: "כשם שמצוה לומר כו'. פירוש, אם הדברים אינם נשמעים הוא מבזה דבר ה', שאמר להם דבר השם יתברך, ואין מקבלים, ודבר זה בזיון יותר לבזות התורה נגד העושים. ולפיכך כשם שהמצוה לומר דבר הנשמע, שהוא כבוד אל השם יתברך, כך מצוה שלא לומר דבר הבלתי נשמע, שהוא כנגד כבוד שמים אם מדבר דבר הבלתי נשמע. ולרבי אבא חובה, מפני שהוא מביא על עצמו רעה כאשר ישנא אותו הרשע, וגורם רעה לעצמו".

(194) אודות שבר דעת רואה אחריתו, כן אמרו [תמיד לב.] "איזהו חכם, הרואה את הנולד". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "קרא את יצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו, ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו 'איזהו חכם, הרואה את הנולד'. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא, ואם חטא, הוא עושה תשובה". ובסמוך [סוף ההקדמה] כתב: "ראוי לכל איש הירא את דבר ה' להעלותם על לבו מה יהיה באחריתנו אם נלך עקלקלות, בדבר שהוא בטחוננו בעולם הזה ובעולם הבא". וגם בדר"ח פ"ו מ"ז [רכה.] כתב שהרואה את אחריתו לא יגרר אחר דרך הלימוד של בני דורו, וכלשונו: "ואל יפנו אל מנהגינו אשר הוא רע ומר, ללכת אחר ההבל ויהבלו. ומה נעשה לאחריתנו, בבואינו לפני מלך מלכי המלכים בעירום ובחוסר כל; עירום מן המעשים, ובחוסר החכמה, כמו שהוא הנהגת הדור הזה". ובהמשך שם [רמז.] כתב: "ואתם התלמידים היקרים, אשר נתן ה' להם לב שומע ודעת לקבל... ויעלה על דעתיכם אחריתכם כמה גדול שכר של בעלי תורה. ולמה תוציאו ימיכם בדברים כמו אלו, ולמה אתם יגעים בדברי ריק שאין על זה שכר". וראה להלן בדרשה הערה 1623.

(195) "תיתי לי - ישולם שכרי" [רש"י שבת קיט.], וזה כמו אשרי חלקי.

(196) על פי הפסוק [קהלת ח, טז] "כאשר נתתי את לבי לדעת חכמה ולראות את הענין אשר נעשה על הארץ כי גם ביום ובלילה שינה בעיניו איננו רואה". ויש להעיר, כי כאן

מעיד על עצמו "כי מיום עמדי על דעתי" נתן את לבו על קלקול דרך הלימוד. אמנם בדר"ח פ"ו מ"ז [רכד:] העיד על עצמו שאף הוא החל את דרך לימודו כבני דורו, שכתב: "והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח, או שאומר כי הדברים שאומר ואדבר לא נמצאו בי, כי גם אני החלותי כמוהם, ויותר מהם בתלמודי. ומפני זה ראיתי את חסרוני הגדול אשר נמצא בי. ולכן אלי ראוי להתאונן ולקונן על דבר זה ביותר". ובהמשך שם [רמח:] מביא שהספר ארחות צדיקים בשער התורה [שער עשרים ושבעה] כבר זעק על קלקול דרך הלימוד, וכתב: "ולא זכיתי בעוונותי העצומים לראות דברי הספר החסיד, שהוא היה מוציא אותי מן המכשול הזה שהיה תחת ידי יותר מכל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:] כתב: "כל זה ראיתי בעוונתי הרבים, ועל עצמי אתאונן ואקונן על חסרוני". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1670] כתב: "ובעד המורה לכם לצדקה העתירו והפילו תחינתכם, אולי יחנן ה' צבאות גם אותי, ויכפר משוגתי ואשר העויתי גם בזה". ובפשטות כבר היה גדול כשהחל ללמוד כבני דורו, ולא קטן, והגדול נקרא "בן דעת" [רש"י גיטין כג. (ד"ה לדעתיה), ורמב"ם הלכות שגגות פ"ט ה"ג], ובפשטות גם עומד על דעתו. ואולי יתבאר לפי מה שכתב על קלקול דרך הלימוד בנתיב הזריזות ספ"א [ב, קפו:]: "כל זה ראיתי גם נסיתי בימי הבלי". הרי שמכנה תקופה זו של חייו "ימי הבלי", ובודאי שאין "ימי הבלי" נכללים ב"מיום עמדי על דעתי". הרי שהיותו גדול לחוד, ועמידה על הדעת לחוד. וראה להלן בדרשה הערה 1674.

(197) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.]: "כי סדר הלמוד שסדרו אבותינו, שהיו חכמי עולם, אין אחד הולך בזה". והסדר הוא [אבות פ"ה מכ"א] "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד". וכוונתו שהתנאים והאמוראים והראשונים לא הלכו בדרך זו [ראה בסמוך הערה 199]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1623] כתב: "אנו מניחין ועוזבין תורת אמת, והולכים דרכי עקלקלות, דרך אשר לא גבלו ראשונים, גם אחרונים". ובנתיב התורה פ"ה [רמה:] כתב: "ואנו עומדים חס ושלום בעונש הזה, שהדורות האלו שינו דרך הראשונים, ואין הולכים בעקבותן..... ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו".

(198) פירוש - השוואה בין שני דברים ["ערך" של זה לעומת זה] יכולה להעשות רק כאשר שני הדברים האלו דומים זה לזה, והחילוק ביניהם הוא בכמות, אך לא במהות. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פי"ז [רסד.] כתב: "אין ראוי לומר כי החילוק שיש בין [המצות של] ישראל למכחישי ה', שלהם מקצת, ולישראל הכל. ולפי זה לא יהיה

החילוף רק בכמות המצות, ולא באיכות המצות. רק באיכות המצות גם כן החילוף, כי למכחישי ה' לא נתן להם המצות רק גלומות, ולא הפריש בין טומאה לטהרה. וזה יורה על שאין ראוי להם התורה בבירור החכמה והשכל לגמרי. ולכך אף אם נתן להם מצות, לא היו המצות להם להבדיל בין דבר לדבר, שזהו בירור השכל שבתורה, כאשר מבדיל בין דבר לדבר". וראה למעלה הערות 13, 70.

(199) פירוש - אין שום השוואה ודמיון בין הדורות שלנו לדורות של "אבותינו וקדמונינו הקדושים", לכך "אין כאן ערך כלל". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שפב:] כתב: "'יפה שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה' [אבות שם]... ואין להקשות כלל שאיך יאמר בין שני דברים שהם מתחלפים לגמרי [כי זה יותר מזה], וכי יש ערך ושיעור בין עולם הזה לעולם הבא עד שיאמר כי זה יותר מזה, כאילו היה שעור ביניהם". ושם פ"ד מ"כ [תא:] כתב שמתוך שהתנא נקרא "שמואל הקטן" בכדי להפריד בינו לשמואל הנביא, מוכח שהיה גדול מאוד, וכלשונו: "דכיון שצריך היכר בינו ובין שמואל הנביא, מזה תדע שהיה גדול מאד". ושם פ"ו מ"ז [רלב.] כתב: "הדברים האלו הם דברי תנאים ראשונים, אשר אין ערך להם במעלת החכמה, כמו רבי יהושע ורבי עקיבא, והם הם שהזהירו על החזרת התלמוד בכל יום". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה.] כתב: "אין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב... מן דבר אחד בתורה, כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים". ואודות ירידת הדורות, הנה אמרו בגמרא [עירובין נג.] "אמר רבי יוחנן, לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית. ראשונים, רבי עקיבא. אחרונים, רבי אלעזר בן שמוע. איכא דאמרי, ראשונים, רבי אלעזר בן שמוע. אחרונים, רבי אושעיא בריבי". ובהקדמה לבאר הגולה [ד.] הביא מאמר זה, וכתב: "הרי הם הודו ולא בושו, ונתנו שעור לראשונים, וגם לאחרונים, והודו בשלהם... הרי שהם נתנו אשם נפשם, שנפש האדם הוא חסר מן הראוי. ואם היו מֵי החכמה הלוך וחסור מן דורו של רבי אלעזר בן שמוע עד רבי יוחנן, שלא היו מן רבי אלעזר עד רבי יוחנן רק כמו ב' דורות או ג' דורות על היותר... ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה, ולא נמצא לחלוחית חכמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכד.] חזר על דברים אלו. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1106] הביא מאמר זה, וביארו. ועוד אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג.] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה

בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובנר מצוה [קה:] כתב: "בודאי אין לנו יד וכח להשיב על דברי הראשונים, שהם הררי אל, אין נמלים כמונו יכולים לפתוח פה נגדם". ובנתיב התורה פ"ה [רנט.] כתב: "לכן לומדי תורה המרבים בישיבה, חזקו ונתחזקה בעד תורת אלקינו, ועמדו נא בפרצה הזאת, והלכו בעקבות הראשונים, ותהיו אתם עמודי התורה, ותקבלו שכר כולם... ובמקום שהיו בארצות אלו חכמים גדולים, אשר כל העולם שותים מימיהם, ובעלי מעשים, כמו רש"י ורבינו תם ובעלי תוספות, נשמתן תחת כסא הכבוד, ויש להם מהלכים עם חכמי הלב הראשונים, הם התנאים והאמוראים. ועתה בארצות אלו בעונתינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה, הן המעשים, והאחד סבה לשני". והריב"ש [סימן שצד] כתב: "שאני רבינו תם, דרב גובריה... וכל חכמי ישראל הנמצאים היום, כלם כקליפות השום וכגרגיר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים". וראה להלן בדרשה הערות 1324, 1470, 1588, 1624, 1666.

(200) אמרו במשנה [אבות פ"ה מ"כ] "יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". והשו"ע או"ח סימן א ס"א כתב "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו".

(201) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1509]: "וכבר התחלתי להדריך בני אדם שיתנו ללמד בניהם משנה תחלה ליסוד גמור, ואחר כך כל סדר הלמוד על פי שגדרו חז"ל בדרכי התורה, ולא עמדה לי". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "וכאשר רציתי לתקן מה שאפשר, הלא גם זה לא עלתה בידי, באמרם ננתקה עולו אשר הכביד עלינו, נלך אחר מאהבינו, נותני צמר פשתים ושקויי, כי אין טוב רק לאכול ולשתות, ישמח בחור בילדותו, וייטיב לבו בימי בחרותו, ויראה טוב בעמלו, ואם הוא עמל לרוח, הלא היא חכמתו ובינתו לעיני כל עמי הארץ, ודי לי בזה כבוד שם ותהלה".

(202) עפ"י הפסוק [שמות כג, ב] "אחרי רבים להטות". וכן להלן בדרשה [לאחר ציון 1613] כתב: "ואם יבא מי שירצה להדריכם בדרך אמת וישר, אומרים הלא אחר הרוב יש להטות". אמנם קודם לכן בדרשה ביאר טעם אחר מדוע האבות מסרבים שבניהם ילמדו כסדר שקבעו חז"ל [אבות פ"ה מכ"א "בן חמש למקרא וכו'"], שכתב [לאחר ציון 1509]: "וכבר התחלתי להדריך בני אדם שיתנו ללמד בניהם משנה תחלה ליסוד גמור, ואח"כ כל סדר הלמוד על פי שגדרו חז"ל בדרכי התורה, ולא עמדה לי. באשר מתמצעים תמיד אנשים חוטאים ומחטיאים, אשר כל כוונתם בתורה רק לשם יוהרא, ומנעום מזה באמרם טוב שילמוד בנך פלפול הגמרא, בו יעלה מעלה מעלה, והוא לתהלה ותפארת

לך ולבניך עד עולם לפעול כשם הגדולים אשר בארץ". הרי שסירובם הוא מחמת יוהרא וכבוד, ואילו כאן כתב "אחרי רבים נלך". וראה להלן בדרשה הערות 1513, 1614.

(203) אין כוונתו לענייני יין נסך [שיובאו בסוף דרוש על המצות] כי בסוף דרוש על המצות [סג.] הזכירם לטובה בענין זה, שכתב: "ואתם בני ברית היושבים במדינת מעררין, העוברים על איסור זה, איך תרימו ראש ותשאו פנים, נוסף על איסור שאתם עוברים, כי נראה כאילו אין אתם חס ושלום מבני אמונתינו, כי כל בני מדינות פולין ורוסיא צריכין לשלוח אנשים מיוחדים לעשות יין בהכשר חכמים. וכאילו חס ושלום אתם פורשים מן הכלל. ולמה לא תלכו אחר אשר הם קרובים אליכם, ומהם יש לכם ללמוד". אלא כוונתו לענין קלקול סדר הלימוד, שכתב על כך דברים למדינות פולין ורוסיא. ואודות תקנות המהר"ל בענייני חינוך, ראה בספר "התקנות בישראל" [כרך ד, עמודים קצז-קצט], ספר "מקורות לתולדות החינוך בישראל" [ח"א מבוא, עמודים 8-26], ספר "הארי שבחכמי פראג" פי"ב. ובמבוא לפירושי מהר"ל מפראג אגדות הש"ס [כשר, ח"א, עמודים 13-16] האריכו בזה, וכתבו [עמוד 16]: "בראש מתקני תקנות החינוך בישראל עמד מהר"ל, מחוללה ויוצרה של תנועה חינוכית זו". בספר קטן הכמות ורב האיכות "כיצד סדר משנה" [לרבי משה מוראפשטיק, שנת שצ"ה] כתב בתחילת הספר: "אמר המחבר, הנה הואלתי לדבר, מלין לחבר, בהיות שכבר צווחו קמאי דקמאי מענין גודל הבלבול והקלקול סדר לימוד תינוקות של בית רבן, שעליהם העולם עומד, באשר הוא הבל פה שאין בו חטא. בפרט הגאון גדול הדור האב"ד הישראלי, מרנא ורבנא מהר"ל מפראג ז"ל, שכתב כמעט בכל ספריו שחבר, ובפרט בדרש שדרש בק"ק פוזנא במתן תורה, שנת שנ"ב לפ"ק, ונדפסה אותה הדרשה בק"ק פראג, ושאג כארי... והאריך שם בדבריו".

(204) כמו שכלב בן יפונה אמר על עצמו [יהושע יד, יא] "עודני היום חזק כאשר ביום שלח אותי משה ככחי אז וככחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא".

(205) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1684]: "ולכן כל אשר נגע יראת אלקים בלבבו, וחרד על תורת אלקינו לעשות עמודים לה שלא תפול בכללה, ירגיל עצמו והלומדים לפניו בענין זה [של חזרה], שהוא יסוד הכל שלא תמוש מפיהם". ומקור הבטוי הוא מהנאמר [ש"א י, כו] "וגם שאול הלך לביתו גבעתה וילכו עמו החיל אשר נגע אלקים בלבם".

(206) לשונו בסמוך "ראוי לכל איש הירא את דבר ה' להעלותם על לבו מה יהיה באחריתנו אם נלך עקלקלות בדבר שהוא בטחוננו בעולם הזה ובעולם הבא", וראה בסמוך הערה 214.

(207) אודות שאחד מאלף סגי, כן כתב בענין זה בנתיב התורה פ"ה [רמה.]: "וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד. ואילו נמצאו אנשים מעטים, אחד מאלף, היתה הנחמה באלו מעטין, אבל שלא יהיה נמצא אחד מני אלף, על דבר זה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1714] כתב: "יהי רצון מלפני אדון כל שיהיו דברינו אלה לרצון. ועד כאן הגיעו, כי הציקני רוחי בקרבי באשר אין הנחה והשקט בלבי, אמרתי לקרר רוחי בזה. גם באולי ימצא אחד מעיר ושנים ממשפחה אשר ישיתו לבם לדברים האלה, ואמצא מרגוע לנפשי, כי אז נאמר [ירמיה טו, יט] 'ואם תוציא יקר מזולל וגו'", ושם הערה 1718.

(208) על פי מה שנאמר [נחמיה ט, כט] "ותעד בהם להשיבם אל תורתך והמה הזידו ולא שמעו למצותיך ובמשפטיך חטאו בם אשר יעשה אדם וחיה בהם ויתנו כתף סוררת וערפם הקשו ולא שמעו". ותיבת "שוררת" מלשון [דברים כט, יח] "שלום יהיה לי כי בשררות לבי אלך".

(209) מעין מה שאומרים בתפילת ימים נוראים "וכל מאמינים שהוא נוצר חסד, הסובל, ומעלים עין מסוררים". וכוונתו כאן לסכלים המעלימין עין מדברי חכמים, שמכנם כאן בשם "שוררים" [תיבה הדומה לתיבות "סוררת" "שוררת"]. ואולי מכנם כך כי התורה נקראת "שירה" [נדרים לח.], וממילא חכמיה נקראים "שוררים". ונאמר [משלי ח, טז] "בי שרים ישרו", והכוונה לבעלי תורה [מצודות דוד שם].

(210) והם: גו"א דברים פ"ו אות ז [קכג.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], נתיב התורה פ"ה [רמד:], שם פ"י [תכא.], שם ס"פ טו [תרלט:], נתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו.], להלן בדרשה [לאחר ציון 1447], בדרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [תצח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. וכאשר דרשה זו ניתנה [שנת שנ"ב] עדיין לא יצאו לאור תפארת ישראל [יצא לאור בשנת שנ"ט], ונתיבות עולם [יצא לאור בשנת שנ"ה]. והעולה מדבריו שיש שמונה שבושים עיקריים בדרך הלימוד של בני דורו; (א) לא חוזרים על תלמודם שיהיה שגור בפיהם. (ב) לא לומדים משנה. (ג) פוסקים הלכות מספרי הפסק מבלי לדעת טעמא דהלכתא. (ד) לא לומדים כסדר שקבעו חכמים [בן חמש למקרא, בן עשר למשנה וכו' (אבות פ"ה מכ"א)]. (ה) עוסקים בפלפולי שוא. (ו) בתחילת לימודם לומדים תוספות. (ז) בלבול הלימוד של תינקות של בית רבן. (ח)

להלן בדרשה יוסיף שבוש נוסף שלא נזכר בשאר ספריו; אינם לומדים ברציפות, אלא בהפסקות, וכמו שאינם לומדים בבין הזמנים, וכיו"ב [להלן בדרשה לאחר ציון 1589]. וראה להלן בדרשה הערה 1468.

(211) פירוש - בנוסף לדברים שכבר כתב בספריו, "ראינו לייחד לזה דבור בפני עצמו" בדרשה זו, הנאמרת בדיבורים בפני עם ועדה. ובנתיב התורה פ"ה [רנב:] כתב: "והנה הארכנו בזה בפרק שנו [זהו אבות פ"ו], **גם במקום אחר**, ובכמה מקומות עוררתי בלב נשבר ונדכא על שבר התורה". ולא ברור למה כוונתו כאשר מציין בלשון יחיד "גם במקום אחר", ומיד מוסיף "ובכמה מקומות עוררתי וכו'". ושם [הערה 97] נתעורר קושי זה, ונשאר בשאלה. אך עכשיו נראה שכוונתו לדבריו בדרשה זו, שהיא חולקת מקום לעצמה, וכפי שכתב כאן "ראינו לייחד לזה דבור בפני עצמו", בנוסף לדברים שכבר כתב בספריו ["ואף כי כתבנו הדברים בכמה מקומות"]. ואכן ספר נתיבות עולם יצא לאור בשנת שנ"ה, ארבע שנים לאחר אמירת דרשה זו.

(212) אודות גודל המכשול והנזק הנגרם מקלקול סדר הלימוד, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ו סוף מ"ז [רנ.] כתב: "ואם באנו לכתוב איך הדבר הזה הוא למכשול ולפוקה בדור הזה, הלא לא יספיק לנו הזמן". ובנתיב התורה פ"ה [רנג.] כתב: "בכמה מקומות עוררתי בלב נשבר ונדכא על שבר התורה, כי לגודל התקלה והמכשול הזה אשר הוא תחת ידינו, לא יספיק לדבר מזה. ואם היינו מספרים לא היה אפשר לספר, כי היה משמע שאין עוד חסרונות רק אלו, והיה גורם המספר הזה טעות בני אדם, שיאמרו שאין עוד, ולא יאמרו 'תנא ושייר', רק מאי דתנא תנא, ומאי דלא תנא לא תנא. ואני אומר שכל אשר נראה החסרון ותקלה הכל מתחדש מזה". ובהמשך שם [רנט:] כתב: "ואילו כל הימים דיו, אין יכול האדם לכתוב ולספר מה שגרם דבר זה... ועתה בארצות אלו בעונתינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה הן המעשים, והאחד סבה לשני". ובגו"א דברים פ"ו סוף אות ז [קכז:] כתב: "על זאת תאבל הארץ, ופסו אנשי אמונה אנשי יראה חכמים ונבונים. והאדם החכם יוכל לדעת שזאת היא הסבה, ולא סבה אחרת, ואם לא מפני הכבוד היה ראוי לומר מה שנמשך מזה. אמנם המפורסמות יגידו, והגלויות ידברו, והמה יענו ויעידו ויוסיפו על דברינו כהנה וכהנה... אשר אני רואה אשר ראוים לקבל חכמה תורת אמת, וכולם הולכי דרך עקלקלות, תועים במסילה העולה בית אל, יגעו לריק ולבהלה כל ימיהם, ולא יעלה בידם מאומה". **וכן ביאר** בכמה מקומות את הנזק הנגרם מחמת קלקול סדר הלימוד בקיום מצות ויראת שמים. כגון, בנתיב התורה פ"ה [רנג:] כתב: "ועיקר שדבר זה גורם, סלוק

המעשים ויראת שמים מן הדור הזה, עד שלא נמצא יראת שמים... וכאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו. וכמו כן לא נמצא יראת שמים כאשר אין עמו התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ג מי"ז] 'אם אין חכמה אין יראה'. ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו. דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה... ואז מקבל היראה... והדברים האלו ברורים שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1578] כתב: "ועוד יבא מזה שקלקול זה הוא הגורם שגם מעשים אין בנו. ועל זה נשברה רוחי בקרבי, ואמרתי אוי ואבוי לבני אדם המבלים ימיהם בדברים שאין להם שייכות לתורת אמת כלל. וכי אין לנו תורה תמימה ארוכה מארץ מדה, שהיה להם לכלות ולבלות ימיהם בה". ובדרוש על המצות [נג.] כתב: "קלקול הלמוד גורם קלקול המעשה, כי כמו שהלמוד הוא מקולקל, כך המעשה שנמשך אחר זה הוא מקולקל. וכבר אמרנו מקלקול הלמוד שבדור הזה, עד שאין תורה נמצאת אתנו, ואיך תהיה א"כ פועלת המעשה... אם לא תמצא התורה עם האדם, איך תוציא צמיחת המעשה לפעל... ולפיכך הקלקול בלמוד שלנו הוא הסבה בעצם וראשונה שמתמעטים גם המעשים בארצותינו מדי יום יום, עד שלא נמצאים עוד אנשי מעשה".

(213) כמו שאמרו [אבות פ"א מ"ב] שאחד משלשת העמודים שהעולם עומד עליהם הוא תורה. ורומז למאמר חכמים [ברכות ו:] "מאי 'כרום זלות לבני אדם' [תהלים יב, ט], אמר ליה, אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ["כגון תפלה, שעולה למעלה" (רש"י שם)], ובני אדם מזלזלין בהן".

(214) כמבואר למעלה הערה 194.

(215) אמרו חכמים [סוטה כא.] "את זו דרש רבי מנחם בר יוסי, 'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור... מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור לומר לך, מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", ושם בהמשך המאמר ביארו כיצד התורה מגינה על האדם בעולם הזה, לאחר מיתה, ולעתיד לבא. ובאבות פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ובנתיב התורה פ"א [נו.] כתב: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן, ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי... ולעולם הבא, שיחזור האדם לחיים, היא נותנת לאדם החיים". וזו ההגנה הנצרכת לאדם

לעולם הבא, שפירושו זכיה לתחיית המתים. ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "התורה מגינה לעולם, כאשר אדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקסט:] כתב: "כי התורה היא... נותנת לאדם חיים, ומצלת אותו מן המיתה, ואף לאחר מותו נותנת לו חיים לעולם הבא". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמח.] כתב: "מי שפורש עצמו מזה הדרך השקר, ויכריע עצמו ואחרים עמו בדרך אמת וישר, עליו נאמר [ירמיה טו, יט] 'אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה', והתורה מגינה עליו בעולם הזה ובעולם הבא". וראה להלן בדרשה הערה 1719.

פרק א

(1) לשון הפסוק במילואו "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני".

(2) אלא רק נאמר "בחודש השלישי וגו' ביום הזה באו מדבר סיני", ורש"י הוא שפירש דאיירי בראש חודש, שכתב [שם] "ביום הזה - בראש חודש". וכתב הגו"א שם אות א [נא.]: "ונראה פירושו, מפני שכתוב 'בחודש השלישי וגו'', ויש לפרש בחודש השלישי כמו 'חודש ימים' [בראשית כט, יד], והוא על כל החודש, שנקרא 'חודש', ולא בא הכתוב לומר באיזה יום באו מדבר סיני, אלא שהיה זה 'בחודש השלישי'. ויש לפרש על ראש חודש, דנקרא 'חודש', כמו [ש"א כ, יח] 'מחר חודש'. ומדכתיב 'ביום הזה' משמע שרוצה לומר ביום הזה שמבואר כאן, אם כן משמע החודש הזה רוצה לומר ראש חודש, ועליו קאי 'ביום הזה', ומזה נילף דבראש חדש היה. ואי לא כתב 'בחודש' לא הוי ידעינן באיזה יום היה, אבל השתא דכתיב 'בחודש השלישי', ועליו אמר 'ביום הזה', נלמד שהיה זה ראש חודש". אך על כל פנים לא נאמר בהדיא שאיירי באחד לחודש, כפי שנאמר בתחילת חומש במדבר. וראה הערה הבאה.

(3) לשון הפסוק במילואו "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באוהל מועד באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר". ומה שנקט דוקא בפסוק זה, ולא בפסוקים הקודמים לספר במדבר שנאמר בהם "באחד לחודש", כגון [שמות מ, ב] "ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את משכן אוהל מועד". וכן [ויקרא כג, כד] "דבר אל בני ישראל לאמר בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש". כי בפסוקים אלו פשיטא שיש צורך לפרט "באחד לחודש", כי מדובר בציווי למשה וישראל, ועל משה וישראל לדעת באיזה יום מוטל עליהם הציווי. אך כאשר לא מדובר בציווי, אלא בציון מאורע שהיה, הייתי חושב שאולי אין צורך לפרט

בו "באחד לחודש". לכך הביא בדוקא את הפסוק ברישׁ ספר במדבר, שגם שם לא איירי בציווי לישראל, אלא בציון מאורע שהיה [שה' דיבר למשה במדבר סיני באוהל מועד], ועם כל זה הפסוק פירט שאיירי "באחד לחודש", ומאי שנא הכא שלא פירט. ועוד יש לומר, כי הגמרא [שבת פו:] דנה מנין שפסוקנו [בפרשת מתן תורה] איירי באחד לחודש. והתוספות שם [ד"ה וכתיב] הקשו מדוע לא נלמד את פסוקנו ממה שנאמר בתחילת ספר במדבר. הרי שתוספות השוו בין פסוקנו לנאמר בתחילת ספר במדבר, ובעקבותיו הלך המהר"ל. ותשובה לשאלה זו היא להלן הערה 700.

(4) לשונו להלן [ציון 114]: "אשר כבר היתה השאלה למה ועל מה היה צריך לכפול ולכתוב 'ויחנו במדבר', אחרי אשר כבר נאמר לפני זה 'באו מדבר סיני'" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 114, ולאחר ציון 312. ושם (לאחר ציון 314) יוסיף תשובה שניה].

(5) כן העיר הראב"ע [שמות יט, ב]: "וטעם ויחן שם ישראל - אחר שאמר 'ויחנו במדבר'" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 712].

(6) כמו בהמשך הפרשה [שמות יט, כ] נאמר "ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה". וכן [שמות כד, ט] "ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל". וכן [שם פסוק יג] "ויעל משה אל הר האלקים". וכן שם פסוק טו, שמות לד, ד, ודברים לד, א. והמשכיל לדוד [שמות יט, ג] ביאר שזו הקושיא שעמדה לפני רש"י [שם], עיי"ש. וכן הקשה האלשיך [שמות יט, ג] בשאלתו השביעית: "לדקדק לשון אומרו 'ומשה עלה', ולא נאמר 'ויעל משה'" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 765].

(7) כי נאמר [שמות יט, ג] "ומשה עלה אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר וגו'". הרי הקריאה של ה' למשה באה לאחר שמשה עלה אל האלקים מעצמו. וכן הקשה האלשיך [שמות יט, ג] בשאלתו השמינית: "למה עלה טרם יקראנו הוא יתברך, כי אחר אומרו 'ומשה עלה אל האלקים' נאמר 'ויקרא אליו ה' וכו'". וכן הקשו הראב"ע הרמב"ן והחזקוני [שם]. וראה הערה הבאה.

(8) כמו [שמות כד, א] "ואל משה אמר עלה אל ה' וגו'", ושם [פסוק יב] "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה וגו'". ובגו"א שמות פי"ט אות ה [נז:] כתב: "כל עליות משה היו באין ספק על פי הקב"ה, דאיך יעלה על הדעת כי משה עשה מעצמו, אם לא מדעת הקב"ה". ואמרו חכמים [ויק"ר א, טו] "'ויקרא אל משה וידבר ה'' [ויקרא א, א], מיכן אמרו כל תלמיד חכם שאין בו דעת, נבלה טובה הימנו. תדע לך, שכן צא ולמד ממשה אבי החכמה אבי הנביאים, שהוציא ישראל ממצרים, ועל ידו נעשו כמה נסים במצרים ונוראות על ים סוף, ועלה לשמי מרום והוריד תורה מן השמים, ונתעסק במלאכת

המשכן, ולא נכנס לפני ולפנים עד שקרא לו, שנאמר 'ויקרא אל משה וידבר'". הרי משה הוא המקור שאין לעלות אל ה' מבלי שה' ציווהו לעלות, ואיך יתכן שכאן משה עלה מעצמו [התשובה על כך להלן לאחר ציון 765, ולאחר ציון 1219].

(9) לשון רש"י [שמות יט, ג] "לבית יעקב - אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה. ותגיד לבני ישראל - עונשין ודקדוקין, פירש לזכרים דברים הקשין כגידין". וראה להלן הערה 804.

(10) מלשון היקש. ובגמרא [ב"ק טו.] אמרו "השוה".

(11) מעין כן שאל האברבנאל [שמות יט, ג בשאלתו הרביעית]: "ומה ענין אמרו 'כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', כי הנה ברוב הדבורים נאמר 'אל בני ישראל', לא 'אל בית יעקב', ומה טעם בהכפל השמות 'בית יעקב' ו'בני ישראל'... ואמרו חכמינו זכרונם לברכה [מכילתא שם] 'בית יעקב' אלו הנשים, ומה ענין לנשים בזה". וכן האלשיך [שם] בשאלה אחת עשרה שאל: "למה חילק את ישראל לשנים, בית יעקב ובית ישראל, אם דבר שליחותו אל כלם הם דברים אחדים" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 786].

(12) כמו שפירש רש"י [שם] "ושמרתם את בריתי - שאכרות עמכם על שמירת התורה". וראה להלן הערה 828.

(13) לשון האלשיך [שם (שאלה יז)]: "כי בכלל אומרו 'ושמרתם את בריתי' היא שמיעת הקול" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 819. וראה להלן הערה 860].

(14) ורש"י [שמות יט, ה] ביאר "סגולה - אוצר חביב... כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות". ומעיר שאין זו לשון מצויה, ומדוע ננקטה כאן. והאלשיך כאן [בשאלה יח] כתב: "מה זו 'סגולה מכל העמים'" [התשובה על כך להלן ציון 680, ולאחר ציון 860].

(15) כנראה כוונתו כמו ששאל האלשיך כאן [שאלה כ]: "אומרו 'ממלכת כהנים', האם לכל ישראל יעשה הוא יתברך מלכים וכהנים, או מלכות של כהונה" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 881].

(16) פירוש - איך יובן מאמרם.

(17) מעין שאלת האברבנאל כאן [שמות יט, ח, בשאלה הששית]: "למה אמרו 'כל אשר דיבר ה' נעשה', 'דיבר' בלשון עבר. והיה ראוי לומר 'כל אשר ידבר ה' נעשה', בעתיד, כי עדיין לא דבר להם דבור ולא מצוה" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 903].

(18) פירוש - בפסוק נאמר "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם ויגד משה את דברי העם אל ה'". הרי ברישא דקרא נאמר שה' ידבר באופן שהעם ישמעו את הדברים, וכיצד בסיפא דקרא העם עונה

"שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו", הרי כבר הובטח להם [ברישא דקרא] שאכן ישמעו את הדברים מפי הקב"ה, ומדוע לאחר מכן ישראל אומרים "אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו". ובגו"א שם אות יד [סד.] יישב שאלה זו, שכתב: "רצוננו לראות את מלכינו. והא דלא כתב תשובה זאת בתורה, מפני שהקב"ה אמר להם 'הנה אנוכי בא אליך בעב הענן וגומר', ואם כן אמר להם שיבוא וידבר עמהם, ולא היה תשובתם רק הסכמה 'רצוננו לראות את מלכינו'. ולא דמיא לתשובה דלעיל [פסוק ח], דהיה הקב"ה שואל אותם אם יקבלו התורה אם לאו [פסוק ה], והוצרכו להשיב 'נעשה ונשמע'. אבל כאן לא היה צריך רק שלא ימאנו ויאמרו שאל ידבר הקב"ה עמהם, ואין כאן שום חידוש, לכך לא נכתב תשובתן" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 906].

(19) כן הקשה האברבנאל [שמות יט, טז בשאלה התשיעית]: "השאלה התשיעית, למה בחר הקב"ה לתת את התורה בקולות וברקים וענן כבד וקול השופר, ולא בדממה דקה, כמו שראה אליהו הנביא את הכבוד ואמר [מ"א יט, יא] 'לא ברעש ה''... ואיך יאותו הדברים האלה לשמוע את דבר ה'" [התשובה על כך להלן לאחר ציונים 908, 993].

(20) הנה אין דברי רש"י מוסבים על הפסוק שהביא [שמות יט, יט] "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד", אלא על הנאמר קודם לכן [שם פסוק יג] "במשוך היובל המה יעלו בהר", ופירש רש"י [שם] "היובל - הוא שופר של איל, שכן בערביא קורין לדכרא 'יובלא', ושופר של אילו של יצחק היה" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 1054]. ולהלן [לאחר ציון 1006] עמד על שאלה אחרת [שלא הזכירה כאן], והיא מהו הצורך בקול שופר, וכפי ששאל בשאלתו הקודמת מהו הצורך בקולות וברקים וענן כבד.

(21) מה שכתב ששניהם מלאים, הנה לפנינו נאמר "וכל העם רואים את הקולת וגו' ואת קול השופר", הרי שהראשון חסר, ורק השני הוא מלא. אך כוונתו שיש אות וי"ו אחר האות קו"ף, וכפי שכתב במנחת שי [שמות כ, טו]. והרמב"ן [שמות יט, כ] עמד על שאלה זו, עיי"ש [התשובה להלן לאחר ציון 1099].

(22) לכאורה זו שאלה נוספת, והיא שאלה חמש עשרה. אך כאן מיין את שאלותיו, ולא כתב לפני שאלה זו שהיא שאלה טו [התשובה להלן לאחר ציון 1100].

(23) (א) שמות יט, טז "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וגו'". (ב) שמות כ, טו "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים וגו'".

(24) מחבר ספר קהלת, כמו שנאמר בתחילת הספר [קהלת א, א] "דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים", וקהלת הוא שלמה [ראה רש"י ב"ב יד:]. ולהלן [לאחר ציון 295] כתב:

"כדברי החכם בפסוק שהתחלנו בו 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'". ולהלן [לאחר ציון 914] כתב: "דבר זה גילה שלמה בחכמתו בפסוק שהתחלנו בו 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'".

(25) פירוש - ספר קהלת בתחילתו עוסק במעשי בני האדם. ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "שלמה פתח [ספר קהלת] בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם. והתחיל בתורה, כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה, כי מן התורה מסודרים מעשה בני אדם, וכל העולם נמשך אחר התורה... ולכך התחיל 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', אבל כאשר המעשים נמשכים אל התורה, שהיא קודם השמש, יש לו יתרון". וראה להלן הערות 916, 1018.

(26) פירוש - שאלת שלמה "מה יתרון לאדם בכל עמלו" אינה סתם שאלה מהו יתרון האדם, כי יתרון האדם הוא ידוע, אלא מהו היתרון שיש **במעשי** האדם. וכן כתב להלן [לאחר ציון 51]: "לכן אמר שלמה בפסוק הנזכר כי בהכרח שיהיה לאדם יתרון מצד המעשים, כי הוא בכח, וצריך להוציא מה אל הפעל, ואי אפשר זולת זה. אבל 'מה יתרון לו בכל עמלו שיעמול תחת השמש', כי המעשים שהם תחת השמש אין יתרון לו בהם".

(27) פירוש - קודם שלמה יבאר ויסביר מהו יתרון האדם [והוא מעשיו המוציאים אותו מהכח אל הפעל], ואחר כך יערער על יתרון זה [שאינו יתרון אמיתי]. ואם כן תיבות אלו ["ועל זה אמר מה הוא היתרון"] יש לקרוא בניחותא, ולא בתמיה. אמנם בדפוס ראשון של הדרשה הנמצא בהיברו בוקס נמתח קו על התיבות "ועל זה אמר מהו היתרון". וראה להלן הערות 1083, 1089.

(28) לשון המדרש [ב"ר יז, ד] "[אמר הקב"ה לאדה"ר], ואתה מה שמך. אמר לו, אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ובגבורות ה' פמ"ג [רלא:] כתב: "האדם מתחלת בריאתו נברא מן האדמה, כדכתיב [בראשית א, כד] 'תוצא הארץ נפש חיה', ומזה תראה כי האדם מצד עצמו יש לו שייכות אל האדמה, ונקרא 'אדם' על שם האדמה". וכן כתב שם פס"ז [שא:]. ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". ושם פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ושם פ"ד מכ"ב [תס:] כתב: "האדם הוא גשמי, ונקרא 'אדם' על שם האדמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקמב.] כתב: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא 'אנוש'". וראה להלן הערה 1047.

(29) כמו שאמרו חכמים [ב"ר יב, יא] "הכל היה מן העפר... אפילו גלגל חמה, שנאמר [איוב ט, ז] 'האומר לחרס ולא יזרח'". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] וח"א לסוטה ה. [ב, לד.] הביא מדרש זה. ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "ויראה ששמו מורה על דבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל. וזה שהוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה. ועתה יש לשאול, וכי כל שאר הנמצאים אינם מן האדמה, שיקרא האדם ביחוד בשם 'אדם' על שם שנברא מן האדמה". ואודות שהשם מורה על יחודיותו של בעל השם, כן כתב בגבורות ה' פכ"ה [תח:]: "כי השם מורה על ענין מיוחד... שכל שם מורה על דבר מיוחד". ושם פ"ע [תמב:] כתב: "כי השם הוא מורה על דבר המיוחד בו מבין שאר הנמצאים". ובבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם מורה על מהות הדבר, ואם כן איך יקרא 'ראה' [דברים יד, יג "והראה ואת האיה והדיה למינה"], והרי כל הבעלי חיים רואים". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג:] כתב: "השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו". ובנתיב השלום פ"א [א, ריג:] הביא את המאמר [שבת י:] ששמו של הקב"ה "שלום", וכתב: "בדבר זה תראה כמה גדול מדריגת השלום, כי שמו יתברך נקרא 'שלום'... ובודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום... וזה כי הוא השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים... לכך בשם הזה אשר שמו 'שלום' הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, כי כל הנמצאים אין שלום בהם, והם צריכים אל השלום, חוץ מן השם יתברך, אשר מאתו השלום אל הכל. ומאחר שבענין זה הוא נבדל מהכל, לכך ראוי שיהיה שמו 'שלום', כי זה ענין השם מורה על דבר מיוחד שנבדל בו מאחר". **ודברים אלו** יוטעמו על פי דברי הפחד יצחק חנוכה [תחילת מאמר ה], שכתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל". וראה להלן הערות 55, 413, 775.

(30) לשונו בנתיב התורה פט"ו [תקפח.]: "נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה... ולפי הסברא יותר ראוי שהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש לו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה". ובח"א לסוטה מו: [ב, פב:] כתב: "כי האדם נקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי יותר הבהמה בעלת אדמה ממה שהוא

האדם, ואם כן היה ראוי לפי זה שתקרא הבהמה 'אדמה', ולא האדם, שאינו כל כך בעל אדמה". ואודות חומריות הבהמה, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב.]: "כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך". ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי... וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ושם פט"ו אות טו [רס.] כתב: "האומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר". ושם פכ"ב אות כו [קסא.] כתב: "כי הבהמה היא בעלת גוף... ואדם אינו גופני כמו הבהמה". ובגבורות ה' פ"ח [תיד.] כתב: "כל בהמה היא חמרית". ושם פכ"ח [תסה:] כתב: "כי בהמה אין לה נשמה שכלית". וראה להלן הערות 283, 571.

(31) לשונו בנצח ישראל פל"ד [תרנב:]: "דבר זה מוכן לו הארץ, שהיא מוכן לזה בפרט להוציא אל הפעל, הן פירות הן שאר דבר". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "יש לך לדעת כי העפר הוא מיוחד דוקא לדבר זה שממנה יקומו המתים ויחיו ממנה, וכמו שתמצא שהארץ מיוחדת להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ, ובבריאת העולם הכל היה מן הארץ... כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות". וכן כתב בנתיב האמת פ"ג [א, רד.]. ובגבורות ה' פל"ג [תקסח:] כתב: "היאור השריץ הצפרדעים... שאם לא היה היאור, לא היה הכח הזה פועל, והיאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע, שמוציאה הפרי, שאם אין האדמה נותן יבולה, אין הזרע גדל". ומדוייק מלשונו שאין האדמה רק מוציאה את הפירות אל הפעל, אלא שהיא עצמה יוצאת לפעל על ידי הפירות שהיא מוציאה, שכתב כאן "כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים, הנה **היא בכח**, ויוצא ממנה הכל לפעל". הרי שהאדמה עצמה היא בכח, והיא יוצאת אל הפעל בכך שהיא מוציאה פירות אל הפעל. וכן כתב להדיא בח"א לסוטה מו. [ב, פב:], ויובא בהערה הבאה.

(32) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נח.]: "ענין האדם מתיחס ביותר אל האדמה. וזה כי האדמה היא מיוחדת בזה שהיא בכח, ויש בה יציאה לפעל כל הדברים אשר יוצאים ממנה; צמחים, ואילנות, ושאר כל הדברים, והיא בכח לכל זה. וזהו ענין האדם שהוא בכח, ויוצא שלימותו אל הפעל. ולפיכך שמו ראוי לו שיהיה משתתף עם האדמה, שהיא מיוחדת לצאת מן הכח אל הפעל בפירות וצמחים וכל אשר שייך אליה, וכן הוא האדם

יוצא כחו אל הפעל". ושם פ"ז [קכ.] כתב: "כי הגרעין אשר נזרע באדמה, הוא מוציא אילן ופירות ועלין והענפים, והעלין והפירות הם בצורה מיוחדת שראוי אל הגרעין מצד טבעו המיוחד לו... כפי מה שראוי אל טבע הגרעין. וכמו כן עצמו הנפש שהיא מלמעלה, היא זכה וטהורה, ונתנה בגוף האדם למטה, וצריך שיוציא אותה אל הפועל, כמו שהגרעין יוצא אל הפעל מן האדמה שנזרע בו. והיא יוצאת אל הפעל כפי מה שראוי לנפש". ובנתיב התורה פט"ו [תקפט.] כתב: "כי דומה אל האדמה שנזרע בו חטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'". ובח"א לסוטה מו. [ב, פב:] כתב: "כי האדם נקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי יותר הבהמה בעלת אדמה ממה שהוא האדם... אבל הפירוש... כי האדם נמשל כמו אדמה, כי האדמה הוא מוציא פירות, ועושה תולדות, והיא בכח מוציאה פעולתה לפעל, עד שיש לאדמה שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד הכח, כאשר לא הוציאה הכח אל הפעל. הבחינה השנית, כאשר הוציאה הכח שלה אל הפעל. וכן הוא האדם; יש אדם שלא הוציא דבר אל הפעל, ונשאר בכח, מבלי יציאת כחו אל הפועל. ויציאת כחו שלו אל הפעל הם תורה ומצות".

(33) מביא עוד קו דמיון בין האדם לאדמה; עד כה ביאר ששניהם יוצאים מהכח אל הפעל. ומעתה יבאר שכשם שיבול האדמה נקרא "פירות", כך יבול האדם [שהם מעשיו] נקרא "פירות".

(34) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נח.]: "ולכך שלימות האדם נקרא גם כן בשם 'פרי', וכדכתיב בקרא [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. הרי שהזכות והשלימות יקרא 'פרי'... ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.], 'והורידו את העגלה אל נחל איתן' [דברים כא, ד], אמר רבי יוחנן בן שאול, מפני מה אמרה תורה הבא עגלה בנחל. אמר הקב"ה, יבא דבר שלא עשה פירות ["עגלה בת שנתה לא ילדה" (רש"י שם)], ויערף במקום שאינו עושה פירות ["נחל איתן קשה" (רש"י שם)], בשביל מי שלא הניחו אותו ["שהרגוהו" (רש"י שם)] לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות, עד כאן. הרי בשביל שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל, הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל ונשאר בכח. ולפיכך שמו שנקרא בשם אדמה, נאה לו, והוא נאה לשמו". ובביאור משנת "כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (עז:)] כתב: "כאשר עושה פרי במצות ובמעשים טובים, שנקראו 'פירות', כדכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', נקרא האדם

'עץ פרי', כמו שהתבאר". ובנתיב התורה פט"ו [תקפט:] כתב: "התורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'... ולכך באה מצות עגלה ערופה בנחל אשר לא נזרע ולא נעבד [דברים כא, ד], מפני שנהרג קודם זמנו, ולא הניח לו להוציא האדמה הזאת אל הפעל. ולכך תבא עגלה ערופה בנחל, אשר לא נזרע, ויכפר על זה". ובח"א לסוטה מו. [ב, פב:] כתב: "האדם שנהרג לא הוציא עדיין כח שלו אל הפעל מה שראוי אליו, שהרי נהרג. וזה שאמר הכתוב [דברים כא, א] 'כי ימצא חלל באדמה וגו'', לא אמר 'בארץ', רק 'באדמה', כלומר כי נעשה בחלל הזה דין אדמה שלא הוציאה כח שלו אל הפועל [ראה להלן הערה 45]. ולפיכך יש להביא עגלה שלא הוציאה כח תולדתה לפעל, לכפר על זה שלא הוציא כח שלו אל הפעל מה שראוי. ודברים אלו ידועים ומובנים לחכמים". ובח"א לב"ב עט. [ג, קטז.] כתב: "כמו שיוצא האילן אל הפעל ואל השלימות, כך יוצא הצדיק אל הפעל ואל השלימות על ידי המעשים, שנקראו 'פירות'".

(35) שאמרו שם "עבירה יש לה קרן, ואין לה פירות... ואלא מה אני מקיים 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', עבירה שעושה פירות ["כגון חילול השם, שאדם חשוב עובר עבירה, ואחרים למדין ממנו לעשות כן" (רש"י שם)], יש לה פירות. ושאין עושה פירות, אין לה פירות". ובדרשת שבת תשובה [עז:] כתב: "יש לאדם פעולות ומעשים מחולקים; יש פעולות ומעשים טובים, ופעולות ומעשים רעים. ואלו הפעולות והמעשים יש מתיחסים יותר אל הגוף, ויש מתיחסים יותר אל הנפש, ויש מתיחסים יותר אל השכל. והנה אם הפעולות טובות, הם מטהרים ומזכים אותו החלק אשר הם מתיחסים אליו. ואם המעשים הם עבירות ופשעים, הם מקלקלים ומטמאים ומפסידים את החלק אשר אותם החטאים מתיחסים אליו".

(36) לשונו בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז.]: "תני תנא קמיה דרבי יוחנן, כל... [ה]קובר את בניו, מוחלין לו כל עונותיו [ברכות ה.]... כבר התבאר בפרק קמא דקידושין [מ.] כי החטאים נקראים 'פרי', שנאמר 'ויאכלו מפרי דרכם'. ולכך אם קובר את בניו, והוא סלוק פרי שלו, דבר זה מכפר גם כן על פרי מעלליו". ובדרשת שבת הגדול [קמא:] כתב: "וכן האדם שֶׁם הקב"ה בו הכח להוציא מעשים טובים אשר נקרא 'פרי טוב', והוא משנה ומוציא קוצים ודרדרים".

(37) גו"א בראשית פ"ו אות טז [קלב:], תפארת ישראל פ"ג [נח.], שם פ"ז [קכ.], דר"ח פ"ב מ"ח [תרמט.], שם פ"ג מי"ג [רפה:], נתיב התורה פט"ו [תקפח.], ח"א לסוטה מו. [ב, פב:], כמובא בהערות למעלה ובסמוך.

(38) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תסה:]: "כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים אל הפועל, והמעשים נקראים תולדת האדם, כמו שביארו חכמים [קידושין מ.] כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ו, ט] שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים". ובגו"א בראשית פ"ו אות טז [קלב:] כתב: "ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' [אף יותר מבנים ממש], היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים ["אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים וגו' ויולד נח שלשה בנים וגו'" (בראשית ו, ט-י)], שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם, מפני שבתולדות משותף האדם עם הקב"ה יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר. והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד, לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים. ועוד, כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". וראה להלן הערה 113.

(39) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמט.]: "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים [פירוש - לעומת שאר הנמצאים], כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם. אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה, וזהו שלימותו בעצמו שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימותו תמיד אל הפעל... רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד. וזה שאמר הכתוב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו'. כי יום הולדו עדיין אין לו שלימות בריאתו, והוא יוצא תמיד אל הפעל. ויום המות, אז הוא בשלימתו, כי לא יהיה יותר כלל, ואז הוא בעל הנחה". ושם פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי [איוב יא, יב] 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם". ובתפארת ישראל פ"ג [נז.] כתב: "כי אין לאדם מעלתו האחרונה עד שנחשב מדרגתו בין העליונים, ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה, רק שנברא בכח, ואינו בפעל, שאין לו מעלתו האחרונה בפעל. ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים התחתונים ועליונים; כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל. והתחתונים זולת האדם אין להם גם כן יציאה אל הפעל, כי מה

שנבראו עליו אין השתנות ויציאה לפעל בהם. אך האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל". ובח"א לנדרים לב. [א, ו:] כתב: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי האדם נברא ערל, ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר ענין האדם, כי אדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, בענין זה נברא האדם. כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים, וכמו שנברא בנפשו בכח ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח גם כן. וכל זמן שלא הוסר הערלה נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה, כי הערלה הוא כסוי ואטימה לאדם, כמו שתמצא לשון ערלה בכל מקום על לשון אטימה, כמו 'ערלת לבבכם' [דברים י, טז]... 'ערל שפתים' [שמות ו, יב], כלומר שאינו יכול להוציא הדבור אל הגלוי בפעל. ודבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב... ומצד המילה הוא בפעל הגמור, כאשר מסיר הערלה, שהיא האטימה". ובח"א לבכורות ח: [ד, סוף קכו:] גם ביאר שהמיוחד באדם הוא שנברא בכח ויוצא אל הפעל. וראה להלן הערות 111, 840.

(40) פירוש - הנברא שבעצמותו עומד כנגד האדם הוא הבהמה, ולכך שם "בהמה" יורה על השוני הקיים בינה לבין האדם, וכמו שמבאר והולך.

(41) לא מצאתי מי שקדם למהר"ל לדרוש ש"בהמה" היא "בה מה".

(42) כמו שאמרו חכמים [ב"ק סה:] "שור בן יומו קרוי שור, איל בן יומו קרוי איל".

(43) אודות שהשור עומד לחרישה והחמור למשא, כן אמרו חכמים [ע"ז ה:] "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי", ולהלן בדרשה [לאחר ציון 96] ביאר מאמר זה שהחמור עומד למשא, והשור לחרישה. ורש"י [ב"ק מו.] כתב על מכירת שוורים ד"רובא לרדיא קזבני". והרמב"ם [הלכות שביתת יום טוב פ"א הי"ח] כתב: "תרנגולת העומדת לגדל ביצים, ושור העומד לחרישה, ויוני שובך ופירות העומדין לסחורה, כל אלו וכיוצא בהן מוקצה הן". הרי סתם שור "עומד לחרישה". והכתב והקבלה [דברים כב, י] כתב: "סתם שור עומד לחרישה, כמו דאת אמר תורא לרדיא, חמור למשא, דהיינו למשוך את המשוי".

(44) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נט.]: "הבהמה נקראת בשם 'בהמה', על שם 'בה מה'. רצה לומר כי שלימות דבר שנברא עליו נמצא בה, אף על גב שאינו שלמות גמור, מכל מקום דבר זה נמצא עמה, וזהו 'בה מה', כי דבר מה נמצא עמה". ובנתיב התורה פט"ו [תקצט:] כתב: "כי עם הארץ אין בו דבר, והוא גרוע מן הבהמה שיש בה דבר מה... שהיא עומדת לשחיטה". וחילוק זה בין אדם [המוציא עצמו מהכח אל הפעל] לבהמה [שנולדת עם שלימותה] נובע מחילוק ראשוני הקודם לו; לאדם יש נשמה שנזרעה בו, ולבהמה יש רק גוף וחומר [כפי שיבאר בסמוך]. לכך משתלשל מכך שהאדם מוציא את עצמו מהכח

אל הפעל, ואילו בהמה היא "בה מה", שאין בה זרע המוציא פירות. **ויש לשאול**, מדוע רק הבהמה נקראת על שם "בה מה", ולא שאר חיות עופות דגים ושקצים, הרי רק האדם הוא המוציא עצמו מהכח אל הפעל, ולא שום נמצא אחר, ומדוע רק הבהמה תיקרא על שם אי יציאה זו. ויש לומר, ששם "בה מה" בא למעט את הבהמה ממעלת האדם; האדם מוציא עצמו מן הכח אל הפועל, לעומת הבהמה שאינה עושה כן, אלא "בה מה". והנה מכל הנבראים שישנם, הבהמה היא הכי קרובה לאדם, שנבראה כמוהו ביום ששי [בראשית א, כה], והיא נמצאת בישוב עם בני אדם [שנות אליהו להגר"א כלאים פ"ח מ"ו, ראב"ע בראשית א, כד]. והואיל והכלל הוא ש"דומיא דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:], לכך יש צורך לומר רק על דבר שהוא קרוב ביותר לאדם שאין הוא כאדם, לפי שאינו מוציא עצמו מהכח אל הפעל. אך שאר נבראים המרוחקים מהאדם ואינם שייכים אליו כלל, פשיטא שאין הם דומים לאדם, ואין צורך למעטם על ידי שיקראו "בה מה". ובדרשת שבת הגדול [רפה:] כתב: "מביא בהמה לעולה, שהיא גם כן בריאה למטה הימנו [מהאדם] בחשיבות". ובהספד [קעט] השוה והבדיל בין שם "אדם" לשם "בהמה", יעו"ש. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ב"ק נג:] "אמר קרא [שמות כא, לג] 'ונפל שמה שור או חמור', 'שור' ולא אדם, 'חמור' ולא כלים". ולמה לא אמרו להיפך "'שור' ולא כלים, 'חמור' ולא אדם". אלא הם הם הדברים; אין שום שייכות בין חמור לאדם, ולכך "חמור" לא ימעט אדם, אלא כלים חומריים כמוהו. מה שאין כן שור, שעליו נאמר [ישעיה א, ג] "ידע שור קונהו", שהוא "מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו" [לשונו בנצח ישראל פ"ב (כא.)], לכך הוא ממעט אדם, דומיא דכוותיה. וכשם שלא אמרינן "חמור ולא אדם", אלא "שור ולא אדם", כך לא אמרינן שכל הנבראים יקראו "בה מה", אלא רק הנברא שהכי דומה לאדם, דדומיא דכוותיה קא ממעט. וכן השריש בגו"א ויקרא פט"ז אות כג [יח:], שם במדבר פ"ה אות יט [סט:], ושם פ"ח אות כא [קכט:], וראה להלן הערה 1076.

(45) ואם תאמר, הרי למעלה שלל את הביאור שזיקת האדם לאדמה היא מחמת שהאדם נוצר ממנה [שהרי כל הנבראים נוצרו ממנה, ולא רק האדם], אלא זיקת האדם לאדמה היא שלשניהם יש את היציאה מהכח אל הפעל, וכלשונו: "למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה יותר מכל הנבראים, שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים; כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים, הנה היא בכח, ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל". ומדוע כאן מדגיש נקודה

שלמעלה שלל אותה ["בבחינת האדמה הזאת **אשר ממנה נוצר**"]. ויש לומר, שכוונתו כאן להוסיף נקודה חדשה שלא אמרה עד כה, והיא שאין סוף ענין זיקת האדם לאדמה מצד שיש להם תכונה משותפת [יציאה אל הפעל], אלא יותר מזה; האדם עצמו הוא הוא "פיסת אדמה מהלכת", לכך אם מוציא עצמו אל הפעל, הוא יחשב לאדמה פוריה. ואם אינו מוציא עצמו אל הפעל, הוא יחשב לאדמה בורה ושוממה. ומדגיש זאת כאן בשביל המשך דבריו "וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל, נחשב אדמה בכח בלבד". דוגמה לדבר; בנתיב התורה פ"י [תמא:] כתב: "כאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, ובזה מקדש גם כן האדמה שלו, הוא בגופו". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "הגוף הוא מן האדמה, אשר האדמה ראוי לקיום יותר, והוא דבר נפלא, נתבאר במה שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', ומזה באה התחיה לאדם". הרי שישנה זהות מוחלטת בין האדמה לאדם, כי אין האדם אלא פיסת אדמה מהלכת. וצרף לכאן דברי הגמרא [חולין קלט:] "מצא קן בראשו של אדם, מהו. אמר, [ש"ב טו, לב] 'ואדמה על ראשו'", ופירש רש"י [שם] "ואדמה על ראשו - אע"פ שהיה [האדמה] בראשו, לא אבדה את שמה. שמע מינה אדם גופיה אדמה הוא, מדלא אבדה את שמה, דלא קרייה 'עפר', והשתא נמי [דברים כב, ו] 'על הארץ' קרינא ביה". הרי האדם עצמו הוא אדמה. וראה בהקדמה לאור חדש [נד.] בביאור מאמר זה. ובדרוש על המצות [נג:] כתב: "נחשבת כזרע הנזרע באדמה, כי האדם הוא האדמה כמו שבארנו, ואז פועל הזרע הצמיחה". וראה להלן הערה 110. **ויש בזה הטעמה מיוחדת**; בתפילת מוסף של ימים טובים אמרינן "מפני חטאינו גלינו מארצנו, ונתרחקנו מעל אדמתנו". ומהי הכפילות הזו של "מפני חטאנו גלינו מארצנו", ושוב "ונתרחקנו מעל אדמתנו". ועוד, מדוע ברישא אמרינן "מארצנו", ובסיפא "אדמתנו". אך לפי המתבאר כאן הדברים מחוורים; ההבדל בין "ארצנו" ל"אדמתנו" הוא שתיבת "אדמתנו" מתמקדת על ההוצאה מהכח אל הפעל. וכמו שכתב בח"א לסוטה מו. [ב, פב:]: "האדם שנהרג לא הוציא עדיין כח שלו אל הפעל מה שראוי אליו, שהרי נהרג. וזה שאמר הכתוב [דברים כא, א] 'כי ימצא חלל באדמה וגו'', לא אמר 'בארץ', רק 'באדמה', כלומר כי נעשה בחלל הזה דין אדמה שלא הוציאה כח שלו אל הפועל" [הובא למעלה הערה 34]. א"כ הרישא עוסקת בגלותנו מהארץ, והסיפא עוסקת בריחוקנו מאדמתנו, שמחמת ריחוק זה אין אנו מוציאים את עצמנו כראוי מהכח אל הפעל, כי נמנעת מאיתנו קיום מצות בא"י המוטלות עלינו [וזהו המשך התפילה "ואין אנו יכולים לעשות **חובותינו** בבית בחירתך", שדוקא כאן המצות נקראות חובות, והן הן המעשים הטובים שחובה עלינו לקיימם בכדי להוציא את עצמנו

מהכח אל הפעל]. לכך ברישא נקטינן "בארצנו", ובסיפא "מעל אדמתנו". ודייק עוד, שברישא אמרינן "מארצנו", ואילו בסיפא "**מעל** אדמתנו", ולא "מאדמתנו". כי ההדגשה בסיפא היא שנמנעת מאיתנו השהייה על אדמת ארץ ישראל, שהיתה מוציאה מהכח אל הפעל את חלק האדמה שבגופנו, וזו הדגשה שאינה נצרכת ברישא. לכך אמרינן "מארצנו", ולא "מעל ארצנו". והדברים משמחים. וראה להלן הערה 76.

(46) "ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור', כמו אדמה בורה שהובירה ואינה מוציאה דבר" [לשונו בסמוך].

(47) לשון נופל על לשון הפסוק [ישעיה מב, יח] "החרשים שמעו והעורים הביטו לראות". וכוונתו כאן שלשון עברית [שבה האדם נקרא ע"ש האדמה] מאירה את מהות האדם.

(48) "אלקי, נשמה שנתת בי, טהורה היא" [ברכות ס:]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:] כתב: "כי הנשמה שברא השם יתברך באדם, זכה וטהורה נתן אותה בקרבו. ואם הוא צדיק, היא זכה וטהורה כמו שברא השם יתברך את הנשמה. אבל אם הוא בעל חטא, הנשמה הזאת קבלה טומאה ותעוב".

(49) לשונו בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:]: "צריך האדם לטרוח עד שיקבל התורה, שהאדם שנקרא על שם אדמה חמרית, והשכל הוא נמשל כמו זרע שנזרע בתוך האדמה". ובנתיב התורה פט"ו [תקפט.] כתב: "האדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'" [ראה להלן הערה 312]. ויש להבין, מהי הדגשתו "הנשמה הטהורה והזכה" [לשונו כאן], ושהיא "זכה ונקיה בלא פסולת" [לשונו בנתיב התורה]. וכן לגבי זרע החטה כתב שהוא "זרע נקי וטוב" [לשונו כאן], ו"נזרע בו החטה, שהוא זרע נקי" [לשונו בנתיב התורה], דמהי הנפק"מ בנקיות זו. והנראה, שבא להורות שאין האדמה מתקנת את הזרע ומשבחת אותו [שהרי הזרע נקי ועומד מעצמו], אלא שהאדמה מוציאה לפועל את מה שגנוז ואצור בתוך הזרע. באופן שאין האדמה עושה "יש מאין", אלא "יש מיש". וכך הוא אצל האדם; גוף האדם אינו מתקן ומשבח את הנשמה [שהרי הנשמה מתוקנת ועומדת מעצמה], אלא גוף האדם מאפשר להוציא אל הפועל את האוצרות הגנוזים במעמקי הנשמה הישראלית. אך אם היה חלילה קלקול מסויים בנשמה, וקלקול זה היה נעשה למתוקן על ידי מעשים טובים של האדם, אזי אין האדם

מוציא את עצמו מהכח אל הפעל, אלא ש"פנים חדשות באו לכאן". והואיל ובא להורות באצבע שענין האדם הוא להוציא עצמו מהכח אל הפעל, היה צורך להדגיש ש"בכח" זה קיים באדם מיום הולדו, ללא שום פגם וקלקול כלל. וראה להלן הערה 310.

(50) אודות שזרע החטה מוטבע באדמה, כך עולה מההלכה שזרעים טמאים שנשתרשו בארץ הם נטהרים [פסחים לד.]. ובקובץ שעורים [פסחים אות קנו] ביאר זאת שטהרת הזרעים באה להם מחמת שבטלו בקרקע. וראה קהלות יעקב טהרות סימן ס. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכח.] כתב: "הזריעה בקרקע, ובטל הזרע אצל הקרקע, שהרי נזרע בקרקע". וראה להלן 1540.

(51) אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ה] "אין בור ירא חטא". ובדר"ח שם [תקסו:] כתב: "כי יקרא הדבר שהוא שממה 'בור', כי [בראשית מז, יט] 'והאדמה לא תשם' תרגומו [שם] 'לא תבור'. הרי כי נקראת השדה שלא נמצא בה תבואה 'שדה בור'. וכן יקרא האדם מצד שאין בו החכמה 'בור', מפני שהוא ריק מן החכמה". ובנתיב התורה פט"ו [תקפט:] כתב: "ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור". ושם בהמשך הפרק [תרלב.] כתב: "שדה שאינו מוציא תבואה נקרא 'שדה בור', שהרי תרגום 'והאדמה לא תשם' 'לא תבור'... לא יצא אל פעל השלימות, להיות חכם בפעל. לכך נקרא 'בור', שלא יצא אל הפעל, והוא כמו שדה בור שלא יצא אל הפעל לעשות פרי". ולהלן [לאחר ציון 115] חזר על דבריו כאן.

(52) "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" [קהלת א, ג], והובא למעלה [לאחר ציון 23].

(53) הלשון "כי הוא בכח וצריך להוציא **מה** אל הפעל" טעון ביאור. ואולי נקט כן כנגד לשון הפסוק "**מה** יתרון לאדם בכל עמלו וגו'", ותופס את תיבת "מה" לא רק כשאלה, אלא כמושג, שעל האדם יש לכל הפחות להוציא דבר מה אל הפעל.

(54) כן דרשו חכמים [שבת ל:] להדיא, שאמרו "בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה. ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה. תחילתו דברי תורה, דכתיב 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ואמרי דבי רבי ינאי, 'תחת השמש' הוא דאין לו, קודם שמש יש לו". ופירש רש"י [שם] "קודם השמש - אם יעמול בתורה שקדמה לשמש, יש יתרון". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ה:] כתב: "התורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש,

שהוא עולם הג'". לאמר, שהתורה באה מהעולם השלישי העליון, לעומת השמש השייכת לעולם האמצעי. ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "התורה היא מעולם העליון בתכלית הריחוק מן האדם... והמאורות הם בעולם האמצעי". ובדר"ח פ"ג מ"ג [צו.] כתב: "התורה היא למעלה מן השמים". ושם פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "התורה מתעלה עד למעלה... שמגיע עד העולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וראה למעלה הערה 25, ולהלן הערות 916, 1018.

(55) יסוד דבריו הוא שמהות האדם היא להוציא עצמו מהכח אל הפעל, ועל שם מהות זו נקרא "אדם" [מלשון "אדמה"], כפי שכל שם מורה על מהותו ויחודו של בעל השם [כמבואר למעלה הערה 29]. ויש להתבונן, מה המקור לומר כך [שהאדם נברא בשביל להוציא עצמו מהכח אל הפעל]. לדוגמה, נשוה זאת לְמה שידוע שהאדם נברא לעבוד את ה', שהוא יסוד שנתפרש בהרבה מקומות. כגון, אמרו חכמים [קידושין פב.] "אני נבראתי לשמש את קוני". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב.] כתב: "מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, הוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב [קהלת יב, יג] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל [ברכות ו:] כל האדם נברא בשביל זה". אך מהו המקרא או המאמר המורים שהאדם נברא להוציא עצמו מהכח אל הפעל [ועל שם כך נקרא "אדם"]. ובכדי לברר סוגיא יסודית זו, נעבור לענין אחר, והוא מתן השכר שיש על מצות ומעשים טובים. הנה דעת המהר"ל היא שמתן השכר אינו ניתן על עצם מעשה המצוה, אלא על קניית המעלה שהאדם קונה בעשותו את המצוה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמז:]: "קבול שכר גם כן אין שייך למלאכים, כי השכר הוא שייך דוקא לאדם שקונה מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, והוא קונה עולם הבא. אבל מדריגה זאת אין למלאכים". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [ראה להלן הערות 166, 258]. **ויסוד זה** [שהשכר ניתן על קניית מעלה] מתבאר גם משיטתו שאין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה, אלא רק על קיום מצות עשה [דר"ח פ"ב מ"א (תפח:), ושם הערה 109]. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אין האדם קונה מעלה חדשה, אלא נשאר על מקומו, וכמו שכתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:]: "בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר,

[אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חֵלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש". הרי השכר ניתן רק על קנית מעלה, ולא על עצם המעשה. **ומעתה עלינו** לברר, מהו בדיוק טיבה וטבעה של אותה מעלה שהאדם קונה, שעליה בלבד ניתן השכר. ומצינו שדבר זה התבאר היטב בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.] בביאור המשנה [אבות פ"ב מ"א] "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", שכתב: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... וכמו שאמר הכתוב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוק צרופה'. ואם המצות לא היה רק לקיים קבוץ וסדר המדינה, או תקון האדם, כמו שהרבה אנשים היו נותנים טעם במצות... בודאי יש לעמוד על זה איזה מצוה יש בה תועלת יותר מן האחרת, וכמה השכר יותר מן האחרת. אבל המצות הם אלקיות, **מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו**. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה... כי אפשר הוא שיהיה השכר על המצוה הקלה יותר ממה שהוא על מצוה החמורה, מצד המצוה בעצמה שהיא מצרפת האדם... כלל הדבר, במה שהמצות מביאים אל האדם החבור והדבקות בו יתברך, לכך לא נוכל לדעת ולהבין איזה מצוה סבה לדבקות הוא יותר, ואיזה פחות. ולפיכך אמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו''. וזהו שורש גדול בתורה, אשר בני אדם אינם נזהרים במצות קלות, עם העלם השכר והעלם העונש. שאפשר שהשכר עליה כגדולה שבגדולות". הרי ביאר שצירוף האדם [שהוא הוא הוצאתו מהכח אל הפעל] הוא המאפשר לאדם דביקות עליונה יותר בה'. וכן כתב בקיצור בדר"ח פ"ב מ"א [תצ.]. נמצא שהשכר ניתן כאשר אדם מוציא עצמו מהכח אל הפעל עד שקונה דביקות עליונה יותר בה'. **לכך ברי הוא** שהאדם נברא כדי שיוציא עצמו מהכח אל הפעל, כי סדר הדברים הוא כך; (א) האדם נברא לעבוד את ה' [כמו שנתבאר]. (ב) עבודת ה' עניינה להביא את האדם לדביקות בה', וכמו שנאמר [דברים י, כ] "את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק וגו'". (ג) דביקות זו אפשרית רק כאשר האדם מוציא עצמו מהכח אל הפעל, ומזכך עצמו מפחיתות החמרי. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פ"ט [קמ:]: "המצוה שהיא לעבוד השם יתברך... כלם תכונה לנפש לזכך אותה לטהר אותה מפחיתות החומר. וצריך להשיב הנפש בפעל, ולעשות אותה רוחנית על ידי זכוך הנפש, ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו...

ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה. וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". נמצא שהמהלך שבין עבודת ה' לבין דביקות בה' עובר דרך מה שמוטל על האדם להוציא עצמו מהכח אל הפעל, כי לולא הוצאה זו לא יוכל להדבק בה', "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי.... אין כאן מסך מבדיל לגמרי" [לשונו בח"א לסוטה מט. (ב, פח:)]. וראה להלן הערות 332, 872.

(56) "דרופתקי - טרחנין, כלומר, כל הגופין לעמל נבראו" [רש"י שם].

(57) "טוביה לדזכי - אשריו למי שזכה והיה עמלו וטרחו בתורה. לשון אחר, 'דרפתקי' כיס ארוך שמשימין בו מעות, כל הגופין נרתקין הם לקבל ולהכניס דברים, אשריו למי שזכה ונעשה נרתק לתורה" [רש"י שם].

(58) מאמר זה הובא גם בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמה:], נתיב התורה פט"ו [תקצא.], תפארת ישראל פ"ג [סא.], וח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

(59) של רבי אלעזר במה שאמר "כל אדם לעמל נברא".

(60) וכאשר - וכמו.

(61) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:]: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... ואמר [איוב ה, ז] כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה... כך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי". וכן כתב שם פ"ו מ"ז [רלא.], והוסיף שם שמחמת כן יש קולא היוצאת מהיות האדם עמל בתמידיות, וכלשונו: "האדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה

שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו". ובנתיב התורה פט"ו [תקצא.] כתב: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח, כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובתפארת ישראל פ"ג [סא:] כתב: "כי האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל. ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל, כי זה האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד". ובהמשך שם [סג:] כתב: "אמנם אל תאמר כי עם יציאת שלמות האדם אל הפעל, אפשר שיהיה יוצא שלמותו לגמרי אל הפעל. שזה אינו כלל, כי זהו בריאתו, שעם שהוציא שלמותו אל הפעל, נשאר עוד בכח, כמו שהתבאר לפני זה. כמו שאמר [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', כי האדם נברא לעמל, שאין לו שביתה והשלמה כלל. ועם שהוא יוצא אל הפעל, נשאר עוד תמיד בכח. שאם היה נמצא שלמותו בפעל, לא היה נקרא זה 'עמל'. כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבא אל תכלית הנחה. וכן האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". וכן כתב שם פט"ז [רמא.]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] כתב: "אדם לעמל יולד וכו'. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה, מפני שהוא קודש... ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'". וראה להלן הערה 72. **וכן כתב** בעוד מקומות [בלא קשר לביאור מאמר זה]. כגון, בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה האדם בעולם הזה בפעל לגמרי, לומר שאי אפשר שיקנה שלימות יותר". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:]. ובאור חדש פ"ד [תתכג:] כתב:

"כי האדם נברא על זה שיוציא אל הפעל מה שאפשר לו להוציא אל הפעל". ובדרשת שבת הגדול [תפ:] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום".

(62) דבריו יובנו על פי מה שכתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.]: "ג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני' בלתי נבדל, כי הוא כח בגוף... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". ומעתה יבאר כיצד "עמל מלאכה" "עמל שיחה" ו"עמל תורה" מקבילים לשלשת חלקי האדם. וכן כתב להדיא בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "ג' דברים אמר; עמל מלאכה, עמל שיחה, עמל תורה. וזה כי האדם יש בו נפש חיוני, נפש המדברת, נפש שכלי". נמצא שנפש חיוני היא נפש שיש לכל בעלי חיים, וזו הדרגה הנמוכה של הנפש. ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "תמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני, אשר באדם אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים". וראה להלן הערה 289.

(63) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנא:]: "ולכן אמר 'איני יודע אם היא לעמל מלאכה אם לעמל פה'. כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה. ולפיכך יש להסתפק מה שאמר שהאדם נברא לעמל, אם רוצה לומר לעמל מלאכה, שהיא לנפש החיוני". ובנתיב התורה פט"ו [תקצב.] כתב: "ואמר 'איני יודע אם לעמל מלאכה, אם לעמל שיחה', כלומר אם השלמת האדם במלאכה, שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה, או שנברא אל עמל פה, פירוש השלמת נפש המדברת". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב.]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "ואמר שאל יחשוב האדם שלימתו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימת בעלי חיים, שעושה מלאכה

בנפשו". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובדרשת שבת הגדול [נז:] כתב: "כל מעשה הוא על ידי הנפש, כי על ידי הנפש פועל האדם", ושם הערה 203. וראה להלן הערות 831, 1246.

(64) "לעמל פה נברא" [המשך לשון המאמר].

(65) מביא ראיה מתינוק שאינו יכול לדבר, אע"פ שיש לו כלי הדיבור, וזה מורה שיש צורך בשכל הדברי, וזה אין לתינוק. ובגבורות ה' פכ"ח [תס.] כתב: "כי הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא על ידי תנועה, הוא פועל גשמי. אבל הוא על ידי שכל, שיודע לצרף הדבור, כמו שהבאנו ראיה מן התינוק שיש לו הכלים שהם מחתכים הלשון, ואין לו הדבור, שחסר לו צרוף הלשון". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [צ.]. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הדבור הוא על ידי הלשון, שהלשון כלי גופני, וצריך לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל, אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת, ונקרא 'שכל הדברי'". וכן בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעלי חיים הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור". אך בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני' בלתי נבדל" [ראה למעלה הערה 62, ולהלן הערה 289]. הרי שכתב שם ש"גם לתינוק יש לו שכל זה" של דיבור. וצריך לחלק ולומר ששם כוונתו לתינוק מעל ג' שנים [שמדבר], ואילו כאן כוונתו לתינוק פחות מג' שנים [שאינו מדבר]. וכן כתב להדיא בגבורות ה' פס"ד [נג:]: "הדיבור, שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה... והוא קרוב אל השכלי יותר, ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "כאשר [התינוק] מתחיל לספר, אז יש לו שכל הדברי". ובתנחומא [קדושים אות יד] אמרו שתינוק אינו יכול לדבר שלש שנים, אך מהשנה הרביעית ואילך יכול לדבר. וראה באור חדש פ"א הערה 1236.

(66) לא מצאתי את הביטוי "שכל הדברי" קודם למהר"ל. ובמו"נ [ח"א פע"ב, ח"ב פל"ו, ועוד] הוא נקרא "הכח הדברי". וכן כתבו הכוזרי [מאמר חמישי אות יב], העיקרים [מאמר שני פל"א], ועוד. אך כאן עיקר נקודתו הוא בהדגשת תיבת "**שכל** הדברי" דייקא, וזה לא מצאתי.

(67) "נפש השכלי" פירושה כאן הנפש שהיא מעבר לנפש החיוני, וזה יכול להיות מוסב על השכל הדברי או על השכל הנבדל, וכמו שמבאר והולך. ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרנב.] כתב: "לכך אמר כשהוא אומר [קהלת ו, ז] 'כל עמל אדם לפיהו' [בגמרא הביאו את הפסוק "כי אכף עליו פיהו"], מדכתיב 'לפיהו', אם כן אין בריאתו בשביל עמל מלאכה. ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא, שאם כן היה האדם נברא לעמל מלאכה שהיא לנפש החיוני, והרי הכתוב אומר 'כל עמל אדם לפיהו', וזה אינו נפש החיוני, שאין נפש החיוני תולה בפה". ובנתיב התורה פט"ו [תקצג.] כתב: "כשהוא אומר 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר כי האדם נברא להשלים עצמו [ב]דבר שהוא השלמת נפש המדברת". ובתפארת ישראל פ"ג [סב.] כתב: "כי אף אם נברא האדם בכח ולא בפעל, אולי הכח הזה הוא שייך לכח הגופני, שאין ספק שהוא בכח, ויש בו יציאה אל הפעל, ובו שייך עמל. אבל כח הדברי, שהוא יותר נבדל במה שלא נמצא בשאר בעלי חיים, כי אם באדם, לכך הכח הזה הוא יותר נבדל. ואפשר כי די הוא שיוציא מן הכח אל הפעל הכח הגופני, ואין צריך להוציא כח הדברי אל הפעל, שאין האדם נברא על זה. ועל זה אמר כיון דכתיב [משלי טז, כו] 'נפש עמלה עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הרי כי עמל הזה הוא עמל פה, שהוא כח הדברי, שכח זה צריך שיוציא אל הפעל, ועל זה נברא האדם".

(68) "אם לעמל שיחה" [המשך לשון המאמר].

(69) אודות שהתורה היא שכל העיוני, הנה אמרו חכמים [סנהדרין קא.] "תנו רבנן, הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, רלב.] כתב: "דבר זה הוא שנוי לתורה, כי הכנור הוא הפך התורה. כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה". וראה להלן הערות 1312, 1460.

(70) אף על פי שאיירי בשכל העיוני, מ"מ עליו להוציאו לפעל דוקא על ידי דיבור, שעל כך נאמר "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך". ונקודה זו התבארה בנתיב התורה פ"ד [רכב:]: "כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור. ועל זה אמר [משלי טו,

כג] 'שמחה לאיש במענה פיו', כי השמחה על השלימות, והשלימות כאשר הוא בפעל, וזה כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור". ובהמשך שם [רכו:] כתב: "ועוד אמרו שם [עירובין נד.], אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, פתח פומך תני, כי היכי דתוריך חיין ותתקיים בידך, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למוצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה', עד כאן. גם בזה בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם, שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור, שהוא חיים של אדם, אז בודאי דבק בתורה, שהיא אריכות ימיו של אדם, על ידי הדבור, שהוא חיותו של אדם. וראוי להבין זה מאוד". וראה הערה הבאה.

(71) מדבריו משמע ששלימות האדם היא בהוצאת השכל העיוני אל הפעל, ולא בהוצאת השכל הדברי אל הפעל. ומה שבכל זאת צריך להוציא השכל העיוני בדיבור, זהו משום שגם השכל העיוני צריך להתבטאות בדיבור, וכמו שנתבאר בהערה הקודמת. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "עיקר בריאתו שנברא האדם לא נברא לעמל שיחה ללמוד מליצת הלשון, כי מצד זה אין לומר עליו שהאדם הוא יוצא אל הפעל, כי השיחה אין האדם על ידה בפעל. והאדם נברא שיהיה יוצא אל הפעל מן אשר היה בכח. אבל מה שנחשב האדם בכח לגמרי ויוצא אל הפעל הוא מצד השכל, ואל עמל זה נברא שיהיה יוצא מן הכח אל הפעל, כי על ידי התורה האדם הוא בפעל. ולפיכך אמר רבא כל גופי דרופתקי וכו', פירוש כל גוף הוא בכח כמו שאמרנו, ומפני שהוא בכח אי אפשר שיהיה בלא עמל לצאת אל הפעל, שאם היה בלא עמל והיה נח, הוא בפעל, וזה אינו, שאין גשם בפעל. ואם כן על כל פנים אי אפשר שיהיה בלא עמל. אבל אשריו מי דדרופתקי דידיה הוי בתורה, כי על זה נברא. פירוש, כאשר נברא האדם הזה, נברא מצד שלימתו האחרון שיהיה בפעל על ידי התורה השכלית, ומצד זה נברא. ואם עמל האדם בתורה, הוא עמל בדבר שנברא עליו, דהיינו מצד התורה השכלית, שעל ידה הוא בפעל מה שאפשר לאדם... ואמר שאל יחשוב האדם שלימתו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימת בעל חי שעושה מלאכה בנפשו. גם אל יחשוב כי שלימות האחרון שלו נפש

המדברת. אבל שלימתו האחרון הוא הנפש השכלי, הוא התורה". הרי ששלימות האדם היא הנפש השכלי, ולא הנפש המדברת. וכן משמע מלשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנב:], שכתב: '"ועדיין איני יודע אם לעמל שיחה או לעמל תורה'. כי אולי שלימות האדם נפש המדברת. ולכך אמר כשהוא אומר 'לא ימוש התורה הזאת מפיך', הוי אומר לעמל תורה, כי דבר זה הוא השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל". הרי ששלל ששלימות האדם היא בנפש המדברת. **אך בנתיב התורה** פט"ו [תקצג.] ביאר ששלימות האדם היא בנפש הדברי, אך בדיבורי תורה בלבד, ולא בשאר דיבורים, וכלשונו: "כשהוא אומר 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר כי האדם נברא להשלים עצמו [ב]דבר שהוא השלמת נפש המדברת... ועוד אמר 'ועדיין איני יודע' אם השלמה הזאת השלמת נפש המדברת מצד הדבור בלבד, או אם השלמתו מצד התורה, שהוא השכל האלקי. ועל זה אמר כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר **כי השלמתו הוא מצד הנפש המדברת**, והיינו בתורה, כי בזה יושלם האדם, לא מצד הדבור בלבד. הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל". וכן בתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', מזה נלמוד כי האדם על זה נברא שיוציא אל הפעל **כח הדברי השכלי**, שהוא שכל התורה. ולפיכך אמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו, כמו שאמר הכתוב 'אדם לעמל יולד', שרוצה לומר כי תכלית מעלתו הוא אל העמל שהוא יציאה אל הפעל, וזהו 'לא ימוש וגו'". ויש לעיין בזה.

(72) יש בזה הטעמה מיוחדת; דוקא הפסוק המלמדנו שהאדם נברא לעמל פה של תורה ["לא ימוש ספר התורה הזה **מפיך**"], הוא גם המורה לנו שדברי תורה לא ימושו מפיו, ולעולם יעסוק בתורה, כי על כך מוסב פשוטו של מקרא. ואין כאן שנים שנזדמנו לפונדק אחד במקרה, אלא יש כאן אב ותולדה; הואיל והאדם נברא לעמל תורה, לכך עליו לעסוק בכך ללא הפסק וללא הנחה, כי לעולם האדם הוא בכח, ומוטל עליו להוציא עצמו אל הפועל, וכפי שנתבאר למעלה [הערה 61]. **אך קשה**, דהיכן מוזכרת עמילות בפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה". ובפשטות נענה שהואיל והפסוק מורה על לימוד תמידי ["והגית בו יומם ולילה"], זה עצמו מורה על עמל. וכן כתב בסמוך [לפני ציון 97]: "כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק... נושא עול גדול והולך ביום ובלילה ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל... כן יהיה האדם מצד גופו שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח, וכדכתיב 'והגית בו יומם ולילה'". ושם

ממשיך לבאר שבנוסף לכך יש עמילות של עיון ועומק, וכלשונו [לאחר ציון 98]: "עוד נוסף על זה ישעבד בה כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול. הנה אלו שני דברים הם נגד גוף ונפש האדם, שבשניהם יהיה עמל בתורה; אם בגוף, עמל וטורח בו בתורה בלי מרגוע או מנוחה כלל, אשר ידמה בזה אל החמור הנושא משאוי תמיד באין מנוח. אם בנפש, אשר בו יעמול בתורה לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק... אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו". הרי שהפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה" עוסק בעמילות הגוף הדומה לחמור, ולא בעמילות העיון הדומה לשור. והואיל וביאר שהגמרא למדה מהפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך" שיש לאדם להוציא לפעל את השכל העיוני, מדוע נקט הפסוק בעמילות גופנית ["יומם ולילה"], ולא בעמילות עיונית. ויל"ע בזה.

פרק ב

(73) שנאמר [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה", ופירש רש"י [שם] "ממחרת השבת - ממחרת יום טוב", ומקורו מהגמרא [מנחות סה:].

(74) כוונתו להדגיש שאכן יצ"מ עומדת כנגד עבדות לאדונים ופרך, אך אינה עומדת כנגד עבדות ה', וכמו שמבאר והולך. והמשפט הבא מתחיל במלים "בכן צוה למחרת", ותיבת "בכן" היא כמו "לכן". ובדרשה זו כתב כמה פעמים תיבת "בכן", שפירושה "לכן". כגון, להלן [לאחר ציון 152] כתב: "בכן אם הוא רוצה לקבל". ולהלן [לאחר ציון 202] כתב: "בכן היה עוד מן הצורך שיהיה חוסה". ולהלן [לאחר ציון 505] כתב: "בכן הורה לנו הוא יתברך בהגלותו במתן תורה". ולהלן [לאחר ציון 797] כתב: "כי האיש במה שהוא גבר איננו בעל שאנן והשקט מצד התגברותו והתפעלו, בכן אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנן והמנוחה". ולהלן [לפני ציון 1515] כתב: "התורה היא צורת ישראל, בכן פיזור ישראל מיוחס וכו'". ותיבת "לכן" [בראשית ל, טו, שמות ו, ו, במדבר טז, יא, שם כ, יב, ועוד], תרגם האונקלוס [שם] "בכן".

(75) מבאר שהספירה היא לקראת קבלת תורה. וכן להלן [לאחר ציון 277] כתב: "מצות הספירה, שציוה השם יתברך להביא עומר מן השעורים ביום הראשון שמתחילין למנות לקבלת התורה". ומקורו בזוה"ק [ח"ג צז.] שהספירה היא הכנה לקבלת התורה וכספירת זבה לבעלה. וכן כתב החינוך [מצוה שו] "משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה... והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו

התורה בסיני ויקיימוה, וכמו שאמר השם למשה [שמות ג, יב] 'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה'... ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא". ואע"פ שבמקרא נאמר לספור סתם, מ"מ הספירה היא לקראת קבלת התורה [ראה להלן הערה 553]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלי" [ראה למעלה בהקדמה הערה 21, ולהלן הערות 280, 560]. ובאור חדש פ"ו [תתרכ.] כתב: "כאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה" [ראה להלן הערות 281, 555, 1170]. ובנתיב התורה פ"י [תלא:] כתב: "יום התחלת הספירה למתן תורה". ושם פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים" [ראה להלן הערה 281]. ומה שמדגיש כאן שהספירה היא כדי שישראל יהיו מוכנים לקבלת **עול** התורה ["יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות"], וזו נקודה שלא הודגשה בשאר מקומות, כי כאן בא לבאר ש"אדם לעמל יולד", ועליו מוטלת חובה תמידית להוציא עצמו מהכח אל הפעל, ועמילות זו מתבטאת בקבלת עול תורה דייקא. **ובמתק לשונו** כאן מיישב את שאלה החינוך [מצוה שו], שהקשה: "וזהו שאנו מונין לעומר, כלומר כך וכך ימים עברו מן המנין, ואין אנו מונין כך וכך ימים יש לנו לזמן". ומיישב שאין הספירה מורה על ההשתקקות לעתיד, אלא על הימים שכבר עברו ונצטברו כהכנה לקבלת תורה.

(76) מה שכתב "דכל עוד היות האדם **על האדמה** איננו בן חורין", ולא כתב סתם "כל עוד היות האדם חי איננו בן חורין", כוונתו היא שלמשך ימי האדם מוטל עליו להוציא עצמו מהכח אל הפעל כמו שהאדמה תמיד מוציאה עצמה מהכח אל הפעל, והיותו "על

האדמה" מחייבת שגם מהאדמה הפרטית שלו עליו תמיד להוציאה מהכח אל הפעל. וראה למעלה הערה 45 בביאור "ונתרחקנו מעל אדמתנו".

(77) יש להעיר ממה שאמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". ואילו כאן מעמיד את עמל התורה כנגד היות האדם בן חורין. ויש לומר, שבלא"ה אפשר להקשות מעין כן ממשנה מפורשת באבות [פ"ב מט"ז]: "ולא אתה בן חורין לבטל ממנה", ופירש רבינו יונה [שם] "ולא אתה בן חורין להבטל הימנה. שלא תאמר הואיל ואיני חייב לגמור את המלאכה, לא אצער את עצמי, אלא אלמוד בכל יום שעה אחת. ולא כן הדבר, כי עבד קנוי אתה, עליך להגות בה יומם ולילה". הרי שעמל תורה יומם ולילה הוא מחמת "כי עבד קנוי אתה", וכיצד עבדות זו עולה בקנה אחד עם "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" [שמעתי להעיר מבני הגאון רבי משה יונה שליט"א]. ובעל כרחך שיש כאן שני סוגי חירות; (א) חירות לעשות מה שלבו חפץ, ומכלל זה גם לבטל מלימוד תורה. (ב) חירות נבדלת המופקעת משעבוד חומרי. כנגד החירות הראשונה [לעשות מה שלבו חפץ, ואף לבטל מלימוד תורה] עומדת היותו עבד ה', "ולא אתה בן חורין לבטל ממנה", כי לעולם האדם הוא עבד ה', ואינו יכול להשתחרר מעול זה ולעשות מה שלבו חפץ. אך כנגד החירות השניה [שבעקבות עמל התורה נעשה הלומד נבדל ומופקע משעבוד חומרי] אכן אמרו "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צ:]: "כי השעבוד הוא מצד החומר... כי המשועבד מתפעל מאחר... חירות גמור שיש בתורה, כאשר חכמת התורה ציור שכלי גמור מופשט... והענין החירות הזה שיש אל התורה... כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה... כי המלך, אף על גב שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי, שלא יקרא 'בן חורין' רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי... כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". וראה בסמוך הערה 79.

(78) לשונו בסמוך [לאחר ציון 90]: "וציוה להביא אז מנחה מן השעורים, מה שלא נמצא בכל הקרבנות, כי אם בהקרבת העומר הזה בששה עשר בניסן. מפני שכפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך צווי ההקרבה, שיהיה מקריב אליו... [ו]כאשר ישראל מתחילין למנות ולסבול עול תורה ומצוה, ועבודתם כבהמה הזאת שכל עצמה אינו אלא לסבל ועול עבודה קשה, לכן קרבנם גם כן שעורים, שהם מאכל הבהמה". ושם יבאר הזיקה בין הקרבת העומר לספירה.

(79) יש להעיר, כי למעלה בהערה 77 נתבאר שמה שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" מורה שאין עמילות התורה דבר שהוא הפך היות האדם "בן חורין", ואילו כאן כתב "איך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". ונראה שיש הבדל בין "בן חורין" הנאמר על הגברא, לבין "חירות" הנאמרת על החפצא של חירות. כי כל יום טוב מורה שישראל הגיעו לעבר מטרה מסויימת, והשיגוה, וכמבואר בנצח ישראל פמ"ו [תשעב., ושם הערה 23] שכל יום טוב הוא בבחינת "מעין ימות המשיח". לכך יום טוב שנקבע על חירות מורה שהמטרה של חירות הושגה. והשגת מטרה היא היא הדבר שהוא ההפך הגמור לעמילות, שהרי עצם העמילות מורה שהמטרה עדיין לא הושגה, ולכך האדם ממשיך להיות עמל בכדי להגיע למטרה. לכך מן הנמנע שהספירה המורה על עמילות תחל ביום טוב המורה שהמטרה של חירות כבר הושגה. ודו"ק. **ואודות שאין** ההפכים נמצאים יחד, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, להלן [לאחר ציון 316] כתב: "בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו, ומסלק את גופו לגמרי". ובגבורות ה' בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ושם פמ"ז [תמ:] כתב: "ההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל". ושם פנ"ב [פא.] כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ושם פ"ס [תי:] כתב: "אין המרור [בזה"ז] מן התורה [פסחים קכ.]... כי אין המרור הוא זמנו בעת החירות... אין זמן החירות זמן השעבוד". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסד:] כתב: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב:

"איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת סעודה [תענית ה:] משום שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין הם נמצאים יחד בשעת הסעודה. ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב". ובדרוש לשבת התשובה [עט.] כתב: "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה [סוטה יד.], מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קפב:], ועוד. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". והמו"נ [ח"א פע"ה] כתב: "שיצורפו שני ההפכים יחד בעת אחת ונושא אחד, גם זה בטל... שיהא הגוף הזה חם קר ביחד". והמלבי"ם [ישעיה מ, יד] כתב: "כבר הוסכם מן הפילוסופים כי נמצאו מושכלות ראשונות נטע ה' בטבע האדם, אליהם תכלה כל דרישה וחקירה, כמו המושכל שא"א לקבץ שני הפכים בנושא אחד, הוא נטוע בטבע האדם, והוא יסוד לכל מחקר עיוני, קראוהו בעלי ההגיון 'חוק הסתירה', אשר אפשר לבארו, ולא לבררו במופת... וזה הנקרא דעת הטבעי, נטעו ה' בשכל האדם". וראה להלן הערות 319, 556.

(80) יש להבין, וכי היום השני של פסח אינו מורה על החירות, והרי בכל שבעת ימי הפסח אומרים [בתפלת שלש רגלים] "זמן חרותנו". ומאי שנא היום הראשון [שסותר לעמל], משאר ימי החג [שאינו סותר לעמל]. ואולי הואיל והמצה המורה על החירות [כמבואר בגבורות ה' פנ"א בכמה אנפי], חיוב אכילתה הוא רק בליל ראשון של חג, ובשאר ימים הוי רשות [רש"י שמות יב, טו]. לכך היום הראשון מורה יותר על החירות משאר ימי הפסח, אע"פ שכל ימי הפסח נקראים "זמן חרותנו". והטעם הוא שביום הראשון התרחש המאורע של היציאה לחירות, לעומת שאר הימים, שבהם לא התרחש המאורע של היציאה לחירות. ועוד יש לומר, שכמה פעמים השריש שכל דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה אז באמיתתו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רפא:]: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם

הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם בהערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובח"א ליבמות סג: [א, קלט.] ביאר את דברי הגמרא [שם] ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". וראה למעלה בהקדמה הערה 106, אור חדש הקדמה הערה 40, שם פ"א הערה 1328, גבורות ה' הקדמה ראשונה הערה 64, שם פמ"ו הערה 219, באר הגולה באר הששי הערות 466, 472, ועוד. לכך פסגת החירות היא ביום ט"ו ניסן, לעומת שאר ימי הפסח הבאים בעקבותיו. וראה להלן הערה 718.

(81) שלא יהיו רגע אחד ללא עמל, שהרי "אדם לעמל יולד". ואמרו חכמים [סנהדרין לח.] שאדם הראשון נברא בערב שבת "כדי שיכנס למצוה ["שבת" (רש"י שם)] מיד". ובדרשת שבת הגדול [לז:] כתב: "כי מה שנברא האדם באחרונה, בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא. ולפיכך נברא לאחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". והביאור הוא כדבריו כאן, שהואיל ו"אדם לעמל יולד", לכך אדה"ר ראוי "שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה". וכן כתב בפרי צדיק [מאמר קדושת השבת מאמר א]: "'אדם לעמל יולד', ואף באדם הראשון קודם החטא נאמר [בראשית ב, טו] 'ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', ונאמר [שם פסוק ה] 'ואדם אין לעבוד את האדמה'. ורבותינו ז"ל אמרו [זוה"ק ח"א כז.] 'לעבדה' במצות עשה, 'ולשמרה' במצות לא תעשה". אך קשה, שהרי שבע מצות בני נח הם מצות לא תעשה [כמבואר כאן, וכמו שאמרו (סנהדרין נח:) "וליחשבה גבי ז' מצות, כי קא חשיב שב ואל תעשה, קום עשה לא קא חשיב"], ולכאורה אין עמל בשמירת מצות לא תעשה, שהן בשב ואל תעשה. לכך דבריו כאן [המוסבים על קבלת עול תורה ומצות] לכאורה אינם שייכים לשבע מצות בני

נח [כן העיר ידידי הרה"ג רבי יוסי הלברשטט שליט"א]. אמנם בפרי צדיק הנ"ל מוכח שאף לגבי מצות לא תעשה אמרינן "אדם לעמל יולד", ויל"ע בזה.

(82) יש להעיר מדבריו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנג.], שכתב: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פו:], הכל מודים כי בשבת נתנה התורה לישראל. ולמה נתנה תורה בשבת... כיון שהאדם בריאתו בעצמו שלא יהיה בעל הנחה ובעל השלמה, וכאשר בא השבת, אם לא נתנה התורה, היה האדם בעל הנחה ובעל השלמה, ודבר זה אין ראוי לאדם, כי [איוב ה, ז] 'האדם לעמל יולד'. ולפיכך נתנה תורה בשבת, ועתה מצד התורה אין האדם בעל הנחה ובעל השלמה... בשביל שהאדם לעמל יולד, ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל, ולפיכך העמל שיש לישראל ביום השבת הוא עמל תורה, וזהו מצד השכל". וקשה, מדוע המקרא "אדם לעמל יולד" חל על שבת קודש [לכך התורה ניתנה בשבת], ואינו חל על יום טוב של פסח [לכך הספירה מתחילה רק למחרת השבת]. ויש לומר, שיו"ט של פסח מורה על חירות, וחירות סותרת לעמל. אך שבת מורה על הנחה והשלמה, ואין הנחה והשלמה בתורה, לכך אין שבת סותרת לעמל התורה, אלא כאילו שאין שבת בנוגע לתורה. **ובגבורות ה' פמ"ו** [שצד.] סלל לו דרך אחרת בביאור מדוע הספירה אינה מתחילה בט"ו ניסן, שכתב: "הספירה היא מיום ששה עשר של ניסן, כי בחמשה עשר בניסן הוא חג המצות על שם האביב. ובששה עשר הוא זמן התחלת קציר שעורים, עד קציר חטים, שהוא בחג השבועות. ולפיכך בששה עשר הוא הבאת העומר מן השעורים, ובחג השבועות שתי הלחם מן החטים". לאמר, הספירה של חמשים יום היא מהתחלת זמן הקציר [של שעורים] עד סוף זמן הקציר [של חטים]. לכך בהתחלת הספירה מביאים מנחה מהשעורים, ובסופה מביאים מנחה מהחטים. אך ט"ו ניסן אינו משתייך לזמן הקציר, אלא לזמן האביב, לכך אין מביאים בו מנחת העומר, המורה על תחילת זמן הקציר. וכן כתב בח"א לר"ה טז. [א, קב.]: "תמצא כי ראוי הוא למנות זמן הקציר מן פסח, ממחרת השבת, מן היום טוב. והוא ידוע, כי יום טוב ראשון הוא חודש האביב, ומיד ממחרת מתחיל הזמן לקצור. ובתחלת הזמן של קצירה הבאת [ויקרא כג, י] 'עומר ראשית קצירכם'. אבל מכל מקום השבועות מקרי [שמות כג, טז] 'וחג הקציר', בשביל שהוא סוף הקציר. ואזלינן בתר סוף, כי הקדושה תתעלה ולא תבא רק בתכלית".

(83) כל שבת נקראת "שבת בראשית", וכמו שפירש הרשב"ם [ב"ב קכא.] "'שבת בראשית' קרי לשבת, משום דכל מועדות נמי כתיב בהו [ויקרא טז, לא] 'שבת שבתון', הלכך קרי ליה 'שבת בראשית', שמקודשת ובאה מששת ימי בראשית, דבשבת ראשונה כתיב בו [בראשית ב, א] 'ויכולו', [שם פסוק ג] 'ויקדש אותו'".

(84) לשונו בתפארת ישראל פס"ט [תתרפג.]: "ואם יאמרו [הצדוקים] כי אינם רוצים לשמוע אל פירוש התורה דבר שאין נראה כך לפי פשוטו של מקרא. שאין נראה פשוטו של מקרא 'וספרתם לכם ממחרת השבת' ממחרת יום טוב, כי פשוטו משמע שבת בראשית, כמו [שמות כ, ט] 'ביום השביעי שבת לה' אלקיך'". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות ט [קעו:] כתב: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ממחרת יום טוב', ולמה הוצרך למכתב 'ממחרת השבת'". וראה להלן הערות 588, 633.

(85) ולא ביום השביתה עצמו.

(86) אודות שהשביתה ממלאכה היא חירות, כן אמרו בתיקוני זהר תיקון כא [מח.] "דאיהי אתקריאת שבת, דאיהי אסור במלאכה בגין דאתקריאת חרות". ובספר פרי צדיק לר"ח סיון אות ד כתב: "אף בזמן הזה בשבת, על ידי שמירת שבת, נגאל מכל וכל, ונעשה חירות מיצר הרע וממלאך המות ושעבוד". והחת"ס [דברים טז, ח] כתב: "כי שביתה ממלאכה היא זכר לחירות מעבדות מצרים". והשפת אמת פרשת שמות [שנת תרל"ד] כתב: "וכן בגלותינו עתה שנשאר לנו השבת שבני ישראל מניחין כל עסקיהם בשבת. ולכן שבת נקרא חירות, שאין עליהם עול הגלות".

(87) על שם יציאת מצרים.

(88) בגבורות ה' פמ"ה [שכג:] ביאר כיצד השבת מורה על יצ"מ: "השמירה הוא צווי לאדם שלא יעשה מלאכה ביום השבת... לכך הוצרך לתת טעם למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'', כי ראוי השבת לישראל בפרט. כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה. והפרישן מן החמרי, מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית. ולפיכך ראוי שישמרו הם השבת, כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך האומות, במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] גוי ששבת חייב מיתה... כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת, כי השבת מורה על ההשלמה". וכן בתפארת ישראל פמ"ד [תרפא.] כתב: "לפיכך במצות [דברים ה, יב] 'שמור'... נתן טעם למה שאמר 'שמור', שיהיו נזהרים ישראל בשמירתו ושלא יחללו אותו, יותר מכל עכו"ם. ואל דבר זה צריך טעם, שמאחר שהשם יתברך ברא

עולם בששה ימים, ונח ביום השביעי, ראוי שיהיו כל הנמצאים שומרים השבת, כי אין זה מגיע לישראל בלבד. ועל זה נתן טעם 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך', כלומר כי השבת מתיחס לישראל דוקא". ושם [תרפב.] מבאר טעם נוסף לשויון בין יצ"מ לשבת; לידת ישראל ביצ"מ היא השלמת תולדות העולם, כפי ששבת היא השלמת בריאת העולם. וכטעם שני זה כתב גם בגבורות ה' פל"ט [לח:-מג:], ומעין כן כתב בביאור משנת "כל ישראל" בהקדמה לדר"ח [צד.]. נמצא שבכל המקומות האלו ביאר שיציאת מצרים היא סבה לשמירת שבת. אך בגו"א דברים פ"ה אות ג [קה:] כתב להיפך; שמירת שבת היא סבה לזכור יצ"מ, וכלשונו: "בדברות האחרונות שכתב 'שמור יום השבת לקדשו', שרצה לומר שלא יעשה מלאכה ביום השבת, אמר הטעם שלכך לא תעשה מלאכה, שתזכור 'כי עבד היית במצרים ויפדך ה'', וזה תזכור כאשר תעשה מלאכה כל ימי השבוע, ואחר כך תשבות ביום השבת, זהו זכר ליציאתם ממצרים, שעשיתם מלאכה ואחר כך פדך".

(89) פירוש - לכך נאמר "ממחרת השבת" [ולא "ממחרת הפסח"], כדי לבאר מדוע הספירה לא התחילה יום קודם [בחמשה עשר בניסן]. ועל כך מבאר המקרא שהואיל ויום זה נקרא "שבת", על שם שזכו לשביתה ומנוחה ביום זה מחמת שיצאו בו לחירות, לכך מן הנמנע שהספירה תחל ביום זה, כי השביתה [המורה על החירות] היא הפך הספירה [המורה על העמל], וכמו שנתבאר.

(90) בגו"א ויקרא פכ"ג אות ט [קעו:] כתב הסבר אחר מדוע נאמר "ממחרת השבת", ולא "ממחרת הפסח", והוא שהשם "שבת" שיש ליום טוב מחייב את הספירה, וכלשונו: "יש לומר דקרא יום טוב 'שבת', שהיום טוב גם כן שבת, דהא יש בו שביתה. וכאן קרא אותו בשם 'שבת' דוקא, לפי שהשבת גורם מנין, שכאשר יש שבת מתחיל למחרת למנות ימי השבוע. ודבר זה ראוי לשבת, מפני כי השבת היא שביתה והפסק, שהרי הוא הפסק מלאכתו ושביתתו. ומפני שהשבת הוא הפסק, גורם התחלת מנין אחריו, שאחר כל הפסק התחלת מנין. ולכך קרא יום טוב ראשון של פסח 'שבת' שהוא שביתה, וגורם מספר למחר [ויקרא כג, טו] 'וספרתם לכם שבע שבתות'. ואילו כתב 'וספרתם לכם ממחרת יום טוב', אין ענין הספירה שייך ליום טוב משום שהוא יום טוב, לפיכך אמר 'ממחרת השבת'. ופירוש זה ברור מאוד, שתולה התחלת הספירה בשבת, כי השבת היא שביתה ותכלית, וראוי לגרום התחלת חשבון. ויום טוב ראשון הוא גם כן שבת, שהרי יש בו שביתה והפסק ממלאכה, לכך נקרא 'שבת', שלשון שביתה מלשון הפסק, וזה ידוע מאוד. וההפסק הוא גורם התחלת מנין, ולפיכך אמר 'וספרתם לכם ממחרת השבת

שבע שבתות'". **ובתפארת ישראל פס"ט** [תתרפג:] כתב על דרך זה, ששם "שבת" של פסח מורה על ההשלמה שהיתה ביצ"מ, ומתוך השלמה זו ניתן לעלות ולטפס להשלמה של תורה, וכלשונו: "כי אלו הסכלים רוצים שהתורה, שהיא דבר השם יתברך, תהיה בלשון הדיוט. כי דבר זה אינו, כי דברי השם יתברך הם בפני עצמם, ודברי אדם בפני עצמן. והם אומרים שאם פירוש 'ממחרת השבת' ממחרת יום טוב, יש לכתוב 'ממחרת יום טוב'. ודבר זה בודאי סכלות שלהם, שאם היו מתבוננים בחכמה לא היו אומרים כך. וזה כי הספירה היא אל עצרת, שהוא חג השבועות, שבו נתנה התורה השכלית לאדם, שהיא נבדלת מן האדם. ואין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה. ומפני כי יציאת מצרים הוא השלמת ישראל [שנולדו אז], ובשביל כך בא יום טוב ראשון של פסח. והשלמה הזאת היא הכנה לקבל התורה, שהיא השלמת ישראל [במדריגה יותר עליונה]. ולפיכך כתב בתורה 'ממחרת השבת', כי שם שבת בא על השלמה, ששבת והשלים הכל. ולכך כתב 'ממחרת השבת', שפירושו שתספרו מן השלמה של יציאת מצרים עד השלמה האחרת, שהיא השלמת התורה. וכאשר תדע להבין בחכמה תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל... סוף סוף מן מלה הזאת שכתיב 'ממחרת השבת' יש להבין מעלת התורה, ובאיזה צד קבלתה. וכל ענין הכתוב שרמז שהתורה יש לה חבור אל השלמה הזאת שהושלמו ישראל ביציאתם ממצרים. ואי אפשר לפרש יותר לעומקו, וכדי שיבינו הפתאים, המה הצדוקים הכופרים, רמזנו דבר מעט מזה". **והצד השוה** לכל הסבריו הוא שמה שנאמר "ממחרת השבת" אינו ציון זמן גרידא, שא"כ היה ניתן לומר "ממחרת הפסח", או "מיום ששה עשר", אלא ש"ממחרת השבת" מורה שהספירה תלויה באיזו שהיא דרך במה שהיא "ממחרת השבת", ולא "ממחרת הפסח". וכן כתב הרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א]: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני שהן אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [מנחות סו.] וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא

העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וראה להלן הערה 551.

(91) כוונתו לכל המנחות [כמו שאמרו (מנחות פג:) "כל קרבנות הציבור והיחיד באין מן הארץ ומחוצה לארץ", ופירש רש"י (שם) "כל הקרבנות - היינו מנחות"]. וכן אמרו [סוטה יד.] "כל המנחות באות מן החטין ["דכתיב (שמות כט, ב) 'סולת חטים תעשה אותם'" (רש"י שם)], וזו [מנחת סוטה] באה מן השעורין. מנחת העומר אע"פ שבאה מן השעורין ["במסכת מנחות (סח:) ילפינן לה מקראי" (רש"י שם)], היא היתה באה גרש, וזו באה קמח". והרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פי"ב ה"ב] כתב "וכל המנחות סולת חיטין, חוץ ממנחת סוטה ועומר התנופה, שהם מן השעורים". וראה להלן הערה 277.

(92) מה שלא מתייחס למנחת סוטה שאף היא באה מן השעורין [במדבר ה, טו, וראה הערה קודמת, ויזכירה מיד בסמוך], כי כאן כוונתו למנחות שיש להן זמן קבוע, ולכך כתב "כי אם בהקרבת העומר הזה **בששה עשר בניסן**". וזה מורה שמנחת העומר היא מנחת צבור [רש"י פסחים לו. ד"ה ציבור שאני, ורש"י מנחות נט. ד"ה מנחת נסכים], בעוד שמנחת סוטה היא מנחת יחיד. והמלאכת שלמה [מנחות פ"א מ"א] כתב: "מנחת צבור ג'; אחד מהן, עומר התנופה, והוא הנקרב ביום שני של חג המצות... והמנחה השניה שתי הלחם, והוא שמביאין אותה יום עצרת... אמר רחמנא עליה [ויקרא כג, יז] 'ממושבותיכם תביאו לחם תנופה', וקראה 'מנחה', שנאמר [במדבר כח, כו] 'בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם'. והמנחה השלישית לחם הפנים, שאוכלים אותו הכהנים בכל יום שבת, והם יב חלות [ויקרא כד, ו-ט]... ומנחת היחיד... שיתחייב בה על דבר שרוצה לתקנו... היא מנחה שחייבת בה הסוטה, ונבדלה מהמנחות כולן שהיא קמח שעורים... והיא הנקראת 'מנחת קנאות', וכן קרא אותה הכתוב [במדבר ה, טו]". וראה להלן הערה 277.

(93) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בדרשת שבת הגדול [רפד.] כתב: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק כז]. ובפרשה הזאת קרבן מיוחד לאהרן ובניו [ויקרא ו, יג]. הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ובהמשך הדרשה [שמב.] כתב: "הקרבן גם כן כפי אשר ראוי אל האדם". ובהמשך הדרשה [שסב:] כתב: "כי קרבן הנשיאים [במדבר ז, א-פח] שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים. כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכן בגו"א בראשית פ"ד אות ו [צה:] ביאר כיצד קרבנות הבל וקין תואמים

למהותם. ובגו"א שמות פכ"ט אות ב [שנט:] כתב: "דכל שבעת ימי מלואים היה משה המקריב את הקרבן, ולפי מעלתו היו הקרבנות שהקריב משה... ולפיכך היו הקרבנות מתייחסים לו". ובנצח ישראל פ"ה [פח:], הביא את דברי הגמרא [גיטין נה:] שבר קמצא הטיל בבהמה מום שבדוקין שבעין, שהוא מום לישראל, ולא מום לאומות, וכתב: "ודע, כי האומות כולם מתייחסים לגוף, ולפיכך כאשר הקרבן הוא שלם בגופו, די בזה, שזהו שלימותם. אבל ישראל שיש להם מעלה בלתי גופנית, ולפיכך קרבנותיהם גם כן צריכים שיהיו בענין זה, שיהיו שלימים בגופם, וגם בדבר שאינו גוף. ולפיכך לדידהו אין מום בדוקין שבעין, כיון שגופו עדיין שלם. ולדידן הוי מום, שישראל יש להם מעלה הנבדלת מן הגוף, לכך צריכים שיהיו קרבנותיהם שלימים וקיימים אף בדברים שאינם גוף. וכבר נתבאר שיש בעין קצת כח נבדל". וכן בח"א לע"ז ח. [ד, לג:] האריך לבאר כיצד קרבנו של אדה"ר תאם את מעלתו.

(94) "אלא היא עשתה מעשה בהמה - שהפקירה עצמו לתשמיש למי שאינה בן זוגה" [רש"י סוטה טו:]. וכלשון הזה שנקט [בלשון שאלה "מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים"] לא מצאתי, אלא במסכת סוטה [יד.] אמרו "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". וכן רש"י [במדבר ה, טו] כתב: "שעורים ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה". וכן בדר"ח פ"א מ"ב [קפא:] הביא לשון דומה ללשונו כאן, שכתב: "ובמסכת סוטה, מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה". ושם פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "ורמזו זה חכמים במה שאמרו ז"ל; למה קרבנה של סוטה שעורים, אמרו, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". והנה בהרבה מאוד מקומות הביא מאמר זה להורות שמעשה זנות הוא מעשה גופני חומרי [כמלוקט בגבורות ה' פס"ו הערה 85]. אך כאן הוא המקום היחידי שמוכיח ממאמר זה את ההתאמה הקיימת בין המקריב וקרבנו. וראה להלן ציון 282.

(95) כמו שיבאר בסמוך שהחמור הוא למשא והשור הוא לעול. ואמרו [ע"ז יד:] "אין מוכרין להם [לגוים] בהמה גסה", ופירש רש"י [שם] "מפני שמיוחדת למלאכה, ועושה בהמתו מלאכה בשבת".

(96) פירוש - הואיל והקרבן תואם למקריב, וישראל למחרת הפסח מתחילים לספור לקראת עמל התורה והמצות, ובזה הם דומים לבהמה שעומדת לסבל ועול עבודה קשה, לכך הקרבן התואם להם באותה העת הוא קרבן העומר הבא משעורים, שהם מאכל בהמה, כפי מדריגת ישראל באותה שעה. ומעין כן כתב הרד"ק [הושע ג, ב]: "שעורים

הוא מאכל הבהמות, לפי שרוב העם שיצאו ממצרים עד שקבלו את התורה היו כבהמות, כסוס כפרד אין הבין, עובדים בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה. ומשקבלו את התורה נפקחו עיניהם ושרתה עליהם רוח השכל, והבינו וידעו". וראה להלן ציון 282. **ובעוד שכאן** מבאר שישראל הביאו קרבן שעורים מחמת שהיו דומים לבהמה מחמת העמל והעול שקבלו עליהם, הרי בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] ביאר זאת שלקבלת התורה בעי מקבל חומרי, וכלשונו: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין. שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל א"א שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה". וכן בנתיב התורה פ"י [תלא.] כתב: "ולפיכך אמרו [סנהדרין צו.] 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים. אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים" [ראה להלן הערות 283, 288, 808]. ולהלן [לאחר ציון 281] כתב הסבר נוסף על כך שהעומר בא משעורים, וכלשונו: "הקרבן הוא מן השעורים, שהם מאכל בהמה, כי מצד שהנשמה בגוף האדם, שהוא כמו בהמה, היא חסירה, ונחשב האדם כמו הבהמה. וזהו בעצמו ההכנה לאדם לקבל התורה בהחלט יותר מהמלאכים, כי היא צריכה אליו מצד החסרון להשלים בו חסרונו על ידה", ושם הערה 286.

(97) רש"י [בראשית מט, יד]: "יששכר חמור גרם - חמור בעל עצמות סובל עול תורה, כחמור חזק שמטעינין אותו משא כבד. רובץ בין המשפתים - כחמור המהלך ביום ובלילה, ואין לו לינה בבית, וכשהוא רוצה לנוח רובץ בין התחומין בתחומי העירות שהוליך שם פרקמטיא". וראה להלן הערה 1734.

(98) פירוש - התמידיות של לימוד תורה מקבילה לחמור הנושא משא כבד. וראה למעלה הערה 72 מה שהוקשה שם מדבריו כאן. וראה להלן הערות 757, 803.

(99) לשונו בדרשת שבת הגדול [שיא.]: "כי אין דבר יותר בעל כח כמו השור, דכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'". ובגבורות ה' פמ"ג [ריא:] כתב: "השור הוא בעל כח ביותר, כאשר ידוע כי כח השור גדול". ובהמשך הפרק שם [רלג:] כתב: "היינו דקאמר מביאין שוורים, שאין דבר יותר בעל כח מן השור, דכתיב 'ורב תבואות בכח שור'". ושם פמ"ז [תקב.] כתב: "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי. ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזה מורה על החוזק, ויש לו קיום, שיכול לעמוד במלאכה קשה".

(100) אודות שחמור הוא כנגד הגוף, ושור הוא כנגד הנפש, כן כתב בח"א למכות כג. [ד, ד.]: "כי לכך היתה הרצועה של עגל שהוא שור, ושני רצועות של חמור... עד שיהיו הרצועות של מלקיות של שור ושל חמור, על שם [ישעיה א, ג] 'ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו' [מכות כג.]. ומפני שהאדם חטאו על ידי גוף ונפש, ואמר הכתוב כי אלו שניהם מכירין קונם. והגוף שהוא דומה לחמור, שהוא חומר בלבד. והשור דומה לנפש שיש לו כח, וכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'. והכתוב אומר כי אלו שניהם הם שומעים ומשעבדים עצמם לאדון שלהם, ואלו הגוף והנפש אינם שומעים לאדון שלהם, הוא השם יתברך, לכך ילקה באלו שניהם". ובגבורות ה' פמ"ג [רנא.] כתב: "כנגד הוצאת שיעבוד גופם אומר [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. כי הסבל הוא לגוף כאשר נותנים עליו משא, ולפיכך אמר 'מתחת סבלות מצרים'. ודבר זה ידוע כי הגוף הוא נושא המשא, ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר, נושא משא גדול". וכן חזר וכתב שם פ"ס [תיט.]. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור". וראה להלן הערה 1246.

(101) לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.]: "תנא דבי אליהו דרש, שישים האדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי [ע"ז ה:]. פירוש זה כי האדם ילמד תורה, הן אם יש לו מונע כחות נפשו, ונפש קורא 'שור', וזה שנאמר 'ורב תבואות בכח שור', והנפש בעל כח בודאי, ולפיכך הנפש נקראת שור". וכן בח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "השור דומה לנפש שיש לו כח, וכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'" [הובא בהערה הקודמת]. ומבואר מכך שהנפש היא בעלת כח, ומחמת כן הנפש נקראת "שור", כי הצד השוה בין הנפש לשור הוא היות שניהם בעלי כח. ואודות שהנפש היא בעלת כח, כן כתב בנר מצוה [כו:]: "כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע... כח הממשלה

יש לייחס אל כח הנפש". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה:] כתב: "יש אדם הפך זה, שגובר בו כח הנפש, שהנפש היא בעלת כח, עד שאף מן השם יתברך אינו ירא, ומורא לא יעלה על ראשו".

(102) לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.]: "וכן אם יש לו מונע מצד כחות גופו אשר נרמז בחמור, כי ידוע כי כח הגוף הוא כח החמור... שישעבד כחות נפשו וכחות גופו אל השכלי, וזה שאמרו שישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי. כלל הדבר, שיהיה האדם משועבד לתורה בגופו ובנפשו, והוא הרמז בשור ובחמור, ודבר זה מבואר מאוד למבינים ענין השור והחמור הרמוז בכאן, ואין להאריך". ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול, וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה, שיהיה מטריח שכלו ללמוד, כי התורה קשה להבין, ויטריח נפשו ושכלו מאוד בזה. וכנגד זה אמר שישים עצמו כמו שור, שהשור עוסק בעבודה קשה, מושך בעול. וכנגד זה שהוא נושא משא כבד על הגוף שמחליש כל גופו, כי לפעמים הוא בלא אכילה ושתיה ושאר דבר מפני התורה, ובזה הוא כמו חמור, שהוא נושא משא גדול על גופו, וסובל המשא על גופו". ולהלן [לאחר ציון 1078] התייחס בקצרה לדבריו כאן. **ויש להעיר** מדבריו בנתיב התורה פ"ג [קמב:], שכתב: "כל המקטין עצמו על דברי תורה בעולם הזה, נעשה גדול בעולם הבא. וכל המשים עצמו כעבד על דברי תורה בעולם הזה, נעשה חפשי לעולם הבא [ב"מ פה:]. ורצה לומר, כי צריך האדם שישעבד נפשו וגופו אל התורה בעולם הזה. ובזה שהוא מקטין עצמו בשביל התורה, משעבד נפשו אל התורה. ובמה שהוא עושה עצמו עבד, משעבד גופו אל התורה, דהיינו לטרוח בתורה יומם ולילה... ושני דברים אלו צריכים לו; כי לפעמים צריך האדם לילך ללמוד לפני אדם דבר אחד, והוא יותר גדול מן אותו אדם שהלך אליו ללמוד, ועושה עצמו קטן. ועוד, שצריך לטרוח הרבה". ולפי דבריו כאן הגמרא לא היתה צריך לומר [ב"מ פה:] שהאופן של שעבוד הנפש הוא שמקטין עצמו על דברי תורה [שאין זה מעצם הלימוד], אלא היתה יכולה להשאר עם עצם הלימוד, ותבאר שכאשר מעיין ומעמיק בלימודו בזה משעבד את נפשו לתורה. ויל"ע בזה.

(103) נראה שכוונתו היא שהמאמר הזה מוסב על הפסוק [ישעיה לב, כ] "אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור", שעל כך אמרו "לעולם ישים עצמו כשור

לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה". נמצא שאע"פ שהפסוק אמר בכלליות "השור והחמור", במאמר פירטו יותר ואמרו "כשור לעול וכחמור למשאוי", ולא אמרו "לעולם ישים עצמו כשור וכחמור על דברי תורה". והוספת התיבות "לעול" ו"למשאוי" מורה שאיירי בשני סוגים של עמילות, הגוף והנפש.

(104) על פי הפסוק [בראשית מא, לב] "ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשתו".

(105) של יגיעה, וכמו שאמרו [מגילה ו:] "אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי, אל תאמן. לא יגעתי ומצאתי, אל תאמן. יגעתי ומצאתי, תאמן, הני מילי בדברי תורה". ובארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם [אבות פ"ו מ"ז] יש הרבה שהם ענייני יגיעה [במיעוט דרך ארץ, תענוג, שינה, ועוד].

(106) אודות שהבהמה עובדת האדמה, כן כתב רש"י [סנהדרין צח.] "שכר בהמה - עבודת האדמה שהיא על ידי בהמה". ובירושלמי [ב"מ פ"ט הי"א] אמרו "כתיב [דברים כד, יד] 'לא תעשוק עני ואביון מאחיך וגו'', 'בארצך' לרבות הבהמה והעבדים". והמשך חכמה [דברים כד, יד] כתב "'בארצך' זו בהמה ועבדים, פירוש שהן בעבודת האדמה". ובילקו"ש [ח"ב משלי רמז תתקמח] אמרו "'ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת' [דברים יא, טו], כשהבהמה אוכלת ושבעה עובדת את האדמה בכח, שנאמר [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'".

(107) פירוש - בנוסף לעמל התורה הנצרך לקניית התורה, עמל זה גם נצרך שכך האדם עובד על האדמה של עצמו, ומוציא עצמו אל הפעל. וראה בסמוך הערה 112.

(108) למעלה [מציון 27 ואילך].

(109) לשון הזוה"ק [ח"א כז.]: "'לעבדה', בפיקודין דעשה. 'ולשמרה', בפיקודין דלא תעשה".

(110) פירוש - תיבת "לעבדה" אינה נדרשת על אדמת הגן עדן [כפי שהרד"ק (בראשית ב, טו) פירש], אלא על עבודת האדם על אדמת עצמו, שהרי מצוות עשה הן עבודת האדם על עצמו. וחזינן מזה שמה שהאדם נקרא על שם האדמה אינו משום שנוצר מן האדמה, וגם אינו רק משום שיש לאדם תכונה הדומה לאדמה [להוציא מהכח אל הפעל], אלא משום שהאדם עצמו הוא פיסת אדמה מהלכת, וכמבואר למעלה הערה 45. וכן תרגם יונתן [בראשית ב, טו] תיבת "לעבדה" "למהוי פלח באוריתא".

(111) כמו שנאמר [איוב יא, יב] "ועיר פרא אדם יולד", וכתב הראב"ע [שם] "פרא הוא האדם כאשר יולד". והמו"נ [ח"א פל"ד] כתב: "קיצור דעות האנשים כולם בתחילותם.

וזה כי האדם לא ניתן לו שלמותו האחרון בתחילה, אבל השלמות בו בכח, והוא בתחילתו נעדר הפועל ההוא, 'ועיר פרא אדם יולד'". ובכמה מקומות הביא פסוק זה להורות "כי האדם הוא חסר בעת בריאתו" [לשונו כאן]. כגון, בדר"ח פ"א מ"ב [קסח.] כתב: "לא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם 'טוב', רק ברמז, 'והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]. ואמרו במדרש [ב"ר ט, יב] 'מאד' זה אותיות 'אדם'. וזה נראה, כי האדם חסר 'ועיר פרא אדם יולד', ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב. ולפיכך צריך האדם לקנות מעלת הטוב". ושם פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם. ושלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה. כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם. השלישי, עושרו וממונו. אשר האדם ערום מבטן אמו יצא [עפ"י איוב א, כא]; ערום מן השכל, ערום מן המעשים, ערום מן העושר. הרי אלו שלשה דברים שהם קנינים לאדם". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "לא נברא האדם שיהיה בשכלו בפעל, כי זה 'האדם עיר פרא יולד', 'נמשל כבהמות נדמה', והוא בכח בלבד, עד שאין הנפש מצד השכל נמצא בפעל". וראה למעלה הערה 39.

(112) בעוד שכאן משוה בין עבודת האדמה לעבודת האדם על עצמו, מ"מ חילוק גדול מצינו ביניהם; אמרו חכמים [יבמות סג.] "אין לך אומנות פחותה מן הקרקע", ובח"א שם [א, קלז.] כתב: "כי נאמר [בראשית ד, יב] 'כי תעבוד את האדמה', נקרא עבודת אדמה שהוא עבד, ואין זה סימן ברכה. אבל מי שעושה כלים לא נקרא עבודה, רק שעושה כלים, ומוציא דבר אל הפעל. אבל הקרקע, אף על גב שהוא זורע הקרקע, כיון שהכל עומד בקרקע, והוא יתברך מצמיח הקרקע, ואין זה מעשה אדם, והאדם אינו עושה רק הזריעה, אם כן הוא אינו מוציא דבר לפעל, ולכך אין אומנות פחותה מן הקרקע. אבל כל אומניות, כיון שהאדם מוציא הדבר אל הפעל, דבר זה הוא סימן ברכה, לא כמו עבודת הארץ". הרי כאשר האדם עובד אדמת עצמו, ומוציאה אל הפעל, אין לך יציאה גדולה מזו. אך כאשר האדם עובד אדמה [קרקע], ויוצאת אל הפעל, אין יציאה זו נזקפת למעשה האדם, אלא למעשה הקב"ה. לכך "אין לך אומנות פחותה מן הקרקע".

(113) כמו שכתב רש"י [בראשית ו, ט] "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", ובגו"א שם אות טז [קלג.] כתב: "מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה,

שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה [מבנים]". וראה למעלה הערה 38, ולהלן הערה 148.

(114) למעלה [לאחר ציון 3], השאלה השניה ששאל שם. וראה להלן הערה 313.

(115) פירוש - מה שנאמר [שמות יט, א] "באו מדבר סיני" אינו בא לציין מקום, אלא לציין שהמקום הראוי לקבלת התורה הוא המדבר, וכמו שמבאר. ואודות שהמדבר הוא המקום הראוי לקבלת התורה, הנה מצינו בספריו חמשה טעמים לכך; (א) התורה היא לא טבעית, והמדבר הוא מקום לא טבעי. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצד:]: "מה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [ראה בסמוך הערה 121]. (ב) התורה שייכת לכלם, והמדבר הוא מקום הפקר, שאינו שייך לאומה מיוחדת. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.]: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". (ג) התורה היא דין, והמדבר הוא מקום דין. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לז:], וז"ל: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים. שהרי התורה נתנה במדבר... כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב". (ד) המדבר מורה על שהאדם הוא חסר לגמרי בלא התורה, וכמו שיבאר כאן בסמוך. (ה) המדבר מורה על סילוק הגוף וענוה, והם דברים הנצרכים לקבלת תורה, וכפי שיבאר להלן [מציון 314 ואילך]. וראה להלן הערה 582.

(116) כמו שנאמר [במדבר כ, ד-ה] "ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו, ולמה העליתנו ממצרים להביא אתנו אל המקום הרע הזה לא מקום

זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". ועיין בסמוך [הערה 120] במה שיש להתעורר בזה. וראה להלן הערה 315.

(117) פירוש - האדם בלא תורה נחשב כמו שדה בור.

(118) למעלה [בין ציונים 51-30].

(119) "כי מה שראוי שימצא בה הרי הוא מתחלה בה, שאם נברא השור לחרוש והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם" [לשונו למעלה לאחר ציון 41].

(120) "אם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי [אבות פ"ב מ"ה] 'בור', כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה ואינה מוציאה דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 50]. ויש להעיר, שכתב "כי ראויים היו ישראל לקבל התורה במדבר דוקא, כי האדם שנקרא על שם אדמה, כאשר אין לו תורה נחשב כמדבר, שאין בו עשב וצמח האדמה". ותמוה, מדוע מקום קבלת התורה [מדבר] יהיה מקום המורה על אדם "כאשר אין לו תורה", הרי שם קבלו את התורה, ולא מיאנו בה. והיה צריך להיות שמקום קבלת התורה יקרא "אדמה" [היוצאת לפעל], ולא "מדבר" [שאינו יוצא לפעל]. אמנם סתירה זו בנין היא; רק כאשר האדם מכיר ויודע שבלי התורה הוא חסר ובור, אז הוא ראוי ומסוגל לקנות את התורה. וכן כתב בסמוך [לאחר ציון 165]: "כי צריך האדם להכיר חסרונו בעצמו, בהיות כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו. ואם ידמה בדעתו שהוא שלם ואינו בעל חסרון, אין שייך בו השלמה כלל... שאין האדם כדאי לקנות את התורה זולת שיכיר חסרונו הדבק בו כאשר אין לו התורה. כי מי שאינו מכיר מקומו וחסרונו בהעדרה ממנו, אינו נחשב לחסר בעיני עצמו, ואם כן אין התורה ראויה אליו שתשלימנו". נמצא שמה שהמדבר מורה על אדם ש"כאשר אין לו תורה" שהוא שדה בור, קשור לקבלת התורה כשלהבת בגחלת. וראה להלן הערות 148, 165.

(121) כן שב וכתב להלן [לאחר ציון 313]: "כי האדם הוא חסר, והוא אדמה חסירה כמדבר הזה, ולכך הוא צריך אל השלמה". ויש להעיר, שכאן מבאר שהתורה ניתנה במדבר משום שהמדבר מורה על פחיתות האדם כאשר אין לו תורה. אך להלן בדרשה [לאחר ציון 448] ביאר שהתורה ניתנה במדבר משום שהמדבר מורה על מקום נבדל מהחומרי, וכלשונו: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בעניני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו

להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [ראה למעלה הערה 115, ולהלן הערה 315]. וכיצד המדבר מורה בו זמנית על דברים הנראים הפוכים; מחד גיסא על אדם שאין לו תורה, ומאידך גיסא על המקום המיוחד לתורה. ונראה ליישב, שיש לחלק בין מה שהמדבר מורה מצד עצמו, לבין מה שהוא מורה על בני אדם הנמצאים בו. כי בפסוקנו נאמר [שמות יט, א] "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני", הרי לא מדובר על המדבר מצד עצמו, אלא על בני ישראל ש"באו מדבר סיני". וכן למעלה [לפני ציון 115] כתב: "הכתוב בא לומר תחלה כי ראויים היו **ישראל** לקבל התורה במדבר דוקא", הרי שמדובר על ישראל הנמצאים במדבר. לכך, כאשר מדובר על הגברא הנמצא במדבר, בזה אמרינן שהמדבר מורה על אדם שאין לו תורה. אך כאשר מדובר על החפצא של המדבר, ולא בהתייחסות לבני אדם הנמצאים בו, בזה אמרינן שהמדבר מורה על דברים נבדלים מהחומר. ומעתה יביא מאמר המורה שהתורה ניתנה לאדם דוקא מפאת חסרונו.

פרק ג

(122) לפנינו בגמרא אמרו "חמודה גנוזה שגנוזה לך", אך בעין יעקב אמרו "חמדה גנוזה שגנוזה לך משמת ימי בראשית". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה דרשת שבת הגדול הערות 30, 147, 692, 773, 1049, 1051, 1835, 2150, גבורות ה' פ"א הערה 9, שם פי"ד הערה 2, שם פמ"ג הערה 2, תפארת ישראל פ"ד הערה 10, שם פ"ע הערה 23, דר"ח פ"ב מ"ח הערה 880, שם פ"ה מ"ו הערה 918, אור חדש פ"א הערה 1, באר הגולה באר השני הערה 15, ועוד]. וכן המשך המאמר הוא קרוב לגירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 347, 495, 1311.

(123) "תשע מאות ושבעים וארבעה דורות - באלפים שנה שקדמה תורה לעולם [ב"ר ח, ב] היו עתידין דורות הללו להבראות, שנאמר [תהלים קה, ח] 'דבר צוה לאלף דור'. וראה

הקב"ה שאין העולם מתקיים בלא תורה כל כך, והעבירן ולא בראן, ונתנה לעשרים ושש דורות [פסחים קיח.], הרי שחסרו תשע מאות ושבעים וארבעה דורות מאלף" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 154.

(124) "מה אדיר שמך - אדיר הוא הרבה בארץ, ואין ראוי לך ליתן הודך שם, כי אם על השמים" [רש"י שם]. ודבריו מתבארים על פי מה שכתב בתהלים [ח, ב] "מה אדיר שמך - יותר מכדי כח מדת התחתונים, לא היו התחתונים כדאי שתשרה שכינתך ביניהם. אשר תנה הודך על השמים - ראוי שתתנהו על השמים".

(125) "פירש שדי מזיו - נוטריקון של 'פרשז'" [רש"י שם].

(126) "שאתם באים על ידה לידי רציחה" [רש"י שבת פט.].

(127) "למדו" [רש"י שם].

(128) "באדם - בשכר שחרפוך וקראוך 'אדם' נוצר מאדמה, לשון שפלות" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 249.

(129) "מסר לו סודו - להקטיר מחתות קטורת בשעת מגפה, ולעמוד בין המתים ובין החיים" [רש"י שם].

(130) "ואי לאו דאמר ליה - מלאך המות. מנא ידע - הלא בתורה לא נכתב" [רש"י שם].

(131) מאמר זה הובא גם בתפארת ישראל ר"פ כד [שנ.], ויובא בהרחבה בהערות הבאות.

(132) כלשון רש"י [בראשית כה, כא] "וכן [משלי כז, ו] 'נעתרות נשיקות שונא', דומות למרובות, והנם למשא". ובגו"א שם אות כב [ח.] כתב: "דומות למרובות וכו'. אף על גב דאין נשיקות השונא הרבה, הכי פירושו 'דומות למרובות', והנה הם למשא לאותו שנושק לו, ובזה הם הרבה". ונראה שכוונתו היא שאע"פ שישאל כאן רק שמונה שאלות, וזה פחות מארבע עשרה השאלות ששאל למעלה [בתחילת הדרשה], מ"מ שאלות אלו הן קשות, והן למשא על המעיין.

(133) פירוש - מדוע הקב"ה אמר למשה שיחזיר תשובה למלאכים, ולא החזיר הקב"ה בעצמו תשובה למלאכים. ולהלן [לאחר ציון 163] יישב שאלה זו.

(134) אינו מקשה להיפך; שיאמר בהמשך "אתה מבקשה ליתנה לילוד אשה", כי התואר "בשר ודם" מצוי בכל מקום, לעומת התואר "ילוד אשה". וראה הערה הבאה.

(135) יש להעיר שמצינו תואר זה שלש פעמים במקרא; (א) איוב יד, א "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז". (ב) שם טו, יא "מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה". (ג) שם כה, ד "ומה יצדק אנוש עם א-ל ומה יזכה ילוד אשה". אך לא נאמר במקרא אפילו פעם

אחת התואר "בשר ודם". ויש לומר שמעורר על לשון חכמים, שאמרו בכל מקום "בשר ודם", יותר ממה שאמרו "ילוד אשה". ולהלן [הערה 163] יישב שאלה זו.

(136) הביטוי "חסרון בחוקו" כתב גם בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.]: "אם היה זה חסרון בחקו, היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך... חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחקו". ובדר"ח פ"ה מ"ו [ריא.] כתב: "שאין חסרון בחקו כאשר ידיעתו לא תקיף במה שלא יצא לפועל". ובגבורות ה' פכ"ג הערה 112 הובאו דבריו בכת"י שם, שכתב: "ואל תטעה לומר חס ושלום שהשם יתברך היה צרה לפניו, כי יש בדבר נפלא למבינים, כי הדבר שהוא לזמן מן הזמנים, כגון הדבר שהיה גלוי לפי שעה בזמן השעבוד והצרה בלבד, ואינו ענין כולל שיהיה כך תמיד... והוא [הקב"ה] אינו תולה בזמן, ולפיכך אין זה חסרון בחקו, כי הוא יתברך בלי זמן, ודבר שהוא בזמן אינו נמשך אחר אמיתתו יתברך ויתעלה, ורק שהוא נמשך אל דבר יוצא מאמתתו". והמו"נ ח"א פכ"ו כתב: "התנועה אינה חסרון בחקו". ושם ח"א פנ"ט כתב: "אילו יתואר בהם אחד מבני אדם היה חסרון בחקו". ובעקרים מאמר ראשון פט"ו כתב: "אמנם ייוחסו אליו יתברך בצד שלא יקרה מזה חסרון בחוקו". ושם מאמר שני פכ"ה כתב: "כי זה היה חסרון בחקו, והוא יתברך מסולק מן החסרונות". ובעבודת הקודש ח"ב פ"כ כתב: "ואיך יצוייר שהקיים יברא דבר נפסד בלתי מתקיים, וזה חסרון גדול בחקו". וראה להלן ציון 751.

(137) ואם תאמר, מדוע גרע "אחוז בכסא" משאר אופני הצלה. ויש לומר, ד"אחוז בכסא" משמע שהסכנה גדולה, והאופן היחידי להנצל ממנה הוא על ידי שמשה יברח מהסכנה, וימלט לעיר מקלט של כסא הכבוד. ומדוע הקב"ה לא היה יכול לבטל את הסכנה ישירות. ולהלן [הערה 200] יישב שאלה זו.

(138) אומר - מאמר.

(139) פירוש - מהתורה מוכח שהיא מיועדת לבני אדם [שהיה להם שעבוד מצרים, בעלי מלאכה ומשא ומתן, נולדים מאב ואם, בעלי קנאה ויצה"ר], ואין זה שייך למלאכים, שאין להם דברים אלו. והפסוק "איש על דגלו באותות" מורה שלכל אחד יש את דגלו ואות משלו, ויש הבדלים ביניהם. וכן פירש רש"י שם [במדבר ב, ב] "באותות - כל דגל יהיה לו אות מפה צבועה תלויה בו, צבעו של זה לא כצבעו של זה, צבע כל אחד כגוון אבנו הקבועה בחשן, ומתוך כך יכיר כל אחד את דגלו". אם כן מדוע המלאכים טענו "תנה הודך על השמים", ולא ידעו מעצמם את תשובת משה. ולהלן [הערה 163] יישב שאלה זו.

(140) בדפוס ראשון כתוב "מהוה מכוון", וברי שהכוונה היא "מהו המכוון", כאשר האות ה"א הצמודה לתיבת "מהו" צריכה להצמד לתיבת "מכוון". וכן להלן [לאחר ציון 354] כתב: "מהו המכוון מהשנוי וכו'".

(141) פירוש - מדוע היה צורך בשני דברים [שה' פרש על משה שכינתו ועננו], ולא היה מספיק באחד מהם. ולהלן [לאחר ציון 207] יישב שאלה זו. וכן להלן [לאחר ציון 424] הקשה: "יספיק אם כן שתנתן באחד מהם, ואין צורך בשלשתן".

(142) מה שלא מעיר שאלה זו על הפעם הראשונה שאמרו [תהלים ח, ב] "מה אדיר שמך בכל הארץ", כי לאחר מלים אלו הוסיפו [שם] "אשר תנה הודך על השמים", וא"כ הנאמר ברישא "מה אדיר שמך בכל הארץ" הוא נאמר בתמיה, כי באו לשלול השראת שכינה מהארץ [כמבואר למעלה הערה 124]. אך בפעם השניה [תהלים ח, י] רק אמרו "מה אדיר שמך בכל הארץ", ללא התוספת "אשר תנה הודך על השמים", אם כן קבלו את דברי משה שהשכינה ראויה להיות בארץ משום ש"מה אדיר שמך בכל הארץ" נאמר בניחותא, לכך כאן קשה "וכי מה אדיר יש בתחתונים עד שאמרו 'מה אדיר שמך בכל הארץ'". ולהלן [הערה 275] יישב שאלה זו.

(143) פירוש - משה הוכיח את טענתו [שהתורה מיועדת לבני אדם] מכל אחד ואחד מחמשת הדברות הראשונות, ולא הזכירם בחדא מחתא, וכמובא למעלה.

(144) פירוש - משה הוכיח את טענתו [שהתורה מיועדת לבני אדם] לא מכל חמשת הדברות האחרונות, אלא רק משלשה מהם ["לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב"].

(145) שאמרו בגמרא [שבת פט.] "שוב מה כתיב בה, 'לא תרצח לא תנאף לא תגנוב', קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם". הרי כל שלשת הדברות נזכרו בחדא מחתא. ולהלן [לאחר ציון 214] יישב שאלה זו.

(146) אע"פ שלא נתבאר בגמרא שהמלאכים בתחילה שנאו את משה, אך מ"מ ממה שכינהו "ילוד אשה" מוכח שזלזלו בו. ומקשה מדוע לבסוף זלזול זה נהפך לאהבה, הרי היה די שלא יזלזלו בו יותר. ולהלן [הערה 255] יישב שאלה זו.

(147) פירוש - האדם ללא תורה נחשב כמדבר החסר, וכמו שביאר עד כה.

(148) לשונו למעלה [לאחר ציון 110]: "כי האדם הוא חסר בעת בריאתו, וצריך שיהיה נעבד ויוצא לפעל על ידי עבודה, כאדמה הזאת שצריכה עבודה לצאת על ידה אל הפעל. כמו כן האדם יוצא לפעל על ידי תורה ומצות". ולמעלה [לאחר ציון 119] כתב: "האדם נקרא 'אדם', מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא 'בור'.

ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, נתנה לו התורה להשלימו, ואז האדמה הזאת מוציאה אילנות וצמחים שלה". וראה להלן הערה 165. ומה שכתב "ניתנה לו תורה **מן השמים** להשלימו" יבואר בהערה הבאה.

(149) לשונו להלן [לאחר ציון 266]: "המדרש הזה בא לבאר כי לכך נתנה תורה לישראל, מפני שהנשמה היא מן השמים ועומדת בגוף, לכך היא חסרה בערך מעלתה שהיא מן השמים, ומפני זה צריכה השלמה בתורה ומצות... כי נפש החיוני היא מן העליונים, ויש לה חסרון במה שבאה אל התחתונים להורידה ממעלתה, הרי היא חסירה כשעומדת בתחתונים... זהו חסרון... מצד שעומדת בתחתונים, והיא מן העליונים". פירוש, חסרון הנשמה הוא מחמת שהיא מן השמים ועומדת בגוף, לכך חסרון זה יושלם רק על ידי דבר שאף הוא בא מן השמים, ולא תושלם בדברים חומריים [כמו שיביא להלן (לאחר ציון 264) את המדרש שבת מלך הנשאת לעירוני, אין בידו להאכילה כפי מדרגיתה]. ובתפארת ישראל ס"פ ג [סו.] כתב: "דבר זה מחייב תורה מן השמים למי שיודע ענין הנפש ומדריגתה, שהיא מן השמים... ולכך השלמתה על ידי התורה ומצות... כי נתן לה המעלה היותר על כל, היא התורה, להשלים חסרונה, בעבור שהנפש משתוקקת תמיד אל ההשלמה, מפני שעומדת בתחתונים, והיא מן השמים" [ראה להלן הערה 268]. ושם פס"ג [תתקעו:] כתב: "אמר כשעלה משה רבינו ע"ה לרקיע, רצה לומר כאשר היה מתעלה אל מדריגת העליונים לקבל התורה. כי לקבל התורה אי אפשר רק שהוא מתעלה מן הגשמי אל מדריגת העליונים". **ומה שכתב** "כי אין ראוי לבריאה כזאת, **מן השמים**, שתהיה חסירה", אין כוונתו שבריאה שאינה מן השמים יכולה להיות חסירה, דזה אינו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלט:]: "כי כל הדברים אשר בראם השם יתברך הכל הוא בשלמות, ולא נמצא דבר חסר בעולם. ודבר זה מעיד עליו החוש כאשר אנו חוקרין על כל נמצאים, שהם שלמים לפי מה שהם". "ואיך יהיה מעשה אלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)]. ו"לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)]. ו"כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים" [לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח (תרמט.)]. "כי מצד אשר הוא יתברך עלה אל הנבראים, הם שלמים" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו (קעט.)]. "וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה, שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות... והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים" [דרשת שבת הגדול (י.)]. ו"הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין מ: (ב, קמג:)]. אלא כוונתו [במה שכתב "כי אין ראוי לבריאה כזאת, מן השמים, שתהיה חסירה"] שהואיל וחסרון

הנשמה בא לה מחמת שהיא מן השמים [ונמצאת מחוץ למקומה בתחתונים], לכך שלימותה תהיה בדבר שאף הוא מן השמים [תורה].

(150) אודות שיש יחס בין הסבה למסובב, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ח] שרבי יוחנן שבח את רבי יהושע בן חנניא ש"אשרי יולדתו". ובדר"ח [תרצב:] כתב: "רצה לומר כי יש לו מעלה זאת, כי יש לו זכות החומר. ולפיכך אמר 'אשרי יולדתו', כי מורה זה על חומר טוב שבא ממנו. כי אם לא היה לאשה שיצא ממנה חומר טוב, לא היה יוצא ממנה אדם כמו זה שיש לו זכות החומר וטוב החומר". ושם פ"ד מי"ז [שסג.] כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח [שיב:] כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובגבורות ה' פנ"ב [עד.] כתב: "כי הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה במציאות העולם, כי האדם יוליד אדם, והשור שור, וכל הפועלים מיוחדים". ושם פס"ד [סח:] כתב: "בכל ההלל לא זכר בית הלוי. והטעם מפני כי כל ההלל על החסד והטוב שהקב"ה עושה עם ישראל, ומפני שהלוים דבקים במדת הדין, ולא יבא מזאת המדה החסד והטוב, לכך בכל ההלל לא נזכר כלל 'בית הלוי'". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך". ושם ר"פ ב [כ.] כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד את הדומה; כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה". ושם ר"פ יב [שי.] כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו

יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.]. ואמרו חכמים [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה". וראה באור חדש פ"ו הערה 62.

(151) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגו"א בראשית פ"ח אות יח [קסו:] כתב: "נח שלח [היונה ממין] הזכר [רש"י בראשית ח, יא], לפי שהזכר מביא פרנסה לנקבה. ואמר, אם ישלח נקבה, הנה אם תמצא דבר מה מן המאכל, לא תביא אל הזכר לאכול... דדרכה לאכול... שדרך הזכר להביא לנקבה. לפיכך [נח] שלח את הזכר, ולא הנקבה". ובתפארת ישראל ס"פ נא [תתט.] כתב: "האשה היא המקבל". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסח:] כתב: "אמר [אבות שם] 'לא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', כי האשה... מקבלת מאחר, ועם כל זה היה לה כח ולא הפילה". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת. וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] כתב: "כתיב [ירמיה ג, ג] 'ומצח אשה זונה היה לך'... הדבר הזה כאשר רוצה לומר שאינו מקבל התפעלות מאחר, רק הוא עומד בקושי ערפו שלו, יאמר 'עזות מצח', שהמצח הוא קשה, אינו מקבל התפעלות, וכדכתיב [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'. וזהו 'ומצח אשה זונה', כלומר כי האשה ראויה שתהיה מקבל התפעלות, כמו שראוי לאשה, אבל היה לך מצח אשה זונה, שאינה מקבלת התפעלות". ובאור חדש פ"ב [תקכג:] כתב: "האשה דומה לירח, לא לשמש, כי האשה היא מקבלת מן הזכר, כמו שמקבל הירח האור מן השמש". ובדרשת שבת הגדול [קלג:] כתב: "כי האשה היא המקבלת, משתוקקת אל המשפיע". ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כאשר אין לו אשה, והוא חסר, אין לו... חומה, כי האשה היא מקבלת הזכר, וכל מקבל הוא כמו חומה כאשר מקבל הדבר שהוא בתוכו". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה, וכל מקבל הוא בית לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו". וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 801, 958.

(152) כי החומרי מקבל, לעומת הנבדל מהחומרי, שמשפיע ואינו מקבל. וכן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"כ [רלח:] כתב: "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל".

ושם פס"ח [שלד:] כתב: "הקבלה שייך בתחתונים דוקא, כי הם מקבלים". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:] כתב: "זהו מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל... ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים". ושם פכ"ח [תכא.] כתב: "ולנשים תחלה, מפני שהם ראשון לקבל יותר מן האנשים. כי הקרוב אל החומר הוא מקבל, כאשר ידוע כי החומר מוכן לקבלה, וכמו שבארנו כמה פעמים. והנשים הם חומריים ביותר, ולכך הם מוכנים אל הקבלה" [ראה להלן הערות 790, 801, 812]. ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי האדם אשר הוא בתחתונים בפרט, השלמתו על ידי קבלה... שהתחתונים צריכים לקבל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] כתב: "השפעת המזונות לאחר, דבר זה הוא נחשב מדה שכלית... שהנבדל מן החומר משפיע, והחומר הוא מקבל... כי הגשמי אינו משפיע, רק השכלי הוא משפיע". ובח"א לגיטין סח. [ב, קכה:] האריך בזה טובא לבאר את ההבדל בין התחתונים [המקבלים] לעליונים, וכתב: "הכרעת חכמי האמת הוא כך; שכל התחתונים כמו האדם, וכל אשר מתיחס אליהם, מקבלים קיום, והוא הפרנסה. וכל העליונים אינם מקבלים קיום תמיד אחר שנבראו מן השם יתברך". ובח"א לב"ב עד: [ג, קז:] כתב: "עמדו חכמים על ענין האדם ומהותו, אשר הוא בעל קבלה בעצמו, וכאשר מקבל הוא יושלם, ואין שלימותו בעצמו כמו המלאכים, שאין בהם קבלה... ומי שיודע ענין האדם, יודע שדבר זה נמשך אחר צורת האדם, ומה שנקרא 'אדם', כי אין אדם רק מלשון אדמה [ב"ר יז, ד], והאדמה היא מקבלת בודאי". ובח"א לב"מ נט. [הוצאת כשר, כרך א, סוף עמוד קכד] ביאר שלכך העשירות תלויה באשה, וכלשונו: "הטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא המקבל... שהאשה היא חומרית מקבלת, והאיש הוא צורה משפיע. רק שהאשה מוכנת לקבלה על ידי האיש, באשר האשה כלי מוכן לקבל, כי היא ביתו של אדם". וראה להלן הערה 958. **ומצינו בספריו** שני הסברים מדוע החומרי מקבל; (א) עצם הקבלה הוא הרכבת הנותן עם המקבל, כי מעתה המקבל אינו עומד יותר לעצמו, אלא הוא מורכב ומתאחד עם הנותן, וההרכבה שייכת רק אצל החומרי. (ב) כל קבלה מורה על חסרון המקבל, וחסרון שייך רק אצל החומרי. **כהסבר הראשון** כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], וז"ל: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:] כתב: "עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה

הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו". ושם במשנה ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". **כהסבר השני** כתב בגבורות ה' פמ"ד [שיג.]: "כי מה שאכל אדם מן עץ הדעת [בראשית ג, ו], מורה זה שהיה חסר, ולכך לקח מעץ הדעת. וזהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "וכל חסר מקבל". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "דבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר. וראה הערה הבאה.

(153) לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שנא:]: "ומפני כי משה היה ילוד אשה, ואין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה', והמה נבדלים, ולכך אמרו 'מה לילוד אשה בינינו'". ומה שכאן

ביאר ש"ילוד אשה" הוא "מקבל", ואילו בתפארת ישראל ביאר שהוא "בעל חומר", אין זה אלא שני צדדים של מטבע אחת, כי כבר נתבאר בהערה הקודמת שהחומרי מקבל, לעומת הנבדל שאינו מקבל. וראה להלן הערה 466 אודות ש"ילוד אשה" מורה על החומרי.

(154) כמו שאמרו חכמים במאמר זה [שבת פח:] על התורה שהיא "חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם", וראה למעלה הערה 123. ועוד אמרו [פסחים נד.] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח". ובמדרש [ב"ר ח, ב] אמרו "שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם". ורש"י [דברים ב, כו] כתב: "מן התורה שקדמה לעולם". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים" [ראה להלן הערה 755]. ואודות שקדימה לבריאה מורה על מעלה עליונה יותר מן הבריאה, כן כתב להלן [לאחר ציון 754]: "ראוי להתחיל בה התורה, שנבראת קודם שנברא עולם הרבוי, וזה יורה על מעלת התורה ומדריגתה". ובגבורות ה' פ"ע [תיז:] כתב: "אי אפשר שלא ימצא הפשוט קודם לו [למורכב]... שכיון שהעולם הגשמי הוא מורכב, וכל מורכב אחרון צריך שימצא קודם לו הפשוט שאין לו הרכבה זאת, שכל מורכב ימצא לפניו פשוט... כי התורה נבראת קודם שנברא העולם. והיינו כי כנגד האמצעי שיש בעולם הגשמי המורכב, קודֵם האמצעי הפשוט לגמרי, והוא התורה... כי האמצעי מתיחס לדבר הבלתי גשמי יותר, בעבור שהוא אמצעי ואינו נוטה לשום צד. ואין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית... ומעתה התבאר לך מה שאמרו כי התורה נבראת קודם שנברא העולם; שמאחר שהפשוט קודם למורכב, היה גזירת הפשוט קודם למורכב, והאמצעי הפשוט, הנבדל מן הגשם, היא התורה, כמו שהתבאר". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנב:] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראו בששת ימי בראשית. והתורה שהיא שכל גמור, ומעלתה ומדרגתה על הטבע, ולפיכך היא מסודרת מן השם יתברך בסדר קודם העולם הטבעי... התורה היא שכל גמור, רחוקה היא מן הטבע עד שהיא בסדר קודם העולם". ושם פכ"ו [תג.] כתב: "מה שהיתה התורה קדומה לעולם, יורה זה על שהתורה אלקית, שהרי היא קודם העולם הטבעי הגשמי". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל". **ובכלליות כתב** בגבורות ה' פכ"ב [ערה:]: "כל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה". הרי אף קדימה בתוך הבריאה גופא מורה על עליונות המקדים. וכן אמרו חכמים [סנהדרין

לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו 'יתוש קדמך' במעשה בראשית". ועוד אמרו [שמו"ר כא, ו] "כיון שהלך [משה] לקרוע את הים, לא קבל עליו להקרע. אמר לו הים, מפניך אני נקרע, אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי, ואת נבראת בששי". וכן אמרו חכמים [קידושין מ:] "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול... תניא, רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה ["כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי, ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ (רש"י שם)], לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע ["ובתרומות ומעשרות לאחר כיבוש וחילוק... והן י"ד שנים, הרי נ"ד" (רש"י שם)]". ובנתיב התורה פ"א [פב.] כתב: "רבי יוסי הביא ראיה שהתלמוד גדול, מצד הקדימה, שהרי תלמוד תורה קודם לכל המצות. וכיון שהתורה נתנה בזמן קודם שאר מצות, מורה זה כי התורה עליונה. והוא על דרך שאמר הכתוב [במדבר יג, כב] 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', שכאשר יש לאחר מעלה על האחד, אמר הכתוב שהוא קודם בזמן לפני השני, ובארנו זה במקום אחר. וכמו שאמרו [ב"ר ח, ב] אלפיים שנה התורה נבראת קודם שנברא העולם. ומורה קדימה זאת מעלת התורה על המצוה" [ראה להלן הערה 756]. **ויש להעיר** על דבריו כאן [שהקדימה מורה על מעלת המקדים], כי הרבה פעמים ביאר שבעל המעלה מתאחר להתגלות בעולם הגשמי. כגון, ישראל יצאו לעולם רק לאחר שבעים אומות מחמת מעלתם וצורתם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצה.]: "כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה... כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". וכן חזר וכתב שם ר"פ יז [רנט.]. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג.]. ואילו כאן מבאר שהמעלה הגדולה קודמת בזמן למעלות נמוכות הימנה [כמו שמצינו גם שהתורה קדמה למצות חלה, תרומות ומעשרות, וכיו"ב]. וכיצד מבאר כאן שקדימה בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר, בעוד שבשאר ספריו ביאר שדוקא איחור בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר. ונראה לבאר, שהקדימה המורה על מעלה רוחנית יותר היא כאשר הקדמה זו מורה שכל ההמשך הוא תולדה מהדבר הקדום, באופן שהדבר הקדום הוא אב, וממנו ומחמתו בא ההמשך. אך אדם וישראל נבראו לאחרונה מחמת שהם הצורה לשאר הנבראים, ולעולם הצורה באה לאחר החומר. ובגבורות ה' פנ"ו [רנא:] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות

הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות" [ראה להלן הערות 741, 964]. אמור מעתה; האב בא לפני תולדתו [לכך התורה קדמה לעולם], אך הצורה באה לאחר החומר [לכך אדם וישראל נבראו לאחרונה].

(155) בעוד שכאן מבאר שמעלת התורה מחייבת שאף העליונים יקבלוה, הרי בתפארת ישראל פכ"ד [שנא.] ביאר שמעלת התורה מעניקה למשה מעלה שיוכל להכנס בין העליונים, וכלשונו: "היה משה מתעלה אל העליונים, עד שהיה ראוי לקבל התורה, שהיא מתיחסת אל העליונים... והשיב להם 'לקבל תורה [בא]', וראוי מצד קבלת התורה שיהיה [משה] נכנס במדרגת העליונים".

(156) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.]: "דבר זה מבואר מאוד בדברים עמוקים איך הארץ שהיא יסוד התחתון, מקבלת מן אשר במעלה עליונה ממנה" [ראה להלן הערה 949]. אך כאן כתב נקודה אחרת; לא שהתחתון מקבל מהעליון, אלא שהתחתון מקבל **דבר** שהוא עליון ממנו. לאמר, לא מדובר במי מקבל התחתון, אלא במה מקבל התחתון, שהדבר המתקבל הוא עליון ממדריגת המקבל. ונראה ביאורו, שהתחתון והפחות מקבלים דבר שישלימם, וכמו שכתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.]: "כל מקבל יושלם על ידי מה שמקבל... האדם הוא בענין הזה אשר יקבל הדבר והוא השלמתו, שאינו עצמו. ולפיכך באדם שייך שיקבל דבר, ובאותו דבר שיקבל יש בו השלמה, וזהו ענין אכילה, שכל האכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו, עד שאינו חסר" [ראה להלן הערה 258]. וההשלמה היא במדריגה עליונה יותר מהנשלם. והשם משמואל [פרשת אמור שנת תרע"ה] כתב: "בליקוטי התורה מהרב ז"ל, שיש בהמאכל ענין יותר גבוה מהאדם, שהרי הוא מחיה את האדם, ובהכרח שהוא גבוה מהאדם, עד כאן דבריו". וכן הוא בתורה אור ר"פ חיי שרה. **דוגמה לדבר**; נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י [שם] "ובכל מאודך - בכל ממונך, יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג [קכ:] כתב: "תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו... שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו". הרי הואיל והממון משלים את האדם, ונותן לי חיותו, לכך מבחינה זו הממון הוא יותר עליון מהאדם עצמו. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים

[סוטה מו:] "בשביל ארבעה פסיעות שלוה פרעה לאברהם... נשתעבד בבניו ארבע מאות שנה". ובח"א שם [ב, פד:] כתב: "כי פרעה היה נותן קיום לאברהם, נמצא פרעה יותר גדול בצד הזה מן אברהם, ולכך זכה פרעה ונשתעבד בזרעו ארבע מאות שנה, שהיה לפרעה התעלות על זרעו של אברהם". וכשם שכל השלמה היא במדריגה עליונה יותר מהמקבל, כך כל דבר שהוא במדריגה עליונה ביותר הוא משלים את כל מה שתחתיו.

(157) כמו שאמרו במדרש [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ומדרש זה הובא בהרבה מקומות בספריו. כגון, בדרוש על המצות [נא:] הביא את המדרש, וכתב: "כי כאשר ברא השם יתברך עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית הוא בונאו עד שראוי לדירה ולעשות בו כל הראוי לו, כך ברא השם יתברך עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת השם יתברך שע"י התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם, שרצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה". ובגבורות ה' פ"ע [תכג.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם, היה מביט בתורה וברא העולם. כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [אבות שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". ובבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש אמרו,

הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ושם בהמשך הבאר [תנג.] כתב: "כי כאשר ברא הוא יתברך עולמו, אמרו שהיה מביט בתורה וברא עולמו. ופירוש 'מביט בתורה' כמו שאמרנו, כי העולם ברא כפי החכמה אשר ראוי להיות סדר המציאות, והוא התורה". וכן הוא בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלא.], שם פ"ו מ"ב [כד.], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב התורה פ"א [כד.], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], נתיב התשובה פ"ב [מה.], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. **וממו"ר זצוק"ל** שמעתי הערה נפלאה; הנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה וברא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה ברא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי **הבטה** בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה וברא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה.

(158) אודות שמדרש זה ["היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם"] עוסק בדברים גלוים ודברים נסתרים שבתורה, כן כתב בנתיב התורה פ"א [כד.]: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר כל העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלג.] כתב: "וזה שאמר [שם] 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה,

עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה. ואף על גב שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה... כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו. וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'. אך שדבר זה שהוא סדר הנבראים רחוק מהשגת האדם איך נרמז בתורה, ואין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". אמנם כאן כוונתו שהחלק הנסתר של התורה הוא סודות התורה, ולא סדר הנבראים. וראה להלן ציון 259.

(159) אודות שהתורה בנגלה עוסקת בדברים פשוטים, אך פנימיותה היא סוד, כן כתב בארוכה בתפארת ישראל פי"ג, והקדיש את כל הפרק לענין זה. ובתוך דבריו שם כתב [ר:]: "מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם... עם שמצות התורה נראה שהם בדברים הפחותים, יש במצות דברים עליונים על הכל, מגיעים עד עולם הבא. עד שמצות התורה שמחויב האדם לפעול, הם דומים לגמרי אל האדם ונשמתו. ולפיכך כמו האדם עצמו, אשר הוא עומד בעולם הזה, ונשמתו מגיע עד עולם הבא, כך התורה והמצות שמחויב האדם לפעול, הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם... וכמו שברא האדם שיהיה בו הצלם האלקי הנבדל, כך זאת תורת האדם, עם שכל דבריה דברים עליונים, הם עומדים בדברים הגשמיים. וכאשר משיג בדברים הגשמיים, הלא הדברים ההם נמשכים אל הדברים שהם סודי התורה, וכאילו האדם דבק באותו שכל האלקי, כי התורה היא אחת... יש לתורה לבוש שהיא מתלבש בה, וכל דברי תורה הם דברים פנימים, עומדים ברומו של עולם" [ראה להלן הערה 1581]. ושם בהמשך הפרק [רי:] כתב: "כי התורה הזאת גבוה על גבוה ומדרגה על מדרגה יש לה, עד עולם הבא. והרי התבאר כל הדברים, שאף אם נראים דברי תורה כדברים פחותים מאד, עם כל זה מגיעים עד עולם הבא. והרי למוד התורה מתיחס אל האדם; כי כמו שהאדם, אף שהוא בעולם הזה הגשמי, [ו]הוא בשר ודם, זוכה לעולם הבא, שהוא מסולק מן הגשמי. כך התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים, והם המצות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה, שהוא פנימית התורה, ודבק בשם הזה, הם סודי התורה. ולפיכך העוסק בתורה, העסק הוא בדברים גדולים. כי אין לך לומר כי כאשר יעסוק בדברים הגשמים, כמו נזק שור ובור וכיוצא בזה, שאין לו

עסק בדברים הפנימים. שאם כן האדם שהוא עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל. רק שצריך לומר כי הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומכל מקום יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון. וכך כאשר עוסק בדברים הגשמיים, יש לו דבקות בפנימיות התורה, ומגיע עד עולם העליון". ובבאר הגולה באר החמישי [י:] כתב: "דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל [משלי כה, יא] 'תפוחי זהב במשכיות כסף', שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה" [ראה להלן הערה 1234]. וכן ביאר הרמב"ם בהקדמה למורה נבוכים: "אמר החכם 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו'. ושמע באור זה הענין אשר זכרו... וראה מה נפלא זה המאמר בתאר המשל המתקן, וזה שהוא אומר שהדבר שהוא בעל שני פנים, רצונו לומר, שיש לו נגלה ונסתר ["פשט וסוד" (מהדורת קאפח)], צריך שיהיה נגלהו טוב ככסף, וצריך שיהיו תוכו טוב מנגלהו, עד שיהיה תוכו בערך אל גלויו כזהב אצל הכסף. וצריך שיהיה בגלויו מה שיורה המתבונן על מה שבתוכו, כמו זה התפוח של זהב אשר כסוהו בשכבת כסף דקת העינים מאד. וכשיראה מרחוק או מבלתי התבוננות, יחשב הרואה בו שהוא תפוח של כסף, וכשיסתכל איש חד הראות הסתכלות טובה, יתבאר לו מה שבתוכו, וידע שהוא זהב. וכן הם משלי הנביאים ע"ה; נגליהם - חכמה מועילה בדברים רבים, מכללם תקון עניני הקבוצים האנושיים... ותוכם - חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתתה". וכן הגר"א בביאורו למשלי [כה, יא] כתב: "בתורה הוא פרד"ס. וידבר בתורה שיהיה על כל האופנים, והיינו כשיאמר דבר פשוט ויהיה זה נכון גם לפי הסוד. הרי הוא ממש כתפוח של זהב והוא מחופה בכסף. ודימה הפשט ל'כסף', והסוד ל'זהב'... שהכסף נצרך לכל להוצאה, אבל הזהב אינו נצרך רק לדבר יקר, והיינו לעשירים. כך הפשט הוא נצרך לכל, אבל הסוד אינו רק לגדולים". וראה להלן ציון 259.

(160) לשון הפחד יצחק [פסח מאמר נב, אות ג]: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה.

(161) שבועות ה. "גבי תורה דכתיב [איוב כח, כא] 'ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה', מכלל דאיכא דהוה ידע ביה [בתמיה], והכתיב [איוב כח, יג] 'לא ידע אנוש ערכה'". ובדר"ח פ"א מ"א [קכג:] הביא מאמר זה. ומבאר כאן שמקרא זה ["ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה"] נאמר על סודי התורה. ומקורו בזוה"ק [ח"א קמה.], ובתיקוני זהר [תיקון כט]. וכן כתב רבינו בחיי, ויובא בהערה הבאה.

(162) מקורו מהמדרש [דב"ר ח, ב] "אמר הקב"ה... אם תאמרו שמא לרעתכם נתתי לכם את התורה, לא נתתי אותה לכם אלא לטובתכם, שמלאכי השרת נתאוו לה ונעלמה מהן, שנאמר 'ונעלמה מעיני כל חי', אלו החיות. 'ומעוף השמים נסתרה', אלו המלאכים, מנין, שנאמר [ישעיה ו, ו] 'ויעף אלי אחד מן השרפים'". ובנצח ישראל פכ"ב [תסז:] כתב: "ואמר 'ובשתים יעופף'. ורוצה לומר, כי זה אמתת עצמו, הם כנפים. כי הכנפים מיוחסים למלאך, לפי שהכנפים מורים על הזריזות היותר אל מה שהוא נשלח, ובכנפים עושה השליחות, שנקרא בשביל זה 'מלאך'... מהות עצמו, ועל זה אמר 'ובשתים יעופף'". ורבינו בחיי [שמות ו, ג] כתב: "החכמה הנעלמת אף ממלאכי השרת, כענין שכתוב [איוב כח, יב] 'והחכמה מאין תמצא'. וכתיב [שם פסוק כא] 'ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה', ודרשו חז"ל 'ומעוף השמים' אלו מלאכי השרת. והוא החכמה שקדמה למעשה בראשית".

(163) לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שנד.]: "'תנה הודך על השמים וגו''. פירוש כי העליונים משיגים שיש סדר מסודר מן ה', ומפני מדרגת ומעלת המלאכים ראוי שיהיה כל חשיבות וכל מעלה בעליונים, כמו שהם חשובים במדרגתם". וכאן מוסיף שהמקרא "תנה הודך על השמים" נאמר במיוחד ובמסוים על סתרי התורה. וכן להלן [לאחר ציון 260] כתב: "הדברים הנסתרים שאותם היו מבקשים המלאכים באמרם 'תנה הודך על השמים', כנזכר". וכן כתב המהרש"א [שבת פח:]: "[המלאכים טענו שבני אדם] אין ראויין לזה, כי הם באים מילוד אשה, ואינן מוכנים לקבל נסתר של התורה, שהוא דבר רוחני. אבל 'תנה הודך', שהוא נסתר התורה, 'על השמים', למלאכי השרת, שהם מוכנים לקבל דברים הרוחנים" [ראה להלן הערה 272]. ומקור הדבר בזוה"ק [ח"ב מט:]: "'אשר תנה הודך על השמים'... דא הוא רזא דנהרא עמיקא דכלא". ובליקוטים [פרשת האזינו ד"ה אלא להיות] כתב: "כי יש בתורה נגלה ונסתר, דהיינו פשט וסוד... ועל חלק הסוד היו אומרים המלאכים כשרצה הקב"ה ליתן התורה לישראל... 'אשר תנה הודך', דהיינו הסוד, על השמים. והם לא ידעו כי כיון שהפשט אין ראוי להם, כי אין ביניהם מיתה, גם הסוד לא יתן להם, ולכן ניתנה אל האדם". והמגלה עמוקות ואתחנן [אופן רמה] כתב:

"על אותן צ"ח פנים של נסתר נתקנאו בהם המלאכים, ואמרו 'תנה הודך על השמים'". ובשל"ה [מסכת שבועות, פרק תורה אור (צט)] כתב: "'תנה הודך על השמים', חלק הנסתרות תתן בין גויות שהם רוחניות בלתי גשמיות, כמונו". **בדברים אלו** מיישב את שאלתו השניה ששאל על מאמר זה [למעלה לאחר ציון 133]: "הב', מה ששינו המלאכים לשונם, תחלה לומר 'מה לילוד אשה בינינו', ולא אמרו 'מה לבשר ודם' כאמרם אחרי כן 'אתה מבקש ליתנה לבשר ודם'. ומהו המכוון בכנותם אותו דוקא 'ילוד אשה' במקום הזה". ומיישב, שטענם הראשונה של המלאכים היתה שאין ראוי לילוד אשה, שהוא מקבל, להיות בין העליונים, שאינם בעלי קבלה. אך טענתם השניה של המלאכים היתה שמעלת התורה היא כל כך גבוהה, שאין להשפילה ולתתה לבשר ודם חומרי. ובקיצור, על קבלת האדם מורה השם "ילוד אשה", ועל חומריות האדם מורה השם "בשר ודם". ואודות ש"בשר ודם" מורה על החומריות, כן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקנו.]: "הרואה חכמי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם' [ברכות נח.]... כי במה שהם בשר ודם חמרים, השפיע השם יתברך להם חכמה, ואין זה מאמתת חכמת השם יתברך, שהיא נבדלת אלקית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 70]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.] כתב: "מפני כי הוא בשר ודם, שהוא גוף חמרי, ובשביל כך דבק בו ההעדר והחסרון". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] האריך לבאר את החסרון שיש לאדם הנקרא "בשר", עיי"ש. ובמדרש [תנחומא חוקת אות ח] אמרו "בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה אדומה הלכה בשם אומרה, רבי אליעזר בני אומר, עגלה בת שנתה, ופרה בת שתים. אמר משה לפניו, רבש"ע, העליונים ותחתונים שלך הן, ואתה אומר הלכה בשמו של בשר ודם" [הובא בדר"ח פ"ו מ"ז (ריב.)]. והמסילת ישרים פכ"ד כתב "איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס, לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו". **כן מיישב** את שאלתו הרביעית על המאמר הזה [למעלה לאחר ציון 137], ששאל: "הד', מתוך אומר המלאכים 'חמדה גנוזה וכו'' מוכח כי ידעו התורה והכתוב בה, עד שמעצמם היה להם לידע כי לא להם מתייחסים הדברים, כתשובת משה שהשיב להם 'איש איש על דגלו באותות' [עפ"י במדבר ב, ב], ולמה אם כן אמרו 'תנה הודך על השמים'". ומיישב שהמלים "תנה הודך על השמים" נאמרו בקשר לחלק הסוד של תורה, ולא למצות הנעשות על ידי האדם. וכן חזר והזכיר להלן [לאחר ציון 260].

(164) בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה על מאמר זה, ששאל [לאחר ציון 132]: "הא', מה שאמר הקב"ה 'החזר להם תשובה', ולא החזיר להם תשובה בעצמו וכבודו יתברך".

(165) בשני מקומות; (א) למעלה [לאחר ציון 119] כתב: "האדם נקרא 'אדם' מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא 'בור'. ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, נתנה לו התורה להשלימו, ואז האדמה הזאת מוציאה אילנות וצמחים שלה". (ב) למעלה [לאחר ציון 146] כתב: "כי בא לומר שבשביל שהאדם הוא נחשב כמדבר זה החסר, ניתנה לו תורה מן השמים להשלימו, כי אין ראוי לבריאה כזאת, מן השמים, שתהיה חסירה".

(166) כי רק החסר יתהוה, אך השלם לא יתהוה. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בנצח ישראל ר"פ כ [תלד:] כתב: "כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה הערה 55, ולהלן הערה 258]. ושם פכ"ג [תצד.] כתב: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה [ב"ב ס:]. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה, כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהווה, ולכך אין רואה בנחמות ציון". ושם פכ"ו [תקמה.] כתב: "כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו'', כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר יתחדש, ולכן ההוויה, קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ג] 'יהי אור'... שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה

האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה". וראה בספר המפתח לנצח ישראל [עמוד עט] שיסוד זה הוזכר בספר הנצח כעשרים פעמים. ובגבורות ה' פי"ב [תקנז:] כתב: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא. וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". ובדרשת שבת הגדול [תפא:] כתב: "כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם". ושם בהמשך [תקיז:] כתב: "עשו אשר שלומו עמו, אם כן אינו דורך אל השלום שהוא לעתיד, ואין לו חלק בו, כי שלומו עמו. ולא כן ישראל, אשר השלום אינו עמהם, ולכך הם בגלות, אבל הם דורכים אל השלום שיהיה לעתיד בימות המשיח. ועשו אשר שלומו עמו, דבר זה מועיל אליו שיהיה בטוב הגמור כל זמן משך הווייתו בעולם... רק לזמן המשיח עשו נאבד לגמרי, וימחה שמו מן העולם, כי מפני כי שלום העולם הוא המשיח, וכל הנמצאים דורכים אל השלום הזה, ותלויין בזה עד שהמשיח ישלים הכל. אבל עשו שלימותו בעצמו, ומספר שלו 'שלום', כי אין תולה שלומו במשיח. ולפיכך אין לו חלק במשיח, כי אין עשו נכנס תחת מלכות מלך המשיח". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [נב:], בהקדמה לבאר הגולה [יד.], שם באר השני [קנו.], דר"ח פ"א מי"ח [תיח.], שם פ"ה מכ"ב [תקנ.], שם פ"ו מ"ז [קפז.], נר מצוה [נח:], וח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:, רז:]. וראה להלן הערה 1721.

(167) הוא הפרק האחרון בפרקי אבות, המתחיל במלים "שנו חכמים בלשון המשנה", וזה פרק של ברייתות שנתווסף לחמשת פרקי המשנה של מסכת אבות, וכמבואר בדר"ח תחילת פ"ו [ג.]. ודרכו לכנות פרק זה בשם "פרק שנו", או "ברייתא דשנו" [להלן הערה 1587, הקדמה לדר"ח (נ:), שם פ"ג מ"ב (עט:), שם פ"ג מ"ה (קמז.), גבורות ה' פ"ט (תע:), תפארת ישראל פל"ז (תקמג.), נצח ישראל פ"י (רסח:), אור חדש פ"ד (תתלג.), נתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמז:), דרשת שבת הגדול (קח.), ועוד].

(168) כן כתב בהסברו השלישי בדר"ח שם [קפו:]: "כי כאשר מכיר מקומו, שהוא חסר תורה, ראוי לקבל את התורה. אבל אם טועה בעצמו, ומחשיב עצמו חכם ושלם, מי שהוא שלם אין צריך אליו השלמה בתורה, ואינו זוכה אל קבלת התורה. ולפיכך המכיר את מקומו הוא שורש גדול אל התורה... כי התורה היא השלמת האדם, ולכך ראוי שיהיה האדם באופן זה שהוא ראוי אל השלמה. ואין ראוי אל ההשלמה רק אם היה חסר קודם ההשלמה, ואחר כך יושלם. ואם אין מכיר מקומו, למה לו השלמה בתורה, הרי הוא שלם לפי דעתו קודם. וכבר אמרנו שאין ראוי אל ההשלמה רק אם הוא חסר קודם". וראה להלן הערה 1220 שנתבאר שהצורך שהאדם יכיר בחסרונו הוא כי רק כך תהיה לו ההשתוקקות לתורה, אך אם חושב את עצמו לשלם, לא תהיה ההשתוקקות לתורה, כי לדעתו המוטעית הוא אינו זקוק לתורה, ואי אפשר לקנות התורה ללא ההשתוקקות אליה [כמבואר שם]. ושני הסבריו הראשונים לקנין של "המכיר את מקומו" שכתבם שם [קפה.], הם: (א) אם מחשיב עצמו יותר ממה שהוא, הוא טועה בעצמו, ואין התורה, שהיא תורת אמת, ראויה להיות במקום טעות [יובא להלן הערה 1386]. (ב) אם טועה בעצמו, יטעה בהבנת דברי תורה גם כן.

(169) בתפארת ישראל פכ"ד [שנד:] סלל לו דרך אחרת בישוב שאלה זו ["מה שאמר הקב"ה 'החזר להם תשובה', ולא החזיר להם תשובה בעצמו וכבודו יתברך" (לשונו למעלה לאחר ציון 132)], וכלשונו: "ואמר הקב"ה למשה 'החזר להם תשובה'. כל הדברים אשר נאמרו כאן מה שאמר הקב"ה, ושאלת המלאכים, ותשובת משה, אינו ויכוח דברים. רק מה שמתחייב מן השם יתברך נקרא שכך 'אמר' השם יתברך. ומה שמתחייב מן המלאכים נקרא שכך 'אמרו' המלאכים. ומה שמתחייב מצד משה נקרא שכך 'אמר' משה. ומפני כי מן הסדר אשר השם יתברך סידר, הכל באמת, יסולק כל שאלה אשר יש לשאול עליו. לפיכך אמר שהקב"ה, שהוא מסדר הכל, ונותן סדר לנמצאים, וסידר את משה שיקבל את התורה, והוא מן התחתונים, בסדר הזה עצמו מסלק השם יתברך מאתו כל דבר שאלה. ולכך אמר כי הקב"ה אמר למשה שיסלק מאתו מה שיתחייב מן מדרגת המלאכים לומר 'תנה הודך על השמים', שהוא מן הסדר שסידר השם יתברך שעל ידו תנתן התורה". לאמר שהקב"ה סידר שהתורה תינתן על ידי משה, והמלים "אמר הקב"ה למשה החזר להם תשובה", מתפרשות שהסדר של הקב"ה מחייב שמשה יקבל את התורה. וראה הערה הבאה.

(170) אינו מבאר כאן כדבריו בתפארת ישראל פכ"ד [שנד:] ש"כל הדברים אשר נאמרו כאן מה שאמר הקב"ה, ושאלת המלאכים, ותשובת משה, אינו ויכוח דברים. רק מה

שמתחייב מן השם יתברך נקרא שכך 'אמר' השם יתברך. ומה שמתחייב מן המלאכים נקרא שכך 'אמרו' המלאכים. ומה שמתחייב מצד משה נקרא שכך 'אמר' משה" [הובא בהערה הקודמת]. אלא מבאר שאכן התרחש כאן ויכוח ומחלוקת בפועל בין משה למלאכים, ותשובת משה תורֶה על ההתנגדות שביניהם. לכך בתפארת ישראל שם בהכרח שיבאר הסבר אחר לדברי משה. ואכן כך עשה, ויובא בסמוך הערה 174.

(171) משנה פסחים [נ.] "ההולך ממקום שעושין [מלאכה בערבי פסחים] למקום שאין עושין... אל ישנה אדם מפני המחלוקת". וראה להלן הערות 173, 308.

(172) בבחינת "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית" [אסתר ז, ח]. וראיה לכך, שאם אין זה מקומם שרי לשנות, אף שזה בפניהם, וכמו שפסק המחבר [שו"ע או"ח סימן תצו ס"ג] "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בישוב". וכתב המשנה ברורה שם [ס"ק י] "בישוב. לאפוקי אם יצא מן הישוב ובא לו למדבר, אין צריך להתנהג כמנהג חוצה לארץ". ומשמע אף שנמצאים במדבר עמו בני חוץ לארץ שאסורים במלאכה, מ"מ הואיל ואין זה מקומם, שרי לעשות בפניהם מלאכה. ובספר יום טוב שני כהלכתו [פ"ג הערה לב] כתב שבמקום נופש בחוץ לארץ שאין באים לשם יהודים במשך השנה, מותר לבני ארץ ישראל לעשות מלאכה בפני בני חוץ לארץ שבאו לשם נופש בחג, כיון שאינו נחשב מחמת זה כמקום ישוב של ישראל. והגרש"ז אויערבך זצ"ל [שם] ביאר טעם הדבר, שכיון שיודעים בני חוץ לארץ שכשם שהם אינם קבועים שם, כך גם שאר האנשים אינם קבועים שם, לכך אין בזה חשש מחלוקת.

(173) מצינו שאף משה עצמו כשעלה למרום, לא שינה ממנהגם, כמו שאמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "פירוש, מפני שעלה משה למרום ולפיכך לא אכל. דאם לא כן, למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם, שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות".

(174) בתפארת ישראל פכ"ד [שנו.] ביאר הסבר אחר לדברי משה: "כי הבל פיהם הוא הדבר המתחייב מן הנבדל... כי אחר שמצד הנבדל מתחייב שתהיה התורה בעליונים, שאליהם ראוי כל מעלה. ואף כי מצד משה מתחייב הפך זה, שתהיה התורה בתחתונים, הלא הנבדל מבטל הדבר הגשמי. וזהו מה שאמר 'שמא ישרפוני בהבל פיהם', שהאדם אינו נחשב לכלום נגד העליונים". והוכרח שם לבאר דלא כדבריו כאן, כי שם מבאר שלא היו ויכוח ומחלוקת בפועל, וכמבואר למעלה הערות 169, 170.

פרק ד

(175) לשון הגמרא שלפנינו "ערבות, שבו צדק משפט וצדקה, גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה, ונשמתן של צדיקים, ורוחות ונשמות שעתיד להיבראות, וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים... שם אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת, וכסא הכבוד מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות".

(176) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [ר:]: "האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדריגה עליונה". ובנתיב התשובה פ"ב [לח.] כתב: "התחלת האדם מן תחת כסא, כי משם הנשמה חצובה". וכן הזכיר בקצרה בדר"ח פ"ד מ"ד [סא:], ונתיב התורה פ"ה [רנט:].

(177) "בצרור החיים וגו' - 'את ה' אלקיך' עמו בכסאו" [רש"י שם]. ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "מה שהנשמות גנוזות תחת כסא הכבוד, יש לך לדעת כי הצדיק יש לו קשור כפי מדריגתו, אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל, רק נשאר בדרך הישר, והוא נקרא 'דרך האמצעי'. ולפיכך ראוים להיות נשמתם תחת כסא הכבוד תחת רגלי השכינה, לא יסורו מאתו ימין ושמאל. והמלאכים נקראים שהם סובבים את כסא כבודו, כדרך העבדים אשר סובבים כסא מלכותו. אבל הצדיקים הם תחת כסא כבודו, אשר אותה הנקודה לא תסור מן השם יתברך. ולפיכך יש הפרש בין המלאכים ובין הצדיקים; כי המלאכים הם יותר עליון במעלה במה שהם מן העליונים, ומפני זה שייך לומר עליהם שהם סובבים כסא כבודו אשר הוא במרום. אבל מכל מקום יש להם נגד זה, שהרי כל הסובב דבר אחד הוא נבדל ממנו. אבל נשמת הצדיקים אשר הם תחת כסא כבודו, וראוי שיהיה תחת הכסא ולא סביב הכסא, כי תחת הכסא מורה שאינם מן העליונים ממש כמו המלאכים שהם סובבים את הכסא, אבל מכל מקום יש להם מעלה אחרת נגד זה, שהם תחת הכסא, והכסא עליהם עד שאינם נבדלים כלל מן השם יתברך, וזהו מעלת הצדיקים. ובודאי דבר זה מעלה עליונה, מורה על ישראל שנקראים [דברים יד, א] 'בנים', והבנים הם כרעיה דאבוהן. ולפיכך הצדיקים הם תחת כסא כבודו, כאשר ראוי שיהיה הבן, שהוא כרעיה דאבוה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעז.] כתב: "כי הצדיקים בודאי עם השם יתברך תחת כסא כבודו". ובעוד שכאן תולה את מקום הצדיקים תחת הכסא בנשמתם, הרי להלן [ציון 252] תלה זאת בצלמם, וראה להלן הערות 182, 235, 252.

(178) על פי הפסוק [קהלת א, ז] "אל מקום שהנחלים הולכים שם הם שבים ללכת". ובתפארת ישראל פ"ז [קכ:] כתב: "כאשר יוצאת הנפש אל הפעל היא בשלמות, ומצד השלמות שלה היא דבקה למעלה עם ה', כמו שהיא באה מלמעלה". ושם פ"ט [קמא:]

כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת היא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה. וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'". ושם פכ"ד [שנח.] כתב: "נשמתן של צדיקים הם תחת כסא כבודו; הנשמות שעתיד לבראות, ושנבראו, שאחר מותם עוד שם שבים, כי מקומם למעלה תחת כסא הכבוד". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשלו.] כתב: "אם ימות מתוך התשובה, שהוא שב אל ה' בעת מותו, תשוב הנשמה גם כן אל האלקים אשר נתנה. וזהו תשובה לגמרי אל השם יתברך, עד שנשמתו צרורה בצרור החיים". ובדרשת שבת הגדול [מה.] כתב: "כשילך לישון אז יחזיר האדם הנשמה למי שנתן אליו נשמתו, וממקום שבאו הנשמות לעולם, שם יהיה מפקיד האדם נשמתו גם כן אל הקב"ה, אשר נתן לו הנפש". **ואודות שכל דבר** חוזר ליסודו ושרשו, הנה נאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י [שם] "מארץ מצרים - ממקום גדוליה, שנאמר [בראשית טז, א] 'ולה שפחה מצרית וגו''. היינו דאמרי אינשי, זרוק חוטרא לאוירא, אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג [שסא.] כתב: "ממקום גידוליה. דאם לא כן למה הוצרך לומר מ'מצרים', דמאי נפקא מיניה. אלא לומר לך דכל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ובגבורות ה' פס"ט [שפא.] כתב: "אין השם יתברך מקבל קרבן כי אם מישראל... במה שכל עלול מצד עצמו שב אל עילתו, כמו שבא ממנו, הוא שב אליו. ולכך מקבל הקרבן מישראל דוקא, במה שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה, ולכך יש השבה להם אל העלה יתברך". ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ובנתיב התשובה פ"ד [עד.] כתב: "כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה שלו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל היסוד שלו". ובאור חדש פ"ג [תרסו:] כתב: "כל אשר הושלם הוא אל השם יתברך, אשר מאתו נברא".

(179) בעוד שכאן מבאר שהמקום המיוחד למשה עושה שאין משה נכנס לגבול העליונים, כי זהו המקום המיוחד לו, הרי בתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] ביאר שהמקום המיוחד למשה מעניק לו חשיבות ומעלה מיוחדת בקרב העליונים, לכך אין משה בטל לעליונים, וכלשונו: "אם היה לו מדרגה מיוחדת אל משה בין העליונים, לא שייך לומר 'שמא ישרפוני בהבל פיהם'. כי אחר שיש לאדם מקום מיוחד לעצמו, מורה זה על חשיבות מיוחד שיש לו, ולמה ישרפו אותו בהבל פיהם כאילו היה משה בטל אצלם. אבל כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום. ולפיכך אמר הקב"ה 'אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה', רצה לומר כי

יש לאדם מדרגה בין העליונים מיוחדת לעצמו... שכאשר היה לו מקום מיוחד אז היה אפשר לו התשובה. כי אין שייך תשובה רק כאשר יש לאדם גם כן מדרגה בין העליונים, כי אין אדם יכול לדון עם שתקיף ממנו. ולכך אמר 'אחוז בכסא כבודי וכו'', וזהו מקומו המיוחד לו בעליונים. וכל אחד יש לו מדרגה בפני עצמו, ושייך מאתו התשובה". וראה להלן הערה 200.

(180) פירוש - ישנם שלשה טעמים מדוע ראוי ונכון הדבר מהאלקים לעשות את כסא הכבוד המקום לנשמות הצדיקים, וכמו שמבאר והולך. ומכנה טעמים אלו בשם "עדים", כלשון הפסוק [ישעיה מג, ט] "כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאומים מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו", וכמו שיזכיר להדיא להלן ציון 199.

(181) לכאורה הפסוק ביחזקאל מורה שמקום האדם הוא על הכסא ["ועל הכסא דמות כמראה אדם"], ולא תחת הכסא. ויש לומר ש"דמות כמראה אדם" מוסב על מראה של הקב"ה, וכמו שכתב המצודות דוד [שם]: "ועל דמות הכסא ראיתי דמות כמראה אדם על הכסא ממעל, והוא רמז על האל יתברך". ומ"מ מוכח מכך שענין אדם שייך לכסא, וממילא נשמות האדם נמצאות תחת הכסא. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנז.]: "יש לאדם מדרגה בין העליונים מיוחדת לעצמו, ובפרט בכסא הכבוד... יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו. ודבר זה מבואר מאד ממה שכתוב [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו''. ולכך שייך אל הכסא עצמו דמות אדם". הרי על הכסא יושב דמות אדם [המורה על כבוד ה'], וממילא "תחת הכסא" הוא מקום האדם. וראה הערה הבאה, ולהלן [לאחר ציון 252].

(182) יותר מן המלאכים. ודברים אלו מבוארים יותר בתפארת ישראל פכ"ד [שנז.]: "כשם שהמלאכים הם סובבים כסא כבודו יתברך לשרת לפני השם יתברך אשר הוא יושב על הכסא, כך יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו... וישראל בפרט שנקראו 'אדם', שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרוים אדם וכו' [יבמות סא., וראה למעלה בהקדמה הערה 102, ולהלן הערה 327]. ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא, ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים, כי המלאכים הם סובבים את כסא כבודו, ובזה הם נבדלים מן השם יתברך. אבל האדם מצד אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד, שנאמר עליו 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו''. ואלו דברים ברורים מאד. וכאשר האדם בעל חומר, אז החומר מפסיק בינו ובין הכסא. אבל מדרגת משה כאשר בא לקבל התורה, והיה מסולק מאתו הגשמות, היה מגיע עד שאוחז בכסא. לכך היה למשה מעלה מיוחדת,

ולא שייך לומר 'שמא ישרפוני בהבל פיהם'". וראה למעלה הערה 177, ולהלן הערות 235, 251, 252.

(183) כמו שאמרו חכמים [מגילה טו:] "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר [ישעיה כח, ה-ו] 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי וגו' [ולרוח משפט ליושב על המשפט ולגבורה]'... 'ולרוח משפט' זה הדן את יצרו... 'ולגבורה' זה המתגבר על יצרו". הרי הצדיק הוא המתגבר על יצרו. ועוד אמרו חכמים [סוכה נב.] "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים... צדיקים נדמה להם כהר גבוה... צדיקים בוכין ואומרים היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה", ופירש רש"י [שם] "צדיקים בוכים - שנזכרים בצערם שהיה להם, לכבוש הרשע הזה בחייהם".

(184) מקורו מהזוה"ק [ח"א קו:], שאמרו "למה זכה יוסף לאותה המעלה והמלכות, בשביל שכבש יצרו. דתנינן, כל הכובש את יצרו מלכותא דשמיא אחיל עליה". ואמרו במשנה [אבות פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה... לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון... לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". הרי מלכות ה' מונעת מן האדם שילך אחר יצרו ויבוא לידי עבירה. וכן עולה ממאמר חכמים [עירובין יח.] "אוי לי מיוצרי, ואוי לי מיצרי", ופירש רש"י [שם] "אוי לי מיצרי - שמצערני אם אעשה רצון יוצרי. אוי לי מיוצרי - אם אעשה רצון יצרי". הרי "יוצרי" עומד כנגד "יצרי", והמתגבר על יצרו קבל עליו מלכות יוצרו. והמלבי"ם [ויקרא כ, כו] כתב: "כי בהיות יצרו מסיתו לעבור עבירה, והוא כובש יצרו מפני מצות השם, נמצא פורש מן העבירה בבחירה וכבישת היצר, ומקבל עליו עול מלכות שמים".

(185) זוה"ק [ח"א קפט:], שאמרו שם לגבי היצה"ר "ואלין בני נשא דאתתקפו עליה, אקרון 'גבורי כח', לאשתכחא זינא עם זיניה... 'גבורי כח עושי דברו ברכו ה' מלאכיו', כיוסף, דאקרי צדיק וגבור ונטר ברית קדישא דאתרשים בגויה". ושם [ח"ב י:] אמרו "יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים, מטאן לידייהו כאינון עובדין דחייביא, כגון בת עובדי עבודה זרה, או חד מאינון עובדין, דאינון ממעשה הרשעים, ואינון קיימי בקיומייהו, מדחילו דמאריהון, ולא בעאן לאסתאבא, כגון כמה זכאי קשוט דמטו לידייהו כעובדין אלין, ואינון גבורי כח, דעבדי רעותא דמאריהון, ולא חטאו". ומכנה את הזוה"ק בשם "מדרש", וכמו שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ד:]: "כמו במדרש ספר הזוהר". ובתפארת ישראל פי"ג [רב:] כתב: "במדרש הנעלם", וכוונתו לזוה"ק [ראה גבורות ה' פמ"ז הערה 204, ושם פנ"ז הערה 141]. ומוכיח ממדרש זה שהצדיקים כובשים את יצרם, כי לכך נקראו "גבורי כח", בבחינת [אבות פ"ד מ"א]

"איזהו גבור, הכובש את יצרו". וכן כתב להדיא באור חדש פ"א [שדמ:]: "כן הוא במדרש 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח' [תהלים קג, כ], אלו הצדיקים שהם כובשים את יצרם, לכך הם 'גבורי כח'. ואחר כך כתיב [שם פסוק כא] 'ברכו ה' כל צבאיו', אלו הם המלאכים... הנה תמצא כי השם יתברך מקרב הרחוקים בשביל שהם מקבלים גזירתו יתברך".

(186) כי קבלת מלכות מביאה לקבלת גזירות, וכמו שכתב רש"י [ויקרא יח, ב] "אני ה' אלקיכם - אני הוא שאמרתי בסיני [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי". ובמכילתא [שמות כ, ג] אמרו "קבלתם מלכותי, קבלו גזירותי", והובא בתפארת ישראל פל"ז [תקלז.].

(187) כמו שנאמר [משלי יב, ב] "טוב יפיק רצון מה' ואיש מזימות ירשיע", וכתב הגר"א [שם]: "טוב מי שהוא צדיק, ועושה מצות ה', הוא יפיק רצון מה', כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ד] 'בטל רצונך מפני רצונו כדי וכו'". ובמדרש [ב"ר מא, א] אמרו "צדיקים יש להן תאוה, ומה היא תאותן, הקב"ה". ובגו"א בראשית פכ"ב אות ד [שסז:] כתב: "הצדיקים חפצם לעשות רצון קונם, והם מצטערים אחר המצוה". ושם פמ"ט אות יב [תטו:] כתב: "יקראו הצדיקים 'אתון' [בראשית מט, יא], כי האתון משא שלו יותר ויותר, והם צדיקים עושים רצונו של מקום במצות". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכא:] כתב: "כי כאשר עושה רצון השם יתברך, הוא צדיק". ובחי"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "כי הצדיק משפיל עצמו ועושה עצמו עלול אל העלה, אבל הרשע אין עושה עצמו עלול אל העלה". ובמאמרי אדמו"ר הזקן [כרך שני, עמוד רסא] כתב: "הנה כל עבודת הצדיקים להיות מבטלים רצונם ומהותם להויה לבדו, והיינו להפוך היש לאין".

(188) לשון רש"י [בראשית מא, מ] "כסא - לשון של המלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסא אדוני המלך'". ונאמר [ש"ב ז, טז] "ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם", ותרגם יונתן [שם] "כורסי מלכותך יהי מתקן עד עלמא". ונאמר [מ"א ה, יט] "בנך אשר אתן תחתיך על כסאך", ותרגם יונתן [שם] "בריך דאתן תחותך על כורסי מלכותך". ונאמר [מ"א א, מז] "ויגדל כסאו מכסאך", ותרגם יונתן [שם] "וירבי ית כורסוהי מכורסי מלכותך". ונאמר [תהלים פט, ה] "עד עולם אכין זרעך ובניתי לדר ודור כסאך סלה", ות"י [שם] "עד עלמא אתקין בניך ואבני לדר ודר כורסי מלכותך לעלמין". ונאמר [תהלים צג, ב] "נכון כסאך מאז מעולם אתה", וכתב הרד"ק [שם] "יכירו כי נכון הוא כסא מלכותך מאז ומעולם אתה". **וכן כתב בספריו** בהרבה מקומות. כגון, בגו"א שמות פ"ו אות כ [קט:] כתב: "כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ושם פי"ז

אות יג [שנ.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', ורוצה לומר המלכות אגדל. וכן [תהלים פט, לז] 'כסאו כשמש נגדי', ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמז.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם [עד שימחה זרעו של עשו]' [ילקו"ש ח"ב רמז תקמט]. ורצה לומר 'הכסא' היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר 'רק הכסא אגדל ממך', ורצה לומר רק המלכות אגדל. ורצה לומר שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות". ובגבורות ה' פ"ע [תלט:] כתב: "כסא הכבוד הוא רם ונשא, כדכתיב [ישעיה ו, א] 'ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא'. ואף כי אין השם יתברך צריך לכסא, מכל מקום מדריגת מלכות עולם, שהוא יתברך מתנשא עליהם, נקרא 'כסא הכבוד'. כי אין פירוש 'כסא' רק המלכות, כמו 'רק הכסא אגדל ממך', וכן בכל מקום". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב: "כי הכסא הוא עצם המלכות, כמו שאמר 'רק הכסא אגדל ממך'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". וכן כתב בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ועוד. ובעוד שבמקומות האלו ביאר שהכסא מורה על עצם המלכות, הרי בשאר מקומות ביאר שהכסא מורה על משפט המלך, וכמבואר להלן הערה 193.

(189) הצדיקים.

(190) ישראל.

(191) פירוש - הקב"ה נקרא "מלך ישראל" משום שישראל מקבלים גזירותיו, ולכך מובן היטב שמלכות ה' מתייחדת במיוחד על הצדיקים, שהם בפרט מקיימים גזירותיו יתברך, וכמו שהתבאר. ונקט כאן בלשון "גזירת **מלכותו** יתברך", כי בא לבאר בפרט את התואר של הקב"ה "מלך ישראל", ומלכות הקב"ה חלה על ישראל דרך ציווי המצות, שהן גזירת מלכותו. ורש"י [מגילה כה.] כתב "אינן אלא גזירת מלך להטיל עולו, ולהודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו". ורש"י [ברכות לג:] כתב: "מצותיו הוא לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו, ושומרי מצותיו וגזרות חוקותיו". ודברים אלו מבוארים היטב בח"א לסוטה יז. [ב, ס.], בביאור מאמרם [שם] "תניא, היה רבי מאיר אומר, מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין. מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד", שכתב: "כלל הדבר, כי מצות ציצית, תכלת ולבן, לזכור כל מצותיו, עשה ולא תעשה. הלבן הוא זך, והוא לעשות מצות עשה, שיש לעושה זכות. ותכלת, לעשות מצות לא תעשה, שהעובר על מצות לא תעשה יש על זה עונש... ומורים הציצית כי האדם יש בו הכנה לקבל מצות, שהם דקות הנמשכים

כחוטים, והם גזירת המלך, שגוזר עליו מצות. ומתדמים לכסא הכבוד, כי הכסא מורה על מלכותו יתברך, שהוא מלך גוזר מצות על האדם. והאדם הוא תחת כסא הכבוד, כמו שבארנו במסכת שבת [פח:] אצל 'אחוז בכסא כבודי'... הציצית זכר לקבלת המצות, שהם גזירת המלך". ובדר"ח ס"פ ו [תלז.] כתב: "אמרו במסכת ראש השנה [כח.] הנודר הנאה מחבירו, מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. ומפרש הטעם דמצות לאו להנות נתנו. דמשמע מזה כי המצות הם לעול האדם, לפי שהם גזירת המלך". ובתפארת ישראל פ"ו [קו:] כתב: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו".

(192) נראה שכוונתו לדבריו בנתיב התורה פי"ז [תרעג:], שכתב: "מעלת המצות שנותנים לאדם מעלה ומדריגה על העליונים. ודבר זה מחייב הדעת ומכריח השכל, כי הנבראים כולם פועלים את פעולתם כפי טבעם, ואינם מוכרחים, ואין להם צער כאשר הם עושים רצון קונם. אבל האדם, כאשר הוא כופה את יצרו, והוא עושה רצון השם יתברך בטורח גדול, וכי לא יהיה שכרו יותר גדול, כמו שאמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ה מכ"ב] 'לפום צערא אגרא', ולכך ראוי שיהיה מעלתו יותר עליונה... כל צדיק הוא עושה שליחות השם יתברך לקיים המציאות, כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ה מ"א] שהצדיקים מקיימים העולם, והרשעים מחריבים את העולם. ולפיכך הצדיק נשלח גם כן לקיים העולם הזה, כמו שהמלאכים ממש ממונים לקיים העולם הזה, כמו שהוא ידוע.... כי הכתוב הזה מדבר מן האדם שכופה את יצרו ועושה עבודת השם יתברך. ולכך מקדים האדם אל המלאך... בשביל שמקיים מצות בוראו". וכן בנתיב כח היצר ס"פ ד [ב, קלד:] כתב: "מקדים התחתונים קודם המלאכים שהם עליונים. כי אותם שהם עומדים בתפקודתו של מקום ויש בהם יצר הרע, והם כובשים יצר שבהם, בודאי הם קודמים למלאכים, שאין בהם יצר הרע". ואע"פ שדרשה זו נאמרה בשנת שנ"ב [כמצויין בשער הספר], והספר נתיבות עולם נדפס לאחר מכן בשנת שנ"ה [ראה בתחילת נתיב התורה], נמצא שבשעת אמירת דרשה זו עדיין לא נדפס ספר נתיבות עולם, מ"מ מן הסתם שדברי התורה של הספר נתיבות עולם כבר היו מסודרים וידועים למחוללם. ועם כל זה לא יזכיר בדרשה זאת בשמם את הספרים שטרם נדפסו, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 57. וראה להלן הערה 258.

(193) מבאר [כאן בהסברו השני] שאין הכסא מורה על עצם המלכות [כפי שביאר עד כה], אלא על משפט המלך. וכן ביאר בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פ"מ [תשט:]

כתב: "ואין יושבין על כסאו [של מלך (סנהדרין צה.)], כי הישיבה על הכסא מורה שהוא יושב לדון לפניו, ולכך אין יושבין על כסאו, שהיה זה השתתפות עם המלך במה שהוא מיוחד בו". אמנם בח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:] ביאר כי מה שאין יושבין על כסא המלך כדבריו למעלה, שכתב: "'ואין יושבין על כסאו', וזהו המלכות בעצמו, שהמלכות נקרא כסאו בכל מקום" [ראה למעלה הערה 188]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה.] כתב: "הסברה נותן שיהיה המשפט סומך הכסא, שהרי הכסא הוא שייך אל המשפט". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע, כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... והמלך, מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26.

(194) כמו שנאמר [תהלים ט, ח] "וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו". וכן [שם קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד".

(195) כמו שאמרו במדרש [ויק"ר ד, ה] "הגוף מן התחתונים הוא, ממקום שהן חוטאין. אבל את [הנשמה] מן העליונים, ממקום שאין חוטאין לפני". ובח"א לשבת קיט: [א, סג.] כתב: "הסרת חטא הוא מצד העליונים דוקא, שהם בלא חטא, ויום הכפורים שהוא סלוק חטא, אז האדם במדריגת המלאך". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:] כתב: "כי העליונים אינם חוטאים, ואינם מתנגדים אל השם יתברך".

(196) כמו שאמרו במדרש [ויק"ר ט, ט] "העליונים שאין להם לא קנאה, ולא שנאה, ולא תחרות, ולא מצות וריבות, ולא מחלוקת, ולא עין רעה". לכך אין העליונים מגיעים לידי חטא, וכמו שכתב רש"י [שבת פט.] שמשה תמה על המלאכים "קנאה יש ביניכם - שאתם באים על ידה לידי רציחה". ורבינו בחיי [במדבר טז, א] כתב: "בחטא זה נכשל הבל, שנתקנא בקין אחיו כשהביא מנחה לה', ועמד הוא ונתדמה בקרבנו לאביו שהביא בעל חי. ומתוך הקנאה באו לידי שנאה, והיתה מריבה ביניהם על ירושת הארץ, עד שנהרג". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרסו:] כתב: "כי העין רעה יש להתרחק ממנה ביותר... כי המדה הרעה הזאת מביאה את האדם לקנאה ולשנאה ולכמה עבירות אשר עצמו מלספר, ולפיכך ממדה זאת יתרחק האדם". ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "שפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכות דמים. כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה, אשר הוא שייך לנפש". וראה להלן הערה 851.

(197) משמע מדבריו שאין המלאכים נשפטים. וקשה, דבתפילת ימים נוראים אומרים "ובשופר גדול יתקע... ומלאכים יחפזון, וחיל ורעדה יאחזון, ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין". ובדרשת שבת הגדול [קסו:] כתב: "מה שאמר [תהלים מז, ו] 'עלה אלקים בתרועה', רצה לומר שהוא מתעלה על הכל בתרועה שתוקעין לפניו לשפוט עליונים ותחתונים". ויל"ע בזה.

(198) בביאור מדוע מקום הצדיקים הוא תחת כסא הכבוד; (א) הנשמה חצובה משם, לכך תשוב לשם. (ב) על הכסא דמות כמראה אדם, לכך תחת הכסא הוא מקום האדם. (ג) הכסא מורה מלכות ה', והצדיק מקבל עליו עול מלכות שמים, וכן הכסא מורה על משפט המלך, ורק התחתונים עומדים במשפט.

(199) על פי הפסוק [ישעיה מג, ט] "כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאומים מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו". לכך למעלה [לאחר ציון 179] כינה שלשה טעמים אלו בשם "שלשה עדים", כי ראיות וטעמים נקראים "עדים". והוא מטבע לשון השגור בפי האחרונים, וכמו הש"ך [יו"ד סימן רמב ס"ק סח ד"ה וכ"ת] כתב: "אם יביא שום אחרון ראיות ברורות לדבריו, יתנו עדיהן ויצדקו". ושוב הש"ך [חו"מ סימן עב ס"ק ט] כתב: "אף שאינני כדאי להכניס ראשי בין ההרים גדולים, מכל מקום הלא התורה מונח בקרן זוית, וראיות ברורות יתנו עדיהן ויצדקו". ושם [חו"מ סימן צא ס"ק לא] כתב: "ואיני כדאי להשיג על גדולי הראשונים, מכל מקום התורה מונח בקרן זויות, וראיות ברורות יתנו עדיהן ויצדקו, והאמת יורה דרכו". והמאמר מרדכי [או"ח סימן תעג סד"ה ומה שכתב] כתב: "הראיות שכתבנו הם ראיות חזקות כראי מוצק, יתנו עדיהם ויצדקו". והנוב"י מהדו"ק סימן עב [ד"ה סתירת היתר] כתב: "אף שאין אני כדאי לפלפל בדבריו, ומכל שכן לחלוק עליו, ראיות צודקות יתנו עדיהן ויצדקו".

(200) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 178] "וזהו שאמר 'אחוז בכסא כבודי', כי זהו המקום המיוחד וראוי לו לצדיק בין העליונים לבלי יהא נחשב עוד כאילו הוא בא בגבולם, כי זהו מקומו של משה". ובזה מיישב את את שאלתו השלישית על המאמר [למעלה לאחר ציון 135], ששאל: "הג', שאמר הוא יתברך 'אחוז בכסא כבודי וחזור להם תשובה', וכי חסרון יש חס ושלום בחקו שלא היה יכול להצילו באופן מהאופנים מה שהוא, עד כי צוהו לאחוז בכסא דוקא". ועל כך מיישב שאין "אחוז בכסא" הצלה על ידי בריחה מהסכנה, אלא יש באחיזה זו נתינת מקום למשה, ומעתה הסכנה בטלה ממילא, כי אין משה נכנס לרשות העליונים, אלא עומד במקום המיוחד רק לבני אדם, ואינו שייך לעליונים.

(201) בא לבאר מדוע לא הספיקה האחיזה בכסא הכבוד בכדי לעזור למשה, אלא היה צורך גם בזיו שכינה וענן.
(202) פירוש - תהיה הכרעה ונצחון לצד אחד, ולא ישאר שויון ביניהם.
(203) פירוש - השמירה המועילה ביותר היא לחסות תחת כנפי השומר, עד שהשומר מכסה על הנשמר לגמרי, באופן שהנשמר מוסתר ומוצנע תחת כנפי השומר. וכן נאמר [תהלים יז, ח] "שמרני כאישון בת עין בצל כנפיך תסתירני", ופירש רש"י [שם] "כאישון - הוא השחור שבעין, שהאור תלוי בו... והקב"ה הכין לו שומר את ריסי העין, המכסין אותו תמיד". וכן נאמר [תהלים סא, ה] "אחסה בסתר כנפיך". וכן [שם צא, א] "יושב בסתר עליון בצל שקי אתלונן", ופירש רש"י [שם] "יושב בסתר עליון - מי שהוא חוסה בסתר כנפי השכינה הוא יתלונן בצלו, שהקב"ה מגין עליו". זאת ועוד, דתיבת "לחסות" גופא היא לשון כסוי, וכמו שנאמר [ש"ב כב, ג] "אלקי צורי אחסה בו", ופירש רש"י [שם] "אחסה - לשון כיסוי, שהייתי מתכסה לעזרה". וכן [תהלים יח, ג] נאמר "ה' סלעי ומצודתי ומפלטי אלי צורי אחסה בו", ופירש רש"י [שם] "אחסה בו - אתכסה בצלו, כענין שנאמר [איוב כד, ח] 'ומבלי מחסה חבקו צור', שהסלעים כסוי ומגן להולכי דרכים מן הרוחות ומזרם גשמים". וכן [תהלים צא, ד] "באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה", ופירש רש"י [שם] "באברתו - כנף. תחסה - תתכסה". וכן תיבת "מחסה" [שהיא משורש חסה (רד"ק ספר השרשים שורש חסה)] היא לשון כסוי, וכמו שכתב רש"י [תהלים קד, יח] "כל לשון 'מחסה' לשון צל ומחבא, שאדם מתכסה שם מן הזרם ומן המטר" [ואולי "מחסה" הוא כמו "מכסה"]. וראה הערה הבאה.
(204) אודות שהגנה ושמירה הן אופני הסתרה, כן כתב באור חדש פ"ב [תקלה.]: "'ויהי אומן את הדסה' [אסתר ב, ז]. במדרש רבה [ב"ר א, א] רבי יהושע פתח, 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אמון מוצנע, כמו דאת אמר 'ויהי אומן את הדסה', עד כאן. פירוש, כל אומן, הילד שהוא מגדל אותו, הילד הוא תחת כנפיו, ולפיכך 'אומן' הוא לשון מוצנע. כי כאשר אסתר היתה יתומה מאב ואם [אסתר ב, ז], לא היה לה מי שמגין עליה, כמו שהם כל היתומים. ומרדכי לקחה לו, היה לה מי שהיתה תחת כנפיו... זה שמגדל אותו בביתו... הוא מוצנע תחת כנפיו". ובנתיב התורה פי"א [תסה.] כתב: "אשר מכניס התלמיד חכם בביתו לחסות תחת כנפיו, להיות לו הגנה שם". ובנתיב הצניעות ס"פ ג [ב, קט:] כתב: "כי הצניעות שהוא נסתר ונטמן, וראוי שיהיה חוסה תחת כנפי השמירה, שיהיה נשמר ביותר, שזהו ענין הצניעות, שהוא ראוי אל השמירה מן השם יתברך, עד שהוא חוסה תחת כנפי השם יתברך".

(205) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 881]: "ואמר [שמות יט, ד] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', רוצה לומר שתמשלו בזולתכם, זהו 'ממלכת'. וכדי שלא יאמרו כי לעתים ימשלו אחרים בהם, אמר 'כהנים', שאין מי שימשול על הכהן המשועבד אל השם יתברך, עד שאי אפשר לזולתו לשעבד בו". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמה:], בביאור המשנה [שם] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", כתב: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע". ובנתיב התורה פט"ז [תרנה:] כתב: "כי אין לאדם שמירה רק אם האדם מכניס עצמו לרשות הקב"ה. שהוא יתברך אדון לו, על ידי שהוא עובד אליו, ואז האדם נקרא עבד אל השם יתברך. וכאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו, והאדון מגין עליו שלא ישלטו אחרים בו. שאם היו שולטים אחרים עליו, היו נכנסים אחרים בכח ממשלתו של השם יתברך, שהוא יתברך אדון לאדם נחשב. ולכך כאשר האדם שומר מצותיו, והוא עבד אל השם יתברך, אין אחרים [יכולים] למשול על האדם, שאם כן היה אחר נכנס בממשלתו". ושם בהמשך הפרק [תרסב:] כתב: "השם יתברך שומר את האדם מפגעים פתאום כאשר שומר מצוה, ומקבל גזירת השם יתברך ומצותיו אשר צוה השם יתברך עליו. אז מדת הדין והשכל מחייב דבר זה שישמור האדון את עבדו, שאם אין האדון שומר עבדו, היה הרי אחר שהוא מושל על עבדו נכנס ברשות ובממשלת האדון... ומן הטעם שהתבאר כי האדם כאשר עושה מצות בוראו אין הפגעים יכולין לשלוט בו, לכך אמרו [פסחים ח:] 'שלוחי מצוה אינם נזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן'. וזה מפני כי כאשר הולך בשליחותו לעשות מצוה, בזה נקרא עבד אל השם יתברך כאשר הולך בעבודתו. ולכך ראוי שישמור אותו האדון שלו מן אחרים, כי העבד הוא נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו הוא". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קמו:], וח"א לר"ה יא: [א, צט:]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ברכות ט:] "כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו", ומהו הביאור להנהגה זו. והנה תלמידי רבינו יונה על הרי"ף [ברכות ב: בדפי הרי"ף] כתבו אודות מעלת סומך גאולה לתפילה בזה"ל: "מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים, שנאמר [ויקרא כה, מב] 'כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'. ובברכת 'גאל ישראל' מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפלה היא עבודה, כדאמרינן [ב"ק צב:] 'ועבדתם את ה' אלהיכם' [שמות כג, כה], זו היא תפלה.

וכשהוא מזכיר יציאת מצרים, ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא, ושהוא עבדו ועובד אותו... שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו, ועושה רצונו ומצותיו". לכך ברי הוא שהסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום, שהיותו עבד מבטיחה שאדונו ישמור אותו מהפגעים והמזיקים. וראה בנצח ישראל פ"ל [תקפט:] במה שביאר במאמר זה. וראה פחד יצחק פסח מאמר מד אות ז, והם הם הדברים. וצרף לכאן מאמר חכמים נוסף [ברכות ה.] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו", ופירש רש"י שם "להרוג את המזיקין". ובבאר הגולה באר השני [קס:] ביאר את המאמר, והזכירו בקצרה בבאר הרביעי [שפ:], וז"ל: "לכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים". והואיל וקריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים [ברכות יג.], לכך דין הוא שאדונו ישמרנו מהפגעים. וראה להלן הערה 885.

(206) על פי תפילת ימים נוראים "וכל מאמינים שהוא כל יכול, הלן בסתר בצל, שקי".

(207) בא ליישב מדוע היה צורך בזיו שכינה וענן, ולא סגי באחד מהם, וכפי ששאל למעלה [לאחר ציון 139] בשאלתו החמישית על המאמר.

(208) כמו שנאמר [משלי כ, כז] "נר ה' נשמת אדם". ובזוה"ק [ח"א קיג:] אמרו "הנשמה בעודה במעלתה ניזונת באור של מעלה, ומתלבשת בו". והראב"ע [משלי כ, כז] כתב: "נר ה' נשמת אדם - דרך משל, כי הנשמה אצולה מאורו, ובית מנוחתה מראש, ומשם תאיר לרוח ולנפש בשכלה, ויאורו באורה". ובדרוש לשבת תשובה [פב.] כתב: "נשמה, על שם 'נר ה' נשמת אדם', שהנשמה היא מאירה, כי היא הזיו והניצוץ אשר שופע מן השם יתעלה... נקרא נשמה על שם 'נר ה' נשמת אדם'". ובנר מצוה [צז:] כתב: "הנשמה, שהוא האור שמקבל הגוף מלמעלה". ורבינו בחיי [בראשית ב, ז] כתב: "רביעית נזרקה בו נשמה [סנהדרין לח:], כנגד המאורות [שנבראו ביום הרביעי (בראשית א, טז)], וכן הנשמה אור הגוף". ובספרו כד הקמח, ערך אבל, כתב: "'נר ה' נשמת אדם', כי קרא הנשמה 'נר ה'', על שם שהנר מדליקין אותו מן האור, וכן הנשמה העליונה שבאדם היא לקוחה מן האור הראשון... ותמצא ביום אחד של מעשה בראשית חמש פעמים 'אור' [ב"ר ג, ה], וכנגדם אמרו ז"ל [ב"ר יד, ט] חמשה שמות יש לנשמה; נשמה, יחידה, רוח, נפש, חיה. ומפני זה נמשלה הנשמה לאור, לפי שנבראת עם בריאת האור". וראה תפארת ישראל פ"מ הערה 101.

