מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על נתיבות עולם

רבי יהושע הרטמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על נתיבות עולם

רבי יהושע הרטמן

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-נתיבות-עולם/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
נתיב התורה 32
פרק א 32
פרק ב 158
פרק ג 191
פרק ד 247
פרק ה 362
פרק ו 408
פרק ז 445
פרק ח 499
פרק ט 558
פרק י 611
פרק יא 681
פרק יב 731
פרק יג 771
פרק יד 808
פרק טו 875
פרק טז 982
פרק יז 1012
פרק יח 1046
נתיב התשובה 1074
פרק א 1074
פרק ב 1106
פרק ג 1137
פרק ד 1150
פרק ה 1173
פרק ו 1194
פרק ז 1210
פרק ח 1221

הקדמה

(1) מחבר ספר משלי, וכפי שנאמר בפתיחת הספר [משלי א, א] "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל". וכן פתח את נתיב התורה ר"פ א, וז"ל: "שלמה המלך עליו השלום רצה להזהיר את האדם על התורה". וכן הוא שם בפתיחת פרק יד, נתיב העבודה פ"א ופ"ב, נתיב גמילות חסדים פ"א, נתיב התשובה פ"א, ועוד הרבה מקומות. ובכל המקומות האלו כתב "שלמה המלך", אך כאן ובתחילת נתיב השתיקה לא הזכיר תיבת "המלך".

(2) פירוש - עיקר ענין הצדקה הוא שהנותן משפיע חיים לעני, וכמו שכתב בח"א לשבת קנו: [א, צ:], וז"ל: "נותן לעני ומשפיע לו חיים, כי העני נחשב כמת [נדרים סד:], מפני שאין לו פרנסה להתפרנס בו. ולפיכך הנותן צדקה לעני משפיע חיים לו להחיותו" [אמנם לפי מה שביאר בגו"א בראשית פכ"ט אות ז ש"עני חשוב כמת" משום שהוא זקוק לאחרים ותלוי בהם (וענין החיים הוא להיות ברשות עצמך), אזי אין בידי צדקה להסיר מיתה זו, כי העני עדיין תלוי באחרים (שמעתי להעיר מידי"נ ר' יואל אדלר שליט"א)]. ובנתיב יראת השם פ"ג כתב: "הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב [ויקרא כה, לה] '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". ובאור חדש [ריג:] כתב: "מפני שישראל עם אחד, ראוי שיהיה בהם עם אחד, ויהיה להם חבור וריעות גמורה, לכן יש להם להחיות אביונים, מצד שהוא אחיו, והם עם אחד, כדכתיב אצל מצות הצדקה 'אחיך' [דברים טו, ז]. כי מפני שהם אחים, יש לתת צדקה... שנותן ומשפיע לעני בשביל שהעני צריך לו". וראה הערה הבאה.

(3) כמו שכתב בנתיב הצדקה תחילת פ"א, וז"ל: "ואמר [משלי כא, כא] '[רודף צדקה] ימצא חיים'. ודבר זה תמצא בכל מקום שיש עם הצדקה החיים. והדעת מחייב דבר זה, כי הצדקה שהוא משפיע לעני להחיותו הוא עצם החיים, ולכך מי שנותן צדקה גם כן ראוי לו החיים". ושם בנתיב הצדקה פ"ג [ד"ה ועוד אמרו] כתב: "דע כי ראוי הוא שתציל הצדקה מן הגיהנם וממיתה משונה, וזה כי נתינת הצדקה משפיע החיים אל העני, עד שיש לו החיים, כמו שאמרנו כמה פעמים. ומאחר שהוא משפיע החיים לזולתו, ראוי שיבא לו החיים... כל צדקה מצלת מדינה של גיהנם, כי הצדקה היא חיים כמו שהתבאר, ואילו הגיהנם הוא המיתה הגמורה, לכך הצדקה מצלת אותו מזה". ובח"א לשבת קנו: [א, צ:] כתב: "כי הצדקה מצלת ממיתה, מפני שנותן לעני ומשפיע לו חיים... ומכל שכן שהוא קודם וראשון על זה מי שנותן צדקה לתת חיים לאחר, שהוא

קודם בחיים ודבק בחיים. ולפיכך הצדקה מביאה החיים, ודבר זה מבואר". וכן אמרו [ב"ב יא.] "תניא אמרו עליו על בנימין הצדיק, שהיה ממונה על קופה של צדקה. פעם אחת באתה אשה לפניו בשני בצורת, אמרה לו, רבי פרנסני. אמר לה, העבודה שאין בקופה של צדקה כלום. אמרה לו, רבי אם אין אתה מפרנסני, הרי אשה ושבעה בניה מתים. עמד ופרנסה משלו. לימים חלה ונטה למות. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ובנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה, ימות בשנים מועטות הללו. מיד קרעו לו גזר דינו. תנא הוסיפו לו עשרים ושתים שנה על שנותיו". ובביאור המאמר ראה בנתיב הצדקה פ"ג [ד"ה עוד שם]. וכן כתב הגר"א במשלי שם [יב, כח]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב:] כתב: "ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות". הרי המעניק מציאות לזולתו, ראוי למציאות בעצמו. וראה להלן בנתיב התורה פי"א הערה 95. **וכן מצינו** לאידך גיסא, שהמונע צדקה מהעני מביא על עצמו מיתה, שאמרו [אבות פ"ה מ"ט] שהַדָּבָר בא לעולם מפני מעשר עני וגזל מתנות עניים. ובדר"ח שם [שז:] כתב: "והטעם נראה כי הַדָּבָר מתרבה על אלו דברים מפני מעשר עני וגזל מתנות עניים... מפני כי כל אלו שייכים לעני, והעני חיותו תלוי באלו הדברים, שבהם מחיה את נפשו... ולכך הקב"ה נוטל גם כן ממנו נפשו, ולפיכך העונש מדה כנגד מדה, שבא הַדָּבָר עליהם, ונוטל את נפשם. ואע"ג דגם חרב ממית, אין זה מדה כנגד מדה, שהם לא עשו רק שמנעו החיים, הוא הפרנסה, שהוא חיות הנפש. ולכך הַדָּבָר בא ונוטל החיים, והגוף נשאר. ולא כן החרב שהורג את הגוף, ולא את הנפש, רק הַדָּבָר נוטל את הנפש". 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". וזה נאמר גם ביחס לשכר, וכפי שכתב רבינו בחיי [שמות יד, לא]: "הכל מדה כנגד מדה, בין בעונש בין בשכר". וראה בח"א לסוטה ח: [ב, לו:] ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] בביאור הנהגה זו. וראה בדר"ח פ"ו מ"ז [ריז:], ושם הערה 947, ולהלן נתיב התורה פ"ג הערה 140.

(4) דע שהמהר"ל מפרש תיבת "נתיבה" שהיא לשון נקבה, וכפי שיש "נתיב", כך יש "נתיבה", וכמו שנאמר [ישעיה מג, טז] "ובמים עזים נתיבה". אך מפרשי המקרא שם ביארו ש"נתיבה" הוא מלשון "הנתיב שלה" [וכמו עם מפיק ה"א], והכוונה לנתיב של צדקה [רש"י, אבן עזרא, מנחת שי בשם הרד"ק בספר השרשים, שורש נתב]. וכן הגר"א שם כתב: "'נתיבה' כלומר נתיב שלה, והיינו של צדקה".

(5) פירוש - כאשר אדם הולך בקו הישר, ואינו נוטה ממנו כלל לימין ושמאל, בזה מובטח לו שלא יגיע כלל אל המות. וכאמור בהערה הקודמת, לפי המהר"ל "נתיבה" אינה מוסבת על נתיב הצדקה דוקא, אלא על כל נתיבה שהיא צרה, שאין לנטות ממנה כלל, וכאשר שומר עצמו שלא יטה מהנתיבה אזי אינו מגיע אל המיתה, וכמו שמבאר.
(6) ולא "חיים". ומה שכתב "ומה שאמר 'באורח צדקה חיים', **וכאן** אמר 'אל מות'" [הרי כינה את סיפא דקרא "כאן" לעומת רישא דקרא], כי פסוק זה ["באורח חיים צדקה ודרך נתיבה אל מות"] הובא כאן מחמת הסיפא שבו ["ודרך נתיבה אל מות"], כי איירי כאן בהקדמתו לספר "נתיבות עולם", ולכך סיפא דקרא הוא עניינו, ומשום כך הוא נקרא "**וכאן** אמר 'אל מות'".
(7) קשה, שהרי נאמר [משלי י, ב] "וצדקה תציל ממות", ומדוע הוזכרה שם מיתה, ולא חיים. ואולי הצלה ממיתה [ולא רק המנעות ממיתה (כמו "אל מות")] היא נעשית מחמת שצדקה נותנת חיים, ולכך היא מפקיעה ממיתה [בבחינת (תהלים קיח, יז) "לא אמות כי אחיה"], ולא רק מונעת מיתה. וכן נאמר [יחזקאל יח, כא] "והרשע כי ישוב מכל חטאתיו וגו' ועשה משפט וצדקה חיה יחיה לא ימות", הרי שחיות הצדקה היא המפקיעה ממיתה.
(8) אודות שהמיתה היא כאשר נוטה אל הקצה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון בדר"ח פ"ב מי"ד [תשצב:] כתב: "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". ושם פ"ג מי"ח [תסה:] כתב: "לפיכך 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". וקודם לכן שם בביאור משנת "כל ישראל" [סה.], כתב: "כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה... שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ושם פ"ה מ"ט [רפא.] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים', 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". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות, עיין שם ותמצא מבואר". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט.] כתב:

"ויש לך להבין מאוד כי נמסרו ד' מיתות לבית דין, 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 ואחד קצה אחד. וכנגד זה הם ארבע מיתות, שכל חוטא נדון בקצה שראוי לו". **והנה אמרו** חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת", ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע 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". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו [ביעקב אבינו] 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". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד.

(9) כי "קצה" הוא מלשון קץ וסוף. וכן כתב בנצח ישראל פ"ח [רד:], וז"ל: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף, אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק. אבל הזמן אשר היו גוברים [האומות] המתנגדים להם [לישראל], והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות. ומורה כי לחורבן ישראל ותגבורת האומות יהיה קצה וסוף, כי כל דבר שהוא קצה יש לו סוף, כמו שמשמע לשון 'קצה'". ושם פכ"א [תנ.] כתב: "כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף". וכן כתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.].

(10) נמצא שהפסוק נקט במסובב המתבקש; המסובב מצדקה הוא חיים, וממילא אין לו מיתה. אך המסובב מדרך נתיבה הוא העדר מות, וממילא יש לו חיים. ואודות שהנשאר בנתיב לא יגיע אל החסרון, כן כתב בתפארת ישראל פ"ז [קכה.], וז"ל: "כל דברי תורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. כלומר כי כל דרכיה של תורה הם טוב בעצמם, וזה כנגד מצות עשה. 'וכל נתיבותיה שלום', 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". ופירושו, שההולך בנתיב אינו עושה פעולה המוסיפה חיים, אלא שהוא נמנע מלעשות דברים המקצרים חיים [כמו מצות לא תעשה], ולכך נאמר "ודרך נתיבה אל מות", ולא לשון "חיים", כי לא איירי בפעולה המוסיפה חיים, אלא בשמירה ומניעה מהיזק. וראה להלן הערה 20, ונתיב התורה פ"ז הערה 84.

(11) פירוש - האורח הוא מקום רחב, ואינו מקום צר. וכן כתב להלן בנתיב האמונה ר"פ א, וז"ל: "דבר זה נתבאר ג"כ למעלה אצל 'באורח צדקה חיים ודרך נתיבה אל מות', כי הצדקה נקראת 'אורח', שהוא רחב" [ראה להלן הערה 21]. אמנם להלן בתחילת נתיב הפרישות כתב שהאורח הוא קצר [לעומת הדרך], וז"ל: "בספר משלי [ד, יד] 'באורח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים'... שלמה המלך הזהיר לאדם שאל יהיה לאדם צרוף וחבור לרשע, כי אולי ילמד מן מעשיו הרעים. ואמר 'באורח רשעים אל תבא', כי האורח הוא קצר, ואינו נמשך כמו הדרך שהוא מעיר לעיר [ראה להלן פ"א הערה 68], אבל האורח קצר. והזהיר את האדם שאפילו לשעה ולזמן מה אל יתחבר לרשע". ונמצא שהאורח הוא רחב אך קצר. וכן המלבי"ם [ישעיה ב, ג] כתב: "'דרך' ו'ארח' שניהם מיוחדים לרבים, רק הדרך הוא הגדול, ההולך ממדינה למדינה, וממנו יסתעפו ארחות לערים ולכפרים". אמנם הגר"א כתב [משלי ב, ח]: "אורח הוא דרך קטן וצר". ושם [פסוק יג] כתב: "כבר ידעת שאורח הוא נתיב קטן וצר", וכן כתב שם בהמשך [משלי טו, יט].

(12) שלא כדין, אך עם כל זה אינו נעשה מופקע מדרך הצדקה, וכמו שמבאר.

(13) כמו שכתב בגו"א דברים פי"א אות ל, וז"ל: "כל הסרה הוא הסרה לגמרי, שאם עדיין יש עליו שום מצוה לא נקרא זה 'הסרה', שעדיין הוא בדרך אשר צוה ה'". וכן הוא בנצח ישראל פל"ה [תרנט:].

(14) לשון רבנו בחיי [שמות לה, לה]: "כי לשון 'דרך' הוא רחב, אבל 'נתיב' הוא צר עד מאד, ומזה אמר הנביא [ירמיה ו, טז] 'עמדו על דרכים וראו ושאלו לנתיבות עולם'. הזכיר לשון 'עמידה' בדרך, שהוא רחב, וכן הבטה, שאמר 'וראו'. אבל בנתיב שהוא צר, מזכיר לשון שאלה, ואמר 'ושאלו'". וכן כתב הגר"א [משלי א, טו, שם טו, יז] והמלבי"ם [תהלים עח, נ, ואיוב כח, ז].

(15) אודות שיש יצר הרע מימין ומשמאל, הנה זנות ועריות הן מימין [תפארת ישראל פמ"ו (תשיב.), וח"א לסוטה ד: (ב, ל.), וראה להלן בנתיב התורה פ"א הערה 194], וחרב

ועבודה זרה הם משמאל [תפארת ישראל פמ"ו (תשיב.), וח"א לסנהדרין לח. (ג, קנד:)]. **והנה יש** חידוש גדול בדבריו, שכתב "אם יוצא האדם לילך אחר יצרו לסור ימין ושמאל, **תכף** שהוא נוטה מזה הוא מגיע למות", נמצא שאין בזה הדרגתיות, אלא תכף ומיד הוא מגיע למיתה, ועל שם מיידיות זו נאמרה כאן תיבת "נתיבה". אך הרי חכמים קבעו שיצר הרע פועל דוקא בהדרגתיות, שאמרו [סוכה נב.] "יצר הרע בתחילה דומה לחוט של בוכיא, ולבסוף דומה כעבותות העגלה", ופירש רש"י שם "משאדם נמשך אחריו מעט, מתגבר והולך בו". וכן אמרו [סוכה נב:] "בתחלה קראו [ליצה"ר] 'הלך' ["עובר דרך עליו, ואינו מתאכסן עמו" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'אורח' ["אכסנאי" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'איש' ["בעל הבית" (רש"י שם)]". וכן אמרו [שבת קה:] "כך אומנתו של יצר הרע; היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה, והולך ועובד". וכיצד כאן שלל את ההדרגתיות מהיצה"ר, כאשר חכמים קבעו שהדרגתיות זו היא אומנתו של יצר הרע. אמנם לא קשה, שהדרגתיות זו של יצה"ר אינה מונעת מלקבוע שמיד כאשר האדם יוצא לסור אחר יצרו הוא תיכף מגיע למיתה, אלא שהואיל וסופו של תהליך זה הוא העדר מוחלט, ותהליך זה הוא בלתי נמנע ובלתי ניתן לעצירה, לכך כבר בתחילת התהליך ניתן לקבוע שיש בזה מיתה, כי אותו אדם "נדון על שם סופו", והמיתה שבסוף נחשבת כבר כאן אף בתחילה. **זאת ועוד**, דוקא ממקום שבאת [מאמר חכמים "כך אומנתו של יצר הרע"] מוכח יסוד זה. שהרי כך הוא לשון חכמים במילואו: "המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפזר מעותיו בחמתו, יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה, והולך ועובד". הרי שלא רק שההדרגתיות של היצה"ר אינה סותרת לעובדה שההעדר נמצא כבר בתחילה, אלא אדרבה, היא הגורם להעדר זה. שהרי לולא הדרגתיות זו לא היינו קובעים שהמקרע בגדיו בחמתו יהא כעובד ע"ז, אך דוקא מפאת שיש בקריעת בגד זו התחלה הדרגתית ובלתי נמנעת לקראת ע"ז, לכך ניתן לקבוע שהמקרע בגדיו בחמתו הרי הוא "כעובד עבודה זרה", וכבר בראשית היציאה מהיושר ["המקרע בגדיו בחמתו"] נמצא ההעדר הסופי ["יהא בעיניך כעובד עבודה זרה"]. וכל זה משום שתחילת הנטיה אחר היצה"ר גונזת בתוכה נטיה מוחלטת אחר היצה"ר, וכפי שביאר כאן. ובגבורות ה' פס"ו [שו:] כתב: "לפיכך מצוה זאת אבר מן החי שלא ילך אחר יצרו, שאם ילך אחר יצרו, לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך, ולבסוף עשה כך, עד שיעבור כל העבירות... ולאדם [הראשון] שלא הותר לו הבשר כלל, נתן במקומו שלא יאכל מן עץ הדעת, שנאמר עליו ש'הוא טוב

למאכל ותאוה לעינים' [בראשית ג, ו], שלא ילך אחר יצרו, וזהו שגרם לו החטא כדכתיב בקרא, שנמשך אחר יצרו". הרי המשכה אחר היצר מביאה למיתה, וכפי שאירע בחטא הקדמון של אדה"ר. **ואודות** שההולך אחר יצרו מגיע למיתה, הנה אמרו חכמים [ב"ב טז.] "תנא, יורד ומתעה, ועולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה... הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות", ופירש רש"י שם "יורד למטה ומתעה את הבריות לחטוא, ועולה למעלה ומרגיז את חמת המלך בהשטנותו, נוטל ממנו רשות להרוג את החוטא". ובנתיב כח היצר סוף פ"ג כתב: "במסכת תמיד [לב.] אמרו חכמי הנגב לאלכסנדרוס מוקדן, כששאל אותן מה יעשה האדם ויחיה עצמו, אמרו לו, ימית עצמו. מה יעשה האדם וימית עצמו, אמרו לו, יחיה עצמו, עד כאן. ופירוש זה, כי כאשר הולך אחר יצרו הרע, ודבר זה מחיה את גופו כאשר ימלא תאותו, אז באין ספק ימית עצמו, כי שולט בו אז היצר הרע, והוא יצר הרע, הוא ס"ם, הוא מלאך המות... כי ההמשך אחר תאוות עוה"ז מביא המיתה... שדבק בו יצר הרע, והוא מלאך המות. והפך זה, כי סלוק התאוה הגשמית מביא עליו החיים". וראה להלן ציונים 27, 72.

(16) יש להבין, מדוע דוקא לגבי מצות צדקה נאמר "אורח" [המורה "כי אף אם יטה מעט אינו סר בשביל זה מן האורח" (לשונו כאן)] יותר מבשאר מצות עשה. שהרי גם במצות מזוזה, מסתבר לומר אם יקבע מזוזה בבית אחד, ולא יקבע מזוזה בבית אחר, לא יחשב בזה שסר לגמרי ממצות מזוזה [אלא עד שלא יקבע מזוזה בשום בית], ומדוע נקט הקרא דוקא במצות צדקה. ובשלמא בקרא הקודם שהביא ["באורח חיים צדקה"], ניחא, שנקט בצדקה לא משום ה"אורח", אלא משום ה"חיים", שמצות צדקה מיוחדת לחיים, וכמו שנתבאר. אך בפסוק זה שלא נזכר בו "חיים" ["באורח צדקה אהלך"], יקשה מדוע נקט דוקא במצות צדקה יותר משאר מצות. ואמנם מצינו בכמה מצות עשה שכאשר יטה מהן מעט אזי הוא סר לגמרי מהן. וכגון לגבי קריאת שמע אמרו חכמים [ברכות סג:] "שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית, וערב אחד אינו קורא, דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם". וכן מצינו שמי שלא הניח תפילין אפילו פעם אחת, הוא נחשב בכלל "פושעי ישראל בגופן" [משנה ברורה סימן לז ס"ק ב]. אך בשאר מצות עשה לכאורה לא מצינו כן, אלא שאף אם יטה מעט מהן, אינו סר בשביל זה מן האורח, ומאי שנא דנקט הפסוק דוקא במצות צדקה. ואולי יש לומר, שהמקרא נקט דוקא בצדקה כדי להעמידה ב"זה לעומת זה" כנגד משפט, וכלשון המלבי"ם שם: "השם ינהג עם שומרי תורתו בשתי מדות; במדת משפט ובמדת צדקה".

(17) "כי המשפט צריך שיהיה משפט אמת" [לשונו להלן לפני ציון 23]. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגבורות ה' פס"ט [שיח:] 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 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 כתב: "המשפט יש בו השלמה, כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין". ובגו"א דברים פ"כ אות א כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט. שאם היה חסר מה, היה חסר מן המשפט, ודבר זה בארנו ג"כ פעמים הרבה, שאין דבר שלם מן המשפט. ולכך לא היה זוכה לחושן משפט רק כאשר היה לו לב שלם אשר אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר. וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה" [ראה בנתיב התורה פ"ד הערות 125, 291]. ובהקדמה לדרוש על התורה [ז.] כתב: "מפני שדבר זה נחשב כאילו הוא יוצא מקו המשפט ומדתו... אשר אין לצאת ממנו אף כחוט השערה". וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וראה בסמוך הערה 23, דר"ח פ"א הערה 925, שם פ"ב הערה 840, שם פ"ד הערה 748, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 186.

(18) כן פירש הראב"ע שם [משלי ח, כ], וז"ל: "ואמר 'בתוך נתיבות משפט', לבל יטה ימין ושמאל מהדרך האמצעי". והנה כאן מבאר ש"אורח" לחוד ו"נתיבה" לחוד, אך מה נעשה עם המקרא [תהלים קמב, ד] "בהתעטף עלי רוחי ואתה ידעת נתיבתי בארח זו אהלך טמנו פח לי", הרי שנקט בנתיבה ואורח בזה אחר זה. ויל"ע בזה.

(19) חוזר בזה לפסוק שפתח בו "ודרך נתיבה אל מות".

(20) אע"פ שהוזכרה כאן גם תיבת "דרך" ["**ודרך** נתיבה אל מות"], מ"מ אינו מפרש את תיבת "דרך" לעצמה, אלא שכתב "כי דרך זה שאינו יוצא כלל מן הנתיבה", לאמר ש"דרך" זו מוסבת על האדם ההולך בנתיבה, שכאשר הוא הולך הוא אינו יוצא כלל מן הנתיבה. אמנם בתפארת ישראל פ"ז [קכה. (הובא בהערה 10)] ביאר את המקרא [משלי

ג, יז] "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", ש"דרך" מוסבת על מצות עשה, ו"נתיבה" מוסבת על מצות לא תעשה, הרי שחילק בין "דרך" ל"נתיבה". וצריך לומר, שבודאי "דרך" לחוד ו"נתיבה" לחוד, אך כאשר הן נאמרות בחדא מחתא ["ודרך נתיבה"], אז אין הן נחלקות זו מזו, אלא משתלבות להדדי לדבר אחד.

(21) "כי בני אדם מוכנים אל הצדקה" [לשונו בסמוך].

(22) מבאר שרוחב האורח מאפשר שהרבים ידרכו בו, לעומת הסברו הקודם שביאר את רוחב הדרך רק כלפי הדרך עצמה, ולא כלפי ההולכים בה. וכן כתב המלבי"ם [משלי ח, כ], וז"ל: "יש הבדל בין 'ארח' ובין 'נתיב', שהארח ילכו בו רבים, והנתיב ילך בו יחיד". וכן חזר וכתב שם [משלי יב, כח].

(23) לשונו בנתיב האמת פ"ג: "מצד הצדקה... דבר זה ימצא באדם גם כן, כמו שימצא החסד באדם, ימצא גם כן הצדקה... וזה שאמר [ב"ר ח, ה] כי חסד אמר [שהאדם] יברא, שכולו מלא חסדים. וכבר אמרנו זה למעלה כי החסד הוא מדת האדם, שהחסד הוא מה שאין הדין מחייב, וזהו ענין האדם שמעשיו אינם בדין... כי האדם מסוגל ומוכן שאין מעשיו על פי הדין הגמור, ולכך החסד אמר יברא, שכולו מלא חסדים, שזה מדתו... צדק אמר יברא [שם], שהוא כולו מלא צדקות. כבר בארנו כי כל מדה שאינה בדין הוא מדת האדם, והצדקה גם כן אינה בדין, הוא מדת האדם, שהוא עושה לפנים משורת הדין, ולכך אמר הצדק יברא, שכולו מלא צדקות". ולהלן בתחילת נתיב האמונה כתב: "דבר זה נתבאר ג"כ למעלה אצל 'באורח צדקה חיים ודרך נתיבה אל מות', כי הצדקה נקראת 'אורח', שהוא רחב עד שהרבה מהלכים בה, וכמו שנתבאר בנתיב גמילות חסדים, עיין שם". ושם בנתיב גמילות חסדים פ"א [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי גמילות חסד בפרט הוא מדת האדם, והוא שייך לאדם... מדה זאת אליו מצד עצמו". ולהלן בנתיב התורה פי"ז [לאחר ציון 52] כתב: "השם יתברך צוה על האדם לתת תרומה ומעשר, זהו שהוא עושה טובה לאחר, ואין דבר זה קשה". **אך יש** להעיר, כי בנתיב התוכחה פ"ג [לפני ד"ה ויש לפרש] כתב: "'אגרא דתענית צדקה' [ברכות ו:], כי קשה על האדם לתת צדקה, שהוא ממון שלו לאחר, כי יותר צריך זרוז במקום שיש חסרון כיס [רש"י ויקרא ו, ב]". הרי שביאר שקשה לאדם לתת את ממונו לאחרים, ועוד ביסס זאת ממה שאמרו שיש צורך בזרוז במקום שיש חסרון כיס, ואילו כאן מבאר ש"בני אדם מוכנים אל הצדקה", והאדם הוא כולו מלא צדקות, ולכאורה אין הדברים מתיישבים ביחד. ויש לומר, כי דבריו כאן מוסבים על עצם האדם ומהותו, שעצם האדם ומהותו הוא לעשות דברים שהם לפנים משורת הדין. אך ברי הוא שעדיין ימצאו מעכבים צדדיים [כמו עצלות ויצר הרע וכיו"ב]

שימנעו מן האדם להוציא את תכונות נפשו אל הפועל. מה שאין כן מדת האמת, בזה אמרינן שאין באדם שום הכנה אל מדת האמת, וכמו שיבאר בסמוך. **דוגמה לדבר**; הנה תחילת מאמר חכמים שהובא למעלה [ברכות ו:] היא "אגרא דפרקא רהטא... אגרא דכלה דוחקא... אגרא דשמעתא סברא", ובנתיב התוכחה פ"ג כתב על כך: "ביאור ענין זה, כי המצוה שנעשה על ידי דבר שהוא קשה על האדם, זהו עיקר השכר, כי המצוה שהיא בקלות, אין זה שכר כל כך... ולפיכך אגרא דכלה, שהאדם מטריח עצמו ודוחק עצמו לשמוע הדרשה, הוא השכר. ואגרא דפירקא ריהטא, שהוא זריז ומהיר לזה, ודבר זה קשה על האדם. ואגרא דשמעתא סברא, שנותן לב להבין, כי השמעתא צריכה סברא". הרי שסברא היא דבר קשה על האדם. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תנח:] כתב: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק". אך מאידך גיסא כתב להלן בנתיב התורה שלהי פ"ז [לאחר ציון 145] כי "כל אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קי:] כתב: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ושם פ"ו מ"ז [רכו.] כתב: "כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם" [ראה להלן בנתיב התורה פי"ד הערה 219]. ושוב תקשי לך כיצד קושי השגת חכמה עולה בקנה אחד עם כך ש"כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ובעל כרחך לומר שהעצלות מונעת מבני אדם לפעול כפי מה שהם היו רוצים בעצם, למרות שצורת אדם ועצמיותו משתוקקת מאוד לדעת החכמה [ראה להלן בנתיב התורה פ"ז הערה 146, שנקודה זו הוכחה שם]. והוא הדין לגבי נתינת צדקה, וכמו שנתבאר. וראה בדר"ח פ"ד מ"ה [קכז:], ושם הערה 619, שנקודה זו התבארה שם. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפא.], וז"ל: "כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". וכן כתב המסילת ישרים פ"ו, וז"ל: "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... ובין כך ובין כך, התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". וכן כתב להדיא המורה נבוכים ח"א פל"ד [ד"ה והסבה השלישית]. וידוע מאמר החכם "מה שהרצון חושק, אפיסת היכולת עושק".

(24) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 13]. אמנם כאן אין כוונתו לשטח הקצר של הנתיב, אלא שאין רבים דורכים בו, וכמו שמבאר.

(25) זכריה ז, ט "כה אמר ה' צבאות לאמר משפט אמת שפטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו". וכן נאמר [בראשית יח, כה] "חלילה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט", ופירש רש"י שם "וכי מי שהוא שופט לא יעשה משפט אמת", וראה גו"א שם אות סג. ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסד.] כתב: "התורה אמרה לדון דין צדק ואמת, וכדכתיב [דברים טז, יח] 'ושפטו את העם משפט צדק'. ומפני כך יש לדיין להיות נמשך בכל ענייניו ובכל עסקיו אחר האמת, כי כאשר ימשך אחר האמת, אז יהיה גם כן נמשך לזה לשפוט משפט אמת". ובבאר הגולה באר השני [קלח.] כתב: "כי אין בית דין ראוי לדון רק דבר שהוא משפט אמת מכל צד, ולא יהיה בזה שום עַוְלה כלל. כי השכינה בישראל, והיא שעושה משפט ברשעים, ולפיכך אין על בית דין של מטה לעשות דבר שאפילו כחוט השערה אין ראוי להיות". וראה למעלה הערה 15.

(26) שהביא שם בתחילת הפרק את המדרש [ב"ר ח, ה] שמדת האמת אמרה שהאדם לא יברא, כי כולו שקרים. וכתב על כך בזה"ל [ד"ה אבל קשיא]: "האמת אמר לא יברא, שכולו מלא שקרים. כי האדם אינו שכלי, וכל אשר הוא שכלי בודאי אין נמצא בו השקר, כי זהו ענין השכלי, שהוא יודע בשכלו שהוא כך וכך. אבל האדם אינו שכלי, ומפני כך הוא כולו מלא שקרים, מצד שאין האדם שכלי", ושם מאריך בזה, והביא את הפסוק [תהלים קטז, יא] "כל האדם כוזב". **אך יש** להעיר, שרבינו יונה בשערי תשובה שער שלישי אות קפד כתב: "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". והואיל והאמת היא מיסודי הנפש, מדוע לא יכלל בזה שבני אדם יהיו מוכנים אל אמת יסודית זו. וכן אפשר להעיר מדבריו בגבורות ה' פס"ו [שז:], שכתב על עיוות המשפט בזה"ל: "החטא [הזה] הוא בנפשו, שהוא מעוות משפט אמת והיושר, אשר הוא בנפש האדם. כי האמת והיושר בנפשו הוא, וזהו חטא הנפש, כי אין יושר ומשפט רק בנפש השכלית. ועוד, כאשר אין עושה דין הוא מפחיתות הנפש, שצריך כל אדם כאשר יראה דבר עַוְלה אז נפשו מתעורר לעשות דין... ודבר זה ברור הוא שהדין הוא בא מן התעוררות הנפש... לפיכך הנפש מבקש המשפט, שהיא נבראת במקום המשפט, ואם אין משפט הוא לחטא הנפש" [ראה להלן בנתיב התורה פט"ז הערה 36]. ואם הנפש

נבראה ממקום המשפט והאמת, והנפש היא עצם האדם, מדוע בני אדם אינם מוכנים אל האמת. וי"ל בזה.

(27) מוסיף את הסתת היצה"ר להסבר זה [לעומת הסברו הקודם שכתב (לפני ציון 14) "אם יוצא האדם לילך אחר יצרו לסור מן ימין ושמאל, תכף שהוא נוטה מזה הוא מגיע למות"], כי בהסבר זה ההדגשה היא על הגברא, שבנתיבה אין בני אדם רבים הולכים שם, לכך הוצרך לבאר את הקושי הקיים להשאר בנתיבה המונע מרבים לעשות כן, ולכך ביאר כאן "כי יצר הרע מסית את האדם", ורוב בני אדם מתפתים אחר יצרם. מה שאין כן בהסברו הקודם ש"נתיבה" מתפרשת כלפי הדרך עצמה, שהיא צרה, לכך שם ביאר את הקלות שניתן לרדת מהנתיבה, שבנטיה קלה האדם יורד מהנתיבה. וראה הערה הבאה.

(28) מבאר שרק מעטים מצליחים לעמוד מול הסתת היצה"ר. וכן להלן בנתיב התורה פי"ז [לפני ציון 40] כתב: "אין הכל כופין את יצרם לעשות עבודת השם יתברך". וצרף לזה מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטים", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם". וכן [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור".

(29) כי אם האדם יוצא לילך אחר יצרו הוא מגיע למות, וכמבואר למעלה לפני ציון 14.

(30) הולך לבאר שכמו שנאמר כאן "ודרך נתיבה אל מות", כך מצינו במקום נוסף ששלמה המלך הזהיר את האדם לבל יסור מאורח חיים, וכמו שמבאר. ולהלן יבאר מדוע נקט בלשון "אורח חיים", ולא בלשון "נתיבה", כפי שנקט הפסוק ב"ודרך נתיבה אל מות". ואודות שהישר הוא חיים, כן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, וז"ל: "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... כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה... והמעלה שהיה אל יעקב אבינו שלא מת [תענית ה:]". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [כ.].

(31) לשון המלבי"ם שם [פסוק ג]: "כי נופת תטופנה שפתי זרה - יש בזה משל ומליצה, המשל מדבר מאשה זרה ויצר התאוה, שפתויי שפתיה דומים כנופת, כי תמתיק לו את תאותו. וחלק משמן חכה - שטעם העבירה חלק משמן, ואינו מרגיש בו שום דופי. ובמליצה ידבר מיצרא דע"ג, אשר יזנה לבבו אחרי דעות חיצונות, והשפתים מרמזים תמיד על הדעת, שהדעות שעליו יבנו ראיותיהם נדמה לו שהוא מתוק כנופת, וכטעם חכמתה נדמו לו חלק כשמן, שאין בו דופי".

(32) לשון המלבי"ם שם [פסוק ד]: "ואחריתה מרה כלענה - שזה ההפך מן 'נופת תטופנה'. חדה כחרב פיות - זה ההפך של 'חלק משמן חכה', שהנפש טועמת טעם מר גם ביסודות שהניחו, ועל ידי התולדות שיוציאו מהם להכחיש פנות האמונה תכרת בחרב פיות, שהוא חרב העונש".

(33) לשון המלבי"ם שם [פסוק ה]: "רגליה יורדות מות - ההולך אחריה ושומע לה, תוביל אותו למות. שאול צעדיה יתמכו - השאול הוא הבור העמוק שלפעמים יפול בו בעודו חיים, ור"ל שגם צעדיה מי שהולך אליה, הגם שעוד לא שכב עמה, יתמכו את השאול והבור שיפול בו, ולא יוכל עוד לצאת משם".

(34) לשון המלבי"ם שם [פסוק ו]: "ארח חיים פן תפלס - כבר בארנו שיש הבדל בין ארח ובין מעגל, שהמעגל הוא הדרך הסבוביי, והמדה שבו מודדין ומשערין את המעגל הסבוביי להגיע בו אל היושר נקרא פלס. ור"ל פן תרצה ללכת במעגל הסבוביי דרך בית הזונה, ללכת דרך שם אל ארח חיים, ותפלס ותמדוד באיזה דרך תשוב מן המעגל הזה אל ארח הישר, כענין שאמרו [ע"ז יז:] ניזול אפתחא דזונות וניכוף יצרין ונקבל אגרא. וזה אומרו נעו מעגלותיה - המעגלות שלה הם נעים ונלוזים מן הארח הישר. ולא תדע - עוד לשוב אל ארח חיים".

(35) שהוזכרה בפסוקים אלו, שהרי בפסוק הראשון שהובא כאן [שם פסוק ג] נאמר "כי נופת תטופנה שפתי זרה". וכן כתב רבנו בחיי בכד הקמח, ערך עצרת, וז"ל: "המשיל שלמה החומר לאשה, הוא שאמר... 'נופת תטפנה שפתי זרה', וזה מדבר על תענוגי העולם שהחומר מבקש".

(36) הנה בהרבה מאוד מקומות ביאר שהאשה היא חומרית, לעומת האיש, וכגון בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], אור חדש [קיד.], נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, הקדמה לדר"ח [כא:], שם פ"א מ"ה [רנד:], שם פ"ב מ"ט [תרפז:], שם פ"ג מ"א [כא.], שם פ"ד מי"א [רכא.], באר הגולה באר הראשון [קא.], ועוד ועוד. וכן יכתוב בסמוך [לפני ציון 49] "כי האשה היא חמרית". אך כאן כתב להיפך; לא שהאשה היא חמרית, אלא שהחומר נקרא "אשה". וכן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר 'נקבה', והיה קורא את הצורה 'זכר'". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנא:], וז"ל: "אין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה'". ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "וידוע כי הנפש הוא צורה, אשר הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה',

כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וראה בנתיב התורה פ"ג הערה 137, שם פי"ג הערה 26, שם פי"ד הערה 205, ושם פט"ו הערות 164, 165.

(37) כי תיבת "זר" מורה על דבר רע היוצא מן הראוי, וכמו שכתב בנתיב התורה שלהי פט"ו, וז"ל: "מפני כי דבר זה הוא דבר זר, ויוצא מן הראוי, כי מצות התורה ראוים מצד עצמם שיהיו נעשים בשכל, וזה שלא למד רק המשנה, שאין בה בירור השכל, הוא דבר זר יוצא מן הראוי". ובנתיב הלשון שלהי פ"ח כתב: "מיוחד לזה לשון הרע, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, ולפיכך נגעים, שהוא דבר זר, באים עליו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ח שחטא היוצא מן הראוי הוא חטא זר. ובנתיב הכעס פ"ב [לפני ד"ה בפרק קמא דגיטין] כתב: "כי הכעס הוא דבר זר לגמרי, יוצא מן הסדר הראוי, עד שימצא בו שלשה דברים אלו שהם זרים. ועל ידי שלשה דברים אלו הוא יוצא מן הסדר בכל". ותיבת "ממזר" פירושה "מום זר" [יבמות עו:]. ועבודת אלילים נקראת בלשון חכמים "עבודה זרה" [ראה תפארת ישראל ר"פ מו]. ובדר"ח פ"ב מ"ד [תקנז.] כתב: "דבר שהוא ענין זר, שהאדם יאמר על זה המעשה כי דבר זה אין ראוי לעשות לאדם, מאחר שהוא דבר זר".

(38) כן פירש המורה נבוכים ח"ג פ"ח, וז"ל: "'אשת חיל מי ימצא', המשל ההוא כולו מבואר. כי כשיזדמן לאיש אחד חומר טוב, נאות, בלתי גובר עליו ולא מפסיד סידורו, היא מתנה אלוקית. סוף דבר, החומר הנאות יקל להנהיגו, כמו שזכרנו". וכן פירשו הרלב"ג והמלבי"ם במשלי שם. ואם תאמר, מדוע הכניס לכאן שהחומר הטוב נקרא "אשת חיל", הרי בא לבאר כאן את הפסוקים העוסקים בחומר הרע ["אשה זרה"], וכן המשך דבריו עוסק רק בחומר הרע, ומה שייך לכאן החומר הטוב שנקרא "אשת חיל". ויש לומר, כי הואיל וכתב כאן "החומר נקרא 'אשה'", ולא חילק בין חומר טוב לחומר רע, בהכרח שכוונתו לומר שכל חומר [בין טוב ובין רע] נקרא "אשה". ולאחר שהראה שהחומר הרע נקרא "אשה זרה", הוצרך להוסיף שהחומר הטוב נקרא "אשת חיל", כדי להורות שכל חומר נקרא "אשה".

(39) פירוש - היצר הרע מפתה את האדם בדברי מתיקה, וכמו שפירש רש"י שם [משלי ה, ג] "כי נופת תטופנה - לשון מתוק". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], וז"ל: "לכך בני, אם יפתוך חטאים בדברי חלקלקות לשון להחניף לבעלי מדע, לתת להם לבד שם ושארית, אל תאבה ואל תשמע להם... כי נופת תטופנה שפתותיהם כאילו דבש וחלב

תחת לשונם. אכן בתוכם מר המות הכפירה בהשארות הנפש, ובתחית המתים, בעולם הבא ובתורה".

(40) אודות שהיצה"ר אינו מתחשב בתוצאות של מעשיו, כן מוכח בדברי חכמים [סנהדרין צא:], שאמרו שם "אמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה ["שנקרם כולו בבשר וגידין ועצמות" (רש"י שם)], או משעת יציאה. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה". והנה אם יצא לפני שכלו חדשיו העובר יהיה נפל, ולא יחיה, ועם כל זה היצה"ר ישאף לבעוט ולצאת. ומוכח מכך שאין היצה"ר מתחשב עם פרי מעלליו. ועוד אמרו חכמים [נדרים לב:] "בשעת יצר הרע לית דמדכר ליה ליצר טוב", וכתב על כך בנתיב כח היצר פ"ד בזה"ל: "קרא את יצר טוב 'חכם' [קהלת ט, טו], 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. והפך זה נקרא יצר הרע 'מלך זקן וכסיל' [קהלת ד, יג]... כי אף אם האדם זקן וראה מעשים הרבה, והיה ראוי לו שלא יהיה האדם רשע, שלא יקרה גם כן לו כמו שקרה לרשעים שהיה אחריתם לאבדון, עם כל זה הוא כסיל, ואינו למד מוסר, לכך נקרא יצר הרע 'זקן וכסיל'... ואמר [קהלת ט, טו] 'ואדם לא זכר את האיש המסכן', דבשעת יצר הרע לית מאן דמדכר ליצר טוב. רוצה לומר כי 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, דאם לא כן, רק שהיה זוכר ליצר טוב, לא היה בא לידי עבירה, שכאשר היו שני דרכים לפניו היה בוחר בטוב. רק מפני שמסולק ממנו יצר טוב לגמרי, ולכך מתפתה אל יצרו". ובדר"ח פ"ב מ"א [תצה:] כתב: "לפעמים אדם בא לעבור העבירה בשביל שאין עולה על לבו העונש שהוא לעתיד". ושם פ"ג מ"א [ט:] כתב: "הסבה שבא האדם לידי חטא הוא יצר הרע שנתן השם יתברך באדם, והוא הגורם החטא אל האדם. ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות". ואמרו חכמים [ב"ב עח:] "אמר רשע... אבד חשבונו של עולם", ופירש הרשב"ם שם "כלומר לית דין ולית דיין". **ובאגרת המוסר** לרבי ישראל סלנט, כתב: "התאוה הנפרצה לאהוב הערב לשעתו, לבלי השקיף הנולד, אם כי מרה תהיה באחרונה, נמצא דוגמתם מה גם בעניני העולם, האיש הסכל, ובפרט החולה, לחלשת שכלו, יאהב לחטוף לאכול את הערב לחכו, וישכח כי זה יביאנו למחלה

נפרצה. לכך אמרו רבותינו זכרונם לברכה [תמיד לב.] 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. הוא מאמר רבותינו זכרונם לברכה [סוטה ג.] 'אין אדם עובר עברה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות'".

(41) כן פירש שם הגר"א, וז"ל: "'ואחריתה מרה כלענה' נגד 'הנפת תטופנה'. 'חדה כחרב פיות' הוא נגד 'חלק משמן חכה', שהיא חלקה כחרב חדה בעל פיפיות... ואמר 'פיפיות' שממית מכל וכל, בעוה"ז ובעוה"ב".

(42) מעין מה שאמרו חכמים [ברכות ה.] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו, שנאמר [תהלים קמט, ו] 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'", והמצודות דוד [שם] כתב "חרב בעלת שתי פיות חדודה משתי הצדדים". וכן נאמר [שופטים ג, טז] "ויעש לו אהוד חרב ולה שני פיות".

(43) סנהדרין צט. "'הכרת תכרת', 'הכרת' בעולם הזה, 'תכרת' לעולם הבא".

(44) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ובספר דרך חיים הזכירו פעמים הרבה. וכגון בהקדמה לספר [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ושם פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ושם פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ושם פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', 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. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". וכן כתב שם פ"ד מי"א [רכ.], ויובא בהערה 50. ושם פ"ה מ"ה [קנח:] כתב: "שכבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד". ושם פ"ה מט"ז [שעט:] כתב: "ודבר זה בארנו כי מספר של ארבע מורה על המדריגה החמרית החסרה התחתונה, ובשביל כך דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים". ושם פ"ה מי"ט [תנא:] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל".