(209) כמו שנאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". ובספר מגן אבות לרשב"ץ [חלק שלישי פ"ד, המיוחד לתחיית המתים, ד"ה ואמר עוד ירויון] כתב:

'"כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'. כי הם החיים הנצחיים השופעים מהמקור אשר לא יכזב, הוא המקור, שהוא מקור כל הנמצאות, אשר ממנו שופעים הנמצאות השכלים הנפרדים. וזאת הנשמה היא מתקיימת בשפע השופע אליה מאותו מקום, והם החיים הנצחיים, והוא האור העליון הראשון, שהוא עצם דק רוחני, אשר ממנו נאצלת זאת הנשמה. ולזה אמר 'באורך נראה אור', שאותו אור הוא נאצל ממציאותו יתברך, הנקרא 'אור השכינה'".

(210) לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.]: "כי הענן והחמור שניהם ענין אחד, כי המים מתיחסים אל החמרי... וענינים מתיחסים אל המים כאשר ידוע... ועוד, כי הענן אין לו צורה בשלימות, כאשר ידוע מענין הענן, שהוא כלה. ולכך הוא מתייחס אל החמרי. וכל דבר שהוא כלה כמו הענן, מתייחס לחומרי, כי הצורה היא מקויימת... כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה. ולכך הענן שאין לו קיום, מתייחס אל החמרי". וראה להלן הערה 1005.

(211) עפ"י תפילת ימים נוראים "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר... משול כחרס הנשבר, כחציר יבש, וכציץ נובל, כצל עובר, וכענן כלה, וכרוח נושבת, וכאבק פורח, וכחלום יעוף". ומה שכתב כאן "אם **בנפשו** אם בגופו", ולמעלה כתב "הזיו הוא נגד **נשמתו**", אין זו קושיא, כי נמצא הרבה פעמים בספריו ש"נפש" ו"נשמה" הם שמות מתחלפים [ראה גבורות ה' פל"ט (תשסט.), שם פנ"ב (מח:), נתיב התורה פ"י (תמב.), שם פט"ז (תרנג.) ושם הערה 25, גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא (קכג:), הקדמה לאור חדש (נ.), ושם הערה 186, ועוד]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ה]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". ובדרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה. נמצא שיש חמשה שמות לנפש". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל, ומצד הזה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש". הרי פתח ב"נשמה הנבדלת" וסיים ב"שלימות הנפש". וכן מוכח מיניה וביה ממאמר חכמים [ביצה טז.], שאמרו "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כיון ששבת ווי אבדה נפש". הרי פתחו ב"נשמה יתירה", וסיימו ב"אבדה נפש" [ראה להלן הערה 1335].

(212) לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שנט.]: "ומה שאמר 'שפירש זיו שכינתו ועננו עליו'. רצה לומר כי כאשר היה דבק במדרגתו, בכסא הכבוד בין העליונים, אז בא מן אשר יושב

על כסא הזיו וענן למשה, שמדרגתו היה דבק בכסא. ופירוש 'הזיו' אל הנפש, ששייך אליו זיו והוד. 'וענן' הוא שייך לגוף, שהוא כמו 'ענן כלה'. ורצה לומר שזהו מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל, וזורח עליו כבוד השם יתברך. ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים כבוד ה', כמו שהאדם דבק בו כבוד ה'. ודבר זה עצמו הוא תשובה מה שראויה התורה אל האדם דוקא, ולא אל המלאכים... כלל הדבר, כי האדם כלי מוכן לקבל כבוד ה'. וכאשר היה משה דבק בכסא הכבוד, אשר שם מקומו כמו שהתבאר, אי אפשר שלא יהיה מקבל מן השם יתברך בעצמו כבוד השם יתברך, הן גופו הן נפשו, עד שהיה האדם מקבל מן הזיו אשר הוא לפני ה', ומן הענן אשר הוא לפניו. כי האדם שהוא מקבל, וזהו מעלתו, כך ראוי כאשר הוא מגיע אל מקום מעלתו, שיהיה מקבל זיו שכינה וענן. ודבר זה עצמו גורם שזכה לקבלת התורה".

(213) זהו המשך המאמר [שבת פח:], שאמרו [שם] "אמר לו אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה... שפירש שקי מזיו שכינתו וענן עליו. אמר לפניו, רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי, מה כתיב בה; 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב]. אמר להן, למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם". והנה כאן אינו מבאר דברים אלו, אך בתפארת ישראל פכ"ד [שסא.] הרחיב בזה, וכלשונו: "ואז אמר להם 'תורה שאתה נותן לי כו''. פירוש, כי העליונים משיגים מצד עצמם שיש סדר מסודר מן השם יתברך, אבל הסדר עצמו שייך אל האדם דוקא. כי התורה, עם מעלתה שהיא נבראת קודם שנברא העולם, היא ראויה אל האדם דוקא. ואל יקשה לך, וכי סדר של אדם ראוי שיהיה מסודר קודם שנברא העולם. כי כבר אמרנו כי זה מצד כי האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ומצד זה יש לאדם מעלה עליונה. והרי המצות שבתורה הם רמ"ח כנגד אבריו [מכות כג:], שהוא צלמו של אדם. ולפיכך משה אמר 'מה כתיב בתורה וכו''. כלומר כי הסדר של התורה, עם מדרגתה שהיא קודם העולם, אי אפשר רק על ידי האדם, שהתורה סדרה לפי אנושית שלו. וזה, כי כמו האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי. וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי

מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". וראה להלן הערה 250.

פרק ה

(214) עפ"י [בראשית לב, יז] "וְרֵוַח תשימו בין עדר ובין עדר". ובא ליישב את שאלתו השביעית למעלה, וכמובא בהערה הבאה.

(215) לשונו למעלה [לאחר ציון 142]: "הז', חמשה דברות ראשונות [משה] השיב להם [למלאכים] כל דבור ודבור בפני עצמו, ואילו דברות אחרונות על מה שהשיב מהם השיב עליהם בכללם יחד".

(216) לשון הרמב"ן [שמות כ, יג] "הנה עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא, וחמשה לטובת האדם". והאברבנאל [שמות כ, יב] כתב: "בזה נשלמו חמש הדברות הראשונים המיוחדים לבין אדם למקום, שהיו בלוח אחד. ויבואו אחריהם החמש שבין אדם לחבירו", וכידוע מאוד. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], שם פמ"א [תרלח.], ודר"ח פ"ב מ"ז [תריג.]. וראה בסמוך הערה 218.

(217) בח"א לנדה לא. [ד, קסא.] ביאר שותפות זו, והסביר שכנגד שלשת חלקי האדם [חומר, צורה, ונשמה] ישנם שלשה שותפים ביצירת האדם [אם, אב, והקב"ה].

(218) כן כתב הרמב"ן [שמות כ, יג] "הנה עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא... כי 'כבד את אביך' כבוד הא-ל, כי לכבוד הבורא צוה לכבד האב המשתתף ביצירה". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.]: "הרי חמשה דברות הראשונות כלם מדברים בעלה, הוא השם יתברך. ולפיכך היו אלו חמשה דברות על לוח מיוחד. ואף כי דבור 'כבד' מדבר באדם, דהיינו באב ואם עצמו, הוא שייך אל העלה יתברך. דאמרינן במסכת קדושין [ל:] שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, אביו, ואמו. בזמן שהאדם מכבד אביו ואמו, דומה כאילו דר הקב"ה ביניהם, וכבדוהו. ובזמן שאין האדם מכבד אביו ואמו, אומר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאילו דרתי ביניהם כך היו עושים לי, עד כאן. ולכך אמר שם רב יוסף [קדושין לא:] כד שמע קול כרעא דאמיה דאתיא, אמר, איקום מקמי דשכנתא דאתיא, עד כאן. הרי כבוד אב ואם מגיע אל השם יתברך. כי אחר שהאב והאם משתתפים עם השם יתברך, שעל ידי שלשתן נולד האדם, אם מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם, הרי כבוד זה מגיע אל אשר הוא שותף עמו בבריאה, וכאילו כבד הקב"ה. והפך זה, המקל בכבודם הוא מקל במי שהוא שותף עם

הקב"ה בבריאה, ושם 'עלה' יאמר על שלשתן. ולכך כבוד אב ואם מגיע לכבודו יתברך, שמי שמכבד אביו ואמו כאילו דר הקב"ה ביניהם וכבדהו, במה שהוא יתברך משותף בבריאה הזאת". וכן ביאר ביתר הרחבה שם ר"פ מא [תרלח.]. ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריג.] כתב: "כי השם יתברך נתן לאדם עשרת הדברות [שמות כ, ב-יד], ואלו עשרת הדברות חמשה מהם קרובים אל השם יתברך, שהם דברים מה שהוא שייך אל השם יתברך... כי גם 'כבד את אביך ואת אמך' שייך אל השם יתברך, כמו שאמרו ז"ל [קידושין ל:] שהוקש כבודם לכבוד המקום, ואמרו ז"ל [שם] כי כאשר האדם מכבד את אביו ואת אמו מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדו אותי".

(219) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תריג:]: "חמשה אחרונים מה שהוא שייך בין אדם לאדם, אשר הוא בארץ. כי זה האדם אשר נשמתו מן השמים, וגופו מן האדמה, ומן השמים עד הארץ נחשב עשרה כמו שהתבאר, כי לעולם עשרה נחשב רשות אחר בכל מקום [ברכות כה:]. ולפיכך חמשה שייכים למעלה, וחמשה שייכים למטה. ולכך נתן לו עשרת הדברות, חמשה שהם קרובים אל השמים, וחמשה קרובים אל הארץ".

(220) כי חמשה הדברות האחרונות הם מצות לא תעשה [לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה, ולא תחמוד (שמות כ, יג-יד)], וזהו שכתב כאן "ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות מכל הדברים אשר לא תעשינה". מה שאין כן בחמשה הדברות הראשונות, יש בהן שלש מצות עשה [אנכי, זכור, וכבד (שמות כ, ב-יב)]. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכז:] כתב: "אמנם חמשה דברות האחרונות כולם מה שלא יעשה אל האדם, במה שהוא אדם עלול מן השם יתברך". ושם פמ"ה [תרצג:] כתב: "חמש דברות אחרונות... כולם הם מצות לא תעשה... אבל חמש דברות הראשונות... שלש מצות עשה, ושתים מצות לא תעשה". ומה שמדגיש שמדובר במצות לא תעשה, כי בא לבאר בסמוך שהחוטא נגד המקבל עושה רושם במקבל, לכך חמשת הדברות האחרונות מצטרפות להדדי מחמת רושם זה. מה שאין במצות עשה, אין בזה רושם במקבל, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [עו:]: "כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו, והאחד הוא אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא נמצא ברצון אצל אוהבו. ויותר ניכר הרושם של השנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו. כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה שלא נמצא מזה רושם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 42] .

(221) דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פס"ו [ריז.], וכלשונו: "חפץ השם יתברך שיהיה האדם טוב לשמים וטוב לבריות, ובאלו שני דברים הוא צדיק, דכתיב [ישעיה

ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ובפרק קמא דקדושין [מ.] אמרינן, וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב. אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב, טוב לשמים ואינו טוב לבריות צדיק שאינו טוב. ולכך נתן [לאדה"ר (סנהדרין נו.)] שלש מצוות שהם בינו ובין בוראו, שלא יהיה רע לשמים, והם; גלוי עריות, ברכת השם, עבודה זרה. ושלש מצות בינו ובין האדם, והם; גזל, שלא יגזול אחר, ודינין, ושפיכות דמים, שלא יהיה רע לבריות". **ויש להעיר**, שכמה פעמים כתב שיש לאדם להשתלם ולהיות טוב בשלשה חלקים [ולא רק בשני חלקים שהזכיר כאן]. כגון, בהקדמה לדר"ח [לא:] כתב: "כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג' שלימות כוללים הכל... כי האדם אינו יושלם עד שהוא חסיד גמור בג' דברים אלו; שמשלימים האדם עם בוראו, ועם זולתו מבני אדם, ויהיה שלם בעצמו גם כן, ואז הוא שלם לגמרי". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קסט.], ויובא בסמוך. ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסו:] כתב: "כי באלו ג' דברים כאשר האדם שלם בהם, הוא שלם לגמרי; דהיינו כאשר הוא שלם עם בוראו, ושלם בעצמו, ושלם עם זולתו... וזה שאמר [סנהדרין קט.] כי אנשי סדום היו רעים בגופם, דהיינו בעצמם. והיו רעים לבני אדם, שהיו רעים בממונם. והיו חוטאים אל השם יתברך בחטא הגדול על הכל, זו ברכת השם, עד שהיה רעתם בכל". ואמרו חכמים [ב"ב קסד:] "שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום; הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע", ובח"א שם [ג, קל.] כתב: "אלו שלשה חטאים; האחד הוא אל השם יתברך, היינו עיון תפלה. הב' לאדם, דהיינו לשון הרע. השלישי הוא באדם עצמו, שמחשב מחשבת זנות, שהוא פחיתות. ואלו שלשה דברים בארנו בכמה מקומות, ורצה לומר כי בקלות יכול לבא לידי כל החטאים; אם שיהיה חוטא אל השם יתברך, ולבריות, ולעצמו". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"י [תשלב:], ותפארת ישראל פנ"ד [תתמג.]. ומדוע בלוחות ובגמרא בקידושין [מ.] מצינו רק שנים מתוך שלשת החלקים הנ"ל. **ויש לומר**, שבדר"ח פ"א מ"ב [קסט.] ביאר גם כן שיש לאדם להשתלם בשלשת החלקים, וצירף לזה דברי הגמרא בקידושין שיש לאדם להשתלם בשני חלקים, ויישב את ההדורים ביניהם, שכתב: "מה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה

טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב, שהרי תיכף ומיד במעשה בראשית נאמר בכל בריאה 'כי טוב', שמזה תראה שהבריאה בעצמה צריך שיהא בה הטוב. ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה... ובגמרא בפרק קמא דקידושין [מ.], 'אמרו לצדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ואינו טוב לבריות, זהו צדיק שאינו טוב. טוב לשמים וטוב לבריות, זהו צדיק שהוא טוב, עד כאן. ובודאי מכל שכן צריך שיהיה האדם שלם בעצמו, ואם לא כן אינו צדיק כלל. שדבר זה אין צריך לומר, כי כל בריאה בעצמה יש בה הטוב. הרי לך שצריך שיהיה הצדיק טוב בכל צד". הרי ששני החלקים [בין אדם למקום ובין אדם לחבירו] כוללים ב"כל שכן" את החלק השלישי [בין אדם לעצמו], ו"דבר זה אין צריך לומר". לכך ישנם שני לוחות, ולא שלשה, כי שני הלוחות כוללים בתוכם ב"כל שכן" את החלק השלישי [שלימות האדם עצמו].

(222) "ועושה רושם מצד המקבל... מה שאין כן בה' ראשונות... אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל" [לשונו בסמוך].

(223) לעומת הנאמר בפרשת יתרו [שמות כ, יג-יד], שחמשת הדברות האחרונות נאמרו ללא וי"ו החבור ["לא תרצח לא תנאף לא תגנוב וגו'"], וכפי שיבאר בסמוך [לאחר ציון 229].

(224) פירוש - הצירוף הקיים בין חמשת הדברות האחרונות מתבטא לא רק באות וי"ו החיבור הנמצאת ביניהם, אלא גם בכך שחמשת הדברות נחשבות לדבר אחד, ולא לחמשה דברים מחולקים. לכך כאשר משה השיב למלאכים, הוא התייחס לחמשת הדברות כמקשה אחת, לעומת חמשת הדברות הראשונים, שהתייחס אליהם כחמשה דברים נפרדים. **ובתפארת ישראל** פמ"ה [תרצב:] סלל לו דרך אחרת בביאור המצאות אות וי"ו בחמשה דברות האחרונות; בעוד שכאן מבאר שיש רושם אצל המקבל המצרפם יחד, הרי שם ביאר שהמקבל בעצם מצרפם יחד, וכלשונו: "כבר התבאר לך כי הבדל יש בין משנה תורה ובין שאר התורה; כי משנה תורה הוא יותר קרוב אל האדם המקבל, ומפרש אל המקבל יותר, כפי מה שהוא ראוי אל המקבל. ומפני כך אלו דברות אחרונות שבפרשת ואתחנן, הכל בוי"ו, כי המצות כל אחת ואחת מחולקת לעצמה, והאדם שהוא המקבל הוא אחד. לכך נאמר 'לא תרצח וְלא תנאף וְלא תגנוב', הכל בוי"ו, כי האדם

שהוא המקבל הוא אחד, ואליו נאמרו המצות המחולקות ביחד, עד שיש להם חבור ביחד. אבל בחמש דברות ראשונות, שאין המצות הראשונות כל כך קרובים אל המקבל, הוא האדם, כאשר המצות שייכים אל השם יתברך; 'אנכי' [שמות כ, ב], 'לא יהיה לך' [שם פסוק ג], 'לא תשא' [שם פסוק ז], לכך אינם בוי"ו. כי אשר הוא מקבל המצות אצלו, הם בחבור יחד המצות שקבל, עד שהם אחד. אבל הגוזר והנותן, אף שיצאו מן השם יתברך שהוא אחד, אין מחבר אותם רק המקבל, הוא האדם, שאצלו הם המצות האלו ביחד. ומלמד לך דבר נפלא בחכמה, כי אלו עבירות בפרט גוררת האחת את האחרת, יותר מן הראשונים. מצד שאלו המצות הם מתחברים כאחד, והעובר אחת יותר קרוב שיבא לעבור האחרת. ואף אם לא נכתב זה [וי"ו החיבור] בחמש דברות אחרונות של פרשת יתרו, הרי משנה תורה לאוסופי אתי [חולין סג:]". וראה להלן הערה 232.

(225) בדר"ח פ"ו מי"א [תד.] הביא מקרא זה, וכן בגו"א דברים פל"ב אות יב [תפט.]. ובירושלמי [נדרים פ"ט ה"א] למדו מכך שאין המצות והעבירות נעשות אלא לאדם העושה, ולא לקב"ה. ובדר"ח פ"ד מ"ד [עג:] כתב: "חלול שם שמים הוא אשר מחלל כבודו יתברך ויתעלה. ואף כי אם יחטא האדם מה יפעל אל השם יתברך". ובאור חדש פ"א [תנט:] כתב: "בודאי כל מי שכופר בעיקר, מה עשה להקב"ה, ואפילו הכי עונו גדול מנשוא, דאיהו לא היה לו לעשות".

(226) אודות שבבין אדם לחבירו יש פגם ורושם אצל המקבל, כן עולה מדבריו בדר"ח פ"ד מ"ד [עד.] בביאור החומרה שיש בנזיקין שחייב אף בשוגג [ב"ק כו.], וכלשונו: "כי אם הוא כופר בעיקר, בדבר זה שייך לומר כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. אף על גב שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כל כך. דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג רק בהורג נפש, מטעם דסוף סוף הרגו, ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה [במדבר לה, כה]. והחמיר גם כן בכל הניזקין, כדאמרינן [ב"ק כו.] אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין אונס ובין ברצון. וכל זה מפני כי סוף סוף גרם דבר היזק לאחר". **ובספר פרישת כהן** [לגאון רבי מנחם כהן שליט"א סימן מב אות ג] כיון לדברי המהר"ל האלו בדר"ח, וז"ל: "הנה יסוד דינא דאדם מועד לעולם, פשוט דרק בדין מזיק נאמר כלל זה דאדם מועד וחייב גם על השוגג, מה שאין כן בשאר חיובי העונשים לא מצינו כלל זה. דאדרבא, שוגג ומתעסק פטורים מעונש. והביאור הוא דשאני חיוב מזיק מחיובי העונש הבא על איסורים, דכל האיסורים החיוב הוא על מעשה האיסור

שנעשה ע"י האדם, וכל מעשה שאין בו מזיד וכוונה התורה הפקיעה ממנו שם מעשה גמור. ולכן שוגג ומתעסק, דהוי מעשה גרוע, אינו חייב עליו. מה שאין כן בדין דאדם המזיק, שם אינו חייב על עשיית המעשה, אלא התם החיוב הוא על הנזק וההפסד שנעשה לחבירו, ולא שאני לן אם על המעשה היה שם מעשה גמור, דלא על המעשה מתחייב, אלא על ההפסד, וההפסד ישנו בכל גווני שעשה, בין בשוגג ובין במזיד. והיינו דכללא דאדם מועד לעולם אמרינן בגוונא דהמחייב הוא לא המעשה, אלא התוצאה שישנה בכל גווני... והראוני למהר"ל בדרך חיים פ"ד מ"ד שביאר בדרך זה" [המשך דבריו יובא בסמוך הערה 232]. הרי שהחומרא שיש בעבירה הנעשית בבין אדם לחבירו היא שאף יהיה חייב על שוגג, כי התוצאה היא הקובעת. **ומצינו גם קולא** הנובעת מהך שבבין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת; בגבורות ה' פ"י [תקכג.] לגבי מכירת יוסף על ידי אחיו, כתב: "ולפיכך רמז יוסף דבר המכירה ליעקב אביו, שלא יעניש את בניו על שמכרוהו, שהיא גזירה מן השמים, כדי שירדו מצרים. והיינו דכתיב [בראשית מה, כג] 'ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים וגו''... שהיה מכוון יוסף להראות לאביו שהשבטים אשר מכרו אותו, לא היו למכירתו רק כמו החמור שהוא נושא משא, ואינו יודע תכלית משא הזה שהוא נושא, כך השבטים היו פועלים המכירה הזאת, ולא היו יודעים מה הם עושים, כי לא היו עושים רק מה שגזר עליהם הקב"ה. כמו החמור הזה שנושא משא ששם עליו האדם שהוא אדון לו, והוא פועל, ואינו יודע תכלית פעולתו. כך היה נגזר מן הקב"ה שירדו מצרים, ועל ידי המכירה ירדו מצרים. נמצא שהיו פועלים ולא ידעו מה הם עושים, כי לא ידעו שהיו גומרים הירידה. ואף על גב שהם היו מכוונים למכור אותו בשביל שנאתו [בראשית לז, ד-ה], מכל מקום עיקר הפעל הזה שיֵרד יעקב למצרים... כי על ידי השבטים שהיו חמורים בענין המכירה, שעשו ולא ידעו מה עשו". ויש להבין את סברתו [שאע"פ שהשבטים מכרו את יוסף מחמת שנאה, מ"מ אין ליעקב לכעוס עליהם משום שכך היה רצון ה'], הרי סוף סוף השבטים מכרו את יוסף מחמת שנאה ולא מחמת חשבונות של שמיא, ומדוע לא יענשו על פועלם. ויש לומר, שדברי יוסף [שהשבטים היו כחמורים] לא נאמרו כלפי שמיא [שיהיו פטורים מעונש שמים], אלא כלפי יעקב [שיהיו פטורים מעונשו וכעסו]. ונהי שכלפי שמיא לא מהני סברה זו, מ"מ כלפי יעקב אהני סברה זו. כי ביחס שבין אדם למקום עצם המעשה מחייב עונש, ולא התוצאה. לכך כאשר אדם עושה מעשה מתוך כוונת איסור, ויש בכך מרידה כלפי ה', הרי הוא חייב עונש אף על פי שהתוצאה אינה עבירה על רצון ה'. וכן אמרו חכמים [נזיר כג.] "מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר

טלה, טעון כפרה וסליחה... משום דמעיקרא לאיסורא איכוון". לכן השבטים שמכרו את יוסף מחמת שנאה, ונתכוונו לאיסור, הם חייבים עונש כלפי שמיא, אע"פ שמכירת יוסף היתה מחמת רצון ה'. אך כלפי הכעס שהיה אמור לבא על השבטים מיעקב, הרי כאן איירי ביחס שבין אדם לחבירו [שהשבטים עשו עוולה גדולה ליעקב במה שמכרו את יוסף], וביחס שבין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת, ולא עצם המעשה. והואיל ומכירה זו היתה מחמת רצון ה', לכך אין כאן תוצאה מחייבת עונש, כי ביחס לתוצאה השבטים נדונים כחמורים נושאי משא. וזהו מה שיוסף ניחם את אחיו [בראשית נ, יט-כ] "ויאמר אליהם יוסף אל תיראו כי התחת אלקים אני, ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה וגו'", שבדין בין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת [והתוצאה היתה לטובה], לעומת בדין בין אדם למקום שהמעשה הוא קובע. ויוסף תמה "התחת אלקים אני", שידון אותם כפי שהקב"ה דן, שאז המעשה הוא הקובע [מהרי"ל דיסקין עה"ת (בראשית נ, יט, עמוד קל)]. **וצרף לכאן** דברי החינוך בביאור איסור [ויקרא יט, יח] "לא תקום ולא תטור את בני עמך", שכתב [מצוה רמא] בזה"ל: "משרשי המצוה, שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא. על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו, והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו, כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב". הרי ביחס של בין אדם לחבירו, כאשר התוצאה אינה מחמת החבר הפוגע, אין מקום לנקום ולכעוס עליו [הראני לזה בני הגאון רבי חנוך דוב שליט"א].

(227) פירוש - הואיל ונתבאר שבחטא שבין אדם לחבירו יש מקבל רושם, לכך תיקון המעוות יכול להעשות רק אם הפוגע ימלא את הפגם והחסרון שעשה לנפגע. [ויש להבין מהי הדגשתו ב"יהיה מי שיהיה אשר חטא לו", דמהי ההוה אמינא לחלק בזהות הפוגע. ואולי בציור של זקן ואינה לפי כבודו (ראה ברכות יט:), וכגון שבקשת מחילה תהיה השפלה לפוגע. ועיין בשו"ת כתב סופר או"ח סימן לז בשם החת"ס, ובקובץ שעורים כתובות אות מז]. אך דבריו צריכים ביאור, שאף אם לא היה בחטא שבין אדם לחבירו מקבל רושם, אלא רק עשיית מעשה גרידא, עדיין היה צריך לפייס את חבירו על שחטא כנגדו, אף אם לא היה בזה מילוי פגימתו, ומדוע חיוב בקשת פיוס תולה ב"מקבל רושם". ויש לומר, שאם לא היתה פגימה בחטא שבין אדם לחבירו, אזי חטא זה לא היה חולק מקום לעצמו, אלא היה נכלל בחטאים שבין אדם למקום [ולא היה צריך לפייס את חבירו], דמאי שנא, הרי בשניהם העבירה היא במעשה שעבר על רצון ה', ומאי

נפקא מינה באיזה אופן עבר על רצון ה'. אך עתה שמתבאר שבחטא שבין אדם לחבירו, העבירה היא במה שעשה פגימה לחבירו, לא שייך שיתכפר לו החטא אלא עד שיפייס את חבירו. **ובמיוחד שיש** לומר כן לפי דברי הב"ח [בשו"ת הגאונים בתראי שאלה מ"ם, וגם הובא בקיצור לשון בשו"ת הב"ח החדשות סימן מו], שכתב: "אחד שקפץ בפני הקהל ונשבע בס"ת שלא ימחול לחבירו לא בעוה"ז ולא בעוה"ב. והאיש ההוא לא שאל ממנו שימחול לו, אם יש לקונסו על שנשבע חנם, וגם אם חלה השבועה. תשובה, לדעתי אין לקונסו כלל... אלא שיש לומר שאינה חלה דהוא בכלל נשבע לבטל את המצוה, שחייב אדם למחול לחבירו כשמבקש ממנו מחילה [ב"ק צב.]... אמנם לפי האמת אינו נקרא נשבע לבטל את המצוה... דזה דומה ממש למה שכתב הרא"ש בתשובה [כלל יא סימן ו] שהנשבע לחלוץ ליבמתו [ולא לייבמה], אין זה נשבע לבטל את המצוה [של יבום], דבדידיה תלה רחמנא אי ניחא ליה לייבם, אי ניחא ליה לחלוץ. אע"ג דקיימא לן כמאן דאמר מצות יבום קודמת [בכורות יג., ורמב"ם הלכות יבום פ"א ה"ב], מ"מ כיון דבדידיה תלי רחמנא, אין זה נשבע לבטל המצוה. הכי נמי דכוותיה, אע"ג שמצוה שימחול לחבירו, מ"מ כיון דבדידיה תלה רחמנא, אי בעי מחיל, ואי בעי לא מחיל, אין זה נשבע לבטל המצוה, הלכך אין בית דין נזקק לזה האיש להענישו". ושמעתי ממו"ר הגאון רבי יונתן דייוויד שליט"א לבאר שכוונת הב"ח היא שבמצות של בין אדם לחבירו, החבר הוא ה"בעלים" על המצוה, ושלו היא, לכך בידו להחליט מה יעשה. וברי הוא לפי זה שאם פגע בחבירו, האופן היחידי שיזכה לכפרה הוא אך ורק על ידי שיפייס את חבירו, כי של חבירו היא. וראה הערה הבאה.

(228) מוכיח מהלכה זו שבעבירות שבין אדם לחבירו הנידון הוא הפגימה שעשה לחבירו [ולא שעבר על רצון ה' כלפי חבירו], לכך אין כפרת יוה"כ מהני לזה, כי כפרת יוה"כ פועלת ביחס שבין אדם אל הקב"ה, ולא ביחס שבין אדם אל חבירו. ונקודה זאת מבוארת היטב בדרשת שבת תשובה [פד.]: "בפרק בתרא דיומא [פה:], תנן, עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר. עבירות שבינו לחבירו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו... אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים, ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים... מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל, עד כאן. ויש לשאול, למה אין יום הכפורים מכפר על עבירות שבינו לחבירו. ואי משום שהיה לו לפייסו, העבירות שבין אדם למקום נמי יעשה תשובה ויפייס המקום... אבל רבי עקיבא פירש דבר זה מה שאין יום הכפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום. ולכך אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כלומר שמה שישראל

מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה. והוסיף לומר 'ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים', שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים, מפני ענויי נפש והסתלקות הגופניות מישראל, ואז יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל... הקב"ה מטהר ישראל כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו. ולכך דוקא עבירות שבינו למקום, שנתרחק מן השם יתעלה, השם יתעלה מכפר על ידי שישראל דבקים בו. אבל החטא מצד חברו, לא מצד השם יתעלה, אין יום הכפורים מכפר". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ו [תתעא.].

(229) היא פרשת מתן תורה [שמות פרק יט], שבה למעלה פתח את הדרשה, ולאחריה [שמות כ] נמצאת הפרשה של עשרת הדברות.

(230) פירוש - חמשת הדברות האחרונות שבפרשת יתרו [שמות כ, יג-יד] נאמרו ללא וי"ו החבור ביניהם ["לא תרצח לא תנאף לא תגנוב וגו'"].

(231) נראה שכוונתו לסנהדרין כז., שאמרו שם שעד זומם המחייב ממון הוא "רע לשמים ורע לבריות" [לעומת האוכל נבילות להכעיס, שהוא רע לשמים ואין רע לבריות]. הרי שאע"פ שאיירי בהפסד ממוני לחבירו, עם כל זה הוא נקרא "רע לשמים". הרי שבכל עבירה שבין אדם לחבירו, פתיך בה עבירה שבין אדם למקום. וראה עוד בספר תיבת גומא קונטרס מתן שכרן של מצות, חקירה ה, אודות הענין שבכל עבירה בין אדם לחבירו יש גם עבירה בין אדם למקום. וכן הוא בברכי יוסף או"ח סימן תרו אות א, וקובץ מאמרים, מצוות שבין אדם לחבירו, אות ב [עמוד מב].

(232) בתפארת ישראל פמ"ה [תרצג:] ביאר באופן אחר את העדר אות וי"ו בדברות האחרונות שבפרשת יתרו, והובא למעלה הערה 224. ואודות שיש בפגיעה בחבירו גם עבירה שבין אדם למקום [בנוסף לעבירה שבין אדם לחבירו], כן עולה מדבריו בבאר הגולה באר החמישי [קיב.], שביאר שבמעשה דוד ובת שבע, דוד לא חטא לפי האמת [שבת נו.], "אבל מצד דוד עצמו לא היה זה, לכך הכתוב [ש"ב יא, ב-כז] מיחס החטא לדוד כאילו עשה החטא". והרי עבירת "לא תנאף" באשת איש היא עבירה בין אדם לחבירו, שהרי היא נמצאת בלוח השני [שמות כ, יג], ועם כל זה הכתוב מיחס חטא זה לדוד, אע"פ שבתוצאה דוד לא עבר על איסור אשת איש, כי בת שבע נתגרשה מאוריה

[שבת נו:]. ומוכח מכך שגם בעבירה שבין אדם לחבירו יש גם עבירה בין אדם למקום, לכך המעשה של דוד מחייבו, אף שהתוצאה אינה מחייבת. **ובספר פרישת כהן** לגאון רבי מנחם כהן שליט"א [סימן מב אות ג, אשר חלקו הראשון של דבריו הובא למעלה הערה 226], כתב: "הנה מצינו ברציחה חידוש דבשוגג חייב גלות לכפרה. והנה הרוצח בשגגה מיירי בנשמט הברזל מקתו. והנה לו יצויר שחילל שבת בהאי גוונא, הרי אין צריך כפרה כלל, דהוי אין מתכון, וא"כ צ"ע במאי שאני דין רציחה שחייב כפרה גם במתעסק. ולפי האמור מיושב היטב, דאמנם כן דרציחה שאני משאר עבירות, דבשאר עבירות מתחייב רק על המעשה איסור בלבד. כגון המבשל בשבת נאסר מעשה הבישול, אבל מה שנתהוה מאכל מבושל לית לן ביה [חולין יד.]. וכיון דהחיוב הוא על המעשה איסור, הרי דינו של מעשה ליעשות בכוונה. אבל ברציחה יש לומר דמלבד המעשה רציחה שהוא מעשה איסור, יש בו ענין נוסף, והוא התוצאה, דהיינו איבוד הנפש, ולזאת במתעסק אף דעל מעשה האיסור לא מתחייב, אבל על כל פנים התוצאה, דהיינו איבוד הנפש, ישנה, ועל התוצאה הוא דחייב אף במתעסק, דהרי עכ"פ התוצאה ישנה. והנה מצינו בתלמוד דפעמים השמוש הוא בלשון 'רציחה', ופעמים השמוש הוא בלשון 'שפיכות דמים'. ולהאמור הרי זה בדקדוק; דלשון רציחה קאי במקום דאירי על המעשה הריגה, והמעשה קרוי בשם רציחה. והלשון 'שפיכות דמים' קאי על התוצאה של איבוד הנפש שיש כאן, וזה נקרא בלשון 'שפיכות דמים'. ועל דינא דשפיכות דמים מהני לחייב האדם אף בשוגג מדין אדם מועד לעולם, כמו בדיני מזיק, וכמו שנתבאר".

פרק ו

(233) לשון הגמרא [שבת פט.] "מיד הודו לו להקב"ה... מיד כל אחד ואחד [מהמלאכים] נעשה לו [למשה] אוהב, ומסר לו דבר... בשכר שקראוך 'אדם' לקחת מתנות. אף מלאך המות מסר לו דבר [סוד הקטורת]".

(234) למעלה [לאחר ציון 179] בשלשה טעמים.

(235) לשון הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא השמים [הם] שני המאורות והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וכו'. וכן [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום'". ובזוה"ק [ח"ב קב.] אמרו "שבעין שרין סחרין כורסיא". ובגבורות ה' פס"ז [שג:] כתב: "המלאכים הם תחת השם יתברך, יושבים ראשונה במלכות לפני אלקים". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנז.] כתב: "כשם שהמלאכים הם סובבים כסא כבודו יתברך לשרת לפני

השם יתברך אשר הוא יושב על הכסא, כך יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו... ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא, ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים, כי המלאכים הם סובבים את כסא כבודו, ובזה הם נבדלים מן השם יתברך. אבל האדם מצד אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד". ובהמשך הפרק שם [שסג:] כתב: "מדרגת המלאכים אשר מדרגתם שסובבים הכסא, ומדרגת משה תחת הכסא, הרי מדרגת משה אמצעי ביניהם". ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "מה שהנשמות גנוזות תחת כסא הכבוד, יש לך לדעת כי הצדיק יש לו קשור כפי מדריגתו, אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל, רק נשאר בדרך הישר, והוא נקרא 'דרך האמצעי'. ולפיכך ראוים להיות נשמתם תחת כסא הכבוד, תחת רגלי השכינה, לא יסורו מאתו ימין ושמאל. והמלאכים נקראים שהם סובבים את כסא כבודו... ולפיכך יש הפרש בין המלאכים ובין הצדיקים; כי המלאכים הם יותר עליון במעלה במה שהם מן העליונים, ומפני זה שייך לומר עליהם שהם סובבים כסא כבודו אשר הוא במרום. אבל מכל מקום יש להם נגד זה, שהרי כל הסובב דבר אחד הוא נבדל ממנו. אבל נשמת הצדיקים אשר הם תחת כסא כבודו, וראוי שיהיה תחת הכסא ולא סביב הכסא, כי תחת הכסא מורה שאינם מן העליונים ממש כמו המלאכים שהם סובבים את הכסא, אבל מכל מקום יש להם מעלה אחרת נגד זה, שהם תחת הכסא, והכסא עליהם עד שאינם נבדלים כלל מן השם יתברך, וזהו מעלת הצדיקים. ובודאי דבר זה מעלה עליונה, מורה על ישראל שנקראים [דברים יד, א] 'בנים', והבנים הם כרעיה דאבוהן. ולפיכך הצדיקים הם תחת כסא כבודו, כאשר ראוי שיהיה הבן, שהוא כרעיה דאבוה" [ראה למעלה הערות 177, 182, ולהלן הערה 251]. ובנתיב התמימות ס"פ א [ב, רז:] כתב: "כי המלאכים סובבים כסא כבודו יתברך, ויעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד... אמנם יעקב היה יכול למלאך מפני שהוא לפנים, שצורת יעקב חקוקה בכסא, ואילו המלאך אינו כך". ובח"א לנדרים לב. [ב, ט.] כתב: "כי המלאכים סובבים את הכסא... אבל מעלתו של יעקב מגיע עד עצם הכסא".

(236) לשונו בח"א לשבת קנב: [א, פד.]: "המלאכים נקראים שהם סובבים את כסא כבודו, כדרך העבדים אשר סובבים כסא מלכותו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "העבדים הולכים אחר האדון, ומסבבים אותו מכל צד, והולכים לאחריו ולפניו". ואודות שהמלאכים הם עבדים, כן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיח.]: "המלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא

נשלח לעשות רצונו של הקב"ה. אבל ישראל הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה". ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "זהו באמת דעת חכמים, וקראו המלאכים והגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראים 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון". ובהקדמה לאור חדש [קטו:] כתב שהמלאכים נבדלים מה' כמו "העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו".

(237) יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל, בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל... והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית" [ראה בסמוך הערה 240]. ובגבורות ה' פ"ט [תצז:] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ושם פכ"ג [שנ.] כתב: "כל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג [קכד:] כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ושם מי"ג [שז.] כתב: "כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול, מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד". ובנתיב התורה פי"ג [תקיב:] כתב: "הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול... היא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ואמרו חכמים [תענית לא.] ש"עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקא.] כתב: "אמר כי השם יתברך יושב ביניהם תוך העיגול, כי כל נקודה ונקודה שהוא על העיגול הוא פונה אל הנקודה האמצעית... ודבר זה ידוע, כי הנקודות שהם על העיגול, כלם הם פונים על ידי הקוים הנמשכים מן הנקודות שהם על העיגול אל הנקודה האמצעי, לא יסורו ימין ושמאל. וכן עניין הצדיקים ומעלתם במחול הזה, שהוא התפשטות מן החמרי לגמרי, עד שיהיו פונים אליו יתברך, מתחברים עם השם יתברך, כמו שמתחברים כל הנקודות שהם על העיגול עם האמצעי, במה שהם פונים אליו, ונמשכים אליו על ידי הקוים הנמשכים אל האמצעי. וזה שאמר שיש מחול לצדיקים, הוא התעלות מן החמרי, עד שיהיו נמשכים אחר השם יתברך, כמו שימשכו כל הנקודות אשר הם על העיגול, אל

הנקודה האמצעית" [אמנם שם גם כתב ש"האמצעי הוא נבדל מן הכל... והוא יתברך עם כל זה נבדל מן הצדיקים, כמו שנבדל האמצעי מן העיגול", וראה בסמוך מה שיתבאר]. ושם בבאר הששי [רנו.] כתב: "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". וראה להלן הערה 255. **ויש להעיר** מדבריו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכו.], שכתב: "השביעי הוא האמצעי, המתנגד אל כלם". ובגבורות ה' ס"פ לה [תרמ] כתב: "כל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל". הרי שביאר שהאמצעי מתנגד לכלם, ואילו כאן מבאר שהאמצעי מתחבר לכלם. אמנם דבר זה יתיישב היטב על פי דבריו בבאר הגולה באר הששי [רצה:], שכתב: "כל דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, והוא באמצע, יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה". נמצא שיש לאמצע שתי פנים; המשותף לצדדים, והנבדל מהצדדים. ולכך דבריו הסותרים יתיישבו בהתאם לחלוקה זו. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:], ולהלן [לאחר ציון 775]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [של.] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם, שכתב: "כל האותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן [שאם היא פ"א הפעל היא תפול, כמו "נפל" "יפול", "נסע" "יסע", "נשק" "ישק"]. והטעם הוא שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע". וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. זאת ועוד, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... **והכל נסמך** למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל פי"ג [של:] "תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, **ואין לו סמך**". הרי שהסימן המובהק של אות

מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א. והשאלה העולה מאיליה היא, כיצד שני דברים הפוכים נובעים משורש אחד. **אלא שהם הם הדברים**; הואיל ויש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא משותף לצדדים, ומאידך גיסא הוא נבדל מהצדדים. לכך כנגד שתי פנים אלו ישנן שתי אותיות; אות מ"ם ואות נו"ן. אות מ"ם מורה על האמצע המשותף לצדדים [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע הנבדל מהצדדים [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. **ושמעתי** ממו"ר זצוק"ל, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו **מן** הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות, ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא נבדל מהכל [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה על ההבנה שקדמה לה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם". ודו"ק. וראה להלן הערה 776.

(238) לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שסג:]: "ואמר שכולם נעשים אוהבים אליו. וביאור זה, כי לפי מדרגת משה, שהיה תחת כסא הכבוד, וזה בשביל שהוא אדם, ובשביל כך

ראוי אל התורה, נעשו כולם אוהבים אליו, כי הכל מתחבר אל המדרגה הזאת. לזה אמר שכל אחד ואחד מסר לו דבר, כי כולם הם מתחברים למדרגת משה. וכל אשר מתחבר עם אחר, הרי אותו אחר מקבל הימנו, כיון שיש להם חבור ביחד... ולכך כל אחד מסר לו דבר". וכן כתב בהמשך דבריו שם [שסה.], ויובא בסמוך הערה 240. ואודות שחיבור יוצר קבלה, כן כתב בנצח ישראל פי"ב [שיד:]: "כי אין ספק כי שני דברים אשר יש להם דביקות ביחד, מקבל זה מזה מצד הדביקות, מאחר שהם דביקים יחד". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כי כל חיבור, האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חיבור בעולם". וכן כתב אות באות בח"א לסוטה ד: [ב, כט:]. וכן כתב לאידך גיסא, שכאשר ישנה קבלה זה מזה, ממילא יש חיבור ביניהם, וכלשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:]: "הבריות מתחברים [כאשר] זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה... ובזה הם מתאחדים". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "כי העילה עם העלול שהוא מוכן לקבל". וכן כתב רש"י [דברים כט, ג]: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו". ואמרו חכמים [כתובות קיא:] "וכי אפשר לדבוק בשכינה, אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים... מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". הרי שהקבלה שמקבל הת"ח היא היא נחשבת לחבור ודיבוק. וראה להלן הערה 1018.

(239) לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שסד.]: "מלאך המות... מתנגד אל המציאות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "הכח הפועל מן כח המפסיד, שנקרא מלאך המות, דבר זה נקרא 'סכין', כי הסכין הוא כלי למה שמחתך ומפסיד, וכן הכח של מלאך המות נקרא 'סכין'. והצדיק מבטל הכח של המפסיד... ודבר זה למעלת הצדיק, שמצד הצדיקים ראוי המציאות, ולא ההפסד. ומפני שכח המפסיד, אשר הוא כח מלאך המות, אשר הוא מתנגד למציאות, לכך הצדיק, שראוי לו המציאות, מבטל כח של המפסיד בעולם הזה". ובח"א לכתובות ח: [א, קנא.] כתב: "כי המציאות הוא נגד השטן, שהוא מביא ההעדר אל האדם. ולכך לא יוכל לשלוט השטן, הוא ההעדר, באדם, שהוא נגדו, כי האדם יש לו המציאות, והשטן הוא נגד המציאות". ואמרו חכמים [ב"ב טז.] "הוא שטן... הוא מלאך המות". וראה להלן הערה 247.

(240) משמע מדבריו שהטעם שאמר עד כה ביחס לשאר המלאכים שהתחברו למשה [כי הכל מתחבר לאמצע] אינו מועיל לבאר את חבורו של מלאך המות למשה, לכך מיד יביא טעם מיוחד לבאר זאת. אך בתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] ביאר שהטעם שהכל מתחבר לאמצע כחו יפה גם לגבי מלאך המות, שכתב: "ואף מלאך המות, שהוא מתנגד

אל המציאות, אינו מתנגד אל מדרגת משה. שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע, כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית" [הובא למעלה הערה 237]. ושם [שסד:] הוסיף טעם שני, וכלשונו: "וגם בשביל התורה שהיא שייכת למשה דוקא, והתורה הוא סדר כל הנמצאים, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם... ולפיכך כל המלאכים יש להם חבור אל משה מצד התורה שהיא סדר כל הנמצאים. ומצד אותו חבור וצירוף מסר מִדָּבָר שיש לכל אחד ואחד למשה, כמו כל שני דברים אשר הם מתחברים ומצטרפים, מגיע מצד החבור והצירוף דבר משלו אל אשר מתחבר ומצטרף אליו [כמבואר למעלה הערה 238]. ואף מלאך המות מסר לו דבר, כי אף המלאך המות יש לו חבור וצירוף אל התורה, מפני שהכל מסודר מן התורה, אף המלאך המות שהוא העדר הנמצאים, מכל מקום הוא מסודר מן התורה, שהיא סדר העולם. והבן הדברים האלו". וכאמור כאן יבאר טעם חדש בביאור חבור מלאך המות למשה.

(241) פירוש - ההתנגדות של מלאך המות לאדם.

(242) כי האדם הוא בעל גוף בעולם הזה הגופני, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג:]: "אילו [הקב"ה] עשאו [לאדם] מן העליונים, לא היה חוטא... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". ושם ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובדר"ח פ"ד מ"ד [סב:] כתב: "אין ראוי לאדם שיהיה בעולם הזה מתגאה, שמצד עולם הזה תקותו רמה. כי מה שהאדם נשמתו צרורה בצרור החיים, אין זה מצד העולם הזה, כי בעולם הזה נקרא 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד]. ולפיכך אף אם יהיה לו אחרית ותכלית גדול, מכל מקום אין לו להתגאות בעולם הזה, שהוא בעל גוף רמה ותולעה. ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית, מכל מקום מצד עולם הזה שהוא נקרא 'אדם' על שם אדמה, אם אינו שפל רוח, הוא מתגאה בדבר שאינו ראוי לו" [ראה להלן הערות 285, 402]. ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי, כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף".

(243) כי אין מיתה לנשמה, אלא רק לגוף החומרי, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ג [קלא:]: "המיתה מצד הגוף, ולא מצד השכל הנבדל, שאין לשכל הנבדל עסק במיתה". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 401] כתב: "אשר המיתה היא סילוק מן הגוף הגשמי, עד

שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף הנגוף". ובגבורות ה' פמ"ה [שמ:] כתב: "אחר החומר נמשך המיתה וההעדר". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד". וכן הוא בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך, לכך הגוף ראוי לקבל... המיתה". ובהקדמה לדר"ח [כא:] כתב: "בחומר דבק ההעדר והמיתה". ובהקדמה לנתיבות עולם [יב:] כתב: "לא היה מות בעולם רק בשביל החומר, שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "מלאך המות הוא כח מפסיד הגוף... אחר שהמיתה הוא העדר הגוף". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". וראה להלן הערה 406.

(244) כמו שאמרו במדרש [ב"ר ח, יא] "אמר הקב"ה, אם אני בורא אותו [האדם] מן העליונים, הוא חי ואינו מת". ובגמרא [חגיגה טז.] אמרו "ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת, ושלשה כבני אדם; שלשה כמלאכי השרת, יש להם כנפים כמלאכי השרת... ושלשה כבני אדם, אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורבין כבני אדם, ומתים כבני אדם". הרי ששלשת הדברים האחרונים [אכילה ושתיה, פריה ורביה, ומיתה] אינם נמצאים במלאכי השרת. ובתפארת ישראל פל"ה [תקיז.] כתב: "אין מיתה בבני אלהים". והפחד יצחק [שבועות מאמר ד אות ז] כתב: "כלום יש מיתה במלאכי מרום, הרי עם אכילת עץ הדעת לא נקנסה עליהם מיתה".

(245) שאמרו שם שנודע לדוד שיום מותו יהיה בשבת, ולכך "כל יומא דשבתא ["של כל שבתות השנים" (רש"י שם)] יתיב וגריס כולי יומא", ופירש רש"י [שם] "שלא יקרב מלאך המות אליו, שהתורה מגינה ממות כדאמרינן בסוטה [כא.]".

(246) כגון, בגמרא [ב"מ פו.] אמרו "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה [לרבה בר נחמני] מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה". וכן אמרו [מו"ק כח.] "רב חסדא לא הוה יכיל ליה [מלאך המות], דלא הוה שתיק פומיה מגירסא... רבי חייא לא הוה מצי למיקרבא ליה". וכן אמרו [מכות י.] "ואי בעית אימא, מאי 'קולטין', ממלאך המות, כי הא דרב חסדא הוה יתיב וגריס בבי רב, ולא הוה קא יכול שליחא דמלאכא דמותא למיקרב לגביה, דלא הוה שתיק פומיה מגירסא". וכן אמרו [ע"ז ה.] "לא קבלו ישראל

את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן". ובתנא דבי אליהו רבה פ"ה אמרו "וכשנשתלח מלאך [המות] אל אליהו ואל אלישע לסלק את אליהו מן העולם, בא ומצאן שהיו עוסקין בדברי תורה, ולא היה יכול לשלוט בהם. חזר לפני הקב"ה ואמר, רבש"ע, הן עוסקין בדברי תורה, ואיני יכול לשלוט". וראה בסמוך הערה 248.

(247) ק"ק מדוע עבר לדבר על שטן, ולא המשיך לדבר על מלאך המות. ונהי שאמרו [ב"ב טז.] "הוא שטן... הוא מלאך המות" [ראה למעלה הערה 239], מ"מ כאן שאיירי במלאך המות שמסר דבר למשה, מדוע עבר לדבר על השטן. ובמיוחד שלמעלה ביאר שמלאך המות מתנגד לגוף, ומדוע כעת יתלה התנגדות זו בשטן. ויל"ע בזה. ולולא דמסתפינא, היה נראה שיש לגרוס כאן "מלאך המות", ולא "השטן".

(248) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.]: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית. וכאשר הוא פורש מזה, מביא אליו המיתה, כאשר פורש מן השכל שהוא התורה. והפך זה העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". ושם במי"ז [שפב:] כתב: "כמו שתמצא בדברי חכמים הרבה מאד שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה. כמו שמצינו בפרק במה מדליקין, ובכמה חכמים, כמו רבה בר נחמני". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכח.] כתב: "מצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד... וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראת בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמרו במדרש [תנחומא וישב אות ד] 'חושך' [בראשית א, ב], זה מלאך המות. פירוש, כי מלאך המות הוא כח ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות אשר נקרא בשם 'אור'... וכן ההעדר נקרא 'חושך', שהרי על ידי החושך הדבר בלתי נמצא. וכאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי... כי התורה השכלית היא גוברת על ההעדר". **ומתוך דברים אלו** מבצבץ ועולה היסוד שמעלות התורה חלות על לומדיה, והואיל והתורה היא שכלית ונבדלת, לכך לומדיה הם שכליים ונבדלים, ומשוחררים משליטת מלאך המות. וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון,

בנתיב התורה פ"ז [רצה:] כתב: "כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה". ושם ר"פ יא [תמז.] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ושם פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים. ובפתיחה לאור חדש [קצז.] כתב: "כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות". [וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, פ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי (שכג.), ושם הערה 82, ובהמשך הבאר שם (שסה:), ושם הערה 311].

(249) כמו שכתב רש"י [שבת פט.] "באדם - בשכר שחרפוך וקראוך 'אדם' נוצר מאדמה, לשון שפלות" [הובא למעלה הערה 128].

(250) חידוש גדול יש בדבריו, שמבאר ששם "אדם" מורה שהאדם נברא בצלם אלקים. וזה צריך ביאור, שהרי שם "אדם" מורה שגוף האדם נברא מהאדמה [ב"ר יז, ד], וכמו שביאר בארוכה למעלה [לאחר ציון 44], והגוף הזה הוא נושא ומקבל לצלם האלקים. וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלג:]: "זהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו. וכמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה... כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי

גשמי הדבק באדם... והדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר... והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם". ושם בהמשך [שמו:] כתב: "ובאולי תשאל, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר. בודאי אין זה קושיא, כי הדבר הזה כמו שהארכנו למעלה, כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה, והוא בנושא, הוא האדם. והנצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומכל מקום אין להם הזוהר והזיו הזה, שהוא ניצוץ עליון דבק בו. אבל האדם הוא גוף ובשר, מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא, כמו שהתבאר". וכן האריך לבאר בתפארת ישראל פכ"ד [שסא., והובא למעלה הערה 213, וראה להלן הערות 808, 809]. ואילו כאן מבאר ששם "אדם" עצמו מורה על מעלת הצלם. **וצריך לומר**, שכוונתו כאן ששם "אדם" מורה על מדריגת אדם הראשון, והוא נברא בצלם אלקים. וכן כתב בח"א לע"ז יא: [ד, לז.]: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' [בגמרא שם] מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם, דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'. ודבר זה היה ליעקב, שכן אמרו בפרק הפועלים [ב"מ פד:] שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם הראשון". והשל"ה [פרשת נח תורה אור אות א] כתב: "הפסוק 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', היה די שיאמר 'כי בצלם אלקים עשהו', והיה קאי על אדם שהזכיר [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם'. אלא 'האדם' רצה לומר האדם המיוחד, דהיינו אדם הראשון. ואמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', אדם הראשון". ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". ובדר"ח שם [תמד.] ביאר ששלשה דברים אלו הוציאו את אדם הראשון מן העולם, לכך כשאמרו במשנה "מוציאין את האדם מן העולם" הכוונה לכל בני אדם שנקראים על שם אדם הראשון, וראה שם הערה 1882. ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "כל הבריות נקראו 'אדם', כמו אדם [הראשון] עצמו. וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון, הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון".

(251) כל זה מחמת המדריגה הרוחנית המובהקת שיש לאדם, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 180]. וראה למעלה הערות 177, 182, 235, והערה הבאה.

(252) במשנה שלפנינו אמרו "חביב אדם שנברא בצלם", ולא אמרו "בצלם אלקים". אך כך גרס בכל ספריו; בדר"ח שם [שיט.], שם פ"ה סוף מכ"א [תקכה:], גבורות ה' פס"ז [רצא:], תפארת ישראל פ"ט [קנ:], נצח ישראל פי"א [שג.], נתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנז:], ועוד. וכן גירסא זו מצויינת במשניות [אבות פ"ג מי"ד] במדור שינויי נוסחאות. וכאן מבאר שמעלת האדם [המביאתו להיות תחת כסא הכבוד] היא מחמת היותו בעל צלם אלקים. וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנז.] כתב: "כשם שהמלאכים הם סובבים כסא כבודו יתברך לשרת לפני השם יתברך אשר הוא יושב על הכסא, כך יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו... וישראל בפרט שנקראו 'אדם', שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרוים אדם וכו' [יבמות סא., וראה למעלה בהקדמה הערה 102, ולהלן הערה 327]. ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא, ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים, כי המלאכים הם סובבים את כסא כבודו, ובזה הם נבדלים מן השם יתברך. אבל האדם מצד אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד, שנאמר עליו 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו''. ואלו דברים ברורים מאד". אך למעלה [לאחר ציון 174] תלה זאת בנשמת האדם, ולא בצלמו [ראה למעלה הערות 177, 182]. ובתפארת ישראל פי"ג [רח.] כתב: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא... וזהו מדרגה אחרונה... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם". הרי נשמה לחוד, וצלם אלקים לחוד. ויל"ע בזה.

(253) לשונו למעלה [לאחר ציון 180]: "כי ראוי לאדם שיהיה מקומו תחת כסא הכבוד, ממה שנאמר [יחזקאל א, כו] 'ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה'. לכן האדם מקומו הראוי הוא תחת הכסא, קרוב אליו יתברך". וכוונתו כאן שלשון המשנה מורה שהאדם חביב מן המלאך, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכא.]: "מה שנאמר כאן 'חביב האדם', על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר. ועל כרחך פירושו שהאדם חביב אף מן המלאכים". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט.]: "אם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם, אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים חביב אף מן המלאכים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים... לכך אמר במסכת אבות 'חביב האדם'... ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים". וכן רמז לכך בגבורות ה' פס"ז

[רצא.], שכתב: "כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך, היינו מפני צורה המינית שלו שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלקים, וכמו שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים [שם] אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת".

(254) כמו שאמרו חכמים [שבת קיט:] "שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם", ורבינו בחיי [בראשית ג, כב] הביא מאמר זה כך "אמרו חכמי האמת ע"ה שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם, אחד לימינו ואחד לשמאלו". ואמרו [תענית יא.] "שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם", ופירש רש"י [שם] "שני מלאכי שרת מלוין לו לאדם - אחד מימינו ואחד משמאלו, דכתיב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך'". ובמדרש תהלים [מזמור צא] אמרו "בנוהג שבעולם, אם נמסר לאדם אלף איש, עליו לזון אותם, שהן מסורים לטובתו ולשמרו. אבל הקב"ה מסר לאדם הזה אלף מלאכים משמאלו, ורבוא לימינו לשמרו, ואינו מפרנסן". ובזוה"ק [ח"ב מא:] אמרו "כל בר נש... ארבע מלאכים נחתין עמיה מימינא, וארבע משמאלא". והמו"נ [ח"ג ס"פ כב] כתב: "זה הענין המפורסם בדברי החכמים ז"ל, שכל אדם נלוו אליו שני מלאכים, אחד מימינו ואחד משמאלו". והמהרש"א [תענית כא.] כתב: "שני כתות מלאכי השרת המיימונים והמשמאילים, כמו שאמרו בכמה מקומות שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם, אחד טוב מצד המיימינים, ואחד רע מצד המשמאילים". ובספר פרי עץ חיים [שער קריאת שמע שעל המטה פי"א] כתב: "דע, שכל אדם יש לו ב' מלאכים המלוין לו, אחד מימינו ואחד משמאלו. אם הוא צדיק, אותו של ימין מכריז 'תנו כבוד לצלם קב"ה'. ואם הוא רשע, אותו של שמאל מכריז שהוא מורד ברבו".

(255) כמשפט האמצע שמתחברים אליו הצדדים. ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". וראה למעלה הערה 237.

(256) בכך מיישב את שאלתו השמינית על המאמר הזה, ששאל [למעלה לאחר ציון 145]: "הח', מה שנעשו אוהבים למשה, דיו שלא ישנאוהו כבראשונה". ומבאר שמה שנעשו אוהבים למשה הוא משום החבור שיש בין האמצע לסובבים את האמצע, שלאחר שהמלאכים נוכחו לדעת את מעלת האדם בעל הצלם, הבינו אז שהיחס כלפיו הוא יחס של חבור, וכמו שנתבאר. וההדגשה היא שבעוד שמעיקרא המלאכים קראו למשה "אדם" מחמת שפלותו, מעתה שם "אדם" מורה על מעלתו, שנברא בצלם אלקים. אמנם בתפארת ישראל פכ"ד [שסו.] כתב תשובה אחרת, ולפיה שם "אדם" נשאר שמורה על שפלות האדם, אך דוקא מחמת שפלות זו יש למלאכים להתחבר לאדם בחבור גמור,

וכלשונו: "וקאמר בשביל שקראוהו 'אדם' כל אחד מסר לו דבר. וזה מפני כי יש לאדם צד בחינה שאין לאדם שתוף עם המלאכים, שהוא אדם בעל חומר. וכנגד זה יש למלאכים צד חבור גמור אל האדם, עד שכל אחד מסר לו דבר אחד. שאם לא כן [פירוש, אם כל מלאך לא היה מוסר למשה דבר אחד], לא היה כאן חבור, שהרי מצד שהאדם הוא בעל חומר הוא נבדל מן המלאכים. והרי מה שמקומו תחת כסא הכבוד בין העליונים, דבר זה מורה על חבור. ולכך כנגד זה שקראו אותו 'אדם', מסר לו כל אחד ואחד דבר, וזה מורה על חבור. והבן זה". ופירושו, כדי להתגבר על הפער הקיים בין האדם החומרי למלאכים הנבדלים, לא יספיק שהמלאכים לא ישנאוהו כבראשונה, אלא יש צורך בחבור בקום ועשה של מסירת דבר, ובכך לאזן את את היחס בין המלאכים לאדם.

(257) לשונו למעלה [לאחר ציון 146]: "שבשביל שהאדם הוא נחשב כמדבר זה החסר, ניתנה לו תורה מן השמים להשלימו... כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפו.] כתב: "כי משה השיב למלאכים כי מפני הקנאה והשנאה שיש בתחתונים, לכך ראוי להם התורה". ובדרשת שבת הגדול [שצח] כתב: "כי לא נתנה תורה למלאכי השרת [ברכות כה:], שהרי כן השיב משה למלאכים כאשר אמרו [תהלים ח, ב] 'תנה הודך על השמים', כדאיתא בפרק רבי עקיבא [שבת פח:], שאמר להם משה, מה כתיב בתורה, 'לא תגנוב לא תנאף' [שמות כ, יג], קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם, תורה למה לכם. והנה התורה היא מצד היצר הרע, ואם לא כן, לא היתה התורה נמצאת". ועוד אודות שהתורה ניתנה כדי להשלים את האדם, הנה בתפארת ישראל פט"ז [רלט:] ביאר שזהו ההכרח שתינתן תורה מן השמים, וכלשונו: "כי כל הדברים אשר בראם השם יתברך הכל הוא בשלמות, ולא נמצא דבר חסר בעולם. ודבר זה מעיד עליו החוש כאשר אנו חוקרין על כל נמצאים, שהם שלמים לפי מה שהם... וכאשר אנו חוקרין על גדר ההשלמה, הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלמות. וכן אם היה בו חסרון, הרי אינו שלם. והאדם הזה הוא חסר, כי מעלת האדם מצד השכל, ומצד הזה האדם חסר, שהוא חסר השכל... כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל, והרי כל הנבראים יש להם השלמה. אמנם כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו

שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'... ודבר זה מחייב התורה מן השמים, עד שיהא השלמה אחת שכלית אל המין בכלל".

(258) שאינם צריכים להשלים עצמם, וכמבואר למעלה הערה 192. ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "כי אין מלאכים מקבלים דבר, כי כל מקבל יושלם על ידי מה שמקבל, ואין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם. אבל האדם הוא בענין הזה אשר יקבל הדבר, והוא השלמתו, שאינו עצמו. ולפיכך באדם שייך שיקבל דבר, ובאותו דבר שיקבל יש בו השלמה" [הובא בחלקו למעלה הערה 156]. ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "כי אין מעלת נפשו האחרונה [של האדם] בפעל, והוא מיוחד מבין כל הנמצאים עליונים ותחתונים שאין מעלתו האחרונה בפעל. וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל [ראה להלן הערה 1575]... ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים... כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל... אך האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה הערות 55, 166]. וכן נאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ופירש רש"י שם "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". והשל"ה [פרשת נח תורה אור (ג)] כתב: "נאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים', כי המלאכים נקראים 'עומדים', שעומדים במקומם. והאדם נקרא 'מהלך', כי הוא הולך משלימות לשלימות, עד שזוכה לידבק בין הכתות הקדושות האלה". והמגלה עמוקות [ואתחנן האופן השלישי] כתב: "המלאך נקרא 'עומד', והצדיק נקרא 'מהלך', כמו שנאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', שהוא הולך מדרגה לדרגה". והמשך חכמה [דברים לד, ו] כתב: "כי האדם נקרא 'הולך', כי הוא הולך ממדרגה למדרגה לזכך נפשו ורוחו ולהקשיח לבבו מהחומר ועניניו. לא כן המלאכים נקראים 'עומדים', כי הם אינם הולכים ממעלה למעלה... כי המה שכליים מופשטים, ולכן כתיב 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה'".

(259) אודות שהתורה בנגלה עוסקת בדברים פשוטים, אך פנימיותה היא סודי התורה, כן נתבאר למעלה הערות 158, 159.

(260) פירוש - כמו פשט הדברות ומקראות אחרים הנלווים ודומים לפשט הדברות.
(261) למעלה [לאחר ציון 162].
(262) פירוש - וכי חסרון האדם יהפך לו למעלה כל כך מופלגת ויתירה מהמלאכים, שלא רק שיזכה לפשט התורה [שאין למלאכים], אלא גם לסוד התורה [שאין למלאכים]. וראה להלן הערה 270.
(263) פירוש - חסרונו לא יעשה לדבר בטל ומיותר, אלא תמיד יהיה נמצא באדם.
(264) פירוש - האדם לעולם לא יגיע להשלמת חסרונו. ודברים אלו הם הקדמה למדרש שיביא מיד אודות שנפש האדם לא תמלא. ודרכו של המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו [כמלוקט למעלה בהקדמה הערה 147, להלן הערות 661, 720, 1375].

פרק ז

(265) פירוש - הנפש יודעת שהיא חסרה, ומה שהיא יגעה להשיג הוא למלאות חסרונה, וזה אי אפשר לעשות, לכך לעולם לא תשבע ממצות ומעשים טובים, וכמו שהמדרש יביא על כך משל מבת מלך.
(266) מדרש זה הובא גם בתפארת ישראל פ"ג [סד.], ודר"ח פ"א מי"ד [שס.]. ודבריו שם יושלבו בהערות הבאות.
(267) לשון הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני מאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי".
(268) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סד:]: "ביאור ענין זה, כי הנפש הזאת שהיא מלמעלה ועומדת בתחתונים, תמיד היא משתוקקת אל התורה ואל המצות, במה שהיא בתחתונים. ודבר זה לה לחסרון מדרגה נחשב לה, שהיא עצם נפש אלקי מלמעלה,

עומדת בתחתונים. וכל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות, לצאת אל הפעל ולהיות מושלם. אמנם לא תשבע מצות ומעשים טובים במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם. שדבר זה ממדרגת עצם הנפש שהיא מלמעלה, ולכך אינה מושלמת בתחתונים בגוף החמרי. וכיון שאינה מושלמת, אינה שבעה מצות ומעשים טובים, רק היא משתוקקת תמיד להיותה מושלמת לגמרי, ואינה מושלמת עד שתבא אל התכלית, במה שהיא עצם אלקי מלמעלה". ובסוף הפרק שם [סו.] כתב: "ודבר זה מחייב תורה מן השמים למי שיודע ענין הנפש ומדריגתה, שהיא מן השמים, והיא עצם בלתי מושלם. ולכך השלמתה על ידי התורה ומצות... כי נתן לה המעלה היותר על כל, היא התורה, להשלים חסרונה. בעבור שהנפש משתוקקת תמיד אל ההשלמה מפני שעומדת בתחתונים, והיא מן השמים, ומה שאפשר להשלימה נשלמה". פירוש, חסרון הנשמה הוא מחמת שהיא מן השמים ועומדת בגוף, לכך חסרון זה יושלם רק על ידי דבר שאף הוא בא מן השמים, ולא תושלם בדברים חומריים [ראה למעלה הערה 149]. ובדר"ח פ"א מי"ד [שס:] כתב: "על זה נאמר 'גם הנפש לא תמלא', שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר 'גם הנפש לא תמלא', שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשדמ:] כתב: "כי האדם מצד שיש לו נשמה מן העליונים, אין שלימותו בפעל מה שראוי לה".

(269) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סה:]: "וזה שהוא מדמה אותה אל בת מלך שנשאת לעירוני. ועם שהוא נותן לה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו עמה, מפני שהיא בת מלך, והיא מתחברת אל עירוני הזה, ואם כן תמיד היא חסרה כאשר היא עם העירוני הזה. וכל אשר נותן לה, סוף סוף היא עם העירוני, שאינו זוג שלה. ולכך לא יכול לעשות כפי הראוי לה, שהיא בת מלך, שעל כל פנים היא מתחברת לעירוני, ולא [ל]מלך, ולכך אינו יוצא ידי חובתו עמה. וכן כאשר הנפש היא מלמעלה, ואף כי המצות והתורה הם יציאה לה אל השלימות, מכל מקום במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם, והיא עצם נבדל מן העליונים, לא תקבל השלמה. לכך אינה שבעה מן המצות, והיא נחשבת בכח כל ימי היותה עם הגוף". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] הוסיף עוד נקודה, והיא שהנפש אינה יכולה להתמלאות ממעשי המצות הנעשים על ידי הגוף, וכלשונו: "ומביא רבי לוי משל זה, לעירני שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים, שאי אפשר להעירני הזה שיוצא ידי חובתו עם בת מלכים. כך הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף

אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים, והם השלמה לנפש, מכל מקום לא תמלא הנפש, שתהא מושלמת בשלימות לגמרי, שהיא בעצמה מן השם יתברך, כפי מה שראוי אל הנפש. ומפני כך אינה שביעה **ממה שעושה האדם בגופו** תורה ומצות ומעשים טובים, לפי חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים. ועל אלו דברים אמר הלל [אבות פ"א מי"ד] 'אם אין אני לי מי לי', כי צריך האדם להשלים עצמו, כי לא יגיע אליו השלימות מאחר. ואף 'כשאני לעצמי מה אני', כלומר שהאדם עושה מצות בגופו, וכמו שבארנו בהקדמה [ט.] על הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', ואין בזה השלמה אל הנפש, דהיינו השלמה כראוי אל הנפש ומעלתו. ולכך אמר 'מה אני', כי סוף סוף בן אדם הוא".

(270) חוזר בזה לשאלתו למעלה [לאחר ציון 258]: "ובאולי יקשה לך, כי יספיק להשלמה זאת שינתן לו [לאדם] הנגלה והדברים הפשוטים שבתורה... אבל הדברים הנסתרים, שאותם היו מבקשים המלאכים באמרם [תהלים ח, ב] 'תנה הודך על השמים' כנזכר, למה נתנן אל האדם, וכי יהיה לו חסרונו ליתרון מופלג ביותר מה שאין למלאכים".

(271) מבאר שפנימיות התורה היא עליונה על הכל. והנה אמרו באבות [פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה... מגלין לו רזי תורה", ובדר"ח שם [סב.] כתב: "הנה בשביל שהוא עוסק בתורה לשמה, כלומר שלומד תורה לשם עצמה של תורה, לא לשם כבודו, ומפני כך נגלין לו רזי התורה, שהם סודות התורה, ועיקר התורה". ובתפארת ישראל פי"ג [ריא.] כתב: "התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים, והם מצות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה, שהוא פנימית התורה, ודבק בשם הזה, הם סודי התורה". ובנתיב התורה פ"ח [שס.] כתב: "התורה הזאת [פנימיות התורה] היא שכל נבדל מן האדם לגמרי... אבל שאר אדם שלמד סתם תורה, ואינו שכל אלקי לגמרי, וזה יש לו צירוף אל האדם". וכן מדויק בברכת התורה, שאומרים "ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", וידיעת השמות היא ידיעת הסודות, וכמו שכתב בשיח יצחק [בשם הגר"א] ש"ענין ידיעת השם הונח על ידיעות הפנימיות". והרי ידיעת השם [שהיא ידיעת הסודות] הוזכרה לפני לימוד התורה לשמה, וזה מורה שהסודות הם עיקר התורה, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118. ודייק לה שהתחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 106, ולהלן הערות 735, 920]. והגר"א לתיקונים

[תיקון מט] כתב: "החכמה הפנימית נקראת 'קודש', והתבן הוא לימוד פשוט... אע"ג שהכל הוא קדושת התורה, מ"מ נגד חכמת הקבלה הם קליפין". וכן מבואר בשער המצוות לאריז"ל, פרשת ואתחנן, ובספרי הרמח"ל [בתיקונים מ, סוף סט, דרך חכמה, דעת תבונות עמוד שמט, תקט"ו תפילות (קא, תכו), ועוד]. ובזוה"ק [ח"ג רמד:] איתא "רבנן דמתניתין ואמוראין, כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה". ולכך המשנה והש"ס נקראים גופי תורה, והסודות נקראים נשמת התורה [עץ חיים הקדמת מוהרח"ו על שער ההקדמות (ד"ה והנה דבריהם)].

(272) כמו שאמרו [שבת פט.] "אמר [משה] לפניו, רבונו של עולם, חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה לעצמי". וה"חמודה גנוזה" שהוזכרה שם עוסקת בפנימיות התורה, שהרי היא מטבע הלשון שהמלאכים הזכירו קודם לכן [שבת פח:] "אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם". וכשם ש"חמודה גנוזה" קמא נאמרה על פנימיות התורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 162], כך "חמודה גנוזה" בתרא נאמרת על פנימיות התורה. והמהרש"א [שבת פח:] כתב: "חמודה גנוזה כו'. היינו נסתר וגנוזה התורה... [המלאכים טענו שבני אדם] לפי שהם ילוד אשה מוטבעים בחומר, ואין ראוי להיות להם עסק בנסתרות". וראה למעלה הערה 163.

(273) כפי שטענו המלאכים לה' [שבת פח:] "חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם". ומבאר שהתורה שנבראת קודם העולם היא פנימיות התורה. ובספר בית אהרן [קרלין, סוף פרשת נשא (ד"ה ונראה)] כתב: "כי יש בתורה פרד"ס... כי עיקר הוא רק פנימית התורה, שזה היה עיקר המחשבה מראשית, היינו קודם בריאת העולם... והעיקר שצריך האדם להשיג פנימית התורה כפי שהיתה קודם בריאת העולם, קודם שנתלבשה בלבושין, שזה נקרא 'קדם לעולם', היינו החכמה עליונה".

(274) והחסר בעצם לא ישבע, כי אין בטול וסילוק לדבר שבעצם. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי".

(275) מיישב בזה את שאלתו הששית למעלה על מאמר זה [לאחר ציון 141]: "הו', אומרו מיד הודו לו להקב"ה שנאמר 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ', ואילו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב, וכי מה אדיר יש בתחתונים עד שאמרו 'מה אדיר שמך בכל הארץ'". ומיישב שה"אדיר" שיש בתחתונים הוא מוסב על הדברים העליונים והפנימיים שיש בתורה, שהם כולם ניתנו בארץ להשלמת האדם. ואודות שאין שביעה בתורה, כן כתב באור חדש פ"ה [תתפט:]: "כי לא יושלם האדם בתורה ובחכמה עד שאין חסר עוד. אבל באכילה ושתיה שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית" [ראה להלן הערה 850]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:] כתב: "כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש". הנה לגבי השלמת הגוף כתב "כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר", ואילו לגבי השלמת הנפש כתב "והתורה משלמת הנפש", אך לא הוסיף לומר "עד שאינה חסרה", כי אין שביעה בתורה. וצרף לכאן מאמרם [ברכות מ.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, כלי ריקן מחזיק, מלא אינו מחזיק. אבל הקב"ה אינו כן, מלא ["אדם חכם" (רש"י שם)] מחזיק, ריקן אינו מחזיק. שנאמר [שמות טו, כו] 'ויאמר אם שמוע תשמע' אם שמוע, תשמע. ואם לאו, לא תשמע". הרי שאין שביעה בתורה. **אמנם אמרו** חכמים [ברכות יד.] "כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן, אין מבשרין אותו בשורות רעות", הרי שיש שביעה בתורה. וכן בתנא דבי אליהו רבא [פ"כ] אמרו "'ואכלתם אכול ושבוע' [יואל ב, כו], ואין שבוע אלא תורה, שנאמר [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו'". וההפלאה בהקדמתו לכתובות [אות יב] כתב: "מעלת התורה המשביע את האדם, כמו שאמרו חז"ל... 'המשביע עצמו מדברי תורה וכו''... ופרשנו בזה מה שתקנו בתפלת שבת 'כולם ישבעו ויתענגו מטובך', שהוא מעלה נפלאה בתורת ה' ובמצותיו. שבמדת בשר ודם יתהפכו הענינים, יש שביעה בלא עונג, ויש עונג בלא שביעה, כגון במרבית אוכל ימצאו בו שביעה גמורה. אבל כשישבע, ימאס בעיניו, כמו שכתוב [משלי כז, ז] 'ונפש שבעה תבוס נופת'... אבל במדת הקב"ה כלי מלא מקבל... וכמו שאמרו במשנה [אבות פ"ה מכ"ב] 'מינה לא תזוע שאין לך מדה טובה הימנה'. רצה לומר שלא כמדת בשר ודם, אלא שיותר שירבה למודו וישבע מאוד, יותר יערב ויתענג בה תענוג נפלא. וזהו 'כולם ישבעו ויתענגו', שלאחר השביעה יתענגו בה, ולא יזוע ממנה, ואין לך מדה טובה מזה". הרי יש שביעה בתורה. ויל"ע בזה.

(276) פירוש - מצות הספירה מורה ש"ההכנה לאדם לקבל התורה בהחלט יותר מהמלאכים, כי היא צריכה אליו מצד החסרון להשלים בו חסרונו על ידה... כי החסר

מוכן לקבל הכל" [לשונו בסמוך]. ומצות הספירה היא מצוה ש"ו ספר החינוך, שכתב: "מצות ספירת העומר, לספור תשעה וארבעים יום מיום הבאת העומר, שהוא יום ששה עשר כניסן, שנאמר [ויקרא כג, טו] 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה'". וראה להלן הערה 551.

(277) כמבואר למעלה הערות 91, 92.

(278) אודות שהספירה היא לקראת קבלת התורה, כן ביאר למעלה [הערה 75], קחנו משם. וכן הוא להלן [הערה 553].

(279) אע"פ שנאמר [ויקרא כג, טז] "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'", מ"מ הספירה היא רק מ"ט יום [רש"י שם].

(280) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל תשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל". והובא בהקדמה הערה 21, ולמעלה הערה 75. וראה הערה הבאה, והערות 287, 560.

(281) אמרו חכמים [זוה"ק ח"ב פה.] "אורייתא מחכמה דלעילא נפקת". ואודות שהתורה באה משער החמשים, כן כתב בכמה מקומות. כגון, באור חדש פ"ו [תתרכ.] כתב: "כאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה" [הובא למעלה הערה 75, ולהלן הערה 555]. ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". וראה דרשת שבת הגדול [תלד.], ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], וח"א לעדיות ה: [ד, סב:], למעלה הערה 75, ולהלן הערה 1170.

(282) אודות ששעורים הם מאכל בהמה, כן ביאר למעלה [הערות 94, 96].

(283) כי "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (נד:)]. לכך הגוף של אדם נדון כחלק הבהמתי שלו. וראה למעלה הערה 30, ולהלן הערה 571. ובליקוטי הלכות יו"ד [הלכות קרחה וכתובת קעקע הלכה ב] כתב: "כי גוף ונפש הוא בחינת אדם ובהמה; כי הגוף הוא בחינת בהמה, והנפש הוא בחינת אדם". ונאמר [קהלת ג, יט] "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", ובברכות שחרית [נוסח ספרד] מוסיפים על כך "לבד הנשמה הטהורה שהיא עתידה לתן דין וחשבון לפני כסא כבודך". הרי יתרון האדם על הבהמה היא מצד נשמתו, אך לא מצד גופו. אמנם עם כל זה הבדיל בין חומר האדם לחומר הבהמה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:]: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "כי האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאתו מן השווי כלל, רק הוא במצוע". והרד"ק [בראשית ב, ז] כתב: "כי גוף האדם הוא תואר נקי משאר בעלי חיים, וצורתו השלמה בצורות, לפיכך הוא הולך בקומה זקופה. וכתב החכם רבי יוסף בן צדיק כי זה לפי שהחומר שלו זך ודק בין שאר הגופים, כמו שאנו רואים שמן הנר בעודו זך תעלה השלהבת ממנו על קו יושר לזכות השמן, ואם לא יהיה זך אלא עכור, תהיה השלהבת עולה ממנו מעוותת, ולא תלך על קו יושר". וראה להלן הערה 809.

(284) פירוש - הנשמה חסרה משום שהיא שוכנת בגוף אדם חומרי, וכמבואר למעלה הערה 268.

(285) יש להבין, מה מוסיף במלים אלו ["ונחשב האדם כמו הבהמה"] על מה שכבר כתב קודם לכן ["שהנשמה בגוף האדם, שהוא כמו בהמה"]. ויש לומר, כי מקודם ביאר שגוף האדם הוא כמו בהמה, והיה מקום לומר שמכל מקום לאחר שהנשמה מצטרפת לגוף האדם, שוב אין האדם נחשב כמו בהמה, כי כנגד גופו נמצאת נשמתו. ובכדי לאפוקי מהבנה זו כתב "ונחשב האדם כמו הבהמה", שגם לאחר שהנשמה נמצאת בגוף, עדיין האדם נחשב כמו בהמה, כי הגוף הוא הקובע. וכן השריש בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:]:

"יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו", ושם הערה 2047. ושם פ"ד מ"ד [סב:] כתב: "אין ראוי לאדם שיהיה בעולם הזה מתגאה, שמצד עולם הזה תקותו רמה. כי מה שהאדם נשמתו צרורה בצרור החיים, אין זה מצד העולם הזה, כי בעולם הזה נקרא 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד]. ולפיכך אף אם יהיה לו אחרית ותכלית גדול, מכל מקום אין לו להתגאות בעולם הזה, שהוא בעל גוף רמה ותולעה. ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית, מכל מקום מצד עולם הזה שהוא נקרא 'אדם' על שם אדמה, אם אינו שפל רוח, הוא מתגאה בדבר שאינו ראוי לו" [הובא למעלה הערה 242]. וכן כתב שם פ"ה מ"ב [ס:]. ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם". לכך אע"פ שהנשמה נמצאת עם הגוף, מ"מ עיקר האדם נקבע לפי הגוף, לכך גם לאחר שהנשמה עם הגוף עדיין "נחשב האדם כמו הבהמה". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנז:] כתב: "מדמה הנשמה הנבדלת לבת מלך, כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך בלבד, והגוף הוא מן האדמה. ומפני כי הנשמה היא קדושה וטהורה, הוא משתוקקת אל השבח הזה ["ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (פסחים נו.)], כי מצד קדושתה ראוי לה השבח הזה... כי הנשמה היא בגוף, והוא תלוי בגוף, אשר מצד הגוף אין ראוי לה השבח הזה. ואם כן הנשמה רוצה בדבר שאין שייך לה". וכן כתב להדיא בבאר הגולה באר הששי [ריא:]: "כאשר הנשמה היא בגוף, יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל" [ראה להלן הערה 402]. והרי המדרש שאנו עוסקים בו השוה את יחס הנשמה לגוף כיחס בת מלך הנשואה לעירוני. וכשם שכל אשה היא ברשות בעלה [קידושין ל:], כך הנשמה היא ברשות הגוף, ומוגדרת על ידו.

(286) פירוש - העומר בא מהשעורים כדי להורות שהאדם מצד גופו הוא כמו בהמה, לכך הוא זקוק לתורה להשלימו מחסרונו. אמנם למעלה [לאחר ציון 90] ביאר שהבהמה מורה על העבודה והיגיעה הנצרכות ללימוד התורה, וכלשונו: "וציוה להביא אז מנחה מן השעורים, מה שלא נמצא בכל הקרבנות, כי אם בהקרבת העומר הזה בששה עשר בניסן. מפני שכפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך צווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו... כאשר ישראל מתחילין למנות ולסבול עול תורה ומצוה, ועבודתם כבהמה הזאת, שכל עצמה אינו אלא לְסָבל ועול עבודה קשה, לכן קרבנם גם כן שעורים, שהם מאכל הבהמה".

(287) כמבואר למעלה הערה 280. והרמב"ן [בהקדמתו לתורה] כתב: "כבר אמרו רבותינו חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלן נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר

שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא... והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר, ובספירת היובל, כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה". ושם [ויקרא כה, ב] כתב הרמב"ן: '"וקראתם דרור בארץ' [שם פסוק י]... ושמא רמזו לזה רבותינו באמרם חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה, חוץ מאחד... חוץ מן היובל קודש". והר"ן [נדרים לח.] כתב: "חוץ מאחת - ידיעת השם יתברך על אמיתתו, כדכתיב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:] כתב: "תדע שעולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, שמזה תבין כי העולם מדריגתו שבעה. ואלו שבעה, כל אחד כלול מן כל השבעה, עד שיש בו מ"ט, שהוא שבעה פעמים. ולכך מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם שהוא בעולם. אבל שער החמשים הוא אל השם יתברך בעצמו, כי השער הזה הוא ההשגה באמיתת עצמו, ואמיתת עצמו לא נודע אל זולתו, ורק לעצמו יתברך. ולכך אמר כי שער החמשים לא נמסר למשה, רק מ"ט שערים". ושם האריך בזה טובא. וראה להלן הערות 779, 1171.

(288) כמו שכתב למעלה [ציון 273]. ובעוד שכאן מבאר את היחס שבין העומר [קרבן שעורים] לתורה [הבאה משער החמשים] בדרך של חידוש ורבותא ["הקרבן הוא מן השעורים, שהם מאכל בהמה... וזהו בעצמו ההכנה לאדם לקבל התורה בהחלט יותר מהמלאכים... הגם שהיא משער החמשים אשר לא תפול בו ספירה, בשאין השגה בו, כי החסר מוכן לקבל הכל"], הרי בנתיב התורה פ"י [תלא.] ביאר זאת בניחותא, שמן החמרי יוצא השכלי, וכלשונו: "ולפיכך אמרו [סנהדרין צו.] 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים. אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים" [הובא למעלה הערה 96]. וכן באור חדש פ"ו [תתריט.] ביאר מדוע המן הרשע נתלה ביום הבאת העומר [רש"י מגילה טו.], שכתב: "כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת, ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ', כמו שהתבאר למעלה. וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה. ולכך מונין הספירה מן יום

אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר, הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן. וכאשר תבין דברים אלו, אז תבין דברים הרבה שנאמרו במגילה הזאת, מה שהיתה הגאולה זאת בפרט על ידי אשה, ועוד כמה וכמה דברים". וראה להלן הערה 808.

(289) לא ברור מדוע כאן נוקט ב"נפש החיוני", ולא ב"נשמה", כפי שעשה עד כה, וכן יעשה בהמשך. ועוד, הרי נפש החיוני היא הנפש התחתונה באדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.]: "ג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "תמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, דבר זה מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים. אבל אי אפשר שלא יהיו לו פעולות גם כן מתיחסים אל נפשו השכלית האלקית, כי לא יגרע כחו" [הובא למעלה הערות 62, 65]. ובנתיב התורה פט"ו [תקצב.] כתב: "השלמת האדם במלאכה, שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי נפש החיוני הוא גופני". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]. וכן מתבאר מדבריו למעלה [לאחר ציון 59] שיש לאדם נפש החיוני, נפש הדברי, ונפש העיוני, והנפש החיוני היא הדרגה הנמוכה של הנפש. ורבינו בחיי [בראשית א, כד] כתב: "תוצא הארץ נפש חיה. דרשו חז"ל [ב"ר ז, ה] 'זה רוחו של אדם הראשון'. ואמר זה על הנפש הבהמית שבאדם, שאין לה חלק עם העליונים, אלא היא חוזרת לעפר תיכף במות הגוף, כרוח הבהמה, שכתוב בה [קהלת ג, כא] 'ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ'". ומדוע יזכיר כאן את הנפש הנמוכה ביותר, ויאמר עליה ש"היא מן העליונים". והמהרש"א [סוטה לד:] כתב: "יש באדם ב' רוחות, כמו שנאמר [קהלת ג, כא] 'מי יודע רוח הבהמה היורדת למטה ורוח האדם העולה למעלה', דכולה באדם איירי, כדברי המפרשים; רוח החיוני שבאדם, שהוא משתווה בו לבהמה, ורוח האחרת שהאדם מובדל בו מן הבהמה, דהיינו הנשמה. ואמר [על כֻּלֵּב] שלא הלך אחר רוח הבהמי שהלכו בו חביריו [שאר המרגלים], אבל

הלך אחרי רוח אחרת, שהיא הנשמה". וי"ל בזה [ולולא דמסתפני היה נראה לגרוס "נפש האדם", ולא "נפש החיוני"].

(290) ההדגשה על "עירני" [ובהמשך ידגיש תיבת "נשאת"].

(291) כמו שכתב בדר"ח פ"א מי"ד [שסא.]: "מביא רבי לוי משל זה לעירני, שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים". וכן רש"י [ב"ר נ, יב] כתב: "עירוני - בן כפר". ואמרו חכמים [ביצה לב.] "מאי ערניות, אמר אביי, צעי חקלייתא", ופירש רש"י [שם] "בני עיירות, שאינן בני כרכים גדולים, ואין מקפידין על כלים נאים". ועוד אמרו [שבת פ.] "כי תניא ההוא בעירניות", ופירש רש"י [שם] "בעירניות - בנות כפרים".

(292) כמו שאמרו [ברכות כט:] "שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ואודות שהחומר חסר, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פמ"ד [שיג:] כתב: "זהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". ובאור חדש פ"ה [תתקמד.] כתב: "כתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ובח"א לחולין מד: [ד, צה.] כתב: "מדת החומר שהוא חסר תמיד".

(293) כי נשואין הם חבור גמור, וכמו שנאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ובאור חדש פ"ה [תתע.] כתב [לגבי חבור איש ואשה]: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה.

ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". וראה להלן הערה 569.

(294) (א) הנשמה אינה נמצאת במקומה [שהיא בתחתונים ומקומה בעליונים]. (ב) הנשמה נשואה לגוף, ומחוברת לדבר שהוא חסר בתכלית.

(295) הולך לבאר כיצד שס"ה מצות לא תעשה [שהם כמנין ימות החמה] מעניקות לנשמה את מקומה בתחתונים, כפי ש"תחת השמש" הוא מקום העולם.

(296) למעלה [לאחר ציון 23]. וכן כתב להלן [לאחר ציון 914]. ומכנה את שלמה המלך "החכם", כמו שנאמר [מ"א ה, ט-יא] "ויתן אלקים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורחב לב כחול אשר על שפת הים, ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים, ויחכם מכל האדם וגו'". וקודם לכן [מ"א ג, יב] ה' אמר לשלמה "הנה עשיתי כדבריך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריך לא יקום כמוך". וכן אמרו חכמים [שבת קנא:] "ואף שלמה אמר בחכמתו".

(297) כן נזכר בספר קהלת עשרים ותשע פעמים [כגון, פרק א פסוקים ט, יד, פרק ב פסוקים יא, יז, יח, יט, כ, כב, ועוד]. ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', [קהלת א, יד] 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' וכן תמיד". ובח"א לנדרים ח: [ב, ב:] כתב: "הכל הוא תחת השמש, כמו שאמר שלמה 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', וכך תמיד בכל ספרו כאשר בא להזכיר העולם יאמר 'תחת השמש'".

(298) כמו שיוכיח מהגמרא [ב"ב כה:] שמיד יביא.

(299) פירוש - בגמרא [ב"ב כה.] אמרו "תניא, רבי אליעזר אומר, עולם לאכסדרה הוא דומה ["שאין לה דופן רביעית" (רש"י שם)], ורוח צפונית אינה מסובבת ["במחיצה" (רש"י שם)]. וכיון שהגיעה חמה אצל קרן מערבית צפונית, נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע ["ומהלכת את רוח צפון בגגו של רקיע" (רש"י שם)]".

(300) כך רבי יהושע אמר בהמשך דבריו [ב"ב כה:] "וכיון שחמה מגעת לקרן מערבית צפונית ["בלילה שהחמה לעולם מהלכת רוח צפונית בלילה, ומן המערב היא פונה לצפון, שכך הילוכה מן המזרח לדרום, מן הדרום למערב, וממערב לצפון" (רש"י שם)] מקפת וחוזרת אחורי כיפה ["דרך חלון" (רש"י שם)], שנאמר [קהלת א, ו] 'הולך אל דרום וסובב אל צפון וגו''. הולך אל דרום ביום, וסובב אל צפון בלילה ["אף בלילה קצרה

של תקופת תמוז אינו סובב פחות מרוח צפונית" (רש"י שם)]. 'סובב סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח' [שם], אלו פני מזרח ופני מערב, שפעמים מסבבתן ["ביום קצר שהיא יוצאה בקרן מזרחית דרומית ושוקעת בקרן מערבית דרומית, ומהלכת בלילה ג' רוחות" (רש"י שם)], ופעמים מהלכתן ["ביום ארוך של תקופת תמוז, שהיא יוצאה בקרן צפונית מזרחית, ושוקעת בקרן מערבית צפונית" (רש"י שם)].

(301) לשון רש"י [ב"ב כה:]: "היקף היום קרוי 'הילוך', שהוא בתוך החלל... וביום לעולם מהלכת בדרום, אפילו ביום קצר אינו מהלך פחות מרוח דרומית".

(302) לשון רש"י [ב"ב כה:]: "את היקף הלילה קרוי 'סיבוב', שהוא מקיף בחוץ".

(303) בעל התורה תמימה [קהלת פרק א אות לא] כתב: "באור הענין, כי החמה הולכת לעולם ביום ממזרח לדרום, כמו שכתוב [קהלת א, ו] 'הולך אל דרום'. ובלילה סובבת מתחת לארץ, וביום הארוך עומדת [לפני הזריחה] בקרן מזרחית צפונית, ומהלכת מזרח, דרום, ומערב, ושוקעת בקרן צפונית מערבית, ובלילה סובבת פני צפון. ולמחרת היום נתקצר מעט ההלוך, ואינה יוצאת בקרן, אלא נמשכת מן הקרן ולמזרח מעט, ויוצאה, ובערב שוקעת בתוך המערב משוך מן הקרן מעט. ובלילה סובבת אותו מעט, וכל הצפון, ומעט במזרח, יותר מליל אמש, וכן בכל יום. עד שבתקופת תשרי יוצאת באמצע המזרח, ושוקעת באמצע המערב, ולפיכך אז היום והלילה שוין. ועדיין בכל יום נמשכת לצד דרום ויוצאה, ובשקיעתה נמשכת לצד דרום ושוקעת, עד שיוצאה ביום בתקופת טבת בקרן מזרחית דרומית, ומהלכת דרום לבדו, ושוקעת בקרן מערבית דרומית. ועל פי זה יובן מה שאמרו כאן 'הולך אל דרום ביום', שצד דרום הולך תמיד ביום, בין בימים ארוכים, בין בימים קצרים. וסובב אל צפון בלילה, שלעולם מסבב צד צפון בלילה, בין בלילות ארוכים, בין בימים קצרים. 'סובב סובב הולך הרוח וכו'', אלו פני המזרח והמערב, שפעמים מסבבתן ופעמים מהלכתן, כמבואר". ובביאור סוגיא זו, ראה בבאר הגולה באר הששי [רפב.-רצ.], וח"א לב"ב כה: [ג, פ:-פא.].

(304) פירוש - לפי רבי יהושע השמש מקיפה בכל יום את כל העולם מארבעה צדדים, לכך השמש היא כמו אוהל המקיף לגמרי את היושב בתוכו.

(305) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפח:]: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [צו.] כתב: "כל תנועות השמש בגלגלה". ובגו"א שמות פי"ג אות ח [רנה.] כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו:] כתב:

"בזמן אשר מסבב השמש גלגלה". ובזוה"ק [ח"ב קצו.] אמרו "ובשעתא דנטיל שמשא בגלגלוי פתח קל נעימותא ואמר שירתא". ומלשונו כאן משמע שהשמש מניעה את הגלגל, אך מכמה לשונות שהובאו כאן משמע שהגלגל מניע את השמש [ראה באר הגולה באר הששי הערות 238, 403, 438]. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 599.

(306) כי מקומו הוא קיומו [לכך הפורש ממקומו הוא פורש מקיומו]. וכן השריש בכמה מקומות; כגון, בדר"ח פ"ג מ"ד [קלד:] כתב: "כי האדם כאשר פורש מן הישוב דבר זה אינו מקומו כלל. ויש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו, אשר הוא מקום לו. ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". ושם פכ"ד [תקח:] כתב: "כל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו". וכן הוא שם פ"ה [א, פח.], ושם פי"ז [א, קכח:]. ובאור חדש פ"ד [תתיז.] כתב: "כי הקב"ה נקרא 'מקום', מפני שהוא יתברך מקיים הכל". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כל הדברים יש להם קיום במקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו וכאילו בטל קיומו, וכמו שהמיתה מכפרת על האדם, כך הגלות, שהוא בטול דבר שהוא קיומו, מכפר. ועוד, מפני כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם, שהרי יאמר 'איש פלוני ממקום פלוני', ולכך צריך לכתוב שם המקום בגט [גיטין לד:], שהמקום מברר מה שהוא, ומי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם". הרי שהמקום שומר את האדם, והאדם שומר את מקומו. וראה למעלה בהקדמה הערות 159, 160, והערה הבאה.

(307) פירוש - כשם שאדם שיש לו מקום אז הוא אינו עובר עליו, כך הוא לאידך גיסא; שס"ה מל"ת מורות לאדם שלא יעבור, לכך הן יוצרות בשבילו את מקומו. ודברים אלו נתבארו היטב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וכלשונו: "כי האדם שהוא עיקר בנבראים, ומקומו בעולם הזה תחת השמש, וזהו ביתו ומקומו... שעל כל הדברים שהם בעולם יאמר שהם 'תחת השמש'. וכל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם ונכנס בגדרו. ולפיכך מצות התורה אשר נתן לאדם, כנגד האדם ועולמו אשר דר בו האדם, והוא מקומו... יש לו מקום אשר הוא בו, אשר המקום מגביל הדבר שלא יצא. וכבר אמרנו כי מקומו של אדם הוא תחת החמה, וכך נתן לאדם שס"ה מצות לא תעשה, כנגד החמה שיש לה שס"ה ימים. ואלו שס"ה מצות מגבילין את האדם שלא יצא חוצה ויעבור אלו שס"ה מצות, והם מקומו, כמו שהחמה שס"ה ימי שנה הוא מקומו של אדם. והבן הדברים האלו, ופרשנו אותו במקום אחר [נראה שכוונתו לדבריו כאן]... 'וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז], וזה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור שס"ה מצות לא תעשה, ולא יצא האדם מן החוק המוגבל, ואז יש לו שלום, וכאשר יעבור החוק, ונכנס בגבול אחר שאינו ראוי לו, אין שלום לו. רק השלום כאשר ישאר כל אחד בגבול שלו". וראה למעלה בהקדמה הערה 159. **ובעוד שכאן** מבאר ששס"ה מל"ת נועדו לתת לנשמה את מקומה, הרי בח"א למכות כג: [ד, ז.] ביאר שהן כנגד גופו וחומרו של האדם, שכתב: "ונתן לו שס"ה מצות לא תעשה כנגד גופו וחומרו שלא יצא חוץ מן הראוי, כי היציאה מן הראוי הוא לגוף האדם בלבד. ולכך מצות לא תעשה הם שס"ה, כמנין ימות החמה, כי האדם מצד גופו יש לו מדריגת החמה, אשר יש לה שס"ה ימים". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים ונצוצות.

(308) יש להבין, שהואיל וחסרון הנשמה הוא מחמת שהיא מן העליונים ונמצאת מחוץ למקומה בתחתונים ["היא מן העליונים, ויש לה חסרון במה שבאה אל התחתונים להורידה ממעלתה, הרי היא חסירה כשעומדת בתחתונים" (לשונו למעלה מלפני ציון 289)], כיצד שס"ה מצות ל"ת מועילות לתקן חסרון זה, דסוף סוף הנשמה עומדת במקום לא לה בתחתונים, וכי שס"ה מל"ת הופכות התחתונים לעליונים. ויש לומר, שהחסרון בעמידת הנשמה בתחתונים אינו רק מחמת שנוי מקום מעליונים לתחתונים גרידא, אלא שמעתה הנשמה עלולה להפגע מחסרונות החומר שיש בתחתונים, "כי האדם נמשך

תמיד אחר המקום שהוא דר שם ומנהגו" [לשונו בתחלת דרוש על המצות, ויובא מיד]. לכך כאשר שס"ה מל"ת יוצרות לאדם מקום המוגן מחסרונות החומר שיש בתחתונים, בכך גופא יש תיקון לחסרון שהנשמה אינה דרה בעליונים. **ובעוד שכאן** מבאר ששס"ה מל"ת יוצרות את מקום הנשמה שלא תצא מהם, הרי בתחילת דרוש על המצות ביאר שהחמה עצמה אינה יוצאת ממקומה, וכלשונו: "ברא חמה שהיא ראש ועליון בצבא השמים במדרגתה, שס"ה ימים שבהם איננה עוברת חוק שנתן לה השם יתברך. כמו שאומרים [סנהדרין מב.] 'חוק וזמן נתן להם וגו'', עד שמתוך כך האדם שדר בעולם תחת השמש... נמשך אחר זה גם כן שלא יעבור חוק שלו שנתן השם יתברך בשס"ה, דהיינו מצות לא תעשה. שאם החמה אינה עוברת שס"ה ימים, שהם חוק שלה, איך יעבור האדם הדר תחת השמש חוק שס"ה שלו. כי האדם נמשך תמיד אחר המקום שהוא דר שם ומנהגו, כמו שאמרו [ב"מ פו:] 'אל ישנה האדם ממנהג המקום'". וכן בנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "נתן לאדם שס"ה מצות לא תעשה, כמספר ימות החמה שהולכת השמש, ואינה משנה ואינה עוברת החוק והגבול שסדרם השם יתברך אל השמש, כאשר השמש מסוגלת שאינה משנה ואינה עוברת החוק. ולכך גם כן השם יתברך נתן לאדם חוקים שס"ה, שבהם אינו עובר החוק, ובמספר הזה האדם הוא תחת השם יתברך לגמרי, כמו שסדר השמש בשס"ה ימים שלא תעבור החוק שסדר לה השם יתברך". וראה למעלה הערה 171.

(309) לשונו בתפארת ישראל פ"ז [קכד.]: "האדם בעצמו יש לו רמ"ח אברים, שהם שלימות האדם". ושם ס"פ נד [תתמו.] כתב: "האדם יש לו אברים רבים, שאין זה כזה, ועל ידי כולם האדם שלם". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא:] כתב: "המליכו הקב"ה [את אברהם] על רמ"ח איברים, והוא כל הגוף". ובעוד שכאן מבאר שרמ"ח אברים הם אל הגוף, הרי בתפארת ישראל פ"ד [עז.] ביאר שהם מורים על צלם אלקים, שכתב: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלקי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלקים... שהם גם כן שלימות ומעלת האדם, עד שהוא בצלם אלקים על ידי רמ"ח אבריו".

(310) לא נתבררה לי כוונתו, כי בדרשה עד כה לא נתבאר שרמ"ח אברים הם שלימות הגוף. ואולי כוונתו ששלימות האדם היא להוציא את גופו אל הפעל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 44]: "אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל,

בבחינת האדמה הזאת אשר ממנה נוצר. וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל, נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה; כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם. כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף, כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי [אבות פ"ב מ"ה] 'בור', כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה ואינה מוציאה דבר". נמצא שאין כוונתו לרמ"ח אברים, אלא שהאדם יושלם על ידי מעשים טובים שעושה בגופו. וכן קצת משמע שזו כוונתו מדבריו בנתיב האמונה פ"ב [א, רט:], שכתב: "ונתן לאדם רמ"ח מצות עשה כמספר אברי האדם, כי האדם אשר בריאתו לקנות מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, יושלם ברמ"ח אברים... ועוד פרשנו דבר זה במקום אחר". הרי שצירף שם את שלימות רמ"ח אברים עם מה שהאדם "בריאתו לקנות מעלה יותר ממה שהיה לו קודם", שזו הנקודה שנתבארה היטב למעלה. ואם כנים הדברים, הרי מה שסיים דבריו בנתיב האמונה "ועוד פרשנו דבר זה במקום אחר" כוונתו לדבריו כאן. וראה למעלה הערה 49.

(311) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עח.]: "לפיכך מספר המצות, שהם שלימות האדם, כמספר אבריו, שהם גם כן שלימות ומעלת האדם, עד שהוא בצלם אלקים על ידי רמ"ח אבריו. ושלימות ומעלת המצות נמשך אחר השלימות הזה מה שהאדם נברא בצלם אלקים". ושם פ"ז [קכד.] כתב: "האדם בעצמו יש לו רמ"ח אברים שהם שלימות האדם, וכנגד זה נתן לו רמ"ח מצות עשה שהם שלימות האדם". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי התורה היא לאדם מצד המעלה העליונה שיש לאדם על הכל, במה שנברא האדם בצלם אלקים... כי דבר זה שנתן התורה לאדם, הוא בשביל שנברא בצלם אלקים, וצלמו רמ"ח אברים, אף כי הם גשמיים... ולכן מצות עשה הם רמ"ח כמספר אבריו של אדם, שהם צלמו, כי בשביל מעלת צלמו ראוי הוא אל התורה השכלית ואל מצות עשה". אמנם כאן מבאר שרמ"ח מצות עשה הן השלמת האדם מצד הנשמה [ותיבת "נשמה" לא הוזכרה כלל בדבריו בתפארת ישראל וח"א למכות]. ואודות שהאדם עשוי מנשמה וגוף, כן מבואר למעלה הערות 212, 219, 267, ולהלן הערה 946.

(312) נראה ביאורו, כי אע"פ שהנשמה מחוברת לגמרי בגוף הגשמי, אך על ידי רמ"ח מצות עשה נהפך חבור זה מחסרון למעלה גדולה, כי הנשמה היא הזרע הניתנת בגוף האדם, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תקפט.]: "האדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על

שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'" [הובא למעלה הערה 49]. לכך כמו שחבור הזרע באדמה מאפשר לזרע להצמיח פירות ולצאת אל הפעל [וללא חבור זה הזרע היה נשאר בכח], כך חבור הנשמה בגוף מאפשר לנשמה להצמיח מצות ומעשים טובים, ולצאת אל הפעל [וללא חבור זה הנשמה היתה נשארת בכח].

פרק ח

(313) בא לענות על שאלתו השניה בתחילת הדרשה [לאחר ציון 3]: "ב', הרי כתיב [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', וחזר אחר כך לכתוב [שם פסוק ב] 'ויסעו מרפידים ויחנו במדבר'". ולמעלה [ציון 114] שב והקשה: "אשר כבר היתה השאלה למה ועל מה היה צריך לכפול ולכתוב 'ויחנו במדבר', אחרי אשר כבר נאמר לפני זה 'באו מדבר סיני'". ולמעלה [לאחר ציון 114] יישב שאלה זו, וכן יחזור ויכתוב כאן בתשובתו הראשונה בקיצור.

(314) לשונו למעלה [לפני ציון 115]: "אבל הכתוב בא לומר תחלה כי ראויים היו ישראל לקבל התורה במדבר דוקא. כי האדם שנקרא על שם אדמה, כאשר אין לו תורה נחשב כמדבר, שאין בו עשב וצמח האדמה, ושדה בור נחשב הוא יותר מכל הבעלי חיים, כאמור. שהבעלי חיים נקראים 'בהמה' על שם שיש 'בה מה', דהיינו מה שנבראת הבהמה עליו נמצא עמה בבריאותה. ואילו האדם נקרא 'אדם' מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא 'בור'. ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, ניתנה לו התורה להשלימו, ואז האדמה הזאת מוציאה אילנות וצמחים שלה".

(315) כמו שנאמר [במדבר כ, ד-ה] "ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו, ולמה העליתנו ממצרים להביא אתנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". וכן נאמר [דברים ח, טו] "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים המוציא לך מים מצור החלמיש" [ראה למעלה הערה 116, ולהלן הערה 547]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל

הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [הובא למעלה הערה 121]. ולהלן [לאחר ציון 446] כתב: "נגלה במדבר נגד ישראל, שהם כמו המדבר, כאשר אמרנו שהם מסולקים מהתאוות הגשמיות, כמדבר הזה. וכל מעלתם לא קנו כי אם במדבר... כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן יסובבנהו בעניני כבודו, והשרה שכינתו עמהם, וגם יבוננהו בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית... שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם". ואודות ששבעת המינין שנשתבחה בהן ארץ ישראל מורים על הגופניות, כן כתב להלן [לאחר ציון 455]: "כי במדבר שאין שם תענוגי הגוף, שם קבלו כל המעלות כולם. לא בארץ ישראל, שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאינה ורמון, וכל הדברים הגופניים". וראה להלן הערות 547, 587.

(316) לשון התנחומא נח אות ג "לא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה... שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". ובנתיב התורה ר"פ ג [קכד.] כתב: "מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל... ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי". ובהמשך שם [קל.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סיבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה" [ראה להלן הערה 1077]. וכל הפרק ההוא הוקדש לבאר יסוד זה. ובדר"ח פ"ג מ"י [רלז:] כתב: "שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת ילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, הכל הם דברי טיול, שמסיר ממנו התורה, עד שאינו פונה אליה, רק אל דברי תוהו שאין בהם ממש. ומפני כך מוציאין את האדם מן העולם, כמשפט מי שמסיר ממנו דברי תורה. כי כל אלו דברים הם רדיפה אחר הדברים הגופיים, והם הסרה מן התורה". ושם פ"ד מט"ו [שטז.] כתב: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים

מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאוות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש [עפ"י תהלים קד, טו]. עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות. ולכך אמר [שבת קמז:] כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר [שם] 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה [אבות פ"ו מ"ט], ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם". ובדר"ח פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושלשה של תורה הוא "במיעוט תענוג", וכתב שם לבאר [קעח.]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה". ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". וראה להלן הערות 540, 1077, 1217.

(317) אודות שהתורה היא שכל גמור ונבדל, הנה זהו יסוד מוסד בספריו, וכמעט שאין יסוד אחר נפוץ כמוהו. ונביא כאן מעט מזעיר; למעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 52] כתב: "התורה בשהיא כולה שכלי", ושם הערה 53. ולהלן [לאחר ציון 1023] כתב: "העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה, אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים, ועומדת בתחתונים". ובגבורות ה' הקדמה שלישית

[קנג.] כתב: "ו'התפארת' [דהי"א כט, יא] זו מתן תורה [ברכות נח.]... כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי, ואין דבר בלתי גשמי רק התורה". ושם פנ"ב [פח.] כתב: "ועל אלו ג' דברים [חכמים, נבונים, וזקנים] יש מדריגה יותר חשובה, והיא ידיעת התורה, שהיא מפי השם יתברך על ידי נביאו, והיא יותר נבדלת מכל השגות שבעולם... התורה, שהיא מה', אמרות ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים מכל חומר". ושם פ"ע [תיט.] כתב: "אין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית. אף על גב שכל הדברים האלו הם בלתי גשמים, אין דבר שכלי רק התורה". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדר"ח [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא חכמה אלקית". ושם פ"ו מ"ב [יח:] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין

שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה". ובנתיב התורה פ"א [צו:] כתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ובמאמר קדישין שאלתא', אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים... שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלקית, ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה, שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי השרת". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה להלן הערות 1025, 1077. **ואם תאמר**, הרי התורה עוסקת בדברים גשמיים, כמו דיני השור והבור, וכיצד אפשר לומר שהתורה נבדלת לגמרי מן החומרי. דע, שבתפארת ישראל פי"א [קעו.] הרחיב בזה, וז"ל: "יותר ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, היא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה

באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה, והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן; כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה, כי 'אף שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], וגם 'במלאכים ישים תהלה' [איוב ד, יח], ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור, ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה, הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל".

(318) לכך הוא נקרא "שכל הנבדל", שנבדל מהגוף. דוגמה לדבר; בגמרא [סנהדרין נב:] אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה), הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". ובנתיב התורה פ"ט [שעח.] כתב: "כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו [ברכות לג.]... מפני שיש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". ואמרו חכמים [ב"ב צט.] "ארון וכרובים אינו מן המדה". וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, קכא:]: "מקום ארון אינו מן

המידה. דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית, כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי, אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש שהיו בעלי מדה, ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש. וזהו הטעם עצמו אשר אמר אחר כך ג"כ כי הכרובים בנס היו עומדים, כי גם הכרובים ראוי שיהיה להם המדריגה הנבדלת לגמרי, ואינם משותפים כלל עם שאר כלי הבית. ודומים הכרובים והארון לשכל האדם, אשר אין השכל אשר הוא נבדל מן הגוף, מוטבע בגוף, שאם היה מוטבע בגוף, היה לו בודאי רוחק הוא הגוף. אבל השכל שהוא נבדל, אשר אין לו רוחק כלל, ומפני כך אינו נכנס ברוחק, ואינו משותף עם שאר הגוף. וכך היה דבר זה, כי הארון שבו התורה השכלית, והכרובים, שהשם יתברך נקרא 'יושב הכרובים' [תהלים פ, ב], לא היו מקבלים שום רוחק מן הקב"ה" [ראה להלן הערות 759, 1267].

(319) לשונו למעלה [לאחר ציון 78]: "איך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 79.

(320) לשונו בח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.]: "כי האדם הוא בעל גוף, וכאשר מחיה עצמו, שהוא גופו, הוא בטול לתורה שהיא שכלית, כאשר מחיה גופו, שמעדן בתענוגים שהם גופנים, לא תמצא בו התורה השכלית. כי השכל והגוף הפכים". ולכאורה לפי דבריו כאן ובח"א לסנהדרין אין צורך "במי שממית עצמו **עליה**", אלא סגי "במי שממית עצמו", והוא "שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי" [לשונו כאן], לאמר שהוא אדם שמסלק את תאוות הגוף בכלליות, ולאו דוקא "שממית עצמו **עליה**". אך בשאר ספריו ביאר גם את תיבת "עליה". כגון, בדר"ח פ"ד מ"י [קצט.] כתב: "אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'אדם כי ימות באוהל'. ופירשנו בזה כי האדם הוא בעל גוף, אינו ראוי למדריגה השכלית רק כאשר יסלק ענין הגוף שלו לגמרי, עד שאין גופו נחשב כלל בעיניו, וממית גופו ומסלק עצמו **בשביל התורה השכלית**, ואז ראוי אל התורה השכלית". ובנתיב התורה פ"ג [קלא:] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. וזה כמו שאמרנו, כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי. ודבר זה בארנו במקום

אחר גם כן, כי זה עיקר הכנה שצריך אל האדם". ושם בהמשך הפרק [קמא.] כתב: "אם לא יסלק את גופו **בשביל התורה**, אינו קונה התורה השכלית, כי הגוף הוא מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים". ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו **על התורה**, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". וכן כתב להדיא בח"א לשבת פג: [א, מג:], ויובא בהערה באה. ויש לבאר זאת, כי לא רק מספיק לבטל את הגוף, אלא צריך להורות שהשכל הוא עיקר, וזה נראה רק כשמבטל את הגוף בשביל התורה. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:]: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי **בשביל התורה**, ונמצא כי **עיקר שלו הוא השכל**, **לא הגוף**, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו. וזה שכתוב [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ונקודה זו [שיש להמית את עצמו בשביל התורה] כתב להדיא בדר"ח פ"ד מ"י [קצז.] בביאור המשנה [שם] "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", וכלשונו: "ויש לפרש שרוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו, אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר

בעסקיו, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם, בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית. ולפיכך אחר שאמר 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שרוצה לומר כי כאשר ימעט מן עסקיו בשביל התורה, ולא שימעט מן עסקיו בשביל הטורח כמו שאמרנו, ואז נראה כי חפץ בתורה, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה. ואדם כזה ראוי שיקנה התורה, כאשר הוא מסלק דברים הגופנים ופונה אל התורה". ומיד לאחר שכתב דברים אלו, כתב: "ודבר זה גם כן אמרו אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה [הובא בתחילת ההערה]... וכמו שאמר כאן 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה, בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה". וראה להלן הערות 1078, 1112, 1490.

(321) הוספה זו ["אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו"] תוסבר היטב על פי דבריו בח"א לשבת פג: [א, מג:], שכתב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה. וזה כי אדרבה, התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי אלו שני דברים הם הפכים. ואין ראוי שיהיה השכל מתקיים אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. **שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף**, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו, ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר". וראה הערה קודמת, ולהלן ציון 408, הערות 512, 1079.

(322) "מיד לאחר הריגתה, שאינו מקפיד על תענוגים, אלא אוכל בשר בלא תבלין, וכן שאר עינוגין" [רש"י שם].

(323) "שמסרחת בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו" [רש"י שם].

(324) בסמוך, וראה להלן הערה 540. ובנתיב התורה פ"ג [קכה.] הביא מאמר זה, וכתב: "פירוש, כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף. ולפיכך אם האדם הוא כמו החיה, שאין החיה מסדרת אכילתה, רק שהיא דורסת וממהרת אכילתה בלי שום הכנה, וכך אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שהאדם הזה אינו נוטה אל התאוה הגופנית, ולכך הוא מקבל השכל לגמרי, ויש אל תורתו קיום. שכאשר האדם אינו גופני, השכל קיים בו. ואם

לאו, אין תלמודו מתקיים, כי נראה שהוא בעל גוף גשמי, ואין לו יחוס אל השכל כלל. וכן לאיכא דאמרי, כמו החיה שמסרחת ואוכלת, שאינו מקפיד על אכילתו עד שתהיה האכילה אליו כראוי, ואדם זה מוכן אל השכלי. ואלו שתי לשונות, הראשון שדורסת ואוכלת, היינו שאוכל במהירות, ואינו שוהה באכילתו כדרך בני אדם. ולשון השני, כחיה שמסרחת, היינו בשביל תלמודו ממתין ושוהה מלאכול. ושניהם אמת, כי ממהר אכילתו ואינו מאריך בסעודתו בשביל למודו. ואם יש לו ללמוד, לא ימהר אל האכילה, עד כי לפעמים נתקלקל לו האכילה. והכל שהוא דוחה הגוף החמרי בשביל השכלי. ואם כך עושה, שמבטל הגוף בשביל השכלי, יש אל השכל קיום, כאשר אין לו מבטל. אבל אם אינו עושה כך, הרי תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף... ויש לך להבין באלו שתי לשונות, כי לשון ראשון שאמר 'כחיה הדורסת' סובר כי השכלי ראוי שיהיה תמידי, לא יוסר כלל. וזהו ענין השכל שאינו תחת הזמן כלל, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ולפיכך אמר שאם האדם כחיה הדורסת, ואינו שוהה באכילתו לתת זמן לאכילתו, מפני שהוא רוצה שלא יסור מן התורה, ולכך אינו שוהה באכילתו, אז תורתו מתקיימת, כי בזה נראה שהוא שכלי. וללשון השני שמסרחת אכילתו, דהיינו שאינו רוצה לסור מן התורה, ושוהה עד שמתקלקל האכילה. ואצל זה נראה שיש לו מעלת השכל שהוא תמידי, כאשר אינו רוצה לפרוש מן התורה, ותורתו מתקיימת".

(325) מחבר את המאמר [שדובר בו על חיה] לפסוק "באו מדבר סיני", ומחבור זה עולה שהדמיון הוא לחיה במדבר. וכאמור במאמר הזכירו חיה סתם, ולא שהיא במדבר, אך לרווחא דמילתא מוסיף "חיה במדבר", שאז סילוקה מתאוות הוא בתרתי; מצד היותה חיה, ומצד היותה במדבר.

(326) פירוש - אין לבהמה אף לא תאוה אחת מתאוות הגוף, אלא רק כפי ההכרחי. ולכאורה נראה הדבר כחידוש לומר על חיה ש"אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי". ועוד, הרי בדר"ח פ"ב מי"א [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף, וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא". והגמרא [ברכות סא.] תמהה לשאול "אלא מעתה בהמה... לית לה יצרא, והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא". ואם יש לבהמה יצר הרע, מדוע שלא תהיה לה גם תאוה. אמנם לשונו הזהב מיישב תמיהות אלו, שכתב "אין לה מכל תאוות הגוף... רק ההכרחי". לאמר שהחיה אוכלת לשובע נפשה, אך רק כפי ההכרח, ואינה אוכלת יותר מההכרח. לכך אף שיש לבהמה יצר הרע, מ"מ אין לה תאוה, כי "תאוה" פירושה מעבר להכרח, וכמו שכתב הספורנו [אבות פ"ה מי"ט] "נפש

שפלה היא מדת מי שאינו מתאוה לתענוגים עוברים גדר ההכרחי". וכן משמע מלשון המהרש"א [גיטין נז:] שכתב: "התורה מתקיימת באדם הממית עצמו באוהל של תורה, וענין המיתה שממית גופו, ומסלק ממנו **מותר** התאוה".

(327) לשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:]: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 102, ולמעלה הערה 182].

(328) להלן [לאחר ציון 446].

(329) פירוש - הואיל ואין התורה מתקיימת אלא במי שמסלק מעצמו תאוות הגוף לגמרי, עד שיהיה כחיה במדבר, לכך ישראל שאינם רודפים אחר תאוות הגוף, הם מסוגלים וראויים בפרט אל התורה, יותר מן האומות הפרוצות בעריות [כמבואר בהערה 327]. ובגבורות ה' פע"ב [תקג.] כתב: "וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן, 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו' [דברים לג, ב], וכתיב [חבקוק ג, ג] 'אלוק מתימן יבוא', מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה" [הובא בהקדמה הערות 32, 69]. ולפי דבריו כאן מה שכתב שם "ולא מצא בם הכנה לתורה" פירושו שראה שאין לאומות ההכנה לסלק מעצמן את תאוות הגוף.

(330) אודות שהמדות הן לבוש לבעל המדות, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [מ.]: "ואמר 'ומלבשתו ענוה ויראה' [אבות שם]. מפני כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה, כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"א] 'איזה דרך ישרה כל שהיא תפארת לעושיה', ולכך אמר 'ומלבשתו'". ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב: "כי החטאים לאדם הם נחשבים גם כן

מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים 'מלבוש'. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם" [ראה להלן הערה 1660]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא 'מלבוש' שלו... כי המדות של הקב"ה נקראים מלבוש שלו, שהוא מתלבש במדותיו". והגר"א [משלי ו, כז] כתב: "יש שני מיני מדות; א', אותן הנולדים עמו בטבעו. ב', אותן שהרגיל את עצמו, והן טבע שני. והמדות נקראות בגדים... וזה שאמרו חז"ל [שבת קיד.] איזהו תלמיד חכם, כל שיכול להפוך חלוקו ללבשו כדרכו, והיינו להרגיל המדות ולהעמידן לפי התורה, ושיהיה דרכו וטבעו ממש, אף שהיה טבעו הפוך". ושם [יא, טז] כתב: "הכבוד אינו רק אם יש בו מדות טובות, וזה שאמר [שבת קיג.] 'רבי יוחנן קרא למאנא מכבדותא'. שידוע שהמדות הן הלבושין, והיינו שהמדות הן מן הנפש הדבקה אל הגוף והן לבושין להנפש העליונה שהוא הנפש השכלית". ושם [כ, טז] כתב: "והמדות המה נקראים בגדים, כמו שנאמר [ויקרא ו, ג] 'ולבש הכהן מדו כו'', כמדתו". וראה בספר אור ישראל מאמר ל. וכן הוא בעקידת יצחק שערים מט, עט. והמלבי"ם [תהלים קד, א] כתב: "המדות הם המלבושים, וסימניך 'ולבש הכהן מדו בד'".

(331) פירוש - אותיות של זה הן אותיות של זה. והמתנו"כ [ב"ר סח, יב] כתב: "כלומר חשבון אותיות של זה עולה לחשבון אותיות של זה". והמהרז"ו [שם] כתב: "גימטריה של 'סלם' חסר".

(332) לשונו בדרשת שבת הגדול [שלח.]: "אמנם כאשר נשרף העולה ונעשית דשן, ומצד שהאדם מסולק מן עבות החומר, כי הדשן הוא דבר דק, ומורה זה על דקות בלבד. ומצד הזה האדם אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כאשר יסלק עבות החמרי, האדם הוא אל השם יתברך... וזהו [ויקרא ו, ג] 'והרים את הדשן אשר תאכל האש ושמו אצל המזבח', להיות עם מזבח השם יתברך, וזהו הרמה לאדם". **וכפי שציין** שם, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ה מי"ט [תמד:] כתב: "כי האדם הזה השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני. ויש שתי כחות המשמשות אל השכל, והם כחות גופניות... כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו [ב"ר סא, א]. וזה שאמר [בראשית כב, ה] 'ושני נעריו עמו', ואמר לשני נעריו [שם] 'שבו עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. כי כחות האלו, שהם כחות גופניות, הם 'עם הדומה לחמור'. וכאשר היה אברהם הולך לעבוד השם יתברך, להקריב את בנו להתגבר על יצרו שהוא בגוף, ואז הוא מסלק מאתו החומר וכחות הגוף. ואמר להם 'שבו לכם

פה עם החמור', עם הדומה לחמור, [בראשית כב, ה] 'ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה'. כי כל זמן שהכחות הגופניות הם עם השכל, מעכבים ההשתחויה אל השם יתברך, להיות נכנע לפני השם יתברך. וכאשר מסלק מאתו החומר עם הכחות, אז הולך לעבוד את השם יתברך". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קפ.] כתב: "כי כאשר היסורים באים על ישראל, הם נכנעים, והם קוראים אל השם יתברך, כדכתיב [תהלים קטז, ג-ד] 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא'. כלומר כל עוד שהיסורין באים עליהם, הם מסלקים את פחיתות שלהם המרחיק אותם מן השם יתברך, עד שהם קרובים אל השם יתברך כאשר מסולק הגוף החמרי, ונעשה נבדל, דבקים בו יתברך... כי ישראל מסולקים בעצמם מן הפחיתות, רק שמצד החטא הם נוטים אל הפחיתות. היסורים שבאים עליהם למרק הפחיתות שנמצא בהם, ונעשו טהורים... הם קונים יותר דביקות בו יתברך". ובאור חדש פ"ט [תתסב:] כתב: "כאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך". והביאור הוא, כי הגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, ובהסלק הגוף הוסר המסך, וממילא יש לאדם דביקות אל ה'. ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". וראה למעלה הערה 55.

(333) זהו הסברו הרביעי להדגשת הפסוק "באו מדבר סיני", ואלו הם; (א) האדם חסר כמדבר, לכך הוא צריך השלמת התורה [למעלה לאחר ציונים 114, 313]. (ב) אפשר לקבל תורה רק כאשר פורש מתאוות הגוף, כמדבר שאין בו דברים גופניים [למעלה לאחר ציון 314, ולאחר ציון 446]. (ג) הפורש מהגוף ותאוותיו יש לו סולם העולה השמימה, כי "סיני" גימטריה "סלם" [למעלה לאחר ציון 329]. (ד) מעתה יבאר ש"מדבר סיני" מורה שא"א לקנות תורה בלא ענוה. וראה להלן ציון 582.

(334) "סגנון" הוא מלשון הליכה, כמו שאמרו [כתובות סב.] "ההוא ישראל ועובד כוכבים דהוו קאזלי באורחא בהדי הדדי, לא אימצו עובד כוכבים לסגויי בהדי ישראל", שפירושו לא הצליח הגוי להדביק את מהירות הילוכו של הישראל. ואף תיבת "סוגיא" היא מלשון הליכה, וכמו שכתב רש"י [שבת ריש סו:] "לתרוצי סוגיא - לתקן פסיעותיו

ולזקוף קומה, מפני שרגליו ושוקיו רותתות". ועוד אמרו [סנהדרין ו.] "וסוגיין דעלמא אליבא דחד מינייהו, ואזל איהו ועבד כאידך", וכתב על כך הערוך [ערך סג (הרביעי)] "פירוש הליכת שמעתא כחד מינייהו, כלומר מקשי ומפרקי אליבא דחד מינייהו, ואזל הוא ופסק דינא כאידך, דלא סוגיא דשמעתא כוותיה... 'במרוצתם' [ירמיה ח, ו] תרגמו 'כולהון מסגן ברעות נפשיהון'". ולהלן [לאחר ציון 1456] כתב "כל זה מסוגיות ארצותינו אלה", וכוונתו שזהו דרך הילוכם בארצותינו אלה [ראה להלן הערה 1457]. ו"סגנון המדבר" פירושו כדאמרי אינשי ה"הלוך ילך" של המדבר.

(335) "ממדבר מתנה - אם כמדבר הוא, תורה נתונה לו במתנה, ולא ישכח" [רש"י שם].

(336) מדגיש בזה שמדובר באדם העושה עצמו הפקר כתוצאה מהיותו בעל ענוה. אך אם עושה עצמו הפקר לא מחמת היותו בעל ענוה, אלא שסתם נוהג בהפקירות, אין בזה מעלה לתורה. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פכ"ה אות לא [יג:] כתב: "יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו... כמו ישמעאל, שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם". וברי הוא שאין בני ישמעאל נוהגים כן מחמת היותם בעלי ענוה, אלא שסתם בהפקירא ניחא להו.

(337) אודות שהמדבר מורה על מקום הפקר, כן עולה ממאמר דומה [נדרים נה.], שאמרו שם "מאי דכתיב 'וממדבר מתנה'... כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר, שהוא מופקר לכל, תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר 'וממדבר מתנה'". ועוד אודות שהמדבר הוא מקום הפקר, כן הביא למעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 78] בשם המדרש, ושם הערה 79. ואמרו חכמים [תנחומא במדבר אות ו]: "למה במדבר סיני, אלא כל מי שאינו עושה עצמו הפקר כמדבר, אינו יכול לקנות את התורה".

(338) כמו שאמרו חכמים [תנחומא ויקהל אות ח] "למה נתנה התורה במדבר, לומר מה המדבר מופקר לכל בני אדם, אף דברי תורה מופקרין לכל מי שירצה ללמוד. שלא יהא אדם אומר, אני בן תורה ותורה נתונה לי ולאבותי, ואתה ואבותיך לא הייתם בני תורה, אלא אבותיך גרים היו". ואודות שענוה פירושה שאינו מתיחד בשום דבר, ואינו נחשב לכלום בעיני עצמו, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פכ"ג [שמה:] כתב: "משה, מפני הענוה עד שאמר 'מה אני' [שבת פט.], הרי אינו מייחד עצמו כלל, וזה ענין הענוה. כי המתגאה הוא הפך הענוה, שהמתגאה הוא שמייחד עצמו בחשיבות ובמעלה, ואיש כזה אין לו מעלת הפשיטות כלל. אבל מי שיש בו הענוה, עד שאינו מחשיב עצמו לדבר כלל, הרי הוא פשוט לגמרי, שאינו מיוחד בדבר מה. וזה שהוא ראוי ומיוחד אל התורה, שהיא שכל פשוט". ובנתיב התורה פ"ב [קט.] כתב: "כי הענוה יש

בה מדת פשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות... מי שהוא פשוט ואין מחשיב עצמו לדבר, וזה גדר הפשיטות". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] כתב: "בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך [דברים י, יז "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדני האדנים האל הגדול הגבור והנורא וגו'"], אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא "עושה משפט יתום ואלמנה" [דברים י, יח]. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור". ושם ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר... והגסות הפך זה... כי כל פשוט לא יוגדר ולא יוגבל, ומי שיש בו גאוה, בדעתו ובמחשבתו שהוא נבדל מן שאר בני אדם, הוא רחוק מן הפשיטות ביותר". וראה להלן הערות 343, 418, 419, 578.

(339) לשונו בנתיב התורה פ"ב [קיב.]: "ובפרק כיצד מעברין [עירובין נד.], אמר רבי אליעזר, מאי דכתיב [שיה"ש ה, יג] 'לחייו כערוגת הבושם', אם האדם משים עצמו כערוגה שהכל דשים בה, תורתו מתקיימת. ואם לאו, אין תורתו מתקיימת... שיהיה התלמיד חכם דומה ומתיחס אל השכל. וזה כי התורה השכלית הוא שכל פשוט, ולפיכך אם האדם משים עצמו כערוגה שהכל דשים בה, שהוא בעל ענוה, ובזה יש לו מדת הפשיטות כמו שבארנו, וכאשר הוא כך יש לו התיחסות אל השכלי שהוא פשוט, ותורתו מתקיימת... כי אין התורה שייכת רק אל מי שאין לו גאוה, והכל שוה אצלו, ולזה ראוי התורה. ועוד, כי התורה גם כן היא הפקר לעולם, ולכך אין מתיחס אל התורה כי אם מי שהוא הפקר גם כן, כמו שהיא התורה. ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה, ואין לאחד חלק יותר מאחר, והכל הוא מצד הפשיטות שבתורה. ולפיכך כאשר הוא עושה עצמו הפקר לכל, ויש בו מדת הפשיטות, ראוי אליו התורה שהיא הפקר. ודבר זה בארו במדרש [במדב"ר א, ז], התורה נתנה; במדבר, ובאש, ובמים. מה אלו הפקר לעולם, כך התורה הפקר לעולם". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "כיון שעושה עצמו כמדבר שהוא הפקר, נתנה לו תורה במתנה. פירוש דבר זה, כי אין התורה שייכת אל מי שנפשו גשמית, כי איך יהיה עומדת התורה השכלית בגשמי, שאינם מתחברים. ומי שעושה עצמו הפקר לכל, שאין לו גאוה, רק הכל שוה אצלו, ובזה הוא הפקר לכל, ראוי לו התורה, שהוא מדת משה רבינו ע"ה, שנאמר בו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה עניו מאד'.

ומדת הענוה הוא מדת הפשיטות כמו שביארנו במקומו מה שיש במדה זאת הפשיטות הגמור. ומי שעושה עצמו הפקר, דבר זה בפרט הוא מדת הפשיטות. ולכך נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, כי התורה יש בה הפשיטות, שהיא שכל פשוט. ולכך אמר כאן כי מי שעושה עצמו הפקר, ויש לו הפשיטות הגמור, אליו נתנה התורה, שהיא שכל פשוט, כמו שנתנה התורה במדבר בשביל פשיטות התורה". וראה להלן הערה 578.

(340) "לפי שאין אתם מרבין עצמכם אלא ממעטין, לפיכך חשק בכם, 'כי אתם המעט' ממעיטין עצמכם בענוה" [רש"י שם].

(341) המשך לשון המאמר [שם]: "נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. למשה ואהרן, אמר [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'. לדוד, אמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. אבל עובדי כוכבים אינן כן; נתתי גדולה לנמרוד ["מלך בדור הפלגה היה, ולכך נקרא שמו 'נמרוד', שהמריד כל העולם במלכותו על הקב"ה" (רש"י שם)], אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה''. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו''. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלקים ישבתי בלב ימים' ["שבנה לו שבעה רקיעים של נחשת, ועלה וישב עליהם" (רש"י שם)]". ובנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי... והפך זה באומות". ומעין כן ביאר בח"א לחולין פט. [ד, ק:]. ובאור חדש פ"ג [תרפ:] כתב: "וזה ההפרש שיש בין ישראל לאומות; כי האומות כאשר יש להם עליה, אז הם מתגאים ופורקים עול שמים, ואין עליותם [אל] השם יתברך, רק שהם פורשים מן השם יתברך, ולפיכך עליותם הוא ירידתם. אבל ישראל כל זמן שהם מתעלים הם אל השם יתברך, כי נותנים הם הגדולה אל השם יתברך". וראה הערה הבאה.

(342) המשך לשונו בנתיב הענוה פ"ב [ב, ה:] "לכך אמר 'חושקני בכם מפני שאתם ממעטין עצמכם', וזה בודאי טעם גמור שחשק השם יתברך בישראל מכל האומות. כי

אשר בחר השם יתברך בהם, ראוי להם המעלה והגדולה, ואם הגדולה מביא להם למרוד בהקב"ה, היה הדבר הפך עצמו, כי בשביל שאהבו נותן לו גדולה, ודבר זה מביא למרוד בו. ומפני כך אוהב ישראל, שכל עוד אשר נותן להם גדולה, הם מכניעים עצמם". ואודות שישראל נבחרו מחמת שפלותם, כן כתב בנצח ישראל ר"פ יב [שי.]: "הדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל, הנה מעידה התורה הנאמנה, שאמרה התורה [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'... כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים, שהם פשוטים ואין להם הגבהות, ודבר זה בארנו במקום אחר. ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם 'כי קטן יעקב' ודל [עיין עמוס ז, ב], ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם, ואין להאריך בזה כאן".

(343) חידוש גדול יש בדבריו, שנהי דידעינן שהענוה מביאה לזכיה בתורה, וכמו שמצינו אצל משה שזכה לתורה רק מחמת שמיעט את עצמו [כמו שיביא מאמר על כך מיד]. וכן בדרשת שבת הגדול [שכד.] כתב: "כי משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". אך כאן מבאר שישראל זכו לתורה מחמת הענוה שהיתה בהם, וזו נקודה שלא כתבה בשאר ספריו, כי בשאר ספריו תלה את זכיית ישראל בתורה בדברים אחרים. כגון, בגבורות ה' ס"פ מב [רא:] כתב: "כאשר גברו ישראל על האויב [עמלק], אז זכו לתורה, שהיא מעלה עוד יותר לתת להם התורה", וכן כתב באור חדש פ"ח [תתשכז.]. ובתפארת ישראל פי"א [קעד.] כתב: "אם לא היו ישראל ישרים לא היה אפשר שתנתן להם התורה, שהיא היושר הגמור" [הובא להלן הערה 652]. ושם פס"ט [תתרפד.] ביאר שמחמת המעלה שקנו ישראל ביציאת מצרים זכו בתורה. אמנם כן כתב בכד הקמח [ערך ענוה]: "לא ניתנה התורה לישראל עד שנתלבשו במדת הענוה, הוא שכתוב במעמד הקדוש [שמות כ, יז] 'כי לבעבור נסות אתכם וגו' בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו'. והיה לומר 'יראתו בלבבכם וכו'', אבל דרשו רז"ל [נדרים כ.] 'יראתו על פניכם' זו הבושה". ובספר ערבי נחל פרשת נשא [ד"ה ועתה יבוארו] כתב: "על ידי ענוה שבהם זכו אל התורה, כמו שזכה בה משה רבינו עליו השלום". וראה להלן הערות 418, 419.

(344) כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, וראה להלן הערות 433, 1744], ואם הסימן לגסות רוח הוא עניות של תורה, בעל כרחך שהסימן לענוה הוא עשירות

של תורה. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנח.] בביאור הקנין השביעי של תורה [ענוה], כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה, וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו, רק הענוה. ואמרו בפרק האיש מקדש [קידושין מט:] 'סימן לגסות הרוח עניות', ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה היא התורה". ובדרשת שבת הגדול [שלז.] כתב: "וזה אמרם [פסחים סו:] כל המתיהר, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו. אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו. וכל זה מפני כי הוא בעל גוף, אשר אין ראוי לבעל גוף החכמה והנבואה. וכן אמרו סימן לגסות רוח, עניות, מאי עניות, עניות של תורה. ודבר זה מפורסם לכל, כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז:] כתב: "דבר זה מבואר, כי גס רוח הוא בעל גשמי, לכך סימן לגסות הרוח עניות של תורה". ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "אם מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית. שדבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד שאין השכל ראוי לגסי רוח, עד שאמרו סימן לגסות רוח עניות, מאי עניות, עניות דתורה... כי בארנו בראיות ברורות כי המתגאה הוא בעל גוף, ואין לו המדריגה השכלית". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "גסות רוח... הפך החכמה, כי נקרא 'גסות' כשמו כן הוא, כי על הגשמי שייך גודל וגסות. והוא הפך החכמה, כי החכמה יש בה דקות, והיא שייכת למי שיש בו דקות החומר... כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס, וזה עניות של תורה". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "גסות רוח... היא מדה חמרית, והענוה היא שכלית, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה... כי המדה הזאת [גסות רוח] היא רחוקה מן השכלי... לכך אמרו [פסחים סו:] כל המתיהר, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו. וכבר נתבאר במקום אחר ענין זה. ולכך סימן לגסות רוח עניות של תורה, שהתורה לא תמצא רק בשפלי רוח". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "דע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות של תורה במסכת קדושין [מט:]. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית".

פרק ט

(345) לשון המלבי"ם [איוב כח, כג]: "שרק ה' הוא יודע דרך החכמה הזאת איך תלך בדרכה אל הנהגת התחתונים". לאמר, שהארץ ענתה שאין היא יודעת מקום התורה, כי רק הקב"ה יודע זאת.

(346) "דהיינו שלא קבלנוה, אבל שמענוה בנתינתה" [מהרש"א שם].

(347) בגמרא שלפנינו איתא "חפשתי", אך בעין יעקב איתא "חפשתיה", ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הערה 122.

(348) "בתמיה" [רש"י שם].

(349) משה להקב"ה.

(350) מאמר זה הובא גם בתפארת ישראל ר"פ כג [שלח.], ושם הקדים למאמר את הדברים הבאים: "התבאר לך כי אפשר לומר רק שהיה משה מיוחד לתורה. והנה יש לשאול שאלה עצומה מאד, איך היה אפשר שיתיחד משה עד שראוי לו התורה. וזה כי לפי מדרגת התורה ומעלתה, שהיא שכל פשוט, איך אפשר לומר שיתיחד אדם אל מדרגת התורה. ובפירוק קושיא זו בארו חכמים בפרק רבי עקיבא במסכת שבת וכו'". והמשך דבריו שם יובא בהערות הבאות. וכן בדרשת שבת הגדול [קעה:] הביא מאמר זה, והתייחס לחלקו הראשון, ויובא להלן הערה 364.

(351) ישאל עשר שאלות על המאמר.

(352) כפי שמצינו ששאלו בגמרא [מו"ק טז:, כתובות נב:, ב"ב ס:, ועוד] "מעיקרא מאי סבר, ולבסוף מאי סבר". ולהלן [הערה 366] יישב שאלה זו.

(353) ומדוע לא מצינו ששאל גם את ההרים והעצים וכיו"ב איפוה התורה נמצאת. ולהלן [הערה 389] יישב שאלה זו.

(354) פירוש - לאחר שהשטן בא להקב"ה ואמר "חיפשתיה בכל הארץ ולא מצאתיה", הקב"ה השיב לו "לך אצל בן עמרם", ומקשה מדוע השטן עצמו לא חשב שיש לחפשה אצל בני אדם. ולהלן [הערה 398] יישב שאלה זו.

(355) פירוש - הארץ השיבה לשטן "אלקים הבין דרכה", בעוד שהים והתהום השיבו תשובות אחרות. וראה למעלה הערה 140. ולהלן [הערה 386] יישב שאלה זו.

(356) יותר מארץ ים ותהום. ולהלן [הערה 408] יישב שאלה זו.

(357) פירוש - אצל ארץ ים ותהום אמרו חכמים שהשטן הלך אצלם ["הלך אצל ארץ", "הלך אצל ים", "הלך אצל תהום"], אך לא אמרו כן לגבי אבדון ומות, אלא אמרו "אבדון ומות אמרו 'באזנינו שמענו שמעה'", משמע שהם מעצמם אמרו כן. [ומכאן קצת הערה

על דבריו בתפארת ישראל פכ"ג (שלח:), שהביא את המאמר בשנויי לשון, ולגבי אבדון ומות כתב "הלך אצל אבדון ומות", מה שלא נזכר במאמר. וכן הוקשה שם הערה 8]. ולהלן [הערה 410] יישב שאלה זו.

(358) אלא בתחלה הקב"ה אמר לשטן "נתתיה לארץ". ולהלן [הערה 417] יישב שאלה זו.

(359) "לך אצל בן עמרם".

(360) כי בדרך כלל יש להזכיר את שמו העצמיי של בעל השם. ולהלן [לאחר ציון 411] יישב שאלה זו.

(361) במתן תורה, ובארבעים יום שמשה שהה בהר סיני [שמות כד, יח]. ובסמוך [הערה 363] יישב שאלה זו.

(362) כן הקשה גם בדרשת שבת הגדול [קעו:]: "ומעתה יש לדקדק, למה זה ועל מה זה נקרא התורה על שם משה בשביל שאמר 'מה אני'". ולהלן [הערה 418] יישב שאלה זו. וכאמור גם בתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] ביאר מאמר זה, ויישב שם כל אחת מהשאלות האלו [אף שלא שאלן שם], וכמלוקט שם הערה 12.

(363) בזה מתייחס לשאלה ט' ששאל למעלה [לאחר ציון 360]: "הט', איך חלה שאלה כלל בדעת השטן היכן היא, וכי לא ראה או ידע שנתנה אל משה". ועל כך מיישב שודאי השטן ידע שנתנה התורה למשה, ואדרבה, דוקא מתוך ידיעה זו הוא בא לערער על נתינתה. ומה שכתב "שבא לקטרג על נתינת התורה למשה", צרף לכאן דברי הגמרא [סנהדרין כו:] "למה נקרא שמה [של התורה] 'תושיה'... שניתנה בחשאי מפני השטן", ופירש רש"י [שם] "מפני השטן שהוא מקטרג ואמר תסתפק לעליונים, ולא ימסרו הלוחות ביד משה". וראה להלן הערה 1761, תפארת ישראל פמ"ח הערה 124, ושם פ"נ הערה 27.

(364) פסוק זה נאמר על התורה, וכמבואר בגמרא [עירובין כא.].

(365) על פי הפסוק [ישעיה סו, א] "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי".

(366) לשונו בדרשת שבת הגדול [קעו:]: "רצה לומר כי השטן היה מתמיה איך אפשר שתהיה התורה בארץ, כי כל מקבל יש לו יחוס עם מה שמקבל, ואם לא כן, לא היה מקבל אותו דבר [ראה למעלה בהקדמה לדרשה הערה 56]. והתורה השכלית, אשר היא גדולה יותר מן העולם, כמו שאמרו בעירובין [כא.], נמצאת אתה אומר כל העולם כולו אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה. ואם כן היה מתמיה השטן, איך אפשר דבר זה

שיהיה עומד בעולם, דבר שהוא כמה אלפים יותר מן העולם". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "בארו בזה, כי השטן שהוא מקטרג על כל מעשה, היה מקטרג על קבלת התורה, שאין המקבלים, שהם בתחתונים, ראוים לתורה. ויש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת, ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי [ראה להלן הערה 946]. ומצד הדבקות שיש לו אל העליונים, אין לו מקטרג על התורה, כי האדם נחשב מן העליונים. ולפיכך כל זמן שהיה למשה חבור עם הקב"ה, לא היה כאן קטרוג על תורה, שמזה הצד אין התורה בתחתונים, רק בעליונים. אבל כאשר הפריד החבור הזה, וירד לתחתונים, אז יש כאן קטרוג, כי אין התחתונים ראוים אל התורה. ולפיכך אמר אחר שירד משה בא השטן, כלומר אחר שירד משה, ושוב יש לו חבור לתחתונים, בא השטן וכו'. ופירוש זה, כי השטן הוא המקטרג, והיה מקטרג 'תורה היכן היא'. כלומר מה ענין יש לתחתונים אל התורה, שהיא שכל פשוט. ומה שאמר 'תורה היכן היא', כלומר איזה מקום שלה לפי מדרגתה בעצמה שהיא שכל פשוט, ואיזה מקבל מוכן יש לה" [ראה להלן הערה 1761]. ובזה מיישב את שאלתו הראשונה ששאל למעלה [לאחר ציון 351]: "הא', מה לו לשטן ולתורה עד שישאל הוא היכן היא. ובפרט שאנו רואין שלבסוף כאשר נודע לו בבירור שהיא אצל משה, חזר לדרכו ולא אמר דבר. אם כן מתחלה מאי קסבר ששאל עליה, ולבסוף מאי קסבר". ומבאר ששאלת השטן "תורה היכן היא" אינה שאלה סתם, אלא קטרוג השטן, שמקטרג כדרכו וטוען שאין התחתונים ראוים לתורה. אך לאחר שנודע לו שהתורה היא אצל משה, שוב לא היה מקטרג, כי הבין שבעל ענוה כמשה ראוי לתורה לגמרי, וכמו שיבאר בהמשך [לאחר ציון 416].

(367) התורה.

(368) מוסיף תיבת "ועמוקה", על שם הפסוק [משלי ג, כ] "בדעתו תהומות נבקעו", וכפי שיביא מיד בסמוך. ולמעלה הזכיר אורך ורוחב, על שם הפסוק [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ומיד בסמוך יבאר את שלשת המימדים האלו; אורך, רוחב, ועומק. ודע, שאע"פ שכאן מייחס הרוחב ל"מני ים", מ"מ בכמה מקומות ייחס לכך את העומק, ולא הרוחב. כגון, בדר"ח פ"ד מ"ז [קמח.] כתב: "משפטיה העמוקים מני ים". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד:] כתב: "אלו דברים הם עמוקים מני ים". ובבאר הגולה הבאר הראשון [קו:] כתב: "אלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים". ושם בבאר הששי [ריז:] כתב: "דברי חכמים... העמוקים מני ים". ויל"ע בזה.

(369) לשונו בתפארת ישראל פכ"ג [שמ:]: "ואמר הקב"ה שנתן אותה אל הארץ. כי התחתונים יש להם יחוס אל התורה, שהיא שכל פשוט". ופירושו, כאשר הקב"ה אמר "נתתיה לארץ" כוונתו היתה שנתן את התורה לאחד מדרי מטה [ולא ליסוד הארץ]. והשטן החל לבדוק כמה מדרי מטה אחד לאחד [יסוד הארץ, הים, התהום, ועוד], עד שמצא את משה רבינו, שהוא מתייחס לתורה ולשכל הפשוט, וכמו שיתבאר. ודע, שעם כל זה תמיד ישאר פער בין התורה השכלית לתחתונים, וכמו שבדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג:] כתב: "התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי, שהוא בעל גבול... מה שהעולם הזה הוא בעל תכלה, המלאכה הזאת, שהיא התורה, מרובה אליו. ולפיכך [אבות פ"ב מט"ו] 'היום קצר והמלאכה מרובה'".

(370) מה שכתב תיבת "משתרבב", כי פירושה התפשטות מהשורש והעיקר, וכמו שכתב בגו"א במדבר פי"ד אות לו [רטז.]: "הנה העיקר בכל אילן משתרבב עד תכלית האילן, אז הוא מוציא פרי, ועד שם משתרבב. וכל חלק שבאילן יש לו שרבוב מה, חוץ מן תכלית האילן שמוציא הפרי, אין לדבר זה שרבוב כלל". וכן כתב בנתיב הלשון פ"י [ב, צה.]. ובכת"י לגבורות ה' פי"ז [שעז.] כתב: "והא דלא כתיב 'יד' ["ותשלח את ידה", אלא כתיב (שמות ב, ה) "ותשלח את אמתה" (שאלת הגמרא בסוטה יב:)], כדי ללמד שנשתרבב היד. ואם כתב 'יד' לא הוי משמע דאשתרבב, כי לשון 'יד' הוא משמע על היד, אצבעות עם כף היד, ולא שייך בזה שרבוב, כי שרבוב הוא על האמה, שהוא הזרוע, והוא משתרבב להלאה, מפני שהאמה נברא לזה כדי שיהיה שולח אותה למרחוק. לכך אין הידים שבהם אוחז הדבר סמוך לגוף, כדי שישלח ופושט אותה להלאה, והיד הוא לאחוז בלבד. ומפני שכאן היה משתרבב אמות הרבה שפיר כתב 'ותשלח את אמתה'" [הובא בגבורות ה' פי"ז הערה 99]. נמצא ש"שרבוב" הוא שהשורש "משלח פארותיו אילך ואילך" [לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות לו (רטו:)], לכך בחוליה האחרונה של ההתפשטות [הסמוכה לפרי] שם אין יותר שרבוב, כי שם אין יותר "משלח". וכמו כן בנידון דידן; שורש קטרוג השטן הוא שאין התחתונים ראוים לקבל התורה, וקטרוג זה מתפשט ומסתעף לשלשה ענפים שונים, אך הכל בא משורש אחד.

(371) בה - בתורה.

(372) פירוש - המקטרג רוצה לחבל בדבר שמקטרג עליו. והתוספות רא"ש [ברכות ג.] כתב: "יקנאו מלאכי חבלה ויקטרגו". ובקהלת יעקב [ערך סמאל, ה] כתב: "סמאל יש לו י"ב כתות מחבלים המקטרגים על י"ב שבטי י-ה".

(373) בסמוך, שיביא את הפסוק [משלי ג, כ] "בדעתו תהומות נבקעו".

(374) פירוש - האורך של תורה מורה שהלומד ענין אחד בתורה יגיע ממנו לענין אחר בתורה, ויעבור מענין לענין, כי כל ענייני התורה קשורים זה בזה. ומעין כן אמרו בגמרא [מגילה יג.] "כל דבריך אחד הם". דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ד מ"ב] "מצוה גוררת מצוה", ובביאור הדבר כתב בדר"ח שם [לט:]: "וזה שאמר 'מצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד". וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 825, 1186.

(375) פירוש - הרוחב של תורה מורה שלענין אחד של תורה יצטרפו הרבה דברים אחרים, אך לא שיש כאן מעבר מענין לענין, אלא שהכל מצטרף לענין האחד שעוסק בו. דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:] נתבאר שכל יום מן שבעת ימי בראשית מצטרף לשאר הימים להיות גוף אחד, וכן כל יום בפני עצמו יש בו תוכן של כל השבעה [ראה שם הערה 44]. והוא הדין לדברי תורה; כל דבר שבתורה מצטרף לשאר דברי תורה, וזהו האורך שבתורה. אך כמו כן בכל דבר שבתורה נמצאים כל שאר דברי תורה, וזהו הרוחב שבתורה. ובסמוך יבאר מדוע האורך משתייך לארץ ["ארוכה מארץ מדה"] והרוחב משתייך לים ["ורחבה מני ים"]. **ועוד אודות** אורך ורוחב בתורה, הנה אמרו [אבות פ"ו מ"ב (לגירסת המהר"ל)] שהלומד תורה לשמה "נעשה כמעיין שאינו פוסק וכנהר המתגבר והולך". ובביאור שני הדברים האלו כתב בדר"ח שם [סג:]: "רצה לומר כי יש לו שני דברים; (א) שאומר דבר ונותן ראיה לדבריו, (ב) ועל ראיתו מביא ראיה לראיה, וכן לעולם. ודבר זה [הדבר הראשון] שייך לומר 'כמעיין שאינו פוסק', ונובע תמיד. ולענין רבוי הראיות שנמצאו אצלו לדבריו [הדבר השני] שייך לומר 'כנהר המתגבר', והולך ברבוי המים, עד שמתגבר והולך, כך מתגבר ברבוי התורה להביא ראיות והוכחות לדבריו ברבוי, ומתגבר בהם. וכל זה מפני כי עוסק בתורה לשמה, והתורה אין לה התחלה, ואין לה קץ וסוף בעצמה, ולפיכך נעשה גם כן כמו מעיין שאינו פוסק, וכנהר מתגבר והולך". הרי הדבר הראשון שהזכיר שם ["כמעיין שאינו פוסק"] הוא האורך של תורה, שלעולם יאמר דברים חדשים עם ראיות. ואילו הדבר השני שהזכיר שם ["כנהר מתגבר והולך"] הוא הרוחב של תורה, שיהיה רבוי ראיות לאותו דבר עצמו. וראה להלן הערה 1581.

(376) אודות עומק התהום, כן אמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור צא] "מה עשה הקב"ה, נטל רגל ימינו וטבע אותה עד עומק תהומות". ועוד אמרו [סנהדרין צז:] "מקרא

זה נוקב ויורד עד תהום", ופירש רש"י [שם] "מה תהום אין לו קץ וסוף, כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה". ורש"י [פסחים יט.] כתב: "יורד לעמקי תהום". והכד הקמח [ערך גאולה] כתב: "והציל גם את יונה מן המיתה ממעמקי תהומות, עד שהתפלל ונשמעה תפלתו". ובגבורות ה' פט"ו [לה:] כתב: "דברים אלו מגיעים עד התהום". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיז:] כתב: "כי מאחר שנראה המפורש שבדבריהם דברי חכמה עמוקה, הן עניין המשפטים שבמשפטיהם ירדו עד עמקי תהום רבה". ולהלן [לאחר ציון 1155] ביאר שעומק המושג מונע מן האדם את החכמה. וראה להלן הערה 1156.

(377) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קמג.]: "חלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה, ובינה, ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב... כמו שהם כתובים בכתוב [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. ועוד כתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'". ובגבורות ה' פנ"ב [צא:] כתב: "אמנם עיקר הגירסא כאשר מצאתי [הגדה של פסח] 'ואפילו כלנו חכמים ואפילו כלנו נבונים ואפילו כלנו יודעים את התורה'... וזאת הגירסא אמתית בודאי, נקט שלשה דברים, כנגד שלשה דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'" [ראה להלן הערה 963]. וכן נאמר בשמות לה, לא, מ"א ז, יד, ישעיה יא, ב, משלי ל, ב-ג, ועוד. אמנם בפשטות לא מדובר באחד מהפסוקים האלו בתורה עצמה, אלא בחכמת בני אדם [בצלאל, האומן חירם מצור (מ"א ז, יד), חוטר מגזע ישי (ישעיה יא, ב) ושלמה (משלי ל, א-ב)], ואילו כאן כתב "השלשה דברים שהתורה נתכנית בהם במקראות מלאים; חכמה, תבונה, ודעת". ואולי יש לומר שהואיל וחכמה בינה ודעת הן שלשה "חלקי החכמה" [לשונו בדר"ח הנ"ל], ו"התורה היא חכמה" [לשונו בנתיב התשובה רפ"א (ב:)], לכך בהכרח ששלשת חלקי החכמה ימצאו בתורה עצמה. וראה להלן הערה 977 שנתבאר שהחכמה בפרט היא התורה.

(378) וזהו הרוחב של תורה, וכפי שכתב למעלה. ובגבורות ה' פכ"ט [תקב:] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו... ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". ושם פנ"ב [פא.] כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד, וכמו שהכל גדול מן החלק, וכן כל דבר שהוא שכל ראשון, וזה נקרא 'חכמה'". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלד:] כתב: "החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם... החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו". ובנתיב התורה פי"ד [תקמ.] כתב: "כל דבר שישיג נקרא

חכמה". ובח"א לע"ז יט: [ד, מט:] כתב: "החכמה היא כנגד מקרא, שאין זה רק התחלת חכמה". ובליקוטי מאמרים [אות טז] כתב: "חכמה הוא מה שלמד מזולת, או מושכלות ראשונות". וראה להלן הערה 963.

(379) וזהו האורך של תורה, וכפי שכתב למעלה. ובגבורות ה' פנ"ב [פא:] כתב: "השני, הם מושכלות שניות, מה שידע האדם דבר, ומוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא 'נבון', כמו שאמרו [חגיגה יד.] איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות". ובדר"ח פ"א מ"א [קמג:] כתב: "תמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית. ויש בני אדם אף כי יש להם סברא ישרה ונכונה, וכאשר הם באים להבין דבר מתוך דבר על ידי פלפול, יש להם חסרון. והראשון נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב. והשני הוא הפלפול, ונקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול". ושם פ"ב מ"ז [תרכה.] כתב: "הוא מרבה להעמיק בתורה ולהיות מבין דברי תורה דבר מתוך דבר, ודבר זה נקרא 'נבון'". ושם פ"ג מי"ז [תלד:] כתב: "והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר, וכדאיתא בספרי [שהביא רש"י בדברים א, יג]... הרי לך כי יש הפרש בין חכם והנבון; כי החכם הוא בעל סברא, שעומד על הדבר שהוא לפניו. והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר. ולפיכך הוא מדמה אותו לתגר, אף על גב שאין לו, מביא ממקום אחר. וכך הוא הנבון, מוציא הדברים ממקום אחר". ושם פ"ה מכ"א [תקד.] כתב: "התלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:] כתב: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ונאמר [איוב לח, לו] "מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה", וכתב על כך בספר העקרים [מאמר ראשון פט"ז]: "קרא 'בטוחות חכמה' למושכלות הראשונות, שהם יסודות החכמה, לפי שעל ידם האדם יהיה בטוח שישיג הידיעה, וזולתם לא יהיה אפשר שתושג. ו'שכוי' קרא את השכל האנושי הממציא דרך ההקש להוציא התולדה מן ההקדמות, שזה נקרא בלשוננו בינה, כמו שאמרו [חגיגה יד.] 'נבון' זה המבין דבר מתוך דבר". והדובר צדק [קונטרס נר המצוות מצות עשה א] כתב: "כמו שקיבלתי... חכמה הוא מושכל ראשון, ובינה מושכל

שני". והבני ישכר [מאמרי חדש ניסן, מאמר ד] כתב: "כי מוח החכמה הוא מושכל הראשון, משכיל על דבר. ומוח הבינה הוא מושכל שני, המתבונן דבר מתוך דבר".

(380) לשון רש"י [שם]: "ונבונים - מבינים דבר מתוך דבר. זהו ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים. חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו", ומקור רש"י הוא בספרי [דברים א, יג]. וכן בדר"ח פ"ג מי"ז [תלד:] הביא את הספרי.

(381) לשון רש"י [משלי א, ה]: "ונבון - מוסיף על ידיעת חכם, שיודע להבין דבר מתוך דבר, ומוסיף על שמועתו". וכן חזר וכתב רש"י [משלי ד, ז]: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואחר כך 'בכל קנינך קנה בינה', תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר".

(382) בסמוך [לאחר ציון 389]. ובגבורות ה' פנ"ב [צב.] כתב: "אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. וראה להלן הערה 391.

(383) מיד בסמוך. וכן כבר הביא למעלה את הפסוק [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה", הרי האורך מתייחס לארץ, וכן יביא שוב פסוק זה בסמוך.

(384) על פי הפסוק [תהלים טז, ג] "לקדושים אשר בארץ המה וגו'".

(385) שזהו האורך בתורה שמבין דבר מתוך דבר, וכמבואר למעלה הערה 379.

(386) דברים אלו מוסברים היטב לפי מה שנכתב בספר אפיקי מים למו"ר זצ"ל [כרך בית המקדש, עמוד רלד]: "ענין הרוחב היינו התפשטות בחינת המקום, וכדכתיב 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', שהרי מדת האורך היינו כשישנם שתי נקודות אשר הקו מזה לזה היינו אורך. וממילא לענין ארץ, שישנם מקומות מסויימים לעצמם, כתיב בו 'ארוכה

מארץ מדה'. אכן בים ליכא חילוקי מקומות כלל [כי אם מחוף אחד לחוף השני], ולכן לא שייך ביה אורך, אלא רוחב. ופירושו הוא שאותו דבר מתפשט להיות מקום מורחב יותר, ולא שנרחב ממקום אחד לחבירו, אלא שאותו הדבר גופא מתרחב. ולכן כתיב 'רחבה מני ים'. וכן כתיב [תהלים קד, כה] 'זה הים גדול ורחב ידים'". ופירושו, כי האורך מורה על דרך, בעוד שהרוחב מורה על מקום. ודרך ישנה רק בארץ, אך לא בים, וכיוצא מן הכלל נאמר [ישעיה מג, טז] "כה אמר ה' הנותן בים דרך ובמים עזים נתיבה". ועוד נאמר [משלי ל, יט] "דרך אניה בלב ים", וכתב המצודות דוד [שם] "הדרך שהלכה בו הספינה בתוך חוזק עומק הים אין לדעת אותו, כי מיד כשתלך ממקום מהלכה ישובו המים לאיתנו, ולא יוכר". נמצא שהאורך מתייחס לארץ, ובארץ יש דרך. אך הרוחב מתייחס לים, ובים אין דרך. ובזה מיישב שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 354]: "הד', מהו המכוון מהשנוי לשונות שבין ים ותהום ובין הארץ, שאמרה היא דוקא 'אלקים הבין דרכה'". ועל כך מיישב, שהארץ אמרה לשון תבונה, כי הארץ שייכת לאורך, ותכונת האורך שייכת למבין דבר מתוך דבר, וכמו שנתבאר.

(387) וכן נאמר [איוב יא, ט] "ורחבה מני ים". ותמוה קצת לשונו "אמר שהלך אצל הים המשוער **בכל מקום** ברוחק הרוחב", כאשר אייריי רק בשני פסוקים. ועוד יש להעיר, שמצינו לשון "רחב" גם כלפי הארץ; כגון [בראשית לא, כד] "והארץ הנה רחבת ידים לפניהם". וכן [שופטים יח, י] "והארץ רחבת ידים כי נתנה אלקים בידכם". וכן [דהי"א ד, מ] "וימצאו מרעה שמן וטוב והארץ רחבת ידים". וכן [נחמיה ז, ד] "והעיר רחבת ידים וגדולה". ואולי שאלה אחת מתורצת בחברתה; אמנם יש רק שני פסוקים העוסקים ברוחב הים, אך מעולם לא מצינו שיאמר אצל הים לשון אורך, אלא אך ורק לשון רוחב. מה שאין כן אצל הארץ, שמצינו אצלה את שתי הלשונות [אורך ורוחב]. והטעם הוא ש"ארץ" יכולה להורות גם על דרך וגם על מקום, אך "ים" אינו יכול להורות אלא על מקום, ולא על דרך, וכמבואר בהערה הקודמת. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; מיד לאחר הפסוק [משלי ל, יט] "דרך אניה בלב ים" נאמר [שם פסוק כ] "כן דרך אשה מנאפת אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און", וכתב המצודות דוד [שם] "כן הוא הדרך של האשה המנאפת מסתרת זנותה לומר לא פעלתי און הואיל ואין מי מכיר". הרי שיש דמיון בין העדר דרך בים להעדר דרך של אשה זונה. והרי הזונה הידועה ביותר במקרא נקראת "רחב" [יהושע ב, א], ונמצא שכמו שהים מורה על רוחב, כך הזונה הידועה נקראת "רחב". וראה נתיב התורה פי"ג הערה 28.

(388) פירוש - כאשר הים השיב "אין עמדי", הכוונה היא שהרוחב של הים אינו מתייחס כלל לרוחב של תורה, כי אין לו ערך אל רוחב התורה.

(389) בזה מיישב שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 352]: "הב', למה הלך ביחוד אל אלו הג' לבקשה, המה ארץ, ים, ותהום, ולא בא אל דברים זולתם. וכי אין דבר שיתכן היותה בו רק אלו". ועל כך מבאר שהמיוחד בשלשה אלו [ארץ ים ותהום] שהם כנגד אורך רוחב ועומק של התורה. **ובתפארת ישראל** פכ"ג [שמ.] ביאר באופן אחר את עניינם של ארץ, ים, ותהום; בעוד שכאן מבאר שהם כנגד אורך, רוחב, ועומק, הרי בתפארת ישראל ביאר שהם כנגד נברא מורכב לגמרי [ארץ], נברא שיש בו קצת פשיטות [ים], ונברא שיש בו פשיטות [תהום], וכלשונו: "ואמר הקב"ה שנתן אותה אל הארץ. כי התחתונים יש להם יחוס אל התורה, שהיא שכל פשוט. וכאשר היה מעיין בארץ, אז היא אמרה 'אלקים הבין דרכה', פירוש כי הארץ, אף שהיא יסוד פשוט, מכל מקום אין לה יחוס אל התורה. לכך אמרה 'אלקים', שהוא נבדל לגמרי, יודע דרכה. ואין לארץ שום יחוס אל התורה, שהיא שכל פשוט. ואז הלך אל הים. כי הארץ בודאי, מפני שהארץ ממנה הויית כל הדברים המורכבים, ולכך אין בה הפשיטות מכל וכל. ולפיכך הלך אל הים, שיש בו פשיטות יותר, במה שאין בים דבר זה. ועם כל זה אמר הים 'אין עמדי', דמכל מקום גם הים אינו פשוט, לפי שגם בים שייך בו הרכבה, שיש בו דגים. ועם שאינו כמו הארץ, שהיא ישוב העולם, ובו כל הנמצאים, לכך אינו פשוט כמו הים. ועם שהים בודאי יותר פשוט מן הארץ, מכל מקום הים אינו פשוט לגמרי, מפני שיש בו הויית הדגים, שהם מורכבים. ולכך הלך אצל התהום שהוא תחת הארץ, ובו אינו שייך כל זה. לכך הוא יותר פשוט ומתיחס יותר אל התורה, שהיא שכל פשוט. ועם כל זה אמר 'לא בי היא', כי מכל מקום אין כאן פשיטות מכל וכל. שאי אפשר שלא יהיה לו רוחק מוגבל, ואין זה פשיטות, כי כל אשר הוא מוגבל אינו פשוט לגמרי".

(390) שהעומק והדעת מתייחסים לתהום.

(391) כן כתב בכת"י לדר"ח פ"ג מי"ז [הובא שם הערה 1975]: "ונותן הדעת אל התהומות, ואמר 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הדעת יורד עד התהום ובוקע אותו, כי זהו ענין הדעת שהוא עומד על הדבר, אף אם הוא דבר עמוק ויורד עד התהום. וזהו שנאמר 'ובדעתו תהומות נבקעו'". ובעוד שכאן מבאר שהקרא "בדעתו תהומות נבקעו" מורה על עומק, הרי בדר"ח פ"ג מי"ז [תלז:] ביאר שהקרא מורה על הבדלה, שכתב: "נותן הדעת אל התהומות, כי לפי מה שאמרנו כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו

הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום" [ראה למעלה הערה 382]. והעדיפות שיש לדבריו כאן על פני דבריו בדר"ח היא, שלפי דבריו בדר"ח לא נתבאר שיש קשר בעצם בין דעת לתהום, אלא יש קשר בין דעת לבקיעה, ולשון בקיעה נאמרה בתהום. וכן נאמר [בראשית ז, יא] "נבקעו כל מעינות תהום רבה". אך לפי דבריו כאן [ובכת"י לדר"ח] יש קשר בעצם בין דעת לתהום, ששתיהם מורות על העומק.

(392) רומז בזה לשאלה סמויה; כאן מבאר שהתבונה מתייחסת לאורך ["מצד האורך, דהיינו שהמשיג יוליד דבר מתוך דבר בתורה עד לאין תכלית" (לשונו למעלה לאחר ציון 382)], ואורך מתייחס לארץ ["ארוכה מארץ מדה"]. ואילו בפסוק שלפנינו ["ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה"] נאמר שהתבונה מתייחסת לשמים, ולא לארץ.

(393) "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" [איוב יא, ט].

(394) כוונתו מתבארת היטב לפי מה שכתב בדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.]: "הכתוב נותן החכמה לארץ, דכתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'. ודבר זה מפני כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ, ולפיכך ראוי לתת התבונה, שהוא יותר עמוק בחכמה, אל השמים. וכדכתיב גם כן [משלי כ, ה] 'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונות ידלנה'. הרי לך מבואר כי הבינה יותר שכלי, ולפיכך ראוי לתת החכמה אל הארץ, והתבונה אל השמים". הרי כאשר איירי בארץ ושמים, התבונה מתייחסת לשמים [והחכמה מתייחסת לארץ]. אך כאשר איירי בארץ וים, התבונה מתייחסת לארץ [והחכמה מתייחסת לים]. **ואודות פשיטות השמים**, כן כתב בגבורות ה' פ"ע [תלב.]: "שמים הם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות". ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה 'כגבוה שמים מן הארץ' [תהלים קג, יא], וכפי גבהם וריחוקם זה מזה, הם רחוקים זה מזה בצד עצמם. כי המקיף, והוא השמים, הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "האור נבדל לגמרי מכל גשם, וכל אשר יש בו גשם יותר, אינו מאיר בלבד, כי הגשמי יבטל האור... כן תמצא בעולם, שכל אשר הוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך ביותר, עד הגלגלים, שאין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר. ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע', ונאמר [שמות כד, י] 'כעצם השמים לטוהר'".

(395) למעלה [לאחר ציון 383]. ואודות ביאור הפסוק "אלקים הבין דרכה", ראה בדר"ח פ"ה מט"ו [שעז:], שרמז שהפסוק איירי בספירת בינה, וכמבואר שם הערה 1628.

(396) פירוש - אין יחס בין האורך של תורה לארץ [המורה על אורך, שנאמר "ארוכה מארץ מדה"], ואין יחס בין הרוחב של תורה לים [המורה על רוחב, שנאמר "ורחבה מני ים"], ואין יחס בין העומק של תורה לתהום [המורה על עומק, שנאמר "בדעתו תהומות נבקעו"].

(397) שאין לאדם את האורך של ארץ, והרוחב של ים, והעומק של תהום. וכן למעלה [לאחר ציון 387] כתב [לגבי רוחב הים]: "וכאילו אמר שגם מצד תכונת הרוחב שבתורה אין ערך לה בתחתונים, בשגם הים שאליו תכונה זאת יותר מלכל ברואי מטה, אין לו שום יחוס כלל אל רוחב התורה, וכנאמר 'ורחבה מני ים'". וראה להלן הערה 410.

(398) בזה מיישב את שאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 353]: "הג', למה הוא בעצמו לא אסיק אדעתיה להלוך אצל בני אדם, באולי היא ביניהם". ועל כך מיישב, שאם האורך והרוחב והעומק של התורה אינם נמצאים בארץ ים ותהום, כל שכן שהם לא יימצאו אצל האדם הקטן מהם, ואין צורך להלוך אצל בני אדם.

(399) ארץ, ים, ותהום.

(400) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג.] כתב: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ וגו'. רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ... אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה". ושם פ"ד מי"ד [רפט:] כתב: "כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מכל מקום מפני שהם גשמיים, כל גשם הוא בעל גבול ותכלית". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים... וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "כלל הדבר, כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [ריא:]. ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי". ושם פ"ז

[רצז:] כתב: "כי השכל לא יוגבל ולא יוגדר, הפך הגשם שהוא יוגדר". וכן כתב שם ר"פ ח [שכו:], ושם הערה 4. ובנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית... הגשמי מצד עצמו יש לו קץ וגבול". ובח"א לשבת יא. [א, ג.] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא שיוגבל, ולא דבר הנבדל, שאין לו גבול". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כנגד יעקב [ברכת] 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק הוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו ["ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה" (בראשית כח, יד)]. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"א ה"ז] כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ".

(401) מוסיף תיבות "שעור ורוחק" כמאפייני הגשמי. ואודות שהשעור הוא מאפיין את הגשמי, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [סח:]: "המדה שייכת אל הגשמי, שלכך נקרא 'מדה', שהוא שעור, וכל שעור הוא גשמי". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "כי הכח הבלתי גשמי הוא בבלתי שעור, וכל בלתי שעור, שאין לו התפשטות השיעור, הוא מתדמה כמו האמצעי בין שני הקצות. אבל הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות יו"ד מורה על שאינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם". ובח"א לשבת לג. [א, כד:] כתב: "התורה שהיא שכלית, אין שייך מדה ושעור, אבל הגשמי הוא בעל שעור בודאי". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה.] כתב: "כי החטא שחטאו בו דור המבול נקרא 'רבה', כי הגוף הגשמי יש לו שעור, לכך נקרא 'רבה', כדכתיב [בראשית ו, ה] 'כי רבה רעת האדם'". **ואודות שהרוחק** מאפיין את הגשמי, זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' הקדמה שלישית [קל.] כתב: "כל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ושם פי"ח [קנז:] כתב: "כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ושם פמ"ו [שסח.] כתב: "וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם. והם; המעלה והמטה, וארבעה צדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין, והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם

הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם שהוא בעל רוחק". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק... הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש לו רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], שם פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], ועוד

(402) כמו שאמרו חכמים [יומא כ:] "תנו רבנן, שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו, ואלו הן; קול גלגל חמה, וקול המונה של רומי, וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף". ובבאר הגולה באר הששי [ריא:] כתב: "וקול נשמה בשעה שיוצאת מן הגוף, כי הנשמה היא נבדלת בלתי גשמית. וכאשר הנשמה היא בגוף, יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל. אבל כאשר יוצא מן הגוף, והיא נעשה נבדלת בלתי גשמית שאינו מוגבל, נחשב זה שהוא מסוף העולם עד סופו" [הובא בחלקו למעלה הערה 285]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [סב:] כתב: "אין לו [לאדם] להתגאות בעולם הזה, שהוא בעל גוף רמה ותולעה. ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית" [הובא למעלה הערה 242]. ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל". ובבאר הגולה באר הששי [קנה:] כתב: "כי המת נסתלק מן הגוף, וכאשר נסתלק מן הגוף נשאר הנפש בלבד" [ראה להלן הערה 1263]. ובנתיב התורה פ"א [סז.] כתב: "כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר, ולפיכך יום המיתה... אז הוא מסולק מן הגוף ונבדל ממנו, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא". ובנתיב התשובה פ"ח [קלה.] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". **אך זהו** רק במיתת הצדיק, ולא במיתת הרשע, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג [תכא.]: "הצדיק נתפשט מן הגוף וכוחות הגופנים פסו תמו ממנו לגמרי, עד שנפשו שכלית, ונקרא 'גויעה' על הגוף, שיקנה מדריגת הרוחנית. אבל הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי בנפשם לא שייך 'גויעה', שלא נסתלק הגוף מהם".

ובגו"א במדבר פ"כ אות ב [שיח:] כתב: "מיתת הצדיק... נסתלק מן העולם מן הרכבות הגוף... יסוד הפשוט שלו הנשמה, ששבה להיות רוחני כמו שהיתה, נשמה טהורה... כאשר הסתלק הרכבתו, וחוזר אל פשיטותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, שאף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני כאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף אין נפשם נבדל מן החומר". ובהספד [קעח] כתב: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי האדם הצדיק המיתה מעלה לו, כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וח"א לב"מ פו. [ג, מה.]. ורבינו יונה בשערי תשובה [שער שני אות יח] כתב: "דע כי נפש הרשע אשר כל תאותה לחפצי הגוף בחייו, ונפרדת תאותה מעבודת הבורא ונבדלת משרשיה, תרד במותו למטה לארץ אל מקום תאותה, ותהי תולדתה כטבע העפר לרדת ולא לעלות, אבל יעלוה למרום לדין ולמשפט ולראות איך החליפה מרום בשאול, כאשר יעלו את האבן על ידי כף הקלע, ואחרי עלותה למרום תרד בטבעה למטה לארץ, כאשר האבן חוזרת ונופלת לארץ אחרי הזריקה... ואמרו רבותינו זכרונם לברכה [קה"ר ג, כז] אחת נשמתם של צדיקים ואחת נשמתם של רשעים עולות למעלה ונידונות שם; נשמותיהם של צדיקים זוכות בדין, וגנוזות תחת כסא הכבוד. ונשמותיהם של רשעים חוזרות ויורדות ומטורפות לארץ". וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". וראה להלן הערה 1562, שיסוד זה עולה מדבריו שם.

(403) "מהגוף הנגוף" כי מיתה היא נפילה ואובדן לגוף ["ונגף - לשון מכה הוא" (רש"י ישעיה יט, כב)], "כי נגד הגוף אמר 'אבדון', שהוא נאבד וכלה" [לשונו בסמוך].

(404) כי שמיעה מורה על חבור מסוים של השומע לדבר הנשמע, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"א [תעב:], בביאורו שישראל נדחו לאחוריהם יב מילין מחמת דיבורו של

הקב"ה בהר סיני [רש"י שמות כ, טו], וז"ל: "כי איך ישמע האדם קול ה' וישתתף עם השם יתברך, והשמיעה הוא שיתוף והתחברות, ודבר זה אינו ראוי מצד המקבל. ולכך מצד עצמם היתה החזרה יב מילין, שלא לשמוע הקול". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסט.] כתב: "אף על גב שלא היה לו לרבי יהושע בן לוי דבוק לגמרי עם השם יתברך, שמע קולו של השם יתברך. ורצה לומר קצת דבוק, ואינו דבוק לגמרי, כי הקול נשמע אף על גב שאינו עמו לגמרי".

(405) כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ד מ"א] "לאן אתה הולך, למקום עפר רימה ותולעה". ונאמר [איוב כה, ו] "אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה". ובדר"ח פ"ב מ"ז [בביאור המשנה שם "מרבה בשר מרבה רמה"] כתב [תרטו.]: "פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי". ובפיוט לשחרית יום הכפור אומרים "איכה מעלה רמה אבקש, ומחר תהיה רימה אחותי".

(406) קצת קשה, שהרבה פעמים ביאר שהמיתה חלה על הגוף, ולא על הנשמה [כמלוקט למעלה הערה 243], וכיצד כתב כאן "ועל הנפש אמר 'מות'". ואולי יש לומר, שאין כוונתו שהמיתה חלה על הנפש, אלא כוונתו למצב של הנפש לאחר מות האדם, שלאחר המיתה הגוף נאבד, והנפש אינה נאבדת.

(407) למעלה [לאחר ציון 316].

(408) לשונו למעלה [לאחר ציון 316]: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' [שבת פג:]. ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי. אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו". וראה למעלה הערות 320, 321, ולהלן הערה 1490. ובזה מיישב שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 355]: "ה', למה אמרו אבדון ומות 'שמענו שמעה' יותר מהנך". ומיישב, כי אבדון ומות שייכים יותר לתורה משום שמדובר לאחר מיתה, שהנשמה מסולקת מכבלי הגוף.

(409) דע שבתפארת ישראל פכ"ג [שמב.-שמה.] הביא שלשה הסברים אחרים לבאר "אבדון ומות אמרו 'באזנינו שמענו שמעה'"; (א) הוא מורה על סילוק הנברא המורכב, וחזרתו לחומר הראשון, הנעדר כל צורה, ואין לו רחקים מוגבלים, ולכך שייך יותר

לתורה. (ב) הוא מורה על הגיהנם, שאין לו שעור [תענית י.]. (ג) הוא מורה על ההעדר הדבק בנמצאים, שאין ההעדר בעל רוחק מוגבל.

(410) פירוש - נתבאר למעלה [לאחר ציון 396] שהשטן לא הלך לשאול בני אדם היכן התורה נמצאת, כי לאחר שהתורה לא נמצאה בארץ ים ותהום, כל שכן שהיא לא תמצא אצל בני אדם [כמבואר למעלה הערה 307]. ו"כל שכן" זה כחו יפה אף לאחר מות האדם, שגם אז אין נשמתו ראויה לקבל התורה. לכך כשם שהשטן לא שאל בני אדם בחייהם היכן התורה נמצאת, כך אין לו סבה לשאול אודות בני אדם לאחר מותם. ובזה מיישב שאלתו השׁשׁית למעלה [לאחר ציון 356]: "ו', למה לא הלך גם אצל אבדון ומות לשאול היכן היא, עד שהם מעצמם אמרו מה שאמרו". ומיישב, שכשם שלא שאל בני אדם בחייהם היכן התורה, כך אין מקום לשאול בני אדם לאחר מותם.

(411) פירוש - בעל המאמר הביא את דברי אובדן ומות לא כדי לבאר את המענה לשטן [שהרי השטן לא שאל את אובדן ומות], אלא בעל המאמר בא ללמדנו שכאשר האדם מסלק עצמו מגופו הגשמי, בזה הוא יהיה ראוי שהתורה תתקיים בו. נמצא אם כן שבעל המאמר אגב אורחיה אתא לאשמיענו ש"אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה".

(412) כפי ששאל למעלה בשאלתו השמינית [לאחר ציון 358]: "הח', מה שכינה הוא יתברך את משה במקום הזה בכינוי זה, ולא זכרו בשמו העצמיי לאמר לו 'לך אצל משה'".

(413) אמרו חכמים [ברכות ז:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ורבי מאיר לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח שכך הדבר. וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פכ"ד [שסב.] כתב: "השם מורה על המהות, שהיא הצורה. וכאשר היא צורה לגמרי, בלי נטות אל הגשמי, השם שלו כפול, מורה על צורה גמורה". ושם פכ"ה [תו:] כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש... כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה

חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובפתיחה לאור חדש [קנח:] כתב: "כי כבר התבאר בכמה מקומות כי השם מורה על המהות של הדבר, כאשר ידוע מעניין השם". ושם פ"ב [תק.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה. וכן כל שם ושם מורה על המהות". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ג [נז:], שם פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [קכט:], ועוד ועוד [ראה גבורות ה' פכ"ד הערה 24, וש"נ]. ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "אבשלום" [ח"א לנדה כד: (ד, קנו:)], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "המן" [אור חדש פ"ה (תתקלה:), ושם פ"ח (תתרצד.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], ועוד. וראה למעלה הערה 29 אודות שהשם מורה על הדבר המיוחד בבעל השם.

(414) דוגמה לדבר; בגבורות ה' פכ"ה [תו:] כתב: "כי משה בקש לדעת שמו, והשיב לו הקב"ה [ד]אי אפשר לו להקרא לו שם... כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה. והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד, כי אין חוץ ממנו, לכך אי אפשר שיבא עליו שם מיוחד, כיון שכל שם מורה על דבר מיוחד, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד... ולכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד".

(415) אודות שהעדר שם מורה על העדר חשיבות, כן כתב רש"י [תהלים ד, ג] שדוד טען "עד מה כבודי לכלימה - עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'ראיתי את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, לא] 'כי

בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם]. ולמעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 83] כתב: "כי לכך נקראו 'ערב [רב]', שנתערבו ביניהם, ולא נקראו בשם בפני עצמם, והיו בטלים אצל ישראל, עד שלא נחשבו לכלום". וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [קפו:], גבורות ה' פט"ז [סט:], שם פמ"ב [קפג.], ושם פס"ד [עא:]. ובדר"ח פ"ד מ"א [ג.] ביאר לפי זה ששמעון בן זומא נקרא סתם "בן זומא", ושמעון בן עזאי נקרא סתם "בן עזאי", שהואיל וכבר בילדותם "יצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם" [לשונו שם, וראה למעלה בהקדמה לדרשה הערה 85]. **ויש להעיר** על דבריו, שאמנם כך הקב"ה כינה את משה רבינו [בשם "בן עמרם"], אך כיצד זה מורה שכך משה רבינו הסתכל על עצמו, שהרי כתב כאן "לכך אמר 'לך אצל בן עמרם', כלומר שאיננו נחשב **בעיני עצמו** כאילו היה לו שם בפני עצמו כלל". ויש לומר, שדברים אלו של הקב"ה באו כמענה לטענת השטן, ו"אמר השטן 'חפשתיה בכל הארץ ולא מצאתיה'... כל שכן עם האדם, ואיך אם כן יהא נמצא לה מקבל בתחתונים" [לשונו למעלה לאחר ציון 395]. והאופן היחידי לענות על טענה זו הוא שיִמָּצֵא מקבל בתחתונים שאינו מייחס לעצמו שום חשיבות, וכמו שמבאר והולך. וראה הערה הבאה.

(416) יש להבין, הרי מתוך שהקב"ה כבר הקדים וכינה את משה בשם "בן עמרם", מוכח שמשה "איננו נחשב בעיני עצמו כאילו היה לו שם בפני עצמו כלל", ומה היה עדיין הצורך של השטן ללכת ולשאול את משה על כך, ומשה יאמר שוב "מה אני שתנתן התורה על ידי". דע, שבדרשת שבת הגדול [קעח] התייחס לקושי מעין זה, ואלו דבריו: "והקב"ה השיב 'לך אצל בן עמרם'. אמר משה, 'מה אני שתנתן תורה על ידי', והיה מקטין עצמו עד שהוא כמו 'מה'... ואף מתחילה לא נתנה על ידו רק בשביל כי משה היה עושה עצמו כמו מה, רק כי השטן היה מקטרג, וצריך שיהיה נגלה ענותנותו כאשר היה השטן מקטרג". ונקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק יוה"כ מאמר כד אות ג: "הנה במהלך קטרוגו של השטן יש לנו פרק שלם באיוב [פרק א], שהקטרוג הזה בא הוא

דוקא לאחר עדותו של יודע התעלומות. הלא כן נאמר שם באיוב [איוב א, ח] 'ויאמר ה' אל השטן השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'. הנה היא לפנינו עדותו של יודע התעלומות על כל המעלות הרוממות של 'עבדי איוב'. ומכל מקום לאחר הגדת עדות כזו של הבוחן לבות ויוצר נפשו של איוב, רועם הוא קטרוגו של השטן [שם פסוק יא] 'ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך'. פירושו של הקטרוג לאחר עדותו השלמה של יודע התעלומות, כך הוא; בין כל המדות שהקב"ה מנהיג בהן את עולמו, עומדת היא מדת המשפט במרכז. כך עלה ברצונו של יוצר בראשית, שסדר כל ההנהגה יתקיים במשפט. ומהלך המשפט תובע בירורים, וענינו של בירור הוא לגלות את האמת הנעלמת והמסתתרת. מציאותו של השטן הוא חלק מהנהגת המשפט, ואשר על כן כחו של השטן הוא לתבוע בירורים. וממילא יש בידו של השטן ללחוץ ולתבוע גילוי התעלומות, דהיינו בירורים. וכל זה הוא חלק מהנהגת המשפט שעלה ברצונו של יוצר בראשית להנהיג בה את עולמו. ועל כן, אף לאחר עדותו של יודע התעלומות המעידה על תעלומות, מופיע הוא השטן ותובע הוא את הגילוי של אותן התעלומות, על ידי בירורים של נסיונות. הנסיון הוא הגילוי והבירור בבת אחת". והוא הדין לנידון דידן; אף על פי שהקב"ה העיד על ענוותנותו של משה וכינהו "בן עמרם", מ"מ כוחו של השטן הוא לתבוע בירורים עד שהדבר יהיה נגלה בפועל. לכך השטן הלך למשה ושאלו "תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא" [שבת פט.], וענוותנותו של משה נתגלתה בפועל כאשר משה עצמו ענה "וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה".

(417) כמבואר למעלה הערה 400. ובזה מיישב את שאלתו השביעית למעלה [לאחר ציון 357] "הז', למה ועל מה העלים והסתיר השם יתברך הדבר מתחלה ממנו, עד שלא אמר לו מיד בפירוש 'לך אצל בן עמרם'". ומיישב שמה שהקב"ה אמר "לך אצל בן עמרם" אינו מתפרש שלבסוף הקב"ה נאות לגלות לשטן את האמת [דאז תיקשי לך למה הקב"ה בתחילה הסתיר מהשטן את האמת]. אלא הכוונה היא שרק לאחר שנתברר ששאר הנמצאים בתחתונים [כמו ארץ ים ותהום] הם בעלי שיעור וגבול [הפוסלם מלקבל את התורה השכלית הבלתי מוגבלת], מעתה יתברר העדיפות העליונה שיש למשה רבינו על פניהם, בהיותו בעל ענוה.

(418) כן הזכיר מאמר זה בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פכ"ג [שמה.] כתב: "לכך אמר הקב"ה, שהוא נותן התורה, 'לך אצל בן עמרם'. וכאשר אתה מעיין מה ענינו של משה אל התורה, תמצא כי מדרגת משה שהוא אומר 'מה אני שתנתן התורה', שהיא

השכל הפשוט, 'על ידי'. ובשביל שהיה ממעט עצמו הוא ראוי אל התורה, שהיא שכל פשוט. וכמו שאמר 'הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך', כי מצד הזה יש למשה יחוס אל התורה. וזה כי לא היה הקטרוג רק מה התיחסות יש בתחתונים אל התורה, שהיא השכל הפשוט, אבל התחתונים אין בהם פשיטות גמור. אבל משה, מפני הענוה עד שאמר 'מה אני', הרי אינו מייחד עצמו כלל, וזה ענין הענוה. כי המתגאה הוא הפך הענוה, שהמתגאה הוא שמייחד עצמו בחשיבות ובמעלה, ואיש כזה אין לו מעלת הפשיטות כלל. אבל מי שיש בו הענוה, עד שאינו מחשיב עצמו לדבר כלל, הרי הוא פשוט לגמרי, שאינו מיוחד בדבר מה. וזה שהוא ראוי ומיוחד אל התורה, שהיא שכל פשוט... והם דברים ברורים מאד מאד, עד שאין ספק בהם למי שמבין דברי חכמים וחידותם". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לח.] כתב: "לא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה". ושם בברייתא ז [קנח.], בביאור הקנין השביעי של תורה [ענוה], כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה, וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו רק הענוה". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובזה מיישב את שאלתו העשירית למעלה [לאחר ציון 361]: "י', שאמר לו הקב"ה 'הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך', למה תהא בשביל זה התורה נקראת על שמו". ומבאר שהתורה השכלית יכולה להתקבל רק אצל מי שאינו מחשיב עצמו לכלום. וראה למעלה הערות 338, 343, והערה הבאה.

(419) אודות שרק על ידי הענוה האדם זוכה לתורה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שמו.]: "רצו חכמים להתיר השאלה במה היה מיוחד משה לתורה, בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות, שהיה מיוחד בה, שנאמר [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד

מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה... שהיה משה זוכה לתורה שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה. ודבר זה בארו חכמים במקומות הרבה מאד... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ובדר"ח פ"ד מ"י [ר.] כתב: "וסמך אחריו [שם] 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה, וכמו שבארנו במקומו... ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה. ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ב [קד:] כתב: "בא לבאר איזה מדה ידבק בה עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה, והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מכל אדם אשר על פני האדמה [במדבר יב, ג], ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי', וכמו שמבואר. ובעירובין [נה.] אצל [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא', לא בגסי רוח היא, שאין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית... הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי... כי הענוה יש בה מדת פשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות. ולפיכך אין התורה, שהוא שכל פשוט, ראוי לעמוד בו, רק במי שהוא פשוט ואין מחשיב עצמו לדבר, וזה גדר הפשיטות אשר הוא ראוי אל השכל". וראה למעלה הערות 338, 343.

(420) בעוד שכאן מבאר שהאופן היחידי שהתורה תנתן לתחתונים הוא על ידי ענוה, הרי בדר"ח פ"ד מ"ה [קכד:] סלל לו דרך אחרת, שלאחר שביאר שם את מדריגת התורה השכלית הנבדלת מהגשם, כתב: "ואל יקשה לך, אם כן איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי. דבר זה אין קשיא, בודאי כי אין כאן עירוב כלל, ואין כאן רק הקשר מציאות בלבד, לא הקשר עירוב כלל". ולכאורה זהו מהלך אחר לגמרי מדבריו כאן. ויל"ע בזה.

פרק י

(421) המדרש שלפנינו [במדב"ר א, ז, ועוד מדרשים (יובאו בהערה הבאה)] אינו מביא את הפסוק "באו מדבר סיני", אלא פסוק אחר, שאמרו "'וידבר ה' אל משה במדבר סיני' [במדבר א, א], למה 'במדבר סיני', מכאן שנו חכמים בג' דברים ניתנה התורה; באש וכו'". וכן בתפארת ישראל פכ"ו [שצב.] הביא את המדרש ללא פסוק זה. ולא מצאתי מדרש שיביא את הפסוק "באו מדבר סיני" ועליו יבאר שבג' דברים ניתנה התורה.

(422) כאמור במדרשים שלפנינו [במדב"ר א, ז, תנחומא במדבר אות ו, ילקו"ש ח"א רמז תרפד, ושם ח"ב רמז מח] לא הביאו את הפסוק מפרשת יתרו "באו מדבר סיני", אלא מר"פ במדבר [במדבר א, א] "וידבר ה' אל משה במדבר סיני".

(423) במדרשים שלפנינו [הובאו בהערה הקודמת] אמרו "ולמה ניתנה בג' דברים הללו, אלא מה אלו חנם וכו'".

(424) כמו שאמרו חכמים [יומא עב:] "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון, עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רסה:, רצג:] הביא מאמר זה, וביארו. ועוד אמרו [קידושין סו.] "תורה כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"א] כתב: "בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות... כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל... כל מי שירצה יבוא ויטול". וראה להלן הערה 595.

(425) מעין מה ששאל למעלה [לאחר ציון 140] "פרישת זיו שכינה עליו והענן, שניהם, ולא הספיק אחד מהם".

(426) במה שנתן את התורה במדבר באש ובמים.

(427) כמו שנאמר [ירמיה לב, כז] "הנה אני ה' אלקי כל בשר הממני יפלא כל דבר". וכן [ישעה נד, ה] "אלקי כל הארץ יקרא". וכן [מלאכי א, יא] "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות". וכן [תהלים קיג, ג-ד] "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', רם על כל גוים ה' על השמים כבודו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח.] כתב: "ואם יקשה להם, כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם, והוא אלקי הכל. ולפיכך הוקשה להם כי ראוי לומר [שמות כ, ב] 'אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך', ולמה תלה בהוצאה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 10]. ובנצח ישראל פ"ל [תקפז.] כתב: "הוא יתברך אלקי הכל".

(428) פירוש - הואיל והקב"ה הוא אדון ואלוק כל, לכך משתלשל מכך שהתורה היא תורת הכל [ראה להלן הערות 477, 708]. ונראה לבאר מרגניתא זו בשני אופנים; (א) על ידי התורה הקב"ה מחיל את אלקותו על הבריות, וכמו שכתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פכ"ג [שא.] כתב: "השם הראשון [של הר סיני, "הר האלקים" (שמות ג, א)] מורה ששם קבלו התורה, ונעשה הקב"ה להם לאלקים". ובדר"ח פ"ו מ"י [שדמ:], בביאור הברייתא [שם] "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד וכו", כתב: "כל אלו חמשה דברים הם משמשים לאלקותו יתברך, ואלקותו יתברך עליהם, ולפיכך ראוי שיקראו 'קנין'. כי התורה היא גזירת אלקותו יתברך על הנבראים, כמו שפתחה התורה [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... לכך אלו דברים נקראו 'קנין', שהם אל השם יתברך לעצמו אל אלקותו, כמו הקונה דבר, אם לא היה צריך אליו לגמרי, לא היה קונה אותו. ולפיכך התורה נבראת לעצמו יתברך, שהוא גזירת אלקותו על הבריות". ובכת"י [הובא שם בהערה 1820] כתב: "לפיכך התורה היא קנינו של הקב"ה, לפי שהתורה היא גזירת אלקותו על בריות, ובזה נודע שהוא אלקי הכל כאשר גזירתו על הכל". ובתפארת ישראל פ"ו [קו:] כתב: "אין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו... שאמרו במקומות הרבה [ר"ה כח.] 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו... מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות בעולם הזה, רק לעול על האדם". ושם ר"פ לה [תקיא.] כתב: "כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד... שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך אשר הוא העלה על האדם שהוא העלול, שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו. ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה... כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול". הרי שענינם של עשרת הדברות [וכל מצות התורה] הוא להכניס את העלול תחת רשות העלה. וראה להלן הערה 1195. (ב) התורה היא החכמה, והיות הקב"ה אלוק כל נותנת שהקב"ה ישפיע חכמה לכל. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"א מ"א [קטז.], שעמד על לשון המשנה שם [אבות פ"א מ"א], שאמרו "משה קבל תורה מסיני", ולא אמרו "משה קבל תורה מפי הקב"ה", וכתב: "אם היה אומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', היה משמע כי משה בפרט מיוחד לקבל מן השם יתברך. וזה אינו, כי הוא יתברך אלקי הכל, משפיע החכמה אל הכל. ולכך

לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'". ונראה ביאורו, כי האדם ללא חכמה אינו אדם, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ד [תקמז.]: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה". ובהקדמה לבאר הגולה [ט:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה". וראה להלן הערה 1123. וה' משפיע את אלוקותו לכל הנמצאים, באופן שכל הנמצאים מקבלים ממנו עזרה וסיוע. ורש"י [בראשית יז, א] כתב: "אני אל שדי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה. לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון". ובגו"א שם אות ו [רעז.] כתב: "'אלוק' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק". ושם פל"ה אות ד [קעה:] כתב: "עשה עמו נסים, והוא אלקיו להצילו". וכן הוא שם דברים פל"ב אות יא [תפח.]. ורש"י [ע"ז יז:] כתב: "כמו שאין לו אלוק - להגן עליו". ובדרשת שבת הגדול [תיז.] כתב: "הגאולה הזאת שיהיה אלקיהם, ולגאול אותם מכל צרה". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו". הרי מחמת שהקב"ה ברא את הכל, לכך הוא משלים את הכל, ואין השלמה מחוייבת יותר מאשר להשפיע חכמה לעני בדעת. ואודות שהתורה היא הכל, ראה להלן הערה 472.

(429) אודות שמעלת הדבר מתבטאת במה שהוא נמצא לכל, כן מבואר למעלה בהתחלת ההקדמה [לאחר ציון 8], שכתב: "כאשר יובן מאמרו [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', תלה הדבר בהוציאו אותם ממצרים, ולא אמר 'אשר בראתי את כל', או זולת זה מהמעלות היותר כוללות ועליונות מההוצאה". ובדרשת שבת הגדול [תסה:] כתב: "כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט". וכן חזר וכתב שם בסוף בדרשה [תקנג:]. והוא הדין לאידך גיסא; שככל שהדבר מרומם יותר, כן הוא כולל יותר. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [תלט:]: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". וכן כתב שם פס"ה [קנט.], ושם הערה 92. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל... שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר

נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל" [ראה למעלה בהקדמה הערה 10, הערה הבאה, ולהלן הערות 472, 508, 1050].

(430) אודות שהתורה שייכת גם לאומות [ורק הם סירבו לקבלה], כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.]: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] כתב: "מפני כך התורה היא ניתנה אל הכל... כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה. וזהו מעלת ומדריגת התורה כאשר היא לכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". וכן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ז [צד.], וח"א לע"ז ב: [ד, כ., וראה למעלה בהקדמה הערה 72]. **וכאן מוסיף** שסירוב האומות לקבל את התורה מורה על פחיתותן, וכן מכנה את סירובם "**שמאסו** בה מלקבלה". ונראה לבאר שתי נקודות אלו, כי דוקא מחמת שתורה ראויה אל הכל, לכך סירוב האומות מלקבלה מורה עליהן שהן להיפך מהתורה, ועומדות לגמרי כנגדה. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.]: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם מ"ח [רא.] כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר... והפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות". ובנתיב התורה פט"ו [תריב.] כתב: "כי הפורש מן התורה הוא יותר פרישה מן פרישת האומות, שגם הם רחוקים מן התורה... ואמר [פסחים מט:] 'שנה ופירש יותר מכולם',

כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה, ופורש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר". ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'". וכן כתב בח"א לסוטה מב: [ב, פא.]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. לכך פרישת האומות מקבלת התורה מורה על התנגדותן לתורה [לכך מאסו בה], וכן מורה על היותן הפך לתורה השכלית, בעלי פחיתות חומרית. וראה להלן הערה 1270.

(431) מבאר טעם שני מדוע חשוב להדגיש שהתורה היא הפקר לכל, וראויה לכל. ועד כה ביאר שזה מורה על מעלת התורה, ועל פחיתות האומות שמאסו מלקבלה. ומעתה מבאר שלולא שהתורה היא ראויה לכל, היו האומות יכולות לקטרג על חטאי ישראל, וקטרוג זה נופל כאשר התורה ראויה לכל, וכמו שמבאר.

(432) על פי הושע ד, טז "כי כפרה סוררה סרר ישראל", ופירש רש"י [שם] "כי כפרה סוררה - כתורא דאתפטים ובעיט, כן סרר ישראל מרוב אכילה ושתייה".

(433) דבריו יוסברו על מה שאמרו חכמים [ע"ז ב.] "כל מצות שישראל עושין בעולם הזה, באות ומעידות להם לעולם הבא, שנאמר [ישעיה מג, ט] 'יתנו עידיהם ויצדקו', אלו ישראל. [שם] 'ישמעו ויאמרו אמת', אלו עובדי כוכבים", ופירש רש"י [שם] "ישמעו - עובדי כוכבים את העדות שמצות מעידות, ויאמרו אמת דין הוא שראוין ישראל להצטדק". ובח"א שם [ד, יז.] כתב: "מה שאמר שהגוים שומעים ואומרים אמת... כי לפי ערך האומות שהם עובדים עבודה זרה, ישראל שהם חלק השם ראוי שיהיו מקבלים מצוות בוראם. וזה שאמר כי ישמעו האומות ויאמרו אמת, מצד כי ידיעת ההפכים אחד [ראה למעלה הערה 344, ולהלן הערה 1744], וכאשר הם מעידים בעצמם שהם בעלי עבודה זרה, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, אם כן בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים, ולפיכך יאמרו האומות אמת". הרי רשעת הגוים מורה על צדקת ישראל. לכך סירוב האומות לקבל את התורה מורה על ישראל שהם תואמים לגמרי לתורה, וזהו סוד קיומם. ובנתיב התורה ר"פ א [כב:] כתב: "כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם

כולו, ואיך לא יהיו מאשרים ותומכים את האדם עצמו, שהוא עוסק בתורה, והיא עם האדם", ושם מאריך לבאר כיצד התורה מקיימת את העולם. והנפש החיים שער א פט"ז כותב: "אילו היה העולם מקצהו ועד קצהו פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה, היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו... כי מקור שורשה העליון היא למעלה מכל העולמות, לכן בה תלוי החיות של כולם".

(434) שהתורה ראויה לכל, ועם כל זה האומות מאסו בה, ורק ישראל קבלוה.

(435) פירוש - חלקים שאינם מתחברים, אלא לעולם הם נפרדים זה מזה.

(436) פירוש - יש חילוק מובהק בין ישראל לעשו, בנוסף לחילוק הקיים בין ישראל לאומות. ובדרוש על המצות [ס.] כתב: "נאמר עליהם 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל".

(437) פירוש - אומות העולם מתחלקות לשלש קבוצות נפרדות ומחולקות; ישראל, אדום, ושאר האומות. ואודות שישראל מחולקים משאר האומות, ועוד יותר מחולקים מאדום, כן כתב בגבורות ה' פס"ד [קיט:]: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; הראשון מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים, מתנגדים זה את זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חלוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים. כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה. וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]. וכן לעתיד לבא תבנה ותכונן במהרה בימינו, כאשר תחרב עוד עיר אדום. ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל, וזהו ענין ג'. וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון; לכך בראשון נאמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני הוסיף לומר 'סבוני גם סבבוני'. בג' הוסיף לומר 'סבוני כדבורים דעכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי

["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג], ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום". נמצא שישראל מחולקים משאר האומות, וכן מחולקים מאדום. וכאן מוסיף שאף אדום מחולק משאר האומות, ואינו מצטרף אליהן, וכמו שיביא את המדרש המבאר שהאומות שונאות את אדום. ולהלן [ציון 672] חזר על דברים אלו.

(438) לא מצאתי שיבאר במקום אחר את רמיזותיו כאן. אמנם בסמוך מבאר שאדום מתייחסים לאש [וכן ישראל מתייחסים לאש (כמבואר להלן הערה 444)], ושאר האומות מתייחסות למים. לכך האומות שונאות את ישראל ושונאות את אדום, כי זהו יחס המים אל האש. ובגבורות ה' פנ"ד [קמו.] כתב: "כי יש לישראל מתנגדים, לא כמו שאר מתנגדים שבאו בשביל סבה, אבל יש להם לישראל שונאים ואויבים מבלי סבה. וזה דוקא בישראל, שהאומות עולם שונאיהם מבלי שעשו להם דבר, ויבא התנגדות להם. ובבראשית רבה בפרשת תולדות [סג, ז], 'שני גוים', שונאיהם דגוים 'בבטנך'; הכל שונאיהם של ישראל, והכל שונאיהם של עשו". ומדבריו שם משמע שגם לעשו יש מתנגדים ללא סבה. אך במשפט הקודם שם כתב "וזה דוקא בישראל, שאומות העולם שונאיהם מבלי שעשו להם דבר, ויבא התנגדות להם". ויל"ע בזה. ואולי יש לומר שהשנאה לעשו היא גם מחמת שייכותו המסויימת לישראל, שהרי הוא בנו של יצחק, ובן בנו של אברהם. ובגמרא [קידושין יח.] אמרו "עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, דכתיב [דברים ב, ה] 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר'. ודלמא ישראל מומר שאני". הרי שאין ללמוד דיני ירושה של גוים מעשו, כי שאני עשו שהוא "ישראל מומר". נמצא שה"ישראל מומר" של עשו המפרידו משאר גוים, היא גם כנראה הסבה לשנאת שאר הגוים כלפיו. ומעין סברה זו כתב בחכמת התורה [לרבי שלמה קלוגר (בראשית לד, ל)]: "נראה דהטעם שנתנו להם בני יעקב עצה למול תחילה [בראשית לד, טו], ולא הרגו אותם כך. ואין לומר דנתייראו שלא יכלו להם, דהרי גבורים היו, וכמו שאמרו במדרש ב"ר [צג, ז] דממצרים כולו לא נתייראו... ולמה נתייראו כאן דוקא. אך נראה דהם בחכמה עשו, דהם נתייראו פן יתאספו כל הגוים לנקום את נקמת שכם מהם, ויבואו

כולם למלחמה עליהם. לכך בקשו מהם למול תחילה, ואז יהיו כל האומות שונאים את שכם כיון שמלו ורצו להתגייר, אם כן נפרדו מן הגוים, וישנאו אותם כל האומות עבור המילה, ולא ינקמו עבורם, רק אדרבא יהיו נהנין שעלתה להם כך על שנתגיירו. ולכך בקשו מהם למול תחילה, כדי להשניאם בעיני כל האומות, ואז יהרגו אותם". הרי הגוים שונאים כל מי שיש לו קשר מה לישראל, ועשו לא יצא מקשר מה לישראל. ולהלן [ציון 485] יזכיר בקצרה את דבריו כאן.

(439) דע שבאף אחד מספריו לא כתב את הביטוי "יודעי חן", וכתב כן רק בשתי דרשות; כאן, ובדרוש על המצות [נד.], שכתב: "והדברים ליודעי חן עתיקים". ומקור הביטוי לקוח מהנאמר [קהלת ט, יא] "שבתי וראוה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבונים עושר וגם לא ליודעים חן כי עת ופגע יקרה את כלם". וכאן כוונתו ליודעי חכמת הנסתר ["חן" הוא ראשי תיבות "חכמת נסתר"]. והרמב"ן [בראשית טו, א] כתב: "וסודם ליודעי חן". והריטב"א [סוכה לז:] כתב: "וסודו ידוע ליודעי חן".

(440) כמו שאמרו חכמים [שמו"ר ב, ה] "האש של מטה... היא אדומה ואוכלת ושורפת". ונאמר [בראשית כה, כה] "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שיער ויקראו שמו עשו", והתפארת יהונתן [בראשית כה, כה] כתב: "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער... כי אדמוני מורה לתולדות אש מרה אדומה כולו דם וחמימות וריתחא דאש".

(441) חזינן שמבאר שהאש שהיתה במתן תורה מורה שהתורה עצמה היא אש, לכך התורה עצמה תואמת למדת אדום, הדומה לאש, כי האופן שבו ניתנה תורה, תואם למהותה של תורה. ודבר זה מוכח ממה שאמרו חכמים [ברכות כב.] שבעל קרי אסור בלימוד תורה, כי לימוד תורה צריך להעשות כנתינתה מסיני; "מה להלן [בסיני] באימה וביראה וברתת ובזיע ["דכתיב (שמות כ, טו) 'וירא העם וינועו וגו'" (רש"י שם)], אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו... בעלי קרי אסורים". והנה רש"י הביא את המקרא "וירא העם וינועו וגו'" כמקור לכך שנתינת התורה היתה באימה. ולשון הפסוק במילואו הוא "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק". ותמוה, הרי להדיא נאמר שאימה זו מתייחסת לאופן שבו ניתנה תורה [הקולות, לפידים, קול שופר, ואש], ומנין להקיש מכך לדורות שאף לימודה של תורה [הנעשה ללא קולות ולפידים וקול שופר ואש] יהיה צריך להעשות באימה זו. אלא הם הם הדברים. הקולות והלפידים שהיו במתן תורה אינם חולקים

מקום לעצמם, אלא הם מורים קבל עם ועדה על כך שהתורה גופא היא קולות ולפידים ועשן. ומעתה אף הלומד תורה ללא האש מחוייב הוא ללומדה באימה וביראה וברתת ובזיע, כי במתן תורה נתגלה שהתורה עצמה נושאת בתוכה את האש והלפידים [ראה תפארת ישראל פי"ח הערה 24]. ויש להעיר, שבלאו הכי התורה במהותה היא אש, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.]: "כי התורה [היא אש], כמו שאמרו ז"ל, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא דברי כאש נאם ה''. וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. וזהו אמרם בפרק אין צדין [ביצה כה:], תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. ותניא דבי רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים". וראה גבורות ה' פע"ב הערה 79. ומדוע היתה התורה צריכה להנתן באש כדי להורות שהיא עצמה אש, הרי בלא"ה ידיענן זאת, "כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז" [לשונו בדר"ח הנ"ל]. ויש ליישב שמה שהתורה ניתנה באש אינו גלוי חיצוני ומיוחד לעצם התורה, אלא כפי נתבאר שזו מהות התורה, דאופן נתינת התורה מורה על מהות התורה. לכך אי אפשר שהתורה לא תנתן באש, כשם שאי אפשר שאש תהיה בלא אש. ודו"ק. וראה להלן הערה 1001.

(442) לשון הפסוק במילואו "הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון ושאון לאומים כשאון מים כבירים ישאון".

(443) ובמדרש [שמו"ר כב, ב] ביארו שפסוק זה מוסב על המצריים.

(444) כן פירש רש"י [שיה"ש ח, ז] "מים רבים - האומות". וכן פירש רש"י בעוד מקומות [נחום א, ד, תהלים לב, ו, שם סט, ב, שם צג, ג, איכה ג, נד, ועוד]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "כבר בארנו במקומות הרבה כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'. וכדכתיב [שיה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה'. ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'. ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש". וכן הזכיר בגו"א במדבר פכ"ט אות ה [תפא:], נתיב העבודה ס"פ טז [א, קכז:], וח"א לסוטה ד: [ב, ל:]. ואודות הטעם שהאומות נקראו על שם המים, מצינו שני טעמים; באור חדש פ"ד

[תתמא:] כתב: "כח האומות, שנקראים 'מים רבים', כדכתיב [שיר השירים ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה', ונקראו כך לפי שהם באים לשטף את ישראל" [ראה להלן הערה 1006]. וטעם שני, לאו בפירוש איתמר, אך מכללא איתמר; בגבורות ה' פ"מ [קכו:] כתב שהמצריים הם חומריים כמו מים, וכלשונו: "כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת... ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל... וכאשר יצאו מהם, היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים; כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר ונוטים אליו, ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל". ושם פמ"א [קנג.] כתב: "נקרא החומר שבעולם 'גנאי'. ונקרא 'גנאי נהרא' [חולין ז.], ולא 'גנאי' בלבד, וזה שאמרנו לך כי החמרי נקרא 'מים' בכל מקום". ובדרשת שבת הגדול [שלה.] כתב: "הדברים שהם בעלי גוף מתיחסים למים". ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "כי האומות כולם מתיחסים לגוף ולחומר, ואין להם מעלת הצורה השלימה". וברי הוא שלכך אומות העולם נקראות "מים רבים", מפאת חומריותם.

(445) הקב"ה [במתן תורה].

(446) הנה כתב כאן שכאשר הקב"ה נגלה במדות של אש ומים, בזה הקב"ה הראה לאדום ושאר אומות העולם "באולי ירצו הם לקבלה, יתננה להם **גם** הם... כי **גם** להם יתננה באם ירצו לקבלה". ותיבות "גם" מוסברות היטב לפי מה שכתב למעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 68]: "ואף אם היו אומות אחרות מקבלים התורה גם כן כשהחזירה השם יתברך עליהם [ע"ז ב:], מכל מקום היו ישראל ראשונים אל קבלתה לעמוד בסודיה ולדעת את דרכיה, והתורה מיוחדת להם. רק שעל ידי שזכו לה הם, היו זוכין גם האומות אם היו רוצים לקבלה, אבל עיקר קבלתה לישראל בלבד, והאומות טפלים להם". הרי שגם האומות יכולות לקבל את התורה [בנוסף לישראל], אך לא שיקבלוה במקום ישראל. וראה בהקדמה הערה 72 בביאור נקודה זו. ודע, שלהלן בדרשה [לאחר ציון 999] ביאר שהתורה ניתנה באש ומים בכדי ליירא את האדם שידע שהקב"ה יכול להעניש את עוברי רצונו באש ומים. ואילו כאן מבאר שאש ומים הם כנגד אדום ושאר האומות [ראה להלן הערה 1002]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות וטעמים.

(447) למעלה [לאחר ציון 314], ויובא בהערה הבאה.

(448) לשונו למעלה [לאחר ציון 314]: "במה שאמר הכתוב במיותר [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', ירמוז לנו באיזה צד קבלת התורה אפשרית, דהיינו כאשר אין האדם נמשך אחר תאוות הגוף, ומשים עצמו כמדבר הזה שלא ימצא בו מכל הדברים הגופניים, שאינו לא 'ארץ חטה ושעורה גפן תאינה ורמון' [דברים ח, ח], ולא שום דבר. וכאשר האדם פורש עצמו מתאוות הגוף, ועושה עצמו בבחינה זאת כמדבר הזה, אז הוא ראוי אל קבלת התורה, ולא זולת זה... לכן כתיב 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה, צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל, שאינם רודפים אחר תאוות הגוף כמו האומות, רק שהם כמו המדבר, כאשר נפרש בסמוך, כי ישראל אגודים בזאת המדה, ולכך הם ראוים בפרטית אל התורה יותר". וראה להלן הערות 470, 540, 1285

(449) כמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ד], ויובא בקטע הבא.

(450) "ימצאהו בארץ מדבר - אותם מצא לו נאמנים בארץ המדבר, שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו, מה שלא עשו ישמעאל ויושבי הר שעיר" [רש"י דברים לב, י].

(451) "יסובבנהו - שם סבבם והקיפם בעננים, וסבבם בדגלים לארבע רוחות, וסבבן בתחתית ההר, שכפהו עליהם כגיגית" [רש"י שם].

(452) "יבוננהו - שם בתורה ובינה" [רש"י שם].

(453) באבות [פ"ו מ"ב] אמרו "כל העוסק בתורה לשמה, זוכה לדברים הרבה... ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, שנאמר 'לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה'", ובדר"ח שם [נג:] ביאר את הפסוק. והגר"א [משלי ח, יד] כתב: "מה שאמר אצל עצה ותושיה ואצל גבורה 'לי', ואצל בינה 'אני', כי עצה ותושיה וגבורה קאי על האדם הלומד, כלומר זה הלומד יהיה לו עצה ותושיה וגבורה. אבל 'בינה' קאי על התורה עצמה".

(454) כמו שמיד יביא את המדרש, שבמדבר ישראל זכו במן, שלו, באר, תורה, משכן, שכינה, ועוד.

(455) בשמו"ר שלפנינו לא הזכירו תורה ולויה [אך הזכירו את שמונת הדברים האחרים כפי הסדר שהובאו כאן].

(456) התיבה "נשתבחה" הוזכרה בקשר למינים אלו, וכפי שכתב רש"י [דברים כו, ב] "מה להלן משבעת המינין שנשתבחה בהן ארץ ישראל, אף כאן שבח ארץ ישראל, שהן שבעת המינין". ובגמרא [מנחות פד:] אמרו על שבעת המינין האלו "מה להלן שבח ארץ, אף כאן שבח ארץ", ופירש רש"י [שם] "מה להלן מספר בשבחה של ארץ ישראל -

דהני פירות הן משובחין משאר פירות". ורש"י [פסחים נג.] "מה להלן שבח ארץ, דהא בשבחה הכתוב מדבר, אף כאן שבח ארץ". וראה למעלה הערה 315.

(457) כמו שהכתוב מפרט לפני ואחרי הזכרת שבעת המינין; [דברים ח, ז] "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר". ושם [פסוק ט] "ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת". והרמב"ן [שם פסוק ט] כתב: "הכתוב משבח הארץ שימצאו בה מחצבים מן אבנים גדולות אבנים יקרות אבני גזית לבנות מהם בתים וחומות ומגדלים, לא כארץ מצרים וארצות רבות שהם שוכני בתי חומר, ונעשים ליושביהם קבריהם". ובגבורות ה' פכ"ד [שעז.] כתב: "כי הארץ טובה לעניני העולם הזה... כמו שהפליגו חכמים ז"ל במעלת הארץ בעניני הגוף, בשבח פירות ארץ ישראל, וכל הדברים אשר בארץ". ואמרו חכמים [פסחים ח:] "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים ["פירות גינוסר - מתוקין מאד, כדאמרינן בברכות (מד.), והיינו כינרת, שם מדינה בארץ ישראל" (רש"י שם)], כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, נמצאת עלייה שלא לשמה. כיוצא בו אמר רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה אין חמי טבריא בירושלים. כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו, ונמצאת עלייה שלא לשמה". ורש"י [במדבר יג, כב] כתב "שבע שנים נבנתה - אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול. אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען. ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים. ואין לך מעולה בכל הארצות כמצרים... וצוען היא המעולה שבארץ מצרים, ששם מושב המלכים... והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים", ומקורו בגמרא [סוטה לד:]. ועוד אמרו חכמים [ברכות לו:] "אין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן אמרו [קה"ר ב, ח] "אדריאנוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנינא, כתיב בתורה 'ארץ אשר לא במסכנות וגו', יכול את מייתי לי תלת מילין דאנא שאיל. אמר ליה, ומה אינון. אמר ליה, פלפלין ופוסיאנין ומטקסא. אייתי פלפלין מן נצחנה, ופוסיאנין מן ציידן, ומטקסא מן גוש חלב" [ראה להלן הערה 476]. ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 57] כתב: "כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה", וראה שם הערות 54, 58.

(458) והם: מן, שלו, באר, תורה, משכן, שכינה, כהונה, ולויה, ומלכות, ועניני כבוד במדבר [הובאו למעלה]. וכאמור [הערה 455] במדרש שלפנינו לא הזכירו תורה ולויה, אלא רק שמונה מתנות. ומה שמציין שהם עשרה דברים, כי מספר זה גופא מורה על הקדושה, וכמו שביאר את מה שאמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות", ובדר"ח שם [רטו:] כתב: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:]... ולפיכך שנו במשנה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא ששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה בפני עצמו עשרה דברים. כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר, וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקד:] כתב: "כל אלו עשר ברכות [של בלעם הרשע (סנהדרין קה:)] הם כולם מצד קדושת ישראל, ומדריגה הנבדלת שיש בישראל, והקדושה, ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות". וכן כתב בעוד מקומות, וכמלוקט בדר"ח פ"ה הערות 82, 229, 233, 366, 429, 598.

(459) מכנה עשרה דברים אלו בשם "מתנות טובות", מעין מה שאמרו חכמים [ברכות ה.] "שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין, אלו הן; תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא". ולמעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 48] הביא מאמר זה, וכתב: "ביאור הדבר מה שניתנו אלו ג' דוקא על ידי יסורין, מפני כי רחקו דרכי אלו המתנות שלשתן מדרכי כל מתנות זולתן, אשר הם דברים גשמיים. לא כן אלו, שנקראו 'מתנות טובות', לפי שהם מתנות קדושות, נבדלות מן הגשמית. אם התורה בשהיא כולה שכלי. ואם ארץ ישראל, היא ארץ הקדושה. ואם עולם הבא, שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי. לכן אין ראוי לקבלן כי אם על ידי יסורין הממעטין הגוף והגשמית, עד כי ראוי אז אל מתנות אלו הקדושות הבלתי גשמיות... ולפיכך נקראו 'טובות', בשם הנופל דוקא על דבר הנבדל מן הגשמי, כמו שביארנו במקום הזולת". **ובעוד שלמעלה** מוכיח מתיבת "מתנות **טובות**" שאייר בדבר הנבדל מן הגשמי, הרי בהקדמה לדר"ח [כח.] הוכיח כן מתיבת "**מתנות** טובות", שכתב: "מפני זה נקראו אלו ג' דברים 'מתנות', כי המתנה היא מה שאינו שייך לאדם מצד עצמו, וניתן לו מזולתו. וכן האדם הוא

בעל גוף חמרי, ואין מצדו הדברים האלו, שהם דברים נבדלים אלקיים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 61].

(460) לשונו בתפארת ישראל פכ"ו [שצא.]: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... ומה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". ובעוד שכאן מבאר שהתורה ניתנה במדבר, ולא בארץ ישראל, מפאת היות התורה נבדלת מהגשמי, הרי בגבורות ה' פ"מ [סז.] ביאר טעם נוסף, וכלשונו: "התורה תקרא 'דרך', דכתיב [דברים ה, ל] 'מכל הדרך אשר צוה וגו'". ופירוש כיון שהתורה נקרא 'דרך', לכן ראויה שתנתן בדרך... לא היה אפשר להנתן התורה בארץ פלשתים, בארץ גוים אחרים, כי אם בארץ ישראל, וזה לא היה בדרך, וצריך לתורה דרך". ובמכילתא [שמות כ, ב] נתנו שני טעמים אחרים מדוע התורה לא ניתנה בארץ ישראל, שאמרו שם: "מפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל. שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר, לפי שנתנה בארצו, לפיכך לא קבלנו. דבר אחר, שלא להטיל מחלוקת בין השבטים, שלא יהא זה אומר בארצי נתנה, וזה אומר בארצי נתנה, לפיכך נתנה תורה במדבר... במקום הפקר". אמנם בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב שהתורה ראויה להיות בארץ ישראל, וכלשונו: "כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, **כי שם ראוי להיות התורה**, כי אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:]". ויל"ע בזה. וראה להלן סוף הערה 477.

(461) אודות קדושת כהונה, כן נאמר [דהי"א כג, יג] "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים הוא ובניו עד עולם להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד עולם". ונאמר [במדבר טז, ה] "וידבר אל קרח ואל כל עדתו לאמר בקר וידע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו", ופירש רש"י [שם]

"ומדרשו 'בקר', אמר להם משה, גבולות חלק הקב"ה בעולמו, יכולים אתם להפוך בקר לערב, כן תוכלו לבטל את זו, שנאמר [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר ויבדל', כך 'ויבדל אהרן להקדישו וגו'". וכן נאמר [ויקרא כא, ח] "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדוש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם", ופירש רש"י שם "קדוש יהיה לך - נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר, ולברך ראשון בסעודה". ובהדלקת נר חנוכה אומרים "הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות. שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה על ידי כהניך הקדושים". והרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ד ה"א] כתב: "הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות, שנאמר [דה"י א כג, יג] 'ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.] כתב: "הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך... הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים". ובפתיחה לאור חדש [רכד:] כתב: "גזרו היונים שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת לו. וכל זה לקבל עונשם מה שחטאו בערוה בימי בית ראשון, ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים, קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה... ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אליהו קפדן הוי. ודבר זה תבין למה היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן [זוה"ק ח"א קסח.], ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם, כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמידי חכמים [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו". ו"כהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו... כהן גדול" [לשונו בח"א לסנהדרין נח: (ג, קסד.)]. וראה הערה הבאה.

(462) כמו שאמרו חכמים [פסחים קד.] "המבדיל בין... כהנים ללוים וישראלים... תרי מילי נינהו; בין לוים לישראלים, דכתיב [דברים י, ח] 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי', בין הכהנים ללוים, דכתיב [דה"י א כג, יג] 'בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'". ואודות קדושת שבט לוי, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] כתב: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד נבדל מהכל". ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "שבט לוי היה קודש אל השם יתברך, ולא מצאנו שהיו עובדים רק אל השם יתברך, כמו שהיה זה בעגל אשר לא סרו מאחרי ה', וכדכתיב [דברים לג, ח] 'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר ניסתו במסה וגו''... עד כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"י סוף אות לד [קנז:] כינה את שבט לוי "מחנה שכינה". וקודם לכן [במדבר פ"ח אות טז (קכד.)] כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר". ובגו"א שמות פ"ה אות ג [פח.] כתב: "שבטו של לוי לא נשתעבדו [שמו"ר ה, טז]. ואם תאמר, ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד, מכל שאר השבטים, וגזירת 'כי גר יהיה זרעך' [בראשית טו, יג] על הכל. יש לומר, דכתיב 'כי גר יהיה זרעך', ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר [תנחומא קרח אות יב]... והיה הוא כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד". ובדרשת שבת הגדול [שעד:] כתב: "שבט לוי... היה עשירי, ולכך היה שבט לוי קודש. כי כאשר תוציא מן השבטים שהם שנים עשר (בראשית לה, כב-כו), ועוד 'אפרים ומנשה' גם כן 'כראובן ושמעון יהיו לי' [בראשית מח, ה], והם י"ד, ותוציא ארבעה בכורות לד' אמהות נשארו עשרה, והפריש [יעקב את] לוי שהוא אחד מן עשרה, ועל זה אמר [ויקרא כז, לב] 'והעשירי יהיה קודש'".

(463) אודות קדושת המלכות, כן כתב בח"א לר"ה כא: [א, קכג.]: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". ואמרו חכמים [ר"ה ח:] "מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין ["כשהקב"ה דן אותם, מלך נכנס תחילה" (רש"י שם)]... מאי טעמא, אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי". ובח"א שם [א, צג:] כתב: "פירוש, כי לעולם מדריגתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי

להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט:] כתב: "לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי, כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ועוד אמרו חכמים [סוטה י:] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.] כתב: "כי הצניעות מביא המלכות, שהוא המדריגה העליונה. כי לפי מדריגת הצניעות, שהוא צנוע ונסתר, מגיעה למדריגה העליונה, שהמדריגה צנועה ונסתרת מן הכל". **והביטוי המובהק** לקדושת המלך הוא שהמלך נמשח בשמן המשחה [הוריות יא.], וכמו שכתב כמה פעמים. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקיב.] כתב: "יש לישראל עוז מצד כח המלכות, שיש למלכות של ישראל בפרט כח אלקי, ולכך היו נמשחים בשמן הקודש, כי כח מלכות ישראל יש לו מדריגה אלקית". ובדר"ח פ"ד מ"ד [צז.] כתב: "כל כתר גם כן יש בה קדושה, ולכך המלכים היו מושחים אותם כמין כתר בשמן המשחה". ושם פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכא.] כתב: "כנגד הקדושה שיש ביום הזה נקרא השבת 'מלכתא', כי המלך נמשח בשמן הקודש". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "המלכות הוא נבדל גם כן, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה, כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". **ואע"פ שגם לאומות** יש מלכות, מ"מ קדושת המלכות נמצאת רק אצל ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.]: "ישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר

שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי... וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות... ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל" [ראה להלן הערה 1037]. ובגבורות ה' פי"ח [קלג.] כתב: "כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה [של האומות], שכך ראוי למלכות שיש לה מעלה אלקית מעלה פנימית". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". ואמרו חכמים [סנהדרין קה.] "חוצפא מלכותא בלא תאנא היא", ופירש רש"י [שם] "כלומר, שררה גדולה, ואינו חסר אלא כתר מלכות". ובח"א שם [ג, רמה:] כתב: "כי המלכות יש לה כח וחוזק ביותר. ומי שהוא עז, יש לו תוקף וכח, מצד זה יש לו כח מלכות. רק שהוא בלא תגא, כי התגא שהוא הכתר מורה על כח אלקי קדוש. ולכך היו מושחים המלכים על הראש בשמן הקודש. והתגא, שהוא נבדל מן הראש, מורה כי יש למלך קדושה נבדלת אלקית. והחוצפה, שהוא כח מלכות כמו שאמרנו, אבל כח זה אינו אלקי קדוש, המורה על זה התגא, ותוקפו הוא הפך הקדושה, וזה מבואר". וברי הוא שמלכות האומות היא "מלכותא בלא תאנא".

(464) קדושת המשכן היא דבר שאינו צריך לפנים, וידוע הוא. וכן נאמר [במדבר ד, יב] "ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בַּקודש וגו'", ופירש רש"י [שם] "את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקודש - בתוך המשכן שהוא קדוש". ובגו"א שם אות ו [לט.] כתב: "בתוך המשכן שהוא קודש. לא שיהיה פירושו שמשרתים בכלים בקדושה, דאם כן 'בְּקודש' בשוא מבעי ליה, לא שיהיה הבי"ת בפתח, דמשמע קודש הידוע, והיינו המשכן שהוא ידוע ביותר". ובגבורות ה' ר"פ עא [תמח.] כתב: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים

אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה... ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא, במה שהבית זה נבדל, וכל ענין נבדל [יש] בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". וכל דבריו אודות בית המקדש, כחם יפה לגבי המשכן, כי "משכן איקרי מקדש" [עירובין ב.].

(465) יומא עה: "תנו רבנן, 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי רבי עקיבא. וכשנאמרו דברים לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לו לעקיבא, עקיבא טעית, וכי מלאכי השרת אוכלין לחם... אלא מה אני מקיים 'אבירים', לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים", ופירש רש"י [שם] "נבלע באיברים - אינו יוצא מן המעיים". וכן רש"י [תהלים עח, כה] כתב "לחם אבירים - 'אבירים' איברים, שהיה נבלע בכל האברים, ולא היו צריכים לנקביהם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "ובפרק יום הכפורים [יומא עה:] 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי שרת אוכלים אותו. וכשנאמרו הדברים האלו לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לרבי עקיבא, טעית, וכי מלאכי שרת אוכלים, אלא 'לחם אבירים', שנבלע באברים, עד כאן. ואל יעלה על דעתך שרבי עקיבא לגודל חכמתו היה סובר שהמלאכים אוכלים דברים גשמיים, דבר זה לא יצויר. אבל הפירוש שרבי עקיבא סבר שהמלאכים מקבלים מן השם יתברך, כמו שכל הנמצאים מקבלים מאתו, והקבול ההוא השלמתם. ולפיכך קרא המן 'לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו', כי גם המן אינו טבעי". וראה הערה הבאה.

(466) כמו שמוכח מלשון רש"י [במדבר כא, ה] "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו, עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש **ילוד אשה** שמכניס ואינו מוציא". והביטוי "ילוד אשה" מורה על גשמיות האדם, וכמו שביאר

למעלה [לאחר ציון 149]. וראה למעלה הערה 153. ובגבורות ה' פנ"ט [שסא.] כתב: "האכילם את המן, שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל, שהוא היה נבלע באברים, והיה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי". לכך היות המן "נבלע באיברים" מורה על היותו מאכל רוחני, שפירוש "נבלע באברים" הוא שאינם צריכים לנקביהם [כמבואר בהערה הקודמת], והטעם לכך הוא שהמן "היה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי" [לשונו בגבורות ה' הנ"ל], ולכך לא היו צריכים לנקביהם. והאלשיך [שמות טז, ד-ז] כתב: "כי כאשר המן הוא רוחני, כי על כן נבלע באברים ובלתי יוצא מבטן אוכלו". והמהרש"א [יומא עה:] כתב: "הרשעים חשבו אדרבה, כי הוא חסרון באכילת המן, כי עתיד שתיפח מן זה במעיהם כו'. וקאמר דטעות הוא לומר כן, שלא ידעו שהמן זה שנבלע באברים, הוא מעין עולם הבא". ובספר דבש לפי [מערכה ט] כתב: "עיקר אכילת האדם לצורך בירור, כי כשאוכל מתדבק בנשמתו ניצוץ הקדושה, והפסולת דוחה לחוץ. ולזה המן היה נבלע באברים, שהיה כלו בירור גמור בלי שום פסולת". **ועוד אודות** היות המן מאכל רוחני, כן כתב בגבורות ה' פכ"ב [רעח:]: "שהרי אין המן מדברים הטבעים". ושם פ"מ [סז:] כתב: "והמן גם כן נתן להם במדבר דוקא, מטעם דלעיל [שם פכ"ב], שכל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר, מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם לא תמצא לחם טבעי". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת, כי אין הויה בשבת". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.]. ובזוה"ק [ח"ג רח.] אמרו "תא חזי, מנא דהוה נחית להו לישראל במדברא, ההוא מנא הוה מטלא דלעילא, דהוה נחית מעתיקא סתימא דכל סתימין. וכד הוה נחית, הוה נהוריה נהיר בכלהו עלמין, ומניה אתזן חקל דתפוחין ומלאכי עלאי, וכד הוה נחית לתתא, ושליט ביה אוירא דעלמא, אגליד ואשתני זיויה". והרמב"ן [שמות טז, ו] כתב: "המן הוא מתולדת האור העליון שנתגשם ברצון בוראו יתברך". ורבינו בחיי [שמות טז, ד] כתב: "כי האור העליון נתגשם ברצון הקב"ה, ולכך קראו דוד ע"ה 'דגן שמים' [תהלים עח, כד]... כי המן הוא תולדות האור, והאור יסוד המן. וכשם שנברא האור ביום ראשון [בראשית א, ג], כך תחלת ירידתו של מן היה ביום ראשון". ובגו"א שמות פט"ז אות א

[שכא:] כתב: "התחיל המן ביום א, כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א, ויום השבת ביום השביעי, כך היה במן".

(467) פירוש - עליית הבאר היא משום שמקורו מתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות יג [שצט.]: "הנס שהוא הוה ורגיל בביאת הצדיק אל המים, שהם עולים אליו. וכן מצינו באברהם [רש"י בראשית כא, ל], ובמשה [רש"י שמות ב, כ], וביעקב שהיה היאור עולה לרגליו [רש"י בראשית נ, ג]. כי הצדיק ברכה עולה לרגליו, ולפיכך מיד כשהוא בא שם, המקור של הבאר מתברך, ועולה כנגדו המים. כי הבאר שיש לו מקור של ברכה, מיד שיבא אליו העזר על הברכה, מיד המקור מתברך". וכן כתב בקיצור קודם לכן [שם פכ"א אות כז (שסב.)]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצט.] כתב: "מעיין המתגבר, אשר יש למעיין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד ומוסיף... שמתפשט המעיין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק". ושם בהמשך [תשיח.] כתב: "מעיין המתגבר, אשר המעיין יש לו שורש ומקור נובע". **ויש לדייק בלשונו**, שכתב כאן "שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס", דמהי הכפלות של "ברכה נסיית על ידי נס". ונראה, שבגבורות ה' פכ"ב [רפ.] כתב: "וכן הבאר הוא ברכה שאינה טבעית, להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום". ודברים אלו יוטעמו על פי מה שאמרו בגמרא [שבת לה.] "אמר רב, מעין המיטלטל טהור, וזהו בארה של מרים", ופירש רש"י [שם] "טהור - מלקבל טומאה, וטובלין בו, דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים". ויש להבין, דמהיכי תיתי שלא יחשבו מי הבאר של מרים כמי מעין, עד שרב הוצרך ללמדנו שאכן נחשבו כמעין. אלא שנאמר [מ"ב ד, ד] "ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי", ופירש רש"י [שם] "והמלא תסיעי - מלפניך, ותתני כלי אחר במקומו למלאותו, וצלוחית השמן לא תזיזי ממקומו, לפי שהקב"ה עושהו כמעין, ואין דרך מעין לזוזו ממקומו". וזהו שאומרים ישראל קדושים "לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה", שיש ללכת למקור, כי המקור עצמו אינו דבר תלוש ומטלטל. לכך היה מקום לומר שהואיל וכל כח הטהרה של מעין הוא מחמת היותו מקור, וכחו של המקור הוא במקומו בלבד, לכך היתה הוה אמינא לומר שמעין המיטלטל, ופורש ממקומו, לא יהא לו כח המקור, ולא יהיה לו דין מעין. לכך הוצרך רב לחדש ששאני בארה של מרים, שאע"פ שהוא מעין המטלטל, מכל מקום הוא לעולם נחשב למקור [שמעתי ממו"ר זצ"ל]. וזהו מתק לשונו שכתב כאן "שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס", נס בתוך נס; "מקור מתברך בברכה

נסיית" מורה שיש לבאר מקור מטלטל. ו"על ידי נס" מורה שהבאר היה עולה בנס כפי שכל באר עולה על ידי נס.

(468) פירוש - השליו הוא מין עוף [רש"י במדבר טז, יג], ועל העוף נאמר "עוף השמים". ואודות התייחסות העוף לשמים, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לו.]: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובגבורות ה' פל"ד [תקצה:] כתב: "השמים הם משכן לעופות, דכתיב [בראשית א, כ] 'עוף יעופף על פני רקיע השמים', ונאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:] כתב: "כי עוף השמים הוא מסוגל לדברים כמו אלו שהם דברים רוחניים, כדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול'. ודבר זה ידוע אצל המבינים, כי עוף השמים מוכן לקבל יותר מן שאר בעלי חיים". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צד.]. ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העופות כפי שהם טבעם [מוכנות] לקבל הגזירות שבאים מלמעלה. ולא שיש בהם השכל, רק מצד שהם עוף השמים, פורחים באויר השמים, הם מקבלים הגזירות שהם באים מלמעלה... ולכן כתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך את הקול'... כי העוף הוא פורח באויר השמים, ולכך הוא מוכן לקבל הגזירה הבאה מלמעלה מן השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס:]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ושם פנ"ד [תתמז:] כתב כן לגבי עננים, וכלשונו: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג] 'ענן השמים'". ובגבורות ה' פכ"ב [רפ.] כתב טעם אחר המורה על יחוד השלו למדבר, וכלשונו: "וכן השלו לא היה זה בא בטבע להיות נופל על מחניהם 'כדרך יום כה ודרך יום כה' [במדבר יא, לא]. ומפני שאין זה דבר טבעי כלל, לא היה זה בישוב המיוחד לטבע".

(469) המלים "לא מן הארץ" אינן כ"כ מובנות, שלכאורה נראה שבא לומר שהעוף מתייחס לשמים ולא לארץ, אך אז תיבת "לא **מן** הארץ" תהיה משוללת הבנה, והיה לו לומר "לא אל הארץ". וי"ל בזה.

(470) אודות זיקת ישראל אל המדבר, ראה למעלה הערה 448. ובגבורות ה' פכ"ב [רעו:] גם הביא מדרש זה [שמו"ר ב, ד], וכתב: "תראה שכל החשיבות נטלו ישראל במדבר. וכאשר תרצה להשכיל תדע הטעם, שכל דבר צריך למקום מיוחד. וכאשר הישוב הוא עומד לדברים הגשמים, שהם ראוים להיותם בישוב, לכך לא יהיו בו הדברים הרוחניים כמו התורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, ועניני כבוד, והמן, שהרי אין המן

מדברים הטבעים, והישוב הוא מיוחד אל דברים הטבעים. וכן הבאר... וכן השלו... ומפני שאין זה דבר טבעי כלל, לא היה זה בישוב המיוחד לטבע. שאי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים, ולפיכך לא היו כל אלו מתנות בישוב, שהוא מקום הטבעי. ומכל שכן כאשר תבין כי הם הפכים ביחד, הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים. וכמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה. לפיכך כאשר הישוב הוא מוכן לדברים הטבעים הגשמים, אין ראוי אל הדברים הנבדלים. ולכך היו ישראל מתעלים להיות עליונים על כל הנמצאות, ולהיות להם מעלה נבדלת, במדבר דוקא, לפי שהוא מקום ראוי להתעלות אל מעלה הנבדלת. וזה שנאמר [שיה"ש ג, ו] 'מי זאת עולה מן המדבר'". ובגבורות ה' פ"מ [סח.] כתב: "כל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר, מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם לא תמצא לחם טבעי. וכן הנסים שעשה הקב"ה עמהם, הכל במדבר ובים סוף, ולא בישוב העולם, הכל מטעם דלעיל, שכל הדברים היוצאים מן הטבע שייכים במדבר". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי, ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו [האלקיים] בישוב, ששם הויית החמרי... כי הישוב הוא מיוחד לדברים חמריים טבעיים. והפך זה המדבר, שהרי במדבר לא תמצא דברים חמריים טבעיים, כמו שימצא בישוב". וכן בנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב שהמדבר ראוי לקבל דברים אלקיים. וראה להלן הערות 614, 1047, 1285. **ויש להעיר**, כי בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.] כתב: "הישוב הוא מיוחד לאדם שהוא אדם שכלי, כי הבעלי חיים שהם טבעיים ולא שכליים, הם בים או במדבר, ואינו נקרא ישוב". ואילו כאן כתב שבישוב יש את הדברים הטבעיים, ובמדבר יש את הדברים שאינם טבעיים. ויל"ע בזה.

(471) פירוש - לאחר שנתבאר שהמדבר הוא בדמות ישראל, וישראל זכו במדבר לכל המעלות הרוחניות, ולא זכו למעלות אלו בארץ ישראל משום שהיא "נשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון, וכל הדברים הגופניים" [לשונו למעלה לפני ציון 456], תיקשי לך כיצד זכו ישראל בארץ ישראל, הרי "ישראל הם קדושים בלתי נמשכים אחר הגוף... עם קדוש ונבדל" [לשונו למעלה לאחר ציון 455]. ואף על פי שמתנת ארץ ישראל אינה נכללת בעשר המתנות שנמנו במדרש שהזכיה בהן נזקפת למדבר, מ"מ קשה כיצד ניתנה לישראל [הקדושים והנבדלים] ארץ שיש בה כל הברכות הגופניות. ואודות

שדוקא קדושת ישראל מזכה אותם בארץ ישראל הקדושה, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ח [שעה.] כתב: "לפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה; כי הארץ קדושה במעלתה, הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ושם פ"ט [תנה.] כתב: "כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה". ובנצח ישראל פ"א [ח:] כתב: "השם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל". ושם פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:], ונתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], והובא למעלה בהקדמה הערה 58]. ובח"א לחולין צא: [ד, קח:] כתב: "כי יעקב היה מושל בכל הארץ, כי הארץ הקדושה ראויה ליעקב, שהוא כולו קדוש... ולכך הארץ היא כולה ליעקב". הרי שישנה זיקה בין הארץ לבין הדרים עליה. וצרף לכאן מאמרם [תענית ד.], שאמרו "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'". הרי שתיבת "אבניה" הנאמרת על גוף הארץ, נדרשת ללמד על הדרים עליה ["בניה"], וזה מורה באצבע שמעלת הארץ חלה על תושביה. ובביאור מאמר זה ראה בנתיב התורה פי"ג [תקיז:]. ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תקסג] "מדד הקב"ה בכל הארצות ולא מצא ארץ שראויה לינתן לישראל אלא ארץ ישראל, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'עמד וימודד ארץ'".

(472) יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, אמרו במשנה [אבות פ"ה מכ"ב] "הפך בה והפך בה, דכולא בה". ובדר"ח שם [תקנט.] כתב: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 72, ולמעלה הערה 430]. ועוד אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ב] "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים".

ובדר"ח שם [תקכח.] כתב: "חיבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, דאינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:] כתב: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל, אם עוסק בתורה לשמה... נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ושם בהמשך [רז., בביאור המשנה (אבות פ"ד מ"י) "אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים **הרבה** כנגדך. ואם עמלת בתורה, יש לך שכר **הרבה** לתן לך"], עמד על תיבת "הרבה", וכתב: "כאילו אמר כי התורה כוללת הרבה, ומפני כך העדר התורה גורמת בטלים הרבה. וכך העמל בתורה הוא גורם שכר הרבה, שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר [משלי ג, טו] 'וכל חפציך לא ישוו בה'. ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו. וכן הפך זה, אם בטל מדברי תורה, יש לו בטלים וחסרונות הרבה". ושם בתחילת משנה יא [ריד.] כתב: "'אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך', ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמר בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר

אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי. ולכך סמך אחריו [שם משנה יא] 'העושה מצוה אחת [קונה לו פרקליט אחד]', שבא לומר כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה שנותנין שכר הרבה על התורה, אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה". ואמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, אדם נותן סם לחבירו, לזה יפה ולזה קשה. אבל הקב"ה אינו כן, נתן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון. ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "ואמר 'ותלמוד תורה כנגד כולם' [פאה פ"א מ"א] ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ותלמוד תורה כנגד כולם'". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 10, למעלה הערה 429, ולהלן הערה 508. וראה עוד להלן הערה 1050].

(473) "אחר שקבלו התורה שהיא הכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר 'לא תחסר כל בה'" [לשונו בסמוך].

(474) וראיה לדבר, שלא נזכר שיש בארץ ישראל זהב וכסף, וכפי שכתב הרמב"ן [דברים ח, ט]: "וטעם 'אשר אבניה ברזל' [שם], כי במקום אשר תחשוב ששם אבנים שם תמצא ברזל, כי מעפרה יוקח. ובשרם כי בארץ ישראל מחצב נחשת וברזל, שהם צורך גדול ליושבי הארץ, ו'לא תחסר כל בה'. אבל מוצא הכסף והזהב איננו חסרון בארץ". וכן הרד"ל בהגהותיו לפרקי דרבי אליעזר פ"ב אות ה כתב: "לא ראיתי מוזכר בשום

מקום עוד שהיו נמצאים בארץ ישראל מחצבי זהב וכסף". ובהגהותיו המורחבות יותר בשולי העמוד [אות ג] הוסיף: "ולא הוזכר בתורה בשבח הארץ כי אם 'אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת'... ואלמלי היה נמצא בה מחצבי זהב וכסף, לא היה שתיק קרא מלשבח בה". ואם היה מדובר בברכות גופניות בעצם, בודאי שהברכה היתה כוללת גם כסף וזהב ושאר אוצרות של עושר, שהעושר הוא קנין גשמי, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.]: "כי המתנות שהם בעולם... האחת, הוא דבר שהוא שכלי, והוא בלתי גשמי, כמו החכמה, שהוא דבר שכלי בלתי גשמי. והשני, הוא דבר שהוא הפך זה, שהוא גשמי לגמרי, כמו העושר, שאין העושר רק בקנינים הגשמיים", וכל הפרק שם הוקדש לבאר גשמיות העושר. אלא מוכח שאיירי בברכת "לא תחסר כל בה", ואין העדר כסף וזהב נחשב לחסרון בארץ. וראה בסמוך הערה 478 מה שיש להקשות על דברים אלו.

(475) אודות שארץ ישראל אינה חסרה דבר, כן אמרו חכמים [ברכות לו:] "אין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן אמרו [קה"ר ב, ח] "אדריאנוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנינא, כתיב בתורה 'ארץ אשר לא במסכנות וגו'', יכול את מייתי לי תלת מילין דאנא שאיל. אמר ליה, ומה אינון. אמר ליה, פלפלין ופוסיאנין ומטקסא. אייתי פלפלין מן נצחנה, ופוסיאנין מן ציידן, ומטקסא מן גוש חלב" [ראה למעלה הערה 457]. ובספרי [דברים ח, ט] אמרו "'וראש עפרות תבל' [משלי ח, טו], זו ארץ ישראל... שנאמר [שם פסוק לא] 'שם משחקת בתבל ארצו'. למה נקרא 'תבל' שמה, שהיא מתובלת בכל. שכל הארצות, יש בזו מה שאין בזו, ויש בזו מה שאין בזו. אבל ארץ ישראל אינה חסירה כלום, שנאמר 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן כתב בכמה מקומות בספריו. כגון, בדר"ח פ"ה מ"ט [רפו.] כתב: "אמנם השמיטה שהיא לארץ, מה שלא נמצא לשום ארץ, ודבר זה מצד הארץ עצמה, כי ראוי לארץ השמיטה. וזה כי ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה, והיא הארץ השלימה בכל, כמו שאמר הכתוב עליה [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא תחסר כל בה', ודבר זה כנגד שאר ארצות שהם חסרים, אך ארץ ישראל בלבד שאינה חסירה, והיא שלימה. והדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה". ובגבורות ה' פכ"ד [שפה.] כתב: "מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים. לומר, כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו,

ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל". ובאור חדש פ"א [שכד.] כתב: "לדעת רבי יהודה בר סימון, סעודת ארץ ישראל [אחושרוש] הראה להם [אסת"ר ב, א]... זהו [אסתר א, ד] 'בהראותו את עושר כבוד מלכותו' מה שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו 'עושר כבוד מלכותו' כאשר לו שלחן מלכים, מפרנס הכל. כמו שהכתוב מספר כבוד מלכותו של שלמה, ומספר ענין שלחנו. ולכך אמר 'סעודת ארץ ישראל הראה להם', כי דווקא בארץ ישראל כתיב 'לא תחסר כל בה'. והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל". ובבאר הגולה באר הששי [שג.] תלה את "לא תחסר כל בה" בכך שארץ ישראל היא באמצע העולם, שכתב: "הרי היא ארץ 'אשר לא תחסר כל בה', אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי". ורבינו בחיי [דברים ח, ט] כתב: "ארץ אשר לא במסכנות - הארץ שהיא מלאה כל טוב, כגן ה' כארץ מצרים, והיא חסרה ממקצת הדברים הנמצאים במקומות זולתם, הנה יושביה אוכלים לחם במסכנות. ולכך ישבח הכתוב הארץ הקדושה שאין בה חסרון שום דבר בעולם, כי לא ימצא שום דבר למאכלו של אדם בשאר ארצות שלא ימצא בארץ, ויש שימצא בארץ ולא ימצא בשאר ארצות, זהו 'לא תחסר כל בה'".

(476) תיבת "ההכל" אינה מופיעה בספריו אלא רק בדרשה זו חמש פעמים [כאן, להלן אחר ציונים 667, 668, 1184, 1523].

(477) מבאר שמעלת "לא תחסר כל בה" נובעת מהתורה שכוללת הכל. ולמעלה [לאחר ציון 426] כתב: "כמו שהוא יתברך אדון ואלוק כל, כך התורה היא תורת הכל". נמצא שיש כאן שלשה שלבים; (א) הקב"ה הוא אדון ואלוק הכל. (ב) כתוצאה מכך התורה היא לכל. (ג) כתוצאה מכך בארץ ישראל יש הכל, לא תחסר דבר. ובח"א לכתובות קיא: [א, קסו:] כתב: "ואמר [שם] כי ראה ארץ זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל והיה עשרים ושתים פרסה... ודבר זה מפני כי הוא ברכה עליונה שמתפשט הברכה מן מקור העליון, שהוא כנגד כ"ב אותיות התורה, שהיא מקור הברכה". הרי להדיא שברכת הארץ נובעת מהתורה. **ונראה ביאורו**, שלמעלה [הערה 428] נתבאר שהטעם שהיות הקב"ה אלוק הכל מחייבת שתצא ממנו תורה לכל הוא משום שעל ידי מצות התורה הקב"ה מחיל

את אלוקותו על הבריות, עיי"ש. וארץ ישראל היא בפרט המקום שבו חלה אלוקות הקב"ה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רעט.]: "כי כאשר תעיין תמצא כי ג' תוארים הם לארץ ישראל; הראשון, כי נקרא שמו יתברך על הארץ, שהוא 'אלקי הארץ', ומקרא מלא הוא [דברים לא, טז] 'וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ', ופירש הרמב"ן ז"ל [שם] אלהים שהוא נכר בארץ, כי השם הנכבד הוא אלקי הארץ, שנאמר [מ"ב יז, כו] 'כי לא ידעו משפטי אלהי הארץ'... ובדברי רבותינו ז"ל מבואר הרבה, עד שאמרו ז"ל [כתובות קי:], ומביאו רש"י בפרשת לך לך [בראשית יז, ח], 'לתת לך את הארץ להיות לך לאלקים' [ויקרא כה, לח], הדר בארץ ישראל אני לו לאלוק, ומי שאינו דר בארץ ישראל אין אני לו לאלוק, עיין שם... ודבר זה מבואר, כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליהן, רק ארץ ישראל". לכך כלליות התורה מחייבת כלליות ארץ ישראל, כי כלליות התורה היא מחמת שהתורה מחילה את אלוקותו יתברך על הכל, ואלוקותו יתברך חלה במיוחד בארץ ישראל. והרי קיום התורה במילואה יתכן רק בארץ ישראל, באופן שארץ ישראל ניתנה כדי שבה יוכלו לקיים את כל התורה כולה. וכן מפורש בקרא [תהלים קה, מד-מה] "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו, בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו וגו'". והרמב"ן [שבת פח.] כתב: "לא נתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו התורה, כמו שמפורש בתורה בכמה פרשיות. וכתיב 'ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו'... לפיכך כשעברו על התורה, עמד והגלם מן הארץ". ובתפארת ישראל פנ"א [תת.] כתב: "מצות הרבה אי אפשר לקיים אותם כי אם בארץ ובבנין בית המקדש". **ונקודה זו** עולה בבירור לפי מה שביאר את הפיוט [הגדה של פסח] "כמה מעלות טובות למקום עלינו". בפיוט זה מפורטות חמש עשה מעלות, וחמש המעלות האחרונות הן "אילו נתן לנו את השבת, ולא קרבנו לפני הר סיני, דיינו. אילו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דיינו. אילו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל, דיינו. אילו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה, דיינו. בנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו". ובגבורות ה' פנ"ט [שסב.] כתב: "זכר ה' מעלות קדושות, שעל ידם הדבוק עם השם יתברך... שנתן התורה, הוא דבוק יותר. ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר. ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". ויש להעיר על כך מדבריו בנתיב התורה פ"א [צו:], שכתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה

לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי". נמצא שמעלת בית המקדש נמוכה ממעלת התורה, ואילו בגבורות ביאר שנתינת ארץ ישראל ובנין בית המקדש עולים במעלתם על נתינת התורה. **וממרן הגר"י דיוויד שליט"א** שמעתי לבאר, שבודאי שפסגת המעלה היא התורה, וזו אינה צריכה לפנים. אך נתינת א"י ובנין בית המקדש הם מבטאים ביותר את מעלת התורה, שאין נתינת א"י ובנין בית המקדש חולקים מקום לעצמם, אלא הם גלוי עמוק יותר של החבור הקיים בנתינת התורה. וראיה לדבר, שהרי כתוצאה מנתינת התורה נצטוו ישראל לבנות משכן משום שהקב"ה אמר "נתתי לכם התורה, לפרוש הימנה איני יכול... אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'" [שמו"ר לג, א]. הרי ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה... ודבר זה תמצא במדרש רבות בפרשת תרומה" [לשונו בנתיב התורה פ"ו (רעו:)]. וכן כתוצאה מנתינת התורה זכו בארץ ישראל, וכדבריו כאן. הרי שהמקדש וא"י תלוים בתורה, ו"קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], ואיך יאמר בגבורות להיפך. אלא בעל כרחך שכוונתו בגבורות היא שבארץ ישראל ובבית המקדש באים לידי ביטוי החבור שיש בתורה. ודפח"ח. **אמנם בנתיב העבודה** פי"ח [א, קמא.] כתב שזכות ארץ ישראל הועילה שישראל יקנו את התורה, וכלשונו: "כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:]", והובא למעלה הערה 460. ואילו כאן כתב לאידך גיסא: "אחר שקבלו התורה, שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל בה". וי"ע בזה.

(478) מבאר כי ארץ ישראל כוללת הכל כפי שהתורה כוללת הכל. ויש להעיר, כי התורה כוללת בתוכה גם כסף וזהב, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר לג, א], והביא את המדרש וביארו בדר"ח פ"ו מ"ו [קכה:], ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:]. ואילו בארץ ישראל אין כסף וזהב [כמבואר למעלה הערה 474]. ושאלה מעין זו נתעוררה באור חדש פ"א הערה 462. ושם נתבאר שאולי לדעת המהר"ל יש בארץ ישראל כסף וזהב, אך הפסוק לא הזכירם כי אין בהעדרם חסרון בארץ. וי"ע בזה.

(479) חוזר בזה לדבריו למעלה [לאחר ציון 446] שהתורה ניתנה לישראל במדבר, כי ישראל מסולקים מהתאוות הגשמיות כמו המדבר.

(480) "פארן - ארץ ישמעאל, דכתיב בהגר [בראשית כא, כא] 'וישב במדבר פארן'" [רש"י שם].

(481) לשונו בגו"א דברים פל"ג אות ג [תקה:]: "אף על גב דבקרא לא כתוב אלא שעיר ופארן, ובפרק קמא דעבודה זרה [ב:] קאמר שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון, ומנא לן לומר כך".

(482) פירוש - בפועל הקב"ה לא הציע את התורה לשאר האומות, כי סירוב ישמעאל לקבל את התורה מורה שכל שכן ששאר האומות גם כן יסרבו לקבלה, לכך אין צורך להציע להם דבר שבודאי יסרבו לקבל. ובגו"א דברים פל"ג אות ג [תקז.] דחה סברה זו, וסלל לו דרך אחרת, ויובא להלן הערה 491.

(483) נראה שכוונתו היא שאם ישמעאל, שהוא בן אברהם, סירב לקבל את התורה, ק"ו שעשו, שאינו בן אברהם [אלא בן בנו], יסרב לקבל את התורה. ואם תאמר, מדוע הק"ו נידון מצד אברהם, ולא מצד יצחק, דאמנם אין עשו בן של אברהם, אך הוא בן של יצחק, ומדוע הסירוב למתן תורה נדון מצד אברהם [ואז ישמעאל קרוב יותר מעשו], ולא מצד יצחק [ואז עשו שוה לישמעאל; ישמעאל הוא בן של אברהם, ועשו הוא בן של יצחק]. ואולי יש לומר, שבתפארת ישראל פ"כ [רצה.] כתב: "מדת אברהם היא מדת התורה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'... ומפני זה אברהם, שהיה מדתו חסד, ראוי מצד עצמו אל התורה". ובהמשך הפרק [שז.] כתב: "מוכח שיעקב שמר כל התורה כמו אברהם. ולפי זה צריך לומר כי יעקב היה מוכן גם כן לכל התורה כמו אברהם... תקרא התורה 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], על שם שיש בה האמת הברור. ולכך זכה יעקב, שמדתו אמת, אל התורה, כדכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב'. לכך היה כל אחד, הן אברהם הן יעקב, ראוים אל כל התורה; אברהם מצד החסד והטוב שבתורה, ויעקב מצד האמת שבתורה". ומוכח מכך שאין יצחק שוה בזה לאברהם ויעקב. לכך מה עשו הוא בן של יצחק אינו משתוה להיות ישמעאל בן אברהם, והק"ו מישמעאל לעשו קם וגם ניצב. ודע, שבגו"א דברים פל"ג אות ג [תקו.] חלק על דבריו כאן, וביאר שעשו אינו נלמד בק"ו מישמעאל, וכלשונו: "מה שזכר עשו וישמעאל, מפני כי יש בעשו שאין בישמעאל, ויש בישמעאל שאין בעשו; ישמעאל נמול בתחלה [בראשית יז, כה], וקבל עליו בריתו של אברהם. ועשו אינו בן הפלגש, כמו ישמעאל שהיה בן הפלגש".

(484) "וזרח משעיר למו - שפתח לבני שעיר שיקבלו את התורה, ולא רצו" [רש"י דברים לג, ב].
(485) למעלה [לאחר ציון 437], שכתב: "כי כמו שמחולק ומובדל אדום מישראל, ככה מחולק ומובדל גם כן מכל שאר האומות... כל האומות שונאין את ישראל, וכל האומות שונאין את עשו".
(486) כמו שאמרו חכמים [נזיר כג:] "כתיב [שופטים ה, כד] 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך'... אמר רבי יוחנן, שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה... והא קא מתהניא מבעילה דיליה, אמר רבי יוחנן כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים, שנאמר [בראשית לא, כט] 'השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע'. בשלמא רע, שפיר. אלא טוב, אמאי לא. אלא לאו שמע מינה טובתו רעה היא, שמע מינה", ופירש רש"י [שם] "גבי יעל אשת חבר מאי רעה איכא גבה, דהטיל בה אותו רשע זוהמא". ורש"י [יבמות קג:] כתב: "רעה היא - ששונאים הרשעים, וקצה נפש הצדיק בהנאתן, הלכך לאו הנאה היא". הרי במה שהרשעים בוחרים, הצדיקים מואסים. ובאור חדש פ"א [שפ:] כתב: "שני הפכים צדיק ורשע... והם הפכים גמורים. ובודאי מה שחביב על זה, אינו חביב לאחר... באשר הם מחולקים; כי הרשע חפץ לשתות יין שיהיה בשמחה, ולאכול כל אשר תאב, אף מאכל אסור. והצדיק אינו רוצה בשמחה, כי 'שמחה מה זאת עושה' [קהלת ב, ב], ולכך אינו רוצה ברבוי יין". וכן נאמר על רשעים [תהלים נב, ה-ו] "אהבת רע מטוב שקר מדבר צדק סלה, אהבת כל דברי בלע לשון מרמה". ואילו על צדיקים נאמר [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע". וכן נאמר [במדבר יד, לא] "וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והביאתי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה". הרי הקב"ה מראה לדור המרגלים שבניהם יהיו הפכים להם; דור המרגלים מאסו בארץ ישראל, ואילו בניהם יבחרו ["וידעו"] בארץ ישראל. נמצא שכשם שהמתנגד בוחר בדבר שזולתו מאס בו, כן הוא לאידך גיסא; הבוחר בדבר שזולתו מאס בו, הוא מתנגד והפך לו.
(487) כפי שעשו הוא הפך לכל האומות, וכמבואר למעלה הערה [ראה הערה 485]. ובמיוחד ובמסוים מצינו הפכיות בין ישמעאל לעשו, שישמעאל הוא מימין [גו"א בראשית פכ"ד אות ל (תט:), וח"א לר"ה כד. (א, קכד.)], ועשו הוא משמאל [ח"א לר"ה כד. (א, קכד.)]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.] כתב: "כי החרב הוא מן השמאל, והערוה הוא מן הימין". וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פ"א [מ:]: "מה שזכר הכתוב הזה עשו וישמעאל, לומר כי עכו"ם ההם נפשם נוטה אל הקצה, וכל שנוטה הכנת נפשם

אל הקצה הוא רע. וזהו 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן', כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה הם הם הדרכים הישרים, הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשם נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים. וזכר בשביל כך עשו וישמעאל, שיש בכל אחד קצה אחד. כלומר כי אלו שתי אומות עכו"ם, תכונת נפשם נוטה מן האמצע, כל אחת לקצה אחד, לכך הם ממאנים לקבל התורה... ואלו שניהם תכונות רעות מחולקות כל אחת ואחת נוטה לקצה אחד, כאשר ידוע לחכמי אמת, ובשביל כך היו תכונתן ממאן לקבל התורה". ומקורו בזוה"ק [ח"ג קצב:], שאמרו על הפסוק "וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן" שאדום הוא משמאל, וישמעאל הוא מימין.

(488) פירוש - התורה בעת נתינתה נתגלתה באש, ואדמימות האש תואמת למדת עשו, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 439].

(489) כמו שאמרו במדרש [במדב"ר א, ז] שהביא למעלה [לאחר ציון 420].

(490) ישראל, עשו, ושאר האומות, שהם כנגד מדבר, אש, ומים, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 434].

(491) כאמור למעלה [הערה 482] בגו"א דברים פל"ג אות ג [תקו:] חולק על דבריו כאן; בעוד שכאן מבאר שהקב"ה הציע את התורה רק לישמעאל ועשו [וממיאונם נלמד ק"ו שאף שאר האומות ימאנו בה], הרי בגו"א שם חלק על כך, וכלשונו: "ואם תאמר, ומנא ליה לרז"ל לומר שהחזיר הקב"ה התורה על כל אומה ולשון, שמא לא החזיר רק על בני אברהם, וכיון דאינהו לא קבלוה, אחרים לא כל שכן. ויש לומר, דזה לא יתכן, דהרי הם יהיו אומרים שהיו מקבלים אותם, ולא היה יכול לענוש את האומות, מה שלא קבלו את התורה, מכח קל וחומר. דהא בפרק שור שנגח [ב"ק לח. ורש"י שם] מסיק דבשביל זה היה הקב"ה מתיר ממונן לישראל, ולא מענישין מכח קל וחומר [מכות יז: "אין עונשין מן הדין"]. ולפיכך בודאי על כולם החזיר". וקודם לכן [תקה:] כתב: "ונראה, דודאי היה הקב"ה מחזיר התורה על כל האומות, דאם לא כן, מאי שנא שהיה מחזיר אותה על עשו ועל ישמעאל, משום שלא יאמרו אם נתת לנו התורה היינו מקבלין, שאר אומות נמי יאמרו כך. אלא על כל אומה ולשון היה מחזיר. וקרא דקאמר 'וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן', הכי קאמר, אחר שחזר על כל האומות ולא קבלוהו, בא אל עשו וישמעאל, כי אלו מסתבר יותר שיקבלוה, שהם זרע אברהם, שקיים כל התורה [יומא כח:]. והיה מחזיר עליהם דרך מעלות; מתחלה אל הרחוק, עד שבא אל עשו וישמעאל. והם היו ראוים לקבל אותה, מפני שהם זרע אברהם, ואפילו הכי לא קבלו אותה. ולפיכך 'וזרח

משעיר למו', כיון דלא קבלו אף בני עשו, שוב אין מי שיקבל אותה, ובא אל ישראל מהר שעיר. וכן בפארן גם כן, שבסוף בא אל פארן, אמר אלו בני ישמעאל [ראוי] שיקבלו אותה, ולא קבלוה. אז בא אל ישראל, כי מעכשיו לא נשאר אחד". וראה למעלה בהקדמה הערה 72 מה שהוקשה מדברים אלו על דבריו שם.

פרק יא

(492) אש, מים, ומדבר, ובא לבאר טעם שני. ועד כה ביאר שג' דברים אלו הם כנגד ישראל [מדבר], אדום [אש], ושאר האומות [מים]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלשה מונעים לתורה; עושר, עוני, ויצה"ר.

(493) פירוש - לפי טעם זה שלשת הדברים שבהם ניתנה תורה [אש, מים, ומדבר] אינם כנגד עשו, אומות העולם, וישראל [כפי שביאר בהסברו הראשון], אלא הם כנגד שלשה דברים הגורמים לאדם להמנע מלימוד תורה [יצר הרע, עושר, ועוני], וכמו שמבאר.

(494) בדפוס ראשון נדפסו כאן סוגריים עגולים, ובתוכם נכתב "פירוש חצי דינר שהוא סלע מדינה". וכן פירש רש"י [יומא לה:] "טרפעיק - סלע מדינה, שהוא חצי דינר, כך מפורש בכתובות [סד.]". ואין זה מצוי כלל שבדפוס ראשון יהיו סוגריים.

(495) בגמרא שלפנינו איתא "כשעלה עמוד השחר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב ששם איתא "כיון שעלה עמוד השחר". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 122.

(496) "פירקוהו - פירקו משוי השלג מעליו" [רש"י שם].

(497) באיסור דרבנן, שאמרו חכמים [שבת מ:] שאסור להתרחץ בצונן ולהתחמם כנגד המדורה משום איסור רחיצה בחמין. ואפשר שלא היה שם פיקוח נפש [גמרא חברותא הערה 11].

(498) "אנגריא - עבודת שר העיר, ועבודת עצמו היתה [פירוש רבי אלעזר בר חרסום עצמו היה שר העיר], והם אינם מכירים בו, וסבורים שהוא מיושבי העיירות שלו, שעבודת אדוני הארץ מוטלת עליהם" [רש"י שם].

(499) פירוש - העבדים נשבעו בחיי רבי אלעזר בר חרסום [שר העיר] שאין מניחין אותך לילך מכאן עד שתעשה את העבודה המוטלת עליך, כדין תושב העיר.

(500) פירוש - מימיו של רבי אלעזר בר חרסום לא היה הולך לעבדיו לראותם איך הם עובדים, שהיה עוסק בתורה כל היום וכל הלילה.

(501) המשך לשון המאמר "אמרו עליו על יוסף הצדיק, בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו ["מפתה אותו (רש"י שם)] בדברים. בגדים שלבשה לו ["בשבילו" (רש"י שם)] שחרית, לא לבשה לו ערבית. בגדים שלבשה לו ערבית, לא לבשה לו שחרית. אמרה לו, השמע לי. אמר לה, לאו. אמרה לו, הריני חובשתך בבית האסורין. אמר לה, [תהלים קמו, ז] 'ה' מתיר אסורים'. הריני כופפת קומתך, [שם פסוק ח] 'ה' זוקף כפופים'. הריני מסמא את עיניך, [שם] 'ה' פוקח עורים'. נתנה לו אלף ככרי כסף לשמוע אליה לשכב אצלה להיות עמה, ולא רצה לשמוע אליה. [בראשית לט, י] 'לשכב אצלה' בעולם הזה, 'להיות עמה' [שם] לעולם הבא. נמצא הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, יוסף מחייב את הרשעים". וכן הביא מאמר זה בנתיב התורה פ"ד [קפט.], ודבריו שם יובאו בהערות הבאות.

(502) פירוש - העניות [של הלל הזקן], והעשירות [של רבי אלעזר בן חרסום], ויצר הרע [של יוסף הצדיק] הם שלשת המונעים הקיימים ללימוד תורה, ואי אפשר שיהיו פחות משלשת אופני העדר אלו, וכמו שמבאר. וכן בנתיב התורה פ"ד [קעח.] כתב [בביאור מאמר אחר]: "ואלו שלשה הם חלוקה הכרחית" [יובא בהערה 505]. והולך לבאר שיש שלשה סוגי חסרון; גרעון [עניות], תוספת [עשירות], ועצם הדבר [יצר הרע]. וברי הוא ששלשת החסרונות האלו הם כנגד ימין [תוספת], שמאל [גרעון], ואמצע [הדבר עצמו]. וממו"ר זצ"ל שמעתי שלעולם החסר מתייחס לשמאל, והיתר לימין [הובא בתפארת ישראל פט"ו הערה 35, ודרשת שבת הגדול הערה 1704].

(503) אודות שיש להשתדל בקיום העושר, כן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:]: "האדם אשר נתן לו השם יתברך העושר, יש לשמור שלא יהיה יורד מעושר שלו, כי העושר הוא קל הסרה מאוד, לכן צריך לשמור עצמו מזה". ובהמשך שם [ב, רכז.] כתב: "ואמר במדרש הזה [במדב"ר כב, ח] כי נקראו 'נכסים', שנכסים מזה ונגלים לזה... העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו, ונכסה ונאבד עושרו ממנו, ונגלה לאחר. לכך נקרא 'נכסים', שנכסים מזה, ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב [משלי כג, ד-ה] 'אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו כי יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים'... וכך אמרו [שבת קנא:] גלגל שחוזר בעולם... ולפיכך העושר משתנה". ושם מאריך בזה, ומבאר שתיבת "מעות" פירושה "מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי", וכן תיבת "זוזי" פירושה "שזזים מזה וניתנים לזה". ועל כך נאמר [משלי כז, כד] "לא לעולם חוסן", ופירש רש"י [שם] "כי לא לעולם חוסן - שאם אתה עשיר בכסף ובזהב, שמא לא יתקיים לעולם, לכך אל תבזה דברים

קטנים שלך". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצה:] כתב: "כי העושר שהוא קנין האדם, הוא בעל הסרה מן האדם, יותר משאר קניינים... כי אין לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה אל החכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם, אבל העושר הוא לגמרי נבדל מן האדם. ולפיכך העושר צריך יותר גדר מן שאר דברים שאינם צריכין גדר כל כך, שיש להם צירוף וחבור אל האדם ביותר".

(504) כי היצה"ר הוא בגופו של אדם, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [פד.]: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ובדרשת שבת הגדול [נט.] כתב: "כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצו:]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], ונתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח.]. וראה להלן הערות 841, 846, 849, 1244.

(505) לשונו בנתיב התורה פ"ד [קצג.]: "ודע כי שלשה דברים זכרו כאן, שהם התנצלות מה שלא עסק בתורה, וכלם לא נחשבו טענה; האחד, כי יש לפעמים חסרון במה שצריך להתפרנס, ובשביל זה מבטל את התורה. ולפעמים יש לו תוספת שמסית אותו לבטל מן התורה, כמו העושר, שבשביל תוספת שיש לו מסית האדם לבטל מן התורה. ולפעמים יש לו חסרון בעצמו שמסית אותו מן התורה, כמו היצר הרע, שהוא בעצמו של אדם. ואלו שלשה הם ידועים, שהם כל החלקים אשר מכריעים את האדם אל דבר", ושם מוסיף לבאר מדוע שלש טענות אלו אינן טענות ראויות. ואודות שישנם שלשה סוגי חסרון [גרעון, תוספת, ועצם הדבר], כן כתב בכמה מקומות. כגון, בנתיב התורה פ"ד [קעג:] הביא את מאמרם [חגיגה ה:] "שלשה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום; על שאפשר

לעסוק בתורה, ואינו עוסק. ועל שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק. ועל פרנס המתגאה על הצבור בחנם", ובהמשך שם [קעח.] כתב: "ואלו שלשה הם חלוקה הכרחית; או שנמצאו אחר ההעדר, והוא מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה, ועוסק [תוספת]... או ההעדר שהוא לדבר שראוי שיהיה נמצא, ולא נמצא, והוא מי שיש לו, ואינו עוסק בתורה, ויש כאן העדר התורה [גרעון]. ופרנס המתגאה על הצבור, ודבר זה ראוי לו ההעדר מצד עצמו [עצם הדבר], ועל זה יש בוודאי הבכיה, כאשר הוא דבר שאינו ראוי בעצמו". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תסא:] כתב: "כי היה בבלעם ג' מיני חסרון ["עין רעה, ורוח גבוהה, ונפש רחבה" (אבות פ"ה מי"ט)], עד שהיו אלו מיני חסרון כוללים כל מיני חסרון. וזה כי האחד הוא מצד שהיה עצם רע בעצמו, ודבר שהוא רע בעצמו אין לך חסרון כמו זה, מצד שהוא עצם רע. ומורה על זה מה שהיה בעל עין הרע, כי עין הרע נמשך מעצם רע. והשני, מצד התוספות שבו ["רוח גבוהה"], שכל תוספות הוא חסרון [חולין נח:]... והשלישי מצד שהיה נפש חסר, ולכך היה נפש רחבה לחמוד ממון אחר ["נפש רחבה"]". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה [ראה להלן הערות 555, 695, 1559]. לכך אלו שלשה שזכרו, רצו לומר כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות. האחד, שצריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו, כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם, וצריך אליו למלאות חסרונו. והשני, כמו שצריך אל האדם למלאות חסרונו במה שהוא חסר... כך נמצא עמו תוספת, וצריך להסירו, כמו שאמרו בכל מקום [חולין נח:] כל תוספת חסרון נחשב. והשלישי הוא, כי אלו השנים הם שייכים אל עצם האדם כאשר אינו ממלא מה שחסר לו, או שאינו מסלק מה שיש לו תוספת. ומ"מ אף אם עושה זה, אין לאדם הקיום בעולם מצד עצמו כי אם מצד השם יתברך, אשר משפיע ונותן לו החיים. ולכך אמר ג' דברים מאריכין לו ימיו; האחד מי שמאריך על שלחנו כאשר הוא אוכל כדי למלאות חסרונו... והשני הוא כנגד זה המאריך בבית הכסא, לסלק דבר שהוא תוספת אצלו... אמנם השלישי מפני שאין לאדם קיום מצדו, רק מצד השם יתברך, ולכך אמר המאריך בתפלתו. כי התפלה בעצמה הוא על חיותו, שזה ענין התפלה שמתפלל על צרכי חיותו". ובנצח ישראל פל"ו [תרעט.] ביאר שיש שלש פורענות; על ידי תוספת [גוג ומגוג], על ידי חסרון [גיהנם], וחסרון בעצם [חבלי משיח]. ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג.] ביאר את הצורך בשלש שבועות שהובאו שם

בגמרא כדי שהגלות לא תתבטל, וכלשונו: "כאשר השם יתברך גזר הגלות על ישראל... ומפני זה היו ג' שבועות, כלומר ג' גזירות; האחד, שלא יהיו בטול אל הגלות עצמו, ולא יהיה תוספת, ולא יהיו לו גרעון, הרי ג' גזירות שבזה הגלות עומד על ענין הראשון. כי מה שלא יעלו בחומה, דבר זה הוא שיהיו גורעים הגלות, באשר הגלות הוא הפירוד, והם יעלו בחומה בקבוץ לארץ, הרי דבר זה נחשב גרעון לגלות. ושלא ישתעבדו בהם יותר מדאי, הוא תוספת גלות. ושלא ימרדו, דבר זה נגד הגלות עצמו כאשר ימרדו באומות, ולא יקבלו עול שלהם עליהן". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "וידוע כי לפעמים יש קלקול ע"י שיתרבה דבר אחד, ולפעמים הקלקול מצד המעוט, ולפעמים הקלקול מצד השנוי".

(506) אודות שבמתן תורה היה מטר, הנה המדרש הנ"ל [במדב"ר א, ז (הובא למעלה לאחר ציון 420)] הוכיח שהתורה ניתנה במים מהפסוק [שופטים ה, ד] "ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים", ורש"י [שם] כתב: "ה' בצאתך משעיר - זה מתן תורה... נטפו - הזילו טל תחיה", ומקורו בגמרא [שבת פח:]. ורש"י [תהלים סח, לו] כתב: "ורבותינו דרשו כל המזמור... על מתן תורה, ו'גשם נדבות' [שם פסוק י] במתן תורה". וכן כתב רש"י [שבת פח:] "גשם נדבות - גבי מתן תורה כתיב בספר תהלים". והרד"ק [תהלים סח, ט] כתב: "ויש מפרשים זה הפסוק כולו על יום מתן תורה... ו'שמים נטפו' גם כן כמשמעו, כי היה מטר מעט ביום מתן תורה". ובשפתי צדיק [ליקוטים אות טו] כתב: "כי ביום מתן תורתינו הקדושה היה גשם גם כן, שנאמר [שופטים ה, ד] 'גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים', וכתיב [תהלים סח ט-י] 'ארץ רעשה אף שמים נטפו וגו' גשם נדבות תניף' במתן תורה. כי התורה ניתנה בג' דברים באש ובמים ובמדבר, כדאיתא במדרש רבה פרשת במדבר א, ז]".

(507) לפנינו בספרי לא הזכירו ברכה, אלא רק חיים, שאמרו "כמטר. מה מטר חיים לעולם, אף דברי תורה חיים לעולם". וכן רש"י [דברים לב, ב] הזכיר רק חיים, שכתב: "זו היא העדות שתעידו שאני אומר בפניכם, תורה שנתתי לישראל, שהוא חיים לעולם, כמטר הזה שהוא חיים לעולם". והרי כאן עיקר נקודתו הוא ברכה [עושר], ולא חיים, ונמצא שעיקר נקודתו נחסר מהספרי. אמנם קבלת החיים וקבלת העושר שייכות זו לזו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:]: "מה שהעניות היא כמו מיתה גם כן [נדרים ז:], זה ענין מופלג מאוד בחכמה, בארנו אותו הרבה, כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם

השפעה מן השם יתברך... וזה שאמר כי העוני, שהיא מניעת השפע, הוא כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם". ובנצח ישראל פי"ג [שכו:] כתב: "הפרנסה היא באה ממקור החיים". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עד:] כתב: "כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים. וכאשר העני הוא חי ופסק ממנו הברכה, נחשב כמת. למה הדבר דומה, למעיין חיים, ונסתם המקור שלו. אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם, אינו נקרא 'מעיין חיים'. וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה, נחשב כמת, אף על גב שלא נעדר לגמרי, מכל מקום בשביל שנסתם ממנו מקור הברכה, ויבש מעין הברכה שלו, בשביל זה אין לו שֵׁם 'חיים' כלל, ונחשב כמת" [ראה להלן הערה 1287]. וכן הפתגם השגור הוא "מאן דיהיב חיי, יהיב מזוני" [תענית ח: "כי יהיב רחמנא שובע, לחיי הוא דיהיב"]. נמצא שחיים וברכה בני חדא בקתא אינון. לכך מטר ותורה שהם חיים לעולם, הם גם ברכה לעולם.

(508) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.]: "כי התורה מביאה העושר... וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל, אם עוסק בתורה לשמה. ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו... ובפירוש אמרו [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין, שנאמר [תהלים א, ב-ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו וכל אשר יעשה יצליח'... וראוי לפי הסדר של עולם כי עם התורה הוא העושר... כי לפי סדר העולם התורה והעושר שייכים ביחד... ואלו שני דברים, התורה והעושר, מתחברים יחד", וראה למעלה הערות 429, 472. ובבאר הגולה באר הראשון [פד.] כתב: "התורה היא הברכה העליונה... ואמרו בשביל זה 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים'". ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.] כתב: "העושר הוא ברכה ושפע מן השם יתברך. וכמו שהתורה נמשלת במים [תענית ז.], כך הברכה והשפע מן השם יתברך נמשל במים". ונאמר [קהלת ז, יב] "כי בצל החכמה בצל הכסף", ופירש רש"י [שם] "כל מי שישנו בצל החכמה, ישנו בצל הכסף, שהחכמה גורמת לעושר שיבא".

(509) יש להעיר, שבכמה מקומות ביאר שעשירות עומדת כנגד לימוד תורה. כגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 1279] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי היא [התורה] מיוחדת לעניים

דוקא ביותר, ממה שאמרו בנדרים [פא.] 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה'. מכיון שאמר 'הזהרו בבני עניים', אם כן התורה מיוחדת להם. והטעם מבואר למעלה, מפני שנתנה במדבר המשולל ומסולק מענין עולם הזה, כדמיון העניים האומללים האלה המסולקים מן העולם הזה, וחסרים מכל תאוותיו, עד שעני חשוב כמת [נדרים סד:], ועבר ובטל מן העולם, לכן התורה מיוחדת להם בפרט". ובנתיב התורה פ"י [תכה:] כתב: "ואשר יותר ראוי לתורה הם בני עניים, כדאיתא בפרק אלו נדרים [נדרים פא.], שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל... וביאור דברים אלו, מה שאמר תחלה 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל', כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות. כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב [ר"ה כו.]. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן. לכך העני שאין לו חלק בעולם הזה, ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמיד חכם, וכאשר גם כן דבר זה עינינו רואות, כי לא יצליחו בני העשירים הרבה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפ.] כתב: "מצינו שהעושר מבטל אותו מלמודו", והביא שם המאמר דידן [יומא לה:] ששואלים את העשיר למה לא עסקת בתורה, "אם כן מוכח כי העשירות והעניות שניהם מבטלים תלמוד תורה" [לשונו שם]. ובפתיחה לאור חדש [קעו:] כתב: "מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר... ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "החכמים אשר מצד תורתם אין ראוי להם העושר, אשר הוא מדריגת עולם הזה הגשמי, כי אלו שני דברים, דהיינו הנבדל והגשמי, לא יתחברו, כי הם דברים מחולקים, והם הפכים, שזה נבדל וזה גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהתורה מביאה לעשירות. דע, שבח"א לסוטה מט. [ב, פז:] עמד על שאלה זו ממש, וכלשונו: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים... ומה שאמרו

חכמים 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים', אין סותר לדבר זה. כי מפני שנמצא התורה עם האדם הגשמי, לכך מביאה אל האדם הברכה. אבל מצד עצם העושר, אין ראוי זה לישראל, רק שיהיה להם 'כל', ומצד הזה נמצא בישראל העושר. וזהו מדריגות עולם הבא שהוא 'כל' כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [יז.]. וזה בודאי ראוי לישראל. אבל מדריגות העושר בעצמו, שהוא קנין עולם הזה במה שהוא עולם הזה, אין ראוי לישראל. כי העולם הזה הוא עולם המורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". ופירושו, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל". (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת לישראל ותורה, כי היא מצד מדריגת העוה"ב. אך הסבה השניה מופקעת מישראל ותורה. ודבר זה מפורש להדיא במדרש [במדב"ר כב, ו]: "הלכה ג' מתנות נבראו בעולם, זכה באחת מהן, נטל חמדת כל העולם... זכה בעושר, זכה בכל. אימתי, בזמן שהן מתנות שמים, ובאות בכח התורה, אבל גבורתו ועשרו של בשר ודם אינו כלום... שני עשירים עמדו בעולם אחד מישראל ואחד מאומות העולם קרח מישראל והמן מאומות העולם ושניהם נאבדו מן העולם. למה, שלא היה מתנתן מן הקב"ה, אלא חוטפין אותה להם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:] הביא מדרש זה, וכתב: "אימתי, בזמן שהם מן השם יתברך, ובאות מכחה של התורה, כי כל העולם נברא בתורה... כי התורה היא סדר השם יתברך, ובה סידר את העולם".

(510) מבאר כן מחמת שהמאמר הנ"ל הביא את הפסוק [תהלים א, ג] "וכל אשר יעשה יצליח", הרי שיראה בצלחה בכל מעשיו.

(511) הפקר - בת השגה.

(512) בעוד שכאן מבאר שאין טענה לומר שהעושר יהיה מונע לתורה, כי כשיעסוק בתורה יתברכו נכסיו ויזכה לעושר, הרי בנתיב התורה פ"ד [קצג:] סילק את כל שלש הטענות האלו מחמת שיש לאדם לבטל כל הדברים השייכים אליו בשביל התורה, וכלשונו: "כולם אינם טענה, מאחר דאמרינן [שבת פג:] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמה עליה... כי התורה היא שכלית, יש לבטל עצמו בשביל התורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 316]. אם כן כל אלו שמסיתים את האדם לבטל מן התורה אינו טענה, כי אף עצמו צריך לבטל בשביל התורה השכלית, ואלו שלשה דברים שייכים לעצמו, ואם האדם צריך לבטל עצמו, כל שכן שיש לבטל אותם השייכים לו, ואינם עצמו, בשביל התורה".

(513) במה שהתורה ניתנה באש.

(514) "יצר הרע מתגרה בך" [רש"י שם].

(515) "שהתורה כאש נמשלה, המפעפע את הברזל" [רש"י שם].
(516) "דברי כאש - והאש מפעפע את הברזל, והיינו מתפוצץ, שהניצוצות ניתזין ממנו" [רש"י סוכה נב:]. וראה גו"א שמות פ"ו אות כו [קיג.].
(517) לשונו בדר"ח פ"ג מ"א [כ.]: "כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקדושין [ל:]". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.] כתב: "מעלת התורה שעל ידי התורה מסולק מן האדם היצר הרע, שהוא פחיתות האדם. וכאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה, שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי, כאשר מסולק מאתו יצר הרע, וכאילו היה האדם כולו שכלי. וזה שאמר [קידושין ל:] אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. קרא היצר הרע 'מנוול', מפני שיצר הרע הזה הוא הפחיתות הדבק באדם, ולפיכך נקרא מנוול. ואם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש, כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה היא תמימה בלי חסרון, ואין חסרון מצד התורה כלל. ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה, מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם... ובכל דבר נחשב האדם חסר, חוץ על ידי התורה נחשב האדם שלם. וכאשר האדם שלם, מסולק מן יצר הרע, שהוא בא בשביל חסרון שהוא באדם... הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנד:], וביאר שם על מה מורה ברזל, ועל מה מורה אבן. וכן הוא בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:], ודרשת שבת הגדול [תא:].
(518) קשה טובא, דכיצד אמרו [יומא לה:] שיוסף מחייב את הרשעים שילמדו תורה, כי יוסף שלט ביצרו במעשה של אשת פוטיפר [הובא למעלה הערה 501], אך לא מצינו שיוסף התגבר על יצרו מחמת שלמד תורה [אלא מחמת שנראתה לו דמותו של אביו (סוטה לו:, ורש"י בראשית לט, יא)], וכיצד יוסף מחייב את הרשעים שילמדו תורה. ובשלמא על הגמרא עצמה לא קשיא, כי היה אפשר לומר שהגמרא מוכיחה מיוסף שניתן לאדם להתגבר על יצרו [ללא שייכות לתורה], ומעתה אין טענת יצה"ר מהני לרשע לומר שמחמת יצרו נמנע מללמוד תורה, כי היה עליו להתגבר על יצרו, כמו יוסף. אך המהר"ל מבאר שהאופן היחידי להתגבר על היצה"ר הוא רק על ידי לימוד תורה, כי האש של התורה גוברת על היצה"ר, וכיצד נקודה זו מוכחת מיוסף. ובשלמא מהלל הזקן ורבי אלעזר בן חרסום לא קשיא, כי מוכח מהם שיש ללמוד תורה בעניות [כהלל הזקן], ובעשירות [כרבי אלעזר בן חרסום], וכמפורש אצלם להדיא. אך כיצד יוסף הצדיק מורה על כח התורה. ואם יוסף התגבר על יצרו ללא כח התורה, לשם מה

היה צורך שהתורה תינתן באש כדי להורות שהיצה"ר אינו טענה ראויה [כי התורה גוברת על היצה"ר], הרי בלא"ה ידעינן מיוסף שניתן לאדם להתגבר על יצרו, ללא שום קשר לכח התורה [ובמיוחד יש לומר כן לפי ההעמק דבר (בראשית לט, ו, שם מא, נא) שכתב שמחמת שיוסף לא היה שוקד כל כך בתורתו, לכך בא עליו מעשה אשת פוטיפר]. אמנם ת"ח מובהק שליט"א הראה שבזוה"ק [ח"א קצ:] איתא "'ויבא הביתה לעשות מלאכתו' [בראשית לט, יא], בגין לאשתדלא באורייתא ולמעבד פקודי דאורייתא, דאיהו מלאכתו דבר נש בהאי עלמא". אך בגמרא דידן לא הזכירו מזה כלום. ויל"ע בזה. **ושמעתי לתרץ** מבני הגאון רבי משה יונה שליט"א, שזה ודאי ידוע שאי אפשר בשום אופן להתגבר על היצר הרע אלא רק על יד התורה [ראה בנתיב התורה פ"א הערה 189, שנקודה זו נתבארה שם]. וכמו שאמרו חכמים [קידושין ל:] "בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין". וצירף לזה את דברי המסילת ישרים [פ"ה], שכתב: "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין. והנה פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה. ומי שיחשבו להנצל זולתה, אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף כשימות בחטאו... ואם יעשה כל התחבולות שבעולם, ולא יקח הרפואה שנבראה לו, שהיא התורה, כמו שכתבתי, לא ידע ולא ירגיש בתגבורת חליו אלא כשימות בחטאו ותאבד נשמתו. הא למה זה דומה, לחולה שדרש ברופאים והכירו חליו, ואמרו לו שיקח סם זה. והוא מבלתי שתקדם לו ידיעה במלאכת הרפואה, יניח הסם ההוא ויקח מה שיעלה במחשבתו מן הסמים, הלא ימות החולה ההוא ודאי. כן הדבר הזה, כי אין מי שמכיר בחלי היצר הרע ובכחו המוטבע בו אלא בוראו שבראו, והוא הזהירנו שהרפואה לו היא התורה. מי איפוא יניחה, ויקח מה שיקח זולתה ויחיה". לכך הואיל ומצינו שיוסף התגבר על יצרו, בהכרח שאין זה אלא על ידי התורה, וכאילו שהתורה הוזכרה להדיא בשמה. ואם תקשה, אם כן מדוע זקוקים אנו ליוסף להורות כן, הרי בלא"ה ידעינן זאת. זה לא קשיא, כי יוסף הוא המורה במוחש שאף על פי שהיה נאה וטרוד ביצרו, מ"מ כח התורה עמד לו. ודפח"ח.

(519) לכאורה לאו דוקא, שבארבעה מיני לחמי תודה, מין אחד הוא של חמץ [ויקרא ז, יג]. ובדרשת שבת הגדול [שצג.] הזכיר בשאלתו גם לחמי תודה [יובא בסמוך הערה 522]. וראה בסמוך הערה 521.

(520) כמו שאמרו במשנה [מנחות עד:] "שתי הלחם ולחם הפנים נאכלין לכהנים, ואין בהם למזבח, ובזה יפה כח הכהנים מכח המזבח". והרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין

פ"ח הי"א] כתב: "שתי החלות, נוטל כהן גדול אחת מהן, והשניה מתחלקת לכל המשמרות, ושתיהן נאכלות אותו היום וחצי הלילה כבשר קדשי קדשים".

(521) כמו שאמרו [מנחות מו:] "שתי הלחם איקרו 'מנחה', שנאמר [במדבר כח, כו] 'בהקריבכם מנחה חדשה לה'". ורש"י [כריתות ה.] כתב "לחם ישנו במנחות - שתי הלחם של עצרת, דכתיב בהו 'בהקריבכם מנחה חדשה'". וכן נאמר [ויקרא ב, יב] "קרבן ראשית תקריבו וגו'", ופירש רש"י [שם] שאיירי בשתי הלחם, הרי שהתורה קראה לשתי הלחם "קרבן". וכן אמרו במשנה [מנחות יד:] "נטמאת אחת מן החלות... רבי יהודה אומר שניהם יצאו לבית השריפה, שאין קרבן צבור חלוק". והאור שמח [הלכות תמידין ומוספין פ"ח הי"א] למד מלשון הרמב"ם [שם] ששתי הלחם אינן נאכלים אלא רק לאחר שיקריבו אימורי הכבשים. הרי שדין שתי הלחם הוא כבשר הקרבן, שאינו נאכל אלא רק לאחר הקטרת אימורין [פסחים נט:]. אמנם עם כל זה אמרו בגמרא [זבחים צ.] "שתי לחם לאו גופיה דזיבחא הוא, אבל אימורין גופיה דזיבחא הוא". ולפי זה יובן מדוע לא מזכיר כאן לחמי תודה [כמצויין בהערה 519], שבגמרא [מנחות מו:] אמרו "לחמי תודה לא איקרו 'מנחה'". ובמשנה [מנחות נב:] אמרו "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ". ותוספות [שם ד"ה כל] כתבו: "שתי הלחם ניחא דכייל בהדי שאר מנחות, דאיקרי 'מנחה', כדאמר בפרק התכלת [מנחות מו:], אבל לחמי תודה לא אשכחן, ומכל מקום ניחא לאשמועינן דינא". לכך שפיר מעיר כאן רק משתי הלחם [ולא מלחמי תודה], כי הקושי הוא רק משתי הלחם, שאע"פ שנקראו "מנחה" מ"מ הם חמץ. וראה בספר בשבילי הקרבנות סימן א [עמוד ט ואילך] שהוכיח מהרבה מקומות ששתי הלחם שייכים לקרבן, ואילו לחמי תודה אינם שייכים לקרבן, ונביא ראיה אחת שהביא, וכלשונו: "הנה במנחות [מה:] מבואר דרבי עקיבא סבירא ליה דשתי הלחם מעכבים את הכבשים, דאי אפשר להביא כבשים בלא לחם, ואם אבד הלחם, יאבדו הכבשים. ואפילו לרבי שמעון בן ננס דפליג וס"ל דהלחם אינו מעכב את הכבשים, אמרינן התם [מנחות מו.] דאם הוזקקו זה לזה בשחיטה, דהיינו שנקבעו ביחד, יאבדו הכבשים, דשחיטה עושה זיקה. אבל לענין לחמי תודה מבואר שם בגמרא דאף אם נפסל הלחם לאחר שהוקבע יחד עם התודה בשחיטה, לא נפסל הקרבן". ומתוך כך הסיק "דשתי הלחם מישך שייכי בהדי כבשים, ומיגד אגידי בזה, וחשיבי כחלק מהקרבן... אבל לחמי תודה דאינם נקראים מנחה וקרבן כשתי הלחם... לכן מסתבר מאד לומר דלא חשיבי כחלק מהקרבן". **ולשונו הזהב** של המהר"ל מורה על יסוד זה, שכתב כאן "וזהו ענין שתי הלחם, שבאו עם כבשי עצרת". ומה בא להדגיש במלים

"שבאו עם כבשי עצרת", וכי לא ידעינן זאת. ועוד, הרי הרבה מקומות הזכיר בספריו את שתי הלחם [ראה הערה הבאה], ולא ציין "שבאו עם כבשי עצרת", ומאי שנא הכא. אלא הם הם הדברים; כאן בא להדגיש ששתי הלחם קשורים לקרבן כבשי עצרת, וששם "קרבן" עליהם [לעומת לחמי תודה], לכך מתמיה כיצד הותר חמץ בקרבן.

(522) שנאמר [ויקרא כג, יז] "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה". ואמרו במשנה [מנחות נב:] "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ". ובדרשת שבת הגדול [שצג.] כתב: "ויש לשאול, כיון שאסרה תורה חמץ במנחה [ויקרא ב, יא, ושם ו, י], אם כן למה צוה בתודה שיהיה מקריב התודה על לחם חמץ [ויקרא ז, יג]. וכן בעצרת המצוה להביא שתי לחם מן החמץ, והרי בכל מקום מרחיק החמץ, ועתה צותה על החמץ". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג:] ביאר ארבעה טעמים מדוע בעצרת מביאים חמץ [שתי הלחם]. והם; (א) מצד התורה נמצא היצה"ר, "ואם לא היתה התורה... לא היה נברא היצר הרע, שלא היה יכול האדם לעמוד נגדו. אבל התורה היא שמירה מן היצר הרע. ולכך ביום מתן תורה היו מביאים שתי הלחם, שהיו של חמץ, אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה" [לשונו שם (שפד:)]. (ב) כח התורה מגן מפני היצה"ר, ו"אין צריך להרחיק אותו עם התורה. ולכך המצוה להקריב החמץ ביום מתן תורה" [לשונו שם (שפד:)]. (ג) מעלתה של תורה גורם לגרוי היצר, בבחינת [סוכה נב.] "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" [שם שפה.]. (ד) בעצרת [פסחים סח:] "כולי עלמא מודו דבעינן נמי לכם" [שם שפו.]. ודבריו כאן הם כטעמו השני שם. וראה להלן הערה 530.

(523) כוונתו לדברי הגמרא הידועים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". וכן הוא להדיא בזוה"ק [ח"א רכו:, ח"ב מ:, וח"ג רפב:]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג.] כתב: "שתי הלחם היו של חמץ [ויקרא כג, יז], ודבר זה להורות על מעלת ומדרגת התורה, שהכל תחת מדרגתה ומסודר ממנה, אף החמץ, הוא היצר הרע... אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". וכן כתב הרבה פעמים בדרשת שבת הגדול [כמלוקט שם הערה 207]. ובכד הקמח, ערך פסח, כתב: "ומן הידוע באיסור חמץ שיש בו רמז ליצר הרע". וראה הערה הבאה.

(524) כמו שאמרו חכמים [שבת יג.] "אפילו שום קורבה אסור, משום לך לך אמרי נזירא, סחור סחור, לכרמא לא תקרב". ורבינו יונה [שערי תשובה שער א, אות טז] כתב:

"החכם אף על פי שהוא סר מרע בכל מאמצי כוחו, ייראו ויזחל אולי לא כלה חוקו, ולא נזהר כדת מה לעשות... ומדת הכסיל בהיפך ממדת החכם, כי הכסיל מתעבר, ועם כל זאת בוטח שלא יקראהו עון ונזק". ותוספות [ע"ז יז.] אמרו "מכאן יש ללמוד שדרך להרחיק מפתח עבודת כוכבים כל מה שיכול". והרדב"ז [ח"ג סימן תתקעז (תקמו)] כתב: "שאלת ממני אודיעך דעתי מה נשתנה חמץ בפסח מכל איסורין שבתורה, שהחמירה עליו תורה להצריכו בדיקה ושרוף וכלה, וגם ביטול, והוסיפו חכמים להצריכו בדיקה בחורין ובסדקין, ולחפש אחריו ולשרש אותו מכל גבוליו, ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא, ואסרוהו בכל שהוא, ואינו מתבטל כלל, וחומרות כאלו לא נמצאו בכל האיסורין שבתורה... על כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצה"ר, והוא שאור שבעיסה. ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו, ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו, ואפילו כל שהוא לא בטיל". ובשמחת הרגל לחיד"א [לימוד א] הביא את דברי הרדב"ז האלו, וכתב: "כי כל החומרות האלו לעורר האדם שצריך להתרחק מאוד מאוד מן היצר הרע, ולחפש בחורי וסדקי חדרי לבו אם שמץ דבר נמצא בו, למהר לבערו ולשרפו באש התורה, ולהזהר מאוד בבל יראה ובבל ימצא, כולי האי ואולי ינצל ממנו". והמסילת ישרים ס"פ א כתב: "ימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת, ירדוף אחריו ויאחז בו, ולא ירפהו. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה, יברח ממנו כבורח מן האש... כיון שביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו, להשיג את הקירבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה". ובספר אור יחזקאל [על יראה ומוסר, סור מרע] כתב: "היינו דאמרינן [אבות, פ"ד מ"ב] 'וברוח מן העבירה', מחובתנו לברוח מרחק אלפי מילין מהעבירה, כדי שלא יוכל לפגוע בעבירה. וכל שאינו בורח מהעבירה, בטוח שיכשל בעבירה, שהרי היצר הרע מקיף אותו מכל חלקיו".

(525) כי היצר הרע יכול לשמש לטוב, וכמו שכתב בדרשת שבת הגדול [שצד:]: "הנה במה שברא השם יתברך הכל, בזה יצר הרע הוא טוב, ואין להרחיק את החמץ, אף על גב שהרחיקה התורה החמץ והשאור [מהמנחות] מצד עצמו כי הוא רע, אבל בודאי השם יתברך אשר ברא הכל, יצר הרע הוא טוב מצד הכל. כמו שאמרו במדרש [ב"ר ט, ז] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' [בראשית א, לא], מה 'כל אשר עשה', אפילו יצר הרע. וכי יצר הרע 'טוב', אלא שאם אין יצר הרע, לא נשא אשה ולא הוליד בנים. ולפיכך מצד כלל הבריאה הוא טוב מאד, שממנו פריה ורביה, אבל מצד עצמו בודאי רע. רק כי משמש הרע לטוב, כמו שהשאור הוא רע בעצמו, רק הוא טוב

כאשר הוא בעיסה. ולפיכך מצד כלל הבריאה יצר הרע הזה הוא טוב, ומפני כן כתיב 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', רצה לומר בכלל העולם היצר הרע הוא טוב, אף כי מצד עצמו הוא רע". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר הרע שברא השם יתברך, אף שהוא בודאי רע, וכמו שכתוב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', עם כל זה בריאתו ותכליתו הוא לטוב... כי אף על גב שהיצר הרע הוא רע, מכל מקום הוא טוב לאדם מצד אחד. וזה אמרם במדרש [ב"ר ט, ז] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]. רב נחמן בר שמואל בשם רב הונא, 'טוב' זה יצר טוב. 'והנה טוב מאוד' זה יצר הרע. וכי יצר הרע טוב מאוד, אתמהה. אלא שאלולי יצר הרע לא בנה האדם בית, ולא הוליד בנים, ולא נשא ונתן. וכן שלמה אמר [קהלת ד, ד] 'וראיתי את הכל כי הוא קנאת איש מרעהו', עד כאן. הרי כי יצר הרע מצד מה הוא טוב, שעל ידו נושא אשה ומוליד בנים. ולכך כאשר עדיין לא נברא, נותן הבריאה שיהיה נברא, כי הוא נברא לטוב העולם. אבל מצד עצמו בודאי הוא רע, כי יצר הרע בעצמו רע... ולכך אמרו במסכת שמחות [פ"ב ה"ו] יצר תינוק ואשה שמאל דוחה וימין מקרבת. כי אם הוא דוחה יצר הרע לגמרי, מבטל סדר העולם, שהרי השם יתברך ברא אותו, שכך ראוי לסדר העולם". הרי שהיצר הרע נברא להיות אמצעי לתכלית אחרת [כמו פריה ורביה ושאר מילי], אך אינו תכלית בפני עצמו. לכך כל עוד היצה"ר אינו תכלית לעצמו, הוא טוב, כי כך בריאתו. אך אם היצה"ר נעשה לתכלית בפני עצמו, הוא בודאי רע.

(526) "סם תם - שלם, שאינו חסר שום הצלה" [רש"י שם].

(527) "מה שהנאתך - כל מה שדעתך נוחה הימנו, ואפילו דבש וכל מיני מתיקה שקשים למכה" [רש"י שם].

(528) "צמחים" [רש"י שם].

(529) "אם תטיב - לקח טוב. שאת - תתנשא על יצרך" [רש"י שם].

(530) המשך המאמר [שם]: "ולא עוד, אלא שכל משאו ומתנו בך, דכתיב [בראשית ד, ז] 'ואליך תשוקתו'. ואם אתה רוצה אתה מושל בו, שנאמר [שם] 'ואתה תמשול בו'", ופירש רש"י [שם] "ואם אתה רוצה - עסוק בתורה ואתה מושל בו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג:] הביא מאמר זה, וכתב: "ופירוש זה, כי לא יכול יצר הרע לשלוט על התורה, שהוא סדר הנמצאים אשר הם נבראים עליו. ולפיכך התורה היא תבלין ליצר הרע, שאינו יכול למשול על האדם ולהוציא את האדם עד שיצא האדם חוץ מן הסדר אשר ראוי, שזה אינו יכול. ומפני זה מעלת התורה שאין יצר הרע שולט עם התורה... מורה זה [מה שמביאים

חמץ בעצרת] כי אין צריך להרחיק אותו עם התורה, ולכך המצוה להקריב החמץ ביום מתן תורה". ובדרשת שבת הגדול [שצו:] כתב: "כן בחג השבועות שתי הלחם חמץ, ולא ריחקה התורה את החמץ... כי כנגד היצר הרע נתן התורה, כי הטוב לעומת הרע, כי יצר הרע שהוא רע, ברא כנגד זה הטוב הגמור, היא התורה, שהיא הטוב הגמור. ולפיכך אמרו בפרק קמא דקידושין [ל:], תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח], נמשלה התורה כסם חיים [מביא המאמר בשלימותו]... הרי כי התורה נבראת בשביל יצר הרע, ומאחר שברא השם יתברך יצר הרע, ברא כנגדו התורה, ומצד הזה יצר הרע הוא טוב".

(531) הפקר - בת השגה.

(532) אודות כחו הגדול של היצר הרע, כן אמרו חכמים [קידושין ל:] "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו... ואלמלא הקב"ה עוזרו, אין יכול לו". וכן אמרו [סוכה נב.] "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים... צדיקים נדמה להם כהר גבוה... צדיקים בוכין ["שנזכרים בצערם שהיה להם, לכבוש הרשע הזה בחייהם" (רש"י שם)] ואומרים היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה. ואף הקב"ה תמה עמהם, שנאמר [זכריה ח, ו] 'כה אמר ה' צבאות כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם גם בעיני יפלא'". וכתב רש"י [זכריה ח, ו] "ורבותינו דרשוהו על שחיטת יצר הרע במסכת סוכה, בעיני יפלא איך יוכלו הצדיקים לעמוד כנגדו בחייהם". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:] כתב: "האדם צריך שיהיה זריז וגבור חיל לעמוד נגד יצרו... יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום [קידושין ל:]... בא להגיד כח יצר הרע שהוא כמו דבר שמתחדש בכל יום, וכל דבר חדוש הוא יותר פועל... בעבור כח היצר הרע, שהוא כח שטן כח מלאך המות [ב"ב טז.], שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש, אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום. והבן זה היטב מאוד, ותדע כח היצר הרע". ושם ר"פ ד [ב, קכט.] כתב: "האדם הזה אשר ברא השם יתברך יצר הרע בקרבו, צריך שישתדל להסיר את יצרו. ואף אם הוא צדיק וחסיד, אל יראה בעיניו שהוא קל, רק הוא דבר קשה מאוד מאוד. והענין הזה שיתפלל האדם אל השם יתברך תמיד שיסיר את היצר הרע ממנו, אבל מעצמו קשה הוא. כי האדם נחשב שהוא שבוי ואסור ביד מלך זקן וכסיל, הוא יצר הרע... והרי [ברכות ה:] 'אין חבוש מתיר עצמו מבית אסורים', וצריך לאחר להתירו, הוא השם יתברך, אשר מוציא אותו מבית אסורים... לכך אמר שם [קידושין פא.] רבי מאיר הוי מתלוצץ בעוברי עבירה וכו', עד שהביאו השטן כמעט לידי תקלה... וכן רבי עקיבא

היה מתלוצץ בעוברי עבירה, והביאו השטן כמעט לידי תקלה... וכל זה שאם יחשוב האדם כי כח יש בידו לעמוד נגד יצר הרע... אין האדם יכול לעמוד נגד יצר הרע. ועם כי בודאי יש לאדם לעמוד נגד יצר הרע בכל כחו, אבל לא יחשוב כי יכול להתנגד אליו ולעמוד כנגדו, רק יחשוב שהוא דבר קשה מאוד מאוד, והוא ירא מן יצר הרע, רק כי הסלוק הזה הוא מצד השם יתברך אשר הוא מסלק היצר הרע. אבל האדם כל זמן שאמר כי הוא בעצמו יכול להתנגד אליו ולהיות גובר עליו, אז היצר הרע גובר עליו בכח... וקשה לבשר ודם לנצח אותו כאשר היצר הרע מגרה, רק יאמר כי השם יתברך יסלק היצר הרע ממנו". ובח"א לקידושין פא. [ב, קנא:] כתב: "כי יצר הרע גובר כל כך באדם, שאף אם הדבר נבדל מן האדם, גובר היצר הרע, שהוא הסטן, ומקרב הדבר הנבדל מן האדם... שהיו מתלוצצים, כלומר כי אין כח יצר נחשב לכלום, ולפיכך הראה לו הסטן, הוא יצר הרע [ב"ב טז.], שכחו גדול".

(533) צרף לכאן דברי החיד"א בספר שמחת הרגל, לימוד א, שכתב: "יש לרמוז כי 'יצר' בגימטריא ש', והתורה נקראת 'אש', ויש בה א' יותר, לרמז שהתורה שהיא אש, גוברת על יצר, שהוא בגימטריא ש'". ובמדרש תהלים [מזמור קיט] אמרו "'בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך' [תהלים קיט, יא]. אין יצר הרע שולט על התורה, ומי שהתורה בלבו אין יצר הרע שולט בו, ולא נוגע בו... וכן הוא אומר [תהלים לז, לא] 'תורת אלקיו בלבו לא תמעד אשוריו'". ושם בהמשך המדרש אמרו "'פעמי הכן כאמרתך וגו'" [תהלים קיט, קלג]. כך אמר דוד, אל תניח את רגלי שילכו למקום רצונם, אלא לתורתך כל היום לבית המדרש, כי אין יצר הרע נכנס לבית המדרש. הולך עמו כל הדרך, כיון שמגיע לבית המדרש, אין לו רשות ליכנס שם... כל מי שהוא עוסק בתורה, אין יצר הרע שולט בו". ובזוה"ק [ח"א רב.] איתא "דהא לית לך מלה לתברא יצר הרע אלא אורייתא". וראה בשפת אמת שבועות שנת תרס"א.

(534) כי המשך הפסוק הוא "וכפטיש יפוצץ סלע", המורה שהתורה מבטלת כח היצר הרע [ראה למעלה ציון 516]. ועוד אמרו חכמים [סוכה נב.] "שבעה שמות יש לו ליצר הרע... יחזקאל קראו 'אבן', שנאמר [יחזקאל לו, כו] 'והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר'". וראה בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכד.].

(535) יש להבין, מדוע בתחילה [לפני ציון 514] הביא את המאמר [קידושין ל:] "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש", וכאן מביא את המאמר [שם] "סם תם, נמשלה תורה כסם חיים וכו'", דמהו ההבדל בין שני מאמרים אלו. ועוד קשה, שמסיים כאן בפסוק "הלא כה דברי כאש", ופסוק זה הובא בגמרא בצמוד למאמר שהביא למעלה "אם פגע

בך מנוול זה", ולא למאמר שעסק בו עתה "סם תם". ונראה שההבדל בין שני המאמרים האלו הוא, שהמאמר "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש" מורה שהתורה מושלת ומתגברת על היצר הרע, שהרי המשך המאמר הוא "אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ". וכן למעלה [לאחר ציון 516, בעקבות המאמר "אם פגע בך מנוול זה"] כתב: "הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה", הרי שמדובר ביחס שבין התורה ליצר הרע. אך המאמר "סם תם" מורה שהתורה לא נותנת ליצר הרע לשלוט באדם, וכפי שכתב [למעלה לאחר ציון 525, לפני שהביא מאמר זה] "כי התורה איננה מניחתו [ליצה"ר] לשלוט באדם, כדאמרינן... סם תם". וכל המשל של הרטיה והמכָּה עוסק בהשפעת המכָּה על המוכה ["אכול מה שהנאתך", "מעלה נומי"], הרי שמדובר ביחס שבין התורה לאדם. ובסוף דבריו [לאחר שהביא המאמר "סם תם"] חזר לעסוק ביחס שבין התורה ליצר הרע, שכתב "ואם כחו של יצר הרע גדול, כחה של תורה יותר גדול". לכך חזר להביא את הפסוק המצורף למאמר "אם פגע בך מנוול זה", והוא "הלא כה דברי כאש".

(536) אודות שעניות נובעת מרוע מזל, הנה אמרו חכמים [שבת קנא:] "לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו ["שלא יבא לידי עניות" (רש"י שם)], שאם הוא לא בא, בא בנו, ואם בנו לא בא, בן בנו בא, שנאמר [דברים טו, י] 'כי בגלל הדבר הזה', תנא דבי רבי ישמעאל, גלגל הוא שחוזר בעולם". ובח"א שם [א, פא:] כתב: "יבקש רחמים על מדה זו. כלומר שיבקש רחמים שלא יהיה לו עניות יותר מדאי, כי אם הוא לא בא כו'. פירוש, כיון שהוא גלגל חוזר בעולם, לכך אי אפשר שלא יהיה מורה עניות. כי חיי בני מזוני לא בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא [מו"ק כח.], וכיון דבמזלא תליא מלתא, אי אפשר שלא יהיה מורה המזל עניות. ואם הוא נולד בשעתא דפרנסה, אי אפשר שלא יהיה בנו או בן בנו שלא יהיה נולד בשעת פרנסה, שאי אפשר שיהיה כל אחד נולד בשעת פרנסה, כיון שתולה בגלגל". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קצא.] כתב: "ואם נראה מי שאינו צדיק גמור תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא. ואפילו אצל צדיק גמור יש לומר כך, כי רוע מזלו גורם. וכדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית [כה.], שהיה מזלו רע כל כך מאוד עד שלא היה לו מזונות לגמרי. ומה שאמר כאן [אבות פ"ד מ"ט] 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיימה מעושר', היינו כאשר הוא בינוני במזל שלו, ועל זה אמרו 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיים מעושר'". ובנתיב התורה פי"א [תע.] הביא מאמר המורה שתלמידי חכמים מביאים עשירות, והקשה: "ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים

עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל ברכה מצד רוע מזל שלהם. כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה:] כתב: "חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא, ולפיכך יש עניות בלא חטא".

(537) היא מערכת השמים, שהנהגת העולם הטבעי היא על פי מערכת השמים. וראה הערה הבאה.

(538) פירוש - עניו ומזלו הרע לא ישתנו לטובה באם יעזוב את התורה, ויעסוק בחיי שעה. והטעם הוא שאין בידי חיי שעה להפקיעו ממהלך הטבע [המונהג על ידי מערכת השמים והמזל], אשר גזר עליו שיהיה עני. ובסמוך כתב: "בטבע העולם על ידי המזל והמערכת". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 949] כתב: "המועדים הם לשמש וירח... והם סדר מערכת השמים". ובגבורות ה' פי"ז [קיב.] כתב: "חס ושלום לומר שתהיה גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים". ושם פל"ט [יב.] כתב: "פרשה רביעית [שבתפילין (פרשת "והיה אם שמוע תשמעו", דברים יא, יג-כא)], כי השכינה היא בישראל תמיד, ומחמת שהשכינה בישראל, מנהיג אותם לטוב אם ישמעו, ואם לא ישמעו, בהפך זה מנהיג אותם, וזה נזכר בפרשה 'והיה אם שמוע'. ופרשה זאת הוראה גמורה שהשכינה עם ישראל, ואינם נמסרים למערכת השמים". ושם פנ"ה [ריז:] כתב: "היה זה על ידי הטבע, דהיינו על ידי מערכת שמים, ודבר זה טבעי". ונאמר [דברים ג, כד] "אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתך". והמלבי"ם [שם] כתב: "נגד ההנהגה הטבעיית אמר [משה לה'] 'אשר יעשה כמעשיך', שהם מעשה ה' בעולמו בדרכי הטבע... וכבר בארתי בכמה מקומות שההנהגה הטבעית מיחס פעולת ה' לשמים, שההנהגה הטבעית תרד דרך מערכת השמים".

(539) פירוש - אדם שהמזל ומערכת השמים גזרו עליו שיהיה עני, יותר טוב לו שיעסוק בתורה ולא יעזבנה, כי אז פרנסתו תהיה על ידי הקב"ה, ויוכל להתנתק ולהתעלות מעבר למערכת השמים והמזל. וראה בסמוך הערה 541.

(540) לשונו למעלה [לאחר ציון 314]: "במה שאמר הכתוב במיותר [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', ירמוז לנו באיזה צד קבלת התורה אפשרית, דהיינו כאשר אין האדם נמשך אחר תאוות הגוף, ומשים עצמו כמדבר הזה שלא ימצא בו מכל הדברים הגופניים, שאינו לא 'ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון' [דברים ח, ח], ולא שום דבר. וכאשר האדם פורש עצמו מתאוות הגוף, ועושה עצמו בבחינה זאת כמדבר הזה, אז הוא ראוי

אל קבלת התורה, ולא זולת זה". ולמעלה [לאחר ציון 323] כתב: "כי אי אפשר להתקיים באדם התורה השכלית כשהוא בעל גוף ובעל תאוה... לכן כתיב 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה, צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל, שאינם רודפים אחר תאוות הגוף כמו האומות, רק שהם כמו המדבר". וראה למעלה הערה 448, ולהלן הערה 1285.

(541) אודות שהעוסק בתורה מתעלה מעבר להנהגת העולם הטבע, כן אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ". ובדר"ח שם [קמג.] כתב: "כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע, ושאר צרכיו אשר הם צריכים לפי הנהגת סדר העולם וטבעו, והאדם הוא משועבד להנהגת הטבע... וההנהגה השלישית היא הנהגה אלקית, שסדר השם יתברך בעולם איך יהיה נוהג על ידי התורה שנתן השם יתברך... למעלה מן הטבע... ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית, עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ. שאלו שניהם הם מצד עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע... כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלקית, הוא יוצא מן גזירת הטבע... כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם... שהוא בן חורין... והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו... עול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה" [ראה להלן הערה 565]. ובדר"ח פ"ד מט"ו [שז:] כתב: "כי התורה היא למעלה מן המזל לגמרי, ולפיכך אם אמר 'יגעתי ולא מצאתי' אל תאמין [מגילה ו:], שאם יגע ולא מצא צריך אתה לומר כי המזל הוא גורם שלא ילמד, ודבר זה אינו, כי התורה אינה תחת המזל שיהיה המזל כנגד זה. וכן אם אמר 'מצאתי ולא יגעתי' אל תאמין [שם], כי אם אפשר לומר שמצא ולא יגע, אם כן המזל היה גורם, וזה אינו, כי אין המזל גורם לזה, שאין התורה תחת המזל... ומה שאמרו בפרק בתרא דשבת [קנו.] 'מזל מחכים', היינו שהמזל מכריע את האדם שיהיה יגע ומחזיר אחר התורה, והנה הוא מועיל לחכמה, וזהו 'מזל מחכים' דקאמר, לא שיגרום לו לגמרי החכמה, רק

שהוא מסייע לו, דהיינו שיגרום לו לטרוח אחר החכמה. ומכל מקום אין התורה תחת המזל, שיתן המזל אליו תורה לגמרי שתבא אחריו. ועוד, דהתם ד'מחכים' היינו שיהיה חכם בכל שאר חכמה, אבל התורה היא יותר מן החכמה. כי כל דבר שהוא שכלי נקרא 'חכמה', אבל תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו... ותורת משה לא שייך בזה מזל... רק שהאדם צריך לטרוח אחר התורה". ובח"א למכות י. [ד, א.] כתב: "דבר זה מבואר בכמה מקומות כי התורה מתעלה על מלאך המות, שאין מלאך המות שולט בו". **ואם תאמר**, הרי אמרו [זוה"ק ח"ג קלד.] "הכל תלוי במזל, אפילו ספר תורה שבהיכל". כבר הקשה כן השערי אורה [השער השלישי והרביעי הספירה השמינית והשביעית], וז"ל: "וזהו שאמר ז"ל 'הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל'. ואל יעלה בדעתך כי במזלות של כוכבי שמים ספר תורה תלוי, שהרי כל העולם כולו בתורה נברא, והיאך תהיה התורה תלויה במזל אחר שהוא על ידי התורה. אלא סוד זה שאמר 'הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל' הוא המזל העליון, הידוע בכתר, שממנו תלויות הספירות וכל הנבראים כולם, ואפילו התורה תלויה בו. ונקרא 'מזל', כי ממנו נוזלים הכוחות בכל הספירות ובכל בני העולם. וגם ספר תורה מן המזל הזה שואב כוח וממנו הוא מקבל". **וצרף לכאן** את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות שמיטה ויובל [פי"ג הלכות יב-יג], שכתב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו, ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים... לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם... ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים". וראה להלן הערה 565.

(542) הלומד תורה.

(543) צרף לכאן מאמרם [תנחומא בשלח אות כ] "לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, שלא היה להם צורך לא למלאכה ולא לסחורה. הא כיצד, היה יושב ודורש ולא היה יודע מהיכן היה אוכל ושותה, ומהיכן ללבוש ולכסות. הא לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן". וראה להלן הערה 547.

(544) מה שכתב "וגו'", אע"פ שהביא את סוף הפסוק, נראה שכוונתו גם לפסוק שלאחריו [שם פסוק ד] "שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה", ופירש רש"י [שם] "שמלתך לא בלתה - ענני כבוד היו שפין בכסותם ומגהצים אותם כמין כלים מגוהצים, ואף קטניהם, כמו שהיו גדלים היה גדל לבושן עמהם, כלבוש הזה של חומט שגדל עמו". ובגו"א שם אות ג [קמה:] כתב: "ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם, שהרי היו יכולים לעשות בגדים, ולא מצאנו נס בחנם. ויראה, כי הקב"ה נתן להם כל פרנסתם, וכל הנהגותיהם בידי שמים, כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלקי ולא היה אנושי כלל, כך היה מלבושיהם גם כן דבר אלקי, ולא על ידי בשר ודם. שכל ארבעים שנה שהיו במדבר היה הנהגתיהן על פי ה', שהיה מספק צרכיהן, שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם. שאין לומר שיהיה קצת צרכיהם על פי ה', וקצת צרכיהם אנושי". ובגו"א בראשית פכ"ח אות לא [עד.] כתב: "כי אחר שמשגיח עליו בלחם, משגיח עליו לתת לו כל פרנסתו, ונותן לו בגד ללבוש". ובטור [אבן העזר סימן עג ס"ז] כתב: "כל מי שחייב במזונותיו... חייב ליתן לו כסות". והב"י [שם] כתב: "זה פשוט שהפרנסה והכסות הרי הן כמזונות. וכן הזכירו בהרבה מקומות בגמרא דפרנסה בכלל מזונות".

(545) רומז לדברי הגמרא [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה". ובח"א שם [ב, פז.] כתב: "כיון שכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום. ואם כן מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר, הרי זה מקטני אמנה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו, שאם היה מאמין בו לא היה מסתפק מה אוכל למחר".

(546) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תפד.]: "כאשר היה העולם נוהג במנהג בלתי טבעי, כמו כאשר היו ישראל במדבר, אז היה העולם נוהג שלא על פי הטבע, רק על כל מוצא פי השם יתברך".

(547) נראה שכוונתו לדברי הגמרא [יומא עו.] "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי, מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה. אמר להם, אמשול לכם משל למה הדבר דומה; למלך בשר ודם שיש לו בן אחד, פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום. אף ישראל, מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים, היה דואג ואומר שמא לא ירד

מן למחר, ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים". וזהו שכתב כאן "והיו אוכלי המן בטוחים בו יום יום". וראה למעלה הערה 543.

(548) כמו שנאמר [במדבר כ, ד-ה] "ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו, ולמה העליתנו ממצרים להביא אתנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". וראה למעלה הערה 315, ולהלן הערה 587.

(549) כמו שכתב רש"י [שמות טז, לב] "היה ירמיהו מוכיחם למה אין אתם עוסקים בתורה. והם אומרים, נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה, מהיכן נתפרנס. הוציא להם צנצנת המן, אמר להם [ירמיה ב, לא] 'אתם ראו דבר ה'', 'שמעו' לא נאמר, אלא 'ראו', בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו". ורבינו בחיי [שמות טז, טז] כתב: "קבלה ביד חכמים כי כל האומר פרשת המן בכל יום, מובטח לו שלא יבוא לעולם לידי חסרון מזונות".

(550) למי "שעל פי מזלו המערכיי לא יהיה לו פרנסה בדרך טבעו ומנהגו של עולם" [לשונו כאן].

(551) הולך להוכיח ממצות הספירה שפרנסת האדם תלויה בתורה, וכפי שביאר עד כה. והחינוך [מצוה שו] כתב: "מצות ספירת העומר, לספור תשעה וארבעים יום מיום הבאת העומר, שהוא יום ששה עשר כניסן, שנאמר [ויקרא כג, טו] 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה'".

(552) פירוש - ביום טז ניסן מקריבים את העומר [מנחות סו.], והעומר הוא מתיר את החדש במדינה. ואמרו חכמים [ר"ה ז:] "ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר, ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם", ופירש רש"י [שם] "ראש השנה לעומר - לאכול מן החדש מכאן ואילך. ראש השנה לשתי הלחם - נתחדשה השנה להביא מנחות מן החדש, שהעומר מתיר במדינה, ושתי הלחם במקדש". והרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א] כתב: "ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה'. ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'... מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וראה למעלה הערה 90.

(553) אודות שהספירה היא לקראת קבלת התורה, כן נתבאר למעלה [הערות 75, 278], קחנו משם.

(554) יחס - חשיבות.

(555) פירוש - היחס בין התחלת הספירה לתכליתה הוא כיחס של עקירה להנחה, שעל כך אמרו חכמים [כתובות לא.] "הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע, וקרע שיראין בהליכתו, פטור, שעקירה צורך הנחה היא", ופירש רש"י [שם] "שעקירה צורך הנחה היא - הלכך אע"ג דחיוב ממון מקמי הנחה אתיא ליה, פטור, הואיל ובין עקירה והנחה אתיא ליה, מיתה ותשלומין באין כאחד, שעקירה צורך הנחה היא, ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה". והרמב"ן [ויקרא כג, לו] כתב: "צוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפניהם ולאחריהם, כי כולם קדושים ובתוכם ה'. ומנה ממנו תשעה וארבעים יום, שבעה שבועות, כימי עולם, וקידש יום שמיני כשמיני של חג. והימים הספורים בינתים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה... ולכך יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות 'עצרת', כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן". הרי שפסח ושבועות הם אחד, כאשר ארבעים ותשעה הימים שביניהם הם כחול המועד של סוכות. ובאור חדש פ"ו [תתרכ:], בביאור שהמן נתלה ביום טז ניסן [סדר עולם פכ"ט, ורש"י מגילה טו. ד"ה יו"ט], שהוא יום הבאת העומר, כתב: "כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת [ויקרא כג, טו-טז], ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן... וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר, הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן" [הובא בחלקו למעלה הערות 75, 281, ולהלן הערה 808]. ומעין דוגמה לדבר; בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא... וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [הובא למעלה הערה 505, ולהלן הערה 695]. וכן השריש בח"א לסנהדרין צא: [ג, קפ:] וח"א לנדה יג. [ד, קנג.], שאע"פ שיצירת הולד נמשכת ארבעים יום [רש"י בראשית ז, ד], והולד מקבל את הנשמה רק ביום הארבעים [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:), וראה בסמוך הערה 561], מ"מ כבר ביום הראשון ליצרתו נחשב שהנשמה נתונה באדם ובאה לעולם, ושומרת על הטפה.

(556) פירוש - עד כה ביאר את השייכות שבין היתר חדש לתורה בכך שתחילת הספירה היא ביום היתר חדש [טז ניסן], וסוף הספירה היא ביום קבלת התורה [שבועות], והספירה מחברתם. אך מעתה יבאר שהשייכות היא לא רק מחמת הספירה שביניהם, אלא מתוך שהיתר חדש נקבע בדיוק ביום שמתחילים לספור לקראת קבלת התורה, לא לפני כן, ולא אחרי כן.

(557) פירוש - היתר חדש חל ביום שמתחילים לספור לקראת קבלת התורה, וזה מורה שהיתר חדש מסובב מהתורה, והתורה היא סבה להיתר חדש, ועל כך אמרו "אם אין תורה אין קמח", כי אם אין את הסבה, אין את המסובב. ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "לא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 68, ולהלן הערה 1137]. וראה בסמוך הערה 559.

(558) פירוש - במה שהתורה ציותה להתחיל לספור לקראת קבלת התורה בטז ניסן, ולא קודם לכן. ואם תאמר, מה היה שייך להתחיל לספור קודם לכן, הרי רק יצאו ממצרים בטו ניסן, ולא שייך לספור לפני שיצאו ממצרים, כי נולדו ביצ"מ ["כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים" (לשונו בדרשת שבת הגדול, תקמד:), וכמובא למעלה בהקדמה הערה 67]. ואם תבאר שכוונתו להתחיל לספור בטו ניסן עצמו, גם זה אינו, כי כבר כתב למעלה [לאחר ציון 77] שאי אפשר להתחיל לספור אז, וכלשונו: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל, כמו שיבא שזהו ענין הקרבת העומר מן השעורים [מנחות פד.], ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". וצ"ע.

(559) פירוש - במה שהספירה לקבלת התורה צריכה להמתין עד שיהיה היתר חדש, זה מורה שהיתר חדש הוא הסבה, וקבלת התורה היא המסובב. ויש לדייק בלשונו, שבנוגע לצד הראשון כתב "כי במה שלא הותר החדש עד כי כבר מתחילין לספור ולהכין אל התורה, **יוחלט** שאם אין תורה אין קמח". אך בנוגע לצד השני כתב "ובמה שאין מתחילין מספר הזה גם כן עד יום היתר החדש, לא קודם לו כלל, **יובן** שאם אין קמח אין תורה". ומדוע בצד הראשון כתב "יוחלט", ובשני "יובן". ונראה, כי צד הראשון הוא מוכח יותר, שהוא בנוי על מה שנעשה, ולא על מה שנמנע מלהעשות. שחזינן לפנינו שהיתר חדש חל כשמתחילין לספור לתורה, והואיל ושניהם נזדמנו לפונדק אחד, זה מוכיח בעליל על השייכות שביניהם, ולכך כתב "יוחלט". אך הצד השני אינו מוכיח

ממה שנעשה, אלא ממה שלא נעשה ["ובמה שאין מתחילין מספר הזה גם כן עד יום היתר החדש, לא קודם לו כלל"]. וזה פחות מוכח, לכך כתב על זה "יובן".

(560) בא לבאר לפי "אם אין קמח אין תורה" את המספר של ארבעים ותשעה ימי ספירה. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעו.] ביאר מדוע התורה היתה חייבת להנתן בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים [שמות יט, א], וכן מדוע היתה חייבת להנתן ביום החמישים [שפ.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 21, ובדרשה הערות 75, 280, 281. אך כאן בא לבאר מדוע הספירה גופא היתה בדיוק ארבעים ותשעה ימים.

(561) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:]: "התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל [ראה להלן הערה 1175]... ולפיכך אמר... 'אם אין קמח אין תורה', כי מאחר שהתורה היא פרנסת הנפש, וקודם לזה פרנסת הגוף, אם אין פרנסת הגוף, שהוא קודם, אין כאן תורה, שהוא פרנסת הנפש. שכאשר אין הקודם נמצא, אין הדבר שהוא יותר במעלה נמצא, ואם נמצא הוא חסר ואינו בשלימות, ואין לו קיום כלל". ואודות שפרנסת הגוף קודמת לפרנסת הנפש, כן מוכח ממה שישראל קבלו את המן לפני שקבלו את התורה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.]: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב [עפ"י משלי יט, ב]. ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, **אחר** שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". וכן בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב "יש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת לחם, כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף, **ואחר כך** נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי השם יתברך, כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". ונראה הטעם שפרנסת הגוף קודמת הוא שבדר"ח ובנתיב העבודה הנ"ל כתב שפרנסת הגוף והנפש מקבילה לבריאת הגוף והנפש. ובבריאת האדם, קודם נברא הגוף, ולאחריו נבראה הנפש, וכפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג [שפב:]: "ארבעים יום של יצירת הולד, וביום האחרון,

הוא יום הארבעים, מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקטו.] כתב: "קדמה דרך ארץ לתורה [ויק"ר ט, ג]. ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי". לכך ברי הוא שקודם תבוא פרנסת הגוף, ולאחריה פרנסת הנפש. אמנם בסמוך משמע שמבאר טעם אחר. וראה הערה הבאה.

(562) מוסיף כאן תיבת "הכרחיי". ונראה שרומז בזה שההכרח קודם לאינו הכרח, וכמו שכתב בכמה מקומות. כגון, רש"י [בראשית ד, ב] כתב הטעם שהבל היה רועה צאן, ולא היה עובד את האדמה כאחיו קין, משום "שנתקללה האדמה, פרש לו מעבודתה". ובגו"א שם אות ד [צג:] כתב: "ואם תאמר, מפני מה לא היה קין רועה צאן בשביל קללת האדמה, והרי הוא היה הבכור, ולמה לא בחר ברועה צאן. ויש לתרץ מפני שהוא היה הראשון, הוצרך ליקח לחלקו עבודת האדמה, שהיא ראשונה לחיי אדם, שצריך לעבודת האדמה ללחם ושאר פרי האדמה, שאי אפשר להתפרנס בחלב ובגיזה. ומפני זה הוצרך ליקח דבר שהוא ראשית לחיי אדם, והוא הכרחי. וזהו שאמר הכתוב [בראשית ד, ב] 'וקין היה עובד אדמה', פירוש כבר היה עובד אדמה קודם שלקח הבל לעצמו רועה צאן, מפני שהוא העבודה הראשונה". וכן בגו"א שמות פכ"ה ריש אות ד [רנז:] כתב שתרומת חובה קודמת לתרומת נדבה, כי החיוב קודם לאינו חיוב. ובתפארת ישראל פכ"ט [תלז:] כתב: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח". ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "המשפט במה שהוא מחויב הוא ראשון, וקודם לדבר שאינו מחויב". והרמב"ם בפיהמ"ש [בהקדמתו לסדר זרעים] כתב: "סדר נשים התחיל במסכת יבמות. והטעם שהצריכוהו להתחיל ביבמות ולא התחיל במסכת כתובות, ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים. אבל נעשה זה מפני שהנשואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לבית דין לכוף אדם עד שישא אשה. אבל היבום הוא מוכרח לעשותו ולומר לו חלוץ או יבם. וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדברים שאינם מוכרחים. ועל כן התחיל ביבמות, וסדר אחר כך כתובות".

(563) בעוד שהמהר"ל מבאר שהיום הראשון של הספירה עומד לעצמו, ושאר ארבעים ושמונה הימים עומדים כנגד ארבעים ושמונה קנייני התורה, הרי בעלי המוסר [דעת חכמה ומוסר לרבי ירוחם הלוי, כרך ב', עמוד רמ] והחסידות [שפתי צדיק לשבועות אות י בשם החידושי הרי"מ] ביארו להיפך; ארבעים ושמונה הימים הראשונים עומדים כנגד ארבעים ושמונה קנייני התורה, והיום האחרון לספירה עומד לעצמו.

(564) פירוש - חלוקת ימי הספירה כנגד היתר חדש [ביום הראשון] וקנייני התורה [ארבעים ושמונה הימים שבעקבותיו] מורה בעליל על השייכות ההדדית בין פרנסה לתורה, ושאין אחת בלא זולתה, וכמו שהתבאר.

(565) אין כוונתו שאין בעל תורה צריך להתעסק כלל בענייני פרנסתו, שהרי בדר"ח פ"ג מ"ה [קמח:] כתב: "העוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו... עול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה" [הובא למעלה הערה 541]. אלא כוונתו כאן היא שאינו צריך לדאוג על פרנסתו, כי פרנסתו תגיע אליו בקלות, וכמו שכתב בדר"ח הנ"ל. וכן רבינו יונה [אבות פ"ג מ"ה] כתב: "אחר שעושה תורתו עיקר ומלאכתו עראי, הקב"ה ישמרהו מכל דבר שלא יצטרך לבטל מלימוד התורה... שלא יצטרך לעשות מלאכה הרבה לצורך פרנסתו, ומעט יספיק לו לכדי חייו. כי מלאכת הצדיק מתברכת ונפשו שמחה בחלקו". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכו:], בביאור המשנה שם "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון", כתב: "אם אין עם התורה מלאכה... סופה בטילה וגוררת עון... ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה" [הובא להלן הערה 758]. אך הוסיף שם "או שכל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". לכאורה נראה שכוונתו לדרגת רשב"י וחבריו [ברכות לה:], שהסירו מעליהם עול דרך ארץ, ותורתם נתקיימה בידם, וכמבואר בביאור הלכה סימן קנו: "סופה בטלה וגוררת עון - כתבו הספרים שזהו נאמר לכלל העולם, שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדרגה רמה זו להיות עסקם רק בתורה לבדה. אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה [וזהו שאמרו בברכות לה: 'הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן', ר"ל דוקא הרבה], והקב"ה בודאי ימציא להם פרנסתם, וכעין זה כתב הרמב"ם פי"ג מהלכות שמיטין ויובלות [הי"ג] 'ולא שבט לוי בלבד וכו'', עיין שם" [לשון הרמב"ם הובא למעלה בהערה 541]. וראה בדר"ח פ"ב מ"ב הערה 297 במה שנתעורר שם.

(566) פירוש - להצדיק את עצמו מדוע פרק מעצמו עסק התורה.

פרק יב

(567) אש, מים, ומדבר, ובא לבאר הסבר שלישי; הסברו הראשון הוא [למעלה לאחר ציון 426] שהם כנגד ישראל [מדבר], אדום [אש], ושאר האומות [מים]. הסברו השני הוא

[למעלה לאחר ציון 492] שהם כנגד שלשה מונעים לתורה; עושר [מים], עוני [מדבר], ויצה"ר [אש]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלש הכנות הנצרכות לקבלת התורה; אימה מרב [אש], השתוקקות לתורה [מים], וביטול חשיבות עצמית [מדבר].

(568) מבאר שהדגשת "אינה ירושה לך" פירושה שהתורה לא תבא לאדם באופן דממילא [כפי שירושה באה לאדם], אלא התורה צריכה להנתן לו מזולתו בקום ועשה. אמנם בדר"ח פ"ב מי"ב [תשנה:] ביאר שההדגשה היא שהתורה לא תבוא אליו ללא הכנה מתאימה מצד עצמו, ולא שיקבלה מרב, שכתב: "ואמר 'התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך', כלומר שיהיה מכין עצמו לתורה, כי אין התורה ירושה לאדם, ולפיכך יש לו להתקין ולהכין עצמו לתורה, שאינה ירושה לאדם". וכן ביארו מפרשי המשנה [שם]. ובאמת לשון המשנה מוכיח כן, שאמרו "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", הרי שאיירי בהכנות המוטלות על האדם לעשות עם עצמו ["התקן עצמך"], ולא שעליו לקבלה מרב. וראה להלן הערה 1217. **ומכל מקום** ברי הוא שתורה שבעל פה חייבת להתקבל מרב, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ג [רצה.]: "כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה בעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1160] כתב: "חכמת התורה, אמרו בה שלא ילמדנה האדם מעצמו, כי אם בקבלה". ובהקדמה לבאר הגולה [י.] כתב: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם". ובדר"ח פ"א מט"ז [שפט:] כתב: "אם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". וכל זה בנוגע לתורה שבע"פ, אך לגבי תורה שבכתב אין הכרח ללמוד מרב, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"ד אות ח [עז.]: "אפשר תורה שבכתב, אחר שהיא כתובה לפני האדם, ללמוד אותה מעצמו" [ראה להלן הערה 1199]. וכן בגו"א ויקרא פכ"ו אות יח [רנז.] כתב שאין ענין של "שמיעה" בתורה שבכתב, וכלשונו: "אבל אין התורה שבכתב נקרא 'שמיעה', שהרי התורה שבכתב היא כתובה לפני כל אדם". וכן מבואר להדיא בגמרא [קידושין סו.] שלימוד תורה שבכתב אינו מזקיק חכמי התורה, לעומת תורה שבעל פה. ורש"י [שבת קלח:] כתב: "תורה שבכתב הרי כתובה ומונחת, יקראו ויראו". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] ביאר שזו אחת מהסבות שהתורה שבע"פ לא נכתבה, וכלשונו: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך... ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול... כמו שהוא

בזמננו זה שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים, והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה". וראה להלן הערה 1161.

(569) חלוקה זו [של שני הצדדים והדבר שביניהם] מצויה מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקמז:] כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם". ובאור חדש פ"ה [תתע.] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד. וכבר בארנו זה בכמה מקומות. וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם" [הובא למעלה הערה 293]. ושם פ"ח [תתשז.] כתב: "כי הדבר שהוא ראוי לעשות לגמרי, שאין לו שום צד שלא יהיה נעשה, וזה כאשר המעשה הוא טוב לעושה, גם הוא ראוי אל המקבל, וגם המעשה מצד עצמו הוא ראוי". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:] כתב: "דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם [התורה], הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה

ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי". וכן כתב שם פכ"א [שכב:] לגבי משה רבינו, שהוא היה אמצעי בין עליונים ותחתונים, ומצטרף לשניהם [הובא להלן הערה 778]. וכן כתב בנצח ישראל פ"ט [רלב.], דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לשבועות יג. [ד, יג:], ועוד. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, ורווח ביניהם היה טפחיים [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1189] כתב: "כי התורה היא ברית בין השם יתברך ובין ישראל, וכל ברית מחבר השנים אשר הוא ביניהם, עד שבהכרח קצתו יקרב אל האחד ביותר, וקצתו אל השני, ככל העומד בתוך בין שני דברים לחברם, שצדו האחד קרוב לזה, וצדו האחד לזה".

(570) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1213]: "עוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". ושם פ"ד מ"א [י.] כתב: "כי החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה. ודבר זה בארנו כמה פעמים כי החכמה באדם שהוא בעל גוף נבדלת ממנו. ושם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה, רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה. וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר, שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל. אבל אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי. וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'אל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה

[יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". ובנתיב התורה ר"פ יד [תקלב:] כתב: "שיהיה אוהב החכמה [ו]משתוקק אליה, כי אין אדם קונה החכמה רק אם משתוקק אליה... וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה, וחפץ ללמוד מכל אדם". וראה להלן הערות 1221, 1544.

(571) הנה הגמרא [ב"ק פב.] דרשה את הפסוק הזה על התורה, שאמרו [שם] "אין מים אלא תורה, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים'". אך אין זאת כוונתו כאן, שהרי הביא מיד עוד פסוק "מים קרים על נפש עיפה", ולא מצינו שדרשו אותו על התורה. אלא כוונתו היא לפשוטם של המקראות, שכפי שאדם צמא שותה מים, כך עליו להשתוקק לתורה [ראה הערה הבאה]. ואמרו במשנה [אבות פ"א מ"ד] "והוי שותה בצמא את דבריהם [של חכמים]". ובדר"ח שם [רמה.] כתב: "ואמר 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן, שבזה נראה כי התלמיד חכם הוא השלמת בני אדם, כמו שהוא אצל האדם שהשכל הוא השלמת האדם, וכאשר אין בו שכל הוא חסר". וראה להלן הערה 1220. **ואם תאמר**, מדוע נקט בצמאון יותר מאשר ברעבון, שהרי אף האכילה היא משלימה את האדם, וכמו שכתב בח"א ב"ב עד. [ג, קה.]: "ענין האכילה, שכל האכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו עד שאינו חסר". ונראה, שבנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] ביאר ההבדל בין צמאון לרעבון, וכלשונו: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז. ובגבורות ה' פ"ס [תכו.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר, וכל דבר שהוא דק הוא יותר רחוק מן הגשמי". וכן כתב באור חדש פ"א [שעה.]. ולכך כאן שמדובר על השלמה רוחנית של תורה, נקט הנביא והתנא בצמאון, ולא ברעבון [ראה להלן הערה 850]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; נפסקה ההלכה "דאסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז סק"מ]. ומכל מקום "כתב המגן אברהם [סימן קסז סקי"ח] בשם ספר חסידים [סימן תקלא] דלשתות, אדם קודם לבהמה, כדכתיב ברבקה שאמרה להעבד [בראשית כד, יד] 'שתה

וגם גמליך אשקה'" [לשון המשנה ברורה שם]. ומהו טעמו של חילוק זה. אלא שהואיל והרעבון הוא לגוף, ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (נד:), והובא למעלה הערות 30, 283], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי באכילתה, והרי השלמת הבהמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.]: "כמו שתמצא בבריאה שהשם יתברך ברא תחילה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ולכך כתיב [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך' ואחר כך [שם] 'ואכלת ושבעת'... לפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו [ברכות מ.]". אך השתיה היא לנפש, והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה, כי הבהמה אינה נשלמת בשתיה כפי שהאדם נשלם. וראה הערה הבאה.

(572) כדאי לצרף לכאן דברי הפחד יצחק ר"ה [בפתיחה לקונטרס רשימות שבסוף הספר], שכתב: "על דברי חכמים נאמר במשנה [אבות פ"א מ"ד] שיש חוב לשתות בצמא את דבריהם. על משנה זו הוסיף הגר"א [אבות שם] 'הוי כל צמא לכו למים' [ישעיה נה, א]. טיבה של הוספה זו בלתי ידועה. הכוונה הפשוטה היא על פי מה דאיתא בברכות [מד.] דהשותה מים לצמאו מברך 'שהכל נהיה בדברו'. ומפורש בגמרא [שם מד:] דהך 'לצמאו' הוא לאפוקי חנקתיה אומצא [שנחנק על ידי חתיכת בשר בבית הבליעה, ושותה מים כדי לסלקה משם, שאינו מברך על שתיית מים זו]. מפורש בפוסקים [משנה ברורה סימן רד ס"ק מב] דהיינו דוקא במים, אבל בשאר משקין אפילו חנקתיה אומצא חייב לברך, מפני שהגוף נהנה מהם בכל אופן [כן הוא גם בתוספות ברכות מה. ד"ה חנקתיה]. מפורש, איפוא, דיש לנו שני סוגי צמאון; סוג אחד של צמאון שאיננו תנאי בהנאת השתיה, שאפשר לה להנאה גם בלעדו [שאר משקין]. וסוג שני של צמאון המהווה תנאי בשתיה, דבלי צמאון אינה נחשבת להנאה כלל [מים]. וזה שהוסיף הגר"א דצמאון הנזכר אצל דברי חכמים הוא סוג צמאון אצל מים, ולא סוג צמאון אצל שאר משקין, דבלי צמאון [במים] אין לנו כלום". והשפת אמת [סוכות שנת תרמ"ג, ד"ה ובמשנה] כתב: "לשפוך שיח לפני השם יתברך להריק דעת ללב האדם, שגם השפעת דעת התורה תלוי כפי השתוקקות ורצון האדם. כמו שנאמר 'כל צמא לכו למים'. וכתיב [עמוס ח, יב] 'ישוטטו לבקש דבר ה''. ואמרו חז"ל [אבות פ"ד מי"ד] 'הוי גולה למקום תורה'. וכמו שהיה במדבר, שלא זכו לתורה עד שנמשכו אחר השם יתברך למדבר ציה". וראה להלן הערה 1221.

(573) ובדר"ח שם [רמו:] כתב: "מורא רבך כמורא שמים. כי גם מצד מה הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו. ולפיכך 'מורא רבך כמורא שמים'". ודע, שבגבורות ה' פמ"ח [תריב:] כתב: "'מורא רבך כמורא שמים'... לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא ד'מורא רבך כמורא שמים'". וכן בדר"ח פ"ד מי"ד [רסא:] כתב: "מה שאמר 'מורא רבך כמורא שמים' לא הוי רק ברבו מובהק שלמדו חכמה, דהיינו תלמוד". וכן משמע מתוספות [ב"ק מא:] ש"מורא רבך כמורא שמים" נאמר רק ברבו מובהק, שכתבו "'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים [בגמרא שם]. ואם תאמר, 'מפני שיבה תקום' [ויקרא יט, לב] למה לי, תיפוק ליה מהכא. ויש לומר, דהכא ברבו מובהק, כדתנן 'מורא רבך כמורא שמים', או ברב מופלג, דהוי כעין רבו". וכדעת המהר"ל כתב בחידושי רי"ז הלוי [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א], דברבו מובהק מלבד מצות ההידור, יש קימה מטעם כבוד ומורא. [אמנם דבר זה שנוי במחלוקת. דהתוספות רבינו פרץ פסחים קח., היראים (סימן רלא), אור זרוע (הלכות פסחים סימן רנו), ועוד, כתבו ד"מורא רבך כמורא שמים" הוא אפילו ברבו שאינו מובהק]. ולדעת המהר"ל יש להקשות, דאם כן מדוע התורה ניתנה באש בכדי להורות על "מורא רבך כמורא שמים" [כפי שיבאר בסמוך], הרי מורא זו קיימת רק כלפי רבו מובהק, הרי לא מוכרח להיות שיהיה לאדם רב מובהק. כי אמנם "בהכרח יקבלנה מזולתו מרבו, כאמרם ז"ל אינה ירושה לך" [לשונו למעלה לפני ציון 568], אך מהו ההכרח שיהיה לאדם רב מובהק, שמחמת כן התורה חייבת להנתן באש. וכן המאמר שיביא בסמוך ["כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, תכוינה"] לא מצינו שהוא עוסק רק ברבו מובהק. ויל"ע בזה.

(574) לשונו בנתיב התורה פ"ו [רפג.]: "אין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש. ולכך מדמה הכתוב השם יתברך אל האש, דכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא'... שכאשר מתקרב אל האש הוא בפחד וביראה, מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש". ומקרא מלא הוא [דברים ה, ה] "אנכי עומד בין ה' וביניכם וגו' כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר לאמר". וכן [שם פסוק כב] נאמר "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת וגו'". ובסמוך יביא את המשנה [אבות פ"ב מ"ז] שאמרו "הוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה... וכל דבריהם כגחלי אש".

(575) "מרירות מחמת אימה" [רש"י שם].

(576) המשך המאמר [שם] "שנאמר [שיה"ש ה, יג] 'שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר', אל תקרי 'מור עובר', אלא 'מר עובר'. אל תקרי 'שושנים', אלא 'ששונים'". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנב.] הביא מאמר זה גם כן [בשנוי גירסא], שכתב: "צריך לישב באימה לפני רבו, וכמו שאמרו [שבת ל:] כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, אין רואה סימן טוב במשנתו [ולא כגירסתו כאן "תכוינה"]... הטעם הוא כי צריך שיהיה לו הכנה לקבל, ודבר זה כאשר יש לו אימה מרבו, ואז הוא יש לו משפט 'מקבל' מרבו, כי אשר יש לו אימה מרבו, נחשב אליו תלמיד מקבל. ואם אין התלמיד יושב באימה, אין עליו משפט התלמיד אשר הוא מקבל, ואז אינו רואה סימן טוב במשנתו לקבל, כאשר אינו מוכן לקבלה". ובבאר הגולה באר השלישי [רפו:] כתב: "כאשר יתקרב אל האנשים שהם בעלי מעלה וחכמה, ועקיצתן עקיצת נחש ושרף לפי קדושתן... וכאשר ילמד לפני האדם שהוא בעל חכם ותורה, יזהר שלא יכוה בגחלתו לבייש את רבו אם לא ישיב לו רבו תשובה על שאלתו כהוגן... אף על גב שאתה מתאוה לתורה וחכמה מאוד מאוד, וחפץ לבקש ולשאול איזה דברים בתורה, יעמוד על נפשו, כי העונש עצום מאוד מאוד". ודע, שבנתיב התורה פ"ו [רפב:] גם הביא מאמר זה, וביארה באופן אחר; בעוד שכאן ובדר"ח ביאר שאיירי במורא מרבו, הרי בנתיב התורה ביאר שאיירי במורא מהתורה, שכתב: "התלמיד מצד שהוא מקבל התורה, מתקרב אל התורה, ולכך כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מר, דהיינו מרירות, תכוינה. כי התורה השכלית יש לה יחוס אל האש, כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל, ואין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש... ולכך ראוי שתהיה התורה אל האדם המקבל בערך אש... וכך ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה אש, וזאת ההכנה צריך שתהיה אל המקבל, שאז ראוי אליו התורה. ומי שאין התורה בערך זה אליו, רק מתקרב אל התורה בלא יראה, הוא נכוה. כי פועל בו התורה, כמו מי שמתקרב אל האש בלא יראה, כי הוא ממעט כבוד התורה". וכן כתב בח"א לשבת ל: [א, טו.].

(577) לשונו בדר"ח שם [תשלז:]: "ואמר [אבות פ"ב מ"י] 'והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים', כלומר שיהיה דבק בחכמים. ונקרא זה ש'מתחמם נגד אורן של חכמים', כי כאשר מתחמם מקבל הנאה על ידי זה... ואמר 'ואל תכוה בגחלתן', כלומר שיהיה נזהר שלא יגרום לו הקירוב הזה כאשר הוא מתקרב אליהם ויהיה רגיל עמהם, שיחטא להם מרוב הרגלו עמהם. ולכך יהיה נזהר שלא יהיה נכוה בגחלתן כאשר הוא מתקרב להתחמם כנגדן... ואמר 'אף כל דבריהם כגחלי אש'. ודבר זה מחובר אל 'והוי זהיר מגחלתן', פירוש גזירות והרחקות של חכמים שגדרו וגזרו, העובר על דבריהם של

תלמידי חכמים נכוה בהם. וכדאיתא בפרק קמא דברכות [ד:] העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ואמר עוד [עירובין כא:] בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה, כי דברי תורה עשה ולא תעשה, והעובר על דבריהם חייב מיתה".

(578) כי המדבר מורה על ענוה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 332]: "עוד רמז במה שאמר הכתוב [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', שאין מסוגל לקנין התורה כי אם שיהיה בסגנון המדבר, כדרך שאמרו [ב]פרק כיצד מעברין [עירובין נד.], אמר רב מתנא, מאי דכתיב [במדבר כא, יח] 'וממדבר מתנה', אם משים אדם עצמו כמדבר שהכל דשין בו, תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו. רצה בזה, אם האדם עושה עצמו הפקר מתוך שהוא בעל ענוה ביותר, ומפקיר עצמו כמו שהמדבר הפקר, עד שאינו מתיחד ולא נחשב בעיני עצמו לכלום, אזי ראוי ומוכן הוא אל התורה". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "כיון שעושה עצמו כמדבר שהוא הפקר, נתנה לו תורה במתנה. פירוש דבר זה, כי אין התורה שייכת אל מי שנפשו גשמית, כי איך יהיה עומדת התורה השכלית בגשמי, שאינם מתחברים. ומי שעושה עצמו הפקר לכל, שאין לו גאוה, רק הכל שוה אצלו, ובזה הוא הפקר לכל, ראוי לו התורה, שהוא מדת משה רבינו ע"ה, שנאמר בו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה עניו מאד'. ומדת הענוה הוא מדת הפשיטות... ומי שעושה עצמו הפקר, דבר זה בפרט הוא מדת הפשיטות. ולכך נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, כי התורה יש בה הפשיטות, שהיא שכל פשוט. ולכך אמר כאן כי מי שעושה עצמו הפקר, ויש לו הפשיטות הגמור, אליו נתנה התורה, שהיא שכל פשוט, כמו שנתנה התורה במדבר בשביל פשיטות התורה". וראה למעלה הערות 337, 338, 339.

(579) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:]: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה... וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוחר טוב שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר 'גר אנכי' ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה... וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי

לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה העמוקים מני ים". וראה להלן הערה 1168.

(580) מלשונו משמע שאין זה דין רק בקבלת תורה, אלא בכל אופני הקבלה, שכתב "כי אין סגולת הקבלה כי אם למי שהוא חסר". וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [ירמיה י, י], ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על אחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ושם פ"ו מ"ז [קנז.] כתב: "כי צריך שיהיה האדם מוכן לקבל, וזה כאשר הוא נחשב עלול, [ו]על ידי אימה ויראה נחשב עלול. אבל מי שהוא בעיניו חשוב ובעל מעלה, אין לו הכנה לקבל כלל". ובנתיב התורה פ"ח [שנו:] כתב: "ודאי אין לגדול צירוף אל הרב, ואין עליו משפט תלמיד כל כך שיהיה לו צירוף אל הרב. רק הקטן נחשב תלמיד אליו, והוא מצורף אליו ביותר". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "כי העלה עם העלול והוא מוכן לקבל". ובגבורות ה' פס"ו [רח.] כתב: "כאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול. נמצא כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד.] כתב: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תס.] הביא את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וכתב: "וקאמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. פירוש, שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד

וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו [פסחים קיב.] יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק... והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים. שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו', ותינוקות של בית רבן הוא אפי זוטרא". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי עניו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שמידת הענוה גופא [שעושה עצמו קטן] נקראת בשם "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל. ולכך ה' חפץ במקבל חסר, שעליו ניתן להשפיע. ועל בעל גאוה, שאינו תופס עצמו כמקבל וחסר, אומר הקב"ה [סוטה ה.] "אין אני והוא יכולין לדור בעולם".

(581) כוונתו לדבריו למעלה [בתחילת הדרשה] שהאדם נקרא על שם האדמה להורות שהאדם נברא לעמל ולהשלים את חסרונו, והתורה ניתנה לו בכדי להשלים את חסרונו [כמבואר למעלה מציון 104 ואילך]. וראה הערה הבאה.

(582) הנה ביאר למעלה ארבעה הסברים במעלת המדבר; (א) האדם חסר כמדבר, לכך הוא צריך השלמת התורה [למעלה לאחר ציונים 114, 313]. (ב) אפשר לקבל תורה רק כאשר פורש מתאוות הגוף, כמדבר שאין בו דברים גופניים [למעלה לאחר ציונים 314, 446]. (ג) הפורש מהגוף ותאוותיו יש לו סולם העולה השמימה, כי "סיני" גימטריה "סלם" [למעלה לאחר ציון 329]. (ד) המדבר מורה שא"א לקנות התורה בלא ענוה [למעלה לאחר ציון 333]. ולמעלה הערה 115 נלקטו חמשה הסברים שכתב בספריו. וראה להלן הערות 597, 614, 764.

(583) פירוש - כאשר אדם מכין את עצמו בשלש הבחינות הנצרכות לקבלת התורה [אימה מרב, השתוקקות לתורה, והעדר חשיבות עצמית], אשר הן מקבילות לשלשה דברים שבהם ניתנה התורה [אש, מים, ומדבר], אזי יזכה לתורה [כמו שמסיים ואומר].

(584) פירוש - אזי התורה היא בת השגה אצלו.

(585) אש, מים, ומדבר. ובא לבאר הסבר רביעי; הסברו הראשון הוא [למעלה לאחר ציון 426] שהם כנגד ישראל [מדבר], אדום [אש], ושאר האומות [מים]. הסברו השני הוא [למעלה לאחר ציון 492] שהם כנגד שלשה מונעים לתורה; עושר [מים], עוני [מדבר],

ויצה"ר [אש]. הסברו השלישי הוא [לאחר ציון 567] שהם כנגד שלש ההכנות הנצרכות לקבלת התורה; אימה מרב [אש], השתוקקות לתורה [מים], וביטול חשיבות עצמית [מדבר]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלשת חלקי התורה; מקרא [מדבר], משנה [מים], ותלמוד [אש].

(586) כהקדמה לדבריו כאן, נביא כאן כמה מקומות שביאר עניינם של מקרא משנה ותלמוד. בדר"ח פ"ה מכ"א [תקב.] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. ואלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור, אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו (תפארת ישראל פנ"ו) כי מקרא משנה תלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה; כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה, להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא משנה תלמוד. פירוש אלו ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה [ויקרא כד, מב], ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא', 'משנה', 'תלמוד'". ובח"א לע"ז יט: [ד, מט.] כתב: "פירוש ענין זה מקרא ומשנה ותלמוד; כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה, אבל שלימות המצוה, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו. וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא תלמוד, והוא עיקר השכלה". וראה הערה הבאה, והערה 589.

(587) כפי שבמדבר לא יצא שום דבר לפועל, "שלא ימצא בו מכל הדברים הגופניים, שאינו לא ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון, ולא שום דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 314], ו"אשר אין שם תאנה ורמון, ואין זרע" [לשונו למעלה לאחר ציון 547].

(588) כמבואר בהערה 586. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1703] כתב: "תורה שבעל פה, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב". וראה להלן הערה 1200.

ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסז.] כתב: "אם לא היה תורה שבעל פה, שהיא פירוש אל התורה, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה". ובהמשך הפרק שם [תתרעב.] כתב: "כי התורה שבכתב אין לה ביאור, ולא נוכל לעמוד על התורה שבכתב כי אם על ידי תורה שבעל פה, ולכך על ידי תורה שבעל פה אנו מקבלים תורה שבכתב". ושם בתחילת פס"ט [תתרעו:] יצא נגד השם "קראים" הניתן לכופרים בתורה שבע"פ, "כי איך יקראו 'קראים' כאילו הם מקיימים המקרא, ודבר זה אינו. וכי פירוש המקרא [ויקרא כג, טו] 'וספרתם לכם ממחרת השבת', ממחרת שבת בראשית [כפי שאומרים הצדוקים (מנחות סה.), וכמובא למעלה לאחר ציון 82], וכיוצא בזה... בודאי אינם מקיימים המקרא שניתן מסיני... ולפיכך אינם ראוים לשם 'קראים' כלל". ובבאר הגולה באר השני [קצג.] כתב: "אם אין הפירוש המקובל ביד חכמים, לא היינו יודעים מצוה אחת על אמתתה, ובזה תפול התורה בכללה". ושם בבאר הרביעי [שטז:] כתב: "כל מי שיש לו לב להבין יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה; מה זה שנקרא חֵלֶב. ודם איזו מין אסור, כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה. ובשר בחלב, שלא נאמר רק [שמות כג, יט] 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. וכן בכל המצות, לא היה מצוה אחת, קטנה או גדולה, שנוכל לדעת פירוש המצוה, אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל... שהם היו לנו לעינים בתורת משה, וזולתם היינו כעורים מגששים באפילה, והיינו נלאים למצא פתח מצוה על בוריה ועל אמתתה. ולא שלא היינו יודעים פירוש שום מצוה על אמתתה, אך היינו הולכים מהפך אל הפך, להבין דבר מצוה בהפך מה שכוונה התורה". ושם בבאר החמישי [פ:] כתב: "לא יוכל האדם להכחיש חכמתם, כאשר נראה בדבריהם, והם הרבה מאוד מאוד במצות התורה שפירשו לנו, וזולתם לא נדע דבר". ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "החבור שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתת התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה" [ראה להלן הערה 1699]. והבית הלוי בדרוש יח [סוף כרך ג] כתב: "כי התורה שבכתב בלא הבעל פה אי אפשר להיות בשום אופן. דמי מפרש לנו מהו תפילין, והיאך דין כתיבתם. והאיך עושים ציצית, ומהו פרי עץ הדר. ובכל מצוה ומצוה רבו הפרטים והדינים שבה והספיקות, שלא נדע אותן רק על ידי תורה שבעל פה... וכמו שאנו רואין בחוש דהכופרים בתורה שבעל פה, הגם דבפיהם מאמינים בהתורה שבכתב, מ"מ אם נתבונן במעשיהם, אין מתחילין לקיים אפילו מקצתה, ועוברים עליו לגמרי... כי הוא דבר הבלתי אפשרי להחזיק בידו

תורה שבכתב בלא תורה שבע"פ, ואי אפשר להתקיים כלל". וכן הוא בהקדמת השב שמעתתא אות ע. וראה בכוזרי ג, כד, שנתבאר שם שאין דרך לשמור את התורה אם לא על ידי המסורת הנמסרת מדור דור בפרטי המצות.

(589) כמבואר למעלה הערה 586 שעל ידי לימוד המשנה יש ידיעת הדבר בבירור כמו שהוא, ומקביל לדעת.

(590) זה אינו מתקיים במים [ובמשנה]. לכך המשנה דומה למים, שמרויים צמאונו, אך אינם משביעים ומזינים. ואמרו במשנה [עירובין כו:] "בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומן המלח", ופירש רש"י [שם] "חוץ מן המים ומן המלח - דלאו מידי דמזון הן, וטעמא דעירוב משום דדעתו ודירתו במקום מזונותיו הוא... הלכך דבר מזון בעינן".

(591) הביטוי "הוויות דאביי ורבא" לקוח מדברי הגמרא [סוכה כח.]: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח... דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול, מעשה מרכבה. דבר קטן, הויות דאביי ורבא", ופירש רש"י [שם] "הויות דאביי ורבא - כל איבעיא להו לאביי ורבא הוה מספקא להו, ובכולן נתן את לבו ונתן בהן טעם". ובתפארת ישראל פי"ג [ריב:] כתב: "לכן חכמי המשנה וחכמי האמוראים ואחריהם כל חכמי לב האחרונים, לא בחנם טרחו בהוויות דאביי ורבא, בדבר שנראה קל אצל בני אדם. כי המצות כלם הם צירוף נפש האדם, ולפיכך החכמה בהם הוא הצירוף הגמור". וראה להלן הערה 1668.

(592) על פי הנאמר [דברים כג, כה] "כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך וגו'", ופירש רש"י [שם] "כנפשך - כמה שתרצה. שבעך - ולא אכילה גסה". ועל משקל "כנפשך שבעך" כתב כאן "נפשו כשבעו". ונראה להטעים דבריו, שמעמיד כאן את יחס המשנה לתלמוד כיחס בין דבר שאינו מפרנס את האדם, לדבר המפרנסו. ומתוך כך דימה את המשנה למים, שהמים אינם מפרנסים את האדם. ומעתה ניתן לומר שהתלמוד דומה ללחם, כי "הלחם מפרנס ומשלים את האדם" [לשונו בנתיב התורה פ"א (פא.)]. וכן אמרו חכמים [חגיגה יד.] "'כל משען לחם' [ישעיה ג, א], אלו בעלי תלמוד, שנאמר [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי'. 'וכל משען מים' [ישעיה ג, א], אלו בעלי אגדה, שמושכין לבו של אדם כמים באגדה". הרי בעלי תלמוד הם "משען לחם", ובעלי אגדה הם "משען מים" [וכאמור זהו היחס בין תלמוד למשנה]. ובח"א לשבת קמ: [א, עה., לגבי יחס תלמוד ואגדה] כתב: "ההגדות ודברים המושכים הלב נקראו 'ירקא', כי הוא מאכל קל על האדם. ואמר כי בר בי רב אל ירגיל עצמו בדברי אגדה, מפני שהם גוררים את האדם אחרי האגדה תמיד, ופורש עצמו מן ההלכות, שהם נקראים לחם ובשר, שהם מפרנסים את האדם". הרי ההלכה והתלמוד מפרנסים את האדם,

ולכך נמשלו ללחם ובשר. ואילו המשנה והאגדה אינן מפרנסות את האדם, ולכך נמשלו למים וירק.

(593) נראה שמכוון למאמר חכמים [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן ["בחור חריף" (רש"י שם)] דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר [ירמיה כט, כג] הלוא כה דברי כאש נאם ה'". וכן בזוה"ק [ח"ב קפב:] אמרו "רוגזא דרבנן טב איהו לכל סטרין, דהא תנינן דאורייתא אשא איהי, ואורייתא קא מרתחא ליה, דכתיב, 'הלא כה דברי כאש נאם ה''. רוגזא דרבנן במלי דאורייתא". והוא הנקרא "ריתחא דאורייתא", וכמו שכתב היערות דבש [דרוש ו ד"ה אבל תדע]: "כי מטבע לימוד התורה והחכמה, שהיא כאש... להוליד כעס וריתחא דאורייתא". ובפרי עץ חיים [שער הנהגת הלימוד פ"א] כתב: "גם ראיתיו [את האריז"ל] כשהיה קורא בהלכה בין החברים, היה מקשה בכח עד שהיה נלאה מאד, ומזיע זיעה גדולה. ושאלתיו למה עושה כן, והשיב לי, כי עסק ההלכה הוא לשבר את הקליפה, שהוא סוד קושיות. ולזה צריך שיטריח האדם מאוד, ועל זה נקרא תורה 'תושיה' [ישעיה כח, כט], שמתשת כוחו של אדם [סנהדרין כו:]. וכן ראוי להעיר עצמו ולשבר כוחו. גם העוסק בתורה צריך לכוין כי כל קושיא שמתרץ כהלכה, מסיר קש ותבן מהלכה". ובגמרא [חגיגה יג:] אמרו "זיעתן של חיות להיכן שפיך... על ראש רשעים בגיהנם". והשל"ה [פסחים, מצה עשירה (א)] כתב: "אמרו בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] החיות נושאות הכסא, ומזיעה שלהם שיורדת נעשית אש של גיהנם". הרי זיעה ואש בנות חדא בקתא אינון.

(594) רומז לפתגם "המפורסמות אינן צריכות ראיה" [ראה ביאור מלות ההגיון לרמב"ם, שער ח]. וכן להלן בדרשה [לאחר ציון 1370] כתב: "המפורסמות אין צריכין ראיה". ובגבורות ה' פמ"א [קנו:] כתב: "וזה תמצא הרבה מאוד, ואין צריך ראיה", ושם הערה 93. ובבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "ואין הדברים האלו צרכים ראיה, כי מבוארים הם במקומות הרבה".

(595) פירוש - מקרא משנה ותלמוד הם הפקר למי שרוצה ליטלם. ואמרו חכמים [יומא עב:] "[כתר] של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ועוד אמרו [קידושין סו.] "תורה כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"א] כתב: "בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות... כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל... כל מי שירצה יבוא ויטול" [הובא למעלה הערה 424].

פרק יג

(596) חוזר לפסוק שהתחיל עמו את הדרשה, והוא [שמות יט, א] "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני". ובא לבאר מהי ההדגשה שהתורה ניתנה בחודש השלישי.

(597) שביאר ארבעה טעמים מדוע התורה ניתנה במדבר, וכמלוקט למעלה הערה 582.

(598) בתפארת ישראל הקדיש את כל פכ"ה לבאר את הזמן של מתן תורה. ואחריו הקדיש את כל פכ"ו לבאר את המקום של מתן תורה. ובתחילת פכ"ו [שצ.] כתב: "כאשר התבאר למעלה שזמן התורה אינו במקרה, כך מה שנתן התורה במדבר אינו במקרה, כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". ובגבורות ה' פמ"ו [שסה:] כתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה". ובהמשך הפרק שם [שצז.] כתב: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה, כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר". ובבאר הגולה באר הששי [קפז.] כתב: "העולם נברא בששה ימים [שמות כ, יא], ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים. ולפיכך ראוי שיהיה גם כן כמו זה שעור העולם, ששת אלפים פרסה, וסומכא דרקיע, שהוא נבדל מן העולם, אלף פרסה [פסחים צד.]. כי כבר התבאר כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". וכן כתב שם בהמשך הבאר [קצט.]. וצרף לזה [את מה שאמרו שהעולם הוא ששת אלפים פרסה] את מאמרם [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא, וחד חרוב ["שאלף שנה יהיה חרוב חוץ מששת אלפים אלו, דהיינו אלף שביעי" (רש"י שם)]", הרי שוב חזינן ההתאמה בין זמן למקום. ובביאור המאמר, ראה נצח ישראל פכ"ז [תקס.]. ובמבוא לדרשות המהר"ל [הוצאת כשר, עמוד 23] נכתב: "כיון שהמקום אינו מהות חיצונית, אלא חלק מהדבר הקשור אליו. והרי גם הזמן מתיחס אל הדבר. ומאחר שכל דבר קשור אל מקומו ואל זמנו, נמצא שהזמן והמקום מהווים את מציאות הדבר... שכל דבר קשור במקום מצד שהוא מתרחש בו, ובזמן, מצד שהוא קיים בזמן מסויים". ושם בהערה 3 ציינו לספר ראשית בכורים [לרבי אברהם ווינברג, בכורות ט: (עמוד 52, טור שמאלי)] שכתב: "מחוסר זמן ומחוסר מקום מצינו בכל דבר דבני בקתא חדא נינהו, כנודע".

(599) לכך כשם שהמקום הוא גשמי, כי "המקום הוא בארץ", כך הזמן הוא גשמי, כי הוא "תולה במערכת השמימי וגלגליו". ובגבורות ה' פמ"ו [שסה:] כתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם... כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם פ"ע [תכה.] כתב: "כי זמן ששת ימי בראשית תולה בגשם הגלגל". ובגו"א שמות פי"ג

אות ז [רנה.] כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "כל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". וכן כתב שם פ"ד מי"ח [שפו:]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה". ואמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים [מגילה י:] כל מקום שנאמר 'ויהי [בימי]' אינו אלא לשון צער". וכן כתב בח"א לשבת קנב. [א, פב.], וח"א לשבועות ט. [ד, יב.]. וראה למעלה הערה 305.

(600) לשונו בהמשך הדרשה [לאחר ציון 624]: "התורה שהיא שכלית לגמרי, עד שאינה תחת הזמן, ככל הדברים הגשמיים הנופלים תחת הזמן... ולכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו, שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיה. כל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואיננה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה קבלוה, אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו, זה אינו". ויסוד זה הוא אחד מהנפוצים ביותר בספריו, ונביא כמה מהם; בגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [נ.] כתב: "כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ושם פל"ו [תרנא:] כתב: "לא יצאו ישראל [ממצרים] במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך, שאינו נופל תחת הזמן". ושם פמ"ז [תפב:] כתב: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם

טבעי שהוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [שמות לד, כח], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז]". וראה להלן הערה 627. ושם פנ"א [יז:] כתב: "כי מה שהיו יוצאים [ישראל ממצרים] בחפזון בלי המשך זמן, מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפעל שבא משם נעשה בלי זמן. לא כמו דברים הטבעיים, שכל פעולתם בהמשך זמן. אבל כאן היה גאולתם שלא בטבע, ולכך היה בחפזון בלי זמן". וכן כתב שם פ"ע [תכד:]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.]. ושם פל"ט [תקצז:] כתב: "אשר המהות השכלי אינו תחת הזמן, כמו שידוע מענין השכלי, אשר אינו תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן... אבל התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "כל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "השלום, למדריגתו הוא דבר אלקי... וזהו שאמר [אבות פ"א מי"ב] 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". ושם פ"ד מ"ד [פז:] הביא את מאמרם שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וכתב: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". ובנתיב התורה פ"א [נה.] הביא את מאמרם [סוטה כא.] "'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ובהמשך הפרק שם [פח.] כתב: "מעלה נבדלת בלתי גשמי, שאינו תחת הזמן כלל". ובנתיב התורה פ"ג [קלט:] כתב: "כי צריך שיהיה לאדם ההתמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב

עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [ראה להלן הערותה 632, 1591]. ובנתיב העבודה ס"פ י [א, קט.] ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השם יתברך, אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "השם יתברך פעל דבר זה [של גאולת פורים], והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [אסתר ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [אסתר ו, יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". וראה להלן הערות 631, 1544.

(601) יש להבין, מדוע אינו מזכיר הוה, אלא רק עבר ועתיד. ועוד, שבכמה מקומות ביאר שהזמן מתחלק לשלשה חלקים. כגון, בתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובנצח ישראל פכ"ב [תס.] כתב: "משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל סוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעח:] כתב: "הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ומדוע כאן מזכיר רק עבר ועתיד, ולא הוה. ונראה כי גשמיות הזמן מתבטאת במשך הזמן, שהזמן מתפרס ונמשך, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [שסה:]: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם... כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם, שכל גשם יש לו משך, והוא נחלק". וקודם לכן שם פל"ה [תרכ.] כתב: "מפני כך נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן, ששוהה להחמיץ. וכל ענין הגאולה כך היה, 'כי לא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח], שמזה תראה שכל ענין הגאולה מבלי המשך זמן". והואיל וההוה הוא "כהרף עין" [פלא יועץ ערך דאגה], לכך אין בו המשכיות הזמן. ודבר זה מתבאר על פי דבריו בפתיחה לאור חדש [קמז:], שכתב: "דע, כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן.

ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך... 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר; כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן". ובכת"י לגבורות ה' [תעט. (הובא בגבורות ה' פל"ה הערה 8)] כתב: "ענין הזמן נחלק בקודם ובמתאחר, וכל אשר לא נחלק אין כאן זמן, וכל אשר אין כאן המשך זמן יש בו גאולה, לפי שזה מענין הנבדל שאין נופל תחת המשך זמן". הרי שכאשר מדגיש את המשכיות הזמן, אינו נוקט בהוה, אלא רק בעבר ועתיד. לכך הואיל וכאן בא להורות על גשמיות הזמן [כדי לבאר מדוע התורה יכולה להנתן רק בחודש השלישי], וגשמיות הזמן מתבטאת בהמשכיות הזמן, השמיט את ההוה, שאין בו המשכיות זו. אך כאשר עוסק בענין הזמן לכשעצמו [ללא הדגשת גשמיותו], יחלק את הזמן לשלשה; התחלה אמצע וסוף. [ואולי גם יש לחלק בין הוה לבין אמצע]. ונקודה זו ממש נתבארה גם בגבורות ה' פ"ע הערה 116.

(602) כמו שיבאר על פי המדרש שיביא בסמוך.

(603) כן הוא בקה"ר שלפנינו. ובילקו"ש [ח"א רמז רעא] איתא "רבי ברכיה", וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעב.].

(604) מדרש זה הביאו גם בתפארת ישראל ר"פ כה [שעב.], ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.], וישולבו בהערות הבאות. ודע, שבנצח ישראל שם הביא שסוף דברי המדרש הם: "זמן היה לו לאותו חפץ שיהיה בשמים שינתן לארץ, אימתי [שמות יט, א] 'בחודש השלישי וגו'"". ובקה"ר שלפנינו לא הביאו את הפסוק "בחודש השלישי", אלא את הפסוק [שמות כ, א] "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" [לא הביאו כאן, אך הביאו בתפארת ישראל שם], אך בילקו"ש [ח"א רמז רעא] נמצא. ולפי דבריו כאן גירסא זו של הילקו"ש מאוד מחוורת, שיבאר שהחודש השלישי הוא הזמן הראוי לתורה.

(605) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעה:]: "והבן מה שאמר 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. כי הדברים שהם גופניים, כמו כניסת אדם לגן עדן ויציאתו משם, וכן הפסד העולם וישוב העולם, והמילה, שהם דברים גופניים, והגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד, והוא קבלת התורה, שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ', כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח:] כתב: "התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת

הזמן. אבל שייך בזה 'עת', כי אין העתה זמן, כאשר ידוע למי שמבין את זה. לכך אמר 'ועת לכל חפץ', כי העתה אינה זמן".

(606) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [תע.]: "כי לשון 'אז' מורה על העתה המיוחד, שאין בה חלוק זמן כלל... שזאת המלה של 'אז' בעצמו יש בה האחדות, שהיא העתה שאינה מחולקת". ובהמשך הפרק שם [תעט.] כתב: "ועוד במכילתא [שמות טו, א], יש 'אז' לשעבר, ויש 'אז' לעתיד לבא; [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרא בשם ה'', [שמות ד, כו] 'אז אמרה חתן דמים למולות'... ויש 'אז' לעתיד; [ישעיה ס, ה] 'אז תראי ונהרת', [ישעיה נח, ח] 'אז יבקע כשחר אורך'... כי מלת 'אז' בא על העתה, שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך בא המלה הזאת לעבר ולעתיד. כי אם היה מלת 'אז' בא על זמן, הזמן הוא עבר או עתיד, והעבר כבר היה, והעתיד עדיין לא היה, ואין זה כזה, לא היה אפשר שיבא מלת 'אז' על העבר והעתיד. אבל כיון שמלת 'אז' באה על העתה, שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך באה מלת 'אז' על העבר והעתיד כאחד. ופירוש זה ברור, ודברים אלו מופלגים מאוד בחכמה. ובשביל כך היה ראוי לשבח את הקב"ה במלת 'אז', לפי שהזמן בודאי מחולק, כמו שידוע מענין הזמן. ומאחר שמלת 'אז' בא על דבר שאינו זמן, והוא העתה, אם כן אין בו חלוק, וראוי בו לשבח הקב"ה שהוא אחד מבלי חלוק". ושם פס"ה [קמא:] כתב: "לשון זה ["תיבת "אז"] הוא כמו באותו עת, ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר באותו עת לבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן". ובגו"א שמות פט"ו אות ב [רצב:] כתב: "אי אפשר לומר 'אז' על דבר כזה שיש לו המשך זמן... מפני שמלת 'אז' מורה על עת בלתי המשך זמן". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כי מלת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך, ומלת 'אז' הוא מורה על העת, כמו שבארנו דבר זה בחבור גבורות השם במלת [שמות טו, א] 'אז ישיר', ובכמה מקומות... שהעתה אין בה זמן". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רכא.] כתב: "בין השמשות האחרון, שהוא נחשב כאילו אין בו זמן כלל, ונחשב כמו העתה, שהעתה מחבר הזמן העבר וזמן העתיד ביחד... ואין כאן המשך הזמן כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן. אבל העת, שהוא הרגע מן היום, אין לה המשך זמן". הרי "המשך זמן" הוא השתלשלות הזמן מן העבר אל העתיד, לעומת ה"עת" שהיא נקודה אחת הנמצאת בין סוף העבר להתחלת העתיד. [וראה בספר שפתי חיים (מועדים ב, עמודים תיז-תכא) שהביא את יסוד המהר"ל הזה, וביארו בטוב טעם].

ועוד אודות שכאשר אין המשך זמן, אין זה בגדר זמן, כן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.]: "ובפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע

קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטוח בה''... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, והוא מן השם יתברך, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן, אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן". ובנצח ישראל פ"מ [תשז:] כתב: "ענין פתאומי אינו מסדר העולם".

(607) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעו:]: "מה שניתנה בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ולא קודם, צריך לתת טעם לזה. אמנם הסבה מבוארת... כי מפני שהתורה שכלית, ואינה תחת הזמן, ראוי לה השלישי. כי כבר אמרנו כי העתה שאינו זמן, הוא שייך דוקא לתורה. ומפני כי העתה הוא שלישי, כי העתה מחבר הזמן, והוא שלישי, ולכך בחודש השלישי ניתנה התורה. כי השלישי בשביל שהוא שלישי הוא כמו העתה, שאינו זמן נחשב, לכך הוא שייך לתורה, כדכתיב 'ועת לכל חפץ'". וראה הערות 608, 613.

(608) אודות שהשלישי הוא האמצעי והמחבר את השנים שלפניו, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ט [תצג.] כתב: "היו האבות שלשה, וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות רק שניות... ומפני כי השני הוא שנוי אל הראשון, ולפיכך השני הוא נגד הסוף, כי הסוף הוא משתנה מן ההתחלה, שזה התחלה וזה סוף. אבל השלישי אין מתנגד, ואדרבה, הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה" [ראה להלן הערות 613, 1396]. וכן כתב שם פנ"ד [קצה:],

ופנ"ו [רמט.]. ובנצח ישראל פ"ז [קפח:] כתב: "כי מספר ג' מורה על החבור וקשור". ושם פי"ז [שפז:] כתב: "מספר ג', שאינו זוג, יש בו אחדות". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קו.]: "ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים כמו זה , הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה קוים כמו זה [מצייר שם משולש], הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף. ועוד, השנים הם כנגד שתי הקצוות שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". וקודם לכן בדר"ח פ"ב תחילת מ"י [תשלא.] כתב: "הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... כי ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה על ידי האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד. וכאשר האדם מזכיר את אחד, יזכיר גם את השני ואת השלישי... ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "השלחן אשר אוכלים עליו שלשה נקרא השלחן אחד, כאשר יש עליו שלשה שהם מתחברים יחד, כמו שאין צירוף לזימון בפחות משלשה [ברכות מה.]. וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "כי התיבה השלישית יש לה חבור אל השנים, שהשלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד' [רש"י שבת קט:]. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעז.], שם פכ"ה [שעז: (הובא בהערה הקודמת)], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:], ושם צז: [ג, ריז:], ועוד. וראה להלן הערה 628. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; תיבת "שָׁלִישׁ" פירושה האדם שנמצא בין שני הצדדים, וכמו שאמרו [ב"מ כא.] "ויוצא מתחת ידי שָׁלִישׁ", ופירש רש"י [שם] "שאין הלוה מוציאו, ולא המלוה,

אלא שליש שביניהם". ועוד אמרו [ב"ב קסח.] "והשליש את שטרו", ופירש הרשב"ם [שם] "המלוה והלוה מסרוהו ביד שליש, שהרי טורח היה להם לכתוב שובר, וסמכו על השליש". וזה מורה באצבע שהשלישי הוא מחבר את השנים שקדמו לו.

(609) פירוש - המיוחד בכח השלישי הוא שבידו לאחד את השנים שקדמו לו, וזה מורה שכחו חל על השנים שקדמו לו. באופן שכחו של השלישי ניכר כאשר הוא משוה ומחבר את השנים שקדמו לו. וראה הערה 613 בביאור מרגנתיא זו.

(610) פסיקתא דרב כהנא פי"ב "אמר הקב"ה, ראו באיזה חודש נתתי את התורה, בחודש השלישי במזל תאומים". וראה בפרקי דר"א פ"ו. ורש"י [ר"ה יא:] כתב: "תאומים - שלישית".

(611) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעז.]: "ומפני כך החודש הזה בפרט מזלו תאומים, כי השלישי אשר הוא בין שנים, והוא מחבר השנים. הרי בכח השלישי יש שנים, כי הוא מתחבר לזה ולזה, כאשר הוא ביניהם. ולכך השלישי מזלו תאומים, וראוי שתנתן בו התורה, שהם [התורה וישראל] נחשבים אחים כמו תאומים. ודברים אלו עמוקים וברורים מאד כאשר תבין כי התורה מוכן לה השלישי, כמו שהיה כל ענין התורה על ידי שלישי, כמו שדרש ההוא גלילאי [שבת פח., ויובא בסמוך]... ובשביל זה הובחר השלישי לתורה... וכאשר יצאו ממצרים, הזמן הזה תחלת מנין ישראל, ואין זמן מוכן רק השלישי". וראה הערה 613.

(612) "דרך צביה להיות יולדת תאומים, כך שניהם שוים שקולים זה כזה" [רש"י שיה"ש ד, ה].

(613) "אורייתא וישראל חד" [זוה"ק ח"ג עג.]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1181] מבאר שהתורה היא צורת ישראל, וכאשר ישראל בגלותם מפוזרים בין העמים, כך התורה לא תמצא במקום אחד. וראה להלן הערות 1205, 1327. והנה לכאורה נראה שמבאר כאן שני טעמים לכך שהתורה ניתנה בחודש סיון; (א) הוא החודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, והשלישי אינו זמן, אלא עתה. (ב) מזל של חודש סיון הוא תאומים, ומורה על ההתאמה הגמורה שיש בין התורה לישראל. אך זה אינו, כי לא משמע כלל שמזל תאומים הובא כטעם שני, שלא כתב "ועוד בחודש הזה מזלו תאומים". ואדרבה, לשונו הוא "**לכן** בחודש הזה מזלו תאומים". גם בתפארת ישראל פכ"ה [שעז:] כתב: "הרי בכח השלישי יש שנים, כי הוא מתחבר לזה ולזה, כאשר הוא ביניהם. ולכך השלישי מזלו תאומים" [הובא בהערה 611]. ובעל כרחך מוכח שהיות השלישי העתה, הוא גם מבאר את היות חודש סיון מזל תאומים, וזה צריך ביאור. אמנם לשונו הזהב מבאר זאת,

שכתב כאן "ומפני כי השלישי הוא המחבר בין השנים, והנה כחו יעלה על השנים, לכן בחודש הזה מזלו תאומים". וביתר בהירות כתב בתפארת ישראל [שהובא כאן]: "הרי בכח השלישי יש שנים, כי הוא מתחבר לזה ולזה, כאשר הוא ביניהם. ולכך השלישי מזלו תאומים". לאמר שכחו של השלישי אינו רק בכך שהוא מאחד את השנים שלפניו, אלא שהשנים שלפניו נעשים לשוים וזהים. והרבותא בזה היא, שאע"פ שהשנים בפני עצמם הם הפכים גמורים זה לזה, מ"מ כאשר בא הכתוב השלישי, אזי השנים שלפניו נעשים תאומים. באופן, שאברהם ויצחק מצד עצמם הם הפכים זה לזה, שהרי "מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה" [לשונו בגבורות ה' פ"ט (תצח.), והובא למעלה הערה 608]. אך לאחר שבא יעקב, אזי אברהם ויצחק אינם יותר הפכים זה לזה, אלא מתאחדים ונעשים תאומים זה לזה. וכן כתב להדיא בח"א לחולין צא: [ד, קו:], ויובא להלן הערה 670. הרי שכחו של השלישי הוא לעשות את השנים שקדמו לו מהפכים לתאומים. לכך מזל חודש סיון הוא תאומים [כשהכוונה לתורה וישראל], להורות שסוף עניינו של כח השלישי הוא בבחינת [ישעיה מ, ד] "כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו", שלאחר שהגיא התנשא והגבעה הושפלה, "הרי דרך חלקה ושוה ונוחה" [רש"י שם].

(614) כמבואר בדרשה זו [למעלה לאחר ציונים 314, 446, ולהלן הערה 1285. וראה למעלה הערה 582]. ואודות שיש התאמה בין המקום לבין מה שעומד ומתרחש בו, ראה למעלה הערה 470, להלן הערה 1047, וגבורות ה' פ"מ [סז:]. ושם ר"פ ע [שצב.] כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם בעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו. והענין הזה מבואר נגלה מאוד... ולא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה [של מקום בית המקדש], כמו שאמרנו כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו, ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד כפי מעלתו... וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד, לא ששייך זה אל השם יתברך חס ושלום, רק מצד המקבל, שהמקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור, ואליו נגלה במקום פלוני, שהוא מוכן לו כאשר ראוי אל המקבל... צריך אל החבור הנכבד הזה, שהוא מצד המקבל, מקום לפי המעלה", ושם הערה 1.

(615) אודות שיש התאמה בין הזמן לבין מה שמתרחש בו, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "לפי

סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "נראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ושם באות מה [כח:] כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים". ובגבורות ה' פכ"ט [תק:] כתב: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום משמת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ושם פנ"א [יא.] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ושם פס"ח [שכו:] כתב: "לכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני, כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ושם פ"ע [תלז.] כתב: "הגיהנם... מתיחס לשניות, שכל שניות יש בו התנגדות, ונברא ביום השני, המתיחס לזה". ובכת"י לגבורות ה' פל"ו [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו". ובבאר הגולה באר החמישי [קלג.] כתב: "כי מה שנבראו המלאכים ביום ב'... כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ולא כתיב 'יום ראשון', כמו 'יום שני' [בראשית א, ח]. אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד... מפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [פט.] כתב: "כל דבר צריך אל זמן ויש לו עת מיוחד, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, א] 'לכל יש זמן ועת לכל חפץ', ואמרו ז"ל [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום ואין לך אדם שאין לו שעה', שתראה מזה כי לכל דבר יש זמן מיוחד". ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב' [ב"ר ד, ו], כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה

נברא בו המחלוקת, שהוא חלוק דברים". ודרכו לבאר את יחס הזמן למועד שנקבע בו, וכמו בגבורות ה' פנ"א [יא.] ביאר מדוע פסח הוא בחודש הראשון. ובנר מצוה [צ:] ביאר מדוע חנוכה היתה בכ"ה כסלו, וכיו"ב.

(616) "עליה דרב חסדא - לפני רב חסדא, לפי שרב חסדא יושב, והדרשן עומד, קאמר 'עליה' דדומה כמו שהעומד למעלה מן היושב" [רש"י שם]. ובאמת בסנהדרין קיג. אמרו "דרש ההוא גלילאה קמיה דרב חסדא", ולא אמרו "עליה דרב חסדא".

(617) "תורה נביאים וכתובים" [רש"י שם].

(618) "כהנים לוים וישראלים" [רש"י שם].

(619) "משה תליתאי לבטן, מרים אהרן ומשה" [רש"י שם].

(620) "לפרישה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 698.

(621) חודש סיון, שהוא חודש שלישי לניסן. ומאמר זה הובא גם בתפארת ישראל פי"א [קעב.], שם פ"נ [תשצד:], גו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב:], ובקצרה במקומות נוספים, ויובאו בהערות הבאות.

(622) פירוש - מהו העילוי ב"תליתאי" שההוא גלילאה ציין זאת חמש פעמים. או שכוונתו מה כל כך מיוחד בתליתאי, שאמר על כך "בריך רחמנא".

(623) מלשון זה ["ואולי דבר זה יורה"] משמע שמסתפק בדברים אלו. ולא מצאתי שיאמר לשון מעין זה בשום אחד מספריו. ואדרבה, אחד מסימני ההיכר הבולטים של סגנונו הוא הברירות והוודאות שיש בדבריו. ונביא כאן מעט מזעיר; בגבורות ה' פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ושם פכ"ה [תיב.] כתב: "ודברים אשר התבארו בזה הפרק, אם תבינם תדע כי הם דברים ברורים, ואין ספק באמיתתם". ושם פל"ט [כד.] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ושם בסוף הפרק [נט:] כתב: "והבן זה מאוד כי הוא נכון, ואין בו ספק למבינים". ושם פמ"א [קסא.] כתב: "ואין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת". ושם ס"פ מה [שסא:] כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ושם פנ"ח [שכח:] כתב: "וזה אמתת פירוש זה, ואין ספק בו". ושם פס"ב [תקמב.] כתב: "והבן הדברים כי הם אמתיים בלי ספק". ועולה על כולם מה שכתב שם פנ"ח [שלב.]: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות

שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית" [ראה להלן הערה 1234]. ובבאר הגולה באר השלישי [רפא.] כתב: "הכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר". ושם בבאר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם בבאר הששי [רעא:] כתב: "בודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים... אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ושם ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים". ושם פי"ג [שלג:] כתב: "וראוי לך להבין הדברים הגדולים האלו מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים, אין ספק באמתתם למי שמבין דברי חכמה". ושם פמ"א [תשכב:] כתב: "ואלו הדברים ברורים לחכמי האמת, ואין ספק בהם כלל". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט [קסז:] כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה". ובעשרות מקומות כתב על דבריו "וזה נכון" [כמו בגו"א שמות פ"ג אות ט (נ:), שם פי"א אות ד (קעט.), שם פי"ב סוף אות לד (רח:), שם ויקרא פ"ב סוף אות לג (סה:), גבורות ה' פ"ה (רנה.), שם פכ"ד (שנט.), תפארת ישראל ס"פ כח (תלג:), נצח ישראל ס"פ ד (עג:), דר"ח פ"ב מט"ז (תתכג:), שם פ"ג מ"ז (קצז.), שם פ"ה מ"ב (ס:), שם פ"ו מ"ב (נג.), אור חדש פ"ח (תתשכ.), ועוד ועוד]. ובמאות מקומות כתב את המלים "ואין ספק", "בלי ספק", "בלא ספק", וכיו"ב. **וטעמא רבה** יש בברירות וודאות אלו, שכבר ציוה רבן גמליאל במשנה [אבות פ"א מט"ז] "והסתלק מן הספק". ובדר"ח שם [שפה.] כתב: "דע כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל ענייניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". ושם

פ"ג מי"ח [תסב:] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה". ושם פ"ו מ"ז [קצ:]: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב". ובנתיב התורה פ"ח [שמב:] כתב: "כל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוררת ניכרת... ויש לו בירור ביותר". לכך לשונו כאן ["ואולי דבר זה יורה"] הוא חריגה גדולה מאוד מסגנונו במאות מקומות [ואולי צריך להגיה לשונו ולומר "אמנם דבר זה יורה", או "אך דבר זה יורה", וכיו"ב].

(624) פירוש - יש לשבח את ה' על שנתן לנו תורה שיש בה כל כך הרבה מעלות. ולהלן [לאחר ציון 659] כתב: "ניתנה תורה בכל הדברים במשולש, להתוודע ולהגלות לעין כל כי נתן השם יתברך מתנה הנבחרת מכל. ולכך אמר 'בריך רחמנא וכו'". כי בא לתת שבח והודיה על שבחר הוא יתברך בישראל, ונתן להם דת נבחר... ובא גלילאה זה לומר כי עלינו לשבח לאדון הכל לתת גדולה על שבחר בנו, ונתן לנו חלק נבחר מכל". והפחד יצחק [שבועות מאמר ז אותיות א-ב] הוכיח מהרמב"ן [שמות כ, יז] ש"הכרת הטובה בעד הטובה של מתן תורה מהווה חלק של הזיקה אשר על ידה הנפש מזדקקת לתורה. באופן אשר קיום מצות תפלין מבלי החזקת טובה על מצוה זו, יש על זה תביעה של חסרון הכרת טובה, אבל אין זה נוגע לגופא דעובדא של התפלין. מה שאין כן לימודה של תורה בלי החזקת טובה עבורה, הרי זה פגם בגוף הקליטה של הדברי תורה" [שם הקדיש את כל המאמר לבאר ענין זה]. וראה להלן הערות 663, 711.

(625) כמבואר למעלה הערה 600.

(626) פירוש - בכל ענייניה של התורה [ולאו דוקא זמן נתינתה] יהיה דבר שהוא שלישי [משולש], וכמו שמבאר.

(627) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פט"ז [עח.] כתב: "משה רבינו עליו השלום אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ושם פכ"ב [רפח.] כתב: "מפני כי משה שהיה איש אלקים, ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר. שכבר אמרנו כי הדברים האלקיים שייך להם המדבר ביותר... שכל ענין אלקי, יותר ראוי במדבר. ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו הנהגת הישוב. אבל משה 'איש אלקים', שייך לו המדבר בפרט... כאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש האלקים'". ושם

פכ"ח [תסו:] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ושם פמ"ז [תפב.] כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא 'איש האלקים'... כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [שמות לד, כח], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז]. והיה מסתכל באספקלריא המאירה [יבמות מט:], ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי" [הובא בחלקו למעלה הערה 600]. ושם פס"ו [רנז.] כתב: "משה היה צדיק שפירש מן האשה [שבת פז.], בזה תדע שלא היה החמדה עם משה, שאילו היה החמדה עם משה לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר" [ראה להלן הערה 1237]. ושם פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב' [מנחות נג:], מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'". ושם פ"ו מ"ב [לז.] כתב: "כי משה רבינו עליו השלום היה 'איש האלקים', עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובחי"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". ומצאנו שקבורת משה היתה מול בית פעור [דברים לד, ה]. ובחי"א לסוטה יד. [ב, נז:]

כתב: "כי אין עבודה זרה בעולם שכל כך גנאי לאדם כמו פעור, שהיו מחריזים לפניה. ומפני כי משה רבינו ע"ה היה איש אלקים, ובפרט במיתתו היה יותר מתעלה בקדושה עליונה... והיה שב אל מדריגת הפשיטות יותר... ראוי היה שנקבר משה מול פעור, כי כנגד הקדושה הוא הטומאה והתעוב, שאם ימצא קרושה עליונה, כך ימצא כנגד זה התעוב. ולפיכך נקבר משה רבינו ע"ה מול פעור, שהיה משה נגד פעור, והפך שלו". ובח"א לסוטה יג: [מהדורת כשר חלק ראשון עמוד מו] ביאר שמחמת תואר זה "היה תפילת משה מעין שם המפורש... איש אלקים שעלה לשמים וירד, לא ננעל לפניו שום מחיצה". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "לכך נקרא משה על שם 'כי מן המים משיתיהו'. וכל זה כי משה הוא קדוש, איש אלקים לגמרי, נבדל מן החומר. והמים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר ניגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי". וצרף לכאן מה שנאמר [במדבר כ, טז] "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויוצאנו ממצרים וגו'", ופירש רש"י שם "מלאך - זה משה". ואמרו חכמים [יומא ד:] "לשומו [את משה] כמלאכי השרת". וראה למעלה בהקדמה הערה 129.

(628) למעלה [לאחר ציון 607]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב.] כתב: "כי השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'... הוא היה שלישי לאבות. משה שהיה 'איש אלקים' [דברים לג, א], שלישי לבטן. וזהו שרמזו ז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] 'בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי, לעם תליתאי וכו''. וביאור זה, שרצה לומר כי התורה היא שכלית, ולפיכך התורה היא תליתאי, נתן אותה לעם תליתאי. שישראל יש להם מעלה אלקית נבדלת, כמו שהתבאר. ונתן התורה על ידי תליתאי, שהוא משה איש אלקים, נבדל מן הגוף, בירח תליתאי, ביום תליתאי, להורות כי התורה היא שכלית. ולכך נבחר לו מספר תליתאי, שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם. תראה מזה מעלת ישראל, שמעלתם שהם נבדלים מן הגשם". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "כי דבר זה בארנו פעמים הרבה כי הגשמי הוא יוצא מן השווי, ולכך אמרנו פעמים הרבה מאוד כי השלישי נבדל, וכמו שהתבאר במה שאמר 'בריך רחמנא דיהב לן אוריין תלתאי וכו''. וזה מפני כי השלישי בו השווי ביותר, שכל

מספר שלשה יש בו אמצעי, שהוא השווי. ומסוגל הגשם, במה שיש לו רחקים, אשר כל רוחק הוא יוצא מן השווי, והנבדל אין לו רוחק. ומפני זה הוא השוה, והשוה מתיחס אל הנבדל במה שאין לו רוחק, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ועוד אודות שהשלישי הוא האמצעי והשווי, כן כתב בכמה מקומות, ונלקטו למעלה בהערה 608. וראה להלן הערה 670.

(629) פירוש - בכל שאר המועדים, התורה ציינה את זמנו המדויק של המועד. כגון, על פסח נאמר [ויקרא כג, ו] "ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו". וכן בפרשת פנחס [במדבר כח, יז] נאמר "ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל". ועל סוכות נאמר [ויקרא כג, לד] "דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסכות שבעת ימים לה'". ובפרשת פנחס נאמר [במדבר כט, יב] נאמר "ובחמשה עשר יום לחודש השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו וחגותם חג לה' שבעת ימים". ועל ראש השנה נאמר [ויקרא כג, כד] "דבר אל בני ישראל לאמר בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש". ובפרשת פנחס נאמר [במדבר כט, א] "ובחודש השביעי באחד לחודש מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו יום תרועה יהיה לכם". ועל יום הכפורים נאמר [ויקרא כג, כז] "אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכפורים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם והקרבתם אשה לה'". ובפרשת פנחס נאמר [במדבר כט, ז] "ובעשור לחודש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו". אך על שבועות לא צויין יומו בחודש, אלא נאמר [ויקרא כג, טו-טז] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'". ובפרשת פנחס נאמר [במדבר כח, כו] "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". ומעיר מדוע בשבועות לא צויין יום החודש, כפי שנעשה אצל שאר מועדים. אמנם בפרשת ראה [דברים טז, א-יז] לא הזכיר את הזמנים המדויקים של כל שלש הרגלים, שעל פסח נאמר [שם פסוק א] "שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלקיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה". ועל שבועות נאמר [שם פסוקים ט-י] "שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות, ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלקיך". ועל סוכות נאמר [שם פסוק יג] "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך". כבר עמד על

הרמב"ן [שם פסוק א], וכתב: "ולא הזכיר זמני חג המצות והסוכות באי זה יום יהיה, אך הזכיר חדשיהם דרך קצרה, שכבר הזכיר הכל שם [פרשיות אמור ופנחס]". הרי רק ביאר את השמטת זמני פסח וסוכות. אך בודאי שביאורו לא יועיל לשבועות, שבשום מקום לא הוזכר זמנו. וכן העיר בגבורות ה' פמ"ו [שצ:]: "אמנם מה שתמצא בחג השבועות מה שלא תמצא בשני החגים, ששני החגים הוקבע להם זמן בחודש, אך חג השבועות לא הוקבע לו יום בחודש, רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום" [הובא למעלה הקדמה הערה 21]. וכן נגע בשאלה זו הריב"ש סימן צו. ובשבלי הלקט סימן רלו הביא שאלה זו בשם מדרש אגדה,

(630) כמבואר למעלה הערה 600.

(631) יש להקשות, שלפי דבריו עד כה מה שהתורה ניתנה בחודש השלישי [ולא קודם לכן] לא היה מחמת שישראל עד אז לא היו מוכנים לקבלה, אלא מחמת ששכליות התורה מונעת את נתינתה עד החודש השלישי [שהשלישי הוא נבדל מהגשם]. והיה לו לומר כאן "כי אם כאשר ראוי לתתה קבלוה", ולא לתלות את העכוב בהכנת ישראל לקבלה. אמנם בתפארת ישראל פכ"ה [שעח.], לאחר שביאר שם כדבריו כאן שהתורה יכולה להנתן רק בחודש השלישי משום ש"העתה אינו זמן, והוא שייך דוקא לתורה" [שעז.], הביא מדרש המבאר שעיכוב נתינת התורה היה מחמת שפלות ישראל. שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רעא] "נאמר [שמות יט, א] 'בחודש השלישי', למה בחודש השלישי, ולא בחודש השני... שבויה ומשוחררת לא ינשאו ולא יארסו עד שלשה חדשים [יבמות לה.]. כך ישראל נקראו 'גרים'... 'שבויים'... 'משוחררים'... אמר הקב"ה אמתין להם שלושה חדשים, ואחר כך אתן להם את התורה". ובתפארת ישראל [שם] כתב: "מענין זה משמע כי צריך ג' חדשים להרחיק ממה שהיו תחלה משועבדים תחת רשות מצרים. ולפי מדרגת ומעלת התורה, אין ראוי שתנתן לישראל רק בהרחקה מן הזמן אשר היו משועבדים תחת רשות מצרים. כמו שאין ראוי שתנשא הגיורת לישראל רק בהרחקת שלשה חדשים". אך שם הדגיש [שעח.] ש"במדרש אמרו בדרך אחר", לאמר, שהמהלך של המדרש הוא שונה ממה שביאר בתחילה [שהעיכוב היה מחמת שכליות התורה]. לכך הסברו השני בתפארת ישראל אינו יוכל ליישב את לשונו כאן, כי כאן הולך לפי הסברו הראשון בתפארת, והמהלך השני הוא "בדרך אחר". וי"ל בזה.

(632) אמרו חכמים [קידושין מ:] "גדול תלמוד, שקדם לחלה ארבעים שנה", ופירש רש"י [שם] "כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי, ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ". ובנתיב התורה פ"א [צ:] כתב: "התורה השכלית, אין לה שום צירוף אל

הגשם, ולפיכך אין לה התלות בזמן כלל. ותיכף ומיד נתנה התורה כאשר יצאו ממצרים, ואז היו ראויים ישראל אל התורה, ולא קודם... לכך קדימת התורה מורה שהיא על כל המצות, שכל המצות תלוים במעשה, והמעשה על ידי גוף האדם שהוא גשם, ולכך המצות נתנו בזמן, אבל התורה אין זמן לה". ושם פ"ג [קלט:] כתב: "כי צריך שיהיה לאדם ההתמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [ראה למעלה הערה 600, ולהלן הערה 1591].

וראוי לצרף לזה דברי הפחד יצחק שבועות [מאמר כד אות ב], שכתב: "נאמר [דברים ו, ז] 'ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. בהשקפה ראשונה נראה כי הדברים האלה יכולים להיות נאמרים בנוגע לכל המצוות התמידיות. דבודאי גם מצות יראת שמים נוהגת היא 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. ומדחזינן דרק במצות תלמוד תורה נפרטו כל המצבים הנ"ל, שמע מינה דמושג ה'תמידיות' הבא ביחס למצוות, חלוק הוא בהחלט ממושג ה'תמידיות' הבא ביחס לתורה... מושג ה'תמידיות' כשהוא בא ביחס למצוות, מובנו הוא שאין כאן רגע פנוי מבלי אותה מצוה, וממילא המצוה נוהגת תמיד... אך מושג ה'תמידיות' בתלמוד תורה, מובנו שהניגון הוא בן תמידיות. כאן ה'תמידיות' מתיחסת לחפצא של תלמוד תורה... ולא הודעה של משך זמן... באופן שאם גרעת שעה מיראת שמים, הרי חסרון שעה בידך. אבל אם גרעת שעה מתורתך, הרי רצחת את אופי ה'תמידיות' של תורתך, ותורה קטועה בידך. וידועים הם הדברים שאמרו חכמים [סנהדרין צט:] על הלומד תורה לפרקים [שאמרו עליו את הפסוק (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב"]. ולא מצינו כהאי גוונא בשאר המצוות התמידיות. והכתוב הזה אומר 'ודברת בם בשבתך בביתך בלכתך בדרך בשכבך ובקומך', מיוחד הוא בתלמוד תורה דוקא. מפני שהכוונה היא בכאן לצירופם של כל המצבים הללו ליצירת קומה שלימה אחידה של תלמוד תורה, עד שכל הגורע מהמשכם ומרציפותם של המצבים האלה, בכלליות הקומה הוא פוגם".

(633) שהקובע היחידי לעת של מתן התורה הוא היות ישראל מוכנים לקבלת התורה.

(634) כמו שנאמר [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה", ופירשו חכמים [מנחות סה.] ש"ממחרת השבת" הוא ממחרת יום טו בניסן, וכמובא למעלה [לאחר ציון 82].

(635) כי שעבוד מצרים מכשיר את ישראל לקבלת התורה משום ש"היסורין הם הכנה עצמית לקבלת התורה ביותר" [לשונו למעלה בהקדמה לפני 47]. נמצא שכאשר ישראל יצאו ממצרים [ונגמר שעבוד מצרים], הם היו מוכנים לקבלת התורה, לכך אז נצטוו מיד למנות לקראת מתן תורה. ומה שיש צורך בספירת ארבעים ותשע ימי הספירה, זה כבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 559] שימים אלו הם כנגד מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם [אבות פ"ו מ"ז].

(636) למעלה בהקדמה [לאחר ציון 42].

(637) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 74]: "הרי [יתרו] לא נשתעבד במצרים עד שיהיה זוכה לכך [למתן תורה], ולפיכך כתיב [שמות יח, כז] 'וישלח משה' כסדר הנכון באין ספק. וסבב השם יתברך שילך לארצו לגייר משפחתו, שלא יהיה עִם ישראל כשיקבלו התורה, וחזר אחר מתן תורה, והיה עִם ישראל בדגלים [במדבר י, כט]", ושם הערה 76.

פרק יד

(638) בא לבאר טעם שני למעלת השלישי. ועד כה ביאר שמעלת השלישי היא הבדלה מהגשם. ומעתה יבאר שהשלישי מורה על היושר.

(639) אודות שהתורה היא היושר, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"מ [עב:] כתב: "התורה גם כן דומה לדרך בענין אחר, שהרי ההולך בדרך אינו פונה ימין ושמאל, רק מכוון דרכו. כך התורה מכוון דרך האדם, מבלי נטות ימין ושמאל. ומפני שהתורה דומה לדרך, ראוי שתנתן התורה בדרך, כפי שהתורה בעצמה, שהיא דרך". ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "היושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל, וכן על ידי עשיית המצות. מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... ודבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך". ובאור חדש פ"ט [תתמ:] כתב: "דרשו [מגילה טז:] שצריכה המגילה שרטוט כמו אמתה של תורה. ומשמע מזה כי התורה בלבד צריכה שרטוט, ולא נביאים וכתובים... כי השרטוט מורה על היושר הגמור שיש בספר שכותב, כיון שכותב אותה בשרטוט, זהו היושר. וזה ראוי דוקא לתורה, כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר. לכך נביאים אשר בהם נזכר כי השם יתברך עושה טוב וחסד לישראל לפנים משורת הדין, ואם כן דבר זה שהוא חסד אינו מצד היושר, כיון שהוא חסד בלבד. לכן הנביאים

מפני שיש בהם מעשה השם יתברך אשר הוא עושה חסד עם החוטאים, שמאריך להם להחזיר אותם בתשובה, וכן שאר דברים שהשם יתברך נוהג עם ברואיו, שנכנס השם יתברך עם הבריות לפנים משורת הדין, ולכך אין צריכים שרטוט". ושם בהמשך [תתתמז:] כתב: "לכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר על קן ציפור יגיע רחמיך, משתקין אותו, מפני שעושה מדות של הקב"ה רחמים, ואינם רק מדת הדין. ורצה לומר כמו שאמרנו, כי אין המצות שבתורה רחמים וחסד. ולפיכך מי שאמר שהשם יתברך היה מרחם על קן צפור, ולכך צוה בתורה על הקן לשלוח, משתקין אותו. כי התורה היא במדת היושר, ומורה על זה השרטוט שהוא הולך ביושר". וראה להלן הערה 660.

(640) כן כתב בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פי"א [קעב.] כתב: "דבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה, היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך. ועל מדרגה ומעלה זאת אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] דרש האי גלילאי עליה דרב חסדא בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי. וביאור ענין זה שבא לתת שבח אל הקב"ה על התורה שנתן לנו השם יתברך. שכל הנבראים, מצד שיש בהם חסרון, כי אין נברא בלא חסרון, וכל בעל חסרון יש בו יציאה מן היושר, שהרי יש בו חסרון. ולכך האדם המעיין בדברים כמו אלו, אינו קונה המעלה והשלמות, במה שכלם הם בעלי חסרון בעצמם. ולא כך התורה, שהיא גזרת השם יתברך, שהוא היושר לגמרי. וזה שאמר 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי', שכל דבר המשולש הוא שיש בו היושר, בעבור השלישי שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג', אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי, שהוא היושר. וקאמר 'בריך רחמנא דיהיב לון אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר". ובאור חדש פ"ד [תתמה:] כתב: "בשלשה יש בו היושר, כי כל שלשה יש בו אמצע, שהאמצע הוא היושר, והשנים הם הקצוות". ואמרו חכמים [סנהדרין לח:] "בשעה שבקש הקב"ה לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת. אמר להם, רצונכם נעשה אדם בצלמנו. אמרו לפניו... 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו' [תהלים ח, ה]. הושיט אצבעו קטנה ביניהן ושרפם. וכן כת שניה. כת שלישית אמרו לפניו, רבונו של עולם, ראשונים שאמרו לפניך מה הועילו, כל העולם כולו שלך הוא, כל מה שאתה רוצה לעשות בעולמך, עשה". ובח"א שם [ג, קנב:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי השלישי תמיד הוא שאינו יוצא מן היושר... כי הימין והשמאל הם יוצאים מן היושר... וכמו שביארנו במסכת שבת [פח.] אצל 'בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תלתאי כו'". ולפיכך כת ראשונה וכת שניה אינם נמשכים לרצון השם יתברך,

הוא היושר בעצמו. והוא [יתברך] אשר היה רוצה בבריאת האדם, לכך היו מקטרגים על הבריאה. אבל כת שלישית... נמשך אחר רצון השם יתברך, כי השלישי הוא היושר, והוא נמשך אחר השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ומצד הזה נברא האדם". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". וראה להלן הערות 654, 672.

(641) דברים לב, טו "וישמן ישורון ויבעט וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ועתר ישראל ובעט". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך", ותרגם אונקלוס [שם] "והוה בישראל מלכא". וכן נאמר [שם פסוק כו] "אין כאל ישורון", ותרגם אונקלוס [שם] "לית אלה כאלהא דישראל". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "ישראל הם עם תליתאי, מורה שיש בהם היושר. ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישורון', 'ויהי בישורון מלך'". ובפתיחה לאור חדש [קפד.] כתב: "כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם".

(642) אודות ש"ישורון" הוא מלשון ישר, כן כתב הרמב"ן [דברים ב, י]: "יקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך וגו'", וכתב הרמב"ן [שם]: "רמז אל השם הנזכר, שהיה למלך על ישראל בהיותם ישרים". והראב"ע [דברים לב, טו] כתב: "וישמן ישורון - ישראל, ויתכן להיות מגזרת ישר". ונאמר [ישעיה מד, ב] "עבדי יעקב וישורון בחרתי בו", וכתב הרד"ק [שם] "ישורון - ידוע שהוא ישראל, ונקרא כן לפי שהוא ישר בין העמים". ורבינו בחיי [דברים לג, כו] כתב: "'אין כאל ישורון', שאין אתם כהכנענים, כי הם תחת ממשלת המלאכים שרי מעלה, ולא כן ישראל... ועל כן קראם 'ישורון', כי הוא שם ישר, להורות שאין בכל שרי מעלה כאלקי ישראל". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט.] כתב: "ומה שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', רמז על ישראל... וזהו כי ישראל נקראו 'ישורון' על שם היושר שבהם". וראה להלן הערה 658.

(643) לשונו בהקדמה שניה לדר"ח [פ:]: "זרע יעקב שנקראו 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "כי יעקב היה השלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק" [ראה להלן הערה 659]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "וידוע כי יעקב ירש היושר, שהרי נקרא 'ישורון', וירש עם זה אות הוי"ו משמו הגדול [כי היא האות הישרה (מבואר שם)], והיו מתנגדים לו שש צרות גם כן, וזה שאמר כאן שיש שש מיני פורענות". וכן כתב בנתיב התמימות ר"פ א [ב, רה.], ויובא בהערה 647. ובח"א לשבת פח: [א, מה.] כתב: "'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי' [מלאכי א, ב-ג], כי מה שהיה עשו רודף את יעקב מורה כי עשו היה יוצא מן השווי ומן הפשיטות. ויעקב הוא השוה, ולכך יעקב נקרא 'ישורון', והוא הפשוט והשוה כאשר ידוע, ועשו הוא הפכו, ולכך הקב"ה קרבו". ובדר"ח פ"א מ"ב [רב.] הוכיח שבזכות יעקב ניתנה התורה לישראל, וכתב: "כל הדברים האלו יש לך להבין ממה שאמר [שמות יט, א] 'בחודש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים', וכדדריש ההוא גלילאה 'בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי על יד תלתאי לעם תלתאי ביומא תלתאי בירח תלתאי'. ומפני שהתורה תלתאי, נתנה בזכותו של יעקב, שהוא היה שלישי לאבות, וכמו כן נתנה התורה בחודש שלישי". וראה להלן הערה 1626.

(644) פסוק זה נאמר על משה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מי"ח] "משה זכה וזיכה את הרבים... שנאמר 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". וכן אמרו [סוטה יג:] "מלמד שהיה משה מוטל בכנפי שכינה, ומלאכי השרת אומרים 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלו:] כתב: "ובפרק קמא דסנהדרין [ו:]... במשה כתיב 'ומשפטיו עם ישראל', משה אמר יקוב הדין את ההר". והנה בגמרא בסנהדרין שלפנינו [ובעין יעקב שם] לא הובא הפסוק "ומשפטיו עם ישראל", אך הובא במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תקפח]. הרי שפסוק זה מצורף להנהגת משה שאמר "יקוב הדין את ההר".

(645) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעג:]: "כאשר תעמוד על מדת משה תדע שהיה בו ביותר מדת היושר. כי תחלת יציאתו ראה איש מצרי מכה איש עברי [שמות ב, יא], והיה עושה בו דין [שם פסוק יב], ודבר זה מצד היושר. ואחר כך ביום השני אמר לרשע 'למה תכה רעך' [שם פסוק יג], שכל זה ממדת היושר שהיה במשה. ואחר כך כשבא למדין 'ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען' [שם פסוק יז], וכל זה ממדת היושר". ובגבורות ה' ר"פ כ [ריח.] כתב: "'ויקם משה ויושיען' [שמות ב, יז]. מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו' [שמו"ר א, לב, "אמר, דרך אנשים דולים ונשים משקות, וכאן נשים דולות ואנשים משקים"]. דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'.

לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין, וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". ובח"א לע"ז כה. [ד, נו.] כתב: "משה היה ישר בפרט, כמו שבארנו במקומו בפרק רבי עקיבא אצל 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי וכו'" [משמע משם שביאר סוגיא זו בח"א שלו על מסכת שבת, ולפנינו אינו נמצא, אלא ציין לעיין בתפארת ישראל].

(646) "למי" הם ישראל, "ועל ידי מי" הוא משה.

(647) אודות ההבדל בין תם לישר, כן כתב בנתיב התמימות ר"פ א [ב, רה.]: "יעקב נקרא [בראשית כה, כז] 'איש תם', והיה נקרא 'ישורון', ושניהם הם נאמרים על אשר אינם יוצאים מן הראוי. וההפרש אשר ביניהם כי הישר מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר. והתמים הוא שהולך בדרך הישר מעצמו, בלי שום התבוננות, רק הולך בדרכו בתמימות. ויעקב היה לו שתי מדות... כי דברים של עצמו היה נוהג בתמימות, דהיינו הדבר שהוא מגיע אל עצמו. ודברים המגיעים אל אחרים, ובזה אינו ראוי התמימות, ובזה שייך שהיה מתבונן בשכלו לעשות הישר. ומכל מקום שתי המדות כאשר הוא אינו סר מן הישר והראוי; האחד, מצד עצמו ותמימות דרכו. והשני, מצד ששכלו הוא בוחר הישר".

(648) כמו שאמרו [שבת פח.] "ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא... אמר ליה, עמא פזיזא ["נמהר" (רש"י שם)], דקדמיתו פומייכו לאודנייכו ["קודם ששמעתם אותה היאך היא קשה, ואם תוכלו לעמוד בה, קבלתם עליכם לקיימה" (רש"י שם)]... ברישא איבעיא לכו למשמע אי מציתו קבליתו, ואי לא, לא קבליתו. אמר ליה, אנן דסגינן בשלימותא ["התהלכנו עמו בתום לב, כדרך העושים מאהבה, וסמכנו עליו שלא יטעננו בדבר שלא נוכל לעמוד בו" (רש"י שם)], כתיב בן [משלי יא, ג] 'תומת ישרים תנחם'. הנך אינשי דסגן בעלילותא, כתיב בהו [שם] 'וסלף בוגדים ישדם'". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "הרי לך כי השיב רבא לאותו מין, כי ישראל הליכתם בתמימות מבלי מחשבה חיצונית... כי הליכת התמים התמימות מנהיג אותו אל הטוב, מצד שהליכתו של תם ישרה, והיושר נמשך אחר הטוב בעצמו. אבל מי שהליכתו בתחבולה, ודבר זה הליכה עקומה, ודבר זה מוליך אותו אל הרע. שאל יחשוב אם ילך בתמימות, ולא בתחבולה ובערמומית, שלא יגיע בהליכתו זאת אל הטוב, דבר זה אינו, רק התמימות מנהיג אותו אל תכלית הטוב. וזה שאמר [משלי י, ט] 'הולך בתום ילך בטח'. ודוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'', כלומר שזהו מאושר

ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון 'אשרינהו וקיימינהו' [כתובות כא.]. כי מאושרים הם אותם שהם תמימי דרך, שאין מגיע להם מכשול בהליכתם, שהיא תמימה".

(649) פירוש - הואיל ונתבאר כאן "כי אל היושר לא יתחבר רק יושר", לכך הפועל יוצא מזה הוא שאדם הנוהג ביושר יתלוה אליו רק היושר, ו"לא יפגעו בו עקלקלות".

(650) פירוש - המקבל [ישראל], הסרסור [משה, וכמבואר להלן לאחר ציון 776], והזמן [יום שלישי, וחודש שלישי] יש בהם סגולת השלישי. ומה שכתב "הזמן בחלקיו" פירושו בחלקי הזמן השונים, שכאמור התורה ניתנה בחודש השלישי ["בירחא תליתאי"] וביום השלישי לפרישה ["ביום תליתאי"]. ובתפארת ישראל פי"א [קעד.] כתב: "ביום תליתאי, מיום שדבר עמו הקב"ה, בעבור כי השלישי יש בו סגולת היושר, כמו שאמרנו. ולפיכך אמר [שמות יט, יא] 'והיו נכונים ליום השלישי'. והכל הוא בשביל מעלת התורה, שהיא היושר בעצמה". **ויש לשאול**, כי גם המקום מתחבר אל התורה, וכמו הזמן [כמבואר למעלה הערה 598], ואיפוה נמצאת סגולת השלישי במדבר, מקום נתינת התורה. וממה נפשך יקשה; אם אין למדבר סגולת השלישי, הרי שלא כל המתחבר לתורה יש לו סגולת השלישי. ואם יש למדבר סגולת השלישי, מדוע לא הזכירו ההוא גלילאה בדרשתו. ויל"ע בזה.

(651) התורה [לא הבנתי הכפילות "שהיא גם היא". ואולי זה כמו "היא היא גם"].

(652) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעד.]: "ולפיכך אם לא היו ישראל ישרים, לא היה אפשר שתנתן להם התורה, שהיא היושר הגמור [הובא למעלה הערה 343]. וכן אם לא היה משה מסוגל ליושר, לא היה ראוי שתנתן התורה על ידו. וכן הזמן גם כן צריך שיהיה מוכן לו. כי מעלת התורה מצד היושר, שלא תמצא בכל הנבראים. וראוי שיתן שבח והודאה אל השם יתברך שנתן לו תורה תליתאי, כי זהו מעלה העליונה על הכל שיש לתורה, במה שהיא היושר". ובנתיב התורה פ"ב [קג:] הביא את דברי הגמרא [תענית ז.] שהתורה נמשלה לשלשה משקין; מים, יין, וחלב. ובהמשך שם [קיא:] כתב: "שלשה משקין הם; יין, וחלב, ומים. ולכך נמשלה התורה באלו שלשה משקין, שהתורה כלולה מן שלשה מדות [חסד, דין, ורחמים (זוה"ק ח"ב פה.)], ובשביל כך נקראת התורה [שבת פח.] 'תליתאי'. ומדת המים והיין ידוע [ימין ושמאל], והחלב ממוצע ביניהם, כי החלב מן הדם, כי דם נעכר ונעשה חלב [בכורות ו:], והבן זה".

(653) היות השלישי מורה על היושר.

(654) לשונו למעלה [לאחר ציון 639]: "כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר, מבלי לנטות אל אחת הקצוות".

(655) בראשית פמ"ט אות כד [תכט:], ויובא בהערה הבאה.

(656) לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט:]: "כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', רוצה לומר כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד, 'ותהי אחריתי כמוהו', כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי, שאין לו קצה". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב: "כי כל דבר שהוא הולך ביושר אין לו קצה, כי הוא הולך נכחו, ואינו בא לידי קצה. אבל הדבר שאינו הולך ביושר, רק הוא נוטה אל הקצה, ואז מגיע אל הקצה. וכאשר אין נוטה אל הקצה, ונמשך ביושר, הוא היושר הגמור שהולך נכחו, ואין הפסק לדבר זה, ואין קצה לזה. וכבר בארנו זה אצל 'תמות נפשי מות ישרים'".

(657) אודות שהמיתה היא קצה, כן כתב בהקדמה לדר"ח [בביאור משנת "כל ישראל" (סג:)]: "זה שאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ', כי עמך צדיקים בעצמם, לכך ירשו הארץ. ומאחר כי ירשו הארץ, ראוים לעולם הבא. כי אין דבר שנקרא בשם 'חיים' כמו הארץ, דכתיב בה [תהלים קמב, ו] 'בארץ החיים'... והטעם שנקראת הארץ 'חיים', מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה. ולכך אמר 'לעולם ירשו ארץ', כלומר שיהיה להם החיים הנצחיים, ולכך ירשו הארץ, שהיא ארץ החיים" [ראה להלן הערה 873]. ושם פ"ב מי"ד [תשצב:]: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם מיתה. ודבר זה מבואר שכל מיתה הוא קצה, אבל השיווי והמצוע הוא החיים, כמו שהארכנו למעלה בהקדמה, עיין שם". ושם פ"ג מי"ח [תסו.] כתב: "הנוטה לימין ואל השמאל הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי". ושם פ"ה מ"ט [רפא.] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים' [יחזקאל כו, כ], במה שארץ ישראל באמצע העולם

[תנחומא קדושים אות י]... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים. כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובבאר הגולה באר הששי [דש:] כתב: "מטעם זה נקרא ארץ ישראל 'ארץ החיים', לפי שהארץ הוא באמצע בין הקצוות. וכל דבר שהוא קצה הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר. ואילו ארץ ישראל שאינו נוטה אל הקצה, הוא ארץ החיים". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה. שהקצה הוא המיתה בעצמה". ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "כי יחשב האדם שיש לו מציאות רק כאשר אינו נוטה לשום קצה, כי כאשר נוטה לקצה הוא בעל מיתה". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט.] כתב: "ויש לך להבין מאוד כי נמסרו ד' מיתות לב"ד. כי המיתה הוא הקצה, והחיים הוא הנקודה האמצעית, ודבר זה בארנו פעמים הרבה. וכמו שהחיים יש להם האמצעי, כך המיתה יש לה הצדדין, שהם ארבעה, שכל אחד קצה אחד. וכנגד זה הם ארבע מיתות, שכל חוטא נדון בקצה שראוי לו".

(658) לשון הרמב"ן [במדבר כג, י]: "ואמר [בלעם] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהו' [שם], לומר שהן נוחלי גן עדן, כי אחרית האדם המות, על כן יבקש שימות מות ישרים, הם ישראל הנקראים 'ישורון', שיבלו ימיהם בטוב, ותהי אחריתי כמוהו, כישראל אשר חלקם בחיים, ואינם בני גיהנם ואבדון... ואחריתנו טובה בדרך ישר". ומבואר מזה שאין אומרים שהואיל וישראל זוכים לעולם הבא, לכך אין בהם מיתה. אלא להיפך; הואיל וישראל חיים ללא קצה [מחמת היותם "ישרים"], לכך בהכרח שבאים לעולם הבא. נמצא שעולם הבא הוא מסובב מחיותם, ולא סבה לחיותם. וזה תואם לדברי הרמב"ן [בראשית טו, ב, ויקרא יח, כט, שם כו, יב] שהתורה אינה מזכירה שכר עולם הבא, כי העוה"ב אינו ניתן כשכר על המצוה, דכל עוד שאינו חוטא ונכרת, ממילא יש לו עולם הבא, וכלשונו [ויקרא יח, כט]: "לא יצטרך הכתוב לומר כי בזכות המצות יהיה קיומה, אבל יאמר כי בעונש העבירות תתגאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי... כי כל היעודים שבתורה בהבטחות או בהתראות, כולם מופתיים מן הנסים הנסתרים, בדבר מופתי תבטיח ותזהיר התורה לעולם. ולכן הזהיר בכאן בכרת, שהוא ענין נסי, ולא תבטיח בקיום, שהוא ראוי". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז.]: "אין להזכיר עולם הבא בתורה לומר 'אם בחקותי תלכו יהיה לכם עולם הבא'... כי עולם הבא נברא כבר בששת ימי בראשית, ואין עשיית המצות והתורה סבה לעולם הבא, רק הם סבה שיהיו נאבדים מן עולם הבא שכבר נברא אם לא ישמרו התורה. אבל שיהיה דבר זה

שהם עושים התורה שיזכו לעולם הבא, דבר זה אינו כלל". וכן כתב בגבורות ה' הקדמה ראשונה [יד:].

(659) אודות שיעקב הוא השלישי והאמצעי בין אברהם ויצחק, כן איתא בזוה"ק [ח"א קמו.] '"ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד, ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ובגבורות ה' פכ"ז [תמג.] כתב: "כח אש... נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... אברהם מדתו המים והשלג... הדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק" [הובא למעלה הערה 643]. ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה [שמות כו, כח]". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק".

(660) לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.]: "ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם ודבר מה ארמוז אם תבין. וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה, אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי

בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], על שם היושר. כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה". ובגבורות ה' פנ"ד [קצד.] כתב: "מספר שלש מאות הוא דבר מופלג בחכמה, שיש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה. כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה, אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד 'יעקב אבינו לא מת', במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים, ונתבאר בספר גור אריה בפרשת ויחי". **ובכמה מקומות** הזכיר יסוד זה. כגון, בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצה:] כתב: "לפיכך נתנה התורה על ידי משה, שהוא שלישי... כי השלישי אין לו קצה... וזה שאמרו במסכת תענית [ה:] 'יעקב אבינו לא מת', ודבר זה מפני שהוא היה השלישי באבות, והשלישי אינו בעל קצה, ולכך הוא בחיים, ולא קבל קצה. ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשת ויחי, ובשאר מקומות". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] כתב: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' בחבור גור אריה בפרשת ויחי... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו 'יעקב אבינו לא מת'... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'" [ראה להלן הערה 1626]. ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "כי ההולך נכחו הוא הולך ביושר לגמרי, ואינו נוטה אל הקצה. שהנוטה אל הקצה, יש לו קצה. אבל הצדיק הולך נכחו, ויש לו היושר שאין לו קצה, לכך אין לו קצה. ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשה ויחי אצל 'יעקב אבינו לא מת'". וכן כתב בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.]. ובאור חדש פ"ט [תתתמט:] כתב: "כי הדבר שהוא היושר אין לו סוף, כמו שאמרנו שהוא יתברך הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ולכך יש לו קיום עד עולם... ומטעם זה אמרו ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי היה בו מדת היושר, שמפני כך נקרא יעקב 'ישורון', ומפני כך אין מיתה, שהוא הפסק והפסד, אליו, כמו שבארנו זה במקומו". ובדרשת שבת תשובה [עט:] כתב: "כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי. ודבר זה ביארנו והארכנו בספר גור אריה בפרשת ויחי אצל 'יעקב אבינו לא מת', כי

יעקב נקרא 'ישורון', שאליו היושר, ולכך לא מת, עיין בספר גור אריה". וכן נגע בענין זה בח"א לשבת קיח. [א, נד:]. ובח"א ליבמות סד. [א, קמא:] כתב: "יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי 'יעקב אבינו לא מת', לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר, כמו שאמר אחר כך [יבמות סד.] אברהם ושרה טומטומים היו" [ראה להלן הערה 955]. **ולכאורה ענין זה** [שהשלישי מורה על הנצחיות] הוא הסבר נוסף על מה שכתב מקודם [שהשלישי מורה על היושר]. אך מדבריו כאן מוכח שהם טעם אחד, שכתב למעלה [לאחר ציון 652] "**וזה בעצמו** [היות השלישי מורה על היושר] יורה על שהיא נצחית גם כן, כי השלישי אין לו קצה כלל". וכיצד מה שהשלישי מורה על היושר "זה בעצמו" מורה על כי שלישי הוא נצחי. דע, שבתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו:] התייחס לנקודה זו, שלאחר שביאר שם שהשלישי מורה על הנצחיות, כתב: "ואם כי פירשנו למעלה [תפארת ישראל פי"א (קעב.)] עוד פירוש על מה שאמר 'בריך רחמנא וכו'' [שהשלישי מורה על היושר, והובא למעלה הערות 641, 645, 652]. שני הפירושים ענין אחד, הכל הוא מסגולת השלישי, וענין אחד הוא למבין". סתם ולא ביאר כיצד שני הפירושים האלו הם ענין אחד. אמנם באור חדש פ"ט [תתתמ:] ביאר סתימה זו, כי גם שם הביא שני טעמים אלו בביאור מדוע דברי תורה צריכים שרטוט [מגילה טז:]; (א) התורה היא היושר [הובא למעלה הערה 639]. (ב) התורה היא נצחית ללא קץ, וליושר אין קץ [תתתמט.]. ולסיכום שני טעמים אלו כתב [תתתמט:]: "ואלו שני דברים אשר אמרנו כי המגילה צריכה שרטוט כאמתתה של תורה, ופירשנו בזה מפני שיש במגילה הזאת היושר הגמור, כמו שהתבאר, ולא היה ההנהגה הזאת מצד החסד והרחמים, רק מצד היושר הגמור. ועוד פירשנו כי טעם זה שצריכה שרטוט מפני שאין לה קץ וסוף, כמו שאמרנו למעלה. ואלו שני הטעמים הם ענין אחד, וזה תולה בזה. כי הדבר שהוא היושר [ואינו חסד ורחמים] אין לו סוף, כמו שאמרנו שהוא יתברך הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ולכך יש לו קיום עד עולם. ומפני כך מורה השרטוט שהולך ביושר, כי התורה היא נצחית". פירוש דבריו; היושר הגמור מצטרף ומתחבר לה', והמתחבר לה' קיים לנצח, כמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום".

(661) מכנה דוקא כאן את התורה "מתנה הנבחרת מכל", כי בדיבור הבא יעסוק במושג של בחירה. וכבר נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 147, למעלה 264, ולהלן הערה 720] שדרך המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו.

(662) במה שאמר [שבת פח.] "לעם תליתאי". ובסמוך יבאר שתיבת "תליתאי" מורה על הבחירה.