(45) כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ד [רמב:] כתב: "ואמר [שם] 'והוי מתאבק בעפר רגליהם'. כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:] כתב: "וידוע כי האדם התחלתו הוא... ארכבותיו [הברכיים (תויו"ט חולין פ"ד מ"ו)], כי למטה מזה אינו נחשב מן האדם כלל, שאם יטול יכול לחיות. לפיכך האדם שבו תלוי חיות שלו מן הארכובה, כדאמרינן בסוף פרק בתרא דיבמות [קכ:] שלשל אותו לים והעלו ממנו, מארכובה ולמטה אין מעידין על אשתו. מן הארכובה ולמעלה מעידין על אשתו. שמעינן מזה שעיקר האדם הוא מן הארכובה ולמעלה. ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאד, ואדרבה הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ורש"י [ערכין יט:] כתב "עד הארכובה - ומכאן ולמעלה לא הוי רגל אלא ירך". ובנר מצוה [סז.] כתב: "כי הרגל דבק בו ההעדר, כמו שבארנו גם כן דבר זה במקום אחר, כי בכל מקום אמר שהרגל דבק בו ההעדר". ובנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב על הרגל ש"הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי". ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות". ושם פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנו:] כתב: "ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם שבו כרוך הנחש אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הווייתם... הוא הרגל שבו דבק ההעדר". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". וכן הוא בגבורות ה' פי"ח [סוף פא:], שם פס"ד [רצה.], נתיב העבודה פ"ו, שם פט"ז, נתיב השתיקה פ"א, נתיב כח היצר פ"א, ובח"א לסנהדרין מט. [ג, סוף קסא:]. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 36, ובאר הגולה באר השביעי הערה 124.

(46) אודות שהמיתה דביקה בפחיתות האדם ונובעת ממנה, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תנג:] לחד מ"ד אודות חטא אדה"ר, וז"ל: "עיקר מה שהביא לו המיתה הוא כח הטבעי, שמפני פחיתות הכח הזה, שהוא כח טבעי בלבד, כאשר יחטא ראוי שיהיה פחיתות שלו מביא המיתה והעדר, שבעצמו הוא כח פחות, והחטא בו נעשה מקולקל לגמרי, ויש כאן חסרון והעדר". ושם פ"ד מי"ז [שסג.] כתב: "ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה... כי האדם שנברא מבשר

ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו".

(47) רש"י בראשית לז, לה: "אבל שאולה - כפשוטו לשון קבר הוא, באבלי אקבר, ולא אתנחם כל ימי". והרד"ק בספר השרשים, שורש שאל, כתב: "'שאול ועצר רחם' [משלי ל, טז], 'משאול תחתיה' [תהלים פו, יג]... ענינם הקבר". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 902.

(48) שלא היה לאדם פחיתות החומר.

(49) כפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:], וז"ל: "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" [ראה להלן בנתיב התורה פ"ח הערה 168]. ולהלן בנתיב התורה פ"ג [לפני ציון 36] כתב: "המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה... כאשר אין המיתה מצד השכל". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף".

(50) כי לולא החטא היה האדם חי לעולם, וכמבואר ברמב"ן [בראשית ב, יז], ובהערה הקודמת, והאשה נתנה לאדה"ר לאכול מפרי עץ הדעת [בראשית ג, ו]. וכן אדה"ר אמר [בראשית ג, יב] "האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל". ובמדרש תנחומא נח, אות א, ביארו שהאשה מצווה בהדלקת הנר בזה"ל: "ומה ראו נשים להצטוות על... הדלקת הנר... היא כבתה נרו של אדם, דכתיב [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם', לפיכך תשמור הדלקת הנר" [ראה להלן בנתיב התורה פט"ז הערה 65]. ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [אדם הראשון] נחשב כמו צורה". ובנתיב הזריזות פ"א כתב: "כי החיים אינם נמנעים לשום בריה שיהיה חיים שלו עולמית. וכמו שהיה קודם שחטא האדם, שלא היה נמנע מצד עצמו שיהיו כל הנבראים אינם מתים, וחוה גרמה מיתה לכל". והנה כאן תלה את המיתה בחוה, אך בנר מצוה [קכח.] כתב שהנחש הביא המיתה לעולם, וז"ל: "הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ סו, ובבאר הגולה באר הראשון [סו.], ובדרשת

שבת הגדול [רח:]. ובהקדמה לאור חדש [נא.] כתב שהנחש, האכילה, והעץ הביאו המיתה לעולם. וכן בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמד.] כתב שהעץ הביא המיתה לעולם. וצריך לומר דכולהו איתני בהו.

(51) כמבואר למעלה הערה 34.

(52) לשונו בדר"ח פ"א מ"ה [רנג:]: "כי המרבה שיחה עם האשה, הוא נוטה ונמשך אחר מציאות שהוא חסר, שדבק בו ההעדר, שהוא רע... כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה [בראשית ב, כא] לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך [שנאמר (בראשית ב, כא) "ויסגור בשר תחתנה"], ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה [ב"ר יז, ו]... כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות [ב"ב טז.], הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים. כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה". וכן שם פ"ד מי"א [רכ.] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה".

(53) נראה שמבאר את הפסוק כמו שפירש רש"י שם, שכתב: "לפי סדר המקראות שכתוב אחריו... נראה שעדיין לא הפסיק בענין אשה הזונה, וכן יש לפרש; 'אורח חיים פן תפלס', אל תשקול אורח חיים אצל אותה זרה, לומר איזו לעשות זו או זו". ופירושו שאל תשקול ["פן תפלס"] שום תאוה לעומת אורח חיים, כי אין שום משקל ושויון ביניהם, וכמו שמבאר.

(54) לשונו בדר"ח שם [תצג.]: "אם הוא לא תעשה, יצרו גובר שיעבור עבירה בשביל יצר הנאתו שיש בעבירה כאשר יעשה. ועל זה אמר... אם הוא מצות לא תעשה, בקיום מצות לא תעשה מפסיד ההנאה שיש לו אם היה עובר עבירה. ולפיכך אמר שיחשוב... כאשר הגיע לידו דבר עבירה, וכופה את יצרו, ואינו עובר, יש לו שכר גדול. וגם כן יחשוב השכר וההנאה מן העבירה שיהיה לו אם יעבור העבירה, כנגד זה מה שמפסיד השכר שהיה לו מן השם יתברך אם היה מקיים מצות בוראו, וזהו [שם] 'שכר עבירה כנגד הפסדה'".

(55) כוונתו לדבריו בביאור המשנה [אבות פ"ד מי"ח] "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא, מכל חיי העולם הזה", שכתב שם [שפב.] בזה"ל: "מה שאמר אחר זה 'יפה

שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה', דלא הוי ליה למימר רק 'יפה שעה אחת של חיי עולם הבא מכל חיי עולם הזה' [מבלי להזכיר ה"קורת רוח" שיש בעוה"ב, אלא חיי עוה"ב לעומת חיי העוה"ז]. אבל כך פירושו; יפה קורת רוח שיש בשעה אחת בעולם הבא מכל חיי העולם הזה, כלומר שבכל חיי העולם הזה לא נמצא הקורת רוח שיש בשעה אחת של העולם הבא [כי בעוה"ז אין קורת רוח כלל]... ואין להקשות כלל, שאיך יאמר בין שני דברים שהם מתחלפים לגמרי, וכי יש ערך ושיעור בין עולם הזה לעולם הבא עד שיאמר כי זה יותר מזה, כאילו היה שעור ביניהם. כי לפירוש אשר אמרנו למעלה אדרבא, בא לומר שאין ביניהם שום דמוי ושווי, שהרי פירושו 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה', שלא נמצא בעולם הזה קורת רוח כלל. ואין הפירוש 'יפה שעה של קורת רוח בעולם הבא מכל קורת רוח שהוא בעולם הזה'... שאין קורת רוח כלל בעולם הזה. שאילו אמר 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל קורת רוח של חיי עולם הזה', והיה בא לאשמועינן עונג זה יפה מעונג זה, היה קשיא, שהיה משמע שיש יחוס ביניהם, ובודאי אין יחוס כלל. אבל אמר כי 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה', ורצה לומר כי שעה בעולם הבא יותר טובה, שנמצא בו קורת רוח, ובעולם הזה לא נמצא קורת רוח, הנה אין כאן יחוס כלל".

(56) פירוש - לקושטא דמילתא היה למקרא לומר כאן "נתיבה", ולא "אורח", ורק לא נקט ב"נתיבה" משום שכבר נאמר "פן תפלס", ו"פן תפלס" מורה שלא לנטות כחוט השערה אחר היצר הרע. ולשון הגר"א שם: "'ארח חיים פן תפלס', כלומר פן ח"ו תניח שתפלס ותכריע האשה זרה את הארח חיים, ותלך קצת בדבר מועט אחריה".

(57) שהדעת אינה מתחברת אל דבר זר. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ח [לאחר ציון 61], וז"ל: "דבר זר יוצא מן הדעת מאוד... וכבר אמרנו כי כל דבר שהוא זר, והוא יוצא מן הדעת". ומבואר מדבריו ש"מעגלותיה לא תדע" פירושו שהאדם אינו יודע ומכיר לאן מעגלותיה מוליכין, ועלול ליפול. וכן פירש רש"י שם "כי מעגלות הזונה נעו לשאול, ולא תדע להזהר עד אשר תנוע ותפול". אמנם הגר"א שם פירש "לא תדע" שלא תדע להגיע משם אל אורח חיים, וכלשונו: "נעו מעגלותיה סביבוביה, ומעגלותיה, שהן דרכיה, ינעו אותך עד אשר לא תדע כלל איזהו הדרך חיים".

(58) אין לומר שמבאר ש"אורח חיים" הוא "אורח כבוש" משום תיבת "אורח", שפירושה "הרבה הולכים באורח... שהוא רחב, כי רבים דורכים בו" [לשונו למעלה], והרבים עושים את האורח לאורח כבוש [ראה אור חדש (רי.)], כי כבר ביאר מקודם שלקושטא

דמילתא היה למקרא לומר כאן "נתיבה", ולא "אורח", ורק לא נקט ב"נתיבה" משום שכבר נאמר "פן תפלס". ואם כן בעל כרחך מה שמבאר שאיירי כאן ב"אורח כבוש" אינו משום תיבת "אורח", אלא ממשמעות אחרת, ויש לברר מהי אותה משמעות. ועוד קשה, מדוע דוקא כאן כתב ש"אורח חיים" "מביא לחיי עולם הבא", דבר שלא הדגיש עד כה, אלא נקט בחיים סתם, אך לא פירט שאיירי באורח המביא לחיי עולם הבא. ונראה ששאלה אחת מתורצת בחברתה; "אורח כבוש" פירושו אורח סלול שידוע לכל לאן הוא מוליך, לעומת מעגלותיה של האשה הזרה, שאין ידוע כלל לאן הן מוליכות. נמצא ש"אורח חיים" הוא "אורח כבוש" רק משום שידוע שמוצאות האורח הזה הם הגעה לחיי העולם הבא, ולכך דוקא כאן הוסיף שאיירי בחיי העולם הבא. וכן אמרו חכמים [ברכות כח:] "תנו רבנן, כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו. אמרו לו, רבינו, למדנו אורחות חיים, ונזכה בהן לחיי העולם הבא". הרי ש"אורחות חיים" מביאים לחיי העולם הבא. ובנתיב העבודה ס"פ ב כתב: "ומפני שאמר שילמד אותם אורחות חיים, הוא הדרך שעולה מלמטה למעלה עד שמגיע למעלת עולם הבא, וזה נקרא 'אורחות חיים'".

(59) כדבריו כאן גם ביארו בילקו"ש על משלי [ח"ב רמז תתקלז], שאמרו שם: "'אורח חיים פן תפלס', בני אל תנח אורח חיים פן תכשל אחר דרכיה של זונה, למה, 'נעו מעגלותיה לא תדע'. אבל אם שמעת לדברי תורה ולאמרי פי, אינך נכשל לעולם".

(60) במדרש תנחומא שלפנינו לא הוזכרו היצה"ר והתאוה, שכך הוא לשון המדרש: "'אורח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה לא תדע'. אמר רבי אבא בר כהנא, שלא תהא יושב ושוקל מצותיה של תורה ורואה אי זו מצוה שכרה מרובה, ועושה אותה. למה, 'נעו מעגלותיה לא תדע', מטולטלין הן שבילי תורה. תני רבי חייא, משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו פרדס והכניס בו פועלים, ולא גלה להם המלך שכר נטיעות הכרם, שאילו גלה להם שכר נטיעותיו, הן רואין איזו נטיעה ששכרה הרבה, ונוטעין אותה, נמצאה מלאכת הפרדס מקצתה בטלה ומקצתה קיימת. כך לא גלה הקב"ה שכר כל מצוה ומצוה, שאילו גלה נמצאו המצות מקצתן קיימות ומקצתן בטלות". וכן רש"י במשלי [ה, ו] כתב: "אורח חיים פן תפלס - כך דרשוהו חכמים; סלסל הקב"ה מתן שכרן של מצות ולא פירשן, כדי שלא יראה אדם מצוה שמתן שכרה מרובה, וידבק בה, ויניח שאר המצות. וזה פתרונו; כדי שלא תפלס אורחות התורה אי זו ליקח ואי זו להניח, לכך 'נעו מעגלותיה', הניע הקב"ה נתיבותיה ולא הודיעם, זהו מדרש אגדה. אבל לפי סדר המקראות שכתוב אחריו... נראה שעדיין לא הפסיק בענין אשה הזונה". ונראה שזהו

הטעם מדוע המהר"ל הוסיף לכאן ענין היצר הרע והתאוה, וזאת בכדי ליישב את הערת רש"י שפשט המקראות מורה "שעדיין לא הפסיק בענין אשה הזונה". לכך ביאר שדברי המדרש נאמרו כמענה ליצה"ר שמחשבן ומפתה את האדם שלא יפסיד הרבה אם ילך אחר האשה הזרה.

(61) בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.] הביא את המדרש, וכתב בזה"ל: "ביאור המדרש זה, 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 אלוה 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... וכמו שתמצא במצוה כך תמצא בעבירה, כי לפעמים נראה שעבירה קטנה אצל האדם, ויש לה עונש גדול. ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד, וכן אמרו על עבירות קטנות עונש גדול מאד, כמו שנמצא דבר זה בדבריהם הרבה מאד. ומוכח זה מן המדרש של מעלה כי מה שאמרו [אבות פ"ב מ"א] 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה' נאמר גם כן לענין עונשין, שיזהר מן עבירה קלה כבחמורה" [ראה להלן פי"ז הערה 63]. וכן הביא מדרש זה בדר"ח פ"ב מ"א [תפו.], ובח"א לשבת קיח: [א, ס.]. וראה להלן בנתיב התורה פי"ז הערה 24, שנתבאר שם שהשכר ניתן על קניית המעלה.

(62) לשון הפסוקים במילואם [משלי ה, ז-יא] "ועתה בנים שמעו לי ואל תסורו מאמרי פי, הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, פן תתן לאחרים הודך ושנתיך לאכזרי, פן ישבעו זרים כחך ועצביך בבית נכרי, ונהמת באחריתך בכלות בשרך ושארך". ועתה יבאר את הפסוק האחרון [פסוק יא] "ונהמת באחריתך בכלות בשרך ושארך", ולאחריו ימשיך לפסוק יב.

(63) לשונו בנצח ישראל פט"ו [שסד:]: "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 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". וזהו יסוד נפוץ בספריו שבימי הזקנה

יש ירידה לגוף ולחומר, וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". 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". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכב.]. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וראה גבורות ה' פנ"ב [רכח:], אור חדש [קטז.], ח"א לשבת קנב. [א, פב:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג, נתיב הזריזות פ"א, ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא [ראה להלן בנתיב התורה פ"ד הערה 338, פ"י הערה 28, ופי"א הערה 7].

(64) בודאי שאין כוונתו לומר שכאשר אדם מזדקן תאוותיו בטלות ויצר הרע פסק ממנו לגמרי, שהרי נאמר כן "על יצחק, לפי שכהו עיניו וכלוא בבית והרי הוא כמת ויצר הרע פסק ממנו" [רש"י בראשית כח, יג], אך לא נאמר כן על כל אדם זקן. אלא כוונתו שכאשר הגוף הוא בירידה, התאוות בטלים ממנו יותר מאשר בימי בחרותו, וכן היצר הרע בטל ממנו יותר. וצרף לכאן מאמרם [פסחים קיג:] "ארבעה אין הדעת סובלתן, אלו הן; דל גאה, ועשיר מכחש, וזקן מנאף, ופרנס מתגאה על הציבור בחנם". ורבנו יונה בשערי תשובה שער שני אות ז כתב: "כאשר יבואו ימי הזקנה והגיעו ימי השיבה, ויכל כחו וימעט, וישח יצרו, גם יזכור קצו כי קרוב הוא, ויבין לאחריתו, וישוב אל ה' וירחמהו. ואשר איננו חוזר בתשובה בבוא ימי הזקנה, יכפל ענשו ורבה משטמה עליו, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [פסחים קיג:] שלשה הקב"ה שונאם; דל גאה, ועשיר מכחש, וזקן מנאף". ובספר בניהו בן יהוידע [יומא כט.] כתב: "חום אש התאוה של ניאוף הבא לאדם בימי הזקנה עונשו קשה עליו יותר משל ימי הבחרות, יען כי מצד הטבע צריך שיחלש ויתבטל כח התאוה של ניאוף בימי הזקנה... ולכן ענשו יותר קשה, שאין עליו התנצלות מצד הטבע".

(65) כן ביאר בהקדמה לדר"ח את הפסוק [משלי ו, כג] "ודרך חיים תוכחות מוסר", וז"ל שם [כ:, ל.]: "וכל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו, אשר בו דבק המיתה... כי 'תוכחת מוסר' שכתיב בקרא היינו דברי מוסר, המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו.

ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם. ולפיכך נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו. ומפני זה הם דרך החיים, כמו שבארנו, שכל אשר מייסר וממעט גופו, בשביל זה יגיע אל החיים, כי החומר בו דבק המיתה וההעדר... פירוש הכתוב כמו שבארנו, שמדבר על דברי מוסר המייסרים את האדם, ודבר זה הוא 'דרך חיים' לאדם". ובלקוטי הגר"א משלי א, ג איתא: "מילת 'מוסר' ביאורו ליסר את יצרו מלמלא את תאותו". וקודם לכן [משלי א, ב] נכתב בפירוש הגר"א: "ומוסר - שאם יצרו מתגבר עליו ייסר את עצמו וישבור אותו". ועוד אודות שבהתגברות על היצה"ר יש ענין של צער ויסורין, כן אמרו [ברכות סא.] "אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי", ופירש רש"י שם "אוי לי מיוצרי - אם אלך אחר יצרי, ואם לא אלך אחריו, אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים". וכן אמרו [סוכה נב:] "אבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו - שבע". ובתמיד [לב.] אמרו "מה יעביד איניש ויחיה, אמרו ליה ימית עצמו". ופירש הרא"ש שם "ימית את עצמו - לא ימשוך את בשרו אחר התענוגים". הרי ההתגברות על התאוה היא בבחינת יסורין, עד שאמרו על כך "אוי לי", "מרעיבו", ו"ימית את עצמו". **ובזה הוא** מגיע לתכלית דבריו; יש לאדם ללמוד דברי מוסר בכדי שלא יסור מן הדרך הישרה הנקראת "אורח חיים" [כמבואר לפני ציון 28]. וכן נאמר [משלי יב, כח] "ודרך נתיבה אל מות", שפירושו שיש לאדם לראות שלא יסור כלל מהנתיבה הצרה אפילו כמלוא הנימה. לכך בספר זה ילוקטו דברי מוסר, שמטרתם להורות לאדם לבלתי נטה כי הוא זה מהנתיבה, ולכך שם הספר "נתיבות עולם", וכמו שיבאר.

(66) בכך שהנהיגו ללמוד מדי שבת בשבתו פרק אחד מפרקי אבות, וכמו שיבאר. ומה שנקט כאן "כי הראשונים שמו דברי מוסר על **לב** בני אדם" אינו במקרה, אלא כוונתו להסביר מדוע יבאר כאן ל"ב נתיבות של מוסר, ולכך מבאר שהמוסר מכוון ללבו של אדם [כנגד ל"ב נתיבות], וכמו שיתבאר בהמשך [ראה הערה 73]. וכן מצינו כמה פעמים בספר משלי שדברי מוסר מכוונים ללב האדם, וכמו הפסוק שהביא למעלה [משלי ה, יב] "ואמרת איך שנאתי מוסר ותוכחת נאץ לבי". וכן נאמר [משלי כג, יב] "הביאה למוסר לבך ואזנך לאמרי דעת" [וראה ברבנו יונה וגר"א שם]. וכן נאמר [משלי טו, לב] "פורע מוסר מואס נפשו ושומע תוכחת קונה לב". וכן בשערי תשובה שער שני אות כו כתב: "אכן צריך האדם בשמעו המוסר לעורר נפשו ולשום הדברים אל לבו, ולחשוב בהם תמיד, ועליהם יוסיף לקח, ומלבו יוציא מלין". ובדר"ח פ"ב תחילת מ"י כתב: "יש לך לדעת כי כל אחד מאלו חכמים בחרו לומר ג' דברים, מפני כי דברים אלו דברי מוסר

שיהיו על לוח לב האדם תמיד, לא יסורו ממנו. וג' דברים דרך האדם לזכור, אבל יותר משלשה ישכח מקצת מן הדברים". וראה הערה הבאה.

(67) כמו שכתב בסוף ההקדמה לדר"ח [נ.], וז"ל: "ראינו כי המסכתא הזאת שהראשונים רצו לקבוע דבריהם על לב בני אדם, וכן פירש רש"י ז"ל לקמן בפרק שנו [אבות פ"ו מ"א], כי סדרו לומר הפרקים האלו לאומרם בבית הכנסת. ולכך ראינו לפרש דברי המסכתא הזאת, כי כאשר יבין עומק דבריה אין ספק שיחקוק הדברים על לבו, ולא יסורו ימין ושמאל". וקודם לכן [מז.] דן בזמן שראוי ללמוד כן [האם זה רק מפסח עד שבועות, או כל ימי הקיץ], וזה דלא כדבריו כאן, שכתב: "והנהיגו לומר **בכל שבת** פרק במסכת אבות", ומבואר מכך שנהגו לאומרו מדי שבת בשבתו. וכן כתב בכל בו סוף סימן מ, וז"ל: "מנהג בכל אשכנז לומר מסכת אבות בקיץ ובחורף. ויש מקומות שאומרים אותן מפסח עד שבועות... והכל לפי המנהג".

(68) כפי שכתב בהקדמה לדר"ח [ל:], וז"ל: "נקראו המדות הטובות 'דברי מוסר'... המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל דברי המוסר, והוא מעט הכמות ורב האיכות", ושם מאריך בזה. ושם פ"ו תחילת מ"א כתב: "יש לך לדעת כי אלו חמשה פרקים שָׁם התנא כנגד חמשה חומשי התורה, שכמו שהתורה יש לה חמשה חומשים, כך יש חמשה פרקים בדרך ארץ, שהם דברי מוסר. כי 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה' [אבות פ"ג מי"ז], ולפיכך תלוים זה בזה, ושני הדברים שהם תלוים זה בזה ראוי שיהיה נחשב זה כזה. ולכך שָׁם חמשה פרקים בדרך ארץ גם כן, כמו שיש בתורה חמשה חומשים".

(69) אודות שדברי מוסר מייסרים את האדם, כן כתב בהקדמה לדר"ח [כ:], וז"ל: "כל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו". ובהמשך שם כתב: "כי 'תוכחת מוסר' שכתיב בקרא [משלי ו, כג] היינו דברי מוסר, המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו. ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם. ולפיכך נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו". ובנתיב דרך ארץ כתב: "הדברים אשר הם דרך ארץ, הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות, ודברי מוסר הנזכרים בתלמוד, וכל שאר דברי מוסר. והוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות. ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול, וצריך להיות נזהר בהם, ולכך נקראו 'דברי מוסר', שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע". ו"מילת 'מוסר' ביאורו ליסר את יצרו מלמלא את תאותו" [לקוטי הגר"א, משלי א, ג]. וקודם לכן [משלי א, ב] נכתב

בפירוש הגר"א: "ומוסר - שאם יצרו מתגבר עליו ייסר את עצמו וישבור אותו", וראה בסמוך הערה 72.

(70) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(71) הנה פעמיים הדגיש בדבריו שיביא מאמרי חז"ל הנמצאים בתלמוד. ואע"פ שנמצא בספר זה שהביא מאמרי חז"ל שמקורם מן המדרש [כמו להלן פרק א שהביא כמה מאמרים מן המדרש. וכן להלן ר"פ טז פתח את הפרק בכמה מאמרים מהמדרש], מ"מ רובא דרובא של מאמרי חז"ל שהובאו בספר זה מקורם מן התלמוד, ולא מן המדרש. אך זה גופא צריך ביאור, מה ראה לייחד ספר זה למאמרים הנמצאים בתלמוד, יותר מן המדרשים. ובמיוחד שכתב כאן שמטרת חבורו היא "שאם האדם רוצה ללמוד דברי מוסר שלמדו חכמי ישראל, ימצאם יחד", ומדוע הלימוד של "דברי מוסר שלמדו חכמי ישראל" יהיה מוגבל בעיקרו לתלמוד. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכוונת המהר"ל בחבור ספר זה היא להביא מאמרי חז"ל ולהצמידם כביאור למשניות דמסכת אבות. לכך הדגש הוא על מאמרי חז"ל הנמצאים בתלמוד, כי "התלמוד הוא בירור טעם המשנה" [לשונו בדר"ח פ"ד תחילת מי"ד (רנה.), וראה להלן בנתיב התורה פט"ו הערה 322]. וכן רומז כאן שהספר נתיבות עולם הוא המשכו של הספר "דרך חיים". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנט:] כינה את ה"נתיבות עולם" שהוא "חלק ב'" של "דרך חיים", וכמבואר שם בהערה 669. וכן הוא ברמז שם פ"ד סוף מ"י [רט:]. וכן מוכח להלן בנתיב התורה פ"א הערה 153, שם פ"ה הערה 63, שם פי"ב הערה 37, ושם פי"ג הערה 122.

(72) כפי לשון המקרא שהביא למעלה [משלי יב, כח] "באורח צדקה חיים ודרך נתיבה אל מות". ולמעלה [לאחר ציון 13] כתב: "הנתיב הוא קצר ואינו רחב, וכאשר הוא יוצא וסר מן הנתיבה מעט, הוא סר ממנה לגמרי. וכך אם יוצא האדם לילך אחר יצרו לסור מן ימין ושמאל, תכף שהוא נוטה מזה הוא מגיע למות". והואיל וספר זה עוסק בדברי מוסר הבאים לייסר את האדם שלא ילך אחר יצרו [כמבואר בהערה 69], לכך דין הוא ששם הספר יהיה "נתיבות עולם", כי תיבת "נתיבה" אומרת לאדם שלא ילך אחר יצרו.

(73) מתוך שהדגיש "וחלקנו אותו אל ל"ב נתיבות, **והם כולם מן דברי מוסר**", מורה שכוונתו היא שהואיל ודברי מוסר מכוונים אל לב האדם [כמבואר בהערה 66], לכך הספר מחולק לל"ב נתיבות, כי מספר ל"ב הוא אותיות "לב". ולפי זה אין לל"ב נתיבות אלו שייכות ישירה לל"ב נתיבות החכמה שהוזכרו בספר היצירה פ"א מ"א. אמנם אף ל"ב נתיבות החכמה קשורים ל"לב", וכמו שכתב הרמב"ן בפירושו לספר היצירה פ"א מ"א, וז"ל: "כוונת החשבון הזה ללב, ולב הוא רצון, כענין שנאמר [מ"ב י, טו] 'היש לבבך

ישר עם לבבי כאשר לבבי עם לבבך', כי קיום כל דבר הוא בעוד הרצון בו". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שכשם של"ב נתיבות החכמה הם דרך להגיע אל החכמה, כך ל"ב נתיבות מוסר הם דרך להגיע אל התורה, שהרי "דרך ארץ קדמה לתורה" [ויק"ר ט, ג], וכמבואר בהרחבה בהקדמתו לדר"ח [מעמוד יד: ואילך]. ועוד הוסיף מו"ר שליט"א, שטרח הרבה לבאר לעצמו כיצד ל"ב נתיבות המוסר של ספר זה מקבילים לספירות, ולא הרחיב בזה יותר.

(74) "בהנהגת למוד התורה" - פירוש כיצד ללמוד, ובהכנות הנצרכות כדי להשיג את התורה. ובזה שונה "נתיב התורה" מהספר "תפארת ישראל", כי "נתיב התורה" עוסק בהנהגת האדם בדרך לימודו, ובהכנות הנצרכות לקנית התורה ["כיצד לומדין"]. ואילו "תפארת ישראל" עוסק במעלת התורה ובשלימותה ["מהי התורה"]. וראה במבוא לספר "תפארת ישראל" עמודים 21-22, שענין זה נתבאר שם. ובנתיב יראת השם ר"פ ה קרא לנתיב התורה בשם "נתיב תלמוד תורה", וכמו שנתבאר. ובנתיב היסורין פ"ג כינה את נתיב התורה בשם "נתיב החכמה". **ומוכח מדבריו** שנתיב התורה לחוד, ול"ב הנתיבות האחרות לחוד, כי ל"ב הנתיבות האחרות שייכות לדרך ארץ, לעומת נתיב התורה השייכת לתורה, ורק שהואיל ו"אם אין תורה אין דרך ארץ", לכך צרפם להדדי [כמבואר בסמוך]. וכן בסיום נתיב התורה כתב "סליק נתיב התורה", ולא כתב כן בסיומן של שאר הנתיבות. וראה להלן בנתיב התורה ס"פ יח הערה 85.

(75) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תכו.]: "ואמר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי דרך ארץ שהוא לפי הנהגת עולם [במדות ומוסר (כמבואר שם הערה 1916)], אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם, שאם לא היתה התורה, לא היה קיום לעולם, כמו שדרשו ז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] שלכך הוסיף ה"א ב'ששי' [בראשית א, לא], לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון, שאם יקבלו ישראל את התורה - מוטב, ואם לאו - יחזרו לתוהו ובהו. וכן 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', שהוא השלמת דרך ארץ, כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה הוא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע. והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי, עד שעל ידי שניהם תושלם ההנהגה לגמרי אשר ראויה לאדם. ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". ובעוד שכאן מבאר שיש להכניס "תורה" לספר מוסר,

הרי בהקדמה לדר"ח [מ.] ביאר גם לאידך גיסא, שיש להכניס מוסר לספר של תורה, וכלשונו: "מפני כי שיתא סדרי משנה בהם דברו חכמים מן ההלכות אשר הם שייכים למצות התורה, לא זולת זה, הנה יחדו מסכתא זאת לדבר מן המוסרים שראוים אל האדם לעשות ומה שלא יעשה. וזה כמו שחברם הכתוב ביחד, במה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר'... והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה', לכך שייך דברי מוסר אל ההלכות".

(76) כן סיים את דברי תוכחתו [על קלקול סדרי הלימוד] בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז, וז"ל: "והוא יתברך ברחמיו ישיבנו אל תורתו, וידריכנו בנתיבות אמת ויושר". ובדר"ח פ"א מי"ח [תמט.] כתב: "ואי אפשר לפרש יותר, והוא יתברך יזכנו בנתיב אמת ויושר". ושם פ"ד סוף מ"ד [קה.] כתב: "והוא יתברך ברחמיו יסיר מעלינו כל מכשול, וידריכנו בנתיב יושר ואמת". הרי כאשר הטעות עלולה להמצא, וברי היזקה, יש אז צורך להתפלל אל הקב"ה שידריכנו בנתיב הצר של אמת ויושר, לבל ניפול הימנו. וכן כאן לאחר שביאר שהנתיב הוא קצר וצר, כי "האמת אין בני אדם מוכנים לו... ו'דרך נתיבה' דהיינו מה שהאדם הולך ביושר, ואינו יוצא מן הדרך, אף כי יצר הרע מסית את האדם" [לשונו למעלה לאחר ציון 25], לכך תפילתו נשואה להקב"ה שלא נסטה מהאמת והיושר. **ומה שמייחד** את הדיבור על "אמת ויושר", משום שיש צורך מיוחד בהדרכה לאמת ויושר, כי הם רחוקים מן האדם, והטעות עלולה להמצא בהבנתם, וכמו שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיג:], וז"ל: "והנני 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". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו שאבדה חכמה מבני אדם... אמנם להנצל מזה, כאשר יכוין מעשיו אל השם יתברך... גם עתה יתן לו תורתו, וידריך אותו בנתיבות אמת" [ראה להלן בנתיב התורה פט"ו הערה 332]. הרי שיש צורך בהדרכה מהקב"ה בכדי להשאר בנתיב אמת ויושר.

נתיב התורה

פרק א

(1) לשון הפסוקים שם הוא [משלי ד, א-ד] "שמעו בנים מוסר אב והקשיבו לדעת בינה כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו וגו' ויורני ויאמר לי יתמך דברי לבך שמור מצותי וחיה", הרי שפסוקים אלו עוסקים בהוראת התורה והמצות. וכן פירש הגר"א שם [פסוק ד], וז"ל: "'יתמוך דברי לבך', שהתורה הוא כמו הלחם, שלבב אנוש יסעד... והוא נצרך תמיד כמו הלחם... אבל המצות הן כמו מרקחת, שהן טובים לפרקים ובזמנו, דוגמת המרקחת הבא מזמן לזמן. וזהו 'יתמוך דברי לבך' הוא התורה, כנ"ל. 'שמור מצותי' בזמנם, 'וחיה', כמו שנאמר [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'... אבל עיקר סעד הלב הוא בתורה". הרי "יתמוך דברי לבך" עוסק בתלמוד תורה. ועד פרק טו [ועד בכלל] יבאר מעלת תלמוד תורה. ולהלן ריש פרק טז פתח את הפרק שוב פסוק זה, בשביל סיפא דקרא ["שמור מצותי וחיה"], ויבאר מעלת קיום מצות התורה [פרקים טז-יח].

(2) פירוש - להזהיר את האדם שיתמיד בתלמודו ובקיום מצות, וכמו שיבאר.

(3) פירוש - הואיל וה' נתן את התורה אל האדם.

(4) לכך ה' קורא לתורה "יתמך **דברי**", כי התורה היא דבר ה'. וכן נאמר [ישעיה א, י] "שמעו דבר ה' קציני סדום האזינו תורת אלקינו עם עמורה", וכן נאמר [ישעיה ב, ג] "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", הרי "תורה" מוזכרת לעומת "דבר ה'". ולהלן פ"ג [לאחר ציון 32] כתב: "יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה".

(5) כמו שנאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ושם פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". ושם במשנה כ [תפח:] כתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם, כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... כן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל [תענית י.]... ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם" [ראה להלן הערה 331]. וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [שג:], ובבאר הגולה באר השביעי [שפז.]. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב. וכמו

שבאילן כאשר הוא מלבלב, שהוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ. וזהו ענין החיות, הוצאת הכח, כאשר תבין ממה שאמרו חכמים [נדרים סד:] מי שאין לו בנים, ואינו מוציא פירות, נחשב מת. מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ... כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי" [ראה להלן פ"ד הערה 323]. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור". ולהלן פ"ד [לפני ציון 123] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו".

(6) "כי התורה שהיא דברי השם יתברך, תומכת האדם שלא יגיע לידי מיתה, שהתורה מקיימת הכל... ולכך אמר השם יתברך יתמך דברי לבך, בזה דבק האדם בעולם הבא, להגיע אל תכליתו האחרון" [לשונו להלן לאחר ציון 57]. וזהו שכתב כאן "התורה תחזיק לבך ותתן לך חיים", שהם נתינת חיי עוה"ב ללא מיתה.

(7) כמו שיבאר בסמוך. והלשון "ומאשרים כל העולם" הוא קיום וחוזק הדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ה [קיז:], וז"ל: "לשון 'אשריך' מלשון 'לא תמעד אשוריו' [תהלים לז, לא], והוא מלשון חכמים [כתובות כא.] 'ואשרנהו אשרתא דדייני', שהוא מלשון קיום וחוזק". ורש"י [כתובות כא:] כתב: "אשרתא - לשון חוזק שמחזקים את השטר, וכותבין אשרנוהי". ובכתובות פה. כתב רש"י "אשרתא - לשון חוזק, כמו [יבמות סב.] 'יישר כחך'". וכן כתב רש"י בגיטין לד. ד"ה אשור. ובסמוך יבאר כיצד העולם כולו תלוי בתורה. 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" [ראה להלן הערה 48, פ"ח הערה 94, פ"י הערה 80, ופט"ו הערה 306].

(8) מעין ק"ו זה [שאם אהני לאחרים, ק"ו שיהני לעצמו] אמרו חכמים [שבת צט:] "לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כל שכן". וכן אמרו חכמים [נדה לה., נה.] "לאחרים גורם טומאה, לעצמו לא כל שכן". ואם התורה מועילה לרחוקים [לכל העולם], ק"ו שתועיל לקרובים [ללומד עצמו], וכסברת רבי מאיר [ב"ק כד.] "ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.] כתב: "ואיך לא יהיה

לתורה פירות בעולם הזה, הנה כל העולם הזה הוא פירות התורה". אמנם בדר"ח פ"ג מי"ז [תכו.] כתב כן ללא ק"ו, וז"ל: "ואמר [שם] שאם אין תורה אין דרך ארץ. כי דרך ארץ, שהוא לפי הנהגת עולם, אין לזה קיום, אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם שאם לא היתה התורה לא היה קיום לעולם... **וכן** הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה". אמנם זה לק"מ, כי שם אינו דן על הנהגת האדם מצד האדם שבו, אלא על הנהגת האדם מצד העולם שבו, ש"דרך ארץ" היא הנהגת העולם הנמצאת בתוך האדם עצמו, ופשיטא שכאשר משוה בין דברים זהים הנמצאים במקומות שונים [הנהגת העולם שבכלליות העולם להנהגת העולם שבאדם עצמו], יאמר "וכן" ולא קל וחומר.

(9) אודות האופנים שהתורה היא עם האדם, ראה להלן פרק ד [לאחר ציון 282], שכתב: "אימתי אין התורה משתכחת מן האדם ונמצאת עם האדם, כאשר דברי תורה על שפתיו תמיד, שהוא למד בהם, וחוזר עליהם, ואז התורה עמו. ובלא זה, לפי ריחוק התורה מן האדם אין נחשבת שהתורה היא עמו, רק אם התורה היא על שפתיו. אבל מי שלמד בעיון, אין השכל עם האדם, שהוא גשמי". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "והנה 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", וראה להלן פ"ד הערה 283.

(10) יאריך עתה לבאר כיצד התורה מקיימת את כל העולם, כדי לתת סעד למשפטו הקודם שכתב "כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו, ואיך לא יהיו מאשרים ותומכים את האדם עצמו". וכן להלן [לאחר ציון 46] יחזור ויקשור את קיום העולם בקיום האדם, וכלשונו: "והתבאר לך כי התורה היא סדר הכל, והסדר הוא מקיים הכל... ולכך אמר 'ויורני ויאמר יתמך דברי לבך'... כי התורה שהיא דברי השם יתברך, תומכת האדם... שהתורה מקיימת הכל". ויש להבין, מדוע יאריך כ"כ לבאר כיצד התורה מקיימת את העולם, הרי קיום זה לא הוזכר כלל בפסוק "ויורני ויאמר יתמך דברי לבך" [אלא רק קיום האדם נזכר בו], וקיום העולם הוזכר כאן רק אגב אורחא וגרירא לקיום האדם. וצריך לומר, כי ההסבר שיתן כאן להורות שהתורה מקיימת את העולם [כי היא סדר העולם], הוא גופא ההסבר לכך שהתורה מקיימת את האדם, "כי האדם הזה הוא 'עולם קטן'" [לשונו בנתיב האמת פ"ג], ולכך משפט קיום העולם הוא משפט קיום האדם. וראה בדר"ח פ"א מ"ה [רסט:], שם פ"ג מי"ז [תכו:]. ולהלן פ"י [לפני ציון

65] כתב: "מן הדברים אשר התבארו למעלה [כוונתו לדבריו כאן] כי התורה נותנת קיום אל העולם". וראה להלן פי"ד הערה 121.

(11) לשון הגמרא שם "מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי ["מאי שנא דכתיב ה' ביום גמר מעשה בראשית" (רש"י שם)]. מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם; אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימין. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ופירש רש"י שם "'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר, כדאמרינן בעלמא [חולין צא.] הירך 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". וכן הביא מאמר זה בגו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל], שם ויקרא פי"ב אות א, דר"ח פ"א מ"ב [קעא., קפט.], שם פ"ג מי"ז [תכו.], שם פ"ה מ"א [מ.], גבורות ה' פמ"ו [קעז.], תפארת ישראל פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], נצח ישראל פי"א [רצא:], בהספד [קצ], ח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], ועוד, וחלקם יובאו בהערה הבאה. וצרף לכאן מאמרם ז"ל [סנהדרין סוף צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח", הרי העולם ללא תורה נגדר כ"תוהו". וכן מבואר להלן הערה 48.

(12) דע שיש בספריו ארבעה הסברים לכך שהתורה מקיימת את העולם; (א) בסמוך ובנצח ישראל פי"א [רצא:] ביאר משום שהתורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום, וכפי שיבאר בהמשך [ראה להלן הערה 47]. (ב) בדר"ח פ"א מ"ב [קע:, קפט.] ביאר משום שללא התורה ישאר העולם בחומריותו, ואין בו ממש, וכלשונו: "כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות. ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא [מביא המאמר שהביא כאן]... וכנגד זה אמר [אבות שם] 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי'... ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתותו 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 הזכיר בקצרה שם פ"ג מי"ז [תכו.]. (ג) בדרוש על התורה [לג.] ביאר משום שלולא התורה אין לעולם חבור אל העליונים,

שכתב: "כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו שנתוספה ה"א בששי... כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל את התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק. ואם כן מצד שהתורה מחברתן היא מקיימת אותם". וכן כתב בהספד [קצ], והוסיף שם: "כי אי אפשר שלא יתאחדו ויתקשרו התחתונים עם העליונים, כי אם על ידי התורה". וכן הוא בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]. (ד) בדר"ח פ"ה מ"א [מ.] ביאר שלולא התורה בטלים ישראל, ואז כל העולם בטל, וכלשונו: "ולכך אמרו חכמים ז"ל 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... שכל העולם נברא בשביל אדם... 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", וראה להלן פט"ו הערה 306.

(13) צריך ביאור אריכות לשונו, שכתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו", ומה ההבדל בין הרישא ["באיזה מעשה יהיה נוהג"] לסיפא ["ואיך יהיה מסודר במעשיו"]. ואולי נבאר שהנה יש למהר"ל שלשה הסברים לשם "תורה", שהוא לשון הוראה; (א) לשון הוראת הציווים, כמלך המצוה את עמו. (ב) לשון הוראת חכמת התורה ומצותיה, ולעשות את המצות על פי הידיעה הזו. (ג) לשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [כפי שיבואר להלן הערה 56]. הדבר הראשון שכתב כאן ["באיזה מעשה יהיה נוהג"] הוא כנגד ההסבר הראשון לשם "תורה" [הוראת הציווים], והדבר השני שכתב כאן ["ואיך יהיה מסודר במעשיו"] הוא כנגד ההסבר השלישי לשם "תורה" [הולכת האדם לעולם הבא], שהגברא העושה את המעשים הראויים האלו יהיה אדם מסודר במעשיו, ומתוך כך יגיע לעולם הבא.

(14) פירוש - ענין התורה הוא להעמיד את האדם והעולם באופן הטוב, בהתאם לטוב שגזרה חכמתו יתברך. וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [רצה:], וז"ל: "כי כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם... כי כל ענין התורה הוא לקיים הטוב האלקי, וזהו היסוד שעליו נבנה הכל, להעמיד הטוב האלקי". ובתפארת ישראל ס"פ יא [קפ:] כתב: "אף ודאי שהתורה היא סדר האדם, אין סדר הזה שכך ראוי לעשות לאדם שהוא בעל

חומר וגשם, אדרבא, כל התורה היא לעול על האדם... רק כי הסדר הזה הוא שכך ראוי אל האדם השכלי מצד השכל, שבו מקבל גזרת השם יתברך עליו... כי התורה שהיא סדר מעשה האדם אשר יעשה האדם, הם שכליים. כי עם שהאדם הוא מתיחס אל הטבע, מכל מקום מעשיו בלתי מתיחסים אל הטבע". ואמרו חכמים [נדרים כב:] "אלמלא לא חטאו ישראל, לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד". ובח"א שם [ב, ה.] כתב: "לפי שהתורה וספר יהושע הוא סדר העולם. כי התורה היא תורת האדם מה שראוי לעשות, ומה שלא יעשה, עד שיהיו מעשיו מסודרים כראוי. וספר יהושע בו נזכר חלוק הארץ, עד שיהיו בו אחד מסודר [ו]מיושב בארץ כראוי ג"כ... ואילו לא חטאו, לא נתן רק התורה וספר יהושע, שאלו הם מצד הסדר בלבד, והבן זה". הרי שענין התורה הוא לרומם את האדם למעלה אלקית נבדלת. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעב.], וז"ל: "שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה" [ראה להלן הערה 233, ופט"ו הערה 197]. וצרף לכאן דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א, שכתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו". וראה להלן פ"ד הערה 132, פ"ח הערה 19, ופט"ו הערה 239.