(663) במה שאמר [שבת פח.] "דיהיב לן אוריאן תליתאי". ו"דת נבחר" עומדת כנגד "דת נימוסית", שעליה כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.]: "ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [ראה להלן הערות 716, 1601].

ובתפארת ישראל פי"א [קעד:] כתב: "כי מעלת התורה מצד היושר, שלא תמצא בכל הנבראים. וראוי שיתן שבח והודאה אל השם יתברך שנתן לו תורה תליתאי, כי זהו מעלה העליונה על הכל שיש לתורה, במה שהיא היושר. ולא כן הנבראים כולם, יש להם יציאה מן היושר. כי מכחישי התורה אין להם היושר, ואף אם יודעים כל החכמות, הרי התבאר כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], 'ובמלאכיו ישים תהלה' [שם ד, יח], ואין זה השגת היושר. כי היושר הוא ההשגה בפרט שראוי שעל ידי זה יהיה החבור בהשם יתברך. ולכך כל דבר שמשיג בזה, הן גדול הן קטון, הוא היושר האמיתי, וראוי שיהיה על ידי זה הדבקות בו יתברך, לא בידיעת שאר החכמה... לכך התורה והמצות על ידם ראוי שיקנה עולם הבא, ולא זולת זה... ואין חלוק בין שהעיון הוא בדבר גדול או בדבר קטון, רק דבר זה הוא חשיבות ומעלת השגה, כאשר עוסק בגזירת השם יתברך על ברואיו, שיש בהם היושר. וזהו תכלית המעלה העליונה, וראוי שיהיה השבח הגדול על זה". ובהקדמה לתפארת ישראל [ט.] כתב: "כי זה ענין הברכה על התורה, שהוא יתברך מבורך על זה, ואוהב השם יתברך בשביל הטוב שנתן לו התורה". ובהמשך ההקדמה שם [יב:] כתב: "[יש] לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, וזהו ענין הברכה... במה שנתן התורה לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה שהיא טובה על הכל, שיש לברך השם יתברך ויתעלה שמו על זה בכל לבו... הטובה העליונה". ובנתיב התורה פ"ז [שח.] כתב: "ומפני כי למוד התורה היא לאהבה [של השם יתברך], יש לו לברך השם יתברך על אשר נתן לנו התורה, וזהו אהבה גמורה כאשר נותן ברכה להשם יתברך על שנתן התורה לעמו ישראל". ובהמשך הפרק שם [שיח.] כתב: "כי הברכה יש לו לברך בפה וגם בלב, וראוי שלגודל הטובה שנתן השם יתברך את התורה, כן ראוי שתהיה הברכה בכל לבבם, כפי רוב הטובה שנתן להם התורה". וראה למעלה הערה 624, ולהלן הערה 1269.

(664) הרי מוזכרות בברכה זו בחירת ישראל ונתינת התורה. ובתפארת ישראל פט"ז [רמד.] כתב: "ומפני כי דבר זה [הברכה השניה של ברכת התורה ("המלמד תורה לעמו ישראל") שה' מוציא שכל האדם אל הפעל] אינו רק מה שמוציא שכל האדם הפרטי אל הפעל, ולא הזכיר השלמת הכלל... ולכך תקנו ברכה שלישית 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה'. וזהו מפני שהשם יתברך השלים את הכלל בַּתּוֹרָה שנתן השם יתברך על הר סיני. ואמרו [שבועות לט.] כי אף הדורות שעתידים לעמוד. וכל זה מפני כי התורה היא השלמת הכלל, כי אי אפשר זולת זה". וראה בנתיב התורה פ"ז [שיד.].

(665) כמו בברכת "אהבה רבה", שאומרים "ובנו בחרת מכל עם ולשון, וקרבתנו לשמך הגדול סלה באמת", וקריבה זו היא נתינת התורה [סידור הרוקח שם]. ובפרדס יוסף [בראשית א, א] הביא בשם הגר"א "זהו שאומרים 'וקרבתנו לשמך הגדול סלה', שקירב אותנו 'באמת', התורה שנקראת אמת [ברכות ה:]". ובקידוש לשלש רגלים אומרים "אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו". ובתפילת מוסף של ראש חודש אומרים "כי בעמך ישראל מכל האומות בחרת וחקי ראשי חדשים להם קבעת". ובברכות ההפטרה אומרים "הבוחר בתורה ובמשה עבדו ובישראל עמו". ובתפילת השל"ה הידועה אומרים "כי הם עמך ונחלתך אשר בחרת בהם מכל האמות, ונתת להם תורתך הקדושה, וקרבתם לשמך הגדול".

(666) על פי המשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חיבה יתירה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה", ו"כלי חמדה" הוא התורה.

(667) כמו שאמרו חכמים [גיטין נד:] "חד בתרי בטל".

(668) פסחים עט. "רב אמר, מחצה על מחצה כרוב", והרמב"ם [הלכות קרבן פסח פ"ז ה"ב] פסק כרב [כסף משנה שם].

(669) לשונו בגבורות ה' פכ"ג [שיד.]: "כי השליש העליון הוא יותר בקדושה, כמו הלב באדם, שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [רש"י שמות כו, ה], עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים [רש"י שם פסוק לא]. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים [מנחות לג.]. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר, נברר המעט מן הרב. ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט". ובנתיב התורה פי"ח [תשו.] הביא את דברי הגמרא [ב"ק ט:] "הדור מצוה עד שליש במצוה", וכתב [תשז:]: "ומה שההדור הוא עד שליש, זהו כי אף שהמצוה היא אלקית ואינה גשמית, מכל מקום אינה אלקית לגמרי... ולכך

ההדור הוא עד שליש בלבד, כי השליש הוא מעוט נגד שנים". ובח"א לב"ק ט: [ג, א.] כתב: "מפני כי המצוה היא דבר גשמי, כמו אתרוג ולולב ושופר, וכל המצוות שהם דבר גשמי, לכך אמר כי ההדור הוא עד שליש במצוה. כי השליש הוא מעוט, מאחר שהעיקר המצוה היא גשמי, אין צריך רק שיהיה המעוט מהודר, ולכך הדור מצוה עד שליש. ומפני כך נקראת המצוה 'נר', שנאמר [משלי ו, כג] 'נר מצוה ותורה אור'. פירוש כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית. ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי. אבל המצוה היא נר, כי הנר הוא דבר גשמי, שיש בו פתילה ושמן, שהוא דבר גשמי, והאור נתלה בדבר גשמי. לכך המצוה היא דבר גשמי, ודבר אלקי במה שהיא מצוה אלקית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 62, ולהלן הערות 1236, 1544, 1752]. ובבאר הגולה באר השני [קצז.] כתב: "כי במקצת שייך בחירה כאשר הוא במקצת". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תס.] כתב שחצי ימי אדם [שלשים וחמש שנה] הוא עיקר החיים, ובלעם הרשע נהרג כשהוא בן שלשים ושלש שנה [סנהדרין קו:], לקיים [תהלים נה, כד] "לא יחצו ימיהם", שלא הגיע אל עיקר החיים. ושם פ"ה מכ"א [תקה:] כתב: "כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים" [הובא במילואו להלן הערה 1162]. וכן מבואר מדבריו בנצח ישראל פ"ז [קעא:], ואור חדש פ"ה [תתפג:].

(670) אודות שמחמת היות יעקב אב שלישי לכך ממנו מתחיל עם ישראל, כן ביאר בח"א לחולין צא: [ד, קו:]: "יעקב הוא מאחד את כל ישראל, ועל ידו הם גוי אחד בארץ, שעל ידו נקראו 'ישראל', והם עם אחד, וזה מורה כי יעקב ראוי לאחדות. ודבר זה מצד מעלת יעקב אשר היה נבדל מן הגשמי [כי השלישי נבדל מהגשם, וכמבואר למעלה הערה 628], וכל דבר שהוא נבדל הוא אחד. ולפיכך ישראל, שהם עם אחד בלתי מחולקים, אינם אחודים רק מצד שיצאו מן יעקב, ולפיכך נקראו על שמו, שהוא אחד. ועוד, מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל, כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם, ומאחד את המחולקים. לכך יעקב בפרט הוא מאחד ישראל לעם אחד, לכך נקראו על שמו 'ישראל'" [ראה למעלה הערות 609, 613]. **ואודות שישראל** נקראים על שם יעקב בפרט, כן אומרים [תפילת מנחה של שבת] "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי שיעקב הוזכר יחד עם בניו, לעומת אברהם ויצחק. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "יעקב יצא ממנו האומה הישראלית, שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם". ושם פמ"ו אות ה [שנב.] כתב: "כי אדם [הראשון] הוליד כלל בני אדם, ויעקב הוליד כלל

ישראל... וכל העולם נקראים 'בני אדם', וכל ישראל נקראים 'בני ישראל'". ושם ויקרא פ"ט אות ה [קצ:] כתב: "ישראל שהם אומה בכלל, ויש להם התחלה... והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל'". ובנצח ישראל פי"ג [שכא.] כתב: "כי יש ליעקב יותר צירוף לישראל ממה שיש לאברהם... שהוא היה מגדל שבטי ישראל, שהם התחלת ישראל, ובשביל כך יש ליעקב יותר שייכות אל ישראל. ולכך נקראו 'בית יעקב' [שמות יט, ג], ו'בית ישראל' [שמות טז, לא], מה שלא נקרא 'בית אברהם'... שיעקב יותר שייך אל ישראל מן שאר אבות, יש לו צירוף לישראל יותר". ובאור חדש פ"ד [תתיא.] כתב: "כי ישראל מקום שלהם הוא אביהם יעקב, שהוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם, ולכך נקרא יעקב 'מקום' לישראל. ומספרו של 'יעקב' עם האותיות כמספרו של 'מקום'. וזה מפני שיעקב הוא שורש לעץ הנטוע, שיש לו י"ב ענפים". ובגבורות ה' פי"ג [תקצא:] ביאר כיצד על ידי יעקב יצאו י"ב שבטים. ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] ביאר כיצד יעקב באמצעות בניו אומר "שמע ישראל" [פסחים נו.]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "היה דומה יעקב לעיקר האילן, והשבטים הם הענפים היוצאים לכל צד". ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "מפני כי ישראל הם הענפים, ויעקב שורש להם, והענפים מצטרפים אל השורש, ומה שהוא שייך אל השורש שייך גם כן אל הענפים". וכן רק על יעקב אמרו [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים", ולא מצינו שהוקשו אברהם ויצחק לזרעם. זאת ועוד, שלא רק שישראל נקראים "בני ישראל" [לעומת "בני אברהם" ו"בני יצחק"], אלא שנקראים "ישראל" סתם, אך אין ישראל נקראים "יצחק" או "אברהם". וזה מורה באצבע שהאומה הישראלית מתייחסת בפרט ליעקב.

(671) מבאר שהפסוק "יעקב בחר לו" עוסק בבחירת יעקב משאר האבות, ולא כפי שמפרשי המקרא שם [רד"ק ומלבי"ם] ביארו שאיירי בבחירת ישראל מהעמים. ונראה מקור מפורש למהר"ל מדברי המדרש [ב"ר עו, א], שאמרו "הבחור שבאבות זה יעקב, שנאמר 'כי יעקב בחר לו י-ה'" [להלן (לאחר ציון 689) יביא מדרש זה]. הרי המדרש עוסק ביחס יעקב לשאר אבות ["בחור שבאבות"], ועל כך מביא את הפסוק "יעקב בחר לו". וכן הספרי [דברים לב, ט] מבאר שפסוק זה ["יעקב בחר לו"] נאמר על יעקב מחמת שמטתו שלימה, לעומת אברהם ויצחק שהיה פסולת בזרעם. וכן נאמר [ישעיה מא, ח] "ואתה ישראל עבדי יעקב אשר בחרתיך זרע אברהם אוהבי", ובמדרש תהלים [מזמור קיב] העמידו את הפסוק שאיירי ביעקב אבינו עצמו.

(672) לאחר ציון 433, שביאר שהתורה ניתנה במדבר אש ומים, כי הם כנגד ישראל, עשו, ושאר האומות. ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי

לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי" [הובא למעלה הערה 640]. ואמרו בגמרא [חולין צב.] שלישראל יש ארבעים וחמשה צדיקים שהם עומדים עליהם, ולאומות יש שלשים צדיקים. ובח"א שם [ד, קיב.] כתב: "כי אומות עולם צריכים לקיום שלהם שלשים צדיקים, כמו שישראל צריך לקיום שלהם ג' פעמים ט"ו. כי ישראל הם עם תליתאי, ולכך צריך ג' פעמים ט"ו. אבל אומות העולם צריך להם ב' פעמים ט"ו, כי האומות הם מתחלקים לשנים, וכמו שבארנו במסכת ע"ז [ב:] אצל מלכות פרס ואדום, שמלכות שלהם משכה עד זמן המשיח. ודבר זה נגלה לפניך כי האומות גם עתה אינם נחלקים רק לשנים... ולפיכך צריכין שלושים".

(673) "מכל העמים אשר על פני האדמה" [המשך הפסוק].

(674) כמו [דברים ד, לז] "ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים". וכן [דברים ז, ו-ח] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה, לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים, כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים". וכן [דברים י, טו] "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה". וכן יש מקראות בנביאים, כמו [ישעיה מג, י] "אתם עדי נאום ה' ועבדי אשר בחרתי וגו'", וכן [יחזקאל כ, ה] "ביום בחרי בישראל", ועוד.

(675) "וניתנה להם על ידי תליתאי, הוא משה בחיר ה' שנבחר מכל הנביאים, שלכן היה תליתאי בתולדה בבחינת הבחירה" [לשונו להלן (לאחר ציון 687)]. ויש להעיר מהנאמר [תהלים קה, כו] "שלח משה עבדו אהרן אשר בחר בו", הרי על אהרן [שהיה שני לבטן (שמו"ר א, יג, ותוספות בכורות ד.)] נאמר "אשר בחר בו", ואילו על משה [שהיה שלישי לבטן] לא נאמרה בחירה. וראה להלן הערה 689 בישוב קושיא זו.

(676) פירוש - התורה היא מיוחסת באשר היא תליתאי [תורה, נביאים, וכתובים].

(677) ראה פחד יצחק שבועות מאמר ב, שביאר באופן נפלא את התליתאי של תורה, ומהי הבחירה של תורה על פני נביאים וכתובים.

(678) פירוש - עד שנבחרת בעצם מן הכל. ואינו מוכיח ממקרא זה ["טוב סחרה מסחר כסף"] שהתורה נבחרת מכל החכמות, כי לא הוזכרו במקרא הזה שאר חכמות. אלא מוכיח ממקרא זה שהתורה נבחרה מכסף, ולכך מוכח "שנבחרה בעצמה מן הכל" [לשונו כאן]. והפלא יועץ [ערך תורה] כתב: "מי ימלל שבח התורה, כי טוב סחרה מסחר כסף. וכדתנן [קידושין פב.] רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה וכו'".

(679) "מכל צד"; הן מצד הסרסור, הן מצד המקבלים, הן מצד הזמן.

(680) דוגמה לסברה זו; האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב רבו ביניהן על מי יניח צדיק את ראשו, עד שנהפכו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא]. ובגו"א שם אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם... ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות... ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות". ושם פל"ג אות טז [קסד:] כתב: "כי כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחילוק. ולפיכך אילו היה אדם אחר, אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן. אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד". הרי שדברים שהם בעלי מעלה מובהקת [כמו תורה ויעקב], מצטרפים אליהם רק דברים שאף הם בעלי מעלה דומה [כמו נבחרים ואחדות]. דוגמה נוספת; קרבן פסח בא להורות על אחדות ה', לכך כל ההלכות שלו מורות על האחדות, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ס [שעח.]: "מפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד... וזאת העבודה היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד. וזהו עצם הקרבן הזה, לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות. כי היה מצות הקרבן לאכול אותו על כרעיו ועל קרבו [שמות יב, ט], שאין ראוי שיהיה הקרבן הזה מחולק, רק על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו... וכן [שמות יב, ה] 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים היה יוצא מן האחדות" [ראה להלן הערה 715]. הרי דבר שהוא מורה על אחדות, אם יצטרף לדבר שאין בו אחדות, בזה הוא יוצא מאחדותו. וראה להלן הערה 762, שנקודה זו הוזכרה להדיא בדבריו שם.

(681) בתפארת ישראל פס"ו [תתרלג.] ביאר כיצד צורת הסגול מורה על הגייתו, שכתב: "הסגו"ל הוא שפותח שפתיו משולש, ולכך הונח הסגו"ל בצורה זאת... ומעתה השו"א וג' נקודות, אנו קוראים אותם כפי מה שמדמים צורת הנקודות; כי השו"א שתי נקודות זו למעלה מזו, וכן אנו קוראים השו"א שפותח את פיו מעט. לא כמו הסגו"ל שפותח את פיו קצת בהרחבה, עד שהוא כמו משולש... שאין ספק בו כי צורת הנקודה מורה על איכות התנועות". וראה להלן הערה 686.

(682) לשונו להלן [לאחר ציון 863]: "כי הנקוד שיש לו שלש נקודות נקרא 'סגו"ל', לתמונת הבחירה הניכרת בכל אחת מהנקודות במה שיוצאת חוצה לשתי האחרות".

(683) לשון הרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ד ה"א]: "הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות, שנאמר [דהי"א כג, יג] 'ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'. ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן, שנאמר [ויקרא כא, ח] 'וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב'" [ראה בסמוך הערה 687]. וכן אומרים [תפילת מוסף של שלש רגלים] "והשב כהנים לעבודתם".

(684) לשון הרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ג ה"ב]: "עבודה שלהן [של הלוים] היא שיהיו שומרין את המקדש, ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש, ולהגיף דלתותיו, ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום, שנאמר [דברים יח, ז] 'ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלוים', אי זהו שירות שהוא בשם ה', הוי אומר זו שירה" [מקורו מערכין יא.]. ואף על פי שהרמב"ם הזכיר כמה עבודות, מ"מ הביא פסוק רק על עבודת השירה. וכן הרמב"ן [במדבר ח, כה] כתב: "לשיר הוא עיקר עבודה של לוים". ועוד אודות שענין הלוים הוא לומר שירה, כן מבואר בזוה"ק [ח"ג לט., ושם קעז:]. ובמדרש [ב"ר נד, ד] אמרו "כמה יגיעות יגע בו בן עמרם עד שלימד שירה ללוים". וכן אומרים [תפילת מוסף של שלש רגלים] "והשב כהנים לעבודתם ולוים לשירם ולזמרם".

(685) פירוש - ישראל הם עיקר בעבודת הקרבנות, כי הם בעלי הקרבן, והקרבן עולה ומכפר בשבילם. ואע"פ שכל התורה כולה מוטלת על ישראל לקיים, מ"מ מציין רק את הבאת הקרבנות, כי בא להורות את הבחירה המיוחדת שיש בכהנים לוים וישראלים בדבר ששלשתם שותפים בו, והוא הקרבת קרבן; הכהנים נבחרו להקריבו, הלוים נבחרו לשיר עליו, וישראל נבחרו להביאו. ודוקא בנקודת הדמיון בין הדברים אז ניתן להבחין בהבדל בין הדברים , וכמו שכתב בדרוש על המצות [ס.]: "דבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד... והכל ידוע לחכימין מתוך שני השעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]". ומה שכתב כאן שישראל

הם בעלי הקרבן [לעומת הכהנים והלוים], בני הגאון רבי משה יונה שליט"א הראה סימוכין לזה, שבמשנה [תענית כו.] אמרו "אלו הן מעמדות, לפי שנאמר [במדבר כח, ב] 'צו את בני ישראל את קרבני לחמי', וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו. התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות, על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים של לוים ושל ישראלים". ופירש רש"י [שם] "שהתמיד בא מן השקלים של כל ישראל, ואי אפשר שיהו כל ישראל עומדין על גבי קרבנם, ומינו מעמדות להיות במקומם". ומדוע הכהנים לא יוכלו להיות אלו העומדים על הקרבן, דמאי שנא כהנים מישראל. ובעל כרחך מוכח שרק ישראל נחשבים לבעלי הקרבן, ולא הכהנים. וצירף לזה את שיטת בן בוכרי [מנחות כא:] הסובר שכהנים אינם צריכים לתת מחצית השקל לקרבנות, ואם יתנו, הם מזכים אותו לציבור. **והנה הרמב"ם** בספר המצות [מ"ע כח] כתב: "שנצטוו הכהנים להשים קטורת בכל יום פעמיים על מזבח הזהב". ושם [מ"ע לט] כתב: "שצונו להקריב במקדש שני כבשים בכל יום, ואלו נקראין תמידין", ולא הזכיר כהנים כלל. וכן החינוך כתב [מצוה קג] "שנצטוו הכהנים להקטיר קטורת סמים... ונוהגת בזמן הבית בזכרי כהונה". ולגבי התמידין [מצוה תא] כתב: "שנצטוו ישראל שיקריבו על ידי משרתי השם יתברך, שהם הכהנים, שני כבשים... ונוהגת מצוה זו בזמן הבית, והיא מן המצות שהן מוטלת על הציבור, ויותר על הכהנים. ואם שמא חס ושלום יתרשלו בה שלא להקריבם בכל יום, ביטלו עשה זה, והשגגה נתלית על כל עדת בני ישראל היודעים בדבר, אם יש כח בידם לתקן בשום צד". ומהו החילוק בין קטורת לתמידין, הרי גם קטורת היא קרבן ציבור. ומרן הגרי"ז בהלכות כלי מקדש פ"ב ה"ח [ד"ה והנה בספה"מ] עמד על זה, וכתב: "ואשר נראה ללמוד ולהוכיח מזה, דאף על גב דקטורת בעצמותה בודאי קרבן ציבור היא ככל קרבן ציבור, אבל בנוגע לענין המצוה חלוקה היא משאר קרבנות ציבור ביסוד חיובה וקיום מצותה; דכל קרבנות ציבור, כמו תמידין ומוספין וכדומה, עיקר דינם הוא דין חיוב קרבן, שהציבור חייבין בקרבן זה כמו כל מחוייבי קרבן של יחיד, ומצותן מתקיימת על ידי שהציבור מתכפרין בו והקרבן עולה להן, ככל קרבנות הקרבין ועולין לבעליהן. אבל לא כן מצות הקטורת, עיקר מצותה הוא שיהא ממנה מעשה הקטרה בכל יום על מזבח הזהב, כדכתיב בקרא [שמות ל, ז] 'והקטיר עליו אהרן קטורת סמים בבקר בבקר', ואין לך בה במצותה אלא חיוב מעשה הקטרה בלבד, וזה הוא כל עצם קיום מצותה מה שהקטורת נקטרת על המזבח בכל יום, ויותר אין לנו בה. וכבר נשאל אאמו"ר הגאון החסיד זצוקללה"ה על קטורת שהוקטרה שלא לשמה, אם שייך בה הדין דלא עלתה לבעלים לשם חובה, כמו בכל קרבנות הנעשין

שלא לשמן. והשיב, דיש לומר דאין צריך להקטיר קטורת שניה, דכבר נתקיימה המצוה, עד כאן דבריו. ודבריו הן הן הדברים דכתבתי, דקטורת כל עצמה היא רק מצות הקטרה בלבד... ועכ"פ למדנו מדברי הרמב"ם דבעיקר הדין שניא קטורת משאר קרבנות ציבור בזה דעיקר קיום מצותה הוא רק במעשה הקטרה בלבד".

(686) כמו שנאמר [דברים ז, ו] "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". וכן [שם יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". וכן [שם כו, יח] "וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה כאשר דבר לך ולשמור כל מצותיו". ומבאר ש"עם סגולה" הוא על שם הניקוד הנקרא סגול, שכתב: "הרי שלכל אחד יש לו ענין בחירה בפני עצמו, כסגו"ל הזה, **לכן** נקראו 'עם סגולה'". וכן להלן בדרשה [לאחר ציון 860] כתב [לפירושו הראשון]: "ואמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה', שזה מברר הפירוש שפירשנו למעלה, שמה שיש בישראל כהנים נבחרים לוים וישראלים יורה על שהם נבחרים אליו מכל עם. לכן גם כאן כאשר בא הכתוב לומר שיהיו נבחרים נבררים אליו יתברך, אמר 'והייתם לי סגולה'. כי הנקוד שיש לו שלש נקודות נקרא סגו"ל, לתמונת הבחירה הניכרת בכל אחת מהנקודות במה שיוצאת חוצה לשתי האחרות, כנזכר למעלה. והורה בכאן שיהיו עם תליתאי, אשר בזה יהיו בסגולת הבחירה והברירה מכל זולתן". וזהו לשיטתו בתפארת ישראל פס"ו [תתרכה:] שהניקוד ניתן מסיני, לכך ניתן לבאר תיבה הכתובה בתורה ["סגולה"] לפי שם הניקוד "סגול". **אך זה** לכאורה לא מספיק, דנהי שהגיית הניקוד באה מסיני, אך צורות הניקוד אינן ממקור קדום, אלא הם על פי טעם וסברה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרכז:]: "הנקודות אשר הונחו לסימן הונחו בטעם [פירוש בסברה], ולכך לא היה צריך לזה עזרא הסופר. כי ראוי שיהיה סימן פת"ח קו רחב, מפני שמרחיב הפה בהוצאות קול הפת"ח. והחיר"ק נקודה אחת, מפני שמחבר פיו עד שהשפתים אחד". ובהמשך שם [תתרלג.] כתב: "הסגו"ל הוא שפותח שפתיו משולש, ולכך הונח הסגו"ל בצורה זאת" [הובא למעלה הערה 681]. הרי שצורות הניקוד נעשו על פי טעם וסברה, ולא הוצרכנו בשביל זה לעזרא הסופר, וק"ו לא להלכה למשה מסיני. והרי מה ש"סגול" מורה על בחירה הוא מחמת צורתו, וכמו שכתב [לפני ציון 681]: "כי זהו נקודת הסגו"ל, שכל אחד יוצא מבין השנים, כאילו נבחר מהם לבדו". וכן להלן [לאחר ציון 863] כתב: "כי הנקוד שיש לו שלש נקודות נקרא סגו"ל, לתמונת הבחירה הניכרת בכל אחת מהנקודות במה שיוצאת חוצה לשתי האחרות". והואיל וצורה זו לא ניתנה ממקור קדום, אלא נעשתה בסברה וטעם, תיקשי

לך כיצד ניתן לבאר תיבה בתורה על פי סברת בני אדם. ובגו"א שמות פ"ל אות ז [שצב.] כתב: "אין ראוי לפרש דברי תורה בענין זה, שהוא דבר הסכמי, ואין לו שורש חכמה". אמנם זה לא קשה, שאמנם אין לפרש דברי תורה על פי סברות בני אדם כשאין בזה שום חכמה ושכל [ורק שכך הסכימו בני אדם ביניהם סתם]. אך כאשר יש בזה שורש חכמה, אף שזו סברה, ניתן לבאר כך דברי תורה. והרי כמה פעמים שאלו חכמים [כתובות כב:, ב"ק מו:, ונדה כה:] "למה לי קרא, סברא הוא". והואיל וצורות הניקוד מבוססות על טעם וסברה, ניתן לבאר לפיהן תיבות במקרא. **נמצא שכך** הוא מהלכם של דברים; (א) אופן הגיית התיבה הוא מסיני, וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרכז:]: "קריאת התיבה, באיזה ענין קריאתה; בקמ"ץ, או בפת"ח, או בציר"י, וכן כולם, דבר זה נתן עם התורה". (ב) כתוצאה מכך צורות הניקוד נעשו על פי טעם וסברה בהתאם להגיית התיבה. (ג) כתוצאה מכך ניתן לבאר תיבת "סגולה" על פי צורת הניקוד של סגול. וכדעת המהר"ל כתב השל"ה [פרשת בראשית תורה אור (ה)]. וכן בעמק המלך [שער יד פרק קמה] כתב: "נאמר 'והייתם לי סגולה מכל העמים', כי ישראל הם יונקים מניקוד סגול". וכן כתב רבי שמשון מאוסטרופלי בספרו ליקוטי שושנים [ליקוט מט]. אמנם להלן [לאחר ציון 865] כתב טעם שני, ואמר עליו שהוא יותר נראה, וכלשונו: "אבל יותר נראה כי עצם לשון 'סגולה' יורה ענין הבחירה, שיאמר הלשון הזה על דבר הנבחר, מלשון [קהלת ב, ח] 'סגולת מלכים'. ולזה נקרא גם כן נקוד של שלש נקודות סגו"ל על הדרך שאמרנו". ומעין כן ביארו הראשונים [רש"י שמות יט, ה, רד"ק ספר השרשים, שורש סגל, ראב"ע שמות יט, ה, רמב"ן שם, ורבינו בחיי שם]. ובדברים אלו מיישב את שאלתו השמינית [למעלה בתחילת הדרשה], ששאל: "ח', שכתב [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה', מה ענין לשון 'סגולה' הנאמר כאן". ומיישב שתיבת "סגולה" היא על שם הניקוד סגול, וניקוד זה מורה על הבחירה בכל צד.

(687) לשון הרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ד ה"א]: "הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות, שנאמר [דהי"א כג, יג] 'ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'" [הובא למעלה הערה 683]. ואמרו חכמים [פסחים קד.] "המבדיל בין ... כהנים ללוים וישראלים... תרי מילי ניניהו; בין לוים לישראלים, דכתיב [דברים י, ח] 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי'. בין הכהנים ללוים, דכתיב [דהי"א כג, יג] 'בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל, ואחר כך נבחרו הכהנים מן הלוים... והנה היה לאהרן ג' בחירות אלו, ולכך אמר משה [במדבר טז, ה] 'בקר

ויודע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו'. כלומר שיש באהרן ג' בחירות: נגד הראשון מה שהובחרו ישראל מן האומות, נאמר 'ויודע ה' את אשר לו', ולא הזכיר כאן 'יקריב', מפני שאין ישראל משמשים לפניו. אבל נגד מה שנבחרו הלוים אמר 'ואת הקדוש והקריב אליו', 'יקריב לשמושיה' [אונקלוס שם]. ונגד מה שנבחרו הכהנים אמר 'ואת אשר יבחר בו יקריב אליו' [ושם ממשיך לבאר כיצד אותיות שמו של אהרן מורות על שלש בחירות אלו]... הרי לך כי שם 'אהרן' הוא שנבחר ונתיחד לגמרי". ומעין כן כתב בגו"א במדבר פי"ז אות טו [רעג:]. וראה הערה 689.

(688) כמו שהקב"ה אמר לאהרן ומרים [במדבר יב, ו-ח] "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט וגו'". והרמב"ם [פיהמ"ש בהקדמה לפרק חלק] כתב: "היסוד השביעי, נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה... נבואת משה רבינו ע"ה נבדלת מנבואת כל הנביאים בארבעה דברים; הראשון, כי איזה נביא שהיה לא דיבר לו השם יתברך אלא על ידי אמצעי, ומשה בלא אמצעי... והענין השני, כי כל נביא לא תבוא לו הנבואה אלא כשהוא ישן... ומשה יבוא עליו הדיבור ביום, והוא עומד בין שני הכרובים... הענין השלישי, כי הנביא כשתבא אליו הנבואה... יחלשו כחותיו ויתקלקל בנינו, ויגיע לו מורא גדול מאד, כמעט שתצא רוחו ממנו... ומשה ע"ה לא היה כן, אבל יבוא אליו הדיבור, ולא ישיגוהו רתת ורעדה בשום פנים... והענין הרביעי, כי כל הנביאים לא תנוח עליהם רוח הנבואה ברצונם, אלא ברצון השם יתברך... ומשה רבינו ע"ה בכל עת שירצה".

(689) לשונו למעלה [לאחר ציון 674]: "וכן משה, מצד שהיה שלישי לתולדה היה בבחינה זאת, עד שהובחר ונכתב בו [תהלים קו, כג] 'לולי משה בחירו'". ואם תאמר, הואיל ונתבאר [הערה 687] שג' הבחירות שיש בישראל ["עם תליתאי"] משתקפות במיוחד ובמסוים באהרן, עד כדי כך שאותיות שמו מורות על כך, מדוע ההוא גלילא [שבת פח.] לא הזכיר מאהרן כלום, לעומת ישראל ומשה שהזכירם. ואין לומר שאהרן אינו שלישי לבטן [אלא שני לבטן, וכמבואר למעלה הערה 675], דמ"מ יש בו בעצם קדושת תליתאי, שהוא נושא בקרבו שלשה סוגי הבחירה הקיימים בישראל [ישראל מהאומות, לוים מישראל, וכהנים מלוים], והיה לו להזכר כפי שישראל גופא נזכרים ["עם תליתאי"] מחמת שלשה סוגי בחירה אלו. ויש לומר, שהואיל והתליתאי של אהרן היא היא התליתאי של ישראל [כהנים, לוים, וישראל], לכך שוב אין צורך להזכירו, כי

כבר ישראל הוזכרו, ותרתי למה לי. אך יותר נראה לומר, שההוא גלילא הזכיר רק את אלו שהיו חלק מוכרח מנתינת התורה; התורה עצמה, הסרסור, המקבלים, והזמן. אך אהרן אינו אחד מהחלקים המוכרחים להמצא בנתינת התורה. באופן שבכדי להכלל בדבריו של ההוא גלילא צריך שני דברים; (א) קדושת תליתאי. (ב) חלק מוכרח בנתינת התורה. ונהי שאהרן הכהן מורה בעצם על קדושת תליתאי, מ"מ אין הוא חלק מוכרח בנתינת התורה. ולפי זה אפשר ליישב מה שהוקשה למעלה [הערה 675] מהנאמר [תהלים קה, כו] "שלח משה עבדו אהרן אשר בחר בו", שייחס את הבחירה לאהרן ולא למשה, לעומת מה שנתבאר כאן שמשה הוא הנבחר ["לולי משה בחירו"], ולא אהרן. כי הענין מתחלק לפי נושאים; כאשר איירי בקדושת תליתאי המחוייבת להמצא בנתינת התורה, בזה בחירת משה תוזכר, ולא בחירת אהרן. אך כאשר איירי בגברא המורה בעצם מהותו על קדושת תליתאי, בזה בחירת אהרן תוזכר, ולא בחירת משה.

(690) מביא מדרש להורות שיעקב ומשה נקראים "בחור" [מלשון בחירה].

(691) פירוש - למרות שהקב"ה הבטיחם מראש שיהיה עמם, מ"מ נתייראו כשעמדו מול איוב. וזה מורה שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה, שתמיד מתייראים שמא יגרום החטא [ברכות ד.], וכמו שכתב בגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ:].

(692) כששמע שעשו בא לקראתו עם ארבע מאות איש [בראשית לב, ז].

(693) "ואמר לו הקב"ה [שמות ג, יב] 'כי אהיה עמך', ולבסוף נתייירא וכו'" [המשך לשון המדרש].

(694) כשעוג מלך הבשן יצא למלחמה נגד ישראל.

(695) יש להבין, מה ראה במדרש הזה יותר מהפסוקים עצמם, שהרי בפסוקים עצמם נאמר שיעקב הוא נבחר ["כי יעקב בחר לו"], ומשה הוא נבחר ["לולי משה בחירו"], והמדרש עצמו הביא פסוקים אלו להוכיח כן, ומה ראה במדרש יותר מהפסוקים עצמם. ויש לומר, שהמדרש ביאר באיזה תחום היו יעקב ומשה נבחרים; יעקב הוא "בחיר שבאבות", ולא בחיר סתם, וכן משה הוא "בחיר שבנביאים", ולא בחיר סתם. אך לשונו אינו מורה כן [שנקודת החידוש במדרש היא באיזה תחום יעקב ומשה היו נבחרים], אלא שראה במדרש מעלת השלישי, שכתב: "ביאור הדבר כאשר אמרנו, כי יעקב היה בחיר שבאבות מפני שהוא שלישי להם, ולכך נקרא 'בחיר'. ומשה גם כן היה שלישי לבטן, לכך היה בחיר", ולא הדגיש שיעקב בחיר באבות, ומשה בחיר בנבאים. לכך נראה שראה במדרש את ההשוואה בין בחירת יעקב לבחירת משה, שמתוך שהמדרש צירפם להדדי וכתב "שנים הבטיחן הקב"ה ונתייראו", זה מורה שבחירת יעקב ומשה

בנות חדא בקתא אינון. וכן השריש בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא... וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [ראה למעלה הערות 505, 555, ולהלן הערה 1559]. וה"ענין אחד ודבר אחד" שיש ביעקב ומשה הוא היותם שלישי [לאבות ולבטן].

(696) אף על פי שכבר ביאר למעלה [מציון 600 ואילך] שמתן תורה היה בחודש השלישי משום שהשלישי הוא עתה ולא זמן גשמי. וכן ביאר למעלה [מציון 637 ואילך] שהשלישי מורה על היושר, מ"מ נדרש כאן שוב לענין זה, כי עכשיו מבאר [מציון 661 ואילך] שהשלישי מורה על הבחירה, ובחירה היא מתוך אלו שלא נבחרו [כמבואר למעלה לאחר ציון 666], לכך בא להורות מדוע החודש השלישי נבחר יותר משאר חודשי השנה, ועל כך יבאר שהוא זמן ממוצע בחמימות והאויר טוב ומזוג בשוה [אמנם עדיין קצת קשה, מדוע לא חזר וביאר שהחודש השלישי נבחר מחמת היותו מורה על הנבדל והיושר, לעומת שאר חודשים].

(697) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעד.]: "ואמר [שבת פח.] 'בירח תליתאי', שהחודש הוא השלישי בשביל שהחודש הוא שלישי לניסן, שוה וממוצע. כי מיד אחר כך מתחיל היציאה מן השווי בתגבורת החום, אבל בחודש הזה הזמן הוא בשווי מאד, ולא יצא חוץ לקצה בשום דבר, וזה ידוע". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעח:] כתב: "שבועות הוא התחלת אמצע הקיץ, רצה לומר תוקפו מתחיל מן עצרת ואילך, וקודם לכך אין כאן תוקפו של קיץ. וידוע זה על פי הטבעים. וזהו שאמרו רז"ל [שבת קמז:] כל משקה רפואות הם טובים עד עצרת, לפי שהמשקה אינו טוב רק בתחלת הקיץ, ובעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ". ובהקדמה לדר"ח [מט:] כתב: "מן פסח ועד עצרת זה הזמן ממוזג מן קור וחום, כמו שידוע, עד שבשביל זה אמרו במסכת פסחים [מב:] כל שקייני מפסח עד עצרת, מפני הזמן הממוזג, ואחר כך מתחיל החום". וכן כתב בנתיב התורה פי"ב [תצט:] לגבי זיו ואור, וכלשונו: "וידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב... והתורה ניתנה בעצרת, שהוא סוף הזמן שהוא זיו ואור". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב:] כתב: "מפסחו ועד עצרת... הזמן הוא טוב ביותר מכל הזמנים". ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "ועוד יש לדעת כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת [לדעת רבי יוחנן בן נורי בעדיות שם], שזה הזמן הוא הזמן שהוא

הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה. ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה. ומטעם זה עצמו ניתנה התורה, שהיא היושר והשוה, בזמן הזה, הוא הזמן השוה". ובמדרש [ב"ר לד, יא] אמרו "היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת", ופירש שם הרד"ל [אות יח]: "שהוא זמן אויר היותר יפה בשנה, ממוזג לא קר ולא חם ביותר, ולכן אמרו בשבת [קמז:] כולהו שקייני מדיבחא עד עצרתא". וכן המהרש"א [יבמות סב:] כתב: "בין פסח לעצרת... הוא הזמן ממוצע לבריאות וקרוב לרפואה, כדאמרינן בשבת 'כל שקייני טבא בין דיבחא לעצרתא'". **ויש להבין**, שהרי הזמן הממוצע מתחיל כבר בפסח, וכמו שנתבאר במקבילות שהובאו כאן. ורש"י [סוטה ב.] כתב "הוציא את ישראל ממצרים בחודש כשר, לא חמה ולא צינה". ומאי אולמא החודש השלישי, שהוא סוף הזמן הממוזג, משני החודשים שקדמו לו, שאף בהם הזמן ממוזג. ויש לומר, כי תכלית השלימות היא בסוף, לפני ההתדרדרות שתבוא בעקבותיה. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:]: "בתשיעית אז היום הוא בתכלית הזוהר, ומן תשיעית ואילך היום מתחיל לירד, ונוטה אל החושך והעדר האור". ובנצח ישראל פ"כ [תלד.] כתב: "ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון', שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו, ותכלית הדבר שם הוא שלימותו, כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם, ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימותו". וזהו לשונו הזהב כאן, שכתב: "והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות", הרי ששלימות הזמן נקבעת על פי מה שישתנה מיד לאחר זה. **אך יש להעיר** מדבריו בגבורות ה' פמ"ו [שצו.], שכתב: "כי המועדים הם בחדש ניסן ובחדש תשרי. וזה כי שני אלו הזמנים, שהם חדש ניסן ותשרי, הוא זמן ממוצע, זמן שוה; שהרי היום והלילה שוים, הקרירות והחמימות בשוה, ואין זמן הזה יוצא לשום קצה מן הקצוות. ובשביל שאין הזמן יוצא לשום קצה, ראוי שיהיה מוכן לקבלת הקדושה ביותר... כי הזמן שהוא בשווי, דהיינו בניסן ובתשרי, הוא מיוחד להיות בהם זמן קדוש". ושם מיד מקשה על עצמו "אמנם שבועות אשר אינו בזמן שוה". הרי שהעמיד את ניסן ותשרי כזמנים השוים, ואילו שבועות "אינו בזמן שוה". והרי כאן כתב על חודש סיון "שאין לך זמן שהוא נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות, והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע". ויל"ע בזה.

(698) כפי שפירש רש"י [שבת פח.], והובא בהערה 620. אמנם בתפארת ישראל פי"א [קעד.] ביאר באופן אחר, שכתב: "וביום תליתאי, מיום שדיבר עמו הקב"ה", וכמבואר בקרא [שמות יט, י-יא].

(699) לשון רש"י [שמות יט, טו] "אל תגשו אל אשה - כל ג' ימים הללו, כדי שיהו הנשים טובלות ליום השלישי, ותהיינה טהורות לקבל תורה. שאם ישמשו תוך שלשת ימים, שמא תפלוט האשה שכבת זרע לאחר טבילתה, ותחזור ותטמא. אבל משהתה ג' ימים, כבר הזרע מסריח ואינו ראוי להזריע, וטהור מלטמא את הפולטת", ומקורו מהגמרא [שבת פו.]. ובגו"א שם אות כ [עז.] כתב: "ואף על גב דעדיין לא נתנה [תורה] שיהיה שכבת זרע מטמא, אין זה קשיא, שאף על גב דאדם אינו מוזהר עליו, מכל מקום אין שכינתו שורה במקום טומאה. ועכשיו בא לשכון כבוד ה' עליהם, הזהיר אותם על הטומאה. אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם. אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא".

(700) בזה מיישב [בעקיפין] את שאלתו הראשונה בתחילת הדרשה, שכתב: "א', למה לא כתיב כאן [שמות יט, א] 'בחודש השלישי באחד לחודש' [אלא רק כתיב "בחודש השלישי"], כמו שכתוב [במדבר א, א] 'במדבר סיני באחד לחודש'". והיישוב הוא שרק חודש שלישי הוא הזמן התואם למתן תורה, וכפי שהסביר בשלשה הסברים [(א) השלישי הוא נבדל מהגשם (למעלה לאחר ציון 599). (ב) השלישי מורה על היושר (למעלה לאחר ציון 637). (ג) השלישי מורה על הבחירה (למעלה לאחר ציון 665), וראה להלן הערה 764]. אך אין שום ענין לציין זמנים נוספים. ואדרבה, גריעותא היא לציין זמנים נוספים בקשר למתן תורה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 628] ש"לכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו, שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיו, וכל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואינה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל".

פרק טו

(701) ברש"י שלפנינו לא הקשה כך, אלא הקשה קושיא אחרת, וכלשונו: "ויסעו מרפידים - למה הוצרך לחזור ולפרש מהיכן נסעו, והלא כבר כתב [שמות יז, א] שברפידים היו חונים, בידוע שמשם נסעו". וישנם שני הבדלים בולטים בין דברי רש"י אלו לדבריו כאן; (א) רש"י לא שאל מהפסוק [שמות יט, א] "ביום הזה באו מדבר סיני", בעוד שכאן הביא ששאל כן. (ב) רש"י לא הביא את המשך הפסוק "ויחנו במדבר", בעוד שכאן הביאו. ושני הבדלים אלו נובעים מגורם אחד; לפי רש"י שלפנינו השאלה היא על נסיעתם מרפידים ["למה הוצרך לחזור ולפרש מהיכן נסעו... בידוע שמשם נסעו"],

ואילו הגעתם למדבר ["ויחנו במדבר"] אינה נוגעת כלל לשאלה. לכך אין מקום לשאול מהפסוק הקודם ["ביום הזה באו מדבר סיני"], וכן אין מקום להביא את המשך הפסוק "ויחנו במדבר". אך לפי המהר"ל, השאלה היא על הגעתם למדבר [ולא על נסיעתם מרפידים], לכך שאל הרי כבר ידעינן כן מהפסוק הקודם, וכן השאלה מוסבת על המלים "ויחנו במדבר". ובגו"א שם אות ב [נג.] הצביע על הבדלים נוספים שבין המכילתא לרש"י [כמבואר שם הערה 33]. לכך קצת קשה שכאן מזכיר את המכילתא ורש"י כדבר אחד ["במכילתא המובאת בדברי רש"י ז"ל"], בעוד שבגו"א הראה את ההבדלים ביניהם.

(702) "דהא כתיב 'ויחן ישראל' [שמות יט, ב], 'כאיש אחד בלב אחד וגו'' [רש"י שם]" [לשונו בגו"א שמות פי"ט אות ג (נה.)]. ואחדות זו היא תוצאה מתשובת ישראל, וכפי שיבאר.

(703) שנאמר [שמות יז, א-ג] "ויסעו כל עדת בני ישראל ממדבר סין למסעיהם על פי ה' ויחנו ברפידים ואין מים לשתות העם, וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את ה', ויצמא שם העם למים וילן העם על משה ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא". ובהמשך [שם פסוק ז] נאמר "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין". ובגמרא [ערכין טו.] אמרו שתלונות ישראל ברפידים על המים הן אחד מעשרה נסיונות שניסו אבותינו להקב"ה. ועוד נאמר [שם פסוק ח] "ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", ואמרו על כך במכילתא [שם] "אין 'רפידים' אלא רפיון ידים, לפי שרפו ישראל ידיהם מדברי תורה, לכך בא שונא עליהם. לפי שאין שונא בא אלא על רפיון ידים מן התורה". ובגו"א שמות פי"ט אות ג [נה.] העיר: "אף נסיעתן מרפידים בתשובה. אף על גב שרפו ידיהם מדברי תורה, שלכך נקרא 'רפידים' שרפו ידיהם מדברי תורה... כשנסעו משם, בתשובה נסעו". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.] עמד על חטאי ישראל ברפידים.

(704) כמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונתיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". והרמב"ם [הלכות תשובה פ"ז ה"ז] כתב: "אמש היה [חוטא] זה מובדל מה' אלקי ישראל, שנאמר 'עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם'. צועק ואינו נענה, שנאמר [ישעיה א, טו] 'כי תרבו תפלה וגו'', ועושה מצות וטורפין אותן בפניו, שנאמר [שם פסוק יב] 'מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי', [מלאכי א, י] 'מי גם בכם ויסגור דלתים וגו'". וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, בנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פי"ג [שכא:] כתב: "כי אחר שחטאו

אל השם יתברך, נפרדו מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתעב.] כתב: "איך אפשר שיהיה הדיבוק אל הקב"ה בשלימות מבלי שום מונע כלל, והרי חטאו ישראל, ודבר זה מעכב הדביקות בו יתברך". ובגבורות ה' פס"ו [ריג:] כתב: "אין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא". ובהמשך הפרק שם [רנט.] כתב: "השכינה מקומה בארץ... אם לא היה החטא המבדיל בין הנמצאים ובין העלה". ושם ר"פ סז [רסב.] כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים. שאין הדבר כן, כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך ובינינו, היה שכינתו בתחתונים, וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך". ושם פס"ט [שפג.] כתב: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם". ובדר"ח פ"ג מ"א [לו:] כתב: "ולפיכך אמר [שם] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', שהוא הסרה מן השם יתברך". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב: "וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות הזה על ידי חטא ועון, הוא הכרת אשר כתוב בתורה [ויקרא יח, כט]... על ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא.] כתב: "החטא הוא התרחקות מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובדרשת שבת הגדול [תפו:] כתב: "כאשר חוטא האדם, העונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם". ומזוית אחרת כתב בנצח ישראל פנ"ו [תתע:]: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה, וכן ההבדלה מאפשרת את החטא. וכן השריש לאידך גיסא; הדבק בה' אינו בא לידי חטא, וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [קח:].

(705) אודות שתשובה היא התקרבות לה', כן לשון הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ז ה"ו] "גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה, שנאמר [הושע יד, ב] 'שובה ישראל עד ה' אלקיך'. ונאמר [עמוס ד, ו] 'ולא שבתם עדי נאם ה''. ונאמר [ירמיה ד, א] 'אם תשוב ישראל נאום ה' אלי תשוב', כלומר אם תחזור בתשובה, בי תדבק. התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאוי לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד. וכן אתה מוצא שבלשון שהקב"ה מרחיק החוטאים, בה מקרב את השבים, בין יחיד בין רבים, שנאמר [הושע ב, א] 'והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי

אתם יאמר להם בני א-ל חי'". ובנתיב התשובה פ"א [יב:] כתב: "אמר דוד [לפני הקב"ה], אם אתה מקבלני בתשובה, מובטח אני שיעמוד שלמה ויבנה בית המקדש ומקריב כל הקרבנות [ויק"ר ז, ב], מפני שיצא שלמה מן דוד, שהיה [דוד] מקריב עצמו בתשובה אל השם יתברך. ולכך אם אתה תקבלני בתשובה, אשר התשובה הוא שמקריב עצמו אל השם יתברך, יצא ממני בן שהוא יבנה בית המקדש להקריב כל הקרבנות". ושם פ"ב [מד.] כתב: "כי התשובה מה שהוא שב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו... כי התשובה היא שהנמצאים שבים אל השם יתברך... החוטא שב אל השם יתברך". ושם פ"ג [נג:] כתב: "כאשר תבין ענין התשובה, שהוא ההשבה אל השם יתברך". ושם פ"ד [סג:] כתב: "הבעל תשובה קרוב אל השם יתברך".

(706) אודות שהקב"ה נוהג ב"מדה כנגד מדה" [לכך כנגד מה שישראל התקרבו אל ה' בתשובה, ה' התקרב אליהם בנתינת התורה], הנה אמרו חכמים [סנהדרין צ.] "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". וכן כתב בגבורות ה' פי"ד [כ:]. ושם פל"ב [תקנז:] כתב: "כל מדותיו של הקב"ה הוא מדה כנגד מדה, [לכך] צריך אתה לומר שהיה במכות גם כן מדה כנגד מדה, שאם לא כן לא הביא הקב"ה עליהם מכה זאת, אף על גב שטעם יש בה, סוף סוף צריך שיהיה שעבוד ישראל דומה אל המכה כדי שיקיים בהם [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי', ודין הקב"ה מדה כנגד מדה". ובגו"א בראשית פל"ח אות יד [רנ:] כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה". ובדר"ח פ"ה מ"ח [ערב:] כתב: "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה". **ובביאור הנהגה זו** מצינו שני טעמים; (א) בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך". ולפי טעם זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע למתן שכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר", וכמבואר בדבריו כאן. (ב) בח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה

ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקז.] כתב: "בא לבאר לך המכה שהביא השם יתברך על סנחריב, איך הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו יתברך אמת". ושם איירי בעונש של "מדה כנגד מדה" כמו שמבאר שם. ולפי טעם זה הוא הדין במתן שכר, כי גם מתן שכר צריך להיות דומה אל המעשה שעשה. וראה להלן הערה 1233.

(707) אודות שהתורה מגיעה ממקום העליון ביותר [ומרוחקת מהאדם], כן כתב בגבורות ה' פל"ד [תקצט:]: "עדיין לא נודע להם שהוא אלקים אין זולתו אף על השמים ממעל, עד שהיה נותן תורה, שנתן להם תורה אלקית שמעלתה על השמים, ואמר להם [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו'', אמרו חכמים [דב"ר ב, לב] שקרע השמים ושמי השמים העליונים, והראה להם שאין עוד זולתו, כדכתיב [דברים ד, לה] 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד'". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] כתב: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה, שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות', וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ושם פ"נ [תשפח:] כתב: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". ובדר"ח פ"ג מ"ג [צו:] כתב: "התורה היא למעלה מן השמים, ואם השמים הם [תהלים קטז, טז] 'שמים לה'', כל שכן וקל וחומר שהתורה היא לה'". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:], בביאור דברי הגמרא [שם] "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", כתב: "ולפיכך אף אם האדם

בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "הנה התורה היא מעולם העליון, בתכלית הריחוק מן האדם". **כדאי לצרף** לכאן את הכתוב בספר "סברי מרנן, חינוך" [עמוד תקכג]: "הגאון הגדול רבי פנחס שיינברג זצוק"ל היה מספר; כשהגעתי לפני קרוב לתשעים שנה לפני מרנא החפץ חיים זיע"א, אמרו לו שהגיע בן ישיבה מאמריקה ללמוד במיר. אמר [החפץ חיים] האם זהו דבר גדול, חידוש שהוא הגיע ממקום רחוק ללמוד תורה במיר, הגדלות היא שהקב"ה הגיע מהשמים לתת לנו את התורה" [הובא כעדות שמיעה בנתיב התורה פט"ז הערה 30].

(708) מבאר שנתינת התורה נעשתה כדי "להיות להם אלקים קרובים". ואודות שנתינת התורה החילה את אלוקותו יתברך על ישראל, כן כתב בגבורות ה' פכ"ג [שא.]: "השם הראשון [של הר סיני, "הר האלקים" (שמות ג, א)] מורה ששם קבלו התורה, ונעשה הקב"ה להם לאלקים" [ראה למעלה הערה 428 שנלקטו שם כמה מקבילות ליסוד זה]. ואודות שעל ידי נתינת התורה נעשה הקב"ה קרוב לישראל ["להיות להם אלקים קרובים"], כן משמעות הפסוקים, שנאמר [דברים ד, ז-ח] "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו, ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום". ושוב נאמר [שם פסוק לג] "השמע עם קול אלקים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי". וההעמק דבר [דברים ד, ז] ביאר שגם הפסוק "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו" עוסק בתורה, וכלשונו: "כי מי גוי גדול וגו'. ביאר עוד מה זה יתפלאו אומות העולם על חכמת ישראל בכח התלמוד... שיראו גדולת ישראל בעיני ה' על ידי התלמוד, שבזה ה' אלקינו קרוב אלינו בכל קראנו אליו. וכדאיתא בחגיגה [יב:] כל הלומד תורה בלילה, חוט של חסד משוך עליו ביום, שנאמר [תהלים מב, ט] 'יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי'. פירוש חוט של חסד מועיל שיקובל תפלה לאל חיי... ובב"ב [קטז.] מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם כו', וכן יש הרבה מאמרים. הרי רואין אומות

העולם כמה גדול עסק התלמוד בעיני ה'". וראה להלן הערה 711. **ובכמה מקומות** כתב שרק על ידי התורה יש לאדם דביקות עם השם יתברך. כגון, בגבורות ה' פ"ח [שסט:] כתב: "כי אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ושם פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ושם פ"ו מ"ב [כג:] כתב: "מי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ושם פ"ז [דש:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה, שהוא הדביקות בו". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך היא הדביקות בו יתברך, כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה". לכך ברי הוא שנתינת התורה היא כדי "להיות להם אלקים קרובים", כי באמצעותה ניתן לאדם להתקרב ולהדבק בה'. וראה להלן הערה 1256. **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [תב.]: "מי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה העכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור". ושם פל"ד [תקד:] כתב: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פח.] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובנתיב התורה פ"ד [קעד:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא.]

כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו... כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שקרבת הקב"ה לתורה מחייבת כי הדבק בה ידבק בהקב"ה, וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ג מ"ב [עז.]: "התורה נקראת 'בת' [של ה' (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה".

(709) כוונתו לדברי הגמרא [סנהדרין צט.] "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'. ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו, מקום שבעלי תשובה עומדין שם צדיקים אינן עומדין שם, שנאמר 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', ברישא 'רחוק', והדר 'קרוב'". ודבריו כאן הם כדעת רבי אבהו. ורש"י [שם] כתב: "ברישא לרחוק - שנתרחק מן הקב"ה ואחר כך שב אליו בתשובה, והדר שלום לקרוב, מעיקרא צדיק גמור, דגדול כחן של בעלי תשובה". ובביאור מחלוקת זו, ראה בתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.], ונתיב התשובה פ"ד [ס:]. וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [רב.], ויובא בהערה הבאה. וצריך ביאור, מה דחק את המהר"ל לבאר מאורע הנמצא בתורה [מתן תורה] על פי דעה אחת בגמרא [רבי אבהו], ולהכניס עצמו בפלוגתא של חכמים. ועוד, כיצד רבי יוחנן יבאר ענין זה. ויל"ע בזה.

(710) פירוש - הרחוק שנתקרב יש חבור יותר חזק ממי שלא נתרחק כלל, כי היה עליו להתגבר על הריחוק, מה שאין כן הקרוב, מעולם לא היה צריך להתגבר על הריחוק. וכן בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "ריעו הוא יותר טוב לו מאחיו. וזה כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו, מזה תוכל לדעת ולהבין כי החבור הזה הוא גדול יותר, שאם לא כן לא התחבר אליו, ומפני כך גדול החבור שלהם. ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של הריעים. ודבר זה תבין ממה שמקדים רחוק קודם קרוב, שנאמר [ישעיה נז, יט] 'שלום לרחוק ולקרוב'... מפני שהיה מרחוק ונתקרב החבור שלו יותר, ולכך מקדים לו שלום, שהשלום הוא

החבור, וחבור הרחוק קודם". ובנתיב התשובה פ"ב [מא:] כתב: "דבר זה ענין עמוק מאוד, איך השב מאהבה נעשו לו הזדונות כמו זכיות. כי זה שחטא ושב אל השם יתברך הוא יותר מקובל ומרוצה אל השם יתברך. כי אין חדוש אם הצדיק שהוא בעל צדק בעצמו שהוא עם השם יתברך. אבל החוטא אשר הוא שב אל השם יתברך, כמו זה שחטא אל השם יתברך, וכאשר הוא שב אל השם יתברך דבר זה הוא יותר. כי האדם שהוא בא מרחוק, כמו שהוא החוטא שנתרחק מן השם יתברך, ובא עתה להתדבק בו יתברך, אין ספק שהדביקות הזה הוא יותר. כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי. ואם לא היה כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כל כך מרחוק. וכן אמרו במדרש [שוח"ט תהלים מזמור קמו] על הגר... זה שהניח מקומו ובית אבותיו ובא אליכם להתגייר להתדבק בכם, [דברים י, יט] 'ואהבת את הגר'. ולכן נאמר 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', כלומר השלום הוא הדבוק שנותן לאחר, והוא יותר אל אותו שבא מרחוק. והדר לקרוב, שאין מורה כל כך הדבוק בו יתברך" [ראה להלן הערה 1675]. לפי זה עדיפות בעל התשובה היא מחמת שהתגבר על המעכבים שעמדו בדרכו. **אך בתפארת ישראל** פנ"ז [תתצג.] ביאר את עדיפות בעל התשובה מצד שפרישתו מהחטא מורה על ריחוקו מהחטא ומאיסתו בו, לעומת צדיק מעיקרו שלא מצינו אצלו ריחוק ומאיסה מקבילים, וכלשונו: "רבי אבהו חולק ואומר במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד. וטעם זה דבר מופלג ועמוק מאד מאד... זה שהיה כל ימיו רשע, וחזר בתשובה להיות צדיק, אין ספק כי הפרישה מן הדבר יותר במעלה ממי שלא היה צריך לפרוש. לכך אמרו [פסחים מט:] אצל התורה, כי הפורש מן התורה יותר רחוק מן התורה ממי שלא ראה תורה מימיו... וזה שפירש מן החטא, שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל... ולפיכך במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". ובגבורות ה' פי"ט [רב.] כתב: "ואם תאמר, מה היתה הסבה עדיין להיות מתחתן משה רבינו עליו השלום במי שפטם עגלים לעבודה זרה... ובמדרש תנחומא [שמות אות יא] נתנו טעם שהעבודה זרה מאוסה בעיני עובדיה, עד כאן. ובאור ענין זה, כי הפורש מדבר שחטא בו, כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאילו לא עשה. וזהו על דרך שאמרו חכמים במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". הרי שלא ההתגברות על המעכבים היא נותנת לבעל תשובה את עדיפותו, אלא

פרישתו מהחטא מורה על ריחוקו מהחטא. ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ובנתיב התשובה פ"ד [ס:] שילב בין שני הטעמים [ריחוק והתגברות], שכתב: "כי למאן דאמר בעל תשובה יותר גדול... שכאשר כבר חטא ושב בתשובה, דבר זה התרחקות יותר מן החטא, ממי שלא חטא והוא צדיק. שזה שלא חטא אין צריך להתגבר על יצרו, כמו מי שהוא בו חטא ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו, ומתרחק מן החטא לגמרי. ולפיכך כתיב 'שלום לרחוק', ואחר כך 'לקרוב', ודבר זה מבואר".

(711) לשונו להלן [לאחר ציון 1014]: "הוא כאשר אמרנו, שבשובם אל השם יתברך וקרבו אליו, אז ירד גם הוא למטה ונתקרב אליהם". ויש להבין, הרי כבר מההתחלה היתה יציאת מצרים בשביל מתן תורה, ומקרא מלא הוא [שמות ג, יב] "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", ופירש רש"י [שם] "וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף ג' חדשים שיצאו ממצרים". וכיצד כאן תולה את מתן תורה בזה שישראל עשו תשובה בנסעם מרפידים, בעוד שמעיקרא ישראל כבר היו הולכים לקראת מתן תורה. ויש לומר, שאין כוונתו לנתינת התורה, אלא למעמד הר סיני, שהוא מעמד של התקרבות ה' לישראל. וכן מפורש בקרא, שנאמר [שמות יט, ט] "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגו'". ושוב נאמר [שם פסוק כ] "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר וגו'". ונאמר [שם פסוק יז] "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים וגו'", וכתב הרמב"ן [שם]: "ועל דעתי הוא נסיון ממש, יאמר הנה רצה האלקים לנסותכם התשמרו מצותיו... ולכך אמר הכתוב, הטיב לכם האלקים להראותכם את כבודו, אשר לא עשה כן לכל גוי, לנסותכם אם תגמלו לפניו כטובה אשר עשה עמכם להיות לו לעם נחלה... כי העמים אינם חייבים לי ככם, אשר ידעתי אתכם פנים בפנים" [ראה למעלה הערה 624]. הרי מעמד הר סיני הוא מעמד של התקרבות בין ה' וישראל. ובפרקי דר"א פ"מ אמרו "כל אותו הדור ששמעו קולו של הקב"ה בהר סיני זכו להיות כמלאכי השרת... ובמותם לא שלטה בהם רמה ותולעה, אשריהם בעוה"ז ואשריהם בעוה"ב, ועליהם אומר הכתוב [תהלים קמד, טו] 'אשרי העם שככה לו'". וכן כתב רש"י [שיה"ש א, ב] "ישיקני מנשיקות פיהו - זה השיר אומרת בפיה בגלותה ובאלמנותה, מי יתן וישקני המלך שלמה מנשיקות פיהו כמו מאז,

לפי שיש מקומות שנושקין על גב היד ועל הכתף, אך אני מתאוה ושוקקת להיותו נוהג עמי כמנהג הראשון, כחתן אל כלה, פה אל פה. כי טובים - לי דודיך מכל משתה יין ומכל עונג ושמחה... ונאמר דוגמא שלו על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע, ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה, ומחלים פניו לקיים דברו, וזהו 'ישיקני מנשיקות פיהו'". ובספר דעת חכמה ומוסר [ח"ב אות פה (עמוד רפג)] כתב: "מעולם לא היתה כל כך קרבות ודביקות בין הבורא יתברך לכלל ישראל כבמתן תורה, וזהו 'ישיקני מנשיקות פיהו'". ובמג"א [סימן ס ס"ק ב, בענין ברכת אהבה רבה] כתב: "איתא בכוונות ובכתבים [לאריז"ל], והזכירות הללו [שנצטוינו בתורה] הם מצוות עשה, לכן כשיאמר 'ובנו בחרת' יזכור מתן תורה, 'וקרבתנו' [יזכור] מעמד הר סיני'". הרי לשון קירבה נאמרה במיוחד ובמסוים בקשר למעמד הר סיני. וזו כוונתו כאן במה שכתב "היא שעמדה וגרמה שבא השם יתברך ונתקרב להם גם כן", לאמור שמעמד הר סיני נזקפת לזכות התשובה שישראל עשו בנסעם מרפידים. **ולשון חכמים מרפא**; בהגדה של פסח, בפיוט של "כמה מעלות טובות למקום עלינו", נתפרטו חמש עשרה מעלות טובות שהקב"ה השפיע על ישראל. אמנם רק במעלה אחת מהן נאמרה לשון קירבה, והיא "אילו נתן לנו את השבת, ולא **קרבנו** לפני הר סיני דיינו. אילו **קרבנו** לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה דיינו". והרי גם אצל שאר המעלות היה ניתן לומר בהן לשון קירבה, ומדוע נאמרה רק במעמד הר סיני. אלא הם הם הדברים; בשאר מעלות, אע"פ שבודאי יש בהן קירבה, מ"מ הן לא ניתנו רק בשביל הקירבה, אלא לצורך עצמן ניתנו [תורה, שבת, וכיו"ב]. מה שאין כן מעמד הר סיני, כל ענייני אינו אלא הוראת קירבה, "אשר ידעתי אתכם פנים בפנים" [לשון הרמב"ן הנ"ל], לכך רק במעלה זו אומרים "קרבנו לפני הר סיני". והדברים משמחים.

(712) בא לענות על שאלתו השלישית בתחילת הדרשה, ששאל: "ג', 'ויחן שם ישראל' [שמות יט, ב] כתיב לשון יחיד, ולפני זה כתב [שם] 'ויחנו', לשון רבים".

(713) כמו שנאמר [משלי יח, א] "לתאוה יבקש נפרד". וכן נאמר [תהלים צב, י] "יתפרדו כל פועלי און". וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, אמרו במשנה [אבות פ"ה מי"ח] "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו". ובדר"ח שם ביאר שמעלת הרבים היא נעלה מהחטא. וכתב על כך [תכט.]: "ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו, דכתיב [מ"א טו, ל] 'אשר חטא ואשר החטיא [את ישראל]'. דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל

אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי... שאין שייך שנוי בכללי, והכללי עומד, והפרט הוא בעל שנוי. אבל המזכה את הרבים אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זיכה את הכלל במה שהוא כלל... ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו". ושם פ"ב מ"ד [תקמז.] כתב: "בצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג". ובנצח ישראל פי"א [רעט.] כתב: "כי כבר אמרנו לך כי החטא הוא לפרטיים בלבד, הם החוטאים". ובהמשך שם [רפח:] כתב: "לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו'". ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר [דברים כט, ט-י] שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית אשר היה חל על האומה הכללית, לא מצד אשר הם אלו בפרט, רק מצד הכלל בלבד". וכמו שמצינו שאין הצבור מתים [תמורה טו:], אך יש מיתה אצל הפרטים. כך הוא הדין לנידון דידן; אין חטא בכלל, אך יש חטא אצל הפרטי. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מצינו חטא של רבים הנעשה מפאת היותם כלל, והוא כאשר הורו בי"ד לעבור על אחת מהמצות ששגגתן חטאת, שמביאים על כך פר העלם דבר של צבור [רמב"ם הלכות שגגות פי"ב ה"א]. ועל כך נאמר [ויקרא ד, יג] "ואם כל עדת ישראל **ישגו** ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו". ומשונה הוא לשון זה מהנאמר אצל שלשת האנשים האחרים שהוזכרו שם; כי נאמר שם [פסוק ג] "אם הכהן המשיח **יחטא** לאשמת העם וגו'". וכן נאמר שם [פסוק כב] "אשר נשיא **יחטא** וגו'". וכן נאמר שוב [שם פסוק כז] "ואם נפש אחת **תחטא** בשגגה מעם הארץ וגו'". אך בפר העלם דבר של צבור הושמטה תיבת "יחטאו", ובמקומה נאמרה רק תיבת "ישגו". אלא הם הם הדברים; ענינו של חטא אינו שייך אלא בפרטי, ולא בכללי, וכמבואר כאן. והואיל ונאמר בפר העלם דבר של צבור שאיירי ב"כל עדת ישראל", מן הנמנע הוא להזכיר שם תיבת "יחטאו", ולכך תיבה זו הושמטה, ונאמר רק תיבת "ישגו" [מפי בני הגאון רבי חנוך דב שליט"א].

(714) הביטוי "זה בכה וזה בכה" לקוח מהנאמר [מ"א כב, כ] "ויאמר זה בכה וזה אמר בכה", והמצודות דוד [שם] כתב: "ויאמר זה בכה - מי מהם אמר באופן זה, ומי באופן אחר".

(715) פירוש - כאשר ישראל חוזרים בתשובה [ומסלקים את החטא], אז אחדות ה' חלה עליהם, והם נעשים לאחד, וכמו שכתב רש"י [בראשית מו, כו]: "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו]; עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". וזהו יסוד עתיק בספריו, ונביא כאן כמה מקומות; נאמר [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'", ופירש רש"י [שם] "רבותינו דרשו, נתחכם למושיען של ישראל, נדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:] כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל [סוטה יא.] דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובגבורות ה' פי"ד [ו:] כתב: "עם [ישראל] הם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלוקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". ושם פ"ס [שעח.] כתב: "ומפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד. שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית. אלא שהוא יחיד, בוחר ביחיד. וזאת העבודה [של ק"פ] היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד" [הובא למעלה הערה 680, ולהלן הערה 762]. ובהמשך הפרק שם [שפז:] כתב: "כלל הדבר, כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד, מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד, כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד". ובסוף ספר הגבורות ב"הלכות פסח בקצרה" [תקטז.] כתב: "הלקיחה שלקח השם יתברך [את] ישראל היא מפני שהוא יתברך אחד, בוחר בעם מיוחד, ולא ברבוי האומות. שכשם שהוא אחד, בוחר בעם אחד. ולכך הקרבת הקרבן הזה [ק"פ] מעם אחד, אל השם יתברך, שהוא אחד". ובנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:] כתב: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא

אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וכן כתב קודם לכן שם ר"פ י [רמח:], ויובא בהערה הבאה. ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד, כמו שהתבאר". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד ע"ז [כתובות סח.]... הכתוב אומר אצל נתינת הצדקה [דברים טו, ט] 'פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון וגו''. כלומר מאחר שהוא אחיך, איך אפשר שלא תרחם עליו, שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל שהם עם אחד, ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה, ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד והם לאל אחד, והיציאה

מן האחדות נחשב כאילו דבק בעבודה זרה לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות". ושם פ"ו [א, קפא:] כתב: "מפני שישראל הם אחד לגמרי, דבר זה מורה על שיש להם אל אחד". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ובדרשת שבת הגדול [עד:] כתב: "מאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד... כמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ולפיכך בעולם הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים, מעידים על השם יתברך שהוא אחד... כי אחדותו יתברך בעולם הזה אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". והרמח"ל [במאמר החכמה] כתב: "צריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים, נקראים [ש"ב, ז, כג] 'גוי אחד', והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי, ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי". ובפחד יצחק אגרות וכתבים [אגרת נה], כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". וראה בסמוך הערה 718.

(716) לשונו בנצח ישראל ר"פ י [רמח:]: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [הובא למעלה הערה 663]. **ומצינו בספריו** ארבעה הסברים לכך שהתורה היא אחת; (א) בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.] כתב: "מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה

כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". (ב) בדר"ח פ"ו מ"י [שמט:] כתב טעם שני: "התורה היא ענין אחד בלבד... כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו" [ראה להלן הערה 759]. (ג) בתפארת ישראל פל"ד [תקג.] כתב טעם שלישי: "התורה היא אחת, וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת... כי התורה הפך העולם, שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)], ובריאת העולם בב' ["בראשית" (בראשית א, א)]... כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד". (ד) להלן [לאחר ציון 756] כתב טעם רביעי: "אין דבר משותף עם התורה כלל, כדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... התורה היא אחת ואין משתתף עמה דבר". נמצא שיש ארבעה טעמים לכך שהתורה היא אחת; כל דברי התורה מוכרחים. וכן התורה כוללת הכל. וכן התורה היא סדר העולם, והסדר הוא אחד. וכן אין דבר שמשתתף עם התורה. הטעם הראשון כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.], נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], שם באר השני [קיח.]. הטעם השני כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שמט:], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], וח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:]. הטעם השלישי כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקג.], ושם פמ"ו [תשכב.]. הטעם הרביעי כתב להלן [לאחר ציון 757]. וראה להלן ציון 1601.

(717) כי התורה היא צורת ישראל, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 1205] שכאשר ישראל אינם במקום אחד [בגלותם], כך אז גם התורה לא תמצא במקום אחד. ומאידך גיסא; כאשר התורה היא אחת לגמרי [כפי שהיתה במתן תורה], כך ישראל יהיו אחד לגמרי, כאיש אחד בלב אחד. ובפחד יצחק פורים [מאמר לא] כתב: "בשבת [קלח:] איתא ברייתא דרבי שמעון בר יוחאי, חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר [דברים לא, כא] 'כי לא תשכח מפי זרעו'. אלא מה אני מקיים [עמוס ח, יב] 'לבקש את דבר ה' ולא ימצאו', שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. ובא על זה הביאור ממאור עינינו המהר"ל [תפארת ישראל פנ"ו (תתסא.), ולהלן (לאחר ציון 1205)] כי משום שהתורה היא צורת ישראל, על כן מכיון שבגלות ישראל הם מפוזרים ומפורדים בין העמים על ידי גזירת השם יתברך שלא יהיו במקום אחד, כך צורתם, שהיא התורה,

לא תמצא במקום אחד, אלא מפוזר ומפורד. ולפי דברי המהר"ל הללו, עלינו לתפוס דברי חז"ל [מכילתא שמות יט, ב] שחניית ישראל אצל הר סיני הייתה כאיש אחד בלב אחד [הובא ברש"י שמות יט, ב], לא בתור תיאור מעלתם של ישראל בשעת מתן תורה, אלא שדרגא זו של 'ויחן' קשורה היא במתן תורה כשלהבת בגחלת. דמכיון שהתורה היא צורתן של ישראל, ובשעת מתן תורה הרי כל התורה היתה מכונסת במקום אחד, כמו כן גם לבבם של ישראל היה צריך להיות מכונס למקום אחד". וראה להלן הערה 1521 שנתבאר שם שמחמת כן אין הגליות מתכנסות אלא בשביל לימוד משניות.

(718) לשונו להלן [לאחר ציון 760]: "והוא שכתוב 'ויחן ישראל' בלשון יחיד, שאי אפשר לישראל לקבל התורה שהיא אחת, רק כאשר הם גם כן אחד לגמרי, כי כל דבר אחדות לא יאות כי אם לאשר גם הוא אחד... רמז כאן שראויה להם [התורה] בבחינה זאת, כי הם אחד". ונמצא שביאר כאן שלשה טעמים לכך שישראל היו במתן תורה כאיש אחד בלב אחד; (א) כאשר ישראל חזרו בתשובה יש להם לב אחד לקל אחד. (ב) התורה היא אחת, מוכרח מזה שישראל יהיו אחד, כי התורה היא צורת ישראל. (ג) התורה שהיא אחת, יכולה להנתן לרק למקבל שהוא אחד. ועל טעמו השלישי יש להעיר, שישראל תמיד נחשבים שהם עם אחד, אף ללא שיהיו "כאיש אחד בלב אחד", וכפי שכתב בהרבה מקומות, וכמלוקט למעלה הערה 715. [ראה בגבורות ה' פ"ג הערה 60 שלוקטו שם שלשה טעמים עיקריים להיות ישראל עם אחד; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם]. ויש לומר, שיש דרגות שונות באחדות ישראל, ופסגת האחדות היא בהיותם כאיש אחד בלב אחד, וכמו שכתב באור חדש פ"ג [תרפד:]: "כי מצד שהם 'עם אחד', ראוי להם החבור ביותר, יותר מבשאר עמים". ובכדי להשתוות לאחדות התורה, יש על ישראל להיות בפסגת אחדותם. ועוד יש לומר, כי זו הפעם הראשונה שאחדות ישראל הבהיקה ובאה לעולם, וכל דבר המתגלה בפעם ראשונה, הוא מתגלה במלוא עוצמתו ועניינו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רפא:]: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ולמעלה הערה 80 נלקטו מקבילות נוספות ליסוד זה. וכן להלן הערה 735 מתבאר שהעיקר מתגלה בהתחלה. לכך אחדות ישראל במתן תורה היתה הגלוי המובהק ביותר של אחדות זו, וכל אחדות שהיא פחותה מאיש אחד בלב אחד, אינה האחדות הראויה לשעה זו.

(719) מה שכתב כאן "כאשר ראינו שפותחת באל"ף", כוונתו שהתורה פותחת באות אל"ף, כי תחילת עשרת הדברות נחשבת לתחילת התורה, וכמו שיתבאר בהמשך. והטעם הוא שעשרת הדברות היו הפעם הראשונה שהקב"ה דיבר עם ישראל, וכפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ לה [תקי.]: "התבאר לך ההפרש שיש בין עשרת הדברות שנאמרו לישראל, ובין שאר התורה. כי עשרת הדברות הם בראשונה מן השם יתברך, לשאר מצות התורה, אשר הם אחר עשרת הדברות, ותוספת עליהם". לכך "אנכי ה' אלקיך" נחשבת למצוה ראשונה, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ד [רנט:], ושם הערה 5.

(720) כמו שמיד יבאר על פי המדרש אותיות דרבי עקיבא. ודרך המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו [כמבואר למעלה הערות 264, 661].

(721) מדרש זה נקרא "מדרש אותיות דרבי עקיבא", והמאמר שיביא נמצא בנוסח ב עמוד נט [בהוצאת רבי שלמה אהרן ווערטהיימער, ירושלים שנת תרע"ד]. וכן בבתי מדרשות חלק ב, ירושלים שנת תשט"ו, הוצאת מוה"ק, עמוד שצו, והובא בילקו"ש ח"א סוף רמז א.

(722) לשון מדרש אותיות דרבי עקיבא "השיב הקב"ה ואמר לאו, מפני שאני עתיד לעשות בך רושם על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים כדי לאבדם מן העולם לעתיד לבוא, שנאמר [יחזקאל ט, ד] 'ויאמר ה' אלי עבור בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תיו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה'". ובגמרא [שבת נה.] אמרו על פסוק זה "אמר לו הקב"ה לגבריאל, לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה. ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה".

(723) לשון הילקו"ש [ח"א סוף רמז א] "ואל"ף, כיון שראה את הקב"ה שקבל ממנו לברוא את העולם". ובמדרש אותיות דרבי עקיבא שלפנינו אמרו "אל"ף, כיון ששמע הדבר וראה שהקב"ה ביקש לברוא העולם בב"י".

(724) מדרש זה הובא גם בתפארת ישראל פל"ד [תצח:], נצח ישראל פמ"ה [תשסג.], דר"ח פ"ג מ"ב [פ.], שם פ"ו מ"ב [טז.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:], וחלקם יושלבו בהערות הבאות. וכן הזכירו להלן בדרשה [לאחר ציון 1392].

(725) פירוש - בעולם נמצא הרבוי, כמו שמבאר והולך.

(726) מה שמדגיש "והרי אף בתחילת הבריאה" כוונתו היא דבשלמא בהמשך השתלשלות הבריאה יובן שיש בו הרבוי, כי ההמשך מרוחק מנקודת ההתחלה. אך בתחילת הבריאה, הסמוכה לנקודת ההתחלה, היה מקום יותר לחשוב שהעולם יהיה

אחד ולא ברבוי, כי כבר השריש ש"כל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"י (שנו:)]. ובנצח ישראל פ"ג [מו.] כתב: "כל התחלה היא יחידית". לכך מדגיש שבבריאת העולם, אף ההתחלה באה ברבוי. וראה הערה 728.

(727) אמרו חכמים [ב"ב עד:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם". וראה הערה הבאה.

(728) יסוד נפוץ בספריו. הנה נאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי, הוא חסר. שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו... וזה אמרם במדרש [פדר"א פי"ב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוק בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה כי אם היה האדם אחד, היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:] כתב: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובהקדמה שניה לדר"ח [צב:] כתב: "כי הנמצאים שהם בעולם אי אפשר בלא הזדווגות והתחברות, כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו, ואילו הדברים שהם בעולם הם זוגות. וכן אמרו בפרק הספינה [ב"ב עד:] כל אשר ברא הקב"ה, זכר ונקיבה בראם. כלומר כל מה שנברא בעולם יש לו זוג, ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך, שהוא

יחיד מיוחד בעולם". ובגבורות ה' פ"ט [תפח:] כתב: "כל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה, ואין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד, ואליו השלימות בלי חסרון, אבל כל שאר אחד יש בו חסרון, שאינו שלם וצריך להשלים אותו... ולפיכך היו האבות ג', ולא אחד, כי אחר שאין ראוי להיות הסבה אחד בלבד, שאין סבה בתחתונים ראוי שיהיה אחד, רק השם יתברך, שהוא אחד בעליונים. ואם הסבה בתחתונים אחד, הוא חסר, שכבר אמרנו שצריך להשלמה". ושם ממשיך לבאר מדוע אי אפשר שיהיו רק שני אבות. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת, בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת ההתחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'. ומפני שאי אפשר שיהיה דומה אל מי שממנו התחלה, ולכך היו שנים מצד מה, ואחד מצד מה". הרי שחייב להיות רבוי בבריאה, כי מן הנמנע שהבריאה תהיה אחת ובזה תהיה דומה להקב"ה, האחד היחידי.

(729) כי ברכה פירושה ריבוי, וכפי שכתב רש"י [סוטה י. ד"ה במה ברכו] "כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא, דבר המרבה ומצוי בו שובע, פוייש"ן בלע"ז". וכן כתב רש"י בעוד מקומות [שמות טז, ה, משלי יא, כה, יבמות סג. ד"ה ברכה, ב"מ מב. ד"ה אין ברכה, ועוד]. והרשב"א בחידושי ההגדות שלו [עמוד טז] כתב: "הברכה לשון תוספת ורבוי, מלשון [שמות כג, כה] 'וברך את לחמך ואת מימך'... וגורמת לרבות הרחמים על בריותיו". וכן כתב הרשב"א בשו"ת ח"ה סימן נא: "באמת לשון ברכה תוספת ורבוי הוא", וראה ברבינו בחיי דברים ח, י. והרד"ק בספר השרשים שורש ברך כתב: "תוספת טובה". ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם", ובח"א שם [ד, מט.] כתב: "כי הרב האחד אין לו השגה כוללת, רק השגה מיוחדת. אבל כאשר לומד תורה מהרבה, יש לו השגה כוללת וחלופי הדעות, והברכה הוא ברבוי, כאשר יש לו השגות הרבה, וזהו סימן ברכה". ובגו"א בראשית פ"ב אות ג [נג.] כתב: "לא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות". ושם פכ"ו אות יא [כו:] כתב: "הפירדה אינה בכלל ברכה, שהרי אינה פרה ורבה כלל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "דבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו, אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמג.] כתב: "וכן הא דאמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד

שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'. אבל יתרו שלא היה בצרה... היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו''. אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'... ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר 'ברוך'. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 87].

(730) לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "ועוד יש במדרש [ב"ר א, י] למה בבי"ת, שהוא לשון 'ברכה'. ולא באל"ף, שהוא לשון 'ארור', עד כאן. והנה דברים אלו מגלים לך דברים גדולים. כי ראוי העולם שנברא בב', וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה... כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך, ראוי שיהיה נברא בבי"ת, שהוא התחלת הרבוי והברכה, ולא באל"ף. שהבריאה היא הברכה בעולם, ואיך יהיה נברא באל"ף, שאין בזה ברכה כלל, רק סימן ארירה". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "דע כי השם יתברך כאשר ברא העולם, ברא אותו בבי"ת, שהוא אות שניה. והטעם מבואר במדרש אותיות דרבי עקיבא [מביא את המאמר שלפנינו]... וביאור ענין זה, שאין ראוי שיהיה נברא העולם רק בב', שהרי הב' מורה על הברכה. אבל באחדות אין כאן ברכה, שהרי הברכה על כל פנים יותר מאחד... ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה. כי בבריאת העולם, רבוי מינים הם בעולם, וזהו הברכה. ולכך התחיל הבריאה בב', שבו רבוי וברכה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכד.] כתב: "כי לכך בריאת עולם מתחיל בבי"ת, שהוא ברכה, כמו שהתבאר במקום אחר, כי עולם הזה המושפע מן השם יתברך, הוא עצם הברכה... ועל ידם נמצא השם יתברך אל עולמו במדת הברכה". ובדר"ח פ"ג מ"ב [פ:] כתב הסבר אחר מדוע העולם נברא באות בי"ת, וכלשונו: "כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת". וכן כתב בנצח ישראל פט"ו [שסו:]: "עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם, ונברא העולם בב' של 'בראשית ברא', כי יש עולם שני". הרי שסבת בריאת העולם באות בי"ת היא משום שמכלל בריאת העולם הוא גם בריאת עוה"ב, כי "אף עוה"ב נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתוב [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'. וכן דרשו בב"ר [יב,

י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים', מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'" [לשונו בגו"א בראשית פ"א סוף אות כא (יד.)].

(731) בראשית א, ב "והארץ היתה תהו ובהו וגו'", ופירש רש"י [שם] "בהו - לשון ריקות". וכן נאמר [ישעיה לד, יא] "קו תהו ואבני בהו". ודע, שהראב"ע [בהקדמה לתורה] לא הביא את תיבת "בהו".

(732) לשון הפסוק הוא "בוקה ומבוקה ומבלקה ולב נמס", ופירש רש"י [שם] "בוקה - ריקנית. ומבוקה - ומרוקנת על ידי בוקקים. ומבולקה - מפורצת בחומותיה". והראב"ע לא הביא פסוק זה, אלא [ישעיה כד, א] "הנה ה' בוקק הארץ ובולקה", ופירש רש"י [שם] "בוקק - מרוקן. ובולקה - מחריבה".

(733) כן כתב הראב"ע בהקדמה לתורה, וביאר שמחמת שאלתו לא יפרש בדרך זו את המקראות. ובתפארת ישראל פל"ד [תקב.] העתיק את לשון הראב"ע, וכלשונו: "והראב"ע הרבה דברים מאוד כנגד הדרש הזה, ואמר כי יש דרש שהוא טוב לאחרים, וידריך בדרך תבונה את הנערים. כי יש עוף שאינו רואה ביום בנוגה, ובלילה רואה מפני שעיניו כהות. בדרש שהעולם נברא בבי"ת בעבור ברכה, ואם דבר כזה הרי [ישעיה כד, א] 'בוקק ומבולקה', [ישעיה ה, ו] 'ואשיתה בתה', [קהלת יב, ג] 'ובטלו הטוחנות', [תהלים קמז, כ] 'בל ידעום'". הרי שיש הרבה מלים הפותחות באות בי"ת, ואינן לברכה.

(734) לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תקב:]: "ובודאי הראב"ע בל ידעום דברי החכמים הנאמנים, כי דבריהם הם אמת בחכמה, הוא לא הבין דברי חכמה... ודרך זה החכם להשיב על דברי חכמים, עם ריחוק שלו מדברי חכמים, ודי בזה". ובהרבה מקומות המהר"ל דוחה את דברי הראב"ע בתוקף כאשר הראב"ע חולק ומעורר על דברי חכמים. כגון, בגו"א בראשית פ"א אות מה [כח.], שם פכ"ח אות יז [סב:], שם פל"א אות יג [קיז.], שם שמות פי"ט אות ד [נה.], שם פכ"ג אות יח [רלט:], שם פכ"ה אות כג [רפא.], שם ויקרא פ"ח אות א [קסה:], שם במדבר פכ"ח אות יא [תסה.], שם דברים פכ"ו אות יב [תי:], גבורות ה' פט"ז [סו.], שם פנ"ד [קסו:], תפארת ישראל פכ"ז [תי.], שם פ"מ [תרטז:], שם פס"ו [תתרמב.], נתיב העבודה פי"ב [א, קיז:], ח"א לשבועות ט: [ד, יא.], ועוד.

(735) במתק לשונו מיישב שאלה מתבקשת; נהי שאות בי"ת מורה על הרבוי, אך שאר אותיות יש בהן יותר רבוי, ומדוע אות בי"ת היא אות הרבוי. ועל מיישב שאות בי"ת היא התחלת הרבוי, ולכך היא בפרט מורה על הרבוי. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל

פל"ד [תק.]: "אף כי שאר האותיות יש בהן רבוי יותר, מכל מקום הב' הוא התחלת הרבוי, כאשר היה בתחלת בריאת העולם התחלת הרבוי". אמנם בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] ביאר ענין זה, ויישב באופן אחר מדוע אין בשאר האותיות שלאחר בי"ת הרבוי שיש בבי"ת, וכלשונו: "דע כי השם יתברך כאשר ברא העולם, ברא אותו בבי"ת, שהוא אות שניה. והטעם מבואר במדרש אותיות דרבי עקיבא [מביא את המאמר שלפנינו]... וביאור ענין זה, שאין ראוי שיהיה נברא העולם רק בב', שהרי הב' מורה על הברכה. אבל באחדות אין כאן ברכה, שהרי הברכה על כל פנים יותר מאחד. ואף על גב שג' וד' הוא יותר, אין זה קשיא, כי הג' הוא חוזר לאחדות, כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו. אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים, שיש בו רבוי. ולכך אמר שהתחיל בב', מפני שכתוב בו 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן', רוצה לומר שהב' מורה ברכה... ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה. כי בבריאת העולם, רבוי מינים הם בעולם, וזהו הברכה. ולכך התחיל הבריאה בב', שבו רבוי וברכה". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:]. הרי שבתפארת ישראל ביאר שמספר שתים הוא התחלת הרבוי, ובנצח ישראל ביאר שהוא רבוי שאינו מתאחד. ובדר"ח פ"ג מ"ג [קה:] שילב את שני ההסברים להדדי, שכתב: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי". ונראה ששני הסברים אלו - חד הם, כי כבר נתבאר [למעלה בהקדמה הערה 106, למעלה הערה 271, ולהלן הערה 920] שהעיקר מתגלה בהתחלה, ובארמית ההתחלה נקראת 'מעיקרא', והוא מלשון "עיקר". ולכך התחלת הרבוי [מספר שנים] היא בהכרח עיקר הרבוי, ועיקר זה מתגלה בכך שאין במספר שנים אחדות כלל [ראה למעלה הערה 718 אודות שכל דבר בעת התחדשותו הוא במלוא כחו]. נמצא שדבריו בתפארת ישראל מורים על הסימן ששנים הם עיקר הרבוי ["התחלת הרבוי"], ודבריו בנצח ישראל מורים על הסבה ששנים הם עיקר הרבוי [אינו מתאחד]. וראה הערה הבאה.

(736) פירוש - מיעוט רבים הוא שנים [נדה לח:]. וכן בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי. כגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט [תכו:], ועוד. אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שלש הוא התחלת הרבוי. כגון, בגבורות ה' פ"ח [תיח.],

נצח ישראל פ"ו [קנב.], נתיב העבודה פ"א [א, עח.], ועוד. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות המהר"ל כאשר עסק בענין זה.

(737) לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה. ולפיכך מלת 'ברך' כלם אותיות השניות, שהם לשון ברכה; הבי"ת באחדים, הכ"ף בעשיריות, הרי"ש במאות, שמן השני התחלת הרבוי, שהוא ברכה... שהיא מורה בצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסד.] כתב: "ויש לך לדעת, כי 'ברוך' כל האותיות שלו מענין זה, שהרי הב', שנים באחדים. והכ', שנים בעשריות. והר', שנים במאות. ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה". וקודם לכן בנצח ישראל פט"ו [שסו:] כתב: "תמצא כי אותיות 'בכר' הכל שניים; הב' באחדים, הכ"ף בעשרות, הרי"ש במאות. ולכך אמר יעקב לעשו [בראשית כה, לא] 'מכרה בכורתך לי', הוא עולם הבא, שהוא עולם שני". [ובמקום אחר נתבאר מדוע אותיות "ברך" אינן לפי הסדר, ואילו אותיות "בכר" הן לפי הסדר]. ואלו שתי דעות במדרש [ב"ר א, י]: "למה נברא העולם בב', להודיעך שהן שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. דבר אחר, ולמה בב', שהוא לשון ברכה".

(738) "הרי עצם הבי"ת ברכה מצד מספרה, לא בשביל שנכתב בה לשון 'ברכה'" [לשונו להלן לאחר ציון 748].

(739) לשונו בח"א לתמיד לב: [ד, קנ:]: "מצד שנקרא שם קצה ותכלית, וכל קצה ותכלית שם הוא ההעדר". ואודות שהאותיות הסופיות מורות על ההעדר והמיתה, כן כתב בח"א לע"ז יז. [ד, מ.]: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך'. ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו, שהיא קודם למיתה". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו. והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא [ראה להלן הערה 1388]. ולפיכך האמת דומה אל האמצעי, שהאמצעי רחוק מן הקצה, כי הקצה מפני שהוא קצה הוא קרוב אל ההעדר... השקר דומה אל הקצה, אשר הקצה קרוב אל ההעדר, כי הסוף הוא ההעדר... האותיות 'שקר' שהם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף

ביתא. ומה שאין בו התי"ו, שהוא בסוף יותר, כי האמת והשקר הפכים, ואין ראוי האות של 'אמת' שיהיה בתוך השקר, מאחר שהם הפכים". אך יש להעיר מהמשך דבריו שם [רמג:, בהסברו השני מדוע אין אות תי"ו בתיבת "שקר"], וכלשונו: "ועוד, כי התי"ו אף על גב שהוא בסוף, אינו קצה נחשב, כאשר היא עומדת בגבול, ומגביל האל"ף בית"א, לא נקרא זה קצה, אבל הם עומדים בגבול. לפיכך האל"ף והתי"ו שהם אותיות שהם על הגבול, הם ב'אמת', כי האמת אינו יוצא מן הגבול. אבל אותיות 'שקר' הם נוטים אל הקצה, שאין בהם הגבול, ודבר זה ברור מאד למי שמבין". ויש לדון אם דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן.

(740) פירוש - זהו הפסוק שאות תי"ו הביאה כדי להורות שמן הראוי שהעולם יברא על ידה, וכפי שהביא למעלה מהמדרש [לפני ציון 722]. ומעתה יבאר מדוע פסוק זה מורה שיש לבראות את העולם על ידי אות תי"ו.

(741) ומחמת כן התורה כוללת את כל סוגי התכלית, וכמו שיבאר. ומה שכתב "שהתורה היא תכלית הכל", אין כוונתו למה שכתב בדר"ח פ"ה סוף מכ"ב [תקעא.]: "התורה היא... תכלית הכל, כי על ידי התורה האדם זוכה אל תכליתו האחרון, ומגיע אליו", שאם כן מה תהיה ההשוואה לשמים, שכתב בסמוך "השמים הם תכלית העולם". לכך נראה שכוונתו היא שהתורה היא הצורה של הכל, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.]: "אשר רצו חכמים לבאר כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב 'והגית בו יומם ולילה'. וביאור ענין זה, אחר שהתורה היא צורת כל המציאות, ראוי שיהיה עמל בתורה יומם ולילה, ויום ולילה הם כל המציאות" [ראה להלן הערה 757]. דוגמה לדבר שהוא צורה לעולם; בגבורות ה' פכ"ג [שמ:] הביא את המדרש [שמו"ר ב, ה] שאמרו "רבי יוחנן אמר, מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגנה, כך ישראל גדר לעולם", וכתב: "ורבי יוחנן מפרש הטעם שנגלה בסנה [שמות ג, ד], שהוא מורה יותר מעלת ישראל. וזה כי ישראל הם תכלית ושלימות העולם, נבדלים מכל המציאות, ונותנים לעולם השפל הזה גדר והשלמה, כמו הגדר שהוא השלמה אל הגנה. לכך נגלה הקב"ה בסנה, שאין הסנה רק להיות גדר אל דבר. וידוע כי הגדר שהוא גדר והשלמה, מובדל מן הגנה. וענין זה לישראל גם כן, כי הם נבדלים מכל המציאות, ונותנים גדר והשלמה לעולם. לכך נגלה הקב"ה בדבר שיש לו התיחסות ודמיון אל ישראל... והסנה מובדל מכל האילנות, ובשביל שהוא נבדל מן האילנות נעשה גדר, שהגדר נבדל מן הדבר". ופירושו, ישראל הם הצורה לעולם, ונותנים לעולם את מה שהצורה נותנת לחומר, והוא גדר והשלמה. וכך יחס התורה לעולם. ובגבורות ה' פנ"ו

[רנא:] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". ובתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "לכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל. כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם... כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה... שהם צורת השלמה לעולם" [ראה למעלה הערה 154, ולהלן הערה 964]. **ובביאור המושג** של "צורה", הנה ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים מצינו שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם אות לו [עא.]: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשיו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיוון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיוון והמטרה של בעלי החיים. וכך ישראל, שהם הם הנקראים "אדם" [ביבמות סא.], חוזרים ונותנים כיוון ומטרה לעולם, וזהו מה שכתב בגבורות ה' שישראל "הם תכלית ושלימות העולם" [ראה להלן הערה 1051]. וכל דבריו לגבי ישראל ואדם, כחם יפה לגבי התורה, ולגבי יחס השמים לעולם, וכמו שיתבאר.

(742) פירוש - אות תי"ו היא האות האחרונה, לכך "היא בתכלית", ומכך יש לה צד השוה עם התורה, שהתורה היא "תכלית הכל". ואף על פי שהתורה היא "תכלית הכל" מחמת היותה צורה לכל [כמבואר בהערה הקודמת], ואילו אות תי"ו אינה צורה לאותיות שקדמו לה, מ"מ יש כאן מספיק צד דמיון ביניהם; התורה היא תכלית [מחמת היותה צורה], ואות תי"ו היא תכלית [מחמת היותה האות האחרונה].

(743) פירוש - כשם שלגבי אות בי"ת יש שלשה שלבים; (א) האות בי"ת היא האות השניה. (ב) לכך האות בי"ת מורה בעצם על ברכה. (ג) העולם הוא ברכה מה', לכך יש לברוא את העולם באות בי"ת. כך באות תי"ו יש בהקבלה אותם שלשה שלבים; (א) האות תי"ו היא האות האחרונה. (ב) לכך האות תי"ו מורה בעצם על תכלית. (ג) בעולם יש תכלית, לכך יש לברוא את העולם באות תי"ו. ועתה יבאר מהי התכלית שיש בעולם.
(744) מקישור דבריו משמע שכוונתו היא שהשמים הם הקרובים יותר אל הקב"ה, ובכך הם הצורה והתכלית לתחתונים, וכמו שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ונקודה זו [שהשמים קרובים לה'] נתבארה היטב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.]: "ואמר [פדר"א פ"ג] כי השמים נבראו מאור לבושו, והארץ משלג שתחת כסא הכבוד. וזה כי העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות, הם בעולם בכלל. והשמים שהם עלולים, יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם, מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול. ולכך אמר, כי השמים נבראו מאור לבושו, כי להלבוש יש צרוף וחבור אל מי שהוא לובש אותו, כי הוא מלבוש של הלובש, ומצד בחינה זאת נבראו השמים. ואמר כי הארץ נבראת משלג אשר תחת כסא הכבוד. ורוצה לומר כי בחינה שנית שיש לנמצאים, שהוא יתברך נבדל מהם, והוא מולך עליהם, וזה שייך לארץ. ולכך אמר שהארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר כי התחלת הארץ מתחת מלכותו יתברך, כי במה שהוא יתברך מלך מושל נבדל מהכל, ומזה הצד נבראת הארץ, כי הארץ מיוחדת לזה, שהרי היא בתחתונים".
(745) פירוש - ההגדרה של "תכלית" היא לפי קירבתה אל ה', שככל שהדבר קרוב יותר אל ה', כך הוא משמש כתכלית לאלו שאינם כל כך קרובים אל ה'. וכאשר אנו באים לדון על ארץ ושמים, והשמים קרובים אל ה' יותר מן הארץ [כמבואר בהערה הקודמת], בזה עצמו נקבע שהשמים הם תכלית הארץ.
(746) פירוש - כאשר אות תי"ו ביקשה שעל ידה יברא העולם, עיקר כוונתה היה שעל ידה יבראו השמים, שהם תכלית כמותה. ומה שאמרה "רצונך שתברא בי את

עולמך" [לשון המדרש, והובא למעלה לאחר ציון 721], כוונתה בעיקר לשמים, ושאר העולם יברא אגב השמים.

(747) אודות שהמיתה מרוחקת מהקב"ה, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעו.]: "ואמר [אבות שם] 'והחיים לדון', כלומר מצד שהם חיים השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [דברים ה, כג], ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים מצד שהם מתים עם השם יתברך".

(748) בתפארת ישראל פל"ד [תק.] סלל לו דרך אחרת בביאור בקשת אות תי"ו שעל ידה יברא העולם; בעוד שכאן מבאר זאת מחמת שיש לעולם תכלית בדמות השמים, הרי שם ביאר זאת שתכלית התורה מחייבת שהעולם יברא על ידה, וכלשונו: "ולפיכך השיב כי אין לברוא העולם בתי"ו, אף שהתי"ו אי אפשר שלא יהיה בה דבר טוב, שכל האותיות אין ספק שהם משמשים לטוב, מכל מקום משמשים לרע גם כן, ואם כן יצא שכרן בהפסדן. ומה שאמר התי"ו יש בה לעתיד ליתן התורה, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה'. פירוש זה כי התי"ו הוא תכלית כל האותיות, והיא בסוף. ולכך אמר 'תורה צוה לנו משה', כי משה עלה אל המדרגה האחרונה שהיא סוף כל המעלות, והוריד לנו התורה [ראה להלן הערה 1760]. ולכך ראוי שיהיה התחלת בריאת העולם בתי"ו. ועם כל זה השיב לה השם יתברך, שודאי יש לה תכלית שהוא טוב, כמו בתורה, שהגיע משה אל תכלית ההשגה אשר אפשר. ומכל מקום יש סוף ותכלית שאינו טוב, כמו שהוא כאשר נגזר על האדם המיתה. ולכך נאמר [יחזקאל ט, ד] 'והתות תיו על מצחות האנשים וגו'', לומר כי הגיע תכלית שלהם אל המיתה. ובריאת העולם, שהוא הטוב בלי רע, אין להתחיל בתי"ו, שמורה על התכלית".

(749) כפי ששאל הראב"ע, והובא למעלה [לאחר ציון 730].

(750) לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תקא:]: "ואם הב' הוא משמש לרע, מכל מקום דבר זה עצם הב' שהיא אות שני, שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה. ואף כי הב' משמש גם כן לרע, אין זה רק במקרה, ואין מה שבמקרה מבטל מה שבעצם".

(751) אודות הבטוי "חסרון בחקו", ראה למעלה הערה 136.

(752) במיוחד יש להעיר כן לפי דברי המדרש [ב"ר א, י] "למה נברא העולם בב'... שהוא לשון ברכה, ולמה לא באל"ף, שהוא לשון ארירה". והיפה תואר [שם] כתב: "ולמה לא באל"ף. ואף על גב דנתן טעם על הב' שהוא ברכה, מ"מ אם לא היה א' מלשון ארור לא היתה נדחית מפני הבי"ת, משום שהוא אות הראשון". ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:]

כתב: "'ארור' התחלתו באל"ף, כי האל"ף הוא אחד, ואין באחד רבוי, שהוא ברכה... ואיך יהיה נברא באל"ף, שאין בזה ברכה כלל, רק סימן אירה". ובגו"א דברים פכ"ז אות ט [תכו:] כתב: "הקללה במעוט, והברכה ברבוי. ולפיכך א' הוא ארור, שאין בו רבוי. וכן ב' הוא ברכה, לפי שהוא התחלת הרבוי. ולפיכך אות ראשון מן 'ארור' א', ואות ראשון מן 'ברוך' ב'. ובמדרש [ב"ר א, י], ברא העולם בב', ולא בא' אות ראשון, מפני שהאל"ף היא 'ארור', ובי"ת 'ברוך', כדי שיהיה קיום לעולם". ובגבורות ה' ר"פ לא [תקלד.] כתב: "כי האחד אין בו רבוי". ובדרשת שבת הגדול [פ.] כתב: "האל"ף... הוא אחד לגמרי, בלא שום רבוי". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו: "בחדא מילתא אין לשנות מנינא".

(753) כמו שאמרו [שבת מא.] "כשהוא נועל, נועל של ימין, ואחר כך נועל של שמאל... כשהוא רוחץ [את גופו], רוחץ של ימין, ואחר כך רוחץ של שמאל. כשהוא סך, סך של ימין, ואחר כך של שמאל. והרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". הרי החשוב קודם לאינו חשוב, וממילא הקודם לשני הוא חשוב יותר מהשני. ורש"י [דברים כט, ט] "זקניכם ושוטריכם - החשוב חשוב קודם, ואחר כך 'כל איש ישראל'". ובחידושי הר"ן [מו"ק כט.] כתב: "תלמיד ועם הארץ [שמתו], מוציאין את התלמיד, כלומר בכל מקום החשוב קודם, אע"פ שמת אחרון". וכמה פעמים כתב "החשוב חשוב קודם" [גו"א בראשית פל"ב אות כח (קנ:), שם במדבר פט"ז אות כח (רנט.), וח"א לע"ז ח. (ד, לג:)]. והמהרש"א [סוטה יא.] כתב: "דרך הכתוב להזכירם... החשוב חשוב קודם". והמג"א [או"ח סימן קלז ס"ק ב] כתב: "מצינו לעולם החשוב חשוב קודם".

(754) והראש הוא אחד, וכמו שכתב בח"א לסוטה מה: [ב, פב.]: "הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד". נמצא שחשיבות אות אל"ף [בהיותה "ראש האותיות"] היא באחדות, וכמו שיבאר.

(755) כמו שאמרו חכמים [שבת פח:] על התורה שהיא "חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם". ועוד אמרו [פסחים נד.] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח". ועוד אמרו [ב"ר ח, ב] "שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם". ורש"י [דברים ב, כו] כתב: "מן התורה שקדמה לעולם". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים" [הובא למעלה הערה 154]. ואודות שעולם הזה נקרא "עולם הרבוי", כן כתב בגבורות ה' פנ"ח [שכט:]: "כי המכות היו באים מעולם

הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי". ושם פ"ס [תלה.] כתב: "הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי". וכן כתב שם פס"ה [קפב:]. ובאור חדש פ"א [רעא.] כתב: "כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי... כלל הדבר; כי העולם העליון אין בו חלוק כלל. והעולם הב' התחלת החלוק, כי הוא מחומר ומצורה, וזה נחשב הרכבה. ועולם התחתון יש בו פירוד לגמרי". **ולפי דבריו כאן** דמיון אות אל"ף לתורה הוא ששתיהן קודמות לרבוי שיש באות בי"ת ובעולם. אך בתפארת ישראל פל"ד [תקג.] ביאר שיש קשר בעצם בין אות אל"ף לתורה, וכלשונו: "והנה האל"ף שתק. ואמר לה הקב"ה, למה אתה שותק, כאילו הדבר שאין בו רבוי הוא גרע. ודבר זה אינו, כי יש לאל"ף מעלה מצד האחדות. ולכך אמר הקב"ה, אתה אחד, ואני אחד, והתורה היא אחת. וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה, שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף, [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו''. כי התורה הפך העולם, שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב'... כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד. ואל יקשה לך, כי גם העולם ממסדר אחד כמו התורה, שהוא יתברך סדר את העולם ובראו. בודאי קושיא זו של כלום היא, כי הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה. והתורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד. אבל עצם הבריאה אינו הסדר, וסדר בריאה היא התורה. ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עט:] ביאר טעם נוסף מדוע התורה אחת [ובכך דומה לאות אל"ף], וכלשונו: "אמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך', לומר שהתורה היא אחת. רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת. אבל התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה" [הובא למעלה הערה 716]. ובסמוך יבאר טעם נוסף ["להורות כי אין דבר משותף עם התורה כלל... התורה היא אחת ואין משתתף עמה דבר, לכך פתח בה באל"ף"].

(756) לשונו למעלה [לאחר ציון 153]: "לערך מעלת התורה שייך קבלה אף בעליונים, באשר לגודל מעלתה נבראת לפני המלאכים ולפני כל הנבראים, ולפי מעלתה העליונה על כל צריכין לקבלה העליונים גם הם, כי תמיד התחתון והפחות מקבל דבר שהוא עליון ממנו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [טו.] כתב: "כל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת, ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". ואודות שקדימה בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר, כן אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו 'יתוש קדמך' במעשה בראשית". ועוד אמרו [שמו"ר כא, ו] "כיון שהלך [משה] לקרוע את הים, לא קבל עליו להקרע. אמר לו הים, מפניך אני נקרע, אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי, ואת נבראת בששי". וכן אמרו חכמים [קידושין מ:] "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול... תניא, רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה ["כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי, ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ (רש"י שם)], לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע ["ובתרומות ומעשרות לאחר כיבוש וחילוק... והן י"ד שנים, הרי נ"ד" (רש"י שם)]". ובנתיב התורה פ"א [פב.] כתב: "רבי יוסי הביא ראיה שהתלמוד גדול, מצד הקדימה, שהרי תלמוד תורה קודם לכל המצות. וכיון שהתורה נתנה בזמן קודם שאר מצות, מורה זה כי התורה עליונה. והוא על דרך שאמר הכתוב [במדבר יג, כב] 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', שכאשר יש לאחר מעלה על האחד, אמר הכתוב שהוא קודם בזמן לפני השני, ובארנו זה במקום אחר. וכמו שאמרו [ב"ר ח, ב] אלפיים שנה התורה נבראת קודם שנברא העולם. ומורה קדימה זאת מעלת התורה על המצוה". וכן כתב בגבורות ה' פ"ע [תיז:]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנב:] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראו בששת ימי בראשית. והתורה שהיא שכל גמור, ומעלתה ומדרגתה על הטבע, ולפיכך היא מסודרת מן השם יתברך בסדר קודם העולם הטבעי... התורה היא שכל גמור, רחוקה היא מן הטבע, עד שהיא בסדר קודם העולם". ושם פכ"ו [תג.] כתב: "מה שהיתה התורה קדומה לעולם, יורה זה על שהתורה אלקית, שהרי היא קודם העולם הטבעי הגשמי". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל" [ראה למעלה הערה 154, והנדון ביסוד זה].

(757) כמו שאמרו [מנחות צט:] "שאל בן דמה בן אחותו של רבי ישמעאל את רבי ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית. קרא עליו המקרא הזה 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יונית", ופירש רש"י [שם] "צא ובדוק וכו' - דבר שלא יהא בעולם... דרבי ישמעאל אמר חובה ללמוד כל היום". ולמעלה [לפני ציון 97] כתב: "עול עבודתו בתורה, כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא... שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל... כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח, וכדכתיב 'והגית בו יומם ולילה'". ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.] כתב: "אשר רצו חכמים לבאר כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב 'והגית בו יומם ולילה'. וביאור ענין זה, אחר שהתורה היא צורת כל המציאות, ראוי שיהיה עמל בתורה יומם ולילה, ויום ולילה הם כל המציאות... כי מאחר שהתורה היא השלמת הכל, יתן לתורה הכל, הוא כל זמן, שהוא יום ולילה" [הובא למעלה הערה 741]. ובאבות פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים של תורה הוא מיעוט שינה. ובדר"ח שם [קעה.] כתב: "הכ', במיעוט שינה. כי אם יש בו השינה אין לומד למודו כאשר ראוי, דכתיב 'והגית בו יומם ולילה', כי התורה כך היא דרכה, לעסוק בה יומם ולילה". וראה להלן הערה 803.

(758) אין כוונתו לומר שאם יש לו ממון הרבה, ואינו זקוק לעסוק בפרנסתו, שוב אינו צריך לעסוק בדרך ארץ [משום שהעיסוק בפרנסה הוא רק אמצעי שיוכל לעסוק בתורה], כי בדר"ח [שם] ביאר שאף אם יש לו ממון הרבה, מוטל עליו לעסוק גם בדרך ארץ. שאמרו במשנה שם [אבות פ"ב מ"ב] "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון". ועל יגיעה כפולה זו כתב [תקיח.]: "ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים. ואמר כי כאשר האדם עמל בשני דברים, דהיינו בדרך ארץ, שהאדם עושה להנהגת גופו מה שצריך לו, ומה שהאדם עמל לשלימות נפשו, שהיא התורה, כמו שהוא דרך ארץ להשלים גופו, ואז לא נמצא העון, כי עמל שניהם להשלים את עצמו, והעון לחסר את עצמו... אבל אם עוסק בתורה בלבד, מאחר שאינו עוסק להשלים עצמו בדבר שהוא לצורך גופו גם כן, אפשר שימצא חטא ועון, כי צריך לעסוק בהשלמתו של אדם, שהוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש, אף שהוא משלים עצמו בתורה, סוף סוף הוא אדם חסר, כאשר חסר מה שצריך להשלים גופו, ואחר הדבר החסר ימשך חסרון... **אפילו אם יש**

לו ממון הרבה ואינו חסר, אם אין עוסק בהשלמת עצמו, אינו משכח ממנו העון, וזהו שתולה ביגיעת שניהם". אך כוונתו כאן במה שכתב "לא יעשה זה [פניה לעסקיו] רק כדי שיוכל לעסוק בתורה" היא שהעיסוק בדרך ארץ נועד כדי שכך יוכל לעסוק בתורה, כי ללא דרך ארץ לא יוכל לעסוק בתורה כדבעי. וכן עולה ממה שכתב שם בהמשך דבריו [תקכד:]: "ויש לך להבין בחכמה, כי אלו שני דברים שזכר, דהיינו העמל בדרך ארץ והעמל בתורה, כנגד שני יצר הרע שברא הקב"ה, יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה. ועל ידי שהאדם בעמל בדרך ארץ לצורך גופו, מסלק יצרא דערוה. ועמל בנפשו בתורה מסלק יצרא דעבודה זרה". לכך אם לא יעסוק תמיד בדרך ארץ, לא יוכל לסלק מעצמו יצרא דערוה, ושוב לא יוכל לעסוק בתורה כדבעי. וזהו שאמרו בהמשך המשנה [שם] "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון", ובדר"ח שם [תקכו:] כתב: "אם אין עם התורה מלאכה... סופה בטילה וגוררת עון... ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה" [הובא למעלה הערה 565]. נמצא שלעולם אינו יכול להפטר מהעיסוק במלאכה או משא ומתן, אך כל העיסוק הזה נועד כדי לשמר תורתו, ואינו חולק חשיבות לעצמו. וראה להלן הערה 1379 אודות "תורתו אומנותו".

(759) לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שמט.] כתב: "הדבר שהוא אחד ואין דבר עמו, דבר זה הוא צריך אליו ביותר, שהרי אין עוד אחד, ולפיכך צריך לו ביותר. שאם היה דבר עמו, לא היה כל כך צריך לו, עכשיו שהוא אחד, הוא צריך אליו ביותר. ואמר [אבות שם] תורה קנין אחד. הרי התורה היא ענין אחד בלבד, ולכך הוא קנין אל השם יתברך... כי התורה היא אחת לגמרי, שלכך פתח עשרת הדברות באל"ף והעולם נברא בב', לומר כי אין דבר יותר אחד כמו התורה. כמו שאמרו במדרש אני אחד והתורה היא אחת, והאל"ף היא אחד, לכך פתח התורה באל"ף. ואיך לא תהיה התורה אחת, כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר, שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו. וכיון שהתורה היא אחת הוא קנין לגמרי אל השם יתברך, שלא תוכל לומר שאין התורה לגמרי אל השם יתברך כי יש עוד דבר עמה, כי אין עוד דבר עם התורה" [הובא בחלקו למעלה הערה 716]. ובנצח ישראל פי"א [רפא:] כתב: "כי התורה היא של הקב"ה, ואין דבר משותף עמה, ולפיכך היא קנין להקב"ה, נקנה לו לגמרי". וכן כתב אות באות בגו"א בראשית פי"ד אות לב [רמח.]. הרי שאין דבר אחר משותף עם התורה, הן מצד הקב"ה, והן מצד האדם. ובתפארת ישראל ר"פ כא [שיב.] כתב: "כי ראוי

שתנתן התורה על ידי אחד שהוא מיוחד ונבדל מן הכלל. ודבר זה למדרגת התורה, שיש אל התורה המדרגה העליונה המיוחדת, עד שלא ישתתף לה דבר. ולכך ראוי שתנתן התורה על ידי מי שהוא מיוחד במדרגה מכל באי עולם, הוא משה. ואף כי התורה היא תורה אל הכלל, ניתנה על ידי משה. והענין הוא כמו שהענין בנפש האדם, אשר הלב מקבל החיות למעלתו ולחשיבותו, והוא שולח החיות לכל האברים, ואין בכל אבר ואבר החיות בפני עצמו". ושם בהמשך הפרק [שכב.] כתב: "לפיכך היה נתינת התורה על ידי משה, ולא נתנה תורה לכלל ישראל, כי ראוי שתנתן התורה, שהיא מיוחדת, ואין לתורה שום שתוף אל כל שאר השגות, ראויה שתנתן דוקא על ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מיוחד, דכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד וגו'". ועוד אודות שאין לצרף את התורה לשום דבר גשמי, הנה אמרו חכמים [נדרים סב.] "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם", ובח"א שם [ב, כב.] כתב: "כי התורה שהוא השכל הנבדל, ובמדריגת הנבדל אין הגשמי נמצא כלל. וכאשר מחבר האדם הגשמי עם הנבדל, מאחר שבמדריגת הנבדל ובמעלתו אין מציאת לגשמי, לכך הוא נעקר מן העולם. וכן המשתתף הנאת העולם הזה הגשמי עם התורה השכלית האלקית נעקר מן העולם, מפני שאין מציאת להנאת עולם הזה עם התורה האלקית הנבדלת, כי לא ישתתפו אלו שניהם, ולכך נעקר מן העולם" [ראה להלן הערה 1077]. ובח"א לב"ב צט. [ג, קכא.] כתב: "מקום ארון אינו מן המידה. דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית. כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש, שהיו בעלי מדה. ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי, אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש" [ראה למעלה הערה 318].

(760) כי האחד [אות אל"ף] עומד לעצמו, ואינו משתתף עם אחרים. וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ד מ"ח [קסו.] כתב: "כי מה שהוא יתברך אחד... נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד, ואם היה לו שתוף, לא היה חס וחלילה אחד". ונאמר [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וגו' ויקח מאבני המקום", ובהמשך נאמר [שם פסוק יח] "ויקח את האבן וגו'. וחכמים [חולין צא:] עמדו על כך, ואמרו "כתיב 'ויקח מאבני המקום' ["משמע טובא" (רש"י שם)], וכתיב 'ויקח את האבן'. אמר רבי יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת 'עלי יניח צדיק זה ראשו'. תנא, וכולן נבלעו באחד ["נעשו אבן אחת" (רש"י שם)]".

והראב"ע והרד"ק [בראשית כח, יא] חלקו על מדרש חכמים, וכתבו: "מאבני המקום - אחת מאבני המקום". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "אין לומר כדרך הפשטנים שלקח אבן אחד מאבני המקום, דזה אינו, שאין אבן אחד מקצת מן רבים, שאין דומה אבן אחד לרבים, שהרי זה יחיד, וזה רבים, ואם כן לא הוי זה מקצת. שכל קצת הוא חלק הכל, ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא נבדל לעצמו בעבור אחדותו, ומצד האחדות אין מצטרף לאחר. ולפיכך אי אפשר לומר שלקח אחד מן הכל, כי מצד שהוא אחד הוא נבדל לעצמו, ודבר זה מבואר מאוד". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:]. הרי "אחד" עומד כנגד "חלק", ולכך "אחד" נבדל לעצמו, ואינו משתתף עם אחרים, כי השותפות עם אחרים תגדיר אותו כחלק מהכלל, ושוב לא יהיה אחד. וכן אמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י [שם] "ארבעת מינין היו בה [בקרבן תודה] של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה". הרי "אחד" עומד כנגד חלק ["פרוסה"], ומכלל זה שהאחד אינו משתתף עם אחרים, בעוד שהחלק משתתף עם חלקים אחרים. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו:] כתב: "כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו... ולכך אמרה [הלבנה] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד' [חולין ס:], כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו. וכאשר נבראו שני המאורות בבריאה אחת, והיה כל אחד חלק בלבד, ושניהם ביחד כוללים כל האור, אם כן הם משתתפים יחד". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צו.]. ואמרו חכמים [ב"ב עה.] "עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק". ובח"א שם [ג, קיב:] כתב: "החופה הזאת שיהיה כל צדיק וצדיק מיוחד בפני עצמו, ולא יהיה הצדיק כמו שהוא בעולם הזה, שמשותפין כלם ביחד. אבל לעתיד יהיה לכל אחד חופה בפני עצמו, וזהו חשיבות ומעלה בפני עצמו, ולא יהיו כולם משותפין ביחד, רק כל צדיק וצדיק יהיה לו שבעה חופות, והוא תכלית התיחדות שיהיה אל צדיק. וזהו ענין החופה, שהחופה מיחד אשר תחתיו. ודבר זה ראוי לצדיק, כי הצדיק הוא מיוחד בפני עצמו, וכמו שאמרו ז"ל [יומא לח:] בשביל צדיק אחד נברא העולם. שתמצא כי הצדיק מיוחד, ואין לו שתוף עם אחר, רק הוא מיוחד".

(761) חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 715], שכתב: "מה שכתוב בלשון יחיד ["ויחן ישראל"]... בשביל שהם עם אחד, ניתנה להם התורה שהיא אחת, כאשר ראינו שפותחת באל"ף 'אנכי ה' אלקיך', כי היא אחת". ולאחר משפט זה הביא את המדרש [אותיות

דרבי עקיבא], העוסק באותיות בי"ת ואל"ף. ולאחר שביאר את המדרש, חוזר ללשון יחיד של "ויחן ישראל".

(762) נביא ארבע דוגמאות ליסוד זה; (א) אמרו חכמים [תענית כח:] "תרי [צלמים שהעמיד מנשה] הוו [בהיכל], ונפל חד על חבריה וקטעיה בידיה". ובנצח ישראל פ"ח [רח:] כתב: "מפני כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה הב', כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות. ולפיכך קאמר שהאחד נפל על השני ותבר ידיה, מפני שאי אפשר אל הרבוי שיהיה במקום שהוא אחד, והאחד מבטל כח השני, כמו שמבטל כח המים את כח האש כאשר יבוא המים על האש... וזה שאמר כי נפל האחד על השני, כי האחד עצמו מבטל השני, כאשר אי אפשר שיהיו שם כוחות שנים". (ב) האבנים שהיו מתחת למראשתיו של יעקב רבו ביניהן על מי יניח צדיק את ראשו, עד שנהפכו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא]. ובגו"א שם אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם... ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות... ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות". ושם פל"ג אות טז [קסד:] כתב: "כי כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחילוק. ולפיכך אילו היה אדם אחר, אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן. אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד". (ג) קרבן פסח בא להורות על אחדות ה', לכך כל ההלכות שלו מורות על האחדות, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ס [שעח.]: "מפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד... וזאת העבודה היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד. וזהו עצם הקרבן הזה, לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות. כי היה מצות הקרבן לאכול אותו על כרעיו ועל קרבו [שמות יב, ט], שאין ראוי שיהיה הקרבן הזה מחולק, רק על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו... וכן [שמות יב, ה] 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים היה יוצא מן האחדות". הרי דבר שהוא מורה על אחדות, אם יצטרף לדבר שאין בו אחדות, בזה הוא יוצא מאחדותו [ראה למעלה הערות 680, 715]. (ד) בנתיב העבודה ר"פ ח [א, ק.] כתב: "מה שצריך להאריך ב'אחד' [ברכות יג:], כי הדברים שהם אחד הם הרבה,

כי יאמר על השמש שהיא אחת, וכן על כמה דברים אומרים על דבר שהוא אחד. ואם יאמר 'אחד' ולא יאריך, אין כאן אחדות גמור, ומה שמאריך באחד הוא נותן אל השם יתברך אחדות גמור. ולכך צריך להאריך ב'אחד' לתת לו אחדות גמור. ואמר [שם] דוקא שמאריך בדלי"ת, אבל לא יאריך בחי"ת, מפני כי האריכה בחי"ת מחלק המלה שהוא 'אחד', ודבר זה יוצא מן האחדות כאשר יש חילוק באחדות. ולפיכך אמר שצריך להאריך בדלי"ת, כי האריכות בד' הוא שמורה כי הוא אחד גמור".

(763) שנאמר [שם] "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני", ועם פסוק זה פתח את הדרשה למעלה.

(764) פירוש - למעלה התבאר שהחודש השלישי הוא הזמן הראוי למתן תורה, והמדבר הוא המקום הראוי לכך. ולמעלה [הערה 700] נלקטו שלשת הטעמים שכתב בביאור מעלת השלישי, וכן למעלה [הערה 582] נלקטו ארבעת הטעמים שכתב בביאור מעלת המדבר.

(765) צרף לכאן דברי המדרש [דב"ר ז, ח], שאמרו "אמר רבי שמעון בן יוחאי, מנין אתה אומר אילו היו ישראל חסרים אפילו אדם אחד, לא היתה השכינה נגלית עליהן, דכתיב [שמות יט, יא] 'כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני'". ובמכילתא [שמות יט, יא] אמרו "'לעיני כל העם', מלמד שאם היו חסרים עד אחד אינו כדאי לקבל". הרי שאחדות ישראל היא כל כך לעיכובא במתן תורה, שאף אם היה חסר אדם אחד בלבד, התורה לא היתה ניתנת לישראל.

(766) בא ליישב את שאלתו הרביעית והחמישית בתחילת הדרשה, וכלשונו: "ד', מה שכתוב 'ומשה עלה אל האלקים', וטפי הוה ליה למכתב 'ויעל משה', כדכתיב בכל מקום. ה', והלא לא צוה לו השם בכאן לעלות, ובכל מקום צוה לו לעלות". וראה בסמוך הערה 773.

(767) כמו שאמרו חכמים [זבחים קב.] שמשה רבינו היה נחשב למלך. ונאמר [במדבר טז, ג] "ויקהלו על משה ועל אהרן וגו' ומדוע תתנשאו על קהל ה'", ופירש רש"י [שם] "ומדוע תתנשאו - אם לקחת אתה מלכות, לא היה לך לברר לאחיך כהונה". ובגו"א שם אות יג [רנב.] כתב: "ואם תאמר, ואמאי לא היו [קרח ועדתו] חולקים על נשיאותו של משה. ויש לומר, דכל אומה ולשון צריכה שיהא להם מלך אחד שהוא נכנס ויוצא לפניהם... ואף על גב שכולם קדושים, צריכים למלך. ומה שלא היו חולקים דמנא לן שיהא משה המלך, שמא אחר. דזה לא קשיא, דמאחר שצריך להם מלך, היה משה כמו אחר, ולפיכך אין לחלוק. אבל על הכהונה היו אומרים שאינה צריכה להם כלל".

ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "וכן ענין משה שהיה מלך על ששים רבוא, והיה מתנשא על פרעה". ובדר"ח פ"א מט"ו [שעב:] כתב: "כי משה מלך היה". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] כתב: "משה היה מלך להם, והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם. ולפיכך היה כל דבריו של משה במשפט, כמו המלך אשר נאמר עליו [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". ושם פנ"ד [תתמד.] כתב: "על ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מלך ישראל, והמלך הוא אחד... היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד". וראה למעלה בהקדמה הערה 124.

(768) כי הוא מולך על כלל וצבור, ולא על אוסף של פרטים, ולכלל וצבור יש מעלה עליונה. והרי אמרו על משה רבינו גופא [אבות פ"ה מי"ח] "כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו... משה זכה וזיכה את הרבים, זכות הרבים תלוי בו, שנאמר [דברים לג, כא] 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". וכן כתב בגבורות ה' פל"ח [תשלג:]: "הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו... ולפיכך יש שני פסחים; פסח ראשון לצבור, ופסח שני ליחיד, דהיינו יחיד נדחה לפסח שני, ואין רבים נדחים [פסחים סו:], כי רבים אין צריכים הכנה, שאף בטומאתם השם יתברך אלקיהם והם עבדים לו, שאף על גב שאין ראוים מצד עצמם. אבל היחיד הוא צריך טהרה וקדושה, שאם היחיד יש לו הכנת עצמו, אז השם יתברך לו לאלקים, ואם לא, אין השם יתברך לו לאלקים... ולפיכך רבים אינם נדחים, שאין צריכים טהרה. אבל היחיד צריך טהרה, ונדחה". ושם פמ"ג [ריט:] כתב: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 41]. ו"ענין אלקי" הוא עליון יותר מהחומרי, וכמו שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובדרשת שבת הגדול [תסה:] כתב: "כי הדבר שהוא מפוזר הוא נקרא ירידה, ואילו התאספות והתקשרות כאחד הוא הנפה ועליה, כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט, לכך החבור אל כלל אחד הוא עליה", וכן חזר וכתב בסוף הדרשה [תקנג:], ויובא בהערה 771. וכן חזר וכתב שם בסוף בדרשה [תקנג:, והובא למעלה בהקדמה הערה 10]. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "השם יתברך עם הצבור, ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי

דשמיא... העוסקים עם הצבור מתחיל זכות שלהן מן האבות, ומגיע עד סוף כל הדורות, עד שעשו העוסקים עם הצבור מתחלת העולם עד סופו. ואם היו מבינים מנהיגי ישראל הדברים האלו, בכל כחם היו עוסקים עם הצבור לשם שמים, ולא לשם הנאתן... כאילו היו האבות אבותיו בפרט... של זה כאשר עוסק בצרכי רבים... והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים". ושם מ"ד [תקמה:] כתב: "כי כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם... ודבר זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון. וגם דבר זה ידוע לנבונים. ועל כל פנים הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע". ובקהלת יעקב, ערך מקור [א] כתב: "מקור נקרא הכתר [זוה"ק ח"ב מב:], כי הוא מקור לכל... ויש לומר 'מקור' גימטריא 'רצון', שהוא סוד הכתר". ובספר פרדס רמונים שער יא פרק ו כתב: "ספירת הכתר הנקרא רצון, וספירת החכמה הנקרא מחשבה". ושם פ"ה מי"ח [תלה:] כתב: "כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות... ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם... היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון". וראה נצח ישראל פי"א [רעט.], באר הגולה באר הרביעי [שסא.], ועוד.

ובדרשות הר"ן תחילת דרשה א כתב: "מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו [סוטה מ.] לעולם תהא אימת צבור עליך... אע"פ שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו... וכבר רמזו לנו [כריתות ו:] בחלבנה, שהושמה עם סמני הקטורת [שמות ל, לד], והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה. כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לשם יתברך החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלימה". ובתניא, אגרת קודש כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית, משכינתא דשריא עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי".

(769) לשונו בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:]: "בית שני... השם יתברך נתן להם הארץ בזכות עצמם, במה שהם עם ישראל. ולפיכך כאשר הם עם אחד, ולא חלק לבם, היה

להם הארץ. וכאשר חלק לבם בשנאת חנם שהיו ביניהם, בטל כח זה מה שהם עם אחד, וחרב בית המקדש [יומא ט:], וגלו מן הארץ, כי בית שני היה להם במה שהם עם אחד". ומעין כן אמר המן הרשע [אסתר ג, ח] "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים". ובאור חדש פ"ג [תשב:] כתב: "ויש לשאול מה שאמר 'ישנו עם אחד', ולמה לא הזכיר שמם לומר 'ישנו עם יהודים'. ואין זה קשיא, כי אמר כי בשביל שהם מפוזרים ומפורדים אין ראוי להם שם מיוחד. כי כל אומה מפני שהם ביחד, יש לה השם. אבל אומה הזאת שהם מפורדים ומפוזרים, אין ראוי להם השם, שיש לכל אומה שם מיוחד".

(770) כמו שאמרו חכמים [פרקי דר"א פ"ג] "אם אין צבא למלך, ואם אין מחנה למלך, על מה הוא מולך. אם אין עם לקלס למלך, אי זה הוא כבודו של מלך". וכן [שם פ"י] אמרו: "לפי שהעם ממליכים את המלך, ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקע:] כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם על מי ימלוך". ובתפארת ישראל פכ"א [שטו.] כתב: "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ובאור חדש בפתיחה [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה [לא.] בששי מהו אומר, 'ה' מלך גאות לבש' [תהלים צג, א], על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך... והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו". ובנתיב התשובה פ"ג [מט.] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו:] כתב: "כי המלכות תלוי בעם, וכמו שאמר [משלי יד, כח] 'ברוב עם הדרת מלך'".

(771) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ב [רלג:]: "במדרש [ספרי דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך' [שם], כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' [שם]. ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן. והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד

הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'. והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה". ובדרשת שבת הגדול [תקנג.] כתב: "אמרו במדרש [ויק"ר ל, יב]... 'וערבי נחל' [ויקרא כג, מ], אלו ישראל; מה ערבה אין בה טעם ואין בה ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה, ולא מעשים טובים. ומה הקב"ה עושה להם, לאבדם אי אפשר, אלא אמר הקב"ה יוקשרו כלם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו. ואם עשיתם כן, אותה שעה אני מתעלה, הדה הוא דכתיב [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו', עד כאן. ועניין זה שהשם יתברך מתעלה כאשר ישראל הם באגודה אחת... כי הפיזור והפירוד לישראל דבר זה ירידה להם. וכאשר מתאספים יחד, דבר זה עליה להם, כאשר יתאחדו ויתקבצו להיות כלל אחד, שהכלל הוא יותר מרומם מן הפרט. ולפיכך קבוצם אל כלל יותר הם מתרוממים, ופיזור שלהם הוא ירידה. וכאשר ישראל באגודה אחת, שדבר זה התעלות להם, אז השם יתברך, אשר הוא מלכם, גם כן מתרומם עליהם. ודבר זה נרמז בלולב, כי האגודה מתרומם למעלה הוא הלולב שעולה למעלה". וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה [תקט.] כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". ובנתיב התשובה ס"פ ז [קיז:] כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר". ובאור חדש פ"ח [תתשכד:] כתב: "לא יהיה כל אחד בפני עצמו ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד. ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב [אסתר ט, טו] 'ויקהלו היהודים', שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז השכינה עמהם". ובספר שיח יצחק להגריא"ח בדרוש לשבת פרשת שקלים כתב: "כי באמת אין שייך

השראת שכינתו יתברך באדם פרטי שאינו דבר שלם, כמו שאמרנו שכל ישראל הם כגוף אחד. וכמו שאין שייך השראת הנשמה על אבר אחד, רק בהתחבר כולם ביחד, כן הוא יתברך לא נקרא 'אלוקי ישראל' כי אם בהתחברות כל האומה ביחד". וצרף לכאן מאמרם [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה, הקב"ה שומע לקולן... ואם אין עושין כן, גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל", ובח"א שם [א, לט:] כתב: "דבר זה מפני כי על ידי חבורם, השכינה מתחבר עמהם. וכאשר אינם מתחברים ביחד, גורמים לשכינה שתסתלק מישראל. כי השכינה היא על ידי חבור ישראל, וכאשר החבור הוא בתורה, אז השכינה בודאי מתחבר להם. ואם אינם מקשיבים זה לזה, ונפרד החבור, גורם זה סלוק שכינה מישראל".

(772) בספרי [דברים לג, ה], שאמרו שם: '"ויהי בישורון מלך' [דברים לג, ה]. כשישראל שוים בעצה אחת מלמטה, שמו הגדול משתבח למעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי [שם] 'בהתאסף ראשי עם'... 'יחד שבטי ישראל' [שם], כשהם עשוים אגודה אחת, ולא כשהם עשוים אגודות אגודות. וכן הוא אומר [עמוס ט ו] 'הבונה בשמים מעליותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחי אומר, משל לאדם שהביא שתי ספינות, וקשרם בהגונים ובעשתות, והעמידן על גביהם ובנה עליהם פלטירים. כל זמן שהספינות קשורות, פלטורים קיימים. פרשו ספינות, אין פלטורים קיימים. כך ישראל, כשעושים רצונו של מקום, עליותם בשמים. וכשאין עושים רצונו של מקום, 'ואגודתו על ארץ יסדה'... אף כאן אתה אומר 'יחד שבטי ישראל', כשהם עשוים אגודה אחת, ולא כשהם עשוים אגודות אגודות".

(773) בזה מיישב את שאלתו הרביעית והחמישית, ששאל למעלה בתחילת הדרשה: "ד', מה שכתוב 'ומשה עלה אל האלקים', וטפי הוה ליה למכתב 'ויעל משה', כדכתיב בכל מקום. ה', והלא לא צוה לו השם בכאן לעלות, ובכל מקום צוה לו לעלות". ומבאר שהפסוק "ומשה עלה אל האלקים" אינו עוסק בעלית משה ההרה, אלא בהתעלות מדריגת משה עד האלקים מחמת אחדותם של ישראל. לכך נאמר "ומשה עלה", לאמר שמדרגת משה התעלתה, אך אם היה כתוב "ויעל משה", היה משמע שזו פעולה שעשה משה, ולא שמדובר במדריגתו. וברי הוא שאין לשאול מדוע ה' לא צוה לו לעלות, כי לא איירי בעליה להר, אלא בהתעלות מדריגת משה. ולהלן [לאחר ציון 1219] יישב השאלה החמישית באופן נוסף [שההכנה הנצרכת לתורה היא התשוקה אליה, וזה מתבטא בכך שמשה עלה ההרה מעצמו].

(774) ניתן להטעים ראיה זו לפי מה שהשריש בביאור ההבדל בין "אנכי" ל"אני", וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ח [תשצז.]: "כי מלת 'אנכי' מורה על עצם הדבר. והפרש בין מלת 'אני' ובין מלת 'אנכי', כי מלת 'אנכי' הוא מורה על עצמו של המדבר, כאילו אמר 'אני עצמי עשיתי זה'. אבל 'אני' מורה על המדבר בעדו בלבד, ואין בלשון הזה שיהיה משמע על עצמו. והוא הפך מלת 'אתה', כי מלת 'אני' למדבר בעדו, ו'אתה' לנוכח... אבל מלת 'אנכי' אין לו נוכח. מזה תראה שאין המלה מורה על המדבר בעדו בלבד, שאם היה מורה על המדבר בעדו בלבד, היה נמצא גם כן לשון נוכח בלשון זה. אבל המלה הזאת מורה על עצמו של המדבר, כלומר אני עצמי עשיתי זה. ולכך לא בא לשון נוכח בלשון זה, כי דוקא המדבר בעדו מרמז בלשון 'אנכי' על עצמו, לא כאשר מדבר אל הנוכח. וכאשר אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כאילו אמר אני עצמי אלקיך. ובמקום הזה נאמר על העלה הראשונה, שהוא בעצמו אלקיך, ולא שמסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 19]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנו.] כתב: "ומה שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני ה' אשר הוצאתיך וגו''. נראה כי מלת 'אנכי' מורה על עצם המדבר בכל מקום, כאילו אמר אנכי בעצמי. ובא לומר כי השם יתברך בעצמו הוא אלקי ישראל, ואין השם יתברך אלקי ישראל מצד התואר, רק מצד עצמו יתברך הוא אלקיהם. כי אם היה אלקותו יתברך על ישראל מצד התואר בלבד, ואינו מצד עצמו, הרי התארים הם מצד הפעולות אשר יפעל, והפועל הוא בזמן מיוחד. כי פעם יפעל דבר זה, ופעם יפעל דבר זה. ולפיכך אילו אמר 'אני ה' אלקיך וגו'', היה משמע כי מצד שהוא יתברך רחום וחנון הוא אלוקיהם, ומדה זאת אינו פועל השם יתברך תמיד. ולכך אמר 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כי מצד עצמו הוא יתברך אלקיהם, ודבר זה אינו מצד התואר, ולכך הוא נצחי מבלי שנוי". לכך כאשר משה רבינו אומר על עצמו "אנכי עומד בין ה' וביניכם", ולא אמר "אני עומד בין ה' וביניכם" [כמו (שמות ו, ל) "ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתים וגו'"], זה מורה שמדובר כאן בעצם מעלת משה, ולא בפועל עמידתו, "כי מיוחד היה משה לשיהיה עולה אל האלקים להיות אמצעי בין השם יתברך ובין ישראל" [לשונו כאן].

(775) הולך להורות שג' אותיות "משה" מורות על מעלתו ומהותו. ואודות שהשם מורה על המהות, ראה למעלה הערה 29. ובתפארת ישראל פכ"א הקדיש את כל הפרק לבאר את יחוד משה לנתינת התורה על ידו. וחלק מדבריו שם יובא בהערות הבאות.

(776) כי בצירוף אותיות מנצפ"ך ישנן כז אותיות, ואות מ"ם היא אות ארבע עשרה. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש יג אותיות מן הא' עד אות אמצעי... שהוא מ"ם

באלפ"א ביתא, וכן יש יג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א, והוא אות אחרון". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ.]. אמנם בנצח ישראל פי"ג [של.] כתב: "כל האותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן [שאם היא פ"א הפעל היא תפול, כמו "נפל" "יפול", "נסע" "יסע", "נשק" "ישק"]. והטעם הוא שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע". הרי שביאר שאות נו"ן היא אות האמצעית באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וראה למעלה הערה 237 במה שנתבאר.

(777) יש להעיר מדבריו בדרשת שבת הגדול [תסט:], שכתב: "לא היה משה כמו אמצעי מחבר ומקשר אותם עם השם יתברך, רק כי משה כמו מלך ונשיא היה אל ישראל". ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שכתב "כי ראוי שיהיה הוא האמצעי וסרסור בין ה' ובין ישראל". ויש לומר, שאע"פ שאידי ואידי בשם "אמצעי" יכונו, מ"מ איירי בשני אמצעיים שונים; כאן כוונתו לאמצעי המעביר דבר ה' אל ישראל. אך בדרשת שבת הגדול כוונתו לאמצעי המחבר ומקשר את ישראל עם ה'. משה רבינו היה האמצעי הראשון, אך לא היה האמצעי השני. אך עדיין יש להעיר מדבריו בנצח ישראל פנ"ד [תתמח.], שכתב: "משה שהיה נחשב צורת ישראל... ולפי מדריגתו ומעלתו ראוי שיהיה חבור מן השם יתברך אל ישראל, ויהיה גם כן כאן חבור ודביקות לישראל בו יתברך". ויל"ע בזה.

(778) לשונו בתפארת ישראל פכ"א [שכב:]: "ומפני גודל מעלת משה, ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלהים' [ר"ה כא:]. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד' [במדב"ר יב, יא]. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא 'משה איש האלקים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה 'איש', ומחציו ולמעלה היה 'אלהים'. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם [ראה למעלה הערה 569]. ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם, שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א".

(779) אמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובתפארת ישראל פכ"א [שכג.] כתב: "ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט

מאלקים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]". והרמב"ן [בהקדמתו לתורה] כתב: "כבר אמרו רבותינו חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלן נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא... והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר, ובספירת היובל, כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה". ושם [ויקרא כה, ב] כתב הרמב"ן: '"וקראתם דרור בארץ' [שם פסוק י]... ושמא רמזו לזה רבותינו באמרם חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה, חוץ מאחד... חוץ מן היובל קודש". והר"ן [נדרים לח.] כתב: "חוץ מאחת - ידיעת השם יתברך על אמיתתו, כדכתיב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:] כתב: "תדע שעולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, שמזה תבין כי העולם מדריגתו שבעה. ואלו שבעה, כל אחד כלול מן כל השבעה, עד שיש בו מ"ט, שהוא שבעה פעמים. ולכך מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם שהוא בעולם. אבל שער החמשים הוא אל השם יתברך בעצמו, כי השער הזה הוא ההשגה באמיתת עצמו, ואמיתת עצמו לא נודע אל זולתו, ורק לעצמו יתברך. ולכך אמר כי שער החמשים לא נמסר למשה, רק מ"ט שערים". ושם האריך בזה טובא. ובדרשת שבת הגדול [תלג:] כתב: "אמרו רז"ל חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם ניתנו למשה חוץ מאחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', אם כן שער החמשים הוא אל השם יתברך לבדו" [ראה למעלה הערה 287, ולהלן הערה 1171].

(780) "שהם ד' יסודות" [הוספה בדרשת שבת הגדול (טו:)]. וארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד, ורבינו בחיי בראשית יד, כג]. והם הפשוטים, והמורכבים הם אלו שהורכבו מיסודות אלו.

(781) "המורכבים הדוממים" [הוספה בדרשת שבת הגדול (טו:)]. ותיבת "**המורכבים**" מוסבת גם על הצמחים, בעלי חיים, ואדם [שיביא בהמשך], שכלם מורכבים מארבעה היסודות הפשוטים. והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב] כתב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו" [ראה להלן הערה 1044]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תכו:] כתב: "דבר זה ידוע כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "הפשוטים, והם ארבע יסודות שהם פשוטים, ואחר כך מדרגת המורכבים". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים

שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים". וראה בבאר הגולה באר השני [רלב:], ושם הערה 613.

(782) דבריו הם על פי החלוקה של דומם, צומח, חי, מדבר [כוזרי ב, מד, ורבינו בחיי בראשית יד, כג]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". ובגו"א שמות פ"כ אות ה [צב:] עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "בנמצאים תמצא מדריגות הפשוטים, והם הארבע יסודות שהם פשוטים [עפר, מים, רוח, ואש], ואחר כך מדריגת מורכבים, ואחר כך מדריגת צומחים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים המדברים". ובגבורות ה' פ"ע [תיג.] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמתם על צורת העולם הזה מצאו, כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חיים, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". ובנתיב התורה פ"א [פה:] כתב: "העולם התחתון, הוא עולם המורכב, שהוא מורכב מן הפשוטים, והאדם הוא ראש המורכבים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] ביאר כיצד בריאת אדה"ר עברה את השלבים של דומם, צומח, חי, ומדבר.

(783) לשונו בתפארת ישראל פכ"א [שכג:]: "אות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית. כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית [כאן כתב במקום זה "הצמחים", ולא הזכיר כאן את הדוממים], והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכ.] ביאר לפי זה [שהאדם הוא מדריגה חמישית] כיצד ברכת הנהנין מתירה את הפרי באכילה [ברכות לה.], וכלשונו: "אבל יש עיון בדבר, איך הברכה מוציא הפרי לחולין. והנה יש לך לדעת כי כל קדושה היא יוצאת לחולין על ידי פדיון... ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם יתברך אשר ברא אותו, כי זה תמורת זה. ואל תאמר כי הפודה צריך להוסיף עליו חומש [ב"מ נה:]. בודאי הוא מוסיף חומש, כי הכבוד שהוא אליו מן האדם, הוא יותר ממה שהגיע אליו כאשר הכל נברא לכבודו עד חומש הוא. כי הנבראים התחתונים הם חמשה; פשוטים, מורכבים, דוממים [כאן הבדיל בין המורכבים לצמחים, והשמיט הדוממים], צמחים, בעלי חיים, והאדם

במדריגה החמישית. ולכך חשיבות האדם על הכל הוא כמו חמישית. והשבח והכבוד שהוא מן האדם על כל פנים הוא חמישית יותר מן השבח שהוא מן שאר הנבראים, שהאדם הוא משכיל, וזהו מדריגה חמישית יותר מן בעלי חיים, ומכל שכן מן שאר נבראים, שהם קודמים לבעלי חיים. ולכך על כל פנים הוא מוסיף חומש, ויוצא הפרי לחולין". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [טו.].

(784) יש לדייק מדוע כאן מכנה את התורה בשם "הוריד **החכמה וההשגה**", ולא כתב "הוריד התורה". וכן למעלה [לאחר ציון 779] כתב: "והשמיע **דבר ה'** לאדם", ולא כתב "והשמיע התורה לאדם". ואולי אפשר לומר שיש למהר"ל שלשה הסברים לשם "תורה", שהוא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:, רד"ק ספר השרשים שורש ירה]; (א) לשון הוראת הציווים, כמלך המצוה את עמו [גו"א בראשית פ"א אות א (ב.), ונתיב האמונה פ"ב (א, רט.)]. (ב) לשון הוראת חכמת התורה ומצותיה, ולעשות את המצות על פי החכמה הזו, ולא כמצות אנשים מלומדה [ריש דרוש על המצות (נ.)]. (ג) לשון הוראת הדרך, להוליך את האדם לעולם הבא [דר"ח פ"ג מי"ח (תסז:), שם פ"ו מ"ט (שכב:), תפארת ישראל פ"ט (קמט:), ונתיב התורה פ"א (לו.)]. ושלשת טעמים אלו שייכים רק מצד האדם, ולא מצד הקב"ה. כגון, טעמו השלישי [שהוא הנפוץ יותר בספריו] כתב בנתיב התורה פ"א [לו.]: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". וברי הוא שהדרך לעוה"ב שייכת רק מבחינתו של האדם [כפי שהזכיר בנתיב התורה הנ"ל תיבת "אדם" חמש פעמים], ולא מבחינתו של הקב"ה. לכך מבחינתו יתברך יש לקרוא לתורה בשם "חכמה" ולא בשם "תורה" [כפי שהקשה בנתיב התורה הנ"ל "נקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה'"]. ובדרך כלל המלים "תורה" ו"חכמה" הן מלים נרדפות, ואין קפידא בדבר. אך כאן שבא להדגיש שהתורה מגיעה מהמקום העליון ביותר, לכך כתב כאן "הוריד החכמה וההשגה", לאמור שאיירי בהורדת דבר ממקום העליון ביותר, ובמקום הזה היא נקראת "חכמה וההשגה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'". והרי "'חכמתו' היא חכמת התורה" [לשון המהרש"א שם], ואיירי ב"רואה חכם גדול בתורה מישראל" [לשון החיי

אדם ח"א כלל סג ס"ח], ומדוע לא מברכים "ברוך שחלק מתורתו ליראיו", כי הרי בה אנו מתעסקים. זאת ועוד, הרי בהלכות ברכות קיי"ל ששבח פרטי ומוגדר עדיף על פני שבח כללי וסתמי [לכך ברכת "בורא פרי העץ" קודמת לברכת "שהכל" (ברכות לט.), וכמבואר במ"ב סימן ריא ס"ק טו]. ומדוע בברכת "שחלק" אין אנו מפרטים שבחו של מקום לומר דאיירי בהשפעת התורה דוקא, ולא בהשפעה כללית של חכמה. והרי גם על השפעת חכמה שאינה של תורה [כמו השפעת חכמה על חכמי האומות] מברכים "שנתן מחכמתו לבשר ודם" [ברכות נח.]. וכי לא היה עדיף לפרט ולחלק בין השפעת התורה לבין השפעת שאר חכמות, ולא להכלילן יחד בתיבה משותפת "מחכמתו". אלא הם הם הדברים; מבחינתו יתברך התורה נקראת "חכמה" ולא "תורה", והואיל והברכה הזאת נאמרת מבחינתו יתברך [שהרי זו ברכת השבח לה'], לכך התורה נקראת בשם שהוא מבחינתו יתברך ["חכמתו"], ולא בשם שהוא מבחינת האדם ["תורה"]. ונראה שיסוד זה מקופל בדברי הזוה"ק [ח"ב קכא.] שאמרו "אורייתא מחכמה נפקת". ודו"ק. וראה בגבורות ה' פנ"ב [צא:], ושם הערה 260, שנקודה נתבארה גם שם.

(785) יש להבין, מדוע דוקא כאן [באותיות המרכיבות את שם "משה"] האדם נקרא על שם מדריגתו החמישית. ונראה שזהו מתק לשונו שכתב [לאחר ציון 779] "והשמיע דבר ה' לאדם, שהוא **במדריגה השפלה**, במדריגה החמישית". לאמור, שהאדם הוא במדריגה חמישית בעולם התחתון והשפל. והואיל ושמו של משה מורה על מהותו, ומהות זו היא חבור של הגבוה ביותר אל השפל ביותר, לכך כאן האדם נזכר מצד שפלותו, שהוא במדריגה החמישית ביחס לנבראים האחרים הנמצאים בעולם התחתון והשפל.

פרק טז

(786) לשון רש"י [שמות יט, ג] "לבית יעקב - אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה. ותגיד לבני ישראל - עונשין ודקדוקין, פירש לזכרים דברים הקשין כגידין". ובא ליישב את שאלתו הששית בתחילת הדרשה [למעלה לאחר ציון 9], וכלשונו: "מה נפשך; אם צריך לפרש עונשין לאנשים, דאם לא כן יאמרו אדעתא דלקבל עונשים גדולים לא אמרנו [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', אם כן נשים נמי, הרי הקשה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה [ב"ק טו.], עדיין יאמרו הן על מנת כן לא קבלנו עלינו. ואם אין כאן בית מיחוש לטענה זאת, אם כן לאנשים למה הוצרך לפרש".

(787) כמו שאמרו בגמרא [קידושין כט:] "איהי מנלן דלא מיחייבא ["ללמד את בנה" (רש"י שם)], דכתיב [דברים יא, יט] 'ולימדתם' 'ולמדתם' ["דכתיב 'ולימדתם את

בניכם', קרי ביה 'ולמדתם', לאקושינהו דלא מיפקדא ללמוד" (רש"י שם)], כל שמצווה ללמוד, מצווה ללמד. וכל שאינו מצווה ללמוד, אינו מצווה ללמד. ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה, דכתיב 'ולימדתם' 'ולמדתם', כל שאחרים מצווין ללמדו, מצווה ללמד את עצמו. וכל שאין אחרים מצווין ללמדו, אין מצווה ללמד את עצמו. ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה, דאמר קרא 'ולמדתם אותם את בניכם', ולא בנותיכם". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"א ה"א] כתב: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה... ואין האשה חייבת ללמד את בנה, שכל החייב ללמוד, חייב ללמד". ושם [הלכה יג] כתב: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו, אין שכרו כשכר המצווה שעשה, אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, צוו חכמים [סוטה כ.] שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי, לפי עניות דעתן. אמרו חכמים [שם] כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות". ואף שהרמב"ם המשיך וכתב [שם] "במה דברים אמורים, בתורה שבעל פה. אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות", מ"מ לכתחילה אין ללמדן אף תורה שבכתב [גר"א יו"ד סימן רמו ס"ק כה]. אך עדיין יש להעיר, שהמהרי"ל [החדשות, סימן מה אות ב] כתב שאשה רשאית ללמוד תורה שבעל פה לעצמה, ומקבלת שכר על זה. וכן הפרישה [יו"ד סימן רמו ס"ק טו] דייק כן מלשון הרמב"ם, וכן האבי עזרי [הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג] דייק גם כן מלשון הרמב"ם. ולפי זה לא יובנו דברי המהר"ל כאן שכתב על הנשים "שאינן לומדות אותה", והרי מותר להן ללמוד לעצמן. אולם המהרי"ל [ישנות סימן קצט] כתב שאין לאשה ללמוד תורה אף לעצמה [וכבר העיר המגיה שם (הוצאת מכון ירושלים, עמוד שטו הערה 7) סתירה לדברי המהרי"ל בחדשות]. וכן מוכח מהגר"א [או"ח סימן מז ס"ק יד] שנשים אסורות ללמוד לעצמן. וכנראה שזו דעת המהר"ל גם כן. וראה הערה הבאה.

(788) ואם תאמר, מאי שנא מכל מצוות עשה שהזמן גרמן, שנשים פטורות מהן [קידושין כט.], ולא מצינו שמחמת כן יהיה חשש שמא הנשים ימנעו מבעליהן מלקבלן. ויש לומר, שבכל מצות אלו אם האשה מקיימן, מקבלת מיהא שכר עליהן, וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנו.]: "הנשים במצוות שהם פטורות, מצוה הוא דקא עבדי, ומקבלים שכר". והר"ן בר"ה [ט: בדפי הרי"ף] כתב: "[הנשים] נוטלות עליהן שכר, מדאמר רבי יוסי ברבי חנינא [קידושין לא.] 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה', דמדקאמר 'גדול', אלמא למי שאינו מצווה ועושה נמי יש לו שכר". אך לימוד

תורה נאסר עליהן [כמבואר בהערה הקודמת], ו"אין להם תועלת בזה" [לשונו כאן], לכך כאן יש חשש שימנעו מבעליהן מלקבל עליהם מצוה זו. ועוד יש לומר, כי בתורה יש חשש יותר גדול שימנעו את בעליהן מלקבלה, שהרי יש בזה צורך שיתנו רשות לבעליהן ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת [רש"י ברכות יז., ויובא בהערה 795], ואין מסירות נפש כזו נצרכת בשאר מצוות שהזמן גרמן. **ומקור דבריו** הוא במדרש [שמו"ר כח, ב], שאמרו "'כה תאמר לבית יעקב', אלו הנשים... 'ותגיד לבני ישראל' אלו האנשים... למה לנשים תחלה... אמר הקב"ה, כשבראתי את העולם לא צויתי אלא לאדם הראשון [בראשית ב, טז], ואחר כך נצטוית חוה, ועברה וקלקלה את העולם ["שהורע בעיניה שלא צוה אותה תחילה" (מתנו"כ שם)]. עכשיו אם איני קורא לנשים תחלה, הן מבטלות את התורה, לכך נאמר 'כה תאמר לבית יעקב'". ומדרש זה הובא בתפארת ישראל ר"פ כח [תכ.]. וראה בסמוך הערה 790.

(789) כמו שיבאר בסמוך ששכר הנשים הוא יותר משכר האנשים מפאת הכנתם. וראה להלן הערה 805 מה שנתעורר על דבריו כאן.

(790) מבאר שקדימת הנשים היא מחמת ששכרן מרובה יותר מהאנשים. אמנם במדרש [שמו"ר כח, ב] עמדו על קדימה זו, ולכאורה נתנו לכך שלשה טעמים אחרים. שאמרו [שם] "למה לנשים תחלה, שהן מזדרזות במצות. דבר אחר, כדי שיהו מנהיגות את בניהן לתורה. אמר רב תחליפא דקיסרין, אמר הקב"ה, כשבראתי את העולם לא צויתי אלא לאדם הראשון, ואחר כך נצטוית חוה, ועברה וקלקלה את העולם. עכשיו אם איני קורא לנשים תחלה, הן מבטלות את התורה". אמנם בתפארת ישראל פכ"ח [תכא.] ביאר ששני הטעמים הראשונים מורים שיש לאשה הכנה לתורה יותר מאשר לאיש, וכלשונו: "ולנשים תחלה, מפני שהם ראשון לקבל יותר מן האנשים. כי הקרוב אל החומר הוא מקבל, כאשר ידוע, כי החומר מוכן לקבלה, וכמו שבארנו כמה פעמים. והנשים הם חומריים ביותר, ולכך הם מוכנים אל הקבלה [הובא למעלה הערה 152]. ובשביל זה סדר הענין נותן כי אשר הוא ממהר לקבל, הוא יותר קודם ממי שהוא מאחר, לכך הקדים הנשים תחלה. וזה שאמר שהם 'מזרזות במצות', דהיינו שמקבלים המצות עליהן. דבר אחר, בשביל שהנשים הם התחלה לתורה. ועם שאינן בני תורה, הם התחלה לתורה, שהם מוליכין את בניהן לתורה. והרמז בזה כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך... שהיא מביאתו על ידי הכנתה לתלמוד תורה, וכל הכנה הוא התחלה והוא קודם, ולפיכך הקדים הנשים" [ראה להלן הערה 811]. ובסמוך יבאר שככל שהכנה מרובה יותר, כך השכר מרובה יותר.

לכך שני הטעמים הראשונים, המורים על ההכנה המרובה שיש לנשים, גם מורים על השכר המרובה שיש לנשים.

(791) "גדולה הבטחה - שהרי קראן 'שאננות' ו'בוטחות'" [רש"י שם]. וראה הערה הבאה.

(792) לשון הפסוק במילואו "נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי". וכתב המלבי"ם [שם] "השאנן הוא היושב שקט, אף שאינו בוטח בגבורתו, הוא שאנן, מצד שאין לו מלחמה עם שום אדם. והבוטח הוא הבוטח על גבורתו, הגם שאינו שאנן, ויש לו מלחמה".

(793) "תינוקות של בית רבן היו רגילין להיות למדים לפני רבן בבית הכנסת" [רש"י שם]. והכוונה היא שהאמהות מביאות ומוליכות את בניהן למקום לימודם, שהוא בבית הכנסת.

(794) "בי רבנן - בית המדרש, ששם שונים משנה וגמרא" [רש"י שם]. והכוונה היא שהנשים שולחות את בעליהן לשנות בבית המדרש לשנות משנה וגמרא. וראה הערה הבאה.

(795) "ממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת" [רש"י שם].

(796) מעין שאלה זו שאל כמה פעמים. כגון, אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"ט] "איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם... רבי יהושע אומר, חבר טוב". ובדר"ח שם [תשד.] כתב: "מה ראה רבי יהושע לבחור 'חבר טוב', איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה שהוא חבר טוב. ואם המדה היא טובה כאשר יש לו חבר טוב, הנה אשר הוא טוב בעצמו בודאי יותר ויותר מעלה, והיה לו לומר אשר הוא טוב". דוגמה נוספת; בדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה [שבת קיח:]... ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'". דוגמה נוספת; אמרו חכמים [שבת כג:] "הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים". ובנר מצוה [קיד.] כתב: "וקשה, דהוי ליה לומר 'הרגיל בנר יהיה תלמיד חכם בעצמו', ולמה אמר כי יהיו לו בנים תלמידי חכמים". דוגמה נוספת; משה רבינו היה ירא ממלחמת ישראל בעוג מלך הבשן [במדבר כא, לד], וביארו חכמים [נדה סא.] שחשש שמא תעמוד לעוג הזכות שעזר לאברהם אבינו. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא.] כתב: "ויש לתמוה, איך זכותו של אברהם יעמוד לעוג, ולא יעמוד לבניו". וכן הקשה בח"א לנדה סא. [ד, קסה.]. ומקור לסברה זו נמצא בכמה מקומות בגמרא. כגון, אמרו חכמים [גיטין ז.] "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כל שכן". וכן [סנהדרין קי:] "ומה

אחרים באים בזכותם, הם עצמן לא כל שכן". וכן [הוריות יג:] "חמשה דברים משיבים את הלימוד; פת פחמין, וכל שכן פחמין עצמן". ורש"י [ש"ב ו, ז] כתב "שהיה לו לדרוש קל וחומר; נושאיו נשא בירדן, הוא עצמו לא כל שכן" [מקורו מבמדב"ר ד, כ], ועוד.

(797) "ענין... השקט ושלוה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאן].

(798) כמו שנאמר [משלי ל, יט] "דרך גבר בעלמה". וכן [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות". וכן [איוב לד, ז] "מי גבר כאיוב". וכן [שמות יב, לז] "הגברים לבד מטף". ובספר השרשים לרד"ק, שורש גבר, כתב: "נקרא האיש 'גבר', לפי שיש לו גבורה על האשה".

(799) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סו [רלו:]: "נקרא 'גבר' כאשר הוא יצא למלחמה להראות גבורה". ושם דברים פ"א אות כט [טז:] כתב: "אמרו [יבמות קד.] 'כמה רב גובריה', רצה לומר כמה גדול כחו לעשות רע כל כך". ובנתיב התורה ר"פ יג [תקו.] הביא את מאמרם [פסחים קיג:] "שלשה שונאים זה את זה; הכלבים, והתרנגולים, והחברים". ובהמשך הפרק [תקח.] כתב: "ותרנגולים. דבר זה גם כן חכמה מאוד, כי התרנגול נקרא 'גבר' [יומא כ:]... כל גבר רוצה להתגבר עד שהוא מיוחד ואין אחד שוה לו, לכך שונאים זה את זה". ובהמשך הפרק [תקיג:] כתב: "כי הגבר הוא שרוצה להתגבר עד שהכל תחתיו, והוא אחד בלבד, ולפיכך אין לו חבור אל אחר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפה.] כתב: "ותדע כי התרנגול נקרא 'גבר', והגבר מצד שהוא גבר מתעורר בזמן הכעס ביותר, ולכך מרגיש השנוי בזמן הכעס שהוא בעולם". ואמרו חכמים [הוריות יב.] "מאן דבעי למיעבד בעיסקא, ובעי למידע אי מצלח אי לא מצלח, לירבי תרנגולא [יגדל תרנגול על שם העסק הזה], אי שמין ושפר, מצלח". ובח"א שם [ד, נט:] כתב: "כי התרנגול הוא זריז, והוא נקרא 'גבר', וכל עסק צריך זרוז, ולכך סימנא כמו זה מלתא היא. ודבר זה יש לך להבין כי התרנגול הוא ראוי לסימן זה ביותר". הרי "גבר" קשור למעשים ופעולות.

(800) לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תיב:]: "ואמר [ברכות יז.] 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". ושם פ"ד תחילת מי"ח [שעב:] כתב: "כל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף... המנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף". ובהמשך ביאור המשנה שם [שפג:] כתב: "ולשון 'קורת רוח' שאמר התנא ["יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה" (אבות פ"ד מי"ח)], שלא אמר 'עונג של עולם הבא', כי 'קורת רוח' נאמר על כל דבר, אף שאינו

עונג לגמרי. הנה יש לך לדעת כי בלשון 'קורת רוח' גלה התנא ענין עולם הבא ומעלתו. וזה כי 'קורת רוח' נאמר על הנחה בלבד, כאשר יעשה לאחד קורת רוח, דעתו נחה. כי אצל הרוח שייך הנחה, כי הרוח נאמר עליו [בראשית מא, ח] 'ותפעם רוחו בקרבו', שתראה כי לרוח פעמים אין הנחה. ועל הרוח יאמר גם כן נחה, כאשר נח מן הדבר שלא היה נח מתחלה יאמר 'נחה רוחו'. וזהו 'קורת רוח' שאמר התנא, כאשר רוחו נחה, וזהו ענין עולם הבא, ששם הוא ההנחה. וההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה נמשך למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה". ושם פ"ו מ"ט [שכ.] כתב: "ידוע כי בעולם הזה נקרא שהאדם 'הולך', מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני ושם ינוח... העולם הזה נקרא הליכה מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה... ובעולם הבא שייך ישיבה, כמו שאמרו בפרק קמא דברכות [יז.] 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם'". ובנתיב הכעס ס"פ א [ב, רלז:] כתב: "וידוע כי עוה"ז אינו עולם המנוחה... ועוה"ב הוא כולו מנוחה, כי עתה בעולם הזה אי אפשר להיות כולו מנוחה... [אך] לעתיד, שאז תהיה המנוחה שלימה השקט ובטח... מנוחה מכל צד". ובח"א לב"ב טז. [ג, עא.] כתב: "מלמד שהטעימו הקב"ה לאיוב מעין העולם הבא... כי השקט והשלום היה להם, וזהו ענין עולם הבא, שהכל בשלום ובשלוה ובהשקט". ואמרו חכמים [סנהדרין פח:] "איזהו בן עולם הבא... שייף עייל שייף ונפיק", ובח"א שם [ג, קעה.] כתב: "פירוש, כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות, וזהו ראוי לעולם הבא, כי עולם הבא הכל השקט ומנוחה" [ראה להלן הערה 872]. ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "לפיכך העולם הבא הוא שביתה ו]מנוחה, ואין שם יציאה אל הפועל, שאין זה מנוחה... כי השבת הוא יום מנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה. ולפיכך המצות אינם שייכים רק בעולם הזה בלבד". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין קי:] "דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר... [תהלים צה, יא] 'אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי'". והמהרש"א [שם] כתב: "לפי פשטיה 'מנוחתי' היא ירושלים ובית המקדש, כמו [תהלים קלב, יד] 'זאת מנוחתי עדי עד גו'. אבל הדרש ימאן זה, דלא שייך שבועה בזה, דגם באי הארץ לא זכו לכך עד ימי דוד ושלמה, ולכך דרשוהו מלשון מנוחה לעולם הבא, שהיא המנוחה האמיתית". ובספר העיקרים [מאמר ד פנ"א] כתב: "רז"ל אמרו בבראשית רבה [אינו נמצא לפנינו]

'וירא מנוחה כי טוב' [בראשית מט, טו], אין מנוחה אלא העולם הבא, שנאמר [איוב ג, יז] 'ושם ינוחו יגיעי כח'". **וכן מצינו** לגבי שבת, וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ב] "ויכל אלקים ביום השביעי - מה היה העולם חסר, מנוחה. באת שבת, באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפא:] כתב: "העולם שברא השם יתברך בששת ימי בראשית, לא היה בו מנוחה, ואחר כך קבל העולם השלמות והמנוחה". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.] כתב: "השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה". ובדרשת שבת הגדול [תקד:] כתב: "העולם כאשר נברא, היה העולם יוצא אל הפעל כל ששה ימים, ובסוף באה המנוחה, הוא השבת, שהוא השלום". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ומנוחתה של שבת מעידה על מנוחתו של עולם הבא.

(801) כמו שנאמר [רות א, ט] "יתן ה' לכם ומצאן מנוחה אשה בית אישה". והר"ן [שבת ה: בדפי הרי"ף] כתב: "אין משדכין. מלשון שקט ומנוחה שהאשה מוצאת בבית בעלה, כדכתיב 'ומצאן מנוחה אשה בית אישה', ומתרגמינן [שופטים ג, יא] 'ותשקוט הארץ', 'ושדוכת ארעא'". ואמרו חכמים [סנהדרין עד:] "אסתר קרקע עולם היתה", ופירש רש"י [שם] "קרקע עולם היא - אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה". ובח"א לסוטה כב: [ב, סה.] כתב: "כמו שהאשה בטבע נבראת מוכנת לעבוד את אישה ולשמוע אל קול אישה, כך היא אוהבת לשמוע אל השם יתברך ולעבוד בוראה". ובהקדמת הספר מנחת מרדכי [לרבי מרדכי קרטמן זצ"ל, תחילת כרך ב, עמוד י] הביא את דברי המהר"ל האלו, וצירף להם את מה ששמע בשם מרן החזון איש זצ"ל, וז"ל: "עינינו הרואות שהיראת שמים שאנשים זוכים אחר עמלות רבה בתורה, זוכות בזה הנשים בלי עמלות. והטעם כיון שלא ניתן להם מצות תלמוד תורה, לכך ניתנה להן יראת שמים. וזהו הביאור בגמרא [נדה מה:] 'מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש', זהו יראת שמים... ונראה דזהו הביאור במה שכתב במהר"ל... והיינו דכיון דניתן לאנשים מצות תלמוד תורה, דצריך להיות על ידי עמלות, לכן ניתן להם הכלים הנצרכים לזה, דהוא הפעולה וההתעוררות כדי שעל ידי כן יתעוררו לעמול בתורה. וכיון דתפקיד האיש הוא לעמול בתורה, אין הוא זוכה לדרגת היראת שמים אשר אליה אפשר להגיע רק על ידי עמל התורה, דהוא בלי מנוח יומם ולילה. אבל הנשים דכאמור דהיראת שמים שלהם הוא מעצם טבען ומהותן, אינן צריכות לעמול על כך. וזהו דקראן הכתוב 'שאננות', דהוא

יראת שמים הבאה משאננות, דהיינו דהוטבע בנפשה מעצם מהותה וטבעה". ובספר "צוהר לבראשית" [לרבי צבי אינפלד שליט"א, כרך ב עמוד 570] גם הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "בהסבר זה כבר בולטת הנקודה היסודית המבדילה בין האיש לאשה; האיש אינו 'בעל שאנן והשקט מצד התגברותו והתפעלו', וזה לעומת הנשים 'שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן'... האיש הוא פעיל, ואילו האשה היא סבילה, הנחה שגם גלומה במה שביחס לאשתו האיש נחשב כ'בעל', הקרוב ללשון 'פעל' בהיותו הוא הפועל בה [כפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז (תשצ:)]. סיבת הבדלה זו נובעת מהעובדה שהאשה מוכנה לשאננות ולמנוחת הנפש יותר מהאיש, משום שהיא גם מוכנה יותר אל העולם הבא, שהוא השאננות והמנוחה בעצם. מובן מאליו שכל ההנחות הללו מסתעפות ממה שהאשה יונקת את חיותה מהבינה, שבחינתה 'אחרית'. ואילו האיש יונק את חיותו מהחכמה, שבחינתה 'ראשית'". **ויש להבין**, כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו להלן [לאחר ציון 967], שכתב: "האיש נוטה יותר אל השכל, כידוע מגדר הנשים וערכם, שהם חסירות הדעת". ושוב כתב [להלן לאחר ציון 1066] כתב: "האשה היא קצרת ההשגה ביותר, וחסירת הדעת". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכא.] כתב: "לנשים תחלה, מפני שהם ראשון לקבל יותר מן האנשים. כי הקרוב אל החומר הוא מקבל, כאשר ידוע כי החומר מוכן לקבלה, וכמו שבארנו כמה פעמים. והנשים הם חומריים ביותר, ולכך הם מוכנים אל הקבלה" [הובא למעלה הערה 152]. ובהרבה מאוד מקומות ביאר שהאשה היא חומרית, וכמלוקט למעלה הערה 151. וכיצד האשה מוכנה לעולם הבא יותר מהאיש, כאשר בו זמנית היא חומרית יותר מהאיש. ויל"ע בזה.

(802) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בדרוש על המצות [נז.] כתב: "תיכף בנגיעת העכו"ם, היין נאסר, כי הדבר שהוא מוכן אל דבר אחד נמשך מעצמו אל הדבר במעט הפעולה. ובעכו"ם דבק בכח שלו, הוא ע"ז, ואף בלא כוונתו לנסך, נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים, כי הוא מוכן לזה ביותר, ותכף ומיד נתנסך בלי שום כוונה ופעולה. ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, ונעור. שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו, ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו. שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו

במדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד לפני הקב"ה; חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי. והפך זה עשו, שהיה דבק בכח הטומאה, כאשר מצא מין את מינו הע"ז, היה מתעורר בבטן אמו מעצמו אל אשר הוא דבק בו. ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו. ולכך העכו"ם אוסר במגע שלו היין... ונקרא יין נסך". ובגו"א בראשית פל"ז אות לט [רכח:] כתב לגבי יעקב אבינו: "הא ד'נצנצה בו רוח הקודש' [רש"י בראשית לז, לג], אף על גב שלא היה בו תועלת, דהא לא היה מבין דבר רוח הקודש שנצנצה בו, אלא מפני כי רוח הקודש קרובה אליו תמיד, בא אליו רוח הקודש, מרוב ההכנה שהיה לו לרוח הקודש". ושם ויקרא פי"ט אות ז [נז.] כתב: "המצוה שהוא מזורז בה מעצמו בטבע, אינו צריך כל כך להיות זריז בה". ובבאר הגולה באר הראשון [לה.] כתב: "מפני שזכר הכתוב הידים ביחוד, לכך יש להם טומאה מיוחדת לחולין אף שלא נגעו, מפני שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ, כאילו נגעו בטומאה... כי הידים הם מוכנים ביותר לטומאה". ובנצח ישראל פי"ד [שמ:] כתב: "בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [ראה להלן הערה 1320]. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] כתב: "גוי שעושה המצוה אין ספק שאינו חשוב כל כך כמו שהוא ישראל, כי המצוה שייכת לישראל יותר... כי הם מוכנים יותר למצוה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 29]. ואמרו חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו, יעסוק בתורה... חש בגרונו, יעסוק בתורה... חש במעיו, יעסוק בתורה... חש בעצמותיו, יעסוק בתורה... חש בכל גופו, יעסוק בתורה". ובנתיב התורה פ"א [מג.] כתב: "'חש בראשו וכו'', כי כאשר יבא שנוי לגוף, כמו כל הדברים שהם שנויים בגוף, על ידי התורה, שהיא סדר העולם, מחזרת את הגוף שהיה בו שנוי אל סדר שלו. כי אל סדר התורה נמשך הכל, כמו שאמרנו. ומה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'". ועוד אודות שכאשר הדבר ראוי מצד עצמו, מספיק דבר קטן להביאו, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [תסו.]: "ועתה לא יקשה לך, וכי כל כך שקול [חמור] החטא הזה של אברהם להביא עונש גדול על זרע אברהם [גלות מצרים]. כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם... ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע... כי ראוי שיהיה שמו מקודש בעולם, לכך

על ידי חטא קל בא העונש". ושם בהמשך [תסח.] כתב: "קודם שהם [ישראל] לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם. ולפיכך השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט חטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו", ושם הערה 127. וראה להלן הערה 1492 שנתבאר שם שדבר שהוא קרוב לאדם, הוא קונה אותו תחילה, לפני דבר שהוא רחוק מן האדם.

(803) כמו שאמרו חכמים [ע"ז ה:] "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי". ולמעלה [לאחר ציון 96] הביא מאמר זה, וכתב: "זכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה; כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא... שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל... כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ועוד נוסף על זה ישעבד בה כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול. הנה אלו שני דברים הם נגד גוף ונפש האדם, שבשניהם יהיה עמל בתורה; אם בגוף, עמל וטורח בו בתורה בלי מרגוע או מנוחה כלל, אשר ידמה בזה אל החמור הנושא משאוי תמיד באין מנוח. אם בנפש, אשר בו יעמול בתורה לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה, לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול... כן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו. וזהו עצם הלשון דנקט 'כחמור למשא וכשור לעול'". ובנתיב התורה פ"ג [קמב:] כתב: "כי צריך האדם שישעבד נפשו וגופו אל התורה בעולם הזה... דהיינו לטרוח בתורה יומם ולילה". וראה למעלה הערות 102, 757.

(804) החידוש בדבריו הוא שהתיבות "דברים הקשין כגידין" אינן עוסקות בעונשים [כפי שפירש רש"י (שמות יט, ג) "ותגיד לבני ישראל - עונשין ודקדוקין, פירש לזכרים דברים הקשין כגידין"], אלא עוסקות בקושי עמילות התורה. ואודות קושי עמילות התורה, כן אמרו במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג: "התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו... שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול, ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". וראה להלן הערה 907 במה שהוקשה שם על דבריו כאן.

(805) "כי אינם צריכים **כל כך**" - אינן צריכות להתייגע ולעמול בתורה, אך מ"מ חייבות לטרוח בקיום מצוות ושמירתן. והנה בעוד שכאן מבאר שה"לשון רכה" היא מחמת

שהנשים אינן צריכות לעמול בתורה, הרי למעלה [לאחר ציון 788] ביאר זאת מחמת ששכרן מרובה, שכתב: "לנשים בלשון רכה, רצה לומר אדרבה, ששכרם הרבה מאוד יותר משל האנשים". ואולי יש ליישב, שהעדר עמילות הוא טעם שלא יאמר לנשים בלשון קשה כגידין, אך זה עדיין לא מחייב שיאמר בלשון רכה, כי היה יכול לומר בלשון סתמית; לא קשה, ולא רכה. לכך יש צורך בטעם של רבוי השכר כדי להצדיק אמירת לשון רכה. ומה שכתב כאן "לנשים בלשון רכה, כי אינם צריכים כל כך", כוונתו לומר מדוע לא נאמר לנשים בלשון קשה [כפי שנאמר לאנשים]. נמצא שלא נאמר לנשים בלשון קשה, משום שאינן מחוייבות בעמילות הקשה. ומה שנאמר להן בלשון רכה, ולא בלשון סתמית [לא קשה ולא רכה], הוא משום רבוי השכר.

(806) למעלה לאחר ציון 788. וראה למעלה הערה 790.

(807) לשון הגמרא [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובח"א שם [ד, קסא.] כתב: "כי ג' שותפין באדם; האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים; האחד, הוא החומר. והשני, הצורה. והג', הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם. והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן; עצמות, וגידין, וצפרנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחנים אשר שייכים לנשמה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצג.] כתב: "ובמסכת נדה בפרק המפלת [לא.] אמרינן, אשה מזרעת אודם, שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין וכו'. הרי כל הדברים הבאים מן האשה הם חמריים, כמו הבשר והעור". ורש"י [בראשית לה, ח] כתב: "הוגד לו [ליעקב] על אמו שמתה... ולפיכך העלימו את יום מותה, שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו, אף הכתוב לא פרסמה". ובגו"א שם אות ו [קעז.] כתב: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו, ולא העלימו את מיתתו [שם פסוק כט], לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם מה שנתנה לו דברים פחותים ורעים".

(808) דברים אלו מבוארים היטב בנתיב התורה פ"י [תכט.], וכלשונו: "אמרו במקום אחר בפרק חלק [סנהדרין צו.], דשלח רבי יהודה, הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר 'שמהם תצא תורה לישראל', וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה. כי השכל יוצא ונולד מן האדם, שהוא בעל גוף. כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל... כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו [תפארת ישראל פכ"ה (שפב.)] כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים [מנחות פד.]. אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] כתב: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין. שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל א"א שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה". וכן באור חדש פ"ו [תתריט.] ביאר מדוע המן הרשע נתלה ביום הבאת העומר [רש"י מגילה טו.], וכלשונו: "כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת, ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ', כמו שהתבאר למעלה. וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה. ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר, הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן" [הובא למעלה הערות 96, 288]. וראה הערה 810.

(809) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:]: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". והרד"ק [בראשית ב, ז] כתב: "כי גוף האדם הוא תואר נקי משאר בעלי חיים, וצורתו השלמה בצורות, לפיכך הוא הולך בקומה זקופה. וכתב החכם רבי יוסף בן צדיק כי זה לפי שהחומר שלו זך ודק בין שאר הגופים, כמו שאנו רואים שמן הנר בעודו זך תעלה השלהבת ממנו על קו יושר לזכות השמן, ואם לא יהיה זך אלא עכור, תהיה השלהבת עולה ממנו מעוותת, ולא תלך על קו יושר" [הובא למעלה הערה 283].

(810) פירוש - מבחינת האדם אי אפשר שיתקבל אצלו השכל ללא שקדם לו נושא גשמי, וכמבואר בהערה 808. ובתפארת ישראל פי"ג [רה:] כתב: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה". ושם פכ"ד [שסא:] ביאר שלכך אין למלאכים צלם אלקים, כי אין להם גוף נושא, וכלשונו: "אין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה... שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמו:] כתב: "ראוי שיהיה ביתו דומה לבית שהוא הגוף, כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה ונמצא בו". ושם פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם, אשר בו עומד החכמה". ושם מ"ט [תרעד.] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ושם פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ושם פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חמרי כמו שידוע... ועוד תדע כי האדם החמרי נחשב ג"כ שהוא מוליד השכל, ומן האדם החמרי

נולד השכל. וכבר בארנו בכמה מקומות שנקרא השכל תולדה, והרב המורה בספרו [מו"נ ח"א פ"ז] בשתוף שם 'ילד' האריך בזה. ובארנו זה בפרק במה מדליקין [שבת לב:] אצל 'בשביל בטול תלמוד תורה בנים של אדם מתים'... שהאדם הוא בעל חומר מוליד השכל". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עח.] כתב: "כי החכמה תקרא תולדה, כמו שהאריך בזה הרמב"ם ז"ל [מו"נ ח"א פ"ז], והביא ראיה מן [ישעיה ב, ו] 'בילדי נכרים יספיקו'... המושכל נמשל לתולדה". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.] כתב: "כך האדם החמרי הוליד הבן הזה, הוא השכל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "אין לשון יותר ראוי להיות נאמר על השכל רק לשון תולדה, כי השכל יוצא לפעל ונולד. וכבר פירש זה הרמב"ם ז"ל בשתוף שם 'ילד'". וראה למעלה הערה 250, ולהלן הערה 834.

(811) אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ח] שרבי יוחנן שבח את רבי יהושע בן חנניא ש"אשרי יולדתו". ובדר"ח [תרצב.] כתב: "כבר אמרנו לך כי כח הנפש יש לו נושא כח גופני, אשר הוא נושא לכח נפשי הנבדל. וכנגד זה אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', רצה לומר כי יש לו מעלה זאת, כי יש לו זכות החומר. ולפיכך אמר 'אשרי יולדתו', כי מורה זה על חומר טוב שבא ממנו. כי אם לא היה לאשה שיצא ממנה חומר טוב, לא היה יוצא ממנה אדם כמו זה שיש לו זכות החומר וטוב החומר... ולפיכך אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', כי יש... לרבי יהושע בן חנניא מעלת זכות החומר, שנחשב נושא לכח זה, הוא כח נפשי" [ראה למעלה הערה 150]. ואמרו חכמים [שמו"ר כח, ב] "למה לנשים תחלה... כדי שיהו מנהיגות את בניהן לתורה". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכג.] כתב: "בשביל שהנשים הם התחלה לתורה, ועם שאינן בני תורה, הם התחלה לתורה, שהם מוליכין את בניהן לתורה. והרמז בזה כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך. וכאשר החומר אינו טוב, אז החומר מונע אותו מן התורה והשכל. הרי האשה היא הכנה, מוליכתו לתורה, שהיא מביאתו על ידי הכנתה לתלמוד תורה, וכל הכנה הוא התחלה והוא קודם, ולפיכך הקדים הנשים" [ראה למעלה הערה 790, ולהלן הערה 818].

(812) כי האשה היא חומרית, וכמבואר למעלה הערות 151, 152.

(813) כמשפט החומר המשתוקק להשלמתו, וכמו שאמרו חכמים [ב"ר כ, ז] "ארבע תשוקות הן; אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך וכו'". ובדרשת שבת הגדול [קלג.] כתב: "אין תשוקת אשה אלא על בעלה, מפני כי המקבל משתוקק אל המשפיע, כי המקבל צריך אל המשפיע לקבל ממנו. ולפיכך אמר 'תשוקת אשה לבעלה', כי האשה היא המקבלת, משתוקקת אל המשפיע".

ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה, כי נעשו דבר אחד האיש והאשה ביחד, והם בעצמם מחולקים. והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "על ידי מרים היה הבאר [תענית ט.]. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה" [ראה למעלה הערה 152].

(814) "ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן" [ברכות יז.], וכמובא למעלה ציון 795. ולפי דבריו במהלכו השני יש הבנה חדשה במה שאמרו [ברכות יז.] "נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן"; כי לפי מהלכו הראשון [שמחמת שהנשים מוכנות לשאנן, לכך במעט הסיוע מקבלות שכר גדול], הרי מה שהן מסייעות לבעליהן ולבניהן הוא **סבה** לשכרן, שבמעט סיוע הנשים זוכות לשכר גדול על פועלן. מה שאין כן לפי מהלכו השני [שהנשים נותנות החומר שהוא זך ודק], הרי מה שהן מסייעות לבעליהן ולבניהן הוא **סימן** להשתקקותן לבעליהן והתאחדותן עמהם, שכתב "כי בהיותה חומר מוכן לכך, אזי מתאחדת ומתקשרת בתורה לגמרי בהשתוקקות היותר נפלא, **עד שמתוך כך** מתנויי גברייהו, וגם מנטרי להן וכו'". הרי השכר על "מתנויי גברייהו וכו'" ניתן על מעלתן שיש להן זה מכבר שאיפשרה את "מתנויי גברייהו וכו'", ולא שהשכר ניתן על המעשה לכשעצמו [כפי שהוא למהלכו הראשון].

(815) מתייחס למאמר זה כפי שהובא במסכת סוטה [כא.], שאמרו שם "ויש זכות תולה ג' שנים [לסוטה]. זכות דמאי, אילימא זכות דתורה, הא אינה מצווה ועושה היא. אלא זכות דמצוה, זכות דמצוה מי מגנא כולי האי... רבינא אמר, לעולם זכות תורה, ודקאמרת אינה מצווה ועושה, נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו, ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדייהו".

(816) נראה שכוונתו לומר, שהיה מקום לחקור, כאשר אמרינן שהאשה מקבלת שכר בעבור שמסייעת לבעלה בלימוד תורה, האם יש לאשה שכר בפני עצמה, שכשם שהבעל מקבל שכר על לימודו, כך האשה מקבלת שכר על עזרתה. או שהאשה מקבלת שכר

מתוך שכרו של הבעל, לאמר שהשכר הניתן לבעל יתחלק ויגיע גם לאשתו, אך לא שיש לאשה שכר בפני עצמה. ועל כך מבאר שהלשון "פלגאן בהדייהו" מורה כצד השני, שהאשה נוטלת שכרה מתוך שכר הבעל, וזה מורה על התאחדות גמורה ביניהם. וצרף לכאן דברי הפחד יצחק שבועות [מאמר יג אות ב], שכתב: "יעוין סוטה פרק שלישי דקתני במתניתין 'אם יש לה זכות היתה תולה לה'. ופריך על זה זכות דמאי, אילימא זכות דתורה, הא אינה מצווה ועושה היא. אלא זכות דמצוה, זכות דמצוה מי מגנא כולי האי. ופריק לעולם זכות תורה, ודקאמרת אינן מצווה ועושה, נהי דפקודי לא מיפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתי מבי מדרשא מי לא פלגאן בהדייהו. וחזינן מזה, דזכות זו של הכנסת בניהן לבית המדרש נחשבת לזכות של תורה ממש, ולא רק לזכות של מצוה גרידא, דהא אמרינן דאין בכחה של זכות מצוה לתלות לה". וברי הוא שאם האשה נוטלת שכר מתוך שכר הבעל, בודאי שזו זכות תורה ממש, כפי שלגבי הבעל עצמו איירי בזכות תורה ממש. וראה הערה הבאה.

(817) יש להבין, כי "פלגינן בהדייהו" מורה שלנשים ואנשים יש שכר שוה בשוה, ואילו המאמר [ברכות יז.] "גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים" מורה שיש לנשים שכר גדול יותר מהאנשים, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 805] "הם [הנשים] ראויים לשכר יותר גדול עד שלזה גם כן הקדימן הכתוב לאנשים". ונראה, שרבינא [הוא המ"ד בסוטה כא.] אכן חולק וסובר שאין שכר הנשים מרובה יותר, אלא שהוא שוה לשכר האנשים. והרי כך מוכח מיניה וביה; הנה בהערה הקודמת נתבאר שלדעת רבינא שכר האשה בא לה מתוך שכר הבעל, ולא שיש לאשה שכר בפני עצמה. ואם כן, זה מן הנמנע שיהיה לאשה שכר יותר מבעלה שהרי שכרה ניתן לה מתוך שכר בעלה, וכיצד תקבל שכר יותר מבעלה בעודה ניזונת משכר בעלה, והרי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" [ב"ק יח:].

(818) פירוש - לכך הנשים קדמו לאנשים [בפסוק "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל"], כי שייכותן לתורה היא משום שהן ההתחלה וההכנה לתורה, "וכל הכנה הוא התחלה והוא קודם, ולפיכך הקדים הנשים" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ח (תכג.), והובא למעלה הערה 811].

פרק יז

(819) בא ליישב את שאלתו השביעית בתחילת הדרשה, ששאל: "ז', מה שבא הכתוב לכפול ולומר [שמות יט, ה] 'ושמרתם את בריתי', שרצה לומר התורה, הרי כבר כתיב ברישא דקרא 'אם שמוע תשמעו בקולי'".

(820) הקושי הראשון ["הן מתחלה לקבל המצות"] הוא כמו שפירש רש"י [שמות יט, ה] "ועתה - אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש כאשר לא הורגל ענינו למה שהוא עומד אליו, הוא נחשב שינוי, והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו כל התחלות קשות, וזה מפני שההתחלה היא שנוי". והקושי השני ["הן לקיימם אחר הקבלה שלא יבא לידי חטא בזמן מהזמנים"] הוא מפאת התגברות היצר הרע בהמשך הדרך. ויש להעיר מדבריו בדרשת שבת הגדול [סד:], שכתב: "כי בודאי קשה לסלק יצר הרע מתחילה... אבל כאשר סלקו כבר, שוב אינו חוזר וניעור כלל... כי כאשר כובש את יצרו, שוב אין יצר הרע מתגרה בו אחר שסלקו". ומצינו בהלכה יסוד זה [שכאשר התגבר על יצרו, שוב לא חיישינן לגרוי יצה"ר]; הנה בשו"ע [יו"ד סימן קצב ס"ד] איתא: "חתן שפירסה כלתו נדה קודם שבא עליה, לא יתייחד עמה, אלא הוא ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים". והרמ"א [שם] כתב: "יש אומרים, אם היתה טהורה כשנשאת, ולא בא עליה, ופירסה נדה אחר כך, אין צריך שימור עוד". והש"ך [שם ס"ק י] כתב "דהא חזינן דלא תקיף יצריה, כיון שלא בא עליה עד השתא". ומדוע כאן חיישינין ש"אחר הקבלה שלא יבא לידי חטא בזמן מהזמנים". אמנם הט"ז [שם ס"ק ז] חלק על זה, וסובר כי אף שהתגבר על יצרו מספר ימים, אין זו הוכחה שיצרו לא יתגבר עליו בהמשך. והוכיח כן מהמשנה [יבמות קיא:], שאמרו לגבי יבם ויבמה, שעד שלשים יום מוקים איניש אנפשיה מלבעול, אך לאחר שלשים יום לא מוקי אנפשיה מלבעול. ולשון הט"ז הוא: "ביבמה עד שלשים יום מוקי אנפשיה, ותו לא. הרי דהוחזק שלשים יום בזה שלא בא עליה, ואפילו הכי אמרינן דאחר כך תקיף ליה ולא מעמיד נפשיה". נמצא שדבריו כאן [שחיישינין שאף לאחר הקבלה הראשונית יצרו יתגבר עליו] הם כשיטת הט"ז. ואילו דבריו בדרשת שבת הגדול [שלאחר הקבלה הראשונית שוב ליכא למיחש שיצרו יתגבר עליו] הם כשיטת הרמ"א והש"ך. ויל"ע בזה.

(821) מבאר שהמלים "אם שמוע תשמעון" באות להקל על הקושי הראשוני שיש בקבלת מצוות. וכך גם כתב בדר"ח פ"ד מ"ב [מב.]: "כי כל התחלות קשות, וכאשר מתחיל לעשות מצוה הוא עושה מצוה אחרת, וכמו שדרשו ז"ל על 'אם שמוע תשמעו',

אם שמע אדם מעט, משמיעין אותו הרבה, מכאן שכל התחלות קשות". וראה בסמוך הערה 827 מה שהוקשה שם.

(822) כאן משוה ומזכיר בחדא מחתא את "שומע אדם מצוה אחת, משמיעין אותו מצוות הרבה" ל"מצוה גוררת מצוה". וכן בגו"א דברים פי"א אות י [קעז:] כתב: "אם תשמע בישן תשמע בחדש. פירוש, אם תשמע מצות שכבר שמעת וידעת אותם, ואתה מקיים אותם, 'תשמע בחדש', הם מצות שהם חדשים לך, שהרי מצוה גוררת מצוה". אמנם בדר"ח פ"ד מ"ב [מז.] חילק ביניהם, וכלשונו: "ובאולי יקשה לך, אם כן ["מצוה גוררת מצוה"] למה הוצרכו לומר אצל [מכילתא שמות יט, ה] 'אם שמוע תשמע', שמע מעט משמיעין אותו הרבה, תיפוק ליה בלאו הכי, הרי 'מצוה גוררת מצוה'. אין זה קשיא, כי מה ש'מצוה גוררת מצוה' היינו מצוה שהיא דומה אל הראשונה... ובזה שייך 'גרירה', אבל לא כל מצוה שאינו דומה כלל. אבל מכל מקום 'משמיעין אותו הרבה', כלומר שהוא שומע מצות אחרות". ושאלה זו נשאלה גם בדר"ח [שם] הערה 199. ויל"ע בזה.

(823) דרך חיים יצא לאור בשנת שמ"ט, ודרשה זו נאמרה שלש שנים אחר כך, בשנת שנ"ב, לכך יכול להתייחס לדבריו בדרך חיים. וראה למעלה בהקדמה הערה 57, ולהלן הערה 1349.

(824) לא מצאתי היכן ביאר בסמוך שהמצות הן דבר אחד. ואולי כוונתו לדבריו להלן [לאחר ציון 1184] שכתב שכל המצות נכללות בעשרת הדברות. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנט:] כתב: "עשרת הדברות בו נכללו כל תרי"ג מצות, ועשרה הם כמו אחד במספר קטן, עד שהתורה היא אחד לגמרי".

(825) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ב [לח.]: "פירוש דבר זה מה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', וזה כי המצות שהם תרי"ג [מכות כג:], כלם הם דבר אחד. ויש לפרש כך מה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה, שהיא כוללת כל תרי"ג מצות, הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה שבה כל תרי"ג מצות נרות הרבה מחולקות שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת. וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת. ובא הרמז במלת ה'תורה' שהוא בגמטריא תרי"א, ו'אנכי' ו'לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג] מפי הגבורה שמענו [מכות כג:]. ובאו כל תרי"ג מצות במלת 'תורה', לומר כי התורה היא אחת, ומקושרים כל המצות, עד שהם מושכל אחד לגמרי, ודבר זה ברור. וזה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל

המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד... כי כאשר התחיל במצוה ראוי שיושלם הדבר, כי הדבר שהוא אחד אינו נחלק, רק יושלם" [הובא בחלקו למעלה הערה 374, ולהלן הערה 1186]. ושם בתחילת משנה ג [נא.] כתב: "'מצוה גוררת מצוה', ובזה למדנו שכל מצוה ומצוה דבר מיוחד בפני עצמו. שאם היו שתי מצות האחת כמו האחרת, לא שייך שתהא מצוה אחת גוררת אחרת, לפי הטעם אשר אמרנו שמצוה גוררת מצוה כי אין דבר אחד נחלק לשנים, וכל המצות הם דבר אחד, ולכך המצוה האחת גוררת האחרת. שזה דוקא שייך רק כאשר כל מצוה בפני עצמו, ומתחברים ביחד, אבל אם האחת כמו האחרת, אין אחת חצי דבר. ולפיכך אי אפשר לומר רק שכל מצוה ומצוה הוא דבר מיוחד, ומכל מקום הם מתחברים ביחד, וכאשר הוא מקיים מצוה אחת נחשב כמו דבר אחד שנחלק, ולכך מצוה אחת גוררת אחרת. ומזה תדע כי כל מצוה יש לה מקום בפני עצמה. ודבר זה למעלת המצוה, שכל מצוה יש לה ענין מיוחד".

(826) כי הגדר המקיף את השדה הוא דבר אחד. דוגמה לדבר; נאמר [דברים ג, כד] "ה' אלוקים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה וגו'", ופירש רש"י [שם] "אתה החלות להראות את עבדך מלחמת סיחון ועוג... הראני מלחמת שלשים ואחד מלכים". וכתב על כך הגו"א שם אות יז [סה:]: "הראני מלחמת שלשים ואחד מלכים. ואם תאמר, מאי סברא היא זאת, בשביל שעשה לו טובה אחת, יעשה לו טובות הרבה. ויעקב אמר [בראשית לב, י] 'קטונתי מכל החסדים' בשביל שעשה הקב"ה עמו טובות הרבה. יש לומר, הני מילי כשהם טובות מחולקות, כשנעשה לו האחת אין לעשות אחרת, כמו שאמר יעקב 'קטונתי מכל החסדים'. אבל בענין אחד, לפי שמלחמות סיחון ועוג הוא מעין כבוש הארץ... אחר שהתחיל להראותו, יש לו לגמור, שכל דבר שיתחיל בו יש לגומרו, כדילפינן [תנחומא עקב אות ו] לענין מצוה, כל מצוה שאדם מתחיל אומרים לו גמור. הכי נמי כיון שהתחיל בה, יש לגומרו". דוגמה נוספת; אמרו בגמרא [מגילה יא.] "'מהודו ועד כוש' [אסתר א, א]... חד אמר, הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". ובאור חדש פ"א [רפה:] כתב: "[העולם] הוא כדור אחד. ולכך סבר חד כי כך ראוי לומר; כמו שהיה מלך על מקצת, כך היה מולך על כולו, כי אל מקצת הכדור נמשך תשלום הכדור, כמו שהוא ידוע. ולכך פירשו כשם שהיה מולך על אלו שני מקומות הסמוכים כאשר הם על עיגול אחד, כך היה מולך על כל העולם, שהוא תשלום הכדור, ואין השאר רק השלמה,

וצריך להשלים את הכדור כאשר מתחיל לסבב מקצת ממנו". ופירושו, הואיל והעולם הוא אחד, כי הוא כמו כדור, לכך מה שנעשה במקצת העולם גורר בעקבותיו את שאר העולם, עד שכל העולם הוא בעל גוון אחד.

(827) שוב חזינן שמבאר שהמלים "אם שמוע תשמעון" באות להקל על הקושי הראשוני שיש בקבלת מצוות [כמבואר למעלה הערה 821]. אך במכילתא [שמות יט, ה, והביאו כאן] לא אמרו כן, שזה לשונם: "'ועתה אם שמוע תשמעו', 'ועתה' קבלו עליכם, שכל התחלות קשות. 'אם שמוע תשמעו', שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצוות הרבה, שנאמר 'אם שמוע תשמע'". הרי שיש במכילתא שתי דרשות; (א) "אם עתה תקבלו עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות" [לשון רש"י שם, והובא בהערה הקודמת]. (ב) "שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצוות הרבה". ואלו הן שתי דרשות נפרדות, וכמבואר בגו"א שם אות יא [סב.], שתיבת "ועתה" נדרשת בפני עצמה [ללא ההמשך "אם שמוע תשמעון"], ומורה על הקלת הקושי הראשוני שיש בקבלת מצוות, וכלשונו: "אם עתה תקבלו וגומר. פירוש, מה שהוצרך הכתוב לומר 'ועתה', והוי ליה לומר 'אם שמוע תשמעו'. הכי פירושו, אם עתה תקבלו עליכם עול המצוות, אף על גב שהוא כבד עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות. ואין 'אם שמוע תשמעו' דבר הקב"ה, שמבטיח אותם שיערב להם מכאן ואילך, אלא הכל נרמז בלשון 'ועתה', שפירושו הכל תולה בזמן עתה, שאם תקבלו עתה, יערב לכם מכאן ואילך. ואחר כך הוא אומר 'אם שמוע תשמעו והייתם לי סגולה' מלתא בפני עצמו. אבל מכפל לשון 'שמוע תשמעו' דרשו במכילתא [שם] 'שמע אחת משמיעים לו מצות הרבה'" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 38]. הרי שחילק בסכינא חריפא בין תיבת "ועתה" להמשך "אם שמוע תשמעון", ואילו כאן מבאר שגם ההמשך ["אם שמוע תשמעון"] עוסק בהקלת הקושי הראשוני שיש בקבלת מצוות. ושאלה זו גם נתעוררה על דבריו בדר"ח [שם] הערה 197. ויל"ע בזה.

(828) כמו שפירש רש"י [שם] "ושמרתם את בריתי - שאכרות עמכם על שמירת התורה". וראה למעלה הערה 12. ומלים אלו נאמרו על הקיום שלאחר הקבלה, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 819] "בהיות שהתורה קשה על האדם... לקיימם אחר הקבלה שלא יבא לידי חטא בזמן מהזמנים".

(829) לפנינו במכילתא אמרו "ורבי עקיבא אומר זה ברית מילה ועבודה זרה", ולא "ברית עבודה זרה". וכן בתפארת ישראל פכ"ח [תכח:] כתב בשם המכילתא: "רבי עקיבא אומר, זה ברית מילה ועבודת אלילים" [נוסח זה מופיע במדויק בילקו"ש ח"א רמז רעו].

(830) לשונו להלן [לאחר ציון 1695]: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה... והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך... וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית". ובגבורות ה' פמ"ז [תקנ.] כתב: "על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך... התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב [שמות כד, ז, דברים כט, ח, ועוד], כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם", וראה שם הערה 514, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ובנצח ישראל פ"ה [קיח:] כתב: "קדשי הקדשים, שם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה, שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, 'ופניהם איש אל אחיו' [שמות כה, כ], 'כמער איש ולוית' [מ"א ז, לו]. כשעלו לרגל היו מגביהים להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים [יומא נד.], כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות. וזה שאמר שלמה [שה"ש ג, י] 'רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה', שכל המקרא נאמר על המשכן. 'תוכו רצוף אהבה' כרובים ולוחות, כך פירשו ז"ל [שהש"ר ג, ח]. נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "הברית הוא החבור שיש בין שני דברים, והמילה שהיא בגופו ובעצמו של אדם, הוא ברית וחבור עם השם יתברך יותר מן התורה... בשביל הברית של המילה שהיא בבשרם, שהוא ברית גמור... ברית המילה היא קודמת, שהוא ברית גמור בגופו של אדם" [ראה להלן הערות 840, 1700]. ובאור חדש פ"ו [תתריז:] כתב: "כי הנהגת העולם בשם 'אדון', וישראל מקבלין אדנות שלו במה שהם מביאים את העומר אל השם יתברך כמו שאמרנו, כי זה עניין הבאת העומר. ואין האדון מניח את עבדו להיות כלה, ולכך הציל אותם [בימי המן], לפי שהם

עבדים לו, כי כך ראוי לאדון שיהיה שומר את עבדיו ומציל אותם מן ההפסד. ולפיכך אמר [ויק"ר כח, ו] כי מצות העומר הוא שהצילם. והבן מה שאמר [שם] 'ואתה את ברית תשמור' [בראשית יז, ח], זה מצות העומר, כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו. לכך ראוי שיהיה חס עליו והוא תחת צלו". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו:] כתב: "אין לעולם חבור ברית עם השם יתברך כי אם על ידי המילה, שהיא הברית. וכל ברית תרגומו [בראשית ט, ט] 'קיימא', וזה מפני כי על ידי הברית יש לו חבור עם השם יתברך, כמו שנים שיש להם ברית ביחד". ואמרו חכמים [ב"ב יד:] "מאי דכתיב [ש"ב ו, ב] 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'... מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון". ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "כי הארון הוא [יהושע ג, ו] 'ארון הברית', אשר על ידו היה חבור הקב"ה עם ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה השם וכל כנויו בארון שזה היה הברית שלם מצד כל שמותיו יתברך, וכמו שהיה שם הלוחות. וגם ספר תורה, בשביל שהתורה היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן הלוחות. וכל שמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור. כי התורה היא לישראל מן השם יתברך, ולפיכך הוא עושה ברית וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן שמותיו יתברך, שמו יתברך נקרא על עמו ישראל, כדכתיב [דניאל ט, יט] 'כי שמך נקרא על עמך'. ומפני כך שמותיו הם הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, והיו מונחים גם כן בארון הברית". וצירוף המלים "ברית וחבור" הוא נפוץ מאוד בספריו. והגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח] כתב: "אומר לך מהו ענין ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא... ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יתפרד ממנו" [ראה להלן הערות 1019, 1191, 1696].

(831) לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תל:]: "כי השבת הוא מנוחה שהוא לנפש, כי התנועה היא לנפש, וכן המנוחה היא לנפש, לכך כתיב 'שבת וינפש'". והביטוים "מנוחת הנפש" ו"נייחא דנפשא" [ראה זוה"ק ח"ב קמב:, רש"י כתובות מט:] יוכיחו שהמנוחה היא לנפש. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "כאשר הוא בערב, אשר האדם כבר הוא יגע מן העסקים והטרדות שהיה לו עד אותה שעה, ונפשו מבקשת מנוחה. ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה. ובלילה היא מבקשת המנוחה והמרגוע, ועל ידי השינה חוזרת לתקונה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "השבת היא השלמת האדם בנפשו. כי כל ימי השבוע אין נפשו בשלימות כאשר יגע במלאכה. וכאשר בא השבת הוא נח, ואז 'שבת

וינפש'... ויש ברית וחבור בין השם יתברך והאדם מצד הנפש, וזהו ענין השבת. וכמו שאמרו ז"ל [ביצה טז.] 'שבת וינפש', נפש יתירה נתנה לאדם בשבת... כי השבת אסור במלאכה, שכל מלאכה היא טורח הנפש, ואין הנפש בשלימות רק בשבת, אז הנפש בשלימות. לכך השבת הוא לנפש שממנו התנועה, ובשבת היא בשלימות, וזהו ברית". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". ובח"א לשבת קיח. [א, נה:] ביאר שהשבת היא כמו הלב, וזה כדבריו כאן שהשבת היא לנפש, כי הלב משכן לנפש [גו"א בראשית פ"ט אות יז (קפד:), נצח ישראל פכ"ג (תפח:), וח"א לשבת לא: (א, יט.)]. אמנם בח"א לשבת קיט. [א, סג:] ביאר ש"השבת בפרט מתייחס אל השכל הנבדל מן החומרי... וזה אמרם [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה באדם ביום שבת. ולפיכך הראש, שבו הנשמה והשכל באדם, מתיחס אל השבת". וראה למעלה הערה 63, ולהלן הערה 1246.

(832) פירוש - הואיל והמנוחה היא לנפש, לכך המנוחה נקראת בשם "נפש" ["שבת וינפש"]. ורש"י [שמות לא, יז] כתב: "וינפש - כתרגומו 'ונח'. כל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה".

(833) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תערב:]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא נפוצה מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". וכן הזכיר בספר גבורות ה' הרבה פעמים [פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערות 23, 24, פמ"ג הערה 167, פמ"ז הערה 363, ופ"ס הערה 198]. ובדרשת לשבת הגדול [נה:] כתב: "חלקיו [של האדם] הם; השכל, והגוף, והנפש, אלו ג' דברים הם לאדם". ושם בהמשך [רצד:] כתב: "חלקי האדם הם שלשה; האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והג' הוא השכל". ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף...

אמנם המלכות כנגד הנפש". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [לה:], שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], תפארת ישראל פ"א [לא:], נצח ישראל פ"ד [ס:], שם פי"ח [תח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:, מז:], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. **ובחידושי ההלכות** שלו [שבת לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [וזהו הנפש, וכמבואר למעלה סוף הערה 831]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". וראה להלן הערה 1248, ששם נקט בחלוקה של שכל, נפש, וממון. **ודע**, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:]: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם".

(834) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד.]: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש" [הובא למעלה הערה 810]. וזאת לעומת השכל, שאף על פי שגם השכל עומד בגוף, מכל מקום הוא נבדל מן הגוף, וכמו שכתב שם בהמשך המשנה [תשיב.]: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן. כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי. כי המתחבר לכח נפשי יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד, מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור

ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל, ואין לו עירוב עמו, נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". הרי יחס הגוף והנפש הוא כמו בין חברים, בעוד שיחס הגוף והשכל הם כמו בין שכנים. **ואודות שהגוף והשכל** הם בבחינת "נוגע ואינו נוגע", כן כתב בכמה מקומות. כגון, אמרו חכמים [אבות פ"א מ"ד] "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם בדר"ח [רמב:]: "כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה ממעט במעלת החכמה כאשר עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם... ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לת"ח כמו שני חברים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן הת"ח, שאם כן לא היה הת"ח אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל... כאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו". ושם פ"ד מי"ד [רצב:] כתב: "השכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומכל מקום השכל נבדל מן האדם". ובנתיב התורה פ"ד [ריא.] כתב: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים... דמיון אל השכל... אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "אין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף". ושם פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ואמרו חכמים [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו

מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה), הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". ובח"א שם [ג, קסב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". ובח"א להוריות יג. [ד, ס:] ביאר את דברי הגמרא [שם] "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", וכלשונו: "מפני שמעלת כהן גדול, אף על גב שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר, אף על גב שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף, ולפיכך ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ".

(835) לשונו בח"א בכורות ח: [ד, קכא:]: "ידוע כי נפש האדם אינו כמו נפש בעל חי, שאין נוסף על נפש בעל חי מדריגה יותר עליונה. אבל הנפש של אדם אין ספק שנוסף עליו השכל, שהוא מדריגה יותר עליונה, ודבר זה ברור אין ספק בו... כי השכל נוסף על הנפש... ודבר זה מתייחס אל נפש האדם שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל ע"י ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח, כי אין מגיע יותר". ובדר"ח פ"ד מ"א [כה:] כתב: "נאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו''... כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו... אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם... ומפני זה אצל הגבורה כתיב 'וְאל יתהלל' בוי"ו, כי הנפש והשכל מחוברים יחד. אבל העושר הוא נבדל מן האדם לגמרי, ולפיכך כתיב 'אל [בלא וי"ו] יתהלל עשיר בעשרו'" [ראה להלן הערה 1246] . ובנצח ישראל פ"ד [סו:] כתב: "הנפש היא אחת... והוא מקשר וכולל הכוחות כולם... כי עצם הנפש כולל ומאחד כל הכחות הנפש". וראה הערה הבאה.

(836) אודות שעל ידי השבת ישראל דביקים בה', כן כתב בגבורות ה' פנ"ט [שסב:]: "נתינת שבת, מצוה אלקית, והיא הברית בין הקב"ה ובין ישראל, בה יתדבקו בהקב"ה, וזה ידוע". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה, לא שלטה בהם אומה ולשון", ובח"א שם [א, נו:] כתב: "יש לך לדעת, כי השבת היא הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה, דכתיב [שמות לא, יג] 'כי אות היא ביני וביניכם'. והאומות הם מסולקים מן השבת, שהרי אמרו גוי המשמר את השבת חייב מיתה, כדאיתא במסכת סנהדרין [נח:]. ולפיכך אם שמרו ישראל שבת ראשונה, היו מקבלים הברית והחבור הזה שיש לישראל מצד השבת חבור עצמי. כי אין דומה חבור ודבוק של שבת, לשאר חבור ודבוק שיש לישראל עם הקב"ה מצד שאר מצות. כי השבת אשר היא מצד הבריאה, שהרי השבת נמשך אחר הבריאה שברא הקב"ה. ואם היו מקיימים ישראל שבת ראשונה, היה נמשך חבור ישראל אל השם יתברך מצד הבריאה, ודבר שהוא מצד הבריאה הוא עומד נצחי מבלי שנוי כלל, כמו שכל הנבראים עומדים. ולפיכך לא שלטה בהם אומה ולשון, מצד שהיו דביקים בו יתברך... כי שבת ראשונה היא עצם החבור עם הקב"ה. ולכך אמר שלא היו משועבדים לעולם כאשר היו התחלת החבור והדבוק שהוא מצד הבריאה כראוי". ובתפארת ישראל פ"מ [תריז:] כתב: "השבת קראו חכמים בלשונם 'כלה', כמו שאמרו בבבא קמא [לב:] 'בואי כלה'. ומה ענין כלה לשבת. אבל העולם הזה על ידי שבת יש לעולם חבור בו יתברך. כי שאר ימים אינם מקודשים כמו השבת, ומפני שהוא זמן קדוש, יש לעולם חבור על ידו בו יתברך. ולכך נקראת השבת 'כלה', שהיא עומדת להתחבר בבעלה... שהשבת הוא החבור בו יתברך... העולם כלה ביום השבת, שקנה החבור הקדוש והדבוק העליון". ובהקדמה שניה לדר"ח [עח:] כתב: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת... כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת. ומפני כך המענג השבת נותנין לו נחלת יעקב, שהיא בלי מצרים [שבת קיח.], והבן זה". ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "כי הכלה יש לה חבור בבעלה, וכן השבת יש לה חבור בו יתברך". ובסידור הרמ"ק איתא "'שבת' נוטריקון 'שבת בשכינה תתחבר'". ורבינו יונה [ברכות לו. בדפי הרי"ף] כתב:

"קדושת ישראל תלויה בקדושת השבת". והאלשיך [שמות לא, יג] כתב: "'כי אות היא ביני וביניכם', והוא לומר אל יעלה על רוחך שאין בשמירת שבת יותר כי אם להבטל ממלאכה... אך מה שאות היא... הוא דבר פנימי המקשר ביני וביניכם, שהוא דבר שהוא ביני ונכנס ביניכם, שהוא תוך נפשכם, שהוא מעין היותכם היכל לשכינתי, שהיא ג"כ חלק אלוק יתברך... בשבת האדם הוא היכל לה'". והרמח"ל בדרך ה' [ח"ד פ"ז אות ד] כתב שהשבת היא "קורבה גדולה אליו יתברך, ודביקות גדול בו".

(837) פירוש - כאשר הנפש דביקה כראוי בה', אז גם שאר חלקי האדם [הגוף והשכל] יהיו דבקים בה' כהוגן, וכמו שביאר, ויבאר שוב בסמוך. וכן ביאר בתפארת ישראל פכ"ח [תכח.], וכלשונו: "'ושמרתם את בריתי' [שמות יט, ה]. במכילתא [שם], רבי אליעזר אומר, זה ברית שבת. רבי עקיבא אומר, זה ברית מילה ואלילים, עד כאן. פירוש מחלוקת שלהם, כי לפי דברי הכל בא להזהיר שלא יסורו מן השם יתברך ולבטל הברית שיש בינם לבין השם יתברך. וסבר רבי אליעזר כי הברית והחבור הוא ברית שבת. וזה כי חלקי האדם הם שלשה; הגוף, והנפש, והשכל. וידוע שהנפש יש לו חבור אל הגוף ואל השכל. וסבר רבי אליעזר כי כאשר הנפש יש לו דבקות בו יתברך, ונזהר מן החטא אשר הם שייכים לנפש, כמו הנקימה והנטירה והשנאה, ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש [ראה להלן הערה 851]. ואמר הכתוב כי כאשר ישמור הברית שלא יבטלו החבור על ידי החטאים שמתיחסים אל הנפש, רק ישמרו את ברית הנפש שיהיה עם השם יתברך, ואז הגוף אשר הוא משותף אל הנפש, והשכל אשר הוא מצטרף אל הנפש גם כן, עם השם יתברך, כאשר הנפש יש לו דבקות עם השם יתברך. ולזה אמר 'זו ברית שבת', כי השבת הוא לנפש, כמו שאמרו ז"ל [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה באדם בשבת... וכאשר ישמרו השבת בשלמות, ואז יהיה לנפש דבקות עם השם יתברך, ימשך אחר זה הגוף והשכל גם כן, שיהיו עם השם יתברך".

(838) "ושמרתם את בריתי" [שמות יט, ה].

(839) בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.], בביאור דברי רבי עקיבא, פתח וכתב: "ולרבי עקיבא אדרבא". וכוונתו, לא שהנפש מושכת אחריה את הגוף והשכל [כדעת רבי אליעזר], אלא להיפך, הגוף והשכל מושכים אחריהם את הנפש, וכמו שמבאר והולך.

(840) אודות שהמילה היא בגופו של אדם, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בנצח ישראל פ"ט [רל.]: "כי המילה מורה שישראל מקבלים ברית מן השם יתברך, כי המילה היא ברית דבק בגוף האדם, והוא החבור. ולכך יש ברית בבשרם לומר כי ישראל מקבלים ברית מן השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנט.] כתב: "המילה שהיא בגוף האדם...

והמילה נתן השם יתברך בבשרו, ונקראת [סנהדרין צט.] 'ברית בשר', כמו שאנו אומרים [בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו'". ושם פ"ה מ"ה [סח:] כתב: "היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י], בגופו של אדם". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף". ובאור חדש פ"ח [תתשלג.] כתב: "המילה, שהיא בגוף האדם, והיא מצוה קדושה". ובח"א לנדרים לב. [א, ו:] כתב: "האדם נברא ערל, ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר ענין האדם, כי אדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, בענין זה נברא האדם. כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים, וכמו שנברא בנפשו בכח ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח גם כן. וכל זמן שלא הוסר הערלה נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה... ומצד המילה הוא בפעל הגמור, כאשר מסיר הערלה, שהיא האטימה" [הובא למעלה הערה 39]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמא., והובא למעלה הערה 830], ח"א לנדרים לא: [ב, ז.], ח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.], ועוד.

(841) פירוש - הגוף הוא הרגיל ביותר לפרוק עול ולילך אחר תאוותיו. ואמרו חכמים [גיטין יג.] "עבדא בהפקירא ניחא ליה, זילא ליה, שכיחא ליה, פריצה ליה". ובח"א לב"מ פה: [ג, מ:] כתב: "שם 'עבד' נאמר על הגוף בכל מקום, כי העבד דומה לחמור [יבמות סב.]". הרי שהגוף ממאן בקבלת עול עבודת ה', וחפץ לילך אחר תאוותיו. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"כ] "יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". ובדר"ח שם [תעט:] כתב: "בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו. ומפני שהאדם בעל חומר, והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר, ועל זה אמר 'הוי עז כנמר'. כי מי שיש לו עזות אינו כמו אבן דומם עד שלא יהיה לו חפץ ותשוקה, רק יהיה עז כנמר". ושם מכ"ב [תקסה:] כתב: "'הוי עז כנמר', ודבר זה כנגד גופו של אדם, שצריך האדם שיהיה מתגבר על הגוף, כי הגוף מונע אותו מן הפעולה, היא עבודת השם יתברך. ולכך הזכיר כנגדו 'הוי עז כנמר'". וכן כתב בנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.]. ובנתיב התורה פ"ג [קמא.] כתב: "כי הגוף מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים". והמסילת ישרים פ"ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז,

שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח" [ראה להלן הערה 1091]. זאת ועוד, הרי היצה"ר נמצא בגוף האדם [כמבואר למעלה הערה 504, ובסמוך הערה 849], ובודאי היצה"ר הוא רגיל ביותר לפרוק עול. ובספר מעשי השם [חלק מעשי התורה פכ"ו] כתב: "נגד יצר הרע אמר... 'אשר לא עלה עליה עול' [במדבר יט, ב], שהיצר הרע כולו אינו רק פריקת עול". ובספר צפית לישועה [למרן החפץ חיים זיע"א] פ"א כתב: "בדור הזה, שבזמן שיתרבו המתפרצים העומדים לפרוץ ולהרוס דת קודשנו על ידי ריבוי ספרי הפוקרים אשר יפיצו בקרב העם, או שאר עצות של תאוה וחמדה שלוחי היצר הרע, הכוחות אשר יגרמו לפרוק עול מלכות שמים עול התורה והעבודה".

(842) כפי שכתב הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא פ"ד]: "לבושא דאדה"ר אתפתה אחר הנחש, והוא נפש הבהמית, שהיא נמשכת אחר היצר הרע, ובה כל התאוות והתענוגים וכל החטאים". ועוד אודות תאוות הגוף, ראה למעלה ציונים 332-323.

(843) לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.]: "ולרבי עקיבא אדרבא, אם ישמרו המילה שהיא בגוף, עד שאין לגוף סלוק מאתו יתברך... ונראה שרצה לומר שישמרו גם כן משאר חטאים שהם שייכים לגוף, כמו התאוות וכיוצא בזה".

(844) רומז בזה שהמחובר אל ה', הוא שומר עצמו מן החטא. הנה אמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "אמנם דברים אלו לא יכחיש אותם הכתוב. כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא". ולשון חכמים מרפא; הנה לשון הפסוק [ש"א יח, יד] הוא "וה' עמו", ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "אפשר חטא בא לידו **ושכינה עמו**", ולא "וה' עמו". אלא שהם הם הדברים; תמיהת הגמרא היא משום שהחבור שהיה קיים בין ה' לדוד אמור למנוע את החטא. וחבור זה נקרא בלשון "שכינה", וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם".

ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". ולכך אע"פ שבפסוק נאמר "וה' עמו", מ"מ תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו", כי התמיה נובעת במיוחד ובמסוים מחבור ה' לדוד.

(845) לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.]: "וכן אם ישמרו ברית עבודת אלילים, כי העבודת אלילים הוא לשכל האדם. ודבר זה ידוע, שאמר הכתוב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את בית ישראל בלבם'. ואין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה רק אצל עבודת אלילים [קידושין מ.]. ונראה שרצה לומר שישמרו גם כן מן שאר חטאים... שהם שייכים אל השכל. ואז האדם כאשר יש לגוף ושכל חבור אל השם יתברך, אז גם הנפש אשר יש לו חבור אל הגוף ואל השכל גם כן עם השם יתברך". ובנצח ישראל ס"פ ג [נו:] כתב: "כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ושם פ"ד [סא.] כתב: "עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה". ובדרשת שבת תשובה [עח.] כתב: "עבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם, אשר מאמין בדבר הבאי כמו עבודת אלילים. ולכך דבר זה, שהוא הטעות אחר עבודת אלילים, הוא אל השכל בלבד. ולכך אמרו בפרק קמא דקידושין [מ.]... אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה רק מחשבת עבודת אלילים בלבד, שהקב"ה מצרפה לידי מעשה... כי עיקר החטא של עבודת אלילים הוא בשכלו, ולפיכך נענש על המחשבה בלבד... וכאשר יחטא בעבודת אלילים הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו". וכן הזכיר ענין זה בנתיב הלשון פ"ד [ב, עב.]. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "שפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש... לא בגופו [ראה להלן הערה 851]. והע"ז הוא שנוי אל השכל, אשר טועה בשכלו אחר הע"ז". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "החטא שהוא בשכל הוא עבודה זרה... במחשבה השכלית, מה שאין כן בשאר עבירות". וטעם לדבר כתב בח"א לקידושין מ. [ב, קמ.]: "כי הוא יתברך הכל, וגם המחשבה ברשותו של הקב"ה. וכאשר הוא מחשב על הע"ז, הרי הוא יוצא מרשות הקב"ה, ולפיכך חייב על המחשבה, כי השכל יש לו קישור בו יתברך, ואם השכל הוא יוצא מן רשות הקב"ה להיות דבק בעבודה זרה, הרי הוא עובד עבודה זרה". וראה הערה הבאה, והערה 853.

(846) בעוד שכאן מייחס את ע"ז לשכל, הרי בכמה מקומות ייחס ע"ז לנפש. כגון, בגבורות ה' פנ"ב [מז.] כתב: "'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות [פסחים קטז.],

שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתות העבודה זרה, כי אם הנשמה". ושם פס"ו [רכה.] כתב: "וכנגד שלא יהיה חוטא [האדם] בנפשו לשמים, נתן לו [לאדם הראשון] עבודה זרה [סנהדרין נו.]. כי כל החטאים אי אפשר שיחטא בנפשו בלבד, חוץ מעבודה זרה... אם כן החטא הזה בלבד הוא לנפש". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח.] כתב: "בחלק הנפשיי הוא המחשבה, שהיו מחשבים בעגל שיש בו ממש, ובע"ז אמרו חז"ל [קידושין מ.] 'למען תפוס ישראל בלבם' [יחזקאל יד, ה], במחשבה בלבד הוא נענש". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "במסכת יומא [סט:] ובמסכת סנהדרין [סד.] אמרו שם כי יש שני יצרים; דהיינו יצרא דערוה, ויצרא דעבודה זרה. ואלו שני יצר הרע הם כנגד הגוף והנפש, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה, כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה, שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לעבודה זרה. כי בודאי הגוף אין נוטה לעבודה זרה, שהעבודה זרה הם כחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... ולפיכך ג"ע ראש החטאים שהוא נמשך אל יצר הרע של ג"ע, וע"ז הוא החטא השני, והוא ראש החטאים מצד אחר, והוא נטית הנפש אל הרע, כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע שהוא מצד הגוף, וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דעבודה זרה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב: "היצר הרע של עבירה, דהיינו זנות, והוא בגוף האדם. השני, יצר הרע של ע"ז, והוא בנפש האדם". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרא דע"ז, שזה היצר אינו דבק בגוף, רק בנפש... שממנו מחשבות רעות וזרות של עבודה זרה". ובנתיב התשובה פ"ח [קכ:] כלל את שניהם בחדא מחתא, שכתב: "המינות נוטה לעבודה זרה... והחטא הזה אל הנפש, שבו השכל". ובגו"א שמות פכ"ה הערה 25 התעוררה קושיא זו, ונתבאר שם שביחס לגוף נחשבת ע"ז לכח נפשי, אך בנפש גופא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 24. וראה למעלה הערה 504.

(847) יש להעיר על לשונו ["ואין הקב"ה מצרף למעשה **רק** מחשבת עבודה זרה"], כי מצינו בעוד מקום שהחטא הוא במחשבה, וכמו שאמרו [יומא כט.] "הרהורי עבירה קשו מעבירה". דע, שבח"א לקידושין מ. [ב, קמא:] הקשה כן, וכלשונו: "הא דאמרינן בפרק אמר להם הממונה [יומא כט.] קשין הרהורי עבירה מעבירה עצמה... ומשמע בפרק שלוח הקן [חולין קמב.] דמקשה ודלמא מהרהר בע"ז... ואמר רב אחא בר יעקב אמחשבת ע"ז, ומשמע אבל מחשבת שאר עבירות אין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, רק מחשבת ע"ז, והרי אמרו 'קשין הרהורי עבירה מעבירה עצמה'". וכתב ליישב שם [ב, קמב.]: "הא דאמרינן 'קשה הרהורי עבירה מעבירה עצמה', היינו כאשר מהרהר

בזנות, וכאשר מהרהר בזנות גובר בו היצר, ומגרה היצר הרע בעצמו. וכך אמרינן בפרק במה אשה [שבת סד.] מידי עבירה יצאנו, מידי הרהור לא יצאנו. והא דאמר 'אין הקב"ה מצרף מחשבה', שמחשב לעשות עבירה... בעבודה זרה, אם מחשב לעבודה זרה, אף על גב שאין בו יצר הרע, הקב"ה מצרף אותה למעשה, ולא קשיא מידי". וראה בנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו.] מה שכתב בזה. אמנם בנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] השוה בין הרהורי עבירה להרהורי ע"ז, וכלשונו: "הרהור עבירה והרהור עבודה זרה... הרהור עבירה הוא זנות שהוא יוצא ומתדבק ביצרא דערוה, ובזה יוצא גם כן מרשות הקב"ה חס ושלום. והרהור דעבודה זרה, שעל ידי הרהור זה גם כן יוצא מרשות הקב"ה, דבק ביצרא דעבודה זרה. כי יש לדעת כי יצר הרע, הן יצרא דעבודה זרה והן יצרא דערוה, מוציאין את האדם מן רשות הקב"ה, שכן אמרו ז"ל [שבת קה:], 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שהוא בתוך לבו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע. הרי כי היצר הרע הוא אלהים אחרים. ולפיכך הן שנוטה אחר יצרא דערוה, והן שנוטה אחר יצרא דעבודה זרה, דבר זה היא יציאה מרשות הקב"ה, ודבק באלהי נכר". וא"כ קשה, הרי שם השוה הרהור דע"ז להרהור דג"ע, ואילו כאן מבאר שרק בע"ז מצינו שמחשבה מחייבת. וכן קשה מלשונו בנתיב התורה פ"א [נ:], שכתב: "חולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה **הוא בכמה דברים**". והערוך לנר [סוכה נב.] כתב: "בשתי עבירות עיקר החטא הוא במחשבה, דהיינו בחטא ע"ז... והחטא השני שהוא במחשבה לבד הוא שנאת חבירו, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך'". וכן החושב לשלוח יד בפקדון לפי בית שמאי [ב"מ מג:]. ובדרשת שבת הגדול [רפא.] ביאר שקרבן עולה [הבא לכפר על הרהור הלב (ויק"ר ז, ג)], הוא בהרהור גאוה. ויל"ע בזה. וראה להלן הערות 853, 854.

(848) גוף, נפש, ושכל [ראה למעלה הערה 833].

(849) אודות שהיצר הרע הוא בגופו, כן אמרו חכמים [שבת קה:] '"לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ובגבורות ה' פט"ז [פד.] כתב: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ובדרשת שבת הגדול [נט.] כתב: "כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצו:]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל

הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], ונתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח.]. וראה למעלה הערות 504, 841, ולהלן הערה 857.

(850) אודות שאכילה ושתיה שייכות לתאוות הגוף, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רצ:]: "כאשר יש לאדם אכילה ושתיה וכל תאוות הגוף... כי כאשר הגוף הוא בטוב, והיינו כאשר יש לו רצונו באכילה ושתיה וכל דבר שהוא הנאתו". ושם בהמשך הדרשה [שא:] כתב: "'כי טוב העץ למאכל' [בראשית ג, ו], והוא טוב לגוף". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תלח.] כתב: "כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון... ומכח זה בא התאוה לזנות... וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד". ובהמשך ביאור המשנה שם [תמד:] כתב: "'כי טוב העץ למאכל' נגד התאוה, כי האכילה שהיא לאדם הוא מן התאוה... שהוא מן כח הטבעי שמתאוה אל האכילה". ובדרוש לשבת תשובה [עג:] כתב: "ואמר אחר כך [על העובר שבמעי אמו] 'ופיו סתום וטבורו פתוח' [נדה לא.], הוא כנגד הדבר... שהוא מוציא את האדם מן העולם, היא התאוה. ועיקר התאוה הוא שרודף אחר תאות האכילה ותאות השתיה. ותקון זה בענין סתימת הפה, שלא ירדוף אחר התאוה, רק יהיה אכילתו כדי לקיים הגוף בלבד, לא דבר שנהנה בו חכו, כי זהו רדיפה אחר התאוה שמוציאה אותו מן העולם... ואין האכילה שנכנסת דרך הטבור שלו רק לקיום שלו, ולא לתאוה. וכאשר אכילתו לקיום גופו, בזה ניצול מן רדיפת התאוה המוציאה את האדם מן העולם". וכן הוא בגו"א במדבר פי"א אות ג [קס.]. ובח"א לשבת קלג: [א, עא.] כתב: "הכל הוא מה שיתחייב מתאוה החמרית, הן תאות האכילה, הן תאות העריות". ובאור חדש פ"א [שעה.] כתב: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה". ושם פ"ה [תתפט:] כתב: "אכילה ושתיה, שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית" [והובא למעלה הערה 275]. **והנה כאן** אינו מחלק בין אכילה לשתיה, אך בכמה מקומות חילק ביניהן. כגון, באור חדש פ"א [שעו.]: "מפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה

שהוא שבע". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז. ובגבורות ה' פ"ס [רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר" [הובא למעלה הערה 571]. וצריך לומר, שמ"מ גם השתיה היא לגופו של אדם, אך אינה גשמית כמו האכילה. **ואודות שהזנות** היא מעשה גופני, כן כתב בגבורות ה' פ"ד [רכ.]: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה. ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין [במדבר ה, טו], לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". ושם פס"ו [רכו.] כתב: "גלוי עריות הוא לבשר, מחמת יצרו שבגוף מתאוה לעריות. ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים [במדבר ה, טו], שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהיה מאכל חמור [סוטה יד.]. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חמרי גופני, ובכמה מקומות נתבאר דבר זה". ושם הערה 85 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה. וראה למעלה הערה 94.

(851) לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תכט:]: "החטא אשר הם שייכים לנפש, כמו הנקימה והנטירה והשנאה, ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש" [הובא למעלה הערה 837]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקצא.] כתב: "כנגד הנפש אמר [שם] 'ולא הקפדן מלמד', וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, 'כי יחם לבבו' [דברים יט, ו], ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר". ושם פ"ד מכ"ב [תלח:] כתב: "הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום. וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה... כי הקנאה, אשר יבא מן כח הנפשי, שכבר אמרנו כי הקנאה הוא מן כח זה". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "מחנה שניה הוא בלב... וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה, וכמה דברים". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח.] כתב: "השנאה הוא בלב". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "שפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש, כי ההורג נפש הוא חוטא בנפשו... לא בגופו". ובדרשת שבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בנפש, כי לא שייך בגוף קנאה, ולא בשכל, רק בנפש שייך קנאה, שהקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב". ובהמשך שם [עח.] כתב: "שפיכת דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכת דמים. כי לא

ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה, אשר הוא שייך לנפש" [הובא למעלה הערה 196]. ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "עוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה. ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב".

(852) אודות ההבדל בין חמדה [שהיא לנפש] לתאוה [שהיא לגוף], כן כתב בדרשת שבת הגדול [רצ:]: "כי הגבהות... בא על ידי שנים; האחד, כאשר יש לאדם אכילה ושתיה וכל תאוות הגוף. והשני, כאשר יש לאדם כל חמדת לבו... כאשר נפשו יש לו כל חמדה מעושר, וכיוצא בו מהדברים שהם חמדת לבבו. כי אלו שני דברים הם גבהות הגוף וגבהות הנפש. ושניהם נרמזים בכתוב אחד, שאמר [דברים ח, יב] 'השמר לך פן תאכל ושבעת', וזה אמר כנגד שהגוף הוא בטוב. 'ובתים טובים תבנה וישבת וצאנך ובקרך ירביון וכל אשר לך ירבה' [שם פסוקים יב-יג], דברים אלו הם חמדת לבבו. ואמר אחר כך [שם פסוק יד] 'ורם לבבך ושכחת וגו'', הרי הגבהות הוא בשני דברים אלו". ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית". ובביאור הגר"א [משלי ב, טז] כתב: "תאוה וחמדה; תאוה היא שהגוף נהנה, שהוא יושב בביתו ואינו רואה רק למלאות תאותו והנאתו. ואף שיושב בביתו ולומד, כשהוא רודף אחר התאוה, גם מה שהוא לומד אינו אלא לפניות. וחמדה היא לדבר שאין בו הנאת הגוף, וכמו בגדים נאים ובתים נאים, או שיהיה לו ממון רב, שאין בהם הנאת הגוף, אלא נפשו של אדם חומדת להם. וזה שאמרו [חגיגה יא:] 'גזל ועריות נפשו של אדם מחמדתן ומתאוה להם'. שבגזל שייך חימוד, שאין בהם הנאת הגוף. ובעריות שייך לשון תאוה, שהיא הנאת הגוף. ולכך אמרו 'מחמדתן ומתאוה'... ושני הדברים האלו כתיבי בעשרת הדברות. אך בלוחות האחרונות כתיב אצל אשת רעך 'לא תחמוד', ואצל בית רעך 'לא תתאוה'... ונמצא שתאוה היא הנאת הגוף ממש, וחמדה היא לדבר שאין בו הנאת הגוף". וכן נאמר [משלי ו, כה] "אל תחמוד יפיה בלבבך". ורש"י [במדבר טו, לט] כתב: "הלב והעינים הם מרגלים לגוף, ומסרסרים לו את העבירות; העין רואה, והלב חומד, והגוף עושה את העבירות".

(853) פירוש - עיקר חטא ע"ז הוא במחשבה, וכמו שכתב הערוך לנר [סוכה נב.]: "הנה אף שאין הקב"ה דן על המחשבה כמעשה, מכל מקום... עיקר החטא הוא במחשבה, דהיינו בחטא ע"ז... ולא עוד, אלא דעיקר עבירת ע"ז אפילו כשעובר במעשה אינה רק על ידי מחשבה, דמשתחוה לעבודה זרה ולבו לשמים, אינו עובר, כדאמרינן בכריתות [ג.], מה שאין כן בשאר עבירות". וראה למעלה הערה 845.

(854) לשונו בנתיב התורה פ"א [נ:]: "חולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה הוא בכמה דברים". כגון, שנאת חנם, שליחות יד בפקדון, הרהורי עבירה, ועוד, וכמבואר למעלה הערה 847.

(855) נראה לבאר סברה זו ["קרוב האדם ביותר לחטוא בנקימה ונטירה וכיוצא בזה"], כי חטאים אלו הם בין אדם לחבירו, והקלקלה הזאת מצויה יותר, כי היא ניזונת ממדותיו הרעות של האדם. מה שאין כן בחטאים בין אדם למקום, שם מדותיו הרעות של האדם אינן גורם כל כך מצוי אצלם. ובאמונה ובטחון [לחזו"א פרק ד אות ה] כתב: "להיות הפגשו במלחמת המדות בדברים שבין אדם לחברו מצויה, והפגישה עם התנגדותם לתפלה וק"ש וכיוצא בהן אינה מצויה". **וחידוש גדול** יש בדבריו, והוא שהקובע באיזה חלק מחלקי האדם [גוף, נפש, ושכל] עוסק הפסוק [שמות יט, ה] "ושמרתם את בריתי" הוא באיזה חלק עלול האדם לחטוא ביותר. ולדעת רבי אליעזר הפסוק עוסק בחלק הנפש, משום ש"לסברתו קרוב האדם ביותר לחטוא בנקימה ונטירה וכיוצא, מה שהם חטאי הנפש" [לשונו כאן]. וכן יבאר בסמוך דעת רבי עקיבא. וצריך להבין, מדוע הקירבה לחטא היא הקובעת באיזה חלק מחלקי האדם נאמר "ושמרתם את בריתי". ויש לומר, כי "ברית" פירושה חבור [כמבואר למעלה הערה 830], והעומד כנגד החבור לה' הוא החטא, וכפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ח [תכח:]: "לפי דברי הכל בא להזהיר שלא יסורו מן השם יתברך ולבטל הברית שיש בינם לבין השם יתברך... ואמר הכתוב כי כאשר ישמור הברית שלא יבטלו החבור על ידי חטאים". נמצא ששמירת הברית מחייבת להמנע מחטאים המבטלים את החבור לה', וכמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלוקיכם וחטאתיכם הסתירו פני מכם משמוע". לכך ברי הוא שהקובע באיזו שמירת ברית מדובר הוא בשמירה מהחטאים המצויים ביותר, כי בהם טמונה הסכנה הגדולה ביותר לקיום הברית. לכך לדעת רבי אליעזר הסכנה הגדולה ביותר לקיום הברית היא בחטאי הנפש מחמת קרבת האדם אליהם, לכך כנגד חטאים אלו נאמרה האזהרה "ושמרתם את בריתי". אך עדיין יש להבין, מדוע למעלה טרח לבאר שלפי רבי אליעזר איירי בחלק הנפש "כי הנפש מתחבר לשניהם; אם

לגוף, שהרי הוא עומד בגוף. אם לשכל, שהנפש מקבל השכל" [לשונו לאחר ציון 833]. ומדוע לא אמר כבר אז "כי לסברתו קרוב האדם ביותר לחטוא בנקימה ונטירה וכיוצא בזה, מה שהם חטאי הנפש". ועוד יש להבין כיצד שני הטעמים האלו משתלבים יחד. ובאמת בתפארת ישראל פכ"ח [תל.] הזכיר רק את הטעם הראשון שכתב כאן [הנפש קרובה לשני החלקים האחרים], ולא הזכיר כלל את הטעם השני [הקירבה לחטא]. ויש לומר, דנהי שחטאי הנפש הם הקרובים ביותר לאדם, ועליהם מוסב הפסוק "ושמרתם את בריתי", אך עדיין יקשה כיצד יתוקנו שני חלקי האדם האחרים [גוף ושכל], אשר גם להם מתייחסים חטאים מובהקים [הגם שאינם קרובים לאדם כחטאי הנפש]. ועל כך צריך לומר שעל ידי חיבור הנפש לה', יחוברו גם הגוף והשכל לה', וכיצד חיבור זה נעשה. ועל כך הוכרח לבאר שהואיל והנפש מחוברת לגוף ולשכל, לכך חיבור הנפש לה' יועיל גם שהגוף והשכל יתחברו לה'.

(856) "אדרבה" - חטאי הנפש הם הרחוקים ביותר מהאדם, לעומת חטאי הגוף והשכל, וכמו שמבאר.

(857) והיצר הרע נמצא בגוף, וכמבואר למעלה הערה 849.

(858) פירוש - המחשבה נעשית בקלות, כי אין בה מעשה וטורח. והכלי יקר [דברים יא, כז] כתב: "מסתמא כל איש מישראל יחשוב לעשות המצוה, כי מחשבה קלה מאוד. אך בעשיה היה מסופק בהם, כי אולי תכבד העבודה עליהם, ויתרשלו בעשייתה". ובגמרא אמרו [קידושין מא:] "שכן ישנן במחשבה", ולכך זה נחשב לקולא [ריטב"א שם].

(859) לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תלב.]: "כאשר יש לגוף ושכל חבור אל השם יתברך, אז גם הנפש, אשר יש לה חבור אל הגוף ואל השכל גם כן, עם השם יתברך".

(860) בזה מיישב את שאלתו השביעית בתחילת הדרשה, שכתב: "ז', מה שבא הכתוב לכפול ולומר [שמות יט, ה] 'ושמרתם את בריתי', שרצה לומר התורה, הרי כבר כתיב ברישא דקרא [שם] 'אם שמוע תשמעו בקולי'". ומיישב ש"ושמרתם את בריתי" בא להורות שיזהרו מהחטאים המבטלים את החבור לה', ובזה גופא מודיעם "שיוכלו להזהר מן החטא". **ובתפארת ישראל** ס"פ כח [תלב.] כתב מהלך נוסף בביאור מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי עקיבא, וכתב עליו "וזה נכון", וכלשונו: "ויש לך לפרש גם כן, לדעת [רבי אליעזר] שישמרו את ברית השבת, כי השבת הוא לנפש, כמו שאמרנו. וראוי שיהיה החבור שהוא לנפש עם השם יתברך ברית, כי הנפש יש לו דביקות וחבור גמור עם השם יתברך, ואין לו הסרה כלל. לזה אמר 'זה ברית השבת'. ולדעת רבי עקיבא הוא ברית מילה וברית עבודת אלילים. מפני שישראל שאין לו ברית המילה, הוא מסולק מן

השם יתברך כאשר הוא ערל. וכן אם לא ישמרו ברית עבודת אלילים, הוא מסולק לגמרי מן השם יתברך. לדעת רבי אליעזר, השמירה שיהיה לו ברית וחבור עם השם יתברך לגמרי. ולדעת רבי עקיבא שישמרו שלא יסולק החבור, וזה שייך אצל ברית המילה וברית עבודת אלילים, שכאשר לא ישמרו, הוא הסרה לגמרי מן השם יתברך. וזה נכון".

פרק יח

(861) בא ליישב את שאלתו השמינית בתחילת הדרשה: "ח', שכתב [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה', מה ענין לשון 'סגולה' הנאמר כאן". וכבר יישב שאלה זו למעלה, וכמצויין בהערה הבאה.

(862) מציון 680 ואילך.

(863) לשונו למעלה [לאחר ציון 680]: "ומפני שישראל הם נבחרים, נסתגלו לעם תליתאי, דהיינו כהנים לוים וישראלים [רש"י שבת פח.], כי זהו נקודת הסגול, שכל אחד יוצא מבין השנים, כאילו נבחר מהם לבדו. וכן ישראל באמת; הכהנים הוברורו לעבודת השם יתברך, והלוים לשיר, והישראלים הם עיקר, שמהם יבוא הקרבן. הרי שלכל אחד יש לו ענין בחירה בפני עצמו, כסגול הזה, לכן נקראו 'עם סגולה'. גם כי נבחרים הם מכל האומות, ועוד נבחרים מבין עצמם; לוים מן הישראלים, כהנים מהלוים, עד שכל ענינם בחירה בתכלית, שבזה ראויה להם התורה הנבחרת".

(864) ראה למעלה הערות 681, 686.

(865) כאמור, דברים אלו נתבארו למעלה [לאחר ציון 680]. ולא ברור מה ראה לחזור שוב על מה שכתב למעלה. ואולי שלמעלה [לאחר ציון 615] הביא את המאמר [שבת פח.] "דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי", ומתוך כך ביאר את מעלת השלישי, המורה על בחירה. אך כאן הולך ומבאר את הפרשה לפי סדר הפסוקים.

(866) לשון רש"י [שמות יט, ה] "סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגולת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם. כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות". ומעין כן ביארו עוד ראשונים [רד"ק ספר השרשים, שורש סגל, ראב"ע שמות יט, ה, רמב"ן שם, ורבינו בחיי שם].

(867) פירוש - תיבת "סגולה" היא האב, ותיבת "סגול" היא התולדה, לעומת פירושו הקודם שביאר להיפך; תיבת "סגול" היא האב, ותיבת "סגולה" היא התולדה.

(868) נראה שכוונתו לומר שתיבת "סגולה" מורה על גניזה באוצר [כמו שיפרש בסמוך בשם רש"י], וגניזה מורה על הטמנה לעתיד, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות יט [נט:]: "כי ענין הקבורה [הוא] הטמנה לדבר שיהיה בעתיד... כשיחיו המתים". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכ:] כתב: "כי אין האדם כמו הבהמה שאין לה תקוה עוד, ולכך אין הבהמה נקברת, אבל האדם נקבר. וקבורתו מורה על שלעתיד יקום ויחיה, ולא קבל ההעדר מכל וכל. שאם קבל ההעדר מכל וכל, למה לו הקבורה. אבל מורה דבר זה שאין לו ההעדר מכל וכל". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "אמרו בערבי פסחים [פסחים קיט.], ג' מטמוניות הטמין יוסף במצרים... ואחד לצדיקים לעתיד לבא... רצה לומר כי ליוסף נגלה העושר, כי ברכתו שאין העין שולט בו, שהרי ברכתו [בראשית מט, כב] 'עלי עין', ולכך ראוי לו העושר. ולאחר מותו הטמין ג' אוצרות, עד שלא היה ברכתו שנתברך בעושר נמצא בעולם.... ואחת לצדיקים לעתיד לבא, כי בזה נאמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', וזהו העושר שהטמין לעתיד". הרי הדבר הגנוז והטמון הוא דבר העומד לעתיד, לכך "והייתים לי סגולה" מתפרש בפשטות שתהיו קיימים לפני לנצח נצחים. ולהלן [לאחר ציון 970] כתב: "לפיכך אמר לאחריו [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', לומר כי אף כל החכמות, אין קיום להם ואין בהם ממש כאשר חסרים התכלית, שהוא יראת ה', הנותנת קיום אל הכל, כאוצר הזה שהוא מקויים". הרי נתינתה באוצר הוא לשם קיום.

(869) ספרי במדבר יא, טז, ויק"ר ב, ב, ילקו"ש ח"א רמז שסד, ועוד [בשנויי לשון]. והובא בספר המצות לרמב"ם מ"ע קעו, ובחינוך מצוה תצא.

(870) במדרשים שלפנינו [שצויינו בהערה הקודמת] לא הביאו את הפסוק "והייתים לי סגולה", אלא את הפסוק [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים".

(871) "הוא עולם הבא, הצפון וגנוז" [לשונו בהמשך]. ואודות שעוה"ב הוא צפון וגנוז, כן נאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", ופירש רש"י [שם] "מה רב טובך - ידעתי לעולם הבא יש שכר טוב ליראיך". ובתפארת ישראל ס"פ טו [רלב:] כתב: "מי שהוגה השם באותיותיו יוצא מן מדרגה הנעלמת והצפונה, ולכך אין לו עולם הבא [סנהדרין צ.], כי העולם הבא יש לו מדרגה נעלמת וצפונה, דכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד [ברכות לד:]". ושם פמ"ו [תשיט.] כתב: "התורה יש בה נגלה ונסתר, וכנגד זה מעלת התורה מעלתה בנגלה ובנסתר. וזה כי קונה האדם העולם הזה, מה שהוא בנגלה עתה. וקונה העולם הבא, שהוא בנסתר ואינו נראה". ובנר מצוה [קכא.] כתב: "ואמר [שבת כג:] הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלא

גרבי יין. דבר זה נאמר על עולם הבא, שאז יהיה להם היין המשומר לצדיקים לעתיד לבא, אשר עליו נאמר [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך', זהו יין המשומר [ברכות לד:]... על כך אמר מי שהוא מקדש היום, והוא בודאי על יין, כי קידוש היום הוא על יין [פסחים קו.]. והוא מקדש השבת, אשר הוא מעין העולם הבא [ברכות נז:], ולכך הוא זוכה וממלא גרבי יין, ויהיה לו עולם הבא. והוא רב טוב הצפון, שהוא יין המשומר. ולכך אמר 'גרבי', ולא אמר שזוכה ליין הרבה, אלא כאשר היין הוא בגרבי הוא נסתר ונעלם, אשר עליו נאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "כאשר נגע הגוי ביין, אסתאב היין. כי הגוי שיש בו הגלוי... ואין לו הקדושה העליונה הנסתרת, לכך במגע הגוי נכנס היין בשביל זה להיות תחת הע"ז, הם הכחות החיצונות, שהם הפך הכח הקדוש עליון נסתר... כי ישראל מעלתם במה שהם קדושים ודבוקים למעלה בקדושה עליונה הנסתרת, והוא מדריגת עולם הבא הצפון הנסתר, והוא יין המשומר. ודבר זה הפך האומות... וזה שאמר [זוה"ק ח"ג מ.] כי השותה יין דנגע בו הגוי, שלא יהיה לו חלק לעולם הבא. כי בודאי יין נסך הוא הפך עולם הבא, כי עולם הבא מעלתו וקדושתו שהוא צפון ונסתר, כדכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליריאך', 'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ישעיה סד, ג], ואמרו ז"ל [ברכות לד:] זה היין המשומר בענביו, רצה לומר כי עולם הבא הוא צפון ונסתר לגמרי, כמו היין שהוא תוך הענב, ואין העין שולט ביין שהוא בפנים בנסתר. וכאשר שותה היין שיצא מהסתר שלו, והיה שולט בו הגלוי לגמרי, אז אין ספק שאין לו עולם הבא הצפון הנסתר, כי לא יתחברו אלו שני הפכים יחד; עולם הבא, שהוא נקרא יין משומר בענביו, שזה מורה על פנימית קדושתו, והפך זה יין דאסתאב מן הגוי, ששלט בו הגלוי לגמרי ואסתאב".

(872) מבאר שהואיל ועולם הבא הוא אוצר גנוז, וישראל ראוים לעולם הבא, לכך גם ישראל עצמם נחשבים לאוצר גנוז, כי שכר עוה"ב ניתן רק לאלו שיש להם דמיון לעולם הבא. וכן כתב בדר"ח פ"ו סוף מ"ה [קיח.]: "כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו, כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא, שהוא נבדל, שם טוב לו". ושם סוף פרק ו [תיח.] כתב: "בודאי ראוי להודות אל אלו דברים שזוכה במצוה אחת אל עולם הבא. ויותר מזה אני אומר, כי אף מצוה אחת אין צריך אם לא עשה חטא, או אינו חייב במצות, כמו קטן. דאמרינן בפרק חלק [סנהדרין קי:] קטן מאימתי בא לעולם הבא, רבי חייא ורבי שמעון בן רבי; חד אמר, משעה שנולד. וחד אמר, משעה שסיפר... ולא מחייב הקטן במצות כלל" [ראה להלן הערה 894]. והביאור הוא, ששגרת

המחשבה תופסת את השכר השמור לעולם הבא, שהוא ניתן על היגיעה הטרחה והעמידה בנסיונות שהיה לאדם בעוה"ז. ולפי תפיסה זו אין מקום לומר שקטן שמת יהיה בן עוה"ב, שהרי נחסרות ממנו היגיעה הטרחה והעמידה בנסיונות. אך כאן מגיע חידושו של המהר"ל המבאר שהשכר המתוקן לעוה"ב הוא מפאת ההתאמה הקיימת בין האדם לעוה"ב, שהואיל והעוה"ב הוא עולם רוחני, והאדם העמל בתורה ומצות נעשה אף הוא לאדם רוחני, ממילא ישנה התאמה בינו ובין העוה"ב, ולכך זוכה הוא לעוה"ב. ומשום כך, אף קטן שמת זוכה לחיי העוה"ב, כי הואיל וקטן זה בשם "ישראל" יכונה, הרי שבנפשו נמצאת ההכנה וההכשרה לתורה ומצות, ומפאת כן אף קטן זה משתייך לבני האדם הרוחניים, התואמים היטב לעוה"ב, ונמנים על באי שעריו. וכן בביאור משנת "כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (סא.)] כתב ששכר העולם הבא אינו לפי המעשים, אלא לפי מהותו של המקבל, וכלשונו: "'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ' [ישעיה ס, כא]... פירוש הכתוב הכתוב, שרוצה לומר כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה, דהוי ליה לומר 'ועמך צדיקים ירשו ארץ', כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים [ראה להלן הערה 1378]. ומאחר שאמר 'ועמך כולם', רוצה לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת... כי עמך צדיקים בעצמם, לכך ירשו הארץ". **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [סנהדרין פח:] "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק וגריס באורייתא תדירא". וכתב שם בח"א [ג, קעד.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט... רק מי שהוא בעל ענוה ובעל תורה. כי בעל ענוה הוא פשוט... ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל. ומה שאמר 'שייף עייל שייף ונפיק', פירוש כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות. וזה ראוי לעוה"ב, כי עוה"ב הכל שקט ומנוחה" [הובא בחלקו למעלה הערה 800]. הרי שכר העולם הבא ניתן על ההתאמה הקיימת בין מקבל השכר לעולם הבא, כי לא את המעשה אנו מבקשים, אלא את ההתאמה אנו מבקשים. **והוא הדין** לאידך גיסא. אפשרי שאדם יקיים מצות, אך מחמת שאינו נעשה מהן בעל מעלה נבדלת, אינו זוכה מחמתן לעוה"ב. וכמו שנאמר [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", ודרשו חכמים [שבת סג.] "למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ועוד אמרו [יומא עב:] שרבא הזהיר את רבנן שיעסקו בתורה רק עם יראת שמים, שאם לא

כן ירשו שני גיהנום. ופירש רש"י [שם] "תרתי גיהנם - להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה, ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". וא"כ מה שקטן זוכה לחיי העוה"ב, ומאידך יתכן שהעוסק בתורה לא יזכה לעוה"ב, שני דברים אלו מורים בעליל שהעוה"ב אינו ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא על המדריגה הרוחנית שיש לאדם. ולכך ישראל זוכים לעוה"ב בעצם, בלי לנקוף אצבע, ו"בלא צד מצות ומעשים טובים", כי הקב"ה יצר אותם "כסולת נקיה בלא פסולת" [לשונו בהקדמה לדר"ח שהובאה למעלה]. ובתנחומא כי תשא אות ג אמרו כן להדיא, עיי"ש. וראה למעלה הערה 55, שגם שם נתבאר שמתן השכר הוא על קניית המעלה שיש בעשיית המצוה, ולא על העשיה לשעצמה.

(873) כוונתו לדברי המשנה [סנהדרין צ:] "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו'". ובהקדמה שניה לדר"ח [סא.] כתב: "קשיא, שאמר 'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ', מה ראיה הוא זה על העולם הבא, שהרי לא נזכר בזה העולם הבא... מאחר כי ירשו הארץ, ראוים לעולם הבא. כי אין דבר שנקרא בשם 'חיים' כמו הארץ, דכתיב בה [תהלים קמב, ו] 'בארץ החיים'... והטעם שנקראת הארץ 'חיים', מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה. ולכך אמר 'לעולם ירשו ארץ', כלומר שיהיה להם החיים הנצחיים, ולכך ירשו הארץ, שהיא ארץ החיים... לפיכך יהיה להם גם כן החיים הנצחיים והקיום, כמו שיש לארץ הקיום, מפני שהארץ עומדת באמצע. וכך ישראל, שהם צדיקים בעצמם, נצחיים. וכך פירוש המשנה בסוף פרק קמא דקידושין [לט:], 'כל העושה מצוה אחת מטיבין לו, ומאריכין לו ימיו, ונוחל הארץ'. ועתה קשיא, והלא כמה מתו בחוצה לארץ, ולא נחלו הארץ. אלא רוצה לומר כי ירשו הארץ, כדכתיב 'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ'. וכן פירש הרמב"ם ז"ל [קידושין שם], שרוצה לומר ארץ החיים" [הובא בחלקו למעלה הערה 657]. ובדר"ח שם כתב הסבר שני שיזכירו בסמוך, ויובא בהערה 875.

(874) לשון המאמר [ב"ב טז:] "תנו רבנן, שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין העולם הבא, אלו הן; אברהם יצחק ויעקב. אברהם, דכתיב ביה 'בכל'. יצחק דכתיב ביה 'מכל'. יעקב דכתיב ביה 'כל'", ופירש רש"י [ב"ב יז.] "בכל מכל כל - באברהם כתיב [בראשית

כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל'. ביצחק כתיב [שם כז, לג] 'ואוכל מכל'. ביעקב כתיב [שם לג, יא] 'וכי יש לי כל'. כלומר לא חסרו שום טובה". ובדר"ח פ"ו מ"ח הביא מאמר זה, וכתב [רעג.]: "אברהם יצחק ויעקב כל כך היה גדול העולם הבא שהיה להם, עד שהטעימן מאותו חלק שהיה להם בעולם הבא, הגיע להם ממנו בעולם הזה. וכך משמע הלשון 'ג' הטעימן בעולם הזה מעין עולם הבא', כלומר כאשר עדיין היה בעולם הזה הראה להם והטעימן מה שיהיה להם בעתיד... לאבות לא היה הפסק, כשם שעולם הבא אין הפסק לו, כי מעולם הבא זכו". ושם ס"פ ו [תלד.] כתב: "'ונוחל הארץ' ["כל העושה מצוה אחת, מטיבין לו ומאריכין לו ימיו, ונוחל את הארץ" (קידושין לט:)], כלומר שיהיה לו לעולם הבא אשר הוא כולל הכל, ולכך אמר 'ונוחל הארץ', כדכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא תחסר כל בה'... וכדכתיב אצל אברהם 'וה' ברך את אברהם בכל', ואצל יצחק 'ואוכל מכל', ואצל יעקב 'יש לי כל'. ועל זה אמרו בפרק קמא דבבא בתרא, ג' הטעימן מעין עולם הבא, כדאיתא התם. שמזה תלמוד כי עולם הבא הוא 'כל'". הרי בעוד שכאן מבאר ש"כל" לחוד ו"ארץ" לחוד [כמו שיבאר מיד], הרי שם מבאר ש"ארץ" מורה על "כל". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

(875) דע שיש לספר דרך חיים שתי הקדמות; הקדמה ראשונה היא לספר, וכמו כל הקדמה. והקדמה שניה היא ביאור המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", שאומרים אותה בשבתות קודם שמתחילין לומר פרק מפרקי אבות, וכמבואר בתחילת ההקדמה השניה [נז.]. ובהקדמה שניה זו הביא שני הסברים לתחילת המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ וגו'"". ההסבר הראשון הוא שהארץ היא באמצע, והובא למעלה [הערה 873]. אמנם דבריו כאן הם כפי ההסבר השני שכתב שם [סו.], שהארץ היא נחה, וכלשונו: "ועוד, כי כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים, כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים, חוץ מן הארץ שהיא נחה, לכך כתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וזה שאמר 'ועמך כלם צדיקים ירשו ארץ', שהוא קיימת, ובזה גם כן קיימים לעולם, כאשר ירשו דבר נח עומד קיים". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים; כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים, ואין הארץ מתנועעת רק נחה. ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות, כי

כל תנועה הוא שנוי, ומפני כך יש שנוי אל כל היסודות, והארץ אין לה תנועה, לכך אין שנוי לה. וזה כי הכתוב אומר 'והארץ לעולם עומדת'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "כל הנמצאים נמצא בהם התנועה, ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל, ולכך היא קיימת... ולכך כתיב [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה'".

(876) כי ירושה היא דבר נצחי שאינו פוסק, וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קכט:] "ירושה אין לה הפסק". והרס"ג באמונות ודעות מאמר שלישי ריש אות ז כתב: "קבלו בני ישראל קבלה מוסכמת שמצוות התורה אמרו להם הנביאים עליהם שאינם בטלים... וכאשר בדקתי בספרים מצאתי מה שמוכיח על כך... לפי שאמרה התורה [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה'", הרי שירושה היא לנצח. ובגבורות ה' פ"ח [שסג:] כתב: "ונראה כי הפירוש [בראשית טו, ח] 'במה אדע כי אירשנה', כלומר שתהיה הארץ לי לירושה לאחוזת עולם... היה [אברהם] ירא שמא יעבור זרעו חס ושלום מן העולם לגמרי, ואז תתבטל הירושה לגמרי".

(877) וכן נאמר בכיבוד אב ואם [דברים ה, טו] "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך". ואמרו על כך בגמרא [קידושין לט:] "רבי יעקב אומר, אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה. בכיבוד אב ואם כתיב [דברים ה, טו] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. בשילוח הקן כתיב [דברים כב, טז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה. אלא 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, 'ולמען יאריכון ימיך' לעולם שכולו ארוך". ומעין כן נאמר [דברים ד, מ] "ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום אשר ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלקיך נותן לך כל הימים".

(878) לשון הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ח ה"א] "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמהן, והטובה שאין עמה רעה. הוא שכתוב בתורה 'למען ייטב לך והארכת ימים', מפי השמועה למדו 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, 'והארכת ימים' לעולם שכולו ארוך". ושתי מדרגות אלו [טובה ונצחיות] מבוארות היטב בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכולו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים;

הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... הקיום הנצחי כמו שאמרנו... [ועוד] שיהיה להם המדריגה הרוחנית, מסולקים מן החומר, והוא הטוב הגמור, בלי צער... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". ובהקדמה לדר"ח [כג.] כתב: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". ובח"א לב"ב עג: [מהדורת כשר, ח"ג עמוד קיב] כתב: "דע כי הטוב המקוה לנו אם נזכה בזכות התורה, כתיב בזה 'למען יטב לך והארכת ימים', ופרשו חכמים [קידושין לט:] 'למען יטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' לעולם שכולו ארוך, והוא נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה שיהיה להם הטוב הרוחני. והשני, שלא יהיה הפסד לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל, בטוב שהוא בתכלית הטוב, שהטוב הזה רוחני, והטוב הזה הוא נצחי. הפך הטוב שהוא בעולם הזה... אבל לעתיד לבוא הטוב הוא טוב גמור, והוא נצחי". **וכן כתב** בהקשרים אחרים. כגון, בגבורות ה' פכ"ג [שב.] ביאר את השמות השונים של הר סיני, והנוגע לנו הם השמות "הר בשן", ו"הר גבנונים" [תהלים סח, טז, עפ"י שמו"ר ב, ד], וז"ל: "שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים; הטוב בעצמו, והמשך הטוב שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות מורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני, מורה על הנצחית. ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' דזהו הטובה שיקבלו, 'והארכת ימים' הוא הנצחית. כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל, כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.] כתב: "דע כי כחה של צדקה שני דברים; האחד, שקונה הפעם מעלה עליונה... ואם לא היה לו הנצחית, אף שהיה לו המעלה היותר עליונה, אין זה מעלה, כיון שאינה נצחית. ולפיכך בתורה כתיב 'למען ייטב לך והארכת ימים', כלומר שיהיה לו הטוב הגמור, וטוב הגמור הזה יהיה נצחי".

(879) פירוש - למעלה [לאחר ציון 867, בהסברו השלישי לתיבת "סגולה"] ביאר ש"סגולה" מורה על דבר שגונזים באוצר, ומתוך כך הוא מורה על העולם הבא, "שהוא אוצר גנוז גם כן" [לשונו למעלה לאחר ציון 870]. ומעתה יבאר שגם לפי הסברו הראשון [למעלה לאחר ציון 860] ש"סגולה" היא על שם שלש נקודות של סגול, יהיה בזה רמז לעולם הבא.

(880) לשון השו"ע [או"ח סימן שצח ס"ח]: "היו שלשה כפרים משולשים [כמו סגול], אם יש בין האמצעי ובין כל אחד מהחיצונים אלפים אמה או פחות מכאן, ובין שנים החיצונים רפ"ג אמות פחות שליש, כדי שיהיה בין כל אחד מהם ובין האמצעי כשתראה אותו כאילו הוא ביניהם קמ"א ושליש, הרי שלשתן כמדינה אחת, ומודדים להם אלפים אמה לכל רוח מחוץ לשלשתן", ומקורו במשנה וגמרא [עירובין נז.-:]. ורש"י [עירובין נז:] כתב: "הא דקתני במתניתין אם יש בין שני החיצונים מאה ארבעים ואחת... דמרחקי מהדדי טובא, והכי קאמר אם יש אויר בין שני החיצונים כדי להתמלאות אמצעי, ולעמוד אויר הנשאר בין אמצעי ולחיצונים מכאן ומכאן על מאה ארבעים ואחת לכאן, ומאה וארבעים ואחת לכאן, דהיינו שני קרפיפות לשניהן, רואין כאילו הוא נתון ביניהן, והרי כולן אחת, והיוצא מאחת מהן ליילך דרך אחת מחברותיה, מודד מחומת חברתה". הרי רואים כאילו הכפר האמצעי נתון בקו ישר בין שני הכפרים האחרים. וראה בחידושי הלכות שלו לעירובין נז:, שהאריך בזה.

(881) הנה למעלה [לפני ציון 871] כתב: "ראוי לכם העולם הבא, שהוא אוצר גנוז", ואילו כאן כתב "הוא העולם הבא הצפון וגנוז", כפל לשונו לומר "הצפון וגנוז", בעוד שלמעלה כתב רק "גנוז". ואולי שתי מלים אלו הן כנגד שני חלקי העולם הבא שהזכיר כאן; הנצחי, והטוב. ה"גנוז" מורה על הקיום הנצחי, שנגנז לשמירה. ו"הצפון" מורה על המעלה, כי הדבר הדבר העליון הוא נסתר, ואילו הדבר הפחות הוא נגלה. וכן כתב בכמה מקומות. כגון בנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת, ובארנו זה במקומות הרבה מאוד". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר... ולפיכך הוא מקטני אמונה [ברכות לא.]". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה". וכן נאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון וגו'", הרי העליון הוא נסתר.

(882) בא לענות על שאלתו התשיעית ששאל בתחילת הדרשה, וכלשונו: "ט', מהו מובן והוראת 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'". וכנראה כוונתו כמו ששאל האלשיך [שמות יט, שאלה כ]: "אומרו 'ממלכת כהנים', האם לכל ישראל יעשה הוא יתברך מלכים וכהנים, או מלכות של כהונה".

(883) דבריו יוסברו על פי מה שכתב הכתב והקבלה [שמות יט, ו]: "ממלכת כהנים. תרגם אונקלוס [שם] 'מלכות כהנין', לדעתו ממלכת נסמך לכהנים, והוא שם מופשט, ופירושו ממלכה של כהנים. אמנם יונתן בן עוזיאל תרגם [שם] 'מלכין קטירי כלילא וכהנין משמשין'. וכן בתרגום ירושלמי [שם] 'מלכין וכהנין'. לדעתם 'ממלכת' שם נפרד, כמו [מיכה ד, ח] 'ממלכת לבת ירושלים'... והוא נופל על הממשלה ועל המושל". **אך בשאר מקומות** בספריו ביאר שתיבת "ממלכת" האמורה כאן היא לשון מעלה, ולא לשון ממשלה. כגון, בגבורות ה' פס"א [תעב:] כתב: "על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת סז.] 'כל ישראל בני מלכים הם'... וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם". ובח"א לר"ה ח: [א, צג:] כתב: "ישראל בעצמם הם מובדלים מן האומות, ואינם בכלל עם שאר האומות... והם נקראים מלכים, כדכתיב 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'', והיינו שהם אחד באומות, ונבדלים מהם, כמו שהמלך הוא אחד בעם, נבדל מהם, ואמר הכתוב [דברים כח, א] 'עליון על כל גויי הארץ', וזהו מלכותם, שהם נקראים מלכים". וכן משמעות המדרש [שיהש"ר ג, ז], שאמרו "מלכות מן המדבר, שנאמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים'. וכל מתנות טובות שנתן הקב"ה לישראל, מן המדבר". וראה בדרשת שבת הגדול הערה 2257.

(884) רש"י [בראשית מז, כב] "הכהנים - כל לשון 'כהן' משרת לאלהות הוא". וכן כתב רש"י [שמות כח, ג] "לקדשו לכהנו לי - לקדשו להכניסו בכהונה על ידי הבגדים שיהא כהן לי. ולשון כהונה שירות הוא". ושוב כתב רש"י [שמות כט, ל] "הכהן תחתיו מבניו - מכאן ראיה כל לשון 'כהן' לשון פועל, עובד ממש". והראב"ע [בראשית מא, מה] כתב: "כהן און - עובד השם או עובד עו"ג, כי אין 'כהן' בכל המקרא כי אם משרת". והרד"ק [ספר השרשים שורש כהן] כתב: "כל עובד יקרא 'כהן'... וכן [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', כלומר עבד ה'". ולפי דברי המהר"ל הנאמר כאן הוא כמו מה שנאמר [דברים טו, ו] "ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו", ופירש רש"י [שם] "ומשלת בגוים רבים - יכול גוים אחרים מושלים עליך, תלמוד לומר 'ובך לא ימשולו'".

(885) לשונו למעלה [לאחר ציון 204]: "כי מאחר שהאדם הוא מקבל מלכותו יתברך, ומי שהוא תחת המלך, מהמחוייב כי המלך מגין עליו וחוסהו תחת כנפיו בהסתירו". וכן נאמר [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם וגו'", ואמרו על כך חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים". ורש"י [ויקרא שם] כתב "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". וכן ביאר שמחמת כן ישראל נגאלו ממצרים, וכלשונו בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:]: "דם פסח ודם מילה [רש"י שמות יב, ו]. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה. שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה... אבל כאשר הוא עבד להקב"ה והוא עובד בוראו, זה הוי עבד גמור... ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 11]. ובאור חדש פ"א [תמה.] הביא את מאמרם [מגילה יב:] "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [אסתר א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'", וכתב: "הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". ושם פ"ג [תשז.] הביא את מאמרם [מגילה יג:] "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים", וכתב: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות... כי הקרבנות הם כאילו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך... ולכך המן אין יכול לקנותם". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ה [קמה:], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב התורה פט"ז [תרנה:] כתב: "אין לאדם שמירה רק אם האדם מכניס עצמו לרשות הקב"ה. שהוא יתברך אדון לו, על ידי שהוא עובד אליו, ואז האדם נקרא עבד אל השם יתברך. וכאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו, והאדון מגין עליו שלא ישלטו

אחרים בו. שאם היו שולטים אחרים עליו, היו נכנסים אחרים בכח ממשלתו של השם יתברך, שהוא יתברך אדון לאדם נחשב. ולכך כאשר האדם שומר מצותיו, והוא עבד אל השם יתברך, אין אחרים [יכולים] למשול על האדם, שאם כן היה אחר נכנס בממשלתו". ושם בהמשך הפרק [תרסב:] כתב: "השם יתברך שומר את האדם מפגעים פתאום כאשר שומר מצוה, ומקבל גזירת השם יתברך ומצותיו אשר צוה השם יתברך עליו. אז מדת הדין והשכל מחייב דבר זה שישמור האדון את עבדו, שאם אין האדון שומר עבדו, היה הרי אחר שהוא מושל על עבדו נכנס ברשות ובממשלת האדון... ומן הטעם שהתבאר כי האדם כאשר עושה מצות בוראו אין הפגעים יכולין לשלוט בו, לכך אמרו [פסחים ח:] 'שלוחי מצוה אינם נזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן'. וזה מפני כי כאשר הולך בשליחותו לעשות מצוה, בזה נקרא עבד אל השם יתברך כאשר הולך בעבודתו. ולכך ראוי שישמור אותו האדון שלו מן אחרים, כי העבד הוא נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו הוא". ובפירוש החסיד יעב"ץ [אבות פ"ג מ"ה] כתב: "כי הדבק במלך מלכי המלכים, ועובד אותו, איך ישועבד למי שלמטה ממנו". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קמו:], וח"א לר"ה יא: [א, צט:]. וראה למעלה הערה 205.

(886) אודות שהמלכות שייכת מצד העולם הזה, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ה [קמה:], בביאור המשנה [שם] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכלשונו: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ. שאלו שניהם הם מצד עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע". אמנם זהו מלכות של אומות העולם, אך כאן איירי במלכות ישראל. לכך נראה שכוונתו שסדר העולם הזה מחייב שתהיה מלכות בעולם, וכפי שכתב באור חדש פ"א [רמט:]: "קשה, שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך' [אלא נאמר (אסתר א, א) "ויהי בימי אחשורוש"]... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל 'אחשורש'... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ושם פ"ב [תקפז.] כתב: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני

כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". ושם פ"ג [תשכא:] כתב: "מפני שהוא יתברך מקים מלכים, והם כמו שלוחים מן השם יתברך". ובגבורות ה' פי"ח [קכט:] כתב: "ולא תהא... שלא יהיה מלכות בעולם, כי אין הנהגת העולם חסר מלכות". ואודות שהמלך הוא מסדר הכל, כן כתב בגבורות ה' פמ"ו [שעא:]: "המלך מסדר ומקיים המשך המציאות". ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רח.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה, תדע כי יש מלך מסדר הכל. וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך", ושם הערה 830 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. ובפשטות נראה לבאר שזה שנקט "כל זה בעולם הזה, אשר שייך בו המלכות" כוונתו לאפוקי מהמשך הפסוק "גוי קדוש", שהקדושה שייכת רק לעולם הבא, וכמו שיבאר. אך "ממלכת" שייכת גם בעולם הזה.

(887) כן כתב הרמב"ן שם [שמות יט, ו] "ממלכת כהנים - ותהיו ממלכת משרתי. וגוי קדוש - לדבקה באל הקדוש... והנה הבטיחם בעולם הזה ובעולם הבא". וכן כתב רבינו בחיי [שם]: "ועל דרך הקבלה 'ממלכת כהנים' ממלכת משרתים, שתעבדוני בעולם הזה. 'וגוי קדוש' לעולם הבא... והנה הם מובטחים בעולם הזה ובעולם הבא".

(888) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בהקדמה לדר"ח [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ושם פ"ג מי"א [רנו.] כתב: "המחלל את הקדשים ראוי שלא יהיה לו חלק בעולם שהוא קדוש ונבדל מן הגוף, וזהו עולם הבא, שהוא קדוש לגמרי. וכן המבזה את המועדים שהם קדושים... ראוי שלא יהיה [לו] חלק בעולם שהוא קדוש". ושם פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא. כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב

הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי. כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ושם פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי... אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". ואמרו חכמים [ערכין יג:] שהכנור שיהיה במקדש לעתיד לבא יהיו בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכט.] כתב על כך: "לעתיד שלא יהיה טבע גשמית כלל, השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכינור של עשרה נימין, כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי יהיה קודש [ויקרא כז, לב], ומורה על עולם הבא שהוא קדוש". וכן כתב שם בפל"ב [תרטו.]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו, כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי. ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא, שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם הזה". ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 58] כתב: "מדרגת עולם הבא, שאין בו גוף לגמרי, ו'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ישעיה סד, ג]", וראה שם הערות 58, 59.

(889) דע, שלעומת דבריו עד כה, בדברים אלו אינו בא ליישב שום שאלה ממה ששאל בתחילת הדרשה, כי שם לא הביא כל שאלה על מלים אלו. אלא שכאן מבאר את הפסוקים כסדרם, פסוק אחר פסוק.

(890) כמו שפירש רש"י [שמות יט, ו] "אלה הדברים - לא פחות ולא יותר". ובגו"א שם אות יב [סג.] הקשה: "ואם תאמר, ואיך סלקא דעתך שיהיה מוסיף משה על דברי ה', ונאמר [משלי ל, ו] 'אל תוסיף על דבריו'". ודברים הבאים יבואו ליישב שאלה זו. וראה להלן הערה 903.

(891) הנאמרת בפסוק שלפניו [שמות יט, ה] "ועתה **אם** שמוע תשמעו בקולי וגו'".

(892) פירוש - רק אם ישמעו יהיו לעם סגולה, אך אם לא ישמעו לא יהיו לעם סגולה. וראה הערה הבאה.

(893) ואין זה כך, כי ישראל הם עם סגולה בעצם, גם כשלא ישמעו לה', כי בחירתם היא ללא תנאי. וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בדרשת שבת הגדול [קפז.] כתב: "ונראה שהוקשה... מה שאמר בפרשה זאת [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם, שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק יג-יד] 'ויאמר ה' לנח וגו''. וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם', מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה [בראשית יב, ב], כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות, כי דבר זה היה להודיע כי השם יתברך בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר השם יתברך באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו חס ושלום משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת, שהרי מתחילה לא בחר באברהם ובזרעו רק מצד המעשים, וכאשר אין מעשים, בטלה הבחירה גם כן. ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי. ובדבר זה שאמר 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם ובזרעו, ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים, בטל הבחירה. ואצל האומות המעשים גורמים... הרי לך כי זה הפרש הגדול אשר יש בין ישראל לגוים; דאילו האומות הם צריכים לקרב עצמם, ואז השם יתברך מקרב אותם. אבל ישראל, השם יתברך מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת השם יתברך לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם [דברים יד, א], ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם

יתברך, ואמר לו 'לך לך מארצך'". וכן כתב גבורות ה' פכ"ד [שעא.], נצח ישראל פי"א [רפד.], דר"ח פ"ה מי"ז [תכ.], ובכת"י לגבורות ה' פ"ד [שא:]. ובנצח ישראל [שם] האריך הזה במיוחד, בעוד שבשאר המקומות הזכיר ענין זה יותר בקצרה. וכן בגבורות ה' פכ"ד [שעא.] ציין לדבריו בספר הנצח.

(894) וגם בזה הבנתם מוטעת, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"ה [צב.]: "על זה אמר רבי חנניא דבריו כי 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל ולפיכך הרבה להם מצות הרבה' [מכות כג:], והם מוכנים אל מצות הרבה מאוד, וזהו זכות ישראל כאשר יש להם מצות הרבה ביותר, ולכך שכרם גדול יותר. ואל יקשה לך סוף סוף יהיה שכרם יוצא בהפסדם, שאם לא יקיים רוב התורה יהיה רשע. זה אינו, דסוף סוף מרויח בזה על ידי שיש לו הכנה אל התורה שיש בה מצות הרבה. כי הדבר הזה שאפשר שיקיים המצות או לא יקיים, דבר זה הוא שקול, כי אולי יזכה ויקיים המצות. וכיון שהדבר הוא שקול, דבר זה מכריע מה שהוא מוכן אל תורה של רבוי מצות, ודבר זה הוא זכות גדול מאוד... כי זה מסגולת נפשם של ישראל שהם מוכנים אל המצות... ולפיכך אמרו [סנהדרין צ.] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', מפני הכנתם אל התורה. ויותר מזה אמרו [שם קי:] שאפילו קטן שנולד יש לו חלק לעולם הבא... ואין זה רק מצד שלמות בריאתו בעצמו, שהוא מוכן אל התורה, ולכך זוכה לעולם הבא. ולפיכך אמר 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות', שבמה שיש להם רבוי מצות הוא זכות להם בודאי". וראה למעלה הערה 872.

(895) כמו שאמרו חכמים [סוטה כא:] "היכי דמי רשע ערום, אמר רבי יוחנן, זה המטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו", ופירש רש"י [שם] "שמטעים דבריו לדיין - דמשנקבעו בלב הדיין שערי זכיותיו לדבריו של זה, קשין לסלקן, והרי ערמותו, ורשע הוא". ונאמר [משלי יח, יז] "צדיק הראשון בריבו ובא רעהו וחקרו", ופירש הרלב"ג [שם] "מדרך האנשים להאמין בספור המנגד להם ראשונה, ולזה יהיה אצל השופט האיש הראשון שיבא לפניו צדיק בדברי ריבו, כי יאמין לדבריו. וכאשר יבא רעהו להגיד לו הפך הדברים ההם, לא יאמינהו... והנה לזאת הסבה מנעה התורה שלא ישמע הדיין דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חברו, כי זה יהיה סבה אל שתהיה דעתו יותר קרובה אל מי שישמע דבריו בראשונה". ובזוה"ק [ח"א קעט:] למדו מפסוק זה ש"מאן הוא רשע ערום, דא הוא מאן דאקדים לאטענא מלוי לקמי דיינא עד לא ייתי חבריה מארי דדינא".

(896) פירוש - הקב"ה פסל ממשה שיוסיף או ישנה את הדברים, שאף שזה יועיל להשפיע על ישראל לקבל את התורה, תהיה זו קבלה לא ראויה, וכמו שמבאר.

(897) שעל כך אמרו במשנה [אבות פ"א מ"ג] "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס". ובדר"ח [שם] כתב: "פירוש המאמר הזה, שודאי עיקר העבודה שיעבוד השם יתברך מאהבה, ואם יעשה בשביל שכר, דבר זה אינו עיקר העבודה. אמנם מכל מקום אף אם עובד בשביל השכר שיגיע לו, הוא צדיק גמור... כי הטוב לישראל היא רצונו יתברך... אבל מדה העליונה, שיהיה נקרא עובד מאהבה לגמרי, אין לו, אם משמש על מנת לקבל פרס. ובפירוש אמרו כך בפרק קמא דע"ז [יט.], 'במצותיו חפץ מאוד' [תהלים קיב, א], אמר רבי אליעזר במצותיו חפץ, ולא בשכר מצותיו. כדתנן, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. הרי לך מבואר כי עיקר המצוה שיחפוץ במצותיו. ועל זה אמר דוד [תהלים קיב, א] 'אשרי האיש', כלומר שהוא האיש המאושר על כל כאשר במצותיו חפץ מאד, ולא בשכר מצותיו. אלא דמכל מקום צדיק הוא".

(898) כי יאמר קודם [פסוק ו] "אתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", ורק לאחר מכן יאמר [פסוק ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי", כפי שביאר למעלה שמשה היה עלול לשנות את סדר הפסוקים, ולהקדים פסוק ו לפסוק ה.

(899) משנה [ב"מ צד.] "כל תנאי שיש מעשה בתחילתו תנאו בטל", ופירש רש"י [שם] "כל תנאי שיש בו מעשה בתחילתו - שהקדים מעשה שעליו לעשות לתנאי שהוא שואל ממנו, כגון הרי מעשה זה שלך אם תעשה דבר פלוני, דלא דמי לתנאי בני גד ובני ראובן 'אם יעברו ונתתם' [במדבר לב, כט], היינו תנאי קודם למעשה... תנאו בטל - והוי מעשה מקוים, ואף על פי שלא קיים בעל התנאי את התנאי". וכן אמרו [גיטין עה.] "מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן להו, מתנאי בני גד ובני ראובן, מה התם תנאי קודם למעשה, אף כל תנאי קודם למעשה, לאפוקי הכא דמעשה קודם לתנאי". והטור [חו"מ סוף סימן רמא] כתב: "אם כתוב בשטר, ותנאים הללו נעשו כדין התנאים המקויימים, או כתנאי בני גד ובני ראובן, אז התנאי קיים. אבל אם אין כתוב בשטר אחד מהדברים הללו, אז התנאי בטל והמעשה קיים". ואז יהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש אף אם לא ישמעו, כי התנאי בטל כיון שנעשה שלא כדין.

(900) על פי ברכות יג. "תנו רבנן, קריאת שמע ככתבה ["בלשון הקודש" (רש"י שם)]... 'והיו' [דברים ו, ו], בהוייתן יהו". אמנם בכל המקומות שאמרו כן חכמים [ברכות יג., פסחים כג., מגילה ט., סוטה לב:, בכורות ד:, ועוד] דרשו כן מתיבת "והיו", וכאן לא נאמרה תיבת "והיו". ובגו"א שמות פ"כ אות ד [צ:] כתב: "דודאי אין לומר דאין חילוק, שיכול להכתב [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים' קודם 'אנכי' [שם פסוק ב],

שזה לא מסתבר כלל לומר שיהיה דבר בתורה לשנות אותו, דבתורה כתיב [דברים ו, ו] 'והיו הדברים האלה' שיהיו בהווייתן, ואם הפך, פסול בתורה". ואולי תיבת "אלה" מהני גם כן, ומעין מה שאמרו [תמורה ה:] "אמר קרא 'הם', בהווייתן יהו". וכן אמרו להדיא במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי [שמות יט, ו] "'אלה' בלשון הקודש, 'אלה' כענין הזה, 'אלה' בסדר הזה".

(901) אם יאחר לומר "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי", וקודם לזה יאמר את השכר של "והייתם לי סגולה מכל העמים וגו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".

(902) ורש"י [שמות יט, ו] הביא רק את הדרשה הראשונה של המכילתא: "אלה הדברים - לא פחות ולא יותר".

(903) כמו שכתב בגו"א שמות פי"ט אות יב [סג.]: "דסלקא דעתך שמשה יהיה מפתה אותם מעצמו, לא שיוסיף על דבר ה', רק יהיה מוסיף עליהם דברי ריצוי מעצמו, ויאמר להם שאלו דברי עצמו, גם זה אסור. וטעמא דמלתא, שלא יאמרו אחר כך כי נתפתו יותר מדי לקבל התורה".

(904) בא לענות על שאלתו העשירית ששאל בתחילת הדרשה, וכלשונו: "י', איך יפול אומרם 'כל אשר דבר ה' נעשה', הרי לא צוה להם דבר". ויבאר שהכוונה שישראל קבלו עליהם את העונש שיש כשלא ישמעו בקול ה'.

(905) פירוש - משה אמר לישראל את הדברים באופן שיתקבלו אצלם כפי איך שה' אמרם, והוא שיש כאן תנאי ["ועתה אם שמוע תשמעו" (שמות יט, ה)] קודם למעשה ["והייתם לי סגולה מכל העמים וגו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'" (שם פסוקים ה, ו)], והתנאי חל. ולכך מכלל הן אתה שומע לאו, שאם לא ישמעו ייענשו על כך, וכמו שמבאר.

(906) לשון המכילתא שלפנינו [שמות יט, ט]: "ויגד משה... רבי אליעזר בן פרטא אומר, וכי מה אמר המקום לאמר לישראל, או מה אמרו ישראל למקום לאמר. אלא מתוך שנאמר [שמות כד, ג] 'ויבא משה ויספר לעם', אמר להם אם מקבלים אתם עליכם עונשים בשמחה, הרי אתם מקבלים שכר. ואם לאו, הרי אתם מקבלים עליכם פורענות, וקבלו עונשין בשמחה".

(907) כמו שכתב רש"י לפני כן [שמות יט, ג] "ותגיד לבני ישראל - עונשים ודקדוקין פרש לזכרים, דברים הקשין כגידין". וראה למעלה הערה 804 שנתבאר שהמהר"ל לומד ש"דברים הקשין כגידין" אינו מוסב על העונשים, אלא על העמילות הרבה המוטלת על האנשים. ואילו כאן משמע ש"קשים כגידין" מוסב על העונשים. אמנם באמת איירי

בשני פסוקים שונים; (א) "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" [שמות יט, ג]. (ב) "ויגד משה את דברי העם אל ה'" [שם פסוק ט]. בפסוק הראשון הקושי כגידין עוסק בעמילות הרבה, ובפסוק השני הקושי כגידין עוסק בעונשים קשים. וזה מיישב את שאלתו האחת עשרה ששאל בתחילת הדרשה: "יא', 'ויגד משה את דברי העם אל ה'' [שמות יט, ט], מה מדבריהם הגיד לו". ומבאר שישראל קבלו עליהם העונשים בשמחה. וראה להלן הערה 1010 אודות החרדה של ישראל מעונשי התורה.

פרק יט

(908) לשון הפסוק הוא [שמות יט, טז] "ויהי ביום השלישי בהית הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקל שופר חזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה". ובא ליישב את שאלה שתים עשרה ששאל בתחילת הדרשה: "יב', 'ויהי ביום השלישי ויהי קולות וברקים וענן כבד', קולות וברקים וענן כבד למה היו". וראה להלן הערה 994.

(909) במה שנאמר [שמות יט, ג] "ומשה עלה וגו' כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל וגו'", ובזה משך אף את הנשים שיסכימו לקבל את התורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 786]. ושוב נאמר [שם פסוק ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי", ובזה הראה להם כיצד להתגבר על הקושי הראשוני לקבלת התורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 819].

(910) במה שנאמר [שמות יט, ה] "ושמרתם את בריתי", שבזה יש עצות כיצד להמנע מהחטא [כמבואר למעלה לאחר ציון 827].

(911) בזה שהקב"ה הורה למשה לא לשנות את סדר הדברים, וכך התנאי יקדם למעשה, ויקבלו את התורה בתנאיה, ואת עונשיה בשמחה [כמבואר למעלה לאחר ציון 903].

(912) על פי הפסוק [ישעיה מח, יז] "אני ה' אלקיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך".

(913) להלן [לאחר ציון 1074] יביא את מאמרם [חגיגה טו.] "מאי דכתיב [איוב כח, יז] 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז'. אמר לו, אלו דברי תורה, שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז, ונוחין לאבדן ["על ידי שכחה" (רש"י שם)] ככלי זכוכית". וראה להלן הערה 1083.

(914) "אם אין יסוד, אין בנין" [עליות דרבינו יונה, רשב"א, ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סימן יז]. ובבאר הגולה באר החמישי [מה.] כתב: "כאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר נבנה עליו הוא נופל". ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריח:] כתב: "ראוי שיהיה היראה יסוד לחכמה, ואז הוא דומה כמו מי שבונה היסוד תחילה, ואחר כך בונה על היסוד מה

שראוי לבנות, ואז מקוים הבנין כראוי. אבל אם חכמתו קודמת, דומה למי שהוא בונה הבנין בלא יסוד, ואין לדבר זה קיום כלל". ושם מי"ז [תמ.] כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד". ובגו"א דברים פ"ו תחילת אות ז [קכג:] כתב: "אדם הסכל, אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון מתרוסס" [ראה להלן הערה 1496]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [סד.] כתב: "כי זה וכיוצא בזה סברא מונחת לו, ועליו בנה טירת כספו, וכאשר ההקדמה בטלה, המחויב גם כן בטל". ולהלן [לאחר ציון 1399] כתב: "כל יסוד צריך להיות תחלה וקודם, כנזכר למעלה מדמיון הבנין".

(915) כאמור, כן הביא פסוק זה למעלה בתחילת הדרשה [לאחר ציון 23]. ולמעלה [לאחר ציון 295] כתב: "כדברי החכם בפסוק שהתחלנו בו 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "ואף שלמה אמר בחכמתו".

(916) כן דרשו חכמים [שבת ל:] להדיא, שאמרו "בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה. ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה. תחילתו דברי תורה, דכתיב 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ואמרי דבי רבי ינאי, 'תחת השמש' הוא דאין לו, קודם שמש יש לו". ופירש רש"י [שם] "קודם השמש - אם יעמול בתורה שקדמה לשמש, יש יתרון". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ה:] כתב: "התורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש, שהוא עולם הג'". ולמעלה [לאחר ציון 53] כתב: "'מה יתרון לו בכל עמלו שיעמול תחת השמש', כי המעשים שהם תחת השמש אין יתרון לו בהם. אם כן צריך אתה לומר בהכרח כי יתרון שלו הוא מה שהוא על השמש, והיינו התורה". ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "שלמה פתח [ספר קהלת] בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם. והתחיל בתורה, כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה, כי מן התורה מסודרים מעשה בני אדם, וכל העולם נמשך אחר התורה... ולכך התחיל 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', אבל כאשר המעשים נמשכים אל התורה, שהיא קודם השמש, יש לו יתרון" [ראה למעלה הערות 25, 54, ולהלן הערה 1018].

(917) לשון השו"ע [יו"ד סימן רמג ס"ג] "תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור" [ראה להלן הערה 992]. ויש להבין, לשם מה הביא כאן את הפסוק "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" [המורה שהכל הבל חוץ מהתורה שהיא על השמש], הרי עיקר הדגשתו כאן הוא שתורה ללא יראת שמים אינה נחשבת למאומה, וזה לא נשמע מהפסוק "מה יתרון לאדם וגו'", אלא מהפסוק "ראשית חכמה יראת ה'" [שיביא בסמוך], ומה מוסיף ומה נותן כאן הפסוק "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש". ואולי יש לומר, שבסמוך יביא את דברי שלמה המלך בסוף ספר קהלת [יב, יא "סוף דבר הכל נשמע את אלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם"], ויבאר שדברים אלו חותמים את כל הנאמר בספר זה, ומוסבים עליהם. לכך גם על הפסוק הנאמר בתחילת הספר ["מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש"] נאמר "סוף דבר הכל נשמע וגו'", שללא יראת שמים הכל הבל, וסופו מוכיח על תחילתו. וכן כתב להדיא בנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז:], בביאור מאמרם [שבת ל:] שספר קהלת תחילתו דברי תורה ["מה יתרון לאדם וגו'"], וסופו דברי תורה ["סוף דבר הכל נשמע וגו'"], וכלשונו: "שלמה פתח בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם, והתחיל בתורה, כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה... אבל יראת שמים ראוי באחרונה, לפי שיראת השמים היא תכלית הכל... בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם, ולכך קבע דבר זה באחרונה, כאשר כל תכלית הוא באחרונה. ולכך אמר 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו'', וכאשר הדבר חסר התכלית שבשבילו נברא, אין הדבר נחשב לכלום" [דבריו יובאו גם להלן הערות 930, 936].

(918) פירוש - בכדי שיראת החטא תהיה תכלית החכמה, היא צריכה להיות קודמת לחכמה, וכמו שמבאר והולך.

(919) "תכלית חכמה - עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים" [רש"י שם].

(920) פירוש - "ראשית" כאן היא כמו "תכלית", ולכך "ראשית חכמה" מתפרשת "תכלית החכמה", וכמו שמבאר. ומעין כן כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:], ש"ראשית חכמה" פירושה "עיקר החכמה", וכלשונו: "פירוש 'ראשית חכמה יראת ה'', רצה לומר כי העיקר מן החכמה יראת השם, כי ראשית הדבר עיקר הדבר [ראה למעלה הקדמה הערה 106, ובדרשה הערות 271, 735]. ורצה לומר כי עיקר החכמה מה שקונה האדם על ידי החכמה [הוא] יראת השם. וכן מוכח בפרק היה קורא [ברכות יז.], שאמרו שם שלא יהיה האדם קורא ושונה ויהיה בועט באביו או ברבו או במי שגדול ממנו בחכמה

ובמנין, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם', עד כאן. משמע דפירוש 'ראשית חכמה' היינו כי עיקר החכמה היא היראה. ולכך אמר דוד 'ראשית חכמה יראת ה'', שרצה לומר שעיקר החכמה מה שעל ידה מגיע ליראת השם יתברך, ובלא זה אין החכמה נחשבת". אך בנתיב הענוה ר"פ א [ב, א.] ביאר "ראשית" היא מלשון "ראש", ו"ראשית חכמה" פירושה שהחכמה היא הכנה שעל ידה יגיע למעלה יותר עליונה, היא יראת שמים, וכלשונו: "כי על ידי החכמה האדם מגיע ליראת שמים, כמו שאמרו חכמינו ז"ל [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא', שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו, ודבר זה אין צריך ראיה. ופירוש 'ראשית חכמה יראת ה'', רצה לומר כי יראת השם ראש לחכמה, שמן החכמה מגיע אל המדריגה שהיא יותר עליונה מן החכמה, דהיינו יראת השם יתברך, שהוא ראשית וראש על החכמה... החכמה הכנה שעל ידה מגיע אל יראת השם, כמו שאמר 'ראשית חכמה יראת השם'... ולפיכך נקרא יראת השם ראש לחכמה, ואין הראש טפל לגוף, אבל מן הגוף עולה לראש, ולכך מן החכמה בא לידי יראה".

(921) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב.]: "כי אם אין יראת שמים, שהוא התכלית, כי תכלית חכמה יראת השם, כי אין החכמה רק שיגיע ליראת שמים, והוא העיקר. כמו שאמרו בפרק ב' דברכות [יז.] תכלית חכמה יראת השם, שלא יהא האדם קורא ושונה ובועט באביו או במי שגדול ממנו. והנה יראת שמים השלמת החכמה, כי על ידי יראת שמים אז יושלם מה שראוי שיושלם. והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שאמרנו אצל [אבות פ"ב מ"ה] 'אין בור ירא חטא'". וראה להלן הערות 929, 991.

(922) לשונו בגבורות ה' פ"ע [תג:]: "לפיכך בכל מעשה בראשית שקולה הארץ כמו השמים, כי לפעמים מקדים השמים, ולפעמים מקדים הארץ, לומר לך ששקולים, כמו שאמרו במדרש ויקרא רבה פרשת בחקותי [לו, א]... והיינו מפני שהשמים שהם עליונים, ונחשבים התחלת הכל. והארץ שהיא תחתונה במוחלט, שלימות הכל... ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', שקולה הארץ כמו שמים, ושניהם נקראו 'ראשית'; שכמו שיפול שם 'ראשית' על ההתחלה, כך יפול שם 'ראשית' על התכלית". וראה הערה הבאה.

(923) "סוף מעשה במחשבה תחילה" [פזמון לכה דודי]. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "ישראל יצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל

אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות... בשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית' [ירמיה ב, ג], כי התכלית הוא ראשית המחשבה". ושם בראשית פל"ז אות טז [ריג:] כתב: "במלת [בראשית לז, ג] 'פסים' הוזכר פוטיפר ראשונה [רש"י שם, אע"פ שיוסף הגיע אליו בסוף], מפני כי סוף מעשה הוא תחלת המחשבה, והשם יתברך רצה שירד למצרים, והוא העיקר, לכך הקדימו הכתוב". ושם דברים פ"י אות א [קנט:] כתב: "לפי שראשית המחשבה תכלית המעשה". ובאור חדש פ"ט [תתשסד:] כתב: "ישראל נקראו 'ראשית' [ירמיה ב, ג] מפני שהם ראשית המחשבה, כמו מי שזרע תבואה, ראשית מחשבתו הוא בשביל התבואה, לא בשביל הקש... כלומר האדם שהוא זורע, מחשבתו על התבואה, לא על הקש. כי הקש אחר שהוציא את התבואה, זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר. וכך השם יתברך שברא את העולם, בראו בשביל ישראל, ובשבילם העולם קיים... וזה כי הקש הוא גדל תחלה קודם התבואה, אבל לענין האבדון הוא תחלה, כי אחר שהוציא התבואה, משליך הקש לאבדון". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "לפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', רצה לומר שעל ידי הדבר שהוא הראשית, שהיא התורה הנקראת כן [משלי ח, כב "ראשית דרכו"], ברא העולם. כי תכלית המעשה ראשית המחשבה, והתורה היא תכלית המעשה, כמו שאמרנו שהעולם נברא בשביל לעבוד השם יתברך, זהו ראשית המחשבה. ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל, והבריאה שיצאת לפעל הוא בענין זה עד שהעולם ראוי אל התורה, שהיא התכלית".

(924) מבאר שבפסוק זה שלמה המלך מכוון דבריו בפרט לחכמה, לכך "תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים, כי אם אין יראת השם, **החכמה** למה היא לו", וזאת משום "שחתם בה ספרו, ספר החכמה, אשר חבר בעת החכמה בישישותו, אשר בישישים חכמה" [לשונו בהמשך].

(925) על פי הפסוק [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם וגו' והאלקים עשה שיראו מלפניו", ואמרו חכמים [שבת לא:] "לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו, שנאמר 'והאלקים עשה שייראו מלפניו'". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.] הביא מאמר זה, וכתב: "המאמר הזה בא לבאר ולגלות על מדריגת ומעלת היראה. וביאור דבר זה, כי העולם נברא על ידי זה שהוא יתברך עלה אל העולם, כי אשר הוא עלה שייך אליו עלול, הוא הנברא, אשר הוא עלול ונברא מאתו. ואם אין כאן יראה בעולם, כאילו אין עלול, כי היראה כמו שאמרנו שהאדם הוא עלול, ואם כן אם אין יראה אין שייך בריאה בעולם, שהרי הבריאה אל העולם מחמת שהוא יתברך עלת העולם,

והעולם הוא עלול, וזהו יראת העלה על העלול ממנו. ולפיכך לא ברא הקב"ה עולמו רק שייראו מלפניו, עד שיהיה העולם עלול ממנו, והוא יתברך העלה. ואם אין כאן יראה, הרי אין כאן דבר שראוי אליו הבריאה, כי הבריאה הוא העלול, ואם יש עלול הרי יש כאן בודאי יראה, כמשפט העלול... ולפיכך הכרת העלה היא יראה... וזהו שאמר 'לא ברא הקב"ה עולמו אלא כדי שייראו מלפניו'".

(926) פירוש - לא רק שתחסר לו תכלית החכמה [שהיא יראת שמים].

(927) פירוש - אף החכמה עצמה לא תהיה לו.

(928) לשונו בכת"י לדר"ח פ"ג מי"ז "הנה יראת שמים תכלית החכמה, וכאשר הדבר בלא תכלית, הוא דבר בטל" [הובא בדר"ח שם הערה 1946]. וראה בסמוך הערה 930.

(929) בדר"ח שם [ריא:] ביאר שני טעמים [אחרים] מדוע החכמה תלויה ביראה; (א) אין לחכמה קיום אצל האדם שהוא בעל גוף, אלא רק מצד ה', שהוא עילת האדם. לכך כשאדם הוא ירא שמים הוא נחשב עלול לעילתו, ואז חכמתו מתקיימת מצד ה'. (ב) החכמה נמצאת אצל ה', עד שה' הוא בית החכמה, ועל ידי יראת שמים האדם עם ה', מקום החכמה. אך כאן מבאר שהחכמה ללא יראת שמים היא דבר ללא תכלית, ומכך ביטולה. וכדבריו כאן כתב בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב.], והובא למעלה הערה 921. וראה להלן ציון 1072.

(930) לשונו להלן [לאחר ציון 983]: "כאשר אין לו יראת השם חסר תכליתו, וכל החסר תכלית הוא הבל, בשאין לו קיום, כאשר אמרנו". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תכה:] כתב: "ופירוש 'אם אין תורה אין דרך ארץ' [אבות שם], רוצה לומר 'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו. וכל דבר שהוא צורך העולם; הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל בכלל 'דרך ארץ'. ואמר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי דרך ארץ, שהיא לפי הנהגת עולם, אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם, שאם לא היתה התורה, לא היה קיום לעולם... כן הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה, כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי, ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו... ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "יראת השמים היא תכלית הכל, כי כבר אמרו [שבת לא:] לא ברא הקב"ה עולמו רק שייראו מלפניו... ואם כן בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם... וכאשר הדבר חסר התכלית שבשבילו נברא, אין הדבר נחשב לכלום, כי הוא חסר התכלית שבשבילו נברא... כי מה האדם נחשב כאשר עדיין

חסר התכלית שבשבילו נברא" [ראה למעלה הערה 917, ולהלן הערה 936]. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [סג.] הביא בשם הרלב"ג לומר: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית". ובגבורות ה' פ"ט [תסג:] כתב: "השם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם... מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם". ושם ר"פ סו [קצח.] כתב: "כאשר לכל דבר יבוקש תכלית... ומכל שכן פעל הקל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי". ושם פס"ט [שנז.] כתב: "כי התכלית הוא מעיקר הדבר". ובגו"א שמות פ"ז אות י [קכט.] כתב: "כל תכלית הוא מכוין אל המעשה באיזה ענין יהיה עד שיבא אל התכלית". ובבאר הגולה סוף הבאר החמישי [קכו:] כתב: "לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאת עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'". ובהקדמה לתפארת ישראל [ו.] כתב: "אין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ושם פל"ז [תקסא:] כתב: "כל דבר נמצא על שלש סבות... השלישי, הוא התכלית, אשר הוא בכל פעולה יפעל לתכלית נאה, ולא יפעל הפועל אל לא תכלית. ולפיכך התכלית הוא סבת מציאות הדבר... שבשביל התכלית יפעל הפועל, וזה הוא סבת מציאות הדבר". ובנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "ואם יאמר האדם, הרי בודאי כל פעולה בעולם, ומכל שכן אל פעולת השם יתברך, צריך סבה ותכלית שיפעל". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכט:] כתב: "ובמסכת גיטין בפרק השולח [לח:], אמר רבא בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסייהו... דקבעו סעודתא בשבתא בעידן מדרשא... כאשר אינו נוהג בעושרו כראוי, אין ראוי לו העושר.... יש חסרון בתכלית אשר העושר עומד אליו... וכאשר קבעו סעודה בעידן בי מדרשא יש חסרון בתכלית, כי העושר ניתן לשמוח בו ולאכול ושתה, וזה קובע סעודה בזמן שאינו ראוי, לכך גורם הבטול לעושר האדם". והמו"נ [ח"ג ר"פ יג] כתב: "כל פועל שיעשה בכונה, אי אפשר לדבר ההוא אשר עשה מבלתי תכלית אחת, בגללה עשה. וזה מבואר, לא יצטרך למופת לפי העיון הפילוסופי".

(931) לשונו בח"א לשבת נה. [א, לב.]: "כי כל חתימה מקיים את הדבר שהוא דבר מקוים, כמו שאמרו [גיטין כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמיו, הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו". ובנתיב השלום פ"א [א, רטו:] כתב: "כי אין קיום הדבר אלא בחותמו, ושלום נותן קיום, ולפיכך חותם כל הברכות הוא השלום [ויק"ר ט, ט, ובמדב"ר יא, ז],

כי בלא שלום יש שנוי, ובשלום עומד הכל". וראה להלן הערה 1398, שהזכיר שם את דבריו כאן.

(932) לשון רש"י [ב"ב יד:] "משלי קהלת - שניהם ספרי חכמה".

(933) כמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תתקצד] "משלי כתב תחלה, ואחר כך שיר השירים, ואחר כך קהלת... רבי יונתן אמר, שיר השירים כתב תחלה, ואחר כך משלי, ואחר כך קהלת, ומייתי לה רבי יונתן מדרך ארץ; כשאדם נער אומר דברי זמר, הגדיל אומר דברי משל, הזקין אומר דברי הבלים. רבי חוני חמוי דרבי אמי אמר, הכל מודים קהלת בסוף אמרו", והביאו הרד"ק [מ"א יא, מא]. אמנם רש"י [ב"ב יד:] כתב "שיר השירים - נראה בעיני שאמרו לעת זקנתו".

(934) לשון המאמר במילואו "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם, שנאמר [איוב יב, יב] 'בישישים חכמה ואורך ימים תבונה'". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וכן כתב בהרבה מקומות בספריו. כגון, בגבורות ה' פנ"ב [פה:] כתב: "כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים ובעלה הראשונה, דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל. ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי... לפיכך אמרו [הגש"פ] 'אפילו כלנו זקנים' נגד השכל באדם בסוף ימיו. וכמו שאמרו חכמים תלמיד חכם, כל זמן שמזקין חכמתו נתוספת וכו'" [ראה להלן הערה 963]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ושם פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ושם פ"ה מכ"א [תקכא:] כתב: "ואמר [אבות שם] 'בן ששים לזקנה'. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... וכמו שאמרו ז"ל תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא

'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך... וכתב הריטב"א ז"ל ויש גורסין בן ששים לחכמה, שנאמר 'בישישים חכמה', נוטריקון 'בן ששים חכמה'". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובאור חדש פ"א [שסו.] כתב: "כמו שהוא עניין היין כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא ישן יותר, דעתו צלול. והיין גם כן, כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול". ושם פ"ב [תקמג.] כתב: "חכמים כל זמן שמזקינים דעתן נוספת עליהן... וכבר בארנו הטעם כי האדם הוא בעל גשם עד שהוא זקן בימים, ואז הכחות הגשמיים מסתלקים ממנו, כאשר הוא נראה לעינים. וכאשר כחות הגשמיים מסתלקים, אז השכל הנבדל גובר יותר". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו אין השכלי בכחו, ולעת זקנתו שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". אמנם באור חדש פ"ב [תקמד.] הוסיף הסתייגות לזה, שכתב: "מכל מקום כאשר הוא זקן לגמרי, והוא חלש, אין לאדם השכל כל כך, שהחולשה של הגוף מבלבל את שכלו, עד שאין לו השכל בשלימות", וראה שם הערה 334. וכן הוא בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], נצח ישראל פט"ו [שסד:], באר הגולה באר הרביעי [תקי:], דר"ח פ"ו מ"ט [רצ:], נתיב התורה פי"א [תמה:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], ח"א לקינים פ"ג מ"ו [ד, קנא.], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. **ואמרו חכמים** [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד".

(935) פירוש - בשביל יראת שמים. ובח"א לשבת ל: [א, יג:], ושם לא: [א, טז.-יז:] האריך לבאר מעלת יראת שמים בכמה פנים, עיי"ש. ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.] כתב: "יראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כל האדם לא נברא אלא לזה, אם כן יראת שמים הוא עיקר". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:] הביא מאמר זה, וכתב: "בא לבאר מעלת יראת שמים, שבשביל זה נברא העולם". ושם ר"פ ו [ב, לז.] כתב: "הדבר שהוא תכלית הכל הוא יראת שמים, שמפני זה חתם שלמה בספרו 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'". **ובדר"ח פ"ו מי"א** [שפד:] ביאר מדוע הפרק שם מסתיים עם המאמר "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו", וכלשונו: "נראה מה שסיים במאמר זה, כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה, שהוא תכלית הכל, שהרי 'כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו', וכאילו אמר כי תכלית הכל הוא הקב"ה, שהרי כל הנבראים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ואם כן תכלית הכל הוא השם יתברך, ואין זולתו. ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה גם כן דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך עליו השלום, כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים ואת מצותיו לשמור. וכל ספר קהלת מדבר בדברי מוסר, ומסיים במוסר, כי זה תכלית כל הנבראים. וכן מסיים התנא פרק המוסר בדבר זה, לומר כי זהו תכלית של כל הנבראים. ומפני שהוא תכלית של כל הנבראים, קבעו למוסר זה בסוף ותכלית דברי המוסר. והוא כמו שמייסר את בנו, ומלמדו דברי מוסר להועיל לו, ובסוף דבריו יאמר אליו מה לי ללמדך, הרי דבר זה הוא תכלית הכל. וכך עשה שלמה המלך עליו השלום, סיים דבריו ואמר דבר זה הוא תכלית הכל 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור', לכך דבר זה הוא תכלית דברי. וכך עשה התנא גם כן בסיום דברי מוסר שלו, אמר כי זהו תכלית הכל, שכל אשר ברא הקב"ה לכבודו בראו. ולפיכך יעשה האדם תכליתו דבר זה, מאחר שכל תכלית האדם וכל העולם לדבר זה".

(936) לשונו בנתיב יראת השם ס"פ ו [ב, לז.]: "יראת שמים ראוי באחרונה, לפי שיראת השמים היא תכלית הכל... ואם כן בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם. ולכך קבע דבר זה באחרונה, כאשר כל תכלית הוא באחרונה. ולכך אמר 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו' כי זה כל האדם'... ולכך שם 'אדם' שנקרא על שם בריאתו, שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד], קודם שבא ליראת השם שמו עולה במספר

'מה', כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא. אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם, והיא יראת שמים, ואז נקרא 'האדם', שפירושו האדם הוא אדם הידוע, וכיון שהוא ידוע, הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד. ובדבר זה הוא אדם מיוחד כאשר [יש] בו יראת שמים... אדם שיש בו יראת שמים הוא מיוחד אל השם יתברך. וזה שחתם דבריו 'כי זה כל האדם', כלומר כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד, עד שנקרא 'האדם'. ואז האדם הוא כל, כי האדם במספר 'כל', וכאשר חסר לו הה"א שמורה על שהוא מיוחד, אז מספרו 'מה', כי מה הוא. וכאשר יש בו יראת שמים, והוא האדם, אז הוא כל, וכמו שאמרו מאי 'כל האדם', שכל העולם לא נברא אלא בשביל יראת שמים".

(937) בעוד שכאן מבאר שהפסוק "כי זה כל האדם" מורה שתכלית הכל היא יראת שמים [וכן כתב בשאר מקומות, וכמלוקט בשתי ההערות האחרונות], הרי בדר"ח פ"ב מי"ג [תתב.] ביאר שפסוק זה מורה שתכלית הכל היא עבודת ה', שכתב: "מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, שהוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל כל האדם נברא בשביל זה". וכן בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב: "ומי שאמר שיכנס [אדה"ר] למצוה [של שבת] מיד, אמר כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא, כדכתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כי כל האדם לא נברא רק בשביל זה. ולפיכך נברא האדם באחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". ולמעלה בהערה 935 הובאו דבריו מדר"ח פ"ו מי"א [שפה.], שכתב: "שלמה המלך עליו השלום כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים, ואת מצותיו לשמור". הרי שהזכיר יראת אלקים ושמירת המצות. והרי יראת שמים לחוד, ועבודת ה' לחוד, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.] שיראת שמים אינה נקראת 'עבודה', וכלשונו: "ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו... ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך". ונראה שבודאי

הפסוק איירי בשני הדברים [יראת ה' ושמירת המצות], ואע"פ שאין יראת שמים נקראת בשם "עבודה" סתם, מ"מ בודאי שהיא נכללת בעבודת ה'.

(938) המשך המאמר הוא "'עתיך' [ישעיה לג, ו] זה סדר מועד, 'חוסן' [שם] זה סדר נשים, 'ישועות' [שם] זה סדר נזיקין, 'חכמת' [שם] זה סדר קדשים, 'ודעת' [שם] זה סדר טהרות, ואפילו הכי [שם] 'יראת ה' היא אוצרו'", וכפי שיביא בסמוך. ומביא מאמר זה להורות שיראת ה' היא תכלית כל החכמות.

(939) הירושלמי הובא בתוספות שם [שבת לא.], אך לא נמצא מקומו, אך מעין כן נמצא במדרש [במדב"ר יג, סוף אות טז]. וראה הערה הבאה.

(940) לפנינו בתוספות [שבת לא.] איתא "אמונת זה סדר זרעים. מפרש בירושלמי שמאמין בחי העולמים וזורע". ובמדב"ר [יג, טז] אמרו "זה סדר זרעים, שאדם מאמין בחייו של עולם וזורע".

(941) ואם תאמר, הרי אם האדם לא היה זורע כלל ק"ו שהעולם היה כלה, ומדוע תלות האדם בה' נראית יותר כשאדם זורע. ויש לומר, דכאשר האדם לא זרע כלל, ניתן לתלות את כליון העולם שיתרחש בחוסר המעש של האדם, שמחמת שלא זרע לכך העולם כלה, אך עדיין ניתן לומר שקיומו תלוי בעצמו. אך כאשר האדם זורע, ועם כל זה אין בכך לוודא את קיום העולם, בזה מוכח בעליל שלמרות כל ההשתדלויות האדם, אין בידו להבטיח את קיומו, ובזה מוכח שקיומו הוא ביד הקב"ה המצמיח את הזריעה.

(942) לשון הכוזרי [מאמר רביעי אות ג] "האלוק הלא רוח העולם ונפשו ושכלו וחייו, שעל כן הוא נקרא 'חי עולמים'". והנפש החיים [שער א פט"ז] כתב: "כי קודשא בריך הוא סתים וגליא, כי עצמות אדון כל אין סוף ברוך הוא אינו מושג, ולית מחשבה תפיסא ביה כלל. ומה שמושג לנו מעט מן המעט הוא רק מצד התחברותו להעולמות מעת שבראם וחידשם, להחיותם ולקיימם כל רגע ולהנהיגם, כמו שנאמר [נחמיה ט, ו] 'ואתה מחיה את כולם'. ולכן נשבחהו יתברך בתפלתינו שהוא 'חי העולמים'".

(943) פירוש - העולם נתון ביד ה' מחמת שהעולם תלוי בה'.

(944) לשונו בח"א לשבת לא. [א, טז.]: "אמונת זה סדר זרעים. פירוש, שעל ידי שהשם יתברך מפרנס האדם, ראוי שיאמין בו יתברך בכל, כמו שהוא מפרנס האדם. וכן מה שמפרש בירושלמי שמאמין בחיי העולמים וזורע, רצה לומר גם כן כי מה שזורע הוא אמונה בו יתברך, שהרי הזריעה מורה כי השם יתברך מפרנס האדם, וכאשר הוא יתברך מפרנס, ישים בו אמונתו". ובתפארת ישראל פ"י [קנט.] סלל לו דרך אחרת, וכלשונו: "אמר 'אמונת' זה סדר זרעים. וידוע כי סדר זרעים הם סדר צמחי הארץ, וכל אשר שייך

להם... וקרא זה 'אמונת', מפני שאין משנים פעלם, וכאשר הוא זורע הארץ חטה, מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ. כמו האדם שהוא נאמן, ומה שמפקידים הבריות אליו, הוא מחזיר לבעליו".

(945) לשון הרמח"ל במאמר החכמה: "הנה כלל הבריאה מתחלקת לב', והיינו מעלה ומטה. מעלה כלל המשפיעים, מטה כלל המקבלים. וזהו [ב"עלינו לשבח"] 'שהוא נוטה שמים' דהיינו מעלה, 'ויוסד ארץ', מטה". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכט.] כתב: "המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם". ובהמשך ההקדמה שם [קלח.] כתב: "המעלה והמטה כולל הנמצאים עצמם, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ". ושם פמ"ז [תקסה:] כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ". ושם פס"ה [קעא.] כתב: "כי השמים וארץ הם העולם". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו:] כתב: "השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד הם כוללים כל העולם ביחד". ושם פי"ח אות א [ו.] כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד]". ושם פ"ו מ"י [שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [שעו.] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל".

(946) כמו שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". והרמב"ן [בראשית ב, א] כתב: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני מאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. וכן כתב הרבה פעמים. כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג.] כתב: "האדם יש בו נשמה מן העליונים, וגוף מן התחתונים". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש

לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ושם פמ"ד [תשנז:] כתב: "הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך בלבד, והגוף הוא מן האדמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". ובדרשת שבת הגדול [קסב:] כתב: "כי האדם עולה לשמים מצד הנשמה, שהיא מן העליונים, ויורד מצד הגוף, שהוא בתחתונים". וראה למעלה הערות 311, 366, ולהלן הערה 1332.

(947) "איש ואשה, שהם גם כן כארץ ושמים, כי הנקבה היא הארץ וקרקע העולם, והזכר כמו השמים המריקים הברכה לארץ" [לשונו בסמוך].

(948) חכמה ודעת.

(949) יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ד [רפו.] כתב: "'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' [ירמיה ט, כג], בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך, שהוא בעליון עליונים, משפיע לתחתון תחתונים". ושם פ"ע [תג.] כתב: "הנה תמצא כמו כן שהארץ, שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים". ובבאר הגולה באר הששי [רלג.] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה". וכן הוא בהמשך שם [ער.]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.] כתב: "הארץ היא יסוד התחתון" [הובא למעלה הערה 156]. ושם שמות פי"ב אות סז [רלח:] כתב: "נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.] כתב: "כי הארץ היא בתכלית המטה". ובהקדמה לאור חדש [נה:] כתב: "בודאי האדמה הוא בתחתונים לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [קעד:] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה.], ח"א ליבמות סג. [א, קלז:], ועוד. וראה להלן הערה 1046. ויש להעיר מדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.], שכתב: "כי הארץ יש לה כנפים, אף על פי שהארץ היא למטה, הרי התהום הוא מתחת לארץ, ולכך הארץ יש לה התרוממות ראשון, ומפני כך אמר שיש לה כנפים". ואילו בכל המקומות הנ"ל ביאר שהארץ היא בתכלית המטה. ויל"ע בזה.

(950) אמנם רש"י שם [בראשית א, יד] הזכיר רק את הלבנה, שכתב: "ולמועדים - על שם העתיד, שעתידים ישראל להצטוות על המועדות, והם נמנים למולד הלבנה". אמנם הגו"א שם אות מב [כז.] עמד על זה, וכתב: "והם נמנים למולד הלבנה. אף על גב שהכתוב מדבר בחמה ובלבנה, כדכתיב 'והיו' לשון רבים, גם המועדים נימנים לחמה,

שהרי מעברין השנה בשביל תקופת החמה [סנהדרין יא:]. וכן בפרק אלו טרפות [חולין ס:] אמרינן בהדיא שאף לחמה נמנים המועדים מטעם זה". ובחולין שם אמרו "אמר לה [הקב"ה ללבנה] לימנו בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליה, יומא ["חמה" (רש"י שם)] נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'". וכתב רש"י [שם]: "תקופות נמנין לחמה, ועל התקופה מעברין את השנה בסנהדרין [יא:]".

(951) לשונו בדר"ח פ"ג מי"א [רנט.]: "המועדים נמנים למאורות, מתיחס דבר זה אל עולם הגלגלים". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "מלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים". ובגבורות ה' פנ"ה [ריז:] כתב: "או [שהיה ניתן לטעות ולומר] שהיה זה [יצ"מ] על ידי הטבע, דהיינו על ידי מערכת שמים, ודבר זה טבעי". וראה למעלה הערות 537, 538.

(952) בתפארת ישראל פ"י [קנח:] הביא גם כן מאמר זה, וביארו על פי חלוקת הבריאה לשלשה, כאשר כל אחד מהשלשה מתחלק לשנים [סך הכל ששה], בדיוק כפי שחילק כאן גם כן. אך בעוד שכאן שלשת החלקים הם עולם, אדם, ושכל [וכל אחד מהם מתחלק לשנים], הרי בתפארת ישראל השלשה הם: גשמיים, גשמיים ובלתי גשמיים מורכבים ביחד, ובלתי גשמיים, וכלשונו: "הנה חכמים ז"ל בששה סדרי משנה חלקו כל המציאות. ואף אם נראה לאדם שהם דברים קלים מאד, אין הדבר כך. ומפני שהמציאות בכלל נחלק לחלקים אלו; החלק האחד, המציאות אשר הם גשמיים. השני, שהם גשמיים ובלתי גשמים ביחד, כאילו הם מורכב. השלישי, המציאות הבלתי גשמיים. וכל חלק נחלק לשנים; האחד קרוב יותר מן השני אל המדרגה הנבדלת, עד שבזה הם ששה חלקים. ולפיכך אמר 'אמונת' זה סדר זרעים. וידוע כי סדר זרעים הם סדר צמחי הארץ, וכל אשר שייך להם, וזהו המדרגה הראשונה... החלק השני, סדר מועד, שהוא בשמים. שהרי השמש והירח, שעל ידיהם אנו מונים המועדים, הם צבא השמים, וזהו החלק השני. וידוע כי הארץ וכל אשר בה יותר חמרית ממה שנחשב השמים, ודבר זה אין צריך ביאור". והמשך דבריו יובא בהערות הבאות.

(953) ו"חוסן" הוא "חזק ותקיף" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש חסן], והאשה נותנת לבעלה את חוסנו. ויש להסתפק בלשונו ["כי על ידי האשה יש לאדם החוסן"], האם כוונתו שהאשה מצד עצמה היא חוסנו של בעלה, ובנוסף לכך יש ממנה חוסן נוסף בדמות בנים יורשים [כהמשך לשונו]. או שהחוסן של האשה הוא רק משום שממנה יהיה לבעלה בנים יורשים. ונראה להכריע כצד השני, כי לפי צד הראשון לא נתבאר במה האשה [מצד עצמה] היא חוסן של בעלה, שהרי בהמשך יבאר רק הטעם במה

שהבנים הם חוסנו של אביהם, ולא מסתבר שיסביר טיבו של חוסן אחד [בנים], ולא יבאר טיבו של חוסן השני [אשה].

(954) "אין אשה אלא לבנים" [תענית לא., וכתובות נט:].

(955) לשון רש"י [בראשית טו, ב]: "הולך ערירי... ערירי בלא יורש... לשון חורבן". ושוב כתב רש"י [בראשית טז, ב] "אולי אבנה ממנה - לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס". ושוב כתב רש"י [בראשית ל, א] "מתה אנכי - מכאן למי שאין לו בנים שחשוב כמת". ובגו"א שם אות ג [פז:] כתב: "שחשוב כמת. ונראה הטעם כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע, והמיתה היא העדר הדבר והפסקו. ולפיכך מי שאין לו בנים, שיש הפסק לתולדתו, נקרא מת, ולא נקרא חיים אלא מי שהוא כמו באר שנקרא חיים, שתמיד הולך ונובע. וכן מי שיש לו תולדות פרה ורבה, ויש לו מקור נובע, בזה נקרא חיים, אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב כן בטעמו הראשון, ובטעמו השני כתב: "כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי, אשר הוא קיים לעולם". וצרף לכאן דבריו בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], שכתב: "יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי 'יעקב אבינו לא מת', לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר, כמו שאמר אחר כך [יבמות סד.] אברהם ושרה טומטומים היו" [הובא למעלה הערה 660]. ובגו"א בראשית פ"ה אות ג [קיד:] כתב: "ודע כי לשון 'בן' הוא בכל מקום לשון בנין, לפי שהבן הוא בנינו של אביו". **ואודות שהירושה** נקראת "חוסן", הנה נאמר [במדבר כז, ח] "ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו", ותרגם אונקלוס [שם] "ועם בני ישראל תמלל למימר גבר ארי ימות ובר לית ליה ותעברון ית אחסנתיה לברתיה". ורש"י [שבת לא.] כתב: "חוסן - לשון יורשין, ועל ידי אשה נולדו יורשין". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעח:] כתב: "לשון 'חוסן' מלשון יורש, והיינו שיהיה לו בן יורש". ואמרו חכמים [עירובין ע:] "יורש כרעיה דאבוה", והרי הרגלים ["כרעיה"] הן המעמידות את האדם [רש"י דברים יא, ו]. וזה מורה באצבע שהיורש הוא חוסנו של אביו מורישו.

(956) לשון הגמרא [שם] "והנשים בכלל הנזק. מנהני מילי, אמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, אמר קרא [במדבר ה, ו] 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת',

השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. דבי רבי אלעזר תנא, [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה... וצריכי [שני לימודים אלו], דאי אשמעינן קמייתא ["'איש או אשה כי יעשו', דמשתעי בקרבן" (רש"י שם)], התם הוא דחס רחמנא עלה, כי היכי דתהוי לה כפרה ["דתיהוי כאיש לענין כפרה" (רש"י שם)]. אבל דינין, איש דבר משא ומתן, אין, אשה לא".

(957) לעומת האשה, וכמו שכמה פעמים תמהו בגמרא איך יש לאשה ממון, הרי "מה שקנתה אשה, קנה בעלה" [נזיר כד:, גיטין עז., וסנהדרין עא.]. והר"ן [נדרים לה.] כתב "אדם מביא קרבן עשיר על אשתו, שאע"פ שכל אשה שיש לה בעל לא הויא עשירה, שהרי כל מה שקנתה אשה קנה בעלה, אפילו הכי כיון שבעלה עשיר מביא בשבילה קרבן עשיר". אמנם לא נתבאר בדבריו מהו הקשר בין תיבת "ישועות" לסדר נזיקין, לעומת חמשת הסדרים האחרים שקשר זה מבואר ["אמונת" סדר זרעים, שמאמין בחי עולמים וזורע. "עתיך" בודאי מורה על זמנים. "חוסן" מורה על סדר נשים, כי האשה מעמידה יורש לאדם. ובסמוך יבאר כיצד תיבות "חכמה" ו"דעת" מורות על קדשים וטהרות]. וי"ל בזה.

(958) פירוש - בגמרא [סנהדרין עד:] אמרו "והא אסתר פרהסיא הואי ["ונבעלה לנכרי, ולא מסרה נפשה לקטלא" (רש"י שם)]. אמר אביי, אסתר קרקע עולם היתה ["אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה" (רש"י שם)]". ואם רק באו לומר שאסתר לא עשתה מעשה, מדוע דוקא השוו אותה לקרקע עולם, ולא לעצים ואבנים ושאר דוממים. אלא מוכח מכך שיש דמיון בעצם בין אשה לקרקע וארץ. וניתן לעמוד על כך מהמשך דבריו, שכתב "הזכר כמו השמים המריקים הברכה לארץ", הרי שהזכר הוא כמו השמים המשפיעים, והנקבה היא כמו הארץ המקבלת. וכן אמרו חכמים [תענית ו:] "מיטרא בעלה דארעא הוא, שנאמר [ישעיה נה, י] 'כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה'". ועוד אמרו [זוה"ק ח"א כט:] "דכר ונוקבא, אנון שמים וארץ". ובח"א לחולין פח: [ד, ק.] כת ב: "כי האשה נמשלה לקרקע עולם, והמים שהוא המטר הוא כמו בעל לארץ, שהרי אמרו [תענית ו:] 'מטרא בעלה דארעא'... העפר שהיא כמו האשה, והמטר הוא בעל לארץ", וראה הערה הבאה. ועוד אודות שהאשה היא מקבלת, ראה למעלה הערות 151, 152.

(959) כמבואר בהערה הקודמת. ואמרו חכמים [זוה"ק ח"א ל.] "כי האי גוונא אתעבידו שמיא, דאיהו דכר". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "במסכת יומא [נד.] אמרו, כשהיו עולים לירושלים היו מגביהים להם הפרוכת ואמרו, ראו חבתכם לפני המקום

כחבת זכר לנקבה, וזהו החבוב הגמור. וידוע כי הזכר פונה אל הנקבה להשפיע לה, והנקבה פונה אל הזכר לקבל ממנו". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובחי"א לב"ב עד. [ג, קב.] כתב: "ארובות השמים, אשר מזונותיו של אדם מושפעים מהם... ולכך כתיב [מלאכי ג, י] 'אם לא אפתח להם ארובות השמים והרקותי לכם ברכה עד בלי די'... רצה לומר במה שהשמים משפיעים... כאשר מתחברים ארובות השמים לתחתונים, ואז מקבלים התחתונים שפע מן השמים. ומזה תבין מה שאמרו [ב"ב עד.] שהראה היכי דנשקא שמיא ארעא, כי השמים והארץ מתחברים... אשר מקבלים התחתונים שפע מן ארובות השמים. וזהו החבור והנשוק הוא כמו חבור זכר ונקבה, אשר הזכר משפיע והחומר מקבל".

(960) לשונו בתפארת ישראל פ"י [קס:]: "סדר נזיקין הוא כולל האדם בכללו, שהעיקר הוא הזכר. וכמה דברים שאינם שייכים לגמרי רק לזכרים, כמו דיינים ועדות. וכלל אמרו, האיש הוא בעל משא ומתן, ולא האשה, כך אמרו רבותינו זכרונם לברכה [ב"ק טו.]. ולכן צריך בפרק קמא דבבא קמא [שם] רבוי שתהיה האשה חייבת בנזיקין. שאמרו, איש דבר משא ומתן, אין, אשה דלאו בת משא ומתן, לא, קא משמע לן. ואם האשה בעלת משא ומתן במקצת, הוא בטל אצל האיש, שהוא בעל משא ומתן. וידוע כי הנקבה והזכר ב' מדרגות, והם נחשבים כמו הארץ והשמים, למי שמבין את זה".

(961) שכנגדם ישנם סדרי זרעים ומועד.

(962) שכנגדם ישנם סדרי נשים ונזיקין.

(963) פירוש - חכמה היא בדמיון הנקבה, ודעת היא שכל אלקי נבדל לגמרי, וכמו שיבאר. ורש"י [שבת לא.] כתב: "דעת - עדיף מחכמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקלט.] כתב: "ואמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', ולא אמר 'כי יתן ה' מפיו חכמה ותבונה ודעת', וחלק אותם לשנים. ובמדרש [שמו"ר מא, ג] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', גדולה החכמה, וגדול ממנה הדעת והתבונה, הוי 'כי ה' יתן חכמה', אבל למי שהוא אוהב 'מפיו דעת ותבונה'... רצה לומר כי כל דבר שישיג נקרא חכמה, ולפיכך לא כתיב רק 'כי ה' יתן חכמה'. אבל אצל הדעת והבינה, שהוא שכל עליון שכל אלקי נבדל לגמרי, נאמר 'מפיו דעת ותבונה', כי מפני כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי אמר 'מפיו', כי על ידי דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה, ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה, שאין

זה שכל נבדל לגמרי, ובזה השכל אין חבור פה אל פה אל השם יתברך". ובגבורות ה' פנ"ב [פד:] כתב: "כי כאשר הוא משיג בנמצאות, נקרא זה 'חכמה'. אבל מפני שההשגה הזאת נסמכת אל הגשמים, שמהם קונה הידיעה, אין זאת הידיעה נקיה ומופשטת מן החומר לגמרי, בעבור שנסמכת ידיעה זאת אל החומרים, והם הנמצאים הגשמים. אבל המושכלות השניות, בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות, הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ. ומכל מקום גם זה אינו מופשט ונקיות לגמרי, בעבור שנסמכים אל המושכלות הראשונות, שנקנו מן הגשמים הנמצאים בחוץ. אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים ובעלה הראשונה, דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל". ובהמשך שם [צא:] כתב: "אמנם עיקר הגירסא כאשר מצאתי [הגדה של פסח] 'ואפילו כלנו חכמים ואפילו כלנו נבונים ואפילו כלנו יודעים את התורה'... נקט שלשה דברים כנגד שלשה דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו חכם. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה כאשר ידוע. אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת. ולפיכך אמר כאן 'ואפילו כלנו יודעים את התורה', כי התורה תקרא [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת', מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים" [ראה למעלה הערות 377, 382, 934].

(964) כי האיש הוא צורה לאשה. וכן כתב הרמב"ם [מו"נ ח"א פי"ז]: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ג [ריד:] כתב: "כאשר האשה תובעת אותו, אז האשה מתדבקת בבעלה, שיש לו מעלת צורה, ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה, ומשלמת האשה עצמה בצורה". ושם פנ"ו [רנא.] כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים, החומר והצורה. ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ושם בבאר החמישי [סב:] כתב: "ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם נקיבה". ובאור חדש פ"ב [תקיא.] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש' [אסתר ב, ה] כמו שנקרא משה 'איש' [שמות לב, א, במדבר יב, ג], כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם,

כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". וכן כתב שם פ"ה [תתקמו.]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], שם שמות פ"ו הערה 166, ועוד. וראה למעלה הערות 154, 741.

(965) לשון רש"י [שם]: "כי מטית לשחיטת קדשים - הכרתי בך שאתה חדוד ויודע להעמיק ולהקשות, וכי מטית למסכת זבחים, שהיא עמוקה, תא אקשי לי, ואתן לב לתרץ לפי שאלתך". ובתפארת ישראל פ"י [קסא.] כתב: "ואחר כך אמר 'חכמת' זה סדר קדשים. ידוע כי הקדשים היא העבודה אל השם יתברך, וקרא זה 'חכמת' מה שלא קרא הראשונים, כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה. וכן הוא האמת כי הדברים בקדשים הם דברי חכמה, וכמו שאמרו [ב"מ קט:] כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי". **ויש להעיר**, כי כמה פעמים כתב שדוקא דיני ממונות הם החכמה הגדולה. כגון, בדר"ח פ"א מ"א [קמג:] כתב: "כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו [ב"ב קעה:] אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות כ [רנט.] כתב: "כי כל משפט הוא דבר מושכל... וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות". ואילו כאן מבאר שהחכמה מתייחסת במיוחד לסדר קדשים, יותר מאשר לסדר נזיקין. ושאלה זו היא מוסבת על מאמרי חכמים; שבעוד בב"ב [קעה:] אמרו "הרוצה שיחכים

יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן", הרי בשבת [לא.] אמרו שתיבת "חכמת" עומדת כנגד סדר קדשים, וכן בב"מ [קט:] אמרו "כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי", ולא אמרו "כי מטית לדיני ממונות תא ואקשי". ושמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל לבאר, שהיחס שבין החכמה של דיני ממונות לחכמה של קדשים הוא בבחינת "יהב חכמתא לחכימין" [דניאל ב, כא], שעל כך דרשו חכמים [ברכות נה.] "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה". הרי שבחכמה ישנן שתי דרגות זו למעלה מזו; החכמה הראשונית היא העושה את האדם לכלי המוכשר לקבלת חכמה עליונה יותר, והחכמה השנית היא אותה חכמה עליונה המגיעה מלמעלה. ההתעסקות בדיני ממונות עושה את האדם לכלי המוכשר לקבלת חכמה. וכך מוכח מיניה וביה ממאמרם ז"ל [שדיני ממונות הם אמצעי ותנאי לקבלת החכמה היותר עליונה]. שהרי בודאי שאין לומר "הרוצה שיחכים יעסוק בחכמות", כי במשפט זה הסבה והמסובב הם אחד. ומדוע איפוא עדיף יותר לומר "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות". אלא שהם הם הדברים. כשאמרו חכמים "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות" כוונתם היא שהרוצה להעשות לכלי חכמה יעסוק בדיני ממונות. ומתוך התעסקות זו יעלה ויגיע אל החכמה היותר עליונה, והיא ההתעסקות בסדר קדשים. וחכמה עליונה זו היא היא סדר קדשים, ושעל כך אמרו חכמים [זוה"ק ח"ג רצז.] "חכמה עלאה קודש איקרי". והוסיף עוד לבאר, שהקשר הפנימי בין דיני ממונות לסדר קדשים הוא שאף הלכות קדשים הן בגדר דיני ממונות, כי מערכת החובות והשעבודים שבהלכות אלו, מצד דיני ממונות נגעו בה. שהרי "אמירתו לגבוה כמסירתו להקדש" [ב"מ ו.], ו"חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן" [ערכין כא.]. הרי שאף סדר קדשים עוסק בדיני ממונות שבאים בטעם עליון. ולכך דיני ממונות הם ההכשרה לקבלת סדר קדשים.

(966) "חדל מדבריך עד שתגיע אצל נגעים ואהלות, שהן הלכות עמוקות" [רש"י חגיגה יד.]. "ופנה להלכות נגעים ואהלות שהן חמורים" [רש"י סנהדרין סוף סז:].

(967) לשון הרמב"ם בפיהמ"ש [סוף הקדמתו לסדר טהרות]: "לא תחשוב הדבור באלו העניינים כמו הדבור בסוכה או בלולב או בשבועת השומרים... ותעיין בו בתחילת מחשבתך ותחשוב שכבר השלמת הדבר... ותשוה אותו... לסדרים קודמים, לפי שאלו השרשים... יקשה אפילו לגדולי הרבנים וכל שכן לתלמידים". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "סדר טהרות נקרא 'דעת', שכבר אמרנו כי אין ראוי שיהיה נקרא חכמה רק לפי מה שהוא נושא החכמה. וכך הדעת, שהוא יותר עוד במדרגה, שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה. ולכן אמרו במסכת ברכות [לג.] גדולה דעה שנתנה בין

ב' אותיות השם, שנאמר [ש"א ב, ג] 'כי אל דעות ה''. ורצו בזה, כי מי שיש בו מדרגת הדעת הוא שיש לו דבקות לגמרי אל השם יתברך. ודבר זה ידוע למי שיודע ההפרש שיש בין החכמה והדעת, ואין כאן מקום זה. מכל מקום כשם שראוי שיהיה נקרא סדר קדשים 'חכמה', לפי מדרגת הקדושה והחכמה, בזה דוקא ראוי שיהיה נקרא חכמה, לא החכמה בדבר שהוא למטה ממנו, כך ראוי שיהיה נקרא 'דעת' הידיעה בענין הטהרה, שהטהרה היא עוד מדרגה יותר בהשגה. ודבר זה אמרו במקומות הרבה [חגיגה יד., וש"נ] 'מה לך אצל אגדות, כלך אצל נגעים ואהלות'. שדבר זה מורה כי סדר טהרות הם דברים עמוקים, שהטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה היא דבוק בו יתברך לגמרי. ולכך נקרא הידיעה בזה בפרט, הוא שקנה מדרגת הדעת, לא מי שקנה הידיעה בדבר שהוא במדרגה למטה מזה. ובזה תדע כי אלו ב' דברים, שהם החכמה והדעת, גם כן דרך הראשון, כי הדעת יותר שכלי, ודבר זה ידוע למי שמבין דברים אלו". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנח:] כתב: "ידוע כי סדר טהרות יש בו מן העומק יותר". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעה.] כתב: "דין נגעים חמור בהשגה יותר, כמו שאמרו 'מה לך אצל הגדות, כלך אצל נגעים ואהלות'. נמצא שהלכות אלו חמורות ביותר, ועמוקות מאוד".

(968) כמו שאמרו חכמים [שבת לג:] "נשים דעתן קלה עליהן". ולהלן [לאחר ציון 1166] כתב: "האשה היא קצרת ההשגה ביותר, וחסירת הדעת". ובגו"א שמות פי"ז אות ד [שדמ:] כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש', וכן בכמה מקומות... וכל יראי אלקים ראוי להיות נקראים 'אנשים', כי תמצא כי הנשים דעתן קלות, נוחות להתפתות [רש"י בראשית ג, טו]. אבל מי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש'". ובח"א לסוטה כב. [ב, סה.] כתב: "כי הנשים לפי חולשת דעתם אין מעשיהם כל כך באמיתית, כמו שהוא לאיש, שהוא בעל מעשים". אמנם מצינו שאמרו חכמים [נדה מה:] "מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש", וכיצד "בינה יתירה" עולה בקנה אחד עם "דעתן קלה". אך בח"א לנדה מה: [ד, קסד:] עמד על כך, וכלשונו: "פירוש דבר זה, כי השכל היולאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה היא מוכנת לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה ביותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היולאני מוכנת האשה לקבל ביותר. וכך אמרו בפרק הזהב [ב"מ נט.], אתתך גוצא גחון ותלחש לה. ומוקי ליה לחד לישנא במילי דביתא, ולחד לישנא במילי דעלמא. והיינו כי האשה חכמה שלה מצד שכל היולאני, שייך לה יותר מן האיש. ולכך אמרו שם במילי דשמיא אל ילך אחר עצת אשתו, כי אין האשה שייך לה חכמה, כי חכמה זאת אינה רק מכח שכל הנבדל... מדריגת האיש שיש לו

שכל הנבדל". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג] כתב: "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן". ושוב כתב הרמב"ם [הלכות ע"ז פי"א הט"ז]: "כל המאמין בדברים האלו [כשפים וקוסמים] וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה, אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת". וראה למעלה הערה 801 במה שהוקשה שם מדבריו כאן, ולהלן הערה 1167.

(969) כי "אמונת" זה סדר זרעים, "וידוע שייכות הזריעה לארץ, שהיא החלק היותר תחתון" [לשונו למעלה לפני ציון 949].

(970) לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסג:]: "הנה הכתוב עולה מלמטה למעלה, עד השנים האחרונים, הם החכמה והדעת, שניהם חכמה מופשטת. ועל סדר זה מיוסדים שיתא סדרי, שדברו בכל חלקי המציאות".

(971) כמו שביאר בארוכה למעלה [בין ציונים 916-937].

(972) מדבר על אוצר, כי כך לשון הפסוק "יראת ה' היא אוצרו". וראה למעלה הערה 868, שנתינה באוצר היא לשם קיום.

(973) "קב חומטון - ארץ מלחה, ומשמרת את הפירות מהתליע" [רש"י שם].

(974) ענין זה הובא בכמה מקומות בספריו. כגון, בתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש, אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מכל מקום אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו. כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך. וזה שאמר שהוא משל למי שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה... וכך מי שאין בו יראת שמים, שעל ידו הוא הקיום בו יתברך. ולא האהבה, כאשר דבר זה ידוע למשכילים, כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר. וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כו.] כתב: "ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות

שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקוים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה, שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', עד שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא ירא ממנו יתברך. ולא קאמר 'אהבת ה' אוצרו', כי אין דבר זה מקיים את הכל, רק ביראת ה', שידע שהוא עלול ויש לו עלה, והעלה מקיים העלול, והרי קב חומטין מעורבין בו. אבל האוהב השם יתברך, אף שהוא נמשך אחר השם יתברך מכח האהבה, אין נקרא בזה השם יתברך עלה אליו, כמו כאשר הוא ירא ה'". וכן כתב כמעט אות באות בנצח ישראל פכ"ט [תקפג.]. ובבאר הגולה באר הששי [רמו:] כתב: "נמצא כי יראת שמים הוא קיום הדבר, והדבר זה בארו לנו חכמים במסכת שבת [לא.] על הכתוב שאמר [ישעיה לג, ו] 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו', אם יש בו כל המדות, אם אין כאן יראת ה', אינו נחשב לכלום. אבל יראת ה' היא אוצרו המקיים הכל, כמו האוצר שהוא מקוים, וכמו שהוא המשל שהביא לשם 'משל לאדם שאמר לחבירו העלה לי קב חטים וכו'". וכמו שאמר הכתוב [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה'. ודבר זה כי בעל יראת השם יתברך, הוא עושה עצמו עלול אל השם יתברך, והעלול יש לו קיום מצד העילה, כאשר ידוע... כי מעלה הזאת יראת שמים, הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי". ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ואף על פי כן יראת ה' היא אוצרו. פירוש הקיום הנצחי הוא על ידי יראת השם יתברך, שנקרא יראת השם יתברך 'אוצרו', כי האוצר מכניסין לשם לקיום, ולכך נקרא 'אוצר'. וכך הדבר הזה בעצמו, אף אם היה לו כל התורה כולה, אין הקיום אלא בשביל יראת ה'. והדבר הזה, כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו רק מה שיש לו מן השם יתברך, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד השם יתברך אשר הוא מקיים הכל. ודבר זה הוא קיום העלול, לא מצד אהבת השם יתברך, כי האהבה מצד שהיא בין שני דברים, אין בזה הקיום מן השם יתברך, שסוף סוף יש לכל אחד ענין בפני עצמו, ואין לעלול קיום בצד עצמו רק מצד העלה. ולפיכך 'יראת ה' היא אוצרו' בלבד, כי מי שיש בו יראת שמים הוא מבטל צורתו לגמרי אצל השם יתברך, שהרי

יראת השם על פניו, וכאילו הוא אין דבר בו בעצמו, רק הכל הוא השם יתברך. וכאשר הוא בעצמו אין דבר, רק הכל מן השם יתברך, הנה זה נמסר לגמרי אל השם יתברך... וכך בכאן שהירא שמים מבטל מציאותו לגמרי אצל השם יתברך, ומוסר עצמו לגמרי אל השם יתברך, ומפני כך יקבל הנצחית, ולכך יראת ה' היא אוצרו". **ובדר"ח פ"ג מ"ט** [ריא.], בביאור המשנה [שם] "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקימת", גם הביא מאמר זה. אך בעוד שבכל המקומות שהובאו עד כה ביאר זאת מצד מעלת היראה [שהיא תכלית החכמה], הרי בדר"ח ביאר זאת מצד מעלת החכמה, שמעלת החכמה מחייבת דביקות בה', וכלשונו: "כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה. כי לפי גודל מדריגת החכמה, אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך, שהוא העלה. כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי. וכאשר הוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו. ולפיכך כאשר האדם ירא שמים, ואז נחשב האדם עלול אל העלה, אז חכמתו יש לו קיום מצד עלתו, הוא השם יתברך, אשר מקיים הכל. וזהו דכתיב [תהלים קיא, י] 'ראשית חכמה יראת ה''. ולא כן כאשר אין בו יראת שמים... כי אין קיום בפרט אל החכמה רק מצד הקשר העלול בעלה יתברך. ויותר מזה, אי אפשר שיהיה קיום אל החכמה בפרט רק מצד השם יתברך. וזה כי דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי על ידי החכמה יש דביקות אל האדם בו יתברך, והחכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, עד כי דביקות האדם בו יתברך על ידי התורה... כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב השם יתברך יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך השם יתברך הוא עיקר ויסוד מקבל החכמה, כי שם ביתה. ודבר זה על ידי יראת שמים האדם עם השם יתברך. והתבאר לך בבירור הגמור מה שאמרו כאן 'כל שיראת חטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת'; כי כאשר יראת חטא קודמת, אם כן העיקר הוא יראת חטא, אשר יראת השם יתברך הוא היסוד שהוא מקיים החכמה, כמו שהתבאר, כי יראת חטא הוא היסוד והקיום, כי כאשר ירא שמים, הנה האדם הוא עלול אל השם יתברך שהוא עלתו, ובעלה מקוים הכל. ובפרט החכמה, כאשר החכמה היא שבה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך, כי שם מקומה, ושם היא חוזרת, וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם, ואין עמידה אל החכמה רק בו יתברך. וכאשר יש כאן העיקר, הוא יראת שמים, נבנה עליו החכמה". וידידי רבי משה בן זאב שליט"א הקשה, שלא נזכר במאמר זה שהיראה ["קב חומטין"] צריכה להיות קודמת לחיטים, ואדרבה, המשמעות הפשוטה היא שהחטים קודמים

["עירבת לי **בהן** קב חומטין"]. והרי הדגשת המשנה באבות היא שיראת חטא צריכה להיות קודמת לחכמתו, והיכן הדגשה זו נמצאת במאמר זה. וצ"ע.

(975) ועל כך נאמר "שקר החן", כי דרך ארץ ללא יראת שמים היא שקר, וכמו שיבאר. ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כו.] כתב: "להודיע מעלת יראת שמים אמר הכתוב 'שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל'. פירוש דבר זה 'חן' נקרא כאשר האדם נראה שכל מעשיו ישרים וטובים מאוד... ואמר כי אם האדם הוא ישר במעשיו, עד שהוא נושא חן בעיני הכל, עדיין אין לו בזה דבר שהוא עיקר הכל".

(976) ו"אור" שייך ליופי, וכמו שכתב בנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כו.]: '"והבל היופי' הוא החכמה, שנקרא 'יופי', משום שהיופי מאיר, והחכמה מאירה". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג.] כתב: "אשה נאה, שיש לה היופי, שהוא הזיו והאור". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כי היופי הוא זיו האור... וכל דבר שהוא יותר גשמי, הוא יותר חשוך". וראה הערה הבאה.

(977) לכאורה פסוק זה מורה שהחכמה [השכל] נקראת "אור", אך לא שהתורה נקראת "אור". אך זה לא קשה, כי "אין חכמה אלא תורה" [תנחומא וילך אות ב], ו"החכמה היא התורה בפרט" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ט (רטו:)], ו"התורה היא החכמה" [לשונו שם פ"ו מ"ז (קמג:)]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א [ב:] כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". לכך כל הנאמר על החכמה, נאמר בפרט על התורה. וכן נאמר להדיא [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור". ואודות שהחכמה היא אור, כן כתב להלן [לאחר ציון 1754]: "כי כאשר היה אברהם היה כל העולם כלו חשוך, בלא אור השכל כלל". ובגבורות ה' פמ"א [קלט.] כתב: "וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל 'אור' בכמה מקומות; [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר

לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". ובגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה:] כתב: "החכמה היא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש רש"י [שם] 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו'" [ראה להלן הערה 988]. ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג:] כתב: "האור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', וכדאיתא במסכת בבא בתרא [ד.] אצל הורדוס, 'הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם'". ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כו:] כתב: "'והבל היופי' הוא החכמה, שנקרא 'יופי' משום שהיופי מאיר, והחכמה מאירה, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה". ובח"א לנדרים נ: [ב, כ:] כתב: "כי היופי ראוי לאדם השכלי... כי מה שאמר 'חכמת אדם תאיר פניו' דבר זה כמו שהיה אצל משה, שנאמר בו [שמות לד, כט] 'כי קרן אור פניו', ואין היופי ההוא יופי גשמי, רק אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בודאי". ובדרשת שבת הגדול [רצט.] כתב: "הקרן הזה הוא השכל אשר הוא בראשו של אדם, עד שהזיו והחכמה שלו מבהיק. ולכך נקרא 'קרן', כדכתיב [שמות לד, כט] 'כי קרן עור פניו', על שם שהזיו מבהיק ונראה בולט, וכן החכמה והשכל באדם מבהיק ובולט". ושם בהמשך הדרשה [שכג:] כתב: "השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות [יג:] הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור שהוא דומה לשכל". וראה להלן הערה 1755.

(978) כפי שנאמר כמה פעמים בספר קהלת "גם זה הבל" [פרק ב פסוקים יט, כא, כג, כו, פרק ד פסוקים ד, ח, טז, ועוד]. ופירושו, כי חכמה ללא יראת שמים היא גם כן הבל.

(979) כמו שנאמר [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'". וכן נאמר הרבה פעמים "אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'" [בראשית יח, ג, שם ל, כז, שמות לג, יג, ועוד]. וראה הערה הבאה.

(980) לשונו בנתיב התורה פ"ד [קע.]: "'שקר החן'... כי החן הוא אצל הרואה בלבד, ואפשר ויכול להיות שאינה כל כך נאה, רק שהיא נושאת חן". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.]: "פירוש, כי החן הוא שקר, מפני שהוא מראה לבד, ואין כל הדבר כך, רק שכך הוא נראה... שאין החן רק במה... והחן הוא אצל הרואה, ואין דבר אצל אשר יש לו חן, שהרי כתיב [אסתר ב, יז] 'ותישא חן וחסד לפניו', ולפעמים היא מעלה חן, אע"ג שאינה נאה. ולכך אמר 'שקר החן', כי אפשר שהוא שקר, שהוא אצל הרואה כך, ואינו [כך]". והרד"ק בספר השרשים, שורש חנן, כתב: "כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו 'חן'". הרי חן

יכול להיות בחנם, ולא בעבור דבר ממשי. ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כז.] כתב: "כי החן הוא בעיני הרואה בלבד, כמו שנאמר [אסתר ב, טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', יהיה כן לפי האמת או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו, רק שהוא חן בעיני הרואה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסח:] כתב: "החן אינו דבר גשמי... שהרי אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין". ומעין כן כתב בגבורות ה' פכ"ד [שפ:]: "החמדה אינו רק חמדת העין, ואין זה מעלה עצמית, שהרי דבר הנחמד אינו רק למראה בלבד, ואין זה טובה עצמית דבר שהוא למראה".

(981) לשון הפסוק במילואו הוא "ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב". ומביא פסוק זה להורות שראיית האדם היא חיצונית בלבד, לעומת ראיית ה' החודרת לפנימיות האדם. וכן פירש המלבי"ם [ש"א טז, ז]: "הורה לו כי מה שהאדם רואה ושופט מי האיש היפה ומי האיש המכוער אינו מסכים עם האמת, כי האמת הוא לא כאשר יראה האדם. ויוכל להיות שהאיש שבני אדם דנים עליו כי הוא יפה תואר ונאה, הוא כעור ומגונה באמת, וכן להפך. והטעם לזה, כי האדם יראה לעינים, רצה לומר האדם שופט על הנאה ויפה מצד ראות החושים, שהם לא יחושו רק חיצוניות הדבר הנראה, לא פנימיותו. ולכן יגדרו היופי לפי המראה החיצונית, אם יהיה הגוף גבוה הקומה יפה התואר והמראה וכדומה, הגם שתהיה צורתו הפנימית הנפשיית מלאה מומים ותכונות רעות. לא כן 'ה' יראה ללבב', הוא לא יביט רק ללבב על צורתו הפנימית, אם היא יפה בתכונותיה ונאה במדותיה, זה האיש היפה אצלו, הגם שחיצונית האיש שפל הקומה ומכוער המראה".

(982) בעל חן.

(983) כמו שבלעם הרשע אמר לה' [רש"י במדבר כב, י] "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים", וזו רשעותו, כי הקובע הוא דעת ה' עליו, ולא דעת הבריות עליו. לעומת זאת, רבי עקיבא פייס את רבי שמעון באומרו לו "דייך שאני ובוראך מכירין כוחך" [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב]. ויש להעיר, שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"י] "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו", ופירש רש"י [שם] "כלומר, כל מי שהוא אהוב למטה, בידוע שהוא אהוב למעלה". ובדר"ח שם [רלד.] ביאר שמן רוח המקום נאצלת רוח הבריות, לכך רוח הבריות היא רוח המקום. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהחן שיש לאדם עלול להיות שקר, כי זהו חן רק בעיני

הבריות, ולא בעיני המקום [שמעתי להקשות מידיד נפשי הרה"ג רבי שאול מאיר של יט"א]. ויל"ע בזה.

(984) אודות שהחסר קיום הוא הבל, כן עולה מדבריו בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמו:], שכתב אודות הבל [אחיו של קין] "כי הבל לא היה ראוי לקיום הבריאה, וכמו שמורה עליו שם 'הבל'".

(985) למעלה ליד ציון 930. ויש להעיר, כי בנתיב התורה פ"ד [קע:] כתב: "'והבל היופי'. אף על גב שאין היופי כמו החן, כי החן אצל הרואה כמו שאמרנו, והיופי בודאי הוא אצל המקבל היופי, מכל מקום הוא הבל, שאין כאן שורש ועיקר גם כן, רק בדבר מה בלבד הוא, כי אין היופי רק מבחוץ, ואין היופי בכל". וכן כתב בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.]: "היופי אין עיקר הדבר הוא כך, רק הוא מבחוץ, ואין עיקר הדבר כך... שהיופי הוא אצל המקבל, אינו דבר שורש, כי אין עיקר הדבר ושורש הדבר כך, רק היופי מבחוץ". הרי שמבאר שהבליות היופי היא משום שהיופי הוא חיצוני בלבד, ולא כדבריו כאן שביאר שהבליות היופי היא מחמת שאין לחכמה קיום בלא התכלית של יראת שמים. אך אפשר לקיים שניהם, שהואיל והיופי אינו עולה מהשורש הפנימי, אלא רק מבחוץ [כדבריו בנתיב התורה וח"א לסנהדרין], לכך אין היופי בר קיום [כדבריו כאן]. והגר"א בתחילת אבן העזר [סימן א סק"א] מבאר שההבדל בין "חן" ל"יופי" הוא שחן הוא מה שבא לאשה מחמת דברים חיצונים, כמו תכשיטים. ואילו יופי הוא דבר העצמי, ללא דברים חיצונים. ומבאר שם הגר"א שלכך ניתן לומר על אסתר שהיתה נושאת חן בעיני כל רואיה [אסתר ב, טו], אע"פ שאמרו חכמים [מגילה יג.] "אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד משוך עליה", ופירש רש"י [שם] "אלא חוט של חסד משוך עליה מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש". הרי שהחן הוא שקר, אך היופי אינו שקר, אלא הוא הבל.

(986) לשונו להלן [לאחר ציון 1307]: "בעסקו בתורה גם הוא נקרא אשה, שיושב אוהלים, כאשה כבודה בת מלך פנימה, וכמו שאמרו חז"ל על תלמידי חכמים שיושבין ועוסקין בתורה [יומא עא.] יושבין דוממין כנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושים גבורה כאנשים... יקרא 'אשה' על ידי עסק התורה, הנקראת 'אשה'". ובאיכ"ר [א, ל (ד"ה דרכי ציון אבלות)] אמרו "אלו תלמידי חכמים שהיו נאים כבתולות". ובדבר"ח פ"ו מ"ג [פג.] כתב: "האדם השכלי הוא נקרא אשה נאה, שיש לה היופי, שהוא הזיו. והאור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.] כתב: "כי תלמיד חכם נקרא 'אשה'". ושם צז. [ג, רה:] כתב: "יש לך לדעת כי כאשר

האדם מתחבר למדריגה עליונה דבר זה נקרא דנסיב אשה, כי על ידי חבור והזדווגות זה אפשר שיוציא כח שלו אל הפעל". והבן יהוידע [סנהדרין ז:] כתב: "ידוע דתלמיד חכם נקרא אשה, והטעם כמו שהאשה מתעברת ויולדת, כן הוא מוליד חדושי תורה שנקראים בנים ובנות". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כו:] ביאר שכל אדם [ולאו דוקא הת"ח] נקרא "אשה", וכלשונו: "אם האדם הוא ישר במעשיו, עד שהוא נושא חן בעיני הכל, עדיין אין לו בזה דבר שהוא עיקר הכל. וכן היופי, היא החכמה, גם כן אין החכמה עיקר ושורש לאדם, כמו שאמרו באבות [פ"ג מ"ט] 'כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת'. ורצה לומר כי החכמה אינה עיקר, והדבר שאינו עיקר אין לו קיום בעצמו. אבל יראת השם יתברך, המדה הזאת היא עיקר ושורש, ולכך אמר 'אשה יראת ה' תתהלל'. כי 'אשה' רצה לומר שהאדם הוא עלול, ולכך נקרא 'אשה', כי האשה נחשבת עלול יותר, בזה תתהלל, כי יש לו דבר שהוא שורש ועיקר".

(987) מוסיף זאת ["וכן התורה בכל מקום נקראת 'אשה'"] כדי להורות שלכך תלמיד חכם, שהוא אדם היודע התורה, נקרא "אשה", מחמת שהתורה עצמה נקראת "אשה", ועצם התורה חל על חכמיה, וכמבואר בנתיב התורה פי"א [תמז.], וראה להלן הערות 1237, 1564, 1677. ואודות שהתורה נקראת "אשה", כן אמרו חכמים [יבמות סג:] "כמה טובה אשה טובה, שהתורה נמשלה בה". ובמקומות רבים השוו חז"ל את התורה לאשה [עירובין נד:, סוכה מט:, קידושין ל:, סנהדרין צט., שמו"ר לג, א, ועוד]. ומצאנו בספריו שלשה טעמים; (א) התורה משלימה את האדם כפי שהאשה משלימה את האדם. וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [קפז.]: "התורה היא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם". וכן חזר וכתב שם בהמשך הפרק [רכ.]. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "התורה נקראת 'אשה', שנאמר [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם האשה' [עפ"י קידושין ל:]. ומפני כך כאשר יש לו אשה, נמשך אחר זה התורה, שדומה כאשה. ועוד, כי על ידי האשה האדם הוא בהשלמה, כמו שאמר בסמוך [יבמות סג.] כל שאין לו אשה אינו אדם, והוא חסר... לכן כאשר אין לו אשה והוא חסר, אין לו התורה, שהיא משלמת האדם לגמרי". ושם סג: [א, קלט:] כתב: "כבר ידוע כי התורה נקראת אשתו של אדם, מפני שהאשה משלמת האדם עד שהוא שלם, וכן התורה משלמת אותו עד שהוא שלם. וכמו שהאשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם, כך התורה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם. וזהו הפרש בין שניהם; כי האיש והאשה גוף אחד, והתורה מתחברת אל הנשמה, ואין דבר זה גוף, ודבר זה מבואר". (ב) התורה טפילה אצל בעל התורה, והדבר הטפל והמתחבר

לאדם נקרא "אשה". וכן כתב בגו"א במדבר פי"ד אות טו [רו:]: "כי 'יכולת' שם דבר, והוא הדבר שמתואר בו השם יתברך. ובודאי הוא לשון נקבה בכל מקום, כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע, שכל דבר אשר הוא טפל אצל אחר, יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם, והיינו תורה שהוא יודע, שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו ומחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי". ובבאר הגולה באר השלישי [רצז:] כתב: "כל דבר שהוא טפל אצל דבר אחר, נקרא נקיבה. כמו 'החכמה' נקרא בלשון נקיבה, כי היא טפילה אצל האדם, שהוא בעל החכמה. ולכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה". ובח"א לב"ק טז: [ג, ב:] כתב: "כמו שיקראו רז"ל התורה 'אשה' לאדם... שכל דבר אשר מתדבק אליו... נקרא לאדם 'אשה'. ויותר מזה, אפילו האומנות יקרא 'אשה' לאדם, שכך דרשו [סנהדרין פא.] 'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות של חבירו. שכל דבר שמתדבק בו האדם הוא אשה אליו" [ראה להלן הערות 1306, 1307]. (ג) בעל התורה מקבל פרנסתו מזולתו, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 1303]: "ולכך כתיב [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם אשה', ובפרק קמא דקדושין [ל:] אמר 'ראה חיים' זו אומנות, 'עם אשה' זו תורה. ומקדים הכתוב אומנות לתורה, מפני כי האומנות מפרנס התורה. הנך רואה בעיניך שיקרא לתורה 'אשה' מפני שמקבלת פרנסה". וראה להלן הערה 1306. אמנם כאן נראה שמבאר כטעמו הראשון, שכתב כאן שהתלמיד חכם נקרא "אשה" מחמת שהתורה נקראת "אשה", ואם התורה נקראת "אשה" משום "שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה", לא יובן לפי זה מדוע בעל התורה עצמו יקרא "אשה", הרי הוא לא טפל לעצמו.

(988) בגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה.] עמד על דברי רש"י [בראשית כח, י], שכתב "בזמן שהצדיק בעיר, הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה", וכתב לבאר: "נראה שמזכיר ג' דברים, לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה', כי ההוד הוא לשון שבח, כמו 'הודו לה'' [תהלים קלו, א], ועל האיש שהוא ירא אלקים נאמר עליו שראוי לשבח אותו, כמו שנאמר [משלי לא, ל] 'יראת ה' היא תתהלל', ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא זיו [הובא למעלה הערה 977]... 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה, כדאמרינן

[אבות פ"ב מ"א] 'איזה דרך יבחר לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה'". הרי גם שם מדובר בשלשת הדברים שנזכרו כאן; דרך ארץ ["שקר החן"], חכמה ["והבל היופי"], ויראת שמים ["אשה יראת השם היא תתהלל"]. וראה להלן הערות 1197, 1481, 1621.

(989) בא לבאר מדוע המלים "אשה יראת ה' היא תתהלל" מתייחסות רק לחכם שהוזכר לפניהן ["אשה שהוא התלמיד חכם, שנקרא 'אשה'"], ולא לבעל דרך ארץ שהוזכר לפני פניהן. ועל כך יבאר שהפסוק נאמר באופן שהראשון [דרך ארץ] תלוי בשני [חכמה], והשני תלוי בשלישי [יראת ה'], לכך השלישי נזכר מצד היות השני תלוי בו.

(990) במשנה [אבות פ"ג מי"ז] אמרו "אם אין דרך ארץ, אין תורה", ולא אמרו "אם אין דרך ארץ, אין חכמה". אמנם זיל בתר טעמא, שבדר"ח שם [תלא.] כתב: "מה שאמר 'אם אין דרך ארץ אין תורה' כמשמעו, שצריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת סדר עולם, הוא קודם לחכמה אלקית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה [ויק"ר ט, ג]. ודבר זה בודאי, כי הנהגת סדר עולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלקית, ולפיכך 'אם אין דרך ארץ אין תורה'". וכל הדברים האלו בביאור "אם אין דרך ארץ, אין תורה" כחם יפה לבאר גם "אם אין דרך, אין חכמה".

(991) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב:]: "ואם אין חכמה אין יראה, כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא [אבות פ"ב מ"ה]. ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים. ואי אפשר שיהיה זה בלא זה; כי לא נמצא הנמשך אם לא ימצא הקודם, ויראת שמים נמשך אחר החכמה" [ראה למעלה הערה 921]. וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [רנה:].

(992) ודייק לה שהברכה שאומרים על הרואה חכמי ישראל היא "שחלק מחכמתו ליראיו" [ברכות נח.], וזה מורה באצבע ש"רק ביראת ה' יהולל חכם". ואמרו חכמים [שמו"ר מ, א] "כל מי שהוא יודע ["דברי תורה" (מהרז"ו שם)] ואין בידו יראת חטא, אין בידו כלום. כל נגר שאין בידו ארגליא שלו ["כלי אוננתו" (מתנו"כ שם)], אינו נגר. למה, שקפליות של תורה ביראת חטא ["התורה מקופלת ומונחת בתוך יראת חטא" (הרש"ש שם)], שנאמר [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו'". והשו"ע [יו"ד סימן רמג ס"ג] כתב:

"תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור" [הובא למעלה הערה 917]. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] "והבן מה שאמר 'ליראיו', כי מצד היראה קונים החכמה".

פרק כ

(993) שתלמיד חכם ללא יראת שמים הוא "הבל היופי".

(994) בא ליישב שאלה יב ששאל בתחילת הדרשה: "יב', 'ויהי ביום השלישי ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, טז], קולות וברקים וענן כבד למה היו". וראה למעלה הערה 908.

(995) מדגיש שהיראה קדמה למתן תורה, וכן יבאר להלן [ראה הערות 1063, 1086]. ומה שאינו מזכיר "ענן כבד" כפי שהזכיר מקודם, כי דבריו כאן מובססים על הפסוקים שנאמרו לאחר עשרת הדברות [שמות כ, טו-יז, וכמבואר בהערה הבאה], ושם לא נזכר הענן, שנאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק", והלפידים הם ברקים, וכמו שכתב האברבנאל [שמות יט, טז-יט] "הברקים - שהם הלפידים המאירים". והרד"ק [ספר השרשים שורש לפד] כתב: "ברק ולפיד קרובים בענין". וראה להלן הערות 1002, 1070.

(996) שמות כ, טו-יז "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק, ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות, ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". ורש"י [שם פסוק יז] כתב: "ובעבור תהיה יראתו - על ידי שראיתם אותו יראוי ומאויים תדעו כי אין זולתו, ותיראו מפניו". וכן יחזור ויכתוב להלן [לאחר ציון 1060].

(997) כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ב מ"א] "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עברה, דע מה למעלה ממך; עין רואה, ואזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין" ושוב אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה... לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון... לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". ובדר"ח שם [ג.] כתב: "כי בזה שיחשוב שעתיד ליתן דין וחשבון לא יבא לידי עבירה... מה שעתיד ליתן דין וחשבון הוא סבה בודאי שלא יבא לידי חטא". וכן נאמר [קהלת יא, ט] "ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט", וכן [קהלת יב, יד] "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע", ופסוקים אלו הובאו שם בביאור הגר"א. וכן שם

פ"ד מכ"ב אמרו "ודע שהכל לפי החשבון, ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך... ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, הקב"ה". ובדרשת שבת תשובה [ע.], בביאור דברי רבי שמלאי [נדה ל:] שדרש שהולד במעי אמו דומה "לפנקס שמקופל", כתב: "רצה בזה כי עצם האדם במה שהוא אדם יתר על שאר בעלי חיים, אינו ענין אחר רק שהוא פנקס בלבד. כאשר כל פנקס נכתב בו אני חייב לפלוני, וגם נכתב בו פלוני חייב לי. כך האדם נכתב בו כל מעשיו אשר יעשה, הן מה שחייב לבוראו מן החטאים אשר יעשה, ומה שהבורא חייב אליו לשלם לו שכר מצות שעשה. מה שאין זה בבהמה, שלא נבראת לקבל שכר ועונש כלל. אם כן ההפרש שיש בין האדם ובין הבהמה, הוא מה שהאדם הוא פנקס בו נכתב הכל. וכאשר יחשוב האדם שהוא כמו פנקס בו נכתב הכל לא יחטא. ואף כי נתן השם יתעלה בו יצר הרע, כיון שלפניו דבר זה, אינו בא לידי חטא, וכמו שאמר רבי [אבות פ"ב מ"א] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין". הרי שביאר כי כאשר ידע שכל מעשיו נרשמים בספר, שוב אינו בא לידי חטא. והאברבנאל בנחלת אבות [אבות פ"ג מ"א] כתב: "כי בהיות האדם עתיד ליתן דין וחשבון לפני הקב"ה לא יבא לידי עבירה, לא בחטא הגאוה ולא בחטא התאוה ושאר העבירות. כי הזוכר את החשבון, יפחד ויחרד לבבו ליום דינו, ויסור מהעבירות מאי זה מין שיהיה".

(998) כמו שאמרו [ב"ב י.] "גוף קשה, פחד שוברו". ובאור חדש פ"ד [תשסח:] כתב: "היה הבהלה פועל שנוי בגוף". והחזקוני [שמות ט, יד] כתב: "אל לבך - שאף לבו של אדם נשבר עליו למפחד מאד".

(999) כמו שנאמר [ש"א ז, י] "ויהי שמואל מעלה העולה ופלשתים נגשו למלחמה בישראל וירעם ה' בקול גדול ביום ההוא על פלשתים ויהומם וינגפו לפני ישראל". ורש"י [שמות יד, כד] כתב: "ויהם - לשון מהומה... כל מקום שנאמר בו מהומה הרעשת קול הוא, וזה אב לכולן 'וירעם ה' בקול גדול וגו' על פלשתים ויהומם'". ורש"י [תהלים כט, ה] כתב: "קול ה' שובר ארזים - האומות, כענין שנאמר 'וירעם ה' בקול גדול על פלשתים וגו''. 'כי מקול ה' יחת אשור' [ישעיה ל, לא]". ובגבורות ה' פנ"ז [שב.] כתב: "במכת ברד היו גוברים עליו קולות אלקים, עד שהאדם נבהל מחמת קולות אלקים, עד שלא נותרה נשמתם בם, ומפני זה היו כאילו נפסדים. ודבר זה ידוע מאוד, כי כאשר יבא קול כזה על האדם, כדכתיב [שמות ט, כח] 'קולות אלקים', שנפל לבם ופרח רוחם ונשמתם. ומפני זה כתיב במכת ברד [שמות ט, יד] 'בפעם הזה אני שולח כל מגפותי אל לבך', שנגף

לבו והיה מת מפני קולות אלקים". ובהמשך הפרק [שח:] כתב: "במכת ברד... נחשב זה מיתה... שהאדם נבהל מן קולות אלקים, ונשמתו לא נותרה בו". ובכת"י שם [שסה] כתב: "הביא עליו הברד, כי זה הברד היה קול שהיה מיירא אותם ומבהילים אותם, [ו]מתפעלים הנבראים ממנו, עד שלא נותרה נשמתם בם. וזהו התגברות ביותר, שהרי לא נותרה נשמתם בם. וכן אמר פרעה [שמות ט, כח] 'העתירו אל ה' ורב מהיות קולות אלקים וברד ואשלחה', שלא היה תולה רק בקולות אלקים, שהיו גוברים עליו" [הובא שם הערה 200]. ושם פל"ג [תקעב.] כתב: "במכה זאת [צפרדע] נאמר [שמות ח, יא] 'וירא פרעה כי היתה הרוחה וגו'', ובשאר מכות לא נאמר כך... וכן במכת הברד נאמר [שמות ט, לד] 'וירא פרעה כי חדל המטר וגו'. ויראה מפני כי באלו שני מכות היה לו יראה גדולה מאוד, כדכתיב אצל ברד שהיו יראים מן קולות אלקים... אף על גב שהיתה מכה גדולה, עיקר היה היראה. וכן הצפרדעים עיקר היה היראה מה שהיו מקרקרים, וכן דרשו ז"ל [שמו"ר י, ו] 'על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה' [שמות ח, ח], מלמד שהיו קולן של צפרדעים קשה להם ממכתן". ורבינו בחיי [שמות ט, כח] כתב: "ויחס הקולות לשם אלקים, לפי שהקולות ההן הם רעמים משברים את הלב ומרעישים את הגוף, ובאים בגבורה גדולה. וכן אמרו חז"ל [ברכות נט.] למה נבראו רעמים, כדי לשבר עקמימות שבלב [שנאמר (קהלת ג, יד) 'והאלקים עשה שיראו מלפניו']". ולהלן [לאחר ציון 1084] כתב: "כי 'קול ה' בכח' [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל, כנזכר".

(1000) בנצח ישראל פס"א [תתקלב:] כתב על פסוק זה "הוא יתברך המכה, כדכתיב 'ממרום שלח אש', שיורה זה על שבאה המכה מאתו יתברך בעצמו בגודל כחו". ויש להעיר על כך מדברי רש"י [סנהדרין קד:] שכתב על פסוק זה "כתיב 'שלח', על ידי שליח".

(1001) אודות שאש היא פועלת, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תנט.] כתב: "כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "התורה [היא אש]... כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים". ושם פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש'". ובנתיב התורה פט"ו [תקפ:] כתב: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש, כפי חטאו. ובדבר שהוא חזק ותקיף חָטָא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי אין לך פועל חזק בעולם הזה יותר מן כבשן

האש". ובנצח ישראל פי"ד [שמה.] כתב: "ועוד האריכו עליהם [על ישראל] במסכת ביצה [כה:] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש, שהוא להב, אין בו גוף, והוא קשה וחזק, וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות". ושם פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כל דבר קדוש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.], וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזנתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]... כי הדבר שהוא קדוש... כאשר הם מתחללים ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש... שהוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש". וראה למעלה הערה 441, והערה הבאה.

(1002) כמו שנאמר [יחזקאל א, יג] "ומן האש יוצא ברק", וכתב המלבי"ם [שם] "ומן האש הזה יוצא ברק - לשרוף את המחריבים את עיר קדשו". והמלבי"ם שם הביא את דברי המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכה] "פעמים שהוא עושה אותם מלאכים אש, שנאמר [תהלים קד, ד] 'משרתיו אש לוהט'. פעמים שהוא עושה אותם לפידים, שנאמר [יחזקאל א, יג] 'ומראיהם כמראה הלפידים'. פעמים שהוא עושה אותם ברקים, שנאמר [איוב לח, לה] 'התשלח ברקים וילכו'". וראה למעלה הערה 995, ולהלן הערה 1042.

ובעוד שכאן מבאר שהתורה ניתנה באש כדי להורות על העונש שינתן לעוברים עליה [ובסמוך יבאר כן גם לגבי מים (ענן כבד)], הרי למעלה [לאחר ציון 421] הביא את המדרש [במדב"ר א, ז] שהתורה ניתנה בשלשה דברים; מדבר, אש, ומים. ושם [לאחר ציון 434] כתב: "כי אלו השלשה הם נגד כל חלקי האומות הנמצאים בעולם, שבכללם נחלקים לג' חלקים; החלק הא', הוא ישראל. הב', הוא עשו אבי אדום... החלק השלישי, הוא כלל שאר האומות כלם... לפיכך נגלה בנתינת התורה באש, אשר בו נמשל אדום, כי האש הוא האדמימות, ונגלה הוא יתברך בבחינתם ומדתם, באולי ירצו הם לקבלה, יתננה להם גם הם. ושלא יאמרו כי איננה שייכה להם, ונמנע נתינתה אליהם. עוד נגלה במים, הוא מדת שאר האומות, שהם הפך ממדת אדום, כי נמשלים במים, כדכתיב [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ימים וגו''... נגלה גם כן במדתם, להורות כי גם להם יתננה באם ירצו לקבלה, ולא יהיה להם התנצלות". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצג:] כתב שהתורה ניתנה במים ובאש להורות על שכר ועונש, וכלשונו: "הבחינה האחת, השכר והטוב שיש בתורה... ולפיכך נתנה התורה במים, שהמים הם טוב בכל

מקום, וכדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי'. ואמרו ז"ל [ספרי שם] מה מטר חיים לעולם, אף התורה חיים לעולם... והפך זה גם כן, העונש על התורה אינו טבעי, רק עונש אלקי... ולכך נתנה התורה באש, כי הוא נאמר על העונש, [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה', כאשר בא להפרע מאויביו [רש"י שם]. הרי לך כי השכר שהוא בתורה אינו טבעי, והפך זה העונש שהוא בתורה אינו טבעי". ובהמשך שם [שצז.] כתב טעם נוסף לכך שהתורה ניתנה באש: "ניתנה באש, שכל דברי תורה הם מחויבים מוכרחים בחוזק ותוקף. לכך נמשך אחר זה האש שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מדמה התורה לאש לחוזק שיש בדברי תורה. והחוזק הזה, כי הדברים שבה מוכרחים". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות וטעמים [ראה למעלה הערה 446].

(1003) כפי שאמרו במדרש [במדב"ר א, ז] "בשלשה דברים ניתנה התורה; באש, ובמים, ובמדבר... ובמים מנין, שנאמר [שופטים ה, ד] 'גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים'", והמצודות ציון [שם] כתב "עבים - עננים", והובא למעלה [לאחר ציון 422]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "כי הענן והחמור שניהם ענין אחד, כי המים מתיחסים אל החמרי... ועננים מתיחסים אל המים, כאשר ידוע" [הובא למעלה הערה 210]. וראה להלן ציון 1043.

(1004) כמו שאמר טיטוס הרשע [גיטין נו:] "כמדומה אני שאלקיהם של אלו אין גבורתו אלא במים; בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים, אף הוא עומד עלי לטובעני במים", וכמו שיביא בסמוך. וכן דור אנוש נענשו במים [רש"י בראשית ו, ד, שם דברים לב, ז, ושם קהלת ג, יד].

(1005) כלשון שנקט כאן ["אין **כחו** אלא במים", ולא "אין **גבורתו** אלא במים"] נמצא במדרש [ויק"ר כב, ג], שאמרו "אמר [טיטוס הרשע], דומה לי שאין כחו של אלוק זה אלא במים; דור אנוש לא פרע מהם אלא במים, וכן דור המבול, וכן פרעה וחילו, אף אני וכו'". ועוד אמרו חכמים [פרקי דרבי אליעזר פכ"ד] אמרו "אמר נמרוד לעמו, באו ונבנה לנו עיר גדולה, ונשב בתוכה, פן נפוץ על פני כל הארץ כראשונים, ונבנה לנו מגדל גדול בתוכה עולה עד לשמים, שאין כחו של הקב"ה אלא במים".

(1006) לשונו בדר"ח שם [תקצט:]: "ראה נשטף אחד, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם. וזהו שאמר ש'ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים', כי המים מתיחסים לשטיפה... ואמר שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בישראל... השטיפה שנשטף הכל, ואין כאן עוד זכר ושם להם... כי לשון שטיפה

בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא שטיפה... כי עיקר השוטפין שהם המים... ואצל השטיפה גם כן נאמר [תהלים לב, ו] 'לשטף מים רבים'... השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז.] כתב: "אין גבורתו אלא במים [גיטין נו:]. יש לדקדק, ולמה מדתו של הקב"ה לאבד הרשעים במים, שכן הוא האמת שדרך של רשעים להיות נאבדים במים. דע, כי אין דבר ראוי לרשעים כי אם המים, לפי שהמים הם מוחים הצורה, ולכך נאמר אצל מים [בראשית ז, כג] 'וימח', וכן [בראשית ו, ז] 'אמחה', שהקב"ה ברא ויצר האדם, וכתיב אצלו [בראשית ב, יט] 'ויצר ה' אלקים', שנתן לו צורה. והקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם. ולא כן האש, אע"ג שהאש שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה, ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה, ומכל מקום אין האש מבטל עצם הצורה. אבל המים הם מבטלים וממחים הצורה. ואל יקשה לך שדבר זה שייך בצורה המצויירת בכותל, דשייך מחוי בצורה על ידי המים, ולא כן צורת האדם. דאין זה קשיא למבין, דמכל מקום אבוד המים 'מחוי' נקרא, ובצורה שייך מחוי. וכאשר גוזר הקב"ה אבוד לרשעים, מביא עליהם דבר שהוא מחוי אל הצורה, שזהו אבוד לעצם שלהם... ודע כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר, ונמסה ונשפך כח זרוע שלו במים, עד שכחו נמס כמים הנגרים ונשפכים ארצה. ולכך מאבד הקב"ה כח זרוע רמה של רשעים במים דוקא". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קכו.]. ובגבורות ה' פי"ד [יח.] כתב: "תמיד היה הקב"ה מאבד רשעים, כמו דור אנוש, ודור המבול, וסיסרא, ופרעה, במים. לפי שהמים הם העברת צורת המציאות. וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר את הצורה, ומעביר אותו במה שהוא העברה אל הבריאה, כמו המים. ומפני כי העברת מציאות הצורה על ידי מים, לכן כאשר הקים הקב"ה ברית עם נח, לא הקים רק שלא להעביר המבול [בראשית ט, ט-יא]. ומה מועיל שלא להעביר המבול, ויכול להעביר אש וגפרית. אלא שכל ענין העברת העולם העברת הצורה על ידי המים". וכן הזכיר שוב שם פי"ח [קמג.]. ובאור חדש פ"ד [תתמא:] כתב: "כח האומות שנקראים 'מים רבים', כדכתיב [שיר השירים ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה'. ונקראו כך לפי שהם באים לשטף את ישראל" [הובא למעלה הערה 444]. וראה בבאר הגולה באר הששי [שדמ:].

(1007) בא לבאר נקודה שלא שאל עליה למעלה בתחילת הדרשה. והיא, לאחר שנאמר [שמות יט, טז] "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר",

שוב נאמר "וקול שופר חזק מאוד", ומהו הצורך בקול שופר בנוסף ל"קולות וברקים וענן כבד".

(1008) בתפארת ישראל פט"ז הביא את מאמרם [סנהדרין לח:] אודות בריאת אדה"ר שהשתרעה על פני שתים עשרה שעות, כאשר בשעה "עשירית סרח". וכתב לבאר [רנג.]: "האדם יש בו נטיה אל העדר גם כן, ולפיכך בעשירית חטא, כי יש באדם נטיה אל החסרון. וגם זה נכנס בגדר הבריאה, כי 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ולכך מה שחטא בעשירי הוא שייך לבריאתו. וכמו שנכנס גם כן בגדר היום שעה עשירית, שאז האור מתחיל להיות כהה, וכך החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אם כן אי אפשר שיהיה בלא זה". ובדר"ח פ"ג מ"ט [רח.] כתב: "כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'". וראה נתיב התשובה פ"א הערה 106, ותפארת ישראל פמ"ח הערה 90. ובגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכב.] כתב "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". **והנה** במקומות האלו הדגיש את תיבת "אדם" שבפסוק ["כי **אדם** אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וזה מורה שהאדם מוכן לחטא. אמנם בדרשת שבת הגדול [קמב.] הדגיש את תיבת "בארץ" שבפסוק כסבת החטא ["כי אדם אין צדיק **בארץ** אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וכלשונו: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". וכן בגו"א בראשית פ"א תחילת אות לג [כ.] כתב: "אבל כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז]. יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות 'בארץ' שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה". **ויש נפקא מינה בזה**; הנה רש"י [בראשית ו, ו] כתב על הפסוק שם "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ וגו'", "נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן". ובגו"א שם אות יא [קכב:] כתב: "פירוש 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם. ולפיכך אם היה האדם מן העליונים, בעבור שהחטא נמשך אל עצם האדם, אם היה בין עליונים היו בגדר אחד עם האדם, והיה נכנס בגדר

העליונים החטא, והיה נמצא בהם גם כן יציאה מן הסדר אשר ראוי להם... ויש שסובר בב"ר [כז, ד] שאילו עשאו מן העליונים לא היה חוטא, וסבירא ליה שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". ובזה פליגי שתי הדעות בב"ר, שהדעה הראשונה סוברת שאף אם האדם היה נברא רק מהעליונים היה בו החטא, משום שהחטא קשור לעצם "אדם". ואילו הדעה השניה בב"ר סוברת שהדגשת הפסוק היא בתיבת "בארץ", אך אם האדם היה נברא בעליונים לא היה בו החטא.

(1009) יש להבין, הרי הפסוק "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" עוסק בחטאים שנעשו בשגגה, שהרי "חטא" הוא בשגגה [יומא לו:, ורש"י ויקרא טז, טז]. וכן המבי"ט [בית אלקים שער התשובה ר"פ ד] כתב: "'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהוא חטא קל ובשוגג". ואילו העונשים החמורים שעליהם מורים אש ומים [שהם אופני מיתה] הם רק על מזיד ולא על שוגג, כי אין עונש מיתה על שוגג. וכן בפשטות גם עונש שעליו מורים הקולות הוא רק על מזיד, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 997] "והנה לפעמים נפרע **משונאיו** על ידי שמייראם ומבהילם בלבד ביראה ופחד המשברת את הגוף... וידוע ומפורסם בהלת הקול", ותיבת "שונאיו" מורה על מזיד, ולא על שוגג. ואיך כתב כאן "שמא תאמרו אם כן יותר טוב שלא לקבל את התורה, 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ויבואו עליו עונשים נוראים האלו", וכי יש "עונשים נוראים האלו" על שוגג. ויל"ע בזה. ומעין דבריו אלו כתב החת"ם סופר [דברים כט, ט]: "לכאורה אין מקום לברכת התורה... כי אין אדם צדיק אשר יעשה טוב ולא יחטא, והיה נוח שלא ניתנה תורה ח"ו, כמו שאמרו טעם שאנו מברכים [שו"ע או"ח סימן מו ס"ד] 'שלא עשאני גוי', ולא מברכים 'שעשאני ישראל', משום ד'נוח לו שלא נברא וכו'' [עירובין יג:, וכ"כ הב"ח או"ח סימן מו ד"ה ויש], והכי נמי דכוותיה".

(1010) שהרי "תשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" [תפילת מוסף דימים נוראים]. ונאמר [יונה ג, י] "וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלקים על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה". ונאמר [ירמיה יח, ז-ח] "רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד, ושב הגוי ההוא מרעתו אשר דברתי עליו ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו". וכן נאמר [יחזקאל יח, כז] "ובשוב רשע מרשעתו אשר עשה ויעש משפט וצדקה הוא את נפשו יחיה". והרד"ק [יונה ג, י] כתב: "וינחם האלקים - כי כל דבריו שאמר להרע לבני האדם בתנאי אם לא ישובו, אבל אם ישובו, יסלח. וזו המדה היא ממדותיו יתברך, כמו שאמר בתורה. וכן אמר ירמיהו 'רגע אדבר וגו'', וכן אמר יחזקאל 'ובשוב רשע מרשעתו וגו'". ורבינו יונה [תחילת שערי

תשובה] כתב: "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואיו, כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם, לחשוך נפשם מני שחת, ולהשיב מעליהם אפו, ולמדם והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו... והוזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה, והתבאר, כי התשובה מקובלת גם כי ישוב החוטא מרוב צרותיו, כל שכן אם ישוב מיראת השם ואהבתו, שנאמר [דברים ד, ל] 'בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו'". ורבינו בחיי [שמות ז, ג] כתב: "אם היו חוזרין בתשובה אי אפשר להענישם, והראיה מאנשי נינוה". וראה למעלה הערות 907, 911 אודות שישראל קבלו עליהם בשמחה עונשיה של התורה.

(1011) נראה שכוונתו לדברי הפסיקתא רבתי [פרשה מ אות ז], שאמרו שם "אמר הקב"ה בראש השנה אני דן את עולמי, ובו ביום הייתי צריך לגמור את הדין, ולמה אני תולה עד עשרה ימים, כדי שיעשו תשובה... שאם עשיתם תשובה באלו הימים, אפילו יש בכם כמה עונות, אני מבערם ומזכה אתכם. ואם לא עשיתם בהם תשובה, הוו יודעים שדינכם מתפסק ביום הכיפורים, ולא עשיתי בכם, אלא אתם עשיתם בעצמכם, למה, שכך התקנתי לכם שתהיו תוקעים בשופר בראש השנה כדי שתהיו חרדים מתקיעת השופר, להתקין עצמיכם לתשובה. אמר הנביא 'אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו'". והרמב"ם [הלכות תשובה פ"ג ה"ד] כתב: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". ונאמר [יואל ב, א] "תקעו שופר בציון והריעו בהר קדשי וגו'", ופירש רש"י [שם] "תקעו שופר - להשמיעם שישובו בתשובה בטרם תבואתם הרעה הזאת".

(1012) פירוש - שלשת הדברים שהיו במתן תורה [קולות ברקים וענן כבד] מורים על עונשיהם של העוברים על התורה, כדי שיקבלו את התורה מתוך יראת שמים, וקול השופר מורה על התשובה, ולא יתייאשו מהעונשים הכבדים.

(1013) לשונו להלן [לאחר ציון 1039]: "על זה באו במתן תורה הג' דברים. כי הקול הוא הרוח... וברק הוא האש, וענן הוא המים, הרי שלשה מהיסודות אשר שלשתן נחשבים מלמעלה, כי הם עליונים באמת. וכאשר ירד השם יתברך ליתן תורה בהר סיני, נתחברו אלו הג' יסודות מלמעלה אל המטה, היא הארץ, היסוד הרביעי... לכן באו קולות וברקים וענן כבד, שהם ג' יסודות עליונים, רוח אש ומים, מלמעלה למטה. והאדם, אשר בארץ

היסוד הרביעי, עלה למעלה על ידי השופר המקבץ אליו יתברך, עד שחובר האהל והיה אחד".

(1014) כפי שמבאר המדרש שיביא בסמוך.

(1015) כוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 700], שכתב: "ואמר 'ויסעו מרפידים וגו'' [שמות יט, ב]. במכילתא [שם] המובאת בדברי רש"י ז"ל [שם], 'ויסעו מרפידים ויחנו במדבר'. והלא כבר נאמר [שם פסוק א] 'באו מדבר סיני'. אלא מקיש נסיעתן [מרפידים] לביאתן להר סיני; מה ביאתן להר סיני בתשובה, אף נסיעתן מרפידים בתשובה. רצה לומר, כי גם דבר זה היה הכנה לקבלת התורה, שכאשר באו למדבר סיני היו שבים אל השם יתברך בתשובה, הפך מה שחטאו ברפידים, והיו רחוקים מאתו יתברך, באו עתה להתקרב אליו. השיב להם גמולם, שבא אליהם ממקום רחוק, מן השמים, להיות להם אלקים קרובים... כי התשובה, שאחר שנתרחקו כבר חזרו עתה ובאו להתקרב אליו, היא שעמדה וגרמה שבא השם יתברך ונתקרב להם גם כן".

(1016) סוגריים אלו מופיעים גם בדפוס ראשון. ובילקו"ש [שם] נכתב כן בצידו "פירוש נימוסי מלוכה בלשון יון". ובפסיקתא דרב כהנא [שם] אמרו "וקבע קרטיסין בים".

(1017) תרגום: בני רומי לא ירדו לסוריא, ובני סוריא לא יעלו לרומי.

(1018) אודות שהתורה באה מן העולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תכט.] כתב: "לפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... נתן התורה מן העולם העליון". ושם פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "התורה מתעלה עד למעלה... שמגיע עד העולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים; פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ו מ"ב [סה.]. ושם פ"ו מ"ט [שיז.] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ושם פ"נ [תשפח:] כתב: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". ובנתיב התורה פ"ב [קטו.] כתב: "ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ה:] כתב: "אמנם לרבי

אליעזר המודעי שאמר כי [יתרו] מתן תורה שמע [זבחים קטז.], מפני שהוא סובר כי לא די בכך במה ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, שבזה לא נודע לו רק כי הוא מושל בתחתונים ובעליונים, וצריך שנודע לו כי אין בלעדו למעלה מן השמים, והתורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש, שהוא עולם הג'.... כי עם מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג' מעולם הבא, שאף שם אין זולתו... וכאשר שמע מתן תורה, שהיא עוד למעלה מן השמים, הודה באלקותו, ובא להתגייר". ואמרו חכמים [ב"מ פה.] "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", ובח"א שם [ג, לט:] כתב: "לפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן הוא בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], אור חדש פ"ד [תתלד:], תחילת דרוש על המצות [נ:], ועוד [ראה למעלה הערות 54, 916].

(1019) סברה זו [שדבר המתקבל אצל המקבל יוצר חבור בין הנותן למקבל, כי יש בחינה של הנותן אצל המקבל] כתבה בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פל"א [תסז:] כתב: "כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה, כי בו דביקות עם השם יתברך". ושם פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". ושם פס"ח [תתרעב:] כתב: "וזה אמרם בפרק הנזקין [גיטין ס:], לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית'. וביאור זה, כי התורה היא ברית בין הקב"ה ובין ישראל, כאשר ישראל יש להם התורה שהיא מאת ה', וגזרותיו אשר גזר השם יתברך על האדם. וזהו בעצמו החבור בין הקב"ה ובין ישראל המקבלים גזרותיו. והחבור הזה שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, הוא הברית והחבור שיש בין השם יתברך ובין ישראל. והתורה שבעל פה, שהיא עם האדם בפרט, שהיא

אינה כתובה על קלף בפני עצמה, רק היא עומדת באדם, ודבר זה הוא הברית והחבור שמחבר שני דברים יחד; נותן הברית, והמקבל הברית. לא התורה שבכתב, שהיא אינה עומדת באדם, רק כתובה לפני האדם, ואין זה כריתות ברית שמחבר המקבל את הברית, הוא האדם, עם כורת הברית, הוא השם יתברך". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [כו.], בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:], ויובאו בהערה 1027. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת השם יתברך. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב: "ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". וראה למעלה הערה 238. וצרף לכאן את דברי הגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח], שכתב: "אומר לך מהו ענין של ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים על ידי הדבר ההוא, אע"פ שנוטל ממנו את הדבר, מכל מקום כל מחשבתו [של הנותן] שם הוא. ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יפרד ממנו. וזהו ענין של כריתה, שכורת ממנו דבר הדבוק לו, ונותן לו" [ראה למעלה הערה 830, ולהלן הערות 1190, 1696].

(1020) יש בזה הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [דב"ר א, א] "משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו [שמות ד, י] 'לא איש דברים אנכי'. כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים, מנין, ממה שקרינו [דברים א, א] 'אלה הדברים אשר דבר משה'". והפחד יצחק [פסח מאמר טז אות ד] כתב: "הפסוק במעשה בראשית של האדם, המשמש מקור לחבור זה של נפש האלוקית לנפש הטבעית הוא הכתוב של [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', דהיינו שעל ידי ההרכבה של 'ויפח באפיו' עם 'העפר מן האדמה' [שם] נעשה האדם לנפש חיה. ומכיון שדוקא מלים הללו דנפש חיה תרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', למדים אנו כי דוקא המזיגה של נפש האלוקית ונפש הטבעית היא היא שילדה וחדשה שרשו של כח הדבור. ולעומת אשר כל כחות החיים של האדם נתנים הם להתיחס לאחת משתי הנפשות הנ"ל, הנה כח הדבור מתיחס הוא דוקא למזיגתם של שתי הנפשות לשלימות אחת... ובהמשך ישר לזה באים הם דברי חז"ל כי אותו הפה שאמר לפני מתן תורה 'לא איש דברים אנכי', אמר לאחר מתן תורה 'אלה הדברים אשר דבר משה'. מפני שעל ידי מתן תורה נתהווה חבור חדש בין עליונים ותחתונים,

וכמו שאמרו שעד מתן תורה לא ירדה שכינה למטה ולא עלה אדם למרום, ובשעת מתן תורה 'וירד השם על הר סיני', 'ומשה עלה אל האלקים'. באופן שמצד עצמו של משה היתה המדרגה שלו 'ערל שפתים' מפני ענין ההבדלה בין עליונים ותחתונים שהיה בו בעצמו, ורק החבור החדש בין עליונים ותחתונים על ידי מתן תורה הוא שגרם לידי שינוי ממדרגת 'לא איש דברים' למדרגת 'ואלה הדברים'... כי כח הדבור הוא תולדות הקשר בין הנפש האלוקית והנפש הטבעית".

(1021) "מעוזי - תורה. שלום שלום - תרתי זימני, אחד למעלה ואחד למטה" [רש"י שם].

(1022) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רב אמר", וכן הביא בדר"ח פ"ו מ"ב [כה:], ובהספד [קצ].

(1023) מאמר זה התפרש גם בדר"ח פ"ו מ"ב [כו.], בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:], וישולבו בהערות הבאות.

(1024) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [כו.]: "אם לא היתה התורה לשמה, היו העליונים והתחתונים מחולקים, כי העליונים אין ספק שהם מחולקים מן התחתונים, במה שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים". וההבדל בין העליונים לתחתונים הוא שהעליונים נבדלים מהגשם, והתחתונים גשמיים. ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:] כתב: "שמים וארץ נברא [כל אחד מהם] ביד אחת, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'... כי העליונים והתחתונים נבדלים זה מזה ומתחלקים זה מזה, ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל. ולפיכך נברא שמים ביד ימין, וארץ נבראת ביד שמאל, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.]. וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לה כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה... כיון שהתחתונים נבדלים מן העליונים, אין ראוי שתהיה סולם אחת מן התחתונים לעליונים לגמרי, בעבור שלא ישתתפו". ונאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובח"א לחולין נט: [ד, צו:] כתב: "אי אפשר לאדם לעמוד נגד... המטר שמן השמים, דכתיב 'כי האלקים בשמים ואתה על הארץ', ואין לך שתוף עמו כלל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הריחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וצרף לכאן מאמרם [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "ואמרו כי התחתונים

הם עד עשרה, וכמו שאמרו מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובגבורות ה' פס"ב [תקיט.] כתב: "שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים לה' והארץ נתן לבני אדם'... שהוא נבדל מן התחתונים". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר [אבות פ"א מ"ג] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים'. כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך". ושם פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "נתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ". ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים, שכן כתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:] כתב: "כי הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". וראה להלן הערות 1037, 1052.

(1025) פירוש - התורה היא שכלית ונבדלת מחמת שהיא באה מהעליונים. אמנם בשאר מקומות שביאר מאמר זה [ראה הערה 1027] רק כתב שהתורה היא מהעליונים, מבלי להוסיף שהתורה היא שכלית משום שהיא באה מהעליונים. ואודות שהתורה היא שכלית, הנה זהו יסוד מוסד בספריו, וכמעט שאין יסוד אחר נפוץ כמוהו. ונביא כאן מעט מזעיר; למעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 52] כתב: "התורה בשהיא כולה שכלי", ושם הערה 53. ולמעלה [לאחר ציון 316] כתב: "בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי". ובאור חדש פ"ד [תשעו.] כתב: "כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים [הלוחות] משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר... אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובהמשך

שם [תתמז.] כתב: "הדביקות בו יתברך... מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"א מ"א [קמה:] כתב: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובחי"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה למעלה הערה 317, ולהלן הערה 1077, שהובאו שם מקבילות נוספות.

(1026) לא ברור מהי כוונתו במה שכתב "השלום הוא החבור **הפשוט**". ובהספד [קצ] ובחי"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב רק "השלום הוא החבור" [ראה הערה הבאה]. ואולי כוונתו שהשלום הוא סילוק החילוק והפירוד בין הדברים, וממילא הדברים מתחברים ביניהם מחמת סילוק המונע לחבורם. באופן שהשלום הוא חבור של [תהלים לד, טו] "סור מרע", יותר מאשר חבור של [שם] "עשה טוב". וחבור כזה נקרא "החבור הפשוט", משום שאין בו סבה חיובית לחבור, אלא סילוק המונע לחבור. אמנם הדעה הבאה במאמר תבאר שמדובר לא רק בחבור שאין לו מונע, אלא בחבור חיובי, וכמו שיבאר בסמוך.

(1027) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [תכו:]: "אבל מצד כי הנמצאים העליונים והתחתונים כולם הם מתחברים לתורה, במה שהתורה היא מן עליונים לתחתונים, ולפיכך התורה היא משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, עד שהם אחד כל הנמצאים כולם, מתקשרים ומתחברים ביחד. ולפיכך הלומד תורה לשמה משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה". ובהספד [קצ] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו עליונים, ואלו תחתונים. ומי מחבר אותם, התורה מחבר אותם, שהיא מעליונים ועומדת בתחתונים. ולפיכך התורה מחבר ומקשר עליונים ותחתונים. וכך אמרו במדרש, קודם שנתנה התורה היה 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ומשנתנה תורה [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל ה''. הרי לך כי אם לא היה התורה הרי היו העליונים והתחתונים מחולקים, כי אין זה שייך

לזה, והתורה מחברת ומקשר אותם. ולכך העוסק בתורה לשמה עושה שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, והשלום הוא החבור, שאינם מחולקים עוד". וכן כתב כמעט אות באות בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:].

(1028) לשונו בהספד [קצ]: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים ביחד, כי אין קיום לאחד בעבור שהוא חצי דבר. ולכך צריך שיהיו מקושרים ומחוברים עליונים והתחתונים. ואין החיבור הזה רק על ידי התורה, שהיא מקשרת עליונים ותחתונים". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים, ולאחד אין קיום לעצמו. ומכל שכן שאין לתחתונים קיום כי אם על ידי עליונים, כי העליונים והתחתונים ראוי שיהיו אחד, ובזה יש קיום לעולם, ולחצי דבר אין קיום". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כח.] כתב: "כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. וזה כי כאשר היה פירוד בין העליונים והתחתונים, אין כאן עולם שלם, כי אין העולם מתקיים לחצאין. ולפיכך אם העולם אחד, אז יאמר לדבק טוב [עפ"י ישעיה מא, ז], ולקישור הזה אחד... אבל אם אין העולם הזה אחד מקושר, אינו מקוים. ומפני זה כאשר עוסק בתורה לשמה, מחבר פמליא של מעלה ופמליא של מטה, הרי דבר זה נחשב כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה". ושם [כט.] הוסיף טעם שני: "ועוד, כי התורה היא יסוד עליונים והתחתונים, כי כאשר יש לעליונים ולתחתונים חבור אל התורה, דבר זה בעצמו הוא יסוד עליונים ותחתונים, כי אין קיום אל העולם כי אם על ידי התורה. ולפיכך אמר כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה". ואודות שאין קיום לחצי דבר, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"י [רלג:]: "כי הדברים שהם מקושרים יחד, אין קיום לאחד זולת השני". ושם מי"ז [תמב.] כתב: "אין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום". ושם פ"ה סוף מט"ז [תי:]: "אי אפשר רק שיהיה הכל אחד, ודבר זה הוא קיום העולם בודאי, כאשר לא יפרד ולא יחלק". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רח.] כתב: "זהו כאשר הוא בכולו, כי אין דבר לחצאין מלמעלה". וצרף לכאן דברי הגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". וכן לא היה קיום לרבי יוחנן ללא ריש לקיש [ב"מ פד.]. ורבי טרפון אמר על רבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים".

(1029) מכנה את הגמרא בשם "מדרש". וכן בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכד:] הביא מאמר מהגמרא, וכתב עליו: "וראוי לתמוה לפי המדרש הזה". וכן הוא בהרבה מקומות [כמו בגבורות ה' פמ"ז (תקב.), שם פ"י (תקכט.), גו"א בראשית פ"ט אות ה (קעו.), שם שמות פ"א סוף אות יג (טו:), שם ויקרא פכ"ד ריש אות ג (קצב:), שם במדבר פל"א ריש אות ט (תקח:), שם דברים פי"ד אות י (רמג.), אור חדש פ"א (תלו.), שם פ"ה (תתסח.), שם פ"ז (תתרנח:, תתרפ:), תפארת ישראל פ"ל (תמו.), נר מצוה (צז:, קטז:), ח"א לחולין צב. (ד, קיא:), ועוד].

(1030) "יום הששי - מאי שנא דכתיב ה' ביום גמר מעשה בראשית" [רש"י שבת פח.].

(1031) "'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר, כדאמרינן בעלמא [חולין צא.] 'הירך' [בראשית לב, לב], המיומנת. אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר בראשית תלוי ביום הששי, והוא ששי בסיון, שנתנה בו תורה, מריבוי דה' דריש ביה נמי הא" [רש"י שבת פח.]. "ה' דהששי - יתירה, וכתבה בסוף מעשה בראשית לדרשה זו. והכי משמע 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', של ששה בסיון, שעתידין ישראל לקבל התורה" [רש"י ע"ז ג.].

(1032) דע, שמצינו בדבריו ארבעה הסברים לכך שהעולם תלוי בקבלת התורה. (א) ללא התורה לא יהיה חבור עליונים ותחתונים, ואין קיום לחצי דבר [דבריו כאן, דר"ח פ"ו מ"ב (כח.), ח"א לסנהדרין צט: (ג, רכט.), ובהספד (קצ)]. (ב) ללא התורה העולם ישאר בחומריותו העלובה, ואין הבריאה כדאית בשביל פחיתות זו, וכמו שהאריך בדר"ח פ"א מ"ב [קע:]. ובהמשך דבריו שם [קפח:] כתב: "דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר [אבות פ"א מ"ב] 'על התורה'... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה". וכן הוא שם פ"ג מי"ז [תכו.], ובגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסה.]. (ג) התורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רצא:]: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה, היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו,

וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [כג.]. (ד) בדר"ח פ"ה מ"א [מ.] ביאר שלולא התורה יהיה ח"ו ישראל בטלים, ואז כל העולם יהיה בטל, וכלשונו: "אמרו חכמים הוסיף ה"א בשישי לומר לך כי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית; אם מקבלים ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם, וכדמוכח בחלק [סנהדרין קח.], שאמרו שם; אם אדם חטא בדור המבול, בהמה חיה ועוף מה חטאו. אלא כיון שכל העולם נברא בשביל אדם, אם אין אדם, מה צורך באלו. והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר. ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית, שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה. ואם אין האדם, שאר הנבראים למה". **וכן הביא** מאמר זה בתפארת ישראל פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], גו"א שמות פי"ט אות כב [עט.], והקדמה לאור חדש [ט:], ועוד. ובח"א לסוטה ד: [ב, לב:] כתב: "ואמרו למה הוסיף ה"א ב'יום הששי'. לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, אחזיר הכל לתוהו ובוהו. ודברים אלו נתבארו במקומות הרבה מאוד".

(1033) אמרו חכמים [אבות פ"א מ"ב] "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". ובכת"י שם [הובא בדר"ח שם הערה 556] כתב: "יש לך לדעת, כי קיום ועמידת התחתונים כאשר התחתונים מקושרים בעליונים, והעליונים בתחתונים, ושניהם קשורים זה בזה, ובזה העליונים והתחתונים הם אחד, וכאשר הם אחד אז יש להם קיום, לא כאשר הם מחולקים. וכמו שהתבאר אצל [סנהדרין צט:] הלומד תורה לשמה כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה, שנאמר [ישעיה נא, טז] 'ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסוד ארץ'. ופרשנו כי על ידי התורה נעשה העליונים והתחתונים אחד, ודבר זה מקיים עליונים ותחתונים, לא כאשר הם מחולקים, כי אז הם מחולקים. ועל ידי גמילות חסדים גם כן האדם הוא מתעלה למעלה להיות כמו העליונים, שהם משפיעים הטוב לתחתונים, והם אינם מקבלים. ועל ידי העבודה אז יש לעליונים חבור לתחתונים, כי כאשר נבנה בית המקדש היה שכינתו בתחתונים בבית המקדש. הרי התבאר לך כי אלו דברים הם עמודי העולם וקיום שלו, כי עמודי העולם כאשר התחתונים קשורים עם העליונים, והם עולם אחד, לא כאשר הם מחולקים,

והעליונים הם בפני עצמם, והתחתונים בפני עצמם. ועל ידי אלו שלשה מתחברים העליונים והתחתונים ביחד, כי על ידו מתחברים זה בזה, וזה בזה, כמו שהתבאר. ועל ידי גמילות [חסדים] התחתונים הם למעלה, כמו שהתבאר. ועל ידי העבודה העליונים הם למטה, הכל כמו שהתבאר. על זה נאמר [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק', וזהו קיום התחתונים. לכך אלו שלשה הם עמודי העולם, שהעולם עומד עליהם, וזה מבואר למבין".

(1034) פירוש - קיום הדבר נחשב כמו בנין הדבר מתחילתו. וכן נאמר [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה", ופסוק זה מורה שקיום העולם הוא בחסד, וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:]: "ידבק בגמילות חסדים, שהוא בנין של עולם גם כן, כדכתיב 'עולם חסד יבנה', ודבר זה יתן קיום לעולם שלא יתמוטט. כי כאשר הם דבקים בחסדי הקב"ה, יש לנמצאים הקיום בו יתברך, עד שאין להם נפילה". ומ"מ לשון המקרא אינו "עולם חסד יתקיים", אלא "עולם חסד יבנה", וזה מורה באצבע ש"הקיום הוא הוא הבנין". ונקודה זו התבארה היטב בפחד יצחק פסח [מאמר נח, אות ג], שכתב: "יובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... לפי התפיסה המצויה שני חלקי הפסוק הזה עוסקים הם בשני מצבים של שני זמנים. הרישא של הפסוק עוסקת היא בשעת ההתהוות, ועל זה נאמר 'כי הוא אמר ויהי'. והסיפא של הפסוק עוסקת היא לאחר שכבר חלפה שעת ההתהוות, ואין כאן אלא הצורך לחזק את הקיים מכבר, ועל זה נאמר 'הוא צוה ויעמוד'. אבל המחשבה המעמיקה תופסת את הענין בשרשו... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה, וכל החילוק שביניהם אינו אלא בחילופי הבחנה. כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים [והוסיף שם בתוך סוגריים את המלים "המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית" (תפילת שחרית)]. הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך".

(1035) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [כט:]: "ורבי יוחנן שאמר שמגין הוא על כל העולם כלו, רוצה לומר כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך'. ודבר זה מבואר, כי

על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך. ומפני שיש לעולם דביקות בו יתברך, ומפני זה מגין הוא על כל העולם". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "והוסיף לומר כי הוא מגין על כל העולם, ודבר זה עוד יותר, כי כאשר עוסק בתורה לשמה אז יש לעולם קשור עם השם יתברך, והוא תחת צל הקב"ה על ידי התורה. ואם אין התורה, הרי העולם מסולק ממנו. ולפיכך מגין הוא על כל העולם, כי כאשר העולם הוא תחת צלו של הקב"ה, יש לו הגנה ושמירה, כדכתיב 'ובצל ידי כסיתיך'". וראה להלן הערה 1039. (1036) אודות שהעוה"ז הוא חומרי גשמי, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. כגון, בגבורות ה' פכ"ו [תל:] כתב: "באותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי". ושם פמ"א [קנא.] כתב: "כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חומרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה. וכמו כן מה שהעולם הוא חמרי, הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה האלקית". ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל [סב.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתייחס אל עולם הזה". ובתפארת ישראל פ"ה [צ.] כתב: "העולם הזה, שהוא כולו גשמי". ושם פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ושם פ"ס [תתקלו.]: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא צדיק או רשע, וזה שייך בעולם הבא, אשר הוא עולם האמיתי, לא בעולם הזה, שמצד עולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "נקרא עולם הזה, שהוא עולם גשמי, 'לילה' [פסחים ב:], מפני החומר שהוא אינו נמצא בפעל הגמור, ואשר אינו נמצא נקרא 'לילה' ו'חשך'". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים. כגון, פ"א מ"ה [רס.] כתב: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם משנה י [שיב:]. וכן כתב שם פ"ב מ"י [תשפה:], שם פ"ג תחילת מי"א [רנא.]. ושם פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ושם פ"ה מט"ו [שסז:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי". ובנתיב התורה פי"ד [תקסד.] כתב: "חכמת הטבע, שהם מעיינים במציאות עולם הזה הגשמי". ובנתיב הצדק ס"פ א [ב, קלז:] כתב: "ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים, עמד ושתלם בכל דור ודור [יומא לח:]... כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה. ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור".

ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי. כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ושם פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי... אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה... הוא עולם גשמי, כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:].

(1037) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:]: "כי הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ" [הובא למעלה הערה 1024]. ויש להעיר על כך, שכמה פעמים כתב שיש לעוה"ז מעלה עליונה. כגון, בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי" [הובא למעלה הערה 463]. וקודם לכן שם ר"פ יב [שי.] כתב: "מאחר שנמצא העולם הזה מאתו, אי אפשר שלא יהיה להם דביקות וחיבור אל אשר פעל אותם, כי לא יבא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובדר"ח פ"ה מ"א [טז.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; הוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה... העולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל". ושם בהמשך [לב:] כתב: "כי יש בעולם מעלה אלקית העליונה... ואין העולם כלו גשמי". ושם מט"ו [שסז:]: כתב: "בודאי אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו שהתורה שהיא נבדלת לגמרי, וכן כמה דברים". ובגבורות ה' פמ"ו [תט.] כתב: "כי מלכותו [של ה'], שהוא מלך העולם, מצד הקדושה שיש לעולם, ומפני כך

מולך עליהם המלך הקדוש". ושם פס"ז [רעט.] כתב: "במה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה עליונה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלוקותו על התחתונים גם כן". ואילו כאן כתב "כי העולם הזה הוא גשמי וחומרי, ואין לו צירוף וחבור **כלל** אל השם יתברך". ויש ליישב, שהעולם הגשמי ללא התורה הוא מרוחק מאוד מהקב"ה, ועל כך מוסבים דבריו כאן. אך לאחר שניתנה בו התורה יש בעולם הגשמי חבור אל הקב"ה, ועל כך מוסבות המקבילות המורות על חבור זה. וכן מבואר להדיא בנצח ישראל פכ"א [תמד.], שלאחר שביאר שיש בעולם הזה בחינה נבדלת בלתי גשמית [הובא למעלה], כתב [תמה.]: "ראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים". הרי הבחינה הנבדלת שיש לעולם היא רק על ידי תורה ומצות, ולא בלעדיהן.

(1038) אודות שהקב"ה נבדל לגמרי מהחומר, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקלה:] כתב: "הוא יתברך 'נאדר בקודש' [שמות טו, יא], שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר. ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ושם פס"ח [שלג.] כתב: "השם יתברך נבדל וקדוש מן העליונים הנבדלים". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום". ושם פי"ח [ער:] כתב: "קדושת המשכן למען שידעו הכל קדושתו, אמר [שמות כט, מג] 'ונקדש בכבודי', ואמרו ז"ל [זבחים קטו:] אל תקרי 'בכבודי', אלא 'במכובדי', אלו נדב ואביהו שיעשו חטא ויתקדש הבית על ידם... שהוא יתברך השוכן בבית הזה נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית. וזה נראה, כי אף לצדיקים אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם, וזהו קדושתו. שאם היה מצורף לנמצאים, אין ספק שיהיה צירוף אל אוהביו מכובדיו. ואם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ושם פל"ז [תקמד.] כתב: "כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מהכל". ובנתיב התורה פ"ט [שע.] כתב: "דודאי השם יתברך נבדל מן הכל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות

מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא [א, קט:] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי השם יתברך נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד, שאינו גשם. השני, שאינו כח בגשם. והשלישי, שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם שלשה מדריגות, שהגוף הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם, והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. קדוש הראשון, שאינו גשם. קדוש השני, שאינו כמו הנפש, שהוא כח בגשם. קדוש השלישי, שאינו כמו השכל, שהוא קשור אל הגשם, אבל השם יתברך נבדל לגמרי". ואמרו חכמים [חולין צא:] שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש". ובח"א שם [ד, קט.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'".

(1039) כן כתב בהספד, והוסיף [קצא]: "מדכתיב 'ובצל ידי כסיתך', שמזה מוכיח כי הוא מגין על כל העולם. כי העולם כולו הוא מהלך ת"ק [שנה (חגיגה יג.)], וזה מפני שנברא העולם בידו של הקב"ה, וביד חמשה אצבעות, ולכך העולם מהלך ת"ק נגד חמשה אצבעות ביד שנברא בהם העולם, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. ולכך אמר 'בצל ידי כסיתיך', ובצל היד הוא כל העולם, שהוא מהלך ת"ק, ולכך מגין הוא לכל העולם. שזה אשר למד תורה לשמה הוא תחת צלו של הקב"ה. ולא שהוא מגין על הלומד לשמה בלבד, רק על כל העולם, לכך כתיב 'ובצל ידי כמו שאמרנו". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מו.].

(1040) קולות, ברקים, וענן כבד [שמות יט, טז].
(1041) לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תמט.]: "כי הקולות בהם הרוח... כי אי אפשר שיהיה קול כי אם על ידי רוח". ונאמר [בראשית כא, יב] "ויאמר אלקים אל אברהם וגו' כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וגו'", ופירש רש"י [שם] "שמע בקולה - בקול רוח הקודש שבה". והגו"א שם אות יד [שנד:] כתב: "שמע לרוח הקודש. לפיכך נאמר 'שמע בקולה', כי רוה"ק הוא בקולה, כי הקול הוא רוח גם כן, וקול שלה יש בו רוח הקודש". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.] כתב: "ובמדרש [תנחומא בשלח אות ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף". והאדרת אליהו [שמות ט, יד] כתב: "'כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי וגו'' [שם]. כי ג' לגיונות קשות של הקב"ה הם; מים, רוח, אש, שבהם נפרע מהרשעים בדור המבול, ובדור הפלגה, ובסדום. והנה במכת ברד כתיב [שם פסוק כג] 'ויהי קולות וברד ואש', ו'קולות' הוא על רוח, כנודע". ובספר השם [לרבי משה די ליאון, ד"ה המאמר הג'] כתב: "ואין דבור בלא קול ורוח".
(1042) לשונו למעלה [לאחר ציון 1000] "הברק שהוא של אש הפועל". ונאמר [יחזקאל א, יג] "ומן האש יוצא ברק", ושם הערה 1002.
(1043) לשונו למעלה [לפני ציון 1003]: "כי הענן בו המים", ושם הערה 1003.
(1044) ישנם ארבעה יסודות, וכפי שכתב הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א] "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע". ובספר היצירה [פרק ג משנה ב] אמרו "שלש אמות אמ"ש בעולם, רוח ומים ואש, ומהם נולדו אבות, שמהם נברא הכל". ובדר"ח פ"א מ"ב [רו.] כתב: "כבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם. ולא נזכר הרביעי, היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים. ואלו ג' יסודות אשר זכר בעל ספר יצירה, והם יסודות עליונים, שנקראו אמ"ש, שהם יסודות הכל, שמהם נברא הכל, כמו שמבואר שם". ואמ"ש פירושו שאות אל"ף מורה על יסוד

האויר, אות מ"ם מורה על יסוד המים, ואות שי"ן מורה על יסוד האש. ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "חלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה, ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכלל. ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט. ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו... והדברים ברורים כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, פח:]. וראה עוד בנצח ישראל פנ"ז [תתפו:] אודות יחס יסוד העפר לשאר היסודות. וראה למעלה הערה 781.

(1045) לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תמח:]: "ואמר [שמות יט, טז] 'ויהי קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד'. כי מפני שהתורה הכל, ולכך נמשך אחר זה שנוי בכל... כי הקולות בהם הרוח, וברקים בו האש, והענן בו המים. כי אלו שלשה יסודות, שהם אויר מים אש, הם למעלה. כי המטר מן מים עליונים הוא בא [תענית ט:]. ולפיכך כאשר נתנה התורה מעליונים, ימשך שנוי בכל, דהיינו בכל היסודות שהם למעלה, חוץ מן יסוד הארץ, כי התורה נתנה לארץ, ולא באה מן הארץ. ואלו שלשה יסודות נחשבים עליונים... ולפיכך אמר שהיו קולות, כי הקול הוא הרוח בלבד, כי אי אפשר שיהיה קול כי אם על ידי רוח. ואחר כך דיבר בברקים, והוא האש. ואחר כך ענן כבד, והוא מענין המים, כמו שידוע מענין הענן". וראה בסמוך הערה 1048.

(1046) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לג [כ.]: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וכן מבואר למעלה הערה 949, קחנו משם.

(1047) עבר מ"ארץ" ["היא הארץ היסוד הרביעי"] ל"אדמה" ["נברא מחלק המטה, מן האדמה"] כי בא לבאר שהאדם מורה על היסוד הרביעי התחתון, והואיל ונקרא "אדם" על שם האדמה [ב"ר יז, ד], וכמבואר למעלה הערה 28, לכך האדם מורה על היסוד הרביעי התחתון במה ששמו הוא על שם האדמה. ובח"א לנדה לא: [ד, קסד.] כתב: "פני האיש למטה ["פניו למטה - בשעת תשמיש. זהו ממקום שנברא - מסתכל באדמה שנוצר ממנה" (רש"י שם)]... כי אדם הראשון, שנקרא 'אדם' בשביל שנברא מן האדמה, וכל

דבר פונה אל יסוד שלו, והרי יסוד שלו למטה, דהיינו האדמה שנברא ממנה". ונמצא שמבאר כאן שני טעמים מדוע האדם מורה על האדמה; (א) "והאדם אשר עליה", לאמר שמקום האדם הוא האדמה, וישנה זיקה בין האדם למקומו. (ב) "נברא מחלק המטה, מן האדמה". ואודות טעמו הראשון [שיש התאמה בין המקום לבין מי שעומד בו], ראה למעלה הערות 470, 614. והביאור הוא שהתחתונים הם חומריים ושפלים, והם מקומו של האדם, והמקום מורה על המעלת העומד בו, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ ע [שצב.]: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם בעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו. והענין הזה מבואר נגלה מאוד". ובדר"ח פ"ב מ"א [תק:] כתב: "שפלות האדם אשר הוא בארץ". ושם פ"ד מי"ח [שעד.] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי", ושם בהערה 1589 נתבאר שחומריות עוה"ז מגדירה את האדם הנמצא בו שהוא חומרי. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכד:] כתב: "מה שהאדם הוא בארץ, מורה כי האדם מדריגתו חמרית... כי מקומו של כל דבר מורה על מדריגתו וענינו, שכל הדברים יש להם מקום לפי מדריגתם". ובדרשת שבת הגדול [קנה:] כתב: "האדם בתחתונים, אשר הוא שפל". ושם [רנג:] כתב: "האדם הוא גשמי, והוא בעולם הזה הגשמי", ושם הערה 606. וראה להלן הערה 1052.

(1048) כאן מבאר שאף היסוד הארץ נשתתף במתן תורה. אמנם בתפארת ישראל פ"ל [תמט:] כתב: "כאשר נתנה התורה מעליונים, ימשך שנוי בכל, דהיינו בכל היסודות שהם למעלה, חוץ מן יסוד הארץ, כי התורה נתנה לארץ, ולא באה מן הארץ" [הובא למעלה הערה 1045]. אך אין זה סותר לדבריו כאן, כי שם ביאר שהשנוים שהיו במתן תורה [קולות ברקים וענן כבד] חלים רק על היסודות העליונים, כי התורה באה מן העליונים, ולא על הארץ. אך כאן אינו דן על השנויים שהיו במתן תורה, אלא על השתתפות כל היסודות במתן תורה. והאדם, שקבל את התורה, בזה שיתף את יסוד הארץ למתן תורה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] ביאר שהאדם גופא כולל בתוכו את ארבעת היסודות, כאשר ג' אותיות "אדם" הן כנגד אמ"ש, ושם "אדם" מורה על האדמה, היסוד הרביעי.

(1049) למעלה [לאחר ציון 1006] כאשר עסק בקול השופר, הביא את הפסוק הקודם יותר [שמות יט, טז] "וקול שופר חזק מאד". ואילו כאן מביא את הפסוק המאוחר יותר [שם פסוק יט] "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד". וצ"ע. וראה להלן הערה 1093.

(1050) לשון הפסוק במילואו "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים". וכן אומרים בתפילת העמידה "תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ גלויותינו וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ [לארצנו]", וחותמים "מקבץ נדחי עמו ישראל". הרי כח השופר הוא לקבץ את ישראל אל הקב"ה. וזהו שכתב כאן "כי עצם קול השופר הוא לקבץ ולאסוף אליו יתברך ברואיו". לאמור, שבמתן תורה כביכול הקב"ה תקע בשופר וקרא לכל ישראל לבא ולהתקבץ אליו. ועוד אודות כחו של השופר, כן כתב בח"א לר"ה יא: [א, צט.]: "כי אשר תמצא השופר בתורה, לא תמצא אלא בגאולה, או מה שיושיע הקב"ה את ישראל. כי נאמר [במדבר י, ט] 'וכי תבואו מלחמה על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'. הרי לך כי השופר הוא התשועה מן האויב... וכן היובל, הוא סימן שיצאו לחירות העבדים [ויקרא כה, ט-יג]. וכן אמרו חכמים ז"ל הרואה שופר בחלום יצפה לגאולה בפרק הרואה [ברכות נו:]. הרי לך כי השופר הוא הגאולה. וזה כי השופר הוא משמיע הקול לאסוף הפזורים, כדי שישמעו אותם הפזורים ויבואו למקום אחד, וזהו הגאולה. כי השעבוד [הוא] אשר נשתעבדו תחת רשות אחרים ויבואו יחד, והקבוץ יחד הוא הגאולה, לפי שיוצאים מרשות אחרים. וזה שאמר [ישעיה כז, יג] 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור וגו'". הנה זה השופר הוא מורה על קבוץ הגליות אשר הם ברשות אחר, והם יצאו מרשות אחר, ויכללו כאחד. וכן הטעם הוא ביובל התקיעה בשופר, לומר כי הכל יצאו מרשות אשר הם בו, ויבואו אל מקום אחד, והוא מקום הכולל הכל, אשר הוא חירות". ובתפארת ישראל פ"ל [תנ:] ביאר שהשופר מוציא את הכל לפועל [הובא למעלה הערות 429, 472]. ושם בתפארת ישראל [הערה 33] נתבאר כיצד שלשת הסבריו לשופר [כאן (קיבוץ), תפארת ישראל (הוצאה לפועל), וח"א לר"ה (גאולה)] משתלבים להדדי.

(1051) אלו ישראל, שרק הם נקראו "אדם" [יבמות סא.], והאדם הוא צורת כל הנבראים בתחתונים [כמבואר למעלה הערה 741].

(1052) פירוש - מין האדם [לפני מתן תורה] היה מרוחק מה', מחמת שמין האדם נמצא למטה בתחתונים, והתחתונים מרוחקים מהעליונים, וכמבואר למעלה הערות 1024, 1047.

(1053) כי כל התאספות והתקבצות של הנבראים אל ה', היא התעלות הנבראים אל ה', וכמו שכתב באור חדש פ"ד [תתכט:]: "כאשר יתקבץ העם אל השם יתברך, כמו בתפילת הצבור, דבר זה נחשב כמו יציאה מן פיזור, אשר ישראל פזורים מבין האומות,

והוא נחשב פדיון מבין האומות... כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל ה', ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם". ובנצח ישראל פ"י [רסו.] כתב: "כאשר הם מתפללים עם הצבור, והם מתאספים ומתקבצים אל ה', זהו יציאה מן רשות האומות, והתעלות מתוכם אל ה'".

(1054) כמו שנאמר [שמות כו, ו] "והיה המשכן אחד", ו"ומשכן איקרי 'אהל', דכתיב [שמות מ, ב] 'את משכן אהל מועד'" [לשון רש"י שבת כח.]. ונראה שלא בחינם רמז למשכן, אלא כוונתו לרמוז שסוד המשכן הוא המשכת מעמד הר סיני, וכפי שהשריש הרמב"ן ר"פ תרומה [שמות כה, א]: "סוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני, שוכן עליו בנסתר, וכמו שנאמר שם [שמות כד, טז] 'וישכן כבוד ה' על הר סיני'. וכתיב [דברים ה, כא] 'הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו', כן כתוב במשכן [שמות מ, לד] 'וכבוד ה' מלא את המשכן'... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני". וראה בספר זאב יטרף, ראש השנה, פרק י [עמודים מז-מח] שהביא את דברי המהר"ל האלו, וביארם.

(1055) והביאו רש"י [שמות יט, יג]. ובגו"א שם אות יח [סז.] כתב: "ושופר אילו של יצחק היה. פירוש, שאין השם יתברך משתמש בשופר של איל שהוא לבני אדם, ולכך אמר שהוא שופר של אילו של יצחק, וזה השופר הוא קדוש מפני קדושת האיל, שנקרב תחת יצחק". ובא ליישב שאלה יג ששאל למעלה [בתחילת הדרשה, לאחר ציון 19]: "יג', 'ויהי קול השופר הולך וחזק מאד' [שמות יט, יט], ופירש רש"י דשופר של אילו של יצחק היה, מה ענין אילו של יצחק לכאן".

(1056) בעקידה [בראשית כב, ט]. ואמרו חכמים [שבת פט:] שיצחק אמר לה' "הא קריבית נפשי קמך". ובנצח ישראל פי"ג [שכג:] כתב: "'הא קריבת נפשי קמך'. כי מצד שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, דבר זה מורה על שיצחק הוא אל השם יתברך לגמרי... כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ואינו נפרד מן השם יתברך... כי יש ליצחק דביקות אל השם יתברך, והוא עמו יתברך לגמרי. ודבר זה ידוע לנבונים, רמזו אותו חכמים במקומות הרבה... וכל ענין זה רמז הכתוב, דכתיב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור'. למה נאמר אצל אברהם ויעקב זכירה, ואצל יצחק לא נאמר זכירה. כי אפרו של יצחק נראה כאילו צבור ומונח על גבי המזבח [רש"י שם עפ"י הספרא שם], עד כאן. ובאור זה, כי הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו, אבל מצד כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך, הרי אין לו הבדל מאתו יתברך, ולא יתכן בזה זכירה, כי הוא נראה תמיד לפני

השם יתברך. וזהו שאמר שראה אפרו, רוצה לומר מה שמסר נפשו אליו, לכך הוא לפניו תמיד". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רחצ:] כתב: "יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה". וצרף לזה שמחמת העקידה נאסר על יצחק לצאת מארץ ישראל [רש"י בראשית כו, ב], שאינו נפרד מה'. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "כי אברהם היה אוהב את השם יתברך מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת השם יתברך, וזה נקרא 'אוהב', וכדכתיב [ישעיה מא, ח] 'זרע אברהם אוהבי'. אבל יצחק היה לו דבקות מצד אחר, כי מצד האהבה היה מבטל נפשו לגמרי עד שעקד עצמו על המזבח. והאהבה הזאת מובדלת מן אהבת אברהם, כי אהבת אברהם שקשורה אהבתו בלבו תמיד עד שלא היה רגע אחד בלא האהבה, כמו דרך האוהב שאין סר אהבתו מקרבו, וזהו ענין בפני עצמו. אבל יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ומצד שמסר נפשו אליו דבר זה יותר גדול". ובביאור הדביקות של יצחק לעומת הדביקות של אברהם, שמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שיש שני סוגי דביקות שונים; כי הדביקות של אברהם היא דביקות של אחדות וחיבור. ואילו הדביקות של יצחק היא דביקות של קיום העלול, שאינו מש ממקור יניקתו, וכל חיותו באה לו רק מעילתו. דוגמה לכך היא הצמח שחי כל עוד הוא נטוע בארץ. הרי שבודאי הצמח דבוק הוא אל הארץ, אך אין זו דביקות של התאחדות, אלא דביקות של קיום. ובגבורות ה' פמ"ז [תצו:] כתב: "כל עלול הוא משתוקק אל עלתו... התינוק פונה אל דבר שהוא לו סבה מקיימת, שהוא היניקה, ויונק משדי אמו". לכך אף כאן שהזכיר ענין הדביקות, כוונתו לדביקות של קיום. ודפח"ח. וראה הערה הבאה.

(1057) אודות שיש לישראל זכות העקידה, ולכך הם יכולים לקרב עצמם לה', כן כתב בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "ברכה שניה [של בלעם] נגד יצחק... כי כל ברכה שניה על שאין ישראל נפרדים מן השם יתברך כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו זכרונם לברכה במדרש [ספרא ויקרא כו, מב] שכל האבות נאמר בהם זכירה, חוץ מיצחק. שנאמר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי את אברהם אזכור'. הרי בכל האבות נאמר בהן זכירה, חוץ מיצחק. ואמרו, מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השם יתברך כלל". ובאור חדש פ"ד [תתמד:] כתב: "נאמר [אסתר ה, א] 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות'. באיזה זכות... רבי לוי אמר, בזכות 'יום השלישי' של אברהם [בראשית כב, ד], עד כאן [ב"ר נו, א]... הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו [בימי אסתר] מתענין ומתפללין אל השם יתברך... ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי,

וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך". ובח"א לב"ק נ. [ג, ח:] כתב: "כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על האדם, היא מצד האדם עצמו. וכאשר האדם הוא אל השם יתברך, יוצא האדם מן הצרה בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא אות כג] אמר אברהם להקב"ה, כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות כמו שאמרנו... לזכור לה עקידתו של יצחק ולרחם עליה, כאשר באת אל הצרה, והיה השם יתברך מרחם עליה".

(1058) פירוש - יש בידי ישראל להתקרב לגמרי אל ה' מחמת שיצחק הקריב עצמו בעקידה לגמרי אל ה'. לכך השופר שהיה במתן תורה [המורה על התקרבות זו], מיוחס לאיל של יצחק.

(1059) לשון הרמב"ן [שמות יט, יג]: "במשוך היובל המה יעלו בהר. הוא שופר של איל, ושופר אילו של יצחק היה, לשון רש"י [שם]. ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק עולה הקריב אותו, והקרנים והטלפים הכל נשרף בעולות [זבחים פה:]. אולי גבל הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהיה".

(1060) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות יח [סח:]: "ואני תמה על הרמב"ן ז"ל, וכי אדם בעולם שסובר שהיה השופר הזה, שיוצא ממנו הקול במתן תורה, שופר טבעי, שמקשה על המדרש שהקרנים של איל שהקריב אברהם נשרף, לא עלה על דעת אחד מעולם. ולפיכך אף אם נשרף האיל, לא נשרף רק מה שראוי לשריפה, אבל שאינו ראוי לשריפה, לא נשרף. ומפני כי האיל הזה הוא דבר שאינו בטבע במה שהוא נברא בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], והוא בלתי טבעי, שאילו היה דבר טבעי היה נברא בששת ימי בראשית בטבע. ומפני שההפסד על ידי הקרבה ראוי לדברים הטבעים, והוא להם בטבע, וכאשר מגיע הפסד להם אין לומר שהיו אותם הנבראים לבטלה, כי לכך נבראו, והגיע להם הפסד. אבל דבר שאינו בטבע, היה לבטלה אם היה להם הפסד, לפי שאין הפסד כזה, על ידי הקרבה, לדבר שהוא שלא בטבע, ואם היה מגיע הפסד לדבר שהוא שלא בטבע, היה לבטלה, אחר שאין מטבעם הפסד. לכך אמר [פרקי דר"א פ"ל] 'האיל שנברא בין השמשות' שהוא שלא בטבע, 'לא יצא מאתו דבר לבטלה'. שהרי השופר של מתן תורה לא היה דבר טבעי, וכן השופר שהוא לעתיד, וכן הכינור של דוד. ולא היה כנור כמו שאר

כנור... ומעתה, כאשר היה בעולם דברים בלתי טבעיים המתיחסים אל הדברים שנבראו בין השמשות, לא היו לבטלה, וכמו אֵילוּ היה קרב יצחק על המזבח, שהיה הגוף נשרף, והרוח שב אל אשר נתן אותו, לפי שהוא בלתי טבעי. כך באיל הזה, נשרף מה שראוי להיות נשרף, ואם בשביל שהיה בלתי טבעי, ואין ראוי בו הפסד, כיון שבעולם דברים מתייחסים אל הדבר שהוא בלתי טבעי שנברא בין השמשות, הרי לא היה לבטלה. הלכך אמר שהיה שופר אילו של יצחק. שכשם שהוא היה בלתי טבעי, כך שופר זה בלתי טבעי. ומאחר כי היה שם שופר במתן תורה, והוא היה שופר שאינו טבעי, ואיל שנברא בין השמשות גם כן היה שלא בטבע, לכך אמר שופר של מתן תורה, שופר של אילו של יצחק, שלא יהיה לבטלה. נמצא כי היה שופר של מתן תורה שופר אילו של יצחק".