(15) כמו שיבאר בהמשך שהקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם, ומכך רואים שהתורה היא סדר העולם.

(16) "סדר הכל" - של האדם ושל העולם.

(17) בא ליישב קושיא מתבקשת; אם התורה היא סדר האדם וסדר העולם, מדוע סדר האדם הוזכר בתורה להדיא, ואילו סדר העולם לא הוזכר בתורה להדיא.

(18) פירוש - הואיל ומוטל על האדם לשמור את הסדר הראוי לו, בהכרח שבתורה יתפרש להדיא סדר האדם, שאם לא כן, מנין ידע האדם לקיים את מה שמוטל עליו. ואין כוונתו לומר שסדר האדם מפורש להדיא בתורה עצמה, כי אין שום מצוה המבוארת כל צרכה בתורה שבכתב, ורק על ידי התורה שבע"פ יודע האדם את מה שמוטל עליו ["אם לא היה תורה שבעל פה, שהיא פירוש אל התורה, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה" (לשונו בתפארת ישראל פס"ח, עמוד תתרסז.)]. מ"מ גם התורה שבע"פ נכללת ב"תורה", ונמצא שסדר האדם מפורש להדיא בתורה, שהיא התורה שבכתב והתורה שבע"פ. וראה להלן הערה 101. ובקובץ מאמרים, מאמר האמונה אות ט, כתב: "אחרי שתכלית כל הנבראים לעשות רצון קונם, וזה פשוט כי אין כח בשכל האדם להיות יודע דעת עליון ולהשיג מהו רצון השם יתברך. ואם לא יודיע הקב"ה מהו רצונו, נשארה הבריאה בלי שום תכלית, כי איך אפשר לאדם לעשות רצון השם יתברך, אם לא ידע מהו רצונו. וא"כ הדבר מוכרח בהכרח גמור שהקב"ה הודיע וגילה לבני אדם מהו חפצו ורצונו מהם ע"י התגלות שכינתו בעולם, וזו היא תורה מן השמים". ומאמר חכמים הוא [ע"ז ג.] "אין הקב"ה בא בטרוניא ["בעלילה" (רש"י שם)] עם בריותיו".

(19) אך בצורה מוסתרת ונעלמת, כי אין מוטל על האדם לקיים סדר העולם, אלא רק לקיים את הסדר הראוי לו. 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". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב: "תולדות ארבע הכוחות שבתחתונים, כח המחצבים וכח צמחי האדמה... בכלם נאמר למשה

רבינו בריאתם ומהותם... והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז", ושם מאריך לבאר יסוד זה, וכיצד ליכא מידי דלא רמיזא בתורה. וראה בסמוך הערה 21. **ויש כאן** הד ליסודו שהשריש כמה פעמים, שדבר המוזכר להדיא בתורה הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר בתורה הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכן נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו, 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". וכן כתב בקשר לענין אחר בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". וכן כתב באור חדש [קא.] שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "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. לכך סדר האדם מוזכר להדיא בתורה, כי הוא דבר נגלה לאדם, ואילו סדר העולם מוסתר בתורה, כי הוא דבר שאינו נגלה לאדם.

(20) לשונו 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". וראה להלן הערה 37.

(21) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [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. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן 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". ושם פ"ה מכ"ב [תקלא.] כתב: "הפוך בה והפוך בה דכולא בה [שם]. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'. ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם". וכן שב וכתב שם פ"ו מ"ב [כד.]. וכן הוא בבאר גולה באר הרביעי [תמו:], והובא בחלקו למעלה בהערה 19. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", ושם הערה 141. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] 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". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו, ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה הערה הבאה. **וממו"ר שליט"א** שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא 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 ובורא 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. ודפח"ח. וראה להלן פט"ז הערה 79.

(22) בדרוש על המצות [נא:] האריך לבאר ענין זה, וז"ל: "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. והנה זכר ב' דברים; האחד, שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם'. השני, שקרא את התורה 'אומן', כמו שאמר 'אל תקרי וכו' [תנחומא בראשית אות א "שנאמר 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן'"]. וזה כי שני דברים היו בבריאת העולם ע"י התורה; הא', כמו שאמרנו, שנברא באופן שיהיה מוכן לתכלית התורה, זהו שהיה מביט בה וכו', שנברא בו אדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה ע"י גופו... ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג:] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה, אין פירושו שלכך נתן רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, וכן אצל החמה, דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך, שברא לאדם רמ"ח איברים, לשיקיים רמ"ח מצות עשה, וכן גבל

שס"ה ימים לחמה, שהאדם שהוא תחתה לא יעבור שס"ה מצות לא תעשה... והוא הענין האחד [ראה להלן פי"ח הערה 21]. השני, הוא שסדר עבודתו היא התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה, כך השם יתברך ע"י התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל. ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', רצה לומר שעל ידי הדבר שהוא ה'ראשית', שהיא התורה הנקראת כן, 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, כמו שאמרנו, שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה ג"כ המעשה אל הפעל". ובח"א לע"ז ג: [ד, כג:] כתב: "כי מה שאמר [ע"ז ג:] 'ג' שעות ראשונות [הקב"ה] יושב ועוסק בתורה', כי מה שהוא יושב ועוסק בתורה אין זה רק ידיעת סדר המציאות, שאין התורה רק נמוס סדר המציאות... ומעתה יהיה דומה ההנהגה הפרטית של כל יום ויום לבריאה הכללית. וזה כי כאשר ברא הוא יתברך עולמו, אמרו שהיה מביט בתורה וברא עולמו, ופירוש 'מביט בתורה' כמו שאמרנו, כי העולם נברא כפי החכמה אשר ראוי להיות נמוס המציאות, והיא התורה. וזה עצמו מה שאמר 'בג' שעות ראשונות עוסק בתורה', והוא אשר היה מביט בתורה". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תנב:]. ולהלן הערה 58 נתבאר שאף העוה"ב נברא בתורה.

(23) לכך העולם הוא דבר אחד מקושר, כי העולם הוא מסודר ע"י התורה, ו"כל דבר שהוא מסודר, הוא דבר אחד מקושר". וראה הערה הבאה.

(24) יש להבין, האם העולם הוא אחד מחמת שהעולם הוא מסודר, והמסודר הוא אחד. או שהעולם הוא אחד מחמת שהוא מסודר על ידי התורה, והתורה היא אחת. ובקיצור, האם אחדות העולם נובעת מהמסודר [העולם], או מהמסדר [התורה]. והנה בלשונו כאן הזכיר את שני הצדדים; (א) בתחילה כתב "כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר", הרי שזהו דין במסודר. (ב) מיד לאחר מכן כתב "כמו שהיא התורה, היא סדר אחד, כי התורה אחת היא", הרי שזהו דין במסדר. (ג) בהמשך כתב את שני הצדדים בחדא מחתא: "כי העולם מסודר יחד, עד שהעולם הוא אחד [דין במסודר], כי סדר העולם היא התורה, שהיא סדר אחד לגמרי, כי התורה היא אחת [דין במסדר]" [לשונו בסמוך לפני ציון 36]. ונראה לומר, ששני הצדדים האלו הם גופא דבר אחד. כי מה שכל דבר מסודר

הוא מקושר ואחד, הוא משום שהסידור עצמו יכול להעשות רק על ידי מסדר שהוא אחד. באופן שאחדות התורה היא הסבה לאחדות העולם, ואחדות העולם היא המסובב מאחדות התורה. ויסוד זה [שהסידור יכול להעשות רק על ידי אחד] מבואר בדבריו בתפארת ישראל ר"פ לד [תצח.], שכתב: "'וידבר אלקים את כל הדברים וגו' [שמות כ, א]. במכילתא [שם] 'כל הדברים' בדבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כך, שנאמר 'וידבר אלקים וגו'... באור דבר זה, כי אלו עשרת הדברות ראוים היו שיהיו נאמרים בדבור אחד, וזה כי התורה היא סדר העולם, וכל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד... וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת... התורה היא סדר העולם, וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד... ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, להורות על התורה שהיא אחת, וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות [רש"י שמות כד, יב], ועשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד... התורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד... וסדר בריאה היא התורה". הרי מבואר שהיות התורה סדר העולם מחייבת שהתורה תנתן בדבור אחד. ובגבורות ה' פל"ט [קמה.] כתב כן כלפי הקב"ה, וכלשונו: "כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה, עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם" [ראה להלן פי"ג הערה 38]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... ולכך 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד' [חולין ס:]". הרי שהמקשר את הכל להיות אחד בהכרח שהוא עצמו יהיה אחד [ראה להלן פי"ג הערה 36, ופט"ו הערה 223].

(25) לשונו 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". ומצינו בספריו שני הסברים לכך שהתורה היא אחת; 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". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "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". נמצא שיש שני טעמים לכך שהתורה היא אחת; (א) כל דברי התורה מוכרחים. (ב) התורה כוללת הכל. הטעם הראשון נמצא בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.], נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], שם באר השני [קיח.]. הטעם השני נמצא בדר"ח פ"ו מ"י [שמט:], תפארת ישראל פל"ד [תקג:], שם ס"פ מו [תשכא.], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [גּ, רי:]. וראה להלן פ"ו הערה 69.

(26) כן הקשה בדר"ח פ"ה מ"א [ט:], וז"ל: "דאיך שייך לומר שהיה אפשר שיהיה במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות בשביל שכר הצדיקים ועונש הרשעים. שהוא דומה לאדם שאומר בית זה אוכל לבנותו במאה דנרין, ועם כל זה אפזר עליו עד אלף, שאם תשרוף הבית תשלם לי אלף. וכי בשביל זה חייב לשלם אלף בשביל שהוציא אלף, והלא במאה יכול לבנותו. וכן בענין זה, כיון שהיה יכול לבראות העולם במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות, יהא שכר לצדיקים יותר, ויפרע מן הרשעים ביותר [בתמיה]". והנה בדר"ח הקשה גם משכר הצדיקים וגם מעונש הרשעים ["כיון שהיה יכול לבראות העולם במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות, יהא שכר לצדיקים יותר, ויפרע מן הרשעים ביותר (בתמיה)"], אך המשל שהביא שם העוסק בבניית בית בדמים יתירים, הרי בניית הבית נעשתה כך כדי לחייב יותר את השורף, וזה מקביל לעונש הרשעים. וכן בהמשך דר"ח שם [כז.] חזר על שאלתו, והזכיר רק את עונש הרשעים. וכן כאן מקשה רק מעונש הרשעים. ואולי משום שיותר לקתה מידת הדין כאשר חף מפשע נענש, מכאשר צדיק מקבל שכר מרובה מדי. וכן האברבנאל בנחלת אבות שם [בשאלתו התשיעית] הקשה בעיקר מעונש הרשעים, וכלשונו: "באומרו 'כדי להפרע מן

הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות', והוא עוול גדול למה יפרע מן הרשעים לפי חשבון עשרה מאמרות, והם לא אבדו אלא עולם שוה מאמר אחד. ואם הוא יתעלה רצה להרבות במאמרים, אין זה מוטל על הרשע, וגם לא על הצדיק. כי אם ראובן גזל כלי משמעון ואבדו, והכלי עצמו לא היה שוה כי אם דינר אחד, אף על פי ששמעון יאמר שפזר מממונו וקנה אותו בעשרה דינרין, הנה כאשר יבואו עד אלהים ירשיעון את ראובן לשלם כי אם דינר אחד שהיה שוה הכלי. קל וחומר בבית דין של מעלה שלא ישפוט כי אם צדק ואמת".

(27) פירוש - האופן להוראות שיש בתוך רבוי כח מאחד הוא על ידי מספר עשרה, כי מספר עשרה מורה על הכח המאחד הנמצא ברבוי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.], וז"ל: "כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד [ראה הערה 34]... העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד... ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק". וכן כתב קודם לכן שם במשנה ו [קנז.]. ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד [לאחר הט'], ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ושם פי"ב [סו:] כתב: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". וכן הוא בנתיב הצניעות רפ"ג. **דוגמה לדבר**; בדר"ח פ"ד מי"א [ריד:] כתב: "כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמרו 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... 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 וכו' [אבות פ"ד מי"א], וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה".

(28) אודות שמספר ט' הוא פרטי, כן האריך לבאר בדר"ח פ"ג מי"ג [ש:], וז"ל: "ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד, לכך כל דבר שבא ממנו הוא גם כן אחד. והבחינה השנית, מצד המושפע עצמו, שאי אפשר שיהיה אחד לגמרי בכל צד, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך נוטה מן האחדות אל הרבוי, כאשר הוא יתברך בלבד אחד, נמצא אשר מושפע מאתו נכנס במדריגת הרבוי. ואי אפשר שלא יהיה בו בחינת של אחדות גם כן, כי הושפע מן השם יתברך שהוא אחד, והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע. והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה. כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו. וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף. וכך מתחלק באורך וכן ברוחב, עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע. אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד... ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק. ולפיכך העשירי הוא קודש אל השם יתברך, כי העשירי מצד שהוא אחד, והוא מצד הפועל שהוא אחד, ואליו ראוי העשירי, שהוא מצד הפועל. גם בשביל זה העשירי שהוא כנגד הפועל, שהוא אחד, נחשב הכל, כי האחד הוא הכל כאשר אין זולתו, והבן זה מאד", ושם מאריך בזה טובא בביאורים נוספים. ושם פ"ה מ"ח [רסג.] כתב: "אמרו בפרק קמא דתענית [ט.] 'עשר תעשר' [דברים יד, כב], 'עשר בשביל שתתעשר'... כי השם יתברך צוה שיתן אחד מן עשרה, כאילו אמר שיתן מן עושרו שנתן [לו] השם יתברך, אחד אל השם יתברך. ולפיכך דוקא אחד מן עשרה, כי עד עשרה הם פרטיים, ואין בפרטי עושר. אבל העושר הוא בעשרה, שאינו מספר פרטי. וכבר בארנו כי הפרטיים הם עד עשרה, ולא עשרה בכלל. ולפיכך נקרא 'עשר' בלשון עושר, כלומר שהוא דבר של עושר. ומפני שהוא נותן מן עושרו אל השם יתברך, ראוי לעושר, וזהו 'עשר בשביל שתתעשר', רצה לומר שתתעשר לגמרי". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 434.

(29) לשונו בדר"ח פ"ה מ"א [כ.]: "כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה... כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי

אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'. וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים... דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים. ובחינה זאת היא מצד כי הפעולה היא מן הפועל, שהוא אחד, לכך יש בפעולה גם כן האחדות. והבחינה האחרת מצד הפעולה, כי הפעולה מצד עצמה אין בה אחדות, רק ריבוי, עד שיש כאן עשרה. ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל. הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם... כמו שראוי למספר עשרה" [ראה להלן פי"ג הערה 5]. **ובדרשת שבת הגדול** [קצז:] ביאר מדוע בר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג], וז"ל: "מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד... כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... והנה ישראל הם כמו היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי, והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה, שהוא רבוי, ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי. שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה עשרה, עשרים, והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד [ראה הערה 34]. והנה היו"ד שהיא עשרה, שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות". וראה בגו"א שמות פ"א הערה 73 שנתבאר שם שאע"פ שמספר עשר ומספר

שבע מורים על הרבוי, מ"מ ההבדל ביניהם הוא שמספר עשר מורה על רבוי שמתאחד, ומספר שבע מורה על רבוי שמתפרד.

(30) לשונו בנתיב האמת פ"א: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:] כתב: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "כי אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו 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. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [רעג:], אור חדש [סב.], נר מצוה [טו:], דר"ח פ"ג מי"ג [שח:], שם מי"ח [תסט:], ח"א לר"ה יא. [א, צח.], ועוד. אמנם יש להעיר מלשון חכמים [ב"ר מז, א], שאמרו שם "יו"ד שנטל הקב"ה משרי, נחלק חציו לשרה וחציו לאברהם". אמנם זה לק"מ, דהנה בכל אות יש בה ב' ענינים; צורת האות, והגימטריה של האות. ומה שאמרו שהיו"ד נחלק חצי לאברהם וחצי לשרה, הרי בודאי בגימטריה של האות איירי, ולא בצורתה. ולפיכך שייך לומר דנחלק היו"ד לשני ה"א.

(31) אודות שאות יו"ד היא הקטנה שבאותיות, כן אמרו בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו, ב"ר מז, א, ועוד. ועיין קדושין טז: "יו"ד קרת כו'", וברש"י שם "יו"ד שהיא קטנה כו'", ומדרש אותיות דר"ע בבתי מדרשות ח"ב עמ' תו מה שדרשו על זה. ואודות שצורתה היא כמו נקודה אחת, כן מבואר באלפא ביתא לרי"ט ליפמן [קובץ ספרי סת"ם הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם עמ' רנג]. ועיין סנהדרין צה: ורש"י שם ד"ה עשרה, שכתב "עשרה - שהנער יכול להטיף טיפה של דיו, והיינו יו"ד". וכן תוספות מנחות כט. [ד"ה קוצו] כתבו: "'ונער יכתבם' [ישעיה י, יט], דהיינו יו"ד, שאם השליך נער אבן בקיר, ועושה רושם, עושה יו"ד".

(32) מוכיח מצורת אות יו"ד לגמטריה שלה [עשר]. וכן ביאר בדר"ח פ"ב מי"ד [תשצד:] אודות אות וי"ו, וז"ל: "כי אות הוי"ו מורה על השווי, וזה תבין מצד הצורה שהיא עומדת כמקל, זקוף בשוה, רק מעט היא עקומה בראשה, מ"מ לא תמצא זה בשאר אותיות... וכן במספר הוא השוה ביותר", ושם מאריך לבאר זאת. וכן כתב בנצח ישראל פל"ב [תרכב:], נתיב יראת השם ס"פ ב, ובח"א לשבת [א, לא.].

(33) "מספר קטן" - הגמטריה של האותיות נספרות רק במספר יחידות, וכגון אותיות אל"ף יו"ד וקו"ף הן כולן גמטריה של אחת, ואותיות בי"ת כ"ף ורי"ש הן כולן גמטריה של שתים. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקה:], וז"ל: "כי עשרה נחשב כמו דבור אחד, כי עשרה הם אחד במספר קטון". ושם פנ"ו [תתנט:] כתב: "עשרת הדברות בו נכללו כל תרי"ג מצות, ועשרה הם כמו אחד במספר קטן, עד שהתורה היא אחד לגמרי". ובאור חדש [קעא.] כתב: "כי עשרה במספר קטן הוא אחד".

(34) הנה מצינו שני אופנים שבהם הראה את היחודיות של מספר עשר; (א) בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד" [הובא למעלה בהערה 27]. וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:], שם פ"ה מ"ב [מח.], גבורות ה' פ"ח [מו:], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות רפ"ג, ועוד. ובאור חדש [קלט:] כתב: "כי י' מספר כללי, והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד, שנים. ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר". (ב) בדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד" [הובא למעלה בהערה 29]. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], דר"ח פ"ג מי"ג [שז.]. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה". ויש להבין, מה מורה הספירה של "אחד עשר", "שנים עשר", "שלשה עשר" על מספר עשר, ומה מורה הספירה של "עשרה", "עשרים" "שלשים" על מספר עשר. ונראה שהספירה הראשונה ["אחד עשר" "שנים עשר"] מורה שמספר עשר הוא כלל ושלם, ולכך אין להוסיף עליו. אך הספירה השניה ["עשרים" "שלשים"] מורה שמספר עשר הוא אחד, ולכך מונים לאחריו "עשרים" "שלשים", כדרך שמונה "אחת" "שתים". ודייק בלשונו ותראה שנקודה זו מבוארת בדבריו.

(35) מה שהעולם נברא בעשרה מאמרות.

(36) כמבואר למעלה הערות 24, 25. וראה להלן פי"ג הערה 5.

(37) כי "סדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר" [לשונו בנצח ישראל פי"א (רצב.), והובא למעלה הערה 20]. דוגמה לדבר; רש"י [שמות כ, א] ביאר שהקב"ה אמר את כל עשרת הדברות בדבור אחד. ובגו"א שם [אות ג] כתב: "אף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד, לומר כי כל התורה ענין אחד ודבור אחד, שהרי כל התורה הם יוצאים מעשרת הדברות... ואלו עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, הרי כל התורה דבור אחד. ונפקא מיניה בזה, שאם אמר ש'כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שאמרו משה מעצמו', הוא בכלל 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], וכופר בכל התורה. כי מאחר שכל התורה כולה דבור אחד הוא, ואין זה בלא זה, דהיא כמו נקודה אחת, ואין לה מקצת, ואם כופר במקצת, הוא כופר בכל התורה. וכן איתא בפרק חלק [סנהדרין צט.]".

(38) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ב] "מצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה", ובדר"ח שם [לח.] כתב: "פירוש דבר זה מה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', וזה כי המצות שהם תרי"ג, 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. וכיון שכל התורה היא דבר אחת, העבירות שהם הפך אל המצוה גם כן דבר אחד, כשם שהמצות הם דבר אחד. ולפיכך כשם שמצוה גוררת מצוה, כך עבירה גוררת עבירה".

(39) לשונו בגו"א שמות פ"ו אות כו: "מה הפטיש הזה וכו'. פירוש הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע, מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו,

וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש... דהא מדמה דבר ה' ל'פטיש יפוצץ סלע', וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו, רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו". וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלז.]. וזהו שלא כדברי רש"י ותוספות, כי רש"י [שבת פח:] ביאר "מה פטיש - מתחלק הסלע על ידו לכמה ניצוצות", הרי שהסלע מתפוצץ לניצוצות. ואילו תוספות [שם] מבארים שמדובר באבן סנפירין [שהיא אבן קשה וחזקה] השוברת את הפטיש עצמו לכמה ניצוצות. והמהר"ל מבאר שאיירי בניצוצות של אש היוצאים מתחת הפטיש.

(40) פירוש - אם מאמר אחד [שבו היה נברא העולם] לא היה מתחלק לכמה חלקים, תיקשי לך כיצד נבראו נברים מחולקים ממאמר אחד ויחיד. ובעל כרחך שזה נעשה מחמת שדבר ה' מתחלק לכמה חלקים. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"א [כח.], וז"ל: "כי העולם, מצד השם יתברך שהוא אחד, ראוי שיהיה נברא במאמר אחד, כי הוא יתברך אחד. רק מצד כי העולם הוא מחולק, לכך מצד המקבל, הוא העולם, נברא בעשרה מאמרות, כפי מה שהוא המקבל, שהוא מחולק לחלקים. ולכך אמר [שם] 'והלא במאמר אחד יכול להבראות'... ואין להקשות, סוף סוף מצד המקבל העולם נברא בעשרה מאמרות. אין זה קשיא, כי דבר ה' 'כפטיש יפוצץ סלע', כי דבור השם יתברך נחלק לכמה חלקים. לכך אף אם כתב אמירה אחת, האמירה הזאת מתחלק לכמה חלקים. ולכך מקשה 'והא במאמר אחד יכול להבראות'". וראה שם בהמשך [לג:], ושם הערה 145.

(41) לכך הנבראים המחולקים מתאחדים ומקושרים ליחידה אחת. ויש להעיר מדבריו בתפארת ישראל ריש פל"א לגבי קול ה' במתן תורה, שכתב: "בפרק רבי עקיבא [שבת פח:]... תנא דבי רבי ישמעאל, 'וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש זה נחלק לכמה נצוצות, אף כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות. פירוש, כי הדבור שהיה יוצא מן השם יתברך היה מתחלק לשבעים, כי כן הדבר שהוא יוצא מן השם יתברך בעולם הזה, הוא מתחלק לשבעים. כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון. ולפיכך הדבור והלשון שהוא יוצא מן השם יתברך, היה מתחלק לשבעים. ודבר זה בארנו במקום אחר שאי אפשר רק כך, שמן השם יתברך שהוא אחד, מתחייב הרבוי. הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה. אבל מן השם יתברך שהוא אחד, יבא הרבוי, כאשר הרבוי הוא מתדמה לאחד. ואילו היה באים שבעה מאתו, הרי הדבר הזה רבוי גמור... אבל מספר שבעים שהוא מספר כללי, הוא רבוי שהוא מתאחד. כי החשבון הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי. ולפיכך אמר שכל דבור ודבור שיצא מן השם יתברך היה

מתחלק לרבוי של שבעים, שהוא רבוי שהוא מתאחד... כלל הדבר, מה שהיה נחלק לשבעים לשון, שכך הוא ראוי אל הדבור שבא מאתו יתברך". ולפי זה יקשה, שאף בריאת העולם היתה יכולה להעשות במאמר אחד, אך שמאמר זה יתחלק למספר כללי של שבעים, והיה בזה רבוי מתאחד, ולמה לי עשרה מאמרות בכדי להגיע לאחדות זו. וכשם ש"'וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש זה נחלק לכמה נצוצות" התקיים במתן תורה באופן של רבוי המתאחד, כך הבריאה היתה יכולה להעשות במאמר אחד מחמת מצד שדבר ה' הוא "וכפטיש יפוצץ סלע" [כמבואר כאן], אך באופן של רבוי המתאחד. ואף אם תשיב שמ"מ מספר שבעים עומד הוא בסוד הרבוי [עיי"ש בתפארת ישראל הערה 13], ולא יהני התחלקות לשבעים, אך בודאי מספר של עשרה הוא מספר של אחדות, וכמבואר כאן, ומדוע לא היה סגי שמאמר אחד יתחלק לעשרה חלקים, במקום שיהיו עשרה מאמרות נפרדים. ויל"ע בזה.

(42) בזה שהם מקיימים את התורה. ואודות שצדיקים שומרים את הסדר, כן כתב באור חדש [קי.], וז"ל: "במדרש [אסתר רבה ו, ב] 'ושמו מרדכי' [אסתר ב, ה], הרשעים קדמה לשמם, 'נבל שמו' [ש"א כה, כה]... אבל הצדיקים שמן קודם להן, 'ושמו מנוח' [שופטים יג, ב]... 'ושמו מרדכי', לפי שדומין לבוראן, דכתיב [שמות ו, ג] 'ושמי ה'', עד כאן. וביאור זה, השם מורה בכל מקום על המהות, נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. וכן כל שם ושם מורה על המהות. והצדיק שייך אצלו השם קודם, כי הצדיק מציאתו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם, ולפיכך אצל הצדיק כתיב 'ושמו מרדכי', כי המהות שלו הוא כסדר הבריאה שברא השם יתברך, לכך השם הוא קודם... הצדיק שאינו יוצא מסדר העולם, לכך מהותו שהוא כסדר העולם נמצא קודם. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם דברים ברורים". וראה הערה 44.

(43) כי "הסדר הוא מקיים הכל" [לשונו להלן לפני ציון 47]. וראה הערה 47.

(44) המשך לשונו באור חדש שם: "אבל הרשע, אין לו המציאות בסדר העולם שתאמר המהות הוא קודם, כי אדרבה, הרשע יוצא מן סדר הבריאה. ולכך הרשע הוא קודם לשמו, כי אין מהותו נמצא בסדר העולם עד שנמצא הרשע, אז יש לו מהות... אבל קודם שנמצא לא ימצא לו מהות". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקד.] כתב: "כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ושם במשנה ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו

שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם". ובדר"ח שם [רפה:] כתב: "כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר". ובנתיב הבושה ר"פ א: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115. ובחי"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". **דוגמה לדבר**; בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובחי"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאל"כ לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג". (45) ו"שנוי אל הכל" הוא כמו חורבן אל הכל, כי כל שנוי הוא חורבן לדבר המשתנה. ובתפארת ישראל פ"ד [ע.] כתב: "אם משנה את מציאותו אשר נברא עליו, הרי יש לו שנוי מה שהוא ראוי למציאות האדם, ויבא הפסד למציאותו". ושם פמ"ט [תשסט.] כתב: "סדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם... ולכך המוסיף או גורע... יש בזה שנוי בריאה... ולכך המחסר או המוסיף... הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם". וכן כתב שם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעו:] כתב: "דבר זה נחשב הפסד העולם כאשר מגיע שנוי אל העולם בכללו".

(46) כן כתב בכת"י של דר"ח [פ"ה מ"א], וז"ל: "איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות... כי על כל פנים מחריב את כל העולם, אף שאר מאמרות, כי נברא העולם אחד, ואינו מחולק. וכאשר העולם הוא אחד, כאשר מקולקל דבר אחד ממנו, הוא מקולקל בכל, כאשר כל העולם הוא אחד. וכן כאשר מאמר זה של 'נעשה אדם בצלמינו' [בראשית א, כו] הוא מקולקל, בזה נחשב כל העולם מקולקל. בפרט האדם, לא כמו שאר נבראים, שלא נברא כל אחד ואחד בפני עצמו יחידי כמו שנברא האדם יחידי, לומר כי אדם אחד הוא כל העולם, וההורג אדם יחידי כאילו החריב כל העולם [סנהדרין לז.]. לפיכך רשעים מחריבין את כל העולם, כאשר בטל מאמר אחד שהוא 'נעשה אדם בצלמינו', ובזה בטל כל העולם" [הובא בדר"ח שם הערה 180]. **ובנדפס** בדר"ח [לו:] סלל לו דרך אחרת בביאור שהרשעים מאבדין את כל העולם, וז"ל: "יש לשאול, איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ואין זה קשיא, כי הרשעים שהם עוברים המצות שבהם תלוי העולם; כי העולם תלוי באדם, שהכל נברא בשבילו, והאדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו המצות האדם בטל... ואם אין המצוה העולם בטל... ולפיכך הרשעים עוברי התורה מחריבין כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, והצדיקים מקיימים כל העולם שנברא בעשרה מאמרות... ואין להקשות, אף כי הרשע מאבד העולם שנברא ביו"ד מאמרות, הלא יש צדיקים אחרים שמקיימים, והרי לא נחרב העולם. סוף סוף כיון שמקבל העולם מצד הרשע הזה חורבן, אם כן יש דין עליו שמאבד את העולם, שהוא מחריב העולם אצלו. וכבר התבאר אצל 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' [אבות פ"ג מ"ב], כי העולם נברא בשביל כל יחיד ויחיד, כמו שמבואר שם, ודבר מבואר הוא". וראה להלן פי"ז הערה 34.

(47) פירוש - לא רק שיש לדבר המסודר קיום [וליוצא מן הסדר אין קיום], אלא הסדר גופא הוא הוא המקיים את הנמצא בו. ואודות שהסדר הוא מקיים הכל, כן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [יג] לגבי נסים, וז"ל: "כי כמו שטבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים. כך ענין הנס הוא מסודר מן השם יתברך לשעה, ומתקיימים הנמצאים בשעתו בענין שאינו טבעי, שהוא מסודר מן השם יתברך, כמו שהוא מקוים בטבע שהיא נוהגת תמיד. שכל דבר שיש לו סדר מן השם יתברך, סדור שלו מקיים את הנמצא. כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה [דברים ט, יח], כמו שאר בני אדם שהם מתקיימים על ידי אכילה ושתיה. כי משה רבינו ע"ה היה מקוים על ידי השם

יתברך, וסדר הנסים של השם יתברך שעתה חפץ בזה, וסדר זה מקיים הנבראים". וכן כתב להלן [לאחר ציון 159], וז"ל: "התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר... ונותן לו המציאות". ובנתיב הלשון פ"ג כתב: "כל אשר תחת הסדר, יש בו שמירה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר". וראה בסמוך ציונים 74, 159, להלן פ"ד הערה 182, תפארת ישראל פי"ד הערה 41, נר מצוה ח"א הערה 22, דר"ח פ"א הערה 1372, ושם פ"ג הערה 556.

(48) "דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום" [לשונו למעלה לפני ציון 12]. וצרף לכאן דבריו הידועים של הנפש חיים [שער ד פרק יא], שכתב: "לכן מעת הבריאה שהיתה התורה גנוזה עדיין במקור שרשה הנעלם מכל העולמות עליונים, ומרחוק לבד האירה לכל העולמות להחיותם ולקיימם, ולא נשתלשלה עצמותה ממש למטה לזה העולם שיעסקו בה קבוצי מטה, עדיין היו העולמות רופפים ורותתים, ולא היו על מכונם האמתי, וקראום רז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תהו, והיו תלוים ועומדים עד עת מתן תורה, כידוע מאמרם ז"ל [שבת פח.] שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם מקבלין ישראל התורה מוטב, ואם לאו יחזור לתוהו ובהו... ומאז שנשתלשלה וירדה כביכול ממקור שרשה הנעלם... כל חיותם וקיומם של כל העולמות הוא רק ע"י הבל פינו והגיונינו בה. והאמת בלתי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחת ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים, והיו לאפס ותהו חס ושלום", וראה למעלה הערות 7, 11.

(49) הוא הפסוק שפתח בו את פרקנו. וכוונתו בתיבת "**ולכך** אמר" היא שלאחר שנתברר שהתורה היא סדר הכל, מעתה יוסבר היטב המקרא של "ויורני ויאמר וגו'", וכמו שהולך ומבאר.

(50) מחמת שהיא סדר הכל, והסדר מקיים הכל, וכמבואר למעלה הערה 47.

(51) מחמת שהמצות הן סדר האדם בפרט, וכמו שנתבאר [לפני ציון 13], והסדר מקיים הכל. ואודות הזיקה המיוחדת בין שמירת מצות לחיים, הנה להלן פט"ז הביא בתחילה את הפסוק "שמור מצותי וחיה", והקדיש את הפרק לבאר מעלת עשיית המצות, ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 57]: "אמר לו הקב"ה 'שמור מצותי וחיה'... אמר הקב"ה, נרי בידך, ונרך בידי. נרי בידך [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ונרך בידי, [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם', אם אתה משמר את נרי, אני משמר את נרך... ופירוש 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. הנה הנשמה של אדם והמצוות שניהם יש לכל אחד צד בחינה שהיא שייכת למעלה, וצד בחינה שהיא שייכת למטה, והם כמו הנר הזה, שיש לו בחינה אל הגשמית, ובחינה אל בלתי גשמי. לכך אמר הקב"ה, אם תשמור נרי, שתהיה מקבל המצות, ויהיה לך דביקות במצות, גם השם יתברך מקבל נשמתך, ויהיה לנשמתך דביקות בו".

(52) זוה"ק ח"ג נג: "תורה אמאי איקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי במאי דהוה סתים דלא אתידע". וכן בגו"א בראשית פ"א אות א העיר: "דוקא תורת משה נקרא 'תורה'... וכן פירש הרד"ק [ספר השרשים שורש ירה] שלשון 'תורה' הוא לשון 'הוראה'".

(53) כמו "חכמת התשבורת" [חנוך מצוה רנח], "חכמת הפרצוף" [רבנו בחיי שמות יח, כא], "חכמת הטבע" [מו"נ ח"א פתיחה], ועוד. וכך היה ראוי לקרוא לתורה "חכמת האלוקות" [ראה מו"נ שם]. ובתפארת ישראל פ"ט [קמט:] כתב: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה ["תורה"], ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת'. שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'".

(54) אודות שעולם הבא הוא התכלית האחרון, כן אמרו חכמים [אבות פ"ד מט"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין". ובדר"ח שם מי"ח [שעב:] כתב: "לכך נקרא העולם הזה 'פרוזדור', כמו שאמר 'והתקן עצמך בפרוזדור', כלומר שהעולם הזה אינו רק התחלה, כמו שהפרוזדור הוא התחלה. ובהתחלה הוא שייך תקון, כמו שהוא בעולם הזה, לא בדבר שהוא סוף ותכלית, כמו שהוא עולם הבא. וכל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף" [ראה להלן הערה 162, פ"ט הערה 95, ופי"ז הערה 95]. וכן שם פ"ה מכ"ב [תקמה.] כתב: "זהו התכלית האחרון של אדם, הוא השכר לעולם הבא". ובגבורות ה' פמ"ז [קפה:] כתב: "האדם עצמו שהוא נברא בעולם הזה, ותכלית מדריגתו אינו רק בעולם הבא". ובתפארת ישראל ר"פ נז כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר

נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר, במה שהוא תכלית האחרון".

(55) כן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך" [ראה להלן פ"ה הערה 114]. ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסד:] כתב: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם כמו שהארכנו שם, ולא בשאר חכמות". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל. ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". וראה להלן הערה 217. **ועוד אודות** ההפרש בין התורה לשאר חכמות, הנה בתפארת ישראל תחילת פי"א [קע.] כתב: "כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים, והמלאכים שיקראו 'צורות הנפרדות'. ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין ובחלוק תנור וכיריים, ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך. ומעתה נבקש, איזה מן הדברים הם יותר ראוים אל הדבוק האלקי; אם הידיעה בגלגלים ובמהות ארבעה היסודות, או הידיעה במשפטי התורה. והרי הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך, ואם כן איך יקנה בזה ההצלחה האחרונה... וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלימות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה שהיא

דרכי השם יתברך, וגזירותיו אשר גזר השם יתברך... וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן. כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה... 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", ושם מאריך בזה טובא. ושם פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה... קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין, ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שט:] כתב: "תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו". וראה להלן הערה 209, ופי"ד הערות 150, 174.

(56) שהוא עולם הבא. וכן כתב בדר"ח פ"ג סוף מי"ח [תסז:], וז"ל: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שכב:], וז"ל: "כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו". ובגבורות ה' פ"מ [קמט.] כתב: "והבן שנקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו'". ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה", וראה להלן הערה 207. **ודע**, שיש למהר"ל עוד שני הסברים ללשון "תורה"; בגו"א בראשית פ"א אות א כתב: "לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה', מפני שבה כתובים המצות". וכן כתב בנתיב האמונה פ"ב: "תורה היא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". ובריש דרוש על המצות [נ.] כתב הסבר שלישי ששם "תורה" מורה על ההבנה, וכלשונו שם: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי

לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה" [ראה למעלה הערה 13, ולהלן פ"ז הערה 58].

(57) מה שכתב כאן "ואז האדם **דבוק** בתורה", ובהמשך כתב "בזה **דבק** האדם בעולם הבא", נראה שכוונתו לומר שהואיל ואיירי בתורה ש"תחזיק את לבך ותתן לך חיים" [לשונו למעלה לפני ציון 6], הרי נתינת חיים מתאפשרת רק מתוך דביקות בתורה, כי אין נתינת חיים ללא דביקות במקור. ומקרא מלא הוא [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:], וז"ל: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום'... וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". וברי הוא שהדבק בתורה ממילא דבק בתכלית התורה, והיא העולם הבא.

(58) פירוש - על ידי שהאדם דבק בתורה, בזה הוא מגיע אל העולם הבא, כי התורה גופא מגיעה אל העולם הבא, וכפי שיבאר בסמוך. לכך הדבק בתורה דבק בעולם הבא. וראה הערה 61.

(59) פירוש - כשם שהתורה היא סדר העוה"ז, מחמת ש"היה מביט בתורה ובורא את העולם" [ב"ר א, א], וכמבואר למעלה [הערות 21, 22], כך התורה היא סדר העוה"ב, מחמת ש"היה מביט בתורה ובורא את העולם", כי הכל נברא בתורה. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פ"א אות כא, וז"ל: "ואין להקשות, אחר שידע [הקב"ה] שהאור [הגנוז] שיברא אינו כדאי לעולם הזה [לכך הקב"ה גנזו לעת"ל (רש"י בראשית א, ד)], אם כן למה בראו בששת ימי בראשית. שיש לומר, שכל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. 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'". הרי משפט הבריאה חל גם על בריאת העולם הבא. וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נב [תתכז.], וז"ל: "ומעתה התבאר מה שאמר

'מצות בטלות [לעתיד לבא]' [נדה סא:] הוא לזמן התחיה, ומכל מקום אין לומר בזה כלל שהתורה ח"ו תהיה בטלה, שאם כן היה לו לומר 'זאת אומרת התורה תהיה בטלה', אבל אמר 'מצות בטלות לעתיד'. שלא יהיו בסגנון זה שהם עתה... ומכל מקום לא נקרא זה בטול התורה, כי התורה כוללת סדר כל המציאות, וגם בתורה נרמז סדר המציאות שהוא לזמן התחיה מה שיהיה, והרי התורה קיימת כבראשונה... בתורה כתיב כל סדר המציאות לנצח נצחים. ואם אנו לא יודעים, אבל לעתיד נבין דברי תורה על בוריה, ונדע כי מה שכתוב בתורה מצות אלו הם שייכים כמו שהוא האדם בעולם הזה עם גופו שיש לו בעולם הזה, ולזמן התחיה לפי מה שהוא סדר בעולם התחיה". וכן חזר וכתב שם ס"פ נג. ובנצח ישראל פי"ד [שמא.] כתב: "אחר הסדר נמשך הכל, הן העולם הזה והעולם הבא". **וצרף לכאן** מה שאמרו [ב"ב י:] "כי הא דרב יוסף בריה דרבי יהושע חלש, אינגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י פסחים נ.)]. אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה" (רש"י ב"ב שם)] ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתים חשובים" (רש"י שם)]. אמר ליה, עולם ברור ראית. ואנן היכי חזיתינן ["בעלי תורה היאך אתינן, היאך יש חשיבותינו" (רש"י שם)]. אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם ["כי היכי דאיתינן הכא חשובים ונכבדים, הכי איתינן התם" (רש"י שם)]. הרי כשם שהתורה נמצאת בעולם הזה כך היא נמצאת בעולם הבא. וכן אמרו [אבות פ"ו מ"ח] "גדולה תורה שנותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". וראה הערה 61.

(60) כי על ידי שהאדם דבוק בתורה, הוא דבוק בעוה"ב, כי התורה היא גם סדר העולם הבא. והנה כאן קישר את התורה לעוה"ב מחמת שהתורה היא סדר העוה"ב, כי הכל נברא בתורה. אך מצינו שביאר שהתורה גופא באה מן העוה"ב, וכגון בגו"א שמות פי"ח סוף אות א [ו:] כתב: "מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנא.] כתב: "יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש [רש"י בראשית ב, כג]. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיב.] כתב: "כי בא לומר כי האדם הוא מקבל מיתה, אל יבטיח אותו שיהיה השלמתו שיקבל השארות מצד עולם התחתון, או מצד עולם האמצעי... כי אם על ידי התורה, שהיא מן עולם העליון, הוא עולם הבא... אבל 'מלוין את האדם תורה ומעשים טובים' [שם]. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, הוא התורה, שהיא מעולם העליון... וראוי שיהיה כך, כי למדריגת עולם

הבא אין ראוי שיהיה רק על ידי תורה ומעשים טובים, כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים, שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות" [ראה להלן פ"ו הערה 50]. ולפי זה לא היה צריך לומר כאן שהתורה מביאה את האדם לעוה"ב מחמת שיש בתורה סדר העולם הבא, אלא שהתורה גופא באה מהעולם העליון, ולכך יש בידה להביא את האדם לשם. ויל"ע בזה.

(61) נמצא שמה שהתורה מביאה את האדם לעוה"ב אינו משום שהתורה מורה לאדם את הדרך לעוה"ב בבחינת "מראה מקום אני לך" [ראה קידושין מח:], ומעתה האדם צועד בעצמו בדרך שהתורה התוותה לו, בבחינת "ואידך זיל גמור" [שבת לא.], אלא שהתורה עצמה מביאה את האדם לעוה"ב, כי מעלת התורה מגיעה עד לעוה"ב, לכך האדם הדבק בתורה הוא דבק בדבר המגיע עד עוה"ב. וכן כתב בח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור דברי הגמרא שם "למיימנים בה אורך ימים איכא", וז"ל: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון... הוא עולם הבא" [ראה להלן פ"ו הערה 49]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנז:] כתב בזה"ל: "ותחלה יש לבאר מה טעם שהתורה מיוחדת, שהאדם מגיע בתורה לחיי עולם הזה ולחיי העולם הבא... כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו... וזה פירוש הכתוב [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. וזה כי 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. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר. ולפיכך אמר 'גדולה תורה שנותנת חיים לאדם בעולם הזה ובעולם הבא'". וראה להלן הערה 310, פ"ב הערה 75, פ"ד הערות 33, 71, 177, 305, פ"ט הערה 56, ופי"א הערה 84.

(62) "לוית חן - חבור של חן הם לראשך, כלומר התורה והמוסר יהיו לראשך לוית חן" [רש"י משלי שם]. ואגב, בגמרא שלפנינו אמרו "ואין **עמו** לויה", אך בעין יעקב הגירסא היא כמובא כאן ["ואין **לו** לויה"]. ודרכו של המהר"ל להביא הגירסא השנויה בעין יעקב, וכמבואר הרבה פעמים בספר דרך חיים [ראה בספר המפתח עמוד תקלד,

סוף טור אמצעי, שהובאו שם עשרים ושתים פעמים שדבר זה צויין]. וכן המשך המאמר המובא כאן הוא כגירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 140, 324, פ"ב הערות 9, 55, פ"ג הערה 67, פ"ד הערה 25, פ"ה הערה 5, פ"ז הערה 61, פ"ח הערה 96, פ"י הערות 8, 90, פי"א הערה 109, פי"ב הערה 26, פי"ג הערה 42, פי"ד הערה 82, פט"ו הערות 2, 106, פי"ז הערה 87, פי"ח הערה 9, ועוד, שבכל המקומות האלו הביא כגירסת העין יעקב.