פרק כא

(1061) טעמו הראשון [הובא למעלה בין ציונים 993-1012] הוא שקולות ברקים וענן כבד מורים על העונשים הקשים שיש לחוטאים, וקול השופר מורה על אפשרות התשובה. וטעמו השני [הובא למעלה בין ציונים 1013-1060] הוא שקולות ברקים וענן כבד מורים על שלשת היסודות העליונים שירדו למטה, וקול שופר מורה על האדם הנמצא על הארץ [יסוד הרביעי] שעולה למעלה.

(1062) פסוק זה אמרו משה רבינו כמענה לבקשת ישראל, שנאמר [שמות כ, טז] "ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות", וכתב על כך החזקוני "דבר אתה עמנו ונשמעה - נתייראו מן הקולות והברקים". ועל כך נאמר [שם פסוק יז] "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו".

(1063) לשונו למעלה [לאחר ציון 993]: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא בקולות וברקים וענן כבד, כדי שיקנו יראת שמים, לשיהיה לתורה קיום אצלם, מה שאי אפשר זולת זה. לכך נגלה עליהם בקולות וברקים, בעבור תהיה יראתו על פניהם לבלתי יחטאו, ככתוב בפירוש בסוף הענין הזה". ולהלן [לאחר ציון 1084] כתב: "כי 'קול ה' בכח' [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל, כנזכר".

(1064) קולות ברקים וענן כבד.

(1065) לשון רש"י [שמות כ, יז] "לבעבור נסות אתכם - לגדל אתכם בעולם, שיצא לכם שם באומות שהוא בכבודו נגלה עליכם. נסות - לשון הרמה וגדולה, כמו [ישעיה סב, י] 'הרימו נס', [שם מט, כב] 'אורים נסי', [שם ל, יז] 'וכנס על הגבעה', שהוא זקוף".

(1066) לא הבנתי תיבת "ואתכם הרים והעלה **כבר** למעלה", ומה היה חסר בלי תיבה זו.
(1067) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. כגון, בדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". ושם פ"ה מי"ז [תיח:] כתב: "אהבת החברים, שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ושם פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו... כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב, והתאחדות לגמרי". ובבאר הגולה באר החמישי [מח:] כתב: "אהבה הוא עצם החבור". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע [של"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1248. **וכן כתב** בביאור מדת הרחמים. כגון, בנצח ישראל פמ"ב [תשלה.] כתב: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'". ובנתיב התורה פי"ד [תקמט.] כתב: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות הוא בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות. כמו שמרחם האב על הבן, והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה. ומפני זה ישראל יש להם לרחם האחד על האחר, כי ישראל יש להם חבור אחד, שהם נקראים 'אחים' ביחד, ומצד הזה בא הרחמנות". והרי "עובר ירך אמו" [גיטין כג:], לכך מקום המצאות העובר נקרא "רחם", כי אחדות זו שבין העובר לאמו היא שורש מדת הרחמים [שמעתי ממו"ר הגאון רבי משה שפירא זצ"ל]. וכל דבריו אודות מדת הרחמים, כחם יפה בביאור אהבה, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"א [רס:]: "כי האוהב נקרא 'מודע' [רות ב, א], ונקרא בתרגום 'רחמוהי' [אונקלוס דברים ז, ט], כי האוהבים

מרחמים זה לזה, וכאשר ידע אותם, היה עם זה האהבה והרחמנות". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת יעקב, שהוא מדת רחמים, הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "בכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו, כרחם אב על בנים. דבר זה הקשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'". ובח"א לשבת קנא: [א, פב:] כתב: "מדת הרחמנות מצד שהוא מתקשר ומתאחד עם אותו שהוא מרחם עליו. ולכך האדם מרחם על בנו, מפני שדעתו קשורה בבנו... וכבר אמרנו פעמים הרבה כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [דברים ז, ט], מפני שכל אוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". וראה להלן הערה 1253.

(1068) אודות שאהבה נוצרת מהדדיות, כן נאמר [משלי כז, יט] "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", ופירש רש"י [שם] "כמים - הללו הפנים שאתה מראה לתוכן, הן מראות לך. כן לב האדם לאדם - חברו, לפי מה שאדם יודע שחבירו אוהבו, כן הוא מראה לו פנים". וכן רש"י [יבמות קיז.] כתב: "קרא כתיב 'כמים הפנים לפנים', כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו, אם הוא שוחק הם שוחקות, ואם הוא עוקם הם עקומות, 'כן לב האדם לאדם' האחר, אם הוא אוהב את זה, גם זה הוא אוהבו, ואם הוא שונא את זה, גם הוא שונאו". ובגבורות ה' פס"ד [פא:] כתב: "כי מי שהוא אוהב את אחד, אין ספק שגם הנאהב אוהב אותו". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנט.] כתב: "מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר 'אני אוהב אותך' כדי שגם הוא [הנאהב] יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו". ושם פ"ו מ"ב [כג.] כתב: "[אם] יאמר שראובן הוא אוהבו של שמעון, לשון זה בודאי נאמר כאשר ראובן הוא אוהב של שמעון, ושמעון גם כן אוהבו של ראובן, ולא שיאהב ראובן את שמעון, ושמעון אינו אוהב את ראובן". ובספר נפש שמשון [בענייני לימוד התורה, עמוד יג] כתב: "עלינו לדעת יסוד נוסף; בעולם אין מציאות של אהבה חד סטרית. המושג של אהבה בצורתה האמיתית יבוא תמיד לידי ביטוי רק כאשר הוא נפעל בשני הכיוונים, כגון מהאב לבן, ומהבן

לאב. אם רוצים אנו אפוא לעורר את אהבת השם יתברך אלינו, ישנה רק דרך אחת לכך; לאהוב אותו יתברך". והביאור לכך הוא, כי כל אהבה היא התאחדות בין שני הצדדים [כמבואר בהערה הקודמת], וכאשר האהבה היא חד צדדית, אין כאן התאחדות גמורה בין שני הצדדים, שהרי צד אחד מסרב לכך. ורבו של רש"י, רבי יצחק ב"ר יהודה, כתב לרש"י: "וידע כי אני אוהבו... שואל לכל עובר ושב שלותו וחניתו, ושש אנכי על טובתו. ולפי שידוע לי קשירת חיבתו, מודיע אני לו כולו" [תשובות רש"י סימן סד]. הרי שטרח ליידע את רש"י שאהבה הדדית קיימת ביניהם. וצרף לכאן מאמרם [סוטה י.] "כל המזנה, אשתו מזננת עליו... והיינו דאמרי אינשי איהו בי קארי, ואיתתיה בי בוציני", ופירש רש"י [שם] "קארי ובוציני - מין אחד הוא, אלא שאלו גדולים ואלו קטנים, כלומר במה שהוא עוסק, היא עסוקה". ובח"א שם [ב, מ:] כתב: "כל המזנה אשתו מזנה עליו. פירוש, כי האיש והאשה מתיחסים בחבור שלהם. וכאשר האיש מזנה ואין חבור מיוחד לאשתו לגמרי, באופן זה וביחוס זה אשתו יש חבור אליו, ולכך גם היא מזנה עליו, שכיון שכתוב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד', אם כן כאשר האיש מזנה ואין כאן אחדות, גם אשתו מזנה עליו". והואיל ואחדות מחייבת הדדיות, לכך אהבה מחייבת הדדיות.

(1069) "באשר היה השם יתברך בא למטה לרומם את ישראל ולהעלותם למעלה, שזהו 'לבעבור נסות', מלשון הרמה... ואתכם הרים והעלה כבר למעלה עד שזהו לכם חבור גמור עם העליונים" [לשונו למעלה לאחר ציון 1064].

(1070) אינו מזכיר "ענן כבד", כי בפסוקים אלו [שנאמרו לאחר עשרת הדברות (שמות כ, טו-יז)], לא נזכר הענן, שנאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק", והלפידים הם ברקים, וכמו שכתב האברבנאל [שמות יט, טז-יט] "הברקים - שהם הלפידים המאירים" [הובא למעלה הערה 995].

(1071) כמו שכתב רש"י [דברים ו, ה]: "ואהבת - עשה דבריו מאהבה, אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה. העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו, מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי אהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים

יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו, אפשר שיש בטול אל היראה".

(1072) "אין חכמתו מתקיימת" [המשך לשון המשנה שם]. וראה למעלה הערות 929, 930.

(1073) כמבואר בארוכה למעלה [בין ציונים 912-937, ובין ציונים 970-996].

(1074) מבאר כאן שהאהבה והיראה היו נצרכות להמצא במתן תורה מחמת התועלתיות הצומחות מהן; התועלת מהאהבה היא ש"אף שמטריח עליו ביותר, עושה מאהבה", ולא יפרוש. והתועלת מהיראה היא קיום החכמה. אמנם במקומות אחרים ציין שהאהבה והיראה נצרכות יחד מצד עצמן, מבלי לפרט את התועלתיות הצומחות מהן. כגון, בדר"ח פ"א מ"ג [ורלב.] כתב: "ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי... [ש]יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה... כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך, ויהיה ירא מפניו, וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה... האדם ראוי שיהיה בו אהבה והיראה ביחד". ושם מ"ה [רסב.] כתב: "הזוגות, הזהיר האחד על עבודת השם יתברך מצד האהבה, והשני על עבודת השם יתברך מצד היראה, עד שביחד היו משלימים האדם באהבה וביראה מה שראוי להשלים... האהבה והיראה הם עיקר התחלה לעבודה". ובגבורות ה' פמ"ד [דש.] כתב: "אין ספק כי 'שמע ישראל' [דברים ו, ד], שהוא קבלת מלכות שמים, שהוא יראתו יתברך, כי מלכות בשר ודם יש לו מורא מלכות, ואיך לא מלכות שמים. ולפיכך אחר המורא כתיב [שם פסוק ה] 'ואהבת', להדבק בו יתברך ביראה ואהבה". הרי ששלימות העבודה והדביקות היא על ידי אהבה ויראה ביחד. ובתיקוני זהר תיקון י [כה:] אמרו "תרין גדפוי דילה... אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא". ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק [סוף עמוד שדמ] כתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף, שעל ידן הוא מתנשא ועולה". ומדוע כאן הוצרך לפרט את התועלתיות שיש מאהבה ומיראה, בעוד שבשאר מקומות הנ"ל הניח כדבר פשוט ששלימות העבודה והדביקות היא רק על ידי אהבה ויראה. ויל"ע בזה.

(1075) "ותמורתה כלי פז" [המשך הפסוק].

(1076) "ונוחין לאבדן - על ידי שכחה" [רש"י חגיגה שם]. ואע"פ שבפסוק נאמר "**לא** יערכנה זהב וזכוכית", לאמר שאין שיוון בין זהב וזכוכית לתורה, ואילו במאמר זה מתבאר שיש שיוון בין זהב וזכוכית לתורה, מ"מ מתוך שהפסוק צריך לומר שאין שיוון, זה מורה שיש על כל פנים צד שיוון מסוים, בבחינת "דומיא דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:], שאם לא היה שום צד השוה ביניהם, לא היה צורך למעט דבר רחוק. וכן השריש בגו"א ויקרא פט"ז אות כג [יח:], שם במדבר פ"ה אות יט [סט:], ושם פ"ח אות כא [קכט:]. וראה למעלה הערה 44. ומה שהפסוק נוקט בסדר של זהב, זכוכית, ופז, ולא מצמיד את זהב ופז ביחד [המורים על קושי הקניה], עיין בפרשת דרכים דרוש כה [ד"ה הנה מקום] שעמד על זה, וביאר שהפסוק איירי במי שלמד תורה תחילה [זהב], ושכח את לימודו [זכוכית], וחזר ולמד שוב את מה ששכח [פז], והפז הוא יקר מהזהב, ואמרו חכמים [יומא כט.] "מיגמר בעתיקתא קשה מחדתא", ופירש רש"י [שם] "מי שלמד והסיח דעתו ושכח, קשה לחזור וללמוד מה ששכח, יותר ממה שלא למד", עיי"ש. ודע, שמאמר זה הובא גם בגבורות ה' פע"ב [תפח.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסז:], תתעג:], נצח ישראל פ"ה [עח:], דר"ח פ"ג מי"ג [רצ.], נתיב התורה פ"ד [ריז.], ונתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:], וחלקם יובא בהערות הבאות.

(1077) כמדומה שכמעט אין יסוד יותר נפוץ מזה בספריו, ונביא כאן כמה מקמות המורים על מעלתו הנבדלת והעליונה של שכל התורה ביחס לאדם הגשמי; בבאר הגולה באר השני [רכז.] כתב: "כל מקום שתמצא דבר כזה [בדברי חז"ל] שהוא רחוק משכל האנושי, אין זה רק בשביל שדבריהם היו על פי דרכי התורה, שהוא השכל האלקי אשר, הוא למעלה משכל האנושי". ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא [נתן] זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות". ובנתיב התורה פ"ג [קל.] כתב: "התבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, אי אפשר לקבל התורה השכלית. רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה" [הובא למעלה הערה 316]. ושם פ"ד [רט.] כתב: "האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו

זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר". ושם פ"ה [רמא:] כתב: "נמשל האדם כמו הדג שהוא צריך אל מים, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים. כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל, והוא קיום לנשמה". ושם ר"פ ז [רצ.] כתב: "אחר שהתבאר בפרקים הקודמים כי התורה היא שכל האלקי הנבדל, ואי אפשר שיקנה התורה אם לא על ידי פרישה מן הגשמי, כל שכן וקל וחומר שלא יהיה למוד התורה בעצמו משום הנאתו, דכל הנאתו הן שעושה משום כבודו או מה שהוא מן הדברים הגשמיים, והתורה היא נבדלת מן הגשמי, ואם האדם מכוין בתורתו אל דברים אלו, דבר זה הוא העדר התורה, כי אל התורה אין שייכים דברים האלו שהם גשמיים". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לב.] כתב: "אם האדם יש לו זכות הנפש במצות, אז קונה על ידי התורה עוד מדריגה עליונה. כי התורה היא שכל העליון אלקי, ראוי לאדם כאשר יש לו זכות הנפש. אבל כאשר הוא בעל חטא בעצמו, ונפשו מלא זוהמא, ויכנס למדריגה השכלית העליונה, הנה הטמא שאכל מן הקדשים וכי אין זה גורם אליו המיתה. כך מי שלא זכה ונכנס למדריגה שהיא קרובה אל השם יתברך, מביא לו דבר זה מיתה, שקרב אל דבר עליון בטומאתו ובזוהמת נפשו, ואיך לא יהיה גורם דבר זה אליו המיתה". וכן כתב בנר מצוה [עד.], ח"א לנדרים סב. [ב, כב. (הובא למעלה הערה 759)], וח"א לבכורות ח: [ד, קכג.]. וראה למעלה הערות 317, 1025, ולהלן הערה 1217.

(1078) לשונו בגבורות ה' פע"ב [תפח:]: "ביאור ענין זה, שהתורה היא שכל האלקי, קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן. כך דברי תורה קשים לקנותן, מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצ.] כתב: "התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". ובנתיב התורה ר"פ ב [קב.] כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי". ושם פ"ד [ריז.] כתב: "מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון, מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף וכלי זהב". וראה למעלה הערה 320, הערה הבאה, ולהלן הערות 1112, 1217.

(1079) למעלה [לאחר ציון 96] שהביא את מאמרם [ע"ז ה:] "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי", וכתב [שם לאחר ציון 99]: "הנה אלו שני דברים הם נגד גוף ונפש האדם, שבשניהם יהיה עמל בתורה; אם בגוף, עמל וטורח בו בתורה בלי מרגוע או מנוחה כלל, אשר ידמה בזה אל החמור הנושא משאוי תמיד באין מנוח. אם בנפש, אשר בו יעמול בתורה לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה, לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול, כנאמר [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'. וכן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו. וזהו עצם הלשון דנקט 'כחמור למשא וכשור לעול'... בשאי אפשר לאדם לקבל התורה כי אם על ידי מדה זאת, שיעשה עצמו כבהמה עובדת האדמה". והביאור הוא, שהגדרת עמילות היא ש"מגביר השכל על החומר" [לשונו בדר"ח פ"א מי"ג (שנ.)], ולכך רק על ידי עמילות יכול האדם לקנות התורה, כי אז הוא מתגבר על גופו אשר חוצץ בין האדם לתורה, וכמבואר בהערה הקודמת. ונקודה זו ממש התבארה למעלה הערה 321.

(1080) שהביא למעלה [לאחר ציון 1070] שאהבת ה' היא נצרכת "שאף אם יקשה על האדם עול תורה ומצות, יעשה על כל פנים מאהבה" [לשונו שם]. וצרף לכאן דברי התנחומא הידועים [נח אות ג], שאמרו: "התורה שבע"פ יש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה. לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'. ומנין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד, ראה מה כתיב אחריו [שם פסוק ו] 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', ואי זה זה תלמוד שהוא על הלב, הוי אומר [שם פסוק ז] 'ושננתם לבניך', זו תלמוד, שצריך שנון... שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה".

(1081) מדגיש שהטעם המחייב שדברי תורה הם קשים לקנותם ככלי זהב ופז, הוא אותו הטעם המחייב שהם נוחים לאבדם ככלי זכוכית, ולא שיש כאן טעמים שונים לקושי הקנין ולנוחות האיבוד. וכנראה ההכרח לכך הוא שהפסוק הזכיר את הזהב והזכוכית בחדא מחתא ["לא יערכנה זהב וְזכוכית" (איוב כח, יז)], לכך צריך שיהיה טעם אחד לשניהם. וכן מבואר בהמשך הגמרא [חגיגה טו.], שמיד לאחר שר"מ אמר דברים אלו, אמר לו אחֵר "רבי עקיבא רבך לא אמר כך, אלא מה כלי זהב וכלי זכוכית, אף על פי

שנשברו יש להם תקנה. אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח יש לו תקנה". הרי שכשם שלפי רבי עקיבא ישנו שויון בין כלי זהב לכלי זכוכית [ששניהם מורים ש"אף על פי שנשברו יש להם תקנה"], כך גם לפי ר"מ ישנו שויון בין כלי זהב לכלי זכוכית [ששניהם מורים על היות התורה שכל נבדל (קושי הקנין ונוחות האיבוד)].

(1082) לשונו להלן [לאחר ציון 1488]: "כבר אמרנו בשהתורה שכל אלקי, והאדם גשמי, עד שלא במהרה יהיה להם חבור ויחוס יחד, קשה לקנותה ומהר לאבדה". ובגבורות ה' פע"ב [תפח:] כתב: "ובשביל זה נוח לאבדן גם כן ככלי זכוכית, שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "בודאי השכל אשר אינו מתיחס אל האדם אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל. ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה... שכך אמרו במסכת חגיגה [ומביא את המאמר]". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצ.] כתב: "ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'". ואמרו חכמים [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה". ובח"א שם [ב, יג:] כתב: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי". וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פ"נ [תשפו:]. וראה להלן הערות 1217, 1490, 1491. **ואם תאמר**, הרי המקרא צווח ואומר [דברים ל, פסוקים יא, יד] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא וגו' כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו", ופירש רש"י [שם פסוק יד] "כי קרוב אליך - התורה ניתנה לכם בכתב ובעל פה". וכיצד קירבה זו עולה עם דבריו כאן אודות הריחוק שיש בין האדם לבין התורה. דע שבנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.] ישב על מדוכה זו, וכתב: "התורה בעצמה היא יותר רחוקה מן האדם... כי התורה היא שכל עליון לגמרי... ועם כל זה התורה קרובה מאוד אל האדם. שאף שהיא רחוקה מן האדם, מכל מקום השם יתברך מסייע לו, ומספיקין בידו הכל. כמו שאמר הכתוב 'בפיך ובלבבך לעשותו'". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] ביאר שהתורה רחוקה מהאדם מצד מעלתה העליונה, אך קרובה אל האדם מצד שאינה בריחוק מקום, וכלשונו: "כי הכתוב

בא לומר כי אין התורה ענין גשמי, כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק, ולפעמים הם רחוקים מן האדם, עד שאי אפשר לבוא אליהם. ואמר שאין התורה השכלית כך, כי היא בלתי גשמית, והדבר הבלתי גשמי הוא קרוב והוא רחוק; הוא רחוק מצד מעלתו העליונה, והוא קרוב שאין לו ריחוק מקום. ולכך אמר הכתוב על התורה כי התורה הזאת 'לא נפלאת ולא רחוקה היא ממך' [דברים ל, יא], כלומר שאין לה רוחק גשמי".

(1083) בדפוס ראשון של הדרשה [הנמצא בהיברו בוקס] נמתח קו על המלים "שיירא מלאבדה", ונכתבה עליהן בכתב יד [הדומה להגהות הנמצאות בשאר ספריו] תיבת "כדלעיל", וכן הוא שוב בסמוך [לפני ציון 1089, וראה למעלה הערה 27], וראה להלן הערה 1089 בביאור הגהה זו. ואודות שיש לאדם ליירא שיאבד את התורה שלמד, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [עח.]: "כי התורה שבאדם אי אפשר לקנות אותה בשלימות, לפי שדברי תורה עומדים ומוכנים להשתכח, בעבור שאין האדם, שהוא בעל גוף, קונה החכמה שהיא שכלית, שהיא הפך הגוף, עד שיהיה לו קנין גמור, ודבר זה ידוע. וכמו שאמרו במסכת חגיגה [טו.] שדברי תורה קשים לקנות, וקלים להשתכח. לכך מוקמינן להא דכתיב [משלי כח, יד] 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה [ברכות ס.], שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד... וזה מפני שאין התורה קנין בשלימות לאדם, ובזה ראוי לו לפחד". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כבר נתבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור... כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם, כי תורת ה' היא, לא תורת האדם... ולפיכך קשה לקנות התורה... כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור, והוא נוח להשתבר, ולכך יש לו לפחד תמיד, מפני שהוא קרוב אל השבירה... לפיכך אמרו בפרק אין דורשין 'לא יערכנה כסף וזהב וכל כלי פז', אלו דברי תורה, שקשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית". ולמעלה [לאחר ציון 912] כתב: "כי החכמה שהאדם מקבלה היא נוחה לאבדה, ואין לך דבר שהוא מהר לאבד כדברי תורה, וכמו שיבא". וראה להלן הערה 1526.

(1084) בא לבאר הסבר שלישי להמצאות "קולות וברקים וענן כבד" במתן תורה; הסברו הראשון היה שזה נעשה כדי שיקנו יראת שמים, ושלשת הדברים האלו מורים על עונשי התורה [למעלה לאחר ציון 993]. הסברו השני היה שזה נעשה להורות על חבור העליונים לתחתונים, כי שלשת הדברים האלו מורים על שלשת היסודות העליונים [רוח אש ומים] שבאו מלמעלה למטה [למעלה לאחר ציון 1012]. ומעתה יבאר הסבר

שלישי, שהקול מורה על היראה, הברק על הקלות לאבד התורה, והענן כבד מורה על קושי קנינה.

(1085) כמו שאמרו חכמים [שמו"ר ג, א] "בשעה שנגלה הקב"ה על משה [בסנה], טירון היה משה לנבואה. אמר הקב"ה, אם נגלה אני עליו בקול גדול, אני מבעתו". ויש להעיר, כי מביא כאן את הפסוק "קול ה' בכח" להורות על היראה שהיתה לישראל במתן תורה כששמעו את הקולות, אך רש"י שם [תהלים כט, ד] כתב: "קול ה' בכח - בשעת מתן תורה צמצם את קולו לפי כחן של ישראל, שנאמר [שמות יט, יט] 'והאלקים יעננו בקול', בקולו של משה". ומקור דבריו הוא במדרש [שמו"ר ה, ט], שאמרו: "בוא וראה היאך הקול יוצא אצל כל ישראל, כל אחד ואחד לפי כחו; הזקנים לפי כחן, הבחורים לפי כחן, והקטנים לפי כחן, והיונקים לפי כחן, והנשים לפי כחן, ואף משה לפי כחו, שנאמר 'משה ידבר והאלקים יעננו בקול', בקול שהיה יכול לסובלו. וכן הוא אומר 'קול ה' בכח', 'בכחו' לא נאמר, אלא 'בכח', בכחו של כל אחד ואחד. ואף נשים מעוברות לפי כחן, הוי אומר כל אחד ואחד לפי כחו". ומדרש זה הביאו בתפארת ישראל פל"א [תסה.]. הרי שהקב"ה צמצם את קולו והופיע בקול שכל אחד היה יכול לסובלו, ולא נגלה עליהם בקול מעבר לכחם. ויל"ע בזה.

(1086) למעלה בהסברו הראשון [לאחר ציון 992]. ואודות שהיראה צריכה להיות קודמת לתורה, כן ביאר למעלה [לאחר ציונים 993, 1062].

(1087) כמו שנאמר [זכריה ט, יד] "וה' עליהם יראה ויצא כברק חצו וגו'", וכתב הכלי יקר [שמות יט, טז] "הברק יצא חצו, כרגע נראה וכרגע ספו תמו". ונאמר [נחום ב, ה] "כברקים ירוצצו", וכתב המלבי"ם [שם] "וירוצו כברקים במהירות גדול". ונאמר [יחזקאל א, יד] "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק", ותרגם יונתן [שם] "וקלילן כחיזו ברקא". ובנצח ישראל ס"פ מז [תשצא:] כתב: "הגאולה הראשונה לא היתה גאולה נצחית, שהרי לא היו נגאלים רק לשעה. וכך היה ענין הגאולה גם כן, דומה לאור הברק שנראה ברקיע לשעה, ומיד עובר". והפרי צדיק [שבועות אות טז] כתב: "'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאוד' [שמות יט, טז], זה נאמר קודם מתן תורה. ואחר מתן תורה נאמר [שם כ, טו] 'וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן', היינו גם כן ד' המראות דקודם מתן תורה, רק שבמקום 'ברקים' נזכר 'לפידים'. ובזוהר הקדוש [ח"ב פא:] דקדק על השינוי; 'בקדמיתא ברקים והשתא לפידים, כלא חד, אבל מדאתתקנא בתיקונוי לאתחזאה אתקרון הכי'. והיינו כי בראשית התגלות הקדושה לאדם הוא רק

כהבהקת הברק למראה עין לפי שעה, ומיד נעלם. אמנם אחר כך כשבא לידי התגלות בקביעות יותר נקרא 'לפידים', כענין לפיד אש המאיר יותר בקביעות".

(1088) פסוק זה נאמר על דברי תורה, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ה.] "אין 'עוף' אלא תורה, שנאמר 'התעיף עיניך בו ואיננו'", ופירש רש"י [שם] "התעיף עיניך בו - אם תכפל וסגרת עיניך בתורה, היא משתכחת ממך". ושוב כתב רש"י [מגילה יח:] "התעיף עיניך בו ואיננו - אם תכפול עיניך ממנה הרי היא משתכחת ממך כהרף עין". ואמרו חכמים [סוטה לה.] "מפני מה נענש דוד ["שמת עוזא על ידו" (רש"י שם)], מפני שקרא לדברי תורה 'זמירות', שנאמר [תהלים קיט, נד] 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי', אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן 'התעיף עיניך בו ואיננו' אתה קורא אותן זמירות [בתמיה]", וכתב רש"י [שם] "התעיף - לשון 'וכפלת' [שמות כו, ט] מתרגמינן [שם] 'ותיעוף', שאם תכפיל עיניך לסתום עין בהסח הדעת מהסתכל בהן, מיד ואיננו".

(1089) בדפוס ראשון של הדרשה [הנמצא בהיברו בוקס] שוב נמתח קו על התיבות "לירא מלאבדה", ונכתבה עליהן בכתב יד [הדומה להגהות הנמצאות בשאר ספריו] תיבת "כדלעיל", וכפי שהוגה למעלה [ראה הערה 1083]. ונראה שהכוונה לומר שלא אייריי ביראה הבאה לאדם לאחר שלמד תורה וחושש מלאבדה, כי אע"פ שודאי יש לאדם לירא מכך [כמו שכתב בכמה מקומות, והובאו בתחילת הערה 1083, ולהלן הערה 1526], מ"מ הברקים שהיו במתן תורה אינם מורים על יראה זו, אלא היראה שהוזכרה למעלה כמה פעמים, שמקומה לפני הלימוד [כמצויין למעלה הערה 1086], והיא נצרכת לקיום התורה, שהרי "אם אין יראה אין חכמה" [אבות פ"ג מי"ז]. והואיל ואייריי כאן בקולות ברקים וענן כבד שהיו לפני מתן תורה, יקשה לבאר שהברקים מורים על מה שמוטל לאדם לעשות לאחר שלמד תורה. לכך העביר קו על תיבות "לירא מלאבדה", ונכתב עליהן "כדלעיל".

(1090) פירוש - תיבת "כבד" עומדת כנגד "זריזות", וכמו שכתב בח"א לסוטה יג: [ב, נז:]: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה". ומעין כן כתב בנצח ישראל פי"ד [שמט.]: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומר". ושם פכ"ב [תסו:] כתב: "הכנפים הוא עצם מה שהוא מלאך. וזה כי המלאך פועל פעולתו במהירות, בעבור שאין בו כבידות החמרי, רק כאילו יש להם כנפי רוח, ולפיכך מתיחס למלאך כנפים". וראה הערה הבאה.

(1091) אודות עצלות הגוף, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:] כתב: "כי יפת דומה לגוף, אשר אין פעולתו בזריזות... כל ענין הגוף הוא בעצלות". ובגבורות ה' פט"ו [נג:] כתב: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות, כמו מי שיש בו דקות החומר". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשעז:] כתב: "האדם בעל גוף וחומר אינו נשמע כל כך לעבודת השם יתברך, וצריך התעוררות, כמו התינוק שצריך התעוררות אל הלימוד, ונותנים לו דבר כדי שילמוד, כך צריך האדם התעוררות". ושם פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר'... וזהו סגולת הנשר שאין טבעו מכביד עליו... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "כי הזריז צריך שיהיה גובר על גופו, כי גופו יש בו העצלות מאוד, וכאשר גובר על גופו בזריזות, דבר זה סלוק הגוף". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל, לכך קרא את האדם שהוא רחוק מן השכלי 'עצל', כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי, כי הוא הכל גוף". ושם פ"ב [ב, קפו.] כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר... הזריזות הוא התגברות על הגוף... כי מי שאינו זריז במצות נחשב שהוא מוטבע בחומר... שאם לא היה מוטבע בחומר לא היה עצל, והיה גובר על הגוף". ובאור חדש פ"א [תכח:] כתב: "כמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו". וכן הוא בנר מצוה [נד:]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ, [ש]יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה

או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו... ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח... כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות". וראה למעלה הערה 841.

(1092) על "ענן כבד מאוד".

(1093) לא ברור מהי כוונתו במה שכתב "לכך ועל זה אמר **שוב** [שמות יט, טז] 'וקול שופר חזק מאד'", דעל מה מוסבת תיבת "שוב", הרי זו הפעם הראשונה שהשופר נזכר. ולולא דמסתפינא היה נראה להגיה שכוונתו לפסוק הנזכר בהמשך [שמות יט, יט] "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד וגו'", שבו נזכר השופר בפעם השניה. וראה למעלה הערה 1049.

(1094) למעלה [לאחר ציון 1063] שהשופר מורה ש"היה השם יתברך בא למטה לרומם את ישראל ולהעלותם למעלה... היה זה גם כן החבור הגמור והאהבה האמתית" [לשונו שם].

(1095) אמרו חכמים [ברכות ו:] "תורה נתנה בחמשה קולות, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי **קולות** וברקים וענן כבד על ההר **וקול** שופר וגו'', [שם פסוק יט] 'ויהי **קול** השופר וגו' והאלקים יעננו **בקול**'. איני, והא כתיב [שם כ, טו] 'וכל העם רואים את **הקולות**', אותן קולות דקודם מתן תורה הוו". ובשבת [קטז.] נחלקו האם יש שבעה ספרי תורה, או חמשה ספרי תורה. ובח"א שם [א, נג.] כתב: "נגד שבעה קולות שכתובים במתן תורה, וחשיב כל קולות שכתיב במתן תורה. ומאן דאמר ה' ספרי תורה, נגד ה' קולות שנתנה בהן תורה, ולא חשיב 'וכל העם רואים את הקולות', שהיה קודם מתן תורה, כדאיתא בפרק קמא דברכות [ו:]". ובתפארת ישראל ס"פ ל [תס:] כתב: "יש במדרש שהתורה נתנה בשבעה קולות". וכן שם פס"ו [תתרלט:] כתב: "אמרו במדרש שלכך היו שבעה קולות במתן תורה". וכן הוא בילקו"ש ח"ב רמז תתקכא, והובא בתפארת ישראל פל"א [תסה.]. וכן הוא בזוה"ק [ח"ב ער:], ושם בניצוצי

זוהר אות ג ציין שכך איתא בילקו"ש ח"ב רמז תשט. והביא שם ספר האמונה והבטחון המיוחס לרמב"ן [ר"פ יז], שכתב: "בה' קולות נתנה התורה, ולדברי האומר ז'".

(1096) לשונו בתפארת ישראל פס"ו [תתרלט.]: "במתן תורה היו ז' קולות... כי הם נגד שבעה צדדין, שבא להם הקול מלמעלה ומלמטה, ומן האמצע, ומכל ארבע רוחות העולם". ובמדרש [דב"ר ח, ו] אמרו '"לא בשמים היא' [דברים ל, יב], שלא נשתייר הימנה בשמים". הרי התורה הושפעה לישראל ברבוי.

(1097) לשון רש"י [דברים כח, ז]: "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב הרא"ם [שם]: "והא דנקט 'שבעה דרכים', לאו דוקא... ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו, [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן כתב הראב"ע [ויקרא כו, כח]: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן כתב בהרבה מאוד מקומות. כגון, בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפה:] כתב: "לפיכך בנו האבות ז' מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עח.]. ובגבורות ה' פמ"ז [תעג.] כתב: "כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום. וכאשר רוצה להזכיר הרבוי, מזכיר אותו במספר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו מפניך', וזה נזכר פעמים הרבה, כי הרבוי המחולק נזכר בשבעה". ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'הכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". ובאור חדש פ"ה [תתקלז:] כתב: "הרבוי הוא שבעה, וזה תמצא כאשר בא להזכיר הרבוי אמר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', ורצה לומר ברבוי דרכים ינוסו... וזה פרשנו בכמה מקומות כי מספר זה בא על הרבוי, [ויקרא כו, יח] 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם'". ובח"א לקידושין כט:

[ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד. **וצרף לכאן** דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'".

(1098) כמו [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה". וכן [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם". וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה". וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד". וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך".

(1099) בא ליישב שאלה ארבע עשרה ששאל למעלה בתחילת הדרשה: "יד', בכאן כתיב [שמות יט, טז] 'ויהי קלת' חסר, וכן במקרא הזה כתיב עוד 'וקל שופר' גם כן חסר, ואחר כך כתיב [שמות כ, טו] 'וכל העם רואים את הקולת וגו' ואת קול השופר', שניהם מלאים".

(1100) זו שאלתו האחרונה ששאל למעלה בתחילת הדרשה [לאחר ציון 21]: "ועוד, כי בפרשת ואתחנן [דברים ה, יט] כתיב 'קול גדול ולא יסף', בלשון 'קול' אחד, ולא כתיב 'קולות', ואלו בכאן בב' המקומות כתיב 'קולות' לשון רבים". ושני המקומות הם: (א) שמות יט, טז "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וגו'". (ב) שמות כ, טו "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים וגו'".

(1101) בסמוך יאריך מאוד בהתמעטות התורה במשך הדורות.

(1102) פירוש - בפסוק [שמות יט, טז] נאמר "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שפר חזק מאד", ולא נאמר "ולא יסף".

(1103) לשון הפסוק במילואו "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף וגו'".

(1104) לשון רש"י [דברים ה, יט]: "ולא יסף - מתרגמינן [שם] 'ולא פסק', כי קולו חזק וקיים לעולם", וראה להלן הערה 1141.

(1105) גם בנתיב התורה פ"ז [שטו:] כתב כן בשם הספרי, ולא מצאתיו. אמנם כך דרשו חכמים בגמרא [סוטה י:, וסנהדרין יז.], זוה"ק ח"ב פא., וילקו"ש ח"א רמז קמה. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפג.] כתב: "מאי 'ולא יסף', מלמד שקול של הקב"ה קיים לעולמי עולמים, וכמו שהביא מדרש זה רש"י ז"ל בפרשת ואתחנן".

(1106) פירוש - בסמוך יבאר שירידת הדורות מחייבת שיאמר "ולא פסק" בצמוד ל"קול גדול" הנאמר בלשון יחיד, לומר שלבסוף ישאר קול אחד שלעולם לא יפסק.

פרק כב

(1107) הולך להביא מאמר המורה על ירידת הדורות, ועל פיו יבאר את הקולות שהיו במתן תורה.

(1108) "פתח אולם רחבו כ', ושל היכל י'" [רש"י שם].

(1109) "מחט שתופרין בה סדקי בגדים, והוא דק ביותר" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 1124.

(1110) בהקדמה לבאר הגולה [ד.] הביא מאמר זה, וכתב: "הרי הם הודו ולא בושו, ונתנו שעור לראשונים, וגם לאחרונים, והודו בשלהם... הרי שהם נתנו אשם נפשם, שנפש האדם הוא חסר מן הראוי. ואם היו מֵי החכמה הלוך וחסור מן דורו של רבי אלעזר בן שמוע עד רבי יוחנן, שלא היו מן רבי אלעזר עד רבי יוחנן רק כמו ב' דורות או ג' דורות על היותר... ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה, ולא נמצא לחלוחית חכמה". ושם בבאר הרביעי [שכד.] חזר על דברים אלו. ועוד אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ולמעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 196] כתב: "לא זו הדרך אשר הלכו בו אבותינו וקדמונינו הקדושים, אשר אי אפשר לאדם לעשות ערך בינינו וביניהם, כי כל ערך הוא בדומה, והחלוף הוא בכמות, ואין כאן ערך כלל". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג.] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלב.] כתב: "הדברים האלו הם דברי תנאים ראשונים, אשר אין ערך להם במעלת החכמה, כמו רבי יהושע ורבי עקיבא". ובנר מצוה [קה:] כתב: "בודאי אין לנו יד וכח להשיב על דברי הראשונים, שהם הררי אל, אין נמלים כמונו יכולים לפתוח פה נגדם". והריב"ש [סימן שצד] כתב: "שאני רבינו תם,

דרב גובריה... וכל חכמי ישראל הנמצאים היום, כלם כקליפות השום וכגרגיר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 199].

(1111) והם יהיו מקבילים לשלשה דורות; ראשונים, אחרונים, ואנן. דוגמה לדבריו היא מה שכתב בנצח ישראל פט"ו [שסד.]: "בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וכן כתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.], וראה להלן הערה 1500. וכך גם כאן מתחלקים שלשת הדורות לשלשה אופנים דומים, וכפי שיבאר.

(1112) לשונו בהקדמה לבאר הגולה [ד:]: "ועתה ראה איך שערו הדורות, כי בארו שהראשונים היו כלם שכל, כי האדם הוא מגוף ושכל, ובדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף". ואודות שהגוף בדרך כלל מונע לתורה וחכמה, הנה אמרו חכמים [שבת פג:] "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה". ולמעלה [לאחר ציון 316] הביא מאמר זה, וכתב: "רצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי. אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו. ואם לאו, אין התורה מתקיימת בו". ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.] כתב: "כי האדם הוא בעל גוף, וכאשר מחיה עצמו, שהוא גופו, הוא בטול לתורה שהיא שכלית, כאשר מחיה גופו, שמעדן בתענוגים שהם גופנים, לא תמצא בו התורה השכלית. כי השכל והגוף הפכים". וראה למעלה הערות 320, 1078.

(1113) לשונו בהקדמה לבאר הגולה [ה:]: "והאחרונים... לא היה גובר השכל על הגוף, רק היה הערך והיחוס בין השכל והגוף נשאר כראוי, מבלי פחות ותוספת".

(1114) ועל כך אמרו "ואנן כמלא נקב מחט סדקית". וראה להלן הערה 1223.

(1115) לשון הרמב"ם [הלכות שבת פט"ז הט"ז] "כל מחיצה שיש בה פרוץ מרובה על העומד, אינה מחיצה. אבל אם היה פרוץ כעומד, הרי זו מותרת, ובלבד שלא יהיה באותן הפרצות פרצה שהיא יתר על עשר אמות, אבל עשר אמות הרי היא כפתח".

(1116) פירוש - איסור כלאים מחייב להרחיק את הגפנים והזרעים זה מזה. אך אם יש גדר של עשרה טפחים ביניהם, יכול להניח כרם מצד זה, ולזרוע מצד זה [כלאים פ"ד מ"ג]. ושם [במשנה ד] אמרו "גדר שנפרץ, עד עשר אמות הרי הוא כפתח. יתר מכן, כנגד הפרצה אסור", וכתב הרע"ב [שם] "נדון כפתח, ואפילו כנגדו מותר לסמוך. אבל יותר מעשר לא חשיב כפתח, וצריך הרחקה כנגד המקום הפרוץ".

(1117) כמו שמצינו בגדר המוקף לדירה, שמותר לטלטל בתוכו בשבת אם הדירה קדמה לפתח [עירובין כד.]. ופסק המחבר [שו"ע או"ח סימן שנח ס"ב] "מה נקרא מוקף לדירה, זה שבנה בו בית דירה, או שפתח לו פתח מביתו, ואח"כ הקיפו. ואם היה מוקף שלא לשם דירה, ורוצה להקיפו לדירה, אין צריך לפרוץ כולו, אלא יפרוץ בו פרצה ביותר מעשרה, ונמצא בית פתוח בו בלא היקף, ויחזור ויגדור הפרצה כולה". וכן לגבי שותפי הדירות לעירוב, שאם יש כותל המפריד ביניהם, כל אחד מערב לעצמו [משנה עירובין עו:], אך אם "נפרץ הכותל עד עשר אמות, הרי הוא כפתח... ואם נפרץ ביותר מעשר, חשוב כחצר אחת, וצריכים לערב יחד" [לשון השו"ע או"ח סימן שעב ס"ז]. וכן הוא לגבי דפנות סוכה [שו"ע או"ח סימן תרל ס"ה].

(1118) פירוש - פתח של אולם [שהיה עשרים אמה] דומה למעלת הראשונים, וכמו שיבאר. ואודות מעלת הראשונים הנובעת דוקא מפאת היותם ראשונים, כן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.]: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות.... מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי... ומפני שינוי הראש והסוף, יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף, כמו שהתבאר. ונתחבר אל כל אחד ואחד חומר לפי עניינו הראוי לו; והדברים הקרובים אל הבריאה קרובים אל המציאות יותר, שהרי הם קודמים בבריאה, ודבר זה שהם נבראו

קודם מורה שהם קרובים אל המציאות... ולפיכך הנולדים קודם המבול היה חייהם ארוכים הרבה ביותר, כי היה להם קדימה לגמרי".

(1119) על פי הנאמר [איוב יא, ו] "ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה", ופירושו כפליים לתורה [רש"י שם]. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "אך לאיש חכם ונבון אומר כי יש עוד כפליים לתושיה לדברי חכמים". ובגבורות ה' פנ"ד [קסז.] כתב: "ועדיין יש כפלים לתושיה".

(1120) בעוד שכאן מבאר שהשיעור של עשרים אמה הוא כנגד שני פתחים [של השכל והגוף], הרי בהקדמה לבאר הגולה [ה.] סלל לו דרך אחרת, וכלשונו: "מדמה זה לפתח רחב, אשר הפתח עשויה לקבל. ואמר 'לב הראשונים דומה לפתחו של אולם', כי פתחו של אולם עשרים אמה, ופתח זה יותר מן הראוי לפתח. כי הפתח הוא עשרה, כדקיימא לן לענין עירוב, והרחב מעשר אמות ימעט, כי יותר מכן נראה כפרצה. וכאשר גובר השכל על הגוף, אז הכח אשר מקבל המושכלות דומה לפתח שהוא פתוח יותר ממה שראוי, דהיינו עשרה שהוא ראוי. ומאחר דמפיק מן עשרה, אוקמיה אעשרים, שהוא שני פעמים עשרה". ופירושו, אחר שחרגנו משיעור עשר אמות, אוקמיה על עשרים אמות. וכן בגו"א בראשית פ"ז אות ב [קמח.] כתב שלאחר שאפקיה משיעור ראשון [זוג בהמות טמאות שלקח נח איתו לתיבה] אוקמיה על שיעור שני [שבע זוגות של בהמות טהורות]. וראה להלן הערה 1201 במה שנתקשה שם מדברים אלו. **הנה בגמרא** הזכירו את הלב ["לבן של ראשונים"], ואילו המהר"ל מבאר שמעלת הראשונים היא ששכלם גבר על גופם. וכיצד התגברות זו של השכל שייכת ללב, הרי מקום השכל הוא בראש, ולא בלב, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ח [תל:]: "הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ובנתיב התורה פ"א [מג.] כתב: "מה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון [עירובין נד.] 'חש בראשו יעסוק בתורה'" [שמעתי להקשות מידי"נ הרה"ג רבי שאול מאיר שליט"א]. ואולי יש לומר, שאע"פ שהשכל נמצא במוח, מ"מ החכמה מתקבלת בלב, וכמו שנאמר [משלי יד, לג] "בלב נבון תנוח חכמה". ונאמר [שמות כח, ג] "חכמי לב". וכן נאמר [שמות לו, ב] "ויקרא משה וגו' ואל כל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה בלבו". וכן נאמר [מ"א י, כד] "וכל הארץ מבקשים את פני שלמה לשמוע את חכמתו אשר נתן אלקים בלבו", ועוד הרבה פסוקים כיו"ב. ולהלן [לאחר ציון 1243] כתב: "צריך שיהיה אוהב את השם בלבו, הוא

המחשבה והשכל", ושם הערה 1244. אמנם בילקו"ש [ח"ב רמז תתקכט] נחלקו בזה התנאים, שאמרו [שם]: "היכן היא החכמה מצויה. רבי אליעזר אומר, בראש. רבי יהושע אומר, בלב", ובח"א לר"ה י: [א, צו.] הביא מחלוקתם. ובגבורות ה' פמ"ד [רפח:] כתב: "מניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה". ויל"ע בכל זה.

(1121) לשונו בהקדמה לבאר הגולה [ה:]: "והאחרונים כפתחו של היכל. פירוש הפתח כראוי, דהיינו עשרה אמה, ולא היה כאן דבר פחות מפתח אפילו דבר מועט. וכך היו הדורות ההם, היה השכל שלהם כראוי, דהיינו פתוח לקבל".

(1122) על פי [תהלים מט, יג] "ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו". ודרשו על כך חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, שנאמר 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'". הרי שפסוק זה נדרש לציור שאדם נדמה כבהמה, ולכך כתב שאדם בלא שכל נמשל כבהמה. ושם נאמר עוד [תהלים מט, כא] "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו". ובנתיב התורה פי"ד [תקמז.] כתב: "כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נחשב כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". ובגבורות ה' פמ"ד [רעו:] כתב: "האדם נבדל משאר בעלי חיים במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי". וראה למעלה הערה 428.

(1123) לשונו בהקדמה לבאר הגולה [ט.]: "מדריגת בני אדם עתה הוא מדריגת השלישית, שגובר הגוף על השכל. ושעור קבלת השכל כשעור פתח מחט סדקית, שהנקב הזה הוא בתכלית הקטנות מה שאפשר, ואין נקב יותר קטון. וכך בדורות האלו גובר הגוף על השכל, ולא נמצא השכל רק מה שהוא מוכרח להיות לפי צורת האדם. כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן היה כבהמות נדמה. ומאחר ששכלו רק בשביל שיהיה נקרא עליו שֵׁם שכל, שעור שלו ביותר קטון, כדי שיתקיים בו שֵׁם שכל. וזהו שעור הדור הזה, שהרי הגוף גובר על השכל".

(1124) וכמו שאמרו חכמים [ברכות נה:] "קופא דמחטא", ופירש רש"י [שם] "נקב המחט". וכן אמרו [ב"ר א, ג] "אם יהיה בו נקב כחוד של מחט". ו"סדקית" הוא "מחט שתופרין בה סדקי בגדים, והוא דק ביותר" [לשון רש"י עירובין נג., והובא למעלה הערה 1109]. אך מ"מ בסמוך לא יבאר כרש"י ש"סדקית" הוא מחט דק ביותר לעומת שאר מחטים, אלא ההבדל בין "סדקית" לשאר מחטים הוא בשימושו, ולא בשיעורו, וכמו שמבאר והולך.

(1125) פירוש - מיעוט השגתנו בתורה גורם שהשכלתנו בתורה היא רק עד כמה שהקושיות מחייבות אותנו ליישבן, אך לא מעבר לכך. דוגמה לדבר; הקנין האחד עשר

של התורה הוא "בפלפול התלמידים" [אבות פ"ו מ"ז]. ובדר"ח שם [קסז:] כתב: "ובפרק קמא דתענית [ז.], אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה', מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא, הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור, וכן התלמיד חכם גדול, מפני שהשגתו גדולה מאד, לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו, אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים, אין בהם השאלה. ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן. וכך הוא הקטן, הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה. ולפיכך אמר 'הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלין זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה. 'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות". הרי שמבאר שם שהשאלות והפלפולים נובעים מהעדר מסויים של חכמה, והעדר זה נמצא במיוחד אצל הקטנים, ולכך הם מרבים לשאול ולפלפל. אך הגדולים, שכבר גדלו ונעשו חכמים, לא נמצא אצלם העדר חכמה, לכך אין חכמתם הגדולה ניזונת משאלות ופלפולים, וזהו כדבריו כאן. והחסיד יעב"ץ [אבות פ"ו מ"ז] כתב: "אומרו בחברים 'דקדוק' [שם קנין עשירי], ובתלמידים 'פלפול', כי החכמים לזכות שכלם לא יצטרכו לפלפול רב, כי ירגישו מיד בדברים מועטים, אבל הם מדקדקים קצת דקדוקים עצמיים. מה שאין כן בתלמידים, כי הם בחדודם רואים דברים שונים בהלכה, ואין ברירתם כל כך חזקה לתלמידים, ולכן יצטרכו לפלפול כדי לברר הצודק מהבלתי צודק". ובהקדמת השב שמעתתא [אות ו] כתב: "הישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשבתא. ולפי שאלו שאין שכלם ישר, ויש להם מעכב בשכלם, כאשר יגבר השכל עולה השכל בחריפות גדול, כאשר אנו רואין בתבערת אש, כאשר יוצק עליו מעט מים אז יגבר ויתלהב האש ביתר שאת ויתר עז ממוקדה מקדם בלעדי מעט המים. כן הדבר הזה, אם יש לשכל קצת מתנגד, והוא הסכלות מעט, ואז יתגבר עליו השכל, ויהיה מחודד יותר ויותר". וההפלאה [בהקדמה למסכת כתובות (אות כג)] כתב: "הנה אם בא לאדם איזה קושיא וספק בתורתו ובעבודתו, ידע כי מאת ה' היתה זאת, כי רוצה

להעלותו למעלה עליונה בתורה ובמצות, ואי אפשר להעלותו אלא על ידי שיפול באיזה קושיא, וייגע וימצא על נכון ובטוח תירוץ וחכמה נפלאה. וזהו [דברים ח, ה] 'כאשר ייסר איש את בנו' כדי ללמדו ולהבינו ממעלה למעלה [וכן אונקלוס (שם) תרגם "כמה דמילף אינש ית בריה"], כן יבטח האדם כי אילולי שחפץ ה' להגדיל תורתו ולהאדירו, לא היה בא לידו קושיא וספק. כי אין מדתו בקרב עמו ובניו לבא לידי קושיא וספק, כי אם לתועלת תירוצו ובירורו למעלה ירום ונשא מאד". וראה להלן הערה 1750.

פרק כג

(1126) פירוש - הקולות שהיו במתן תורה, אשר חלקם נכתבו בתורה בכתיב חסר, וחלקם בכתיב מלא, ושאר דיוקים בפרשה, רומזים לשלשה חילוקי בני אדם לתורה [דורות ראשונים, אחרונים, ואנן].

(1127) על פי הגמרא [סנהדרין לח:] "מאי דכתיב [בראשית ה, א] 'זה ספר תולדות אדם', מלמד שהראהו הקב"ה [לאדה"ר] דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו". וכן נאמר במדרש [במדב"ר כג, ה] "מלמד שהראה הקב"ה למשה כל מה שהיה ועתיד להיות... וכן כל דור ודור ודורשיו". והרע"ב [עדיות פ"ח מ"ז] ביאר שם את המשנה ש"שהראה לו הקב"ה למשה בסיני דור דור ודורשיו, והראהו שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב".

(1128) כמו שאמרו בזוה"ק [ח"א צא.] "כתיב [דברים כט, יד] 'כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום', הא אוקמוה דכלהו בני נשא דזמינין למהוי בעלמא כלהו אשתכחו תמן... דהא כתיב 'את אשר איננו פה וגו'' ומשמע הנהו דיפקון מאנון דקיימו תמן, בגין דכתיב 'עמנו היום', ולא כתיב 'עמנו עומד היום', אלא ודאי כלהו קיימו תמן, אלא דלא אתחזו לעינא, בגין כך כתיב 'עמנו היום', אף על גב דלא אתחזון". ושם בניצוצי הזהר [אות א] הביא כמה מקורות נוספים, וביניהם פרקי דרבי אליעזר פמ"א, שאמרו [שם] "כל העתידים להבראות עד סוף כל הדורות עמדו עמהם בהר סיני, שנאמר 'ואת אשר איננו פה עמנו היום'", והרד"ל שם [אות סו] עמד על כך שהפסוק "את אשר ישנו פה" נאמר בערבות מואב, ולא במתן תורה, יעו"ש.

(1129) דבריו יוטעמו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ט אות ו [עט.]: "כל שנתרבו אותיותיו, פעולתו יותר, כפי האותיות שהם בו. וכאן אותיות השורש חסר... לומר פעולה חסירה היה". וכן חזר וכתב כמה פעמים [שם פמ"א הערה 49, שם פמ"ט הערה 118, שמות פ"א הערה 172, ועוד]. לכך "קל" חסר וי"ו מורה הערה קטנה, והשמעת קול דק.

(1130) לפנינו במקרא "הקל" הראשון נכתב חסר, וה"קול" השני נכתב מלא ["הקל קול יעקב"], להיפך מהנדפס כאן. ועל כל פנים כוונתו מתבארת על פי מה שאמרו חכמים [ב"ר סה, כ] "בשעה שיעקב מרכין בקולו ["שמנמיך ומשפיל בקולו" (פירוש מהרז"ו שם)], ידי עשו שולטות", ורש"י [שם] כתב '"הקל' חסר הוא, אם יעקב הקל קולו, מיד הידים ידי עשו", וכן ביאר המתנות כהונה שם. ומובא כן בשם הגר"א בדברי אליהו ס"פ תולדות.

(1131) כמבואר למעלה מציון 1095 ואילך. ומוסיף זאת כדי להסביר מדוע בפרשת יתרו נאמר "קולות" בלשון רבים, לעומת פרשת ואתחנן, שנאמר בה "קול" לשון יחיד, וכפי שהעיר למעלה [לאחר ציון 1098].

(1132) לעומת הראשונים ש"יספיק להם הערה קטנה, והשמעת קול קל ודק" [לשונו למעלה לפני ציון 1129].

(1133) נוקט בלשון הגמרא [עירובין נג.] "ואנן כמלא נקב מחט סדקית" [הובא למעלה לאחר ציון 1108].

(1134) כי דורות אלו צריכים לשמוע קול גדול וחזק כדי לעוררם, ולא תספיק להם "הערה קטנה והשמעת קול קל ודק" [לשונו למעלה לפני ציון 1129].

(1135) "שהקול הזה נצחי, אי אפשר שיפסק בדורות אחרונים, אף כי ראוי היה שיפסק חס ושלום קול התורה, בשנתרחקו ישראל אז מהשם יתברך בגלותם, לכך אמר 'ולא יסף'" [לשונו בהמשך].

(1136) ולא חותמים "נתן התורה", בלשון עבר.

(1137) לשונו בתפארת ישראל ס"פ נו [תתפב:]: "כי נתינת התורה קיימת בלי שנוי. ודבר זה רמזו חכמים בברכת התורה 'ברוך אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו', וחתימת הברכה 'ברוך אתה נותן התורה', לשון הוה, ולא 'נתן התורה'. ולפיכך התורה היא נצחית מצד עצמה, בלא שנוי כלל". ובנתיב התורה פ"ז [שיד:] כתב: "תחלת הברכה 'אשר בחר בנו מכל העמים [ונתן לנו את תורתו]', כלומר כי נתן תורה על הר סיני לישראל. וסיום הברכה 'נותן התורה', ולא 'נתן' כמו שהתחיל, כי בכל יום הקב"ה נותן תורה לישראל, ואם לא כן חס ושלום נשתכחה התורה מישראל, כי 'נותן התורה' שם התאר, ורצה לומר שאף בכל יום ובכל עת נותן התורה. ואם לא כן, היה חס ושלום נשתכחה תורה מישראל, ודבר זה מבואר ליודעים". ומה שכתב שם ש"אם לא כן חס ושלום נשתכחה התורה מישראל", וכן כתב כאן "שבכל יום ויום נותנה ומשפיע לשלא תשתכח לגמרי", כי הסבה [הקב"ה] תמיד מקיימת את המסובב [התורה], וברגע

שהמסובב מתנתק מהסבה, אין קיום למסובב. ודברים אלו מבוארים בהקדמה לתפארת ישראל [ח.], שהביא שם את מאמרם [נדרים פא.] שהארץ אבדה על שלא ברכו בתורה תחלה, וכתב לבאר: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו... ולפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה לומר 'ברוך נותן תורה לישראל', והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... אז היה זה סבה ג"כ שתהיה התורה מתקיימת בישראל, שהיה השם יתברך נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים. אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת, היו חוזרים מיד לשמור ולעשות ולקיים. וזה היה מן השם יתברך, אשר הוא סבה לתורה, והוא גם כן סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא חוזר וגורם גדולו מן השורש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל. ולפיכך אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סבה לתורה ונתן להם התורה, והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, ומצד הדבקות הזה היה השם יתברך סבה גם כן שלא תתבטל התורה. אבל מפני שלא ברכו בתורה תחלה, שלא היו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, לא היה כאן סבה מקיימת את התורה בישראל, ובאו לידי זה שעברו על התורה, ודבר זה גורם שאבדה הארץ". ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "לא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 68, ולמעלה הערה 557].

(1138) כמו בסוף שמונה עשרה מבקשים "פתח לבי בתורתך". וכן [תפילת שחרית] "ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו הוא יפתח לבנו בתורתו". ודוד המלך ביקש [תהלים קיט, יח] "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", ושם [פסוק סו] "טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי", ועוד.

(1139) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קיז:]: "הוא יתברך משפיע החכמה אל כל הנמצאים, ובכל יום ויום אנו אומרים 'והאר עינינו בתורתך'". ובבאר הגולה באר השביעי [שסט:] כתב: "כל אדם, אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה". וראה להלן הערה 1277.

(1140) הברכות של שמונה עשרה מתחלקות לראשונות אמצעיות ואחרונות, וכמו שאמרו [ברכות לד.] "טעה בשלש ראשונות, חוזר לראש. באמצעיות, חוזר ל'אתה חונן', באחרונות חוזר לעבודה". הרי שברכות אמצעיות מתחילות בברכת "אתה חונן". ועוד אמרו שם בהמשך [ברכות לד.] "לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא, ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח

לפני רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו, ונפטר והולך לו".

(1141) לשונו בנתיב התורה פי"ד [תקמד.]: "אמר 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', ומשמע כי זהו מעצמו בלא תפלה השם יתברך עושה, וכמו שאמר 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים', וכמו כן 'אתה חונן לאדם דעת'... הברכה פותחת בלשון 'אתה חונן לאדם', ולא דרך תפלה כמו שאר ברכות, וזה מפני כי ראוי שיושפע הדעת תמיד מן השם יתברך, כי הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך הוא יתברך משפיע אותו תמיד, ולכך אמר 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה'". ובהמשך הפרק שם [תקנב:] כתב: "והתבאר כי קבעו ברכת 'אתה חונן לאדם' בתחלת ברכות אמצעיות, כדי לחבר הברכה עם שלש ראשונות, שהם שבח הקב"ה בלבד. כי בודאי השם יתברך מחיה מתים, ולא שייך בזה תפלה. וכך פירוש 'אתה חונן לאדם דעת', כי משפיע הקב"ה לכל אדם הדעת, מן הטעם אשר בארנו. וכן בברכת 'את צמח דוד מהרה וכו'', אין הברכה מתחלת 'תצמיח לנו צמח דוד', כמו שאר הברכות 'שמע קולנו', כי כבר הבטיח על מלכות בית דוד. ואילו אמר 'תצמיח לנו מהרה צמח דוד', היה משמע כי אפשר שלא יבא. אבל אמר 'את צמח דוד', שראוי שיצמח, ועל כל פנים יצמח, ודבר זה תצמיח במהרה בימינו".

וכן כתב הב"ח [או"ח סימן רצד ס"א]: "'אתה חונן' הוא בינוני, מפני שהוא חונן אותנו בכל יום תמיד שכל בינה ודעה... [ו]ברכת התורה שאנו מברכים בכל יום אנו חותמין 'ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל', ו'ברוך אתה ה' נותן התורה', דבכל עת ובכל שעה מלמד אותנו דעה ובינה והשכל בחכמת התורה, והשכינה יושבת כנגדו ומחכמת ומלמדת אותו חכמת התורה, כדאיתא בתנא דבי אליהו [רבה פי"ח]... שהוא יתברך מלמד אותנו בכל יום ויום חכמת התורה, שעל כן מבקשים אותו יתברך שיחננו גם בזה". ומה שמזכיר כאן דעת ותורה ["השם יתברך משפיע הדעת והתורה בכל יום"], מכך לכאורה משמע שברכת "אתה חונן" מוסבת גם על השפעת תורה [בנוסף להשפעת דעת]. ואמרו חכמים [סוטה מט.] "אין דעת אלא תורה, שנאמר [הושע ד, ו] 'נדמו עמי מבלי הדעת'". וכן מבואר בדברי הב"ח הנ"ל, יעו"ש.

(1142) לשון רש"י [דברים ה, יט]: "ולא יסף - מתרגמינן [שם] 'ולא פסק', כי קולו חזק וקיים לעולם". ובגו"א שם אות ח [קטו.] כתב: "שקולו חזק וקיים לעולם. ואם תאמר, אם פירושו שקול של הקב"ה שהיה בהר סיני, אותו קול חזק וקיים לעולם, למה צריך לקול זה. ואם בא להגיד שקולו חזק כשירצה לדבר, לא שייך בזה 'ולא יסף', דמשמע אותו הקול לא יסף. יש לומר, דקולו של הקב"ה לא בא בשביל תנועת הפה, דנאמר

בזה שהיה באותה שעה ולא אחר כך, אלא קולו של הקב"ה הוא השפעת התורה מאתו, והוא יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], המשפיע תמיד. רק באותה שעה אזנים כרה לישראל כדי לקבל השפע של הדבור, עד שהיו כולם במדריגות הנביאים. אבל קולו של הקב"ה משפיע מאתו החכמה תמיד, זה 'ולא יסף', כי אצלו אין שינוי, רק השינוי מצד המקבלים, והוא יתברך משפיע תמיד, ולפיכך 'קולו חזק לעולם'". וראה להלן הערה 1180.

(1143) מדויק מלשונו שהגלות עצמה היא התרחקות מה', שכתב "בשנתרחקו ישראל אז מהשם יתברך בגלותם". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קה.] "אמרו לו, עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום ["עבד שמכרו רבו - ומאחר שמכרנו הקב"ה לנבוכדנצר וגרשנו מעליו, יש לו עלינו כלום" (רש"י שם)]. אמר לו הקב"ה לנביא, לך אמור להן [ישעיה נ, א] 'איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו הן בעונותיכם נמכרתם ובפשעכם שולחה אמכם'". הרי הגלות היא בבחינת "שולחה אמכם". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות מו [ער.] כתב: "הגלות היא עזיבה". ובגבורות ה' פ"ט [תפא.] כתב: "לפיכך נגזר על זרעו [של אברהם] הגלות, והוא הפרוד מן השם יתברך". ובאור חדש פ"ד [תתיח:] כתב: "כאשר אנחנו בגלותינו, נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעז:] ביאר שלכך הגליות מתכנסות בזכות האמונה [מכילתא שמות יד, לא], וכלשונו: "כי האמונה היא הדביקות בו יתברך מכל וכל... ולכך אמר שהגליות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה... להיות אל השם יתברך להתדבק בו. ולכך הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך, מתכנסות אל השם יתברך בזכות האמונה, להיות דבקים בו מצד האמונה". וכן כתב לאידך גיסא, שכאשר ישראל נתרחקו מה' אז הלכו לגלות, וכלשונו בנצח ישראל פ"ט [רכד:]: "בשביל שישראל נכרתו מן העיקר, הוא השם יתברך, ולכך הלכו ישראל בגולה. כי קודם זה היו נטועים כעץ שתול על פלגי מים... ומפני זה נכרתו מן העיקר, עד שהלכו לגלות... דבר זה היה גורם הגלות, שהוא ההרחקה ממנו". **אך יש להעיר** מלשונו בנצח ישראל ס"פ י [ער:], שכתב: "התבאר לך כי השם יתברך עם ישראל בגלות, ואין פירוד **כלל** בגלות, והוא שעמד לאבותינו ולנו, עד כי יבא גואלנו". ואפשר ליישב, שבגלות אכן ישראל נתרחקו מה', אך ה' לא נתרחק מישראל. וחילוק זה מקבל משנה בהירות מדברים שכתב שם קודם לכן [רסג:]: "יותר יש טעם להיות [השכינה] עם ישראל בגלות, ממה שיהיה עמהם כאשר יצאו מן הגלות. שכן אמרו רז"ל לענין החולה בפרק יציאות השבת [שבת יב:], הנכנס לבקר את החולה, לא ישב על גבי

מטה ולא על גבי כסא, אלא מתעטף וישב לפניו, שנאמר [תהלים מא, ד] 'ה' יסעדנו על ערש דוי וגו'"... [ו]פרשנו שני טעמים; האחד, שכל דבר שצריך שמירה, השגחתו עליו יותר. והחולה שיצא מטבעו, אשר נתן השם יתברך הטבע אל האדם להעמיד את האדם, ועתה נשתנה טבעו, צריך הוא אל השמירה שלא יהיה נפסד, והשמירה מן השם יתברך. והטעם השני הוא, שהכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכן', שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט. ולשני הטעמים ראוי שיהיה השכינה עם ישראל ביותר כאשר הם בגלות. שכאשר הם בגלות אז הם כמו חולה שיצא מטבעו, כי אין מן הטבע וממנהגו של עולם שתהיה אומה תחת אומה אחרת... ולפיכך השם יתברך אתם בגלות, ואם לא כן, איך יהיה עמידה וקיום להם במלכות רביעית, אם לא כי יד ה' עשתה זאת. וכן לטעם השני אשר אמרנו, כי עיקר שכינתו בתחתונים, כי כן מדתו של השם יתברך להיות שכינתו את דכא, וישראל בגלות מדוכאים הם, ראוים שיהיה שכינתו עמהם. אבל כאשר יצאו מן הגלות, אז יעלה על הדעת שאין השם יתברך אתם".

(1144) כמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תתכה]: "את מוצא כשאדם מתפלל, מתפלל בלחישה בינו לבין המקום, למה, כי קרוב אני להם... ראה כבוד שחלק הקב"ה לישראל יותר ממלאכי השרת, שהמלאכים כשהן מקלסין, בקול גדול הן מקלסין, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'וקרא זה אל זה ואמר', מה כתיב בתריה [שם פסוק ד] 'וינועו אמות הספים מקול הקורא'. ואף החיות מקלסות בקול גדול, שנאמר [יחזקאל ג, יב] 'ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול'. למה, שהן רחוקים מן הקב"ה ואינן יודעין היכן כבודו, שנאמר [שם] 'ברוך כבוד ה' ממקומו'. אבל ישראל עומדין ומתפללין, ויודעין שהקב"ה עומד אצלן, שנאמר [תהלים קט, לא] 'כי יעמוד לימין אביון'". הרי שקול גדול מורה על הריחוק שיש בין משמיע הקול לשומע הקול. וצרף לכאן מאמר חכמים [ברכות כד:] "המשמיע קולו בתפלתו, הרי זה מקטני אמנה", ופירש רש"י [שם] "הרי זה מקטני אמנה - כאילו אין הקב"ה שומע תפילת לחש, ומגביה הרבה". וביאורו, שהמתפלל בקול חושב שהקב"ה רחוק, ולא קרוב, וזה עצמו "מקטני אמנה". **ויש בזה** הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [תענית ח.] "אם ראית דור שהשמים משתכין כנחשת מלהוריד טל ומטר, בשביל לוחשי לחישות", ופירש רש"י [שם] "לוחשי לחישות - בשביל שאין מתפללים תפלה בלחש". ומהו הביאור למאמר סתום זה. אמנם נראה, שאמרו חכמים [חולין ס:] שהגשמים ירדו רק כאשר אדה"ר התפלל בעבורם. ובח"א שם [ד, צח.] כתב: "המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים,

והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד. ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע ולא היה כאן מטר מן עליונים לתחתונים, שלא היה כאן חבור עליונים ותחתונים, שיתנו העליונים הגשמים למטה, עד שהאדם שהוא בין עליונים ותחתונים, הביא המטר מן עליונים לתחתונים על ידי התפלה שהתפלל האדם שהוא בתחתונים אל עלתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". הרי הורדת הגשמים אפשרית רק כשעליונים ותחתונים מתחברים, וזה נעשה על ידי תפילת האדם. אך כאשר תפילה זו היא בקול, הרי היא גופא מורה על הריחוק שיש בין העליונים לתחתונים [שלכך מגביה קולו], ותפילה המורה על ריחוק בין עליונים לתחתונים אינה יכולה לחבר עליונים לתחתונים. ומעתה גם המאמר הנוסף שנזכר בהמשך הגמרא שם [תענית ח.] "אין הגשמים יורדין אלא בשביל בעלי אמנה" מתבאר בהתאם, כי בתפארת ישראל ס"פ נה [תתנא:] כתב: "על ידי האמונה יש לאדם דבקות בו יתברך. כי אין עצם האמונה רק הדבקות בו יתברך, שהוא מאמין בו, ומתדבק בו יתברך באמונתו... האמונה היא עצם הדבקות". ובנתיב האמונה פ"א [א, רו:] כתב: "המאמין מתדבק במי שהוא מאמין, הוא השם יתברך. ודבר זה עצם האמונה, כי אין ראוי לדביקות כזה רק בעל אמונה, שכאשר הוא מאמין בו יתברך הוא מתדבק לגמרי". ובחי"א לסנהדרין קי: [ג, רסח:] כתב: "האמונה היא החבור והדבוק בו יתברך". והרי חבור זה הוא תנאי לירידת גשמים, לכך ברי הוא ש"אין הגשמים יורדין אלא בשביל בעלי אמנה". וראה בנתיב האמונה פ"א [א, רז.] ותראה שדברינו כאן הם ביאור דבריו שם.

פרק כד

(1145) "בכרם - על שם שהיו יושבין שורות שורות ככרם" [רש"י שם].

(1146) "זו הלכה - כדכתיב [דברים ה, ה] 'להגיד לכם את דבר ה'', דהיינו תורה" [רש"י שם].

(1147) "זה הקץ - לא ידענא מהיכא" [רש"י שם].

(1148) "זו נבואה - כדכתיב [הושע א, א] 'דבר ה' אשר היה אל הושע וגו'"" [רש"י שם].

(1149) "בהדיא כתיב - ותורה שבכתב הרי כתובה ומונחת, יקראו ויראו" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 1161.

(1150) "הלכה ברורה - בטעמים שלא יהא בה מחלוקת" [רש"י שם].

(1151) לשון היהוידע [שבת קלח:] "קשיא, למה ייחסו זה לאשה, והוה ליה למימר 'עתיד אדם'".

(1152) אבל לא שבעצם שאלה זו מתייחסת לאשה יותר מלאיש. וראה הערה הבאה.
(1153) הנה כמה פעמים מצינו שחכמים הזכירו אשה בנוגע לעסק הפת. כגון, [ביצה יז.] "ממלאה אשה כל התנור פת, מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא". וכן [ב"ק פב.] "תהא אשה משכמת ואופה כדי שתהא פת מצויה לעניים". וכן [יומא עז:] "מדיחה אשה ידה אחת במים, ונותנת פת לתינוק, ואינה חוששת". ומדוע לא נקשה גם על מאמרים אלו ש"היה לו לומר בלשון כולל, יהיה מי שהוא", ולומר "ממלאים כל התנור פת", וכן "יהיו משכימים ואופים כדי שתהא פת מצויה לעניים", וכן "מדיחים ידים במים, ונותנים פת לתינוק". ועוד, הרי כמה פעמים אמרו "דיבר הכתוב בהוה", כמו [שמות כא, כח] "וכי יגח שור וגו'", ופירש רש"י [שם] "וכי יגח שור - אחד שור ואחד כל בהמה וחיה ועוף, אלא שדבר הכתוב בהווה". וכן [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י [שם] "אחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות מכשפות". וכן [דברים כה, ד] "לא תחסום שור בדישו", ופירש רש"י [שם] "דבר הכתוב בהווה, והוא הדין לכל בהמה חיה ועוף העושים במלאכה שהיא בדבר מאכל". וכך אמרו גם על דברי חכמים, כגון [שבת סו:] "הבנים יוצאין בקשרים, ובני מלכים בזוגין, וכל אדם, אלא שדברו חכמים בהווה". וכן [עירובין טז:] "וחכמים אומרים, לא דברו בשיירא, אלא בהווה". וכן [נדרים נה:] "הרועים יוצאין בשקים, ולא רועים בלבד אמרו, אלא כל אדם, אלא שדברו חכמים בהווה". ורש"י [ברכות מג:] כתב "ועל ההדס שבכל מקום - והוא הדין לכל הדומה להם, שהעץ עצמו מריח בלא שרפה, אלא דהדס שכיח, ודברו חכמים בהווה **בכל מקום**". וכן [חלה פ"ב מ"ז] "האשה שהיא עושה למכור בשוק", וכתב התפארת ישראל [שם]: "נקט אשה, מדהכי אורחא שהאשה לשה [כשלהי מרובה (ב"ק פב.) בתקנת עזרא]". ומדוע כאן נאיד מכך, וכתב ש"היה לו לומר בלשון כולל, יהיה מי שהוא". ואולי יש לומר, שבכל המקומות הנ"ל נקטו בדבר המצוי, וכמו שכתב רש"י [ב"ק נד:] "בהווה - בדבר הרגיל להיות". אך במאמר זה מדובר על מה שיהיה לעתיד, וכמו שאמרו "עתידה אשה שתטול ככר לחם", והרי עתיד זה עדיין לא התרחש, וכיצד ניתן לומר שנקט בדבר המצוי, כאשר עדיין אין זה מצוי. והרי לשון חכמים הוא "דברו חכמים **בהווה**", וכוונתם לדבר המצוי, וכינו את הדבר המצוי בשם "בהווה", ומוכח מכך שמן הנמנע שיהיה דבר מצוי על מה שיהיה רק בעתיד.
(1154) שהרי המאמר בא להורות על שכחת התורה שתהיה לעתיד, ובודאי ששכחה זו תהיה בהרבה ענייני התורה, ומדוע נקטו דוקא בשאלה על טומאה וטהרה.

(1155) לשון הרמב"ם [שם]: "קצור דעות האנשים כולם בתחלתם. וזהו כי האדם לא נתן לו שלמותו האחרון בתחלה, אבל השלמות בו בכח. והוא בתחלתו נעדר הפועל ההוא, ו'עיר פרא אדם יולד' [איוב יא, יב]. ואין כל איש שיש לו דבר אחד בכח ראוי בהכרח שיצא הדבר ההוא אל הפועל, אבל אפשר שישאר על חסרונו... ובביאור אמר [איוב לב, ט] 'לא רבים יחכמו'. ואמרו ז"ל [סוכה מה:] 'ראיתי בני עליה והם מועטים'. כי המונעים מן השלמות רבים, והמטרידים ממנה רבים, ומתי תמצא ההזמנה השלימה והפנאי ללמוד מה שצריך ללמוד, עד שיצא מה שבאיש ההוא בכח אל הפועל".

(1156) לשון הרמב"ם [שם]: "קושי הענין בעצמו ודקותו ועמקו, אמר [קהלת ז, כד] 'רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו'. ונאמר [איוב כח, יב] 'והחכמה מאין תמצא'... כי כאשר ידע לשחות יוציא פנינים מקרקע הים. ומי שיסכל השחיה, יצלול [יטבע]. ולזה לא יכניס עצמו לשחות אלא מי שהרגיל בלמודה". ולמעלה [לאחר ציון 375] כתב: "אם העומק, שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו 'עמוק עמוק מי ימצאנו'... ימצא אותו עמוק יותר מהתהום". ומעין כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:], ויובא להלן הערה 1168.

(1157) לשון הרמב"ם [שם]: "העסק בצרכי הגופות... כל שכן אם יחובר לזה בקשת מותרי המחיה... יחלשו תשוקותיו העיוניות וישתקעו, ויהיה בקשו אליהם בהפסק ורפיון ומיעוט השגחה, ולא ישיג מה שבכחו להשיג, או ישיג השגה מבולבלת מעורבת מן השגה והקצור". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:] הביא את דברי הרמב"ם האלו, ואודות המונע השלישי, כתב: "השלישי, קושי המזונות והפרנסה, שהאדם צריך שיהיה טורח בפרנסתו, ואין לו פנאי לעסוק בתורה". ואמרו חכמים [יומא לה:], "תנו רבנן, עני ועשיר... באין לדין. לעני אומרים לו, מפני מה לא עסקת בתורה. אם אומר עני הייתי וטרוד במזונותי וכו'".

(1158) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנח.]: "הרביעי, כובד הגלות ועול מן האומות". ודע, שסבה זו לא הביאה הרמב"ם במו"נ שם, בעוד שארבע הסבות האחרות שכתב כאן אכן כתבן הרמב"ם [אם כי בסדר שונה]. אך סבה זו [של כובד הגלות] לא הביאה, ובמקומה כתב סבה של חוסר מדות טובות [שהמהר"ל לא הביאה כאן ובתפארת], וכלשונו: "ההכנות הטבעיות. וזה שכבר התבאר במופת, כי מעלות המדות הם הצעות למעלות הדבריות... מושכלות שלמות, אלא לאיש מלומד המידות, בעל נחת וישוב. ויש אנשים רבים שיש להם מתחלת הבריאה תכונה מזגית, אי אפשר עמה שלמות בשום פנים, כמי שלבו חם מאוד מאוד בטבעו, שהוא אינו ניצל מן הכעס... כן תמצא מבני אדם

אנשים בעלי קלות והמיה ותנועותיהם נבהלות מאוד, בלתי מסודרות, יורו על הפסד הרכבה ורוע מזג... ואי אפשר מבלתי הקדמת הצעת המדות הטובות, עד שישוב האדם בתכלית היושר והשלמות" [וק"ק שמביא כאן את סבת הגלות בשם הרמב"ם]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלט.] רמז בקצרה למניעה זו של לחץ האומות, שכתב: "כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות, ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט" [ראה להלן הערה 1741].

(1159) לשון הרמב"ם [שם]: "אורך ההצעות. כי לאדם בטבעו תאוה לבקשת התכליות, והרבה פעמים יכבד עליו או יניח ההצעות. ודע, שאילו היה האדם מגיע אל אחת מן התכליות מבלתי ההצעות הקודמות לה, לא היו ההצעות, אבל היו טרדות ומותרים גמורים. וכל איש, אפילו הפתי שבאנשים, כשתעירהו כמו שמעירים הישן ותאמר לו, הלא תכסוף עתה לידיעת אלו השמים, כמה מספרם, ואיך תמונתם, ומה יש בהם, ומה הם המלאכים... הוא יאמר לך כן בלא ספק, ויכסוף לידיעת אלה הדברים כפי אמיתתם כוסף טבעי, אלא שהוא ירצה להניח הכוסף הזה ולהגיע לידיעת כל זה בדיבור אחד או שני דיבורים שתאמרם לו לבד. אלא שאתה, אילו הטרחתו שיבטל עסקיו שבוע מן הזמן עד שיבין כל זה, לא יעשה, אבל יספיק לו בדמיונים מכזבים, תנוח דעתו עליהם, וימאס שיאמר לו שיש שם דבר צריך אל הקדמות רבות ואורך זמן בדרישה".

(1160) אורך ההקדמות [אצל הרמב"ם זה הסבה השלישית].

(1161) אבות פ"א מ"ו "עשה לך רב", ופירש רש"י [שם]: "שלא תהא למד לעצמך מסברא, אלא מן הרב ומן השמועה". ולמעלה [לאחר ציון 567] כתב: "כאשר האדם הבא ללמוד תורה... בהכרח יקבלנה מזולתו מרבו, כאמרם ז"ל [אבות פ"ב מי"ב] אינה ירושה לך, וצריך שיהיה לו הכנה מצד בחינת רבו מיוחדת". ובגבורות ה' פמ"ט [תרפח:] כתב: "והאמת כי חזרתי על כל רבותי, ולא מצאתי לי רב שיפרש כן להניח דעתי בשמועה זו; לא בדברי רש"י ז"ל, ולא בדברי התוספות ז"ל, ולא בדברי הרא"ש ז"ל. ולכך על כל פנים צריך להניח פירוש זה, אשר לא רצו בו כל הבונים וכל מאורות העולם". ושם פמ"ד [רפג.] כתב: "ולא אקבל דברי מקצת אחרונים שאמרו מדעתם ומסברתם". ובדר"ח פ"א מט"ז [שפט:] כתב: "אם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". ושם פ"ג מי"ג [רצה.] כתב: "כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב". ובהקדמה לבאר הגולה [י.] כתב: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם". ובדרשת שבת הגדול [תפד.] כתב: "וכבר

שמעתי בקבלה מרבותי". ובנתיב התשובה פ"ו [קג.] הוכיח מהגמרא שהתחלת י"ג מדות היא מ"אל רחום וחנון" [שמות לד, ו], ולא מג' השמות הקדושים ["ה' ה' אל" (שם)]. אך בהמשך [קה:] כתב: "אך כל אבות העולם, גאונים ראשונים ואחרונים, כולם מפרשים כי ג' שמות הקדושים הם בכלל י"ג מדות... אך מצאתי לי רב בספר הזוהר, דמשמע בשני מקומות כדברי... ואחר שמצאתי שני עדים בספר הזוהר, נהגתי לומר י"ג מדות וכו'". הרי שלולא שמצא סיוע מהזוה"ק, היה מבטל דעתו לאבות העולם. ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלב.] כתב: "הנה שאין ללמוד מפירושו, כמו שכתב כי לא באו לו דבריו בקבלה". ושם בסוף הפרק [תתרמא:] כתב: "כי אף אם חכם כתב בחבורו איזה דברים, לא באו אליו בקבלה, רק לפי סברתו, וכמו שהעיד הראב"ע על עצמו [בספר הצחות יד. (הוצאת ליפמאן)] כי לא באו אליו הדברים בקבלה". והרמב"ן [שמות לג, יב] כתב: "רבי אברהם... הבין בטוב שכלו בפסוקים... אבל לא יוכל לדעת האמת, כי לא שמע ולא ינבא". וכן כתב הרמב"ן קודם לכן [שמות ו, ב]: "צדקו כל דברי רבי אברהם בענין הזה, אלא שהוא כמתנבא ואינו יודע". ובתפארת ישראל פמ"ג [תרסא:] כתב: "כמו שרמז הרמב"ן על הראב"ע שלא ידע מן השרשים אשר הם לחכמים". וכל זה אמור בתורה שבעל פה, אך לא בתורה שבכתב, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"ד אות ח [עז.]: "אפשר תורה שבכתב, אחר שהיא כתובה לפני האדם, ללמוד אותה מעצמו", וכמבואר למעלה הערות 568, 1149.

(1162) אודות שהרב מקצר את הדרך לתלמידיו, הנה אמרו במשנה [אבות פ"ה מכ"א] "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה... בן חמש עשרה לתלמוד... בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה וכו'". הרי למקרא משנה ותלמוד היתה הפלגה של חמש שנים ביניהם, אך לרדוף לכח ולבינה היתה הפלגה של עשר שנים ביניהם, ולא סגי בחמש שנים. ובביאור הדבר כתב בדר"ח שם [תקה.]: "כאן [במקרא משנה ותלמוד] לא אמרינן שצריך עשרה, מפני כי כל השאר השנויים כאן, החדוש בא מעצמו; בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה, ולפיכך צריך אל זה עשרה. אבל מקרא משנה תלמוד, שאין הדבר מגיע מעצמו, שצריך לו רב אשר ילמד אותו, אין צריך להמתין עד עשרה, רק חמש, כי דל פלגא על המלמד, ופלגא על עצמו. שאפשר ללמד אותו כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים, ומיד יכול ללמדו מקרא. וכן משנה היה ראוי שיהיה מתחיל עשרה שנים אחר מקרא, רק כי הרב מועיל דפלגא עליו, לכך אין צריך רק חמשה אחר משנה. ותלמוד גם כן אין צריך להמתין בשביל זה עשרה, רק חצי עשרה, לכך 'בן ט"ו לתלמוד'" [הובא בחלקו למעלה הערה 669].

(1163) זולת התורה.
(1164) וכמסקנה זו נהג בתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:], שכבר בתחילת הענין כתב: "ויש לך לדעת כי שכחת התורה על ידי ארבע סבות; האחת, קוצר המשיג. והשני, עומק המושג. השלישי, קושי המזונות והפרנסה... הרביעי, כובד הגלות והעול מן האומות", ולא הזכיר כלל את הסבה החמישית שהביא כאן כהוה אמינא.
(1165) פירוש - המאמר "עתידה אשה" בא לכוון לסבות המעכבות את קבלת החכמה, ולרמוז עליהן.
(1166) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנח.]: "לעתיד, כאשר יהיה הגלות ארוך, וקושי הגלות מוסיף תמיד, ולכך תשתכח תורה מישראל". ואודות שהגלות הולכת ומכבידה יותר ויותר, כן אמרו חכמים על הגלות [סוטה מט.] "בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו". ואודות שבסוף הגלות תהיה שכחת התורה, כן כתב בנצח ישראל פי"ח [תיא:]: "בסוף הגלות... הם גולים ממקום למקום, עד שנשתכחה בעוונותינו הרבים התורה לגמרי מישראל בסבת הגלות". ושם ר"פ לב [תריב.] כתב: "קודם וסמוך לביאת הגואל נראה שפלות ישראל יותר ממה שהיה כבר... שכמעט נשתכחה תורה, ואין גדולה בישראל". וכן כתב להלן בדרשה [לאחר ציון 1751], שהמאפיין את סוף הגלות הוא העדר התורה. וצרף לכאן מאמרם [חגיגה ה:] "כיון שגלו ישראל ממקומן, אין לך ביטול תורה גדול מזה". וראה להלן הערות 1722, 1741.
(1167) כמו שאמרו חכמים [שבת לג:] "נשים דעתן קלה עליהן". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג] כתב: "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן". ושוב כתב הרמב"ם [הלכות ע"ז פי"א הט"ז]: "כל המאמין בדברים האלו [כשפים וקוסמים] וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה, אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת". ולמעלה [לאחר ציון 967] כתב: "איש ואשה, האיש נוטה יותר אל השכל, כידוע מגדר הנשים וערכם, שהם חסירות הדעת". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנו:] כתב: "כי האשה חמרית, אין לאשה חכמה רק בפלך [יומא סו:]. ולפיכך כל המרבה שיחה עם האשה מבטל מדברי תורה, כאשר הוא פונה לשיחת האשה החמרית, שהוא הפך דברי תורה". וכן כתב בנתיב התורה פ"י [תלג:]. ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמה:] כתב: "כי אם המקבל היה אשה... ואתה נותן לו חכמה,

אין מקבל אותו כלל, כי לא שייך אליו זה כלל, כי אין לאשה חכמה". ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "כי האשה אין לה מעלה חכמת אלקית, שכן אמרו חכמים [יומא סו:] אין לאשה חכמה אלא בפלך, וזאת היא החכמה של אשה, ולא זולת זה". ובח"א לסוטה כב. [ב, סה.] כתב: "כי הנשים לפי חולשת דעתם אין מעשיהם כל כך באמיתית, כמו שהוא לאיש, שהוא בעל מעשים". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנ.] כתב: "אשה היא בעצמה חסר דעת". ובח"א לנדה מה: [ד, קסד:] כתב: "מלמד שנתן בינה יתירה באשה וכו'. פירוש דבר זה, כי השכל היולאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה היא מוכנת לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה ביותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היולאני מוכנת האשה לקבל ביותר. וכך אמרו בפרק הזהב [ב"מ נט.], אתתך גוצא, גחון ותלחש לה. ומוקי ליה לחד לישנא במילי דביתא, ולחד לישנא במילי דעלמא. והיינו כי האשה חכמה שלה מצד שכל היולאני, שייך לה יותר מן האיש. ולכך אמרו שם במילי דשמיא אל ילך אחר עצת אשתו, כי אין האשה שייך לה חכמה, כי חכמה זאת אינה רק מכח שכל הנבדל". וראה למעלה הערות 801, 968. **ונאמר באסתר** [ה, יד] "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבוה חמישים אמה וגו' ויתלו את מרדכי עליו וגו'", זרש הוזכרה ראשונה. ואילו לאחר מכן נאמר [אסתר ו, יג] "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו", הרי זרש הוזכרה אחרונה. ובאור חדש פ"ו [תתרלו:] עמד על כך, וכתב: "כי לעיל [אסתר ה, יד] העצה שיעצו הוא דבר שכלי בלבד, ולא היה אותו דבר שכלי אלקי. ואל דבר זה הנשים קודמות, כדאמרינן בפרק הזהב [ב"מ נט.] 'אשתך גוצא, גחין ולחיש לה', ומוקי ליה בלישנא בתרא דוקא במילי דעלמא, אבל במילי דשמיא, לא. ופירוש זה, כי הדבר שהוא שכלי יש לנשים שכל טוב, אבל לא במילי דשמיא, כי למילי דשמיא להם צריך שכל אלקי, ואין זה שייך כל כך לנשים, כי האשה היא נוטה אל החמרי. ולכך אצל זה שנתנו לו עצה מה לעשות במרדכי, האשה קודמת, כי דבר זה אינו שכל אלקי, שהם רואים את הקרוב יותר. אבל דבר זה שאמרו 'כאשר החילות לנפול וגו'', ודבר זה שכל אלקי לגמרי לדעת כח ישראל, ושם מקדים 'חכמיו' ואחר כך האשה. כלל הדבר; כל שהוא שכל אלקי, קודם האיש לאשה בחכמה. אבל דבר שאינו רק עצה בלבד מה יעשה באויב, דבר זה האשה בשכל שלה קודם, כמו שאמרו 'אשתך גוצא גחין ולחיש לה'". ודייק לה, שבעצה הראשונה [כאשר זרש הוזכרה ראשונה] נקראו יועצי המן בשם "אוהביו", ואילו בעצה השניה [כאשר זרש הוזכרה אחרונה] נקראו יועצי המן בשם "חכמיו". ודבר זה

מורה באצבע שהעצה השניה שייכת לדרגת שכל גבוהה יותר, ולכך שם האשה [זרש] הוזכרה אחרונה.

(1168) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנח.]: "וכנגד קוצר המשיג זכר שתטול אשה. כי האשה דעתה קצרה, וכך יהיה האדם דעתו קצרה להשיג". ואודות שביחס לתורה האלקית יש לאדם להחשיב את עצמו לחסר דעת, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:]: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה... וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוח"ט שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום... כי האדם נחשב גר בתורה, כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית, נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה" [הובא למעלה הערה 579].

(1169) פירוש - במה שהשאלה נתפרטה ונתייחדה לעסוק בככר לחם של תרומה.

(1170) לשון רבינו בחיי [דברים כו, טו] "אם תשכיל בענין המתנות האלה בסודם תמצא כי התרומה הנקראת 'ראשית', תרמוז לחכמה הכוללת הבינה בחמישים שערים, ועל כן התרומה היא אחת מחמישים". וכן הגר"א [בביאור אגדות על דרך הפנים, ריש מסכת ברכות, הוצאת מוה"ק עמוד קס], ביאר שזהו שאמרו במשנה [ברכות ב.] "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן", שתיבת "מתרומתן" רומזת על "תרומת-ן", היינו תרומת נו"ן, כי התרומה היא בבחינת השער החמשים. ובזוה"ק [ח"ג קעט., ערב.] נתבאר שבתיבת "תרומה" נמצאת תיבת "תורה", והתורה באה משער החמישים [כמבואר למעלה הערות 75, 281, 555].

(1171) לשון הרמב"ן [בהקדמתו לתורה]: "כבר אמרו רבותינו [ר"ה כא:] חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלן נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא". והר"ן [נדרים לח.] כתב: "חוץ מאחת - ידיעת השם יתברך על אמיתתו, כדכתיב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם" [הובא בחלקו למעלה

בהקדמה הערה 21]. ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:] כתב: "תדע שעולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, שמזה תבין כי העולם מדריגתו שבעה. ואלו שבעה, כל אחד כלול מן כל השבעה, עד שיש בו מ"ט, שהוא שבעה פעמים. ולכך מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם שהוא בעולם. אבל שער החמשים הוא אל השם יתברך בעצמו, כי השער הזה הוא ההשגה באמיתת עצמו, ואמיתת עצמו לא נודע אל זולתו, ורק לעצמו יתברך. ולכך אמר כי שער החמשים לא נמסר למשה, רק מ"ט שערים". ושם האריך בזה טובא. ובדרשת שבת הגדול [תלג:] כתב: "אמרו רז"ל חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם ניתנו למשה חוץ מאחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', אם כן שער החמשים הוא אל השם יתברך לבדו" [ראה למעלה הערות 287, 779].

(1172) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנח:]: "כנגד עומק המושג זכר תרומה, שהוא מדין טהרות, שידוע כי סדר טהרות יש בו מן עומק יותר, בפרט תרומה, ששעור שלה אחד מחמישים, מורה זה על עומק המושג, וזה ידוע לחכימין".

(1173) כן כתב בפרדס רמונים [שער כג פ"כ ד"ה ראשית] "מפני כך חטה אחת פוטרת כל הכרי ואין לה שיעור, למיעוט ההשגה בה". וכן השל"ה [תולדות אדם, בית ישראל (תניינא)] כתב בשם הרמ"ע מפאנו [פלח הרמון שער ב פ"א]: "סוד תרומה גדולה אין לה שעור, אפלו חטה אחת פוטרת את הכרי, למעוט ההשגה שבה". ופירושו, שהתרומה ניתנת לכהן [דברים יח, ד], והכהן מורה על תפיסת האדם בדבר. והואיל וחטה אחת פוטרת את הכרי, זה מורה שאין לאדם תפיסה בתרומה. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנג:] כתב: "כי אין שעור לתרומה כלל, וחטה אחת פוטרת את הכרי. ולפיכך אין בחטה אחת לכהן דבר שיוכל להשביע עצמו, אבל מעשר יש שעור בודאי".

(1174) פירוש - אף על פי שמצינו במקרא תיבת "ככר" שאינה מוסבת על לחם, כמו [בראשית יג, י] "וישא לוט וגו' וירא את כל ככר הירדן וגו'", וכן [שמות לז, כד] "ככר זהב", ועוד, מ"מ בלשון חכמים תיבת "ככר" מוסבת על לחם בלבד, ולא על דברים אחרים. כגון, [ברכות כג:] "סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן", וכן [שבת מג:] "מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו", וכן [פסחים י:] "תינוק נכנס וככר בידו", ועוד. ובמשנה אמרו [פאה פ"ח מ"ז] "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון", ופירש הרמב"ם [שם] "ככר - הוא לחם אחד".

(1175) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:]: "כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף, כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א,

קנח:] כתב: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים... כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל בלחם, דכתיב [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר', ודבר זה עיקר הפרנסה שמפרנס את הברואים". ובח"א לב"מ נט. [ג, כו.] כתב: "כאשר יש תבואה בתוך ביתו, יש כאן לכל הפחות פרנסת הבית, ואין האדם חסר כאשר יש לו תבואה שממנה הלחם, שהוא עיקר הפרנסה". והפרנסה היא חיות האדם, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:]: "הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך'. ובדברי חכמים [ב"מ פח:] 'אתה מצווה להחיותו', וכן בכל מקום, לפי שהפרנסה מחיה את האדם. וכל מי שהוא חסר חיות, והוא הפרנסה, אז אין לו החיות שראוי אל האדם, ונחשב כמו מיתה". ומצינו בכמה מקומות שביאר שהלחם הוא חיותו של אדם. כגון, בדר"ח פ"ה מ"ח [רנב.] כתב: "הלחם הוא חיותו של אדם, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו'". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח.] כתב: "כי הלחם הוא חיותו של אדם, ולכך שם 'לחם' שייך על דבר שהוא נותן חיות לבריות, ולכך אמר הכתוב ג"כ [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר'". ובנתיב גמילות חסדים ס"פ א [א, קנא:] כתב: "ציוה לתת חלה מן הלחם, כי הלחם הוא חיותו של אדם, שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו'... אם כן הלחם הוא חיותו של אדם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "הלחם הוא דבר שעליו חיות האדם, ואם יש לו לחם לא נאמר בזה שיש לו דבר גדול יותר ממה שהוא צריך לחיותו. רק אם חסר לחם, אז בודאי חסר דבר גדול, שאין לו לחם שהוא חיותו". ובאור חדש פ"ה [תתקמ:] כתב: "אשר הלחם הוא חיותו של אדם". ובנצח ישראל פ"ה [צח:] כתב: "כי השם יתברך נתן לבני אדם... כדי לפרנס ולהחיות נפשו, כמו שנתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'". ורש"י [שמות טז, ח] כתב: "אי אפשר לו לאדם בלא לחם". וראה למעלה הערה 561, ולהלן הערה 1653.

(1176) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנח:]: "וכנגד כובד הפרנסה אמר שתטול ככר לחם, שבשביל קושי המזונות תטול ככר לחם ותחזיר אותו בכל בתי כנסיות ומדרשות, כי קשה לטמא אותו מפני כובד הפרנסה".

(1177) בא לבאר מחלוקת התנא קמא ורבי שמעון בן יוחאי [שבת קלח: (הובא למעלה לאחר ציון 1145)], שת"ק סובר ש"עתידה תורה שתשתכח מישראל" [שם] מחמת ארבע הסבות שנמנו עד כה. ואילו רבי שמעון בן יוחאי סובר "חס ושלום שתשתכח תורה מישראל", אלא [שם] "שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד".

(1178) כמבואר למעלה [מלפני ציון 1133 ואילך].

(1179) בעוד שכאן מבאר שלדעת ת"ק שכחת התורה היא רק מצד המקבל, ולא מצד הנותן, הרי בתפארת ישראל פנ"ו [תתנו.] ביאר שלדעת ת"ק תהיה שכחת התורה גם מצד הנותן, שכתב: "ואמר כשנכנסו לכרם שביבנה, אמרו עתידה שתשתכח תורה מישראל לגמרי. פירוש, בסוף הקץ, והגלות יהיה ארוך, והשם יתברך נתרחק מישראל לגמרי בגלות הארוך. ומאחר שנתרחק מישראל לגמרי, דבר זה שכחת התורה... כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ב] 'ויקחו לי תרומה', [שם פסוק ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'... וזה מורה כי קשר התורה בו יתברך, והתורה היא עמו. ולכך גם כן כאשר נתרחק הקב"ה מישראל לגמרי, כמו שיהיה בסוף הגלות, **שיקח הקב"ה עמו התורה**, ותשתכח תורה מישראל. וזה שאמרו 'עתידה שתשתכח התורה מישראל'. ויש לך לדעת כי שכחת התורה על ידי ארבע סבות וכו'". ומבואר שם שאין שכחת התורה בסוף הגלות נגרמת מצד המקבל [שידי ישראל נתרופפו מן התורה, וכיו"ב], אלא היא נגרמת מצד הנותן, שהקב"ה כביכול לוקח בחזרה את התורה אליו. והטעם הוא, כי בסוף הגלות "נתרחק הקב"ה מישראל לגמרי" [לשונו שם], והרי "לפרוש ממנה איני יכול" [שמו"ר לג, א]. ולכך בהתרחקותו של הקב"ה מישראל נמצאת לקיחת התורה מישראל, כי מן הנמנע שהקב"ה ישאיר את תורתו [שהיא בתו] מאחורה, אלא בהכרח שיקחה אליו. וזה לכאורה לא כדבריו כאן שכתב "שאף שהשם יתברך משפיע תורה מדי יום יום... מכל מקום מצד המקבלים יגרמו אלו הסבות שתשתכח מישראל". אך כיצד דבריו בתפארת ישראל ["שיקח הקב"ה עמו התורה, ותשתכח תורה מישראל"] עולים בקנה אחד עם ההבטחה של [דברים ה, יט] "ולא יסף", שפירושה "כי קולו חזק וקיים לעולם" [רש"י שם]. וי"ל"ע בזה.

(1180) כמבואר למעלה מלפני ציון 1133 ואילך [ראה במיוחד הערות 1141, 1142].

(1181) "בשהתורה" - בשביל שהתורה.

(1182) כמו שנאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם". ודרשו חכמים [סוטה ט.] "'אני ה' לא שניתי' לא הכיתי לאומה ושניתי לה. 'ואתם בני יעקב לא כליתם' היינו דכתיב [דברים לב, כג] 'חצי אכלה בם', חצי כלין והן אינן כלין". והרשב"ם [בב"ב קטו:] כתב "גמירי דלא כלה שבטא, וראיה לדבר במלאכי 'כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם'". ונאמר [בראשית כב, טז-יז] "ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך כי ברך אברכך והרבה ארבה

את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער אויביו", ופירש הרמב"ן [שם פסוק טז]: "גם מתחילה [בראשית יג, טז, שם טו, ה] הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ, אבל עתה הוסיף לו 'יען אשר עשית' המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום, והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו". וכן נאמר [שמות לב, יג] "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אלהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעולם", ופירש רש"י [שם] "אשר נשבעת להם בך - לא נשבעת להם בדבר שהוא כלה, לא בשמים ולא בארץ לא בהרים ולא בגבעות, אלא בך, שאתה קיים ושבועתך קיימת לעולם, שנאמר [בראשית כב, טז] 'בי נשבעתי נאום ה'". ובנצח ישראל הקדיש שני פרקים [י, יא] להורות שנצחיות ישראל היא מחוייבת המציאות. ובתוך דבריו שם [פ"י (רנה.)] כתב: "התבאר לך נצחיות ישראל, שאי אפשר שיהיה השנוי בהם... הרי על זה העידו הנביאים כולם פה אחד, כי לא עזב השם יתברך את ישראל". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פנ"ו [תתסד.] כתב: "כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם... ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם... כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם". ובפתיחה לאור חדש [רב.] כתב: "הוא יתברך אינו מכלה ומאבד ישראל... שהוא יתברך עוזר ישראל, שישראל דביקים בה', ונשבע להם בשמו הגדול שלא יכלה אותם, ובשמו הוא מקיים ישראל". ובאור חדש פ"ג [תרע:] כתב: "כך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי". ושם פ"ו [תתקפז:] כתב: "כי כאשר [המן] חשב לאבד את ישראל, אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי אפשר לאבד אותם, לכך היה נהפך על עצמו... אשר ישראל יש להם החוזק הגדול מן השם יתברך". וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה',

וכמבואר כאן, לכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע.

(1183) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד.]: "אמנם רבי שמעון בן יוחאי סבר כי דבר זה אי אפשר שתשתכח תורה מישראל, כי התורה צורת ועצם ישראל, וכמו שלא יתבטל עצם ישראל, כי איך יסולק מהם דבר שהוא עצם ישראל". וראה להלן הערה 1188. ונראה לבאר יסוד זה [שהתורה היא צורת ישראל], לפי מה שכתב בפתיחה לאור חדש [קס.] בביאור ההבדל בין מהות האומה לצורת האומה, וכלשונו: "ידוע כשם שיש לכל אומה מהות שכלי, כך יש לכל אומה ואומה צורה מיוחדת... וההפרש שיש בין המהות ובין הצורה, כי המהות הוא שכלי בלבד, אבל הצורה אינו שכלית, רק שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל... [כמו] הלשון הוא מוציא הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה שעל ידה נמצא בפעל 'לשון', כי הלשון יוצא אל הנגלה, ונמצא בפעל". ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קח:] כתב: "הלשון הוא פרי ותולדות האדם מה שמוציא משפתיו, ולפיכך יש לכל אומה ואומה לשון בפני עצמה, כמו שכל אילן ואילן יש לו פרי בפני עצמו, ואין זה כזה". נמצא שהבטוי המוחשי והנגלה של יחוד הדבר נקרא צורת הדבר, כפי שפרי האילן הוא בטוי מוחשי ונגלה ליחוד האילן. אמור מעתה; לכל אומה ואומה יש שר משלה [כמבואר ב"הלכות יין נסך ואיסורו" בסוף ספר גבורות ה' (תקנה:)], ולכל אומה ואומה יש לשון משלה. השר מורה על מהות האומה, והלשון מורה על צורת האומה. לכך התורה היא צורת ישראל, כי היא בטוי מוחשי ונגלה ליחוד ישראל, וכמו שמבאר והולך. ובנצח ישראל פי"א [רצג.] כתב: "אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם, שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד. ואין ספק בדבר הזה, כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה. ומכל שכן כי נתינת התורה שהוא על הכל, איך אפשר לומר שיהיה אפשר בזה חילוף לתת לעם אחר, דבר זה לא יתכן כלל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 71]. ועל דרך מה שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.]: "כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי", כך כל התורה כולה היא פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם במעלת ישראל לגמרי.

(1184) כן כתב רבינו אלעזר מגרמייזא [בעל הרוקח], בתחילת ספר במדבר [א, ב]: "'שאו את ראש כל עדת בני ישראל' [במדבר א, ב], ר"ת בגימטריא כמנין 'בני ישראל'... כמנין המצות תר"ג, ועשרת הדברות תרי"ג" [הביאו בספר חומת אנך במדבר א, ב]. והבעל הטורים [שמות ל, יב] כתב: "'בני ישראל' עולה תר"ג". ובספר גימטריות לרבי יהודה החסיד, פרשת כי תשא, כתב: "'בני ישראל' בגימטריא תר"ג... וי' דיברות שקיבלו, הרי תרי"ג".

(1185) אודות שהקב"ה הוא הכל, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בהקדמה שניה לגבורות ה' [עח:] כתב: "יש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל, ואין חוץ ממנו... רק השם יתברך יכול ועושה ברצונו, ואין המלאך פועל כללי". ושם פי"ח [קנב.] כתב: "כי השם יתברך מדבר עם אחד שהוא כולל, בעבור שהוא יתברך כלל המציאות". ושם פי"ט [ריב:] כתב: "לא היה יתרו כמו שאר עובד עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל. ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת, שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה זרה, זה עובד לכח זה, וזה עובד לכח אחר, והוא יתברך כולל כל הכחות. ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי... עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות, כמו שאמר [שמות יח, יא] 'כי גדול ה' מכל אלקים'". ושם פכ"ג [שלז.] כתב: "יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום, וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה". ושם פנ"ב [עח:] כתב: "[ביציאת מצרים] הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא, כפי מדריגתו של השם יתברך, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך, אף כי היו יוצאים, מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות... ודבר זה כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות, פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים". ושם פנ"ה [רכב.] כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא כולל הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי". ושם פס"ז [רסד.] כתב:

"הוא יתברך, כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל, שזהו לו שבחו מיוחד, שהוא כולל הכל... ומה שהוא כולל הכל רצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:] כתב: "כמו שהשם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "דוקא העשירי הוא קודש לה'... כי העשירי הוא המשלים לעשרה, שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ובדרשת שבת הגדול [קנח.] כתב: "לפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל... ואצל מי ישכון, רק אצל דכא... ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "דבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקינים ככחם, ולבחורים כפי כחם, ולנערים כפי כחם [שמו"ר ה, ט]. וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג בו".

(1186) מבאר שהתורה היא צורת ישראל, ולכך מספר "בני ישראל" הוא תר"ג, כנגד תר"ג מצות התורה. ומה שיש בתורה עוד עשר מצות [בעשרת הדברות] לא יסתור לזה, כי עשר מצות אלו הן יחידה בפני עצמה משום שהן מצות כלליות, המורות על נותן התורה, ואילו תר"ג מצות הן מצות פרטיות, המורות על אישי ישראל הפרטיים. באופן שתר"ג מצות מורות על ישראל, ועשר מצות מורות על הקב"ה, וכמו שמבאר והולך. ואודות שהמצות הן פרטיות, לעומת כלליות התורה, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ב [לח.]: "מה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה, שהיא כוללת כל תרי"ג מצות, הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה, שבה כל תרי"ג מצות, נרות הרבה מחולקות, שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת" [הובא למעלה הערות 374, 825]. הרי שפרטיות

המצות לחוד, וכלליות התורה לחוד. וזהו היחס בין המצות שהוזכרו בעשרת הדברות, לבין המצות שהוזכרו בשאר התורה.

(1187) לשון רש"י [שם] "את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם - כל שש מאות ושלש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו". ומקור הדברים במדרש [במדב"ר יג, טז]: "עשרת הדברות שהיו כתובים בלוחות... שתרי"ג מצות בלולות בהן". ובתפארת ישראל פל"ד [תקד.] כתב: "כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות. כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות". ובגו"א שמות פ"כ ריש אות ג [פו:] כתב: "כל התורה הם יוצאים מעשרת הדברות, כמו שיתבאר בפרשת משפטים", וכוונתו לדברי רש"י הנ"ל. וראה למעלה הערה 824 שאולי כוונת דבריו שם היא לדבריו כאן.

(1188) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנט.]: "מה שאמר רבי שמעון חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, רצה לומר כי אי אפשר שתשתכח תורה מישראל, כי התורה היא כמו הצורה לישראל, ואי אפשר שתתבטל צורתן. ולכך מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג, ועשרת הדברות בו נכללו כל תרי"ג מצות". ובהמשך הפרק [תתסד.] כתב: "רבי שמעון בן יוחאי סבר כי דבר זה אי אפשר שתשתכח תורה מישראל, כי התורה צורת ועצם ישראל... וכך מוכח בפרק גיד הנשה [חולין קא:], שלא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל'. והכי איתא התם; אמרו ליה לרבי יהודה, וכי נאמר [בראשית לב, לג] 'על כן לא יאכלו בני יעקב גיד הנשה', והלא לא נאמר אלא 'בני ישראל', לא נקראו 'בני ישראל' אלא בסיני... הרי בפירוש כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה, ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות בלא עשרת הדברות". והתוספות [חולין קא: ד"ה לאחר] כתבו: "לא נקרא 'ישראל' עד סיני, היינו לענין המצות". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 117] כתב: "התורה גם כן ראויה לישראל דוקא, ולכך הוגבלה במצות כמנין תרי"ג [מכות כג:], מספר המורה כי ראויה לישראל דוקא, כמו שיבא עוד בדברנו שמספר תרי"ג מצות ראוי לישראל". ובאור חדש פ"ג [תרחצ:] כתב: "אין המצות מצד שהם 'עם', רק המצות מצד שם 'ישראל', שהרי כל האומות שהם עם אין להם מצות". ובבאר הגולה באר השני [ריח.] כתב: "כי קודם שנתנה תורה לישראל לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה". ושם בבאר השביעי [תיג.] כתב: "כי הם עם ישראל מפני הדת, ואם אין הדת אינם ישראל". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צ.]

כתב: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". ובדר"ח פ"ה מ"א [לח:] כתב: "וכמו שלבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם, כך תרי"ג מצות הם השלמת ישראל". ורבי סעדיה גאון המליץ "אין אומתינו אומה אלא בתורתיה" [אמונות ודעות מאמר ג, ז]. והאור החיים [במדבר כ, א] כתב: "כשישראל הם במדרגת ישרים וצדיקים נקראים 'בני ישראל', וכשאינם בגדר הנאות נקראים 'עם'". ועוד אודות ההתאמה הגמורה בין התורה לישראל, ראה למעלה בהקדמה הערה 71, ולהלן הערה 1202.

(1189) בא לבאר הסבר שני מדוע עשרת הדברות מתייחסים לה', ושאר המצות לישראל. ועד כה ביאר שכלליות הדברות מתייחסת לה' הכולל הכל, ופרטיות המצות מתייחסת לאישי ישראל הפרטיים. ומעתה יבאר שהואיל והתורה היא הברית והחבור שבין ה' לישראל, לכך טבעו של דבר המחבר בין שני צדדים מחייב שחלק אחד שלו יהיה מקורב לצד אחד, וחלק אחר יהיה מקורב לצד שני.

(1190) יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקנ.] כתב: "על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך... התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב [שמות כד, ז, דברים כט, ח, ועוד], כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם", ושם הערה 514. וכן הוא להלן [לאחר ציון 1695] לגבי כריתת הברית על תורה שבע"פ. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכז.] כתב: "החבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו... חבור אשר הוא בין העילה ובין העלול, והוא התורה, שהיא בעצמה חבור בין העילה ובין העלול". ובתפארת ישראל פ"ט [קנא:] כתב: "האדם יש לו חבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ושם פל"א [תסז:] כתב: "כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה, כי בו דביקות עם השם יתברך". ושם פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". ושם פנ"ו [תתנט:] כתב: "כי התורה היא הברית בין השם יתברך, שהוא צוה עליהם, ובין ישראל שקבלו המצות". ושם פס"ח [תתרעב:] כתב: "התורה היא ברית בין הקב"ה ובין ישראל, כאשר ישראל יש להם התורה שהיא מאת ה', וגזרותיו אשר גזר השם יתברך על האדם. וזהו בעצמו החבור בין

הקב"ה ובין ישראל המקבלים גזרותיו... דבר זה הוא הברית והחבור שמחבר שני דברים יחד; נותן הברית, והמקבל הברית". ובנצח ישראל פ"ה [קיח:] כתב: "קדשי הקדשים, שם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה, שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, 'ופניהם איש אל אחיו' [שמות כה, כ], 'כמער איש ולוית' [מ"א ז, לו]. כשעלו לרגל היו מגביהים להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים [יומא נד.], כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות... נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו:] כתב: "כי כל המצות אינם רק שיהיה ברית וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כי כל התורה היא הברית כאשר ידוע". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת השם יתברך. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובדרשה לשבת תשובה [סח.] כתב: "התורה היא האמצעי בין השם יתברך ובין האדם, שע"י התורה יש לאדם דביקות בו, ולכך התורה היא אמצעי שעל ידה החבור". ובהספד [קצ] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו עליונים ואלו תחתונים. ומי מחבר אותם, התורה מחבר אותם, שהתורה מהעליונים ועומדת בתחתונים, לפיכך התורה מחבר ומקשר עליונים ותחתונים" [ראה למעלה הערות 830, 1019, 1027]. וראה הערה הבאה.

(1191) לשונו למעלה [לאחר ציון 829]: "כי כל ברית הוא החבור". ולהלן [לאחר ציון 1695] כתב: "כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם". ובתפארת ישראל ס"פ סח [תתרעד.] כתב: "כל ברית הוא חבור שנים ביחד". ובנצח ישראל פ"ט [רל.] כתב: "הברית עם השם יתברך הוא הקשור והחבור". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ברית הוא חבור שיש בין שני דברים". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו:] כתב: "כי על ידי הברית יש לו חבור עם השם יתברך, כמו שנים שיש להם ברית ביחד... כי הברית הוא הצירוף והחיבור שיש בין השם יתברך ובין האדם". ואמרו חכמים [ב"ב יד:] "מאי דכתיב [ש"ב ו, ב] 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'... מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון". ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "כי הארון הוא [יהושע ג, ו] 'ארון הברית', אשר על ידו היה חבור הקב"ה עם ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה השם וכל כנויו

בארון, שזה היה הברית שלם מצד כל שמותיו יתברך, וכמו שהיה שם הלוחות, וגם ספר תורה, בשביל שהתורה היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן הלוחות. וכל שמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור. כי התורה היא לישראל מן השם יתברך, ולפיכך הוא עושה ברית וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן שמותיו יתברך, שמו יתברך נקרא על עמו ישראל, כדכתיב [דניאל ט, יט] 'כי שמך נקרא על עמך'. ומפני כך שמותיו הם הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, והיו מונחים גם כן בארון הברית". וצירוף המלים "ברית וחבור" הוא נפוץ מאוד בספריו. והגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח] כתב: "אומר לך מהו ענין ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא... ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יתפרד ממנו" [הובא למעלה הערות 830, 1019, ולהלן הערה 1696].

(1192) לשונו בתפארת ישראל פמ"ג [תרסה:]: "ועוד תדע, כי התורה היא הברית בין השם יתברך ובין ישראל המקבלים את הברית. והברית הוא מחבר כורת הברית והמקבל את הברית ביחד. וכל דבר שמחבר את שנים ביחד, בצד אחד הוא קרוב אל האחד, ובצד השני קרוב אל האחר. ולכך התורה, שהיא הברית בין השם יתברך ובין ישראל, בצד אחד קרוב התורה אל השם יתברך, אשר כרת הברית, ובצד השני קרוב התורה אל המקבל הברית, הם ישראל". ושם ממשיך לבאר שזהו היחס שבין חומש דברים לארבעה החומשים שלפניו, וכלשונו [תרסו.]: "לכך כל התורה חוץ ממשנה התורה, השם יתברך בעצמו דבר אליהם [מגילה לא:], והוא הכורת הברית. אבל משנה התורה, שהוא בסוף התורה, והוא קצה השנית, הוא קרוב אל ישראל המקבלים התורה. ולפיכך משנה תורה מפי משה שמעו [שם], כי משה קרוב אל ישראל, הם המקבלים". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] ביאר המאמר שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, ורווח ביניהם היה טפחיים [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה]. וראה למעלה הערה 569.

(1193) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתס.]: "כי כל ברית הוא בין שני דברים; האחד כורת הברית, והאחד המקבל. והברית, שהוא התורה, מצד אחד קרוב אל כורת הברית, ומצד אחד קרוב אל מקבל הברית. ולפיכך עשרת הדברות, שנאמרו מפי השם יתברך, קרוב אל כורת הברית, הוא השם יתברך. ובכל עשרת הדברות כל התורה כולה, ועשרת הדברות הם כמו אחד, לומר שהתורה היא אחת, כמו השם יתברך אשר כורת הברית. ותר"ג מצות קרובים אל מקבל הברית, ומפני שקרובים אליהם, הם צורתם. לכך עולים

אלו מצות, שהם תר"ג, כמספר 'בני ישראל'. ובכל המצות הפרטיים האלו יש בהם הכלל, שהם י' הדברות. כמו שהפרט בתוך הכלל, כך הכלל הוא בפרט. שהמצות הם תר"ג, שהוא מספר 'בני ישראל'. והכלל הוא עשרת הדברות, כי עשרת הדברות מתיחסים אל השם יתברך, הנותן הברית, שהוא אחד. ותר"ג מצות פרטיים הם כנגד ישראל, שקבלו המצות. ולכך התורה היא צורת ישראל, ולא תשתכח מישראל". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "התורה עצמה היא הברית, כי התורה הוא חבור לישראל, ועשרת הדברות, כי הדבר אשר הוא בין שני דברים יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם. ולכך התורה כולה, עם עשרת הדברות, הם החבור בין השם יתברך ובין ישראל. רק כי עשרת הדברות, שהם ראשונים אל התורה, יש להם חבור אל השם יתברך ביותר, ושאר התורה יש לה יותר חבור אל ישראל. ולכך 'בני ישראל' כמספר תרי"ג חוץ מיו"ד, שהם עשרת הדברות. ועשרת הדברות אינם קרובים כל כך אל ישראל, רק על ידם יש להם חבור אל השם יתברך".

(1194) סתם ולא פירש מה היא "פנימיותם וסתריהם היותר סודיים ונעלמים בחכמה" שיש בעשרת הדברות. ואולי כוונתו היא לפי מה שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתנט:]: "עשרת הדברות בו נכללו כל תרי"ג מצות, ועשרה הם כמו אחד במספר קטן, עד שהתורה היא אחד לגמרי, כמו שהתחלת עשרת הדברות באל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)], לומר שהתורה היא אחת. כי התורה היא הברית בין השם יתברך, שהוא צוה עליהם, ובין ישראל שקבלו המצות. ועשרת הדברות שכוללים כל התורה, יש להם יחוס אל השם יתברך, שהוא אחד, כמו שנאמרו כל עשרת הדברות בדבור אחד [מכילתא שמות כ, א]". ושמעתי לבאר שכוונתו [שם בתפארת] היא לספירת כתר, שהכתר הוא האחד שכולל ומקיף את הכל, וכמו שנאמר [שופטים כ, מג] "כתרו את בנימין", ופירש רש"י [שם] "הקיפו את בנימן ככתר המקיף את הראש, וכן [תהלים כב, ג] 'אבירי בשן כתרוני', וכן [חבקוק א, ד] 'כי רשע מכתיר את הצדיק'". ובח"א לב"ב טז. [ג, עד.] כתב: "נודע זה בכתר, אשר הוא מאחד ומחבר אותם ביחד, והבן זה". וכן כתב השערי אורה בשער העשירי [הספירה הראשונה]: "הספירה הזאת נקראת גם כן 'כתר', והטעם, כמו שהכתר סובב על הראש, כך הספירה הזאת סובבת ומקפת כל הספירות". ואודות ההעלם וההסתר שבספירת כתר, כן כתב בספר עסיס רמונים [שער השמות פ"ב]: "שם 'אהיה' הרומז לכתר... שם 'אהיה' אינו מורה על שום פעולה ומדה, כי אם על הוראות ההעלם... כי הוא מורה העלמו וסבת רוממותו... וכן פירשו הגאונים כי לשון 'כתר' רצה לומר

המתן, מלשון [איוב לו, ב] 'כתר לי זעיר'. כלומר אל תעמיק בו, שאין השגה בו, והשגתו בשאר הספירות". וסוד ה' ליראיו.

(1195) וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פט"ז [רנד:] שביאר שעשרת הדברות נועדו לקבלת מלכותו יתברך, ואילו שאר המצות נועדו להשלמת האדם. וכן כתב שם ר"פ לה [תקיא.]. והרי הדברים מחוורים; עשרת הדברות מורות על חלקו של הנותן, ולכך דין הוא שישמשו לקבלת מלכותו יתברך. ושאר המצות מורות על חלק המקבל, ולכך דין הוא שישמשו להשלמת האדם. וזו הערה נפלאה. **אך יש להעיר** מדבריו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 107], שכתב: "הוי"ו תורֶה על עצם ישראל, שהיו שש מאות אלף. ובזה המספר נמצאו כאשר יצאו ממצרים [שמות יב, לז] ובמדבר [במדבר א, מו], וכן תמיד, ומעט היו יותר, עד שתראה כי זה המספר ראוי לישראל דוקא", ושם הערה 109. ואילו כאן מבאר שצורת ישראל היא שש מאות ושלשת אלפים, כנגד תר"ג מצות. ובעל כרחך לומר ש"מעט היו יותר" אינו חילוק גמור. וראה להלן הערה 1205.

(1196) לשון הרד"ק בספר השרשים [שורש אלף]: '"פן תאלף ארחותיו' [משלי כב, כה]. והכבד 'כי יאלף עונך פיך' [איוב טו, ה]... 'ואאלפך חכמה' [איוב לג, לג], ענינם ענין לימוד". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שאות אל"ף הוא מלשון "ואאלפך חכמה", וכן הוא באור חדש פ"ו [תתקפב.], ושם הערה 66.

(1197) לשון הפסוק במילואו "ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים". ומבאר שהפסוק עוסק בלימוד המצות, ולאו דוקא בלימוד יראת ה'. ובגו"א בראשית בראשית פכ"ח אות ח [נה.] כתב: "הצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך" [ראה למעלה הערה 988, ולהלן הערות 1481, 1621]. והתוספות [ב"ב כא. ד"ה כי] כתבו: "כי מציון תצא תורה - לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה, היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה, כדדרשינן בספרי [דברים יד, כג] 'למען תלמד וגו'', גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו, והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון ליראת שמים, ועוסק בתורה". וראה הערה הבאה.

(1198) לשון הפסוק במילואו "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב באמור ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון". ושוב מבאר שאיירי בלימוד המצות, וכמבואר

בהערה הקודמת. ודע, שבגו"א דברים פ"ד אות ח [עז.] כתב שלשון לימוד רק שייך בתורה שבע"פ, ולא בתורה שבכתב, וכלשונו: "מדכתיב [דברים ד, יד] 'ללמד אתכם', שמע מינה דקאי על התורה שבעל פה, ששייך בה למוד. ובתורה שבכתב שייך נתינה, לפי שאפשר תורה שבכתב, אחר שהיא כתובה לפני האדם, ללמוד אותה מעצמו, ושייך בה נתינה" [הובא למעלה הערה 568].

(1199) כמו [דברים ד, יד] "ואותי צוה ה' בעת ההוא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשותכם אותם בארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה". וכן [שם ה, כח] "ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם וגו'".

(1200) לשונו להלן [לאחר ציון 1703]: "תורה שבעל פה, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב". וכן למעלה [לאחר ציון 587] כתב: "הרי אף מצוה אחת אי אפשר לקיים על מכונה מתוך המקרא, כי אם על ידי תורה שבעל פה". או שכוונתו שאם אין האדם בעל תורה, גם אין בידו מעשים טובים, וכמבואר להלן הערה 1533.

(1201) פירוש - כל עוד שמספר בני ישראל לא הגיע לאלף הבא [תר"ד אלף], עדיין מספרם הוא בגדר תר"ג אלף. ויש להעיר, כי למעלה [הערה 1120] הובאו דבריו מההקדמה לבאר הגולה [ה.], שביאר שהשיעור של פתח הוא עשר אמות, אך כאשר חורגים מכך במשהו, השיעור הבא הוא עשרים אמות, וכלשונו: "מאחר דמפיק מן עשרה, אוקמיה אעשרים, שהוא שני פעמים עשרה". וכן בגו"א בראשית פ"ז אות ב [קמח.] כתב שלאחר שאפקיה משיעור ראשון [זוג בהמות טמאות שלקח נח איתו לתיבה] אוקמיה על שיעור שני [שבע זוגות של בהמות טהורות]. ומקור סברה זו הוא מהגמרא [חגיגה ט:], שאמרו "מאי דכתיב [מלאכי ג, יח] 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו'... אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. אמר ליה, ומשום חד זימנא קרי ליה 'לא עבדו', אמר ליה אין, צא ולמד משוק של חמרין; עשרה פרסי בזווא, חד עשר פרסי בתרי זווא". ופירש רש"י [שם] "עשרה פרסי ישכיר לך אדם חמורו בזוז אחד, אחר שכבר נהגו כן, ואם תאמר לו לילך פרסה יותר, ישאלך שני זוזים". ועוד אמרו [קידושין יב.] "כיון דאפיקתיה מפרוטה, אוקמה אדינר". הרי אחר שחרגנו במשהו משיעור הקודם, אוקמיה על השיעור הבא [עשרים אמות, שבעה זוגות, ודינר]. ואילו כאן כתב "וגם כי היו חמש מאות יותר, במה שלא הגיע לאלף, אין קפידא". ויל"ע בזה.

(1202) התורה ותר"ג מצותיה.

(1203) פירוש - התורה והמצות הן צורת ישראל, ואם ח"ו צורת ישראל תתבטל, יהיה בזה ח"ו בטול ישראל. ובנר מצוה [פ:] כתב: "כוונת היוונים לבטל התורה והקדושה של ישראל, כי המצוה לנו היא המעלה שכלית האלקית, ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל". ובגו"א במדבר פ"ח אות ו [קיח:] כתב: "אין לומר כלל שיהיו ישראל חסרים מצוה אחת". ואלו דבריו כאן, שהמצות הן צורת ישראל, וחסרון של מצוה אחת הוא חסרון בישראל, וזה מן הנמנע.

(1204) בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 105]: "ולכך נקרא הגר הראשון 'יתרו', שהוא יתר ותוספת על ישראל... וזה שנקרא 'יתרו', שהוא יתור על עצם ישראל... ומה שאמרו במכילתא [שמות יח, א] שנקרא 'יתרו' על שייתר פרשה אחת בתורה, הוא הדבר אשר דברנו שהיה יתור על ישראל. כי התורה גם כן ראויה לישראל דוקא, ולכך הוגבלה במצות כמנין תרי"ג [מכות כג:], מספר המורה כי ראויה לישראל דוקא, כמו שיבא עוד בדברנו שמספר תרי"ג מצות ראוי לישראל. ומפני שיתרו היה יתר על ישראל, נסתגל גם הוא לייתר פרשה אחת". ומורה בזה שוב השויון בין המצות לישראל, שמי שהוא יתר על ישראל [יתרו הגר הראשון], הוא גם מייתר פרשה אחת בתורה, כי "ישראל ואורייתא חד" [זוה"ק ח"ג עג.].

(1205) לשון המו"נ [ח"ג פ"ח]: "כל הגשמים ההווים הנפסדים, לא ישיגם ההפסד רק מצד החומר שלהם, לא זולת זה. אבל מצד הצורה ובבחינת עצם הצורה, לא ישיגם הפסד, רק הם עומדים. הלא תראה שהצורות המיניות כולם מתמידות עומדות". ובביאור "צורה מינית", כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [צב.]: "כאשר כל האדם יש בו שני דברים; האחד, הצורה הטבעית, הכוללת המין כולו. כמו זה שתאמר שכל אדם הוא בעל ידים ורגלים, וכיוצא בזה. ולא תמצא שאין בו דבר זה מצד הצורה הטבעית המינית. אמנם יש לכל אדם צורה פרטית גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר". ובגבורות ה' פס"ז [רצא.] כתב: "מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך, היינו מפני צורה המינית שלו שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלקים, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... שכל מין האדם נברא בצלם אלקים... מצד עצם הצורה המינית, נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט, והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר. אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "כי האורך שהוא ממילא הוא מצד הצורה המינית, לא מצד הפרטי". הרי "צורה מינית" עומדת מול "צורה פרטית", כאשר הצורה המינית שייכת לכל אותם הנבראים בעצם [ואינה משתנה

מאחד לשני], לעומת הצורה הפרטית. ואלו דבריו כאן "כי צורה מינית לא תתבטל", כי כמו שצורת אדם תמיד תכלול ידים ורגלים, כך צורת ישראל תמיד תהיה על ידי תורה ומצות. ורבינו גרשום [ערכין לב:] כתב: "הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים משששים רבוא", ומספר ששים רבוא שוה למספר תר"ג אלף, וכמבואר למעלה הערה 1195. **ובכמה מקומות** השוה בין בני אדם לתורה ומצות. כגון, בדר"ח פ"ד מ"ג [נד:] ביאר דכשם שאין מצות מיותרות בתורה, כך אין בני אדם מיותרים בעולם. ובתפארת ישראל פ"ד [פג.] הביא את דברי הזוה"ק [ח"א קע:] שרמ"ח מ"ע הן כנגד רמ"ח אברים, ושס"ה מל"ת כנגד שס"ה גידין, וביארו. ושם פ"ח [קלג.] כתב: "כבר אמרנו שאף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים. וכן ענין המצות למה הם כך; בודאי ידענו שכך נותן הסדר שסדר השם יתברך התורה, וכך מתחייב ממנו. ולכך אין לשאול על טעם המצות למה הם כך, כי כך גזר השם יתברך הסדר לפי חכמתו, ואין דבר אחד לבטלה". ושם פנ"א [תתא.] ביאר שאדם פרטי נשלם במצוה פרטית. ולמעלה [לאחר ציון 609] כתב: "לכן בחודש הזה [סיון] מזלו תאומים, אשר נאמר על שני אחים שוים, והוא דבר וענין מופלג בחכמה. וראוי היה להנתן בו התורה, שהיא תאומי צביה לישראל, הנחשבים לגמרי כאחים תאומים". דוגמה לדבר; בתנחומא [ויגש אות ו] אמרו "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וכן ביאר שבני אדם הם שלוחיו של מקום, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:]: "הפסוק [משלי י, כו] 'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו'... נראה פירושו כי הפסוק הזה 'כחומץ לשנים' מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השם יתברך, אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל... ואמר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו, שלא שלחו השם יתברך בחנם". וכשם שיש לכבד את המצות מפאת היותם שלוחי המקום לבני אדם, כך יש לכבד בני אדם מפאת היותם שלוחי המקום לקיים מצות. וראה להלן הערה 1327.

(1206) כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 1149].

(1207) בעצם - בעצמם.

(1208) מוסיף משפט זה לבאר שאע"פ שמקומם של ישראל הוא בארץ ישראל [לשונו בנצח ישראל פ"א (ט:): "כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ

ישראל"], מ"מ "על ידי גזירת השם יתברך שלא יהיו במקום אחד" נחשב שישראל נמצאים בהרבה מקומות, ולא במקום אחד. ויותר מכך כתב בגו"א שמות פי"ב אות סז [רלז:], שכאשר היתה על ישראל הגזירה לרדת מצרימה [בראשית טו, יג], אזי אף ישיבתם בארץ ישראל [לפני ירידתם מצרימה] נחשבת לגירות, וכלשונו: "אף על גב דישראל לא דרו מתחלה בארץ מצרים, כיון שהקב"ה נתן אותם להיות משועבדים שמה, נקרא כמו שהיה עיקר דירתם שמה, כלומר שהוא מאותו הארץ יחשב בעבור כי הוא מתייחס אל אותו הארץ. דאם לא כן שהיו נחשבים כמו שהיו במצרים, אין ראוי להיות נחשבים גרים בארץ כנען, שהיא ארץ שנתן השם יתברך להם. אבל בשביל כך הם גרים, שהרי נגזר עליהם לרדת מצרים, ולפיכך היה ישיבתם בארץ כנען דרך גירות... ולכך נקרא ישיבת מצרים עליהם אף כאשר ישבו בארץ כנען". ובגבורות ה' פל"ח [תשכג:] כתב: "כיון שגזר בגזירה להיותם במצרים, כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה". ובח"א למנחות קי. [ד, פח:] כתב: "כי השם יתברך גזר על ישראל [ירמיה כז, כב] 'בבלה יובאו ושמה יהיו'. ומאחר שהיה גזירת השם יתברך כך עליהם, וכאילו היה [בבל] ארצם מקומם" [ראה להלן הערה 1743]. הרי גזירת הקב"ה היא הקובעת את מקומם של ישראל. **ועוד יסוד** מקופל בין בתרי דבריו, והוא שעיקר הגלות הוא הפיזור של ישראל, ואע"פ שבנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות, מ"מ המאפיין העיקרי הוא הפיזור של ישראל. וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פ"א [טו.] כתב: "בלשון 'גאל' נרמז בו שהוא יתברך גאל אותם מכל ד' רוחות העולם, ומאחד את הפיזור שלהם" [ושם הערה 50]. ושם פכ"ה [תקכה.] כתב: "עצם הגלות הוא הפיזור, שנתפזרו ונתחלקו ישראל". ובהמשך הפרק שם [תקכח:] כתב: "עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם". ושם פנ"ו [תתסז.] כתב: "כי עצם גלותם מה שפיזר אותם בד' רוחות העולם". ובגבורות ה' פכ"ג [שמח:] כתב: "כי הגלות הוא פיזור האומה שהיא בגלות, ואין להם התאחדות כלל. והגאולה הוא הפך זה, שהיא קבוץ והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם להתפלל... גורם גלות לו ולבניו... זהו לפי כי בית הכנסת מיוחד לאסיפה וקיבוץ, וכאשר אינו רוצה בקיבוץ ואסיפה, ראוי שיהיה לו הגלות, כי אין הגלות רק הפירוד והפיזור". ובדרשת שבת הגדול [תצו:] כתב: "כי הגליות הוא הפיזור". ולהלן [לאחר ציון 1514] כתב: "אמרו במדרש [ויק"ר ז, ג] אין הגליות מתכנסות אלא בזכות המשניות, שנאמר

[הושע ח, י] 'גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם', עד כאן. ולמה דוקא בזכות המשניות. אבל הוא הדבר אשר דברנו, כי התורה היא צורת ישראל, בכן פיזור ישראל מיוחס לשלא תמצא הלכה ומשנה ברורה במקום אחד. ויחוייב גם כן שבלמדם המשנה, שבה לפחות סדר הדינים יחד... לכן כאשר יתנו משניות המסודרות עם היותם בגוים מפוזרים ומפורדים, אזי אקבצם גם הם".

(1209) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסא.]: "התורה היא צורת ישראל, ולא תשתכח מישראל. וזה שאמר רבי שמעון בן יוחאי 'חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, אלא שלא תמצא הלכה ברורה במקום אחד'. רצה לומר כי בודאי כך הוא, כי התורה היא צורת ישראל, וכפי מה שהם ישראל בעצמם, כך התורה. וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תמצא הלכה ברורה במקום אחד, כמו שהם ישראל". וראה למעלה הערה 717, שביאר שם שהוא הדין לאידך גיסא; כאשר התורה היא באחדותה [כמו במתן תורה], מתחייב מכך שישראל יהיו מאוחדים לגמרי "כאיש אחד בלב אחד" [רש"י שמות יט, ב].

(1210) פירוש - כך לימוד התורה יעשה בעצם, שניתן להבין כראוי רק בלימוד מכמה מקומות, וכמו שמבאר.

(1211) יש להעיר ממאמר חכמים המפורסם [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה] על הפסוק [משלי לא, יד] "היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה", "דברי תורה עניים במקומן, ועשירים במקום אחר". ולפי דבריו כאן לכאורה עולה שפסוק זה יאמר רק כשישראל מפוזרים בגלותם, אך לא כשהיו ויהיו יחד בארץ ישראל. וזה חידוש גדול להעמיד סתמיה דקרא באוקימתא מסויימת. ויל"ע בזה.

(1212) "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. לכך ה' ישפיע תמיד צורות הנבראים. ובגבורות ה' פמ"ו [שפ:] כתב: "כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד... ואל תאמר, כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכז.] כתב: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו 'המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'". ובגו"א במדבר פט"ז אות מב [רסה:] כתב: "כל יום בורא הקב"ה בריאות". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו

הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם".

(1213) אודות שקיום התורה בישראל הוא מצד הקב"ה, ולא מצד ישראל, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.], לאחר שטען רבות נגד סדר הלימוד הקלוקל של בני דורו, וכלשונו: "לולא הבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' [דברים לא, כא] כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל" [ראה להלן הערה 1722]. הרי למרות שישראל אינם לומדים תורה באופן שהתורה תתקיים אצלם, מ"מ התורה תתקיים אצלם מחמת הבטחת ה'.

(1214) בא לבאר הסבר שני לפסוקים אלו. ולמעלה [לאחר ציון 1015] ביאר בשם המדרש [ילקו"ש ח"א רמז רעג] שפסוקים אלו מורים שבשעת מתן תורה היה חבור עליונים ותחתונים, וכלשונו: "רצה לומר שהתורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים, וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד לגמרי. ולכך אמרו כי קודם שנתן השם יתברך התורה לישראל, היו [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו, והיה העולם אחד". ומעתה יבאר שפסוקים אלו מורים שרק כאשר האדם משתוקק לקבל התורה, אזי ה' יתן לו התורה.

(1215) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רפח:]: "יותר מהכל נקרא קנין לאדם התורה האלקית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם, עד שהיא תורת ה', אינה קרובה אל האדם. ואינה דומה אל השלשה אשר זכרנו לפני זה [חכמה, מעשים טובים, ועושר], כי מצד היותם קרובים אל האדם ומתיחסים אל האדם, אף שהם קנינים גם כן, מכל מקום נמצא קנין שהוא מתחבר עם בעל קנין, עד שנעשה עם בעל הקנין כאילו הם דבר אחד. כי הדבר שהוא קרוב אל האדם עצמו, שהוא בעל קנין, נעשה עם האדם דבר אחד, ולא יוסר ממנו רק בקושי, ואינו קל ההסרה". ובנתיב התורה פ"ה [רמג.] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן האדם, ואין התורה תחת האדם כמו שיש שאר קנייני האדם, שהם תחת רשות האדם". וכן הוא בח"א למנחות צט: [ד, פו:].

(1216) למעלה בכמה מקומות; לאחר ציון 316, לאחר ציון 962, ולאחר ציון 1076.

(1217) יסוד נפוץ בספריו. כגון, אמרו חכמים [אבות פ"ב מי"ב] "והתקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך". ובדר"ח שם [תשנה:] כתב: "ואמר 'והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך', כלומר שיהיה מכין עצמו לתורה, כי אין התורה ירושה לאדם,

ולפיכך יש לו להתקין ולהכין עצמו לתורה, שאינה ירושה לאדם". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ט] "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת... כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת". ובדר"ח שם [רכה.] כתב: "ויש שואלין, שמצאנו מן האומות הרבה מאוד שחכמותיהם מרובה ממעשיהם, וחכמתם מתקיימת. ובודאי אין זה שאלה... כי מה שאמר כאן 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', מדבר בחכמת התורה בפרט, דלא שייך באומות כלל. כי החכמה של תורה היא צריכה אל יסוד ביותר, מפני מעלת התורה שהיא אלקית, והיא רחוקה מן האדם... כי עיקר טעם זה מה שאין חכמתו מתקיימת הוא מצד הריחוק שיש לחכמה מן האדם עצמו, עד שנחשבת החכמה בנין נוסף. ודבר זה שייך ביותר בתורה, שהיא חכמה אלקית, ואין התורה חכמה אנושית. ולפיכך צריך אל התורה האלקית יסוד וחזוק ביותר, ואם לא כן, אין לתורה קיום למדריגת התורה... אבל החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות, אין שייך כל זה, כי החכמה ראויה אל האדם בודאי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה". ובנתיב התורה הזכיר יסוד זה הרבה פעמים. כגון, שם ר"פ ב [קב.] כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". ושם ר"פ ג [קכד.] כתב: "מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל... ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי". ובהמשך שם [קל.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סיבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם פ"ד [רט.] כתב: "האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". ושם ר"פ ז

[רצ.] כתב: "אחר שהתבאר בפרקים הקודמים כי התורה היא שכל האלקי הנבדל, ואי אפשר שיקנה התורה אם לא על ידי פרישה מן הגשמי, כל שכן וקל וחומר שלא יהיה למוד התורה בעצמו משום הנאתו, דכל הנאתו הן שעושה משום כבודו או מה שהוא מן הדברים הגשמיים, והתורה היא נבדלת מן הגשמי, ואם האדם מכוין בתורתו אל דברים אלו, דבר זה הוא העדר התורה, כי אל התורה אין שייכים דברים האלו שהם גשמיים". ולהלן [לאחר ציון 1488] כתב: "כי כבר אמרנו בשהתורה שכל אלקי והאדם גשמי, עד שלא במהרה יהיה להם חבור ויחוס יחד, קשה לקנותה ומהר לאבדה". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "אין התורה כשאר חכמות שישיגם האדם מעצמו, ולא ניתנו לו מהשם יתברך בעצם. כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה". וראה למעלה הערות 316, 540, 568, 1077, 1078, 1082, ולהלן הערות 1267, 1322, 1490, 1491.

(1218) פירוש - התשוקה לתורה היא היא ההכנה לתורה, וכמו שמבאר והולך.

(1219) כוונתו למאמר חכמים [ברכות נה.] "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה'". ומבאר שהחכמה הראשונה היא התשוקה אל התורה. והפחד יצחק פסח [מאמר פג אות ו] כתב: "מגדרי החכמה שאין היא ניתנת אלא לחכמים... 'יהיב חכמתא לחכימין'. מבואר בחז"ל דחכמה ראשונה המשמשת תנאי למתן חכמה הוא ההכרה בכבוד החכמה והוקרתה. [והוסיף בסוגריים: איתא במדרש (קה"ר א, יז) דאם היתה החכמה ניתנת לבלתי חכמים, היו מהרהרים בה במבואות המטונפות]. הרי דהכלי קיבול של עצם החכמה הוא כבוד החכמה. והסברת דבר זה הוא, דהנה אין החכמה הולכת אלא ממקום גבוה למקום נמוך [תענית ז.], ועל ידי הכבוד שאדם מכבד את החכמה, הוא מעמיד את החכמה במקום גבוה, ואת עצמו למטה הימנה, ועל ידי זה השפעתה של חכמה נמשכת עליו מלמעלה למטה". וראה הערה הבאה.

(1220) כפי שהעיר בתחילת הדרשה בשאלתו החמישית: "ה', והלא לא צוה לו השם בכאן לעלות, ובכל מקום צוה לו לעלות". ולמעלה [לאחר ציון 765] יישב שאלה זו, שביאר שהפסוק "ומשה עלה אל האלקים" אינו עוסק בעלית משה ההרה, אלא בהתעלות מדריגת משה עד האלקים מחמת אחדותם של ישראל. ולפי זה ברי הוא שאין לשאול מדוע ה' לא צוה לו לעלות, כי לא איירי בעליה להר, אלא בהתעלות מדריגת משה. אך כאן מיישב שאלה זו באופן נוסף; ההכנה הנצרכת לתורה היא החשק לקבלה, ולכך משה מעצמו עלה ההרה ללא ציווי, כי זה מורה על חשקו הרב. **וצרף לכאן** שרצון

וציווי עומדים זה לעומת זה, וכפי שכתב רש"י [במדבר יג, ב] כתב "שלח לך - לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח". ובגו"א במדבר פי"ג אות ב [קפד:] כתב: "אם זה היה ציווי מאת השם יתברך, לא יתכן לומר 'שלח לך', שהרי היה מחויב לשלוח, ולא מדעתו ורצונו עשה". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות א [רי:], תפארת ישראל פ"נ [תשפג:], ובאר הגולה באר הרביעי [שלט.]. לכך הואיל ומשה בעלייתו ההרה מורה את רצונו וחשקו בתורה, לא שייך שיצווה לעלות, כי זה יסתור את המטרה שיש בעליה זו [להורות רצון וחשק בתורה]. **ומעין דברים אלו** כתב למעלה, שהביא [לאחר ציון 121] את מאמרם [שבת פח:] בויכוח שהיה למשה עם המלאכים, והקב"ה אמר למשה "החזיר להן תשובה". ושם [לאחר ציון 132] תמה "מה שאמר הקב"ה 'החזר להם תשובה', ולא החזיר להם תשובה בעצמו וכבודו יתברך". ובישוב שאלה זו כתב שם [לאחר ציון 164]: "באשר התשובה הפשוטה והנכונה היא, שלכך הוא נותנה אל האדם בשהוא נחשב חסר ביותר, וצריך השלמה, כמו שאמרנו. ותשובה זאת לא היתה ראוי לבא מאתו יתברך לומר שהאדם הוא חסר בבריאתו, רק למשה עצמו היה להעיד על חסרונו. כי צריך האדם להכיר חסרונו בעצמו, בהיות כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו. ואם ידמה בדעתו שהוא שלם ואינו בעל חסרון, אין שייך בו השלמה כלל. ולכך היה מן הצורך שיהיה משיב להם משה בעצמו, לשידע ויכיר בחסרונו. ולזה הכניסו חז"ל בפרק שנו [אבות פ"ו מ"ז], תוך מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם [קנין כו], 'המכיר את מקומו'. שאין האדם כדאי לקנות את התורה זולת שיכיר חסרונו הדבק בו כאשר אין לו התורה. כי מי שאינו מכיר מקומו וחסרונו בהעדרה ממנו, אינו נחשב לחסר בעיני עצמו, ואם כן אין התורה ראויה אליו שתשלימנו. לפיכך אמר הקב"ה למשה 'החזר להם תשובה', שאם היה משיב השם יתברך תשובה זאת, ולא היה משה בעצמו מכיר את מקומו, לא היתה ראויה להנתן אליו להשלמה". והביאור הוא שרק כאשר האדם מכיר בחסרונו תהיה לו ההשתוקקות לקבל את התורה, אך כאשר מחשיב עצמו שלם, לא תהיה לו ההשתוקקות לתורה, כי חושב שאינו זקוק לה [ראה למעלה הערה 168]. וכן אמרו במשנה [אבות פ"א מ"ד] "והוי שותה בצמא את דבריהם [של חכמים]". ובדר"ח שם [רמה.] כתב: "ואמר 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, **והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו**, שכל זמן שהוא חסר אינו

בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן" [הובא למעלה הערה 571]. וכשם שמשה צריך להשיב למלאכים מעצמו, כך משה צריך לעלות להר סיני מעצמו.

(1221) לשונו למעלה [לאחר ציון 569]: "והנה ההכנה הצריכה אליו מצד בחינת עצמה היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה. לכן ניתנה [התורה] במים, להורות שצריך להיות נכסף לה כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו כ'מים קרים על נפש עיפה' [משלי כה, כה]". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". ושם פ"ד מ"א [י.] כתב: "כי החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה. ודבר זה בארנו כמה פעמים כי החכמה באדם שהוא בעל גוף נבדלת ממנו. ושם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה, רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה. וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר, שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל. אבל אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי. וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'אל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה [יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". ובנתיב התורה ר"פ יד [תקלב:] כתב: "שיהיה אוהב החכמה [ו]משתוקק אליה, כי אין אדם קונה החכמה רק אם משתוקק אליה... וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה, וחפץ ללמוד מכל אדם" [הובא למעלה הערה 570]. ובפתיחה לאור חדש [קעג.] כתב: "לכך אמר [קהלת ב, כו] 'כי טוב לפניו נתן חכמה ודעת', מפני שהטוב שהוא אצל הצדיק, שהוא מבקש החכמה והדעת, והוא מוכן לזה ביותר". והשפת אמת [סוכות שנת תרמ"ג, ד"ה ובמשנה] כתב: "לשפוך שיח לפני השם יתברך להריק דעת ללב האדם, שגם השפעת דעת התורה תלוי כפי השתוקקות ורצון האדם. כמו שנאמר [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים'. וכתיב [עמוס ח, יב] 'ישוטטו לבקש דבר ה''. ואמרו חז"ל [אבות פ"ד מי"ד] 'הוי גולה למקום תורה'. וכמו שהיה במדבר, שלא זכו לתורה עד שנמשכו אחר השם יתברך למדבר ציה" [הובא למעלה הערה 572].

(1222) הדור - שאר אנשים.

(1223) יש להבין מהי הרבותא בזה [ששאר אנשים יזכו לתורה רק אם אוהבים אותה], הרי אם משה זכה לתורה רק מחמת אהבתו וחשקו בתורה, ק"ו ששאר ישראל לדורותיהם לא יזכו לתורה אלא אם כן יאהבו ויחשקו בתורה, וכי הם יהיו עדיפים על משה. ואולי היה מקום לומר שמשה רבינו בא לקבל את התורה, והוה אמינא שלאחר שכבר קבלה והורידה לתחתונים, שוב לא יהיה צורך להשתוקק לתורה בכדי לקנותה, כי היא כבר קנויה ועומדת בידינו. קא משמע לן, שאין זה כך, אלא כל אחד ואחד צריך לקבל עליו את התורה מחדש, כי החשק והרצון נצרכים מחמת שהתורה נבדלת מן האדם הגופני, והבדלה זו קיימת לאורך כל הדורות. וצרף לכאן מאמרם [ב"ר צז, ג] "מה דגים הללו גדלין במים, כיון שיורדת טפה אחת מלמעלה מקבלין אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהון, כך הן ישראל, גדלין במים בתורה, כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה הן מקבלין אותו בצמאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון".

פרק כה

(1224) מביא מאמר זה להורות מה הם הדברים הגורמים לכבוי אור התורה וחכמיה, כאשר דברים אלו מורים ש"אינם חפצים ואוהבים התורה בעצם, עד שאין חוששין בסלוקה והעדרה" [לשונו להלן לאחר ציון 1263], "כי ג' הראשונים הם על מה שאין להם בתורה חבור ותשוקת האהבה" [לשונו להלן לאחר ציון 1335], וכפי שביאר עד כה את החשיבות של אהבת התורה. וזו הקדמה להמשך דבריו אודות קלקול סדר הלימוד. ובבאר הגולה באר הששי [קמח.] גם הביא מאמר זה, אך ביארו באופן אחר ממה שביארו כאן. וראה להלן הערה 1263.

(1225) "לא שמעתי טעם הדבר" [רש"י שם].

(1226) בהמשך יבאר עבירות אלו.

(1227) "ירח וכוכבים" [רש"י שם].

(1228) "שטרות מזוייפים ומכתבי עמל לשום דופי על אדם, לכתוב בשמו מה שלא צוה" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר שהמדובר הוא בדברים המסלקים את כבודם של חכמים, וכמבואר להלן [לאחר ציון 1347].

(1229) "מחריבין את הארץ, שאינם יכולים לשמרם מלרעות בשדות חבריהם" [רש"י שם].

(1230) "ואפילו הם שלהן, שמשחיתין הן, ונראין כבועטין בהקב"ה ובברכתו שמשפיע טובו" [רש"י שם].

(1231) בבאר הגולה באר הששי [קמח.] הביא שאלה זו בשם "לפי דעתם" של אלו המתלוננים על מדרשי חכמים [מובא בהערה הבאה]. ובענף יוסף בעין יעקב [סוכה כט.] כתב: "צחקו צעירים על דברי חז"ל".

(1232) לשונו בבאר הגולה באר הששי [קמח.]: "סבות אלו שנתנו בלקות המאורות, לפי דעתם יכחיש החוש הנגלה, כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות, בחבורם ובנגודם, בהתרחקם ובהתקרבם, באורך וברוחב. ואם כן, איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו, שהאדם יודע זמן הלקות, שהם על פי החשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים". ובענף יוסף בעין יעקב [סוכה כט.] כתב: "צחקו צעירים על דברי חז"ל, שדבר זה טבעי הוא על פי חשבון, ויכול אדם לחשוב מהיום עד סוף העולם כמה שנים יהיה בו הליקוי המאורע, באיזה יום ובאיזה שעה ובאיזה מקום, ועל המדינות יאמר איזה ירגישו ואיזה לא ירגישו, ואם כן מה זה דיתייחש לחטא ועונש". ובחידושי הגאונים בעין יעקב [שם] ביאר בפירוט רב את הגורמים ללקוי מאורות. ומהידוע כיום הוא, שכדור הארץ מקיף את החמה, והירח מקיף את כדור הארץ. אלו שני מסלולים שונים, אך לפעמים שני מסלולים אלו נפגשים בשתי נקודות מפגש; כאשר מגיע הירח בתנועתו בחלל לקו שבין כדור הארץ והחמה, מתרחש לקוי חמה, שהירח מונע למשך זמן מה מאור החמה להגיע לאזורים מסויימים שעל פני הארץ. ואילו לקוי לבנה מתרחש בעת שהירח מלא, ואז לפעמים כדור הארץ חוצץ בין החמה ובין הירח, וצלו של כדור הארץ מונע למשך זמן מאור החמה להגיע לירח. אך לא כל אימת שהירח מלא מתרחש לקוי לבנה, כי על פי רוב אין הירח נמצא בהמשך הקו המחבר בין כדור הארץ לחמה. לקוי לבנה, שלא כלקוי חמה, נראה בכל המקומות שעל פני כדור הארץ שאפשר לראות מהם את הירח באותה עת.

(1233) פירוש - מהי השייכות בין שמונת החטאים שהובאו במאמר [ארבעה המביאים ללקוי חמה, וארבעה המביאים ללקוי מאורות] לליקוי חמה ומאורות, דמהי ה"מדה כנגד מדה" בזה. ובבאר הגולה באר הששי [קנב.] כתב: "למה על ד' דברים אלו בפרט, ולא בשביל שאר חטאים... ואם הדברים הם רחוקים מן הדעת, למה בשביל חטא אלו דברים דווקא, זה עצמו מורה על העלם דבריהם וחכמתם. ואם אמרו בשביל עבודה זרה וכיוצא מן העבירות השכיחים ורגילים, היה לך לומר שהם בחרו חטאים לפי דעתם, אותם חטאים שהם גדולים ביותר. אבל עתה אין לך לומר רק שדבריהם נאמרו על פי החכמה והדעת". **ואודות שהקב"ה** משלם ב"מדה כנגד מדה", כן אמרו [סנהדרין צ.] "תנא, הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו

של הקב"ה מדה כנגד מדה". וכן כתב בגבורות ה' פי"ד [כ:]. ושם פל"ב [תקנז:] כתב: "כל מדותיו של הקב"ה הוא מדה כנגד מדה, [לכך] צריך אתה לומר שהיה במכות גם כן מדה כנגד מדה, שאם לא כן לא הביא הקב"ה עליהם מכה זאת, אף על גב שטעם יש בה, סוף סוף צריך שיהיה שעבוד ישראל דומה אל המכה כדי שיקיים בהם [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי', ודין הקב"ה מדה כנגד מדה". ובגו"א בראשית פל"ח אות יד [רנ:] כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה". ובדר"ח פ"ה מ"ח [ערב:] כתב: "כאשר מתקלקל בגזירה, עונשו מדה כנגד מדה שיבוא חרב לעולם [שם], כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה, ואין לך מדה כנגד מדה יותר מזה". ובח"א לסוטה ח: [ב, לו:] וח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] ביאר טעמים שונים להנהגה זו, והובאו למעלה הערה 706.

(1234) הנה כמה פעמים כתב שניתן לבאר את המאמר כפשוטו, אך עם כל זה יש בו עומק נוסף. כגון, בגו"א בראשית פ"א אות נב [לא.] כתב: "רש"י פירש שם... פירש לך פשוטו של המאמר, והוא גם כן נכון. אך עיקר הדבר הוא וכו'". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] כתב: "כך יש לפרש המאמר הזה לפי פשוטו, והוא נכון. אמנם הפירוש הברור במאמר הזה כאשר וכו'". ובבאר הגולה באר החמישי [מד.] כתב: "ואף כי כבר תמצא בתוספות למה נכתבו אלו דברים, אבל יש לך לדעת כי התוספות כתבו לאותם שאי אפשר להם להבין דברי חכמה, אבל האמת כי דברים אלו הם סתרי החכמה". ובח"א לשבת קיט. [א, ס.] כתב: "נראה אף כי המאמר הזה יש לפרש כפשוטו, הנה יש במאמר הזה סתרי חכמה". ובח"א לנדרים לט. [ב, יג:] כתב: "יש לפרש המאמר הזה לפי פשוטו, אבל עיקר פירוש זה כי רז"ל יודעי מצפוני החכמה וכו'". **אך כאן** מבאר שאי אפשר לפרש המאמר כפשוטו, אלא רק באופן אחר. והנה התוספות יום טוב [אבות פ"ב מ"ו] כתב: "כי כמו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו [שבת סג.], כך אין המשנה יוצאת מידי משמעה המובן לכל". ומכך לכאורה משמע שכל מאמר ניתן להבינו לפי הפשט, כמו שכל מקרא ניתן להבינו לפי הפשט. וזה לכאורה דלא כדבריו כאן שכתב "אין המאמר כפשוטו". ואולי יש לחלק בין מה שנשנה במשנה לשאר מאמרים. אך מצינו בכמה מקומות שכתב כדברי התוספות יום טוב בנוגע לשאר מאמרים. כגון, בגבורות ה' פנ"ח [שלב.] כתב: "ואין לפרש יותר בדברים העמוקים. ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים, יוצאים מחכמה פנימית". הרי שאף "דברים עמוקים,

יוצאים מחכמה פנימית" הם אינם רחוקים מפשט המאמר. וכן בגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסג.] כתב: "ויש שהיו גורסין בב"ר... ואינה נכונה כלל הגירסא הזאת... כי איך יאמרו ז"ל דבר שאין לו משמעות... ואיך יובן דבר זה. אע"ג שדברו רז"ל דברים נעלמים, מ"מ הדברים הנגלים יש להם הבנה, אבל לדבר זה אין לו הבנה כלל, ולא דברו חכמים כלל בענין הזה". וכן בבאר הגולה באר החמישי [י.] ביאר שבנקודה זו נמצא ההבדל בין דברי חכמים לדברי חכמי האומות, וכלשונו: "ויותר במעלה דברי חכמים, כי חכמי האומות כאשר דברו דבריהם בדרך חידה ומשל, לא היה לדבריהם שום פירוש ותועלת נגלה למי שאינו מבין דברי חידותם. אך דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל 'תפוחי זהב במשכיות כסף' [משלי כה, יא], שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים, שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה" [ראה למעלה הערות 159, 623]. וממקומות אלו משמע שבכל דברי חכמים נוהג הכלל ש"אין יוצא מידי פשוטו", לעומת דבריו כאן שכתב "אין המאמר כפשוטו". ויל"ע בזה.

(1235) לשונו להלן [לאחר ציון 1371]: "ומפני כי על כל פנים המאמר הזה צריך ביאור, ואין קרוב אצלינו יותר מהביאור הזה". ומדבריו כאן משמע שפירוש זה נכתב באיזה מקום, שכתב "והפירוש הקרוב היותר ממה שראיתי בו", ואם כן לא מצאתי מקורו. ואינו מתייחס כלל לביאורו [האחר] שכתב בבאר הגולה באר הששי [קנב:-קע.]. וכנראה זהו משום שבאר הגולה נדפס בשנת שנ"ח, ודרשה זו נאמרה שש שנים קודם לכן [שנת שנ"ב], לכך סביר לומר שביאורו בבאר הגולה עדיין לא בא לעולם בשנת שנ"ב. וראה להלן הערות 1329, 1349.

(1236) פירוש - התורה היא אור בלי שום גוף, לעומת הנר שהוא אור הנתלה בגוף [וזהו היחס שבין החמה לשאר מאורות, וכמו שיבאר]. וכן רש"י [קהלת א, ג] כתב: "תחת השמש - תמורת התורה שהיא קרויה 'אור', שנאמר 'ותורה אור'". הרי התורה נמשלה לשמש מחמת אור השמש. ובתפארת ישראל פי"א [קפא.] כתב: "התורה היא שכל גמור, ובשביל טעם זה תקרא התורה 'אור', שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדר"ח [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובנתיב התורה פ"א [עג.] כתב: "התורה היא השכל העליון שנתן השם

יתברך לעולם. ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים. ואפילו חפצי שמים שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי... וכמו שבארנו בהקדמת אבות". ובהמשך שם [עט.] כתב: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א], רבי ברכיה ורבי חיא דכפר תחומין; חד אומר, כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה. וחד אומר, אפילו כל מצותיו אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור'... ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצות נעשות על ידי גוף האדם, ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה". ובח"א לב"ק ט: [ג, א.] כתב: "מפני כי המצוה היא דבר גשמי, כמו אתרוג ולולב ושופר, וכל המצוות שהם דבר גשמי... ומפני כך נקראת המצוה 'נר', שנאמר [משלי ו, כג] 'נר מצוה ותורה אור'. פירוש כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית. ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי. אבל המצוה היא נר, כי הנר הוא דבר גשמי, שיש בו פתילה ושמן, שהוא דבר גשמי, והאור נתלה בדבר גשמי. לכך המצוה היא דבר גשמי, ודבר אלקי במה שהיא מצוה אלקית" [ראה למעלה בהקדמה הערה 62, למעלה הערה 669, ולהלן הערות 1544, 1752]. **וכן החמה** היא גם כן עצם מאיר, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ז [שפח:]: "שמש... היא עצם מאיר". ובבאר הגולה באר הששי [קסז:]: "החמה היא עצם האור". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "ומפני כך אמר [הקב"ה לנח] שיקבע בה [בתיבה] אבנים טובות ומרגליות, ולא יסמוך על אור הנר, כי צריך שתהיה התיבה דומה לעולם... ולפיכך ציוה לעשות אבן טוב ומזהיר דומה אל השמש... שהוא עצם מזהיר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות לג [קמג.]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלז:] כתב: "גלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם". ובתפארת ישראל פ"ד [פ.]: "החומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד:] כתב: "ידוע כי השמש יש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר, עד שכמעט אין לו גשמית". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "השמש המאירה יש לה גשם זך מאיר, עד כמעט שמסולק מן הגשמית". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד:] כתב: "כי אין בעולם דבר יותר זך מן הגלגל [החמה] מכל הדברים הגשמיים". ובח"א לע"ז ב: [ד, יח.] כתב: "השמש יש לה חומר דק וזך". אמנם עם כל זה יש לחמה נושא גשמי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:]: "כאשר יהיה העולם מסולק מן הגשמי יהיה משמש האור הנבדל מן

הגשמי לגמרי, אבל בעולם הזה שהצדיק יש לו גוף, אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [קז:] כתב: "יש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש, כי נשמתו נבדלת מן החומר, ואילו השמש עיקר מעלת השמש הגשמית, שהיא עצם גשמי". ולכך כתב בנתיב הענוה פ"א הנ"ל "השמש... יש לו גוף זוהר, עד **שכמעט** אין לו גשמית". וכן בנתיב התורה פ"י [תח:] כתב: "השמש מאיר בעצמו... **וכאילו** אין לה גוף". וראה הערה הבאה.

(1237) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קכח.]: "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה [ב"ב עה.]. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה". ובהמשך שם [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה, שהיתה כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר... אמנם יהושע נמשל ללבנה, שיש לה גוף מקבל זוהר מן החמה. וכך היה יהושע מקבל מזוהר משה... והוא מדריגת יהושע מתדמה ומתיחס אליו כיחוס הלבנה אל החמה" [הובא למעלה הערה 627]. נמצא שתלמידי חכמים דומים בזה ללבנה וליהושע, שהם בעלי גוף המקבלים אורם מהחמה ומהתורה. ובבאר הגולה באר הששי [שט.] כתב על מחבר מסוים: "אין ספק כי על דברי פלסתר שלו כל מאורות השמים נלקו, כי הוא רוצה להחשיך בשבושיו כל מאורות שנתן השם יתברך בעולם". הרי רומז למאמר שלפנינו, ומבאר שהמאורות מורים על תלמידי חכמים, וכדבריו כאן. **אך יש להעיר** מדברי הגמרא [ב"ב ח:]: "ורבנן מאי ["תלמידי חכמים העוסקים בתורה תמיד מאי כתיב בהו" (רש"י שם)], אמר רבינא [שופטים ה, לא] 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'". ובנתיב התורה פ"י [תח:] כתב: "כלומר, כי השמש מאיר בעצמו, ואינה מקבלת האור, והיא כולה אור, וכאילו אין לה גוף. כך התלמידי חכמים, מצד השכל שבהם הם נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף החשוך, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". הרי שביאר שתלמידי חכמים דומים לשמש בזה ששניהם נבדלים מן הגוף. וכך גם עולה ממאמר חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא ["חיה הנבראת מן האור" (רש"י שם)], שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה". הרי האש שיש בדבר ה' ["הלוא כה דברי כאש נאם ה'" (התורה)] עושה שגם תלמידי חכמים עצמם הם אש. לעומת זאת כאן מחלק בין השמש לבין ת"ח, ורק התורה עצמה דומה לשמש, ואילו תלמידי חכמים הם "בעלי גוף, המקבלים הזוהר והאור

מהתורה". וכן בנתיב התורה פי"א [תמז.] ביאר שהתלמיד חכם הוא עצם התורה ממש, ויש לקום בפניו כמו בפני ספר תורה [הובא למעלה הערה 987]. ויל"ע בזה.

(1238) לשונו בנתיב התורה פ"י [תה.]: "הירח יש לו גוף מקבל אור, וכן הכוכבים יש להם גוף מקבלים האור, כי משפט הירח והכוכבים משפט אחד, דכתיב [בראשית א, טז] 'המאור הקטן לממשלת הלילה והכוכבים'... הכוכבים יש בהם גוף, והם מאירים". ובאור חדש פ"ב [תקכד.] כתב: "מקבל הירח האור מן השמש". ובזוה"ק [ח"ב רטו.] אמרו "משה אנפוי כאנפי שמשא, ויהושע כאנפי סיהרא, דלית נהורא לסיהרא, אלא נהורא דשמשא כד נהר לסיהרא". ובזוה"ק [ח"א רמט:] אמרו "ודאי לית לה נהורא לסיהרא מגרמה, אלא מה דיהיב לה שמשא". ובניצוצי זהר שם אות ה הביא את הגמרא [שבת קנו.] "האי מאן דבלבנה יהי גבר... אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה". וכן הוא בזוה"ק [ח"ב קמה:, ושם ח"ג קיג:].

(1239) נראה שצריך לומר "האחרונים", והם: כותבי פלסתר, מעידי עדות שקר, מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, וקוצצי אילנות טובות.

(1240) פירוש - התורה של החכמים, אך לא התורה עצמה. ולהלן [לאחר ציון 1345] כתב שהמאורות לוקין "המה התלמידי חכמים בעצמם כמו שאמרנו, ולקוי שלהם הוא כאשר יסולק הכבוד הראוי לחכמים".

(1241) לשונו להלן [לאחר ציון 1261]: "כאשר [האב בית דין] מת כבר, מהראוי כשבטל דבר, בטלה שנאה, ועם כל זה לא נספד כהלכה, אין זה כי אם רוע לב, בשביל שאינם חפצים ואוהבים התורה בעצם, עד שאין חוששין בסלוקה והעדרה".

(1242) כמבואר למעלה [מציון 1214 ואילך].

(1243) יבאר שהאהבה היא על ידי ג' דברים, ו"בהפך זה, בחסרון אלו ג' סוגי אהבת התורה, היא נלקה ומתמעטת" [לשונו להלן (לאחר ציון 1257)], ויבוא להקביל שלשה הדברים הראשונים [אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה, נערה מאורסה, ומשכב זכור] כנגדם, והדבר הרביעי [שני אחים שנשפך דמם] הוא בפני עצמו, וכמו שיבאר [להלן לאחר ציון 1320].

(1244) כמבואר למעלה [הערה 1120] שהלב הוא משכן החכמה והשכל. והרמב"ן [בראשית יח, יז] כתב: "וכן כל אמירה עם הלב, מחשבה". ועוד כתב הרמב"ן [שמות יג, טז] "הנה שורש המצוה הזאת [של תפילין] שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש, כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה". ובגמרא [סנהדרין כו:] אמרו "מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה", ופירש רש"י [שם] "מחשבה - דאגת הלב על מזונותיו של

אדם. מועלת - מהניא לשכח למודו". ובמדרש אותיות דרבי עקיבא [נוסח א אות נ] אמרו "הלב מבין בינה ומחשב מחשבה". ובאור חדש פ"ו [תתקצ.] כתב: "הלב הוא התחלת המחשבה והדעת, אשר יחשוב בלבו". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:] כתב: "הלמ"ד מורה על הלב, כי לשון למ"ד שהוא לשון למוד, הוא הלב שבו החכמה. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכט], למ"ד, אל תקרי למ"ד אלא 'לב', שהלב מבין דעת, שנאמר [משלי י, ח] 'חכם לב יקח מצות'". ובהמשך הילקו"ש [שם] אמרו "מפני מה ניתנה חכמה בלב, לפי שכל האברים תלוים בלב". **ודע**, שבתפארת ישראל פנ"ז [תתצו:] ביאר שהלב מורה על גוף האדם [ולא על המחשבה והשכל], וכלשונו: "האהבה היא על ידי שלשה דברים, כמו שכתוב 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'. הלב הוא גופו של אדם, ולכך פירשו ז"ל [ברכות נד.] 'בכל לבבך' בשני יצריך, יצר הרע ויצר הטוב. שאף אם יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך, אל ישמע ליצר הרע". וכן בנתיב התורה פ"ט [שצא.] ובנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מה:] כתב אות באות כדבריו בתפארת ישראל [ראה למעלה הערה 504, ולהלן הערה 1253]. וכן בח"א לשבת לג: [א, כח.] ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב ש"בכל לבבך" הוא כנגד הגוף. נמצא שכאן הוא המקום היחידי שמבאר ש"בכל לבבך" הוא כנגד המחשבה והשכל. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

(1245) מה שכתב "שיהיו **כל** מעשיו לאהבתו יתברך" אינו משום שנאמר "בכל נפשך", כי גם נאמר "בכל מאודך", ומ"מ לא כתב לגבי ממון "ושיאהבהו **בכל** ממונו", אלא כתב "ושיאהבהו בממונו". לכך נראה שבא לרמוז לדברי המשנה [אבות פ"ב מי"ב] "כל מעשיך יהיו לשם שמים", ולכך כתב "שיהיו **כל** מעשיו לאהבתו יתברך".

(1246) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ג [רנב.] כתב: "לא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה, והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש". ושם פ"ס [תיט:] כתב: "כאשר הגוף חזק, הוא נושא משא גדול. וכאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא מי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש". ושם פע"ב [תקד:] כתב: "כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש". ושם פכ"ט [תמ:] כתב: "בכל אדם יש שני דברים; כח האחד, הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני, הוא השכל". ושם פנ"ד [תתמא:] כתב: "יהיה שלם מצד נפשו, וזהו

[תהלים טו, ב] 'פועל צדק', כי הפעל הוא מצד נפשו אשר יפעל". ושם פנ"ז [תתצח.] כתב: "כל משא ומתן אשר הוא על ידי מעשה האדם, הוא מן הנפש, אשר הוא בעל מעשה, כאשר ידוע... הפעולה מתיחס אל הנפש". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם, ואינו בעל מעשה". ובדר"ח פ"א מי"ז [שצט:] כתב: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתייחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ושם פ"ב מ"ח [תרנא:] כתב: "כי המלאכה היא לנפש [ולא לשכל]... שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה". ושם מי"ב [תת.] כתב: "ומה שאמר [שם] 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', דבר זה מוסר לנפש, כי בו תלויים פעולת ומעשה האדם כולם, כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש. ולכך אמר כנגד זה 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'". ושם פ"ג מ"ט [רכב:] כתב: "המעשים שייכים לנפש האדם". ושם פ"ד מי"ד [רפז:] כתב: "אין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ושם פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובדרשת שבת הגדול [נז:] כתב: "כל מעשה הוא על ידי הנפש, כי על ידי הנפש פועל האדם". וכן כתב בח"א לסוטה מב: [ב, פא.], ח"א לגיטין סח: [ב, קכח:], ח"א לב"ק לב. [ג, ה:], ח"א למכות כג: [ד, ז:], ועוד. והרמב"ן [בראשית ב, ז] כינה זאת "נפש התנועה". וראה למעלה הערות 63, 100, 831, ולהלן הערות 1254, 1300.

(1247) פירוש - מה שנאמר "בכל מאודך" פירושו בכל ממונך [ברכות נד.]. ומוסיף מלים אלו ["שהוא קנינו של אדם"] כדי להדגיש שהממון אינו דבר מנותק מן האדם, אלא מתייחס אליו, כי הוא קניינו, ולכך נתינת ממונו לה' מורה על אהבתו לה', כי הממון הוא קנינו של אדם. ובגבורות ה' פס"ט [שמז:] כתב: "כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו. ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכח:] כתב: "אין הכסף והזהב האדם עצמו, רק שהוא ממונו של אדם וקנינו". ולכאורה בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה:] כתב טעם אחר מדוע הממון הוא מצטרף לאדם, וכלשונו: "הנה האדם יש בו ד' חלקים אלו; הא' הוא הגוף, הב' הוא הנפש, הג' הוא השכל, הד' הוא

ממון של אדם. אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו". וכן כתב בח"א לעדיות ד: [ד, סב.]. הרי שביאר זאת מצד שהממון הוא חיותו, ולא מצד שהוא קניינו. אך זה לא קשה, כי כאן אינו בא לבאר מדוע הממון הוא אחד מחלקי האדם [אף שיזכיר זאת מיד], אלא בא לבאר כיצד נתינת הממון יורה על אהבת ה' של הנותן, ועל כך מבאר שהואיל והממון הוא קנין האדם, לכך יש בזה להורות על אהבת ה' של הנותן. אך בנתיב גמילות חסדים בא לבאר מדוע הממון הוא אחד משלשת חלקי האדם, ועל כך מבאר "כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו". וראה להלן הערה 1337.

(1248) הנה למעלה [לאחר ציון 830] כתב ששלשת חלקי האדם הם; גוף, נפש, ושכל. וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא נפוצה מאוד בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 833. אמנם כאן נוקט בחלוקה אחרת לשלשה; שכל, נפש, וממון. וכן חילק בדר"ח פ"א מי"ח [תט:, ושם הערה 1510], ושם פ"ד מ"א [ו:, כו.]. וראה להלן הערה 1680. ומה שמדגיש שיש לאהוב את ה' בכל חלקי האדם, נראה ביאורו כי כבר השריש כמה פעמים שאהבה היא הדביקות והאחדות בין האוהב לנאהב [כמבואר למעלה הערה 1067]. כגון, בגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "אהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב התשובה פ"ב [מה:] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". לכך כאשר האדם מצֻוה לאהוב את ה', הכוונה שיש לאדם להדבק ולהתאחד עם ה'. ואם אהבה זו לא תכלול את כל חלקי האדם, הרי שלא תהיה דביקות ואחדות בין האדם לה' באותם חלקים שנשארו מחוץ לאהבה זו. לכך בכדי שתהיה דביקות ואחדות שלימה בין האדם לה', חייבים כל חלקי האדם להשתתף באהבת ה', ואז האדם על חלקיו מתדבק ומתאחד עם ה'.

(1249) לפנינו בכתובות [קיא:] לא הביאו פסוק זה, אלא רק אמרו "וכי אפשר לידבק בשכינה", מבלי להוסיף דבר. וכן בתפארת ישראל פנ"ז [תתצט.], נתיב התורה פ"ט [שצד.] ונתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], הביא מאמר זה מכתובות בלי הוספה זו. אמנם בכתובות [שם] קודם לכן אמרו על הפסוק [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה'

אלקיכם חיים כולכם היום", "וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב [שם פסוק כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה'". וכנראה שהמהר"ל סובר שהנאמר במאמר הראשון, חוזר ונאמר גם במאמר השני שבא בעקבותיו, ובשניהם נתחבטו בשאלה "וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'". וראה להלן הערות 1256, 1318.

(1250) כאמור בהערה הקודמת, מאמר זה הובא בעוד שלשה מקומות; תפארת ישראל פנ"ז [תתצט.], נתיב התורה פ"ט [שצד.] ונתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:]. ובשלשה מקומות אלו ביאר את המאמר באופן אחד, וכאן מבארו באופן אחר, וכמו שיתבאר.

(1251) פירוש - איפוה נזכר בכתוב ["לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו"] שלשת הדברים האלו ["משיא בתו לתלמיד חכם, ועושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנהו מנכסיו"]. וכן בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכד:] כתב: "וראוי לתמוה לפי המדרש הזה, שזכר הכתוב אלו דברים דוקא". ורומז ליסודו שהדרש מן הכתוב הוא עומק פשט הכתוב, ועולה ממנו, וכפי שכתב בבאר הגולה באר השלישי [רפ.]: "כל איש חכם ונבון, יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט, עם עומק המופלא מאוד מאוד. ואיש אשר הוא זר מדברי חכמה, יתפלא על הריחוק מן פירוש הכתוב... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב. ואף כי לפעמים ימצא זה דורש בעניין זה, וזה בעניין אחר, דבר זה אינו קושיא, כי בודאי צורת הפשט הוא אחד, אבל הדברים העמוקים היוצאים ממנו הם הרבה מאוד". אמנם כלשון שכתב כאן ["הנה ראוי לדעת מה ראו על ככה להפיק דברים אלו מן הכתוב הזה"] לא מצאתי בשאר ספריו.

(1252) לשונו בדר"ח פ"א מ"ה [רסג.]: "הזהיר יוסי בן יועזר [אבות פ"א מ"ד] שיהיו חכמים בביתו, ויהיה מתאבק בעפר רגליהם. ואמרו [ספרי דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו' [דברים יא, כב], וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אכלה הוא. אלא הדבק בחכמים ותלמידיהם, ומעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה, עד כאן. הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך. ולפיכך יוסי בן יועזר... בא לתקן בית האדם שיהיה נמצא בו אהבת השם יתברך על ידי אהבת חכמים, שזהו מדת אהבת השם יתברך, או ענף ומדריגה למטה מן אהבת המקום עצמו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "הדבר שהיא תולדה וענף אל

אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך... מזה תלמוד כי אהבת חכמים היא כמו אהבת השם יתברך". ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". ויבאר שג' הדברים הנמצאים באהבת ה' ["בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"] נמצאים בהקבלה גמורה באהבת תלמידי חכמים.

(1253) "דעתו של אדם קרובה אצל בנו" [ב"ב קלט.], ו"רחמי האב על הבן" [רש"י שמות כב, ב]. לכך כאשר האב מוסר את בתו לתלמיד חכם, הוא מסר לו צאצא שכל לבו ומחשבתו קשורים בו. ובנתיב התורה פ"ג [קמא:] כתב: "נפשו ודעתו קשורה בבניו". ושם פי"ד [תקמט.] כתב: "נפשו קשורה בנפש הבן, ולכך הוא מרחם על הבן ביותר". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה.] כתב: "כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'". ובח"א לשבת לב: [א, כא:] כתב: "כי אין דבר יותר קשור ומחובר אליו כמו בניו". וראה למעלה הערה 1067. וכאן מדובר בקשר של אדם עם בתו [שמשיאה לתלמיד חכם], ואודות הקשר והיחס של אדם אל בתו, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קסד:]: "כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך 'בִּתּוֹ' [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". ושם פמ"ד [תשנז:] כתב: "מדמה הנשמה הנבדלת לבת מלך [ויק"ר ד, ב], כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "הבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו [שנט:]. ושם במדבר פכ"ז אות ט [תנג:] כתב: "אין הבת עיקר זרעו", ומכך משמע שהבן הוא יותר עיקר מהבת, ועיין שם הערה 27. וכן רמז ליסוד זה בגבורות ה' פכ"ג [שיח:], אור חדש

פ"א [שצג:], ושם פ"ו [תתרלב:]. ובח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאור מדוע אומרים "בת קול", ולא "בן קול", וז"ל: "לכך נקרא 'בת קול', כלומר זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן. כי אע"ג שהבן נולד, מתייחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה... כי כל נקבה אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי". וצרף לכאן את מאמרם [סוטה ב.] "בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני'", ולא אמרו "פלונית לפלוני". **ובעוד שכאן** מבאר ש"משיא בתו לתלמיד חכם" מורה על מחשבת האב [כפי שביאר למעלה ש"בכל לבבך" מורה על המחשבה והשכל], הרי בשלשת המקומות האחרים שהביא מאמר זה [כמלוקט בהערה 1250] ביאר ש"משיא בתו לתלמיד חכם" נאמר כנגד חלק הגוף [לשיטתו במקומות אלו ש"בכל לבבך" מורה על הגוף, וכמובא למעלה הערה 1244]. כגון, בתפארת ישראל פנ"ז [תתצז.] כתב: "סוף סוף האהבה היא כאשר דבק בו בדבר שהוא שייך לו, דהיינו או בגופו, או בנפשו, או בממונו. וזה שאמר 'המשיא בתו לתלמיד חכם', כי כאשר משיא בתו לתלמיד חכם הרי גופו דבק בתלמיד חכם, שבתו מן יוצאי חלציו כגופו נחשב, והרי גופו מתדבק בתלמיד חכם". וכן כתב אות באות בנתיב התורה פ"ט [שצב.]. וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:]. **ויש להעיר**, כי אמרו חכמים [שבת כג:] "דרחים רבנן הוי ליה בנין רבנן, דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "דבר זה צריך ביאור, מה ענין החלוקים האלו. הרי ידוע כי כל מדות השם יתברך מדה כנגד מדה, ולפיכך מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובתלמידי חכמים, כי מי שהוא אוהב את אחר נפשו קשורה בו. לכך זוכה שיהיה לו בנים תלמידי חכמים, והתורה קשורה עמו. כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי. וכמו שהוא עושה שהוא אוהב את החכמים, ונפשו קשורה בתורה, והיה לו קשור לגמרי אל התורה, זכה שיהיה בנו תלמיד חכם. ומאן דמוקיר רבנן, בשביל שמכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה, כמו שכתוב [ש"א, ב, ל] 'כי מכבדי אכבד'. ומפני זה יהיה לו חתנותא רבנן, שחתניו הם כבודו בלבד. ואין דומה דבר זה לבן, שהוא עצמו ובשרו של אדם, **אבל חתנותא אינם עצמו, רק הם כבודו**, שהכבוד דבק עם האדם בלבד, ואינו האדם עצמו. וכן חתניו הם כבודו בלבד, שהם דבקים בו, ודבר זה ידוע". הרי הקשר של המשיא בתו לתלמיד חכם [חתנו] אינו נחשב לקשר של עצמו ובשרו, ואילו מדבריו כאן משמע שהמשיא בתו לתלמיד חכם דבוק בחתנו לגמרי. ויל"ע בזה.

(1254) למעלה [הערה 1246]. ובנתיב התורה פ"ט [שצג.] כתב: "'ועושה פרקמטיא לתלמידי חכמים' דבק בו בנפשו, כי כל משא ומתן אשר הוא על ידי מעשה האדם, הוא

מן הנפש, אשר הוא בעל מעשה, כאשר ידוע. וביאור זה, כי העושה פרקמטיא אינו נותן לו דבר כלל, רק שפועל בעדו, והפעולה מתיחס אל הנפש". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ז [תתצח.]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:] כתב: "כאשר מטריח בנפשו לעשות פרקמטיא לתלמיד חכם, זהו שדבק בו בנפשו". וראה להלן הערה 1300.

(1255) לשונו בנתיב התורה פ"ט [שצד:]: '"ומהנה תלמיד חכם מנכסיו', דבר זה הוא מבואר, שהוא דבק בו מצד הממון". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ז [תתצט.]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:] כתב: "ומהנה תלמיד חכם מנכסיו אוהב אותו בממונו".

(1256) יש להעיר, כי בכמה מקומות כתב שהדרך היחידה להדבק בה' היא רק על ידי לימוד תורה. כגון, בדר"ח פ"א מי"ב [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים" [ראה להלן הערה 1545]. ובנתיב התורה פ"ז [דש:] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה, שהוא הדביקות בו". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך היא הדביקות בו יתברך, כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה" [ראה למעלה הערה 708, שנלקטו שם מקבילות נוספות]. ואיך כאן מדלג על לימוד התורה, ומבאר שאפשר להדבק בשכינה על ידי דביקות בתלמידי חכמים באמצעות השכל הנפש והממון, ותורה מה תהא עליה. אך לא קשה מידי, כי אין הכי נמי, שעל כך גופא מוסבים דברי הגמרא האלו [כתובות קיא:]; בתחילה רבי אלעזר אמר שעמי הארצות לא יזכו לתחיית המתים [מחמת שאין להם זכות התורה], ועל כך אמר "כל המשתמש באור תורה, אור תורה מחייהו. וכל שאין משתמש באור תורה, אין אור תורה מחייהו". וכששמע זאת רבי יוחנן נצטער על כך. וממשיכה הגמרא ואומרת "כיון דחזייה [רבי אלעזר] דקמצטער [רבי יוחנן], אמר ליה [רבי אלעזר לרבי יוחנן] רבי, מצאתי להן תקנה מן התורה; 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום' [דברים ד, ד], וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב [שם פסוק כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה', אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". הרי להדיא ביארו ששלשת הדברים הללו

[משיא בתו לת"ח, עושה פקרמטיא לת"ח, והמהנה ת"ח מנכסיו] הם עומדים במקום לימוד תורה, עד כדי כך שמעתה יש תקנה לעמי הארצות [שאינם לומדי תורה] שיזכו לתחיית המתים. והביאור הוא, שמעלת התורה מעיקרא בודאי קיימת ללומדיה, אך מעלה זו יכולה להמצא גם באלו שאינם לומדיה [כמו עמי הארצות], שכאשר הם דבקים בתלמידי חכמים באופן הנכון, יש להם מעלת התורה גם כן. וכשם שהלומד תורה דבק בה', כך הדביקים בתלמידי חכמים דביקים בה'. ועולה לפי זה שלומדי התורה עצמם לא יצטרכו לשלש העצות האלו כיצד להדבק בה', כי הם מקיימים דביקות ה' באופן הנעלה ביותר, שהוא לימוד התורה. וכן מוכח מדבריו להלן [ראה להלן הערה 1318].

וראוי לצרף לכאן את סדר מצות עשה שבספר המצות לרמב"ם, כאשר הציב ראשונה היא את המצות העוסקות ביסודות הדת ביחס שבין אדם למקום; מצות עשה ראשונה היא להאמין בה'. מ"ע שניה היא להאמין ביחודו. מ"ע שלישית היא לאהוב את ה'. מ"ע רביעית היא ליראה את ה'. מ"ע חמישית היא לעבוד את ה'. ובהגיעו למ"ע ששית כתב הרמב"ם: "היא שצונו להדבק עם החכמים, ולהתיחד עמהם ולהתמיד בישיבתם... ואמר [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו', ובא הפירוש [סיפרי שם] 'ולדבקה בו', הדבק בחכמים ותלמידיהם... וכן הביאו ראיה על חיוב האדם לישא בת תלמיד חכם, ולהשיא בתו לתלמיד חכם, ולהאכיל תלמיד חכם, ולתת להם עסק". ותמוה, מדוע מצוה זו נמצאת בתחילת המצות העוסקות ביסודות הדת. וביותר יקשה, שמצות תלמוד תורה גופא היא מ"ע י"א, וכיצד הדבקות בתלמידי חכמים תוקדם למצות תלמוד תורה. אך לפי המתבאר כאן הדברים מחוורים, כי המצוה להדבק בתלמידי חכמים היא היא המצוה להדבק בה', כי סוף מעלת תלמידי חכמים אינו רק בידיעת התורה הקדושה, אלא שזהו האופן להדבק בה'. לכך לאחר המצות העוסקות באהבת ה', יראת ה', ועבודת ה', אכן באה המצוה של דביקות בה', כי שם מקומה, ואף לפני המצוה של תלמוד תורה גופא. וראיה מוכחת לכך, כי ברשימה הקצרה של תרי"ג מצות הנמצאת בתחילת יד החזקה, הרמב"ם כתב את חמש המצות הראשונות בדיוק כפי שכתבן בספר המצות. אך במצוה ששית שם, לא חזר וכתב שהיא להדבק בתלמידי חכמים, אלא כתב: "[מצות עשה] ו, לדבקה בו, שנאמר [דברים י, כ] 'ובו תדבק'". וכיצד דבר זה עולה בקנה אחד עם דבריו בספר המצות, שמ"ע הששית היא להדבק בתלמידי חכמים. אלא הם הדברים שנתבארו כאן; דביקות בתלמידי חכמים היא האופן של דביקות בה', ורק בספר המצות ביאר את האופן להדבק בה', ובהתחלת היד החזקה כתב בקיצור "לדבקה בו".

(1257) ממסכת סוכה [כט.] אודות ארבעה הדברים הגורמים לליקוי חמה, וארבעה הגורמים לליקוי מאורות [הובא למעלה לאחר ציון 1223].

(1258) פירוש - כאשר יקרה ההפך, ויחסרו שלשת אופני האהבה שנזכרו בפסוק "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך".

(1259) כי הטוב יאהב את הטוב, ומי שאינו אוהב את הטוב מורה על עצמו שהוא אינו טוב. וכן כתב להדיא בח"א לנדרים סב. [ב, כב:]: "מפני שהתורה יש בה דברים אלו, ראוי שיאהב התורה, כי האדם בטבע אוהב דבר שהוא טוב בעצמו. ואם אין אוהב דבר שהוא טוב, אין האדם טוב בעצמו, כי הטוב הוא אוהב את הטוב". ומעין כן כתב הרבינו יונה בשערי תשובה [השער השלישי אות קמח]: "נאמר [משלי כז, כא] 'מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו'. פירושו, מעלות האדם לפי מה שיהלל; אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו. כי לא ימצא את לבו רק לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו, ולגנות את העבירות ולהבזות בעליהן, מבלי מאוס ברע ובחור בטוב. ואם יתכן כי יש בידו עונות נסתרים, אבל מאוהבי הצדק הוא, ולו שורש בבחירה, והוא מעדת מכבדי ה'. והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור והמחלל את עבודת השם יתברך".

(1260) כוונתו למאמר חכמים [כתובות קה:] "האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מתא, לאו משום דמעלי טפי, אלא משום דלא מוכח להו במילי דשמיא" [תרגום: תלמיד חכם שאוהבים אותו בני עירו, אין זה מחמת שהוא מעולה יותר, אלא משום שאינו מוכיחם בדברי שמים]. ומכך משמע שאם הת"ח מוכיחם במילי דשמיא, לא יאהבוהו, אלא ישנאוהו. וראה הערה הבאה.

(1261) כוונתו להמשך דברי הגמרא [כתובות קה:] "אמר רבא, מריש הוה אמינא, הני בני מחוזא כולהו רחמו לי. כיון דהואי דיינא, אמינא מינייהו סנו לי, ומינייהו רחמו לי". ופירש רש"י [שם] "מינייהו - מקצתם אוהבים אותי, אותם שזכיתי". ומכך עולה שהשונאים הם אלו שרבא חייבם.

(1262) על המשקל של דברי המשנה [אבות פ"ה מט"ז] "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר, בטלה אהבה". ונאמר [קהלת ט, ה-ו] "כי החיים יודעים שימתו והמתים אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכר כי נשכח זכרם, גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה וגו'". ובגמרא [הוריות ריש יד.] למדו מפסוק זה שאין להחזיק בשנאה וטינה לאחר מות בעלי הדבר.

(1263) כאמור [למעלה הערה 1224] בבאר הגולה באר הששי [קמח.] הביא מאמר זה וביארו באופן אחר. ובביאור "על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה", כתב [קנה:]: "כי האב בית דין ראוי לכבוד במיתתו, כי המת נסתלק מן הגוף, וכאשר נסתלק מן הגוף ונשאר הנפש בלבד, וראוי לכבוד" [הובא למעלה הערה 402].

(1264) למעלה [לאחר ציון 1213].

(1265) כי מיתת תלמיד חכם היא סילוק והעדר לתורה. ואמרו חכמים [כתובות יז.] על מיתת תלמיד חכם "נטילתה כנתינתה, מה נתינתה בששים רבוא, אף נטילתה בששים רבוא", ופירש רש"י [שם] "נטילתה - של תורה ממנו כנתינתה בסיני, נטילתה היינו כשמת, ותלמודו בטל". ועוד אמרו [שבת קה:] "העומד על המת בשעת יציאת נשמה, חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרפה", ופירש רש"י [שם] "הרואה ספר תורה שנשרף חייב לקרוע, כדאמרינן במועד קטן [כו.]... אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו, שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות", וק"ו לתלמיד חכם. ובאמת כך אמרו בירושלמי [מו"ק פ"ג ה"ז] "הרואה תלמיד חכם שמת, כרואה ספר תורה שנשרף". ועוד אמרו [ב"ר צא, ט] "תלמיד חכם שמת אין אנו מוציאים תמורתו". וכן אמרו [ר"ה כג.] "תחת רבי עקיבא וחביריו מאי מביאין". וכן אמרו [הוריות יג.] "חכם שמת, אין לנו כיוצא בו. מלך ישראל שמת, כל ישראל ראוים למלכות".

(1266) כי המספידים הם לאו דוקא תלמידי חכמים, אלא גם המון העם.

(1267) פירוש - תלמיד חכם שמת ולא נספד כהלכה ניתן לבאר שזהו משום שלאנשים ההמוניים אין שייכות עם התלמיד חכם, ומחמת כן לא נספד כהלכה, ולא משום שאינם אוהבים את התורה. ואודות שאין להמון העם "שתוף ושייכות אל התלמיד חכם", כן הוא מצד שני הצדדים; מצד הת"ח, ומצד המון העם. ואודות שמוטל על הת"ח להתרחק מהמון העם, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [רט.]: "עיקר הכנה הזאת [של האדם לקבל תורה] שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד. ומפני כי השכל הוא עם האדם, ואין השכל מוטבע באדם לגמרי, רק השכל הוא נבדל מן האדם, וכך התלמיד חכם שהוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם... וכך ישים האדם עצמו, כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה, כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם, אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים, כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה

השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות כענין זה לגמרי; שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר, לא יקנה התורה השכלית. וכאשר התלמיד חכם הנהגתו בענין זה, אז תורתו מתקיימת. וזה כמו שאמרנו, כי התלמיד חכם צריך שיהיה חבור שלו אל הבריות יחוס השכל אל הגוף, כי התלמיד חכם נחשב כמו שכל אל שאר בני אדם שהם בעלי גוף, וכאשר הוא כך, ראוי לו התורה" [ראה למעלה הערה 318]. ואמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פרוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו [ל]אנשי חמרי'... רוצה לומר שבערכו הם חמרים, ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו". **ואודות שמוטל** על בני אדם לשמור מרחק מן התלמיד חכם, הנה אמרו במשנה [אבות פ"א מ"ד] "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", ובדר"ח שם [רמג.] כתב: "יהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה". ואמרו חכמים [גיטין סב.] שכופלים שלום למלך ולתלמיד חכם. ובח"א שם [ב, קכג:] כתב: "כופלים שלום למלך הוא בשביל מדריגת המלך... שמדריגת המלך נבדל מן העם, ואין שני דברים שהם מחולקים האחד נותן שלום לאחר. כי השלום הוא בין השוין, וכמו שאמרו [שבת פט.] כלום יש עבד שנותן שלום לרבו, כלום קטן שנותן שלום לגדול, כי השלום שייך בין השוים. ולפיכך כופלים שלום למלך, לומר כי אין לו שווי עם המלך, רק נבדל ממנו,

שהרי המדריגה הראשונה הוא העם, המדריגה השנית הוא המלך, וכנגד זה כופלים שלום למלך. וכן לפי מדריגתן של תלמידי חכמים, שגם התלמיד חכם נבדל מהכל, כופלים שלום לתלמיד חכם". **דוגמה לדבר**; יחס הת"ח לבריות הוא בדיוק כיחס האתרוג לג' מינים האחרים, שמחד גיסא אין האתרוג מאוגד עם שלשת המינים האחרים [שו"ע אור"ח תרנא סעיף א], אך מאידך גיסא "צריך לחבר האתרוג ללולב בשעת נענועו" [שם סעיף יא]. ובאדרת אליהו [דברים לג, ה] מבואר ש"אתרוג שהוא כנגד הת"ח, שהם בעלי תורה ומצות, הוא באמת פרוש מן העולם, ואעפ"כ בשעת נטילה צריך לאחדם כולם ביחד, שאף שהת"ח שהם בבחינת אתרוג מופרשים ומובדלים לעצמם, אפילו הכי הם מאוחדין עם הכלל כולו. ולכן אף שאינם נקשרים באגודה אחת, דהם מופרשין לעצמם, אבל הם מתאחדים בנטילה, להראות שכל הכיתות כולם אחודין זה בזה" [לשון הספר "זמן שמחתינו" מאמר מא אות א].

(1268) לכך יש לכלם שייכות עם האב בית דין. והרמב"ם [הלכות אבל פ"ט הי"ד] כתב: "אב בית דין שמת, הכל קורעין עליו". ובמשנה [יומא עא:] אמרו "אין נשאלין [באורים ותומים] אלא למלך ולאב בית דין ולמי שהציבור צריך בו". והמשאת בנימין [או"ח סימן לג] כתב: כל היכא דאיכא מקום סחורה ורבים מתקבצים שם לסחורה, מסתמא אדעתא דידהו בנו הביהכ"נ והקדישוה, ויש לה דין ביהכ"נ של כרכים. והוא הדין נמי מקום שיש חכם גדול ואב בית דין, שמתקבצין רבים שצריכין לו ולתורתו, כגון רב אשי במתא מחסיא, שהיה אצלו קבוץ גדול מהחכמים ותלמידים כדי ללמוד ממנו, וכן שאר עדת ישראל היו שכיחין אצלו לדין ומשפט בין איש לרעהו, כל כזה וכיוצא בזה יש לנו לדון בדין כרכים".

(1269) כי יש אהבה כלפי מי שמטיב עמו, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ג [רכו.]: "כל מי שעשה השם יתברך טוב אליו, יש לו לאהוב אותו ויעבוד אליו, כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו". ושם משנה י [שיד:] כתב: "כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:] כתב: "באיזה צד האהבה מאוד... כל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו... שהוא משבח ומברך על הטוב שעשה לו השם יתברך, הנה דבר זה אהבה מצד עצמו, כי מי שעושה טוב לאחד, בודאי הוא אוהב אותו". ושם פ"ב [ב, מט.] כתב: "ועוד יש עבודה... שאוהב השם יתברך, ואוהב אותו בשביל שהטיב עמו ונתן לו חיות, והציל אותו, ובשביל כך הוא עובד לו". ובהקדמה לתפארת ישראל [ט.] כתב: "כי זה ענין הברכה על התורה,

שהוא יתברך מבורך על זה, ואוהב השם יתברך בשביל הטוב שנתן לו התורה". ובהמשך ההקדמה שם [יב:] כתב: "[יש] לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, וזהו ענין הברכה... במה שנתן התורה לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה שהיא טובה על הכל, שיש לברך השם יתברך ויתעלה שמו על זה בכל לבו... הטובה העליונה". ובח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "האדם היה לו להכיר הטוב שהשם יתברך עושה עמו, ומזה היה ראוי שיהיה לאדם האהבה". וראה למעלה הערות 238, 663.

(1270) יש להבין, מדוע כאשר אינם מספידים את האב בית דין כהלכה זה נחשב "שעושים בהפך מוחלט" לאהבה, הרי סוף סוף איירי בשב ואל תעשה, ולא בקום ועשה, וכיצד שב ואל תעשה נחשב ל"הפך מוחלט" לאהבה. ולכאורה אין בזה אלא העדר אהבה, אך לא "הפך מוחלט" לאהבה. ויש לומר, שכאשר אמורה להיות אהבה, והיא נעדרת, יש בזה פרישה מאהבה, ולא רק העדר אהבה, ופרישה מדבר היא הפך הדבר שפורשים ממנו. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.]: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם מ"ח [רא.] כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר... והפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות". ובנתיב התורה פט"ו [תריב.] כתב: "כי הפורש מן התורה הוא יותר פרישה מן פרישת האומות, שגם הם רחוקים מן התורה... ואמר [פסחים מט:] 'שנה ופירש יותר מכולם', כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה, ופורש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר". ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'". וכן כתב בח"א לסוטה מב: [ב, פא.]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. לכך

פרישת הבריות מלהספיד אב בית דין כהלכה מורה על מאסם בתורה, ועל היותן הפך לתורה [הובא למעלה הערה 430]. וצרף לכאן דברי הפחד יצחק יוה"כ [מאמר ג אות יז], שכתב: "שלשה סוגי יחסים יתכנו בין אדם לחבירו; אהבה וקירוב, תרעומת וריחוק, ויחס של לא איכפת... [אך] בין איש לאשתו ישנן רק שתי אפשרויות; או אהבה וקירוב, או קפידה וריחוק. וכמעט שנמנעת היא בזיקה כזו יחס של לא איכפת". והוא הדין ביחס לאב בית דין, שאין אפשרות של "לא איכפת", שהרי הכל זקוקים לו, ולכך ישנן רק שתי אפשריות; אהבה וקירוב, או שנאה וריחוק.

(1271) פירוש - כנגד מה שנאמר "בכל מאודך", שפירושו לאהוב את ה' בכל ממונו [ברכות נד.], וכן כנגד מה שאמרו [כתובות קיא:] "והמהנהו [לת"ח] מנכסיו", וכמובא למעלה [מציון 1246 ואילך].

(1272) לעניי תורה ללמוד - לעניים ללמוד תורה.

(1273) ועוד אמרו חכמים [ברכות נז.] "הבא על נערה מאורסה [בחלום] יצפה לתורה, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', אל תקרי 'מורשה', אלא 'מאורשה'".

(1274) כן כתב רש"י [פסחים מט:] "מאורסה - לכל קהילות יעקב".

(1275) "מללמדו" [רש"י שם].

(1276) "דכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', בשביל התורה שהיא ראשית, וישראל נקראו [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתה', שעתידין להנחילה, [בראשית שם] 'ברא אלקים את השמים וגו'"" [רש"י שם].

(1277) נראה לבאר הדגשה זו [שהתורה מאורסה לכל קהל ישראל, ולא רק ליחידי האומה] על פי דבריו בבאר הגולה באר הששי [קנט:], שכתב: "החטא בכל מקום שכאשר רוצים להפליג בחומר החטא, אמרו שבא על נערה מאורסה. והטעם, מפני כי הבא על נערה המאורסה לפי שהוא חוטא בקדושה, שהנערה היא מקודשת לאחר, והנה בא עליה, לכך הוא חוטא בקדושה. ואינו כמו מי שבא על בעולת בעל, שכבר היא אשתו, ואין כאן שם קדושין. ואף על גב דלא פקע מינה קדושין הראשונים, מכל מקום אין שם 'מאורסה' עליה, רק בעולת בעל. ולכך המיתה של ארוסה חמורה מבעולת בעל" [הבא על ארוסה מיתתו בסקילה (דברים כב, כד), והבא על אשת איש מיתתו בחנק (ויקרא כ, י, ורש"י שם), וסקילה חמורה מחנק לכולי עלמא (סנהדרין מט:)]. ובח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.] כתב: "כי עכן בא על נערה המאורסה, והוא החטא והערוה היותר גדול. ולמה הוא חטא יותר מתועב, כי הנערה המאורסה מקודשת לאחר, וכל זמן שיש עליה שם קדושין, עד אחר הנשואין, שאז אין שם קדושין, רק נשואין. אבל המאורסה

יש עליה שם קדושין, והבא עליה, אין תעוב כמו זה. ולכך משפט נערה מאורסה חמור ממשפט זנות של נשואה... ודבר זה הוא ערוה יותר מכל העריות... וערוה זאת [של נערה מאורסה] לא שייך באומות, כי אין להם קדושין, וכן אמרו [ראה סנהדרין נז:] בעולת בעל יש להם, אבל ארוסה אין להם". ביאור דבריו; כל התיחדות של דבר שייכת רק במערכת של קדושה, כי במערכת של גשמי אין שום התייחדות, כי הגשם פושט צורה ולובש צורה, ואינו מתאפיין ומתייחד במאומה. ולכך אומות העולם מופקעות מתורת אירוסין, כי אינן בתורת התייחדות והזמנה לדבר. ובנידון דידן אמרינן שהתורה מאורסה לישראל, ומכך למדו [סנהדרין נט.] ש"עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה", כי הוא כבא על נערה המאורסה. ומדוע החבור מתאפיין ע"י ארוסין, ולא ע"י נשואין, הרי אירוסין אינם חבור גמור כמו נישואין. אלא שהם הם הדברים; כל חבור של קדושה נקרא בשם "אירוסין", וכשם שלאומות אין שייכות לאירוסין מפאת חומריותם, כך לאידך גיסא, חבור ישראל בתורה הוא לעולם בגדר אירוסין מפאת קדושתם, כי קשר של קדושה נקרא בשם "אירוסין", ולא בשם "נישואין". לכך הפסוק המורה שהתורה מיוחדת לישראל ולא לאומות ["תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"], נוקט דוקא בסוג קשר שאינו בנמצא אצל האומות, והוא קשר של אירוסין. באופן, שאם היה משתמע מהפסוק שהתורה נשואה לישראל [ולא ארוסה], לא היה בכך למעט את האומות מן הענין, כי קשר של נשואין נמצא גם אצלן. ובכדי להודיע שכאן נרקם קשר שהוא יחודי רק לישראל, נקט בלשון המורה על אירוסין, ולא נשואין. ויחודיות ישראל לתורה נתבארה בתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:], שכתב: "התורה היא מיוחדת לישראל, כדכתיב [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב'. ובפרק ארבע מיתות [סנהדרין נט.], אחד ממכחישי ה' שעסק בתורה חייב מיתה, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', אל תקרי 'מורשה', אלא 'מאורסה', והבא על נערה המאורסה חייב מיתה. ודבר זה תבין... כי התורה היתה מתיחסת לישראל בפרט, ולכך היא מאורסה לישראל דוקא, ואינה שייכת לאחרים... אבל התורה שבכתב, מאחר שהיא בכתב, אינה מיוחדת לישראל, כמו התורה שבעל פה, שלהם לבדם היא, והיא עמהם, לא למכחישים התורה". והואיל ואיירי ביחוד ישראל לתורה, ולא בידיעת התורה בפועל, לכך בזה אין הבדל בין קטן לגדול, כי כל ישראל, אף הקטנים שבהם, בכח לדעת את התורה. וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שסט:]: "כל אדם, אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה. ומפני שהוא בכח על זה, הוא כמו שאר אדם שיש בו תורה. וכמו התינוק, אף שאינו יודע דבר, מכל מקום מצד הכח אשר הוא מוכן לתורה...

שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו [מגילה ו:] 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם... בכח להיות תלמיד חכם" [ראה למעלה הערה 1139].

(1278) אודות שהתורה נמצאת אצל כל ישראל בשוה, כן אמרו במדרש [ויק"ר ט, ג], שרבי ינאי הכניס לביתו אדם, והאכילו והשקהו, ובדקו במקרא ובמשנה, וראה שהוא עם הארץ. לאחר שרבי ינאי ביישו על כך, קם האורח ותפס לרבי ינאי ואמר לו "ירותתי גבך דאת מונע לי... 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', 'מורשה קהלת ינאי' אין כתיב כאן, אלא 'קהלת יעקב'". וכתב המתנו"כ [שם] "האורח אמר לרבי ינאי, ירושתי יש לי אצלך ואתה מונע אותו ממני, ורצה לומר התורה היא ירושת כל ישראל **בשוה**, ואתה הוא היודע אותה ומונעה ממני... כאילו אין לי חלק בה".

(1279) פירוש - כאשר הפרט תופס את התורה כדבר המשתייך אל הפרט, בזה הוא מפקיע את התורה משייכותה הכללית, ולכך נחשב שבא על ארוסת חבירו, כי הפרט בא על דבר השייך לכלל. ואודות שהתורה ניתנה לכלל, ולא לפרט, כן כתב בתפארת ישראל פי"ז [רסו:] בביאור מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וכלשונו: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל". הרי אי נתינת התורה לאבות, ונתינתה לששים ריבוא, מורה באצבע שהתורה ניתנה לכלל, ולא לפרטים שבכלל. ובדר"ח פ"ה מי"ח [תל.] כתב: "המזכה את הרבים אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זיכה את הכלל במה שהוא כלל". וכן כתב שם פ"ו מ"ז [קצה. (יובא להלן הערה 1294)], ונתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:]. ובגו"א שמות פ"כ אות ח [צה.] כתב: "כי המצוות אינם לישראל מצד שהם פרטיים, שהרי לכלל ישראל ניתנה התורה, וזה תראה כי המצוה אינה לישראל רק בצד הזה".

(1280) בא לבאר טעם שני אודות זיקת העניים לתורה. ועד כה ביאר שהתורה ניתנה לכלל ישראל, כעני וכעשיר. אך מעתה יבאר שיש עדיפות לעניים.
(1281) "שלא יהו קלים בעיניכם ללמדם תורה" [רש"י שם].
(1282) "הזהרו בבני עניים - להשתדל ללמדם תורה, שמהן תצא תורה, שאין להם עסק אחר. ועוד, שדעתם שפלה עליהם" [ר"ן שם].
(1283) לשונו בנתיב התורה פ"י [תכה:]: "ואשר יותר ראוי לתורה הם בני עניים, כדאיתא בפרק אלו נדרים [נדרים פא.], שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל, שנאמר [במדבר כד, ז] 'יזל מים מדליו', מדלים שבהם תצא תורה". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל, ורצה לומר כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם כן דבר זה עינינו רואות, כי לא יצליחו בני העשירים הרבה". וראה למעלה הערה 509 במה שנתעורר שם מדבריו כאן.
(1284) בהרבה מקומות; לאחר ציונים 314, 323, 446, 539, 613. וראה הערה הבאה.
(1285) לשונו למעלה [לאחר ציון 314]: "במה שאמר הכתוב במיותר [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', ירמוז לנו באיזה צד קבלת התורה אפשרית, דהיינו כאשר אין האדם נמשך אחר תאוות הגוף, ומשים עצמו כמדבר הזה שלא ימצא בו מכל הדברים הגופניים, שאינו לא 'ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון' [דברים ח, ח], ולא שום דבר. וכאשר האדם פורש עצמו מתאוות הגוף, ועושה עצמו בבחינה זאת כמדבר הזה, אז הוא ראוי אל קבלת התורה, ולא זולת זה... לכן כתיב 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה, צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל, שאינם רודפים אחר תאוות הגוף כמו האומות, רק שהם כמו המדבר, כאשר נפרש בסמוך, כי ישראל אגודים בזאת המדה, ולכך הם ראוים בפרטית אל התורה יותר". ולמעלה [לאחר ציון 323] כתב: "כי אי אפשר להתקיים באדם התורה השכלית כשהוא בעל גוף ובעל תאוה... לכן כתיב 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה, צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל, שאינם רודפים אחר תאוות הגוף כמו האומות, רק שהם כמו המדבר". ולמעלה [לאחר ציון 446] כתב: "שוב נגלה במדבר, נגד ישראל שהם כמו המדבר, כאשר אמרנו שהם מסולקים מהתאוות הגשמיות כמדבר הזה, וכל מעלתם לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים

הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בעניני כבודו והשרה שכינתו עמהם, וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם". ולמעלה [לאחר ציון 539] כתב: "בשביל זה ניתנה התורה במדבר, וכמו שאמרנו כי עיקר התורה במקום אשר אין שם דברים גופניים ותאוות גופניית". ולמעלה [לאחר ציון 613] כתב "היה המקום המסוגל למתן תורה במדבר, שאין בו רק נבדלים מהגשם". וראה למעלה הערות 470, 540, 614, 1047.

(1286) לשונו בתפארת ישראל פ"ה [צ.]: "כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל, ואין נהנה מטובת עולם הזה". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "לכך אמר [סנהדרין צח.] שהמשיח יושב בין עניים, כי אין למשיח חלק מן עולם הזה כלל, והוא כמו העני שאין לו עולם הזה". ושם פנ"ט [תתקח:] כתב: "עניים אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה... והעשיר יש לו עולם הזה הגשמי, והעני אין לו עולם הזה הגשמי". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קעח.] כתב: "הוא עני, שהוא בחיי צער עד מאוד". ובהמשך שם [קפט:] כתב: "השם יתברך רוצה לתת להם [לאוהביו] בעולם הבא יש, ולכך נותן להם בעולם הזה האין, הוא העניות, כדי שיהיה להם בעולם הבא היש". ובנתיב התורה פ"י [תכו:] כתב: "העשיר מצד שהוא הוא בעל העולם הזה... ו]העני... הוא משולל מן העולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "העני... משולל מן קניני עולם הזה לגמרי". וכן הוא בח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ובח"א לע"ז יח. [ד, מד.] כתב: "כי העני אין לו עולם הזה כלל, והוא מסולק מן עולם הזה, רק העני מבקש שיוכל לעמוד בחיותו, ואין מבקש התאוה הגופנית. ולפיכך אמרו [ברכות סא:] 'לא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו', מפני שלא היה לו טובה והנאה בעולם הזה, ולכך מיוחד לעולם הבא". וראה להלן הערה 1772.

(1287) מדבריו משמע שהעני חשוב כמת משום שהוא מסולק מהעולם הזה ותאותיו. אך לא כך ביאר בשאר ספריו. כגון, בגו"א בראשית פכ"ט אות ז [עט:] כתב: "עני חשוב כמת לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד, ואינם צריכים לזולתם, והעני אין לו חיות מצד עצמו, רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עד.] כתב: "דבר זה ידוע כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו, ולפיכך העני חשוב כמת... העני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו". ובנתיב התורה פ"ד [רב:] כתב:

"המקבל דבר מזולתו אין ראוי לו החיים, כי החי עומד בעצמו. ולפיכך אמרו כי העני חשוב כמת, וזה מפני שאין לו החיים בעצמו, כאשר הוא צריך לזולתו, ואין לו בעצמו החיים... ולכן יקרא המעיין שהוא נובע בעצמו, ולא קבל המים, נקרא 'מעיין חיים' [ר' שיה"ש ד, טו], כי חיותו בעצמו, ואינו מקבל המים". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "המעין שנקרא 'מים חיים', מפני שהוא נובע מעצמו נקרא [בראשית כו, יט] 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל. ולפיכך העני נחשב כמו מת, לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא 'חי'". ובכמה מקומות ביאר הסבר שני, והוא שהעני חשוב כמת משום שהוא נעקר ממקור הברכה, וחיות היא קבלת ברכה שאינה פוסקת. כגון, בגו"א שמות פ"ד אות יג [עד:] כתב: "ודע לך עוד, כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים. וכאשר העני הוא חי ופסק ממנו הברכה, נחשב כמת. למה הדבר דומה, למעיין חיים, ונסתם המקור שלו. אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם, אינו נקרא 'מעיין חיים'. וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה, נחשב כמת, אף על גב שלא נעדר לגמרי, מכל מקום בשביל שנסתם ממנו מקור הברכה, ויבש מעין הברכה שלו, בשביל זה אין לו שֵׁם 'חיים' כלל, ונחשב כמת" [ראה למעלה הערה 507]. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:], ובהקשר אחר בגו"א בראשית פ"ל אות ג [פז:], הקדמה לדר"ח [יז:], וח"א ליבמות סד. [א, קמא. (יובא בסמוך)]. אך כאן מבאר הסבר שלישי; העני חשוב כמת משום שהוא מסולק מהעולם הזה וחסר מכל תאותיו. ולא מצאתי שיבאר כן בשאר ספריו. **ועל פי דבריו** כאן תתיישב קושיא אלימתא; אמרו חכמים [יבמות סד.] שהאבות היו עקורים. וכתב בח"א שם [א, קמא:]: "אבל יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת [תענית ה:], לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר". וקשה, שרש"י כתב [בראשית כט, יא] ש"רדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו [של יעקב] להורגו, והשיגו. ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק, משך ידו. אמר לו מה אעשה לציווי של אבא. אמר לו יעקב, טול מה שבידי, והעני חשוב כמת". ואם מן הנמנע שיעקב יהיה עקור מחמת שמי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], הרי באותה מידה היה צריך להיות מן הנמנע שיעקב יהיה עני, כי העני חשוב כמת [שם]. ובדר"ח פ"ה הערה 1316 נשאר שאלה זו בתמיה. אך לפי דבריו כאן שאלה זו מיושבת היטב; יעקב מעולם לא השתייך לעולם הזה, וכמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז קיא] שעשו נטל

עולם הזה, ויעקב נטל עולם הבא [וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות כו (יא.)]. לכך מה ש"עני חשוב כמת" [מחמת שהוא מסולק מן העולם הזה] אינו נוגע ליעקב, כי בלאו הכי יעקב מסולק מן העולם הזה. ורק לשיטתו של עשו, שהוא בעל עולם הזה, אמר יעקב שכאשר אליפז יקח את ממונו יהיה יעקב עני החשוב כמת.