(63) "לגרגרותיך - לצוארך. ועל שם שהקנה עשויה טבעות טבעות קורא הצואר בלשון רבים" [רש"י משלי שם].

(64) "רפאות תהי לשרך - החכמה, 'שרך' כמו [שיר השירים ז, ג] 'שררך', וזהו טיבורך" [רש"י משלי שם].

(65) "ושקוי לעצמותיך - הוא המוח [שבעצמות], כענין שנאמר [איוב כא, כד] 'ומוח עצמותיו ישוקה'" [רש"י משלי שם].

(66) "יפה לחולי זה וקשה לחולי זה, יפה ללב ורע לעינים" [רש"י עירובין שם].

(67) שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ז] "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו, ואומר 'מה נאה אילן זה'... כאילו מתחייב בנפשו", ובדר"ח שם [קצה:] כתב: "נקט 'המהלך בדרך' גם כן, אע"ג דאין חילוק בין מהלך בדרך או אינו מהלך בדרך... ויש לפרש 'בדרך' דנקט מפני שהוא מסכן עצמו, שכל הדרכים בחזקת סכנה. דודאי אם אינו הולך בדרך, אף על גב שהוא היה פורש לשעה, כיון שחזר אל תלמודו, דבר זה מה שהיה פורש מן התורה לשעה אין זה פרישה, כי כבר חזר וקרב עצמו לתורה. אבל בדרך, שהוא בחזקת סכנה, ופגעים פוגעים בו, והפגע הוא לפי הרגע. ולפיכך בשעה וברגע שהוא פורש, יש לחוש מן הפגעים שהם בדרך לפי שעה, ולפיכך מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, וזה נכון". וכן קודם לכן אמרו [אבות פ"ג מ"ד] "המהלך בדרך יחידי... הרי זה מתחייב בנפשו", ובדר"ח שם [קלח.] כתב: "המהלך בדרך יחידי, וזה נקרא שהוא ממעט בצלם אלקים כאשר האדם הוא יחידי, והשטן הוא מקטרג בשעת הסכנה" [רש"י בראשית מב, ד]. אמנם לא נתבאר שם טעם הדבר, לעומת מה שיבאר כאן. וראה להלן פט"ז הערה 9.

(68) כי "דרך" היא מעיר לעיר [כמבואר בתחילת נתיב הפרישות, והובא למעלה בהקדמה הערה 11], לכך בהכרח שאין בדרך ישוב בני אדם, כי א"כ, הכל היה נחשב לעיר אחת. וכן מצינו שהדרך ממעטת מן השם [רש"י בראשית יב, ב], וזהו משום שאין בדרך בני אדם, ולכך שמו מתמעט. ולהלכה קיי"ל שיש לומר תפילת הדרך רק לכשיצא מן העיר [שו"ע אור"ח סימן קי סעיף ז]. ובספר קצות השולחן סימן סז [בבדי השולחן שם אות ג] כתב: "והנה מסתימת הפוסקים משמע שתפילת הדרך צריך לומר אפילו אם

הדרך אינו מקום שמם, אלא נטוע גנות ופרדסים, כיון שאין שם ישוב שדרים שם בני אדם, מקרי 'דרך'".

(69) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:]: "כי ההולך בדרך צריך לויה מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי 'לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה' [ישעיה מה, יח], וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב". ובנתיב גמילות חסדים ריש פ"ה הביא מקרא אחר, וכלשונו: "כי הישוב הוא לאדם, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם'". אמנם הענין מתחלק לפי נושאים; המקרא של "לשבת יצרה" מורה שמקום בני אדם הוא המציאות. והמקרא "והארץ נתן" מורה שמקום המציאות ניתן לבני אדם.

(70) כי הפגעים הם טפלים לבריאה, ולכך הם מתנגדים אליה, וכפי שביאר בנתיב העבודה פי"ט, וז"ל: "כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים לאכול ולשתות זוגות [פסחים קט:, קי:], מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים. אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה. ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת [אבות פ"ה מ"ו], ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא". וכן ביאר בגבורות ה' פ"י [ס.] את התנגדותם של ארבעת המלכים לאברהם אבינו, וז"ל: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע". וקודם לכן בגבורות ה' פ"ו [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד". ובאור חדש [סט:] כתב: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר".

(71) כי המזיקים שולטים במקומות שאינם ישוב אדם, כי שם כחם. וכן כתב בנתיב החסד פ"ה, וז"ל: "כל היוצא מן הישוב, שם שולטים המזיקים לאדם". ולהלן [לפני ציון 187] מבאר שהמזיקים שולטים רק בלילה, והם הם הדברים.

(72) אודות שהפגעים אינם מסדר העולם, כן ביאר בבאר הגולה באר השני [קנח:], וז"ל: "כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי

גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה, רק בשביל שאין הבריאה זולתם, ומכל מקום אינם עצם הבריאה. ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה. לכך הם שולטים במקום שיש שניות, כי זהו כחם". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "כי הוא יתברך כולל הכל, בין הנהגת העולם, ובין היוצא מסדר העולם. וזה כי המלאכים ממונים על הנהגת העולם, והשדים הם הפך זה, מזיקים את העולם". וראה נצח ישראל פנ"ח [תתצז.]. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כב כתב: "ענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם... לפיכך נבראו בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], כלומר לא בששת ימי הטבע... ולכך השד הוא מזיק דבר שהוא טבעי". ובגבורות ה' ס"פ נה [רמו:] כתב: "מעשה שדים, שהם מזיקים, וכל פעולתם בלתי טבעית, כי הם ומעשיהם יוצאים מן סדר המציאות". וראה להלן פט"ז הערה 76.

(73) לשונו בנתיב גמילות חסדים ר"פ ה: "מצות הלויה הוא ג"כ מן גמילות חסדים... כי הישוב הוא לאדם... וכל אשר נתן לאדם אין מושלים כ"כ אשר הם מחריבים ומפסידים הישוב, כמו גזלנים ולסטים ורוחות רעות. וכל המזיקים אינם מושלים שם... שהמצוה של לויה, מפני כי כל היוצא מן הישוב שם שולטים המזיקים לאדם... אותם מקומות שאינם מסוגלים לישוב, ואין ישוב בני אדם שם, צריך בהם לויה ושמירה יותר", וראה הערה 77.

(74) למעלה הערה 47. ובדר"ח פ"ג תחילת מ"ד [קכג.] כתב: "כי הוא השם יתברך סִדֵּר העולם כפי הראוי, וסִדֵּר שמירתו גם כן, שיהיה העולם עומד בשמירתו יתברך", כי מכלל סדר העולם נכלל גם סדר שמירת העולם, כי הסדר עצמו הוא מקיים ושומר את הדבר המסודר. וראה להלן ציון 159.

(75) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:]: "אם הולך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה. שהתורה במה שהיא סדר המציאות, וכאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר. וזה שאמר 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', שיתחבר אל סדר המציאות, ויהיה נשמר מן הרע, שהוא חוץ לסדר המציאות... ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד] 'כל הדרכים בחזקת סכנה', מפני שאין שם ישוב, וצריך לויה שיתחברו אליו אנשים, עד שלא יהיה יחידי. ולפיכך אמר שאם אין לו לויה יעסוק בתורה, שאז בודאי לא יהיה בסכנה".

(76) "כי לשון לויה הוא לשון חבור" [לשונו בח"א לסוטה מו: (ב, פד:)].
(77) כמבואר בנתיב גמילות חסדים ר"פ ה [והובא בחלקו בהערה 73]. וכן מדוייק ממאמר זה גופא, שאמרו [עירובין נד.] "המהלך בדרך ואין עמו לוייה יעסוק בתורה", הא אם יש לו לויה אינו נחשב שיצא מן הסדר. ובח"א לסוטה מה: [ב, פב:] כתב: "כי כח האדם הוא יותר כאשר הוא תוך כלל בני אדם, שאז יש לו כח הרבים. וכאשר האדם הוא יחידי נפרד, יש לו כח פרטי, ואז פגעים פוגעים בו. ולכך כאשר מלוין אותו כאשר נפרד מן הבריות, ואין מניחין אותו לצאת... זה מורה כי אינו פרטי, רק הרבים מתחברים אליו... ואם מניחין אותו לצאת יחידי, הרי נחשב יחיד, וכאילו אין לו שם בכלל הבריות, ואז פגעים שולטים עליו".
(78) "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" [אבות פ"ה מכ"ב].
(79) ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [חולין צא.] ש"תלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה", והוא משום חשש המזיקים [תוספות שם], ומדוע לא יועיל חבורו של הת"ח לתורה לשומרו מן המזיקים. עיין להלן ס"פ יג שרמז לקושי זה, שכתב: "ובודאי התורה משמרתו, אבל אסור לו לסמוך על זה לצאת מביתו במקום אשר שולטים המזיקים ביותר", וראה שם הערה 140. **והנה מצינו** שגם מצוה מגינה על האדם, עד שאמרו [פסחים ח.] "שלוחי מצוה אינם ניזוקין", ולהלן ס"פ טז כתב לבאר: "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". מכל מקום ישנו חילוק יסודי בין הגנת התורה לבין הגנת המצוה; התורה מגינה משום שהיא סדר העולם, ואילו המצוה אינה מגינה מטעם זה [כי אין המצוה סדר העולם], אלא המצוה מגינה שבזה הוא נקרא עבד אל ה', והאדון שומר את עבדו מהמזיקים.
(80) הנה בעוד שכאן ביאר שהתעסקות בתורה היא התחברות האדם לסדר העולם, הרי בח"א לסוטה מו: [ב, פד:] ביאר זאת מצד התחברות אל הקב"ה, וכלשונו: "יעסוק בתורה, וע"י זה יש לו לויה, כי אין הלויה רק החבור, והרי כאשר יתחבר לתורה ע"י שעוסק בתורה, יהיה לו חבור ודביקת למעלה. כי התורה הוא האמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד איך התורה היא האמצעי בין האדם ובין השם יתברך. ולפיכך תהיה התורה לויה וחבור... וכבר אמרנו כי האדם צריך הוא לחבור כאשר הוא יחידי ולהיות לו חבור למעלה, שאם לא כן היה נזוק כאשר הוא

יחידי, כי יש לאדם מתנגדים כאשר הוא יחידי. ולכך אמר אם אין לו לויה וחבור, יעסוק בתורה, אז יהיה לו חבור ודביקות למעלה, וזהו לויה בעצמה".

(81) משמע מדבריו שבגמרא אמרו קודם "חולה בגופו", ואחר כך אמרו "חש בראשו" ["ואמר עוד 'חש בראשו'" (לשונו בסמוך)], אך בגמרא שלפנינו אמרו "חש בראשו" ראשונה, ולא קדם לכך דבר. וכן בהמשך כתב "הנה התחיל בראש, שהוא יותר ראשון ויותר קדום לקבל הויה ורפואה... ואחר כך כל גופו", הרי שפתח עם "חש בראשו". לכך צריך לומר שמה שכתב כאן "ולכך אמר אחריו אם יש לאדם חולה בגופו", אין כוונתו למאמר מסויים, אלא לכל מה שאמרו בהמשך המאמר ["חש בראשו", "חש בגרונו", "חש בבני מעיים" וכו'], שכל זה הוא "אם יש לאדם חולה בגופו". ודייק לה, שלא אמר כאן "חש בכל גופו" [לשון הגמרא], אלא "חולה בגופו", שזהו מתייחס לכל חלאי הגוף.

(82) לשונו בנצח ישראל פ"י [רסג:]: "החולה שיצא מטבעו, אשר נתן השם יתברך הטבע אל האדם להעמיד את האדם, ועתה נשתנה טבעו". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "החולי הוא באדם עצמו, שיש בו שנוי מזג". ובגבורות ה' פמ"ג [קסה.] הדגיש שעם כל זה אין טבעו של החולה משתנה לגמרי, וכלשונו: "החולה שהוא חולה, אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו, שאין לו התחלה שבו ישוב אל בריאותו. אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה, ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו" [ראה להלן הערה 96].

(83) אודות שהרפואה היא חזרה לסדר, כן כתב בנצח ישראל ס"פ טז, וז"ל: "וכאשר זרחה לו השמש [ליעקב אבינו (בראשית לב, לב), שאז נתרפא יעקב מצלעתו (רש"י שם)], אשר השמש סדר העולם, כי השמש מושל בעולם, והשמש סדר העולם, והסדר מרפא את יעקב מצלעתו. וכאשר יעקב צלע על יריכו, אז יש כאן שנוי בסדר העולם... ולפיכך השמש, שהוא מנהיג סדר העולם, מרפא את יעקב מצלעתו". ועל כך נאמר [מלאכי ג, כ] "שמש צדקה ומרפא בכנפיה".

(84) פירוש - הראש כאן ["החש בראשו"] אינו נזכר מחמת הראש, אלא מחמת היותו שנוי בנוף. ובסמוך ישאל "ומה שאמר הראש בפני עצמו".

(85) למעלה. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקע:] כתב: "ואמר אחר כך 'חש בראשו יעסוק בתורה', כאשר הגיע אליו דבר יוצא מן הסדר הראוי, והוא חש בראשו, שזה הוא יציאה מן הסדר, וכאשר יעסוק בתורה שהוא סדר המציאות, דבר זה יחזיר אותו לסדר הראוי".

(86) נראה שכוונתו שבראש נמצאת הנשמה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.], וז"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה [ש"א י, א]". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל" [מלשון זה משמע שנשמה לחוד, ושכל לחוד]. ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב, ח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף", וכיצד הגביל את מקום הנשמה לראש בלבד. וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י [ערכין ד.] "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי", ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. ונראה שקושי זה מתיישב ברווחה על פי דבריו בגבורות ה' פל"ט [קמה:], שכתב לגבי מצות תפילין בזה"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד [שמות יג, ט], כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, **שהתחלת כחה בראש**, ותפילין של יד **תכלית כח הנשמה**... ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח... נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה... לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה".

(87) לשונו להלן פ"ה [לאחר ציון 44]: "אי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל, והוא קיום לנשמה. **וכבר בארנו זה למעלה תחילת הנתיב** כי הנשמה והתורה הם שייכים זה לזה". ונראה שכוונתו שם לדבריו כאן, וכמבואר שם בהערה 46.

(88) אודות שהמסוגל לדבר הוא הראשון לקבלת הדבר, כן כתב בדרוש על התורה [כז:] לגבי שנשים הוקדמו לאנשים במתן תורה, שנאמר [שמות יט, ג] "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל", ו"בית יעקב" אלו הנשים [שמו"ר כח, ב], וכתב לבאר: "ששכרם הרבה מאוד, יותר משל אנשים, ולכך מקדים הנשים תחלה. וכדאיתא בברכות [יז.] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנאמר [ישעיה לב, ט] 'נשים שאננות וגו". אמר ליה רב לרבי חייא, נשים במה זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנשתא, ובאתנויי גברייהו לבי רבנן, ונטרן לגברייהו עד דאתי מבי רבנן, עד כאן. הנה... יש לשאול, למה ועל מה גדולה ההבטחה שהבטיח לנשים. ואם שכר הנשים גדול בשביל שמסייעים לבניהם ולבעליהם לתורה, כל שכן היה ראוי להיות יותר גדול שכר אנשים הלומדים אותה. אמנם יש לך להבין זה ממה שאמר הכתוב שהביא 'נשים שאננות'. כי האיש במה שהוא גבר, איננו בעל שאנן והשקט, מצד התגברותו והתפעלו. ולכן אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנן והמנוחה, הוא העולם הבא, שהוא המנוחה בעצמו. אבל הנשים ראוים ומוכנים לה מצד עצמם, שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן. לפיכך גדולה ההבטחה שהבטיחן הקב"ה יותר מן האנשים, מצד השאנן ושלוה אשר המה מוכנים לו, כי זהו חלק הנשים, וראויות לזה ביותר. ובמעט הסיוע שמסייעים לתורה שכרם גדול מאד, כאשר כבר הם מוכנים אל השאנן. וכל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו... כי אינם צריכים כל כך. ואעפ"כ הם ראויים לשכר יותר גדול, עד שלזה גם כן הקדימן הכתוב לאנשים כאמור". ועשו הקדים את יעקב לצאת לעוה"ז, כי יש לו ההכנה אל העוה"ז יותר מאשר ליעקב [גו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו]. וכן נאמר [דברים ל, ג] "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים וגו'", וביאר המשך חכמה את כפילות הפועל "ושב" בזה"ל: "כי ישראל אשר המה בשבי שמשתוקקים אל ארץ ישראל, ורוצים לברוח מחוצה לארץ כמבור השבי, המה ישיב קודם. 'ורחמך ושב וקבצך מכל העמים כו" המה הישראלים אשר מצאו קורת רוח בארץ נכריה, ובטל מהם התשוקה לארץ הצבי, גם הם יקבצם השם וישיבם אחרי זה". וראה להלן הערה 103.

(89) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.]: "ומפני כי הראש הוא האבר החשוב, שבו השכל, ומפני זה הוא ראש וראשון אל התורה. וכאשר בו יציאה מן הראוי, כאשר מתחבר אל התורה, שהוא סדר המציאות, חוזר אל הסדר הראוי... הראש, מפני מעלתו שבו השכל, הוא קרוב אל סדר המציאות, הוא התורה. וכאשר יש בה יציאה מן הסדר, שיש שנוי בראש, אז התורה שהיא סדר המציאות, כאשר יתחבר האדם אליה, ראוי שיהיה מחזיר אותו אל הסדר". ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל אבריו".

(90) אודות שהגרון הוא המקום שמשם יוצא הדבור של אדם, כן כתב בכמה מקומות, וכגון להלן ס"פ יב כתב: "אין לך מיתה עצמית כמו בגרון, ששם הדבור". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.], ויובא בהערה 92. ובנתיב אהבת ריע פ"ג כתב: "אסכרה מתחיל בפה ומסיים בגרון, שממנו הדבור. ומפני כי החיים תולה בפה ובגרון, לפי שממנו הדבור... לכך נקרא 'אסכרה' על שם שנסכר הגרון שממנו הדבור, שהוא עצם החיים. ולכך המיתה הגמורה היא מיתת אסכרה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "ואמר [משלי א, ט] 'וענקים לגרגרותיך', פירוש 'גרגרותיך' הוא הגרון שמשם יוצא הדבור של אדם". וראה להלן ציון 126, פ"ד הערה 322, פ"ז הערה 77, ופי"ב הערה 136.

(91) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, באבות פ"א מי"ז אמרו "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה", ובדר"ח שם [שצו.] כתב: "רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי [ראה הערה 93]. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי... לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי... לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו... ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל". ובתחילת נתיב השתיקה כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ונאמר [משלי א, ט] "כי

לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותך", ובדר"ח פ"ו מ"ח [ער.] כתב: "ואמר הכתוב כי התורה תתן לאדם שני דברים; שתתן לנשמה, שהיא בראש, מדריגה נבדלת, והוא 'לוית חן', כי על ידי זה יש לאדם חבור אל השם יתברך, ולפיכך התורה היא לוית חן [ראה להלן פ"ג הערה 110]. ותתן לכח הדברי שבאדם, שהוא חיות של אדם גם כן, מדריגה נבדלת, לכך אמר 'וענקים לגרגרותיך'... והבן איך אמר 'כי לוית חן הם לראשך', כי אצל הראש ששם הנשמה הנבדלת, אמר 'לוית חן', שהחן הוא דבר נבדל לגמרי. ואצל הגרגרת, שהיא כח הדברי, שאינו כל כך במעלה, אמר 'וענקים לגרגרותיך', ולא כתב 'ענק חן לגרגרותיך'". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"ג [ד"ה ואמר רבי ישמעאל]. ובנתיב הלשון פ"ב הקדיש את כל הפרק לנושא זה. ושם בפ"ו כתב: "התורה היא מועילה שלא יבא לידי לשון הרע, כי התורה הוא השכל העליון, שהוא על השכל הדברי. וכאשר עוסק בתורה, לא יבא לידי לשון הרע". וראה בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.], באר הגולה באר השני הערה 579, שם באר הרביעי הערה 1052, וח"א לערכין טו. [ד, קלב:]. **ובדרוש על התורה** [י.] כתב: "בסנהדרין [צט:] אמר רבי אלעזר כל אדם לעמל נברא... ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא... כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל, או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני. ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל" [ראה להלן פ"ד הערה 132, ופט"ו הערה 62]. **ואמרו חכמים** [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים 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 הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה". וראה להלן ציון 120, פ"ד הערה 338, פ"ח הערה 174, ופט"ו הערה 288.

(92) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.]: "ואמר אחר כך 'חש בגרונו יעסוק בתורה'. הגרון הוא כלי הקול, כמו שהראש הוא כלי השכל, וכבר בארנו זה בחבור גבורות ה' [פס"ד (רצא:)] אצל 'ולא יהגו בגרונם' [תהלים קטו, ז] ענין הגרון, שהוא כלי הקול... ורצה בזה כי לא דבר זה בלבד הראש, מפני מעלתו שבו השכל, הוא קרוב אל סדר המציאות, הוא התורה, וכאשר יש בה יציאה מן הסדר, שיש שנוי בראש, אז התורה שהיא סדר המציאות, כאשר יתחבר האדם אליה ראוי שיהיה מחזיר אותו אל הסדר. אלא אף כאשר יש יציאה בגרון, שהוא יותר רחוק כאשר בו יציאה מן הסדר, כאשר יתחבר בתורה שהוא סדר המציאות, חוזר אל הסדר. כי על ידי שהוא מתחבר אל סדר המציאות, ימשך הסדר אף אל כח זה".

(93) כי אף ששכל הדברי נמוך משכל העיוני [כמבואר למעלה], מ"מ אף הוא נקרא "שכל", וכמו שכתב בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ובדר"ח פ"א מי"ז [שצו.] כתב: "הדבור כח גופני, ואינו שכלי **לגמרי**" [הובא למעלה תחילת הערה 91]. ומדוייק מכך שאע"פ שהדבור "אינו שכלי לגמרי", מ"מ הוא קצת שכלי ג"כ. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נב:]: "הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות". ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדבור, שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה, ומפני זה חשוב על הכל, והוא **קרוב** אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור", ועיי"ש, שמאריך לבאר יסוד זה. ובעל כרחך שהדבור הוא נמצא בשלב הבינים, שביחס לגוף הוא שכלי, וביחס לשכל העיוני הוא "מוטבע בגוף".

(94) הנה בגמרא [חולין נד.] פליגי אמוראי אהא דאמרו "דרוסה צריכה בדיקה" האם צריך לבדוק "כנגד בני מעיים", או "מכפא עצם הכתף עד אטמא עצם הירך". ומקשה הגמרא הרי מכפא עד אטמא היינו בני מעיים, ומדוע אמרו תחילה שזו פלוגתא, וע"ש התירוץ. ונחלקו רש"י ותוספות בפירוש תיבת "מכפא", וממילא בגדר "בני מעיים"; דעת רש"י ד"מכפא" פירושו מראשו העליון של הכפא, וממילא "ריאה וכבד נמי מיקרו בני מעיים" [לשון רש"י שם]. אך התוספות שם [ד"ה אילימא] כתבו שאמנם כן הוא בלשון התנאים [שכל האיברים הפניימים נקראים "בני מעיים", ובכללם ריאה כבד ולב (ראה להלן ציון 127)], אך "בלשון אמוראי לא מקרי 'בני מעיים' אלא כרס ודקין" [לשונם שם].

וממילא הם פירשו "מכפא" מסופו התחתון של הכפא. וכן "רבינו יונה כתב שאע"פ שבלשון התנאים הכל בכלל 'בני מעים', בלשון האמוראים אין בכלל 'בני מעים' אלא כרס ודקין, אבל לב וקרקבן וכבד - לא" [לשון הבית יוסף יורה דעה סימן נ]. וא"כ דברי המהר"ל כאן [שריאה ולב הם "בני מעיים"] יובנו לפירוש רש"י, אך לא לפי התוספות ורבינו יונה, כי המאן דאמר כאן [עירובין נד.] הוא רבי יהושע בן לוי, והוא אמורא ולא תנא [כמבואר בתולדות תנאים ואמוראים עמודים 636, 641]. לכך יתמה מנין לומר שהלב והריאה נכללים ב"בני מעיים". ומעין זה הקשה הפרי חדש יורה דעה סימן עה סק"א.

(95) בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב.] כתב: "הם כלי החיות". ובודאי הלב והריאה הם אברים שהנשמה תלויה בהם, אך אין בהם השכל העיוני או הדברי.

(96) אודות שרפואה היא הויה, כן כתב בכמה מקומות שרפואה נעשית על ידי שהאדם חוזר לתחילת הווייתו, וניזון ממנה. וכגון, אמרו חכמים [נדרים מא.] "אין החולה עומד מחליו עד שמוחלין לו על כל עונותיו". וכתב שם בח"א [ב, יט:] בזה"ל: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואל"כ לא היה חוזר לבריאתו... ובזה מוחלין לו כל עונותיו כאשר חוזר לקדמותו, שהרי קדמותו היה בלא חטא. ואביא לך משל; האילן הזה, שבא עליו הפסד בימות החורף עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאתו רק מכח שהוא חוזר **להווייתו הראשונה**, ובזה הוא סלוק חטא שלו. ואם לא היה מגיע לאותה מדריגה שבה סלוק חטא שלו, לא היה חוזר לבריאתו, אחר שנפסד ונתקלקל טבעו... כי אי אפשר לחולה שיעמוד מתוך החולי רק מכח המדריגה העליונה שבה חוזר לבריאתו, ובזה גם כן הוא מסולק מן החטא". ובנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 61] כתב: "כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה", ושם הערה 62. ועוד אמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא". וכתב שם בח"א [ג, עו.] לבאר: "כי אברהם... הוא היה התחלה. ומפני שהוא התחלה ראוי שיהיה מחזיר החולה לבוריו. וזה כי החולה אשר נחלש יצא מברייתו ונשתנה. ואילו היה האדם החולה משתנה לגמרי, לא היה כאן דבר שהיה מחזיר אותו להיות כבראשונה... אבל יש באדם כח התחלה טובה וחזקה, אשר החולי אין משנה אותו, ובכח אותו התחלה אשר לא קבלה שנוי הוא מחזיר אותו כאשר היה בראשונה... ומפני כי אברהם הוא התחלה, היה מחזיר כל שינוי אשר היה משתנה להיות כאשר

היה בתחלה, כי זה ענין התחלה שמחזיר הכל כאשר היה בתחילה". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ג [קסה.], והובא למעלה הערה 82.

(97) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא:]: "ואמר 'חש בבני מעיו יעסוק בתורה'. ורצה בזה, לא בגרון בלבד שיש בו מעלה, שהרי הוא כלי להוצאת הקול, שממנו הדבור לאדם, שהוא שכלי, ויש בקול קירוב מה אל השכלי. אלא אף אם חש במעיו, שהם עוד יותר רחוק מן הגרון, ואף אם שנוי בבני מעיו שהם יוצאים מן הסדר, כאשר יתחבר אל התורה, שהיא סדר המציאות, חוזר האדם אל הסדר הראוי". וכן נאמר [תהלים מ, ט] "לעשות רצונך אלקי חפצתי ותורתך בתוך מעי". ובח"א לכתובות קג: [א, קס:] כתב: "המת בחולי מעיים מת כשהוא מספר ויש לו שכלו ודעתו עליו לגמרי. והחולי הוא בגוף, שהם בני מעיים... ולא נשמתו". **ויש לדייק** בלשונו, שכתב כאן "על ידי התורה מקבל רפואה **והויה מן השם יתברך**", הנה מזכיר "הויה", ו"השם יתברך", ולא הזכיר שני דברים אלו בשתי הבבות הקודמות [אצל "חש בראשו" ו"חש בגרונו"], אלא רק כתב "לקבל רפואה על ידי התורה" [לפני ציון 88], וכן "ימשוך לו על ידי התורה רפואה" [לפני ציון 92], ומדוע כאן הוסיף תיבת "הויה", וכן שהרפואה והויה [הבאות מן התורה] הן "מן השם יתברך". ואין לתלות זאת בהבדל שבין הראש והגרון לשאר אברים, כי בסמוך ישוב ויזכיר פעמיים "רפואה והויה מן השם יתברך", ויעשה כן לא רק אצל הבבא הבאה ["חש בעצמותיו"], אלא גם אצל הבבא של "חש בראשו" [שכתב "הנה התחיל בראש, שהוא יותר ראשון ויותר קדום לקבל הויה ורפואה מן השם יתברך"]. ויל"ע בזה.

(98) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב.]: "ולא בבני מעיים בלבד, שאף אם רחוקים מן השכלי, מכל מקום הם כלי החיות, שהרי החיות תלוי בבני מעיים, ואם נקבו בני מעיים לא יוכל לחיות, ולפיכך אינם כל כך רחוקים. אלא אף אם חש בעצמותיו, שהעצמות אין בהם מה שנמצא בבני מעיים". ואודות שבני המעיים הם "כלי ומשכן לרוח חיים", צרף לכאן דבריו בח"א לשבת לא: [א, יט.], שכתב: "בעלי הטבע... אמרו שיש לאדם כח בגוף, ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד... ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב" [ראה להלן הערה 124]. הרי הכבד והלב [שהם "בני מעיים"] הם משכן לרוח חיים.

(99) אודות שהעצמות הם בנין האדם, כן כתב להלן פט"ו [לפני ציון 115], וז"ל: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח כתב: "כי העצם עיקר שעומד עליו האדם". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם

הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:]. ובנתיב לב טוב ספ"א כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:], ויובא בהערה 102.

(100) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב.]: "אם חש בעצמותיו, ויש בהם שנוי מן סדר המציאות, כאשר יתחבר האדם אל התורה שהיא סדר המציאות, נמשך הסדר עוד יותר עד העצמות, אל סדר הראוי, כאשר יתדבק בתורה, שהיא סדר המציאות".

(101) ואם תאמר, מדוע הוצרך לבאר שרפואת האדם ע"י התורה נעשית מחמת שהתורה היא סדר כל העולם, ולא משום שהתורה היא סדר האדם בלבד, ודל מהכא שהתורה היא סדר כל העולם. שהרי למעלה [לאחר ציון 12] טרח לבאר שיש בתורה שני סדרים, וכלשונו: "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... אבל סדר כל העולם כולו גם כן הוא בתורה". נמצא שיש בתורה שני סדרים; סדר האדם הנגלה בתורה, וסדר העולם המוסתר בתורה. ומדוע רפואתו של אדם ע"י התורה אינה מתבארת כל צרכה באמצעות הסדר הראשון הנגלה [סדר האדם], אלא הוצרכנו לסדר השני המוסתר [סדר העולם]. ובמיוחד יש להעיר כן על דבריו כאן, שכתב "אם יש שנוי בכל דבר, התורה **של אדם**, שהיא סדר העולם, ואחריה ימשך העולם, היא מחזרת **האדם** אל סדר שלו". הרי שפתח ב"אדם" וסיים ב"אדם", אך ביני לביני הוסיף שהתורה "היא סדר העולם ואחריה ימשך העולם", ומה הצורך בהוספה זו. ובשלמא בביאור הבבא הראשונה של המאמר ["המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה"] הוצרך לבאר שהתורה היא סדר העולם, משום שאופן הצלתו של אותו אדם אינו אלא ע"י חבורו לסדר העולם, ובלעדי כן היה נחשב שפרש מהעולם, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 73]. אך כאן שאיירי בחזרת החולה לבריאותו של עצמו, למה לי תורה שהיא סדר העולם, ולא יספיק לנו תורה שהיא סדר האדם בלבד. וצ"ע.

(102) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:]: "ואמר 'חש בכל גופו יעסוק בתורה'. רצה בזה, לא זה בלבד כאשר חש בעצמותיו, דסוף סוף העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם [ראה הערה 99], אלא אף אם חש בכל גופו, שאין כל דבר זה בו, כאשר יתחבר אל התורה, שהיא סדר המציאות, יחזור אל הסדר הראוי". וראה להלן פט"ו הערה 115.

(103) לשונו בתפארת ישראל ס"פ סב: "מעתה תוכל להבין מה שלא אמר 'חש בכל גופו יעסוק בתורה' בלבד, ויהיה בכלל זה הראש והגרון. שזה אין קשיא, מפני שבא לומר שלפי מעלת האברים הם קודמים אל קבלת הסדר" [ראה להלן הערות 114, 136]. ואודות שהקרוב יותר להקב"ה הוא קודם לקבלת חיים, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד, וז"ל: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים, וכל אשר הוא קרוב אל השם יתברך הוא מפרנס... דומה לזה אילן שהוא נטוע בארץ, העיקר משפיע פרנסה על כל הענפים, וכל ענף אשר הוא קרוב אל העיקר, הוא משפיע יותר מן אשר הוא רחוק". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השם יתברך משפיע למי שהוא קרוב אליו", וראה למעלה הערה 88. וב"פתח דבר" לפחד יצחק אגרות וכתבים נכתב: "בענין בני הנביאים, שהרגישו מקודם בהסתלקותו של אליהו השמימה לפני שהרגיש אלישע, וכמו שנאמר [מ"ב ב, ג] 'הידעת כי היום השם לוקח את אדניך מעל ראשך'. מפני שכך היא המדה, כי הסתלקות החיים פוגעת מקודם באיברים הרחוקים מן מרכז החיים, מאשר באלו הקרובים למרכז. וכמו כן היא המדה בנפשות, אשר היותר קרוב לאליהו הרגיש בהסתלקותו באחרונה [ידוע בשם האר"י ז"ל, והובא בצפנת פענח למהרי"ט בסוף דרשה ב לפרשת בהעלותך. ושם הוסיף לזה את דברי הגמרא (גיטין ס:) "בור הקרוב לאמה מתמלא ראשון". וכן פירש המלבי"ם במ"ב שם]... כמו כן לאידך גיסא בהחזרת החיות, אלו הצמודים אל שורש החיים הם הם המרגישים תחלה את עת התעוררות חידוש החיות בכלליות העולם בגאולה ותחיית המתים. הלב הפועם אשר הוא האחרון לחוש הסתלקות החיות, הרי הוא הראשון לחוש בהחזרתה". ואמרו חכמים [שמו"ר יט, א] "כשם שהלב מרגיש בצרה שהוא מיצר, כך כשאדם שמח, הלב שמח תחלה... ולעתיד לבא מביא הקב"ה כל האיברים, ואינו מנחם תחלה אלא הלב".

(104) "לזה יפה ולזה קשה" [המשך לשון המאמר (עירובין נד.)], ופירש רש"י שם "יפה לחולי זה וקשה לחולי זה, יפה ללב ורע לעינים".

(105) כן הוא בספר הקאנון הגדול לאבן סינא המאמר העשירי אות ז. ואולי רמז לכך הם דברי הגמרא [קידושין ל:] "משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו, בני, כל זמן שהרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתייירא". והיראה מ"בחמין ובצונן" הוא כמבואר כאן, שחמין מזיק לאברים החמים, וצונן מזיק לאברים הקרים.

(106) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:]: "ועל זה אמר רב יהודה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם נותן לחבירו סם, יפה לזה ורע לזה, מפני שיש

באדם חלקים מתחלפים, שאין זה כזה, ולא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים".

(107) אודות שהתורה היא כללית ונעלית מפרטים, כן ביאר בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"י [רז., בביאור המשנה שם "אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים **הרבה** כנגדך. ואם עמלת בתורה, יש לך שכר **הרבה** לתן לך"], עמד על תיבת "הרבה", וכתב בזה"ל: "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". וכן כתב שם בתחילת משנה יא, וז"ל: "'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". ובאבות פ"ב מ"ב אמרו "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים". ובדר"ח שם כתב לבאר [תקכח.] בזה"ל: "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" [ראה להלן פ"ד הערה 76, ופ"י הערות 35, 36].

(108) אודות שאין פרטים בשכליות התורה, כן מבואר בסוף הערה הקודמת. ובנתיב גמילות חסדים פ"ב 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'" [ראה להלן הערה 242]. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.]. ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] 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". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר לפי זה מדוע האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד כמו שראוי לדבר שהוא שכלי. והשכלי הוא מתייחס ומצטרף אל כל החלקים הפרטים בענין אחד, שאינו מחולק השכלי להיות מתייחס אל זה במקצת ואל זה בקצת, שאם כן היה מתחלק, ואין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור, ולכך מצטרף אל אחד, ולא אל רבוי... אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה", ושם הערות 70, 74, 90, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וראה להלן פ"ד הערה 76, פי"ג הערה 38, ופי"ח הערה 42.

(109) יש להעיר, שאמרו חכמים [פסחים מב:] "כל מילי דמעלי להאי, קשה להאי, ודקשה להאי, מעלי להאי ["כל דמעלי לחולי זה, קשה לזה. המועיל ללב, קשה לעינים, או לאחד מתחלואי שאר האברים" (רש"י שם)], בר מזנגבילא רטיבא, ופילפלי אריכתא, ופת נקייה, ובשר שמן, ויין ישן, דמעלי לכולי גופיה". וכן אמרו [זוה"ק ח"ג עד.] "תפוח הוא אסוותא לכולא". הרי נמצאים כאן ששה מאכלים שתועלתם היא לכל הגוף, ומדוע

כאן מבאר שרק מעלת התורה מאפשרת רפואה לכל הגוף ["כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון. ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל"]. וצ"ע.

(110) נראה שהוקשה לו, שהואיל וכח הרפוי של התורה הוא משום שהתורה היא סדר העולם, והתורה מחזירה את הכל אל הסדר הראוי לו, מדוע שכח זה ימצא רק ברפוי מחלות, ולא במלוי שאר חסרונות. ועל כך מיישב שאין הכי נמי, שיש בידי התורה למלאות כל חסרון, וכמו שמבאר והולך.

(111) למעלה בתחילת הפרק [מציון 12 ואילך].

(112) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:]: "אבל השם יתברך נתן תורה לישראל, והיא סם החיים לכל גופו, שאין התורה רק סדר המציאות, ולכך על ידי התורה הכל הוא עומד בסדר שלו. ואם יש יציאה מן הסדר הראוי, הכל הוא חוזר אל הסדר על ידי התורה, שהיא סדר המציאות. והבן הדברים". ושם הוסיף לבאר: "ויש שואלים, כי דבר זה לא נמצא, שכמה הם חולים ולא מועיל להם למוד התורה. כי דבר זה לא קשיא, כי לא אמר רק 'חש', והיינו קודם שחלה. אבל נפל למשכב, צריך כאן זכות גדול לשנות הטבע, והוא כמו נס, ואין כל אדם זוכה לנס גמור, וזה פשוט". וראה להלן פי"א הערה 115.

(113) הנה בעוד שכאן מבאר שכח הרפוי של תורה נובע מהיות התורה סדר המציאות, בשני מקומות אחרים ביאר זאת באופן אחר. שנאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות וגו'", ופירש רש"י שם "מלמד שלא היה בהם אחד סומא... שלא היה בהם אלם... שלא היה בהם חרש". וכתב על כך בגו"א שם אות כב: "טעם הדבר, כי התורה היא רפואה לכל גופו, כדכתיב [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא', וכדאי היה קבלת התורה לרפאות את גופם. וטעם הדבר הוא ידוע, כי המתדבק בתורה מתדבק במדריגה אשר אין שם חסרון, רק שלימות, והבן זה היטב". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשל.] כתב: "כאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר". וראה להלן פ"ח הערה 70.

(114) מבאר הסבר שני להתפרטות המאמר ל"חש בראשו" "חש בגרונו" וכו'. ועד כה ביאר שאיירי במחלות הגוף, כאשר התחיל באבר החשוב יותר ומשם יורד לאברים הפחותים יותר. אך מעתה יבאר שאיירי באופנים שונים של חולי הנפש. ומוסיף הסבר זה, כי להסברו הראשון יש להקשות מדוע לא אמר רק "חש בכל גופו יעסוק בתורה", ויהיה בכלל זה הראש והגרון [כמבואר להלן בהערה 136. אמנם בתפארת ישראל ס"פ

סב יישב קושיא זו גם לפי מהלכו הראשון (הובא למעלה הערה 103)]. אך מעתה יבאר ש"חש בראשו" לחוד, ו"חש בכל גופו" לחוד, כי "חש בראשו" איירי בחולי הנפש.

(115) "כי כאשר יוצא האדם מן הסדר בשנוי אשר יש לו במחשבותיו, מחשבת עבודה זרה. או קנאה בלב, אשר בו הקנאה. והתאוה מן הכבד, וכמו שידוע, וגם דבר זה התורה מחזיר אותו אל הסדר" [לשונו להלן ליד ציון 133].

(116) בספר שבילי אמונה, הנתיב השביעי, כתב: "אין חולי גדול כחולי של הנפש, ולכן אמר דוד ע"ה [תהלים מא, ה] 'רפאה נפשי כי חטאתי לך'. ואמר אדון הנביאים [דברים ז, טו] 'והסיר ה' ממך כל חולי', ודרשו רז"ל [ירושלמי שבת פי"ד ה"ג] זה יצר הרע, שהוא באמת המביא חולי הגוף וחולי הנפש. וכשם שניתן סדר ההנהגה לבריאת הגוף, כן נתן לנו הבורא יתעלה תורה לבריאות הנפש ולרפואת חליה, כמו שבה נאמר [שמות טו, כו] 'כי אני ה' רופאיך'. כי כמו שצריך האדם לקבל מזון בכל יום פעמים, וכן צותה התורה לקרות קריאת שמע פעמים ביום... וכשם שצריך לקצת הנאות ותענוגים פעם אחת בשבת, כן צותה על יום שבת להתענג בו על ה' בידיעת דרכיו מתוך השביתה והפנאי... וכשם שצריכין קצת בני אדם הקזה ומשקים קלים בכל חדש, כן צותה על ראשי חדשים, שיש בהן קצת זכרון בקרבן ובתפלה... ואמר על חכם אחד שהלך אצל רופא שהיה חכם ובעל מוסר ומתעסק בעסק בני אדם לשם שמים, ויאמר לו אדני הרופא החסיד, הגידה נא לי רפואת העונות, ואם מצאתי חן בעיניך עשה לי משקה לרפואת הנפש, ולטהרה מהם, כי חולת נפש אני. ויהי אותו הרופא החכם כשמעו הדברים האלה, וישק שפתיו למצוא רפואה ואריכות נפש, והאיש משתאה לו מחריש ועיניו מיחלות לדעת רפואת חליו. ויען הרופא ויאמר... קח שרשי הענוה, עם עלי התוחלת והתקוה, והוסיף עליהם ענפי התורה עם ורדי החכמה, ותן הכל במכתש התשובה, ושחקהו יפה מרוב חבה ואהבה, וגם תצוק בו מי היראה, ותנהו בפרור והוקד תחתיו אש ההודאה, וכשיתבשל שמרהו בבגד התבונה, והניפהו בנפת האמת והאמונה, ושתהו בכוס הרצון לא תשוב עוד על רשע ואשמה ולצון, ואז תתרפא מכל אסון".

(117) הוא החסרון במחשבה [שהזכיר כאן], כי כל לשון "חטא" הוא לשון חסרון. וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ז [תג:], וז"ל: "החטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות", וראה שם הערה 1496, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו [ראה להלן פ"ו הערה 23, פ"י הערה 66, ופי"ב הערה 103].

(118) כמו בעבודה זרה, שאמרו חכמים [חולין קמב.] "דלמא מהרהר בעבודה זרה הוה, דכתיב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את בית ישראל בלבם', ואמר רב אחא בר יעקב, זו מחשבת עבודה זרה". ובטעם הדבר, ראה בגבורות ה' פס"ו [שז.], ח"א לקידושין מ. [ב, קמ.], דרשת שבת תשובה [עח.]. ויסוד הדבר הוא שחטא ע"ז פוגם בשכל האדם, ולכך נענש על המחשבה. וכן מחשבת זנות, וכמו שאמרו חכמים [יומא כט.] "הרהורי עבירה קשו מעבירה", ופירש רש"י שם שאיירי בתאוות נשים. ובנתיב הפרישות פ"ב כתב, וז"ל: "דהרהור לחוד ג"כ עבירה גדולה היא, שהרי כאשר עושה העבירה בעצמה, ההרהור ממנה יותר קשה מן העבירה. לכן אף אם אין כאן רק ההרהור, בלא גוף המעשה, הוא חטא גדול". וכן ביאר בנתיב העבודה פ"ח [ד"ה עוד אמרו]. אמנם בסמוך יבאר שהתאוה באה מהכבד [ראה הערה 128], ולא מהראש. ואולי יש לחלק בין מחשבת זנות לבין תאות זנות. והערוך לנר [סוכה נב.] כתב: "דהנה אף שאין הקב"ה דן על המחשבה כמעשה, מכל מקום בשתי עבירות עיקר החטא הוא במחשבה, דהיינו בחטא ע"ז... ולא עוד, אלא דעיקר עבירת ע"ז אפילו כשעובר במעשה אינה רק ע"י מחשבה, דמשתחוה לע"ז ולבו לשמים אינו עובר, כדאמרינן כריתות [ג.], מה שא"כ בשאר עבירות. 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 [ריג.] ביאר שקרבן עולה [הבא לכפר על הרהור הלב (ויק"ר ז, ג)], הוא גם בהרהור גאוה.

(119) כמו לשון הרע, רכילות, שקר, חנופה, ליצנות, וכיו"ב.

(120) כמבואר למעלה הערה 91.

(121) "פירוש 'בני מעיו', שבהם לב וכבד, אשר הם כחות התאוה והקנאה" [לשונו בסמוך].

(122) כי החטא נובע מגופו של אדם, וכפי שביאר כמה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם במשנה יא [רכד.] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 125] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [לאחר ציון 30] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי החטא הוא

מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:], ח"א ליבמות קה. [א, קמו.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], שם בדף קו. [ג, רמז:], תפארת ישראל פ"ד [פ:], ושם פ"ע [תשא:]. ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". אמנם עיין בגו"א בראשית פ"ו אות יא שביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף" [ראה למעלה בהקדמה הערה 49, ולהלן פ"ח הערה 168].

(123) הנה החלוקה של מחשבה דיבור ומעשה ידועה היא [זוה"ק ח"ג רנה:], וכנגדם ביאר כאן שיש חולי הנפש במחשבה [שלב ראשון] דיבור [שלב שני] ומעשה [שלב רביעי]. אך לפי זה לא יובן השלב השלישי שהזכיר כאן ["ועוד יש חולי הנפש בכחות הגוף של אדם, שמהם התאוה והקנאה"], שהוא לאחר דיבור ולפני המעשה. ויל"ע בזה.

(124) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שכט.]: "לשון 'פלל' כמו שפירש רש"י על 'ראות פניך לא פללתי' [בראשית מח, יא], שהוא לשון מחשבה... וזהו לשון 'תפילין' גם כן, מלשון מחשבה, שהתפילין הם לאות ולזכרון בין עיניו [שמות יג, ט], והזכרון הוא במחשבה. ולכך התפילין הם על הראש, ששם המחשבה, שיהיה מחשבתו תמיד כי הוא יתברך לו לאלקים". אמנם שם גם ביאר שהתפילין הם גם כנגד לבו [תפילין של יד], כי המחשבה נמצאת גם בלב, וכלשון הרמב"ן [שמות יג, טז] "הנה שורש המצוה הזאת, שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש, כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה". ובאור חדש [קעט:] כתב: "כי הלב הוא התחלת המחשבה והדעת, אשר יחשוב בלבו". ומקרא מלא הוא [במדבר טו, לט] "ולא תתורו אחרי לבבכם וגו'", ודרשו חכמים [ברכות יב:] "הרהור עבודה זרה מנלן, דתניא 'אחרי לבבכם' זו מינות, וכן הוא אומר [תהלים יד, א] 'אמר נבל בלבו אין אלקים'". וכאן הרי איירי במחשבת ע"ז [כמבואר בסמוך], והתורה תלתה זאת בלב, ומדוע חכמים תלו זאת בראש ואמרו "חש בראשו", ולא אמרו "חש בלבו". ונראה, שבקובץ מאמרים, בתחילת מאמר על האמונה, כתב: "'ולא תתורו אחרי לבבכם', זו המינות. ולכאורה סיבת המינות היא מקלקול הדעת והשכל, ומקום משכן הדעת באדם הוא בראש ולא בלב, וא"כ היה ראוי להזהיר 'לא תתורו אחרי דעתכם וראשכם'". ומבאר שם שיסוד האמונה הוא פשוט לכל בר שכל,

אלא שנטיית היצה"ר מעכרת את צלילות המחשבה, ולכך "מובן היטב מה שהזהירה תורה 'ולא תתורו אחרי לבבכם', זו מינות, היינו שהאדם מוזהר להכניע ולשעבד את רצונותיו, כדי שיהא השכל חפשי מנטיות הרצון, וממילא יכיר את האמת המוכרחת לכל בן דעת, שהקב"ה ברא את העולם... ואילו לא הגיעו תאוותיו למדרגה גסה, לא היה אפשר בשום אופן לבוא לידי טעות של כפירה או עבודה זרה" [לשונו שם, אות ז]. נמצא שעצם המחשבה משכנו בראש, ורק שבלב נמצא משכן הרצון המשפיע על מהלך המחשבה. וזהו שדייק לכתוב באור חדש [קעט:] "כי הלב הוא **התחלת** המחשבה והדעת". ולכך כאשר חכמים באו לעסוק בעצם המחשבה, נקטו "חש בראשו", ולא "חש בלבו". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [הובא למעלה הערה 98]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה". וראה בח"א לר"ה י: [א, צו.] בביאור אם החכמה מצויה בראש או בלב.

(125) לשונו של הנפש החיים שער א פרק כ: "אם חטא ח"ו במחשבה אשר לא טהורה, וגרם בזה שיסתלקו מעליו נצוצי זהר נשמתו שהיתה עד הנה בהלו נרה עלי ראשו. אז ע"י עסק התורה בבינה יתירה בעומק תבונתו, מעורר שיתאצל תוספת קדושה על שורש נשמתו, ומשם לנשמתו להחזירה שתאיר עליו אורה, להשכילו בתוה"ק בבינה יתירה בסתרי טהוריה. ומאותו הקדושה והאור משתלשל ונשפע גם על רוחו ונפשו להשלימם בשלימותם".

(126) כמבואר למעלה הערה 90.

(127) ולהדיא תלו חכמים את רפואת לשון הרע בלימוד תורה, שאמרו [ערכין טו:] "מה תקנתו של מספרי לשון הרע, אם תלמיד חכם הוא יעסוק בתורה, שנאמר [משלי טו, ד] 'מרפא לשון עץ חיים', ואין 'לשון' אלא לשון הרע, שנאמר [ירמיה ט, ז] 'חץ שחוט לשונם', ואין 'עץ' אלא תורה, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". ובנתיב הלשון ר"פ ו כתב: "פירוש, כי התורה מדריגתה ומעלתה עוד יותר על הלשון, כי התורה היא שכלי לגמרי, ועל ידי השכל של תורה, שהיא למעלה מן הלשון, שהוא שכל הדברי בלבד, חוזר אל מקומו, כאשר הגיע אל לשון הרע להיות נכרת מן העיקר. ולפיכך התורה היא תקנתן של מספרי לשון הרע, ולא שום דבר אחר, לגודל המדריגה שנכרת משם".

(128) כמבואר למעלה הערה 94.

(129) התאוה היא מהכבד, והקנאה היא מהלב, וכמו שיבאר בסמוך. וכן בדר"ח פ"ד מכ"ב [תלח.] כתב: "באור ענין ג' כחות אלו; כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם

ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. 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. הג' הוא כח נפשי, הכח הזה יבאו ממנו כוחות הרבה, כמו כוחות החושים החמשה, וכח המחשבה והדמיון והזכרון והשכל, ומשכן כח זה במוח". ובנצח ישראל פ"ד [סה:] כתב: "ידוע כי מן כח טבעי, שהוא בכבד, יבוא כח התאוה אל המשגל והזנות. ובלב, אשר שם כח הרוחני, ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, ולכך מתחדש בזה שפיכות דמים. ובמוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". וראה בסמוך ציון 133.

(130) אודות שהתורה אהני כנגד מחשבת זנות, כן אמרו חכמים [ע"ז יז.] "רבי חנינא ורבי יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים, וחד פצי אפיתחא דבי זונות... אמר ליה אידך ניזיל אפיתחא דבי זונות, ונכפייה ליצרין, ונקבל אגרא. כי מטו התם חזינהו לזונות איתכנעו מקמייהו. אמר ליה מנא לך הא, אמר ליה [משלי ב, יא] 'מזימה תשמור עליך תבונה תנצרכה'... מדבר זימה תשמור עליך תורה", ופירש רש"י שם "תשמור עליך תורה - מזימה תשמור עליך מכל דבר רע והרהור חטא, ואנו הולכין הלוך ודבר בדברי תורה". והרמב"ם בסוף הלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א כתב: "ינהוג להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים, שאלו גורמין גדולים והם מעלות של עריות... מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". ובאבות דר"נ פ"כ מ"א אמרו "כל הנותן הרהורי תורה על לבו, מבטלין ממנו... הרהורי זנות". ובהעמק דבר ויקרא יח, ה, כתב: "בא אזהרה זו דעסק התורה כאן בפרשת עריות... שעלולים להגיע לידי פרעות התאוה להפר חוק, כמו מצרים וכנענים, על זה הזהירה תורה שיהיו עוסקים בחקות התלמוד, ובזה יהיו נשמרים מהרהורי עריות". ואודות שהתורה אהני כנגד קנאה, הנה "הקנאה היא ענף מהכעס" [לשון ראשית חכמה, שער הענוה, פרק שביעי, ואורחות צדיקים שער הארבעה עשר]. וכן נאמר [דברים לב, כא] "הם קנאוני בלא אל", ופירש רש"י שם "קנאוני - הבעירו חמתי". וכתב באבן שלמה לגר"א פרק ב אות ה: "למוד האגדה טוב לכבוש בו יצר הרע של תאוה, ובלמוד הלכות, שנמשלו לאש... טוב לכבוש על ידו את הכעס". **ובנתיב כח היצר** פ"א כתב: "ובפ"ק דקידושין [ל.], תנא רבי ישמעאל, בני, אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. אם

אבן הוא, נימוח ואם ברזל הוא, מתפוצץ... בא להודיע 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... 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. ואמר 'אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ', כי באדם יש יצר הרע בגופו, והוא שקראו חכמים 'יצר הרע דערוה'... שהאבן הוא קשה ביותר, והוא כנגד יצר הרע שהוא דבוק בחומר, שאין החומר פועל כלל... אבל הברזל הוא הפך זה, שהוא פועל שממנו חרב וקורדם וכל כלי המשחיתים, והוא כנגד יצר הרע בנפש, שהנפש הוא כח פועל, כמו שידוע מענין הנפש. ולכך יצר הרע שבנפש הוא ברזל, שהוא כח פועל רע. ולכך אמר 'אם ברזל הוא מתפוצץ', ופירוש זה ברור מאוד". הרי שחבור לתורה מהני כנגד יצה"ר דעריות ויצה"ר דע"ז [מבואר בח"א לקידושין שם (ב, קלו:)], והם הם כנגד תאוה וקנאה, ודו"ק.

(131) לשונו בגו"א שמות פי"ד סוף אות כא: "דומה ליד אדם, שהוא הבשר... שעיקר הפועל הוא הנשמה, לא הבשר". אמנם שם כוונתו לומר שהמעשה מתייחס לנפש ולא לגוף, אע"פ שהמעשה נעשה על ידי הגוף [ראה דר"ח פ"ד מי"ד הערה 1243]. אך כאן כוונתו לומר שהבשר הוא רק מדי כדי לפעול, ויש צורך בעצמות חזקים כדי לפעול, וכמו שמבאר.

(132) כמו שפירש רש"י [בראשית מט, יד] "יששכר חמור גרם - חמור בעל עצמות, סובל עול תורה, כחמור חזק שמטעינין אותו משא כבד". ובספר ביאור שמות הנרדפים, עמוד רנד, כתב: "עוצם הוא על הגבורה החומרית שבגוף האדם... וכן השם 'עצם' להעצמות על שהם העצומים והחזקים שבגוף, ובהם מתקיים הגוף של כל בעל חי, ובריה שאין בה עצם אינה מתקיים י"ב חדש [חולין נח.], מפני חולשתה בטבע... וכן כתב הראב"ע [קהלת יא, ה]: קראו 'עצמים' בעבור כי הם מוסדי הגוף, ועל חלושי כח נאמר 'עם לא עצום' [משלי ל, כו]". ובספר השרשים לרד"ק, שורש עצם, כתב: "נקרא כן לפי שהעצם חזק ותקיף מהבשר. ולפי שהעצם חוזק הגוף ומעמידו, נקרא הגוף 'עצם'... 'אך עצמי ובשרי אתה' [בראשית כט, יד]".

(133) כמבואר למעלה הערה 129.

(134) השנוי האחרון שהוזכר כאן ["חש בעצמותיו"].

(135) "חש בכל גופו יעסוק בתורה" [עירובין נד.].
(136) רומז לקושי הבא; מדוע המאמר בתחילה פירט את אברי האדם ["חש בראשו", "חש בגרונו", "חש בבני מעיו" וכו'], ובסוף כללם כאחד ["חש בכל גופו"], דאם הכל נכלל ב"חש בכל גופו", לשם מה נתפרטו בתחילה האברים בפני עצמם. וכן הזכיר קושי בתפארת ישראל ס"פ סב, וז"ל: "מעתה תוכל להבין מה שלא אמר 'חש בכל גופו יעסוק בתורה' בלבד, ויהיה בכלל זה הראש והגרון". ושם מיישב זאת לפי מהלכו הראשון שהובא למעלה [הובא בהערה 103]. אך עתה [לפי מהלכו השני] הדבר מבואר היטב, ש"חש בראשו" ו"חש בגרונו" עוסקים בחולי הנפש, ואילו "חש בכל גופו" עוסק בחולי הגוף, ואין בזה פרט ואחר כך כלל.
(137) יש לשאול, מדוע חוליי הנפש נתפרטו, ואילו חוליי הגוף נכללו במאמר אחד. ובמיוחד שבגבורות ה' פ"ח [מו:] השוה ביניהם בנקודה זו, וכלשונו: "מפני שהחטאים דומים לחולי הגוף, והחולי אשר נתהוה בגוף, יש חולה שיש לו חמימות יותר מן הראוי, ורפואתו הוא בענין אשר ראוי לו. ויש מקרירות, ורפואתו בענין הראוי לזה. ויש בענין הלחות, ויש בענין היבשות, ורפואתו בענין הראוי לו. כך רפואת הנפש, אין זה כזה, ולכל אחד קבעה התורה התמימה כפרה ורפואה מה שראוי לו. ולכך הם תשעה כפרות מן הבהמות, ובט' יכללו כל החלקים". ובעל כרחך לומר, שחוליי הנפש שונים זה מזה במהותם, ואינו דומה חולי הנפש של "חש בראשו" לחולי הנפש של "חש בגרונו", לכך מן הראוי לפורטם, ולא לכוללם בכלל אחד של "חש בכל נפשו". מה שאין כן בחולי הגוף, אע"פ שרבים הם, ואין זה כזה, מ"מ אין מקום לייחד את הדיבור על כל חולי וחולי בפני עצמו, אלא הם כלם נכללים בכלל של "חש בכל גופו". **והביאור הוא**, שהצורה [הנפש] היא בעלת פנים הרבה, אך החומר [הגוף] הוא בעל פן אחד. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב לגבי בריאת אדם וחוה בזה"ל: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם היו שנים, כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר... [אינו] כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". הרי שהחומר משווה ומקהה את ההבדלים השכליים הקיימים בין אדם וחוה, ועושה ביניהם מכנה משותף

תחתון, ובכך נוצר אדם אחד. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "אמר [שם] 'אל תסתכל בקנקן וכו", כלומר שאל יסתכל כלל בקנקן. כי אדרבה, לפי מנהגו של עולם ימצא הרבה ילדים שהם חכמים גדולים, וזקנים הרבה שאין להם חכמה. כי אין השכל לפי הקנקן כלל, כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה. ואילו היה הבחינה מן הקנקן, הוא הגוף, היה דעת כל בני אדם שוים לגמרי, כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". וכן ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב כן לגבי ישראל ועמים, וז"ל: "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". ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וכן כתב שם קודם לכן בפס"ז [שיא., וראה להלן פי"א הערה 129]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסט.] ביאר לפי זה מדוע תפילין של ראש הם ארבעה בתים, ותפילין של יד הם בית אחד [מנחות לד:], וכלשונו: "כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע. הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל. והזרוע שבו כחו... ומזה תבין למה התפילין של ראש הם ארבע בתים, ותפילין של יד בית אחד. וזה כי המהות יש לו בחינות מחולקים לפי מה שהוא, אבל המציאות הוא אחד. ולפיכך כל הארבע פרשיות [בתפילין של יד] בבית אחד". הרי הצורה היא בעלת פנים הרבה, אך החומר הוא בעל פן אחד.

(138) כמו שמצאנו שהעוסק בתורה ניצל ממיתה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.], וז"ל: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית... 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" [ראה להלן פי"ב הערה 31]. ומיתה היא שנוי, וכפי שכתב רש"י [סנהדרין לח.] "תתהפך כחומר חותם [איוב לח, יד] - לאחר מיתתו של אדם מתהפך חותם שלו לחומר", והובא בגו"א בראשית פ"א אות סז. וכמה פעמים ביאר שהמיתה גופא היא נחשבת שנוי לגוף [באר הגולה באר החמישי (פז:), ושם הערה 486, תפארת ישראל פכ"ג (שמב.), ושם הערה 33, ובח"א לכתובות קג: (א, קס:)]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.] כתב: "אין היסורין שולטין [במי שעוסק בתורה]. וידוע כי היסורים הם מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי".

(139) ולא לפי שעה, אלא לנצח.

(140) "היא תשיחך - תליץ בעדך את זכותך" [רש"י שם]. ובגמרא שלפנינו אמרו "היא תשיחך לעתיד לבא", אך בעין יעקב איתא "היא תשיחך לעולם הבא", וכבר נתבאר למעלה [הערה 62] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך המאמר יובא כגירסת העין יעקב. וראה להלן הערה 324.

(141) "מין ממיני הקוצים" [רד"ק בספר השרשים, שורש ברק, ובפירושו לשופטים ח, ז].

(142) "גומות" [רש"י שם].

(143) "נזדמנה לו אבוקה של אור - כך זכה לקיים מצוה ניצל ממקצת פורעניות" [רש"י שם].

(144) "שדרכן לילך בלילה, פן יפגעו בו, דכתיב [תהלים קד, כ] 'תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער'" [רש"י שם].

(145) "הגיע עמוד השחר - ואף כאן זכה לתורה, ניצל מן החטא ומן היסורין" [רש"י שם].

(146) "שמא יכפנו יצרו ליבטל, וישיב עליו יצה"ר ופורענות" [רש"י שם].

(147) "הגיע לפרשת דרכים - ושם הכיר את דרכו. ואף כאן הגיע ליום המיתה, ולא פירש מן התורה עד יום מותו, ניצל מכולן" [רש"י שם].

(148) שהמצוה אינה מגינה אלא לשעה, ואילו התורה מגינה לעולם.

(149) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריז:]: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". 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". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [ראה להלן הערות 185, 227, ופט"ז הערה 62]. ואודות שהתורה היא שכלית לגמרי, כן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "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" [הובא בדר"ח פ"ו הערה 63, וש"נ]. וצירוף המלים "התורה היא שכלית" מופיע לעשרות בספרי המהר"ל. וראה להלן הערות 223, 239, 295, 297, 329, פ"ד הערות 228, 250, פ"ה הערה 41, פ"ז הערה 4, פ"ח הערה 79, פ"י הערה 168, ופי"ח הערה 71. (150) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת 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". ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "כל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פ"ד מ"ד [פח.]. ובגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן", וכן כתב שם בפי"ג אות ח. ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן... אבל התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "התורה היא שכלית לגמרי, עד שאינה תחת הזמן, ככל הדברים הגשמיים הנופלים תחת הזמן". ובאור חדש [נב.] כתב על נס פורים בזה"ל: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר

גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך... מפני שהש"י פעל דבר זה, 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", [שם ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [שם פסוק יד] 'עודם מדברים ויבהילו את המן וגו", הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן הש"י, ואינו תחת המשך הזמן". וכן הוא בגבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ועוד. ולהלן [לפני ציון 283] כתב: "מעלה נבדלת בלתי גשמי, שאינו תחת הזמן כלל". וראה להלן פ"ג הערה 161, ופי"א הערה 58.

(151) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריח:]: "אבל התורה היא מיוחדת לאור, שאין אור גשמי, שאין בו דבר ממש. וכך התורה היא שכל נבדל, ולפיכך התורה מגינה לעולם, שהרי הדבר הנבדל מן הגשמי אינו נתלה בזמן". ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "לכך התורה מגינה לעולם, כאשר האדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל". וכדבריו כאן כתב אות באות בח"א לסוטה כא. [ב, ס:]. וצרף לכאן דבריו להלן בפרק ג [לאחר ציון 73], שכתב: "צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים גשמיים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולימודו בתורה לפי שעה ולפי זמן, אינו קונה התורה... כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן". וראה להלן הערה 304, ופי"א הערה 53.

(152) לכך ההגנה היא לעולם, ואינה משתנית משעה לשעה. ומוסיף בזה שהשנוי חל רק בדברים שהם נופלים תחת הזמן, ולא בדברים שאינם נופלים תחת הזמן. וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות ג, וז"ל: "מפני שכל שנוי הוא בזמן, ואי אפשר שהיו השתנות המים רק בזמן". וכן בדר"ח פ"ב מ"ד [תקנו.] כתב: "אפשר לו [לאדם] להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן, אשר הוא משתנה" [ראה להלן הערה 195]. ובהמשך המשנה שם [תקסא.] כתב: "האדם בעל שנוי מצד הזמן אשר הוא מתחדש מן הגלגל, כי הזמן מביא שנוי לעולם". ובנתיב העושר פ"ב 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". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל". ובאור חדש [ק.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א,

יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם".

(153) דבר זה לא נתבאר עד כה בספר זה, אך נתבאר הרבה פעמים בספר דרך חיים [ומוכח שוב שמחשיב את הספר נתיבות עולם כהמשכו של הספר דרך חיים, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 71, ולהלן פ"ה הערה 63, פי"ב הערה 37, ופי"ג הערה 122]. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם" [ראה להלן הערות 180, 189, 225, 227]. ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן שם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה" [ראה להלן הערה 237]. וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה" [ראה להלן פ"ד הערה 217, ופ"ז הערות 57, 113]. ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו

למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. וראה להלן פט"ז הערה 66.

ואם תאמר, והרי יש כמה מצות שקיומן הוא בלב, וכמו שש מצות תמידיות [המפורטות בביאור הלכה בתחילת סימן א], ומכללן המצות של אהבת ה', יראת ה', יחוד ה', וכיו"ב, ומדוע יאמר על מצות אלו שקיומן "על ידי מעשה הגוף". ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שהרגשות של אהבה יראה נחשבות ל"מעשה הגוף", אלא שהן מעשים בלב, ובכך גם המהר"ל מודה שהן נחשבות למצות עשה. אך מה שמתמעט היא מצות תלמוד תורה שקיומה במחשבה בלבד, שהמושכלות הנמצאות במחשבת האדם אינן בגדר "מעשה הגוף". ודפח"ח. וראה להלן פ"ז הערה 105, ותפארת ישראל פל"ז הערה 17.

(154) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ד"ה ואמר גם כן], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא להלן פי"ז [לפני ציון 74], גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. **ונראה לבאר** זאת ע"פ דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], וז"ל: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים

נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם תכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה, ולהלן הערה 283, פ"ג הערה 22, פי"א הערה 57, ופי"ז הערה 74.

(155) לשונו בהקדמה לדר"ח [יב.]: "לכך המצוה שהיא על ידי גוף האדם, היא מגינה בזמן בלבד, וזה שאמר שהמצוה היא לשעה". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן... ולכך אמר שהמצוה לפי שעה, דהוא הזמן, שהאור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה, והוא לזמן" [ראה להלן פ"ד הערה 217, ופ"ט הערה 81]. ובנצח ישראל ס"פ סב [תתקמב:] כתב: "כי הגאולות הראשונות היו על ידי בני אדם... לכך היה הפסק לגאולות אלו. אבל הגאולה האחרונה תהיה במה שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, לכך לא תהיה הפסק לדבר זה. וזה שאמר [ישעיה מה, יז] 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים'... חילוק והפרש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה; כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת יש לה הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם, יש לו הפסק. אבל גאולה אחרונה... נצחית, במה שהגאולה מצד שהשם יתברך". ובאור חדש [קלה.] כתב: "כאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [מדרש שוחר טוב משלי ט, א] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל... דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים אין זה היה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל הש"י, ודבר שהוא מצד הש"י, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל". וראה להלן ציון 283.

(156) יש להעיר, שבעוד שכאן ביאר שהמצות הן נופלות תחת הזמן מפאת היותן נעשות ע"י הגוף הגשמי, הרי במקום אחר כתב שיש לקיים את המצוה בזריזות, כדי שהמצוה לא תפול תחת הזמן. דהנה כתב רש"י [שמות יב, יז] "כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם בא לידך עשה אותה מיד". וכתב על כך בגו"א שם [אות מב] בזה"ל: "לכך ציוה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', הבא לידך אל תחמיצנה, כי דבר ה'

הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן, לא כמו דברים של חול שהם גשמים, שהם תחת הזמן נתונים. אבל אלו דברים, אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד... ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן... שאין שם ענין זמן באלו דברים". וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן ש"המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא ע"י מעשה הגוף... ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ואיך יתקיימו שני המאמרים הבאים; "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה" [מכילתא שמות יב, יז], ו"המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה" [סוטה כא.]. אמנם לא קשיא כלל, כי המצוה לכשעצמה היא אור אלקי, אך ביצועה על ידי האדם נעשה בכלי הגוף. ולכך אין להחמיץ את המצוה "שהיא דבר ה', כי דבר ה' מוטל עליו לעשות בלי זמן" [לשונו בגו"א שם], אך משנעשית המצוה על ידי האדם, הגנתה היא לשעה, כי גוף האדם הוא תחת הזמן. ועל שילוב זה כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם" [ראה להלן פי"ז הערה 79].

(157) "ואומר [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו'", 'בהתהלכך תנחה אותך' בעולם הזה, 'בשכבך תשמור עליך' זה מיתה, 'והקיצות היא תשיחך' לעולם הבא" [המשך המאמר (סוטה כא.)].

(158) כמבואר בתחילת הפרק כמה פעמים.

(159) כמבואר למעלה הערות 47, 74, שהסדר הוא מקיים את הכל, ושומר את הדבר המסודר מן ההפסד.

(160) בח"א לסוטה כא. [ב, ס:] כתב כדברים שיכתוב להלן אות באות, אך הקדים לכתוב את הדברים הבאים: "ואמר 'בהתהלכך וכו'". כי הדבר שהוא אור מורה על המציאות הגמור, כי אין דבר שיש לו מציאות יותר כמו האור. ולכך הוא נמצא ראשון בבריאת העולם... וכל דבר בעולם הוא נמצא ע"י האור, ואם אין האור אין מציאות לשום דבר. ומפני זה אמרו [נדרים סד:] כי הסומא שאין רואה אור, והוא יושב בחושך, כאילו הוא מת ונעדר. והתורה היא אור הגמור... ומי שהוא אוחז בה, אי אפשר שתניח התורה אותו אל ההעדר. וזה שאמר 'בהתהלכך תנחה אותך'". ומביא שם אות באות כדבריו שממשיך להביא כאן. הרי שכאן תולה את ההגנה של תורה בכך שהתורה היא סדר העולם, והסדר שומר ומקיים הכל. ואילו בח"א שם תולה את ההגנה של תורה בכך שהיא אור הגמור, המעניקה מציאות שלימה לאוחזים בה. וראה להלן הערות 170, 180, פ"ג הערה 52, פ"ח הערה 70, ופ"י הערה 11.

(161) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט [שכ.]: "'בהתהלכך תנחה אותך' בעולם הזה. ידוע כי בעולם הזה נקרא שהאדם 'הולך', מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני, ושם ינוח. וכן העולם הזה הוא פרוזדור לתקן עצמו ולהכין עצמו אל העולם הבא [אבות פ"ד מי"ז]... העולם הזה נקרא 'הליכה', מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה". נמצא שביאר שם שבעוה"ז האדם נקרא "הולך" כי הוא צועד לקראת עוה"ב, וזה גופא הוטעם בשני אופנים; (א) ההליכה מורה על התנועה להגיע אל היעד, ושם ינוח. (ב) ההליכה מורה על ההכנה הנצרכת כדי שיוכל להגיע אל היעד. אך שם מוסיף עוד טעם [והוא כדבריו כאן], שכתב שם [שכג.]: "ויש לפרש כי מה שאמר 'בהתהלכך תנחה אותך' הוא העולם הזה, כי נקרא העולם הזה, ששם מעשה האדם, הליכה, כי ההליכה היא מעשה". ואלו הם דבריו כאן, שבעולם הזה האדם הוא בעל מעשה, ולא בעל הנחה. וראה בסמוך הערה 163. אך שם מסיק "ומכל מקום מוכח במסכת סוטה [כא.] כמו פירוש הראשון, ופרשנו אותו בספר התפארת [פי"ד]", וראה שם הערה 1702, שכוונתו היא שבמסכת סוטה מבואר ש"התהלכך" מוסב על הליכה בכדי להגיע למחוז חפצו, ולא על מעשים שאדם עושה בעולם הזה, עיי"ש. נמצא שבדר"ח הביא את דבריו כאן כהסבר שני, והכריע כנגדם. וכן הגר"א [משלי טו, כד] כתב כדבריו כאן, וז"ל: "האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא", וכן הוא בגו"א ר"פ בחקותי. והשל"ה [פרשת נח תורה אור (ג)] כתב: "נאמר [זכריה ג, ז] '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 על 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'. וא"כ הצדיק שמת, אף כי נפשו צרורה בצרור החיים בשמים, מ"מ נקרא מת מצד מעלתו, כי הוא נעשה מהולך עומד, ומיתה הונח על אפיסת הפעולה". וראה להלן פי"ח הערה 35.

(162) פירוש - האדם בעולם הזה אינו בעל הנחה כלל, ולכך הוא נקרא "הולך", וכמבואר בהערה הקודמת בטעם השני שהובא שם, שרק בעוה"ז האדם הוא עושה מעשים. וכן אמרו חכמים [עירובין כב.] "'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר

לעשותם". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעו:] כתב: "המעשים הטובים שייכים דוקא בעולם הזה, כי העולם הזה שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות. לכן אפשר שיקבל האדם השלמה על ידי המעשים טובים, כי על ידי המעשים הטובים יושלם האדם, והם צורת האדם. ובעולם שאין האדם חמרי, ואינו עוד בכח שיאמר שיקבל שלימות, ולפיכך [שם] 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים' אשר הם אפשרים בעולם הזה בפרט, מכל חיי העולם הבא". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.]. **ואודות** שאין האדם בעל הנחה בעוה"ז, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רכז.] 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". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח [ראה למעלה הערה 54]. 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 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". וכן כתב להלן פט"ו [ושם הערה 58]. וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סא:], ובדרוש על התורה [י.]. 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 באר הגולה באר הרביעי [תנו:], ושם הערה 874.

(163) פירוש - אם האדם היה בעל הנחה, לא היה חשש "שיעשה דבר עד שיבא לידי אבוד", כי אפשר לו שישב על מקומו, ואז לא יארע לו שום דבר רע. אך הואיל והאדם הוא "הולך", ואינו יושב שאנן על מקומו, בזה יש סיכון שיעשה מעשה העלול להביאו לידי אבוד. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ו מ"ט [שכד.], וז"ל: "האדם בעולם אפשר שיעשה דבר שהוא כנגדו והוא לרע לו, וכמו שאמר הכתוב [משלי יד, יב] 'יש דרך ישר לפני איש וגו'. ולכך אמר 'בהתהלכך' בעולם הזה 'תנחה אותך', כאילו אמר במעשיך תנחה אותך להגיע אותך אל מה שראוי לעשות. ונאמר זה, דעל כל מעשה ופעולה שהוא פועל בעולם הזה שייך לומר 'תנחה אותך' שלא יעשה דבר שהוא כנגדו ורע לו". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ ג [נו.], וז"ל: "האדם עם מעלת נפשו האלקית אשר כבר אמרנו, כי יש לו נפש אלקית בפרט שלא נמצא בכל נפשות התחתונים, אל יקבל אונאה בעצמו לומר כי יש לו מעלתו האחרונה בפעל, ויחשוב בנפשו שלום יהיה לי, אף אם אני יושב בטל מבלי עמל כלל, הרי המעלה שלו ומדרגתו יגין עליו, על מקומו ישיבנו, ועל כנו יחזירנו, כי משלו יתן לו, ואין צריך לקנות לו שום מעלה. דבר זה מחשבת פגול לא ירצה, ולא יחשוב כך, כי הוא טעות בנפשו. כי אין מעלת נפשו האחרונה 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... אך האדם הוא בכח, ויוצא אל הפעל" [ראה להלן פ"ד הערה 312, ופט"ו הערה 43].

(164) ועל כך נאמר [משלי ו, כב] "בהתהלכך תנחה אותך", שכאשר האדם הוא "הולך" ["בהתהלכך"] אזי התורה תוליך אותו ["תנחה אותך"] למעשה הנכון, כדי שלא יבוא לידי העדר שעלול להיות בעולם הזה, וכפי שביאר בדר"ח פ"ו מ"ט [שכד.], והובא בהערה הקודמת. וראה למעלה הערה 47, ותפארת ישראל פי"ד [ריח.].

(165) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט [שכד:]: "ואמר [משלי ו, כב] 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, שם שייך שמירה, שישמור אותו מן הגיהנם ומן חבוט הקבר". ובכת"י לדר"ח שם כתב משפט זה כך: "כי המת הוא בקבר, וצריך שמירה". וכן כתב המהרש"א [סוטה כא.]: "בשכבך בקבר תשמור עליך מחיבוט הקבר".

(166) פירוש - התורה מצילה את האדם מן הגיהנם וחבוט הקבר, שהם ההפסדים שיש לאדם לאחר מיתתו, וכמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהתורה שומרת האדם מן הגיהנם, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שמג:], וז"ל: "אין שייך הגיהנם לתורה לומר כי התורה היא בגיהנם, כי התורה היא עצם המציאות, והגיהנם הוא העדר המציאות. והרי התורה מצילה מדינה של גיהנם". ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "התורה מבטל כח הגיהנם ומצננת אותו". ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "בשער החמשים אין גיהנם כלל, ולפיכך בו נתנה התורה, ואין שולט בתורה הגיהנם כלל, ודבר זה מבואר בכמה מקומות". ואמרו חכמים [שמו"ר נא, ז] "בזכות התורה ובזכות הקרבנות אני מציל אתכם מגיהנם". ובמכלול המאמרים והפתגמים [כרך ג עמוד 1874] הביא מאמר "תורה מצלת עוסקיה מדינה של גיהנם". ובמדרש משלי פרק י אמרו "אין לך צדקה שמצלת את האדם מדינה של גיהנם אלא תורה בלבד". וכן מדויק ממאמר חכמים [סוטה ד:] שאמרו "כל הבא על אשת איש אפילו למד תורה... היא תצודנו לדינה של גיהנם". ומשמע מכך שלולא עון חמור זה, אזי התורה היתה מצלתו מדינה של גיהנם. וכן ביאר בח"א שם [ב, לא.], וז"ל: "ולכך אמר אפילו למד תורה וכו', אף שזה זכות גדול עליון על כל, והתורה היא שמצלת מדינא של גיהנם, אין הזכות הזה, שהוא מעלה לנפש בלבד [ראה להלן פי"א הערה 129], מגין על מי שראוי לו ההעדר בעצמו... ולכך אף שהתורה מצלת מדינא של גיהנם, אין לו הצלה מגיהנם". ואודות שהתורה מצילה מחבוט הקבר, כן כתב המהרש"א [סוטה כא.]: "גם בשכבך בקבר תשמור עליך מחיבוט הקבר". ובספר שערי קדושה ח"ב שער ב כתב: "מה יעשה אדם וינצל מחבוט הקבר, יעסוק בתורה". וראה להלן פ"ח הערה 121, ופט"ו הערה 19.

(167) פירוש - עולם הבא הוא העולם שלאחר תחיית המתים, והדרך לעוה"ב עוברת דרך תחיית המתים, ולכך גם תחיית המתים לפעמים נקראת "עולם הבא". וכן כתב הרמב"ן בשער הגמול [הוצאת שעוועל, עמוד ש]: "קוראים העולם שאחרי תחיה 'עולם הבא'... והוא העולם שאחרי תחיה... שהעולם הבא האמור בכל מקום... עולם שעתיד הקב"ה לחדשו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים". ובהמשך שם [עמוד שו] כתב: "יבואו ימי המשיח... ובסופן יהא הדין ותחיית המתים... והוא העוה"ב, שבו ישוב הגוף

כמו הנפש". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנד.] כתב: "הרי בפירוש כי העולם שיהיה אחר התחיה, ואחר שיהיה דן את שיחיו בתחית המתים, ואז יהיו אלה לחיי עולם הבא, ואלה לדראון עולם. הרי לך כי העולם הבא הוא שיהיה אחר תחית המתים. ולפיכך אמר [סנהדרין צ.] 'הוא כפר בתחית המתים', ולכך אל יהא לו חלק בתחית המתים, והוא עולם הבא". וכן מוכח מדבריו בתפארת ישראל; בפט"ו שם [רכז:] כתב: "כי אין עצם עולם הבא רק העולם שיבוא אחר התחיה". ואילו שם בפנ"ב [תתכז:] כתב: "זמן התחיה, הוא עולם הבא". וכן מוכח מרש"י [בראשית ב, ז], שהנה נאמר שם "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים". אך לשון חכמים בב"ר יד, ה [מקורו של רש"י] הוא "יצירה לעולם הזה ויצירה לעולם הבא". וברור שרש"י שינה לשונם מ"עולם הבא" ל"תחיית המתים" כי על כך נופל יותר לשון יצירה. אך אם "עולם הבא" אינו קשור לתחיית המתים, איך רש"י יכול להעמיס על "עולם הבא" את תחיית המתים. ובעל כרחך שדעת רש"י היא שהדרך לעולם הבא עוברת דרך תחיית המתים, "ובכלל מאתיים מנה", ולכך ניתן להחליף "עולם הבא" עם "תחיית המתים". וכן בגו"א שם [אות יח] כתב: "והביא [רש"י] דברי בראשית רבה, משום דילפינן מזה דבר גדול, שיש לאדם חלק לעולם הבא". הרי שאע"פ שרש"י נקט ב"תחיית המתים", ברור שמונח בזה גם "חלק לעולם הבא". וכן רש"י [קידושין לט:] כתב: "שאין תחיית המתים תלויה - באותו מתן שכר להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא". הרי הגמרא דיברה על תחיית המתים, ורש"י מפרש זאת לעולם הבא.

(168) לשון הפסוק שם "לא המתים יהללו קה ולא כל יורדי דומה", הרי מכנה המתים בשם "יורדי דומה", ופירש המלבי"ם שם "דומה - הוא הקבר שבו דוממים מפעולותיהם". ואם המתים נקראים על שם הדמימה, מוכח מכך שהחיים יקראו על שם הדיבור, כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א (ראה להלן הערה 312, פ"ב הערה 102, פ"ד הערה 292, פ"י הערה 12, ופט"ז הערה 2)]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכד:] כתב: "'והקיצות היא תשיחך', לעולם הבא... כי החיות נקרא 'דבור', וכמו שתרגם אונקלוס [בראשית ב, ז] 'ויהי אדם לנפש חיה', 'והות באדם לרוח ממללא'. ורמז לזה גם כן, שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה', מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות, שהם המתים, 'דומה' שמו, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צד.], וכל זה כי הדבור חסר מן המתים... הרי כי המתים אין להם דבור... ועל ידי התורה האדם זוכה לתחיה, ולכך אמר 'היא תשיחך', שתתן התורה אליו הדבור, ועל ידי הדבור האדם הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי, ואלו הדברים ברורים מאד" [ראה להלן פי"ב הערה 133]. וכן כתב בביאור מאמרם [שבת

קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [ראה להלן פ"ד הערה 293]. וכן הוא בנתיב אהבת ריע ס"פ ג, ונתיב הלשון פ"י. ולהלן ס"פ ד [מציון 320 ואילך] ביאר שהדיבור הוא החיים ["חי מדבר"], ואילו כאן מבאר שהחיים הוא הדיבור [ראה להלן פ"ד הערה 323].

(169) והם: חיי העולם הזה, מיתה בקבר, וחיי העולם הבא [לתחיה"מ].

(170) כאמור למעלה [הערה 160] נתבאר שכאן תולה את ההגנה של תורה בכך שהתורה היא סדר העולם, והסדר שומר ומקיים הכל. ואילו בח"א לסוטה שם [ב, סא.] תולה את ההגנה של תורה בכך שהיא אור הגמור, המעניקה מציאות שלמה לאוחזים בה. לכך בח"א שם סיים דבריו באופן אחר, וכלשונו: "כל זה מפני שהתורה היא אור, והאור הוא המציאות, ולכך היא נותנת לאדם המציאות בכל אלו שלשה זמנים אשר אמרנו, ושומרת אותו מן ההפסד. וכל זה על ידי שדבק בתורה, שהיא האור, ולא תתן אליו הפסד".

(171) המשך לשון הגמרא [סוטה כא.]: "משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור, ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים. ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיון שעלה עמוד השחר, ניצל מחיה רעה ומן הליסטין. ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם".

(172) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריח.]: "כי יש דבר בא על האדם בעולם מן הפורענות, ואין צריך אל זה הצלה גמורה, רק להזהיר אותו שלא ילך לשם, ומראה לו הדרך אשר ילך בו שלא יהיה נזוק... ולכך אמר 'נזדמנה לו אבוקה נצול מן הקוצים

והברקנים"' [ראה להלן הערה 183]. ובסמוך יבאר שזהו כנגד חושך העוה"ז, והאבוקה היא המצוה המאירה לאדם את חשכת הליל.

(173) "אבל הם רודפים אחריו" [הוספה בח"א לסוטה כא. (ב, סא.)].

(174) "שביום לא נמצאו המזיקים, שאינם שולטים רק בלילה" [לשונו בסמוך (לפני ציון 187)].

(175) אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח.], וז"ל: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי". 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... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג 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". וראה להלן פ"ג הערה 45, פ"ד הערות 15, 170, ופי"ד הערות 116, 177.

(176) אודות שהעולם הזה הוא חשוך, הנה אמרו חכמים [פסחים ב:] "העולם הזה הוא דומה ללילה". ועוד אמרו חכמים [חגיגה יב:] "כל העוסק בתורה בעולם הזה, שהוא דומה ללילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד לעולם הבא, שהוא דומה ליום". וכן אמרו עוד [ב"מ פג:] "מהו דכתיב [תהלים קד, כ] 'תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער', 'תשת חושך ויהי לילה' זה העולם הזה, שדומה ללילה". ובח"א לב"מ שם [ג, ל:] כתב: "אין עולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר, לכך נקרא 'חושך', שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו'". אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עולם הזה, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה. ועולם הבא, שהוא אמיתות המציאות, דומה ליום, שהוא אמתות המציאות" [ראה להלן פ"י הערת 10, 11]. **אמנם מלשונו** כאן משמע שעצם היות העולם הזה עולם גשמי, הוא עצמו מחייב שהעולם הזה הוא עולם חשוך, שלא כתב "הגשמי וְהחשוך" [עם וי"ו החיבור], אלא "הגשמי החשוך" [ללא וי"ו החיבור], וזה מורה שהגשמי עצמו הוא חשוך. וכן כתב בנר מצוה [צג.], וז"ל: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך

גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". וכן הוא בבאר הגולה באר השני [רלד.], נתיב האמת פ"א, נתיב הצדק פ"א, ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך לאיש], ועוד [ראה להלן פ"י הערות 29, 178, ופי"ח הערה 69]. וכאן מוסיף לבאר שהגשמי הוא חשוך [ולא כתב "גשמי" סתם], כי כוונתו לבאר כיצד עלול האדם ליפול לבאר שחת בעולם הזה, וזהו מחמת חשיכת העולם הזה. וראה להלן הערה 330.

(177) פירוש - האדם הנמצא בעוה"ז הגשמי החשוך, הוא אינו שכלי מצד עצמו, וכמו שמבאר.

(178) ללא תורה ומצות.

(179) נקודה זו התבארה היטב בתחילת ההקדמה לדר"ח, וז"ל: "'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר' [משלי ו, כג]. האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך, וכדכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' תלכו ואותו תעבודו ובו תדבקו', אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו... רק הדבר הזה, הם מעשים הרצוים אל השם יתברך [מצות עשה], ומה שמרחיק האדם מן השם יתברך אשר בחר בו [מצות לא תעשה], עד שבזה יוכל האדם להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיותו דבק בו יתברך, ודבר זה הוא למעלה מן השכל. לכך המאור אשר הוא להגיה חושך האדם אשר יושב בו, הוא התורה והמצוה. וזהו דכתיב 'כי נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי הם בלבד המאירים לאדם בחושך, עד שהלילה כיום יאיר" [ראה להלן

פ"י הערה 44]. ובנתיב יראת השם פ"ד 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". וכן כתב המסילת ישרים ס"פ ב, וז"ל: "ופשוט הוא שאפילו אם יפקח האדם על עצמו, אין בכחו לינצל אלולי הקב"ה עוזרו, כי היצר הרע תקיף מאד, וכמאמר הכתוב [תהלים לז, לב] 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ה' לא יעזבנו וגו'".