(1288) לשונו בנצח ישראל פנ"ט [תתקח:]: "הנה בארו מה שאמר [במדבר כד, ז] 'יזל מים מדליו' נאמר על השפע העליון, הוא התלמידי חכמים שיוצא מישראל. ואמר 'מדליו', רמז על שהשפע העליון יותר יש הכנה שיצא אל הפעל על ידי עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה. וכאשר מסולק מן מדריגת עולם הזה, ראוי שיצא על ידו לעולם התורה השכלית. אף כי אם יש לאדם עולם הזה אפשר שיקנה גם כן עולם הנבדל, וזוכה לשתי שלחנות, אבל אין יוצא לפעל השכל האלקי רק על מי שאין לו חלק בעולם הזה. והעשיר יש לו עולם הזה הגשמי, והעני אין לו עולם הזה הגשמי. ולכך הוא בפרט מוכן לצאת ממנו תלמידי חכמים, שהוא שכלי". ובנתיב התורה פ"י [תכו.] כתב: "'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל', כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות. כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב [ר"ה כו.]. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן. לכך העני, שאין לו חלק בעולם הזה, ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר. וגם העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות, יש לו מדת הפשיטות, כמו שהוא לשון 'עני', שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד. ואין ראוי אל התורה רק מדת הפשיטות". וכן כתב בח"א לנדרים פא. [ב, כג:]. ובהמשך שם [ב, כד.] כתב: "כי העשיר מצד שהוא בעל עולם הזה גם כן, אין מוכן לקבל זרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה לגמרי, הוא מוכן לקבל זרע העליון הנבדל, הוא הזרע שיהיה ת"ח, כי העני משולל מן קניני עולם הזה".

(1289) נראה שכוונתו לתקנת רבי יהושע בן גמלא [ב"ב כא.] שתיקן "שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה, ובכל עיר ועיר". וביד רמ"ה [שם אות נח] כתב: "שמעינן מינה דמחייבין ציבורא לאותוביה מקרי דרדקי בכל מאתא, ומיתב ליה אגרא ומדציבורא... והכי נמי מסתברא, מדקתני התקין יהושע בן גמלא שיהו מושיבין מלמדי

תינוקות, ואי דלא יהבינן להו אגרא מדציבורא, מאי 'שיהו מושיבין', אלא לאו דיהבינן להו אגרא מדציבורא. והכין עדיף, כי היכי דלילפו בני עניים כבני עשירים". והערוך השלחן [יו"ד סימן רמה ס"ט] כתב [אודות תקנת יהושע בן גמלא]: "מכריחין כל אנשי העיר לעשות תלמוד תורה להושיב מלמדים ללמד תינוקות בני עניים ויתומים... וכן נהגו בכל תפוצות ישראל שיהא להם בתי תלמוד תורה והולכין לשם בני עניים".

(1290) תיבות "גם הם" אינן ברורות, ואולי כוונתו שהיו מעמידים בתי מדרשות מיוחדים בכדי שגם בני העניים יוכלו ללמוד תורה [בנוסף לבני עשירים הלומדים].

(1291) פירוש - בתי המדרשות שהועמדו לטובת בני העניים לא היו בשביל לימוד עראי ומקרי, אלא בשביל לימוד קבוע, מדי יום ביומו. ואולי כוונתו שבני עניים היו זקוקים למקום שילמדו בו באופן קבוע, לעומת בני העשירים, שהיו לומדים בבתיהם משום שמלמדים פרטיים היו באים לבתיהם.

(1292) כמו שאמרו חכמים [כתובות סח.] "'עני', עני בדעת. 'עשיר', עשיר בדעת". ועוד אמרו [נדרים מא.] "נקטינן, אין 'עני' אלא בדעה".

(1293) מעין כן כתב הבני יששכר [קונטרס תקנות תמכין דאורייתא, אות ג]: "מתקנת יהושע בן גמלא ואילך מושיבין מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר... וזאת לדעת את אשר עם לבבי אשיחה, הנה מצות עשה מדאורייתא הוא על כל אחד ואחד מישראל ללמד את בנו ואת בן בנו תורה, כמו דאמר [דברים יא, יט] 'ולמדתם אותם את בניכם'. וכשראה יהושע בן גמלא בדורו שהרבה מבני אדם לא היה סיפוק בידם ללמד את בניהם, אז תיקן מלמדים בכל עיר ועיר ללמד כל אחד יחד, כעשיר כעני. והדבר הזה היה ככל תקנת חכמים, ומחויבים לשלם שכר המלמדים מקופת הקהל, ומעריכין את אנשי העיר לפי הממון. והנה הגם שיוצאים מן התורה ידי חובת המצות עשה 'ולמדתם' בלימוד תורה לבניו, עם כל זה מדרבנן אינם יוצאים המצות עשה רק בלימוד תורה לכל בני העיר יחד, עשיר ואביון. והנה נראה לי לפי זה כי אחר התקנה, מדאורייתא אין יוצאין המצות עשה רק בלימוד תורה לכל התינוקות שבעיר... בנידון דידן כיון שתיקן יהושע בן גמלא חומרא באיכות המצות עשה ד'ולמדתם' להשתדל בלימוד לכל ילדי בני העיר, אם כן המחזיק לבניו לבד, ואינו משתדל ואינו חושש לבני עניים, הנה הוא ודאי עבר אדרבנן [דברים יז, יא] 'לא תסור כו'' תקנת יהושע בן גמלא, אבל נוסף לזה גם המצות עשה מדאורייתא 'ולמדתם וגו'' לא קיים".

(1294) אלא לכלל ישראל [כמבואר למעלה לאחר ציון 1276]. ואודות שהיחיד אינו יכול להשיג בתורה, ורק יכול להשיג כן אם הוא בתוך הכלל, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קצה.],

בביאור הקנין השלשים ואחד של התורה ["אוהב את הבריות"]: "צריך שיהיה אוהב את הבריות [כדי לקנות את התורה], כי כאשר הוא אוהב הבריות הנה הוא תוך כלל הבריות, וראוי אל התורה שנתנה אל הכלל. אבל אם אינו אוהב את הבריות, הנה נבדל מן הכלל, ואיך יזכה אל התורה, שהתורה היא אל הכלל, שהרי הוא יחיד בעצמו, ולא נתנה התורה אל היחיד. ועוד, כי התורה היא השכל, אשר השכל אינו פרטי, כי השגתו כללית. ואם האדם נבדל מן הבריות עד שהוא פרטי, אין ראוי להשגת השכל, אשר השגתו כללי, לא פרטי". וקודם לכן שם [קסה.] כתב לגבי הקנין העשירי של התורה: "היו"ד, בדבוק חברים. כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה". וראה להלן הערה 1482.

(1295) עומד על תיבת "בעיר".

(1296) אודות שהעשיר יושב בביתו, כן כתב רש"י [שבת קיג.] "מדת עשירים היושבים בביתם, ואינם צריכים לסלק בגדיהם מן הארץ בשביל מלאכה". ושוב כתב רש"י [עירובין מז., מט:] "ואחד עשיר - היושב בביתו". ואמרו במשנה [שבת ב.] "העני עומד בחוץ, ובעל הבית בפנים".

(1297) כמו מה שאמרו בזוה"ק [ח"ג ערב.] "עניותא קא רדיף אבתריה, ואזיל נע ונד". ורש"י [בראשית מט, ז] כתב "אחלקם ביעקב - אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון, כדי שיהיו נפוצים". ובספר מלוא הרועים [דרוש לפרשת שופטים] כתב: "מצות צדקה לרחם על העניים האומללים ומדוכאים, ורבים מכתתים רגליהם למרחקים לסבת שעת הדחק וצוק העתים". ובספר אהבת חסד [חלק שני פי"ז] כתב: "העני הולך מעיר לעיר, ומכתת את רגליו לבקש מזון להחיות נפשו, על אחת כמה וכמה שגדול העון מי שסוגר דלת בעדו, ומונע ממנו לחם".

(1298) מן הראוי לצרף לכאן דברי קומץ המנחה [לרבי אריה לייב צינץ, פרשת קרח, ד"ה בתוך הדרוש] שכתב: "לקרב בני עניים לתורה, שכל מלמד אשר בבית עשיר, יצרף [העשיר] לבניו אחד מבני עניים, כי אמרו חז"ל [נדרים פא.] 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה'". ולפי דברי המהר"ל, טיבה של הצעה זו מחוורת היטב.

(1299) הוא הדבר השלישי שהובא בגמרא [סוכה כט.] המביא לליקוי החמה [הובא למעלה לאחר ציון 1224]. ויעמיד דבר זה כנגד מה שנאמר "בכל נפשך", שפירושו שיש לאהוב את ה' בכל הנפש, וכן כנגד מה שאמרו [כתובות קיא:] "ועושה פרקמטיא לתלמידי חכמים", וכמובא למעלה [מציון 1245 ואילך].

(1300) ולא לעשות פרקמטיא לתלמידי חכמים [כמו שיבאר להלן (לאחר ציון 1315)]. והפעולה מתייחסת לנפש, וכמבואר למעלה הערות 1246, 1254.

(1301) פירוש - שבע שנים היה רעב, אך "על פתח מי שיודע אומנות ובעל מלאכה לא עבר הרעב" [רש"י שם].

(1302) כמו שאמרו [ירושלמי גיטין פ"ג סוף ה"ז] "לית ציבור כוליה מעני". והרשב"א [גיטין ס.] כתב "אין צבור עני". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסו.] כתב: "השם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים, ועליהם העיד שהבריאה היא טובה, שכל מין ומין יש בו הטוב. וכלל הבריאה העיד הכתוב גם כן עליהם, שנאמר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב'". ושם פ"ב מ"ד [תקנג:] כתב: "לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל הם עומדים, כמו שהתבאר, כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר". ואמרו חכמים [יבמות סד.] שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים.

(1303) כמו שנאמר [בראשית ח, יא] "ותבוא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה וגו'", ופירש רש"י [שם] "טרף בפיה - אומר אני שזכר היה, לכן קוראו פעמים לשון זכר, ופעמים לשון נקבה". ובגו"א שם אות יח [קסו:] כתב: "ואם תאמר, אם כן לכתוב הכל לשון זכר, או הכל לשון נקיבה, מאי שנא דבכל הפרשה [שם פסוקים ט, יא, יב] כתב לשון נקיבה, ובמלת 'טרף' כתיב לשון זכר. ויראה לי שנח לכך שלח הזכר, לפי שהזכר מביא פרנסה לנקיבה. ואמר, אם ישלח נקיבה, הנה אם תמצא דבר מה מן המאכל, לא תביא אל הזכר לאכול, והזכר מביא לפרנס הנקיבה. לכך כתיב 'והנה עלה זית טרף', ולא אכל, כמו שדרך הזכר לטרוף ולהביא לנקיבה, ולאפוקי הנקיבה דדרכה לאכול. וכן כתיב שהזכר דרך לטרוף בשביל הנקיבה, כדכתיב [נחום ב, יג] 'אריה טורף בדי גורותיו ומחנק ללבאותיו', ובמסכת בבא קמא [טז:] אמרינן ארי דורס ואוכל ברשות הרבים פטור, משום דהוי אורחיה, ושן ברשות הרבים פטור. טורף ואוכל חייב, דהוי קרן. ופריך מדכתיב 'טורף בדי גורותיו ומחנק ללבאותיו', ומתרץ 'בשביל גורותיו בשביל לבאותיו', שמע מינה שדרך הזכר להביא לנקיבה. לפיכך שלח את הזכר ולא את הנקיבה".

(1304) לשון הגמרא והעין יעקב שלפנינו "[האב חייב כלפי בנו] ללמדו אומנות. מנלן, אמר חזקיה, דאמר קרא 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת'. אם אשה ממש היא, כשם שחייב להשיאו אשה, כך חייב ללמדו אומנות. אם תורה היא, כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות". ופירש רש"י [שם] "ראה חיים - אומנות שתחיה בו עם אשה, מקיש אומנות לאשה. אם אשה - האמור כאן אשה ממש היא, כשם שמצינו שחייב אדם להשיאו אשה, כך חייב כו'".

(1305) פירוש - האומנות מפרנסת את לומדי התורה. והסבה קודמת למסובב, וכפי שכתב בהרבה מקומות. כגון, רש"י [בראשית לא, יז] כתב: "את בניו ואת נשיו - הקדים [יעקב] זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר [בראשית לו, ו] 'ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו'". וביאר הגו"א שם אות ח [קיב.]: "טעם הדבר כי עשו היו לו נשיו עיקר, כי נשאן לשם זנות, ולכך היה מקדים נשיו קודם בניו, דנשיו היו עיקר דעתו, רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו. אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות י"ב שבטים [רש"י בראשית כט, כא], ובניו היו גורמים לישא אשה, לכך בניו קודמים, שהם הסבה לנשיו. ועשו, הנשים הם סבה לבניו". ובגבורות ה' פכ"ב [ערב:] כתב: "כאשר הוא זן ומפרנס, הוא קודֵם לאחר, שהרי הוא סבת האחר, שעל ידו נזון ומתפרנס האחר... ויאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". ובאור חדש פ"ג [תריג.] כתב "ובגמרא [מגילה יג:], מאי [אסתר ג, א] 'אחר הדברים [האלה גידל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וגו']'. אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה, כי אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה בתחלה, שנאמר [הושע ז, א] 'כרפאי את ישראל ונגלה עון אפרים'. אבל לאומות העולם אינו כך, מכה אותם ואחר כך בורא רפואה להם, שנאמר [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא', עד כאן. וביאור זה, כי אצל ישראל אם אין רפואה לא היה השם יתברך מכה אותם, כי אין מכלה ישראל, ואי אפשר שתהיה המכה בהם לעולם, רק שיש רפואה להם. לפיכך הרפואה היא סבה אל המכה, ואם אין רפואה לא היתה המכה. ומפני כי הדבר שהוא סבה לדבר הוא קודם לדבר שהוא סבה לו, ולכך הרפואה קודמת. אבל אצל האומות אין הרפואה סבה למכה, ואדרבה, המכה סבה לרפואה, ונמשך הרפואה אל המכה, ולכך המכה קודמת". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדריגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וכן כתב בגו"א במדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו הערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, באר הגולה באר החמישי הערה

717, שם באר הששי הערה 592, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ג הערה 964, שם פ"ה הערות 128, 2287, נתיב התורה פ"א הערה 267, ועוד. ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16 הביאו את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום".

(1306) מבאר שהתורה נקראת "אשה", משום שבעל התורה מקבל פרנסה, כפי שאשה מקבלת פרנסה. ומצינו בשאר ספריו שני טעמים נוספים מדוע התורה נקראת "אשה"; (א) הדבר הטפל לאדם נקרא "אשה", והתורה טפילה לבעל התורה. וכן כתב בגו"א במדבר פי"ד אות טו [רו.]: "כי 'יכולת' שם דבר, והוא הדבר שמתאר בו השם יתברך. ובודאי הוא לשון נקבה בכל מקום, כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע, שכל דבר אשר הוא טפל אצל אחר יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם, והיינו תורה שהוא יודע שנקרא 'אשה', לפי שהיא טפלה אצלו, מחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי. וכאשר אמר הכתוב [במדבר יד, טז] 'מבלתי יכולת', כאילו רצה לומר שאין מגיע כל כך יכולת ה' להביאכם אל הארץ. אף על גב שאין היכולת מביא לארץ, רק בעל היכולת, הלא היכולת היא כלי לבעל היכולת". ובבאר הגולה באר השלישי [רצז:] כתב: "כי כל דבר שהוא טפל אצל דבר אחר נקרא נקיבה. כמו ה'חכמה' נקרא בלשון נקיבה, כי היא טפילה אצל האדם, שהוא בעל החכמה. ולכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה. וכן היכולת היא אשה אל בעל היכולת, שהיכולת מתחבר ומצטרף אל בעל היכולת". ובח"א לב"ק טז: [ג, ב:] כתב: "כמו שיקראו רז"ל [יבמות סג:] התורה 'אשה' לאדם, כן הנבואה הוא אשה לאדם. שכל דבר אשר מתדבק אליו, הן התורה הן הנבואה, נקרא לאדם 'אשה'". (ב) התורה משלימה את האדם כפי שהאשה משלימה את האדם. וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [קפז.]: "התורה היא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם". וכן חזר וכתב שם בהמשך הפרק [רכ.]. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "התורה נקראת 'אשה', שנאמר [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם האשה' [עפ"י קידושין ל:]. ומפני כך כאשר יש לו אשה, נמשך אחר זה התורה, שדומה כאשה. ועוד, כי על ידי האשה האדם הוא בהשלמה, כמו שאמר בסמוך [יבמות סג.] כל שאין לו אשה אינו אדם, והוא חסר... לכן כאשר אין לו אשה והוא חסר, אין לו התורה, שהיא משלמת האדם לגמרי".

ושם סג: [א, קלט:] כתב: "כבר ידוע כי התורה נקראת אשתו של אדם, מפני שהאשה משלמת האדם עד שהוא שלם, וכן התורה משלמת אותו עד שהוא שלם. וכמו שהאשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם, כך התורה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם. וזהו הפרש בין שניהם; כי האיש והאשה גוף אחד, והתורה מתחברת אל הנשמה, ואין דבר זה גוף, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה הערה 987, והערה הבאה].

(1307) יש להעיר ממה שאמרו חכמים [סנהדרין פא.] "'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות חבירו". ובח"א שם [ג, קעא.] כתב: "כי האומנות נקרא 'אשה' לאדם, שמתפרנס ממנו, והאומנות עזר לו כמו שהאשה עזרתו. ומי שירד לאומנתו של חבירו, מתחבר לאשת חבירו". ובח"א לב"ק טז: [ג, ב:] כתב: "האומנות יקרא 'אשה' לאדם, שכך דרשו 'ואל אשת רעהו לא קרב', שלא ירד לאומנות של חבירו. שכל דבר שמתדבק בו האדם הוא אשה אליו". ובח"א לערכין טז: [ד, קמב.] כתב: "רז"ל קראו האומנות 'אשתו', ודרשו 'אל אשת רעהו לא קרב', שלא ירד לאומנות חבירו. ולפיכך אסרו חכמים שירד האדם לאומנות חבירו, כי האומנות מיוחד אליו, כמו שאשתו מיוחדת אליו". ואילו כאן מבאר שהאומנות היא זכר, כמו שהמפרנס הוא זכר. ויל"ע בזה.

(1308) מוסיף נקודה זו [שהעוסק בתורה גם כן נקרא "אשה"], כדי להורות שוב שהתורה נקראת "אשה", עד כדי כך שאף לומדיה נקראים גם כן "אשה", כי מעלות התורה חלות על לומדיה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 985]: "אשה, הוא התלמיד חכם, הנקרא 'אשה', וכן התורה בכל מקום נקראת 'אשה'". ובסמוך כתב: "יקרא 'אשה' על ידי עסק התורה, הנקראת 'אשה'". וראה להלן הערה 1564.

(1309) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [ר.]: "יעקב היה לו מדת התורה, כמו שאמר [בראשית כה, כז] 'יעקב איש תם יושב אוהלים'... למוד התורה היה ליעקב בפרט, כי אצלו נאמר 'יושב אוהלים', שזה נאמר על הלומד בה". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.] כתב: "תורה ליעקב, יושב אהלים". הרי "אוהלים" מורה על לימוד תורה. וכן אמרו [ברכות טז.] "מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות", ופירש רש"י [שם] "אהלים - בתי מדרשות". ונאמר [דברים לג, יח] "ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך וישכר באהלך", ופירש רש"י [שם] "וישכר - הצלח בישיבת אהליך לתורה לישב ולעבר שנים ולקבוע חדשים". ועוד אמרו [ברכות סג:] "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל'", ופירש רש"י [שם] "היכן מצויה [התורה], באדם שימות באהלי תורה".

ובתנחומא [משפטים אות יט] אמרו "וכן אתה מוצא ביעקב, שכתוב בו [בראשית כה, כז] 'איש תם יושב אוהלים', 'איש תם' במעשים טובים, 'יושב אוהלים' עוסק בתורה". וכאן כוונתו גם שהאוהל מורה על פנימיות [שכתב מיד "כאשה 'כבודה בת מלך פנימה'"], וכן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקז.]: "ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז שיב (ד"ה כה אמר)], 'כה אמר ה' הנני שב שבות אהלי יעקב' [ירמיה ל, יח], לפי שנאמר [בראשית כה, כז] 'ויעקב איש תם יושב אהלים', אמר לו הקב"ה, התחלת באהלים, חייך כשאשוב לירושלים, בזכותך אני חוזר. אמר רב שמואל בר נחמני, 'כה אמר ה' הנני שב שבות אהלי יעקב', 'אהלי אברהם ויצחק' אין כתיב כאן, אלא 'אהלי יעקב ומשכנותיו ארחם'. וכן הוא אומר [במדבר כד, ה] 'מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל', עד כאן. ומה ענין זה בשביל שהתחיל יעקב באהלים, כשישוב לירושלים ישוב בזכות יעקב. אבל פירוש זה, כי יעקב היה לו מדריגה העליונה הפנימית הנסתרת, לכך כתיב 'ויעקב יושב אהלים', אשר האהל עשוי להיות שם בפנים. ולכך אמר כי בזכותך אשוב לירושלים, ולהיות שכינת כבודי במקדש בפנים, והבן זה".

(1310) "פנימה - צנועה, ואין דרכה לצאת ולסבב בעיר" [רש"י גיטין יב.]. ושוב כתב רש"י [יבמות עז.] "אין דרך אשה לצאת מביתה". ובשיטה מקובצת [נדרים לז:] כתב "ומי מצית אמרת דקטנה בעיא שימור, והכתיב 'כל כבודה בת מלך פנימה', דאין דרכן של בנות לצאת. פירוש בנות מי בעיין שימור, והלא אינן יצאניות". ובנצח ישראל פ"ט [רמא.] כתב: "עיקר הגלות הוא לנשים, כי הנשים הן יושבות ביותר במקומן ובבתיהן, כי 'כל כבודה בת מלך פנימה'. ולכך התחיל 'איכה ישבה בדד' [איכה א, א]... וכל 'איכה' זה לשון נקיבה. 'היתה כאלמנה' [שם], כי דבר זה נגד הגלות שייך יותר לנשים כמו שאמרנו, מפני שהם יושבות במקומם". ובאור חדש פ"ב [תצג:] כתב: "'כל כבודה בת מלך פנימה', והיתה [אסתר] נסתרת". ויש להעיר, שמצינו שביאר להיפך בנתיב הצניעות ס"פ א [ב, קו:], שכתב: "האשה לפי שפלותה אינה באה ממקום נסתר עליון... ועוד אמרו [רש"י בראשית א, כח (ע"פ ב"ר ח, יב)] על האשה שהיא יצאנית, והזכר כובש אותה שלא תהא יצאנית, וכדכתיב [שם] 'וכבשה', מלמד שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית. וכל זה מפני שהאשה יש לה מדריגה פחותה קרובה אל הגלוי, והזכר הוא כמו צורה, שיש לו מעלה נעלמת יותר. ולכך הזכר, שהוא כמו צורה, כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית". וכן כתב בח"א ליבמות סב: [א, קלד.]. ויל"ע בזה.

(1311) "ענותנין ותשושי כח" [רש"י שם]. ובגמרא שלפנינו אמרו "תלמידי חכמים שדומין לנשים", ולא פירטו ואמרו "יושבין דוממין כנשים". אמנם בעין יעקב [יומא עא.]

אמרו "תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים". וכן הביא בגו"א במדבר פכ"ג אות כד [שצט:, ויובא בהערה הבאה]. ומבאר כאן תיבת "ודומים" מלשון דוממין. ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 122].

(1312) לשונו בגו"א במדבר פכ"ג אות כד [שצט:]: "אמרו חכמים ז"ל תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים. כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים". ויש להבין, הואיל וכאן תלמידי חכמים הושוו לנשים ואנשים ["דומין לנשים, ועושין גבורה כאנשים"], כיצד מוכיח ש"בעסקו בתורה גם הוא נקרא 'אשה', שיושב אוהלים כאשה", הרי במאמר זה גופא השוו את התלמידי חכמים לנשים ואנשים כאחד, ומאי אולמא הדמיון לנשים יותר מהדמיון לאנשים. אמנם לשון חכמים מרפא; שאמרו "יושבין דוממין כנשים, ועושים גבורה כאנשים". הרי הישיבה היא כנשים, והגבורה היא כאנשים. והביאור הוא, שכאשר תלמידי חכמים מקבלים, אז הם כנשים, וכאשר הם עושים גבורות, אז הם כאנשים. ומוכיח ממאמר זה שכאשר התורה ולומדיה הם בצד של הקבלה [פרנסה ולימוד דברי תורה], אזי הם דומים לנשים. וכן כתב הבן יהוידע [יומא עא.] "ומה שאמר 'שיושבין ודומין', תיבת 'שיושבין' נראה לשון יתר. ונראה לי... יושבין בבית המדרש ואינם עוסקים במשא ומתן ומלאכה, ובזה דומין לנשים, שיושבין בביתם ומתפרנסים מן בעליהם". וכן הכתב סופר [בראשית כז, כח] כתב: "וזה כונת חז"ל, תלמידי חכמים שדומים לנשים, כי ידוע דמקבל מתואר בשם 'אשה', כמו שאשה מקבלת מבעלה. וכן הנותן מתואר לאיש, הידוע למשפיע ומפרנס אשתו ובני ביתו. ולכן התלמידי חכמים דומין לעיני בני אדם לנשים שמקבלים". **ואודות הקבלה** המוחלטת שיש במצות תלמוד תורה, הנה אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'". ובדר"ח שם [פג.] כתב: "ואמר 'אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה הקב"ה קובע לו שכר'. ואף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים... אין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם. ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה 'ישב בדד וידום'. רק בתורה, שאין נחשב זה עשיה, והוא יושב ועוסק בתורה". **ויש לשאול** על דבריו שם, הרי ישנן מצות עשה שאינן במעשה אלא במחשבה, כמו מצות אהבת ה' [דברים

ו, ה], יראת ה' [דברים י, כ], וכיו"ב. ובביאור הלכה סימן א [ד"ה הוא כלל] העתיק מלשון החינוך בהקדמתו, שישנן שש מצות תמידיות ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש. ומנין שהפסוק "ישב בדד וידום כי נטל עליו" אינו עוסק באחת ממצות עשה התמידיות, שקיומן במחשבה. וניתן ליישב זאת על פי דבריו בכתב יד שם [הובא שם בהערה 387], שבמקום לומר שבשאר מצות יש "קום ועשה" לעומת תלמוד תורה, כתב בלשון זו: "ובשאר מצות אין לפרש, כי אין שייך בשאר מצות 'ישב בדד וידום', רק בדברי תורה, שכאשר הוא מעיין בדברי תורה, הוא יושב דומם. ולכך לא אמר ש'מדבר דברי תורה', כמו שאמר [שם במשנה] ב'שנים שיושבים ומדברים דברי תורה', רק אמר ש'עוסק בדברי תורה', וזה משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין". ושמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל, שכוונת הדברים היא שהמיוחד במצות ת"ת הוא שקיומה העיקרי הוא כאשר יושב ומעיין להבין דבר ה', ואז האדם הוא שומע, והשם יתברך הוא הוא המדבר. ואין לך קבלת עול גדולה מזו כאשר האדם עמל ויגע להבין דברי בוראו, ועושה עצמו כאפרכסת לשמוע דברי ה'. והעומק בזה הוא שאין עמילות בתורה בגדר עשיה מצדו של העמל, אלא היא התבטלות מוחלטת מצדו של העמל, החותר לבטל עצמו לדעתו של נותן התורה. מה שאין כן בשאר מצות תמידיות, אף שקיומן במחשבה ולא במעשה, מ"מ האדם הוא החושב והמכוון לבו, ולא שהוא שומע ומקבל החכמה מזולתו. לכך "ישב בדד וידום" מוסב רק על מצות תלמוד תורה, כי דממה זו היא יחודית למצות תלמוד תורה, שבה האדם מבטל את עצמיותו כדי לשמוע כראוי דבר ה'. ודפח"ח. **ומוכח כן** ממה שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חפציו", ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "כי כאשר עוסק בתורה עושה [האדם] רצונו של הקב"ה, ומי שעושה חפצו ורצונו של הקב"ה כרצונו, הקב"ה עושה רצונו של האדם כרצונו. ולפיכך הקב"ה עושה לו חפצו". ותמוה, הרי בכל המצות האדם "עושה רצונו של הקב"ה", ומדוע לא אמרו ש"כל המניח תפילין הקב"ה עושה לו חפציו". אלא הם הם הדברים; נהי שבכל מצוה האדם עושה רצונו יתברך, מ"מ לכלל ביטול עצמו לא הגיע. ורק העוסק בתורה, ומבטל עצמיותו להבין דבר ה', הוא "עושה רצונו של הקב"ה" בתכלית. וכבר נתבאר שהמלים "העוסק בתורה" משמעותן "שאינו מדבר, רק יושב ומעיין" [לשונו בכת"י שהובא כאן]. **ואמרו חכמים** [סנהדרין קא.] "תנו רבנן, הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, רלב.] כתב: "עשוני בניך ככנור שמנגנים בו.

דבר זה הוא שנוי לתורה, כי הכנור הוא הפך התורה. כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה" [ראה למעלה הערה 69, ולהלן הערה 1460]. והעומק בזה הוא שכאשר התורה היא רק דברים הנאמרים בפה, אזי התורה היא מצד האדם הלומד, וכשאר מצות הנעשות על ידי האדם. אך כאשר סותם פיו, אז התורה היא מצד הנותן, והאדם אינו אלא מקבל דברו יתברך. ולהלן [לאחר ציון 1457] הביא מאמר זה, ושם הערה 1460.

(1313) בד בבד עם לימוד תורה.

(1314) מבלי ללמוד תורה.

(1315) בתורה.

(1316) כמבואר למעלה לאחר ציון 1244.

(1317) לאחר ציון 1253.

(1318) ולא עושה לזולתו באמצעות פרקמטיא לתלמידי חכמים. ומתבאר מדבריו שמה שאמרו חכמים [כתובות קיא:] "וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה, אלא... העושה פרקמטיא לתלמידי חכמים... מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה" אמור רק במי שאינו יכול בעצמו לעמול בתורה. אך מי שבעצמו עמל בתורה, ומקיים בזה אהבת ה' במעשה ["בכל נפשך"], אינו צריך לעשות פרקמטיא לתלמידי חכמים. וזו חידוש גדול. והרמב"ם [הלכות דעות פ"ו ה"ב] לא חילק בין תלמידי חכמים לשאר אנשים, שכתב: "מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם, כענין שנאמר [דברים י, כ] 'ובו תדבק', וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים [ספרי דברים יא, כב] בפירוש מצוה זו, הדבק בחכמים ותלמידיהם. לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם, וישיא בתו לתלמיד חכם, ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים, ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם, ולהתחבר להן בכל מיני חבור, שנאמר [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו'". **ונראה שמקורו** לומר כך הוא ממה שמובא קודם לכן בגמרא [כתובות קיא:], שאמרו "אמר רבי אלעזר, עמי הארצות אינן חיים [לתחה"מ]... כל המשתמש באור תורה, אור תורה מחייהו. וכל שאין משתמש באור תורה, אין אור תורה מחייהו. כיון דחזייה [רבי אלעזר] דקמצטער [רבי יוחנן], אמר ליה, רבי מצאתי להן תקנה מן התורה, [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', וכי אפשר לדבוקי

בשכינה, והכתיב [שם פסוק כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה'. אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. **כיוצא בדבר אתה אומר** [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו', וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה. אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". הרי שהעצה לזכיה בתחה"מ ["כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו"] ניתנה לאלו שאין להם אור תורה [כמו עמי הארצות], אך מי שיש לו אור תורה, יזכה בתחה"מ מצד עצמו, ואינו זקוק לעצה זו. וכן המאמר הבא בעקבותיו ["כיוצא בדבר אתה אומר"] היא עצה למי שאין לו תורה [כן נתבאר למעלה הערה 1256]. **וכן כתב** הפני יהושע שם [כתובות קיא:]: "וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה, והכתיב 'כי ה' אלקיך אש אוכלה', אלא כל המשיא בתו לת"ח כו'. נראה פירושו דודאי אע"ג דכתיב בשכינה 'כי ה' אלקיך אש אוכלה', אפילו הכי אפשר דמי שהוא תלמיד חכם מדבק בשכינה על ידי הבל התורה שיוציא מפיו. ונקרא גם כן 'אש', שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש'... והיינו דדרשינן [דברים ו, יג] 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים [פסחים כב:]. אלא דאכתי מקשה הכא שפיר אהא דכתיב 'ואתם הדבקים חיים כולכם היום', דלאו כל אדם זוכה לזה להיות ת"ח גמור... משום הכי דריש לה שפיר ד'כל המשיא בתו לת"ח, והעושה פרקמטיא' נמי אפשר לדבק בשכינה על ידי שיש לו חלק באותו הבל פיו של התלמיד חכם, כיון שהוא הגורם, כן נראה לי". וכן כתב ההפלאה [כתובות צו. ד"ה שם בגמרא]. אמנם בשו"ת יהודה יעלה [למהר"י אסאד, חלק או"ח סימן מד] חולק על זה, וסובר שאע"פ שהמאמר הראשון עוסק בעמי הארצות, ולא בתלמידי חכמים, מ"מ המאמר השני שהובא בעקבותיו עוסק גם בתלמידי חכמים. אך המהר"ל אינו לומד כן, שהרי נתבאר למעלה [הערה 1249] שדעתו היא ששני המאמרים נתחבטו באותה שאלה "וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'", ושאלה זו אינה קשה בנוגע לתלמידי חכמים, וכמו שביאר הפני יהושע. **אך עדיין קשה**, שהיה יכול לכתוב הגבלה מעין זו [שעשיית פרקמטיא לת"ח אינה נוהגת אצל מי שעמל בתורה בעצמו] גם בשתי הבבות האחרות; שמה שאמרו שיהנה מנכסיו לתלמידי חכמים נוהג רק במי שאינו מקיים אהבת ה' בממונו ["בכל מאודך"], אך אם מקיים אהבת ה' בממונו [כגון שנותן ממונו ללימוד תורה לבני העניים], שוב אינו צריך ליהנות מנכסיו לתלמידי חכמים. וכן מה שאמרו שישיא בתו לתלמיד חכם נוהג רק במי שאינו

מקיים אהבת ה' במחשבתו ושכלו ["בכל לבבך"], אך אם מקיים אהבת ה' במחשבתו ושכלו [כגון שהספיד אב בית דין כהלכה], שוב אינו צריך להשיא בתו לתלמיד חכם. ומדוע כתב הגבלה זו רק ביחס לעשיית פרקמטיא לתלמידי חכמים, שהיא נוהגת רק במי שאינו יכול בעצמו לעסוק בתורה. ובשלמא לגבי השאת בתו לת"ח, הנה גם במקום אחר צוו על כך לתלמידי חכמים, שאמרו [פסחים מט.] "תנו רבנן, לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו... וישיא בתו לתלמיד חכם, משל לענבי הגפן בענבי הגפן, דבר נאה ומתקבל". אלא העצה ליהנות ת"ח מנכסיו לכאורה לא תהיה נוהגת במי שבלא"ה כבר מקיים אהבת ה' בממונו. ויל"ע. וראה להלן הערה 1341 שקושיא זו הוקשתה גם שם.

(1319) כמו שכתב רש"י [כתובות קיא:] "העושה פרקמטיא - מתעסק בממון תלמידי חכמים כדי להגיע לידם שכר, והם פנויין לעסוק בתורה על ידי אלו". ובאגרות משה [או"ח ח"ג סימן לו] הוכיח שהרמב"ם [הלכות דעות פ"ו ה"ב] אינו סובר שטעם המצוה הזו הוא כדי שיוכל הת"ח לעסוק בתורה, כי הרמב"ם כתב שמצוה זו מתקיימת ב"לאכול ולשתות עם תלמידי חכמים" [הובא בהערה 1318], והוא כדי ללמוד ממעשיהם.

(1320) פירוש - הואיל ועשיית פרקמטיא לתלמידי חכמים היא רבוי גדול של תורה [כי היא מאפשרת לתלמידי חכמים ללמוד יותר], לכך ההיפך לעשיה זו תביא לתוצאה הפוכה, והיא התמעטות גדולה של תורה, כי [קהלת ז, יד] "זה לעומת זה עשה האלקים", והשכר הגדול שיש בעשיית פרקמטיא לת"ח, מחייב שיהיה עונש גדול לעושים את ההפך לזה. דוגמה לסברה זו; בנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות, לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם... ובאולי יאמר, אם כן הוא מה מעלתם במה שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, והרי יוצא שכרם בהפסדם. והתשובה על זה, כי גם זה לעומת זה; כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם... כך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [ראה למעלה הערה 802].

(1321) פירוש - הסבה הרביעית שהוזכרה בגמרא [סוכה כט.] ללקוי החמה היא "ועל שני אחין שנשפך דמם כאחד" [הובא למעלה לפני ציון 1226]. וסבה זו אינה הפך "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" [כפי ששלש הסבות הראשונות היו], אלא "היא בפני עצמו", וכמו שמבאר.

(1322) לשונו למעלה [לאחר ציון 1214]: "כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, בשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם, ככל שאר הקנינים שהם

עם האדם, אבל היא נבדלת כמו שאמרנו, לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו", וראה למעלה הערה 1217, שהובאו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ובסמוך יבאר שהכוונה ללוחות השניות שנעשו על ידי משה [לעומת הלוחות הראשונות], אך המכתב היה מכתב אלקים, ופער זה בין הלוחות [שהם מעשי אדם] לכתב האלקי הוא המונע חבור גמור לתורה. וראה להלן הערה 1490.

(1323) לשונו להלן [לאחר ציון 1342]: "הרביעי הוא על עצם ישראל בעצמם, כי מצד עצמם אין להם חבור לה, ואינם מוכנים בגופם לקבלה, שהוא מצד שנשתברו הלוחות, כמו שבארנו. שכן גופם אינו מן המוכן, כדמיון הלוחות העשוים לקבל הכתב, אשר לקוי הזה מוסיף והולך תמיד. ואילו לא נשתברו הלוחות, היה האדם מוכן לה לגמרי, ולא היה זה שנוי לעולם. אבל עתה שנשתברו, ואין האדם בעצמו מוכן לתורה, הוא פוחת והולך, ככל דבר החסר, שפוחת תמיד".

(1324) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 196]: "לא זו הדרך אשר הלכו בו אבותינו וקדמונינו הקדושים, אשר אי אפשר לאדם לעשות ערך בינינו וביניהם, כי כל ערך הוא בדומה, והחלוף הוא בכמות, ואין כאן ערך כלל". ולהלן [לאחר ציון 1624] כתב: "אנשים אשר פתח הבית החמרי הזה הוכו בסנוורים, שהיה להם לראות הנגלה לעינים... אם נמצא בם חכמה ומשא ומתן של הלכה, כאשר היה לפנים עיקר התורה בארצות אלו, ומימיהם היו שותים בצמא, כרש"י ובעלי תוספות ותלמידיהם ז"ל, מי יוכל לספור מחול ירביון, דור אחר דור, עד עתה שהיו מלאי מצות ותורה כרמון". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג.] כתב: "כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "הראשונים בשביל חסידותם ומעשיהם השם יתברך קרוב להם, ולכך היה משפיע ומלמד להם התורה תמיד, כי השם יתברך משפיע למי שהוא קרוב אליו... הראשונים... גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלב.] כתב: "תנאים ראשונים, אשר אין ערך להם במעלת החכמה, כמו רבי יהושע ורבי עקיבא... שאף בדורות האחרונים, ולא בדורות של בעלי התוספות, רק הדורות יותר אחרונים הרבה, נראה בהם לעינים שהיו בקיאים בתורה בכל שתא סדרי משנה, ובכל התלמוד, כאשר נראה מתשובות שהביאו ראיה מכל המקומות" [ראה להלן הערות 1480, 1527]. ובנתיב התורה פ"ה [רנט.] כתב: "לכן לומדי תורה המרבים בישיבה, חזקו ונתחזקה בעד תורת אלקינו, ועמדו נא בפרצה הזאת, והלכו בעקבות הראשונים, ותהיו אתם עמודי התורה, ותקבלו שכר כולם... ובמקום שהיו בארצות אלו חכמים גדולים, אשר כל העולם שותים מימיהם, ובעלי מעשים, כמו רש"י ורבינו תם ובעלי תוספות,

נשמתן תחת כסא הכבוד, ויש להם מהלכים עם חכמי הלב הראשונים, הם התנאים והאמוראים. ועתה בארצות אלו בעונתינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה, הן המעשים, והאחד סבה לשני". ובנר מצוה [קה:] כתב: "בודאי אין לנו יד וכח להשיב על דברי הראשונים, שהם הררי אל, אין נמלים כמונו יכולים לפתוח פה נגדם". והריב"ש [סימן שצד] כתב: "שאני רבינו תם, דרב גובריה... וכל חכמי ישראל הנמצאים היום, כלם כקליפות השום וכגרגיר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 199].

(1325) לשון המאמר במילואו "אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל". ופירש רש"י [שם] "'חרות' משמע חקוק, ואינו נמחק לעולם, על ידי הלוחות היתה תורה חקוקה לישראל מהשתכח מהן עולמית".

(1326) שנאמר [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת", ופירש רש"י [שם] "פסל לך - אתה שברת הראשונות, אתה פסל לך אחרות. משל למלך שהלך למדינת הים, והניח ארוסתו עם השפחות. מתוך קלקול השפחות יצא עליה שם רע. עמד שושבינה וקרע כתובתה, אמר אם יאמר המלך להורגה, אומר לו עדיין אינה אשתך. בדק המלך ומצא שלא היה הקלקול אלא מן השפחות, נתרצה לה. אמר לו שושבינה, כתוב לה כתובה אחרת, שנקרעה הראשונה. אמר לו המלך, אתה קרעת אותה, אתה קנה לך נייר אחר, ואני אכתוב לה בכתב ידי. כך המלך זה הקב"ה, השפחות אלו ערב רב, והשושבין זה משה, ארוסתו של הקב"ה אלו ישראל, לכך נאמר 'פסל לך'".

(1327) מעין דברי הרמב"ן [תורת האדם אות י], שכתב: "תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה לספר תורה שנשרף, שהכל חייבים לקרוע [שבת קה:]... שהנפש בגוף כאזכרות בגולין, ומשל בעלמא הוא לומר שהוא הפסד גדול וחרדה רבה, וחייב אדם לקרוע עליה כאלו נשרף ספר תורה לפניו". והאלשיך [שמות לא, יח (ד"ה ועל מה שאמרתי)] כתב: "כי כאשר נשמת האדם מקיימת את הגוף, ונותנת בו חיות להתנועע בקלות, כן היה הדבר הזה, כי הכתיבה שהיתה על ידו יתברך לא היתה ככתוב בחרט אנוש, רק מתייחסת אל רוחניותו יתברך, והיתה כנשמה אל הלוחות, והלוחות כיחס הגוף". ורבי צדוק הכהן [ספר ליקוטי אמרים אות טז] כתב: "גופות בני ישראל הם כלי קיבול לנפשותם, ולכן המשילו ז"ל [שבת קה:] אחד מישראל שמת לספר תורה שנשרפה. כמו הספר תורה

הוא כלי קיבול לדברי תורה, כך אדם מישראל... שזהו סוד לוחות שניות, שלא היה בהם כל כך גילוי אור ה' יתברך". והפחד יצחק [שבועות מאמר כא אות יב] כתב: "הנה במתן לוחות אמרה תורה [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', וחכמים פירשו [שמו"ר לב, א] 'אל תיקרי חרות, אלא חירות, חירות ממלאך המות'. וענינם של דברים אלו כך הוא; ישראל ואורייתא חד הוא [זוה"ק ח"ג עג.]. והלכה רווחת היא כי העומד בשעת יציאת נשמה, דינו כרואה ספר תורה שנשרף. והנה ברואה ספר תורה שנשרף קיימא לן דקורע שתים, אחת על הכתב ואחת על הגויל [מו"ק כו.]. ומדחזינן דמדמינן יציאת נשמה לשרפת ספר תורה, שמע מינה, שיש דמיון לנשמה בגוף לאותיות על הקלף. וכשם שהאותיות על הקלף ניתנות למחיקה ולהפרשה מן הקלף; כמו כן, ניתנת היא הנשמה להפרדה מן הגוף. אבל בלוחות אינו כן, שאותיות הלוחות היו אותיות חקיקה, ולא אותיות כתיבה. ואותיות החקיקה אינן דבר נוסף על הקלף, אלא שהן נמצאות בתוכן של האבנים, בבחינת מיניה וביה, ואינן ניתנות לא למחיקה ולא להפרדה. ומפני כן, בגילוי מתן לוחות נולד גם בישראל יחס נשמה אל הגוף, בציור של חקיקה שאין בה מקום להפרדת האותיות ממקום חקיקתן. וזה הוא הענין שדרשו חז"ל שמתן לוחות היה בו חירות ממלאך המות מתיבת 'חרות'. מפני שחרות, פירושו חקיקה, וחקיקה זו היא בסוד חיבור נשמה בגוף, באופן שלא ניתן להפרדה. ישראל ואורייתא חד הוא". וראה למעלה הערות 613, 1205, והערה הבאה.

(1328) לשון המכתב מאליהו [כרך ה', עמוד 222]: "אלמלא לא נשתברו לוחות הראשונות, לא נשתכחה תורה מישראל. בראשונות היתה גם האבן מן השמים. וכבר כתבנו שזה מרמז שבמעמד הר סיני היה לבם של ישראל שמימי, ועל לב כזה היו נחרתים דברי תורה חריתה מן השמים, בסייעתא דשמיא גדולה מאד והיה גם חרות על הלוחות מעבר לעבר, היינו בלי טמטום הלב, ובלי טמטום הלב לא שייך שכחה. אבל באחרונות כתוב 'פסול לך', שהיתה האבן מלמטה, היינו שאחר חטא העגל היה הלב מטומטם, נצרכה יגיעה רבה להכניס בו דברי תורה, ולסייעתא דשמיא הרי נדרשת גם אתערותא דלתתא, וכשיש בה חסרון שולטת שכחה". וכן כתבו המלבי"ם [שמות לד, א], והמשך חכמה [שמות לד, כז].

(1329) "שני שדיך - שתי הלוחות" [רש"י שיה"ש ז, ד]. אמנם במאמר הזה לא נזכר ששני האחים היו תאומים, אלא אמרו "ועל שני אחין שנשפך דמן כאחד". ובבאר הגולה באר הששי [קסא.] ביאר מאמר זה באופן אחר [כמצויין למעלה הערה 1235], ושם כתב שאיירי בשני אחים רגילים, ולא בתאומים.

(1330) מכילתא [שמות כ, יג], והביאו רש"י [שיה"ש ד, ה] "שני שדיך - על שם הלוחות. תאומי צביה - שהם מכוונות במדה אחת, וחמשה דברות על זו, וחמשה על זו, מכוונין דבור כנגד דבור. 'אנכי' [שמות כ, ב] כנגד 'לא תרצח' [שם פסוק יג], שהרוצח ממעט את הדמות של הקב"ה. 'לא יהיה לך' [שם פסוק ג] כנגד 'לא תנאף' [שם פסוק יג], שהזונה אחר עבודה זרה דרך 'אשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים' [יחזקאל טז, לב]. 'לא תשא' [שמות כ, ז] כנגד 'לא תגנוב' [שם פסוק יג], שהגונב סופו לישבע לשקר. 'זכור' [שם פסוק ח] כנגד 'לא תענה' [שם פסוק יג], שהמחלל את השבת מעיד שקר בבוראו לומר שלא שבת בשבת בראשית. 'כבד' [שם פסוק יב] כנגד 'לא תחמוד' [שם פסוק יד], שהחומד סופו להוליד בן שמקלה אותו, ומכבד למי שאינו אביו".

(1331) פירוש - חתך את הפרוכת, ורש"י [שבת קכה:] כתב: "שגדרן לעצים - שחתכן להיסק". והרע"ב [כלאים פ"ז מ"ז] כתב "יגדור - כמו גודר בתמרים, כלומר יחתוך וילקוט".

(1332) פירוש - יחס הקדושה לדבר הנושא את הקדושה הוא כיחס הנשמה לגוף, שהנשמה היא קדושה. ומדגיש שהנשמה היא מן השמים, כדי להורות על קדושתה. ובאור חדש פ"א [שנא:] כתב: "כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי. ויש בו הנשמה שנתנה לו מן השמים". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים... ואותם שהם קרובים אל השמים, הם דברים השייכים לנשמה, והם דברים רוחנים קרובים אל הנשמה הרוחנית". וראה למעלה הערה 946. אמנם בגבורות ה' פל"ד [תקצו:] כתב: "הנשמה היא למעלה מן השמים".

(1333) כוונתו לחדושי אגדות על אתר, כי כתב כאן "כאשר בארנו **שם** באריכות", ואכן בח"א לגיטין נו: [ב, קו.] ביאר ענין זה. וכן ביאר ענין זה [כמעט אות באות] בנצח ישראל פ"ה [קכ:], אך אין כוונתו לדבריו בנצח ישראל, כי דבריו בנצח אינם נחשבים "בארנו שם". וזה לשונו בח"א לגיטין נו: [ב, קו., ובסוגריים המרובעים הוספו תיבות מלשונו בנצח ישראל]: "דע כי הדם שיצא הוא ענין נפלא, כי בטול הקדושה שהיה לפרוכת נחשב זה שפיכות דם, כדאיתא במסכת יומא [כג.] גבי שני כהנים שהיו רצים בכבש המזבח, והרג האחד לשני בסכין קודש, ובא אביו ומצאו מפרפר, ואמר... הרי עדיין בני מפרפר, ועדיין לא נטמא הסכין. ומסיק, ללמדך שחמורה עליהם טהרתם של כלים יותר משפיכות דמים. פירוש, כי סילוק קדושה על ידי טומאה יותר נחשב [ביטול לקדושה] ממה שנחשב שפיכות דמים. כי דבר הקדוש [כמו הפרוכת], מפני קדושתו הוא נחשב

אלקי יותר מן הנשמה. ואם הנשמה, בשביל שהיא אלקית [נבדלת] אין ראוי לה הבטול, כל שכן הכלי, שהוא אלקי קדוש לגמרי, אין ראוי לו בטול הקדושה על ידי טומאה, שזה הוא כמו שפיכות דמים, שהוא ביטול הנשמה, והוא חמור יותר משפיכות דמים. ולגודל מעלת קדושת הפרוכת נחשב ביטול הקדושה כמו שפיכות דמים, לכך היה הדם מבצבץ". ושם המשיך לבאר מדוע נס זה נעשה דוקא עם הפרוכת.

(1334) מקשה על עצמו, שאם ביטול קדושה נקרא שפיכות דמים, מדוע הגמרא מכנה שפיכות דמים זו בשם "נס", הרי דין הוא שיקרא שפיכות דמים, ומהו הנס בזה.

(1335) בביאור ראייתו מפסוק זה, הנה הפחד יצחק [שבועות מאמר ח אות טו] הביא דברים אלו, ומכלל דבריו נתבארה ראיה זו, וכלשונו: "המהר"ל בדרוש על התורה העיר דבאמת הרי ישנם הרבה אופנים של רציחה מבלי הוצאת דם, ואפשר לרצוח נפש גם מבלי לנגוע אף בטפת דם, ומאי טעמא סתם רציחה 'שפיכות דמים' היא קרויה [נראה שמרן זצוק"ל הבין שאע"פ ששאלה זו לאו בפירוש איתמר, אך מכללא איתמר]. ובא על זה ביארו של המהר"ל כי ענינה של שפיכות דמים הוא הבדלת הנפש מן הגוף. לשון הכתוב הוא [דברים יב, כג] 'כי הדם הוא הנפש'. אין אנו יודעים את סוד הקשור של נפש וגוף, אבל לשון הכתוב הוא 'כי הדם הוא הנפש', משמע שההתחברות הוא בענין דם. אם כן שפיכת דמים היא סילק והפרדת התחברות זו. ובסמיכות זו מביא הוא המהר"ל את דברי הגמרא בגיטין כי טיטוס תקע חרבו בפרוכת ויצא ממנה דם. הכונה היא מכיון שנתחללה קדושת הפרוכת, על כן יש כאן לשון של יציאת דם. סילוק הצורה מן החומר זו היא שפיכות דמים". **ומה שנקט** למעלה נשמה, וכאן מביא פסוק שנאמר בו "נפש", כן נמצא הרבה פעמים בספריו ש"נפש" ו"נשמה" הם שמות מתחלפים [ראה גבורות ה' פל"ט (תשסט.), שם פנ"ב (מז.), נתיב התורה פ"י (תמב.), שם פט"ז הערה 25, גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא (קכג:), הקדמה לאור חדש (נ.), דרשת שבת תשובה (פא:), ועוד]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ה]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה", הרי אחד משמות הנשמה הוא "נפש". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל, ומצד הזה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש". הרי פתח ב"נשמה הנבדלת" וסיים ב"שלימות הנפש". וכן מוכח מיניה וביה ממאמר חכמים [ביצה טז.], שאמרו "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת,

ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כיון ששבת ווי אבדה נפש". הרי פתח ב"נשמה יתירה", וסיים ב"אבדה נפש" [הובא למעלה הערה 211].

(1336) אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה, נערה מאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, משכב זכור, ושני אחים שנשפך דמם כאחד.

(1337) לשונו למעלה [לאחר ציון 1242]: "גדר האהבה הוא על ידי ג' דברים אשר זכרם הכתוב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'. שצריך שיהיה אוהב את השם בלבו, הוא המחשבה והשכל. ויש אהבה במעשה, שיהיו כל מעשיו לאהבתו יתברך, זהו 'בכל נפשך', כי הנפש היא שפועלת הכל, ובה תלויה הפעולה. ושיאהבהו בממונו [ברכות נד.], שהוא קנינו של אדם, עד שתושלם אהבתו אותו בשלשתן, שהם ממש שלשה חלקי האדם; שכלו, נפשו, וממונו".

(1338) פירוש - כנגד שלשה דברים של אהבה נאמרו שלשה הדברים הראשונים המביאים ללקות החמה.

(1339) כמבואר למעלה לאחר ציון 1258.

(1340) כמבואר למעלה לאחר ציון 1270.

(1341) הנה למעלה [לאחר ציון 1248] הביא את שלשת הדברים שנאמרו בגמרא [כתובות קיא:] כיצד להדבק בה'; משיא בתו לתלמיד חכם, עושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה מנכסיו לתלמידי חכמים. וביאר ששלשתם מקבילים לאהבת ה' בשכל ומחשבה ["בכל לבבך"], בנפש ["בכל נפשך"], ובממון ["ובכל מאודך"], והם להיפך משלשת הדברים הראשונים המביאים ללקות החמה [אב בית דין שלא נספד כהלכה, נערה המאורסה שצעקה בעיר, ומשכב זכור]. מ"מ רק כאן [לגבי הדבר השלישי המביא ללקות החמה (משכב זכור)] ציין שהעומד כנגדו הוא עשיית פרקמטיא לתלמידי חכמים, אך לא ציין כן לגבי שני הדברים הראשונים המביאים ללקות החמה [אב"ד שלא נספד, ונערה מאורסה], שגם אצלם היה יכול לומר שהעומד כנגד אב"ד שלא נספד הוא משיא בתו לתלמיד חכם, והעומד כנגד נערה המאורסה הוא המהנה תלמידי חכמים מנכסיו, אך לא עשה כן, וזה צריך ביאור. וכן למעלה [הערה 1318] הוקשתה גם כן קושיא זו שם. ויל"ע בזה.

(1342) למעלה לאחר ציון 1298.

(1343) מצוי הוא שמבאר ששלשת הדברים הראשונים הם כנגד שלשת חלקי האדם, והדבר הרביעי הוא כנגד האדם עצמו, שהוא מעבר לחלקים שקדמו לו. כגון, בנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [נמוך ממנו] כח

נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים. ויש עוד כח משותף אשר הוא כולל כל אלו ג' ביחד". ובהמשך שם [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור". ובנצח ישראל פי"ח [תח.] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד, גופו. וחלק השני הוא נפשו. וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובנתיב התשובה פ"ה [צ.] כתב: "אלו שלשה דברים בארנו אצל אהבת השם יתברך, דכתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'... אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף והנפש והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ג [רמה:], שם פ"ס [תיז.], שם פס"ו [רכד.], תפארת ישראל פ"ל [תנ:], שם פנ"ד [תתמב.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], דרוש לשבת תשובה [עח:], דרשת שבת הגדול [תצג:], ועוד.

(1344) פירוש - אם הלוחות לא היו משתברות, לא היתה מתרחשת שכחת התורה בעולם. ואודות ששכחת התורה היא שנוי, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ נו [תתנד.]: "יש לשאול, למה לא הגיע אל התורה, שהיא נצחית, מה שראוי אל הנצחית, כי הדבר שהוא נצחי עומד קיים בלי שנוי, ומצאנו כי התורה יש בה שנוי, כי אין הדור הזה יודעי תורה כמו שהיו הדורות הקודמים, וכאילו נשתכחה תורה מישראל". ושם בשלהי הפרק [תתפב.] מיישב ששאלה זו כך: "אמנם עם כל זה אין עליך לומר חס ושלום כי יש שנוי לתורת משה... כי דבר זה הכל הוא מצד המקבל, ואין נקרא הסרה מצד המקבל. אף אם נאמר שתשתכח לעתיד תורה מישראל, לא נחשב זה שנוי כלל, כי המקבל מקבל מה שאפשר לו לקבל, ולא נחשב שנוי כאשר אי אפשר לו לקבל. ואם יקבל דור זה הרבה,

ודור זה מעט, לא נחשב שנוי בעצמה של תורה, כי נתינת התורה קיימת בלי שנוי". הרי ששכחת התורה, אע"פ שאין היא שנוי בעצמה של תורה, מ"מ היא שנוי מצד המקבל.

(1345) כי חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני. וכן כתב בהרבה מקומות. כגון, בנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסה:] כתב: "כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו בטוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". ובנתיב התורה פ"ז [שכב.] כתב: "דומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וקודם לכן כתב [א, רטז.]: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם. אבל כאשר יש בעולם מחלוקת, שהוא חילוק ופירוד ביניהם, כבר התחילו בשבירה, וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה". ובנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא:] כתב: "כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו. כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה, כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], ואור חדש פ"א [שצב:]. ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". וראה להלן הערה 1534.

פרק כו

(1346) למעלה [לאחר ציון 1236].

(1347) פירוש - השפעתם של תלמידי חכמים על בני דורם תלויה בכבוד שיש להם בעיני בני אדם, וכאשר מסולק מתלמידי החכמים כבודם, בכך מסולקת השפעתם. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [רכח:]: "הם קוראים תגר על החכמים, ודבר זה בטול כל התורה, כאשר החכמים שהם עמודי התורה, ועליהם הכל נבנה, קוראים עליהם תגר...

וכאשר הם כבוד ינחלו, אז יש קיום לתורה, כי שומעים ומקבלים דבריהם" [ראה בסמוך הערה 1350]. ובתפארת ישראל פנ"א [תתז.] כתב: "כאשר נוהג בה כבוד, דבר זה קיום התורה. ואם יאחז אותה שלא בכבוד, דבר זה הוא נפילה, שגורם שתפול התורה... האדם חייב לעשות שהתורה לא תפול, וזה כאשר יתן כבוד לתורה, אז הכל עושים את התורה במעשה. ואם חס ושלום מבזין את התורה... דבר זה גורם לה נפילה, שלא יקיימו התורה, שיאמרו מה היא התורה חשובה". וניתן להטעים זאת עוד, שהכבוד נקרא "אור" [לכך "מאורות" שייך לכבוד]. ואודות שהכבוד הוא אור, כן כתב בגבורות ה' פכ"ד [שע.]: "כי הכבוד הוא אור, דכתיב [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". ובנתיב התורה פי"ב [תצט:] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב 'והארץ האירה מכבודו'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנה:] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור' בכל מקום, כמו שנאמר 'והארץ האירה מכבודו', [ישעיה ס, א] 'וכבוד ה' עליך יזרח', ודבר זה ברור". וקודם לכן שם [שפט.] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר". ושם בבאר הששי [קנא:] כתב: "כי המאור הוא כבוד העולם. ודבר זה ברור כי האור הוא כבוד העולם, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'אל ברוך גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד לשמו [מאורות נתן סביבות עוזו]'". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה [ב"ר ג, ד], שהוא ג"כ הכבוד". הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. והפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". והרי נתבאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] שהכבוד הוא הנראה לעינים, ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, כז.)], לכך ברי הוא שהכבוד והאור שייכים להדדי. והואיל וכאן איירי באור של תלמידי חכמים ["המאורות"], לכך דין הוא שאור זה יהיה תלוי בכבודם.

(1348) יש כאן הד לדבריו שהדבר הכתוב יוצר יותר רושם ממה שנאמר בעל פה, וכמו שכתב בבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנז:, בנוגע לספר שיצא כנגדו]: "מתחילה אמרתי בלבי כי דברי שלמה עליו השלום אשמור, שלא לענות אותו [משלי כו, ד]. אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב אדם כיון שנתנו בדפוס, יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו". וקודם לכן [ערה:] כתב על ספר זה: "יתן דברי חכמים הקדושים הנאמנים כאילו היו דברי פלסתר ודברי רוח. ויותר מזה, כי נתנו דבריו בדפוס

לפרסם דברים כאלו, אשר הם ראוים להשרף... ונתנו בדפוס כאילו היו מספרי קודש... לא נמצא איש מוחה להנתן דברים כמו אלו בדפוס".

(1349) מה שכתב שכך ביאר במסכת אבות, לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר; הנה בהקדמה לדר"ח [מח.] כתב: "אף חכמים גדולים, כמו רבי יוחנן וריש לקיש, היו מעייני בספרא דאגדתא בשבת [גיטין ס.]. ולמה היו מעיינים בספרא דאגדתא בשבת, ולא בחול. אלא על כרחך היינו טעמא, כי היה זה להם [עיון בדברי הלכה] בטול עונג שבת, ואילו האגדה מושכת לבו של אדם [שבת פז.]. ואין נראה לפרש דלא בא למימר רק דמותר לטלטל ספרא דאגדתא בשבת". וכוונתו, שאולי נבאר שאף בימות החול היו מעיינים בספרא דאגדתא, ומה שנקטו "בשבתא" דוקא, לא בכדי לאפוקי שאר ימים, אלא להשמיענו שספר אגדתא לא נאסר בטלטול בשבת מחמת האיסור שכתבו דברים שבע"פ, כי לאחר שהותרה הכתיבה, שוב אין הספר נאסר בטלטול [גיטין ס.]. אך יש להעיר על הו"א זו ["דלא בא למימר רק דמותר לטלטל ספרא דאגדתא בשבת"], שא"כ מדוע יאמר היתר טלטול רק בספר דאגדתא, ולא בספר הלכתא. אמנם הדבר מתיישב היטב על פי מה שכתב בבאר הגולה באר הששי [שיט]: "כי היו רגילים לכתוב אגדות, כי כל הלכות היו רגילים ושכיחים בהם על פה, אבל אגדות לא היו רגילים בה על פה, והיו צריכים לכתוב. ולפיכך תמצא גמרא בכמה דוכתי; [ברכות כג.] גבי רבי יוחנן, כד הוי עייל לבית הכסא, הוי נקט ספר אגדתא והוי יהיב לו. ועוד [ב"מ קטז.] הוי מפיק ספרא דאגדתא בדברים העשוים להשאיל ולהשכיר. ועוד [גיטין ס.] רבי יוחנן הוי מעיין בספר אגדתא בשבתא. ולא תמצא 'ספר הלכות', וזה מפני כי היו רגילים בעל פה בהלכה, ולא היו צריכים לכתוב. אבל אגדה היו כותבים, מפני שלא היו בקיאים בה על פה". לכך האופן היחידי להשמיענו היתר טלטול ימצא רק בספר אגדתא, כי לא היו ספרי הלכה. ומה שמציין דבריו בדרך חיים, ולא את דבריו בבאר הגולה, כי מן הנמנע שיזכיר כאן את באר הגולה, כי כאמור [למעלה הערה 1235] ספר זה יצא לאור בשנת שנ"ח, ודרשה זו נאמרה בשנת שנ"ב. אך דרך חיים יצא לאור בשנת שמ"ט, לכך יכול לציינו. וכן הזכירו כמה פעמים בדרשה זו [למעלה ציון 823, להלן לאחר ציונים 1586, 1660]. וראה למעלה בהקדמה הערה 57, ולהלן הערה 1587.

(1350) לשונו בבאר הגולה באר השני [רכח.]: "ובפרק הנזיקין [גיטין ס.], רבי יוחנן וריש לקיש הוו מעיינו בספר אגדתא בשבת. ומקשה, והא לא נתן לכתוב. ומתרץ, משום [תהלים קיט, קכו] 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', עד כאן. כלומר כאשר הוא הזמן והעת ראוי לזה, כמו בדורות אלו שיש לחוש לשכחה, והנה ה'עת לעשות לה' הפרו תורתך' אף

דבר שאסור, כמו לכתוב האגדות, התירו זה. וקשה לי, וכי בשביל איסור אחד, שאסור לכתוב תורה שבעל פה [גיטין ס:], הפירו כל התורה, שאמר 'הפרו תורתך'. אבל נראה לומר, כי דבר זה שכתבו האגדות, בני אדם שאינם מבינים אותם לעומקם, ושהם דברי חכמה עמוקה, הם קוראים תגר על החכמים. ודבר זה בוודאי בטול כל התורה, כאשר החכמים שהם עמודי התורה, ועליהם הכל נבנה, קוראים עליהם תגר. ולכך מטעם זה אסרה תורה לכתוב תורה שבעל פה, כי תורה שבעל פה נמסר לחכמים, ואם היו כתובין, היו חולקים בני אדם עליהם, כאשר עושים. ודבר זה אין ראוי לחכמים, כי 'כבוד חכמים ינחלו' [משלי ג, לה]. וכאשר הם כבוד ינחלו, אז יש קיום לתורה, כי שומעים ומקבלים דבריהם".

(1351) על פי הפסוק [שופטים ה, טז] "מכל העם הזה שבע מאות איש בחור אטר יד ימינו כל זה קולע באבן אל השערה ולא יחטא". וכתב המצודות דוד [שם] "כל זה - כל אלו היו קולעים באבן אל חוט השער, ולא החסיר האבן מלפול עליו עם רוב דקותו". ורומז בלשונו הזהב שקשה לעמוד על נקודת האמת, והיא כמו חוט השערה. וכן בהקדמה לנתיבות עולם [ח.] כתב: "האמת אין בני אדם מוכנים לו". ובבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "הנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 186]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו שאבדה חכמה מבני אדם" [ראה להלן הערה 1427]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצה:] כתב: קאמר [שבת קד.] כי לכך שקר מקרבן מיליה, כי אותיות 'שקר' הם ביחד, כי אין צריך לטרוח אחר השקר, ויכול לומר שקרים כמו שירצה. אבל האמת לא שכיח, ומפני כך אותיות של 'אמת' מרוחקות, עד שאי אפשר שיהיו יותר רחוקים".

(1352) אודות שמי שנאה דורש ולא נאה מקיים נחשב למעיד עדות שקר, כן כתב בספר סדר היום [סדר תפלת מנחה] "אין ראוי לאדם שיאמר 'וקשרתם' והוא לא הניח תפילין... ונמצא שהוא מעיד עדות שקר על עצמו, שהוא נאה דורש ולא נאה מקיים". ובספר הרי בשמים [דברים ה, ד] כתב: "משנה [אבות פ"א מ"ט] 'הוי זהיר בדבריך', כלומר אתה בעצמך תהא זהיר לקיים דבריך שאתה מלמד ומזהיר לאחרים, כי אם לא תהא זהיר ותהא דורש ואינו מקיים, אם כן יוצאין הדברים מפיך בשקר, ונכנסין לשומעיהן בשקר,

ומתוכן ילמדו לשקר". ונראה להוכיח כן [שהחסרון של "נאה דורש ולא נאה מקיים" הוא מחמת השקר שבדבר], שאמרו [יבמות סג:] "כל מי שאין עוסק בפריה ורביה... בן עזאי אומר, כאילו שופך דמים וממעט הדמות... אמרו לו לבן עזאי, יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים. אמר להן בן עזאי, ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה". וכתב הרמב"ם [הלכות אישות פט"ו ה"ג] "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי, ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה, אין בידו עון". ואם החסרון ב"נאה דורש ולא נאה מקיים" הוא בכך שלא קיים דרשתו [ולא מחמת השקר שבדבר], עדיין רועמת הטענה על בן עזאי שהוא "נאה דורש ולא נאה מקיים", דסוף סוף לא נשא אשה, ואע"פ שהיה אנוס בדבר [כמו שכתב בדרך פיקודיך מצוה א אות כה], מ"מ "אונס כמאן דעביד לא אמרינן" [ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב], ולא עלה בידו לקיים דרשתו, ומה יוסיף ש"אין בידו עון". אך אם החסרון ב"נאה דורש ולא נאה מקיים" הוא השקר שבדבר, ניחא, שהואיל ובן עזאי אנוס, אין זה שקר מה שלא קיים דרשתו, כי היה אנוס בדבר.

(1353) מקור הביטוי הוא "ישמעו אזנך מה שפיך מדבר" [ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד]. ואודות שעדות השקר שיש בזה היא מחמת שאינו מקיים מה שמוציא מפיו, כן כתבו תלמידי רבינו יונה [ברכות ח. בדפי הרי"ף]: "כיון שהוא קורא 'וקשרתם לאות על ידכה והיו לטוטפות בין עיניך', ואינו מניחן, נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו, שמה שאומר אינו אמת". וכן תוספות [ברכות יד:] כתבו "כאילו מעיד עדות שקר בעצמו... שהוא קורא 'והיו לטוטפות ולאות על ידך', ואין". ומעין כן כתב האבודרהם [בתפילת שחרית, קריאת שמע]: "הוא עושה היפך קריאתו, שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים בפיו ושפתיו, ואינו מקיים מצותו". וכדברי האבודרהם כתב בנתיב העבודה פ"ט [א, קג:], ויובא בסמוך הערה 1355. [אמנם רש"י (ברכות יד:) כתב שכאילו מעיד שאין תורת ה' אמת ח"ו]. ובהלכות יין נסך ואסורו [בסוף גבורות ה' (תקמד:)] כתב: "הלוקח יין של גוים לארבע כוסות, הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות. ובארבע כוסות הוא מעיד על ההבדל שהשם יתברך לקח ישראל לעם מיוחד, שהרי ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה, וכתיב [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם וגומר'. ולפיכך הוא מעיד שקר בעצמו". ובספר עמק הברכה [פסוקי דזמרה אות כה] כתב: "ובעניין אם להשתחוות כשאומרים בעלינו 'ואנחנו כורעים ומשתחוים', קבלתי ממורי מהר"ש מלובלין להשתחוות, דאם לא היה עושה כן הוחזק שקרן, ומעיד עדות

שקר בעצמו... בודאי צריך לעשות ככל היוצא מפיו" [הובא בקיצור במגן אברהם סימן קלב ס"ק ב].

(1354) פירוש - שאין למעשיהם גדרים וסייגים המונעים את העבירה. ובדר"ח פ"א מ"א [קמז.] כתב "כי מעשה האדם אינם מוגדרים בעצמם, וצריכים גדר וסייג, שאם עשה דבר המותר שיש לו דמיון אל דבר האסור, יבא לעבור דבר האסור גם כן".

(1355) אודות הבזיון והבושה שיש בחכמים שאינם מקיימים את מה שדורשים, כך אמרו במדרש [דב"ר ב, יט] "'כי זנתה אמם הובישה הורתם' [הושע ב, ז], שהן מביישין דבריהם בפני עמי הארץ. כיצד החכם יושב ודורש בצבור 'לא תלוה בריבית', והוא מלוה בריבית. אומר 'לא תגזול', והוא גוזל, אומר 'לא תגנוב', והוא גונב". ובפירוש המהרז"ו [שם] כתב: "ראשי העם... המורים לעם, וכשעושים היפך מה שהם מורים, הם מביישים דברי הוראתם". **אך יש להבין**, איזו עדות יש בהוראה של תלמידי חכמים, עד שכאשר אינם מקיימים הוראתם הדבר נחשב כמעיד עדות שקר. דבשלמא הקורא קריאת שמע ללא תפילין הוי עדות שקר, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ט [א, קג:]: "מי שקורא קריאת שמע ראוי שיהיו התפילין עליו, כי על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ואמר רבי אליעזר, אלו תפילין של ראש [ברכות ו.]. ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו... ולפיכך אמר כל הקורא קריאת שמע, ומקבל עליו עול מלכות, והרי אין התפילין עליו שיהיה שם ה' נקרא עליו, שהוא מלכות שמים שלימה... לכך אמר כי הוא מעיד עדות שקר בעצמו, כי קריאת שמע הוא עדות שישראל מעידים כי ה' יתברך אחד... וכאשר אין תפילין עליו הוא עדות שקר, כי אם היה מלכות שמים עליו, היה עליו תפילין, שבהם שם ה', והוא מלכות שמים שלימה". אך מהי העדות שיש בהוראה. ויש לומר, שכל התורה נקראת עדות, וכמו שנאמר [שמות כה, טז] "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך", ופירש רש"י [שם] "העדות - התורה שהיא לעדות ביני וביניכם שצויתי מצות הכתובות בה". לכך כל הוראה של תורה היא עדות שכך נאמר למשה בסיני. וכאשר תלמידי חכמים מורים הלכה, והם עצמם אינם מקיימים אותה, הם כופרים בעדותם. אמנם לפי זה יש לדון מהי העדות בארבע כוסות [כמבואר למעלה הערה 1353], שהם מדרבנן. ויש לומר, שכל דבר הבא על מאורע שהיה בעבר הוא נחשב לעדות. וכן כתב בגבורות ה' פ"ב [קפ.]: "הרי לשון 'עדות' משמע מצוה שהיא לעדות על דבר; כגון פסח, שהוא מעיד על שפסח הקב"ה על בתי ישראל [פסחים קטז:]. מצה, על שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ [הגדה של פסח]. ומרור, על שם שמררו

חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים". ואם ק"פ מצה ומרור נחשבים ל"עדות", אזי אף ארבע כוסות הן "עדות" על סוגי הגאולה שהיו ביצ"מ. והרמב"ן [דברים ו, כ] כתב: "וטעם 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות' [שם], שישאל תחלה על מה יעידו אלה המצות הנקראים 'עדות', בעבור שהם זכר לנפלאותיו ועדות בהם. כגון המצה והסוכה והפסח והשבת והתפילין והמזוזה". הרי שכל מצוה שהיא זכר לאירוע קדום נחשבת לעדות, וה"ה לארבע כוסות. אמנם עדיין יש לבאר מהי העדות שיש באמירת "ואנחנו כורעים ומשתחוים" [כמבואר למעלה הערה 1353].

(1356) כי אז יורו לאחרים, ועל כך אמרו חכמים [ע"ז יט:] "מאי דכתיב [משלי ז, כו] 'כי רבים חללים הפילה'... זה תלמיד חכם שלא הגיע להוראה, ומורה". והתוספות יום טוב [אבות פ"ד מט"ו] ביאר את הבטוי "ראש לשועלים" [שם], וז"ל: "שלא יהיה ראש לשועלים, כשעדיין לא הגיע להוראה, שעליהם נאמר [משלי ז, כו] 'רבים חללים הפילה'. וידמו לשועלים, לפי שאלו כשירצו לשבת בכסא למשפט, ושיקבלו העם הוראותיהם, יעשו ערמות ותחבולות לגנוב דעת העם. ולכך אמר 'ראש לשועלים', כלומר שאפילו אתה רואה כי הרבה אשר מורים הוראות ואתה ראש וחשוב מהם, אל תקנא בחטאים האלה. ואני ממליץ עליהם מה שאמר שלמה המלך ע"ה [שיה"ש ב, טו] 'אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים', שהוא כרם ה' צבאות, והם קבוץ חכמים... ושוב מצאתי להרמב"ם בפרק ה' מהלכות תלמוד תורה [הלכה ד] שבהעתיקו מאמרם ז"ל על [סוטה כב.] 'רבים חללים הפילה' זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, מסיים 'עליהם אמר שלמה בחכמתו אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים כרם ה' צבאות', והנאני שכיונתי לגדול כמוהו". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלח:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים, באו שועלים קטנים, נכנסו בגדר הזה, ופרצו פרצות בגדר שגדרו צדיקים יסודי עולם [שאסרו יין נסך], מנוחתם כבוד". וראה להלן הערה 1365.

(1357) כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [צג.] כתב: "התלמיד חכם יש כנגדו החיים והמות; אם החיים, כאשר שם שמים מתאהב על ידו. ויש כנגדו המות, הוא החטא הגדול, חלול השם. ודוד המלך אמר [תהלים יט, יד]... 'ונקיתי מפשע רב'... הוא הפשע הגדול, חלול השם. ואמר 'מפשע רב', מה שעושה אשר נקרא 'רב'... הוא חלול השם, שהוא פשע של אותו שנקרא 'רב', והחטא רב... ובשביל זה ראוי היה שלא לסמוך לקרא בשם 'רב' רק מי שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, לא מי שיתחלל שם כבודו על ידו. יותר על זה שנותן כבוד התורה למי שאין ראוי לה. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקמ]... 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], כל המקבל עליו שררה בשביל

להנות ממנה, אינו אלא כנואף הזה שהוא נהנה מגופה של אשה... דבר זה שהוא קבלת השררה ואין ראוי לה מביא ריב, כי רוצה שיכבדוהו בני אדם בשביל שררותו, ואין העולם נוהגים בו כבוד, כי יאמרו כי אין ראוי לו השררה, ובשביל כך מתחדש הריב. ודבר זה עינינו רואות כי כך הוא... והיה ראוי בדור הזה, מפני כבוד שמו יתברך ותורתו, שלא יקרא בשם 'רב' רק המופלג בחכמה ובזקנה, למעט חלול השם, שלא יאמרו מעשה רב הוא. וסומכים לקרא בשם 'רב' כל אשר ימלא ידו, רק שהתחיל לצפצף בקול בתלמוד [ראה להלן הערה 1514]. ויותר מזה, כי הדבר הזה הוא הסבה בעונינו שתשכח תורה מישראל, כאשר אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים, בפרט קודם שיגיעו לשנים, והלואי שמתוך שלא לשמה יגיעו לשמה. וכאשר כבר זכה לשם, יאמר מה יתרון לחכם מן הכסיל, ולמה אני עמל ומחסר נפשי משינה, כי בתר שמא אזלינן, והשם הוא הגורם, ולמה חכמתי יותר, עד שיחשבו בני אדם כי בקריאת השם בו יקנה מעלת התורה. כל זה ראיתי בעניי, והיא גדולה אלי מן הסבות הגורמות שתשתכח התורה מישראל... ועתה היה הדבר הזה סבה למעט כבוד התורה, ולהשפיל תפארתה עד תחתית" [ראה להלן הערות 1375, 1380]. ובגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט:] כתב אודות מנוי דיינים שאינם ראוים, וכלשונו: "ובקצת ארצות ובקצת קהילות שמים ללענה משפט ראשונה, הקימו להם מציבות למנות להם מקצת ראשים בורים, לא ידעו לשון משפט ומהו הדין... שלא די שמנו ראשים בורים מכל, אלא נטלו המשפט מיודעי דבר המשפט, ונתנו אותו לבורים, עד שהיודעים ותלמידים, בעיניהם רואים עוות משפט ודין גזל ועושק על מקצת ראשים בורים, ואין לאל ידיהם להושיע אף ליתום ולאלמנה. והנה עוברים כל שעה על 'לא תטע לך אשירה אצל מזבח ה' אלקיך' [דברים טז, כא], כמו שאמרו חז"ל [סנהדרין ז:] הממנה דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשרה אצל מזבח ה'. ואולי רמז עליו בתורה 'לא תטע לך אשרה אשר שנא ה' אלקיך', כי אותיות 'אשרה' 'הראש', 'אשר שנא ה'' קאי על האשרה, הוא הראש ששנא ה' אלקיך, ואלקיך שונא אותו גם כן". ושם מאריך בזה עוד, ואוסר להתדיין בפני דיינים שנתמנו מחמת עושרם. ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "ואשר קורא אותם בשם 'רב' [את המקילים באיסור יין נסך] פוגם בכבוד התורה ובכבוד חכמים לקרוא רשע בשם 'רב' ו'חבר', ומלביש בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות. ואיך יהיה נקרא בשם 'רב' ו'חבר', דבר זה הוא בזיון לתורה", ושם מאריך בזה עוד. ובנר מצוה [קלב.] כתב: "איך יהיו נקראים בשם 'רבנים', אשר אתם התורה, ויראו לפניהם בני אדם רבים נקבצים לסעודת מצות ולסעודת מריעות, והם פורצים ועוברים איסור זה [של יין נסך], ואינם חסים על כבוד התורה וכבוד חכמים, ואין מוכיחין בני

אדם אלו, כי איך יהיו עוברים מצות תוכחה". וכן כתב בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצח:]. וראה להלן הערות 1365, 1681.

(1358) אודות שיש חומרה יתירה למנות בסביבת תלמידי חכמים אמיתיים אלו שאינם ראויים, כן אמרו חכמים [סנהדרין ז:] "כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה בישראל... ובמקום שיש תלמידי חכמים, כאילו נטעו אצל מזבח". וראה הערה קודמת.

(1359) בדר"ח פ"ד מ"ד [צו:] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקמ], שאמרו "'לא תשא' [שמות כ, ז], אם בשבועת שוא הכתוב מדבר, הרי כבר אמר [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר', ומה תלמוד לומר 'לא תשא', שלא תקבל עליך שררה ואין אתה ראוי לשררה". ובהמשך שם [צט:] כתב: "כי 'לא תשא' הוא לשון קבלה בכל מקום. וכל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הרואה [ברכות נח.], הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליריאיו'... ולפיכך המקבל שררה ואינו ראוי לה, הרי מתלבש בשמו יתברך לשוא, כי נקרא בשמו לשוא, ואין 'לא תשא שם ה' אלקיך לשוא' יותר מזה. והרי השם יתברך נקרא 'רב', כמו שכתוב [תהלים כה, יא] 'וסלחת לעוני כי רב הוא', ודרשו [רש"י שם] נאה לאלקא רבא לסלוח לעון רב. ואם יקרא האדם בשם 'רב', ואין ראוי לו, הרי חל עליו שמו יתברך לשוא, וכן כל שמות של גדולה, והרי בודאי עובר על 'לא תשא'".

(1360) כמו שנאמר [משלי כו, א] "כשלג בקיץ וכמטר בקציר כן לא נאוה לכסיל כבוד". ובנתיב התורה פ"ח [שנג.] כתב: "הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד, שגם הכבוד... היא מעלה נבדלת אלקית. וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו, יוצא דבר כמו זה מן מעלתו, ונחשב זה כזורק אבן למרקוליס [חולין קלג.], שהוא אלהות זר". ובדר"ח פ"ו מ"ט [רצב.] כתב: "הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית".

(1361) מעמיד ב"זה לעומת זה" את ארץ ישראל וחוצה לארץ; בארץ ישראל "נמצאים שמה רבנים חשובים וגדולים", ואילו בחוצה לארץ "אין שם חכמים כל כך". וכוונתו בימי חז"ל, שהרי מבאר את מאמרם [סוכה כט.] שהמאורות לוקים "על מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל". וכן אמרו [כתובות עה.] "וחד מינייהו ["מבני ארץ ישראל" (רש"י שם)] עדיף ["פקחים וחריפים" (רש"י שם)] כתרי מינן". ובח"א שם [א, קנו.] כתב:

"פירוש, שיש להם זכות השכלי, דאוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:]". ואודות מעלת תלמידי חכמים שהם בארץ ישראל, ראה בנתיב התורה פ"ח [תקיד:-תקכא.].

(1362) אבות פ"ב מ"ה "ובמקום שאין אנשים, השתדל להיות איש".

(1363) בגו"א שמות פכ"א אות ז האריך לבאר את גנותם של בעלי השררה הממנים דיינים שאינם ראוים, ובתוך דבריו כתב שם [קלא.]: "ויותר קשה לסבול עולם מעול מלכות, שמפני שאין הכבוד נאה לו, והוא אינו נאה לכבוד. וכאשר יחשוב שאין אחד נוהג כבוד בו, ולא ירצה להיות כפוף תחתיו, מכניע אותו ומיצר לו ורודף אותו בכל הרדפה. וכן לשפלותו הוא מגרה באנשים חשובים ותלמידי חכמים, שיסבור כי אין החשובים והתלמידי חכמים רוצים להיות נכנעים תחתיו, ולכן הוא דורך על במתי החשובים והנכבדים ביותר להשפיל אותם".

(1364) כמו שנאמר [ישעיה י, טו] "היתפאר הגרזן על החוצב בו", וכתב המצודות דוד [שם] "היתפאר - אמר הנביא וכי מהראוי שיתפאר הגרזן על החוצב בו לומר אני החוצב ולא אתה, רצה לומר הלא אשור אינו אלא כגרזן ביד האל, ולא בכוחו יגבר". וכך בנידון דידן, וכי אנשים שפלים ופחותים יכולים להתגדל על אנשים שהם גדולים וחכמים.

(1365) נראה שרומז לשני פסוקים; האחד הוא [שיה"ש ב, טו] "אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים" [וכמבואר למעלה הערה 1356]. והשני הוא [ישעיה ה, ז] "כי כרם ה' צבאות בית ישראל". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קא:] כתב: "ועתה בעונותינו בדור הזה, לא די לנו בזה שאותם אשר הם נקראים בשם 'רב' הם בעונש הזה של חלול השם, אבל הם מוסיפין לסמוך ולקרוא בשם 'רב' ו'חבר' בני אדם אשר לא ראו אור התורה, ולא זרח עליהם נר מצוה, רק הם שועלים קטנים, וכל הרוצה ליטול את השם יטול, וכתר תורה זאת מונחת לפני כל, עד שהדבר הזה הוא סבה להשפיל כבוד התורה עד עפר, ולהגדיל חלול השם על ידי בני אדם כמו אלו". וראה להלן הערה 1377, 1681.

(1366) "דברי חכמים - שעשו סייג לתורה בגזירות להרחיק את האדם מן העבירה" [רש"י שם].

(1367) "'נטועים', מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרין ורבין" [חגיגה ג:].

(1368) "וכמשמרות נטועים - מה מסמר זה קבוע, אף דבריהם קבועים" [רש"י קהלת יב, יא]. ובבאר הגולה באר הראשון [פב.] כתב: "יש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כן כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית, כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר. ועל זה אמר [חגיגה ג:] 'אי מה דרבון מטולטל, אף דברי תורה הם מטולטלים', כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא,

והם כמו דת הנימוסית, שאינו לפי השכל, רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן, ויהיו שומרים הקבוץ גם כן, ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר, ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים, שהמסמר תקוע במקומו בחוזק, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם". ושם [פג.] מוסיף הסבר שני.

(1369) כמו שאמרו [ר"ה יט.] "הללו דברי תורה, ואין דברי תורה צריכין חיזוק. הללו דברי סופרים, ודברי סופרים צריכין חיזוק". והבן יהוידע [ע"ז כט:] כתב "כדי לחזק דברי סופרים, שלא יהיה קל בעיני האדם לעבור עליהם, באומרו שהגוזר הוא אדם כמוני, ולמה אהיה מודה לו. מה שאין כן דברי תורה, אין צריכין חיזוק".

(1370) מדגיש זאת, כי שלשת הגורמים הראשונים לליקוי מאורות [כותבי פלסתר, מעידים עדות שקר, ומגדלי בהמה דקה בא"י] היו מחמת שבני אדם יזלזלו בתלמידי חכמים, וכמו שנתבאר. אך עתה מבאר שהגורם הרביעי [מקצצין אילנות] הוא זלזול בחז"ל עצמם.

(1371) מעין ביטוי זה נמצא במלות ההגיון לרמב"ם תחילת שער ח. ולמעלה [לאחר ציון 593] כתב: "ומבלי הארכת ראיה הוא דבר מפורסם". ובגבורות ה' פמ"א [קנו:] כתב: "וזה תמצא הרבה מאוד, ואין צריך ראיה", ושם הערה 93. ובבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "ואין הדברים האלו צרכים ראיה, כי מבוארים הם במקומות הרבה". וראה למעלה הערה 594.

(1372) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1230].

(1373) פירוש - שמונת הדברים שנמנו כאן הם אמתיים מצד עצמם, אף ללא היותם הביאור למאמר במסכת סוכה. ומעין כן כתב בבאר הגולה סוף באר השלישי [דש:] אודות דרשות חז"ל, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו".

(1374) עפ"י דניאל י, כא "אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת". ולכאורה דרשה זו נאמרה תחילה בעל פה בשבועות שנ"ב [כמצויין בשער הספר], ורק נכתבה שנה לאחר מכן, שנת שנ"ג [כמצויין בהקדמה], ואילו כאן כתב "העליתים על הרשום בכתב אמת".

(1375) חוזר לגורם השלישי ללקוי המאורות ["מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל"], ואשר נתבאר למעלה [לאחר ציון 1355]. וחוזר לשם, כי זו הקדמה לדברי המדרש שיביא

בדיבור הבא. ודרכו של המהר"ל לסיים בדברים שהם הקדמה לדיבור הבא, וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 147. ומה שכתב "הקטנים במנין" נראה שכוונתו לצעירים וחסרי נסיון, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [קב:], והובא למעלה הערה 1357, ובסמוך הערה 1377. והמשך חכמה [דברים לא, ט] כתב: "מפני זה היה התורה כתובה בכתב עברי, למען לא ילמד מי שאינו ראוי, ויהיה כזורק אבן למרקוליס, ולא ירהב הנער בזקן לאמר גם אנכי הרואה ויודע סתרי החכמה כמוך".

(1376) בנוסף לחילול דברי החכמים.

(1377) עפ"י דברי המשנה [ברכות טז:] "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קא:] כתב: "ועתה בעונותינו בדור הזה... מוסיפין לסמוך ולקרוא בשם 'רב' ו'חבר' בני אדם אשר לא ראו אור התורה, ולא זרח עליהם נר מצוה, רק הם שועלים קטנים, וכל הרוצה ליטול את השם יטול, וכתר תורה זאת מונחת לפני כל, עד שהדבר הזה הוא סבה להשפיל כבוד התורה עד עפר, ולהגדיל חלול השם על ידי בני אדם כמו אלו" [הובא למעלה הערה 1365].

(1378) פירוש - מן הנמנע שיהיו כולם בני עליה מובהקים ["תורתם אומנותם"], לכך אם "כל הרוצה ליטול את השם" יטול את השם, יהיו רבים שאינם ראויים לאיצטלא זו. ואמרו [ברכות לה:] "תנו רבנן, 'ואספת דגנך' [דברים יא, יד], מה תלמוד לומר, לפי שנאמר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר 'ואספת דגנך', הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה. אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי אחרים... אמר אביי, הרבה עשו כרבי ישמעאל, ועלתה בידן. כרבי שמעון בן יוחי, ולא עלתה בידן". ובספר אור תורה [לגרי"א חבר, אות קכד, בביאור דברי הנפש החיים ש"א פ"ח] כתב: "ויש לומר גם כן ענין הכפל בב' פרשיות, שהנה פרשה ראשונה נאמרה בלשון יחיד [דברים ו, ד-ט], ופרשה שניה בלשון רבים [שם יא, יג-כא], והינו כמו שכתוב [ברכות לה:] הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, כרבי ישמעאל ועלתה בידם. ולכן פרשה ראשונה מדבר במי שתורתו אומנתו, ליחידי סגולה, שלהם החיוב לעסוק בתורה כל היום והלילה, בלי הפסק כלל, ועל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ודברת בם בשבתך בביתך כו'', והינו דבור ממש, ובפרשה שניה נאמר בלשון רבים, שנאמר לכל ישראל, שאי אפשר לכלם שיהיה תורתם אומנתם לבד ולא לעסוק כלל בדרך ארץ, ועל זה נאמר [שם יא, יט] 'ולמדתם אתם כו' לדבר בם כו'', רצה

לומר שיראו להתנהג על פי התורה גם בעת עסק במשא ומתן, במעוט היום גם כן יחברו תורה עם דרך ארץ". ועיין עוד בנפש החיים ש"א פ"ח ובהגה שם, חידושי מרן גרי"ז הלוי פרשת חיי שרה, וביאור הלכה סימן קנו ד"ה סופה בטלה. **ואודות שאי אפשר** שיהיו הכל בני עלייה, כן אמרו חכמים [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין", ופירש רש"י [שם] "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם". ובביאור משנת "כל ישראל" [בהקדמה לדר"ח (סא:)] כתב: "כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים" [הובא למעלה הערה 872]. ושם פ"ב מ"א [תעו.] כתב: "כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר". ושם פ"ד מ"ד [קג.] כתב: "אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים". ובנתיב התורה פי"ז [תרעט.] כתב: "אין הכל כופין את יצרם לעשות עבודת השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם... כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי, ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל. ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו" [הובא למעלה הערה 97]. ובבאר הגולה באר הששי [קמט:] כתב: "אין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקויים [דברים ל, ו] 'ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו'". ובגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד [קכט:] כתב: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם". וראה גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, שם דברים פכ"ה הערה 5, ואור חדש פ"א הערה 589. **ועוד עולה מדבריו** שיש לסמוך להוראה רק מי שתורתו אומנתו, אך אין לסמוך להוראה מי שאין תורתו אומנתו. ומסתבר כך, כי דרגת בעל הוראה היא יותר ממי שתורתו אומנותו, וכמבואר בתרומת הדשן סימן שמב, שכתב: "אם תורתו אומנתו... אפילו לא נסמך לישב בראש לדון ולהורות, פטור הוא מכל מיני מסים ותשחורת". לכך לא יתכן שיהיה בעל הוראה ולא יהיה בגדר תורתו אומנתו. והרשב"ש [סימן תיב] כתב: "הרא"ש ז"ל כתב [ב"ב פ"א סימן כו] שתלמיד חכם שיש לו אומנות או קצת משא ומתן להתפרנס בו כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל עת שהוא פנוי מעסקיו הוא חוזר על למודו ולומד תמיד, נקרא 'תורתו אומנותו'. והנה לפי זה לאו דוקא תלמיד חכם בעל הוראה, אלא כל שקבע עתים לתלמודו

ורוב עסקו בתורה". והמהרלב"ח [סימן קמ] כתב: "נראה שדי בשיהיה תורתו אומנותו, ואף אם הוא תלמיד, לא רב, הרי הוא פטור מכל מיני מסים וארנוניות". והמהרשד"ם [חו"מ תשובה קסא] כתב: "כל תלמיד חכם שתורתו אומנותו, ואע"פ שלא יהיה בעל הוראה, מ"מ תורתו פוטרתו". וראה הערה הבאה.

(1379) פשטות כוונתו היא שהתואר "תורתו אומנתו" מחייב שהחכם לא יעסוק בשום דבר מלבד תלמוד תורה, והואיל ויש לבני אדם הכרח לעסוק בפרנסתם ובמשא ומתן, לכך ימנע מהם מלהיות בגדר "תורתו אומנותו". ואודות ש"תורתו אומנותו" מחייב שלא יעסוק בשום דבר אחד מלבד תלמוד תורה, כן כתבו התוספות [סוטה כא.]: "סתם תלמיד חכם תורתו אומנותו, ועוסק בה ומהרהר כל שעה, ואינו הולך ד' אמות בלא תורה". והרמב"ם [הלכות תפילה פ"ו ה"ח] כתב "אם היתה תורתו אומנותו, ואינו עושה מלאכה כלל". וכן הוא בפרישה [או"ח סימן קו ס"ק ה], והמג"א [שם ס"ק ד]. אמנם לשונו הזהב הוא "מהנמנע שיהיו כל הלומדים תורתם אומנותם **מצד** עסקיהם ומשא ומתן שלהם", ולא כתב "מחמת עסקיהם ומשא ומתן שלהם", ותיבת "מצד" מורה שאיירי בבחינה מסויימת שיש בעסקיהם ומשא ומתן שלהם, ולא שעצם עסקיהם ומשא ומתן שלהם מפקיעם מ"תורתו אומנותו". וזה יובן לפי מה שכתב הרא"ש [ב"ב פ"א סימן כו]: "נראה שתלמיד חכם שיש לו אומנות או קצת משא ומתן להתפרנס כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד דברי תורה, הוא הנקרא 'תורתו אומנותו'". ועל כך כתב כאן שמהנמנע שכלם יוכלו לנהל כך את עסקיהם ומשא ומתן שלהם, וכמו שכתב תרומת הדשן [סימן שמב]: "סבירא להו דהאידנא אין לנו מי שתורתו אומנתו אפילו באותו דרך שביאר אשירי לעיל, משום דצריך דקדוק יפה שיחזור תמיד לתלמודו כשיפנה מעסקיו, ואין נזהרין יפה האידנא". ואודות שיש את שני המושגים האלו ב"תורתו אומנתו" [הלומדים ללא הפסק, והלומדים בכל שעה שפנוים מעסקיהם], כן כתב הכסף משנה [הלכות תפילה פי"ב ה"ט]. ולמעלה [לאחר ציון 756] כתב: "ועוד פתח בה [באות אל"ף] התורה ["אנכי"], להורות כי אין דבר משותף עם התורה כלל, כדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ואם אמרו [אבות פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שיפנה לעסקיו גם כן, לא יעשה זה רק כדי שיוכל לעסוק בתורה, אבל מכל מקום התורה היא אחת, ואין משתתף עמה דבר, לכך פתח בה באל"ף". וראה שם הערה 758.

(1380) כי אף שלא יכוון את מעשיו יהיה נקרא "רב", ולמה שיעמול יותר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [קג:], והובא למעלה העה 1357. וכן יביא בסמוך את דברי המדרש המבאר כן.

(1381) "זה עוטף בטליתו. שדרך הנסמכים להתעטף בטלית מיוחדת להם, וכמו שאמרו בירושלמי דבכורים [פ"ג סימן ו] על המתמנין בממון, וטלית שעליו כמרדעת של חמור. אי נמי, בשעת הדין, שהדיינים מתעטפים בטליתם מיירי, כדאמרינן בפ"ק דשבת [י.] מאימתי תחלת דין, משיתעטפו הדיינין" [לשון יפה ענף שם].

(1382) זהו נדרש על הפסוק הבא [קהלת ב, טו] "ואמרתי אני בלבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני ולמה חכמתי אני אז יותר ודברתי בלבי שגם זה הבל".

פרק כז

(1383) פירוש - אף שזהו חסרון גדול ביותר [שאין בני אדם מבחינים במעלת החכם האמיתי].

(1384) פירוש - חסרון זה [שאין מבחינים במעלת החכם האמיתי] הוא חסרון אחד מיני רבים, ובטל במיעוטו.

(1385) על פי המשנה [אבות פ"ג מ"ח] "כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו... יכול אפלו תקפה עליו משנתו, תלמוד לומר [דברים ד, ט] 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך', הא אינו מתחיב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו". לאמר שאייירי בהסרה שנעשית בקום ועשה, ולא בשב ואל תעשה. והוא הדין לנידון דידן; יש דברים המביאים לסילוק התורה שנעשים בשב ואל תעשה [כמו כאשר אינם מבחינים ביתרון מעלת החכם האמיתי], אך יש דברים המביאים לסילוק התורה בקום ועשה, וכמו שמבאר והולך.

(1386) "ואם כן איך ימצא האדם ידיו ורגליו לחבר אליה דברים בטלים ודברים שאינם אמת... כאשר הוא עוקר יסוד התורה וקיומה, שהוא האמת" [לשונו להלן (לאחר ציון 1401)]. ואודות שהתורה היא "תורת אמת", כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ו מ"ז [קפה., בביאור הקנין העשרים וששה של תורה ("מכיר את מקומו")] כתב: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק 'תורת אמת' היא. ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו" [ראה למעלה הערה 168]. וכן כתב בהמשך שם [רנ.], ויובא להלן הערה 1402. ושם פ"א מי"ח [תמג:] כתב: "כי התורה היא בעצמה 'תורת

אמת', ואין אמת כמו התורה". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "כי התורה בפרט הוא 'תורת אמת' יותר מן הכל, לכך נקראת 'תורת אמת'. והנה על ידי התורה, שהוא השכל האמתי יותר מכל חכמה, יש לאדם האמת. אף כי כל אדם כוזב, מכל מקום יש בעולם צד בחינה של אמת שהוא גדול מאוד, שהיא התורה, שאף במלאכים אינו נמצא". ובגבורות ה' פ"ה [רס:] תמה: "דברי תימה הן, וכי התורה רוצה להעלים הדבר ליתן טעות לפני האדם, חס ושלום לומר כך, כי התורה 'תורת אמת' תקרא". ואמרו חכמים [שבת סג.] "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובח"א שם [א, לח.] כתב: "כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת. שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש". ובתפארת ישראל פי"ח [ערב.] כתב: "כי התורה היא 'תורת אמת'. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה".

(1387) לשונו בדרוש לשבת תשובה [פ.]: "כי האמת והיושר יש לו רגלים עומד קיים, 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר' [משלי יב, יט]. ודבר זה ידוע כי הוא יתעלה נצחי מפני שהוא אמת וישר, שהאמת והיושר אין לו שנוי". וקודם לכן בדרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השלישי [משם הויה] הוא הוי"ו, שאין אות בכל האותיות שהוא הולך בשווי כמו הוי"ו, שהוא כמו מקל... כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל... והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי... כי תאר הכרתו השלישי שהוא יתעלה נצחי. ודבר זה מצד כי הוא יתעלה שמו אמת וישר, כי האמת והיושר יש לו רגלים עומד קיים, 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר'. ודבר זה ידוע כי הוא יתעלה נצחי מפני שהוא אמת וישר, שהאמת והיושר אין לו שנוי. ולכך אמר [סוטה מב.] כי כת שקרנים אינם רואים פני השכינה, בעבור שהם מרוחקים מן תאר השלישי". ואודות שנצחיות עומדת כנגד שנוי, כן כתב בתפארת ישראל פנ"א [תתט.]: "המקבל יש לו שנוי, כי כל מקבל הוא מצד החמרי, אשר בו השנוי. ולכך היה נתינת התורה מצד העלה, הוא השם יתברך, לא מצד המקבל, ואי אפשר רק שיהיה נצחי". וצירוף המלים "נצחי בלי שנוי" הוא נפוץ מאוד בספריו [כמו בתפארת ישראל פל"ז (תקנז.), שם ר"פ נו, נצח ישראל ס"פ מז, באר הגולה באר החמישי (מ.), ח"א

לשבת קיח. (א, נו:), ועוד]. **דוגמה לדבר** היא מה שכתב הרמב"ן [ויקרא יח, כט] בביאור מדוע לא נזכר בתורה שכר העולם הבא, וכלשונו: "כי נשמת האדם נר ה' אשר נופחה באפינו מפי עליון ונשמת שדי, כמו שנאמר [בראשית ב, ז] 'ויפח באפיו נשמת חיים', והנה היא בענינה ולא תמות, ואיננה מורכבת שתפרד הרכבתה ותהיה לה סיבת הויה והפסד כמורכבים, אבל קיומה ראוי, והוא עומד לעד, כקיום השכלים הנבדלים. ולכך לא יצטרך הכתוב לומר כי בזכות המצות יהיה קיומה, אבל יאמר כי בעונש העבירות תתגאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי. והוא הלשון שתפסה בהן התורה 'כרת', כענף הנכרת מן האילן שממנו יחיה שרשו... כי כל היעודים שבתורה בהבטחות או בהתראות כולם מופתיים מן הנסים הנסתרים, בדבר מופתי תבטיח ותזהיר התורה לעולם. ולכן הזהיר בכאן בכרת שהוא ענין נסי, ולא תבטיח בקיום, שהוא ראוי". הרי נצחיות האדם היא דבר נתון וקיים כל עוד שאין האדם חוטא ועושה שנוי מהסדר שנברא עליו. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כי החטא הוא שנוי לאדם, ואין האדם בקלות יוצא מן הסדר, אבל כאשר עבר חטא ושנה בה, הוקבע השנוי".

(1388) כמו שאמרו חכמים [שבת קד.] "מאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה קאי ["כל אות ואות שבו עומדת על רגל אחד" (רש"י שם)], ואמת מלבן לבוניה ["מושכבין תחתיה אותיותיה כמין לבינה, דאל"ף הרי יש לה שתי רגלים ומושבה טוב, ורגל השני רחב" (רש"י שם)], קושטא קאי, שיקרא לא קאי". ורש"י [דברים טז, כ] כתב: "כדאי הוא מנוי הדיינין הכשרים להחיות את ישראל ולהושיבן על אדמתן". ובגו"א שם אות כה [רעא:] כתב: "טעם גמור הוא, כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים, לכך הוא נותן קיום להם להחיותם, ומקיים את ישראל בארצם". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלה.] כתב: "כאשר ברא השם יתברך את העולם, ברא אותו באמת, כמו שתקנו חכמים [סנהדרין מב.] בברכה 'פועל אמת שפעולתו אמת', כי אין בבריאתה שקר, וכמו שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר'. הנה השם יתברך ברא אותם בדין, דהיינו היציאה אל הפעל בגזירת דין, שכך גזר השם יתברך, והדין דין אמת. ואילו לא היה בהם חס ושלום האמת, לא היה קיום לדבר שהוא שקר, אבל הם עשוים באמת. ופירוש דבר זה בכל הנבראים עצמם אין דבר שיוצא מן האמת". ובהמשך שם [תמה:] כתב: "האמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות". ובהמשך שם [תמז:] כתב: "אם אין אמת בעולם אין הקב"ה מקיים העולם, דכתיב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', הרי כי על ידי האמת הם סמוכים לעד לעולם, כי קושטא קאי, שקרא לא קאי, ואם אין האמת, הרי העולם מתמוטט". ושם פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר

הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו, והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא" [הובא למעלה הערה 739]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר... כל אשר נמשך אחר האמת ראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] 'קושטא קאי, שיקרא לא קאי', כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". ובהמשך הפרק שם [א, קצט:] כתב: "יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו. וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי, דכתיב 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', רוצה לומר כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת וביושר". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובאור חדש פ"ג [תשמו:] כתב: "אם החתימה היא מצד מדת אמתת השם יתברך, אז מפני שהיא מצד מדת אמתת שלו היא קיימת, ואין לה שנוי... כי הגזירה נגזרה מן מדה אמתת שלו, היא קיימת, כי האמת קיים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיח:] כתב: "המשקר בדברים... עיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר". וכן כתב בח"א לשבת נה. [א, לב.], ויובא להלן הערה 1398. ואמרו חכמים [שבת לב:] "בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים", וכתב על כך בח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.]: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר. ודוקא לבניו היה גורם השקר המיתה... כי הזרע הוא זרע אמת. ומפני כך אמרו חכמים 'בעון נדרים בנים מתים'. וזה שהוא משקר בנדר, והזרע צריך שיהיה זרע אמת". והבני יששכר [מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ד (אות קלה)] כתב: "הנה הנהגה הטבעית יש לכנותה בשם 'אמת', שהיא נתונה לעד לעולם, בל תמוט עולם ועד. דהנה [שבת קד.] אמת מלבן לבוניה, קושטא קאי" [ראה להלן הערה 1418].

(1389) פירוש - אם תסלק אפילו מספר אחד מתיבת "אמת", הגימטריה נעשית שוה ל"מת". וראה הערה הבאה.

(1390) לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצה.]: "בפרק הבונה [שבת קד.] שי"ן שקר, תי"ו אמת... והאמת והשקר מחוברים יחד, שהרי השי"ן הוא שקר, והתי"ו הוא אמת. כי תיכף שירחק מן האמת אף אות אחת, תיכף הוא שקר, ולכך השקר הוא אצל האמת. ואל יאמר האדם כי אף אם משקר מעט, הלא הרוב הוא האמת, שאין הדבר כך כלל, רק כאשר סר דבר מעט מן האמת, הוא שקר. ולכך אם תסיר האל"ף מן 'אמת', אף שהא' הוא אחד בלבד, נעשה ממנו 'מת', הפך האמת, כי האמת הוא מקוים... ומיד שהוסר דבר מן אמת, אין קיום לדבר ההוא, והוא מת". וכן רש"י [עירובין יג.] כתב "מחסר אות

אחת - 'וה' אלקים אמת' [ירמיה י, י], אם תחסר אל"ף, הרי אתה מחריב". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשע.] הביא דברי רש"י אלו בזה"ל: "ורש"י ז"ל פירש 'וה' אלקים אמת', אם אתה מחסיר האל"ף, יהיה 'מת', ובזה אתה מחריב העולם". ואודות שאין לנטות כלל מן האמת, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ט [תצט:] כתב: "כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל". ובנצח ישראל פל"ב [תרכג.] כתב: "כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תח.] כתב: "ואמר 'והדין דין אמת', רצה לומר בלא תוספות ובלא גרעון נפרעין, ואין פוחתין ואין מוסיפין על מה שראוי, רק הדין דין אמת". ושם פ"ה מ"ז [רמא.] כתב: "כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל... שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה". ובבאר הגולה באר השני [קלה.] כתב: "אם חטא וגרם לאחד מיתה אין ראוי שימות בבית דין, אחר שאין כאן מעשה. ואם הוא פחות אפילו כחוט השערה [מחיוב מיתה], בית דין לא יעשו אף כחוט השערה יותר מן האמת והצדק". ושם בבאר הששי [רכו:] כתב: "מה לי אם ישקר הרבה או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר".

(1391) שאמרו שם שרב טבות סיפר "זימנא חדא איקלעי להההוא אתרא, ו'קושטא' שמיה, ולא הוו משני בדיבורייהו, ולא הוה מיית איניש מהתם בלא זימניה. נסיבי איתתא מינהון והוו לי תרתין בנין מינה [תרגום: נשאתי אשה מהם, והיו לי שני בנים ממנה]. יומא חד הוה יתבא דביתהו, וקא חייפא רישה [תרגום: יום אחד היתה יושבת אשתו של רב טבות, וחפפה את ראשה]. אתאי שיבבתה טרפא אדשא [תרגום: באה שכנתה ודפקה על הדלת]. סבר, לאו אורח ארעא [רב טבות סבר שאין זה דרך ארץ "לומר היכן היא, הואיל וחייפא רישה" (רש"י שם)]. אמר לה, ליתא הכא [תרגום: (רב טבות אמר לאותה שכנה ששתו) אינה כאן]. שכיבו ליה תרתין בנין [תרגום: מתו שני בניו]". וראה למעלה הערה 1388 במה שהובא שם מדבריו בנתיב האמת [א, קצו.] ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.], שנאמרו על מאמר זה.

(1392) פירוש - עשרת הדברות מתחילות באות אל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)], וכמו שהביא למעלה [לאחר ציון 721] בשם המדרש.

(1393) לשון המדרש [אותיות דרבי עקיבא, והובא בילקו"ש ח"א סוף רמז א] כפי שהביאו למעלה [לאחר ציון 723]: "האל"ף, כיון ששמע הדבר וראה הקב"ה מקבל הימנו וברא את העולם, עמד לו לצד אחד ושתק, עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו, אל"ף אל"ף, מפני מה אתה שותק ואינך אומר כלום. השיב אל"ף ואמר, רבונו של עולם, אין בי כח לעמוד לפניך ולומר כלום, מפני שכל האותיות הם נמנין במנין מרובה, ואני במנין

מועט; בי"ת בשנים, גימ"ל בשלשה, וכן כלם, ואני באחד. השיב הקב"ה ואמר לו, אל"ף אל תירא, שאתה ראש לכלן כמלך. אתה אחד, ואני אחד, והתורה אחת, ובך אני עתיד ליתנה לישראל עמי שנקראו אחד במתנה, ולהתחיל להן בך על הר סיני, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך'". וראה למעלה הערה 755 שנלקטו שם כמה מביאוריו אודות שהתורה מתחילה באות אל"ף.

(1394) בפיוט למוסף יום ראשון של ר"ה, הפותח במלים "ועמך כולם תלואים בתשובה".

(1395) לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] "וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד', הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך להודיע שהוא אחד". וכן הביא פיוט זה בנתיב האמת ר"פ ב [א, ר.]. וראה בסמוך הערה 1397.

(1396) פירוש - תיבת "שני" היא מלשון שנוי, שהשני שונה מהראשון. ובגבורות ה' פ"ט [תצג.] כתב: "היו האבות שלשה, וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות רק שניות... ומפני כי השני הוא שנוי אל הראשון, ולפיכך השני הוא נגד הסוף, כי הסוף הוא משתנה מן ההתחלה, שזה התחלה וזה סוף. אבל השלישי אין מתנגד, ואדרבה, הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה" [הובא למעלה הערה 608]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעד.] כתב: "ביום השני, שהוא התחלת השנוי, שלכך נקרא 'שני' על שם שנוי... כי בריאת יום השני הוא השנוי, שהוא חלוק המים אלו מאלו [בראשית א, ז]". וכן כתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכו:], ח"א לשבת יא. [א, ב.], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:]. וראה אור חדש פ"א הערה 10, ושם פ"י הערה 64. **ויש להעיר**, כי מצינו גם להיפך, שתיבת "שנים" מורה על שויון בין שני הדברים, וכמו שנאמר בתורה שלש פעמים שהיו שני שעירים ביוה"כ [ויקרא טז, פסוקים ה, ז, ח], ודרשו על כך במשנה [יומא סב.] ששני השעירים האלו היו שוים במראה בקומה ובדמים. ובגמרא שם [יומא סב:] אמרו "'יקח שני שעירי עזים' [ויקרא טז, ה], מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני', שיהיו שניהן שוים". הרי שמחד גיסא אמרינן כאן ש"שני" מורה על שנוי בין השנים, ומאידך גיסא אמרינן שהוא מורה על שויון בין השנים, וכיצד ימצאו שתי הוראות הפוכות אלו [שוני ושויון] בתיבת "שני". אמנם סתירה זו

בנין היא; תיבת "שני" מורה שלולא העובדה שהם שני דברים לא היה נמצא שום הבדל ביניהם, וכל ההבדל ביניהם הוא אך ורק היותם שנים, וזולת הבדל זה אין כל הבדל אחר ביניהם. ומכך גופא עולה ששני דברים אלו הם שוים לגמרי בכל דבר, ובכך יוותר ההבדל היחידי ביניהם שזה אחד וזה שני, ולא מעבר לכך.

(1397) בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] סלל לו דרך אחרת בביאור שהאמת היא אחת, וכלשונו: "יש לפרש כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד ואין שני, ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת. כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד, ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם 'מה זה', הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר, אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה. וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ראש השנה 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של הקב"ה להודיע שהוא אחד. ועוד, כי יש י"ג אותיות מן הא' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א. וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א, והוא אות אחרון מן 'אמת'. ו'אחד' מספרו י"ג, כי האמת הוא אחד, לכך בין כל אות ואות מן אמת הוא י"ג במספר 'אחד'". ושם מבאר טעם שני מדוע האמת היא אחת [משום שהיא מחוייבת המציאות]. ושם ר"פ ב [א, ר.] כתב: "כבר התבאר לך למעלה כי כך יש לפרש מה שאמרו ז"ל בשבת בפרק במה בהמה [נה.]... חותמו של הקב"ה אמת. כי האמת הוא אחד, ואין שני לאמת. אבל השקר הוא רבים, וכמו שיסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'... כי האמת הוא אחד, והשקר הוא שניות, וכמו שהתבאר".

(1398) לאחר ציון 930, שכתב: "לכך חתם דוקא שלמה ספרו בזה, שכתב [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע' דוקא בחיתום וסוף הספר, כי קיום הדבר הוא חותם שלו, שכל חותם נעשה בעבור הקיום, והרי יראת אלקים היא הנותנת קיום אל החכמה, כמו שאמרנו, לכן היא החותם, עד שחתם בה ספרו, ספר החכמה". ובח"א לשבת נה. [א, לב.] כתב: "ראוי שיהיה חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], כי כל חתימה מקיים את הדבר, שהוא דבר מקוים. כמו שאמרו [גיטן כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמיו. הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו. וכאשר השם יתברך מקיים הדבר, הוא מקיים את הדבר באמת, כי האמת הוא קיום הכל, כמו שאמרו ז"ל [תקוני זהר תקון כה] אמת יש לו רגלים, שקר אין לו רגלים. ולכך חותמו של הקב"ה אמת". ובנתיב השלום פ"א [א, רטו:]

כתב: "כי אין קיום הדבר אלא בחותמו, ושלום נותן קיום, ולפיכך חותם כל הברכות הוא השלום [ויק"ר ט, ט, ובמדב"ר יא, ז], כי בלא שלום יש שנוי, ובשלום עומד הכל" [הובא למעלה הערה 931].

(1399) על פי הפסוק [תהלים קד, ה] "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד".

(1400) לאחר ציון 913, שכתב: "באין ספק כי צריך לכל בנין לעשות לו יסוד מוסד קודם כל, ולולא זאת כל פעל הבנין הוא בטל לגמרי, ויפול בכללו".

(1401) נמצא שיש כאן ששה שלבים; (א) היסוד הוא ההתחלה, וההתחלה היא יסוד. (ב) לכך התחלת התורה היא יסוד התורה. (ג) התחלת התורה היא באות אל"ף ["אנכי"]. (ד) האל"ף מורה על אחד. (ה) אחד מורה על אמת. (ו) נמצא שיסוד התורה הוא אמת, ולכך קיומה נצחי.

(1402) בעוד שכאן מבאר שצירוף דברי שקר ובטלה אל התורה [שהיא "תורת אמת"] יביא חלילה לביטול התורה, הרי בדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.] כתב להיפך; מחמת שהתורה היא "תורת אמת", לכך לבסוף השקר יתבטל והאמת תנצח, וכלשונו: "ואם באנו לכתוב איך הדבר הזה [קלקול סדר הלימוד] הוא למכשול ולפוקה בדור הזה, הלא לא יספיק לנו הזמן [ראה להלן הערה 1615]. אך בדברי זה אני בוטח, כי הדבר אשר לא כן, ואין לו רגלים, ומכל שכן כי לא ינוח שבט השקר על גורל האמת, היא 'תורת אמת' שנתן לנו השם יתברך, הוא יהיה הסבה כי שפתי אמת תכון לעד ולנצח [עפ"י משלי יב, יט], ויסיר מעלינו ההופכים ללענה משפט, והאומרים למר מתוק, אמן". וראה להלן הערה 1722.

(1403) שהואיל והתורה היא "תורת אמת", והאמת היא אחת, לכך אין לצרף אליה דברים שהם אינם אמת גמורה והחלטית.

(1404) אודות רבוי המחלוקות בפרטי ההלכה, כן כתב בתפארת ישראל פס"ט [תתרעז:]: "פעם אחד שאלני אחד מחכמי האומות, אתם יהודים חושבין כאשר האומות אינם שוים בדת שלהם שזהו חסרון הדת, כאשר בעלי הדת עצמם מחולקים, ואין הסכמה להם בדתיהם. וכי לא היו מחלוקות בישראל... כי תמצא מחלוקות בגמרא עד אין קץ בהרבה הלכות מן התורה. וזאת תשובתי... מה שנמצא מחלוקת בין החכמים, דבר זה אין קשיא. כי אף אם היו חולקים, שזה אומר כי כך ההלכה, וזה אומר כי כך ההלכה, לא היה המחלוקת בדבר שהוא עיקר אמונה בדת. ואי אפשר שלא יהיה מחלוקת באיזה דברים אשר הם שייכים למצות ולהלכות פרטיים. ואותם דברים שבא בהם המחלוקת, אינם יסוד הדת, ואין זה מעיד על חולשת הדת. דרך משל, לא יחייב באילן שהוא בעל שרשים הרבה מאד, ונופו חזק ועב מאד, שלא יהיו לו גם כן עלים

ושרוגים דקים חלשים, שזהו מטבע האילן כאשר הוא גדול, שיצורף אליו דבר דק גם כן. ואין זה עדות על חולשת האילן מה שיש לו גם כן שריגים קטנים, לגודל האילן. והשריגים אשר הם רחוקים מן השורש ומן עיקר נופו, כי בודאי הם חלשים. אבל בודאי דבר זה מעיד על חולשת האילן כאשר נופו אשר עליו נסמך הכל דק וחלש. ולפיכך במה שהיו חולקים חכמים, הם דברים שהם נחשבים כמו עלים לאילן, והם בדברים פרטיים. שאי אפשר שלא יצטרף למצוה דברים פרטיים דקים, אשר בהם המחלוקת לדקותם, לגודל התורה, שיש ענפים דקים גם כן בלי שיעור, כמו שלא ימנע באילן". **ונראה לומר** שאין כוונתו לומר שמציאותה של מחלוקת בין החכמים בנוגע לפרטי המצוה היא בלתי נמנעת. שהרי המחלוקת הראשונה היתה רק בימי פולמס היוונים, ולא קודם לכן. וכן רש"י תמורה [ריש טז.] כתב: "עד יוסף בן יועזר לא נחלקו בסמיכה ולא בשום דבר, שעדיין לא נתמעט הלב". והפחד יצחק חנוכה [מאמר ג, אות ב] כתב: "הלא כך קבלנו מפיהם של חכמים, כי יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן אשר היו בימי פולמוס של יונים [ב"ר סה, כב] היו הראשונים שעמדו במחלוקת בדיני תורה [הפלוגתא הראשונה בדין סמיכה ביום טוב (חגיגה טז., רש"י ד"ה יוסי, ותוספות ד"ה יוסי, בשם הירושלמי), וראה בבאר הגולה באר האשון הערה 316]. והיינו שעל ידי שהחשיכה יון את עיניהם של ישראל בגזרותיה, שגזרה להשכיחם תורתך, הרי החשכה-השכחה זו גרמה לידי המחלוקת הראשונה בסנהדרין היושבים בלשכת הגזית. באופן כי ריבוי הדעות וחילוקי השיטות במלחמתה של תורה עד ימינו אלה, הולך הוא ונמשך בקו ישר מהחשכת עיניהם של ישראל על ידי השכחת התורה של גזירות יון". והגמרא [תמורה טו:] אמרה "כל האשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר איש צרידה לא היה בהם שום דופי. מכאן ואילך היה בהן שום דופי". ועל כך ביארה הגמרא ש"דופי" פירושו המצאות המחלוקת. ואם המחלוקת היא בלתי נמנעת, מדוע היא לא נתקיימה מימות משה רבינו, אלא בהכרח שהמחלוקת היא נמנעת. אך לשונו בתפארת ישראל הנ"ל הוא: "ואי אפשר שלא יהיה מחלוקת באיזה דברים אשר הם שייכים למצות ולהלכות פרטיים", ומכך משמע שהמחלוקת היא בלתי נמנעת, ולא רק שהפרטים בלתי נמנעים. ואולי לאחר שנתמעטו הלבבות, אזי המחלוקת היא בלתי נמנעת. אמנם בבאר הגולה באר הראשון [פו.] כתב: "אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם, כפי מה שהם מחולקים בשכלם", ומכך משמע שהמחלוקת היא בלתי נמנעת. ויל"ע בזה. **וכן התומים** [בקיצור תקפו כהן, סימנים קכג-קכד] כתב: "כי הכל תלוי בראות עיני הדיינין לפי ענין הנדון, וצריך ישוב גדול. כי לולי זאת חס

ושלום תיפוק תורה, ויהיה ממש כל דאלים גבר. ובעו"ה נשכח התורה מאתנו, אשר אין בכל חו"מ ממש דין אחד שאין בו בכללים או בפרטים מחלוקת הפוסקים ראשונים או אחרונים. וא"כ לשוא עמלו בונים הפוסקים ומחברים בראיות שונות ופלפול עמוק בתורה, כי לעולם המוחזק יטעון 'קים ליה', וחס ושלום תורתינו הפקר". וברב פעלים [חלק ד יורה דעה סימן לו (ד"ה גם עוד)] כתב: "כי אין לך דבר בעולם שאין בו מחלוקת, ואי אפשר לצאת ידי חובה אליבא דכולי עלמא".

(1405) לשון הפחד יצחק חנוכה [מאמר ג אות ד]: "כי הלא בהך ד'אלו ואלו דברי אלקים חיים' [עירובין יג:] כלול הוא היסוד כי גם השיטה הנידחית מהלכה דעת תורה היא, אם רק נאמרה לפי גדרי המשא ומתן של תורה שבעל פה. והיינו משום דתורה ניתנה על דעתם של חכמי התורה [לשון הרמב"ן דברים יז, יא], ואם יעמדו למנין אחר כך ויכריעו כהדעה הנידחית, מכאן ואילך תשתנה ההלכה אליבא דאמת. ונמצא כי מחלוקתם של חכמי תורה מגלה את כוחה של תורה שבעל פה הרבה יותר מאשר הסכמתם. מלחמתה של תורה איננה אופן אחד בין האופנים של דברי תורה, אלא שמלחמתה של תורה היא יצירה חיובית של ערכי תורה חדשים, שאין למוצא דוגמתם בדברי תורה סתם". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שפט:] כתב: "מחלוקת הלל ושמאי... כל אחד ואחד מן הכתות היו מגלין דברי אלקים חיים. לפיכך מחלוקת זה בפרט היא לשם שמים, מכל המחלוקות שהיו בעולם".

(1406) פירוש - או יותר גרוע.

(1407) העונש של "אין זכרון לחכם עם הכסיל" [קהלת ב, טז] שהוזכר למעלה במדרש [לאחר ציון 1382]: "וחזרתי ואמרתי 'אין זכרון לחכם עם הכסיל', למחר שניהם נכנסים לבית הועד, ושואלין זה את זה; זה נשאל ומשיב, זה נשאל ואינו משיב, היינו הוא דכתיב [שם] 'ואיך ימות החכם עם הכסיל'". ומקשה על עצמו, שאם האמת של תורה מחייבת את האמת הגמורה וההחלטית, לכאורה זה מחייב לומר שרק הדעה שהתקבלה להלכה היא אמת כזו, אך הדעה החולקת לא תשתייך לאמת הצרופה של תורה. ומן הנמנע לומר כן, כי אין לך דין אחד בתורה שאינו שנוי במחלוקת. ואם מ"מ גם הדעה החולקת נקראת "תורת אמת", במה היא עדיפה משאר דברים שבני אדם מוסיפים על התורה.

(1408) רומז שלפעמים ההלכה היא כדברי בית שמאי וכמו שאמרו [שבת יג:] שבשמונה עשר דבר נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל, וקבעו הלכה כמותם. והתוספות [סוכה ג. ד"ה דאמר] מביא ששה מקומות שההלכה היא כבית שמאי. וכן תוספות [כתובות נג. ד"ה שאין] כתבו שהלכה כבית שמאי היכן שכמה תנאים קיימי כוותיה.

(1409) והרי על מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי אמרו [עירובין יג:] "אלו ואלו דברי אלקים חיים". ובבאר הגולה באר הראשון [צד.] כתב: "לפעמים הבחינות שוים לגמרי בצד עצמו, ואז שניהם מן השם יתברך בשוה, ואין מכריע. וזהו מחלוקת הלל ושמאי, שיצא בת קול ואמרה 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. רוצה לומר ששניהם שוים בבחינות, שזה כזה. וכיון שהבחינות שוה, שניהם דברי אלקים חיים". ובהמשך שם [צז.] כתב: "ויש לך לדעת, כי דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים', כמו שהתבאר למעלה. ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובדר"ח פ"ה מט"ז [תב.] כתב: "ובאולי יקשה לך, אם כן למה היה בת קול אומר דווקא אצל בית שמאי ובית הלל 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', הלא כל מחלוקת שבעולם של חכמים כך הוא... אין הדבר הזה קשיא, כי הפרש יש כי כאשר תבין לשון 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. מה שאמר 'אלקים חיים' כי רמזו דבר הגדול, כי שאר מחלוקת, אף שהכל מן השם יתברך, כי כאשר שני חכמים חולקים בהלכה, אף כי שני הדברים מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך, כמו שאמרנו. שאף שגם זה מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. כמו שיש בנבראים גם כן, שיש אחד מהם קרוב יותר אל השם יתברך, אף שכולם הם נבראים שלו יתברך, מכל מקום האחד קרוב יותר. וכך הם בטעמים, אף ששניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד הוא יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. אבל אצל בית שמאי ובית הלל, שניהם דברי אלקים חיים בשוה לגמרי, שלכך אמר 'דברי אלקים חיים'". ובספר אור ישראל [מכתב ל בהערה] כתב: "יצאה בת קול ואמרה 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. ולא דבר חדש הודיעה הבת קול כי גם הדעה הנדחית בכלל תורה היא... אלא שיסוד הבת קול היתה, למען לא יפול לב העם בראותם כי זה שלש שנים שבית שמאי מחזיקים לאמר הלכה כדבריהם, כי להם היתרון, ובית הלל להיפך [עירובין יג:], פן ואולי חס ושלום נטו אשוריהם מעט מטהרת המחשבה, ובאו חס ושלום לקצת נגיעת הדעת. אשר לא בכמו אלה בחר ה' למסור תורתו, להקרא 'תורת ה'' גם בדעה הנדחית. לזאת הודיעה הבת קול כי מחשבותיהם רצויים, ובבחינת מקרה היה הדבר שהחזיקה כל אחת מהחבורות בכל עוז, כי לדעתם

היתרון. ולזאת גם דברי בית שמאי הנדחית דברי אלקים חיים הן, וההוגה בדבריהם הוגה בתורת ה' יתברך שמו". אמנם החות יאיר [סימן צד] כתב: "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה [ברכות לו:]... דרצה לומר 'אינה משנה' דדברי בית שמאי בטלים לגמרי, כאילו לא נזכרו, וגרע משאר פלוגתא דתנאי. והטעם נראה לי מפני דבית הלל רובא בצירוף הסכמת הבת קול".

(1410) כמו שנאמר [קהלת ז, י] "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה". ובגבורות ה' פ"ה [רעו.] כתב: "שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רי.] כתב: "מעתה התבאר לך שאם אתה שואל על אריכת גלותינו, כי לא מחכמה שאלת על זאת, כי כן הדעת נותן והשכל מחייב".

(1411) "שייך לומר לענין פסול עדות ופסול כהונה" [רש"י שם].

(1412) "אין לך מבני המחלוקת מביא ראיה מתורת אלוה אחר, אלא מתורת אלקינו" [רש"י שם].

(1413) "אין לך מביא ראיה מדברי נביא הבא לחלוק על משה רבינו" [רש"י שם].

(1414) "מאחר שכולן לבן לשמים, עשה אזנך שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו" [רש"י שם].

(1415) מאמר זה הובא גם בדר"ח פ"ה מט"ז [שצח.], ובבאר הגולה באר הראשון [פ.], ויושלבו בהערות הבאות.

(1416) כן הקשה בדר"ח פ"ה מט"ז [שצח:], ובבאר הגולה באר הראשון [פט:].

(1417) מצד - מבחינה מסויימת.

(1418) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תלה.]: "כאשר ברא השם יתברך את העולם, ברא אותו באמת, כמו שתקנו חכמים [סנהדרין מב.] בברכה 'פועל אמת שפעולתו אמת', כי אין בבריאתה שקר, וכמו שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר'. הנה השם יתברך ברא אותם בדין, דהיינו היציאה אל הפעל בגזירת דין, שכך גזר השם יתברך, והדין דין אמת. ואילו לא היה בהם חס ושלום האמת, לא היה קיום לדבר שהוא שקר, אבל הם עשוים באמת. ופירוש דבר זה בכל הנבראים עצמם אין דבר שיוצא מן האמת". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [מו:] כתב: "היה נראה לפי שכלם ודעתם שאין ראוי לפועל האמיתי שישנה סדר הנמצאות, אשר הם נבראים באמת ויושר". וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ יג [א, קכ:], ויובא להלן הערה 1434. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו. וזה מפני

שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי, דכתיב 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', רוצה לומר כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת וביושר". ושם בכל הפרק חזר תדיר על יסוד זה. והבני יששכר [מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ד (אות קלה)] כתב: "הנה הנהגה הטבעית יש לכנותה בשם 'אמת', שהיא נתונה לעד לעולם, בל תמוט עולם ועד". והמלבי"ם [בראשית א, א] כתב: "הנהגת הטבע נקראת בשם 'אמת', שהוא לפי הדין". ובהמשך שם [בראשית כד, מח] כתב: "דבר הנוהג מנהג הטבעי הוא בכלל אמת, כי זה כאילו הבטיח ה' שיהיה כן" [ראה למעלה הערה 1388, ולהלן הערה 1434].

(1419) לשונו בח"א לשבת קד. [א, מח.]: "כי האמת הוא הכל, כי דבר שהוא חלק אינו אמת גמור. שהרי האש אינו אמת אצל מדת המים, ואין המים אמת אצל מדת האש. ולפיכך הקב"ה שהוא הכל, הוא אמת, שהוא הכל בלבד, ואין דבר הכל יותר מן השם יתברך. ולפיכך אותיות 'אמת', הא' בראש, המ' באמצע, והתי"ו בסוף, מפני שהאמת הוא הכל. ולפיכך אותיותיו הם מחולקים ועומדים בכל אלפא ביתא".

(1420) לשונו בדר"ח פ"ה מט"ז [שצח:]: "הנה יש לך להתבונן, איך אפשר לומר כי עם שהם הפכים לגמרי יאמר 'אל אחד אמרם'. ועוד, למה הוצרך לומר 'מפי אדון כל המעשים', דאין ענינו לכאן. אבל פירושו שהוא השם יתברך אל אחד, ומאחר שהוא אל אחד אי אפשר שלא יהיו ממנו כל המעשים שהם הפכים, כמו שבארנו. וכמו שהוא אדון כל המעשים שהם הפכים, כי המים והאש הם שני הפכים מצד עצמם, מכל מקום שניהם הם רצון השם יתברך, שהוא רוצה באש ורוצה במים. וכך הם דברי חכמים, אף שהם הפכים, כי אלו פוסלין ואלו מכשירין, הנה שניהם מפי השם יתברך. כי מצד זה, רצה לומר מטעם זה יש להכשיר, ומצד זה, רצה לומר מטעם זה יש לפסול. ושני הצדדין האלו, שהם שני הטעמים, הן מן השם יתברך, שהרי בזה טעם ובזה טעם, והטעמים הם מן השם יתברך".

(1421) פירוש - כמו שיבאר בסמוך [לאחר ציון 1442] בהבאת משל ודוגמה מעצים, שהם בעיקרם מיסוד הרוח, אך יש בהם גם מיסוד העפר.

(1422) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [פח:]: "כמו שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים... וכן בתורה, אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה גם כן. וכאשר אחד למד על דבר אחד טהור, ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא. והאומר טמא, ואמר טעמו, זה אמר גם כן בחינה אחת. והיינו דאמר שכולם הם מפי אדון המעשים. ולמה הוצרך לומר כאן 'מפי אדון

כל המעשים', ומה ענינו לכאן. אלא רוצה לומר כמו שהשם יתברך אדון כל המעשים, וממנו נמצא עולם המורכב שיש בו דברים מתחלפים, ויש אחד הפך השני. וכך הוא דבר זה, שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות, שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות. אם כן המטמא והמטהר, זה למד תורה כמו השני, כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל, והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות". וראה להלן הערה 1446.

(1423) פירוש - האדם קרוב אל הקב"ה יותר מכל בעלי החיים, שהרי האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כו]. ומראה בזה שאף על פי שכל הנבראים נבראו באמת, מ"מ האדם הוא יותר קרוב אל ה' משאר הנבראים. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנט:] כתב: "ראוי שתהיה השכינה עם בני אדם מצד ההתדמות במה". ושם מי"ד [שנה:] כתב: "כי דבר זה שנברא האדם בצלם האלקים גרם שהשם יתברך יש לו חבור עם האדם, עד שמקבל האדם האהבה מן השם יתברך". ושם תחילת מט"ו [שעג.] כתב: "דע כי מצד מדריגת מעלת האדם שהוא חביב כל כך, ראוי שיהיו כל מעשיו שהוא עושה לשם שמים נראים ונגלים לפני הקב"ה, שהרי האדם קרוב אל השם יתברך, ואיך לא יהיו מעשיו צפוים לפני הקב"ה". ובבאר הגולה באר הששי [רלט:] כתב: "יש לצלם האדם התקרבות אל השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"ט [קנ:] כתב: "ואין ספק כי האדם ראוי לזה [לדביקות עם ה'], מצד כי האדם נברא בצלם אלקים בדמותו, וזה הקירוב היותר, כמו שאמר התנא האלקי [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... שבשביל מעלה זאת ראוי אל הדבוק בו יתברך". ובנצח ישראל פי"א [שג:] כתב: "האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים, ובשביל כך ראוי שתהיה חבה אליו מצד שלימות בריאתו בעצמו... שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלח:] כתב כן ביחס שבין ישראל לאומות, וכלשונו: "תדע מאד דברים גדולים שנרמזים במלת 'אמת', כי האמצעי, שהוא האמת הגמור, אליו מצורף שתי הקצוות, וכאשר יש אמת, אז האמת נושא הקצוות, עד שהאמת נושא הכל. ודבר זה דומה לישראל, שהם זרע אמת כלו, על ידם נסמכים הקצוות, שהם אומות העולם, שהם טפלים אל האמת, ומפני זה יש קיום אל הכל, אף דבר שהוא נוטה מן האמצעי, שהוא האמת בעצמו. לפיכך אל אות מ', שהיא מורה בפרט על האמת, מפני שהמ"ם באמצע אלפ"א ביתא, אשר האמצע הוא האמת, נסמכים אליו האל"ף והתי"ו שהם הקצוות, ובזה תדע כי האמת הוא נושא הכל, שהרי

הוא נושא הקצוות. ולפיכך בזכות ישראל, שהם זרע אמת, עומדים האומות, שהם נוטים מן האמת".

(1424) אודות המעלה של הלכה, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ח [תסה.]: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו', אל תקרי 'הליכות', אלא 'הלכות עולם לו', עד כאן. והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף... מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא. ולא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות". ושם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל".

(1425) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [צ.]: "רק לענין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני. כמעשה ה', אף כי הדבר הוא מורכב, מכל מקום אין זה כמו זה, רק האחד יותר עיקר... אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם נתנו מן השם יתברך, רק כי אחד מהם יותר עיקר, והוא מכריע, והוא הלכה. מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו, כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה

שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר, שיש לו בחינות מתחלפות. רק לענין הלכה אחד מכריע על השני". וצרף לכאן את דבריו בבאר הגולה בבאר הששי [שכה:] שביאר שהסבה שאין למדין הלכה מאגדה [ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח] היא משום ש"התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד". ובדר"ח פ"ה מט"ז [ת.] כתב: "אף על גב דלענין הלכה איך יעשה האדם הם הפכים, ואי אפשר שיהיו שניהם למעשה, מכל מקום שני הדברים והטעמים הם מן השם יתברך, שהוא כולל ההפכים. ואם למד שתי הדעות, הרי למד התורה שהיא מפי השם יתברך, הן הפוסל והן המכשיר. וכאשר אנו פוסקין הלכה, אין זה רק הלכה למעשה איך יעשה האדם. דודאי אף על גב ששני הדברים כל אחד ואחד יש לו טעם, אפשר שהאחד יותר הלכה. וכך תמצא בנבראים שהם הפכים, אף על גב כי ההפכים שניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. מכל מקום בכל אחד יש טעם... ואם שהם הפכים, הם מן השם יתברך. ופסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת. והכל הוא מן השם יתברך; הן גוף המחלוקת, שזה פוסל וזה מכשיר, וכל אחד טעם בפני עצמו. הן בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי מחלוקת".

(1426) פרטית - מסויימת.

(1427) מדגיש כאן שכל הדעות הן מה' רק בתנאי ש"כוונם לשם שמים לאל אחד שאמרם, כי כולם מאתו". באופן שאם אין הכוונה לשם שמים, אי אפשר אז לומר "כי כולם מאתו". והביאור הוא פשוט, שכאשר אין כוונתו לשם שמים, אלא להתגדל ולהתפאר, הרי שאינו שואף לכוון לדעתו של מקום, ומהיכי תיתי שתהיה לו סייעתא דשמיא לעשות כן כאשר אין רצונו בכך. ואודות שרק המכוון לשם שמים זוכה לסייעתא דשמיא, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו להחכים אותו בדברי אמת ויושר, ודרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו שאבדה חכמה מבני אדם... אמנם להנצל מזה כאשר יכוין מעשיו אל השם יתברך, אשר הוריש אל האדם התורה והחכמה, גם עתה יתן לו תורתו, וידריך אותו בנתיבות האמת, כי מאתו תצא תורה". ובסוף ההקדמה שם [כה.] כתב: "לכך אמר [דוד המלך] 'יהיו לרצון אמרי פי' [תהלים יט, טו] אל הבריות, 'והגיון לבי לפניך' [שם] רוצה לומר כי כל לבבות דורש השם יתברך [עפ"י דהי"א כח, ט], וידעת שכוונתי לשם ה', ולכך ידריך אותי בדרך אמת". וראה למעלה הערה 1351.

(1428) פירוש - פלפולי הבל נקראים "חילוקים", וכמבואר להלן הערה 1633.

(1429) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1448]: "אלו שעושים תורת אלקינו פלסתר, ואומרים שהם דברי חדוד... כי יאמרו באיזה סוגיא בתלמוד ציור מה שיודעין ואומרין בעצמן שאינו כי אם ציור צבועיי... וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו". ורומז גם כן בדבריו שהקב"ה שונא שקר, ואיך אפשר ח"ו לתלות השקר בו יתברך. ונאמר [משלי יב, כב] "תועבת ה' שפתי שקר". ובגו"א בראשית פכ"ז אות ח [לח.] כתב: "הקב"ה שונא השקר, ואיך יקבל הברכות דרך שקר". וראה להלן הערה 1635.

(1430) מביא מאמר זה להורות שהשקר הוא מרוחק ביותר מהקב"ה, כי הוא מתייחס לעבודה זרה.

(1431) "משנה בדבורו שלא יהא ניכר" [רש"י שם].

(1432) מאמר זה הובא בבאר הגולה באר הרביעי [שיח:], נתיב האמת פ"ב [א, ר.], ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:], ויובאו בהערה 1435. וכן הזכירו בקצרה להלן [לאחר ציון 1636].

(1433) כמו מי שמשנה דבורו כדי שלא יהיה ניכר.

(1434) לשונו בנתיב העבודה ס"פ יג [א, קכ:]: "'פועל אמת שבפעולתו אמת', כלומר כי לפעמים נמצא פועל שאינו אמת, ופועל במקרה דבר אמת. כי האדם אינו פועל אמת, ולפעמים במקרה פועל דבר אמת. ולפעמים הפך זה, שהוא חפץ לפעול אמת, והוא פועל שקר, כי אין כחו משיג לדבר. אבל השם יתברך הוא פועל אמת, ומה שפעל הוא אמת וישר, ואין בהם שקר בדבר מה, רק הכל באמת וביושר". וראה למעלה הערה 1418.

(1435) וכן נאמר [ויקרא יט, ד] "אל תפנו אל האלילים וגו'", ופירש הראב"ע [שם] "האלילים הם הפסילים, ונקראו כן כי הם דבר שקר, כמו [איוב יג, ד] 'רופאי אליל כלכם'". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיח:] כתב: "המשקר הוא מתדמה לעובד עבודה זרה, שהעובד עבודה זרה דבק בשקר, כי העובד עבודה זרה עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר, כי הוא יתברך אחד אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר. לכך המשקר בדברים, מתדמה לעובד אלהים שקר, שעיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. וכך העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל. אף על גב שיש עוד עניין חטא בעובד עבודה זרה, מכל מקום במה שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה, ש'המה הבל מעשה תעתועים' [ירמיה י, טו], וזה המשקר דבק גם כן בשקר ובהבל. ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה זרה, מצד גנות השקר והתעתועים". ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב כן בהסברו השני: "ועוד תדע, כי המחליף בדבורו ומדבר שקר, עושה ההעדר, אשר אין לו מציאות, כאילו יש

לו מציאות. וזה ענין העובד עבודה זרה, שעושה שאינו ישנו כאילו ישנו. וזה כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד אמת מלכנו אפס זולתו ככתוב בתורתו וידעת וגו'. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך. והעובד ע"ז, עושה שאינו נמצא, נמצא, כי נותן לע"ז מציאות בעצמו, שהרי עושה אותו אלהים לעבוד אותו. על כן אמר המשנה בדבורו, עושה נמצא דבר שאינו נמצא, הרי הוא כאילו עובד ע"ז. שכמו שהעובד ע"ז עושה דבר שאינו נמצא שהוא נמצא, וכך המשנה והמחליף בדיבורו עושה דבר שאינו נמצא שהוא נמצא. לפיכך המחליף בדיבורו והעובד ע"ז הם ענין אחד. ולכך המחליף בדיבורו כאילו עובד ע"ז, כי כמו שהאמת הוא חותמו של השם יתברך [שבת נה.], כך השקר הוא ע"ז, והמשקר יצא מן השם יתברך ודבק בעבודה זרה" [ראה להלן הערה 1638]. ובעוד שבשני המקומות האלו ביאר שהצד השוה בין ע"ז לשקר הוא ששניהם נעדרי המציאות ונטולי רגלים, הרי בהסברו הראשון בנתיב האמת פ"ב [א, ר.] ביאר שהצד השוה ביניהם הוא ששניהם שייכים לשניות, וכלשונו: "כי האמת הוא אחד, ואין שני לאמת, אבל השקר הוא רבים... ולפיכך אמרו כל המחליף בדבורו כאילו עובד עבודה זרה, שהרי יוצא מן האמת שהוא אחד, ודבק בשקר, שהוא השניות. כי האמת הוא אחד, והשקר הוא שניות". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] ביאר הסבר נוסף, והוא שהיציאה מן האמת היא עבודה זרה, וכלשונו: "כי חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], והשקר הוא הע"ז, ולפיכך המחליף בדבורו יוצא מן השם יתברך ומרשותו, ודבק בעבודה זרה... כי כל מי שיוצא מן האמת הוא דבק בע"ז... ומה שלא אמר 'כל המשקר', ואמר 'כל המחליף בדבורו', לומר אפילו מחליף בדבור קל נקרא המחליף בדבורו". וראה בגו"א בראשית פכ"ז הערה 36. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [מכות כד.] שהפסוק הזה [בראשית כז, יב] "והייתי בעיניו כמתעתע" מורה על ריחוקו של יעקב מהשקר. ותמוה, איך פסוק זה מורה על ריחוקו של יעקב מהשקר, הרי הפסוק מורה רק על חששו של יעקב שמא יתפס בשקרו, אך אין בו הוראה על סלידתו מהשקר [עיין במהרי"ץ חיות שם]. אמנם לפי המתבאר כאן ניחא, שהואיל ותיבת "מתעתע" משוה את השקר לע"ז, הרי בהשוואה זו גופא מקופל הכיעור של השקר. ועל פי זה מאוד מובן מדוע הגמרא הביאה את כל שש התיבות "אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע", ולא הסתפקה בהבאת שלש התיבות הראשונות בלבד ["אולי ימושני אבי", וכפי שהמפרש שם הביא רק שלש תיבות אלו]. אלא הם הם הדברים; עיקר ריחוקו של יעקב מהשקר נמצא בתיבת "כמתעתע", וכמו שנתבאר. **והנה מיד** לאחר הפסוק הנ"ל בירמיה [י, טו]

המתאר שע"ז היא "הבל המה מעשה תעתועים וגו'", מובא הפסוק "לא כאלה חלק יעקב וגו'". ולפי המתבאר כאן מובן מאוד מדוע דוקא כאן הקב"ה נקרא בשם "חלק יעקב". כי הפסוק שלפניו מבליט את השקר של הע"ז, וכפי שנתבאר, ולכך ה"זה לעומת זה" הוא השם "חלק יעקב", המבליט את האמת של אלקי ישראל, שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב", וכמבואר שם במכות ריחוקו של יעקב מהשקר.

(1436) מקור הבטוי "כבשונו של עולם" הוא בגמרא [חגיגה יג.], שאמרו כן על מעשה מרכבה, ופירש רש"י [שם] "כבשונו של עולם - סתרו של עולם". ובזוה"ק [ח"ג רכו.] אמרו "'את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים' [במדבר כח, ד], דאיהו רזא דכבשי דרחמנא, דאוקמוה עלייהו רבנן, גבי כבשי דרחמנא למה לך, אלא מלין דיהון תחות כבשוני דעלמא, יהון מכוסין תחות לבושך, מה לבוש איהו מכסה על גופא, אוף הכי צריך לכסאה רזין דאורייתא, כל שכן רזין דקרבנין, דאינון כגוונא דקריבו דאתתא לגבי בעלה, ומה קריבו דתרווייהו צריך באתכסיא". וכן בשני מקומות נוספים הזכיר את הבטוי "כבשונו של עולם", והם; גו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג.], וגבורות ה' פי"ג [תקצג.]. ובשני מקומות אלו עסק בביאור דברים נסתרים. והרדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב] כתב: "דע, כי יש אגדה דבר נגלה ונסתר, והנגלה מושך את הלב. והנסתר, לא נתן אלא ליודעים חן, והם כבשונו של עולם, וראוי להסתירם ממי שאינו ראוי להם... ולא כתבוהו ספר באנפי נפשיה, אלא מאמרים מפוזרים בגמרא, כדי שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה". והרמ"א בתורת העולה ח"ג ר"פ ד כתב: "אחר שהביא הכרח המאמר לדבר בדברים שהם כבשונו של עולם, והם דרכי הקבלה". וכן הגר"א [משלי כז, כז] כתב: "דברים שהם כבשונו של עולם יהיה תחת לבושך, והוא הסוד". אך כאן עוסק אף בדברים הנגלים, שהרי השווה זאת למחלוקות הקיימות בכל דין ודין [ראה למעלה לאחר ציון 1403], ועם כל זה כתב על כך שהם "כבשונו של עולם". הרי שאף החלק הנגלה של תורה נקרא "כבשונו של עולם".

(1437) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, תלמיד היה לו לרבי מאיר, וסומכוס שמו, שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה, ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה". ולא אמרו שרצה לטהר את השרץ. אמנם בחידושיו לעירובין [שם] כתב "שיודע לטהר השרץ במ"ט פנים", הרי שגרס שאיירי בטהרת השרץ. וכן הוא במדרש שוחר טוב תהלים פי"ב "תלמיד היה לו לרבי מאיר, וסומכוס שמו, והיה מטהר את השרץ מן התורה במ"ט פנים, וחוזר ומטמאו במ"ט פנים". ומקשה שהנה מצינו אצל חז"ל שלכאורה עסקו בסברות

שאינן יכולות להיות אמת [טהרת השרץ], ולא כמו שכתב למעלה שכל חלופי הדעות אצל חכמים הם אמת.

(1438) סנהדרין יז. ד"ה שיודע. והרעק"א בגליון הש"ס [שם] ציין שכן הוא בתוספות עירובין יג: ד"ה שיודע.

(1439) לשון התוספות [סנהדרין יז. ד"ה שיודע]: "שיודע לטהר את השרץ כו' - וקשה לר"ת, דמה לנו בחריפות של הבל לטהר שרץ, שהתורה טימאתו. ומפרש ר"ת שיודע לטהר מטומאת נבילות, שלא יטמא במשא בכזית", ושם מאריכים בזה.

(1440) פירוש - ללמוד ממנו הלכה למעשה [לטהר מטומאת נבילות].

(1441) שאמרו שם [עירובין יג:, וסנהדרין יז.] "אני אדון ואטהרנו; ומה נחש שממית ומרבה טומאה, טהור, שרץ שאין ממית ומרבה טומאה, לא כל שכן". ופירש רש"י [סנהדרין שם] "ומה נחש שממית - אדם ובהמה, ומרבה טומאת נבילות וטומאת מת בעולם, הרי הוא טהור כשהוא מת, שאינו בכלל שמנה שרצים".

(1442) בחידושי ההלכה שלו [עירובין יג:] יישב שאלת תוספות באופן נוסף, וכלשונו: "שיודע לטהר השרץ במ"ט פנים. ואין קושיא דמה חריפות לטהר השרץ במ"ט פנים, שהתורה טימאתו. דאין זה קושיא כלום, דהכי קאמר, אי לאו שהתורה כתבה בפירוש שהשרץ טמא, הוי ילפינן ק"ו שהשרץ טהור, ולכך כתב בתורה שהשרץ טמא. ולמה זה חריפות של הבל, שהרי תורת אמת הוא שאמר, שלכך כתב השרץ טמא, דהוה אמינא שרץ טהור. וכך הם כל [הלימודים ב]ספרי, שלמד דין מן הכתוב, ואמר שיכול שאין הדין כך, ולכך כתב לך כך. וכן הוא בכמה מקומות... ואי לא כתב הוי מיטהר מכח ק"ו, דעדיף טפי, ולמה הוא פלפול של הבל. אמנם הוקשה להם תוספות מה שאמר 'שהיה יודע לטהר השרץ במ"ט פנים', דמשמע שהיה רוצה לטהר השרץ, וזהו פלפול של הבל. ואין זה קושיא כלל, שרצה לומר שיודע לטהר השרץ, ולכך כתב שהשרץ טמא".

(1443) לרבוי הבחינות שיש לדבר אחד.

(1444) לשונו בח"א לר"ה טז. [א, קא.]: "בעצרת [נדונין] על פירות האילן [שם], והוא יסוד הרוח, כי האילן הוא מתגדל ברוח. וראיה שהעץ הוא [צף] על פני המים, בעבור כי הרוח הוא על המים. וכן החכמים כתבו העץ נקרא יסוד הרוח בראיה שהוא צף על פני המים, כמו השלחופית שיש בו רוח הוא שט גם כן על פני המים. ואילו יסוד העפר אינו צף על פני המים, [כי] הוא ביסוד הארץ, וזה ידוע".

(1445) פירוש - כאשר העץ נשרף, הוא נהפך לאבק ועפר.

(1446) בבאר הגולה באר הראשון [פח:] גם הביא משל מן העץ. אך בעוד שכאן מבאר שיש בעץ יסודות הרוח [אויר] והעפר, הרי שם ביאר שיש בו יסודות הרוח [אויר] והמים, וכלשונו: "תוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר". וראה למעלה הערה 1422.

(1447) פירוש - כאשר עומד על בחינות הטהרה שיש בשרץ, בזה הוא עומד על כל חלקי השרץ כפי שהוא בעצם.

פרק כח

(1448) "פלסתר - שקר" [רש"י ברכות לא:].

(1449) על פי ברכות לג: שרבה הקשה לאביי קושיא פשוטה, ועשה כן משום ש"רבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי". ובעירובין יג. אמרו "לא אמרה רבי עקיבא אלא לחדד בה התלמידים".

(1450) בבחינת [רש"י שמות יח, ט] "ויחד יתרו - נעשה בשרו חדודין חדודין, מיצר על אבוד מצרים". אך יותר נראה שכוונתו לדבר חד [כמו סכין חדה] הקורע את הלב.

(1451) אך לא ציור אמיתי. ובגבורות ה' פ"ט [תמב.] כתב כן על הדעות הנוגדות את דרך חז"ל, וכלשונו: "דברים אלו הם דומים לצורה המצוירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים". ואמרו חכמים [סוטה כב:] "אמר לה ינאי מלכא לדביתיה, אל תתיראי מן הפרושין, ולא ממי שאינן פרושין, אלא מן הצבועין שדומין לפרושין, שמעשיהן כמעשה זמרי, ומבקשין שכר כפנחס", ופירש רש"י [שם] "אלא מן הצבועים - כלומר שאין מראיתם כתולדותם, אלא צבועין מבחוץ, ואין תוכן כברם".

(1452) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמד.]: "אמנם הסבה הגורמת הקלקול הגדול הזה [בלימוד התורה], הוא השקר בתחלה יוליד בסוף העיוות והקלקלה. וזה כי מתחילין לפלפל דברי הבאי בהלכה, אשר יודעים כי פיהם לא כן ידבר, ומגלין פנים בתורה אשר לא כן, ויאמרו 'לחדוד בעינן'. ואף כי דבר כזה חס ושלום לא תהא בישראל, לחדודי בדברי שקר, לכלות הזמן בשקר, והתורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], איך יעלה על דעת אדם כזה, הלא ראוי שיקרע אדם לבבו על זה להפוך האמת על שקר, ויאמר לחדוד בעינן. ויותר מזה, כי אף דבריהם אינם כלל, שאם היה הפלפול שהוא פלפול הבאי ושקר מתדמה אל

פלפול אמת, אפשר לומר כי יעלה בסוף מפלפול זה, שאין בו ממש, לפלפול אמת. אבל אין הדבר כך, כי אין דומה בשום דימוי כלל, לא הקושיות ולא התירוצים. ואיך יחדד עצמו בפלפול כמו זה, עד שידע לפלפל בפלפול אמת. ואדרבה, הדעת נותן בהפך זה, שהוא מטפש ולא יחכים, כי הורגל הוא בפלפול שאינו דומה לשום חכמה כלל, ואיך יהיה האחד למוד אל השני, ודבר זה עינינו רואות ולא אחר. ואם יאמר דסוף סוף הוא חדוד, ואף כי אינו דומה אל פלפול של אמת. אם כן יותר יש ללמוד אומנת נגרות ושאר אומנות, או שחוק הידוע שבו חדוד חכמה ותחבולה, ויחדד עצמו גם כן בזה. וזה היה יותר ראוי ממה שיגלה פנים שלא כהלכה, ו'הרה עמל וילד שקר' [עפ"י איוב טו, לה]. כי כאשר האדם מרגיל עצמו בשקר, כמו שהוא דבר הזה שהוא יודע ומכוון לשקר, כל מעשיו נמשכים אחר השקר, ומשקר הוא במעשים גם כן, כי הורגל השקר על שפתו, ואיך יוליד השקר דבר אמת... אבל לעוות בדברי תורה כדי לחדד בפלפול ובחדוד שאינו דומה ואין לו שום פנים אל פלפול האמת, הנהיה דבר כזה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסה:] כתב: "הוציאו ימיהם בדברים אין מועיל לתלמודם, בהויית משא ומתן שאין בו ממש. ואשר הם צעירי ימים, מזניחים תורת אמת, והולכים אחר דברים אלו. כי האדם חושק לדברים האלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם... אבל הדבר הוא הפך זה, במקום החדוד הוא מבלבל ומעקם שכלו. כי אין המבולבל מפולפל בדבר זה, רק כי במקום חדוד - בלבול השכל, ואינו מתיחס ומתדמה לפלפול, רק שהוא מעוות האמת... ויותר היה ראוי שיהיה מתעסק באומנות, שיש בו חכמה כמו הנגרות וכיוצא בזה מן האומנות, ויאמר לחדודי בתורה בעינא. ואם יאמר שאין חדוד האומנות מתדמה ומתיחס לתורה, הלא חדוד זה שהם מתעסקים בו הוא יותר רחוק מן התורה, כי החדוד של אומנות הוא תחת סוג אחד עם חדוד התורה, ששניהם הם מבקשים לעמוד מתוך החדוד על האמת, והחדוד שלהם כונתו הראשונה לשקר, והאמת והשקר הפכיים". וראה הערה הבאה, והערה 1474.

(1453) על פי [איכה ב, ט] "מלכה ושריה בגוים אין תורה". ואולי רומז לגלות התורה, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ה [רמז.]: "ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה [ראה להלן הערה 1622]. אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו. והכל בשביל שיאמר שהוא מחדד עצמו בפלפול... כי איך יאמרו שהם מחדדין, אין זה אלא שמטפשין טפשות גמור, והרי עינינו רואות החדוד הזה ומה שהעלו בידם". וראה להלן הערות 1533, 1710.

(1454) ללא בסיס. ואמרו חכמים [גיטין כ:] "הרי זה גיטך והנייר שלי, אינה מגורשת". ופירש רש"י [שם]: "אינה מגורשת - דכיון דהנייר שלו לא נתן לה כלום, דנמצאו אותיות פורחות באויר".

(1455) יסוד גדול מניח כאן, והוא, שכאשר אומרים דברי תורה שהם בדוים מהלב ונטולי בסיס, זה מרחיק בני אדם מלימוד תורה, באומרם "מה לנו ולדברים אלו הבדוים מלב". והביאור הוא לפי מה שכתב בדר"ח פ"א מי"ח [תמה:]: "כי האמת הוא שאהוב, והשקר הוא שנאוי ומאוס". ורבינו יונה [שערי תשובה השער השלישי אות קפד] כתב: "מי שמתעה את חברו לאמר כי עשה עמו טובה או דיבר טוב עליו ולא עשה, אמרו רבותינו זכרונם לברכה [חולין צד.] אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת נכרי. והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל יותר מגזל הנכרי, יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה, ונתחייבנו על גדרי האמת, כי הוא מיסודי הנפש". הרי שהאמת היא אחד מיסודות הנפש של האדם, ולכך נפש האדם סולדת מהשקר. לכך כאשר בני אדם ישמעו דברי תורה שאינם אמת, זה יגרום להם להמנע מישיבה. ומה שהקדים וכתב שאיירי בבני אדם ש"הם מוכנים וחפצים בתורה קצת", נראה שכוונתו היא שאם הם אינם מוכנים וחפצים בתורה כלל, הרי בלא"ה ימנעו מישיבה. ואם הם מוכנים וחפצים בתורה מאוד, וכבר זכו לטעום מצוף טעמה, אזי לא יפרשו ממנה בשומעם דברים בדוים מהלב. אלא איירי באלו שהם בבחינת "נוגע ואינו נוגע", ואם ישמעו דברים שאינם לאמיתה של תורה הם עלולים להמנע מישיבה.

(1456) פירוש - במקומות האלו שמעוותים דברי תורה מאמתם לא נמצא אחד מהם שמבקש תורה.

(1457) "מסוגיות ארצותינו אלה" - מההולך ילך הנעשה בארצותינו אלה. ותיבת "סוגיא" היא מלשון "סגי", שהוא דרך הילוך, וכמו שכתב רש"י [שבת ריש סו:] "לתרוצי סוגיא - לתקן פסיעותיו ולזקוף קומה, מפני שרגליו ושוקיו רותתות". ועוד אמרו [סנהדרין ו.] "וסוגיין דעלמא אליבא דחד מינייהו, ואזל איהו ועבד כאידך", וכתב על כך הערוך [ערך סג (הרביעי)] "פירוש הליכת שמעתא כחד מינייהו, כלומר מקשי ומפרקי אליבא דחד מינייהו, ואזל הוא ופסק דינא כאידך, דלא סוגיא דשמעתא כוותיה... 'במרוצתם' [ירמיה ח, ו] תרגמו 'כולהון מסגן ברעות נפשיהון'" [הובא למעלה הערה 334].

(1458) "הקורא שיר השירים ועושה אותו כמין זמר - שקורא בנגינה אחרת שאינו נקוד בה [פירוש; אינו קורא את הפסוק לפי הטעמים], ועושה אותה כמין שיר, אף על פי שמשיר השירים הוא, ועיקרו שיר, אסור לעשותו כמין שיר, אלא בקריאתו" [רש"י שם].

(1459) "הקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו - במיסב על יינו עושה שחיקותיו בדברי תורה, וקורא פסוקים בקול רם לשחק בהם בני המשתה. אבל אם אומרו בזמנו על המשתה, כגון שהוא יום טוב ונוטל כוס בידו, ואומר עליו דברי הגדה ופסוקים מענינו של יום, מביא טובה לעולם" [רש"י שם].

(1460) לשונו בח"א לסנהדרין קא. [ג, רלב.]: "הקורא פסוק של שיר השירים וכו'. כלומר שדבר זה נחשב הפסד כאשר ישנה בתורה, לכך לובשת שק, שמורה הפסד ואבל. ואמרה 'עשוני בניך ככנור שמנגנים בו', ודבר זה הוא שנוי לתורה, כי הכנור הוא הפך התורה; כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה" [הובא למעלה הערות 69, 1312].

(1461) אפר מקלה על הראש מורה על צער [תענית טו:, וב"ב ס:]. וראה הערה הבאה.

(1462) כמו שנאמר [אסתר ד, א] "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר ויזעק זעקה גדולה ומרה". ובאור חדש שם [תשסג:] כתב: "עיקר מה שלבש שק ואפר היה הכל משום אבילות וצער".

(1463) על פי הנאמר [ירמיה ב, ה] "כה אמר ה' מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו", וכתב המצודות דוד [שם] "ההבל - זהו עכומ"ז, שהוא הבל ואין בו ממש. ויהבלו - ובעבור זה נעשו גם המה הבל מבלי ממש, כי נשפל ממשלתם עדי ארץ". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכה.] כתב [על ענין זה]: "באולי ישמעו התלמידים ההגונים אשר בכחם להתגבר כארי בתורה, ולעלות מעלה מעלה... אל יפנו אל מנהגינו, אשר הוא רע ומר ללכת אחר ההבל ויהבלו".

(1464) כמו שנאמר [איוב יד, א] "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז". וכן [תהלים קמד, ד] "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר". וכן [דהי"א כט, טו] "כצל ימינו על הארץ ואין מקוה". ובתנחומא [ויחי אות א] אמרו "'כצל ימינו', הלואי כצלו של כותל או כצל האילן, אלא כצלו של עוף". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסב.] כתב: "הוסיף לומר 'ואם לא עכשיו אימתי'... כי האדם הוא קצר ימים... ולפיכך מוטל על האדם להקיץ משנתו, ולעשות מצות ומעשים טובים... כי הוא קצר ימים, ופתאום ילקח ואיננו". ושם פ"ו מ"ח [ערה:] כתב: "בעולם הזה הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים הרי נקרא 'קצר ימים'. ודוד אמר [ראה דהי"א כט, טו] 'כי ימינו כצל עלי ארץ', ואיך

נקרא זה אריכות ימים". ואמרו חכמים על בני אדם שהם [ברכות כח:] "היום כאן ומחר בקבר". וראה הערה הבאה.

(1465) כמו שאמרו [אבות פ"ב מט"ו] "רבי טרפון אומר, היום קצר והמלאכה מרובה... ובעל הבית דוחק". ורבינו יונה [שם] כתב: "'היום קצר' אלו ימותיו של אדם, שהם קצרים כנגד מלאכת התורה, שהיא [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', ואין יורד לסוף". ובדר"ח שם [תתיא:] כתב: "דע כי בא רבי טרפון לומר שאל יפנה אל הבטלה, רק אל התורה, כי יש לפניו מלאכה גדולה לעשות, ואם יפנה אל הבטלה הרי הוא פושע נקרא לגמרי. וזה כי אף על גב שאמרו [ברכות ה:] 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשם שמים'... היינו כשלא פשע, אבל אם פשע לא אמרו כך, כי מוטל על האדם לעסוק בתורה כאילו בא לגמור הכל, כך יעשה. וכאשר יסתכל אל המלאכה שיש עליו לעשות, הן מצד בעל הבית, הן מצד עצם המלאכה, הן מצד האדם עצמו, הן מצד הזמן, השכל נותן כי אין לאדם לפנות אל הבטלה, גם יעשה מלאכתו בזריזות היותר אפשר, ואם לא יעשה נקרא פושע. כי האדם מחויב שיעשה כאילו בא לגמור הכל, ואז אין נקרא פושע כאשר יעשה את שלו. וזה אם כנגד זמן של אדם אמר 'היום קצר', הלא ימינו כצל. ואמר 'המלאכה מרובה'... שהיא התורה, מרובה אליו. ולפיכך 'היום קצר והמלאכה מרובה'".

(1466) שעוסקים בפלפולי שוא.

(1467) פירוש - התורה עזובה ומוזנחת. והערוך לנר [סנהדרין צו.] כתב: "בעקבות משיחא יהיה שפלות הדור כ"כ גדול, ויתמעטו הצדיקים ותלמידי חכמים, ותורה מונחת בקרן זוית". והמשנה ברורה [סימן תרסט ס"ק ו] כתב "בעוונתינו הרבים ביזוי כבוד התורה גרם זה שהתורה מונחת בקרן זוית, ואין דורש ואין מבקש".

(1468) יעסוק עתה בארוכה בקלקול שלא חוזרים על תלמודם. ודע, שענין זה [של קלקול סדר הלימוד] מופיע בהרחבה רבה בעוד הרבה מקומות נוספים בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז [קכג.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], נתיב התורה פ"ה [רמד:], שם פ"י [תכא.], נתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו:], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [תצח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. ואפשר לומר ללא ספק שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. ובמקומות אלו מנה שבעה שבושים עיקריים בדרך לימודם; (א) עוסקים בפלפולי שוא [כמבואר למעלה]. (ב) לא חוזרים על תלמודם שיהיה שגור בפיהם [כמו שמבאר כאן]. (ג) לא לומדים משנה [כמו שיבאר להלן (לאחר ציון 1487)]. (ד) פוסקים הלכות מספרי הפסק מבלי לדעת טעמא

דהלכתא [ירמוז לכך להלן ציון 1598]. (ה) לא לומדים כסדר שקבעו חכמים; בן חמש למקרא, בן עשר למשנה וכו' [אבות פ"ה מכ"א, וכמו שיבאר להלן (לאחר ציון 1509)]. (ו) בתחילת לימודם לומדים תוספות. (ז) בלבול הלימוד של תינקות של בית רבן [כמו שיבאר להלן לאחר ציון 1609]. (ח) כאן יוסיף שבוש נוסף שלא נזכר בשאר ספריו; אינם לומדים ברציפות, אלא בהפסקות, וכמו שאינם לומדים בבין הזמנים, וכיו"ב [להלן לאחר ציון 1589]. וראה למעלה בהקדמה הערה 210, ולהלן הערות 1586, 1609.

(1469) פירוש - כאשר בני אדם יראו את הכת העוסקת בפלפולי שוא שהם אינם חוזרים על תלמודם [כמבואר להלן הערה 1531], זה יגרום להם שגם הם לא יחזרו על תלמודם.

(1470) בתמיה, לאמר וכי אלו שקדמו לנו קנו תורה ללא חזרה. ובסמוך [לאחר ציון 1477] כתב: "ולזה צריך עול של תורה ביותר, כמו שהיו עושים הראשונים, שהכבידו את עולם בגירסא לחזור על תלמודם יום יום, ובזה קונים תורתם". וראה למעלה בהקדמה הערה 199, ולהלן הערות 1478, 1624.

(1471) כוונתו לדברי חכמים [שבת קלח:] "עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנאמר [דברים כח, נט] 'והפלא ה' את מכותך'. הפלאה זו איני יודע מהו, כשהוא אומר [ישעיה כט, יד] 'לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר', הוי אומר הפלאה זו תורה". ובח"א שם [א, עב.] כתב: "לפיכך כתיב 'הפלא ופלא' על גודל המכה, שהיא מופלאת ומופלגת". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנד:] כתב: "ראוי שתקרא שכחת התורה מישראל 'הפלאה', וזה כי לשון 'והפלא' בא על מכה גדולה בתכלית, והיא מופלאת, ודבר זה הוא שכחת התורה. וזה כי הַדֶּבֶר והחרב והרעב והשבי, מפני שהם מכות בגוף האדם הגשמי, לא נחשב המכה כל כך. אבל התורה, לפי מעלתה ומדרגתה העליונה, שהיא שכלית, נחשב המכה והחסרון בה מכה מופלאת. ועוד, כי לשון 'והפלא' בא על מכה תמוהה, שהיא פלא. וזהו על דבר שיש לו מציאות גדול, ונחרב ונפסד ונתבטל. ואין לך דבר שיש לו יותר מציאות כמו התורה, לכך היא מכה מופלאת. כי לפי מה שנחשב מציאות התורה, כך יחשב הפקדה [פירוש - נחסרת ונפקדת], ודבר זה מבואר".

(1472) פירוש - מעלה חשש ששמא עדיף לא לצאת נגד דרך הלימוד המעוקם ולהורות הדרך הישר, כי שמא יפסקו ללכת בדרך המעוקם, אך גם לא ילכו בדרך הישר. דוגמה לדבר; הרמב"ן [בראשית כז, ד] כתב שרבקה מעולם לא סיפרה ליצחק את הנבואה שנאמרה לה בעת הריונה [בראשית כה, כג] "ורב יעבוד צעיר" [כדי שיצחק לא יברך את עשו], "כי אמרה באהבתו אותו [לעשו] לא יברך יעקב, ויניח הכל בידי שמים. והיא ידעה

כי בסבת זה [שרבקה לא תאמר דבר ליצחק] יתברך יעקב מפיו בלב שלם ונפש חפצה". הרי שרבקה חששה שאם תאמר ליצחק לא לברך את עשו [מחמת הנבואה "ורב יעבוד צעיר"], אכן יצחק לא יברך את עשו, אך גם לא יברך את יעקב, ולא יתרחש מאומה.

(1473) להניח הדרך המעוקם.

(1474) פירוש - יש לחשוש "שלא יאחזו בזה, וגם מזה יניחו ידיהם" [לשונו כאן], ובבחינת "קרח מכאן וקרח מכאן". ואם תאמר, הרי אף אם כך יהיה [שלא יעשו כלום], מ"מ זה עדיף מללמוד בדרך מעוקם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסה:]: "הוציאו ימיהם בדברים אין מועיל לתלמודם, בהויית משא ומתן שאין בו ממש. ואשר הם צעירי ימים, מזניחים תורת אמת, והולכים אחר דברים אלו. כי האדם חושק לדברים האלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם... אבל הדבר הוא הפך זה, במקום החדוד הוא מבלבל ומעקם שכלו. כי אין המבולבל מפולפל בדבר זה, רק כי במקום חדוד - בלבול השכל, ואינו מתיחס ומתדמה לפלפול, רק שהוא מעוות האמת... ויותר היה ראוי שיהיה מתעסק באומנות, שיש בו חכמה כמו הנגרות וכיוצא בזה מן האומנות, ויאמר לחדודי בתורה בעינא. ואם יאמר שאין חדוד האומנות מתדמה ומתיחס לתורה, הלא חדוד זה שהם מתעסקים בו הוא יותר רחוק מן התורה, כי החדוד של אומנות הוא תחת סוג אחד עם חדוד התורה, ששניהם הם מבקשים לעמוד מתוך החדוד על האמת, והחדוד שלהם כונתו הראשונה לשקר, והאמת והשקר הפכיים" [הובא למעלה הערה 1452]. הרי שהחדוד העקום הוא שקר, ועדיף עליו החדוד של אומנות. לכך אף אם רק יניחו את הדרך המעוקם [ולא ילכו בדרך הישר], זה עדיין עדיף מלאחוז בדרך המעוקם, ואם כן מדוע חושש "שלא יאחזו בזה, וגם מזה יניחו ידיהם" . ואולי יש לומר, שאע"פ שעדיף שלא יעשו כלום מאשר ללמוד בדרך מעוקם, אך בודאי שזה נחשב לעצור בחצי הדרך, ועדיף כמובן שגם ילמדו בדרך הישר. לכך יש לוודא שהדברים יפעלו את שני הדברים; תחילה "סור מרע" [תהלים לד, טו], ולאחר מכן "ועשה טוב" [שם].

(1475) גם בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז [קכז:] הזכיר בקשר לענין זה את המסילה העולה בית אל, שכתב "עתה יחשב לפניו יתברך כאילו עשיתי תמור צערי, אשר אני רואה אשר ראוים לקבל חכמה תורת אמת, וכולם הולכי דרך עקלקלות, תועים במסילה העולה בית אל". ומקור הבטוי הוא מהנאמר [שופטים כא, יט] "ויאמרו הנה חג ה' בשילו מימים ימימה אשר מצפונה לבית אל מזרחה השמש למסלה העולה מבית אל שכמה ומנגב ללבונה".

(1476) כמו שכתב בסמוך "דבר זה [לחזור על תלמודו] מוטל על הרב המורה להם להראותם הדרך אשר ילכו בו ואת המעשה אשר יעשו, לעשות כתות וחבורות לכך, ואיש אל רעהו יאמר חזק".

(1477) להלן [לאחר ציון 1537], שכתב "כשחוזר על תלמודו הוא מתחכם ונעשה חריף. שכן אמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקיט] 'כי לא רבים יחכמו' [איוב לב, ט], אמר אליהוא לחביריו של איוב, לא כל מי שעוסק בתורה מתחכם. אלא 'אכן רוח היא באנוש' [שם פסוק ח], שנותן בו הקב"ה רוח כדי שיהיה רגיל בתלמודו, עד כאן. הרי לך כי החוזר על תלמודו ורגיל אצלו הוא מתחכם".

(1478) מבאר שיש עול תורה מיוחד בחזרה על תלמודו. ולהלן [לאחר ציון 1547] כתב: "שאין האדם משתוקק לזה [לחזור על תלמודו], בשהוא עול כבד". ואמרו חכמים [יומא כט.] "מיגמר בעתיקתא קשיא מחדתא, וסימניך טינא בר טינא". אמנם רש"י [שם] פירש "מיגמר בעתיקתא קשה מחדתא - מי שלמד, והסיח דעתו ושכח, קשה לחזור וללמוד מה ששכח, יותר ממה שלא למד. וסימניך טינא בר טינא - טיט שגובלים אותו מטיט חומר כותל ישן, קשה לגבלו יותר מטיט של עפר חדש", הרי שלא מדובר בקושי החזרה, אלא בקושי ללמוד מה שכבר שכח. וכן השפת אמת [שם] כתב: "הא דאמרינן דמיגמר בעתיקא קשה מחדתא, פירוש הפשוט נראה דלחזור את מה שלמד כבר קשה טפי מללמוד דבר חדש, ורש"י לא פירש כן". ובמכתב מאליהו [כרך ג עמוד 125] כתב: "טעם הדבר, כי כשמתחיל אדם ללמוד דבר חדש, יודע הוא שאינו יודע, ועל כן מעמיק להבין, ולבסוף ידעו על בוריו. מה שאין כן בעתיקא, שנדמה לו שיודע, ובאמת עומק הענין נשכח ממנו, נמצא שמי שמעמיק גם בעתיקא הוא משובח יותר". ובקריינא דאגרתא ח"א מכתב יז כתב: "מי שרוצה לסגף עצמו לשם כפרת עונות, ילמוד בחזרה על דבר שכבר הוא יודע היטב, דללימוד זה אין לו חשק, והוי לימוד הזה לש"ש ממש, והוי ג"כ סיגוף".

(1479) אודות שיש לחזור על תלמודו בכל יום ויום, כן אמר רבי עקיבא [סנהדרין צט:] "זמר בכל יום, זמר בכל יום", ובדר"ח פ"ו מ"ז [רל:] כתב: "רבי עקיבא הוסיף שיחזור על תלמודו, ולפיכך אמר 'זמר בכל יום, זמר בכל יום'. שאף על גב ששנה פרקו אתמול, יחזור עליו היום, וכן בכל יום. וזה שאמר הכתוב [משלי טז, כו] 'נפש עמלה עמלה לו'. וענין העמל הזה... שהאדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל. ולפיכך אמר רבי עקיבא 'זמר בכל יום', שיהיה האדם בעמל, ויוציא הדבור של התורה אל הפעל. ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם

רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי. ולפיכך אמר 'זמר בכל יום', כי בדבר זה יש לאדם עמל בלמוד שלו... שהזהירו על החזרת התלמוד בכל יום". וראה הערה הבאה ולהלן הערה 1605.

(1480) לשונו להלן [לאחר ציון 1554]: "הנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם, אשר השכר בזה שהתורה היא עם האדם בכל מקום שהוא, ולא תסולק מאתו כלל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "הראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה... היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה". ועוד אודות שהדורות הקודמים חזרו תדיר על תלמודם, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רלב.]: "והדברים האלו הם דברי תנאים ראשונים, אשר אין ערך להם במעלת החכמה, כמו רבי יהושע ורבי עקיבא, והם הם שהזהירו על החזרת התלמוד בכל יום. ואיך אותם אשר נבערים מדעת... ואין ספק כי דבר זה הוא שגרם בטול התורה לגמרי מארצות אלו. שאף בדורות האחרונים, ולא בדורות של בעלי התוספות, רק הדורות יותר אחרונים הרבה, נראה בהם לעינים שהיו בקיאים בתורה בכל שתא סדרי משנה, ובכל התלמוד, כאשר נראה מתשובות שהביאו ראיה מכל המקומות. ודבר זה בשביל שהיו חוזרים על תלמודם תמיד, ולא פסקה גרסא מפיהם כלל, ערב ובוקר וצהרים". וראה למעלה הערות 1324, 1470, ולהלן הערות 1525, 1527, 1555, 1577, 1578, 1624, 1714.

(1481) בגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה.] כתב: "הצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות" [ראה למעלה הערות 988, 1197, ולהלן הערה 1621]. ובודאי מה שכתב כאן ["דבר זה מוטל על הרב המורה להם להראותם הדרך אשר ילכו בו ואת המעשה אשר יעשו"] הם שני הדברים הראשונים שהזכיר בגו"א. ובדרשת שבת הגדול [תק.] הלין על קלקול סדר הלימוד, וכתב: "והכל הוא כי הרועים לא ירעו ולא ינהלו הצאן כפי אשר ראוי, ועל זה אמרו [ב"ק נב.] כד רגיז רעיא על ענא, עביד לנגדא סמותא". ופירושו, כאשר הרועה כועס על הצאן, הוא מעוור עיני התיש המנהיגם. ורש"י [שם] כתב: "כך כשהמקום נפרע משונאי ישראל, ממנה להן פרנסים שאינן מהוגנין". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "על הרועים לרעות עלות הצאן

לרגל המלאכה, לא לדפוק אותם ביגיעה בדרך קצרה והיא ארוכה, לא שהיא ארוכה, אך ימותו ולא יבאו לכלל תורה. כי מה ידעו צעירי הצאן, איכה ירעו ואיכה ירבצון, אם לא על הרועה להדריכם להנהיגם דרך ישרה, ולא יקוים בו 'כד רגיז רעיא על ענא'".
ובנתיב התורה פ"י [תכג.] כתב: "מה נאמר ומה נדבר דבר הגדול כמו זה, שהוא תורה של תינוקות של בית רבן, שיהיה בקלקול. והכל שאין מוכיח ואין מקבל תוכחה והנהגה, כי המלמד, שם תכליתו לעצמו". ובסוף דרוש על המצות [סד.] כתב [לגבי ענין אחר]: "גם אשמם בראשי המורים, שיש בידם למחות ולהחזירם ללכת בעקבות אבותיהם".
ובנתיב התוכחה ר"פ ב [ב, קצג.] כתב: "יש לו לתלמיד חכם משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור".

(1482) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתפ:]: "ואין לדבר הזה תקנה אם לא שיתחברו חבורא קדישא יחד להיות תלמוד תורה שלהם כאשר היה אצל הראשונים, ללמוד מקרא משנה גמרא, ולחזור תמיד על גרסתם, ולא יסורו מזה". ואודות שיש לעשות כתות וחבורות ללימוד, כן אמרו חכמים [ברכות סג:] "'הסכת' [דברים כז, ט], עשו כתות כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה... מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה". ובנתיב התורה פ"ו [רסה:] הביא מאמר זה, וכתב: "ביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף, ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל. ועוד, כאשר נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, ואם כן הוא שכל שהוא נבדל, כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי, ולכך מעלת השכל הזה שהוא שכל נבדל מן האדם... כלל הדבר, שאי אפשר שיקנה האדם השכל הנבדל, רק כי כאשר מקבל זה מזה, ונושא ונותן זה עם זה, עד שהתורה שהיא על דרך זה שכל נבדל לגמרי, וזהו נקרא 'שכל'". ובאבות פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של קניני התורה הוא "בדבוק חברים".
ובדר"ח שם [קסה.] כתב: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם המאמר הנ"ל בברכות]... כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל". וזהו בבחינת [מגילה יד:] "מיני ומינך תסתיים שמעתא", ופירש רש"י [שם] "כלומר, על ידי ועל ידך תתפרש אמיתו של דבר". ובאבות [פ"א מ"א] אמרו "והעמידו תלמידים הרבה", ובדר"ח

שם [קמו.] כתב: "כי האדם אין לו שכל ברור בענינים העמוקים, כי שכלו עומד בחומר, וצריך אל רבוי תלמידים, עד שבזה אפשר לו להגיע אל השכל האמתי. ולפיכך אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שלא יבא לטעות, כמו שאמרו ז"ל 'חרב על הבדים ונואלו', חרב על שונאי ישראל העוסקים בתורה בד בבד". וראה למעלה הערה 1294, ולהלן הערה 1544.

(1483) הבריות.

(1484) מה שמזכיר "שטת ההלכה", זו דוקא נקודה לטיבותא, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ה [רנ:]: "עתה אין להם מאומה בידם. והכל בשביל שלמודם תוספות, דבר שהוא הוספה. וכי לא היה טוב יותר שיקנה גוף התלמוד קודם. והכל בשביל שנדפסו התוספות אצל הגמרא, ואילו נדפסו פסקי הרא"ש ושאר חדושים שחברו האחרונים מנוחתם כבוד אצל הגמרא, היו הכל לומדים על שטת ההלכה, אף הנערים הקטנים. כי מה לנערים אל דברים אלו, שדבר זה גורם לו שאינו עומד על שטת ההלכה על בוריה... ואם אומרים לאבי הנער שיניח ללמוד את בנו שטת ההלכה, ולא ילמד עדיין התוספות, כאילו אומרים לו שלא ילמד כלל". וראה להלן הערה 1604.

(1485) ולכך חושב שאין צורך בחזרה.

(1486) כאשר חוזרים תמיד על תלמודם. וראה להלן הערה 1686 ששוב כתב שהחזרה היא עמוד לקיום התורה.

(1487) לשונו להלן [לאחר ציון 1526]: "ואין צריך ראיה שבמה שאין חוזרים על למודם תסתלק התורה לגמרי... והוא היתד שהכל תלוי בו". ובנתיב התורה פ"ה [רמד:] כתב: "ועתה אוי לנו כי נתפשנו על זה, כי לומדים ההלכה על מנת שתשתכח... וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד [לחזור על תלמודו]... שהדורות האלו שינו דרך הראשונים, ואין הולכים בעקבותן, שעיקר התורה היתה בפיהם ובלשונם. ועתה הוסר דבר זה מאתנו לגמרי, עד שהדבר הזה גורם קלקול הדור מכל וכל... כאשר אין התורה אתם בפיהם, ואין התורה קרובה להם, ועל דבר זה אוי ואבוי על גודל שברנו... תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל". ושם פ"י [תכב.] כתב: "וכל זה כי אינם חוזרים על למודם, ותחלת למודם הוא לשכחה ושלא יהיה נשאר אצלם דבר, כמו שאנו רואים בעינינו". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכה.] כתב: "ומה נעשה לאחריתנו, בבואינו לפני מלך מלכי המלכים 'בעירום ובחוסר כל' [דברים כח, מח]; עירום מן המעשים, ובחוסר החכמה, כמו שהוא הנהגת הדור הזה, שאין אחד מאתנו מבקש לקיים תלמודו שיהיה חוזר על למודו, הן יהיה מקרא,

או יהיה משנה, או יהיה תלמוד". ושם בהמשך [רלח:] כתב: "ואיך לא תכסה הבושה והכלימה את פנינו, ואנה נוליך את חרפתינו, שאנו באים ריקנים, ואין בידינו מאומה". וראה להלן הערות 1525, 1529, 1554, 1585, 1682.

(1488) שקבעו חכמים [אבות פ"ה מכ"א] "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד". וכאן ידגיש שיש ללמוד משנה לפני תלמוד. נמצא שהעמוד הראשון לקיום התורה הוא החזרה, והעמוד השני הוא לימוד משנה לפני תלמוד. וראה להלן הערות 1522, 1588, ששב והזכיר עמודי התורה. ומה שאינו מזכיר כאן את הקלקול של פלפולי שוא, אלא מזכיר את שני הקלקולים האחרים [העדר חזרה, והעדר לימוד משנה], נראה שנקודת ההתחלה שלו כאן אינה בקלקול, אלא אדרבה, בקיום, שהם העמודים של קיום התורה, ועל כך כתב שחזרה ולימוד משנה הם עמודי קיום התורה, ולכך היפוכם הם קלקולים. אך אין עמוד שהוא כנגד פלפולי שוא, עד שנבוא ונאמר עליו שהוא מעמודי קיום התורה. כי אי אפשר לומר שיש עמוד של פלפול אמת, כי זה כמו לומר שיש עמוד של לימוד התורה, ופשיטא שהלימוד עצמו הוא אינו אחד מעמודי קיום התורה, כי הוא התורה בעצמה. נמצא שישנם שני עמודים של קיום התורה, אך ישנם שלשה קלקולים של לימוד התורה.

(1489) בכמה מקומות [למעלה לאחר ציונים 316, 401, 1074, 1214, 1321], ויובאו בהערה הבאה.

(1490) לשונו למעלה [לאחר ציון 316]: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' [שבת פג:]. ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי", ושם הערה 320. ולמעלה [לאחר ציון 401] כתב: "מיתה היא סלוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף הנגוף, מצד שיש אז לאדם סלוק מהגשמיות... [אז] יש שייכות מה לאדם עם התורה... כאשר האדם מסלק גופו הגשמי, שייכה אליו התורה". וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1074], ויובא בהערה הבאה. ולמעלה [לאחר ציון 1214] כתב: "כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, בשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם, ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת כמו שאמרנו, לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו", ושם

הערה 1217. ולמעלה [לאחר ציון 1321] כתב "אין כאן מקבל מוכן לתורה האלקית, ואין האדם ראוי שתתחבר אליו", ושם הערה 1322.

(1491) בארבע תיבות אלו ["קשה לקנותה ומהר לאבדה"] רומז למאמר חכמים במסכת חגיגה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1074]: "בפרק קמא דחגיגה [טו.], 'לא יערכנה זהב וזכוכית' [איוב כח, יז], אלו הם דברי תורה שקשה לקנותם ככלי זהב וכלי פז, ונוחים לאבדן ככלי זכוכית. רצה לומר כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות... ונוסף על זה גם כן מצד שהיא השכל הנבדל היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם", ושם הערה 1082. וראה להלן הערה 1526.

(1492) ודבר הקרוב לאדם הוא קודֶם לדבר הרחוק ממנו. וכן כתב למעלה [לפני ציון 802] "כל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגנו מצד תכונתו", ושם הערה 802. ובגו"א ויקרא פכ"ו אות נ [רעג.] כתב: "יעקב צורתו חקוקה בכסא כבוד [חולין צא:]... וכאשר ה' יתברך זוכר האבות, זוכר יעקב תחלה, שהרי הוא קרוב אליו, שהרי צורתו חקוקה בכסא שלו. כי איך יזכור אברהם תחלה, ואחר כך יצחק ויעקב, והרי יעקב עמו בכסא, אין זוכר את הרחוק ואחר כך הקרוב, רק הקרוב ואחר כך את הרחוק. ולכך אמר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'". ובגבורות ה' פמ"ב [קפ:] כתב: "כי בנימין מצד שהוא קרוב אל הים, רוצה לרדת תחלה". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכג:] כתב: "מפני שהאיש הוא יותר ראוי לברית וחבור עם השם יתברך מאשר האשה, שהיא חומרית, ואין המדרגה כל כך של הנקבה כמו הזכר, ולפיכך נצטווה אדם תחלה [בראשית ב, טז], לפי שמדרגתו קרוב אל השם יתברך". **ומה שכתב** שהמשנה יותר קרובה לאדם מפלפול התלמוד, נראה לבארו על פי דבריו בדרשת שבת הגדול [תצד:], שכתב: "כי המשנה היא סדר הלמוד המסודר יותר מן התלמוד, כי התלמוד אינו רק לפי הפלפול, כי מביא לפעמים להקשות ממקום זה על מקום אחר, והכל הוא לפי המשא והמתן, לא לפי הסדר. אבל המשנה הוא למוד מסודר, כל דבר יחד לפי הסדר". לכך המשנה קרובה יותר לאדם, מחמת שהיא מסודרת יותר מפלפול הגמרא. וזהו דיוק לשונו כאן "המשנה היא יותר קרובה לאדם **מפלפול** התלמוד", ולא כתב "מהתלמוד" סתם. **וכן כתב** בכמה מקומות. כגון, נאמר [ויקרא כב, לא] "ושמרתם מצותי ועשיתם אותם וגו'", ופירש רש"י [שם] "ושמרתם - זו המשנה". ובגו"א שם אות לז [קסט.] כתב: "טעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא העיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם. לא כמו התלמוד שהוא משא ומתן של הלכה, ולא נקרא זה שמירה, רק המשנה, שהוא גדר המצוה וציורה, זה נקרא שמירה, לפי שציור

הדברים הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו. אבל בתלמוד, מפני שהוא התחכמות השכל מה שמוסיף בחכמה, אין לו נושא, רק ציור הדבר יש לו נושא. ולפיכך המשנה, שהוא ציור המצוה, יש לו שמירה". ושם דברים פ"ד אות ב [עג:] כתב: "ושמרתם זו משנה וכו'. ונראה, מפני כי לשון שמירה על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו. אבל התלמוד, שהוא קושיות ופרוק, אין שייך בו שמירה, לפי שאינו עומד בחדר ששם הצורות שמורות, כי יש לו חדר אחר במוח, לא החדר ששם הצורות שמורות". ושם פי"ב אות לד [ריט:] כתב: "משנה נקרא עיקר המצוה איך שיעשה אותם... הם ההלכות הפסוקות, והם אצורות אצלו בשכלו, ובהם שייך שמירה. אבל בתלמוד לא שייך שמירה, לפי שהתלמוד הוא תירוץ קושיות וסברות, לא שייך בזה שמירה, כי אינו אוצר בדעתו אלא צורת הדברים, וזהו המשנה". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב: "חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב 'ושמרתם', זו משנה, לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה. אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה". וכן כתב בח"א לע"ז יט. [ד, מט.]. לכך המשנה קרובה יותר לאדם מפלפול הגמרא, משום שהמשנה היא יותר בת שמירה במוח האדם מפלפול הגמרא. וראה להלן הערות 1504, 1519.

(1493) אודות שהסדר שקבעו חז"ל ["בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן חמש עשרה לגמרא"] הוא הדרך לקיום התורה, כן ביאר בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.]: "כי סדר הלמוד שסדרו אבותינו, שהיו חכמי עולם, אין אחד הולך בזה. וזה כי השכל שהוא רחוק מן האדם, צריך הכנה יתירה לקנות אותו. ואחר שקנה אותו, צריך הכנה יתירה שלא יוסר ממנו. ולכך סדרו לנו כי תחלה צריך שיקנה האדם המקרא, שהוא השורש והוא ההתחלה, ואחר כך המשנה. כי התורה שבכתב הוא כמו שורש האילן, ועדיין לא יצא אל הפעל שיקנה על ידי זה איכות המצוה ומהותה. ולכן סדרו אחר כך המשנה, ובזה יכול לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה, עד כי יצא מזה כמה חלוקים. ודבר זה דומה לאילן שהוא נטוע על פלגי מים, אשר שורש יסודו עומד בארץ. ואחר כך מתחיל האילן לצאת אל הפעל, ומוציא ענפים. ועדיין אינו בפעל הגמור, עד שהאילן הוא מוציא ענפים הקטנים אל הפעל. ואף אם עדיין לא הוציא כל הענפים כלם אל הפעל, ותמיד הוא מוסיף, מכל מקום שם 'אילן' עליו, ומתחיל

להוציא פירות שהם לאכילת האדם. וכך התורה היא שורש שממנה מסתעף הכל. אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד, שמכח הטעמים יש ללמוד חלוקים הרבה, עד כי מוציא ענף אחר ענף, עד כי יגדל למעלה למעלה ברוחב ובגובה עד אין קץ. כי תמיד יכול להוסיף ולהוציא מתלמוד דבר מתוך דבר עד אין קץ, ובזה יגדיל תורה ויאדיר. ובזה יש קיום תמידי אל האילן הזה, אשר נטוע על פלגי מים, ועל יובל ישלח שרשיו". וראה להלן הערות 1510, 1514.

(1494) לפנינו נמצא בויק"ר כא, ה, והוא פרשת אחרי מות, ולא פרשת צו.

(1495) לשון המדרש [שם]: "'בתחבולות תעשה לך מלחמה' [משלי כד, ו]... רבי בנאה פתר קרייא במשניות, דאמר רבי בנאה, לעולם ישקיע אדם עצמו במשניות... רבי אלעזר בשם רבי יהושע בן לוי אמר, עמוד ברזל משנה". וכן הביא מדרש זה בתפארת ישראל פנ"ו [תתעב.], ודרשת שבת הגדול [תצט.].

(1496) אודות שהמשנה היא יסוד לתלמוד, כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:]: "ועתה בדור הפחות הזה, עניותא בתר עניותא אזלא, סרו מן הדרך הישר... הם נוהגים כמו אדם הסכל אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון, מתרוסס, וכך בארצות אלו [הובא למעלה הערה 914]. כאשר היה בדורות הראשונים נתנו נתנו גבולים ועתים לחנך נער על פי דרכו, בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד [אבות פ"ה מכ"א], והכל כדי לתת לנער משא כאשר יוכל שאת לפי טבעו. ומה שהוא לפי טבעו מקבל הנער, כמו שסדר השם יתברך אוכל לילד חלב אמו, שהוא דבר מקובל אליו, ולא סדר לו מן המזונות אשר אינם לפי ערכו. והמזונות לפי שהם ערכו מקבל אותם, מגדל את גופו לפי טבעו. ואחר כך מקבל מזונות יותר לפי טבעו, עד אשר גדלו. וכך סדרו והגבילו חכמים את הנער לפי טבעו, בן ה' למקרא. ודבר זה יקבל הנער לפי טבעו, ויגדל את שכלו גם כן. ומה שלמד קבל אותו קבל חזק עד שיגדל יותר. ואז יתחיל המשנה, דבר שהוא לפי ערכו. וכבר התחיל ליסד הבית בלמדו במקרא עיקרי הדינים על דרך הבנה מה, והוא לו יסוד למשנה. וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה, שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה, כאשר יקרב למלאכת הקודש, התלמוד, אז יוכל לבנות מגדל ראשו בשמים, לא יפול צרור ארצה,

והכל על היסוד הקיים, הוא המשנה, שהיא לו יסוד מוסד. ואחר כך אם יקרב ידו לקרב לישא וליתן במלחמתה של תורה, אז ידיו רב לו, מלא מכל כלי מלחמתה של תורה, והם לו כחצים ביד הגבור, קולע אל השערה ולא יחטיא". וראה להלן הערה 1689. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי האדם הוא גשמי, וצריך האדם אליו הכנה יתירה שיקבל השכל, ושלא יוסר ממנו, לכך דבר זה צריך תחבולה, והמשנה היא התחבולה לזה שלא תנתק ולא תוסר... וכאשר הוא גדול והגיע לגמרא, היה ראוי שיהיה לו יסוד קיים המשנה, שהיא היסוד שעליו נסמך הגמרא... ועל זה דרשו [ויק"ר כא, ה] 'ובתחבולות תעשה לך מלחמה' [משלי כד, ו], וזה כמו שאמרנו, כי המשנה היא עמוד ברזל לתורה, ומי שחסר ממנו המשנה אין לו יסוד".

(1497) פירוש - הרבה תבואות בא על ידי כח השור שחורש בשדה, כלומר המקבל עליו עול תורה כשור לעול ימצא על ידו תורה הרבה [מצודות דוד שם].

(1498) ביטוי מצוי אצל הראשונים. כגון, המו"נ [ב, כו] כתב: "ומה מאד רע עורון השכלות, ומה מאוד מזיק". והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "ואני תמה מי עור עיני שכלו בזה". ושוב כתב [דברים כב, ו] "אין מניעות טעמי תורה ממנו, אלא עורון בשכלנו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשח.] כתב: "עוד ראיה מן הכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבא לשון 'ראה' על העין, יבא לשון 'ראה' על השכל, לומר [אבות פ"ב מ"ט] 'רואה אני דברי פלוני'. וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל". וכשם שהשכל רואה, כך השכל עור. וראה להלן הערות 1607, 1625.

(1499) לשונו בסמוך [לאחר ציון 1502]: "והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, בחשבו כי לא יקרא 'חכם' רק על ידי התלמוד, שהוא פלפול ומשא ומתן. ולב האדם נמשך אל דבר זה, ומניחין המשנה... כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה".

(1500) פירוש - בימי הנעורים האדם הולך אחר מה שלבו רואה וחפץ, ואינו נוהג לפי המושכל. וכן רש"י [דברים כט, יח] כתב "בשרירות לבי אלך - במראות לבי... כלומר מה שלבי רואה לעשות". ושוב כתב רש"י [הושע י, יא] "כלומר לא נכנעו לתורה, אלא אחר שרירות לבם". ובאורחות צדיקים [שער העשרים ושש, שער התשובה] כתב: "לכן מי שהלך בשרירות לבו בנעוריו, לעת הזקנה יתן אל לבו לגרש מקרבו עניני העולם הזה, ויתייחד תמיד להתבונן ביראת ה' ולבקש תורה ומצוות". ואודות שהאדם בצעירותו נמשך אחר החומרי, ובהמשך חייו השכל מתגבר, כן כתב בהרבה מקומות בספריו.

כגון, בגבורות ה' פ"ד [רלב.] כתב: "כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". וכן כתב שם פי"א [תקלט.], ושם פנ"ב [פו:]. ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "ידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים" [הובא למעלה הערה 1111]. וכן כתב שם פמ"ב [תשכו:]. ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים... מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו, השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו, שאינו שקט, שכלו מעורב". וכן כתב שם פ"ה מכ"א [תקיד.], ושם פ"ו מ"ט [רצ:]. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו... ואחר כך כשגדל והוא שכלי, ואז השכל גובר על החמרי, עד שאין אדם פונה אל הדברים החמרים שהם בעולם הזה... ואינו כולו שכלי, רק שאינו נוטה כולו אחר החמרי... ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם... שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי". ובאור חדש פ"ב [תקמה:] כתב: "כי עד ארבעים לא עברו רוב שנותיו של אדם, ועדיין הגוף חמרי גובר עד ארבעים שנה, שאז התחיל החמריי להתמעט, והשכליי להתגבר, לכך [אבות פ"ה מכ"א] 'בן ארבעים שנה לבינה'". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית,

כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "דברים שאדם עושה בילדותו משחירים פניו לעת זקנתו", ובח"א שם [א, פג.] כתב: "כי הילדות שהאדם נמשך אחר החמרי, והם משחרים פניו, כי לעת זקנתו שכבר הלך החמרית, וראוי להיות קדוש נבדל מן המעשים שעשה בילדותו כאשר היה בעל חומר, והם משחרים, דהיינו גורמים לו העדר במציאות שלו". והמורה נבוכים [ח"ג ס"פ נא] כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג".

(1501) מעין דברי הגמרא [ב"מ לג:] "בימי רבי... שבקו כולא עלמא מתניתין, ואזלו בתר גמרא".

(1502) כן הביא מאמר זה בדר"ח פ"ו מ"ז [רכה:], ודבריו כאן הם כמעט אות באות כדבריו שם, וכנראה שהם העתקה משם [דרך חיים יצא לאור בשנת שמ"ט, ודרשה זו נאמרה בשנת שנ"ב, ונדפסה בשנת שנ"ג].

(1503) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.]: "פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה' [רש"י שמות יב, יז], כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן". ובתפארת ישראל פ"ח [קלו:] כתב: "כל המצות הם שכל אלקי, ולא שכל אדם. ולפיכך האדם אשר יש לו נפש אלקית, והיא עומדת בחומר, על ידי מצות השכליות האלקיות, כאשר הוא דבק בהם ועושה אותם, הוא דבק בו יתברך, ומוציאים את נפשו מן הטבע. ואף שלא ידע טעם המצוה, הלא כאשר הוא עושה המצוה ודבק במצוה שהיא השכל אלקי, נדבק בו יתברך". ושם פ"ט [קמה.] כתב: "הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". **ואמרו חכמים** [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן

ניזוקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי". **ובמדרש תנחומא** ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של האדון המצוה למצוה.

(1504) אודות שגוף המצות נשנה במשנה, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רנה:]: "לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא". ושם פ"ו מ"ד [קא:] כתב: "משנה, שהם הלכות... מצות התורה". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה, ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב: "אין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד',

והוא עיקר השכלה". וראה למעלה הערה 1492. וצרף לכאן מאמר חכמים [ברכות ה.] "'והמצוה' [שמות כד, יב], זו משנה". ולפי דבריו כאן הפירוש הוא שהמצוה נתבארה במשנה, וכמו שכתב המהרש"א [שם] "ואמר 'והמצוה' זו המשנה, דלא דברו בה רק בגוף המצוה" [אמנם רש"י שם לא פירש כן, אלא כתב "זו משנה - שיתעסקו במשנה", לא שהמצוה נכתבה במשנה, אלא שיש מצוה להתעסק במשנה].

(1505) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ה [קי:]: "כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ושם פ"ה מכ"ב [תקלו:] כתב: "כי האדם מבקש לראות דברי חכמים ונבונים". ובנתיב התורה פ"ז [שיט.] כתב: "כי כל אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך בשביל שנתן להם התורה". וראה להלן הערה 1690.

(1506) "שהם במשנה" [המשך לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז (רכו.)]. ובעוד שכאן מבאר שמי שאינו משגיח על המשנה הוא בכלל "דבר ה' בזה" מחמת שלימודו הוא רק בשביל החכמה, הרי בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] סלל לו דרך אחרת, והוא שמי שאינו משגיח על המשנה מעונין רק בפלפול, והפלפול הוא של האדם, וכלשונו: "זה שאין משגיח על המשנה, וכל משא ומתן שלו בתלמוד, דבר שהוא מוציא משכלו. ודבר זה, כי מפני שהוא פלפול בלבד, ולא נקרא זה 'דבר ה'', שהמשנה הוא דבר ה' בלבד, שהוא ענין המצוה איך היא, ואינו פלפול, שהפלפול הוא של אדם, ואינו דבר ה'. ולפיכך מי שכל עסק שלו בפלפול התורה, ועוזב את המשנה שהיא 'דבר ה'' בלבד, הוא בכלל 'כי דבר ה' בזה', ודבר זה מבואר".

(1507) פירוש - אם קלקול הדור היה רק במה שלומדים תלמוד כל הימים [ולא משנה], היה בכך די להחשב ליציאה משמעותית מדרך החכמים ומדרך הישר, וכמו שנתבאר [ק"ו שהקלקול הוא בעוד דברים, וכמו שיבאר].

(1508) פירוש - אין בני דורו מסתפקים בקלקול זה בלבד.

(1509) פירוש - גם יש קלקול בעצם הלימוד, שעוסקים בפלפולי חדוד, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציונים 1401, 1427, 1447].

(1510) כמו שציין למעלה [לאחר ציון 1492]. וראה להלן הערה 1687.

(1511) כפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 194]: "ותיתי לי, כי מיום עמדי על דעתי נתתי את לבי לדעת חכמה והוללות מעשי הדור בהנהגת התורה והלמוד, ולא ישרו בעיני. באמרי לא זו הדרך אשר הלכו בו אבותינו וקדמונינו הקדושים... לכן התגברתי כארי לפני איזה שנים שעברו לתקן בזה מה שהעלתה דעתי, ולא עמדה לי, כי בני הדור

הזה אומרים אחרי רבים נלך. ולפני זמן מה נתעוררתי לכתוב למדינות פולין ורוסיא לגדור איזה דברים הראויים לגדור בזה, גם היא לא עלתה בידי".

(1512) מתמצעים - מלשון אמצע, שמכניסים עצמם באמצע בין המהר"ל לבין האבות. וכן רש"י [דברים לג, ג] "והם תכו לרגלך - והם מתמצעים ומתכנסים לתחת צלך", שפירושו מביאים עצמם אל האמצע [מילון רש"י].

(1513) הנה כאן מבאר שסירוב השומעים לקבל דברי המהר"ל הוא משום יוהרא וכבוד. וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [רנב:]: "ואם אומרים לאבי הנער שיניח ללמוד את בנו שטת ההלכה, ולא ילמד עדיין התוספות, כאילו אומרים לו שלא ילמד כלל, כי אין האב חפץ רק בשם". וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "וכאשר רציתי לתקן מה שאפשר, הלא גם זה לא עלתה בידי, באמרם ננתקה עולו אשר הכביד עלינו... ואם הוא עמל לרוח, הלא היא חכמתו ובינתו לעיני כל עמי הארץ, ודי לי בזה כבוד שם ותהלה". ובדרשת שבת הגדול [תק.] כתב: "והכל [קלקול סדר הלימוד] הוא בשביל שרוצים שילבשו הנערים עטרת גאות קודם שיהיו בני עשר, ודבר זה הוא המכשול העצום והקלקול הגדול". אמנם למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 200] כתב טעם אחר: "ולא עמדה לי, כי בני הדור הזה אומרים אחרי רבים נלך". וכן להלן [לאחר ציון 1613] כתב: "ואם יבא מי שירצה להדריכם בדרך אמת וישר, אומרים הלא אחר הרוב יש להטות". ולכאורה זהו טעם אחר. ואפשר ליישב שלמעלה ולהלן ציין שכך עושים הרבים, וכאן מבאר הטעם כיצד התחיל מנהג קלוקל זה, והוא משום יוהרא וכבוד. אך עדיין קשה מדבריו בנתיב התורה פ"י [תכד.], שכתב טעם נוסף מדוע האב אינו מקבל תוכחה זו, וכלשונו: "והאב, מפני שבחסרון ידיעתו רוצה לקנות התורה כולה לבנו בזמן מועט". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:] כתב: "הטפשים בדור הזה, יחשבו כי יקנו התורה במעט זמן, עד שיהיה נחשב כאחד מן החשובים". ובנתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו:] כתב: "ואל דבר זה הם מתאוים ונכספים כל עמי הארץ, עד שאין מבקשים על בניהם ועל זרעם אחריהם רק שיהיה רוח אשר בם נחה עליהם, כי אז יושב בישיבה על גפי מרומי קרת. ויאמרו בני אדם הנה זה חדש עשה השם יתברך בארץ, כי זה האיש משה אשר הוא אור העולם הודו והדרו, ארבעים יום וגם לילה היה צריך למלאות השם יתברך אותו מתורתו [רש"י שמות לא, יח], וזה קנה הכל בימים קצרים, כי זה ימים מועטים שהיה הולך אחר הבחורים, ועתה הוא ראש המורים ממנו ישתו מים ארורים". הרי שכאן ביאר את אי קבלת התוכחה מצד שהאב חפץ בכבוד ובשם, ואילו במקומות הנ"ל ביאר זאת משום שהאב טועה שבזמן מועט ניתן לדעת את התורה. ולכאורה הם שני טעמים שונים, ויל"ע בזה.

(1514) לשונו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.]: "אך הטפשים בארצות אלו, דרכיהם היפך זה... שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו, ולא דמסיק ממנו כדמסיק תעלא מבי כרבא [יומא מג:] רק כדמסיק זבוב מאבן שיש. וכאשר יגדל הנער, ואז יתגבר קצת שכלו, מעתיק אותו אל למוד התוספות. ובסכלות דעתו כי למוד הגמרא וההלכה הוא הועיל לו. והאנשים האלו הוכו בסנורים, אין זה רק כי שכל הנער גדל מעצמו, אבל שיהיה מוסיף בשכלו מה שהלעיטו דבר שאין ראוי לו, ואינו לפי ערך שכלו, זה אי אפשר. ואין ספק שאם היה הולך בלא תורה, והתחיל ללמוד, בזמן מועט יגיע מה שעסק זה מהתחלתו". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג.] כתב: "היה להם קנין התורה בדרך הסדר הראוי, עד שהתורה היתה קיימת אצלם. אבל בדורות אלו כל מה שאפשר להיות הפך הסדר, הכל הוא אצלינו. וזה שכאשר הוא בן שמונה או תשע שנים, מתחיל הנער הקטן גמרא. וכי ערך שכל זה ראוי אליו, ובודאי השכל אשר אינו מתיחס אל האדם אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה, שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה... ואם כן מה ערך יש לנער אל הגמרא, והרי עיקר התורה אשר יש לה קיום אצל האדם, הוא גירסא דינקותא [שבת כא:], וכל זה הוא לבטלה כאשר יקנה הקטן בשנים דבר שאינו מתיחס אל שכלו. ואי אפשר שיהיה קיום אל דבר שאין ערך ואינו מתיחס אליו, לכך גרסא דינקותא אינו מועיל, כמו שנראה לעינים". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קב.] רמז לענין זה, שכתב: "והיה ראוי בדור הזה מפני כבוד שמו יתברך ותורתו, שלא יקרא בשם 'רב' רק המופלג בחכמה ובזקנה, למעט חלול השם, שלא יאמרו מעשה רב הוא. וסומכים לקרא בשם 'רב' כל אשר ימלא ידו, רק שהתחיל לצפצף בקול בתלמוד" [הובא למעלה הערה 1357].

(1515) כמו שהאריך למעלה [לאחר ציון 1180] בביאור מאמרם [שבת קלח:] שבזמן הגלות לא תמצא הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. וראה הערה 1517.

(1516) "בכן" - כמו לכן, וכמבואר למעלה הערה 74.

(1517) לשונו למעלה [לאחר ציון 1205]: "לא תמצא הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. כפי מה שישראל בעצם, 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים' [אסתר ג, ח] על ידי גזירת השם יתברך שלא יהיו במקום אחד, כך צורתם, שהיא התורה, לא תמצא במקום אחד, רק מפוזר ומפורד", ושם הערה 1208.

(1518) "אזי אקבצם גם הם" [לשונו בהמשך]. ובין לבין יבאר מדוע אין הפלפול מסודר. ומה שכתב "שבה **לפחות** סדר הדינים יחד", אולי כוונתו שבמשניות יש לכל הפחות

סדר הדינים, ואף שיש במשניות יותר מכך [דעות שונות וכיו"ב], אך לכל הפחות יש בה סדר הדינים.

(1519) לשונו בדרשת שבת הגדול [תצד:]: "כי המשנה היא סדר הלמוד המסודר יותר מן התלמוד, כי התלמוד אינו רק לפי הפלפול, כי מביא לפעמים להקשות ממקום זה על מקום אחר, והכל הוא לפי המשא והמתן, לא לפי הסדר. אבל המשנה הוא למוד מסודר, כל דבר יחד לפי הסדר". ואודות שהמשנה מסודרת והגמרא מפולפלת, ראה למעלה הערה 1492.

(1520) מדגיש שהמשניות מסודורות [ולכך לימודן מביא לקבוץ גליות]. ויש להעיר, כי גם על משניות אמרו [ע"ז ז.] "אין סדר למשנה". ורש"י [חולין לב:] כתב שבמשניות "לא קפדינן אסידרא". ואמרו בגמרא [סנהדרין מט:] "כל מקום ששנו חכמים דרך מנין, אין מוקדם ומאוחר", ופירש רש"י [שם] "שלא דקדקו להקדים במשנתן את המוקדם ולאחר את המאוחר, שיש מקום שהשנוי מאוחר במשנה צריך להקדימו במעשה". והפחד יצחק חנוכה [מאמר א אות ג] כתב: "בתוך כללי סידור המשנה נמצאים כאלה שאינם נראים כלל כמעשי סידור. כגון 'אין סדר למשנה', 'חסורי מיחסרא' [כגון ברכות יג:], 'עניים במקום זה ועשירים במקום אחר' [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה], וכדומה. והורונו רבותינו בזה כי גם לאחר שהותרה כתיבתה של תורה שבעל פה... מכל מקום השאירום 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" [ראה להלן הערה 1707, שהמהר"ל עצמו כתב יסוד זה]. ואילו כאן מבאר שהמשניות מסודרות יותר. ובדרשת שבת הגדול [תצז:] כתב שהמשניות יותר מסודרות אף מהמקרא [ראה הערה הבאה]. וכן הוקשה בדרשת שבת הגדול הערה 2070, ונשאר בצריך עיון. אך נראה שלא קשיא, כי כוונתו ב"משניות מסודרות" היא שאין עירוב עניינים במשניות, כי ההלכות השניות במשניות הן מסודרות דבר דבור על אופניו, ללא עירוב עניינים. אך אין כוונתו לסדר הזמן של לימוד המשניות [מה קדם למה], שעל כך באמת אמרו [ע"ז ז.] "אין סדר למשנה", ופירש רש"י [שם] "אין סדר למשנה - סידרא דמתניתין לאו דוקא, ושמא משנה אחרונה היא נשנית ראשונה בבית המדרש". אך בגמרא, מחמת הפלפול והמשא ומתן "בא מענין לענין שלא באותו ענין" [לשונו כאן]. נמצא שבגמרא יש עירבוב עניינים, ובמשנה אין עירבוב עניינים, אע"פ שיש במשנה עירבוב זמנים.

(1521) לשונו בדרשת שבת הגדול [תצו:]: "וזה שאמרו גם כן [ויק"ר ז, ג] אין הגליות מתכנסות אלא בשביל משניות. כי הגליות הוא הפיזור, והוא יוצא מן הסדר. והמשניות שהאדם לומד מסודר זה אצל זה כאשר ראוי, והנה יש לו תורה מסודרת. דבר זה הוא הסבה לקבץ גליות ישראל, אשר הם מפוזרים ומפורדים בין כל האומות, ויהיו מקובצים ביחד בסדר מסודר לגמרי. ואין מיוחד לדבר זה רק המשנה, כי גם במקרא אמרו [פסחים ו:] 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אבל המשנה היא מסודר מקובץ יחד הכל. וכאשר התורה של ישראל הוא מקובץ ומחובר, כך ישראל מקובצים ומחוברים יחד, ולכך בשביל המשנה הגליות מתכנסין". ולמעלה [לאחר ציון 715] ביאר שכאשר התורה היא באחדותה [כמו שהיה במתן תורה], מתחייב מכך שישראל יהיו מאוחדים לגמרי "כאיש אחד בלב אחד" [רש"י שמות יט, ב], וכלשונו: "מה שכתוב בלשון יחיד ["ויחן שם ישראל" (שמות יט, ב)] הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות", ושם הערה 717.

(1522) חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 1485] שכתב "זהו עמוד אחד מקיום התורה [חזרה על תלמודו], שהקלקול בו יגרום סלוק התורה לגמרי. העמוד השני מקיומה הוא בסדר הלמוד... שיקנה תחלה המשנה". ובזה מסכם את דבריו על לימוד משניות [העמוד השני], ומעתה יחזור לעסוק בעמוד הראשון [חזרה על תלמודו]. וראה להלן הערה 1588.

(1523) למעלה [בין ציונים 1467-1487].

(1524) תיבת "ההכל" [בשתי אותיות ה"א] אינה מופיעה בספריו אלא רק בדרשה זו חמש פעמים [למעלה לאחר ציונים 476, 667, 668, 1184, וכאן].

(1525) כמבואר למעלה הערות 1470, 1480, 1487. ולהלן [לאחר ציון 1681] כתב: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלימוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם, ואז תחזור תורה ליושנה".

(1526) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1074], שהביא את דברי הגמרא [חגיגה טו.] שדברי תורה נוחים לאבדם ככלי זכוכית. וראה למעלה הערות 1490, 1491. וכאן מדגיש ש"אף אם חוזר עליו, הרי אמרנו כי דברי תורה לריחוק שלהם מן האדם נוחים לאבד". והביאור הוא שלמעלה [לאחר ציון 1489] כתב "בשהתורה שכל אלקי והאדם גשמי, עד שלא במהרה יהיה להם חבור ויחוס יחד, קשה לקנותה ומהר לאבדה". ואם אינו חוזר על תלמודו, הרי אף אם התורה לא היתה שכל אלקי היא היתה נוחה לאבד. ואודות שתמיד יש לאדם לחשוש שיאבד את תורתו, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [עח.]: "כי התורה שבאדם אי אפשר לקנות אותה בשלימות, לפי שדברי תורה עומדים ומוכנים להשתכח,

בעבור שאין האדם, שהוא בעל גוף, קונה החכמה שהיא שכלית, שהיא הפך הגוף, עד שיהיה לו קנין גמור, ודבר זה ידוע. וכמו שאמרו במסכת חגיגה [טו.] שדברי תורה קשים לקנות, וקלים להשתכח. לכך מוקמינן להא דכתיב [משלי כח, יד] 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה [ברכות ס.], שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד... וזה מפני שאין התורה קנין בשלימות לאדם, ובזה ראוי לו לפחד". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כבר נתבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור... כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם, כי תורת ה' היא, לא תורת האדם... ולפיכך קשה לקנות התורה... כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור, והוא נוח להשתבר, ולכך יש לו לפחד תמיד, מפני שהוא קרוב אל השבירה... לפיכך אמרו בפרק אין דורשין 'לא יערכנה כסף וזהב וכל כלי פז', אלו דברי תורה, שקשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית" [ראה למעלה הערות 1083, 1089]. ותוספות [גיטין נה: ד"ה אשרי] כתבו "בדברי תורה דואג שלא ישכח תלמודו וחוזר על משנתו תמיד". הרי ש"כל ימיו בעמוד והחזר קאי" [עפ"י גיטין צ.].

(1527) כגון בברכות לח: אמרו "רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דרבי יוחנן". ובפסחים סח: אמרו "רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה". וברי"ה לה. אמרו "רב יהודה... מתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי", ופירש רש"י [שם] "שהיה מחזר תלמודו כל שלשים יום". ובתענית ח. אמרו "ריש לקיש הוה מסדר מתניתיה ארבעין זמנין, כנגד ארבעים יום שניתנה תורה... רב אדא בר אהבה מסדר מתניתיה עשרין וארבע זמנין, כנגד תורה נביאים וכתובים". וכן הוא בעוד מקומות [חולין פו:, כריתות כז., ועוד]. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "ויותר על הכל, שאינו מבקש ואינו חפץ שיהיה קיום אל תורתו, שאינו חוזר על למודו. והראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה, היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה, כמו שנמצא בכמה מקומות" [ראה למעלה הערות 1324, 1480]. ולהלן [לאחר ציון 1554] כתב: "והנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם".