(180) "כי נר מצוה ותורה אור" [משלי ו, כג]. ובהקדמה לדר"ח [ט.] כתב: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלקי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'" [הובא בחלקו למעלה הערה 153, וראה להלן הערה 189. וכן כתב להלן פט"ז [לפני ציון 61], והובא בחלקו להלן הערה 330, ולהלן פט"ז הערה 62.

(181) פירוש - האור של הנר נותן מציאות לאדם, וכמבואר למעלה הערה 160, שהאור נותן מציאות לכל דבר. ובח"א לסוטה כא. [ב, סא.] כתב אות באות כדבריו כאן, מלבד משפט זה, שכתב "אור" במקום "נר", וכלשונו: "וכאשר אוחז במצות התורה, שמצות התורה נקראו 'אור', והאור נותן מציאות לדבר, ושומר אותו מן הרע".

(182) כפי שכתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רנו.], וז"ל: "לפיכך אמר [שם] 'שגגת תלמוד עולה זדון', וזה כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... ולפעמים השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון', כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה".

(183) נראה שמלים אלו ["ודבר זה נקרא 'הצלה'"] יוסברו על פי מה שכתב בתפארת ישראל פי"ד [ריח.], וז"ל: "כי יש דבר בא על האדם בעולם מן הפורענות, ואין צריך אל זה **הצלה גמורה**, רק להזהיר אותו שלא ילך לשם, ומראה לו הדרך אשר ילך בו שלא יהיה נזוק... ולכך אמר 'נזדמנה לו אבוקה **נצול** מן הקוצים והברקנים'" [הובא למעלה הערה

172]. הרי שהגנת המצוה אינה "הצלה גמורה", אלא הצלה פורתא. וזהו שכתב כאן שהגנה מהפגעים הרודפים אחריו "דבר זה נקרא 'הצלה'", לאמור שזו "הצלה גמורה". ובגבורות ה' פ"ס [רסח.] כתב: "כנגד פרעה שהיה רשע מתעורר למשול עליהם, אמר [שמות ו, ו] 'והצלתי אתכם מעבודתם'. לשון 'הצלה' [נאמר על] מי שבא על אחר בכח גדול לשעבדו, והוא מציל אותו".

(184) פירוש - אין בכח המצוה להציל את האדם מהיצה"ר הרודף אחריו להכשילו.

(185) כמו שנאמר [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור". ומדגיש כן מחמת המשל "כיון שעלה עמוד השחר, ניצל מחיה רעה ומן הליסטין". ובתפארת ישראל 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 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". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה הערה 149, ולהלן הערה 227].

(186) כן כתב גם בנתיב האמת פ"א, וז"ל: "נקרא על שם היום שבו האור, וכדכתיב 'ויקרא ה' לאור יום'". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] כתב: "הלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם הילולה, הפך היום שהוא כולה אור, והאור הוא שמחה... שהלילה מסוגל לבכיה, ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה". וראה להלן פ"ד הערה 3, ופט"ו הערות 23, 24.

(187) לשון רש"י [שמות יב, כב]: "לילה רשות למחבלים הוא, שנאמר [תהלים קד, כ] 'בו תרמוש כל חיותו יער'". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכד:] כתב: "ובלילה נתנה רשות למזיקין להיות שולטין בו". וכן כתב להלן ס"פ יג [לפני ציון 142]. וראה למעלה הערה 71.

(188) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריח:]: "ויש דבר שבא על האדם בכח, ורודף אחריו ביותר, כמו הלסטים וחיה רעה שרודפים אחרי האדם. ומדבר זה אין המצוה מגינה עליו, אבל התורה שנקראת 'אור' מגינה עליו. וזה שאמר 'עלה עמוד השחר נצול מן הלסטים ומן חיה רעה', כי העמוד השחר הוא אור גמור, והתורה שהיא אור גמור נקרא 'עמוד השחר'".

(189) חידוש גדול למדים אנו מדבריו. והוא, שהאפשרות היחידה להתגבר על היצה"ר היא רק על ידי לימוד תורה, ולא סגי לכך קיום מצות. ואודות שלימוד תורה הוא האמצעי

להתגבר על היצה"ר, כן כתב בדרוש על התורה [כא:], וז"ל: "התורה היא מושלת על היצר הרע, שכאשר יעסוק בה אין היצה"ר שולט בו, כדאיתא בקידושין [ל:] בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה. ולכך [התורה] נתנה באש [שמות יט, יח, וראה במדב"ר א, ז], להורות כי הוא אש השולט וגובר [על] יצה"ר... וזהו ענין שתי הלחם שבאו עם כבשי עצרת של חמץ, מה שהרחיקה התורה בכל ההקרבנות את החמץ, חוץ מבשתי הלחם בחג השבועות [רש"י ויקרא ב, יב]... ולמה א"כ באו של חמץ דוקא. אבל טעם הדבר הוא, מפני כי החמץ הוא היצה"ר, הוא השאור שבעסה המעכב [ברכות יז.], אשר ראוי לאדם להרחיקו באמת כל עוד שיש בית מיחוש בעולם, אף בחשש רחוק מאוד שיבא על ידו לידי חטא. אמנם כאשר אין לחוש כלל אין להרחיקו. לכך ציוה השם להקריב חמץ, שהוא היצה"ר, בעצרת, הוא יום מתן תורה, ולא זולתו. כי התורה איננה מניחתו לשלוט באדם. כדאמרינן בקידושין [ל:] תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם, נמשלה התורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתייירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני בראתי יצה"ר, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקים בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'... ואם כחו של יצה"ר גדול, כחה של תורה יותר גדול". ובדר"ח פ"ג מ"א [כ.] כתב: "כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקדושין [ל:]". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה [שפד.]. ובנתיב כח היצר פ"א כתב: "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". **אך טעמא בעי**, מדוע רק על ידי לימוד תורה אפשר להתגבר על היצה"ר, ולא סגי לכך קיום מצות. אמנם הענין מבואר היטב בנתיב כח היצר פ"א, שכתב: "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". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנד:]. ולכך ברור הוא מדוע אין קיום מצות סגי לכך, שהרי בכדי להתגבר על היצה"ר צריך האדם להיות בגדר של "כולו שכלי", וזה לא ניתן להעשות על ידי מצות, שהרי הן עצמן נעשות על ידי כלי הגוף, וכמו שנתבאר כאן [הערות 153, 180], ולכך רק לימוד התורה הוא האמצעי המרומם את האדם מעבר לפחיתות החומר. וראה להלן הערה 230, ופ"ד הערה 217. **ואחד מבני החבורה** [ר' אליעזר מרדכי כץ שליט"א] הוסיף, שהואיל וקיימא לן שלימוד תורה צריך להיות "כנתינתה"; "מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע" [ברכות כב.]. הרי שבכל לימוד תורה יש בחינה מסויימת של מעמד הר סיני. ומצינו שבמעמד הר סיני נתבטל מישראל היצר הרע ["ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן" (שבת קמו.)]. לכך ברי הוא שבלימוד תורה יש התגברות על היצר הרע, שאף זה מכלל "כנתינתה".

(190) לשון הגמרא [סוטה כא.] "כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הליסטין. ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם".

(191) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריט.]: "ומה שאמר 'ואינו יודע באיזה דרך מהלך', פירוש שאינו עומד על המדרגה האחרונה, שהיא נוכח השם יתברך, אבל הוא נוטה ממנה. וזה שאמר 'שאינו יודע באיזה דרך מהלך', כלומר שאינו על דרך שהוא נוכח השם לגמרי". ובסמוך מבאר בכמה אופנים מדוע התורה בפני עצמה אינה מעמידה את האדם על המדרגה האחרונה.

(192) לשון הגמרא [סוטה כא.] הוא "כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הליסטין, ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסז.] כתב: "כי 'פרשת דרכים' הוא הדרך אשר נבדל מן שאר דרכים ההולכים לימין ולשמאל אל קצה, וזה הולך נכחו ביושר, ואינו נוטה אל קצה, עד שהדרך מביא לחיי עולם הבא". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ד [רכב.], ויובא בהערה 200. ובסמוך [לפני ציון 214] כתב: "כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר... אשר כל פרשת דרכים הדרך ההוא מביאו אל תכלית

הליכתו שאין לו הסרה כלל... כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר... שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא".

(193) "מאי פרשת דרכים - מהו מדמה 'להגיע לפרשת דרכים', דהא אבוקה היינו מצוה, עמוד השחר היינו תורה, אלא 'פרשת דרכים' מאי היא" [רש"י שם].

(194) "ויום המיתה - והוא תלמיד חכם ביום מותו, וידע שלא פירש לפרוק מעליו עול תורה" [רש"י שם].

(195) על פי הפסוק [שופטים יח, ו] "לכו לשלום נוכח ה' דרככם". ובתפארת ישראל פי"ד [רכב:] כתב: "הדרך המיוחד שהוא נוכח ה'... שהוא עם השם יתברך לגמרי, מבלי נטיה ממנו". ואמרו [אבות פ"ב מ"ד] "אל תאמן בעצמך עד יום מותך", ובדר"ח שם [תקנה:] כתב: "אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע כאשר הוא נופל תחת הזמן, אשר הוא משתנה [הובא למעלה הערה 152]... כי אין בטחון ואמונה לאדם פרטי, מאחר שהוא בעל שנוי".

(196) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב.]: "ופירש רב חסדא 'זה תלמיד חכם ויום המיתה'. כי כאשר האדם בגופו החמרי, אינו עומד במדרגה המיוחדת האחרונה, והוא נוטה מן השם יתברך, כיון שהוא עם גופו החמרי". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך". ומה שכתב כאן "כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר", יוסבר על פי דבריו בח"א לנדרים מ. [ב, יט.], שכתב: "כי יצר הרע הוא בגוף, אשר הוא מצד הימין". וכן חזר וכתב בח"א לנדרים סד: [ב, כב:], וז"ל: "הגוף הוא מצד ימין". ובח"א לסוטה ד: [ב, ל.] כתב: "מקום הזנות מצד ימין" [ראה למעלה בהקדמה הערה 15]. ועוד, כל ענינה של תיבת "זנות" הוא נטיה מהיושר, וכפי שכתב בח"א לסוטה ד: [ב, ל.], וז"ל: "כי הזנות היא תאוה גופנית לגמרי... ועל זה יבא לשון 'זנות'... ופירוש לשון 'זנות' שהוא סר מן היושר הראוי... ומי שבא על הזונה, הוא הסרה ונטיה מן היושר". ואם התאוה הגופנית המובהקת ביותר נקראת "זנות" [כמבואר בנתיב כח היצר פ"א], ו"זנות" הוא מלשון נטיה והסרה מהיושר, דין הוא ש"יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר".

(197) אודות שהמיתה היא השתחררות האדם מכבלי הגוף, כן כתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "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 רבינו ע"ה אף

כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. 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". וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן".

(198) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב:]: "אבל כאשר הוא יום המיתה, בהסתלק הגוף, אז נפשו עומדת על המדרגה המיוחדת, שהיא נוכח ה' לגמרי, וזהו 'פרשת דרכים'". ואודות שעולם הבא הוא מסולק מן הגוף, כן כתב כמה פעמים. וכגון להלן פ"י [לפני ציון 163] 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". ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי". וראה להלן פ"ג הערה 59, פ"י הערה 163, ופי"ב הערה 8. **ואודות שהאדם הנבדל** ראוי לעוה"ב הנבדל, כן כתב בדר"ח פ"ו סוף מ"ה [קיח.], וז"ל: "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". וכן כתב להלן פ"ג [לאחר ציון 26], וז"ל: "ואמר שאם האדם עושה כך, אז הוא נבדל מתאוות הגופניות, ואז השם יתברך עושה לו סעודה [לעת"ל]. פירוש שהוא מוכן להיות נהנה מזיו השכינה, שזאת הסעודה תהיה לעתיד, שיהיה לו סעודה הנבדלת בלתי גשמית, כאשר אינו נמשך אחר סעודת הגוף", ושם הערה 29 הובאו מקבילות רבות לכך. וראה להלן פ"ד הערה 107, ופ"י הערה 165.

(199) "ויראת חטא - זכה ליראת חטא אחר שזכה לתורה ניצל מכולן, שהתורה מלמדתו דברי מצוה ודברי איסור וממה שהוא צריך לפרוש, ויראת חטא מונעו מלרדוף אחרי

יצרו" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל סובר שרק על ידי יראת חטא האדם משתייך אל ה' לגמרי, וכמו שמבאר.

(200) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב.]: "וקאמר 'הגיע לפרשת דרכים וכו'". פירוש 'פרשת דרכים' נקרא המדרגה המיוחדת שאין לה הסרה ונטיה כלל מן השם יתברך. ובשביל כך נקרא 'פרשת דרכים', רצה לומר הדרך המיוחד והנבדל משאר דרכים, אשר בו יגיע למחוז חפצו, ושוב לא יטה ימין ושמאל".

(201) לשונו להלן פי"ד [לאחר ציון 26]: "כי יראת השם השגה נבדלת מכל ההשגות, מפני שהיא השגה לעמוד על אמתת השם יתברך, עד שבזה מקבל היראה מן השם יתברך כאשר עומד על אמתתו יתברך, ולפיכך יראת השם באוצרו של הקב"ה [שבת לא:], במה שהוא השגה בו יתברך... שתגיע אל החכמה העליונה לעמוד על אמתת השם יתברך, ובזה האדם קונה יראה ממנו, כאשר משיג בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"א כתב: "ואמר שאין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים. כי היראה בפרט היא אל השם יתברך, לא כמו התורה, שאם חכמת חכמת לך, והחכמה היא אל האדם והיא תורתו של אדם, אבל היראה היא אל השם יתברך, ואין לאדם עסק ביראה. ואדרבה, היראה היא כנגד האדם כאשר עליו מורא העלה. ולפיכך אין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים". ושם ס"פ ו כתב: "אדם שיש בו יראת שמים הוא מיוחד אל השם יתברך". ובח"א לשבת לא: [א, יז:] כתב: "כי ירא שמים הוא שלו [של ה'], כי מי שהוא ירא שמים, בזה הוא עלול אל העלה, והוא מבטל מציאות עצמו אל השם יתברך לגמרי... כי מאחר שמוטל עליו מוראו של הקב"ה, הרי הוא אל השם יתברך. ולא כן האוהב את השם יתברך, שהאהבה שהוא משתוקק אל השם יתברך, ואינו מבטל מציאתו אל השם יתברך. ולפיכך לא יתכן לומר כי מי שהוא אוהב את השם יתברך הוא אל השם יתברך, דזה אינו, אחר שהשתוקקת הוא לזולתו, וא"כ הוא משתוקק אליו, אף שאינו אל השם יתברך. אבל היראה הוא בודאי שלו, כאשר יראתו יתברך מוטל עליו". והנפש החיים שער ד פ"ח כתב: "בחינת היראה לית לה מגרמה כלום". **וצרף לכאן** דברי המדרש תנחומא ראה, אות ח, שאמרו שם: "ירמיה הנביא צווח ואמר [ירמיה ג, יט] 'ואנכי אמרתי אין אשיתך בבנים ואתן לך ארץ חמדה', ארץ שחמדוה אבות העולם; אברהם נתאוה לה, שכן הוא אומר [בראשית טו, ח] 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה'. יצחק נתאוה לה, שנאמר לו [בראשית כו, ג] 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'. יעקב נתאוה לה, שנאמר [בראשית כח, כ-כא] 'אם יהיה אלקים עמדי וגו' ושבתי בשלום אל בית אבי'... אף משה נתאווה לה, שנאמר [דברים ג, כג-כה] 'ואתחנן אל ה' וגו' אעברה

נא וארא וגו". ואף דוד נתאוה לה, שנאמר [תהלים פד, יא] 'בחרתי הסתופף בבית ה'". ותמוה טובא מהי הראיה שיצחק נתאוה לא"י, הרי הפסוק המובא הוא דבר ה' ליצחק ["שנאמר **לו** 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'"], ולא דברי יצחק עצמו [לעומת שאר הפסוקים שהובאו במדרש שהם מדבריהם של אבות העולם עצמם]. ובעל כרחך מוכח מכך שאצל יצחק אכן ניתן להוכיח ממה שנאמר לו כמה הוא עצמו חומד לארץ ישראל, כי בעל היראה מבטל את עצמו לגמרי לרצון ה', ורצון ה' הוא ממילא רצון המתייירא.

(202) בח"א לסוטה כא. [ב, סא:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף: "ולכך יראת שמים הוא 'פרשת דרכים', אשר הוא הדרך ההולך נכחו. אבל אם אין בו יראת שמים, אף שאינו בעל עבירה וכו'".

(203) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב:]: "לרב נחמן 'פרשת דרכים' זה תלמיד חכם ויראת חטא. כי אף שיש בו חכמה ומצות, צריך שיהיה זה עם השם יתברך, וזהו נקרא 'פרשת דרכים', והוא הדרך המיוחד שהוא נוכח ה'. וזהו יראת שמים, שהוא עם השם יתברך לגמרי, מבלי נטיה ממנו. לכך נקרא 'פרשת דרכים' יראת שמים". ובמאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר ל אות ז, כתב: "'ברוך אתה השם', מיסודו של הגר"א קבלנו ששלש מלים אלו הרי הם נגד ג' האבות; 'ברוך' לאברהם, מובנת באשר ענין ברכה הוא התפשטות, והיא מהותה דמדת החסד. 'השם' ליעקב, באשר צורתו חקוקה בכסא הכבוד. אמנם עלינו לבאר האיך מורה מלת 'אתה' על מדת 'אלקי יצחק'". ועיין שם במה שביאר כיצד מידת היראה מתבטאת בתיבת "אתה". והם הם הדברים המתבארים כאן, שבעל היראה עומד תמיד נוכח ה'.

(204) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח [תסה.]: "וזה מפני שעיקר התורה הוא ההלכה... 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". ושם פ"ה מט"ז [תא:] כתב: "פסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת... המחלוקת, זה פוסל וזה מכשיר, וכל אחד טעם בפני עצמו... בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי - מחלוקת" 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". וכן שם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור". ובנתיב הכעס פ"א 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 [רכ:], דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנידה עג. [ד, קסז:], ועוד, וראה בסמוך הערה 212, ולהלן פי"ג הערה 53, ובסמוך הערה 212.

(205) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב:]: "למר זוטרא 'פרשת דרכים' דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, שהוא הדרך אשר הוא נוכח ה'. 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". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרחצ:] כתב: "כי ההלכה היא השכל הפשוט לגמרי, אין לו שום התיחסות אל הגשמי. אבל דבר שאינו הלכה, כיון שאינו שכל גמור, יש לו התיחסות אל הגשמי. ואם הוא שכל במה, מכל מקום אינו שכל גמור... כי מצד שההלכה הוא שכל פשוט לגמרי, לכך המקום שבו ההלכה הוא להקב"ה גם כן, כי הדבר שהוא נבדל הוא לחלקו של הקב"ה... אם תהיה ההשגה בתורה, אם לא תהיה השגה להלכה, אין זה נבדל לגמרי. ודבר זה גם כן בארנו למעלה [שם פי"ד] אצל איזה פרשת דרכים, תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, עיין שם". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסז:] כתב: "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". ובח"א לסוטה ז: [ב, לו:] כתב: "כי אינו דומה מה שהוא משא ומתן, שהוא השגה מה, אבל אין זה אמיתת השגה, כמו שהוא הלכה, שהוא אמתת השגה כפי מה שהוא. ודבר זה נתבאר לקמן אצל 'הגיע לפרשת דרכים נצול מכולם', וקאמר 'מאי פרשת דרכים', ואמר 'תלמיד חכם דמסיק שמעתא אליבא דהלכתא'... מצד אמיתת ההשגה, וזהו דביקות גמור, שאינו סר מן השם יתברך, והוא נקרא 'פרשת דרכים'". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 307] כתב: "התורה שהיא להורות המעשה הוא עיקר התורה, ועל זה העולם עומד".

(206) שלש הדעות שהוזכרו בגמרא בביאור "פרשת דרכים"; (א) דעת רב חסדא, שזה ת"ח ויום מיתה. (ב) דעת רב נחמן בר יצחק, שזה ת"ח ויראת חטא. (ג) דעת מר זוטרא,

שזה ת"ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא. הרי שכל אחת מן הדעות האלו נקטה ב"זה תלמיד חכם", שהוא עצם התורה [כמבואר להלן ר"פ יא].

(207) שהרי על שם כך נקראת "תורה", וכמבואר למעלה הערה 56, שהיא מורה את הדרך לעוה"ב. וכן הוא בתפארת ישראל פי"ד [רכג.], ויובא בהערה 217. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצו:] כתב: "כל מצות התורה הם אלקיים, ואין התורה דת טבעית, או דת נימוסית, או דרך ארץ לקיום הישוב, כמו שאמרנו כי קצת אנשים שחשבו כי התורה היא נימוס בני אדם. אבל התורה היא אלקית, שכל דבריה אלקיים. ומפני כך על ידי זה זוכה לעולם הבא, ואם היו דבריה נמוסיים, לא היה זוכה על ידם לעולם הבא"

(208) בח"א לסוטה כא. [ב, סא.] הוסיף כאן: "וכל זה מורה כי התורה היא שמביאה האדם לעולם הבא; האחד, הוא מצד ימין, ע"י סלוק הנשמה מן הגוף, וע"י זה מתדבק בעוה"ב, וזה דעת רב חסדא. ויש עוד דרך מצד שמאל, ודרך זה הוא דרך היראה, וזהו דעת רב נחמן. ויש עוד דרך שעולה לעולם הבא מצד האמת והיושר, וזהו דעת מר זוטרא שאמר 'תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהילכתא'. והבן הדברים אשר רמז כאן, ואין להאריך". וראה להלן פ"ב הערה 49.

(209) כן התייחס כמה פעמים בתפארת ישראל לטענה זו. וכגון, שם בתחילת פ"י [קנו.] כתב: "שואלים הם [בני אדם] על למוד התורה במצותיה ודקדוקיה, ובנזק השור והבור, וכיוצא בזה. שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים. לכך דעתם כי הצלחת האדם בהשגת הדברים האלו". ושם בתחילת פי"א [קע.] השיב על כך: "לא בשמים ולא רחוקה מאתנו תשובה שאלה זאת, אחר שהתבאר לך בפרק הקודם כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים, והמלאכים שיקראו 'צורות הנפרדות'. ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין ובחלוק תנור וכיריים, ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך. ומעתה נבקש, איזה מן הדברים הם יותר ראוים אל הדבוק האלקי; אם הידיעה בגלגלים ובמהות ארבעה היסודות, או הידיעה במשפטי התורה. והרי הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך, ואם כן איך יקנה בזה ההצלחה האחרונה... וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם

השלימות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה שהיא דרכי השם יתברך, וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין שהוא קונה הידיעה בשור ובור... 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... 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... הכל מסדר השם יתברך ויתעלה שמו אשר סדר אותן, 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", ושם מאריך בזה טובא. ושם פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה... קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין, ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות". וראה למעלה הערה 55.

(210) וכן מאמר זה הובא בתפארת ישראל פי"ג [ריג:], ושם פי"ד [רכג:], וישולבו בהערות הבאות.

(211) ולא בשאר חכמות חיצוניות. ומה שמאמר זה מפקיע מלימוד שאר חכמות, הוא משום שמבואר בו שהשכר האחרון ניתן על לימוד תורה, ובפרט על לימוד הלכה, ולא ניתן שכר זה על שאר לימודים.

(212) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח [תסד:]: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם כמו שהארכנו שם, ולא בשאר חכמות... וזה אשר רצה התנא באמרו 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות', ולא אמר ש'הן הן גופי התורה'. וזה מפני שעיקר התורה הוא ההלכה, וכמו שאמרו... תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח

לו שהוא בן עולם הבא... 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". 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'". ושם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור... והנה התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד" [ראה למעלה הערה 204, ולהלן פט"ו הערה 313].

(213) המשך לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח [תסה:]: "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".

(214) המשך לשונו בדר"ח שם [תסז.]: "ודבר זה גם כן רמזו בפרק היה נוטל [סוטה כא.], שאמרו הגיע לפרשת דרכים ניצול מכלם. פירוש, כי פרשת דרכים הוא הדרך אשר נבדל מן שאר דרכים ההולכים לימין ולשמאל אל קצה, וזה הולך נכחו ביושר, ואינו נוטה אל קצה, עד שהדרך מביא לחיי עולם הבא. ומפרש שם, מאי 'פרשת דרכים', אמר מר זוטרא, זהו תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. כלומר, כי כאשר למד שמעתתא אליבא דהלכתא דבר זה נקרא 'פרשת דרכים', שהדרך ההוא נבדל מן הדרכים ההולכים לימין או לשמאל, וזה הדרך הולך נכחו לאשר ראוי ללכת. וכן תלמיד חכם שמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, הדרך ההוא הולך ביושר אל עולם הבא לגמרי".

(215) המשך לשונו בדר"ח שם [תסז:]: "ולכך אמר 'מי ששונה הלכות', שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא... וההלכה מברר המעשה אשר יעשה והדרך אשר ילך מתוך עירוב וספק. ודבר זה כמו מי שמברר הדרך הישר מבין שאר דרכים. ולפיכך הם גופי הלכות, שההלכה מברר ההילוך מבין שאר דרכים, ולכך נקרא 'הלכה', כמו שהתבאר. ובשביל כן 'הן הן גופי הלכות', ועליהם וכיוצא בהם נאמר 'הליכות עולם לו', כל מי שעוסק בהלכה זוכה לחיי עולם הבא, שמוליכין אותו בדרך המפולש לחיי עולם הבא". ובדרוש על התורה [מז.] כתב: "חי ה' צבאות אשר נתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו... להיות התורה עמך להוליכך בדרך ההולך נכוחו לעוה"ב, וכמו שאמרו... כל השונה

הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא... כי שם 'הלכה' יפול על שאינו נוטה מנקודת האמת. ולפיכך דרך זה הוא שמוליכו לעוה"ב היא דרך הישר, שאינו נוטה מנקודת האמת. אבל ילבשו דבר שהוא הפך האמת, והוא דרך עקלקלות, אין זה רק שגורם להסירו מדרך העולם הבא". ולהלן פט"ו [לפני ציון 313] כתב: "מה שאמר [סוטה כב.] 'שמורין הלכה מתוך משנתן' משמע הלכה שהיא אמת, ולא שייך לומר הלכה של טעות".

(216) לשונו בדר"ח שם [תסז:]: "וזה שאמר כאן 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות', שהאדם זוכה בהם לחיי עולם הבא לגמרי, שהם הליכות עולם. וזה שנקרא תורת משה 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא. וכמו שאמר [סוטה כא.] 'הגיע לפרשת דרכים נצול מכולם'. וההלכות הם מורים הנקודה הנבחרת שהיא פונה אל עיקר עולם הבא, כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד... ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים, לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים, שנואי נפש חכמים".

(217) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [ריג:]: "וזה אמרם... 'כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא'... ביאור ענין זה, כי ההלכה הוא בירור וצירוף הדין, ומפני זה ראוי שההלכה היא צירוף האדם גם כן, עד שהוא בן עולם הבא... ולכך בני שמע בקולי לאשר איעצך, תלך בעקבות אבות העולם, שהם עשו עיקר - למוד התורה ומצותיה, ודקדוקי המצוה ודקדוקי דקדוקיה. ושאר חכמות, אף כי כל ראתה עיניהם, ולא נעלם מהם דבר, מכל מקום דבקו בדרכי התורה, בדיניה ובמשפטיה, קטן וגדול שם הוא. כי אמרת השם יתברך במצות הם הצירוף, עד שיגיע האדם אל הדבוק בו יתברך... והידיעה במצות הוא צירוף הנפש עוד יותר. והבן הדברים האלו, וקשרם על לבך, ועשה אותם עטרה לראשך, ואל ילוזו מהם עיניך, כי הם דברי אמת ויושר ברורים מאד". ושם בפי"ד [רכג:] כתב: "והתבאר בזה איך התורה היא המורה הדרך להביא את האדם לחיי עולם הבא, כי התורה היא המצרף את האדם להוציאו מן הטבע, ומורה לו דרך הנבדל, שהוא נוכח ה' להתדבק בו יתברך. ובפרט מי ששונה הלכות, הם הפסקים והדינים שהם הלכה, כי מעלת התורה היא היושר באמת, וההלכה היא הדרך הישר בתורה, ולכך היא מוליכה את האדם בדרך היושר נכחו להתדבק בו יתברך, לא שאר חכמות". וראה למעלה הערה 55, ולהלן פ"י הערה 54.

(218) בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:] ביאר שהוא הדין גם לאידך גיסא; כשם שאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא מביאה את האדם לעוה"ב, כך גם מי שמופקע מהעוה"ב,

הוא מופקע מלאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. שהנה אמרו חכמים [סנהדרין קו:] "דואג ואחיתופל... לא הוה סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא ["לא זכו לקבוע הלכה כמותן" (רש"י שם)], דכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו'". ובח"א שם [ג, רנ:] כתב: "ביאור זה, כי ההלכה הוא סוד ה' מגיע עד עולם הבא. וכמו שאמרו ז"ל במסכת סוטה [כא.] 'הגיע לפרשת דרכים נצל מכלם', זה תלמיד חכם דמסיק שמעתא אליבא דהלכתא, ובארנו דבר זה עוד במסכת אבות אצל [פ"ג מי"ח] 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות וכו'". כי ההלכה נקרא שהולך עד עולם הבא. אבל אלו היו נטרדין מן עולם הבא, ולפיכך אין להם חלק בשמעתתא אליבא דהלכתא, שעולה עד עולם הבא, והוא הסוד. כי עולם הבא הוא הנעלם והנסתר, ויש להבין זה".

(219) "שתבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה" [רש"י שם].

(220) "כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה" [רש"י שם].

(221) "דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה" [רש"י שם].

(222) "אלא מצוה שבא לידך, בין גדולה בין קטנה, עשה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 319.

(223) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [יח:]: "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. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה". וראה למעלה הערה 149, ולהלן הערות 239, 295, פ"ב הערה 1, ופ"ו הערה 36.

(224) צרף לכאן דבריו בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], שכתב: "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל העולם העליון". וראה להלן הערה 242, פ"ד הערה 217, פי"א הערה 39, ופט"ז הערה 22.

(225) כמבואר למעלה הערות 153, 180, 189, שמצות נעשות על ידי כלי הגוף. וכן הוא להלן ציון 238, ופ"ד הערה 217.

(226) פירוש - מתוך שהמצוה יכולה להעשות ללא ידיעת טעמה, מוכח מכך שעשיית המצוה אינה מכוונת לשכלו של האדם, אלא לגופו, ולכך אין ידיעת הטעם מעכבת. וכן כתב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח:], וז"ל: "פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל, ולפיכך חטא במעשה מתייחס אל כלי המעשה, לפי שהמעשה אי אפשר בלא כלי המעשה. אבל אפשר שיחטא בלא מחשבה, כאשר יחטא בשוגג, שחוטא האדם בלא המחשבה". ובגו"א ר"פ חוקת כתב: "לא היה לו לכתוב [במדבר יט, ב] 'חקת התורה'. אף על גב דמצאנו במקומות הרבה לשון 'חקה', כמו 'חקת הפסח' [שמות יב, מג], 'ושמרתם את חקותי ותורתי' [ויקרא יח, ה]... מכל מקום לא מצאנו לשון 'חקה' בתורה, רק כאן שכתב 'חקת התורה'. שבכל מקום שנאמר 'חקה' באה המלה על המצוה. והטעם הוא, כי המצות, בעשית המצוה אין צריך אדם לדעת טעם המצוה כלל, רק עשייתה בלבד. ואין תולה המצוה רק בעשייתה בלבד, ואין בו שום למוד, רק עשיה גרידא, שעושה המצוה. אף על גב דלא ידע שום דבר, המצוה נעשה שפיר. אבל בתורה לא שייך לשון 'חקה', כי בתורה שייך למוד, ואם כן למה כתב 'זאת חקת התורה'".

(227) לשונו שם [ט.]: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה, ואינו אור מופשט מן הגוף... וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם... אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו נתלה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר" [הובא למעלה הערות 149, 185, ולהלן הערה 240].

(228) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [כ.]: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וכן הוא להלן ציונים 242, 253, וראה להלן פ"ד הערה 217, ופי"ז הערה 2.

(229) נקט בציור הגמרא [כתובות פו.] "אומרין לו 'עשה סוכה' ואינו עושה, 'לולב' ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסז.] נקט במצות הכנסת כלה לחופתה, וכמובא בהערה 236. וכן בהמשך הפרק נקט במצות הכנסת כלה ולוית המת [ראה הערה 322].

(230) "דמיון זה, כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלקים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם" [לשונו להלן לאחר ציון 254]. **ואם תאמר**, הרי תלמוד תורה הוא גם כן אחת מרמ"ח מצות עשה [רמב"ם ספר המצות, מ"ע יא], ומה מקום יש לחלק בין תלמוד תורה לשאר מצות. ואין לומר שאיירי בלימוד תורה מעבר לחיובו, כי אין "מעבר לחיובו", כי חיובו תמידי, וכמו שהתוספות [ברכות יא: ד"ה שכבר] כתבו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד תורה. וכן המשנה ברורה סימן קנה סק"ד כתב: "עיקר מצות ת"ת אין לה שעור, וחיובה הוא כל היום כל זמן שיש לו פנאי, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'". ומאי שנא קיום מצות ת"ת מקיום מצות לולב וסוכה. ובני האברך כמדרשו רבי משה יונה שליט"א הראני שעל מדוכה זו כבר ישב אחד מן הת"ח המובהקים שבדורנו, הגאון הנודע רבי דוד יצחק מן שליט"א, יחזקהו הקב"ה וירפאהו, שכתב בפתיחה לספרו "תהלה לדוד", אבן העזר, אות ה, בזה"ל: "ונראה לבאר, שבת"ת מלבד היותה בכלל תרי"ג מצות, יש בה ענין עצמי וחשיבות נוראה בעצם הלימוד של תורת ה', ששכרה גדול עד מאוד, לא רק מחמת קיום המצוה שבדבר, אלא מצד עצם לימוד התלמוד תורה. וכעין דברי הגר"ח שהובאו בספר חידושי הרי"ז הלוי בהל' ברכות, שברכת התורה אינה על מצות ת"ת, אלא עצם התורה שניתנה לישראל [ושם מציין לדברי המהר"ל להלן בפ"ז, עיין שם בהערה 131]... והרבה יש בש"ס על עדיפות ת"ת נגד המצוות, עיין סוטה כא. לגבי 'נר מצוה ותורה אור', על כל החילוקים שביניהם. שודאי הכונה היא לא למצוה שבת"ת, שזה בכלל 'נר מצוה' הוא, אלא הוא מצד עצם לימוד התורה שבדבר, הפועל ומזכה ביותר, שעל זה נאמר 'ותורה אור', ולא רק 'נר מצוה'... שהדבר ישנו בעצם הת"ת, ולא במצוות הת"ת... אלא הוא מצד עצם הלימוד של תורה המרים ומגביה את האדם לדרגות נעלות... ויש להוסיף בזה מכמה וכמה מאמרי חז"ל על גדלות התורה וכחה, שודאי נובע הדבר מעצם לימוד התורה, ולא רק מקיום המצוה שיש בדבר, וא"א לפורטם כי רבים הם... וזה נראה מבואר מהנוסח של ברכת 'הערב נא' שבברכת התורה, שאומרים בה 'ונהיה אנחנו וכו' כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה'... הרי צ"ב ההדגשה של 'לומדי תורתך **לשמה**', שאינה בשאר מטבע של ברכות שג"כ בעי בהו לשמה. אכן כנ"ל בשם הגר"ח, שהברכה היא על עצם החפצא דתורה, שכפי שנתבאר היינו הענין המיוחד והזכות הגדולה להדבק בה, ועי"ז בהקב"ה... שישנו

מצד עצם לימוד התורה, שזה אינו אלא בלימוד לשמה, ובלא לשמה ליתא כלל לענין זה. מה שא"כ בשאר כל המצוות, שיש קיום גם כשאינן לשמה, ולכן הוזכר ענין זה דוקא בברכת התורה, שהרי כלפי מה שבאה הברכה אכן ליתא את זה אלא בלומדי תורתך לשמה", דפח"ח. לכך כל מה שמבואר כאן הוא בדין השני של תלמוד תורה, שאינו מצד מצות ת"ת, אלא מצד עצם הלימוד של תורה המזכה את בעליו בכל מילי דמיטב. וראה להלן פ"ד הערה 217.

(231) כי חיות האבר תלויה במצוה המקבילה לאבר, וכפי שכתב הגר"א [משלי יג, יג]: "בז לדבר יחבל לו - כי יש רמ"ח אברים באדם, וכנגדם רמ"ח מצות עשה, וכן כל דבר יש לו כח חיוני מן המצות. ולכן הבז לשום דבר מצוה הוא חובל את עצמו, כי הוא נעשה חסר, שחסר מכח החיוני שבאותה מצוה. 'וירא מצוה הוא ישלם' [המשך הקרא] - אבל הירא מלעזוב שום מצוה, ורואה לקיים כל דבר, יהיה שלם בכל אבריו". ובספר חומת הדת פי"ח [למרן החפץ חיים] הביא את דברי הגר"א האלו, וכתב: "אם ביטל מצות תפילין בימיו, ולא עשה תשובה, כשיקום לתחיה תחסר לו אותה היד שמניח עליה התפילין, וכן כהאי גוונא יקרה בשאר אברים. הגם דבעת מיתתו היו לו כל האברים, אבל הלא נעשו עפר וצריך להחיותם, ובמה, בקיום מצות התורה, וכדכתיב [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', ממש על ידי עשייתם, וכיון שלא עשה אותן במה יחיו". ובהקדמה לשמירת הלשון כתב: "ידוע הוא דכל אדם יש לו רמ"ח איברים ושס"ה גידים רוחניים, ועליהם מלבשים הרמ"ח איברים ושס"ה גידים גשמיים, כמו שנאמר [איוב י, יא], 'עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשככני', הרי שהזכיר הכתוב עור ובשר וגידים ועצמות... וכנגד זה נתן לנו הקב"ה רמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה... וכשאדם מקיים בעולם הזה איזה מצוה באיזה איבר, שורה לעתיד לבוא אור ה' על אותו איבר, ואותו אור הוא המחיה את האיבר ההוא, וכן כל מצוה ומצוה... אבל אם חס ושלום תחסר לו מצוה אחת מרמ"ח עשין, שהשליכה אחר גוו, ולא עשה תשובה על זה, יחסר לו לעתיד לבוא בנפשו האיבר נגד המצוה ההיא... ומזה יוכל להתבונן כל אדם, איך שצריך להיות זהיר בכל התרי"ג מצות בכל כחו בימי חייו, כי הם הם הממשיכין חיותו לנצח באיברי וגידי נפשו. וזהו שכתוב בפרשת אחרי [ויקרא יח, ה] 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וגו'", ולא כתיב 'וחי עבורם', להורות לנו שאור המצוה גופא היא חיותו לעתיד לבוא" [ראה להלן פ"ו הערה 24, ופי"ח הערה 21]. **אך קשה**, שמבאר כאן שהואיל ורמ"ח מ"ע הן כנגד רמ"ח אברי האדם, לכך העדר מצוה הוא חסרון גדול [כי הוא כמו העדר אבר]. אך הרי תלמוד תורה

הוא ג"כ אחת מרמ"ח מצות עשה [כמבואר בהערה הקודמת], ובהכרח שיש לאדם אבר המקביל לתלמוד תורה, ואשר בהעדר תלמוד תורה יחסר לאדם אותו אבר. וא"כ מאי גרע העדר אבר של תלמוד תורה [שאינו נחשב לחסרון גדול], מהעדר אבר של לולב וסוכה [שנחשב לחסרון גדול]. ובעל כרחך מוכח כפי שנתבאר בהערה הקודמת, שכל דברי המהר"ל כאן אינם עוסקים בלימוד תורה מצד מצות תלמוד תורה, שלימוד כזה נכלל ב"נר מצוה", ובודאי שיש אבר כנגד מצוה זו. אך כאן איירי בלימוד תורה מצד הענין העצמי והחשיבות הנוראה שיש בעצם לימוד תורת ה', ועל כך נאמר "ותורה אור", ואין זה מחמת קיום המצוה שבדבר, אלא מצד עצם לימוד תלמוד תורה. וכנגד לימוד זה אכן אין אבר מיוחד, כי אין הוא נכלל ברמ"ח מ"ע. ודו"ק. **ודע**, שהנפש חיים שער ד פכ"ט כתב שהעדר תורה יש חסרון לכל האברים, לעומת העדר מצוה שהוא חסרון רק באברים פרטיים, וכלשונו: "עון ביטול תורה הוא ג"כ כנגד כולם, כי בעברו על אחת ממצות ה', נפגם רק אותו האבר או הגיד לבד המכוון נגדה... ונעשה בעל מום חסר מאותו אבר. אבל בעון ביטול תורה ח"ו הוא פוגם את כל אבריו וגידיו, וכל כחותיו כולם, וחיות הקדושה של כל גופו מסתלקת, והוא נעשה תיכף כמת ממש, שאין לו שום חיות חס ושלום" [ראה להלן הערה 309]. ובפשטות נראה שהמהר"ל אינו סובר כן, שהרי ביאר שהעדר תורה אינו כ"כ חסרון כמו העדר מצוה.

(232) מוסיף טעם שני לבאר את החסרון הגדול שיש לאדם בהעדר מצוה. ועד כה ביאר שהמצות מקבילות לאיברים, והעדר מצוה הוא כהעדר אבר. אך כאן מוסיף לבאר שהעדר המצוה הוא חסרון גדול מחמת שהמצוה שנעשית ע"י הגוף הגשמי היא יותר קרובה לאדם הגשמי, וככל שהדבר קרוב יותר, כן העדרו חסרון יותר. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], וז"ל: "אף שהתורה יותר במעלה, כמו שהתבאר במה שהתורה היא שכלית, מכל מקום המצוה המעשית יותר ראוי שתעשה. כי המצוה היא מעשה אנושי, ויותר קרובה אל האדם שמחוייב לעשותה, מן התורה השכלית. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, המצוה קודמת, **שהיא קרובה אל האדם**... כי אף אם התורה מעלתה יותר, אין כל כך חסרון כאשר הוא חסר מעלה השכלית, כמו כאשר הוא חסר המצוה, **שהיא קרובה אל האדם וצריך לה יותר**, יש כאן חסרון". הנה בסוף דבריו הוסיף שקירבת הדבר אל האדם מורה שהאדם "צריך לה יותר", ולכך ברי הוא שהעדר דבר הנצרך הוא חסרון יותר גדול מהעדר דבר שאינו כ"כ נצרך. וראה להלן הערה 292. **אך טעמא בעי**, מדוע יתר קירבה מורה על יתר צורך. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דברים שנכתבו בספר חכמה ומוסר [ח"ב, מאמר קכה], וז"ל: "כל מה שאדם צריך

לו יותר, וא"א לו לחיות בלא זה, ברא הקב"ה בריבוי יותר, כגון לחם מים ישנם הרבה. וכן אויר, שאי אפשר להיות בלעדיו אף שעה אחת, מצוי הוא בכל מקום". הרי שהדבר הנצרך הוא בהישג יד, לעומת הדבר שאינו כ"כ נצרך. והוא הדין לאידך גיסא; הדבר שהוא בהישג יד, הוא סימן שהדבר הוא נצרך יותר מהדבר שאינו בהישג יד. והואיל ומצות הן קרובות יותר לאדם מאשר התורה, לכך זה מורה על היותן נצרכות יותר לאדם מאשר התורה. ועוד אפשר לומר, כי עבודת האדם במצות ובתורה היא שהאדם יתחבר אליהן, ויהיו נעשות לבשר מבשרו, וכמו שנאמר [תהלים מ, ט] "לעשות רצונך אלקי חפצתי ותורתך בתוך מעי". ולכך החובה להתחבר אל הדבר הקרוב היא יותר מאשר להתחבר אל הדבר הרחוק, ובבחינת [ב"מ עא.] "עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין", וביאר זאת בנתיב הצדקה פ"ו בזה"ל: "עניי עירך קודם, לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא בן עירו, ועמו הוא אחד גמור, לכך הוא קודם. אבל שאינו עניי עירך, אינו עמו אחד לגמרי. כי יותר האבר נעשה אחד עם האבר המחובר לו, משנעשה אחד עם האבר שאינו מחובר לו. ולפיכך יותר הוא אחד עם העני שהוא בן עירו, משנעשה אחד עם שאינו בן עירו" [ראה להלן פ"ה הערה 108]. ועצם היות הדבר קרוב יותר, מורה שהחיוב להתחבר אליו הוא יותר.

(233) כפי שביאר בהקדמה לתפארת ישראל [יט.], וז"ל: "'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח]. פירוש, כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא ע"י התורה בלבד, ולא זולת זה", וראה למעלה הערה 14, ולהלן פ"ד הערות 132, 280, ופ"ח הערה 19.

(234) כן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [ת:], וז"ל: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר, אלא המעשה'. שלא תאמר... המדרש עיקר, ולא המעשה עיקר, כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל [אבות פ"ג מ"ט] 'כל מי שמעשיו מרובים וכו'" [ראה להלן

הערות 259, 317]. ושם [פ"ג מ"ט (ריט:)] כתב: "כי צריך שיהיה יסוד קיום לחכמה. כי החכמה שקונה עד שיודע הדברים כפי מה שהם, ודבר זה בודאי דומה לבנין. כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו, ובנין גמור נחשב החכמה; כמו שהבנין שייך בו נפילה, כך שייך בחכמה... ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם. וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד, שהוא הנפש, יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת... אין קיום לבנין זה". וכן חזר וכתב שם פ"ה מ"ב [סא.] בביאור מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו, שאברהם תיקן את הגוף, שהוא יסוד האדם, בעוד שהדורות שלפניו דילגו על הגוף, ולכך לא היה להם קיום [יובא בהערה הבאה]. ועל כך כתב הרא"ש [ב"ב פ"א סימן יז] "אם אין יסוד אין בנין". וראה להלן הערה 320, ופט"ו הערה 310.

(235) אודות ששלימות עליונה מחייבת שתוקדם לה שלימות נמוכה הימנה, זהו יסוד נפוץ בספריו, שרק כאשר המקבל החומרי נמצא בשלימותו, אז הוא מסוגל לקבל את השלמתו האלקית. אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול, כי יחסר לשלימות העליונה יסוד ראוי. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ב [סא.] כתב: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם [ראה להלן פ"ב הערה 5]. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן. ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן". ובנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם". ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובתפארת

ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את כדבעי את השלב הקודם [מקרא ומשנה, וכמבואר בגו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו". וכן ישראל יכלו לקבל את התורה רק לאחר שהגיעו ביצ"מ לדרגת שעורים [העומר], ובמתן תורה היו בדרגת חטים [שתי הלחם], וכמבואר להלן פ"י הערה 154. וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה ימים הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג]. **ובדרשת שבת הגדול** [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף כמו שבארנו זה במקום אחר, כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו" [ראה להלן פ"י הערה 156, ופי"ב הערה 11]. **ואם תאמר**, שבגבורות ה' ר"פ יב ביאר שלפעמים שלימות המדריגה התחתונה היא מעכבת ומונעת את ההגעה למדריגה העליונה יותר, וכלשונו: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים... וכאשר כתיב [שמות א, ה] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר היו פרים ורבים מאוד... 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" [ראה להלן פי"ז הערה 91]. ובפחד יצחק פסח, מאמר יז אות ו הביא דברי הגבורות האלו, וכתב עליהם בזה"ל: "אף על גב כי מספר שבעים נפש ומספר ששים רבוא הם שתי מדריגות בבנין קומתה של ישראל, זו על גבי זו, מ"מ כל זמן שהיתה המדריגה הקודמת בשלמותה, היתה שלימות זו מעכבת את העליה אל המדרגה שלמעלה הימנה. ורק אחרי שנתבטלה מדריגת שבעים

נפש, התחיל תוקף העליה אל המדרגה העליונה... הרי יתכן כי שלמותה של המדריגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדריגה הגבוהה ממנה". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שדוקא שלימותה של המדריגה הנמוכה היא תנאי הכרחי לחלות המדריגה העליונה יותר. אך לא קשה כלל, כי כאן איירי ביחס של מדריגת החומר ביחס למדריגת הצורה העליונה ממנה, ועל כך כתב שמדריגת הצורה לא תחול על חומר פגום וחסר. אך בגבורות ה' איירי ביחס שבין שתי מדריגות של צורה [מדריגת שבעים נפש ומדריגת ששים רבוא], ובזה כתב שכל עוד שקיימת שלימות מדריגת צורה אחת [אף שהיא נמוכה יותר], הרי שלימות זו תמנע ממדריגת צורה אחרת מלחול [אף שהיא עליונה יותר].

(236) יש להקשות, מאי אהני ליה שהמצוה נעשית על ידי אחרים, סוף סוף הוא עצמו לא עשה סוכה, ולא הכניס את הכלה לחופתה, והרי ללא מצות האדם "כאילו חסר אבר אחד" [לשונו למעלה], וכי חיגר יוכל ללכת ע"י רגלים של זולתו. ובעל כרחך לומר שכאשר המצוה מתקיימת על ידי אחרים, שוב אין הוא נחשב מחוסר אבר, ודבר זה צריך ביאור. והיה נראה לומר, שכאשר המצוה יכולה להעשות על ידי אחרים, אזי אין המצוה נופלת במיוחד ובמסויים עליו, ולכך אין הוא נחשב למחוסר אבר. אמנם לא כך משמע מלשונו, שלא ביאר שאין חסרון מחמת שהמצוה לא נפלה עליו, אלא מחמת שהמצוה תיעשה, וכלשונו כאן: "אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה". וכן בתפארת ישראל פס"ב [תתקסז.] כתב: "אם יש כאן מי שמכניס את הכלה לחופה, יותר טוב שילמוד תורה, שהוא יותר במעלה, ותהיה המצוה נעשית על ידי אחר... אבל אם אין כאן מי שמכניס את הכלה לחופה, ויהיה כאן חסרון מצוה, שאין כאן מכניס הכלה לחופה, המצוה יותר קודם, כי יהיה כאן חסרון מצוה". ועל כך יקשה, מאי אהני ליה שהמצוה תיעשה ע"י אחרים, בעוד שהוא עצמו לא טרח ולא עמל בה כלום. ובעל כרחך לומר, דאין עבודת המצות שהאדם יעשה את המעשה, אלא שרצון ה' יתקיים. לכך כל עוד שרצון ה' יקויים ע"י שהכלה תכנס לחופה, שוב אין חסרון מצוה ואבר מונח על מי שלא נטל חלק בעשיה זו, כי סו"ס רצון ה' התקיים, ומה לי הוא ומה לי אחרים. והרי כך מוכח מיניה וביה; בכל אדם יש רמ"ח איברים כנגד רמ"ח מ"ע, וכמו שביאר. והרי לא כל אדם בישראל מחוייב בכל רמ"ח מ"ע, כי ישראל אינו מחוייב במצות של כהן, ושניהם אינם מחוייבים במצות של לוי, וכיו"ב, ואיך יש לכל אדם בישראל רמ"ח איברים כנגד רמ"ח מ"ע. ובעל כרחך לומר שחיות האבר ממצותו אינה באה לו מחמת התעסקות האבר במצוה, אלא מקיום מצוה בישראל, יהיה

עושה המצוה מי שיהיה. **דוגמה לדבר**; ידועים דברי ספר החסידים, אות רסא, שכתב: "אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קדשים... ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה". הרי שיש ענין מיוחד להתעסק במצוה שאינה מתקיימת בעולם, כי המצות ניתנו לקיימן בעולם, יהיה העושה מי שעושה, ולכך ישנה תוספת חיוב להתעסק במצוה הנחשבת ל"מת מצוה". וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 113, שנקודה זו ממש התבהרה שם, והובא להלן פ"ח הערה 21. **דוגמה נוספת**; החזון איש באמונה ובטחון פרק א, אות יג, כתב: "מעשה בחסיד אחד שהזמין אורח לסעוד אצלו בשבת, ובביתו כבר הכינו בלבם קבלת פני האורח, כי גם בני ביתו אהבו את האורחים. ואמנם המחלק את האורחים לא ידע מהזמנתו של החסיד, וישלח את האורח לאשר הכין לו. וכאשר שב החסיד בליל ש"ק מבית הכנסת, לא מצא כבר את האורח, ויבוא בגפו הביתה. וכששמעו בני ביתו שאין להם אורח, התעצבו מאד. ויאמר להם החסיד, אין האורח כאחד מהנכסים לעשות בו סחורה. דאגתי היא רק שיהיו לו להאורח צרכיו וסעודת שבת, אבל אחת היא לי אם קבל זה ממני או מזולתי. לא כן מנת חלקם של דלת עם, אם הוא אוהב לעשות טוב... אין דעתו נוחה לראות אחרים במלאכתו". הרי עבודת המצות הראויה היא שהמצוה תיעשה, ואין בזה נפק"מ מי העושה. אמנם יש להעיר מדברי הגמרא [קידושין מא.] ד"מצוה בו יותר מבשלוחו", ומכך מוכח שיש עדיפות שהוא עצמו יקיים את המצוה, ולא רק שהמצוה תיעשה. אמנם רש"י שם פירש "מצוה בו יותר מבשלוחו - דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי", ומשמע שזו עדיפות בקבלת שכר, ולא עדיפות בקיום המצוה.

(237) כן חזר וכתב להלן בהמשך הפרק [לפני ציון 322]. ואודות יסודו שדוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך מתחייב מכך שיוקדמו לה מעשים, הנה כן אמרו חכמים [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת להלן פ"ז [לפני ציון 55], וז"ל: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". וכן כתב להלן תחילת פי"ז, עיי"ש. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; שנינו במשנה [סוכה כה.] "שלוחי מצוה פטורין

מן הסוכה" [שהעוסק במצוה פטור מן המצוה (גמרא שם)]. ופירש רש"י שם "שלוחי מצוה - הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". ותמה האור שמח [הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב (ד"ה ובחידושי למסכת סוכה)] על דברי רש"י [דההולך ללמוד תורה פטור מסוכה], הרי מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה תלמוד תורה, וכמבואר כאן, וא"כ מדוע ההולך ללמוד תורה פטור מן הסוכה, וכי ההליכה לתלמוד תורה תהיה עדיפה מתלמוד תורה גופא. אך הענין מתיישב היטב על פי מה שכתב בדר"ח פ"ה מי"ד [שמח.], וז"ל: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה" [הובא למעלה הערה 153]. נמצא שתלמוד תורה הוא לשכל, ואילו ההליכה לתלמוד תורה היא לגוף. והנה כאן מבאר שמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה מצות תלמוד תורה היא מעלה שכלית לאדם, בעוד שהמצוה היא לגוף האדם, וכלשונו: "כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת... כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה, שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי". לכך שפיר הוא שכאשר בתלמוד תורה גופא יש דבר הנעשה על ידי הגוף ולא על ידי השכל [כמו ההליכה לבית המדרש], שוב חוזר הוא הכלל ש"העוסק במצוה פטור מן המצוה", וההליכה לתלמוד תורה אינה נדחית מפני מצות סוכה, כפי ששאר מצות אינן נדחות מפני מצות סוכה, אע"פ שמצות תלמוד תורה גופא נדחית מפני מצות סוכה. והדברים נפלאים.

(238) כמבואר למעלה הערות 153, 180, 189, 225, שמצות נעשות על ידי כלי הגוף.

(239) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד:]: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית". וראה למעלה הערות 149, 223, ולהלן הערה 295.

(240) לשונו שם [ט.]: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה, ואינו אור מופשט מן הגוף... וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם... אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו נתלה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי" [הובא למעלה הערות 149, 185, 227].

(241) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [טו:]: "כל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". וראה למעלה ציון 224. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד:], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן פ"ו הערה 44.

(242) המשך לשונו בתפארת ישראל שם: "וחד אמר אפילו כל המצות שבתורה אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים... ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך תלמוד תורה נגד הכל, ודבר זה מבואר". וכן ביאר בדר"ח פ"ו מ"ב [יח.], וראה למעלה הערות 223, 224, 228. **והנה כאן** לא ביאר את ההדגשה ש"דבר אחד" של תורה [ולא "כל התורה"] שקול כנגד "כל העולם" ו"כל המצות". אך בנתיב גמילות חסדים פ"ב עמד על כך, וז"ל: "אין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי, כאשר ידוע, לכך [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם'. וכך אמרו בירושלמי [פאה פ"א ה"א] 'וכל חפצים לא ישוו בה', 'כל חפצים' שהם כל המצות, אינם שווים לדבר אחד מן התורה. ופרשנו בזה, מפני שהתורה היא שכלית, והדבר שהוא שכלי אינו חלק. ולא כן המצות, אע"ג שהם מצות התורה, מפני שהאדם עושה אותם בגוף, אשר הגוף הוא גשמי, ולכך שייך בהם חלק. אבל הדבר שהוא שכלי, אינו חלק. לכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד בתורה. ומזה הטעם אמר כאן ג"כ 'ותלמוד תורה נגד כולם', כי לעולם השכלי אין שייך בו חלק, לכך

'תלמוד תורה כנגד כולם'. אבל המצות שייך בהם חלק, שאין זה כמו זה" [ראה למעלה הערה 108]. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסד:] כתב: "ביאור זה כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית. ואין שייך בשכל חלק כלל, ולכך אמר כי דבר אחד מדברי תורה יותר מכל העולם. שאין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב, במה שהוא כל העולם, מן דבר אחד בתורה. כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים. ואף אם הוא דבר אחד, סוף סוף הוא שכלי. ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שאין ערך לגשמי אל השכלי". וכן בדר"ח פ"ד מ"י [רז:] ביאר את הירושלמי המובא כאן [שדבר אחד מן התורה שקול כנגד כל העולם] משום שאין בתורה השכלית חלק, אך כאמור, כאן לא ביאר נקודה זו.

(243) "שם האיש" [רש"י שם].

(244) "נמצאו שניהם בידו" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 260.

(245) "כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי, ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ, דכתיב [במדבר טו, יח] 'בבאכם', ואמר מר [ספרי שם] משונה ביאה זו מכל ביאות שבתורה, דכתיב בהו [שמות יב, כה, ויקרא יד, לד, ועוד] 'כי תבאו', וכאן נאמר 'בבאכם', משנכנסו לה" [רש"י שם].

(246) "ובתרומות ומעשרות לאחר כיבוש וחילוק, דכתיב [דברים יד, כב] 'תבואת זרעך', שיהא כל אחד מכיר חלקו, והן י"ד שנים, הרי נ"ד" [רש"י שם].

(247) בגמרא שם אמרו "לשמיטים ס"א שנה, ליובלות מאה ושלש, מאה ושלש, מאה וארבע הויין, קסבר יובל מתחילתו הוא משמט", ופירש רש"י שם "מתחילת השנה מיוה"כ עבדים נפטרים, ושדות חוזרות, ועדיין לא עברו אלא מ"ט", וכן הוא בעין יעקב שם. וכתב רש"י שם "ומשם התחילו למנות שמיטין, כדאמרינן בערכין [יב:], ועשו שמיטה לסוף שבע, הרי ס"א שנים, ולסוף נ' עשו יובל, הרי ק"ג". נמצא ששינה מהגמרא בתרתי; השמיט הבבא של "לשמיטים ס"א שנה", וגרס "ליובלות ק"ד שנה", ובגמרא הסיקו "ק"ג שנה".

(248) "ליום הדין, תחילת תביעות שעליו מפני מה לא עסקת בתורה" [רש"י שם].

(249) "פוטר מים - הפורק עול תורה, 'ראשית מדון' הוא תחילת דינו, ואין 'מים' אלא תורה, דכתיב [ישעיהו נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 305.

(250) "ואמר מר לעיל [קידושין לז.] 'תשמרון' [דברים יב, א] זו משנה" [רש"י שם].

(251) "יקיימו" [רש"י שם].

(252) "כי המצות אם לא יעשה אותם האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח, כמספר איברי האדם [מכות כג:], עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר" [לשונו למעלה לאחר ציון 230].

(253) "כי 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... ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה" [לשונו למעלה לאחר ציון 222, וראה ציון 241].

(254) מציון 222 ואילך.

(255) אמרו חכמים [ברכות לה.] "מנין שאין אומרים שירה אלא על היין, שנאמר [שופטים ט, יג] 'ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים', אם אנשים משמח, אלקים במה משמח, מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין", ופירש רש"י שם "שאין אומרים הלוים שיר של קרבן במקדש אלא על היין, כשמנסכין נסכי מזבח". והיות היין משמח אלקים ואנשים, יש בזה להורות על מעלתו הרוחנית, וכמו שכתב בדרוש על המצות [נו:], וז"ל: "פירוש הכתוב שאמר היין משמח אלקים, כדאמר בפרק בן סורר ומורה [סנהדרין ע.] אמר רבא, חמרא וריחני פקחין. כי היין אינו כמו שאר משקין שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל... ולפיכך אמר הכתוב 'המשמח אלקים ואנשים', שראוי להאמר על היין 'משמח אלקים' כאשר מנסכין אותו ע"ג מזבח, ו'אנשים' שהוא מפקח השכל, מפני שהוא רוחני בלתי גשמי כמו שאמרנו", ושם מאריך בזה. ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח.] כתב: "היין אינו ראוי לעולם הזה, כי היין יש בו עניין אלקי, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים. ודבר זה יכול האדם לדעת ולהבין שהוא יוצא מן פנימית הענב, שהוא נסתר, מורה על שהיין יש לו מקום נסתר, אינו מן העולם בנגלה... וזהו מדריגת השכל". ובאור חדש [צ.] כתב: "בודאי היין יש בו כבוד, באשר היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין. גם כי חמרא וריחא פקחין, שנותנין לאדם חכמה ודעת... ולכך עיקר הסעודה נקרא על שם היין ["משתה היין" (אסתר ה, ו)], ואע"ג כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה, מ"מ הסעודה הזאת שהיתה לכבוד המלך, עיקר הכבוד הוא השתייה, ולא האכילה". וראה להלן פ"ב הערה 44.

(256) "אי אפשר לו לאדם בלא לחם" [רש"י שמות טז, ח]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א כתב: "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, ודבר זה כנגד מה שברא השם יתברך בעולם ההכרחי. אמנם היין והשמן בודאי אינם הכרחיים לאדם". ובנתיב עבודה פי"ז כתב: "הלחם הוא חיותו של אדם, ולכך שם 'לחם' שייך על דבר שהוא נותן חיות לבריות, ולכך אמר הכתוב [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר'". ובירושלמי [הוריות פ"ג ה"ה] "אפשר לעולם לחיות בלא יין, ואי אפשר לעולם לחיות בלא מים". ולחם בזה הוא דומה למים. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:] כתב: "הלחם הוא פרנסת הגוף, כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר". ושם פ"ה מ"ח [רנב.] כתב: "הלחם הוא חיותו של אדם,... ועל הלחם יחיה האדם... שאין הפירות נותנין חיות כמו הלחם". ובנצח ישראל פ"ה [צח:] כתב: "כי השם יתברך נתן לבני אדם... פרנסה; האחת, כדי לפרנס ולהחיות נפשו, כמו שנתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'. השני, הוא הפרנסה שנתן לו אף כי אין צריך לו, רק להנאתו ולטובתו, ואין חיות האדם תלוי בו, כמו השמן והיין, ואין צריך אלו דברים רק לתוספות הנאה, ולא לצורך חיותו". וצרף לכאן דברי הגר"א [משלי כא, יז] "לחם הוא הלכות, ויין ושמן הן אגדות". ובח"א לשבת קמ: [א, עה.] כתב: "אל ירגיל עצמו בדברי אגדה... ופורש עצמו מן ההלכות, שהם נקראים 'לחם' ו'בשר', מפרנסים את האדם... עיקרי הלכות הם מפרנסים את האדם... דברי אגדה אינם עיקרי פרנסת הנפש". הרי הלחם הוא יותר עיקר מהיין, כפי שההלכה היא יותר עיקר מהאגדה.

(257) ואין להקשות ממה שאמרו חכמים [ברכות לה:] "חמרא אית ביה תרתי, סעיד ומשמח. נהמא מסעד סעיד, שמוחי לא משמח", ומזה משמע שיש ליין עדיפות על לחם, כי קודם לכן אמרו שם "טובא גריר, פורתא סעיד", לעומת לחם שהוא טובא סעיד, וכמבואר בגבורות ה' פמ"ח [קצה:].

(258) אלא תוספת מדריגה, "ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך" [לשונו למעלה לפני ציון 230]. וראה להלן פ"ט הערה 96 שנתבאר שם הסבר נוסף מדוע אין בתלמוד השלמה.

(259) בח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] ביאר את דעת רבי טרפון בזה"ל: "מעשה גדול, מפני כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר, אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה

בארנו במסכת אבות אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר' [אבות פ"א מי"ז, והובא בהערה 234, וראה להלן הערה 317], ובכמה מקומות" [ראה להלן פ"ז הערה 59].

(260) "נמצאו שניהם בידו" [רש"י קידושין שם], והובא בהערה 244. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] כתב: "אבל ר"ע סובר שהתלמוד גדול, מפני שמביא לידי מעשה. כי התלמוד הוא התחלה, ובכח ההתחלה הוא הכל. וזה שאמר 'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה'. וידוע שכל הדברים אשר קודמים, מעלתם יותר גדול, מפני שהוא סבה לאחר, והרי הוא סבה, והסבה יותר גדול מן המסובב". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "נענו כלם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה, והביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל כמו שאמרנו. כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר לפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה. שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה, כמו שאמרנו. זהו שאמר 'שהתלמוד מביא לידי מעשה', רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו". וכן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 103], וז"ל: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה, זה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול". וראה להלן הערה 267, פ"ד הערה 300, פ"ה הערות 104, 107, פ"ז הערה 163, ופי"ז הערה 12.

(261) מצות חלה, תרומות ומעשרות, שמיטין, ויובלות, וכמובא למעלה [לאחר ציון 244].

(262) ופירש רש"י שם "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". וראה הערה הבאה.

(263) לשונו בגו"א במדבר פי"ג אות טז: "ואם תאמר, ולמה לא כתב כי 'חברון טוב ממצרים שבע פעמים'... ונראה לתרץ, דלשון 'קדימה' יבוא על קדימת מעלה, שיאמר זה לפני זה במעלה. ובא הכתוב לומר כאן כי יש להפחות והגרוע שבמקומות בארץ ישראל, דהוא חברון, שבע מעלות נגד המעולה והטוב שהוא בארץ מצרים... שעל דבר שהוא יותר טוב במעלה אומרים הבריות כי 'זה לפני זה'. ולכך כתב 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', רצה לומר כי יש לו שבע מעלות קודמות". ולפי זה חברון אכן נבנתה לאחר צוען, אך מה שנאמר "לפני צוען מצרים" אינו מתפרש הקדמה בזמן, אלא הקדמה במעלה. וראה הערה הבאה.

(264) בגו"א שם [הובא בהערה הקודמת], ובח"א לסוטה לד: [ב, סט.]. אך קשה, שרבי יוסי הביא ראיה ממה שהתורה אכן בפועל קדמה זמן הרבה לשאר מצות, ואילו המקרא "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים" אינו מתפרש שחברון קדמה בזמן לצוען [כי על כך רועמת הקושיא "אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול" וראה הערה 262], אלא שמעלת חברון עדיפה שבע פעמים על מעלת צוען. ותמוה, איך מקרא זה שייך לדברי רבי יוסי, שהוכיח מקדימת הזמן לקדימת המעלה, בעוד שהמקרא אינו עוסק כלל בקדימת הזמן. לכך נראה שאין כוונתו לדבריו בגו"א במדבר [שהובאו בהערה הקודמת], אלא לדרך אחרת שסלל בגו"א דברים פי"א אות ד, וז"ל שם: "דלעולם בנה כנען תחלה, ואף על גב שאין דרך לבנות לבנו קטן תחלה, היינו כשהבנין שוה, אבל כאן לקטן רצה לבנות הנאה, ולגדול הכעור, בונה לקטן תחלה, מפני שפסולתו של ראשון נותן בשני [רש"י דברים יא, י]. וכך מקשה [סוטה לד:] 'אפשר שאדם בונה לבנו הקטן תחלה ואחר כך לגדול' כשהם שוים... כיון שהיה ארץ כנען טובה מן מצרים, בנאה ראשון, אף על גב שהוא בנאה לבנו הקטן. והשתא יתורץ גם כן דכתב 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', ולפי פירוש רז"ל פירושו שנבנתה שבע פעמים בטובה, ואם כן למה הוציא בלשון זה לומר 'שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים'. אלא בודאי קרא כמשמעו, שנבנתה קודם צוען כמשמעו, אלא שאם אין פירוש הכתוב גם כן שהיא מבונה בכל טוב שבע פעמים מצוען מצרים, היה קשה 'אפשר שהוא בונה תחלה לבנו הקטן ואחר כך לבנו הגדול', כמו שפרשנו, וצריך לפרש שתרוייהו

משמע; שנבנתה קודם צוען מצרים, ומבונה בכל טוב שבעה פעמים. אמנם בפרשת שלח לך [גו"א במדבר פי"ג אות טז] בארנו בענין אחר קושיא זאת". נמצא שמעלת חברון על פני צוען מתבטאת בכך שחברון נבנתה קודם לצוען, והמוקדם לחבירו הוא מרומם מחבירו, וכפי שהוכיח רבי יוסי. ובגבורות ה' פכ"ב [צה:] כתב: "כל שהוא עליון במעלה, הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה" [ראה להלן פ"ח הערה 91].

(265) וכן אמרו [נדרים לט:] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן; תורה ותשובה וכו'". ובתפארת ישראל פכ"ו [תג.] כתב: "כי מה שהיתה [התורה] קדומה לעולם, יורה זה שהתורה אלקית, שהרי היא קודם העולם הטבעי הגשמי". וקודם לכן, בתפארת ישראל פכ"ד [שנב:] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראים בששת ימי בראשית, והתורה שהיא שכל גמור, ומעלתה ומדרגתה על הטבע, ולפיכך היא מסודרת מן השם יתברך בסדר קודם העולם הטבעי... התורה שכל גמור, רחוקה היא מן הטבע, עד שהיא בסדר קודם המעלה". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל". וכן כתב בגבורות ה' פ"ע [שכא.], שהפשוט קודם למורכב, ולכך התורה קדמה לעולם. וראה להלן פ"ט הערה 102, ופי"ד הערה 177. 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".

(266) של התורה לשאר מצות [כפי שהוכיח רבי יוסי].

(267) לשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.]: "כל הראיות שהביא רבי יוסי 'גדול תלמוד וכו" הם ראיות חזקות וגדולות שהתלמוד גדול, מפני שקדם לחלה ולתרומה וליובל, הכל להודיע מדריגת התורה, שהיא גדולה על הכל". **ויש להעיר**, כי הרבה פעמים הדגיש שבעל המעלה מתאחר להתגלות בעולם הגשמי, וכמו שישראל יצאו לעולם רק לאחר שבעים אומות מחמת מעלתם וצורתם. וכמו שביאר בתפארת ישראל פי"ב [קצה.], וז"ל: "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, וכמו שהתורה

קדמה למצות חלה, תרומות ומעשרות, וכיו"ב. ובשלמא בנוגע לאלפיים שנה שהתורה קדמה לעולם, לא קשיא, כי "כי בנתינתה נמצאת [התורה] בפעל בעולם. ומה שאמרו שהתורה... קודם שנברא העולם, לא היה דבר זה בפעל כלל" [לשונו בתפארת ישראל פל"ז (תקסא.), וראה להלן פ"ט הערה 102]. אך רבי יוסי איירי על המצאות התורה בפועל בעולם, שהרי מוכיח ממה שמתן תורה התרחש הרבה שנים לפני מצות האחרות [שנתחייבו בהן רק משבאו לארץ] שמעלת התורה גדולה יותר ממעלת המצות. וכיצד מבאר כאן שקדימה בזמן מורה על מעלה רוחנית, בעוד שבשאר ספריו ביאר שדוקא איחור בזמן מורה על מעלה רוחנית. **ונראה לומר**, שכוונתו כאן היא להורות שכאשר דבר אחד קדם בזמן לדבר אחר, אזי קדימה זו מורה שהיחס שבין שני הדברים הללו הוא של סבה למסובב. וקדימת התורה לשאר המצות מורה שהתורה היא סבה לשאר המצות, ושאר המצות הן מסובבות מהתורה, וזו מעלת התורה, כי מעלת הסבה היא גדולה יותר ממעלת המסובב. אך כאשר איירי בדברים שאין היחס ביניהם של סבה ומסובב, אלא יחס של צורה וחומר, וכגון היחס של ישראל לאומות העולם, בזה אמרינן שהמתאחר להתגלות הוא בעל מדריגה גדולה יותר, וכמשפט הצורה שבאה לבסוף. וכך מוכח מיניה וביה; הנה רבי יוסי הוכיח מקדימת התורה לשאר מצות שתלמוד גדול ממעשה, וזהו משום שהתלמוד מביא לידי מעשה, וכמבואר בגמרא [קידושין מ:] להדיא. והרי מה שתלמוד מביא לידי מעשה הוא משום שהתלמוד הוא סבה למעשה, ומוציא את המעשה לפועל [כמבואר למעלה הערה 260]. לכך ברי הוא שמה שהתורה קדמה למצות הוא משום שהתורה היא סבה למצות, בדיוק כפי שהתלמוד הוא סבה למעשה. וברי הוא שהסבה קודמת למסובב, וכמבואר בגו"א בראשית פל"א אות ח, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, ושם פ"ה הערה 128, ועוד. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה דבריו בגבורות ה' פכ"ב [צה: (הובאו להלן פ"ח הערה 91)], ותראה שלכוונה זו מטין דבריו שם. אמנם להלן ר"פ יז שביאר שרבי יוסי סובר שהמצות הן סבה לתורה, ולכאורה הפך ממה שעולה מדבריו כאן. וראה להלן פי"ז הערה 12 בישוב שאלה זו.

(268) "מה חלה דקדישא וכו'" [ביצה כז:]. ועיין זבחים מה. ורש"י, ובכורות כז. ורש"י, שתרומה היא קדושת הגוף לפי שאינה מתחללת בפדיון, וא"כ הוא הדין לחלה. וכשם שאין שורפים קדשים טמאים ביום טוב, כך אין שורפים חלה טמאה ביום טוב [משנה פסחים מו., ורש"י ד"ה כיצד], וכשם שאין מפרישים תרומות ומעשרות ביום טוב, מפני

שאסור להקדיש ביום טוב, והרי הוא מקדיש את התרומה [רמב"ם הלכות שבת פכ"ג הי"ד], כך אין מפרישים חלה ביום טוב, שהרי הוא מקדיש את החלה [אור שמח שם]. וראה סוף הערה הבאה.

(269) הנה לגבי תרומות הניתנות לכהן [יבמות פו.], הרי הכהן האוכל תרומה הוא כעובד עבודה [פסחים עג.], ומברך על אכילת תרומה "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה" [רמב"ם הלכות תרומות פט"ו הכ"ב], והיא קדושה. אמנם מה שכתב שמעשרות הם קודש, זה תמוה, שנאמר [ויקרא כז, ל] "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קודש לה'", ופירש רש"י "וכל מעשר הארץ - במעשר שני הכתוב מדבר". וכתב על כך הגו"א שם [אות כב] בזה"ל: "אבל לא במעשר ראשון, דהא מעשר ראשון חולין גמורים הם, כדכתיב בפרשת קרח [במדבר יח, כז] 'ונחשב לכם תרומתכם כתבואת גורן וכתבואת יקב', ["מה גורן ויקב חולין לכל דבר, אף מעשר ראשון שניטלה תרומתו חולין לכל דבר" (ספרי זוטא שם)] וכאן כתיב 'קדש לה", אלמא דהוא קודש, אלא במעשר שני מדבר הכתוב, שנקרא 'קודש' בכל מקום". הרי שכתב שם שמעשר ראשון הוא "חולין גמורים", וכיצד כתב כאן ש"מעשרות שהוא מפריש הוא קדוש". וכן הרמב"ם [הלכות מעשר פ"א ה"ב] כתב: "מעשר ראשון מותר באכילה לישראל, ומותר לאכלו בטומאה, שאין בו קדושה כלל". ורש"י [יבמות סוף פה:] כתב "מעשר ראשון לא קודש איקרי". ואולי נוקט כשיטת ר"מ [יבמות עד.], הסובר מעשר ראשון אסור לזרים, אע"פ שאין הלכה כמותו. וצ"ע. ונראה, שאין כוונתו לקדושה אשר חלה על המעשר, אלא שכל דבר המופרש מחבירו נחשב לקדושה. שהרי בהמשך כתב [לאחר ציון 276] "האדם הזה יש בו קדושה, כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים". וכי איזו קדושת הגוף חלה על האדם, ובעל כרחך שאין כוונתו לקדושת הגוף, אלא דכל הבדלה שהיא הפרשה, נידונת כקדושה [כמבואר להלן הערה 277]. וכן מדוייק מלשונו הזהב, שכתב כאן: "תרומות ומעשרות **שהוא מפריש**, הוא קדוש". ומהי הדגשתו "שהוא מפריש", ובעל כרחך כוונתו היא למעשה הבדלה והפרשה. ולפי זה, זו גם כוונתו בחלה, שגם שם כתב "החלה, **שמפריש האדם החלה**, והוא דבר קדוש", הרי שכוונתו להפרשה היוצרת הבדלה, ולא לקדושה בפועל. וכן זו כוונתו לקדושת יובל, וראה הערה הבאה.

(270) "וקדשתם - בכניסתה מקדשין אותה בב"ד, ואומרים מקודשת השנה" [רש"י שם]. והיו סנהדרין מתקבצים בקדוש השנה, ומברכים עליה "לקדש שנים" [חינוך מצוה שלב]. המצוה לקדש את שנת החמישים היא לבטל בה עבודת הארץ כמו בשמיטה [ספה"מ לרמב"ם מ"ע קלו], ושיהיו פירותיה ותבואתה מופקרים, ואם עבר ועבד אדמתו

ביובל עבודה האסורה, בטל עשה זה [החינוך מצוה שלב]. וכתב המנ"ח [שם] שקידוש שנת היובל בבית דין הוא בכלל המצוה לקדש שנת החמישים, אלא שלדעת הרמב"ם המצוה כוללת שני ענינים שונים, ואף שביתת הארץ מעבודה בכלל המצוה. הרי שקידוש שנת החמישים פירושו להבדיל את שנת היובל משאר שנים, והבדלה זו היא נידונת כקדושה, וכמבואר בהערה הקודמת.

(271) פירוש - יש שלש קדושות לעולם, המתבטאות בחלה, תרו"מ, ויובל, ומ"מ התורה קדמה בנתינתה בהרבה שנים למצות אלו [כמבואר בגמרא (קידושין מ:)], וזה מורה שהתורה מתעלה אף מעבר לקדושה שיש לעולם, וכמו שמבאר.

(272) בא לבאר שיש שלשה עולמות, וענינם של ג' העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב העבודה פי"ג, נתיב האמת פ"ג, נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], דר"ח פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם משנה כב [תקנג.], שם פ"ו מ"ט [שיב.], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד [ראה הערה 279]. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדבר הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט, ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד. וראה להלן הערה 337.

(273) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תכו:]: "דבר זה ידוע, כי ההרכבה נעשה ע"י שהיסודות מתערבים, ונעשה הרכבה". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי אל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית 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". וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב, וז"ל: "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".

(274) פירוש - האדם הוא המורכב הגמור ביותר. 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". ובתפארת ישראל ס"פ כא [שכג:] כתב: "כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ד, וז"ל: "כי הנבראים התחתונים הם חמשה; פשוטים, מורכבים דוממים, צומחים, בעלי חיים, והאדם במדריגה החמישית". ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "כי מדריגה האחת הם הפשוטים, ב' המורכבים, ג' הצמחים, ד' הבעלי חיים, ה' הוא האדם. זהו אות הה"א שבשם 'משה' באחרונה. הנה שכל ענין זה יורה עליו שם 'משה', כי מה שהוא בעצמו האמצעי בין ה' וישראל נרמז במ"ם, אמצע האותיות. ואשר עלה והשיג מ"ט שערים נרמז בשי"ן, שהוא אות האחרון זולת אחת. ואשר הוריד החכמה וההשגה למטה לבני אדם שהוא בתחתונים במדריגה החמישית, נרמז בה"א שמספרה חמשה". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה 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". וראה הערה 279.

(275) חלה פ"ג מ"א "אוכלין עראי מן העסה, עד שתתגלגל בחטים ותטמטם בשעורים. גלגלה בחטים וטמטמה בשעורים, האוכל ממנה חייב מיתה". וכך נפסקה ההלכה שהעיסה חייבת בחלה משתתגלגל בחטים ותיטמטם בשעורים [רמב"ם הלכות ביכורים פ"ח ה"ד וה"ה]. וכתבו ראשונים שכשם שמצינו בדגן שלשה זמנים בחיוב תרומות ומעשרות, כך מצינו שלשה זמנים בחיוב חלה; שכשם שתבואה קודם הבאת שליש פטורה לגמרי, ומותר לאכול ממנה אכילת קבע, ואם הוציא ממנה תרומות ומעשרות לא עשה ולא כלום, כך כנגדו בחיוב חלה, בעודו קמח אין הפרשתו הפרשה. וכשם שתבואה לאחר שהביאה שליש, אם הפריש ממנה תרומה, תרומתו תרומה, אלא שעדיין אינו חייב להפריש ממנה תרומה, ומותרת באכילה מן התורה אפילו קבע, ומדרבנן מותרת באכילת עראי, כך בחלה משנתן מים בקמח ולא גלגל עדיין, אם הפריש חלה, הרי זו חלה. וכשם שמשעת דיגון ומירוח כבר נתחייבה התבואה בתרומות ומעשרות, ואסורה באכילת עראי מן התורה, כך בחיוב חלה משהתחיל לגלגל נתחייבה העיסה

בחלה [ריטב"א קדושין מו: בשם הרמב"ן, וכעי"ז ברמב"ן שם וברשב"א שם בשמו. ועי"ש ברמב"ן שכתב עוד שקמח כפירות מחוברים הם]. ורבי חיים הלוי [ביכורים פ"ח ה"ו] כתב שאין נתינת מים דומה ממש להבאת שליש, שהיא שעת תחילת החיוב של תרומות ומעשרות, אבל נתינת מים אינה מועילה לחיוב חלה, ולענין חובת חלה דומה לקמח, כיון שעדיין אינו בכלל עיסה. אלא שגזירת הכתוב היא שאף על פי כן תועיל בו קריאת שם של הפרשת חלה [ועל פי זה ביאר מדוע אין הפקר בין נתינת המים לבין הגלגול פוטר]. ובח"א לשבת לב: [א, כג:] כתב: "כי המצוה הזאת היא על ידי מעשה האדם, שהוא מגלגל את העיסה".

(276) בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] סלל לו דרך השונה במקצת מדבריו כאן, וביאר שם כי ג' המצות שהוזכרו כאן [יובל, תרומות ומעשרות, וחלה] הן כנגד התחלת המציאות [יובל], הויית העולם עצמו [תרו"מ], והשלמת העולם [חלה], וכלשונו: "וידוע כי מצות חלה הוא כנגד השלמת העולם. וזה כי גלגול העיסה הוא הרכבת הקמח, והוא דומה בעולם [ל]הרכבת הפשוטים אחר שנתהוה העולם. והחלה שמפריש מן העיסה הוא קודש, דומה כאדם שהוא קדוש על כל הנבראים התחתונים. וכך אמרו במדרש 'ויצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה', כמו אשה שמקשקשת את עיסתה במים, ואחר כך נוטלת חלה, 'ואד יעלה מן הארץ', ואחר כך 'וייצר את האדם'... ולפיכך החלה שהוא כנגד האדם, והאדם הוא השלמת העולם כמו שידוע, ולכך נברא האדם באחרונה. ועל כן מצות חלה נגד השלמת העולם, כמו שהמצוה בעצמה של חלה כאשר נגמר העיסה".

(277) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות מב: "אדם שהוא שכלי, כי ראוי שיהיה האדם נבדל במעלתו מכל הנמצאים שאינם בעלי שכל". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "אמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי, כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר... הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". **ועוד מתבאר כאן**, שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה. וכאן דבריו מוסבים על הבדלה שהיא סבה לקדושה, שכתב: "והאדם הזה יש בו קדושה, כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים". וכן כתב

בדר"ח פ"ד מ"ז [צז.]: "כל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם" [ראה להלן פ"ד הערה 98]. ולהלן פי"ד [לפני ציון 35] כתב: "כל נבדל הוא קדוש". וכן ביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות". וראה דר"ח פ"ד הערה 469, שם פ"ו הערה 1931, נצח ישראל פכ"ה הערה 39, למעלה הערה 269, להלן פ"י הערה 172, פי"א הערה 42, ופי"ד הערה 35.

(278) לשונו בנצח ישראל פ"ג [נא:]: "העולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד, וכנגד זה מצות החלה. ועל דבר זה ראיה ברורה, שכן אמרו חכמים במדרש, אדם הראשון חלה טהורה היה, האשה מקשקשת עיסתה במים, ואחר כך מפרשת חלתה. כך 'ואד יעלה מן הארץ והשקה כל פני האדמה' [בראשית ב, ו], ואחר כך 'ויצר אלקים את האדם' [שם פסוק ז]. הרי בארו כי אדם הראשון, אשר הוא קודש לה', הוא הראשית אשר בעולם הזה התחתון, והוא כמו החלה. והבן אלו דברים מאוד מאוד".

(279) כמבואר בהערה 274. אמנם בגבורות ה' פ"ע [שכא.] כתב: "אין לומר שאין הרכבה רק באותן המורכבים מד' יסודות, אבל השמים וד' יסודות פשוטים אין בהם הרכבה. זה אינו, שהרי הגשם יש בו הרכבה, שהרי כל גשם מתחלק לחלקים, ואם כן כל גשם מורכב מן החלקים. וגדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". וזה בפשטות דלא כדבריו כאן ש"מדריגת הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל".

(280) ונאמר [במדבר יח, כז] "כדגן מהגורן", ואמרו בסיפרי שם "כדגן מן הגרן, מן הגמור, מכאן אמרו התבואה משתמרח", היינו שדש וזרה ומירח פניו של כרי [רמב"ן ב"מ פח:]. והוא משייפה את פני הכרי של התבואה ברחת [ר"ש מעשרות פ"א מ"ה],

כשגומרים כל מעשיה [רמב"ם הלכות מעשר פ"ג הי"ג]. שלאחר שמנקים אותה מן המוץ שלה, צוברים אותה במקום אחד בגורן, ומייפים פני הצבור ומחליקים אותו, וזהו מירוח [ר"ש מעשרות פ"א מ"ו]. ורש"י סובר שקיבוצה בכרי הוא המירוח [ביצה יג.]. וכאמור המירוח הוא גמר מלאכה [רש"י מנחות סו:], שהמירוח הוא גמר מלאכה של תבואה, כשמשוה את הכרי ומחליקו ברחת [רש"י בכורות יא:]. ובפיהמ"ש כתב הרמב"ם [פאה פ"א מ"ו] שמירוח הוא גמר ברירת התבואה מן המוץ שלה לאחר הדישה, ונקרא "מירוח" מלשון מירוק וגמר.

(281) אודות ששלימות הדבר הוא בגמר הדבר [כמו ששלימות הדגן היא לאחר המירוח], כן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמה:], וז"ל: "צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה. אמנם הנחתן ביד שמאל, ולא בזרוע ימין, כי יד הימין קודם, ואחר כך השמאל. ומאחר שיש תפילין על הראש, ששם התחלת התנועה, אין תפילין על הימין, כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו, לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". ושם פ"ס [רסח:] כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר, ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם. ועצם היציאה הוא דומה אל הלידה, כאשר הולד יוצא לאויר העולם... וכאשר נשלם הגאולה ונגמר, דומה לולד שכבר נולד, והוא נמצא בעולם בצורתו אשר נשלם, ודבר זה יותר... שלימות". ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'... לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע 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 ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה, כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.]. ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו". וראה להלן פ"ט הערה 92.

(282) צריך ביאור, איך שלימות הנברא [תבואה לאחר מירוח המחייבת מצות תרו"מ] היא "כנגד הפשוטים שאין בהם הרכבה", ומהי השייכות בין שלימות לפשיטות. אמנם דבר זה מתבאר מתוך דבריו הקצרים בנצח ישראל פ"ג [נג:], שכתב: "מצות מעשר... כאשר נגמר הפרי לגמרי, **ועומד בעצמו** אחר המרוח, אז נתחייב במצוה זאת". ובנצח ישראל פכ"ה [תקכו.] כתב: "הבדל [ישראל] מן האומות, עד שהם אומה שלימה בעצמם, הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו". נמצא שהגדרת שלימות היא שהדבר "עומד בעצמו". והרי זו ג"כ ההגדרה של פשיטות, שהדבר עומד בעצמו ללא תלות באחרים, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ו [קט.], וז"ל: "כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו... כי אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט, ויש בו הרכבה, יש בו שיעבוד, כי דבר שהוא מורכב, כל חלק משעבד בשני, עד שאין השני בן חורין בעצמו. וזהו גם כן טעם אחד מטעמי המצה, שהמצה פשוטה, לא כמו החמץ שהוא מורכב, וכל חלק אינו בן חורין". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכג.] כתב: "כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". וכן כתב להלן פ"ד [לאחר ציון 202], וז"ל: "הפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל", וראה שם הערות 194, 203. לכך ברי הוא השייכות בין שלימות לפשיטות, ששתיהן עומדות בעצמן ללא תלות בזולתן. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] כתב: "תרומות ומעשרות... היינו הפשוטים, שהרי תרומות ומעשרות חייבים קודם שנעשה ההרכבה, רק כשהם בעצמם, מבלי הרכבה". ועולם

האמצעי הוא העולם של פשיטות וללא הרכבה, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ג [נא.], וז"ל: "כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל. ואחר כך עולם האמצעי, ואלו אין בהם הרכבה לגמרי, דהיינו הרכבה של עירוב, אבל יש בהם חבור... והעולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד".