(1528) כוונתו מתבארת על פי מה שכתב בנתיב התורה פ"ה [רנז.]: "ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל, אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זה שהוא חכם בתורה אשר היא עמו.

אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם יודע לפלפל". וקודם לכן, שם פ"ד [רכ:], כתב: "אי אפשר זה רק כאשר האדם בעל תורה בפועל, כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא. ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות". ולהלן [ציון 1563] התייחס לדבריו כאן. וראה להלן ציון 1699. אמנם בח"א לע"ז יט. [ד, מח:] כתב שהגורס בתורה ואינו יודע מה הוא אומר, עדיין נקרא "בעל תורה". שאמרו שם בגמרא "לעולם ליגריס איניש, ואף על גב דמשכח, ואף על גב דלא ידע מאי קאמר", ובח"א שם כתב: "דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה על ידי הדבור, ושם 'בעל תורה' עליו".

(1529) מקור הביטוי הוא במו"נ ח"ג סוף ההקדמה, שכתב: "יתד שהכל תלוי בו, ועמוד שהכל נשען עליו". והחפץ חיים בהקדמתו למשנה ברורה כתב: "לא הייתי עצל בדבר מלחפש בכלל ספרי שאר אחרונים לראות אל מי מקדושים דעתם פונה למעשה, ובפרט בביאור הגר"א ז"ל, שהוא אורן של ישראל, ויתד שהכל תלוי בו, וכדאי להכריע הדבר". ולהלן [לאחר ציון 1681] כתב: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלמוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם". ובנתיב התורה פ"ה [רמה:] כתב: "דרך הראשונים... שעיקר התורה היתה בפיהם ובלשונם, ועתה הוסר דבר זה מאתנו לגמרי, עד שהדבר גורם קלקול הדור מכל וכל... רק דבר הזה הוא קלקול הדור מכל וכל, כאשר אין התורה אתם בפיהם, ואין התורה קרובה להם, ועל דבר זה אוי ואבוי על גודל שברנו" [ראה למעלה הערה 1487]. וראה להלן הערות 1554, 1682.

(1530) לעסוק בפלפולי שוא, ולחרוג מן הסדר שקבעו חכמים [שהקדימו המשנה לתלמוד].

(1531) אודות שאלו העוסקים בפלפולי שוא אינם חוזרים על תלמודם, ראה למעלה הערה 1469.

(1532) חזרה על תלמודם.

(1533) אודות שהעדר חזרה מביא להעדר מעשים טובים, כן כתב להלן [לאחר ציון 1578]: "ועוד יבא מזה שקלקול זה הוא הגורם שגם מעשים אין בנו". ובנתיב התורה פ"ה [רנג:] כתב: "ועיקר שדבר זה [העדר חזרה] גורם, סלוק המעשים ויראת שמים מן הדור הזה, עד שלא נמצא יראת שמים. כי המעשים כבר אמרו [קידושין מ:] גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה... ודבר זה שייך לומר כאשר התורה היא עמו ואצלו, כי כל

דבר הוא פועל במה שהוא אצלו, ולכך אמר הכתוב [דברים ל, יד] 'כי קרוב אליך הדבר בפיך ובלבבך לעשותו', כי כאשר התורה קרוב אליך, שהיא בפיך שאתה חוזר עליה תמיד, ולכך היא תמיד גם כן בלבבך, דבר זה גורם שתהיה התורה נעשית בפעל... וכאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו". וקודם לכן שם, בפ"ד [ריח:], הביא את דברי רבי יצחק [עירובין נד.], שאמר "'כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו', אימתי 'קרוב אליך', בזמן שבפיך ובלבבך לעשותו", וכתב לבאר [רכג:]: "כי כאשר האדם התורה הוא בפיו ורגיל בה, קרובה התורה לעשות אותה, כי 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', וזהו כאשר התורה עמו. וכבר אמרנו למעלה שלא נחשב שהתורה עמו רק כאשר התורה היא עמו בדבור, וכאשר התורה היא עמו, אז קרוב גם המעשה. ודבר זה אנו רואים בעינינו, שמיום שבטל דבר זה, לא נמצאו בעלי מעשה, והכל הוא הסבה הזאת". ובדרוש על המצות [נג.] כתב: "קלקול הלמוד גורם קלקול המעשה, כי כמו שהלמוד הוא מקולקל, כך המעשה שנמשך אחר זה הוא מקולקל. וכבר אמרנו מקלקול הלמוד שבדור הזה, עד שאין תורה נמצאת אתנו, ואיך תהיה א"כ פועלת המעשה... אם לא תמצא התורה עם האדם, איך תוציא צמיחת המעשה לפעל... ולפיכך הקלקול בלמוד שלנו הוא הסבה בעצם וראשונה שמתמעטים גם המעשים בארצותינו מדי יום יום, עד שלא נמצאים עוד אנשי מעשה". וראה למעלה הערה 1200, ולהלן הערות 1554, 1579. ובנוגע למלים "חי ה' צבאות", ראה להלן הערה 1659.

(1534) כמו שאמרו [סוטה מט.] על חורבן בית המקדש "בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו". ובנצח ישראל פכ"ב [תעד:] כתב: "וכל יום קללתו מרובה משל חברו. וביאור זה, כי השנוי גורר אחריו שנוי. ולפיכך כאשר חרב בית המקדש, היה זה גורם קללה במה שקבל העולם השתנות ויציאה חוץ מן הסדר, כמו שאמרנו. וזה גורר אחריו עוד שנוי יותר. ולכך כל יום קללתו מרובה משל ראשון. ודברים אלו ברורים, שנמשך אחר שנוי שנוי יותר". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [ראה למעלה הערה 1345].

(1535) "והעונש הזה" - לכאורה כוונתו לדברי רבי יהושע [המאן דאמר השני שיביא], שאמר "כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת". וכן להלן, לאחר שביאר דעת רבי יהושע, כתב [לאחר ציון 1552]: "ומה נאמר ומה נדבר, וכי יצטרך להאריך בזה, הרי אמרו [אבות פ"ג מ"ח] 'השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב

בנפשו'. לכן אין להאריך בעונש הגדול שבזה". או שנאמר שככל שהחסרון גדול יותר, העונש גדול יותר. ושתי הדעות שיביא [ולא רק הדעה השניה] מבארות את החסרון העצום הנגרם מהעדר חזרה, ועל חסרון עצום יושת עונש עצום. ואודות שהעונש נקבע לפי החסרון שנעשה, כן אמרו חכמים [סנהדרין צד.] "סנחריב שחירף על ידי שליח, נפרע הקב"ה ממנו על ידי שליח", ופירש רש"י [שם] "על ידי שליח - דהיינו בזוי יותר, אף הקב"ה נפרע על ידי שליח, ונתבייש יותר". הרי שכפי גודל החירוף כן גודל העונש. וכן לאידך גיסא; העדר עונש מורה על העדר חטא, וכמו שכתב רש"י [בראשית כג, א] "מה בת כ' לא חטאת, שהרי אינה בת עונשין". ובגו"א במדבר פט"ז אות לט [רסג:] כתב: "קטן אינו בר עונשין הוא, וכאילו לא עשה כלום".

(1536) לשון הגמרא [שם]: "'דבר ה' בזה', תניא, היה רבי מאיר אומר, הלומד תורה ואינו מלמדה, זה הוא 'דבר ה' בזה'. רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה. רבי נהוראי אומר, כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק. רבי ישמעאל אומר, זה העובד עבודת כוכבים... רבי יהושע בן קרחה אומר, כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. רבי יהושע אומר, כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת". ומרצף לשון הגמרא משמע שגם הדעות של רבי יהושע בן קרחה ורבי יהושע משתייכות לברייתא המבארת המקרא "דבר ה' בזה", וכמו שמבאר והולך. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ו מ"ז [רכז.]: "ואם לא שבאו אלו התנאים לפרש קרא של 'את דבר ה' בזה' כמו התנאים האחרים שלפני זה, מה ענין זה לכאן שאמר 'כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה דומה לאדם וכו'". אלא כי בא לומר כי זה נקרא 'דבר ה' בזה' מי שלומד תורה ואינו חוזר עליה, שדומה לזורע ואינו קוצר".

(1537) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכז:]: "אין לך בזיון יותר ממי שזורע ומניח אותו לעופות השמים לאכול, הנה אין ספק שהוא מבזה את הזרע, כי אחר שזרעו מניחו לאכול לעוף השמים. וכך הוא מי ששנה ואין חוזר על תלמודו, הוא מבזה את התורה".

(1538) לכאורה לכך כוונתו למעלה [לאחר ציון 1475], שכתב: "להיות עם בני עליה, שיקנו התורה על ידי שיחזרו על תלמודם, שהוא הנקרא עוסק בתורה כמו שיתבאר". וכאן יבאר את מעלת התורה העליונה שיש כשחוזר על תלמודו.

(1539) לפנינו בילקו"ש [שם] אמרו "אלא 'אכן רוח היא באנוש', אלא אם כן נתן בו הקב"ה רוח כדי שיהא רגיל בלמודו".

(1540) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכז:]: "והבן דברי חכמים, איך מדמה מי שאינו חוזר על תלמודו למי שזורע ואינו קוצר. ופירוש דבר זה, כי קבלת הלמוד דומה אל הזריעה;

וזה כי הזריעה בקרקע, בטל הזרע אצל הקרקע, שהרי נזרע בקרקע, וכל המחובר לקרקע כקרקע דמי [שבת פא.]. וכאשר הוא קוצר, אז מבדיל ומפריש הזרע מן הקרקע, ולא קודם". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] כתב: "דומה לזורע ואינו קוצר. כי הזריעה הוא שנותן הזרע באדמה, והזרע הוא מחובר אל האדמה, והקצירה הוא שקוצר את התבואה מן האדמה". וכידוע שהזרע נרקב בקרקע, ונעשה אחד עם הקרקע. וצרף לכאן את ההלכה האומרת שזרעים טמאים שהשרישו בקרקע נטהרים [פסחים לד.]. ובקובץ שעורים [פסחים אות קנו] ביאר זאת שטהרת הזרעים באה להם מחמת שבטלו בקרקע. וראה קהלות יעקב טהרות סימן נו.

(1541) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכח.]: "וכך האדם נחשב אדמה לקבלת החכמה בתחלה, מפני שהמקבל הוא האדם שהוא בעל גוף, לכך נחשב דבור החכמה בטל אצל הגוף המקבל. לפיכך נחשב מי שאינו חוזר על תלמודו למי שזורע ואינו קוצר, שהזרע הוא בטל בקרקע. וכך הדבור של תורה שהוא מקבל, הוא בטל אצל הגוף, ואינו שכל מופשט מן החומר, כי האדם שהוא בעל גוף קבל אותו". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] כתב: "וכן האדם שלומד תורה, שזורע באדם הגשמי התורה השכלית, והתורה שבאדם גדילה בו ועומדת באדם, מצורפת אל החומר".

(1542) פירוש - אינו קוצר בכדי להפריד ולהבדיל את הזרע מהאדמה החומרית.

(1543) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכח:]: "וכאשר הוא חוזר על תלמודו, אז נחשב הדבור ההוא שכלי מופשט מן החמרי לגמרי, והוא דומה לקוצר התבואה מן הקרקע, שמבדיל ומפריש התבואה מן האדמה. והבן זה היטב". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] כתב: "כאשר הוא חוזר עליה, אז הוא קוצר, שמברר את התורה עד שהיא שכלית לגמרי, נבדלת מן האדם, ואין לה צרוף עוד אל החומר. וקודם לכך היה לתורתו חבור אל החומר, כמו התבואה שהיא גדילה בארץ, וכאשר חוזר עליה אז השכל הוא קוצר מן האדמה. ויש לך להבין דבר זה. ובעוונותינו הרבים והעצומים בדור הזה כולם עוברים, לכך נשארנו ערומים ופחותים מכל חכמה ויראת שמים, כי אם אין תורה, אין יראת שמים [אבות פ"ג מי"ז], והארכנו בזה במסכת אבות בפרק שנו, עיין שם".

(1544) פירוש - סדר הדברים הוא; (א) יש לחזור על תלמודו. (ב) כשיעשה כן יתחכם על ידי ההרגל. (ג) בזה יבדיל את השכל מהגשם, ויעשנו שכל נבדל לגמרי [כמבואר מקודם להדיא בדבריו]. וזהו שכתב כאן "כי כל עוד שיותר חוזר על תלמודו, נעשה הלמוד יותר שכלי ונבדל מהגוף בהתחכמו". ו"בהתחכמו" פירושו דכאשר הוא מתחכם, ישתלשל מהתחכמות זו "למוד יותר שכלי ונבדל מהגוף". כי החכמה מחייבת הבדלה

מהגשם. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"א [י.]: "החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה... כי החכמה באדם שהוא בעל גוף, נבדלת ממנו... כי מה ענין האדם שהוא בעל גוף אל החכמה" [הובא למעלה הערה 570]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי". ובירושלמי [יומא פ"ח ה"א] אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". ולהלן ציון 1563 יתייחס לדבריו כאן. **ומעין דבריו** כאן [שבלימוד תורה יש להפריד השכל מהגשם] כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קסה.] בבביאור הקנין העשירי של תורה ["בדבוק חברים"]: "כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל" [הובא למעלה הערות 1294, 1482]. ובנתיב התורה פ"ו [רסה:] כתב: "כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל... כלל הדבר, שאי אפשר שיקנה האדם השכל הנבדל, רק כי כאשר מקבל זה מזה, ונושא ונותן זה עם זה, עד שהתורה שהיא על דרך זה שכל נבדל לגמרי, וזהו נקרא 'שכל'". הרי כל עוד שהשכל עומד בגוף, אין הוא שכל נבדל. ורק לאחר שהשכל מתנתק מהגוף [על ידי חזרה או על ידי דיבור לזולתו], יחשב הוא לשכל נבדל. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.] כתב: "כי בנערותו שהאדם הוא גשמי חמרי, צריך האדם טורח גדול שיקבל התורה, ונקרא זה חרישה, כי החרישה הוא מכין האדמה לקבל זרע. וכן צריך האדם לטרוח עד שיקבל התורה... והשכל שהוא נמשל כמו זרע שנזרע בתוך האדמה... הקציר הוא זקנה, שאז השכל אשר הוא נזרע בגוף האדם נעשה שכל נבדל מן האדמה החמרית, הוא הגוף. כמו שנבדל התבואה מן האדמה על ידי קציר, כך לעת זקנתו של אדם נעשה השכל נבדל". **וצרף לכאן** מאמרם [ע"ז ד.] "אפילו אין ישראל עושין מצוה לפני כי אם מעט כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול". ובח"א שם [ד, כח.] כתב: "כי התרנגולת מנקרת כאן מעט וכאן מעט, וכך ישראל עושים מצוה אחת הנה ומצוה אחת הנה, הקב"ה מצרפם לחשבון גדול.

ודבר זה גם כן אינו באומות, שישראל מסוגלים אל מצות ביותר, וראוי להם המצות, ולפיכך אין המצות בטילות אצלם, ומצטרפין לחשבון גדול. אבל אצל האומות, לפי שהם בעלי חומר, אין מוכנים למצות. ואם עושים מעט מצוה אחת הנה, ואחת הנה, בטלים הם אצל הגשמיות שבהם. רק אם היו מצוות הרבה, שאז היה זה גובר על החומרי שבהם. רק בישראל שאינם גשמיים, אין המצות בטלים, ולכך כל מצות שעושין ישראל מצטרפין לחשבון גדול, והבן דברים אלו מאוד". הרי כאשר המקבל הוא חומרי, בטלה אצלו הקבלה השכלית. וכאן מוסיף שאף כלפי ישראל אמרינן כן ביחס לתלמוד תורה, שכאשר לומד תורה לראשונה, בטלה הקבלה השכלית אצל המקבל החומרי. וזהו שוב ההבדל בין תורה למצות, שהתורה היא שכלית לגמרי, ולכך אינה יכולה לשכון כדבעי באדם חומרי אף שהוא ישראלי, לעומת מצות הנעשות על ידי כלי הגוף, ומושבן איתן בגוף הישראלי [ראה למעלה בהקדמה הערה 62, ולמעלה הערות 600, 669, 1236, ולהלן הערה 1565].

(1545) מעין כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ח [תעא]: "ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים, לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים, שנואי נפש חכמים". ושם פ"ה מכ"ב [תקלח] כתב: "אילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האמות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים" [הובא למעלה הערה 1256]. ובבאר הגולה באר הששי [רמה.] כתב: "אוי להם לבריות שרואות ואינם יודעים שבח התורה כל כך, שאילו ידעו שבח התורה והמצות, היו יותר רודפים אחר התורה והמצות". וידועים דברי האור החיים [דברים כו, יא] שכתב: "אם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

(1546) פירוש - כאשר אתה חוזר אינך צריך לאכול מאכלים המביאים לחריפות, כי החזרה בעצמה תעשהו חריף, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1537] "כשחוזר על תלמודו הוא מתחכם ונעשה חריף". ובספר הפליאה [יז.] איתא "חזור חזור יפה מבלאדור". ובספר מרכבת המשנה [לרבי יוסף אלשקר על אבות פ"ב מי"א] כתב: "חזור חזור ואל תצטרך לבלדור", ו"בלדור" הוא עשב המביא לשיפור הזכרון. וכן הביאו האברבנאל בנחלת אבות [אבות פ"ב מ"ט, ושם פ"ה מי"ב]: "וכמו שאמר 'חזור חזור ואל תצטרך לבלאדור'". ובתפארת ישראל [בועז, על אבות פ"ב אות ב] כתב: "כמו שאמר החכם 'חזור חזור ואל תצטרך לבלזור'". ובספר לב האריה [לרבי יהודה אריה ממודינה,

שער ראשון פרק א] כתב: "הדור והדור ואל תצטרך לבלדור". ובספר "ירושתנו" [מכון מורשת אשכנז, ספר חמישי, עמודים שנז-שס] הביא הרבה שהשתמשו בפתגם זה ["חזור חזור ואל תצטרך לבלאדור"].

(1547) פירוש - אף על פי שהפתגם "חזור חזור ואל תאכל דבר שמביא חריפות" הוא מורגל בפי הבריות, מ"מ אנשים היו כלא הבין פתגם זה.

(1548) לחזור על תלמודו.

(1549) כמבואר למעלה הערה 1478.

(1550) פירוש - רבים נכשלים ביסוד זה, שאינם חוזרים על תלמודם. ובספר הדרן עלך [עמוד יט, אות ד] כתב: "כבר כתב המסילת ישרים בהקדמתו כי כפי רוב פרסומם וכנגד מה שאמיתתם גלויה לכל, כך ההעלם מהם מצוי מאוד, והשכחה רבה. ונמצא שבני אדם מתעלמים ומזלזלים בדברים שחיובם מפורסם ומפורש, ומוסכם בפי כל. וידוע שהרמב"ן ביקר בארץ ישראל, ושלח לבנו אגרת בה הוא כותב [כתבי רמב"ן, חלק א, אגרת ז, עמוד שסח] 'כל המקודש מחבירו, חרב יותר מחבירו'... ושמעתי מהגאון רבי חיים פנחס שיינברג זצ"ל דזה הכלל ש'כל המקודש מחבירו חרב יותר' בזמנינו זה שייך לענין חזרה, דדוקא בגלל גודל החיוב ורוב התועלת שיכול להפיק מזה, לכן דוקא שם מתגבר הסט"א להפויע ולעכב, ולכן רבה העזובה".

(1551) "רבי יהושע אומר, כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת" [סנהדרין צט.]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכט.] כתב: "פירוש דבר זה, כי אל יהיה דומה לך כאשר שוכח התורה כאילו שכח דברים בעלמא, כי התורה היא בריאה אלקית מן השם יתברך, כמו שהיא הלידה שהיא בריאה מן השם יתברך. וכאשר האשה יולדת וקוברת, הרי היא מפסדת בריאה אלקית, ודבר זה גנאי גדול שהבריאה אלקית תלך להפסד ולאבוד. וכך הוא מי ששוכח דברי תורה, שהתורה היא בריאה אלקית, הולכת לאבוד, וזה גנאי גדול... ומפני זה אלו שני התנאים סבירא להו דהוה בכלל 'דבר ה' בזה', כי אם אינו חוזר על תלמודו, וכן אם שוכח תורתו, דבר זה בזיון גמור". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:], והוסיף: "ולפיכך מדמה דבר זה לאשה שקוברת בניה. ודוקא לאשה שהיא חמרית, והיא הולידה בנים, וקוברת אותם. וכך האדם החמרי הוליד הבן הזה, הוא השכל, ומשכח אותו". וראה הערה הבאה.

(1552) לשונו בנתיב התורה פ"ה [רמו.]: "ועוד אמרו [סנהדרין צט.] הלומד תורה ומשכחה, הוא דומה לאשה שקוברת בניה, וכמו שהארכנו על זה בפרק שנו [הובא בהערה הקודמת]. אבל עתה בדור הזה אינם עוברים על זה שאינם שומרים את התורה...

שאין הדבר כך כלל... תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל". ופירושו, שבדורו של המהר"ל אין עוונם משום שהם אינם שומרים על תורתם [ולכך לאחר זמן תורתם משתכחת], אלא עוונם יותר חמור, שמראש לומדים באופן שהתורה לא תשאר אצלם. ויש להעיר, כי כאן כתב: "הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה וכו', רוצה לומר כאילו תחלת לידתה הוא לאבוד". וכן בדר"ח פ"ו מ"ז [רכז:] כתב: "וכן לרבי יהושע, 'הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת', וכאילו תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה. וכך מי ששוכח תלמודו, כאילו תחלת משנתו היה לשכחה". ואילו בנתיב התורה הנ"ל כתב שרק הנהגתם של בני דורו היא בגדר זה של "תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל", לעומת אלו המשכחים לימודם מפאת שאינם חוזרים על תלמודם, שאע"פ שזה דבר חמור, מ"מ אין זה בגדר ש"תחלת למודם" היא לשכחה. ונראה ליישב, שבלא"ה יש להבין דבריו כאן ובדר"ח, דמנין לומר ש"כאילו תחלת לידתה הוא לאבוד" [לשונו כאן], ו"כאילו תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה" [לשונו בדר"ח], שמא הלידה לחוד, והקבורה לחוד. אמנם הדבר מבואר בדברי המהרש"א [סנהדרין צט.], שכתב: "הלומד תורה ואינו חוזר עליה, תחלת פעולתו הוא ללא יועיל לו ולאין תכלית... ושאמר 'כל הלומד תורה ומשכחה כו'' על דרך זה, שהרי תחלת פעולתו כלא היה מעולם הוא, כיון ששכחה. כן היא האשה שיולדת וקוברת, דתחלת פעולתו של ולד כלא היה מעולם, ועל פי מה שאמרו [ברכות נח:] שהמת משתכח מן הלב". הרי שאין הכוונה שהאשה לכתחילה ילדה כדי לקבור, אך למפרע זה מה שיהיה, שהואיל והמת משתכח מן הלב, א"כ הוברר למפרע שהלידה לא פעלה כלום. וזהו דיוק לשונו כאן שכתב "**כאילו** תחלת לידתה הוא לאבוד". וכן בדר"ח שם כתב "**וכאילו** תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה". אך בהנהגת בני דורו, אין זה רק "כאילו", אלא כך הוא לימודם, ש"תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו" [לשונו בנתיב התורה פ"ה (רלט.)]. ובמשל לאשה היולדת וקוברת, נאמר שהלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת ולאחר הרבה שנים קוברת. אך הנהגת בני דורו דומה לאשה שיולדת נפל, שכבר מן ההתחלה ידוע שהוולד לא יחיה.

(1553) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכט.]: "וזה אמרם ש'השוכח דבר מתלמודו מתחייב בנפשו', מפני שהוא מאבד את התורה האלקית, ונחשב זה כמו שמפסיד ומאבד הנשמה האלקית שבאדם". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "ויותר על כל, שאינו מבקש ואינו חפץ שיהיה קיום אל תורתו, שאינו חוזר על למודו. והראשונים עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה, כמו שאמרנו, היו גורסין יום ולילה בתורה עד שקנו התורה...

והם [אנשי דורו] אינם חפצים כלל שתהיה התורה קיים אצלם, ועומדים בעונש הגדול אשר אמרו [אבות פ"ג מ"ח] 'השוכח דבר אחד ממשנתו', ואיך הוא השכחה בכל". וכן פירש הרע"ב [אבות שם]: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו - בשביל שלא חזר עליה, מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו". וכן כתב הרבינו יונה [שם]: "שלא נתן לבבו במה שלמד, כי השכחה מצויה תמיד בבני אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד אשר לא תוכל לסור מלבו, ולא עשה, והרי הוא מתחיב בנפשו". אמנם בנתיב התורה פ"ה [רמה:] כתב [על העדר החזרה]: "וקרוב בעיני אל מה שאמרו שיושב ומסירם מלבו. ואף אם אינו כך, הלא התורה צריך שמירה". הרי שמסתפק בדבר, ואינו קובע בוודאות שהנמנע מלחזור על תלמודו הוא בכלל דברי המשנה "השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו". וניתן לבאר את ספקו על פי מה שכתב בדר"ח פ"ג מ"ח [רד:]: "אם יושב ומפנה לבו לבטלה, חייב מיתה אף שלא כיון להסירם". וכן שם מ"י [רלז.] כתב: "שיהיה נזהר בדברי תורה שלא ישכח אותם, ואם שכח דבר אחד מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. ופירוש זה כמו שבארנו כאשר מפנה לבו אל הבטלה". הרי העונש ["מתחייב בנפשו"] נאמר רק במי ש"מפנה לבו אל הבטלה". ויש מקום להסתפק האם כשאינו חוזר על תלמודו סתם, האם זה נכלל ב"מפנה לבו אל הבטלה". ומה שהשוו מי שאינו חוזר לאשה היולדת וקוברת, צרף לכאן מאמרם [שבת לב:] שבעון ביטול תורה בנים מתים. הרי שחז"ל השוו בין תולדה של בנים לתולדה של השכל. ובח"א שם [א, כב.] האריך בזה.

(1554) לשונו למעלה [לאחר ציון 1482]: "לא כמו שהם עושים, שאף הנערים כאשר ילמדו שטת ההלכה, מיד יפנו לדרכם לומר כל אחד מה לי עוד לזעוק, כבר ידעתי שטתה, ועל ידי כן הלמוד בטל לגמרי. האמת זהו עמוד אחד מקיום התורה, שהקלקול בו יגרום סלוק התורה לגמרי". ולמעלה [לאחר ציון 1531] כתב: "ומובטח אני, שכל זמן שלא ימצא דבר זה [חזרה על תלמודם] בין הגדולים והחשובים, שמהם ילמדו הקטנים וכן יעשו, חי ה' צבאות שאין תורה ואין מעשים בישראל, וכל יום גרע בזה משלפניו, כאשר עינינו רואות, ויש לדאוג חס ושלום כי יותר ויותר יתקלקל הדור על ידי כך". וראה למעלה הערות 1487, 1529, 1533, ולהלן הערות 1589, 1682.

(1555) כמלוקט למעלה הערה 1527. וראה למעלה הערה 1480. וכדאי להביא לכאן את מה שכתב בספר הדרן עלך אות ט: "ולא רק בזמן האמוראים, אלא בכל הדורות הקפידו גדולי התורה ללמוד ולחזור הרבה פעמים. ונביא כמה דוגמאות; הפאת השלחן כתב בהקדמתו על רבו הגר"א מווילנא שהיה חוזר כל תלמוד בבלי כל חודש במשך כל

ימי חייו. עוד כתב שם על הגר"א שהיה חוזר למאות ואלפים כל פרק ומסכת. ובהקדמת הגאון רבי חיים מוולזי'ן לספרא דצניעותא הביא ששמע מרבו הגר"א שהיה חוזר הרעיא מהימנא פעמים רבות אין מספר בשקידה נפלאה מאוד, עד שראה עצמו בקי בו בבקיאות נפלא לספור אותיותיו ממש. עוד סיפר הגר"ח [כתר ראש אות נז] שכשבא לפני הגר"א, והיה אז כבן י"ט שנה בתוקף חריפותו וזך שכלו, ואמר לרבו הגר"א חזרתי סדר מועד י"ד פעמים, ועדיין אינם מחוורים ומחודדים בפי. השיבו בתמיה, וכי מי"ד פעמים רצונך שיהיו מחוורים וברורים אצלך. חזר ושאלו אלא מאי, ק"א פעמים. ענהו ואמר אין לדבר זה שיעור כלל, וכל ימיך בעמוד והחזר קאי".

(1556) אפילו מעבר לחיי העוה"ז, וכמו שמיד יביא מאמר להורות כן.

(1557) לשון הגמרא במילואה "כי הא דרב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי חלש, ואיתנגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י שם)]. כי הדר, אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה... ושמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, ושמעתי שהיו אומרים הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן". ו"תלמודו בידו" מתקיים על ידי חזרה, וכמו שאמרו חכמים [מו"ק כח.] "רב אשי איתחזי ליה בשוקא [מלאך המות נראה אליו בשוק]. אמר ליה [רב אשי למלאך המות], איתרח [המתן] לי תלתין יומין, ואהדרי לתלמודאי. דאמריתו 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו'". וכן הוא בכתובות עז: עם רבי חנינא בר פפא.

(1558) לשון רש"י [ב"ב י:]: "הרוגי לוד - לולייניוס ופפוס אחים שהרגם טוריינוס הרשע בלודקיא כדאמרינן במסכת תענית [יח:], על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד על שנמצאת בת מלך הרוגה, וחשדו את ישראל עליה. ועמדו האחים הללו ואמרו, מה לכם על ישראל, אנו הרגנוה". ומאמר זה הובא גם בדר"ח פ"ו מ"ז [רלד.], תפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], וח"א לב"ב י: [ג, סה.], ודבריו שם יושלבו בהערות הבאות.

(1559) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:]: "ויש לשאול, מה ענין אלו שניהם זה לזה; 'אשרי מי שבא ולמודו בידו', והרוגי לוד". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלד:] כתב: "כי הם שני שכינים ביחד, הרוגי מלכות שאין כל אדם יכול לעמוד במחיצתן, ומי שבא לכאן ותלמודו בידו". וכאשר עניינים שונים נזכרים יחד, בהכרח שיש קשר ביניהם. וכן שכתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "כבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [מובא למעלה הערות 505, 555, 695]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כב [קה:], שם במדבר פל"א אות ב [תקה:], ועוד. ואף אם לא נזכר מספר ומנין, אלא נאמרו דברים אחדים במאמר אחד, עדיין יש להבין מהו הקשר

ביניהם. כגון, בדר"ח פ"א מ"ה [רנא.] כתב: "ויש לשאול בדברי יוסי בן יוחנן, שאמר [אבות שם] ש'יהא ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך', מה הענין זה, לזה [שם] 'ואל תרבה שיחה עם אשה', שאין אלו דברים שייכים ביחד". ושם מ"ו [רעז.] "איך אלו ג' דברים נקשרים יחד". ושם מ"ז [רפב:] כתב: "ויש לשאול בדברי נתאי הארבלי [אבות שם], כי מה ענין אלו דברים יחד; 'הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתייאש מן הפורענות'". ושם פ"ב מ"ה [תקפב.] כתב: "ויש לשאול, מה ענין אלו שני דברים יחד". ובדרשת שבת הגדול [מב:] כתב: "וקשיא, מאי ענין שני דברים אלו יחד", ושם הערה 150.

(1560) כמו שנאמר [ויקרא כב, לב] "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל וגו'", ופירש רש"י [שם] "ממשמע שנאמר 'ולא תחללו', מה תלמוד לומר 'ונקדשתי', מסור עצמך וקדש שמי... וכשהוא מוסר עצמו ימסור עצמו על מנת למות, שכל המוסר עצמו על מנת הנס אין עושין לו נס, שכן מצינו בחנניה מישאל ועזריה שלא מסרו עצמן על מנת הנס". הרי שהנס נעשה רק אם מסר עצמו על מנת למות. ובגו"א שם אות לח [קסט:] כתב: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו . וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם".

(1561) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רלה.]: "דבר זה באמת דבר מופלג בחכמה, כי הרוגי מלכות מסרו נפשם על קדוש שמו הגדול, ואדם כזה נעשה נבדל מן העולם הגשמי לגמרי, עד שהיה מוסר עצמו למיתה על קדוש שמו. ולפיכך אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, כי אין חבור לאדם הגשמי אל המדריגה הנבדלת הזאת". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי... היו אומרים 'אשרי הרוגי לוד', כי גם אלו בשביל שמסרו נפשם למות, ולסלק גופם בשביל קדוש שמו, בודאי הם ראוים לעולם אשר הוא בלתי גשמי, מאחר שנתנו עצמם להריגה, לאבד גופם הגשמי בשביל קדושת שמו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב י: [ג, סה.], ויובא להלן הערה 1566. **וצרף לכאן** מה שכתב בתשובות מהר"ם

מרוטנבורג [כרך ג, דפוס פראג, סימן תקיז], וז"ל: "אמר מהר"ם, מאחר שגמר אדם בדעתו למסור את נפשו על קידוש השם, מכאן ואילך כל מיתה שעושים לו אינו מרגיש כלל... ותדע שכך הוא, שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש באבר קטן שלא היה צועק, אפילו אם יעלה בדעתו לעכב עצמו מלצעוק, אינו יכול לעשות. ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום". וכן בספר תשב"ץ קטן [דיני קידוש השם סימן תטו] כתב: "מהר"ם מרוטנבורג ז"ל אומר, כשהאדם גומר בדעתו לקדש השם, וימסור נפשו על קידוש השם, כל מה שעושין לו, הן סקילה, הן שריפה, הן קבורת חיים, הן תלייה, אינו כואב לו כלום". וכן הובא בספר גליוני הש"ס לגר"י אנגל [ברכות סא:]. ולפי דבריו כאן הענין מחוור, כי המוסר עצמו על קדושת ה' "בזה נעשה אדם נבדל מעולם הגשמי לגמרי, עד שהיה מוסר עצמו למיתה", והוא שייך לעליונים ולא לתחתונים, ו"הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער" [לשונו בגבורות ה' פט"ז (פד.)], לכך אין הוא מרגיש שום צער ומכאוב.

(1562) במלים אלו ["שהיו נוטים אחר העולם הזה בהיותם בו"] בא ליישב שאלה מתבקשת; מה שייך לומר ששאר בני אדם אינם יכולים לעמוד במחיצתם של הרוגי מלכות, משום ששאר בני אדם הם גשמיים, ו"אין חבור לאדם הגשמי אל המדריגה הנבדלת הזאת" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז (רלה.), והובא בהערה הקודמת], אך הרי מדובר כאן לאחר מיתת הגוף, כאשר הרוגי מלכות ושאר בני אדם אינם נמצאים בעולם הזה, אלא ב"עולם הבא, הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי" [לשונו בתפארת ישראל פנ"ו (תתעח:), והובא בהערה הקודמת], וכיצד ניתן לומר שגם אז יהיו שאר בני אדם גשמיים. וכדי ליישב זאת כתב כאן "שאין חבור למדרגה הנבדלת הזאת עם שאר בני אדם, שהיו נוטים אחר העולם הזה בהיותם בו", לאמר שגשמיות שאר בני אדם נקבעה על פי נטייתם "אחר העולם הזה בהיותם בו", ולא על פי מצבם הנוכחי בעולם הבא. ומבצבץ ועולה כאן היסוד, שאם בני אדם בעודם בעולם הזה נטו אחר הגשמיות, הרי שנטיה זו נקבעה בנפשם גם כשיהיו בעולם הבא המסולק מן הגוף. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [ע:]: "אם חטא האדם, אין נשמה שלו זכה וטהורה, רק נוטה אל הגוף שהחטיא את הנשמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן, יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר". ושם בבאר השביעי [שפו.] כתב שנפש עמי הארצות נוטה אל החומר העב והגס גם לאחר מותם. ובגו"א

בראשית פכ"ה אות יג [תכא.] כתב: "הצדיק נתפשט מן הגוף וכוחות הגופנים פסו תמו ממנו לגמרי, עד שנפשו שכלית, ונקרא 'גויעה' על הגוף, שיקנה מדריגת הרוחנית. אבל הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי בנפשם לא שייך 'גויעה', שלא נסתלק הגוף מהם". ורבינו יונה בשערי תשובה [שער שני אות יח] כתב: "דע כי נפש הרשע אשר כל תאותה לחפצי הגוף בחייו, ונפרדת תאותה מעבודת הבורא ונבדלת משרשיה, תרד במותו למטה לארץ אל מקום תאותה, ותהי תולדתה כטבע העפר לרדת ולא לעלות, אבל יעלוה למרום לדין ולמשפט ולראות איך החליפה מרום בשאול, כאשר יעלו את האבן על ידי כף הקלע, ואחרי עלותה למרום תרד בטבעה למטה לארץ, כאשר האבן חוזרת ונופלת לארץ אחרי הזריקה... ואמרו רבותינו זכרונם לברכה [קה"ר ג, כז] אחת נשמתם של צדיקים ואחת נשמתם של רשעים עולות למעלה ונידונות שם; נשמותיהם של צדיקים זוכות בדין, וגנוזות תחת כסא הכבוד. ונשמותיהם של רשעים חוזרות ויורדות ומטורפות לארץ" [הובא למעלה הערה 402].

(1563) אודות שהחוזר על תלמודו נקרא "בעל תורה", כן כתב מעלה [לאחר ציון 1526]: "ואין צריך ראיה שבמה שאין חוזרים על למודם תסתלק התורה לגמרי, שזה נמצא הרבה בתלמוד כמה היו חוזרים על למודם, וזה היה כל למודם, הכל כדי שתהא התורה עם האדם שבזה יקרא בעל תורה, לא זולת זה, והוא היתד שהכל תלוי בו". וראה להלן ציון 1699. ואודות שהחוזר על תלמודו הוא בעל תורה נבדלת ושכלית ממש, כן כתב למעלה [לאחר ציון 1539]: "כי החוזר על תלמודו ורגיל אצלו, הוא מתחכם. וזהו שאמר כאן כי הלומד ואינו חוזר על תלמודו, דומה למי שזורע ואינו קוצר. כי הזריעה היא באדמה החמרית, כך כאשר האדם מקבל השכל, הרי גוף חומרי יקבלנו, ואם כן השכל יחובר אל הגשמי, ואינו שכלי גמור. וידמה בזה לזורע ואינו קוצר להפריד ולהבדיל הזריעה מהחומרי. אבל כשחוזר על למודו, הרי יתחכם על ידי ההרגל, אם כן בזה יבדיל השכל מהגשם, ויעשנו שכל גמור ונבדל לגמרי, בדמיון תבואה הנקצרת מן האדמה החומרית, עד שאין לה חבור בה עוד. כי כל עוד שיותר חוזר על תלמודו, נעשה הלמוד יותר שכלי ונבדל מהגוף בהתחכמו". ואודות שבעל תורה נכנס למחיצה על גשמית, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [פב:]: "ואמר [ויקרא טז, כג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויקרא רבה כא, ו] בזכות התורה... ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות... התורה שהיא על טבע הגשמית". הרי בזכות התורה הכהן גדול נכנס לקודש הקדשים. ובדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך".

ואמרו חכמים [סנהדרין צד:] "אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו... אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה, ראויין הללו לעשות להם נס כעוברי הים". ובח"א שם [ג, קצג:] כתב: "עם עייף בתורה וכו'. כאשר יש עליהם עול התורה הם דביקים במדריגה השכלית, ולפיכך ראוי לעשות להם נס נבדל מן הטבע... ואלו אשר היו סובלים עליהם עול התורה אין זה רק התגברות על הטבעי ולהיות דבק בשכל, ובשביל כך ראוי שיעשה להם נס להתגבר על הטבע החמרית". הרי שוב חזינן שבעל תורה דבק במדריגה שכלית נבדלת, המביאה לנסים.

(1564) עבר מתורת האדם לנשמת האדם; במשפט הקודם כתב "מי שבא לכאן ותלמודו בידו, שהוא בעל תורה נבדלת ושכלית ממש". ואילו כאן כתב "אבל אם אין תלמודו בידו, נשמתו אינה נבדלת ושכלית", ולא כתב שתורתו אינה נבדלת ושכלית. וכן עשה בדר"ח פ"ו מ"ז [רלה:], שכתב: "'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', שגם זה דומה לו, שהוא בעל תורה שכלית, ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל, אחר שהוא אדם גשמי". הרי פתח בתורה, וסיים באדם. ונראה ליישב, כי בודאי עסקינן כאן במי שבא לעולם הנשמות, והקובע בעולם הנשמות הוא כמובן דרגת נשמתו [כמבואר בנצח ישראל פכ"ט (תקעט:), ושם הערה 38, יעו"ש]. והנה החזקה דמעיקרא היא שנשמת אדם מתייחסת אל הגוף, ואינה נבדלת ושכלית. לכך יש צורך לבאר מה הביא את נשמת אדם לדרגה שהיא מעבר לחזקה דמעיקרא, ועל כך ביאר שזהו מחמת מעלת תורתו הנבדלת ושכלית. אך בסיפא של דבריו [כאן ובדר"ח] שאיירי בשאין תלמודו בידו, אז נשמתו נשארת במצבה הראשוני, לכך אין צורך לבאר דבר, כיון שנשמתו לא זזה ממקומה [ראה הערה הבאה]. ודע, שבתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב שגם הרישא [בנוסף לסיפא] עוסקת באדם [ולא בתורתו, לעומת דבריו כאן ובדר"ח], וכלשונו: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי, ולכך היו אומרים 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו'. כי כאשר גמרא בידו **הוא** שכלי. ולא כן כאשר אין עמו התורה, ותורתו הוא הספר המונח על השלחן, שבשביל זה אינו אדם שכלי, ואין עולם הבא, שהוא עולם הנבדל בלתי גשמי, ראוי לו. ולכך אמרו 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו', שבזה נחשב **אדם שכלי** מוכן אל העולם הנבדל הבלתי גשמי". ואין בזה כל קושי, כי לכולי עלמא עסקינן במעלת נשמתו העליונה [כשתלמודו בידו], ורק כאן ובדר"ח טרח לבאר מה הביא למעלה עליונה זו [תורתו הנבדלת והשכלית], ובתפארת ישראל עסק במעלה עצמה [אדם שכלי]. **ומתבאר בכל המקומות** האלו, שמעלת התורה חלה

על לומדיה, והואיל והתורה היא נבדלת ושכלית, לכך גם לומדיה עומדים בדרגה זו. ואודות שמעלת התורה חלה על לומדיה, כן נזכר בקצרה למעלה [הערות 985, 1237, 1308], והוא יסוד נפוץ בספריו. כגון, בנתיב התורה פ"ז [רצה:] כתב: "כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה". ושם פי"א [תמז.] כתב: "בא להודיע על מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ושם פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים. ובנתיב האמת פ"ג [א, רג.] כתב: "כי אין התורה בארץ, רק שהאדם שיש בו התורה נחשב בשמים מצד התורה, שהיא מן העליונים. ומפני כך אמרו בכל מקום [נדרים כ:] 'מאן מלאכי רבנן', שבשביל התורה שיש עמהם, אשר התורה היא מן השמים, נחשבו רבנן מלאכים". וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, פ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי [שכג.], ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם [שסה:], ושם הערה 311, אור חדש פ"ג הערה 200, ועוד.

(1565) אודות שלסתם נשמה [מצד עצמה ללא מעלת התורה] יש יחוס וצירוף אל הגוף, כן כתב בח"א לב"ב י: [ג, סה.]: "אם אין תלמודו בידו, הרי הוא בלא שכל הנבדל, והנשמה שלו מתיחס אל הגוף. לכך אשרי לו שיש לו מעלה זאת שבא כאשר הוא דבק במדריגות האלקות הבלתי גשמי". הרי ללא מעלת התורה הנבדלת יש לנשמה יחוס לגוף, וכמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב התורה פט"ז [תרס.] הביא את ה מדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תרעא] שהשווה בין מצוה ונשמה, ששתיהן נקראות "נר". ובביאור המדרש כתב [תרס:]: "פירוש זה, כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי. וכן הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, כאשר אין הנשמה גשמית, ולכך הנשמה היא כמו נר. וכן המצות הם כמו נר, כי מצד שהמצוה נעשית על ידי פעל אדם גשמי, יש אל המצות שייכות אל הגוף הגשמי. ומצד שהמצוה היא אלקית, יש לה שייכות אל הנבדל. רק הפרש יש בין שניהם; כי המצות הם אלקיות, והם שייכים אל השם יתברך, רק שהם ברשות האדם, שהוא מקבל אותם. והפך זה הנשמה, היא

לאדם, רק כי יש לנשמה דביקות בו יתברך". הרי שיש לנשמה התייחסות מסויימת לגוף, ואינה נבדלת לגמרי, ובזה היא דומה למצוה. אך כאשר יש לנשמה מעלת התורה, אזי היא נעשית נבדלת לגמרי, כי עוברת ממעלת מצוה למעלת תורה, וכמבואר למעלה הערה 1544.

(1566) ואם תאמר, אם יש שויון גמור בין הרוגי מלכות למי שתלמודו בידו, מדוע הגמרא [פסחים נ.] חילקה ביניהם ואמרה רק לגבי הרוגי מלכות ש"אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן", ולא אמרה כן גם לגבי מי שתלמודו בידו. דע, שבח"א לב"ב י: [ג, סה. (מאמר זה הובא גם שם)] עמד על קושי זה, וכלשונו: "הרוגי מלכות במה שבטלו גופם על קדושת השם ובשביל מצותיו, ומסרו גופם על קדוש שמו, בזה נראה שהם מסולקים לגמרי מן הגוף, וזוכים אל עולם הבא הנבדל. וכל מי שבא לכאן ולתלמודו בידו גם כן... ומכל מקום מעלה זאת, שהוא הרוגי מלכות שמסרו נפשם על קדושת השם, אין אדם יכול לעמוד במחיצתן, כי אלו הם נבדלים לגמרי, לכך אי אפשר להתחבר להם, שהם עם השכינה לגמרי".

(1567) "היה חומד ומתאוה לראות בחלום את פניו" [מתנות כהונה], ורבי יהושע בן לוי כבר היה מת, ואכן נראה לו בחלומו. ולשון המדרש הוא "איתחמי ליה בחלמיה".

(1568) במדרש שלפנינו איתא "אמר ליה, ומהו כדין. אמר ליה, אלו שפניהם זקופות וכו'".

(1569) מבאר ש"פניהם נמוכות" מורות על בושה, ו"פניהם זקופות" מורות על העדר בושה. ואולי הביאור הוא ש"פנים נמוכות" מורות על פנים נסתרות ומכוסות, שאינן נראות לכל, לעומת "פנים זקופות", שמורות על פנים גלויות, הנראות לעיני כל. ובושה מכסה פנים, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רלח:]: "ואיך לא תכסה הבושה והכלימה את פנינו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט.] כתב: "כי הבושה מכסה הפנים". ונאמר [תהלים מד, טז] "ובושת פני כסתני", וכן נאמר [עובדיה א, י] "מחמס אחיך יעקב תכסך בושה". וכן החזקוני [במדבר טז, ד] כתב: "ויפול על פניו - נתבייש".

(1570) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רלו.]: "ואמר שאותן שתלמודם בידם פניהם זקופות. פירוש, כי אותם אשר תורתם אתם, אין להם בושה לעמוד בעולם הנבדל, כאשר תורתם אתם. אבל אותם שאין תורתם אתם, יש להם בושה לעמוד בסוד העליונים שהם נבדלים, והם בני אדם בעלי גוף, שהרי אין תורתם אתם. ולפיכך פניהם נמוכות, כמו אדם שהוא מתבייש לעמוד במחיצת קדושים עליונים". ומה שקבע שהבושה היא מחמת עמידת בעלי גוף במחיצת קדושים עליונים [ולא מחמת ענין אחר], כי בושה ענייניה שקלונו של

אדם נתגלה, וכמו שנאמר [ירמיה ב, כו] "כבושת גנב כי ימצא", וכתב המלבי"ם [שם] "הבושה שלו הוא רק מפני כי נתגלה רעתו בקהל". והואיל ואיירי כאן בשעה שנשמת אדם מגיעה לעולם הנבדל, לכך מסתבר מאוד לתלות הבושה בהגעה זו, שמתבייש מחמת היותו בעל גוף במחיצת אלו הנבדלים מהגוף. וצרף לכאן דבריו בנתיב התורה ר"פ יא [תמד:] שכתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד... שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.] כתב: "אין כבוד בדבר החמרי". לכך ניתן לתלות את הבושה בדבר חומרי [ראה להלן הערה 1753]. **ואודות הבושה** שיש בעמידה במחיצת בעלי מעלה גדולה ונבדלת, כן כתב בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:]: "והא דקאמר [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואלו בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"מ, מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהם עזים... אין זה קשיא, דהא והא איתא; שהם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, כמו שיש לביישן שהוא בעל חומר... ומכל מקום הם ביישנים, שהם מקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן השם יתברך, או ממי שהוא גדול ממנו, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר". והרמ"א [תחילת שו"ע אורח חיים] כתב: "כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'' [ירמיה כג, כד], מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השם יתברך ובושתו ממנו תמיד".

(1571) בא לבאר הסבר שני על מה מורות "פנים נמוכות". ועד כה ביאר שהן מורות על הבושה שיש לבעל גוף כשהוא עומד במחיצת קדושים. ומעתה יבאר שהן מורות על היות האדם בכח ולא בפעל.

(1572) משנה [יבמות קכ.] "אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם, אף על פי שיש סימנין בגופו ובכליו", ופירש רש"י [שם] "אין מעידים - על האיש שמת אלא אם כן ראוהו מת בפרצוף פניו עם חוטמו, שיכולין להכירו שזהו. אבל לא ראוהו בפרצוף, או שניטל חוטמו, אין מעידין עליו להשיא את אשתו, שמא אין הוא". ועוד אודות שהפנים מורות על הכרתו ומציאותו, כן כתב בגבורות ה' פס"ז [שז:]: "מה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא. וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הרי כי

הירך הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר, מקום חושך". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ:] כתב: "האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור... לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "הפנים הוא עיקר המציאות". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". ובדרשה לשבת תשובה [עו:] כתב: "אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו, אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעולם הבא, ונקרא אז שהולך לפנים ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור". ובח"א לשבת קנב. [א, פג.] כתב: "כי הפנים מורים על המציאות, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". וכשם שהפנים הם ההכרה האמיתית של הדבר, כך הוא גם לאידך גיסא; הכרה אמתית של הדבר נקראת "פנים". וכן כתב בגו"א שמות פל"ג אות יט [תסג.]: '"לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעג.] כתב: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, ולכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שם פסוק כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". וצרף לכאן פזמונם של ישראל קדושים "לכה דודי לקראת כלה פני שבת נקבלה", שכאשר השבת מתקבלת אצל ישראל, אז מתגלית אמיתותה [כפי שהיא בכל קבלה ראשונה, וכמו שכתב נתיב העבודה פי"ג (א, קיט.)], וזהו "פני שבת נקבלה".

(1573) לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, צו.]: "ואמר עוד [ב"ב שם] שהיו [מתי המדבר] גני על פרקוד שלהם ["פניו למעלה" (רשב"ם שם)]... כי כאשר פניו הוא מגולה, מורה על המציאות בפעל, שהרי נגלה צורתו, דהוא פניו. וזהו כי הכרת האדם בפניו, ולפיכך הפנים מתיחס ומתדמה אל הצורה. ואמר שהצורה שלהם היה להם מציאות בפעל לגמרי... וזה מה שאמר שהיו שוכבים על פרקידם, והם נמצאים נגלים בפעל בצורתם".

ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל:] כתב: "יש לך לדעת כי הפנים של אדם על ידו נמצא האדם, כי עיקר האדם הוא הפנים, שבו נמצא האדם בפעל. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בפרק הספינה אצל תא אחוי לך מתי מדבר, עיין שם [הובא כאן], ובכמה מקומות. כי מאחר שהכרת האדם הוא בפנים שלו, דבר זה מציאותו בפעל. ועוד בפנים של אדם צלמו, ובו האדם מה שהוא".

(1574) לשונו בכת"י [לדר"ח פ"ו מ"ז (רלז.), והובא שם בהערה 1058]: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים הוא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפעל הגמור. אבל אם אין [עמו] התורה השכלית, אין לו המציאות בפעל, ולפיכך פניהם נמוכות, ואין להם המציאות בפעל הגמור".

(1575) אודות שהחומרי הוא בכח והשכלי הוא בפועל, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פ"ד [רכג:] כתב: "החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל". ושם פמ"ה [שכז.] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ושם פנ"ב [נח:] כתב: "הקב"ה הוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, רצה לומר שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ושם פס"א [תקא.] כתב: "בעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל, כמו שידוע מענין החומר". ושם פס"ז [שט:]: "ענין החומר שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר, ולא אור". ובכת"י לגבורות ה' פמ"א [תקלב:] כתב: "כי התבאר שכל ענין השכלי הוא בפעל ולא בכח, וכל עניני החמרים הם בכח ולא בפעל". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל" [הובא למעלה הערה 258]. ובנצח ישראל

פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. **ואמרו חכמים** [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י [שם] "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד".

(1576) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רלז.]: "ויש עוד ענין מופלא במה שאלו שתורתם אתם פניהם זקופות, ואלו שאין תורתם אתם פניהם נמוכות. וזה כי האדם ניכר ונמצא מה שהוא על ידי הפנים, שניכר בעולם ונודע. ובלא הפנים אין האדם ניכר מה שהוא. לפיכך אותם אשר תורתם אתם, יש להם מציאות גמור, כי התורה נותן מציאות האדם. ודבר זה בארנו הרבה איך התורה השכלית נותן המציאות. ואשר הוא נוטה אל הגוף ואל החמרי אין לו מציאות בפעל הגמור. ולכך אותם אשר הפנים זקופות, תורתם אתם, ולכך פניהם, שהוא מציאות שלהם, הוא נגלה ונמצא בפעל הגמור. אבל אותם אשר אין תורתם אתם, פניהם נמוכות, כלומר שאין להם מציאות גמור בפעל, כי האדם ניכר ונמצא בפנים שלו, עד שהפנים של אדם הוא מציאתו. לכך אותם אשר תורתם אתם, פניהם זקופות ונגלה. ואותם שאין תורתם אתם פניהם נמוכות, ואין להאריך".

(1577) שחזרו תדיר על תלמודם, וכמצויין למעלה כמה פעמים [הערות 1324, 1470, 1480, 1525, 1527, 1555].

(1578) מציין לשבח את בקיאותם של בעלי התוספות. וכן בדר"ח פ"ו מ"ז [רלג] כתב: "שאף בדורות האחרונים, ולא בדורות של בעלי התוספות, רק הדורות יותר אחרונים הרבה, נראה בהם לעינים שהיו בקיאים בתורה בכל שתא סדרי משנה, ובכל התלמוד" [הובא למעלה הערה 1480, ולהלן הערה 1624]. והמהרש"ל בים של שלמה [בהקדמתו לב"ק] כתב: "ונחזור לראשונות להתלמוד אשר אנו עוסקים בו, וממנו אנו שותים. לולי חכמי הצרפתים בעלי התוספות, שעשאוהו אותו ככדור אחד, ועליהם נאמר [קהלת יב, יא] 'דברי חכמים כדרבונות', והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום, עד שנראה לנו כאחת, מבלי סותר ומבלי עוקר, אלא סוגיא זו אומרת בכה, וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה, ונמצא מיושר התלמוד ומקושר, וכל הסתימות יפושרו, ותוכן פסקיו יאושרו".

(1579) אודות שקלקול זה [העדר החזרה] מביא להעדר מעשים, כן נתבאר למעלה הערה 1533, קחנו משם.

פרק כט

(1580) הנה עד כה עסק בארוכה בקלקול העדר חזרה. אך משפט זה ["אין להם שייכות לתורת אמת כלל"] לכאורה אינו מוסב על העדר חזרה, אלא על פלפולי שוא.

(1581) מה שמזכיר כאן את תמימותה של תורה, יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פי"ג [ר:]: "דע, כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה. ועם כי נראה בעיני האדם... שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם" [הובא למעלה הערה 159]. וראה הערה הבאה.

(1582) בבאר הגולה בסוף הבאר השביעי [תכח.] כתב שמאמרי חז"ל עוסקים רק בתורת משה, ולא בדתות אחרות, וכלשונו: "המעיין בדבריהם אין כאן הוכחה כלל שהיו מדברים בספרים על דת אחר. מפני כי תורת משה עליו השלום 'ארוכה מארץ מדה', ודי להם לדבר מתורת משה, אשר אי אפשר לדבר מזה די". ונראה מה שנקט כאן ובבאר הגולה רק ברישא דקרא ["ארוכה מארץ מדה" (איוב יא, ט)], ולא נקט אף בסיפא דקרא ["ורחבה מני ים" (שם)], יוסבר על פי דבריו למעלה [לאחר ציון 372] בביאור מידת האורך והרוחב שבתורה, שכתב: "'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'... האורך מצד שכאשר יתבונן האדם על אחד מהדברים הבאים בתורה במושכלותיה, יוליד מזה מושכל אחר. וכן בהרבות והתמיד התבוננות עוד, יולד גם מהשני עוד מושכל שלישי, ודבר זה ילך לבלתי תכלית. והוא נאה לשמו להקרא 'אורך', שזוהי סגולת מי

שילך לאורך, שיעתק ממקומו שעמד עליו אל מקום הזולת, וכן עוד אחר כך ירחיק נדוד ממקום ההוא למקום יותר רחוק. ועל בחינה זאת יבא הכתוב לכנות ולתאר התורה גם היא באורך, ואמר 'ארוכה מארץ מדה'. אם הרוחב, כי אל כל דבר ודבר שבתורה יצטרפו דברים ודרושים הרבה מאד, ויתפשט הדבר לרוחב, עד שיהיה המושג רחב מני ים. כי זה בודאי נקרא רוחב... כל מושכל הנולד ממנו ביגיעת המשיג כנזכר מיוחס לאורך... והדברים המצטרפים אל המושג בחכמת המשיג בו, אשר יכונה רוחב". הרי ש"אורך" מורה על ההולדה התמידית בתורה, ממושכל למושכל. ואילו "רוחב" מורה על התפשטות התורה בתוך המושכל עצמו, "כי אל כל דבר ודבר שבתורה יצטרפו דברים ודרושים הרבה מאוד". ונראה שההולדה של תורה ["אורך"] שייכת לעצם הלימוד של התורה, שבהכרח מושכל אחד יוליד מושכל שני, ומן הנמנע שזה לא יעשה. אך ההתפשטות של התורה ["רוחב"] אינה שייכת לעצם הלימוד של התורה, אלא שייכת ליודעיה, שיודעים להביא דברים שהם "ממרחק לחמה" לעבר המושכל שעסוקים בו, ולאו כל אדם זוכה לזה. לכך כאשר הנך רוצה להורות על ההתמדה הרבה הנצרכת ללימוד התורה, ה"אורך" של התורה הוא המחייב זאת, כי הוא מורה על הנביעה התמידית של דברי תורה. אך הרוחב של תורה אינו מחייב כל אדם, אלא רק את יודעיה, המסוגלים לדמות מילתא למילתא.

(1583) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1462] "וכי אין לנו תורת אמת, שילכו אחר ההבל ויהבלו. והרי זמנו של אדם לקיצורו לא יספיק אף ללמוד איזה סדרים מהתלמוד, ואיך יבלו ימיהם בהבהליהם אלו". ותיבת "**לכלות** ולבלות ימיהם בה" אינה מוזכרת כאן מלשון כליה חלילה, כי מה שייך לומר כן על לימוד התורה הקדושה. אלא הוא מלשון סיום הזמן, שבני אדם יקדישו את כל ימיהם [עד תומם] ללימוד התורה הקדושה. וכן נאמר [עזרא א, א] "ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' מפי ירמיה וגו'", וכתב המצודות דוד [שם] "לכלות - לעת כלה הזמן אשר דבר ה' מפי ירמיה, והיא בכלות שבעים שנה מעת שכבש נבוכדנצר את יהויקים".

(1584) על קלקול סדרי הלימוד. ומה שכתב "וכל איש אשר רוח תורה בו", מעין כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:]: "הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה, עד שכמעט בעוונותנו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו". וראה להלן הערה 1621.

(1585) לשונו בנתיב התורה פ"י [תכה.]: "עד שבעוונותינו הרבים 'רבים חללים מפילים ועצומים כל הרוגיה' [עפ"י משלי ז, כו], הכל בשביל תקלת הלמוד, שאינם נוהגים כראוי

בתורה. לכן עיני עיני יורדה מים [עפ"י איכה א, טז] על עלבונה של תורה, מאנה הנחם נפשי, עד כי ירחם עלינו המלמד תורה לעמו ישראל". וקודם לכן, בנתיב התורה פ"ה [רמה.] כתב: "וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד [לחזור על תלמודו]. ואילו נמצאו אנשים מעטין, אחד מאלף, היתה הנחמה באלו מעטין, אבל שלא יהיה נמצא אחד מני אלף, על דבר זה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים, על שבר כבוד והוד התורה נשברתי קדרתי החזקתני שמה [עפ"י ירמיה ח, כא]... ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו". ושם בהמשך הפרק [רנג.] כתב: "ובכמה מקומות עוררתי בלב נשבר ונדכא על שבר התורה". ושוב בהמשך הפרק [רנט:] כתב: "ואילו כל הימים דיו, אין יכול האדם לכתוב ולספר מה שגרם דבר זה". ובגו"א דברים פ"ו תחילת אות ז [קכג.] כתב: "ובדורות האלו ובארצות אלו הולכים נתיבות עקלקלות, חושבים ללכת לפנים להגיע למקום חפצם, והנה הם שבים אחור. אזכיר קצת מן הדברים, אף כי אין זה מקומם, כי קצרה רוחי מהכיל בראות לעינים קלקול דרכי התורה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כמו שהארכנו הדבור וההתעוררות בחבור גור אריה ובכמה מקומות. כי לגודל שברון רוחי בקרבי אמצא מרגוע לנפשי הוצאת רוחי הנשבר על דבר זה בכל מקום שידי מגעת". וראה להלן הערות 1615, 1616, 1622, 1717.

(1586) פירוש - שאר קלקולים שיש בסדר הלימוד שלא הזכירם כאן. כגון, לימוד תוספות לפני שלומדים כדבעי צורתא דשמעתתא [גו"א דברים פ"ו אות ז (קכה:), ונתיב התורה פ"ה (רנא.)]. וכן שפוסקים הלכות מספרי הפוסקים מבלי לדעת טעמא דהלכתא [תפארת ישראל פנ"ו (תתעה:), דר"ח פ"ו מ"ז (רמ.), ונתיב התורה פט"ו (תרמ.)]. וראה למעלה הערה 1468, ולהלן הערה 1598.

(1587) הוא פרק ששי באבות, המתחיל במלים "שנו חכמים בלשון המשנה". וכן בנתיב התורה פ"ה [רמ:] כתב: "בא לבאר כמה גדול עונש המשכח והמאבד התורה... כמו שהארכנו גם כן בפרק שנו, עיין שם". ובהמשך הפרק שם [רמה.] כתב: "וכבר בארנו פחיתות הדור למעלה בפרק שנו". והוא בדר"ח פ"ו מ"ז [רכד.-רנא:], והובאו בהערות עד כה. והספר דרך חיים יצא לאור בשנת שמ"ט, ודרשה זו נאמרה בשנת שנ"ב, ולכך ניתן בדרשה זו לציין את הנכתב בדרך חיים [ראה למעלה בהקדמה הערה 57, ולמעלה הערות 167, 1349, 1502].

(1588) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1485]: "זהו עמוד אחד מקיום התורה [חזרה על תלמודו], שהקלקול בו יגרום סלוק התורה לגמרי. העמוד השני מקיומה הוא בסדר הלמוד... שיקנה תחלה המשנה". וראה למעלה הערות 1488, 1522. ובנתיב התורה פ"ה [רנט.] כתב: "לכן לומדי תורה המרבים בישיבה, חזקו ונתחזקה בעד תורת אלקינו, ועמדו נא בפרצה הזאת, והלכו בעקבות הראשונים, ותהיו אתם עמודי התורה, ותקבלו שכר כולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 199, ולהלן הערה 1666].

(1589) כמבואר למעלה הערות 1487, 1529, 1533, 1554.

(1590) כי השבושים שמנה עד עתה [פלופלי הבל, העדר לימוד משניות, והעדר חזרה] עוסקים בבני אדם הלומדים, אך אינם לומדים באופן הנכון. אך עתה יעסוק בשבוש של העדר לימוד, ללא התמדה. לכך שבוש זה הוא "יותר מכל".

(1591) פירוש - לימודם נקבע לפי עונות השנה, ואינו תמידי, וכמו שיבאר. ואמרו חכמים [ירושלמי פ"ט ה"ה] "העושה תורתו עתים הרי זה מיפר ברית, מאי טעמא, [עפ"י תהלים קיט, קכו] 'הפרו תורתך עת לעשות לה'". ורש"י [תהלים שם] כתב: "ראיתי נדרש באגדה, פירוש איש פנוי וטיילן העושה תורתו עתים מפר ברית, שאדם צריך להיות יגע בתורה כל שעות היום". והג"ר משה חברוני זצ"ל כתב במכתב [הובא בספר שלהי דקייטא סימן ז] על חומרת המתיר לעצמו להתבטל מן התורה בימי בין הזמנים, שמצינו בחז"ל 'העושה תורתו עיתים הרי זה מיפר ברית', והיינו שעושה זמנים לתורה, זמן כן וזמן לא, וזה הפרת ברית, שהברית הוא תמידי בלי הפסק". ולמעלה [לאחר ציון 624] כתב: "התורה שהיא שכלית לגמרי, עד שאינה תחת הזמן, ככל הדברים הגשמיים הנופלים תחת הזמן... ולכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו, שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיה. כל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואיננה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה קבלוה, אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו, זה אינו". ובנתיב התורה פ"ג [קלט:] כתב: "כי צריך שיהיה לאדם ההתמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן". **וראוי לצרף לזה** דברי הפחד יצחק שבועות [מאמר כד אות ב], שכתב: "נאמר [דברים ו, ז] 'ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. בהשקפה ראשונה נראה כי הדברים האלה יכולים להיות נאמרים בנוגע לכל המצוות התמידיות. דבודאי גם מצות יראת שמים נוהגת היא

'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. ומדחזינן דרק במצות תלמוד תורה נפרטו כל המצבים הנ"ל, שמע מינה דמושג ה'תמידיות' הבא ביחס למצוות, חלוק הוא בהחלט ממושג ה'תמידיות' הבא ביחס לתורה... מושג ה'תמידיות' כשהוא בא ביחס למצוות, מובנו הוא שאין כאן רגע פנוי מבלי אותה מצוה, וממילא המצוה נוהגת תמיד... אך מושג ה'תמידיות' בתלמוד תורה, מובנו שהניגון הוא בן תמידיות. כאן ה'תמידיות' מתיחסת לחפצא של תלמוד תורה... ולא הודעה של משך זמן... באופן שאם גרעת שעה מיראת שמים, הרי חסרון שעה בידך. אבל אם גרעת שעה מתורתך, הרי רצחת את אופי ה'תמידיות' של תורתך, ותורה קטועה בידך. וידועים הם הדברים שאמרו חכמים [סנהדרין צט:] על הלומד תורה לפרקים [שאמרו עליו את הפסוק (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב"]. ולא מצינו כהאי גוונא בשאר המצוות התמידיות. והכתוב הזה אומר 'ודברת בם בשבתך בביתך בלכתך בדרך בשכבך ובקומך', מיוחד הוא בתלמוד תורה דוקא. מפני שהכוונה היא בכאן לצירופם של כל המצבים הללו ליצירת קומה שלימה אחידה של תלמוד תורה, עד שכל הגורע מהמשכם ומרציפותם של המצבים האלה, בכלליות הקומה הוא פוגם" [ראה למעלה הערות 600, 632].

(1592) יוצא נגד ימי הפגרא של בין הזמנים. ואודות המושג "בין הזמנים", הנה בספר "אוהלי תורה; הישיבה, תבניתה ותולדותיה" הוכיח ש"בין הזמנים" לא היה קיים בישיבות התנאים, האמוראים והגאונים, וגם לא אצל בעלי התוספות. וכתב: "בישיבות הגאונים היו ימי האביב והסתיו ימים של לימוד אינטנסיבי, ודווקא אז התכנסו החכמים והתלמידים לבלות את 'ירחי כלה' בישיבות". בהמשך טען כי גם בימי הביניים לא היתה נוהג חופשה כזו, ו"אדרבה, ממקורות רבים ידוע לנו כי התלמידים שהו בישיבות גם בחודשי החגים ובחגים עצמם". וסיכם כי "רק ממקורות מן המאה הט"ז עלה כי אז כבר רווחה פגרת בין הזמנים בישיבות". וכן השל"ה גינה את בין הזמנים, שכתב [מסכת שבועות פרק נר מצוה (יג)]: "ועיקר הכולל הכל, יהיה נעקר ונשרש מן העולם השם של 'בין הזמנים', לא יזכר ולא יפקד, רק כל העתים שוים לטובה, יתנהגו במנהג אחד לתורה, כמו שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". ובהמשך [פרק נר מצוה (יד)] כתב: "דבר זה יהיה נוהג זמן ובין הזמנים, ולא יזכר ולא יפקד שם 'בין הזמנים', ויעקר מן העולם". ובהקדמה לספר באר שבע [לרבי יששכר בר איילנבורג, שנדפס בשנת שע"ד] כתב: "כאשר התחלתי ללמוד... מסכת הוריות ביומי דמפגרי בהו רבנן, שקורין בארצותינו 'בין הזמנים'". וכן המהרש"א [שבת קיט:] כתב: "ביטול תינוקות של בית רבן

הוא מצוי בכל קהלה, גם הבחורים מבטלין רוב הימים בבין הזמנים, והולכים ברחובות בביטולים וטיולים". אך לא מצאתי מי שקדם למהר"ל שהשתמש בביטוי "בין הזמנים".

(1593) פירוש - בני אדם מתירים לעצמם להתבטל בבין הזמנים, מחמת שבזמן עצמו הם בלא"ה עוסקים בפלפולי הבל [כמו שהאריך למעלה], לכך אינו רע בעיניהם להמנע מהלימוד לגמרי בבין הזמנים.

(1594) לא ברור לאלו ראשונים כוונתו. ובגמרא אמרו [ברכות לה:] "אמר להו רבא לרבנן, במטותא מינייכו, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא". ובתוספות הרא"ש [ברכות סג: ד"ה פתח רבי יהודה] כתב: "כתוב בסוף פירוש רש"י [ליתא לפנינו] 'סכות לראשי ביום נשק' [תהלים קמ, ח], אמר רבי יוחנן אלו ימי ניסן ותשרי שנושקין זה את זה. ופירש דאלו התלמידים היו נושקים זה את זה כשהולכים איש איש למקומו בניסן לאסוף הביתה התבואה, ובתשרי לאסוף בו יין ושמן, כדאמרינן לעיל אמר להו רבא לתלמידייהו במטותא מינייכו לא תיתי קמאי לא ביומי ניסן, ולא ביומי תשרי, דלא מיטרדיתו במזונייכי כולי שתא. ולפי שמהלכין בדרכים צריכים שמירה, ונותנים הודאה לשם יתברך שהצילם והחזירם בשלום, והיינו דכתיב 'סכות לראשי ביום נשק'". ויש שלמדו שדברי רבא הם המקור לבין הזמנים [ראה ספר אמרי יהודה, בראשית עמוד מז]. ואין משם ראיה מוכחת לנדון דידן. וכן לא היה קורא לאמוראים בשם "הראשונים".

(1595) סתם ולא פירש מה הן הסבות האלו, ועם כל זה כתב עליהן "כידוע", ואנחנו לא נדע מהי כוונתו. ובשו"ת חת"ס [ח"ז סימן כא] כתב שימי הפגרא נועדו לחזרה, וכלשונו: "והנהו יומי דכלה נינהו, דהדרנא לכולא תלמודא דגריסנא בהאי שתא, כי כן דרכינו, ודבר אלקים נחוץ". וכעין מה שכתב הרשב"ם [ב"ב קנז: ד"ה מהדורא בתרא] שכל שנה היה רבי אשי מחזר על לימודו בחודש ניסן ובחודש תשרי. ובהקדמת הספר חסד לאברהם [לאביו של השל"ה] מבואר שבימי בין הזמנים היו עוסקים בלימוד ספרי חכמה ויראה, והיו לומדים ספר שמונה פרקים לרמב"ם, והיו שומעים בימים אלו שיעורים מרבותיהם, ובעל חסד לאברהם חיבר פירוש על זה כדי שיוכל כל אחד גם ללמוד את זה בעצמו [ראה בספר בנין אפרים עמוד רסג, מה ששמע מרבי אייזיק שר זצ"ל על הקדמה זו של חסד לאברהם]. ובירחון בנתיבות ההלכה [מט, בענייני תלמוד תורה, עמוד 220] נכתב: "המושג 'בין הזמנים' מיוסד על דברי הרמב"ם [פ"ה משמונה פרקים], שכתב: 'כמו שילאה הגוף בעשותו המלאכות הכבדות, עד שינוח וינפש וישוב למזגו השוה. כן צריכה הנפש ג"כ להתעסק במנוחת החושים בעיון לפיתוחים ולענינים הנאים, עד

שיסור ממנו הליאות". והחזו"א [קובץ אגרות ח"ב אגרת ק, כתב לבחור שהתמוטט מרוב שקידה] "אולי אפשר לך לסור לבי קייטא לחודש ימים להחלמה, תשתדל נא בזה, ובקש מנפשך להתחסד על גופך". ובספר ביון מצולה כתב שימי בין הזמנים נתקנו לצרכי שידוכין [מובא בתחילת ההקדמה לשלהי דקייטא].

(1596) ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה "במגילת חסידים מצאו כתיב 'יום תעזביני ימים אעזבך'". ורש"י [דברים יא, יג] כתב: "והיה אם שמוע תשמעו - אם תשמע בישן, תשמע בחדש. וכן [דברים ח, יט] 'אם שכח תשכח', אם התחלת לשכוח, סופך שתשכח כולה. שכן כתיב במגלה 'אם תעזבני יום, יומים אעזבך'". וכוונתו שכיום אין בבין הזמנים שום סבות ללימוד תורה, אלא רק סבות להסרת תורה.

(1597) כמו שאמרו [כתובות נט:] "הבטלה מביאה לידי זימה... לידי שעמום", ופירש רש"י [שם] "שעמום - שיגעון". והמהרש"א [שבת קיט:] כתב: "הבחורים מבטלין רוב הימים בבין הזמנים, והולכים ברחובות בביטולים וטיולים". והמטה אפרים סימן תרג ס"ו כתב: "מלמדי תינוקות ובחורים, חלילה להם לבטל בזמן הזה סדר למודם, כאשר בעונותינו הרבים דשו בו רבים בעתים הללו, נרפים הם נרפים, שלא לפקח על צרכי התלמידים, וקוראין לו ומכנים לו שם 'בין הזמנים' ומפנים לבם לבטלה... וגדול עונם מנשוא".

(1598) רומז להתנגדותו לפסוק על פי ספרי הפוסקים מבלי לדעת שרשי הענין [ראה למעלה הערות 1468, 1586]. ובנתיב התורה פט"ו [תרלט:] כתב: "אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמוד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת. והראשונים, כמו הרמב"ם זכרונו לברכה, והטור זכרונו לברכה, אף על גב שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף ההלכה, ואשר הוא עולה מתוך התלמוד. אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי שידע מאיזה מקום יוצא הדין, רק הלכתא בלא טעמא, לא עלה על דעתם ועל מחשבותם... ואילו ידעו המחברים כי החבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי, ויהיו פוסקין מתוך החבורים, לא היו מחברים אותם". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה:] כתב: "ומה הם עושים לקנות דיני המצות, הם עוסקים בחבור אחד מן הפוסקים למען יקנה הדינים בדרך קצרה... ויש לך לדעת כי הראשונים שחברו הפוסקים, לא היה חבורם כלל על דרך זה, כי אם שיהיה הגמרא בהם בדרך קביעות, רק שיהיה הפוסקים מורה הדרך לאדם באיזה דרך ילך כאשר עוסק בגמרא, עד שילך בדרך הישר ולא יטעה, ויבא אל אמיתת ההלכה. כי דרכי הגמרא ונתיבותיו נעולים וחתומים

מאד מאד, ומי ימצא הדרך אשר ילך בו. ולפיכך חברו הפוסקים למצא דברי חפץ, ובדבר הזה הארכנו במקום אחר". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רמ.]. אמנם להלן [לאחר ציון 1710] כתב: "אך את זה תוכלו לעשות לפחות, לבחור אחד מן הפוסקים הכוללים חקי התורה ומשפטיה, ובפרט אשר בני דורינו נמשים אחריו". וראה להלן הערות 1606, 1693, 1694, 1711.

(1599) פירוש - הלימוד הזה בפוסקים בבין הזמנים ימשך רק לימים אחדים וספורים, ויפסק. ונראה להטעים הפסקה צפויה זו לפי מה שכתב הרא"ש בתשובותיו [כלל לא סימן ט]: "טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל, ואינן בקיאין בגמרא לידע מהיכן הוציא דבריו, טועין להתיר האסור ולאסור את המותר... וכל הקורא בו סבור שמבין בו, ואינו כן, שאם אינו בקי בגמרא, אין מבין דבר לאשורו ולאמתו, ויכשל בדין ובהוראה. לכך לא יסמוך אדם על קריאתו בספרו לדון ולהורות, אם לא שימצא ראיה בגמרא. וכן שמעתי מפי אדם גדול בברצילונה, שהיה בקי בתלתא סדרי, ואמר: תמהתי על בני אדם שלא למדו גמרא וקורין בספרי הרמב"ם ז"ל ומורים ודנים מתוך ספריו, וסבורין שיכירו בהם. כי אמר: אני מכיר בעצמי, כי בג' סדרים שלמדתי, אני מבין כשאני קורא בספריו. אבל בספריו בהלכות קדשים וזרעים, אינני מבין בהם כלום, וידעתי שכך הוא להם בכל ספריו" [מובא בחלקו בהקדמת הכסף משנה. וראה הקדמת הבית יוסף לטור]. והואיל וזהו לימוד ללא שום הבנה, ברי הוא שלא יאריך ימים, ויפסק מעצמו לאחר ימים בודדים. ועוד אודות שאין קיום ללמוד מפוסקים, כן כתב בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.]: "לא יהיה למודו לדעת המעשה בלבד בלי שום חכמה, לא יהיה למודו כך. אבל יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה. וכן לא יהיה למודו בספרים אשר הם אינם מורים רק המעשה בלבד, כי שנים אלו אין קיום להם מטעם אשר אמרנו, כי אין האדם בלא שכל, וגם אין האדם כולו שכלי, רק הוא האדם בעל גוף שהשכל בו. ומצד הזה ראוי לאדם לקנות החכמה לעשות מעשה שכלי, כי המעשים השכליים בזה משתתף הגוף והשכל; המעשה לגוף, והשכלי הוא לשכל. והדבר הזה יש לו קיום, כאשר חכמתו כפי מה שהוא האדם". וראה להלן הערה 1606.

(1600) על פי מה שנאמר על דור ההפלגה [בראשית יא, א] "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים", ופירש רש"י [שם] "ודברים אחדים - על יחידו של עולם". וזהו המשך

המשפט הקודם שכתב "ולא יהיה זה כי אם לימים אחדים", ועבר מ"ימים אחדים" ל"דברים אחדים".

(1601) לשונו בנצח ישראל ר"פ י [רמח:]: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [הובא למעלה הערות 663, 716]. ומצינו בספריו ארבעה הסברים לכך שהתורה היא אחת, וכמלוקט למעלה הערה 716, עיין שם.

(1602) לשון הגמרא [שם] "'וליוצא ולבא אין שלום', אמר רב כיון שיוצא אדם מדבר הלכה לדבר מקרא, שוב אין לו שלום. ושמואל אמר, זה הפורש מתלמוד למשנה. ורבי יוחנן אמר אפילו מש"ס לש"ס", ופירש רש"י [שם] "אפילו מתלמוד לתלמוד - מתלמוד ירושלמי לתלמוד בבלי, שהוא עמוק, כדאמרינן בסנהדרין [כד.] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם' [איכה ג, ו], זו התלמוד של בבל".

(1603) כפי שביאר הגר"א [משלי ח, לד] "לשקוד על דלתותי יום יום - הן בתי מדרשות, שצריכין ללמוד כל היום, וכל הימים, וזהו יום יום".

(1604) ראה למעלה הערה 1484 בביאור "שטת הלכה".

(1605) לשונו למעלה [לאחר ציון 1478]: "כמו שהיו עושים הראשונים שהכבידו את עולם בגירסא לחזור על תלמודם יום יום, ובזה קונים תורתם", ושם הערה 1479.

(1606) לשיטתו [ראה למעלה הערה 1598] שרק לאחר שעמד על שורש הענין בגמרא, ניתן לפסוק הלכה. וכן כתב רבי חיים מוולאזין בהקדמתו לביאור הגר"א על ספרא דצניעותא: "אמנם כל דברי קדשם [של הפוסקים הראשונים] המה הסולת נקיה אשר חפרוה כרוה מעיינות נובעים ממקורם בשני התלמודים בבלי וירושלמי, ומקור המקורות כולהו רמיזין במתניתין הקדושה. ודעת לנבון נקל הדרך הישרה צדיקים ילכו בם, שמי אשר חננו ה' וחלק לו בבינה, עיקר הוראתו צריך לדלות מעמקי ים התלמודים ולימוד הפוסקים, והשו"ע הוא רק למזכרת להם הדינים לכוללם במקורם בים התלמודים". ובהקדמת הגר"ח מוולאזין לבאור הגר"א על השו"ע כתב: "וזה כל פרי לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה למעשה... כי רבים כשלו לפרוק מעליהם עול יגיעת לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה, ואומרים כי הלימוד אשר למעשה הוא רק

לימוד השו"ע. ואף אם לומדים גמרא, אינם לומדים אלא לחדד השכל... וצדיקים ילכו ביושר דרכם להיות עיקר הוראתם מן הש"ס, ולימוד השו"ע הוא להיות להם למזכרת לזכור הדינים, כי הוא סולת הנלקט משיטות הש"ס". וראה למעלה הערה 1599, ולהלן הערה 1711.

(1607) אודות ראיית השכל ועוורונו, ראה למעלה הערה 1498, ולהלן הערה 1625.

(1608) רשימת הקלקולים הובאה למעלה הערה 1468.

(1609) "כי בארצות אלה פנה הוד התורה זיווה והדרה, ואין עוד אור בשמים, כי חשך העולם מן התורה, ובטל אור יקרות" [לשונו בסמוך].

(1610) כמו שאמרו חכמים [שבת קיט:] "אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן. אמר ליה רב פפא לאביי, דידי ודידך מאי. אמר ליה, אינו דומה הבל שיש בו חטא, להבל שאין בו חטא". ובנתיב התורה פ"י [תיג.] הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה נותנת קיום אל העולם. ויותר ראשון אל התורה כאשר אין במקבל חטא, כי אם התורה הוא הבל פה שיש בו חטא, איך אפשר שיהיה העולם עומד על זה, כי כל חטא הוא חסרון, והחסרון דבק בו ההעדר, ואיך יתן דבר זה המציאות לכל העולם. וזה שאמר 'אין העולם מתקיים אלא על הבל פה של תינוקות של בית רבן', שהתורה של תינוקות של בית רבן היא בלא חסרון כלל, שהוא בלא חטא, ולכך על הבל זה ראוי שיהיה העולם עומד". ובח"א לשבת קיט: [א, סו:] כתב: "אין העולם מתקיים אלא בשביל תנוקות כו'. פירוש, כי העולם מתקיים בשביל התורה, ורצה לומר בשביל התורה במה שהיא תורה בלא שום חטא, כמו שאמר. ולא תמצא תורה שאין בה חטא שנקרא על זה שם 'תורה' משולל מן החטא אלא של תנוקות של בית רבן".

(1611) פירוש - אינם חוזרים על המקרא כפי שאינם חוזרים על התלמוד.

(1612) בדילוג המשנה, וכפי שטען למעלה [לאחר ציון 1498].

(1613) לשונו בנתיב התורה פ"י [תכא.]: "אמנם עתה בדורנו זה, אף כי יש תינוקות של בית רבם, והם נכנסים לרבם ללמוד תורה, אבל אני חושש לגודל הקלקול שיש להם בהנהגת הלמוד בענין התורה, ובפרט במקרא... כי הדבר הזה נראה לעינים כי אין התינוקות קונים שום תורה כשיוצאים מבית רבן מן המקרא, וכשם שלא היה דבר בידם בכניסתם לבית רבן, כך לא קנו דבר במקרא כלל כשיוצאים מבית רבן. וכל זה כי אינם חוזרים על למודם, ותחלת למודם הוא לשכחה ושלא יהיה נשאר אצלם דבר, כמו שאנו רואים בעינינו... מה נאמר ומה נדבר דבר הגדול כמו זה, שהוא תורה של תינוקות של בית רבן, שיהיה בקלקול". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.] כתב: "אך הטפשים בארצות

אלו, דרכיהם היפך זה, מלמדים עם הנער מקרא מעט מן הפרשה, ומפסיקין, ומתחילין בשבוע אחרת פרשה שניה קצת מן הפרשה, ובכלות השנה לא ידע הנער, כי נשכח ממנו הראשונים, ואז יחזור בשנה השניה... וכאשר נעתק מן המקרא, מאומה לא ישא בידו, יציאתו כביאתו. ועוד יש דרכם כסל למו, מלמדו בפירוש רש"י על התורה, ומנהג זה נמשך ממלמדי תינוקות יושבי כפרים שלא היה להם ספרים, והנהיגו הדבר לבלות לכלות ימי הנער באין מועיל אל הנער".

(1614) כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 199]: "לכן התגברתי כארי לפני איזה שנים שעברו לתקן בזה מה שהעלתה דעתי, ולא עמדה לי, כי בני הדור הזה אומרים אחרי רבים נלך". וראה שם הערה 202, ולמעלה הערה 1513.

(1615) פירוש - אין לפרט ולספר את כל הקלקולים, כי זו תהיה טרחה ודאבה גדולה על המספר. ובשאר ספריו כתב טעמים נוספים מדוע אי אפשר לפרט את כל הקלקולים; בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז:] כתב: "אם לא מפני הכבוד היה ראוי לומר מה שנמשך מזה" [ראה בסמוך הערה 1620]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.] כתב: "ואם באנו לכתוב איך הדבר הזה הוא למכשול ולפוקה בדור הזה, הלא לא יספיק לנו הזמן" [הובא למעלה הערה 1402]. ובנתיב התורה פ"ה [רנג.] כתב: "כי לגודל התקלה והמכשול הזה אשר הוא תחת ידינו, לא יספיק לדבר מזה. ואם היינו מספרים, לא היה אפשר לספר, כי היה משמע שאין עוד חסרונות רק אלו, והיה גורם המספר הזה טעות בני אדם, שיאמרו שאין עוד, ולא יאמרו 'תנא ושייר' [סוכה נד:], רק מאי דתנא תנא, ומאי דלא תנא לא תנא. ואני אומר שכל אשר נראה החסרון ותקלה, הכל מתחדש מזה". ובהמשך הפרק [רנט:] כתב: "ואילו כל הימים דיו, אין יכול האדם לכתוב ולספר מה שגרם דבר זה" [ראה למעלה הערה 1585].

(1616) כן הביע את צערו העמוק בשאר ספריו, וכמלוקט למעלה הערה 1585.

(1617) פירוש - למעלה בהקדמה [לאחר ציון 147] הביא את דברי חכמים [חולין ו:] שרבי קבל עדות על רבי מאיר שאכל בבית שאן עלה של ירק ולא עישר, ומחמת כן התיר רבי את בית שאן כולה, ופירש רש"י [שם] "לאכול ירק שלה ופירות האילן בטבלן, קס"ד קסבר רבי מאיר לאו מארץ ישראל היא, ומעשר דגן בחוצה לארץ הוא נוהג מדרבנן הואיל ובארץ דאורייתא, אבל מעשר ירק, דבארץ גופיה דרבנן, לא גזור מידי בחוצה לארץ". ואמרו על כך "מכאן לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה, שאין מזיחין אותו", ופירש רש"י [שם] "מכאן - שראינו שקבל רבי עדות זו ולמד הימנה, אע"פ שדבר תימה הוא,

שהרי מעולם היו נוהגין בו איסור, למדנו שאין מזיחין תלמיד חכם האומר דבר הלכה חידוש לאמר 'לא שמעת'. 'אין מזיחין' אין מבדילין אותו משמועתו לאמר חזור בך".

(1618) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 185]: "הרי מבואר נגלה ראיה ברורה כשמש בצהרים שהגם אם נאמר איזה דברי גדר ותיקון הראויים לפי הדור לפי הזמן ולפי השעה, שאין להרהר אחרינו לפקפק ולומר 'זכור נא ימות עולם בינו שנות דור ודור' [עפ"י דברים לב, ז], למה לא נשמע בהם כדבר הזה. כי על זה וכיוצא [בזה] אנו אומרים באולי הונח לנו מקום להתגדר בו. ומכל שכן כי דברינו שיתבארו, החוש יעיד עליהן, ולא יוכל להכחישם כי אם הסכל והמעקש את לבו לומר על רע טוב, ועל טוב רע... אמנם כל בר דעת הרואה אחריתו עליו נאמר [משלי ט, ח] 'הוכח לחכם ויאהבך'".

(1619) הביטוי של "הותרה הרצועה" נמצא בכמה מקומות. כגון, בילקו"ש ח"ב [רמז תתקפט] אמרו "הותרה הרצועה, לית דין ולית דיין". ופירושו, שהאיסור שהיה קיים עד כה הותר לגמרי, ואין דין ואין דיין.

(1620) כוונתו למאמר חכמים [ברכות יט:] "המוצא כלאים בבגדו, פושטן אפילו בשוק. מאי טעמא, [משלי כא, ל] 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'', כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". ורש"י [משלי שם] כתב "אין חכמה וגו' - אין כל חכם ונבון חשוב לנגד ה', כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". ונראה קישור דבריו, שמתחילה כתב שהוא רשאי להציע דברי גדר ותיקון, משום ש "אין מזיחין את האדם מדברי אמת ויושר". ועתה מוסיף ואומר שלא רק שהוא רשאי לעשות כן, אלא הוא מחוייב לעשות כן מפאת חילול השם שיש בדבר. ואולי רומז בזה לדבריו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז:], שכתב: "אם לא מפני הכבוד היה ראוי לומר מה שנמשך מזה" [הובא למעלה הערה 1615]. לכך כאן משיב על כך ש"במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לשום אדם". וראה להלן הערה 1678.

(1621) רומז למשנה [חגיגה יא:] "כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו ["טוב ויפה היה לו" (רש"י שם)] שלא בא לעולם". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב: "הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה, עד שכמעט בעוונותנו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו". ובגבורות ה' ס"פ סח [שלח:] כתב: "אותם שמגדילים המלאכים, ואף הגלגלים, על ישראל, הם ממעטים כבוד השם יתברך, אשר נקרא [שמות ה, א] 'אלקי ישראל', ורתוי להם שלא באו לעולם מי שאין חס על כבוד קונו". וראה למעלה הערה 1584.

(1622) על פי רש"י [בראשית כח, י] "בזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה. יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה". ובביאור "הודה זיוה והדרה" ראה בגו"א שם אות ח [נה.], והובא למעלה הערות 988, 1197, 1481. ובנתיב התורה פ"ה [רמז.] כתב: "ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה". וראה למעלה הערה 1585.

(1623) על פי מה שאמרו [ע"ז יח.] "מי שמבקש עלבונה של ספר תורה, הוא יבקש עלבוני". ואמרו [אבות פ"ו מ"ג] "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת, אוי להם לבריות מעלבונה של תורה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכה.] כתב: "ואל יפנו אל מנהגינו אשר הוא רע ומר, ללכת אחר ההבל ויהבלו. ומה נעשה לאחריתנו, בבואינו לפני מלך מלכי המלכים בעירום ובחוסר כל; עירום מן המעשים, ובחוסר החכמה, כמו שהוא הנהגת הדור הזה". ובהמשך שם [רמז.] כתב: "התלמידים היקרים, אשר נתן ה' לכם לב שומע ודעת לקבל, חילכם לאורייתא, ולא תתנו חילכם לזרים ולדברי שקרים. ויעלה על דעתיכם אחריתכם, כמה גדול שכר של בעלי תורה, ולמה תוציאו ימיכם בדברים כמו אלו, ולמה אתם יגעים בדברי ריק שאין על זה שכר. וכי יעלה על דעתיכם שעל זה קבול שכר, ואתם ידעתם בעצמכם כי הם דברים שאין להם שחר. הלא יש לחוש על נפשכם מפני עלבונה של תורה". וראה למעלה בהקדמה הערה 194.

(1624) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 194]: "ותיתי לי, כי מיום עמדי על דעתי נתתי את לבי לדעת חכמה והוללות מעשי הדור בהנהגת התורה והלמוד, ולא ישרו בעיני. באמרי לא זו הדרך אשר הלכו בו אבותינו וקדמונינו הקדושים". ולמעלה [לאחר ציון 1469] כתב: "וכי כל הראשונים אשר היו לפנינו אף מזמן קרוב וכי בזה קנו התורה". ולמעלה [לאחר ציון 1554] כתב: "והנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגרסא שחזרו על תלמודם". ולמעלה [לאחר ציון 1576] כתב: "וכאשר יראה האדם בענין למוד הראשונים, ובפרט בעלי התוספות, מרוב בקיאותם בשית סדרי משנה". ולמעלה [לאחר ציון 1469] כתב: "וכי כל הראשונים אשר היו לפנינו אף מזמן קרוב, וכי בזה קנו התורה". ולהלן [לאחר ציון 1681] כתב: "ובזה אכלה לדבר במה שהוא יסוד ותכלית הכל והכל תלוי בו, הוא חזרת הלמוד... ואזי תחזור תורה ליושנה כאשר לפנים בישראל, ולא מזמן ארוך". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלב.] כתב: "הדברים האלו הם דברי תנאים ראשונים, אשר אין ערך להם במעלת החכמה, כמו רבי יהושע ורבי עקיבא, והם הם שהזהירו על החזרת התלמוד בכל יום. ואיך אותם אשר נבערים מדעת, עד שאין להם התדמות לברואי עולם. ואין ספק כי דבר זה הוא שגרם בטול התורה לגמרי מארצות

אלו. שאף בדורות האחרונים, ולא בדורות של בעלי התוספות, רק הדורות יותר אחרונים הרבה, נראה בהם לעינים שהיו בקיאים בתורה בכל שתא סדרי משנה, ובכל התלמוד, כאשר נראה מתשובות שהביאו ראיה מכל המקומות. ודבר זה בשביל שהיו חוזרים על תלמודם תמיד, ולא פסקה גרסא מפיהם כלל, ערב ובוקר וצהרים". ובנתיב התורה פ"ה [רמז.] כתב: "ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה... אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו". וראה למעלה בהקדמה הערה 199, ולמעלה הערות 1324, 1453, 1480, 1578, 1585, ולהלן הערות 1682, 1683.

(1625) על פי מה שנאמר [בראשית יט, יא] "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים וגו'", ופירש רש"י [שם] "בסנורים - מכת עורון". ואודות ראיה ועורון השכל, ראה למעלה הערות 1498, 1607.

(1626) כן כתב להלן [לאחר ציון 1648]: "ולכן בני אם יפתוך חטאים ופושעים... המטעים בני אדם מדרך חיים לדרך מיתה". ונראה ביאורו, כי אחר שכינה את אלו המשבשים סדר הלימוד "הולכי דרך עקום ומקולקל", ממילא ברי הוא שדרך זו נקראת "דרכי המות", כי החיים נמצאים בדרך ישרה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 642]: "יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא [ישעיה מד, ב] 'ישורון'... ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון' [דברים לג, ה], והיושר אינו נוטה אל הקצה, לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה, שהיא הקצה והאחרית, ומיתתם איננה מיתה, בשיש להם העולם הבא בהכרח, אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'". ובנצח ישראל פכ"א [תנ.] כתב: "מדת יעקב שנקרא 'ישורון', ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו 'יעקב אבינו לא מת'". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט.] כתב: "וכך פירש שלמה... שלא יסור מן הדרך הישר, שנקרא [משלי ה, ו] 'אורח חיים'". ובהקדמה לדר"ח [כ.] כתב: "הדרך הישר, שאינו נוטה לימין ולשמאל, רק הולך ביושר... נקרא 'דרך חיים'... דבר זה מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל, לדרך חיים". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ע:] כתב: "זהו דרך החיים שראוי לכל ישראל לדעת ולהאמין, ולא ילך בדרכים המעוקלים אשר חדשו מדעתם". וראה למעלה הערה 660.

(1627) פירוש - בני אדם ההולכים בדרך המעוקם, היו צריכים לשאול את עצמם האם נמצאים בתוכם בעלי קומה וחכמה כמו שהיה לפנים בישראל בארצות אלו.

(1628) כגון, תוספות [ברכות כה:] כתבו "רבינו שמעיה תלמידו של רש"י". ותוספות [מגילה כג:] כתבו "ותלמידי רש"י פירשו משמו". וכן בעל מחזור ויטרי [לרבינו שמחה

בר שמואל מויטרי] היה תלמידו של רש"י. וכן רבי יעקב מאורלנייש, ורבי שמשון מקוצי, ועוד רבים אחרים הידועים בשמם היו תלמידיו של רבינו תם [ראה בספר "רבינו תם רבותיו ותלמידיו"].

(1629) מקור הבטוי "מילא כרסו" בתורה נמצא בדברי הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד הי"ג], שכתב: "אני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר, וכיוצא בהם משאר המצות".

(1630) לשון המצודות דוד [הושע י, ב]: "נחלק לבם ונפרד מן המקום ברוך הוא, לכן עתה בזמן קרוב יהיו שממה". ובסמוך יעסוק שפלפולים הנקראים "חלוק", ו"חילוקים" [ראה בסמוך הערה 1633].

(1631) פירוש - והיו רוצים לעזוב את פלפולי ההבל.

(1632) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.]: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני [ראה להלן ציון 1652]. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר, ויראה אחריתו... ולכן כאשר מגיע לעת זקנתו, כאשר רואה נפשו חסירה, ומבקש לקנות התורה, בודאי נאמר עליו [ראה ברכות ז.] 'כשרציתי לא רצית, אף עתה כשתרצה לא רציתי', כי אי אפשר לקנות התורה לעת זקנתו. ובמדרש [דב"ר ח, ו] 'מחורף עצל לא יחרוש' [משלי כ, ד], אמר רבי שמעון בן יוחאי, זה שאינו לומד תורה בילדותו, ורוצה ללמוד תורה בזקנתו, ואינו יכול, וזהו [שם] 'ושאל בקציר ואין'". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.] כתב: "כי כאשר בנערותו ובבחרותו אין לומד תורה שתהיה התורה אצלו, כי גרסא דינקותא לא משתכח. ובעת זקנתו, כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו, ולא נמצא אצלו דבר. וכל זה הגיע לו כי בעת ילדותו הלך אחר הבחורים ללמוד מה שהוא נכסוף אליו, ולערב, שהוא לעת זקנתו, כאשר ימצא עצמו חסר מכל. ומה שהיה ראוי אליו שיהיה לעת זקנתו מלא חכמה ותורה, כי היה מוסיף ומאסף חכמה על חכמה תמיד, כי יכול לקנות ומוסיף על זה עד שהיה מלא מתורה וחכמה. ולא עשה זה, רק אסף רוח בפניו". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה:] כתב: "יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו. ודבר זה נוהג עד שיכתוב כתובה לאשה. אז הושלך משמים ארץ, ונראה לו כאילו חולם חלום כל ימיו, יפרוש מן התורה לגמרי, לא ישא בידו מאומה, לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא דרך ארץ... אך

ימותו ולא יבואו לכלל תורה... ולא יעלה בידם מאומה". ולהלן [לאחר ציון 1652] כתב: "וכאשר יכלו ימי הילדות והשחרות, יראו נפשם חסירה מן הדעת וערומה מכל חכמה, ולא נמצא אתם דבר", ומכך משמע שדבר זה נעשה הרבה לפני עת הזקנה ["כאשר יכלו ימי הילדות והשחרות"]. וראה להלן הערה 1654 בישוב הערה זו.

(1633) פירוש - הפלפול של הבל היה נקרא "חלוק" או "חלוקים" [כמו שיתבאר], ובא ללעוג על כך ולבאר מדוע הוא נקרא "חלוק". וכנראה עובר לעסוק בחילוקים מחמת הפסוק שהביא למעלה [הושע י, ב] "חלק לבם עתה יאשמו" [ראה למעלה הערה 1630]. והשל"ה [מסכת שבועות פרק נר מצוה (יד)] כתב: "ענין החלוקים יהיו בטלים ומבוטלים, ומי יתן שלא היו בעולם. ואף אם יאמר האומר שהוא מגיד קרוב לפשוטו, ומגיד הרבה עניינים אמיתיים, מכל מקום כשמעורב בו אפילו דבר אחד שאינו אמת אוסר במשהו. ומי יוכל לשער העון פלילי להפוך דברי אלקים תורת אמת. והנה שמעתי דבת קצת מחכמי הדור האומרים, באם לא עוד החלוק מה גבר מגוברין, כי אז יקומו הרבה לתפוס ישיבה. על הדברים האלה ראוי לקרוע, להיות ממעט בכבוד שמים כדי להרבות כבודו. ועוד, מי יתן כל עם ה' נביאים, כי אז יתרבו הדעות. והנה יש כת משוגעים האומרים, החילוק מחדד. האומר כן ראוי לנזיפה... איך נעשו רבינו תם ור"י וכל בעלי תוספות מחודדים, רק על ידי לימוד תורת אמת ובקיאות מסכתות והתמדה, וחוזרים תמיד, וזמן בין הזמנים שווים, רק דבר זה הוא מצוה, ובו ידבקון... חבל על דאבדין מה שהוצאתי רוב ימי בחילוקים גדולים ונפלאים, חטאתי עויתי פשעתי. על כן באתי להזהיר הדורות הבאים, ובזה יתהפכו זדונותי לזכיות" [ראה להלן הערה 1673]. והמהרש"א [ב"מ פה.] כתב: "בני בבל אפשר שהיו מפלפלים דוגמת חילוקים שבדור הזה, אשר כל מי אשר יודע לכוין על צד היותר בפלפול של הבל, הרי זה משובח... פלפול כזה מטריד את האדם מן האמת, ואין מגיעו לתכליתו המבוקש". והבעל כלי יקר בספרו "עמודי שש" [בפרק מוסר עמוד התורה] כתב: "עם חכמי הדור הגדולים אשר בארץ המה היה לי ויכוח עמהם פעמים רבות לבטל למוד של החידוד והפלפול, שקורין 'חילוק', כי לדעתי המשנה את הידוע הוא בכלל [במדבר טו, לא] 'כי דבר ה' בזה', ולא יכלתי לנצחם". ובלבוש עטרת זהב לשו"ע [יורה דעה סימן רמב ס"ו] כתב: "רוב הלימוד שבזמן הזה אין כוונת הרב ללמד עם התלמיד האמת, גם התלמידים הבחורים אינם מבקשים ללמוד לקבל האמת, רק עיקר כוונתם של הרב והתלמידים על פלפול שקורין 'חילוקין'. אין זה הרב נקרא רבו, ואין זה התלמיד תלמידו". [לעוד מקורות בענין זה,

ראה בספרו של דב פרל "הויכוח על הפלפול", וכן בספרו של אלתר ולנר "אורות חיים", עמוד 506 ואילך]. וראה למעלה הערה 1428.

(1634) לשון הפסוקים שם [ירמיה י, טו-טז] "הבל המה מעשה תעתועים בעת פקדותם יאבדו, לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא וישראל שבט נחלתו ה' צבאות שמו". לאמר שאין חלק יעקב דומה לעובדי ע"ז, וכמו שכתב המצודות דוד [שם פסוק טז] "לא כאלה - לא כצורת כוכבים האלה הוא אלקי יעקב הנתון לחלקי. כי יוצר הכל הוא, לא כצורת כוכבים שהמה מעשה ידי אדם, כי חלק יעקב הוא היוצר את הכל". ומעלה אפשרות ששמא פלפול זה נקרא "חלוק", על שם הפסוק "לא כאלה חלק יעקב", שאין זו החלק של יעקב וישראל.

(1635) ואמת סותרת לפלפולי הבל, וכמבואר למעלה [לאחר ציונים 1401, 1427, 1462].

(1636) לשון הפסוק במילואו הוא "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים". הרי המלים "אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים וגו'" עוסקות בעובדי עבודה זרה. ושוב על ידי "לשון נופל על לשון" רוצה לגנות את הפלפולים הנקראים "חילוקים", לאור דברי הפסוק "אשר חלק ה'", וכמו שמבאר.

(1637) "בחלק לבם" - מלים אלו הן כנגד הפסוק שהביא למעלה [לאחר ציון 1629] "חלק לבם עתה יאשמו".

(1638) מאמר זה הובא למעלה [לאחר ציון 1429], וכתב עליו [לאחר ציון 1434]: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיח:] כתב: "המשקר הוא מתדמה לעובד עבודה זרה, שהעובד עבודה זרה דבק בשקר, כי העובד עבודה זרה עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר, כי הוא יתברך אחד אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר. לכך המשקר בדברים, מתדמה לעובד אלהים שקר, שעיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. וכך העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל. אף על גב שיש עוד עניין חטא בעובד עבודה זרה, מכל מקום במה שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה, ש'המה הבל מעשה תעתועים' [ירמיה י, טו], וזה המשקר דבק גם כן בשקר ובהבל. ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה זרה, מצד גנות השקר והתעתועים" [הובא למעלה הערה 1435]. הרי אפסיות השקר שוה לאפסיות ע"ז, שבשניהם "אין בו ממש", וכפי שכתב כאן.

(1639) שמעתי לבאר שכוונתו לימי בין הזמנים [שהמהר"ל כבר יצא כנגדו למעלה (לאחר ציון 1589)], שבני אדם לא היו שוהים אז בבית המדרש, אלא בבתי עשירים, והיו סובאי יין וזוללי בשר כל היום וכל הלילה. וזהו כנגד הנאמר [משלי כג, כ] "אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו". וראה בסמוך הערה 1641.

(1640) פירוש - שיטת ה"חילוקים" יכולה לאפשר למי שאוכל וסובא בבין הזמנים, שלמחרת בבוקר ["הבוקר אור" (בראשית מד, ג)] יוכל ללבוש מיד חלוקו ולהתפלפל בחילוקיו, כי אין חילוקים אלו מזקיקים הנהגה מיוחדת של תלמידי חכמים. ורומז למאמר חכמים [שבת קיד.] "איזהו תלמיד חכם שמחזירין לו אבידה בטביעות העין ["כיון שאמר אני מכירה, אף על פי שאינו נותן בה סימן" (רש"י שם)], זה המקפיד על חלוקו להופכו ["לובשו כשהוא הפוך מקפיד עליו והופכו, שמקפיד עליו שלא יראו התפירות המגונות, ואימרי החלוק" (רש"י שם)]".

(1641) גאון מובהק שליט"א כתב לי לבאר דברי המהר"ל האלו בזה"ל: "'שלא כדרכי תלמידי חכמים בישיבה', הרי למדונו חז"ל [אבות פ"ב מ"ז] 'מרבה ישיבה מרבה חכמה'. שיש לשבת באופן קבוע במושב חכמים, בבית המדרש, שם מרחיבים הבנתה של תורה. והללו המזלזלים אינם קובעים מקומם בבתי המדרש [בימי המילואים], אלא בבתי העשירים, שם סובאי יין וזוללי בשר כל היום וכל הלילה".

(1642) פירוש - אם הפלפול יהיה מאוד עקום ולא ישר, כמבוי עקום [עירובין ו.], וכתב רש"י [שם] "מבוי עקום - ושני פתחיו לרשות הרבים".

(1643) מבאר ש"מבולבל" הוא כמו "מפולפל". ויוסבר על פי הנאמר [שמות טו, י] "נשפת ברוחך כסמו ים", ופירש הרמב"ן [שם]: "'נשפת' ענינו כמו בבי"ת 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח]. כי שתי האותיות האלה [פ"ה ובי"ת] ישמשו בענין אחד, כמו 'על גפי מרומי קרת' [משלי ט ג], על גבי". ושוב כתב הרמב"ן [דברים לב, ו] "יקראו [הבהמה] המתה 'נבלה', שנפלה לארץ ומתה, כמו שאמר [שופטים יד, ח] 'לראות את מפלת האריה'". לכך "פלפול" יכול להיות "בלבול".

(1644) כמו שאמרו חכמים [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא". והרמב"ן [שם] כתב: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה, לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ט.] כתב: "כי הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה; כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר. אבל הנביא

יקרא 'חוזה' [מ"ב יז, יג], או 'רואה' [ש"א ט, ט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ... ולפיכך אמרו חכמים 'חכם עדיף מנביא'. וביאור זה, כי הנבואה דומה כדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... שהוא מתדבק בדבר שהוא מתנבא עליו. ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו. ומפני ההבדל הזה יקרא הנביא 'חוזה' או 'רואה', מה שאין כך בחכם... לכך עולם הבא והשארת הנפש יתבאר יותר בחכמה, שהחכם משיג הדברים הנעלמים, יותר ממה שיתבאר בנבואה. לכך 'חכם עדיף מנביא', מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה". ובח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "ומה שאמרו 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחידה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי. ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות". ועוד אודות ביאור המאמר "חכם עדיף מנביא", ראה בתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.], שם פס"ט [תתרפז.], דר"ח פ"א מ"א [קלב., קלז:], נתיב התורה פ"י [תיב:], נתיב האמת פ"א [א, קצח:], ותחילת דרשת שבת תשובה.

(1645) פירוש - במשנה [ע"ז לה:] אמרו "ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין, ואין איסורן איסור הנאה; חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל... והחילק". ועל כך שאלה גמרא [ע"ז לט.] "מאי חילק", לאמר, מדוע הוא נאסר.

(1646) לשון רש"י [ע"ז לה:] "והחילק - מין דגים קטנים טהורים... ואין לה סנפיר וקשקשת, ועתיד לגדל לאחר זמן סנפיר וקשקשת, וקיימא לן דמותרת. ואמר בגמרא מפני מה אסרוה, מפני שעירבונה עולה עמה, דגים טמאים הדומים לה... איכא למיחש לאחד מאלף ביניהם דדמו ליה ולא מינכרי". וראה בסמוך הערה 1650.

(1647) של "חילוק".

(1648) פירוש - החילוקים האלו [שהם פלפולי שוא] מבדילים את התורה והמעשים מן העולם. ומבאר "חילוק" מלשון "מבדיל".

(1649) כמו שנאמר [במדבר יז, ג] "את מחתות החטאים האלה בנפשותם", ופירש רש"י [שם] "החטאים האלה בנפשותם - שנעשו פושעים בנפשותם, שנחלקו על הקב"ה". ובגו"א שם אות ד [רסז:] כתב: "שנעשו פושעים בנפשותם. לא שהם חטאו בנפשותם,

כלומר שעשו בנפשם החטא, כמשמעו, דכל חוטא חוטא בנפשו, דכתיב [ויקרא ה, א] 'ונפש כי תחטא'. אלא שהם פשעו בנפשותם, רצה לומר שהם חייבו המיתה לנפשותם, שנחלקו על הקב"ה, וגרמו מיתה לעצמם".

(1650) הלשון קשה להולמו, שכיצד נכנסו לכאן התיבות "ונפשות צדיקים ונקיים", כאשר לפניהן ואחריהן מדובר ברשעים. ובדוחק יש לפרש שאם החטאים והפושעים בנפשותם יפתו נפשות צדיקים ונקיים. ויותר נראה שזה מתייחס לגמרא שהביא למעלה [ע"ז לט.] "למה אסרו, מפני שערבונה עולה עמו", ופירש רש"י [שם] "מפני שעירבונה עולה עמה, דגים טמאים הדומים לה... איכא למיחש לאחד מאלף ביניהם דדמו ליה ולא מינכרי" [הובא בהערה 1646]. נמצא שיש ב"חילוק" עירבוביא של טהור וטמא יחד, לכך אם תראה שבקרב לומדי החילוק יש רשעים וצדיקים בעירבוביא, תדע שזה עדיין דבר רע, וכמו שמבאר.

(1651) כמבואר למעלה הערה 1626.

(1652) כמבואר למעלה הערה 1632.

(1653) כמבואר למעלה הערה 1632. ואודות שהדעת והחכמה היא לנפש, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ז [תרכד:]: "החכמה הבנת טעמי התורה והשגת המצות, דבר זה הוא חכמה... והוא מעלה נוספת, ומעלה זאת גם כן לנשמה". ושם פ"ג מ"ג [ק:] כתב: "התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב [עפ"י משלי יט, ב]... ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש". ושם מ"ט [רכא:] כתב: "הנפש הוא נושא ומקבל אל החכמה... יסוד לחכמה הוא נפש האדם, הנושא את החכמה. ודבר זה גם כן יסוד אל החכמה, כי החכמה שהיא באדם צריך שיהיה לה יסוד... מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו". ושם מי"ז [תמב:] כתב: התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף, כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש". ושם מי"ח [תסד.] כתב: "כי התורה היא פרנסת הנפש". ובהקדמה לבאר הגולה [יא:] כתב על העדר החכמה ש"נפש האדם הוא חסר מן הראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכב.] כתב: "דבר זה מתיחס אל נפש האדם, שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל על ידי ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח, כי אין מגיע יותר". וישראל קדושים מזמרים "דעה חכמה לנפשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. וראה למעלה הערה 1175.

(1654) יש להעיר מלשונו למעלה [לאחר ציון 1630], שכתב: "כי כאשר באו לעת זקנותם... הם ערומים וחסרים מכל". ואילו כאן כתב "וכאשר יכלו ימי הילדות

והשחרות, יראו נפשם חסירה", ולכאורה זמן זה [של "כאשר יכלו ימי הילדות והשחרות"] הוא קודם בהרבה לפני עת זקנה. וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה:] כתב שזמן זה מגיע כשכותב כתובה לאשתו, וכלשונו: "יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו. ודבר זה נוהג עד שיכתוב כתובה לאשה. אז הושלך משמים ארץ, ונראה לו כאילו חולם חלום כל ימיו, יפרוש מן התורה לגמרי, לא ישא בידו מאומה, לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא דרך ארץ" [הובא למעלה הערה 1632]. וכן בדר"ח פ"א מ"א [קיא.] כתב: "כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות... ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר. ובפרט האב יותר מן אחר, מפני שבילדותו של בן הוא מוטל על האב להנהיג את בנו בכל דבר ילדותו". הרי להדיא שהזמן של "סר ממנו הילדות והשחרות" הוא הרבה לפני עת זקנה, ומדוע למעלה [לאחר ציון 1630] כתב "כי כאשר באו לעת זקנתם... הם ערומים וחסרים מכל". וכן בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.]: ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.] תלה זאת בימי הזקנה [הובאו למעלה הערה 1632]. ונראה ליישב, שבודאי אף קודם לעת זקנה ["כאשר יכלו ימי הילדות והשחרות"] יראו שאין בידם דבר. אך בשלשת המקומות שכתב זקנה [למעלה, תפארת ישראל פנ"ו, ונתיב הזריזות פ"א] תמיד ציין שאייריי בזמן שאז האדם מבקש ללמוד כדבעי. שהרי למעלה כתב "כי כאשר באו לעת זקנתם והיו רוצים לעזבם, הם ערומים וחסרים מכל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעט:] כתב: "ולכן כאשר מגיע לעת זקנתו, כאשר רואה נפשו חסירה, ומבקש לקנות התורה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.] כתב: "ובעת זקנתו כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו". נמצאת אומר שכבר בכלות ימי הילדות והבחרות "יראו נפשם חסירה מן הדעת וערומה מכל חכמה, ולא נמצא אתם דבר" [לשונו כאן], אך הרגשת החרטה והבקשה לקנות את התורה כדבעי נעשות רק בעת זקנה, ולא לפניה. (1655) כמו שנאמר [קהלת ב, יד-טו] "החכם עיניו בראשו והכסיל בחושך הולך וידעתי גם אני שמקרה אחד יקרה את כלם, ואמרתי אני בלבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני וגו'". הרי ש"מקרה הכסיל" הוא סופו של הכסיל, שמת מן העולם בכסילותו. וכן פירש רש"י [שם פסוקים יד-טו] "גם אני אשר משבח את החכם מן הכסיל, יודע ששניהם ימותו... כלומר לפי ששניהם מתים שמא אהרהר בלבי מעתה כמקרה הרשע גם אני

יקרני ולמה אהיה צדיק אז יותר". ומה שכתב "מקרה הכסיל בכל התלמידים" כוונתו שכל התלמידים היה להם "מקרה הכסיל", כי כלם לומדים באופן משובש.

(1656) מעין דברים אלו כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רמז:]: "וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו והיו כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף. וכמו שאמרו [שבת קה:] העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע. ופירש רש"י ז"ל [מו"ק טו. בדפי הרי"ף] הטעם שהיה בכחו ללמוד תורה עוד, ועכשיו נתבטל במיתתו. כל שכן שיש כאן באלו בטול התורה והפסדה, וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף".

(1657) מלים אלו ["לא תאבה ולא תשמע להם"] חוזרות לראש הדיבור, שכתב "ולכן בני, אם יפותך חטאים ופושעים בנפשותם... לא תאבה ולא תשמע להם".

(1658) זו ברכה אחרונה שאומרים על התורה [מסכת סופרים פי"ג מ"ח, ושו"ע או"ח סימן קלט ס"י]. ונוקט בברכה זו כאן, כי בא לבאר שהתורה הנלמדת כדבעי מביאה את האדם לחיי העולם הבא, והרי על כך אומרים "וחיי עולם נטע בתוכנו", וכמו שכתב השפת אמת [במדבר שבועות שנת תרל"ו]: '"וחיי עולם נטע בתוכנו', על עולם הבא, כי עולם הזה נקרא [שבת י.] 'חיי שעה'". ומיד יזכיר שהתורה הנלמדת כדבעי מביאה את הלומד לעולם הבא.

(1659) דע שבשלשה מקומות בספריו הזכיר את המלים "חי ה' צבאות", ובכל שלשת המקומות האלו עסק בחסרון העצום שנגרם מקלקול סדר הלימוד; (א) למעלה [לאחר ציון 1531] כתב: "ומובטח אני שכל זמן שלא ימצא דבר זה בין הגדולים והחשובים, שמהם ילמדו הקטנים וכן יעשו, חי ה' צבאות שאין תורה ואין מעשים בישראל". (ב) כאן, שכתב: "חי ה' צבאות אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, כי בנפשכם הוא". (ג) בדר"ח פ"ו מ"ז [רמז:] כתב: "וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו והיו כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף" [הובא למעלה הערה 1656]. ובזוה"ק [ח"ג קכה:] איתא שמשה רבינו השביע את אליהו הנביא ב"חי ה' צבאות" שיודיע את צער תלמידי החכמים לפני הקב"ה, וכלשונו [התרגום בתוך סוגרים מרובעים]: "באומאה עלך זימנא תניינא [בשבועה עליך פעם שניה] בחי ה' צבאות אלקי ישראל יושב הכרובים, דכל אילין מילין לא יפלון מפומך בכל יכולתך למללא בהון קמי קודשא בריך הוא ולאחזאה דוחקא דילהון [שכל אלו המילים לא יחסרו מפיך בכל יכולתך לאומרם לפני הקב"ה ולהראות הדוחק שלהם]".

(1660) אודות שתורה ומצות הן לבוש לאדם, הנה נאמר [בראשית ג, ז] "וידעו כי עירומים הם", ופירש רש"י [שם] "אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו 'וידעו כי ערומים הם', מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". ורש"י [שמות יב, ו] כתב: "הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאנאל את בניו, ולא היה בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר [יחזקאל טז, ז] 'ואת ערום ועריה'". ובגבורות ה' פנ"ד [קעט.] כתב: "'ואת ערום ועריה'. פירוש, שעדיין לא היה להם לא מצות ולא תורה, שהם קשוט נפש האדם, כמו שהמלבוש הוא כבוד הגוף". ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב: "החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים מלבוש. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם". והמלבי"ם [יחזקאל טז, ז] כתב: "היו עדיין ערומים, שלא היה בידם תורה ומצות וזכיות, שהם הבגדים המליציים בגדי הנפש". וברסיסי לילה [אות לד] כתב: "כמו הגוף מתכסה בלבושים, ואין ניכר מומיו ונגע שבבשר, ומאני מכבדותא [שבת קיג.], כך כלל התורה היא לבושי הנפש כידוע בסוד חלוקא דרבנן [זוה"ק ח"א רמז.], וזהו בעולם הבא, כאשר הנפש שבה לשורשה, אז לבושים שלה הם השתדלותה בתורה ומצוות בעולם הזה". ובליקוטי אמרים [אות טז] כתב: "כלל המצוות שבעניני עולם הזה מובא בזוהר שהם לבוש וחלוקא דרבנן לנפש". וראה למעלה הערה 330.

(1661) פ"ג מי"ח [תסה.], ויובא בהערה הבאה.

(1662) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח [תסה.]: "וזה מפני שעיקר התורה הוא ההלכה [ומביא את המאמר שלפנינו]... והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, דבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף... לא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור". ובנתיב התורה פ"א [עא.] כתב: "בארו בזה המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות. כי מי שחשב כי עיקר הלמוד לאדם בחכמה שישיג בנמצאים ובגלגלים ובמלאכים, ולא נתנה מדריגה

זאת לתורה לנזיקין ולטומאה ולטהרה, דבר זה הוא מכשלה גדולה מאוד... ולכך במאמר הזה בא לומר כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל... וזה שאמר כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא, דכתיב 'הליכות עולם לו', כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא על ידי הלכות של תורה... לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב". ובתפארת ישראל פי"ד [רכב:] כתב: "כי ההלכה היא דרך הישר ודרך האמת, אבל אם אינו מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אף על גב שגם הוא תורה, אין זה מדרגה אחרונה המיוחדת, רק כאשר מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא". ושם פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "לפיכך ההלכה כב"ה [עירובין יג:]... כי הנוח והעלבון היא מדה ראויה להלכה, כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות... ומפני זה ראוים דברי ב"ה להלכה... שהיו נוחים ועלובין היו ראוים אל היושר, לכן נקבעו דבריהם להלכה". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, ראה אור חדש פ"ט [תתנד:], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנדה עג. [ד, קסז:], ועוד.

(1663) לשונו בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז [קכז:]: "אמנם המפורסמות יגידו, והגלויות ידברו, והמה יענו ויעידו ויוסיפו על דברינו כהנה וכהנה. ועתה יחשב לפניו יתברך כאילו עשיתי תמור צערי, אשר אני רואה אשר ראוים לקבל חכמה תורת אמת, וכולם הולכי דרך עקלקלות, תועים במסילה העולה בית אל... והוא יתברך ברחמיו ישיבנו אל תורתו, וידריכנו בנתיבות אמת ויושר". וברי הוא שה"מסילה העולה בית אל" היא העולם הבא, שהדרך אליו הוא רק בדרך בישר, ולא בדרך עקלקלות.

(1664) דבריו בדבור זה הם פסוקים משולבים זה בזה, כפי שנציינם במקומם.
(1665) "שמעו אמרי" הוא על פי ישעיה כח, כג "ושמעו אמרתי". ו"קחו מוסרי" נאמר במשלי ח, י.
(1666) על פי הנאמר [שיה"ש א, ח] "אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך על משכנות הרועים", ופירש רש"י [שם] "אם לא תדעי לך - זו היא תשובת הרועה, אם לא תדעי לך להיכן תלכי לרעות צאנך את היפה בנשים, שחדל לו הרועה מלהנהיג אותם. צאי לך בעקבי הצאן - הסתכלי בפסיעות דרך שהלכו הצאן והעקבים ניכרים... ואותו הדרך לכי... התבוננני בדרכי אבותיך הראשונים שקבלו תורתי ושמרו משמרתי ומצותי, ולכי בדרכיהם". ובנתיב התורה פ"ה [רנט.] כתב: "לכן לומדי תורה המרבים בישיבה, חזקו ונתחזקה בעד תורת אלקינו, ועמדו נא בפרצה הזאת, והלכו בעקבות הראשונים, ותהיו אתם עמודי התורה". וראה למעלה בהקדמה הערה 199, ובדרשה למעלה הערה 1588, ולהלן הערה 1714.
(1667) על פי יהושע א, ח "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך".
(1668) הביטוי "הוויות דאביי ורבא" לקוח מדברי הגמרא [סוכה כח.]: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח... דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול, מעשה מרכבה. דבר קטן, הויות דאביי ורבא", ופירש רש"י [שם] "הויות דאביי ורבא - כל איבעיא להו לאביי ורבא הוה מספקא להו, ובכולן נתן את לבו ונתן בהן טעם". והרשב"ם [ב"ב קלד.] כתב: "הויות דרביי ורבא - שהקשו משניות ובריתות טובא ותירצום". ובתפארת ישראל פי"ג [ריב:] כתב: "לכן חכמי המשנה וחכמי האמוראים ואחריהם כל חכמי לב האחרונים, לא בחנם טרחו בהוויות דאביי ורבא, בדבר שנראה קל אצל בני אדם. כי המצות כלם הם צירוף נפש האדם, ולפיכך החכמה בהם הוא הצירוף הגמור". וראה למעלה הערה 591.
(1669) כמו שנאמר [איכה ב, יד] "נביאיך חזו לך שוא ותפל ולא גילו על עונך להשיב שבותך ויחזו לך משאות שוא ומדוחים", ופירש הראב"ע [שם] "משאות - נבואות. ומדוחים - שהדיחו מדרך ישרה".
(1670) על פי שמות לד, כג "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלקי ישראל".
(1671) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתפ:]: "מי ששונה לבנו ללמוד תורה, ילמד אותו עד שהוא בקי במסכתא אחת או שתים, שיהיה שגור מאד בגמרא. ואם הולכים בדרך הזה, ומלמדים לאחרים שילכו גם כן בעקבות הראשונים, בודאי עליהם אמרו בירושלמי [ברכות פ"ט סוף ה"ה] תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר, אם ראית דור שנתייאשו מן

התורה, עמוד התחזק בה, ואת מקבל שכר כלם. מאי טעמא, 'הפרו תורתך עת לעשות לה'', עד כאן. ואין 'הפרו תורתך' יותר מזה כאשר אין התורה נמצא אצל האדם".

(1672) כוונתו לעצמו, וכמו שמבאר והולך.

(1673) על פי עמוס ה, טו "שנאו רע ואהבו טוב והציגו בשער משפט אולי יחנן ה' אלקי צבאות שארית יוסף", ופירש הרד"ק [שם] "אולי יחנן ה' - אף על פי שחטאתם אליו הרבה, אולי יחנן ה' על השארית הנשארת אם תשובו אליו, כי חנון ורחום הוא".

(1674) כוונתו מתבארת לפי מה שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רכד:], שהעיד על עצמו שאף הוא החל את דרך לימודו כבני דורו, וכלשונו: "והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח, או שאומר כי הדברים שאומר ואדבר לא נמצאו בי, כי גם אני החלותי כמוהם, ויותר מהם בתלמודי. ומפני זה ראיתי את חסרוני הגדול אשר נמצא בי. ולכן אלי ראוי להתאונן ולקונן על דבר זה ביותר". ובהמשך שם [רמח:] מביא שהספר ארחות צדיקים בשער התורה [שער עשרים ושבעה] כבר זעק על קלקול דרך הלימוד, וכתב: "ולא זכיתי בעוונותי העצומים לראות דברי הספר החסיד, שהוא היה מוציא אותי מן המכשול הזה שהיה תחת ידי יותר מכל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:] כתב: "כל זה ראיתי בעוונתי הרבים, ועל עצמי אתאונן ואקונן על חסרוני" [ראה למעלה בהקדמה הערה 196]. ובנתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו:] כתב: "כל זה ראיתי גם נסיתי בימי הבלי". וכן השל"ה [מסכת שבועות פרק נר מצוה (יד)] כתב כן על עצמו, ויובא בהערה הבאה [ראה למעלה הערה 1633].

(1675) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ח [תכז:]: "כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות. הרי לפניך, כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי, כמו שהוא שייך לאדם הפרטי. כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו, שיהיה השתנות אליו". ויש להבין, שרצף דבריו מורה שזיכוי הרבים יועיל לכפר בעד "משוגתי ואשר העויתי גם בזה", ואיך זיכוי הרבים שיהיה מכאן ואילך יועיל לכפר על מה שנעשה בעבר קודם לזיכוי הרבים. ואם תבאר שאין כוונתו לכפר על העבר, אלא מכאן ואילך [ללא קשר לעבר], א"כ תפילה זו היה יכול לשאת בכל עת ובכל שעה, ומדוע הזכירה רק כאן. אמנם מצינו שגם השל"ה [מסכת שבועות פרק נר מצוה (יד)]

כתב כן על עצמו: "ענין החלוקים יהיו בטלים ומבוטלים, ומי יתן שלא היו בעולם... חבל על דאבדין מה שהוצאתי רוב ימי בחילוקים גדולים ונפלאים, חטאתי עויתי פשעתי. על כן באתי להזהיר הדורות הבאים, ובזה יתהפכו זדונותי לזכיות". הרי שעל ידי זיכוי הרבים "יתהפכו זדונותי לזכיות". והנה מצינו כן לגבי תשובה מאהבה [יומא פו:], ובנתיב התשובה פ"ב [מא:] ביאר זאת [הובא למעלה הערה 710]. אך אין זה משום זיכוי הרבים, אלא משום תשובה מאהבה. ובעל כרחך מוכח שזיכוי הרבים גופא נחשב לתשובה מאהבה. והביאור הוא לפי מה שכתב הרמב"ם בספר המצוות [מ"ע ג]: "היא שצונו לאהבו יתעלה... וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרש ונקרא האנשים כלם לעבודתו יתברך ולהאמין בו. וזה כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו, ותבקש האנשים לאהוב אותו... כן כשתאהב האל באמת... הנה אתה בלי ספק תדרוש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה. ולשון ספרי [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה'', אהבהו על הבריות, כאברהם אביך שנאמר [בראשית יב, ה] 'ואת הנפש אשר עשו בחרן'. רצה לומר כמו שאברהם בעבור שהיה אוהב השם... שהיה גם כן לגודל השגתו דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו, כן אתה אהוב אותו עד שתדרוש האנשים אליו". ובספר ישמח משה [פרשת האזינו (ד"ה והנה מדריגה), עמוד תקיד:] כתב כי המזכה הרבים אפילו אם היא תשובה מיראה, בזכות הרבים נחשב כתשובה מאהבה. ומעין כן כתב בספר התשובה ח"א [עמוד תלז].

(1676) עפ"י תהלים י, ז "אלה פיהו מלא ומרמות ותוך תחת לשונו עמל ואון", ותרגם יונתן [שם] "לוטין פומיה מלי נכלי ורמיותא תחות לישניה לאות ושקר". ומהמשך דבריו משמע שכוונתו כאן לרבנים ומורי הוראה שיש בידם לכוון את הלומדים ללמוד כדבעי.

(1677) פירוש - אם מנדין בשביל כבוד הרב, ק"ו שיש לנדות בשביל כבוד ה' ותורתו. ובגמרא [קידושין לג:] אמרו "איבעיא להו, מהו לעמוד בפני ספר תורה... אמרי קל וחומר; מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן". כמו כן בנדון דידן; מפני לומדיה מנדין, מפניה לא כל שכן. ויש להעיר על כך ממה שאמרו [מכות כב:] "כמה טפשאי שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבה. דאילו בספר תורה כתיב [דברים כה, ג] 'ארבעים', ואתו רבנן בצרו חדא". ובנתיב התורה פי"א [תמז.] כתב: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה... וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה... ולכך יש כח בתלמיד חכם למעט על פי דרשות שלהם וחכמתם אחד מן המספר" [ראה למעלה הערות 987, 1237, 1564]. ואם החכמים הם עצם התורה, מה מקום יש לעשות ק"ו שאם מנדין

בשביל כבוד הרב ק"ו שיש לנדות בשביל כבוד התורה, הרי שקולים הם. והר"ן בקידושין שם [יד: בדפי הרי"ף ד"ה ומה] הקשה סתירת הסוגיות מקידושין למכות. ובישוב קושיא זו ראה בשב שמעתתא בהקדמתו [אות ע] מה שכתב בזה [הובא בנתיב התורה פי"א הערה 23].

(1678) כמו שאמרו [ברכות יט:] "המוצא כלאים בבגדו, פושטן אפילו בשוק. מאי טעמא, [משלי כא, ל] 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'', כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". ולמעלה [לאחר ציון 1619] כתב: "ובמקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לשום אדם". ומדגיש זאת כי דבריו אלו מכוונים כנגד רבנים ומורי הוראה, וכמצויין בהערה 1676.

(1679) על פי הפסוק [מלאכי ב, יב] "יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות". ובגמרא [סנהדרין פב.] אמרו "אם תלמיד חכם הוא, לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים. אם כהן הוא, לא יהיה לו בן מגיש מנחה לה' צבאות". ורש"י [שבת נה:] כתב: "ער - חריף להבין ולהורות בין החכמים". ובסוף דרוש על המצות [סד.] כתב: "לכך האיש העובר לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים, גבר לא יצלח ולא יראה בטוב, אך לשעוריה ולשמה יהיה".

(1680) נראה לבאר זאת, שביחס שבין הפכים מצינו שהענקת כבוד לצד אחד, היא גופא נחשבת לזלזול בצד שכנגדו, וכמו שכתב רש"י [דברים טז, יט] "לא תכיר פנים - אף בשעת הטענות, אזהרה לדיין שלא יהא רך לזה וקשה לזה, אחד עומד ואחד יושב, לפי שכשרואה שהדיין מכבד את חבירו, מסתתמין טענותיו". וכן להיפך; זלזול כלפי צד אחד, הוא כבוד כלפי צד ההפך. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [מגילה כה:] "כל ליצנותא אסירא, בר מליצנותא דעבודת כוכבים דשריא". והפחד יצחק פורים [ענין א אות ה] כתב: "יש השתמשות בליצנות בצד הטוב, כגון ליצנותא דעבודה זרה... אמנם עלינו לדעת כי הבדל גדול יש בשרשי כוחות הנפש בין כוח הליצנות דצד הטוב הנ"ל, ובין כוח הליצנות בסתמא... כי גדרה של ליצנות הוא הריסת בנין החשיבות. וודאי שהגדרה זו נוהגת היא בכל הופעה של ליצנות, אפילו כשהיא באה בצד הטוב. דבכל מקום, פעולת הליצנות היא להמציא זלזול. אלא שמכל מקום, הבדל גדול יש בשורש, בין ליצנות סתם ובין ליצנות דצד הטוב. דהמצאת הזלזול אשר בסתם ליצנות, עצמיותה היא המיאון במהות חשיבות, והרדיפה אחר מהות הזלזול. אבל המצאת הזלזול הנמצא בליצנותא דעבודה זרה, איננה אלא בגדר תולדה. דמפני שהוא מחשיב את הטוב, הרי הוא מזלזל ברע. ומשמעותה של ליצנותא דעבודה זרה היא: כוח החילול הנולד מכוח החילול.

ונמצא, דאע"פ שבאופי החיצוני, ליצנותא דעבודה זרה דומה היא לליצנות סתם, מכל מקום בשרשה ובעיקרה רחוקה היא ממנו בתכלית. דליצנות סתם היא המצאת זלזול לשם ריבוי הזלזול בעולם. אבל ליצנותא דעבודה זרה היא המצאת זלזול לשם ריבוי חשיבות בעולם". לכך "המיקל בכבודו להחשיבו כאחד מעמי הארץ הרי זה משובח", כי זלזול זה נובע מהכרת הערך והחשיבות התורה. לכך ככל שהזלזול כלפי אותם בני אדם מקיף יותר, כך הכבוד כלפי התורה מקיף יותר, ויכלול גופו נפשו ומאודו. ואף על פי שהפסוק [דברים ו, ה] שהזכיר לב נפש ומאוד עוסק באהבה ולא בכבוד ["ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"], מ"מ ניתן להעתיקם לשאר מקומות, כי הלב הנפש והמאוד הם כנגד שלשת חלקי האדם, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 1243], וכאן בא לומר שיהיה נחשב כאילו כיבד את ה' בכל חלקיו.

(1681) כותב כן לעומת מה שכתב למעלה [לאחר ציון 11678] שאם "לא יטה אוזן לשמוע, ולא יקבל מוסר בדבר שהוא מכשול לרבים ולדורות, לא יהיה לו לא ער ולא עונה". לכך כותב כאן שהמקבל דברי המוסר האלו "זרעו עד סוף כל הדורות יהיו עוסקים בתורה ובמצות". ובדר"ח פ"ה מי"ח [תלה.] כתב שהמזכה את הרבים צדקתו עומדת לעד. וכן אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ב] "כל העמלים עם הצבור... צדקתן עומדת לעד". ובדר"ח שם [תקלד:] כתב: "כלומר שיש לו זכות כגדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". ולמעלה [לאחר ציון 1674] ביאר שהלומד כדבעי ומורה כן לאחרים הוא מכלל מזכה את הרבים. ובדרוש על המצות [סב:] כתב: "אלו האנשים [המקילים באיסור יין נסך] איך יקראו בשם 'רבנן', והם הפך להם במה שהם עוברים דברי חכמים, ופורצים גדרן של חכמים. והשם אשר ראוי להם אשר מצוה לקרות להם הוא שם 'רשע', ותבא עליו ברכה הקורא אותו בשם 'רשע'... ואשר קורא אותם בשם 'רב' פוגם בכבוד התורה ובכבוד חכמים לקרא רשע בשם 'רב' ו'חבר', ומלביש בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות... דבר זה הוא בזיון לתורה. ועליו נאמר [אבות פ"ד מ"ו] 'כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות. והמבזה את התורה, גופו מחולל על הבריות'. לכך המבזה את האנשים האלו, והמקיל בכבודם, יראה זרע חכמים, וצאצאיו בתורה יהיו שלמים, וביראת ה' יהיו תמימים". וראה למעלה הערות 1357, 1365.

(1682) לשונו למעלה [לאחר ציון 1526]: "ואין צריך ראיה שבמה שאין חוזרים על למודם תסתלק התורה לגמרי, שזה נמצא הרבה בתלמוד כמה היו חוזרים על למודם, וזה היה כל למודם, הכל כדי שתהא התורה עם האדם שבזה יקרא בעל תורה, לא זולת

זה, והוא היתד שהכל תלוי בו". ועוד אודות עיקריות החזרה, כן נתבאר למעלה כמה פעמים [הערות 1470, 1480, 1487, 1525, 1529, 1554].

(1683) כמבואר למעלה הערה 1624.

(1684) פירוש - מה התועלת לאסוף ולצבור הון ועושר, ואז מאבדו כהרף עין. כך מי שאינו חוזר על תלמודו, מאבד תורתו שיגע עליה בהרף עין.

(1685) מפנה דבריו כלפי "כל אשר נגע יראת אלקים בלבבו". וכן למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 204] כתב: "באולי יכנסו דברי באזני אשר נגע אלקים בלבבם, ויקבלו עצה ומוסר לטוב להם כל הימים בזה ובבא". ומקור הבטוי הוא מהנאמר [ש"א י, כו] "וגם שאול הלך לביתו גבעתה וילכו עמו החיל אשר נגע אלקים בלבם".

(1686) של חזרה על תלמודו. ואודות שהחזרה היא אחד מעמודי התורה, כן כתב למעלה [לאחר ציון 1485]: "האמת זהו עמוד אחד מקיום התורה, שהקלקול בו יגרום סלוק התורה לגמרי".

(1687) לשונו למעלה [לאחר ציון 1509]: "וכבר התחלתי להדריך בני אדם שיתנו ללמד ביניהם משנה תחלה ליסוד גמור, ואחר כך כל סדר הלמוד על פי שגדרו חז"ל [אבות פ"ה מכ"א] בדרכי התורה, ולא עמדה לי".

(1688) ולא שידלגו באמצע הפרשה לפרשה הבאה, לפי סדר פרשיות השבוע בצבור, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1610].

(1689) כפי שכתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד.], והובא למעלה הערה 1496.

(1690) על פי הפסוק [בראשית ל, ל] "ועתה מתי אעשה גם אנכי לביתי". וכוונתו היא שבני דורו ימאנו בדרך זו, כי אז אינם עוסקים בחדוד ופלפול, ואותה הם מבקשים, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 1498]: "אבל אנחנו בעלי עיורון השכל, רוצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם חפץ בתלמוד יותר, בשהוא חדוד פלפול, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לב, לכך עוזבין המשנה ורצים אחר התלמוד... והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, בחשבו כי לא יקרא 'חכם' רק על ידי התלמוד, שהוא פלפול ומשא ומתן. ולב האדם נמשך אל זה, ומניחין המשנה... כי אין למודו אלא בשביל החכמה, שכל אדם מבקש להתחכם בטבע, ואינו מבקש לדעת המצות בעצמם". ולפי זה לשונו כאן "ואם יאמרו בני הדור הזה כי אינם מסוגלים לכך, שאם כן מתי יעשו לביתם לצורך גופם" מתפרש מתי יוכלו לעשות את מה שלבם ויצרם חפץ, ובפרט בימי נערותו. וזה נקרא "לצורך גופם", כי היצה"ר הוא אל זר שיש בגופו של אדם [שבת קה:].

(1691) הוא שלמה המלך, וכמו שכתב בחבור התשובה למאירי [משיב נפש מאמר ראשון פ"ה] "וכבר למד דעת בזה ראש החכמים שלמה עליו השלום". ובתורת העולה לרמ"א [ח"ב ר"פ י] כתב "וכן המשילן ראש החכמים שלמה המלך ע"ה". ונקרא כן משום שנאמר [מ"א ה, יא] "ויחכם מכל אדם". ויש להבין מדוע דוקא כאן מכנה את שלמה "ראש לחכמים". ונראה, שבנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "קרא את יצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו, ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו [תמיד לב.] 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא. ואם חטא, הוא עושה תשובה". נמצא שהמענה ליצר הרע הוא החכם הרואה את הנולד. לכך שלמה המלך, החכם מכל אדם, הוא המלמדנו שהיצר הרע אינו רואה את הנולד. והרי זהו המשכו של הפסוק [משלי יא, ט] "שמח בחור בילדותיך ויטיבך לבך בימי בחורותך והלך בדרכי לבך ובמראי עיניך ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט". ועל כך אמרו בגמרא [שבת סג:] שרישא דקרא ["שמח בחור בילדותיך ויטיבך לבך בימי בחורותך וגו'"] הם דברי היצר הרע, וסיפא דקרא ["ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט"] הם דברי היצר הטוב. הרי להדיא שהחילוק המרכזי בין יצה"ר ליצה"ט הוא שהיצה"ר חומד את הערב לשעתו, והיצה"ט רואה את הנולד. וראה הערה הבאה.

(1692) כוונתו לדברי הגמרא [שבת סג:]: "מאי דכתיב [קהלת יא, ט] 'שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך וגו'', עד כאן דברי יצר הרע". הרי ששרירות הלב של ימי הנעורים [ראה הערה 1690] היא עצת היצר.

(1693) כוונתו לארבעה טורים לרבי יעקב בן אשר, המחולקים לסימנים. ואף הטור עצמו מתייחס לחלקים שונים בספריו בשם "סימנים" [כמו באבן העזר סימנים ו, קלב, קעח, אורח חיים סימן שנג, ועוד]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלח:] כתב: "ואיך לא תכסה הבושה והכלימה את פנינו, ואנה נוליך את חרפתינו, שאנו באים ריקנים, ואין בידינו מאומה. הלא לא נהיה הדבר הזה מיום שנתנה תורה בהר סיני... וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ, למצוא דבר. ומחפשים בסימנים, עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר [מגילה ו:] 'יגעתי ומצאתי תאמין'. ויאמר בשביל כך אין התורה נקנית אלא בסימנין, כדאיתא בפרק כיצד מעברין [עירובין נד:], רק שהוא טועה בפירושו". וכוונתו, כי שם איירי בסימנים שלא ישכח את מה שלמד, ולא סימנים של חיפוש מראי מקומות. וראה להלן הערה 1711.

(1694) רומז לשלחן ערוך שחיבר רבי יוסף קארו [ראה להלן הערה 1708]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמ.] כתב: "ונתחדש עוד דרך קצרה, עד שנמצא שולחן ערוך לפני האדם [עפ"י רש"י שמות כא, א], יאמרו זה השלחן אשר לפני השם, וגדול וקטון קרואים ומזומנים אל השלחן, לא ניכר שוע לפני דל, ומשלחן גבוה זכו הכל. לא ידע טעם ולא סברא, מורים הלכה מתוך המשנה. ובפרק נוטל [סוטה כב.], תנא, התנאים מבלי עולם הן. מבלי עולם סלקא דעתך, אמר רבא, שמורים הלכה מתוך משנתן... מפני שאותן שמורים הלכה מתוך משנתם אין שמים לבם על התלמוד, והוא עיקר התורה. ומפני זה מבלי עולם הן, שמסלקין התלמוד מן העולם. ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה, כי שניהם כאחד טובים. ודבר זה הוא בודאי מבלה העולם, כאשר אנו רואים לעינים". וכן המהרש"א [סוטה כב.] כתב: "בדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך שו"ע, והרי הם אין יודעין טעם הענין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחילה בדבר מתוך התלמוד, שהוא שימוש חכמים, וטעות נפל בהוראותם, והרי הן בכלל מבלי עולם, ויש לגעור בהן", והובא בפתחי תשובה יו"ד סימן רמב סק"ח. וראה להלן הערה 1711.

(1695) רומז למאמר חכמים [ביצה לב:] "כל המצפה על שלחן אחרים, עולם חשך בעדו... אף חייו אינן חיים". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט.]: "המזונות שבידי אדם כאלו אינם כלל, כאשר מציאותו וחיותו של המקבל תלוי באדם, וכמו שאמרו ז"ל כל המצפה לשלחן חבירו העולם חשך בעדו, רצה לומר כאילו אין לו מציאות ואינו נמצא בפעל כלל, כי מי שהוא בחושך כאילו אינו נמצא כלל".

(1696) לשונו למעלה [לאחר ציון 829]: "כי כל ברית הוא החבור". ולמעלה [לאחר ציון 1190] כתב: "כל ברית הוא מחבר השנים אשר הוא ביניהם". ובתפארת ישראל ס"פ סח [תתרעד.] כתב: "כל ברית הוא חבור שנים ביחד". ובנצח ישראל פ"ט [רל.] כתב: "הברית עם השם יתברך הוא הקשור והחבור". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ברית הוא חבור שיש בין שני דברים". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו:] כתב: "כל 'ברית' תרגומו 'קיימא' [בראשית יז, יא], וזה מפני כי ע"י הברית יש לו חבור עם השם יתברך כמו שנים שיש להם ברית ביחד... כי הברית הוא הצירוף והחיבור שיש בין השם יתברך ובין האדם". וצירוף המלים "ברית וחבור" הוא נפוץ מאוד בספריו. והגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח] כתב: "אומר לך מהו ענין ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו

אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא... ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יתפרד ממנו" [ראה למעלה הערות 830, 1019, 1191].

(1697) שבמשכן [ב"ב יד., ורש"י דברים לא, כו]. או שכוונתו לכל ספר תורה שמונח בארון בבית הכנסת. וראה הערה הבאה.

(1698) מבאר כאן שהתורה שבכתב אינה יכולה לחבר את ישראל לה' בעצם מחמת שהיא "מונחת בארון". אך בתפארת ישראל פס"ח [תתרעג.] כתב טעם אחר, וכלשונו: "לא התורה שבכתב, שהיא אינה עומדת באדם, רק כתובה לפני האדם" [ראה הערה 1700]. ויש להעיר, כי מצינו שהתורה שבכתב נקראת "ספר הברית", וכמו [שמות כד, ז] "ויקח ספר הברית וגו'", ופירש רש"י [שם] "ספר הברית - מבראשית ועד מתן תורה". ובגבורות ה' פמ"ז [תקנ:] כתב: "נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב, כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם". אך הואיל וה"תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך" [לשונו כאן], מדוע עם כל זה היא נקראת "ברית". ויש ליישב זאת על פי דברי הפחד יצחק [שבועות מאמר מא אות ו], שכתב: "כל התורה כולה היא ספר הברית. מפני שבאמרנו, שהתורה היא 'ספר הברית', הכונה היא שהדברים של הספר הזה הם הם הדברים שעליהם ועל קיומם נכרתה הברית. כלומר, הדברים האלה מהוים את תוכן הברית". הרי הדברים של הברית לחוד, והחבור של הברית לחוד. התורה שבכתב נקראת "ספר הברית" מפני שכתובים בה הדברים שעליהם נכרתה הברית. אך החבור של הברית אינו נמצא בתורה שבכתב אלא רק בתורה שבעל פה, וכמו שמבאר.

(1699) כי "בעל תורה" הוא רק מי שהתורה נמצאת עמו ושגורה על פיו, וכמו שכתב למעלה [ציון 1528]. וראה למעלה הערה 1563.

(1700) בתפארת ישראל פס"ח [תתרעב:] הביא גם כן מאמר זה [גיטין ס:], וכתב: "ביאור זה, כי התורה היא ברית בין הקב"ה ובין ישראל, כאשר ישראל יש להם התורה שהיא מאת ה', וגזרותיו אשר גזר השם יתברך על האדם. וזהו בעצמו החבור בין הקב"ה ובין ישראל המקבלים גזרותיו. והחבור הזה שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, הוא הברית והחבור שיש בין השם יתברך ובין ישראל. והתורה שבעל פה, שהיא עם האדם בפרט, שהיא אינה כתובה על קלף בפני עצמה, רק היא עומדת באדם, ודבר זה הוא הברית והחבור שמחבר שני דברים יחד; נותן הברית, והמקבל הברית. לא התורה שבכתב, שהיא אינה עומדת באדם, רק כתובה לפני האדם, ואין זה כריתות ברית

שמחבר המקבל את הברית, הוא האדם, עם כורת הברית, הוא השם יתברך. וזה שאמר 'לא כרת הקב"ה וכו' אלא בשביל דברים שבעל פה', שהתורה לגמרי מחובר להם". ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב כן בהסברו השני: "ועוד, כי התורה שבעל פה היא אצל המקבל, שאינה בכתב. ולכך על ידי התורה שבעל פה, שהיא אצל המקבל, כרת הקב"ה הברית, ועל ידי הברית הוא החבור, שכל ברית הוא חבור שנים ביחד. וזה [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי ברית'. ולכך אף אם לאומות העולם יש תורה שבכתב, לא נקרא שיש לאומות חבור אל התורה, כי אין החבור הזה רק על ידי תורה שבעל פה כמו שאמרנו, והרי אין להם תורה שבעל פה. וכאשר תורה שבעל פה מיוחדת לישראל בלבד, הרי התורה בכלל היא מיוחדת לישראל ולא לשום נברא, הן תורה שבכתב הן תורה שבעל פה". אמנם בהסברו הראשון [שם] סלל לו דרך אחרת, ויובא בהערה 1705.

ויש להעיר מדבריו בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.], שכתב: "הברית הוא החבור שיש בין שני דברים, והמילה שהיא בגופו ובעצמו של אדם, הוא ברית וחבור עם השם יתברך יותר מן התורה... בשביל הברית של המילה שהיא בבשרם, שהוא ברית גמור... ברית המילה היא קודמת, שהוא ברית גמור בגופו של אדם" [הובא למעלה הערה 830]. אך לפי דבריו כאן גם ברית של תורה שבע"פ היא עם "האדם בעצמו [ש]הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך", ומהי העדיפות שיש לברית מילה על פני ברית תורה שבעל פה, הרי שתיהן עם האדם בעצמו. ויל"ע בזה.

(1701) "לשלא תשתכח" [לשונו בסמוך]. וכמו שאמרו חכמים [תמורה יד:] "רבי יוחנן וריש לקיש מעייני בסיפרא דאגדתא בשבתא, ודרשי הכי [תהלים קיט, קכו] 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', אמרי מוטב תיעקר תורה, ואל תשתכח תורה מישראל".

(1702) פירוש - האיסור של כתיבת תורה שבעל פה [גיטין ס: "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכתבם"] היא נגזרה מחמת חכמה זאת [שהתורה תהיה עם האדם], וכמו שמבאר.

(1703) כי הקלף שהתורה נכתבת עליו בא מעורות של בהמות טהורות מתות [רמב"ם הלכות תפילין פ"א ה"י].

(1704) מבאר שהטעם של איסור כתיבת תורה שבעל פה הוא כדי שהתורה תהיה שגורה בפיו של האדם. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:]: "כי ראוי שיהא תורה בעל פה, ולא בכתב. כי מאחר שהתורה היא מיוחדת לישראל, כדכתיב [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב'. ובפרק ארבע מיתות [סנהדרין נט.] אחד ממכחישי ה' שעסק בתורה חייב מיתה, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', אל תקרי 'מורשה', אלא 'מאורסה', והבא על נערה המאורסה חייב מיתה... על ידי

תורה שבעל פה, שהיא בפה האדם, והתורה היא עמו לגמרי, ואינה על הקלף כתובה, רק היא בפה האדם. ולכך מצד התורה שבעל פה, שהיא עם האדם, יש לתורה חבור לישראל, ולא אל מכחישי ה', כאשר התורה עם האדם, ולא על הקלף, שאז לא היה כאן חבור עם האדם. ולכך אין ראוי שתהא התורה שבעל פה כתובה גם כן, שאם כן לא היה אל התורה חבור לישראל בפרט, כמו שראוי שתהיה התורה חבור אל ישראל דוקא. אבל התורה שבכתב, מאחר שהיא בכתב, אינה מיוחדת לישראל כמו התורה שבעל פה, שלהם לבדם היא, והיא עמהם, לא למכחישים התורה. ולכך הדעת מחייב שיהיה כאן תורה בעל פה, שבשביל זה התורה לישראל, והיא מאורסה להם בפרט. ועל ידי תורה שבכתב אין התורה מאורסה לישראל". וראה הערה הבאה.

(1705) כמבואר למעלה הערה 588, וראה למעלה הערה 1200. ומוסיף כן כדי לבאר את ההכרח שבני אדם יצטרכו להגיע לתורה שבעל פה, ולא יוכלו להסתפק בתורה שבכתב, וזאת משום שאי אפשר להבין את התורה שבכתב ללא התורה שבעל פה. והנה בעוד שכאן מזכיר סברה זו [שא"א להבין תושב"כ ללא תושבע"פ] כסניף להסברו מדוע כריתת ברית היא על תושבע"פ דוקא [כי תושב"כ אינה עם האדם אלא בארון ועל קלף, לעומת תושבע"פ הנמצאת עם האדם], הרי בח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] הזכיר סברה זו [שא"א להבין תושב"כ ללא תושבע"פ] לא רק כסניף להסבר שהתושב"כ אינה עם האדם לעומת תושבע"פ, אלא בנה מזה הסבר [ראשון] בפני עצמו [מדוע כריתת הברית היא על תושבע"פ דוקא], וכלשונו: "לא כרת הקב"ה ברית וכו'. וביאור זה, כי התורה היא ברית בין הקב"ה ובין ישראל, כאשר ישראל יש להם התורה שהיא מאת ה', וגזירותיו אשר גזר השם יתברך על האדם, וזהו בעצמו החבור בין הקב"ה ובין ישראל המקבלים גזירותיו. והחבור הזה שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתית התורה, ואז יש לו אל האדם חבור אל התורה, והתורה חבור בין הקב"ה ובין ישראל. אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה. ועוד, כי התורה שבעל פה היא אצל המקבל שאינה בכתב וכו'" [טעמו השני הוא כדבריו כאן, והובא למעלה הערה 1700]. הרי שכתב שם שני טעמים מדוע כריתת ברית היא על תושבע"פ דוקא; (א) אי אפשר להבין תושב"כ ללא תושבע"פ. (ב) תושבע"פ היא בפיו של אדם, לעומת תושב"כ שהיא כתובה על הקלף ומונחת בארון. וכן בתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:] כתב הסבר ראשון כפי שכתב כאן [הובא בהערה הקודמת]. ולאחר מכן [תתרעג:] כתב הסבר שני כמעט אות באות כדבריו בח"א לגיטין, וסיים הסבר זה

בזה"ל: "התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושיה, ועל ידי תורה שבעל פה אנו יודעים. הרי כי על התורה שבעל פה כרת הקב"ה ברית, שהוא החבור. שכל ברית הוא חבור שנים ביחד. וזה 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית'". לאמר שזהו הסבר שני למאמר בגיטין. ויש להבין מדוע כאן הוא המקום היחידי שמזכיר סברה זו [שא"א להבין תושב"כ ללא תושבע"פ] רק כסניף להסברו מדוע כריתת ברית היא על תושבע"פ דוקא, ולא כסברה בפני עצמה.

(1706) פירוש - אין הכתיבה של דברים שבעל פה מפקיעה מהם שם של דברים שבעל פה, משום שהם לא ניתנו להכתב. ובביאור מרגניתא זו ראה הערה הבאה.

(1707) פירוש - רק כאשר התורה סדורה בפי האדם אזי הברית עדיין קיימת כפי שהיא צריכה להתקיים. ועיקר נקודתו כאן [שההיתר לכתוב תושבע"פ אינו מבטל את הברית המחייבת שתהיה תושבע"פ] מבואר היטב בפחד יצחק חנוכה מאמר א [אותיות ב, ג], שכתב: "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... 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 [ב"ק קב.], חסורי מיחסרא [כגון ברכות יג:], עניים במקום זה ועשירים במקום אחר [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה], וכדומה. והורונו רבותינו בזה כי גם לאחר שהותרה כתיבתה של תורה שבעל פה, ומשום 'עת לעשות' [תהלים קיט, קכו] הוכרחו לכתבה או לסדרה לכתיבה [תמורה יד:], מכל מקום השאירום 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 [הברית היתה בה' סיון (רש"י שמות כד, ד), והתורה ניתנה בו' או ז' סיון (שבת פו:)]. 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" [הובא בחלקו למעלה הערה 1520]. עמוד והבט כיצד דברים מאירים אלו מבארים באר היטב את לשונו הזהב של המהר"ל כאן.

(1708) שוב רומז לשלחן ערוך, וכמו למעלה הערה 1694. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעט.] כתב: "כי כאשר הגמרא בידו הוא שכלי, ולא כן כאשר אין עמו התורה, ותורתו הוא הספר המונח על השלחן, שבשביל זה אינו אדם שכלי, ואין עולם הבא, שהוא עולם הנבדל בלתי גשמי, ראוי לו".

(1709) העבודה והמעון - הן לשונות של שבועה, כמו שאמרו [תענית כד.] "אמר להן, העבודה שהן קודמין", ופירש רש"י [שם] "העבודה - שבועה". ותוספות [נדרים יג:] כתבו: "דב'העבודה' הזה הוי לשון שבועה". ואמרו [כתובות כז:] "אמר רבי זכריה בן הקצב, המעון הזה לא זזה ידה מתוך ידי וכו'", ופירש רש"י [שם] "המעון הזה - שבועה היא". והרשב"ם [ב"ב קסו.] כתב: "המעון הזה - בבית המקדש נשבע". ורבינו גרשום [נדפס כריתות ט:] כתב: "אמר רשב"ג המעון הזה - נשבע במי ששיכן שמו בבית הזה וכו'". והתויו"ט [כתובות פ"ב מ"ט] כתב "כדרך שבועה, אבל לא שהוא שבועה".

(1710) כמבואר למעלה הערות 1453, 1533.

(1711) כמו הרמב"ם, הטור והשו"ע. ובשאר ספריו גינה מאוד ללמוד הפוסקים בלי ללמוד שורש הענין בגמרא [כמובא למעלה הערות 1598, 1599, 1606, 1693, 1694]. ואילו כאן בדיעבד מיהא מסכים ללימוד זה. ויל"ע בזה.

(1712) מעין מה שאמרו [ע"ז יט.] "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ". ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "הטעם לדבר זה מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט.]. ולפיכך אין לו ללמוד אלא ממקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו עד שנקרא 'תורתו'".

(1713) לאפוקי מבין הזמנים, שאינם לומדים בו, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1590].

(1714) כמבואר למעלה הערות 1480, 1527, 1555, 1666, 1689.

(1715) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "אמנם לשום דברי תורה לפני זולתו הוא קשה... אף אם יהיה מכוין ההלכה, מי יודע אם יהיו לרצון אמרי פיו לזולתו. ואם לא יהיו לרצון עדיין לא הועיל דבר". ובהמשך ההקדמה שם [טו:] כתב: "כאשר ראה דוד לפניו... שלא יהיו דבריו לרצון לזולתו... אמר [תהלים יט, טו] 'יהיו לרצון אמרי פי', כדי שיהיה לו זכות שישפיע תורה לאחרים, ועל זה אמר 'יהיו לרצון אמרי פי', שיהיו מקבלים את דבריו".

(1716) פירוש - עד כאן היה צורך לדבר על כך, ואי אפשר שלא לדבר על כך.
(1717) כמו שנאמר [איוב לב, יח-כ] "כי מלתי מלים הציקתני רוח בטני, הנה בטני כיין לא יפתח כאבות חדשים יבקע, אדברה וירוח לי אפתח שפתי ואענה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי לגודל שברון רוחי בקרבי אמצא מרגוע לנפשי הוצאת רוחי הנשבר על דבר זה בכל מקום שידי מגעת" [הובא למעלה הערה 1585]. והכתב והקבלה [שמות יט, יא] כתב "כל המצטער בצרתו, רוחו ונשמתו קצרה עליו, ואינו יכול להאריך בנשמתו, כי גודל הצרה תחמם לבו בקרבו, ותסבב לו מצוקת החזה... וכאשר תשתפך עליו נפשו להוציא בשפתיו דברי אנינות וצערו, בזה יקל עליו משאת צערו, ויסור ממנו צרת כאב החזה, ורוח לבו בקרבו, ככתוב 'הציקתני רוח בטני, אדברה וירוח לי'". ובספר חשק שלמה [השרשים, אות ר], כתב: "והפעל 'אדברה וירוח לי', שהצער הפנימי מעיק ומציק את הלב, ובזמן שמוציאין אותו לחוץ על ידי דבור או אנחה, על ידי כן נעשה רוחה בלב. שזהו ענין [איכה ג, נו] 'אל תעלם אזנך לרוחתי לשועתי', דהיינו מה שאני צועק או מאנח כדי שיהיה לי רווחה". והאלשיך [בראשית ו, פסוקים ט-יח] כתב: "מה ששמעתי בשם הרב הגדול מהרי"ב ז"ל על פסוק [שמות לב, יד] 'וינחם ה' על הרעה אשר דבר כו'". והוא כי דרך אב רחמן כי יחרה אפו על בנו, ועד אשר לא הוציא בשפתיו דברי כעסו לבו כאש בוער, אך בשעת כעסו מפליג בדברים ואומר הנה אהרוג ואשמיד ואאבד, וכיוצא בדברים קשים, ועל ידי כן שככה חמתו כאילו כבר עשהו. וזהו 'וינחם ה' על הרעה' במה ש'דבר לעשות לעמו', הטיל כעסו בדבור". והגר"א [אסתר א, יב] כתב: "דרכו של אדם אם יקצוף ומדבר את הדבר, הכעס נח ואינו בוער בו".
(1718) כן כתב למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 204]: "באולי יכנסו דברי באזני אשר נגע אלקים בלבבם, ויקבלו עצה ומוסר לטוב להם כל הימים בזה ובבא, לשאוכל להציל אחד מני אלף את שראוי להציל, ולא אשים לב לאלף סכלים הנותרים, הנותנים כתף סוררת שוררת, ומעלימין עין משוררים... לכן אני אומר [ישעיה נה, ג] 'הטו אזניכם ולכו אלי שמעו ותחי נפשכם'. אמן".
(1719) לשון הפסוק הוא "לכן כה אמר ה' וגו' ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה וגו'", ודרשו על כך חכמים [ב"מ פה.] "כל המלמד את בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גוזר גזירה, מבטלה בשבילו, שנאמר 'ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה'", ופירש רש"י [שם] "יקר מזולל - תלמיד חכם מעם הארץ". וכן מי שיציל אחרים מהמנהג הקלוקל של אלו הלומדים באופן משובש, הוא גם מוציא יקר מזולל, בבחינת המלמד תורה לבן עם הארץ. וכן הביא פסוק זה בשני מקומות נוספים שעסק בנושא זה; בדר"ח פ"ו מ"ז [רמח.]

כתב: "מי שפורש עצמו מזה הדרך השקר, ויכריע עצמו ואחרים עמו בדרך אמת וישר, עליו נאמר 'אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה', והתורה מגינה עליו בעולם הזה ובעולם הבא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 215]. ובנתיב התורה ס"פ ה [רס:] כתב: "וברור אצלי אשר פירש מזה, ומכריע גם כן אחרים להחזיק התורה, וירחק ויבטל הדבר שהוא מבטל התורה לכלות ימי התלמידים בדברי הבל ושקר, ואין שמים לב כלל שתהיה תורת אמת נשארת עמהם, עליו נאמר 'אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה'".

(1720) פירוש - כל העדר מביא בעקבותיו הויה. ותיבות "הקודם בנושא" פירושן ש"נושא" הוא משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". והעדר שחל בנושא החומרי, הוא המביא את ההויה בעקבותיו. אך אם לא היה נושא כלל, לא היה להעדר על מה לחול, וממילא לא היה מביא בעקבותיו הויה חדשה. עוד אודות "נושא", כן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שסא:]: "אין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה... שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ושם פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ושם פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובנתיב התורה פ"י [תכט:] כתב: "כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל... כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב [עג.], באר הגולה באר החמישי [סב:], וח"א ליבמות סג. [א, קלו.], ועוד.

(1721) נראה שכוונתו לדברים שכתב בספר נצח ישראל, העוסק בענייני גלות וגאולה, שהזכיר שם יסוד זה הרבה פעמים, וזה נקרא "במקומו", כי זהו יסוד מוסד בענייני גלות

וגאולה. ומה שאינו מזכיר את הספר בשמו, כי ספר נצח ישראל יצא לאור בשנת שנ"ט, ודרשה זו נאמרה שבע שנים קודם לכן, בשנת שנ"ב. ונביא כאן כמה מקומות שיסוד זה נמצא בנצח ישראל; שם ר"פ כ [תלד:] כתב: "כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". ושם פכ"ג [תצד.] כתב: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה [ב"ב ס:]. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה, כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהווה, ולכך אין רואה בנחמות ציון". ושם בהמשך הפרק [תקד.] כתב: "אך בדור הזה אשר אנחנו בו, על מה יתאונן האדם; אם על חורבן בית קדשינו, או על בטול מחמד עינינו, הוא תורתינו, שהיתה לנו למשיבת נפש בגלתינו... ועתה אנו ערומים מכבוד התורה, שלא נמצא בנו לא תורה ולא חכמה, והוצגנו ככלי ריק. או אם נתאונן על אנשי מעשה שאבדו מן הארץ, ונשארנו באין מחסה ומסתור. עד כי לגודל חסרונינו זכינו לנחמה, כדכתיב [ישעיה נט, טז] 'וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע ותושע לו ימינו וזרוע צדקתו סמכתהו וגו''. וזו עיקר הבטחתינו ונחמתנו בגלותינו, אשר אין דבר טוב בעולם, וקרובים הם ימי התשועה". ושם פכ"ו [תקמה.] כתב: "כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו'', כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר יתחדש, ולכן ההוויה, קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ג] 'יהי אור'... שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן

הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה". וראה בספר המפתח לנצח ישראל [עמוד עט] שיסוד זה הוזכר בספר הנצח כעשרים פעמים. וכן כתב בשאר ספריו, וכמצויין למעלה הערה 166. וראה להלן הערה 1752.

(1722) תמוה, נהי שהעדר התורה מורה ש"מוכנת הוייתה לבוא", אך זו הויית התורה, וכיצד זה "סימן לקץ גלותינו", הרי תורה לחוד, וקץ הגאולה לחוד. ובעל כרחך מוכח שבהויית התורה מונח קץ גלותם של ישראל. ואולי הביאור הוא, שהואיל ואחת מההשפעות של הגלות היא שכחת התורה [כמבואר למעלה הערה 1166], לכך בהכרח כאשר תהיה הויה חדשה של תורה [הפך מהיות התורה נשכחת], זה מורה שהשפעת הגלות תתבטל. ונקודה זה תתבאר במאמר הסמוך שיביא. **והנה כשעסק** בענין זה בשאר ספריו, גם שילב דברי נחמה בדברי תוכחתו. כגון, בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "לולא הבטחת [דברים לא, כא] 'כי לא תשכח מפי זרעו', כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל" [הובא למעלה הערה 1213]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.] כתב: "אך בדברי זה אני בוטח, כי הדבר אשר לא כן, ואין לו רגלים, ומכל שכן כי לא ינוח שבט השקר על גורל האמת, היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו] שנתן לנו השם יתברך, הוא יהיה הסבה כי שפתי אמת תכון לעד ולנצח, ויסיר מעלינו ההופכים ללענה משפט, והאומרים למר מתוק, אמן". לאמר שהסבה חוזרת ומתקנת את המסובב לאחר שהמסובב התקלקל [הובא למעלה הערה 1402]. ובנתיב התורה ס"פ טו [תרמד.]: "כל זה מה שאין אחד חוזר על תלמודו להיות בקי ורגיל בלמודו... עד כי יבא מורה צדקנו, ויסיר טפשות לבנו, ונפלאות מתורתו יראנו, אמן, וכן יהי רצון במהרה בימינו, אמן". ולהלן בסוף הדרשה [לאחר ציון 1786] כתב: "הוא כל נחמתנו ותקוותנו, שבמהרה יבא ויגל לבנו, לחסרון תורה ומצות שבתוך עמנו בזמננו". וראה להלן הערה 1790.

פרק ל

(1723) "ישאג שאוג ישאג - הרי ג'" [רש"י שם].

(1724) שבני אדם יוכלו לדעת זמני המשמרות.

(1725) "ואשה מספרת עם בעלה - כבר הגיע קרוב ליום, ובני אדם מתעוררים משינתן, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה" [רש"י שם].

(1726) תיבת "וכו'" מוסבת על המשך דברי הגמרא [ברכות ג.] "שלש משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר, אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתים לבין אומות העולם". והשאלה שישאל בסמוך הוא מהמשך דברי הגמרא.

(1727) בנצח ישראל פי"ח [תט.] גם הביא מאמר זה, וכתב: "ויש לשאול, למה בכל משמר ומשמר הקב"ה שואג 'אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו'".

(1728) לשון הזוה"ק [ח"ב קסג:] "גלותא דישראל דאיהו בליליא, ואקרי לילה". ושם [ח"ג רלח.] אמרו "ולית ליליא אלא גלותא". ורש"י [סנהדרין צד.] כתב "הגלות שהוא כלילה". ובדרוש על המצות [נד:] כתב: "כי גלו ישראל מעל אדמתם, ומאז הלילה אור בעדנו, כי אור הירח האיר לנו". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכה:] כתב: "יצחק שהיה אמצע באבות, מורה על אמצע ישראל. ויצחק היה בטוב בתחלתו, ולבסוף כהו עיניו [בראשית כז, א], והגיע לו יסורין [ב"ר סה, ט]. ומורה דבר זה על חושך הגלות, והסרת האור מן ישראל". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנו:]. ושם פי"ח [תט:] כתב: "הלילה הוא חושך, והוא דומה לגלות, שישראל יושבים בחושך ולא אור. ולכך כאשר נגאלו ישראל כתיב [אסתר ח, טז] 'ליהודים היתה אורה', ולכך הלילה סימן לגלות". ושם פכ"ה [תקלט.] כתב: "ויושבים אנחנו באפילה... והוא יתברך, ברחמיו וברוב חסדיו, יוציאנו מאפילה הזאת, ויאיר נרו לפני להביאני אל ארץ החיים". ושם פמ"ו [תשפב:] כתב: "הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח.] כתב: "הלילה הוא סימן לגלות, שאנו יושבים בחושך ומצפים לאור הגאולה, ולכך תקנו 'אמת ואמונה' ערבית [ברכות יב.]". ובהקדמה לאור חדש [עה:] כתב: "מי שיושב בגלות בחושך, ומצפה אל הגאולה". וכן הוא בהמשך שם [עח:]. ובדרשת שבת הגדול [תקמח.] כתב: "יש בטול אל גלות ישראל וחשך שלהם". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "כי הגלות והלילה הכל ענין אחד, כי הגלות הוא נקרא לילה... והלילה הוא העדר האור".

(1729) כמו שאמרו בזוה"ק ח"ג [רלח.] "ולית ליליא אלא גלותא, ואיהי 'שומר מה מלילה שומר מה מליל'". ורש"י [סנהדרין צד.] כתב "'שומר מה מלילה' הקב"ה שהוא שומר, מה אומר מן הגלות שהוא כלילה". והיד רמה [שם] כתב "'שומר מה מלילה', כלומר מה

אומר שומר במה שיהיה מלילה זו, מגלות זה שדומה ללילה, ואין שומר אלא הקב"ה". וראה להלן הערה 1745.

(1730) כמו שאמרו [ברכות ג.] שג' משמרות הוי הלילה. ורש"י [ברכות ג.] כתב "שלוש משמרות הוי הלילה במשמרות עבודת המלאכים, ושיר שלהם נחלק לשלש חלקים; ראשונה לכת אחת, שניה לכת אחרת, שלישית לכת שלישית".

(1731) פירוש - כמו שיבאר בסמוך. ובנצח ישראל פי"ח [תט:] כתב: "כמו שהלילה נחלק לג' משמרות, כך הגלות נחלק לג' חלקים, והם דומים לגמרי אל המשמרות שהם בלילה, כי הם סימן אל שלשה חלקי הגלות. לכך השם יתברך יושב ושואג על כל משמר 'אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו'". כי כל משמר ומשמר הוא כנגד גלות אחרת, ובודאי יש בכח הגלות לעשות שהקב"ה ישאג "אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו'". ודע, שג' משמרות הלילה אינן מקבילות למלכיות בבל מדי ויון בהתאמה, אלא שג' משמרות אלו מורות על שלשה סוגי סבל שיש לישראל בגלותם; שעבוד, מיתה, וגירושים [כמו שיבאר בסמוך], וג' משמרות אלו הן כנגד תחילת הלילה, אמצע הלילה, וסוף הלילה.

(1732) לשונו בנצח ישראל פי"ח [תי.]: "כי בתחלה כאשר באו בגלות, היו נותנים עול על ישראל, ומכבידים עליהם הגלות ביותר. והיו ישראל נושאים עול ומשא גדול תמיד, עד שהיו ישראל כמו החמור, שנושא משא גדול. וזהו תחלת הגלות היו נוהגים כך, והוא מלכות בבל. כך היה חלק הראשון מן הגלות". ובאיכה [ה, ה] נאמר "על צוארנו נרדפנו יגענו ולא הונח לנו", ופירש רש"י [שם] "כי האויבים היו גובים וחוטפים הכל במסים וגולגליות וארנוניות". ובתרגום [שם] מובא שהפסוק עוסק בנבוכדנאצר. ונאמר [ישעיה יד, ד] שבבל נקראת "מדהבה". ודרשו על כך חכמים [שבת קנ.] שבבל היתה אומרת לכולם "מדוד והבא", ופירש רש"י [שם] "מדוד מעות ודינרי זהב והבא". ובח"א שם [א, עט:] כתב: "כי המלכות הזו היא מלכות חסירה, וזה ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה, כי מלכות קדושה, מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה... אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו לקבל... שתמיד היתה אומרת 'מדוד והבא'".

(1733) פירוש - נושא מטען כבד ["משא"] על גבו ["במשא"].

(1734) כמו שאמרו חכמים [ב"ב עח.] "סתם חמור למשאוי קאי". ועוד אמרו [ע"ז ה:] "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי". וכתב על כך למעלה [לאחר ציון 96]: "כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק,

כדכתיב [בראשית מט, יד] 'חמור גרם', שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל, רק [שם] 'רובץ בין המשפתים'".

(1735) כוונתו לגזירות של מלכות אדום, וכמו שיבאר בסמוך.

(1736) כמו על רבי עקיבא [ברכות נז.], על רבי חנינא בן תרדיון [עבודה זרה יח.], על רבי חוצפית המתורגמן [קידושין לט:], על רבי יהודה בן בבא [סנהדרין יד.], הרוגי לוד [פסחים נ.], ועוד. ובפרק הנזיקין [גיטין נה:-נח.] הובאו כמה מעשי הרג ושמד שמלכות אדום הרשעה עשתה כנגד ישראל.

(1737) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [פב.]: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים... והכתובים מורים על שפלותו... 'הראש כלב אנכי' [ש"ב ג, ח], 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א]. והדבר הוא מפורסם מן הבריות עד שיספרו הכל בזה... וזה שאמר כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר, כי תמצא בבעל חי זה הצעקה והיללה יותר ממה שתמצא בכל בעלי חיים, כאשר נראה לחוש... כמו כל מי שימצא אצלו החסרון וההעדר הוא צועק ומיילל. ולפיכך אמרו כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר, כי מלאך המות, בחלקו הוא ההפסד והשנוי בעולם. ואין תמיה אם ימצא כח אחד שבחלקו ההפסד והחסרון... ולפיכך כמו שהצעקה נמצא בבעל חי הזה, והוא מפני החסרון וההעדר בבעל חי זה יותר הדבק, ולכך כאשר נגלה כח על ההעדר בעולם... כלבים צועקים ומיללים. נמצא בבעל חי זה הרגשה בדבר זה משני פנים; האחד, מצד שהוא פחות ושפל... לכך הוא מרגיש יותר... והשני, כי הוא מוכן ליללה וצעקה... ולכך הוא מוכן אל ההרגשה בדבר זה בפרט". ובחי"א לב"ק ס: [ג, י:] כתב: "כלבים בוכים. כי הכלב מיוחד והוא נבדל מכל הנמצאים, ובשביל שאינו משותף עם הנמצאים, לכך כאשר יש דָּבָר שבא לעולם הוא מרגיש תחלה, בעבור שאינו משותף עם שאר נמצאים. ועוד פרשנו זה בתחלת מסכת ברכות על משמרה שניה כלבים צועקים, עיין שם". ולא זכינו לחידושיו לאגדות של ברכות. ובחי"א לב"ב יב: [ג, סז.] הביא גמרא זו, ותלה זאת בתמימות הבהמות, ולכך הם מקבלות יותר.

(1738) לשונו בנצח ישראל פי"ח [תי.]: "חלק הב' מן הגלות היה דור של שמד, שהיו גוזרים עליהם מיתה ושמד. והוא כנגד משמרת השנייה, שכלבים צועקים. וכלבים צועקים הוא סימן מיתה, כמו שאמרו [ב"ק ס:] כלבים צועקים, מלאך המות בא לעיר. כך היה חלק הב' מן הגלות, שהיו הורגין בהן וממיתין אותם. ולכך אמר 'משמרה ב' כלבים צועקים', שהוא סימן יללה ומיתה". ובנר מצוה [מז.] כתב: "מלכות הרביעית גזרו שמדות על ישראל בכמה וכמה דברים... שהיו רוצים לכלותם כאשר לא היו עושים את

אשר גוזרים עליהם, והיו רוצים להרוג אותם, לכך גזרו גזרות ושמדות. וזה היה עיקר כונתם של מלכות רביעית, שכל כונתם ההריגה".

(1739) פירוש - כמו שהמשמרת השניה של הלילה מורה על מיתה ["כלבים צועקים"], כך חלק ב' של הגלות מורה על מיתה.

(1740) שיש בו שמד ומיתה.

(1741) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רלט.]: "כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות, ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט" [הובא למעלה הערה 1158]. וכן בגו"א דברים פי"א אות כד [קפג:] כתב: "צריך שלא יסיח דעתו מן התפילין [מנחות לו:], דבימיהם [של חז"ל] דאגת וטרדת הגלות יותר, וגורם היה היסח הדעת. ובגלות כמו שהיה להם ראוי שיהיו פטורים מתפילין, כי איך לא יהיה להם היסח הדעת". ויש להעיר על כך ממה שאמרו חכמים על הגלות [סוטה מט.] "בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנח.] כתב: "לעתיד, כאשר יהיה הגלות ארוך, וקושי הגלות מוסיף תמיד". ובנצח ישראל ר"פ לב [תריב.] כתב: "אין גדולה בישראל, והן מרודים ושפלים ובזוים בין האומות מאוד מאוד, כל שעה יותר ממה שהיה". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו בדר"ח שבימיו "אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט", וכן עם דבריו כאן שבימיו אין יותר מצד האומות שעבוד מיתה ושמד, לעומת תקופות קדומות יותר. ויל"ע בזה.

(1742) לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצה.]: "יש בחינה כי האומות מצד אחד נמשלים לזכרים, וישראל לנקבה. שהרי האומות מונין לחמה [סוכה כט.], והחמה זכר, וישראל ללבנה [שם], שהיא נקבה. וכן אמר הכתוב 'כי בעלונו אדונים זולתך'. וגם זה נכון למבין. סוף סוף אין כאן רק זכר ונקבה; כאשר ימשול ישראל על האומות, ישראל הם זכר והאומות כמו הנקבה. ואם חס ושלום אין ישראל זוכים, אז האומות נעשים זכרים, וישראל תשש כחם כמו נקבה".

(1743) לשונו בנצח ישראל פי"ח [תי:]: "חלק הג' מן הגלות, אין שמד, השם יתברך ישמור עמו ישראל מזה, ונוהגים האומות עם ישראל כמו שנוהג הבעל עם האשה. כי האומות נחשבים בעל לישראל בגלות, שנאמר 'בעלונו אדונים זולתך'. והבעל, כאשר לא תמצא האשה חן בעיניו, הוא מגרשה. כך האומות, כאשר ישראל אינם מוצאים חן בעיניהם, מגרשים אותם, וזהו עיקר הגלות של חלק הג'. ועל זה אמר 'משמרה ג' אשה מספרת עם בעלה'". ובח"א למנחות קי. [ד, פח:] כתב: "כי בבל ראוי אל גלות ישראל... כי אברהם היה מארץ כשדים, ולפיכך נחשב כאילו היה ארצם. אבל שאר ארצות נאמר

עליהם [דברים כח, סה] 'ובגוים ההם לא תרגיע ולא תמצא מנוח לכף רגליך'. כי הדבר שאינו במקומו אינו נוח כלל. ודבר זה הוא סבת הגירושים והטלטולים שהם בגלות הזה ובמדינות הללו, כי לא גזר השם יתברך על ישראל בארצות אלו כמו שגזר על ישראל [ירמיה כז, כב] 'בבלה יובאו ושמה יהיו'" [הובא למעלה הערה 1208].

(1744) כמו שאמרו בגמרא [ברכות ג.] "כולהו סוף משמרות קא חשיב", לכך סוף המשמרת השלישית קרוב אל היום.

(1745) כמבואר למעלה הערות 1728, 1729. ו"ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, וראה למעלה הערות 344, 433], לכך הואיל והלילה מורה על הגלות, בהכרח שהיום מורה על ההפך, וזה הגאולה. וכן הוא בזוה"ק [ח"ב קסג:] שעלות השחר היא הגאולה.

(1746) כמו שאמרו [ברכות ה.] "הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו". וכן [ברכות סב:] "אמר ליה הקב"ה לדוד, 'מסית' קרית לי, הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו". וכן [סוטה לה.] "אמר לו הקב"ה [לדוד], דברי תורה שכתוב בהן [משלי כג, ה] 'התעיף עיניך בו ואיננו' אתה קורא אותן [תהלים קיט, נד] 'זמירות', הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו".

(1747) בסוף הגלות.

(1748) רומז בזה שהאֵם היא התחלה לבאים בעקבותיה. ורש"י כתב [במדבר יט, כב] "תבוא אמו ותקנח הצואה, כך תבוא פרה ותכפר על העגל". ובגו"א שם אות כז [שיב.] כתב: "מה שאמרו [תנחומא חוקת אות ח] 'תבא אמו ותכפר על מעשה עגל', רמזו בזה רמז מופלג בחכמה מאד, כי כאשר חטאו ועשו העגל סבה והתחלה, מה שאינו התחלה, הוצרכו כפרה להורות כי אין העגל סבה והתחלה, רק שיש סבה והתחלה לעגל, והיא האם... ובזה האם מקנחת טינוף העגל בנה... ולפיכך כאשר הודו שהעגל נחשב עלול מן הפרה, זהו כפרה על חטאם שעשו העגל התחלה, ולפיכך האם מקנח טינוף העגל".

(1749) מעין מה שאמרו [פסחים פז.] "ושדי כמגדלות' [שיה"ש ח, י], אלו תלמידי חכמים", ופירש רש"י [שם] "המניקין אחרים כשדיים הללו". ובח"א לב"ב ז: [ג, נח:] כתב: "כלומר תלמידי חכמים שמשפיעים תורה לאחרים, ונקראים 'שדי' בשביל זה".

(1750) לשונו בנצח ישראל פי"ח [תיא:]: "ואמר במשמר הג' שהתינוק יונק משדי אמו. כנגד זה, בסוף הגלות יונקים ישראל, שנחשבו תינוקות בתורה, שיונקים מן שדי אמם, הראשונים שנקראים 'אמם'. וזה מפני שלא נתנו להם מנוחה שישבו במקום אחד, והם גולים ממקום למקום, עד שנשכחה בעוונותינו הרבים התורה לגמרי מישראל בסבת הגלות". ומעין כן כתב למעלה [לאחר ציון 1122]: "וזהו שאמר [עירובין נג.] 'אנן כמלא

נקב מחט סדקית', שהוא הנקב הפחות ביותר, שכמעט אי אפשר להיות קטן יותר, זהו ואנן וכו'. ומה שאמר 'סדקית', ולא הספיק לו לומר 'כמלא נקב מחט', ירמוז כי המחט הזה עשוי לחבר בו הסדקים והקרעים שבבגד. ובדמיון הזה ממש אנן, רצה לומר שאין לבנו פתוח לקבל חכמה, כי אם כתכונת המחט הזה, דהיינו כשנגלה ומפורסם מה מהקושיות והקרעים, אזי משכילים מעט לחברם ולתרץ. אבל שישכילו השכלה מה מעצמם, זה אינו, רק אם ימצא מה שמכריחו לתקן ולתרץ".

(1751) "בה" - במשמרת השלישית.

(1752) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1719]: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן לקץ גלותינו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה, וכמו שבארנו דבר זה במקומו, ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם, מוכנת הוייתה לבוא". אמנם כאן מוסיף שהעדר התורה הוא חושך, והויית התורה היא אור. ומקרא מלא הוא [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור", וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 62, ובדרשה הערות 669, 1236.

פרק לא

(1753) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.]: "יש לשאול מה ענין חשיבות החמור הזה משאר חמורים שרכב עליו אברהם ומשה ומשיח, דלא שייך בחמור חשיבות". ובגבורות ה' פכ"ט [תפח.] כתב: "ומה שאמר 'ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על הַחמור', בה' הידיעה. ועוד, וכי לא היה לו גמל שישא את אשתו ואת בניו כמו שהיה ליעקב, דכתיב [בראשית לא, יז] 'ויקח את בניו ואת נשיו וישא אותם על הגמלים'. נתעוררו בזה בפרקי רבי אליעזר [פל"א], ואמרו שם; 'וירכיבם על החמור', הוא החמור שרכב עליו אברהם אבינו, דכתיב 'ויחבוש את חמורו'. והוא החמור שעתיד לרכוב עליו מלך המשיח, דכתיב 'עני ורוכב על החמור'.... ויש לתמוה מאוד בזה, מאי שנא חמור זה משאר חמורים, וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה, ובהמה אחת כמו אחרת... אבל רז"ל הפליגו מאוד בחכמתם לגלות מצפוני החמור, ולמה באלו שלשה דוקא, שהם אברהם, משה, ומשיח, כתיב שרכבו על חמור". נמצא שהקשה שם שתי קושיות [הנוגעות לנו]; (א) מה שונה חמורו של משה משאר חמורים, הרי אין חשיבות בחמור. (ב) מדוע דוקא אצל שלשה אלו [אברהם, משה, ומשיח] נכתב שרכבו על חמור [ראה להלן הערה 1763]. ובנוגע לשאלתו כאן [והראשונה בגבורות ה'], אפשר להטעים זאת, כי כבר השריש שאין כבוד בחומרי, וכמו שכתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה.]: "כל

דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה". ובנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד" [הובא למעלה הערה 1570]. והואיל והחמור מורה על החומריות [כמבואר בהקדמה שניה לגבורות ה' הערה 329], לכך מן הנמנע שתהיה חשיבות לחמור.

(1754) מקור המלים "ניעור וריק" הוא מהנאמר [נחמיה ה, יג] "גם חצני נערתי ואמרה ככה ינער האלהים את כל האיש אשר לא יקים את הדבר הזה מביתו ומיגיעו וככה יהיה נעור וריק וגו'". ופירש המצודות דוד [שם] "גם חצני נערתי - מנער הייתי כנף בגדי ואמרתי אז כמו שנערתי כנף בגדי והרי הוא נעור וריק מן האבק שהיה בו, כמו כן ינער וכו'. מביתו - מאנשי ביתו. ומיגיעו - העושר הבא ע"י יגיעה. וככה יהיה - רצה לומר כן ישאר עד עולם מנוער ומתרוקן". ובנצח ישראל פ"ב [כא:] כתב: "שהוא [החמור] הבעל חי החומרי ביותר, ואין לו חכמה". ובח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "כי החמור אין בו דעת כלל". ובח"א לתמיד לב. [ד, קמח:] כתב: "החמור אשר אין בו דעת כלל הוא הולך בחושך, מפני שהוא חמור אין בו דעת".

(1755) כמו שאמרו חכמים [ב"ר ב, ג] "אמר הקב"ה, עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבא האורה, [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים יהי אור' זה אברהם, הדה הוא דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק וגו'', אל תקרא 'העיר', אלא 'האיר'". ובגבורות ה' פ"ה [רסב.] כתב: "אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תוהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות... אברהם מציאות חדשה שאין לו קשר עם הראשונים". ושם פנ"ב [מד:] כתב: "לפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נוהג בשפלתו מתחלת בריאתו דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו, שהוא היום, שאברהם היה כמו אור היום". ובדר"ח פ"ה מ"ב [נז.] כתב: "והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם... ושאר הדורות כולם היו תוהו". ושם מ"ג [עט.] כתב: "יש לשאול, למה נתנסה אברהם יותר מיצחק ויעקב... כי הנסיון עושה הדבר נגלה לגמרי, עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי... ומאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות. והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות יוצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה

נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר". וכאן מוסיף ש"היה כל העולם כלו חשוך בלא אור השכל כלל", לאמר שחושך העולם עד אברהם היה משום שנעדר ממנו אור השכל. ואודות שהשכל נקרא אור, כן כתב בגבורות ה' פמ"א [קלט.]: "וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל 'אור' בכמה מקומות; [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [ראה למעלה הערה 977, שהובאו מקבילות נוספות].

(1756) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [קה.]: "אברהם היה כולו שכל, ולא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך, שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 131]. ואברהם היה הראשון שהכיר את בוראו, וכמו שאמרו [חגיגה ג.] "אברהם אבינו נקרא 'נדיב', שנאמר [תהלים מז, י] 'נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם', 'אלקי אברהם' ולא 'אלקי יצחק ויעקב', אלא 'אלקי אברהם', שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י [שם] "נדיב - על שם שנדבו לבו להכיר בוראו". והרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ב] כתב: "אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו... ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו". ובאור חדש פ"א [רנד:] כתב: "כי אברהם היה מיוחד בצדקות, כי הוא היה הראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם". ומה שכתב כאן "שלא הכירו **אף** את בוראם" מורה שהשכל הראשוני והבסיסי ביותר הוא להכיר את בוראו, והדורות עד אברהם אף לא השכילו להכיר את בוראם. ובזוה"ק [רעיא מהימנא ח"ב כה.] אמרו "'ולקחתי אתכם לי לעם

והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' אלקיכם וגו'' [שמות ו, ז], פקודא דא קדמאה דכל פקודין. ראשיתא קדמאה דכל פקודין, למנדע ליה לקודשא בריך הוא בכללא. מאי בכללא, למנדע דאית שליטא עלאה, דאיהו רבון עלמא, וברא עלמין כלהו, שמיא וארעא וכל חיליהון". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"א ה"א] כתב: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו".

(1757) שנאמר [בראשית כא, לג] "ויקרא שם בשם ה' אל עולם", ופירש רש"י [שם] "ויקרא שם וגו' - על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה אלוק לכל העולם, לאחר שאוכלים ושותים אמר להם ברכו למי שאכלתם משלו, סבורים אתם שמשלי אכלתם, משל מי שאמר והיה העולם אכלתם". ושוב כתב רש"י [בראשית כד, ז]: "ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי - ולא אמר 'ואלקי הארץ', ולמעלה אמר [שם פסוק ג] ואשביעך בה' אלקי השמים ואלקי הארץ'. אמר לו עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות. אבל כשלקחני מבית אבי היה אלקי השמים ולא אלקי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ". ודרשו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תמז] "ישנים היו אומות העולם מלבוא תחת כנפיו של הקב"ה, ומי העירם לבוא תחת כנפיו, אברהם". וכן על הכתוב [בראשית יב, ח] "ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'", דרשו [ילקו"ש ח"א רמז צה] "אל תקרא 'ויקרא', אלא 'ויקריא', מלמד שהקריא את שמו של הקב"ה לכל עובר". והרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ג] כתב: "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה. ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוק העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך... והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם, ולהודיעם שיש שם אלוק אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען... וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו, היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו, עד שיחזירהו לדרך האמת. עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות, והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה, וחבר בו ספרים".

(1758) ישעיה א, ג "ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו וגו'", וכתב המצודות ציון [שם] "אבוס - הוא המקום המיוחד למאכל הבהמות".

(1759) לשונו בח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.]: "ענין המלך... שהוא מנהיג העם מצד מלכותו... וכנגד שהוא מנהיג העם אמר [סנהדרין צה.] שאין רוכבין על פרדו שיש למלך, כי הרכיבה הוא הנהגת הפרדה, ויש למלך הנהגת העם, ואין אחר משותף עמו, ולכך אין רוכבין על פרדו". ואין כוונתו לומר שאצל אברהם נכתב במקרא שרכב על החמור, כי לא נאמר כן. אלא שנזכר אצל אברהם אבינו חמורו ["ויחבוש את חמורו"], משום שרכב עליו בדרך לעקידה. וכן נאמר [שמות ד, כ] "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור וגו'", ופירש רש"י שם "על החמור - חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להתגלות עליו". הרי שחבישת החמור של אברהם נזכרת יחד עם רכיבת החמור של משה ומלך המשיח. נמצא שחבישה ורכיבה שייכות להדדי.

(1760) כמו שאומרים בתפילת שחרית דשבת "ושני לוחות אבנים הוריד בידו". ובילקו"ש [ח"א רמז תכח] אמרו "עשרה שמות היו לו למשה... 'ירד' [דהי"א ד, יח] זה משה, שהוריד את התורה מלמעלה למטה". ובתפארת ישראל פל"ד [תקי:] כתב: "כי משה עלה אל המדרגה האחרונה, שהיא סוף כל המעלות, והוריד לנו התורה" [הובא למעלה הערה 748].

(1761) כי עד מתן תורה היתה התורה רק בעליונים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ג [שלטי]: "כל זמן שהיה למשה חבור עם הקב"ה [שהיה עדיין בעליונים], לא היה כאן קטרוג על תורה, שמזה הצד אין התורה בתחתונים, רק בעליונים. אבל כאשר הפריד החבור הזה, וירד לתחתונים, אז יש כאן קטרוג, כי אין התחתונים ראוים אל התורה. ולפיכך אמר [שבת פט.] אחר שירד משה בא השטן, כלומר אחר שירד משה, ושוב יש לו חבור לתחתונים, בא השטן" [הובא למעלה הערה 366]. וצרף לכאן דברי הגמרא [סנהדרין כוי] "למה נקרא שמה [של התורה] 'תושיה'... שניתנה בחשאי מפני השטן", ופירש רש"י [שם] "מפני השטן שהוא מקטרג ואמר תסתפק לעליונים, ולא ימסרו הלוחות ביד משה" [ראה למעלה הערה 363].

(1762) כפי שהאריך ביותר [מציון 1448 ואילך] לבאר את החסרון העצום שיש בעולם מחמת שיבוש דרך הלימוד.

(1763) כמו שכתב המצודות דוד [שם] "ועל לבם אכתבנה - רצה לומר לא תשכח מלבם, כאילו היתה חקוקה שמה". והפחד יצחק [פורים ענין ז] כתב: "'נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה'. ונמצא דבאותו זמן שעליו התנבא ירמיה יהיה חידוש בענין הקלף דספר תורה, דאז לבו של אדם יהיה בכלל הקלף".

(1764) ומהו הצד השוה בין שלשתם. וכן למעלה [הערה 1753] הובא שכך הקשה בגבורות ה' פכ"ט [תפט.]: "למה באלו שלשה דוקא, שהם אברהם משה ומשיח, כתיב שרכבו על חמור".

(1765) לשונו בגבורות ה' פכ"ט [תצח.]: "ומה שאמרו כי החמור שרכב עליו אברהם משה ומשיח שהיה חמור אחד, ולא שלשה. כי הדברים אשר הם מחולקים, כל אחד יש לו מדריגה בפני עצמו, כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', כלומר שיש לו מדריגה בפני עצמו, שבו נבדל מזולתו, שאין לך דבר שנוגע במה שהוא מוכן ועומד לחבירו [יומא לח:]. וכאשר יש שני דברים שיש להם ענין אחד ומדריגה אחת, על כרחך הם אחד. וכל אלו ג' רכיבות ענין אחד... אם כן יש להם ענין אחד... ובשביל כך כולם אחד. ומכל שכן שהרכיבה זאת התעלות על העולם, והעולם אחד לשלשה הצדיקים המחולקים. ולפיכך אף על גב שהצדיקים מחולקים, החמור אחד, כי הרכיבה אחת על עולם אחד". ודע, שקודם לכם בגבורות ה' [תפט:] ובגו"א שמות אות יד [עו.] הביא דברים אלו של הפרקי דר"א, וסלל לו דרך אחרת בביאורם; בעוד שכאן ביאר שהחמור מורה על עולם חסר דעת וחכמה, והרכיבה עליו מורה על הנהגת העולם על ידי רוכבם, הרי בשני מקומות אלו ביאר ששלשת הצדיקים האלו זכו להתרוממות מופלגת, והרכיבה על חמור מורה שהצדיקים האלו היו מתנשאים במעלתם על העולם החומרי כמו שהרוכב מתנשא על החמור. ומעין כן כתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תמב:], וח"א לבכורות ה: [ד, קיז.].

(1766) בא לבאר מדוע מלך המשיח נקרא "**עני** ורוכב על החמור".

(1767) כמו שכתב בגבורות ה' פנ"ב [נג:], לגבי פרעה: "כנגד שהיה פרעה מלך עליהם בכח זרוע שלו, היה מוציאם בזרוע נטויה [דברים כו, ח]".

(1768) הרי שיתגבר על הרשע ברוח שפתיו. ויש להבין היכן נאמר במלים "ברוח שפתיו ימית רשע" ש"מלך המשיח ינהיג העולם בכח מדריגת חכמתו". ועוד קשה, הרי לשון הפסוק במילואו הוא "ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע", ומדוע דילג על המלים "והכה ארץ בשבט פיו", והביא את המלים "וברוח שפתיו ימית רשע". והאברבנאל [שם] כתב "והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע. רוצה לומר שכאשר תמרוד ארץ מה במצות מלך המשיח, לא יצטרך לאסוף חיל ללכת להלחם בה, כי הוא בשבט פיו יכה אותה מכה רבה, מבלי חרב וחנית. ואם איש אחד יחטא ויצטרך כפי הדין להמיתו באחת ממיתות בית דין, לא יצטרכו אנשים וכלים לעשותו, כי הוא עצמו ברוח שפתיו ימית הרשע ההוא ויעניש

כי בהיותו גוזר על גוי ועל ממלכה או על איש מיוחד שימות, תרד אש מן השמים וישרפהו, או תבקע האדמה ותבלע אותו, או ימיתהו האריה והנחש ושאר הדברים משלוחי ההשגחה". וכן כתב המלבי"ם [שם]. הרי שאף המלים "והכה ארץ בשבט פיו" מורות שאין מלך המשיח זקוק לחרב וחנית. ויל"ע בזה.

(1769) כמו שכתב הרד"ק [עמוס ה, יא] "ומשאת בר תקחו ממנו - מה שיגע ונשא על כתפו מהתבואה לביתו לחיות בה אתם תקחו אותה ממנו לפי שהוא עני ואין לו כח להנצל מידכם". ורש"י [סוטה לד:] כתב "מך - חלש".

(1770) על פי הפסוק [תהלים מח, טו] "והוא ינהגנו על מות", ופירש רש"י [שם] "פתרונו ינהגנו לעולמים".

(1771) רש"י [בראשית מט, י] "ומדרש אגדה, 'שילו' שי לו, שנאמר [תהלים עו, יב] 'יובילו שי למורא'". ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז קס] אמרו "'עד כי יבוא שילה', שעתידין כל האומות להביא דורון לישראל ולמלך המשיח, שנאמר [ישעיה יח, ז] 'יובל שי למורא'". ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תכ] אמרו "'בעת ההיא יובל שי לה' צבאות' [ישעיה יח, ז], שעתידין אומות העולם להביא דורון למלך המשיח, וכן הוא אומר 'עד כי יבא שילה', קרי ביה 'עד כי יובל שי לו'". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "מלך המשיח... כל האומות נותנים שי לו". ובנצח ישראל פמ"א [תשכא:] כתב: "גם נראה לומר כי שם 'שילה' בא על שהשם יתברך יתן הכל תחתיו, והכל יובילו שי לו, ולכך אמר 'שילה' שמו". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "כי שילה שמו, כי שם זה למשיח מפני שהכל הוא שלו, וכל האומות יהיו שלו. ולפיכך נקרא בשם 'שילה', וזהו מדת יעקב, כי הכל מצטרף אל יעקב, והכל שלו, ודבר זה עמוק מאוד. ורמזו חכמים דבר זה במדרש בפרשת בחקותי [ויק"ר לו, ד] על [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי בריתי יעקב', אפילו בהמות לא נבראו אלא בזכות יעקב. ורצה לומר כי הכל מצטרף אל יעקב, כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן, שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן, והבן הדברים האלו. ולפיכך המלך המשיח שנקרא שמו 'שילה', מורה שהכל הוא שלו, והכל נמשך אחריו. ובזה יש לו מדת יעקב, כאשר ידוע לחכמים".

(1772) לשונו בדרשת שבת הגדול [תקי:]: "פירוש 'שילה' שי לו, כי שאר המלכים היו מושלים על בני אדם בכח וביד חזקה, אבל המלך המשיח אינו כך, שלא יהיה מלכותו ביד חזקה ובכח, רק הכל שי אליו, שהכל יהיו נמשכים אליו, כמו שמביאים מנחה אל אחד, כך כל העולם יכניעו עצמם תחת מלך המשיח. ולפיכך נקרא 'שילה' שי לו, ומפני כך יהיה השלום בעולם, כי הכל תחת רשותו". ומעין כן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א,

קלט:] על אברהם אבינו: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות... ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלהים אתה בתוכנו וגו''. ואמרו [ב"ר מב, ה] 'עמק שוה הוא עמק המלך' [בראשית יד, יז], שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו". ובעוד שכאן מבאר שהמשיח הוא כמו עני מפאת שאינו בר כח, הרי בנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב שזהו מחמת שאין לו חלק בעולם הזה, וכלשונו: "לפי שעולם הזה הוא טבעי גשמי, אבל מעלת המשיח נבדל מן העולם הזה הטבעי הגשמי... ולכך אמר [סנהדרין צח.] שהמשיח יושב בין עניים, כי אין למשיח חלק מן עולם הזה כלל, והוא כמו העני שאין לו עולם הזה... וראוי שיהיה יושב המשיח ביניהם, רוצה לומר מצטרף להם, כי גם המשיח אין לו חלק בעולם הזה כלל, לפי שאין מעלת המשיח מן עולם הטבע, ולכך הוא מתיחס לעני, שאין לו חלק בעולם הזה... כי עניים הם חסרים מן עולם הזה". וראה למעלה הערה 1286.

(1773) ראב"ע [בראשית מט, י], רמב"ן בספר הגאולה, רד"ק [בראשית מט, י], רלב"ג [שם], ועוד. וראה הערה הבאה.

(1774) פירוש - פשטות משמעות הפסוק ["לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה"] היא שעד ביאת המשיח לא יסור שבט מיהודה, אך בביאת המשיח יסור שבט מיהודה. וזה קשה, שהרי המשיח הוא משבט יהודה גם כן [רש"י בראשית מט, י], וכיצד יתכן שבביאת המשיח יסור שבט מיהודה. והראב"ע [בראשית מט, י] כתב: "אין טעם 'עד כי יבא שילה' שיסור השבט ממנו בבוא שילה. רק טעמו כמו לא יחסר לפלוני לחם עד שיגיע עת שיהיו לו שדות וכרמים רבות". וכן הרמב"ן בספר הגאולה שער השני [כתבי הרמב"ן כרך א, עמוד רעו (הוצאת מוה"ק)] כתב כראב"ע. וכן הרלב"ג [שם] עמד על קושי זה, וכתב: "והנה אין הרצון בזה שיסור השבט מיהודה בבא שילה. אך רוצה לומר שלא תסור ממנו ממשלה מה עד שיבא העת שתהיה לו ממשלה שלמה, באופן שיהיה מזרעו מי שיהיה מולך". והרד"ק [שם] כתב: "וענין זה כאדם האומר לאחד קח זה עתה עד שאתן לך יותר". וכן הוא בדרשות הר"ן הדרוש החמישי, שכתב: '"לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה', שפירושו כי גם בהיות המלכות משוטטת בין השבטים, ושיתחייב יהודה שלא תהיה כל המלכות לשבטו, עם כל זה כל עוד שיהיה מלך בישראל לא יהיה ענשו כל כך שיסור ממנו שבט המלוכה לגמרי, 'עד כי יבא שילה', שהוא מלך המשיח, שאז יתחייב יותר שלא תסור המלוכה ממנו". וכן

רמז למהלך זה בגו"א בראשית פמ"ט תחילת אות י [תי:]. אמנם כאן מיישב שאלה זו באופן אחר, וכמו שיבאר.

(1775) כוונתו לנוצרים, שהקשו כן, וכפי ששאלה זו הובאה בויכוח הרמב"ן עם הנוצרי שם [כתבי הרמב"ן כרך א' עמ' ש"ד אותיות י"א וי"ג]. וכן הובא ברמיזה ברשב"ם [בראשית מט, י]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות י [תיב.] כתב: "והחולקים מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל, ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב". וכן בנצח ישראל פל"ה [תרנט.], ובח"א לסנהדרין ה. [ג, קלא.] עמד על שאלה זו.

(1776) כי "שבט" הוא המקל שבאמצעותו המלך רודה בעם, וכמו שכתב הרד"ק [בראשית מט, י] "לא יסור שבט. המושל יקרא 'שבט' לפי שרודה על העם ומיסרם, כמו שמיסר אדם בשבטו. וכן דרך המושלים להיות שבט בידם לדמיון זה, כמו שנאמר [אסתר ה, ה] 'את שרביט הזהב אשר בידו'". ובאור חדש פ"ה [תסד:] כתב: "השרביט הוא כח מלכות, דכתיב 'לא יסור שבט מיהודה'... ובשרביט נראה כחו של מלך, לפי שמכה בו". לכך השבט מורה על ההכנה למשול, ולא על הממשלה בפעל. וכן יבאר בהמשך.

(1777) מרחיב בזה כדי להורות שאין השבט מורה על ממשלה בפעל, שהרי השבט מצד עצמו אינו גומר את הדבר, אלא הוא תלוי בכח האדם שבידו השבט. לכך בהכרח שהשבט אינו מורה על ממשלה בפועל, אלא על ההכנה והאפשרות למשול.

(1778) בגו"א בראשית פמ"ט אות י [תיב.] כתב שני תירוצים אחרים, וכלשונו: "ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא, הרי מישראל הוסר השבט. אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות, ולפיכך כאשר יש שום שררה או דבר מה תחזור השבט ליהודה. ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה, כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה, ואילו היה השררה ליהודה בלבד, ואמר הכתוב 'לא יסור שבט מיהודה', היה קשיא איך הוסר השבט מיהודה. אבל אין השררה רק לישראל, ומישראל הוסר השבט, לא מיהודה, וכאשר אפשר שום שררה לישראל אף אחר החורבן, היא ליהודה, כמו ראשי גלויות שבבבל [סנהדרין ה.], אבל כאשר אין ישראל ראוים מצד עצמם, אין כאן בטול לברכת יהודה, שברכתו תמיד. **ועוד אני תמה** על השואלים דבר זה, וכי מוכרח הוא שיהיה דבר זה לעולם בתמידות, וכי לא הוסר השבט מיהודה בימי שאול, וכי כל השופטים שהיו שופטים קודם מלוך מלך לישראל היו מיהודה, או כל מלכי בית חשמונאי היו מיהודה.

שאילו כתיב 'שבט יהיה מיהודה לעולם' היה משמע שיהיה השבט לעולם להם, ויהיה מלך מיהודה. אבל פירוש הכתוב שלא יוסר השבט מיהודה, שיהיו כמו שאר השבטים נחשבים, וזה לא יוסר ממנו, שאם הוסר לפי שעה וחזר אליו, אין זה הסרה כלל נקרא, רק דבר החוזר ובא למקומו הראשון. שאף על גב שלא נמצא שבט ביהודה בדורות האלו, מכל מקום לא נקרא גם כן שהוסר השבט ממנו, כי דבר שהוסר אינו חוזר, שכבר הוסר, ולפיכך כאשר הוא חוזר, נקרא זה שלא הוסר. ומה שהוסר לפי שעה, מפני שאין הברכה רק שלא יוסר השבט מיהודה, פירוש שלא יסור מכל וכל". וההבדל בין תירוצי הגו"א הוא, שהתירוץ הראשון מדגיש שכיום הוסרה המלכות מישראל, ולא משבט יהודה. והתירוץ השני מדגיש שהסרה פירושה הסרה מכל וכל, אך מה שחסרה מלכות ליהודה בפועל כיום אין זה בגדר הסרה, שהרי עתידה לחזור אליו. וכאן מתרץ שהשבט מורה על הבכח, ולא על הבפעל. ונמצא שכאן מדגיש את מילת "לא יסור **שבט** מיהודה". ופירושו ראשון בגו"א מדגיש את מילת "לא יסור שבט **מיהודה**". ופירוש שני בגו"א מדגיש את מילת "לא **יסור** שבט מיהודה".

(1779) פירוש - במה הבטחה זו מתקיימת בימי הגלות, ובמה היא חלה, כאשר סוף סוף אינה מתקיימת בפעל. ויש להעיר על זה, שמדבריו כאן משמע שכל עוד שאין ההבטחה בפעל אין בזה חשיבות. אך בגבורות ה' פע"ב [תצב.] כתב לכאורה לא כן, וכלשונו: "כי ההכנה שהיה לישראל לקבל המעלה העליונה, לא הוסרה. כמו באדם שקנה השכל, ונעשה שובב, עד ששכח תלמודו כולו, מכל מקום ההכנה הזאת שהוא מוכן לקבל החכמה לא נתבטל הימנו, ומוכן לקבל כשחוזר מדרכו. כך כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה. כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו... רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות. כמו שיש באדם מצד עצמו לקבל הכנה לקבל השכל והחכמה... ואם בשביל שהלכו שובב וחטאו, ונסתלקה השכינה מישראל בשביל חטאם, כמו שיסולק השכל מן האדם כאשר הוא הולך שובב, הכנתו לקבל המושכלת אינה בטילה. כן אף שנסתלקה השכינה מישראל, ונתבטלו המעלות שהיו לישראל, הכנתם על זה לא נתבטל. כי מה שנתבטל, זה היה בשביל שהדברים האלקיים הם קלי ההסרה, כמו שהבאנו ראיה מן שכל האדם. אבל ההכנה על זה לא נתבטל כלל". הרי שההכנה היא לאו מילתא זוטרא היא. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שכתב: "אם כן מה בהבטחה זאת, בשאין להם ממשלה בפעל". ויש לומר, שכאן דבריו מוסבים על קיום ההבטחה של "לא יסור שבט מיהודה", לכך כאן התקשה שאף על פי שההכנה

למלכות לא נתבטלה, מ"מ אין בזה די לקיום ההבטחה של "לא יסור שבט מיהודה", כי הבטחה זו מחייבת תמידיות [כמבואר בסמוך הערה 1781], ואין הכנה שהיא בסתר ובהבלעה נחשבת לקיום תמידי של "לא יסור". מה שאין כן דבריו בגבורות ה', ששם בא לומר שההכנה של ישראל לדברים אלוקיים לא נתבטלה, והיא תחזור ותתגלה בעתיד, אך לא שבינתיים היא מתקיימת בתמידיות.

(1780) פירוש - היה אז ודאי קשה היכן נמצא קיום ההבטחה בימי הגלות.

(1781) פירוש - גם בימי הגלות הבטחת "לא יסור שבט מיהודה" מתקיימת, בכך שאין שבט אחר שיש בידו הממשלה. ומעין כן כתב הרמב"ן [בראשית מט, י]: "לא יסור שבט מיהודה. אין ענינו שלא יסור לעולם, כי כתוב [דברים כח, לו] 'יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך', והנה הם ומלכם בגולה, אין להם עוד מלך ושרים, וימים רבים אין מלך בישראל. והנביא לא יבטיח את ישראל שלא ילכו בשבי בשום ענין בעבור שימלוך עליהם יהודה. אבל ענינו שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם ממנו יהיה, ולא ימשול אחד מאחיו עליו". אך בביאור "לא יסור" המהר"ל חולק על הרמב"ן; לפי הרמב"ן הבטחת "לא יסור" אינה מחייבת תמידיות [כי הרמב"ן סובר ש"שבט" מורה על מלכות בפעל, וכיום אין מלכות לישראל]. אך לפי המהר"ל הבטחת "לא יסור" מחייבת תמידיות, ותמידיות זו מתקיימת במה שלא סר כח ההכנה מיהודה [כי "שבט" מורה על הבכח, ולא על הבפעל].

(1782) לכך לא קשה יותר מה שהקשה למעלה [לאחר ציון 1773] "וכי בביאת בן דוד יסור שבט מיהודה עד שיאמר [בראשית מט, י] לא יסור וגו' עד כי יבא', והלא הוא יהיה מיהודה". ומתרץ שהשבט אכן יוסר, כי כשיבוא מלך המשיח הוא ימלוך על הכל לא בכח, אלא מרצונם. **ויש להבין**, כי שאל שתי שאלות [(א) איך יתכן שכאשר יבוא שילה יוסר השבט מיהודה, הרי שילה הוא מיהודה. (ב) כיום אין ליהודה ממשלה, וכיצד תתקיים נבואת יעקב "לא יסור שבט מיהודה"]. וענה על שתי השאלות הללו [(א) כשיבוא שילה לא יהיה צורך בשבט. (ב) "שבט" מורה על הבכח, ולא על הבפועל]. ולכאורה אין קשר בין שתי השאלות הללו ובין שתי התשובות הללו, אלא שאלה ראשונה ותשובתה לחוד, ושאלה שניה ותשובתה לחוד. אך רצף דבריו מורה שיש קשר ביניהן, שהרי שאל את שתי השאלות ביחד, והשיב את שתי התשובות ביחד. ויש לומר, שהתשובה על השאלה השניה מחדשת שאין הדגשת הפסוק על תיבת "מיהודה", אלא על תיבת "שבט" [כמבואר בהערה הקודמת]. ולאחר שנתבאר חידוש זה, מעתה אפשר ליישב ברווחה גם שאלה ראשונה, שמה שלא יהיה לאחר שיבוא שילה אינו שלא

יבוא מיהודה [כי בודאי יבוא מיהודה], אלא מה שלא יהיה לאחר שיבוא שילה הוא השבט, "כי אז יוסר השבט, שאין צריך לשבט כלל, שהרי יבא שילה, ויובילו הכל שי לו מעצמם" [לשונו כאן].

(1783) פירוש - אף על גב שביאר עד כה שהבטחת "לא יסור שבט מיהודה" היא הבטחה ליהודה שתהיה לו ממשלה בכח, מ"מ יש בזה גם הבטחה לישראל, וכמו שמבאר.

(1784) כן כתב כמה פעמים. כגון, בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל כח הוא ראוי שיצא לפעל, וזה ענין הכח". ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "עם הארץ אינו דבק בחיים... שאילו היה לו הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג:] כתב: "אין ספק כי מצד הצורה יותר מוכן לברכה מאשר הוא מצד החומר. ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה. מכל מקום כאשר הוא מוכן מצד הצורה אל ברכה, ואף אם יש מעכב ובטול מצד החומר, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה מועיל הכנתו מצד הצורה מה שאפשר להועיל, עד שיוציא לפעל מה שראוי". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשו.] כתב: "מן ההכנה אשר בנפש האדם מתחייבים המדות, כי כאשר יש באדם אחד הכנה מה לטובה, מן ההכנה הטובה ההיא יצא דבר טוב ומדה טובה".

(1785) "כי העני אין לו כח" [לשונו למעלה לאחר ציון 1768]

(1786) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1763]: "כתוב אצלו 'עני ורוכב על החמור'... הרכיבה על החמור היא הנהגת העולם שיהיה באותו זמן, חסר דעת וחכמה לגמרי כחמור".

(1787) כמו שאומרים בברכות אחר ההפטרה "שמחנו ה' אלקינו באליהו הנביא עבדך ובמלכות בית דוד משיחך, במהרה יבוא ויגל לבנו".

(1788) לחסרון - מחמת חסרון.

(1789) מעין מה שכתב למעלה [לאחר ציון 1719]: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה [קלקול סדר הלימוד] סימן לקץ גלותינו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה". וראה למעלה הערה 1722.

(1790) כן חתם דבריו בכמה מקומות. כגון, באור חדש פ"י [תתתפא:] כתב: "ומי שהושיע את עמו ישראל בגלותם מיד אויביהם, והיה אתם שלא ישלטו בהם שונאיהם, יושיע את עמו בגלותם הזה, ויציל אותם מן מבקשי רעתם, וברחמיו ובחסדיו הגדולים יגאל אותם, אמן, וכן יהי רצון במהרה בימינו אמן". ובנר מצוה [קלו.] כתב: "לכן יסיר השם יתברך לב האבן מקרבינו, ויתן תורתו ויראתו בלבנו, וישלח לנו משיח צדקנו, אמן.

וכן יהי רצון במהרה בימינו". ובנתיב התורה ס"פ טו [תרמד:], כשסיים לעסוק בקלקול סדר הלימוד, כתב: "עד כי יבא מורה צדקנו, ויסיר טפשות לבנו, ונפלאות מתורתו יראנו, אמן, וכן יהי רצון במהרה בימינו, אמן" [הובא למעלה הערה 1722]. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ נב [תתלד:], ושם ס"פ סא [תתקלג:]. ועושה כן, כי יש ענין לסיים בדבר טוב, וכמו שכתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנד:]: "רוצה לסיים המסכתא בדבר טוב, שכן מצינו בכל מקום שמסיים דבריו בטובה". ובפירושי המהר"ל הוצאת כשר [כרך א עמוד ט] העירו ששם סיים המהר"ל את הפרק הרביעי שלא כסדר, וכתבו לבאר ש"מסתבר שהמחבר הקדים המאוחר, כדי לסיים בדבר טוב", והביאו דוגמה לכך מח"א לסוטה מט. [ב, פו:]. וכן נתבאר בגו"א שמות פי"ב הערה 41. וכן כתב התויו"ט [אבות פ"ג מי"ז], והביא על כך את הפסוק [קהלת ח, ג] "אל תעמוד בדבר רע", וציין לדברי הרע"ב בסוף מסכת מו"ק [פ"ג מ"ט], וסוף מסכת ידים [פ"ד מ"ח].