(283) כמשפט הדברים הנבדלים מן הגשמי, שאינם נופלים תחת הזמן, כי "כל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן" [לשונו למעלה לפני ציון 150], וראה למעלה הערות 150, 151, 154, ולהלן פ"ג הערה 22.

(284) שהוא מורה על שער החמשים, הנבדל מן האדם, וכמו שכתב 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 [ראה להלן פי"ד הערה 41]... והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר, ובספירת היובל, כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה". ובויקרא [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 קדש". ובאור חדש [קעד.] כתב על עצת זרש להכין עץ של חמשים אמה [אסתר ה, יד], בזה"ל: "כי זה היה החכמה והעצה מזרש אשתו ואוהביו... כי המן היה חשב כי מעלתו כ"כ גדולה עד שעשה עצמו ע"ז. וידוע כי אף מרע"ה נאמר עליו [ראש השנה כא:] מ"ט שערי בינה נבראים בעולם, וכולם נמסרו למשה, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסריהו מעט מן האלקים'. כי שער חמישים לא נמסר לאדם, כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעוה"ז. והמן שעשה עצמו ע"ז, אמר כי יש בו ענין אלקי, ולכך יש לו שייכות לשער החמישים. ולפיכך אמר 'יעשו עץ גבוה חמישים', להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן, שמגיע שם המן... ומפני כי היה לעלות עד המדריגה החמשים, מה שלא שייך לאדם, לכך דבר זה היה מיתתו. כי אין מגיע לשם האדם, ובשער הזה ההעדר אל האדם, כי אין לו מציאות שם בשער החמישים. ולכך כאשר המן היה מגביה עצמו ועשה עצמו אלקות, לומר שהגיע לשם, דבר זה היה העדר שלו ומיתתו, ולפיכך נתלה על עץ גבוה חמשים". **ובנתיב העבודה** תחילת פי"ב כתב: "במגילה בפרק הקורא [יח.], אמר רבי אליעזר מאי דכתיב [תהלים קו, ב] 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו' [למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו]. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם... מאי דכתיב [תהלים

סה, ב] 'לך דומיה תהלה'... ופירוש זה כי מי שמספר בשבחו של מקום, הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו שייך לאדם, לכך הוא נעקר מן העולם. כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעוה"ז, נעקר מן העולם הזה, שמקומו בעוה"ז. ודבר זה רמז בכתוב 'לך דומיה תהלה', ו'לך' במספרו חמשים. וכן 'דומיה' שהוא דום, ו'דום' הוא במספרו חמשים. ויש לו לדום מלשבח יה, כי השבחים היתרים שהאדם משבח להקב"ה הם משער החמשים, אשר אין השער הזה נמסר לעולם הזה, ולכך 'לך דומיה תהלה'. וכן אמר הכתוב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', כלומר מי זה הוא שהוא יכול להתדבק במדריגת החמשים, שהוא מסולק מן העולם הזה, ו'מי' במספר חמשים. כלומר מי שעולה עד המדריגה הזאת. וזה שאמר 'ישמיע כל תהלתו', 'כל' במספרו חמשים, כי שבחו הוא משער החמשים, שאין לו תכלית וקץ. וכך 'מי' במספר חמשים, כלומר מי הוא זה אשר יש לו דביקות אל שער החמשים. ולכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי, נעקר מן העולם".

(285) פירוש - מספר ארבעים ותשע מורה על מכפלות של שבע, שזו מדריגת העולם הזה, וכמבואר בהערה הקודמת. והעוה"ז הוא תחת הזמן, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ב [שמ.], וז"ל: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן", והובא למעלה הערה 154.

(286) 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]. וראה הערה 290, ולהלן פי"ב הערה 115.

(287) אודות שעולם העליון אינו תחת הזמן, כן כתב בנתיב העבודה פי"א, וז"ל: "אמנם העיקר כי האריכות יש בו זמן, ובמלת 'אמן' מגיע למדריגה שאינה תחת הזמן, הוא עולם העליון... ולכך אל יאריך יותר מדאי [ברכות מז.], שזה מורה על זמן". וכן כתב בח"א לב"מ פה. [ג, לט:]: "התורה בעצמו, בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה". וראיה לכך, ששנת היובל נקראת בתורה "לעולם", שנאמר [שמות כא, ו] "ועבדו לעולם", ופירש רש"י שם "מגיד שחמשים שנה קרויים 'עולם'".

(288) דברים אלו מבוארים יותר בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], וז"ל: "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". וראה דרשת שבת הגדול [רכג:], דרוש על התורה [טו:], להלן פ"י הערה 151, ופי"ב הערה 116.

(289) בא לבאר שעם כל זה מעלת מצות יובל חייבת להיות מחוברת אל הזמן, שהרי מצות יובל הובאה כאן [קידושין מ:] להורות שעם כל מעלתה, מ"מ התורה מרוממת ממנה. ואם לא יהיה שום חבור בין מצות יובל לזמן, נמצא שגם מצות יובל מרוממת ונבדלת לגמרי.

(290) לשונו בגו"א ויקרא פכ"ג אות טז: "כך פירוש הכתוב [ויקרא כג, טז]; 'עד ממחרת השבת השביעית תספרו', ולא עד בכלל, ועם 'מחרת השבת השביעית' הוא חמשים יום, וביום חמשים 'והקרבתם'. והא דלא כתב 'והקרבתם ביום החמישים', שאם כתב 'תספרו מ"ט יום וביום המחרת והקרבתם', היה יום החמישים נבדל מן המ"ט יום, ולא היה שייך כלל אל מ"ט ימים. אבל הוא שייך אל המ"ט ימים, אף על גב שאין יום חמישים נכנס עמהם במספר הימים. ודבר זה הוא מופלג בחכמה, ואין זה מקומו". ובבאר הגולה באר הראשון [קה.] כתב: "וכאשר תבין עוד דברים הנאמנין בענין מספר ל"ט מכות, שחסרו חכמים אחד [מכות כב.], והוא עוד יותר עמוק. וזה כי הדבר ששיערה התורה, אין ספק שיש לו טעם. דמיון זה שאמרה תורה [דברים כה, ג] 'ארבעים יכנו', שהטעם הוא נגד יצירת הולד שנוצר בארבעים יום [תנחומא ישן במדבר אות כח], ולכך אמרה תורה 'ארבעים יכנו', כאילו אמרה שיש להכות אותו נגד היצירה שהיא בארבעים יום. אמנם אי אפשר להכות אותו ארבעים במספר, כי האחרון לא שייך בו ספירה, כי הספירה היא פרטית, והאחרון שבימי היצירה שהוא גומר ומשלים, אין שייך בו ספירה פרטית. ולכך כאשר זכר הכתוב המכות בכלל, ולא דרך פרט, אמר 'ארבעים יכנו', שהדין הוא להכותו ארבעים נגד יצירת הולד. אבל הספירה אחד אחר אחד, אין באחרון ספירה פרטית, רק עד ל"ט. וזהו סוד הכתוב גם כן שאמר [ויקרא כג, טז] 'תספרו חמשים', ולא היתה הספירה רק מ"ט. כי החמישים הוא המשלים, והמשלים אינו פרטי, ואין בו ספירה. ולפיכך אי אפשר לפרש רק הסוכם ומשלים מספר החמשים. ומכל מקום כאשר יזכיר

הכלל אמר 'תספרו חמשים יום'... ואלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים". וראה להלן פי"ב הערה 117.

(291) פירוש - בגמרא ביארו [קידושין מ:] שהתורה קדמה לחלה בארבעים שנה, לתרומות ומעשרות בחמשים וארבע שנים, וליובל במאה וארבע שנים. הרי שבמסגרת שלש מצות אלו, חלה קדמה לתרו"מ וליובל.

(292) "והאדם הוא ראש המורכבים" [לשונו למעלה לפני ציון 274], ו"כל דבר שהוא קרוב אל האדם, הוא יותר קודם" [לשונו בסמוך]. ולמעלה [לאחר ציון 231] כתב: "כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי".

(293) והעולם האמצעי יותר קרוב אל האדם מן העולם העליון, לכך תרו"מ [המורות על העולם האמצעי] קרובות יותר לאדם מאשר יובל [המורה על העולם העליון], וכפי שנתבאר למעלה.

(294) שהיא נתנה חמשים יום לאחר יציאת מצרים.

(295) כמבואר למעלה הערות 149, 223, 239.

(296) כמבואר בהערה 290.

(297) לשונו בתפארת ישראל פמ"ז [תשכח:]: "כאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות... לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר" [ראה להלן פ"י הערה 11]. ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "אין לתורה, שהיא שכלית, שום ענין אל הגשמי. ואדרבה, כאשר הגוף נחלש, וכוחו כלה ומתמעט, אז השכל מתגבר. וזה ראיה כי אין לתורה השכלית חלק בגשמי כלל". וראה למעלה הערה 149.

(298) לשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמד:]: "ואלו ג' דברים... לכך היה לנתינתה שנתנו לישראל זמן, לפי מה שהם קרובים אל האדם עצמו ניתנו לישראל, כי החלה שהיא כנגד האדם עצמו, היה תחלה, ואחר כך תרו"מ, ואחר כך יובלות. אמנם התורה קודמת לאלו. ואף כי התורה היא רחוקה מן האדם בתכלית הרחוק, מפני כי אין התורה היא תחת הזמן כלל, לכך ניתנה קודם הכל. וזה יורה על מעלת התורה על הכל, שאינה תחת הזמן, ומפני שאינה תחת הזמן נתנה מיד".

(299) פירוש - התורה ניתנה בהזדמנות הראשונה שהיתה, וזו רק היתה לאחר שיצאו ישראל ממצרים, ולא קודם לכן. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעו:], וז"ל: "ומה

שנתנה התורה דוקא באותו זמן, ולא קודם זה... דבר זה נתבאר למעלה [שם פי"ז] כי לא היה ראוי שתנתן התורה קודם שיצאו ממצרים". ושם פי"ז [רסו.] כתב: "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". וראה להלן פ"ד הערה 169.

(300) תנחומא ישן יתרו אות יא, וילקו"ש ח"א רמז רעא. וכך אמרו בילקו"ש שם: "נאמר [שמות יט, א] 'בחדש השלישי', למה בחדש השלישי, ולא בחדש השני, ולא בחדש הרביעי, ולא בחדש אחר. אמר רבי הושעיא, שנה לי רבי חייא הגדול, שבויה ומשוחררת לא ינשאו ולא יארסו עד שלשה חדשים [יבמות לה.]. כך ישראל נקראו 'גרים', שנאמר [שמות כג, ט] 'כי גרים הייתם'. 'שבויים', שנאמר [ישעיה יד, ב] 'והיו שובים לשוביהם'. 'משוחררים', שנאמר [ויקרא כו, יג] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם עבדים'. אמר הקב"ה אמתין להם שלושה חדשים, ואחר כך אתן להם את התורה".

(301) כוונתו לדבריו בתפארת ישראל פכ"ה [שעח.], שגם שם הביא את המדרש הנ"ל, וכתב: "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... ואף על גב דהתם טעמא הוי משום הבחנה, דלא שייך הך טעמא בכאן. מכל מקום רצה לומר כי מצינו שזמן ג' חדשים הוא מחולק לעצמו, ומותרת להנשא אחר ג' חדשים שהיתה שפחה וגויה, יהיה הטעם מה שיהיה, סוף סוף זמן ג' חדשים מחולק לעצמו. וכמו שמחולק השלשה לעצמו לענין הבחנה, כך אצל ישראל זמן שלשה חדשים זמן מחולק לעצמו שיהיו נכנסים לרשות שכינה, כאשר היו ג'

חדשים אחר שהיו תחת רשות מצרים. ואין ראוי להם הדבקות בו יתברך עד ג' חדשים. כי הזמן הוא מדובק ומחובר, ועד ג' חדשים נחשב הזמן אחד. אבל יותר משלשה חדשים לא נחשב אחד, רק מחולק לעצמו... ולפיכך היה צריך ג' חדשים מיום שיצאו בו, כי עד זה הזמן נחשב הזמן אחד מדובק, ואין ראוי שתנתן התורה רק בזמן שאין לו חבור ודבוק אל זמן השעבוד, שיהיו עתה דבקים בו יתברך. ודבר זה מבואר מאד. הנה נתבאר לך הזמן אשר ראוי להנתן התורה". ומכנה את הספר תפארת ישראל "במקומו" ["ופירשנו זה במקומו"], ולא כתב כדרכו "ופירשנו זה במקום אחר", כי כאשר עוסק בענייני מתן תורה, אזי ספר התפארת הוא המקום לעניינים אלו. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 188, שם פ"ה הערות 165, 1083, ושם פ"ו הערה 1695.

(302) כפי שהתבאר עד כה [לאחר ציון 148, ולפני ציון 298].

(303) פירוש - המצות של חלה, תרומות ומעשרות, ויובלות [שהוזכרו במאמר זה] נתנו בזמן. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 148], וז"ל: "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, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק".

(304) כן כתב בדרוש על התורה [כד.], וז"ל: "לכך 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", ושם מאריך בזה. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעו.] ונצח ישראל ר"פ כז [תקנח:] ביאר לפי זה מדוע חז"ל [קה"ר ג, א] ביארו את הפסוק [קהלת ג, א] "לכל זמן ועת לכל חפץ", שתיבת "זמן" מוסבת על מתן מצות מסויימת, ואילו תיבת "עת" מוסבת על מתן תורה, כי המצות הנעשות ע"י הגוף תלויות בזמן, ואילו התורה השכלית לא תפול תחת הזמן. וראה למעלה הערות 151, 154, ולהלן פ"ז הערה 113.

(305) המשך המאמר [קידושין מ:] "וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו קודם למעשה, כדרב המנונא, דאמר רב המנונא, אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה, שנאמר [משלי יז, יד] 'פוטר מים ראשית מדון'" [הובא למעלה לפני ציון 249].

(306) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין יט.] "קשוט עצמך, ואחר כך קשוט אחרים", וביאר בח"א שם [ג, קלז.] בזה"ל: "פירוש, שהאדם קרוב לעצמו ממה שהוא לאחרים.

ואם רוצה לדון את אחר, קרוב לעצמו לעשות דין בעצמו. ואם יעשה דין באחר, ואין עושה דין בעצמו, אין זה דיין כלל, כי הדין בעצמו יותר קרוב".

(307) "הדין" - העונש, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלא:]: "עונש התורה הוא קודם לכל, שיצא הדין על זה קודם". וכן מוכח מהמשך דבריו כאן, שכתב [לפני ציון 312] "השכר הוא מן השם יתברך, כמו שהוא הדין". הרי שהקביל והשוה את השכר לדין, ובעל כרחך שה"דין" האמור כאן הוא העונש, ולכך השכר שוה ומקביל לו. אך ממקום שבאת מוכח שהמלמד לנו שהשכר הוא מה' יתברך הוא העונש, כי הואיל והעונש הוא מה' יתברך, לכך השכר הוא גם כזה. והביאור הוא, שהעונש יכול להנתן רק כתוצאה מדין ומשפט, אך השכר יכול להנתן גם בויתור וחסד [פסחים קיח. "הני עשרים ושש 'הודו' כנגד מי, כנגד עשרים ושש דורות שברא הקב"ה בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו"]. וזה גופא הטעם שחכמים כינו בכל מקום את העונש בשם "דין", ולא כינו את השכר בשם "דין", כי העונש אינו בא לעולם אלא רק כשהוא תולדה מהדין שקדם לו, מה שא"כ שכר שיכול להנתן מצד ויתור וחסד. **ואודות שהדין** והמשפט הוא מן השם יתברך, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". וכן כתב להלן פט"ז [לפני ציון 35], נתיב הדין פ"א, גבורות ה' פס"ו [שה.], ועוד. ובח"א לסוטה מז: [ב, פו:] כתב: "כי הדין הוא אלקי, כדכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים', ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ואמרו חכמים [סנהדרין ז:] "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", ובח"א שם [ג, קלג:] כתב: "פירוש זה, כי הדיין נקרא 'אלקים', בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים'. ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר... ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תמב:], באר הגולה באר השני [קמא.], ושם באר הרביעי [תנד.]. ורש"י [שמות כא, א] כתב "לפניהם - ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני גוים, מחלל את השם ומיקר את שם ע"ז להשביחה, שנאמר [דברים לב, לא] 'כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים', כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם". והגו"א שם [אות ז] כתב: "וטעם זה ידוע, כי המשפט הוא לאלהים, כדכתיב [דברים א, יז] 'כי

המשפט לאלהים הוא'. ועוד כתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלהי הארץ', הרי כי המשפט תולה באלהות". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים [דהי"ב יט, ו] 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה"... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי" [ראה להלן פט"ז הערה 36].

(308) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעו.]: "ואמר [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... כי דבר זה הוא ברור, שכל אשר הוא קרוב אליו, מקבל הדין תחילה. ולפיכך אמר 'והחיים לדון'... מצד שהם חיים, מקבלים הגזירה והדין... ודבר זה תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין. ולפיכך מלך וצבור, מלך נכנס קודם לדין [ר"ה טז.]... כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ובח"א לשבת נה. [א, ל:] כתב: "כי אותם הקרובים אל השם יתברך ביותר, הם קרובים וקודמים אל העונש, במה שהם קרובים אל השם יתברך. וכמו שדרשו ז"ל גם כן בב"ק [ס.] 'כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל הגדיש או הקמה' [שמות כב, ה], שאין מתחלת אלא מן הצדיקים. מפני שהצדיקים הם קרובים אל השכינה". ובח"א לר"ה טז. [א, קב:] כתב: "כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של השם יתברך עליו... כי המציאות נדון לפי הדביקות, וכן אמר הכתוב [שמות לג, פסוקים ג, ה] 'כי לא אעלה בקרבך רגע אחד אעלה בקרבך וכלתיך', שמזה תלמוד כי דביקות השכינה הוא הדין מצד עצמו. כי כל דבר אשר קרוב... נדון יותר". וזהו מה שנאמר [ויקרא י, ג] "בקרובי אקדש". ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלא:] כתב: "אין תחלת הדין של אדם רק על דברי תורה. פירוש מפני כי התורה הוא התחלה אל הכל, כי היא ראשית לכל דבר שבעולם, והיא ראשונה אל השם יתברך. ולפיכך הדין על התורה הוא קודם הכל, כי הדבר שהוא ראשון אל השם יתברך, וקרוב אליו. וכך משפט ג"כ ראשון, וכמו שרמז זה ג"כ, דכתיב [מ"א ח, נט] 'לעשות משפט

עבדו ומשפט עמו', מלך והדיוט, מלך נכנס ראשון [ר"ה טז.]. ולכך הדין על התורה הוא ראשון וקודם". וכן נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונתיכם". ובנצח ישראל פ"ה [קכג.] כתב: "מה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד [ויקרא י, א-ב], זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא. כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד. אבל אצל הרשע... אין משלם לו מיד". וצרף לכאן דברי הרמב"ן הידועים אודות הפיכת סדום, שכתב [בראשית יט, ה]: "ודע כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה', ואינה סובלת אנשי תועבות. וכאשר תקיא את הגוי כולו מפני תועבותם, הקדימה וקאתה את העם הזה, שהיו רעים מכולם לשמים ולבריות, ושממו עליהם השמים והארץ, והושחתה הארץ בלא רפואה לעולם... כי יש באומות רעים וחטאים מאד, ולא עשה בהם ככה. אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם היכל ה'".

(309) קשה, הרי להדיא כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות יד ש"אמרו [לא מצאתי מקורו] כשם ששכר תלמוד תורה גדול מכל המצוות [פאה פ"א מ"א], כך עונש המבטל גדול מכל העבירות". וכן כתב הערוך לנר [נדה ע:] לגבי המאמר השנוי לפנינו, וז"ל: "ונלענ"ד דבאמת כל מה ששואלים לאדם כשמכניסין אותו לדין הוא רק על ביטול תורה, כמו שאמר רבינו יונה כשם ששכר ד"ת גדול מכל המצות, כן עונש ביטול תורה גדול משל כל העבירות". וכן כתב החיי אדם ח"א כלל י הלכה יד, ושמירת הלשון ח"א שער התורה, פרק ד. ובנפש החיים שער ד פכ"ט כתב: "עון ביטול תורה הוא ג"כ כנגד כולם, כי בעברו על אחת ממצות ה', נפגם רק אותו האבר... אבל בעון ביטול תורה ח"ו הוא פוגם את כל אבריו... והוא נעשה תיכף כמת ממש שאין לו שום חיות" [הובא למעלה הערה 231]. ומדוע שלל כאן את האפשרות "שהדין על תורה הוא יותר גדול מן הדין על המצות". וצ"ע. וראה להלן פ"ד הערה 97, ופי"ב הערה 25. **אמנם לשיטתו** למעלה שחסרון מצוה הוא חמור יותר מחסרון תורה [למעלה לאחר ציון 229], כי הנעדר מצוה הוא מחוסר אבר, ואילו הנעדר תורה הוא מחוסר מעלה, אך אינו מחוסר אבר, ניתן לבאר מדוע כתב "שזה אינו". כי כבר השריש לנו שהעונש ניתן הוא כפי שהיתה בחטא יציאה מן הסדר, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יד [שם.], וז"ל: "כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו, ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם אין ראוי להם החטא כלל, ולפיכך החטא אצלם הוא נחשב היציאה מן הראוי... כי ישראל קרובים אל

העונש... כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה... שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה [יבמות קכא:]". ובודאי "אין ראוי" יותר כאשר אדם חסר לו דבר הנצרך, מכאשר חסר לו מעלה. לכך אין מקום לומר "שהדין על התורה הוא יותר גדול מן הדין על המצות". ויל"ע בזה.

(310) כי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ד [לפני ציון 71] כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא:] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך" [הובא למעלה הערה 61]. ובתפארת ישראל 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 [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". ו"יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לתורה, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז.]. ותורה שבכתב נאצלת משם הויה, ותורה שבע"פ משם אדנות [שערי אורה אמצע שער ב (עמוד 46 בנדפס), אדרת אליהו תחילת פרשת בראשית]. ובדר"ח פ"ג מ"ב ביאר שלכך התורה נקראת "בת" לה' [שמו"ר לג, א], וכלשונו שם [עז.]: "התורה נקראת 'בת', 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 [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". וההבדל בין שם "עץ" ושם "בת", ששם "בת" מורה שהקב"ה אינו יכול להתנתק מהתורה ["בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש הימנה איני יכול" (שמו"ר לג, א)], ואילו שם "עץ" מורה שהתורה אינה יכולה להתנתק מה', שכשם שהעץ הוא קרוב וניזון מעיקרו, כך

התורה קרובה וניזונת מה', ולכך התורה אינה יכולה להתנתק מה' כפי שהעץ אינו יכול להתנתק מעיקרו. וראה להלן פ"ד הערות 33, 71, 305, ופ"ט הערה 56.

(311) המשך המאמר [קידושין מ:] "כשם שדינו קודם למעשה, כך שכרו קודם למעשה".

(312) כי "ידיעת הפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א], וכל מה שנעשה בצד העונש, תמצא לו הקבלה בצד השכר. וראה למעלה הערה 168, ולהלן פ"ב הערה 102, פ"ד הערה 292, פ"י הערה 12, ופט"ז הערה 2.

(313) לשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמד:]: "אין תחלת דינו של אדם אלא על דברי תורה. מפני שהתורה היא קרובה אל השם יתברך, ולכך קרוב לבא הדין מן השם יתברך על התורה. וכן השכר הוא קרוב לבא מן השם יתברך. והכל הוא בשביל כי התורה קרוב אל השם יתברך, ולכך שכרה וגם עונשה קודם אל הכל". וכן כתב בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלא:], והובא בהערה 308. **וראיה לכך** [ששכר תלמוד תורה הוא תחילה מחמת הקירבה לה'] היא ממה שאמרו חכמים [ע"ז ב.] "לעתיד לבא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו, ואומר למי שעסק בה יבא ויטול שכרו. מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא". הרי הדוגמה המובהקת למתן שכר היא על תלמוד תורה. זאת ועוד, דדייקו לומר שם "מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו", וזה מורה באצבע על הקירבה שיש להקב"ה עם מצוה זו, ומתוך שספר התורה מונח בחיקו יתברך, לכך "אומר למי שעסק בה יבא ויטול שכרו", וכמבואר כאן. וכן מבואר בח"א שם [ד, יז:], שכתב: "אמר שהקב"ה מניח ס"ת בחיקו. ורצה לומר כי התורה היא מן השם יתברך, לכך היא בו יתברך, כמו מי שמניח דבר בחיקו, שהוא נקרא 'חיקו' על שם שהחיק מחוקה וחקוקה אצלו, וכך הס"ת היא חקוקה אצל השם יתברך. ולפיכך מניח הס"ת בחיקו, ואמר כל מי שעסק בזה יבא ויקבל שכרו. כי על ידי התורה שהיא בחיקו של השם יתברך, וקרובה אצלו, העוסק בה גם כן קרוב אל השם יתברך. ומי שהוא קרוב אל השם יתברך ראוי שיקבל שכרו מן השם יתברך". והם הם הדברים.

(314) שתלמוד גדול ממעשה [קידושין מ:].

(315) לשון המשנה [פ"ג מ"ט] "הוא היה אומר, כל שמעשיו מרבין מחכמתו, חכמתו מתקימת. וכל שחכמתו מרבה ממעשיו, אין חכמתו מתקימת". ושם במשנה יז אמרו: "הוא היה אומר, כל שחכמתו מרובה ממעשיו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מרבין ושרשיו מעטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו... אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מעטין ושרשיו מרובין, שאפלו כל הרוחות

שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו". ובפשטות מוכח משם שמעשה גדול מתלמוד, וכמו שמבאר והולך.

(316) "אלא המעשה" [המשך לשון המשנה שם]. ומה שנקט שהאומרים במשנה הראשונה הם רבים ["לא יסתור מה **שאמרו** כל אדם שמעשיו וכו'"], ובמשנה השניה נקט שהוא יחיד ["וכן מה **שאמר** ולא המדרש עיקר"], כי המשנה הראשונה הובאה פעמיים [אבות פ"ג, משניות ט, יז] בשם שני תנאים שונים; בפעם הראשונה בשם רבי חנינא בן דוסא, ובפעם השניה ע"י רבי אלעזר בן עזריה. מה שאין כן המשנה השניה ["ולא המדרש הוא עיקר אלא המעשה"], היא הובאה רק פעם אחת [אבות פ"א מי"ז], בשם תנא אחד [רבי שמעון בן רבי גמליאל].

(317) כמבואר למעלה הערות 234, 259.

(318) למעלה [מציון 222 ואילך].

(319) שעל כך אמרו חכמים [מו"ק ט:] שהיא דוחה תלמוד תורה. וראה למעלה ציון 222.

(320) לשונו למעלה [לאחר ציון 228]: "ביאור דבר זה, כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת, כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם, ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח, כמספר איברי האדם [מכות כג:], עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה, שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה, הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון ויהיה לו עם זה מעלה שכלית. כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום".

(321) כי ללא המצות האדם הוא בריה חסרה, וכמחוסר אבר [ראה הערה קודמת]. וראה להלן ר"פ יח שביאר שהמצות משלימות את האדם.

(322) לאפוקי מהמצות שנקט למעלה [לפני ציון 229], שכתב: "אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב", שהן מצות שבגופו, שאינן יכולות להעשות ע"י אחרים, וכמבואר בקצה"ח תחילת סימן קפב.

(323) למעלה לאחר ציון 235, וז"ל: "אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה, וכאשר אין כאן חסרון, קנין התורה יותר קודם, שהוא מעלה ושלימות יותר, כמו שהתבאר".

(324) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב, ואיתימא רב שמואל בר מרתא", אך בעין יעקב איתא "אמר רב, ואיתימא רב יצחק בר שמואל בר מרתא", וכמובא כאן. ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערות 62, 140]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

(325) "שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה - שיש לך לתמוה למה לא עלה עזרא עם זרובבל בימי כורש, עד השנה השביעית לדריוש האחרון לאחר שנבנה הבית, כמו שכתוב בעזרא [עזרא ז, ח] 'ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך וגו'. ובמדרש [שיהש"ר ה, ה], שהיה לומד תורה מפי ברוך בן נריה בבבל, וברוך לא עלה מבבל, ומת שם בתוך השנים הללו" [רש"י שם].

(326) "יעקב למד תורה ארבע עשרה שנה בבית עבר, כשפירש מאביו ללכת לחרן, ולא נענש עליהן על כיבוד אביו, ובשאר כל השנים שנשתהה בבית לבן ובדרך נענש, כדמפרש ואזיל" [רש"י שם]. ושם הגמרא מחשבנת שנות יעקב אבינו. וכנראה לחשבון זה המבואר בהמשך הגמרא כוונת המהר"ל במה שכתב כאן "כו'".

(327) פירוש - מעלת התורה היא יותר מכל המצות, וכפי שנתבאר כמה פעמים בפרק זה. וכוונתו כאן היא לומר שמכלל "מצות" הוי בית המקדש וכיבוד אב ואם, שגם הם בגדר תשמישי מצוה, ולא תשמישי קדושה [מגילה כו:], ולכך מעלת התורה יתירה מהם. וכן כתבו התוספות [שבת קלא:, ד"ה ושוין] שהבנין עצמו של המקדש הוא מצוה שצוה הקב"ה, ולא שהוא מכשירי מצוה.

(328) כמו שאמרו [יומא יא:] לגבי חיוב מזוזה, שהר הבית הלשכות והעזרות פטורים ממזוזה, שנאמר 'ביתך' [דברים ו, ט], מה בית שהוא חול, אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהם קודש. ובין עשר הקדושות שמנו בא"י [כלים פ"א משניות ו-ט], שמונה מהן מהר הבית ואילך, זו למעלה מזו, שאמרו שם: "עשר קדושות הן; ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה... לפנים מן החומה מקודש מהם... הר הבית מקודש ממנו... החיל מקודש ממנו... עזרת נשים מקודשת ממנו...

עזרת ישראל מקודשת ממנה... עזרת הכהנים מקודשת ממנה... בין האולם ולמזבח מקודש ממנה... ההיכל מקודש ממנו... קודש הקדשים מקודש מהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. 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... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". ולהלן פי"ד [לפני ציון 116] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא להלן פ"י הערה 70, ופי"ד הערה 118].

(329) כמבואר למעלה הערה 149, ושם נסמן שאר המקומות שביאר בפרקנו שהתורה היא שכלית לגמרי, ללא שייכות לגשם וחומר.

(330) כן כתב להלן פ"י [לפני ציון 70], וז"ל: "כי תלמוד תורה גדול מבנין בית המקדש, כמו שהתבאר למעלה דבר זה, כי בית המקדש אף שיש בו קדושה עליונה, מכל מקום הקדושה הוא על עצים ואבנים, ועל מקום מן הארץ, אבל התורה היא שכלית". אמנם בגבורות ה' ר"פ עא כתב שעיקר קדושת המקדש אינו העצים והאבנים, אלא המעלה הרוחנית שיש למקדש, וכלשונו: "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 [כמבואר למעלה הערה 176]. 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 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". [ומעין זה כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח]. הרי שביאר שאין עיקר הקדושה העצים והאבנים, ואדרבה, העצים והאבנים טפלים אצל עיקר המקדש, וכפי שהגוף טפל לנשמה. וצריך ליישב, שמ"מ קדושת המקדש חלה על עצים ואבנים, אע"פ שהם טפלים לקדושת המקדש, מ"מ ללא העצים והאבנים לא היתה לקדושת המקדש על מה לחול. וזה מורה על התייחסות מסויימת בין המקדש לדברי גשם וחומר. מה שאין כן התורה, שהיא שכלית לגמרי, ואין לה שום התייחסות לחומר וגשם, וכמבואר למעלה הערה 149, ולהלן פ"ה הערה 41. **אך קשה**, כי בגבורות שם השוה את קדושת המקדש לנשמת אדם, ומצינו שנשמת אדם הושוותה לתורה, שאמרו חכמים [מנחות צט:] "תורה ניתנה בארבעים, ונשמה נוצרה בארבעים, כל המשמר תורתו, נשמתו משתמרת. וכל שאינו משמר את התורה, אין נשמתו משתמרת". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 39] כתב: "ואמר כי התורה נתנה בארבעים יום, והנשמה נוצרה לארבעים יום, וזה מורה כי אלו שני דברים דומים ביחד. והדמיון שלהם, כי התורה שכל נבדל מן הגשמי. וכן הנשמה היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ולפיכך שניהם הם נבראים בארבעים יום... שמזה הטעם נמשל האדם כמו הדג שהוא צריך אל המים, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל". הרי השוה בין נשמה לתורה, ובגבורות ה' השוה את קדושת המקדש לנשמה. ואם התורה והמקדש שוים לנשמה, כיצד גדול תלמוד תורה יותר מבית המקדש. ונראה ליישב, שנשמה מצד עצמה [לא נתינתה בגוף האדם] היא שוה ודומה לתורה, אך נשמה שניתנה בגוף היא שוה לבית המקדש, כי מעתה היא מתחברת לגשם וחומר. וכן כתב להדיא בבאר הגולה באר הששי [ריא:], וז"ל: "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". וכן מבואר להלן פט"ז [לאחר ציון 63] שהנשמה בגוף דומה למצוה [ולא לתורה], שכתב בזה"ל: "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... וכן המצות... 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... הנה הנשמה של אדם והמצוות שניהם יש לכל אחד צד בחינה שהיא שייכת למעלה, וצד בחינה שהיא שייכת למטה".

אמור מעתה, הנשמה מצד עצמה היא דומה לתורה. אך לאחר נתינתה בתוך הגוף, היא דומה למצוה ולבית המקדש [ראה להלן פ"י הערה 72, ופט"ז הערה 63].

(331) נמצא שמבאר שמעלת התורה היא יותר ממעלת בית המקדש, מפאת שהתורה היא שכלית לגמרי, ואילו קדושת בית המקדש חלה על עצים ואבנים. ולכאורה דברים אלו אינם עולה בקנה אחד עם דבריו בגבורות ה' ס"פ נט, שביאר שם את חמש עשרה המעלות הטובות למקום עלינו [בהגדה של פסח], וכיצד המעלות הן בגדר "מעלין בקודש". והנה שלש המעלות האחרונות הן; נתן לנו את התורה, הכניסנו לארץ ישראל, ובנה לנו את בית הבחירה. וכתב על כך שם בגבורות ה' בזה"ל: "ויותר מזה 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". הרי משמע מכך שבנין בית המקדש עולה במעלתו אף על נתינת התורה, ודלא כדבריו כאן. אמנם לא קשה מידי, כי דבריו בגבורות ה' מוסבים על הדבקות בה', ועל כך כתב שיש יותר דביקות בבית המקדש, שאז "השם יתברך שוכן אתם לגמרי", לעומת התורה. אך כאן איירי במדריגת התורה לעומת בית המקדש, ובזה קבע שקדושת התורה היא עליונה יותר מכל מצוה, מפאת היותה נבדלת לגמרי מכל גוף וחומר. וכן מבואר להדיא בדבריו בתפארת ישראל פכ"ח [תכז:], שכתב: "לא היה מתן תורה תכלית הדבקות בו, רק בנין בית הבחירה... כי התחלת הלקיחה היא במתן תורה, ותכלית הלקיחה היה בבנין המקדש". **ועוד אודות** ביהמ"ק ותורה, הנה אמרינן "יהי רצון מלפניך שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך" [אבות פ"ה מ"כ לגירסת המהר"ל שם]. ובביאור הצמדת ביהמ"ק לתורה, כתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפח:] בזה"ל: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... כן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה [תענית י.]. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל... וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש שהוא בארץ, ועל ידי התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ ח, וז"ל: "ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי,

והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים", וראה למעלה הערה 5, להלן פ"ב הערה 95, פ"י הערה 74, ופי"ד הערה 117.

(332) "הוקש כבודם לכבוד המקום - נאמר כאן [שמות כ, יב] 'כבד את אביך', ונאמר להלן [משלי ג, ט] 'כבד את ה' מהונך'" [רש"י סנהדרין נ.].

(333) דברים אלו מבוארים בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], וז"ל: "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 [קידושין 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 האדם בבריאה, ושם 'עלה' יאמר על שלשתן". וכן חזר וכתב שם ר"פ מא, שעל אביו ואמו חל שם "עלה", ובזה הם דומים ושותפים עם הקב"ה.

(334) חותר להשוות את בית המקדש לאב ואם, כדי לבאר את סמיכות המאמרים בגמרא [מגילה טז:] "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש... גדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם", שבשניהם הרבותא היא שאע"פ שאיירי בקדושה עליונה [בית המקדש, ובני אדם שהוקש כבודם לכבוד המקום], מ"מ הואיל ויש בהם זיקה מסויימת לחומר וגשם [ביהמ"ק הוא מעצים ואבנים, והוריו הם בשר ודם], לכך קדושת התורה עליונה מהם, כי אין לתורה שום זיקה לחומר וגשם. ועיין בגו"א בראשית פמ"ו אות א שעולה מדבריו שם שקיים שויון בין הקרבת קרבנות לכבוד אב, ודיני כבוד אב נלמדים מאופן הקרבת קרבנות.

(335) אודות ששם "עלה" של הקב"ה הוא על הכל, ושם "עלה" של אב ואם הוא על האדם הפרטי, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכו:], וז"ל: "'כבד את אביך ואת אמך' [שמות כ, יב], ודבר זה הוא אחר [שם פסוק ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כי

יום השבת הוא מורה על הפועל שהוא פעל וברא הכל. אבל האב והאם אינם פועלים הכל, רק הם פועלים פרטיים, שכל אב ואם הם סבה לתולדה הבאה מן האב. וגם דבור 'כבד את אביך' מגיע אל העלה הוא השם יתברך".

(336) כפי שיעקב אבינו לא נענש על ארבע עשרה שנה שלמד תורה בבית שם ועבר, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה טז:]. ובמתק לשונו נראה שמיישב שאלה נוספת; הנה הטורי אבן שם כתב: "קשה אהא דקאמר 'גדול ת"ת יותר מכיבוד אב ואם', מיעקב שלא נענש על אותן שנים שהיה בבית עבר. ומנ"ל הא, דלמא ת"ת וכיבוד אב ואם שקולין הן, ומשום הכי לא נענש". והנה לשון הגמרא הוא "שכל אותן שנים שהיה יעקב אבינו בבית עבר לא נענש", וזה היה ניתן להבין שאינו נענש על מה שלא כיבד הוריו בזמן שלמד בפועל. אך המהר"ל כתב "לכך אם מניח אביו ואמו **והולך** ללמוד תורה אינו נענש", לאמור שלא רק שאינו נענש על הזמן שלמד בפועל, אלא גם אינו נענש על ההליכה ללמוד תורה, שאף שלא החל ללמוד בפועל, מ"מ אינו נענש על הליכה ללמוד. ואם ת"ת וכבוד או"א היו שקולין, לכאורה לא היה רשאי להניח מצוה אחת שעוסק בה כדי ללכת לקראת מצוה שניה, דמהיכי תיתי שיניח את המצוה שמקיימה בפועל, כדי ללכת לקראת מצוה שקולה, דודאי אולמא המצוה שעוסק בה מהמצוה שרק הולך לקראתה ועדיין לא עוסק בה. אך אם ת"ת גדול מכבוד אב ואם, שפיר יש ללכת אל המצוה המועדפת, ולא להשאר עם המצוה הפחות מועדפת, ולכך "מניח אביו ואמו והולך ללמוד תורה אינו נענש", כי גדול ת"ת מכבוד אב ואם.

(337) אודות שלכל הדברים יש צירוף וחבור אל הגשמי, כן מבואר למעלה במה שיש שלשה עולמות, והעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד [כמובא למעלה הערה 272]. לכן לכל דבר בעולם הזה "יש לו צירוף וחבור אל הגשמי", זולת התורה שהיא נבדלת לגמרי.

פרק ב

(1) "השכל העליון" הוא שכל עליון אלקי הנבדל לגמרי מכל דבר גשמי, ואף משכל האדם. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [יח:], וז"ל: "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". ולמעלה בס"פ א [לאחר ציון 326] 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" [ראה למעלה פ"א הערות 149, 223, 239, 295, 331]. ולהלן ס"פ יא כתב: "כי השכל אין לו צירוף לגוף, והוא נבדל... ואין התורה שהוא שכל העליון מתחבר לגוף". ובבאר הגולה הבאר הראשון [נב.] ביאר שזהו ההבדל בין מצות שהקב"ה נתן לישראל, למצות מדרבנן, וכלשונו: "כי אין ראוי שיהיה הכל בשוה; כי הדברים אשר הם דברים עליונים, ויש להם שכל עליון, כמו שהם מצות התורה, הם מן השם יתברך. והדברים אשר אינם כל כך שכל אלקי עליון, והם מצות דבריהם, הם מן שכל החכמים... הדבר שהוא שכל אלקי לגמרי, ראוי שיהיה פועל זה השם יתברך. והדבר שאינו כל כך שכל אלקי, סדר השם יתברך את החכמים" [ראה להלן פי"א הערה 17]. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] כתב: "אמנם יש לך לדעת, כי אין מצוה לפי הדעת והשכל כמו שהיא מצות כבוד אב ואם, שהדעת מחייב מצוה זאת... ואלמלא נתנה תורה מפי השם יתברך, השכל מחייב אותה. והדבר שהוא נותן שכל האדם, מוכנים לזה הגוים בפרט, שאין להם השכל העליון, היא שכל התורה, שהיא שכל עליון אלקי. ולפיכך הגוים בפרט דבקים במצוה זאת". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג.] כתב: "כי בהתגברות כח הגוף הוא בטול השכל [ראה להלן הערה 94], כך התגברות כח שכל האומות, הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה. אבל בהתגברות כח השכל העליון אין בטול לחכמה, כי יש חכמים שהיו יודעים בכל חכמה, ודבר זה ידוע למשכילים" [ראה להלן פי"ד הערה 152]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא חכמה אלקית" [ראה להלן פ"ז הערה 17].

(2) לשונו להלן פ"ד [לאחר ציון 265]: "כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלקי. וכמו שאמרו בחגיגה [טו.] 'לא יערכנו זהב וזכוכית' [איוב כח, יז], אלו דברי תורה, שקשין לקנותן כזהב, ונוחין לשברן ככלי זכוכית. וזה 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. והפך זה מטעם זה קלים לאבדן, מפני ריחוק שלהם מן האדם. ולכך צריך האדם אל הכנות הרבה לקנות השכל". ולהלן פ"ז [לפני ציון 55] כתב: "מצד כי התורה שהיא

השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף, לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל". וראה להלן ציון 45, ופי"ז הערה 14.

(3) לשונו להלן פ"ד [ליד ציון 234]: "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... כי האדם אשר רוצה לקנות השכל האלקי העליון, צריך שיהא לו התייחסות אל השכל, שאז יש לו הכנה אל השכל". וראה להלן הערות 6, 45, 74, 101, פ"ג הערה 31, פ"ד הערות 191, 235, פ"ו הערה 101, ועוד. ולהלן ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל". וזהו יסוד מוסד בנתיב התורה, וחוזר עליו פעמים רבות באופנים שונים. וראה הערה הבאה.

(4) להלן בנתיב זה יבאר כמה מההכנות המתבקשות שהאדם הגשמי יקנה את התורה השכלית, והן; ענוה [פרקנו], התרחקות מהתאוה, דביקות בהתמדה [פרק ג], לימוד בלילה, מלאכתו עראי [פרק ד], קנין בחבורה [פרק ו], לימוד לשמה [פרק ז], ועוד. וראה להלן פ"ד הערה 263.

(5) לכך התורה מרוחקת מהאדם, ויש צורך בהכנות מרובות כדי לצמצם מרחק זה, וראה הערה הבאה. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצ.] כתב: "התורה האלקית היא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלקית לגמרי, והאדם הוא גשמי". ואודות שהאדם הוא בעל גוף, וזהו חלק יסודי ממהותו, כן כתב 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 ה'אדם' הוא בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [סא.], וז"ל: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 235]. **ואם תאמר**, הרי המקרא צווח ואומר על התורה [דברים ל, פסוקים יא, יד] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת הוא ממך ולא רחוקה היא וגו' כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו", ומדוע כתב בכמה מקומות שהתורה רחוקה היא. דע לך שבנתיב הזריזות פ"א עמד על שאלה 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 [תקפג.] תירץ שהתורה רחוקה מהאדם מצד מעלתה העליונה, אך קרובה אל האדם מצד שאינה בריחוק מקום [יובא להלן בהערה 28].

(6) לשונו להלן פ"ד [ליד ציון 234]: "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... כי האדם אשר רוצה לקנות השכל האלקי העליון, צריך שיהא לו התייחסות אל השכל, שאז יש לו הכנה אל השכל". וראה להלן ציונים 45, 74, 101, תחילת פ"ג, פ"ד הערות 191, 235, תחילת פ"ו, תחילת פ"ז, ועוד.

(7) בנתיב הענוה פרקים א, ב, ח [לכך כתב "במקומו", ולא כדרכו שכותב "במקום אחר"]. ושם בפ"א כתב: "הענוה היא הגדולה על כל הגדלות. וזה כי בעל ענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל. ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל". וכן האריך בזה שם בכל הפרק. ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עולם הבא, ענוותן ושפל ברך וכו'", וכתב על זה בנתיב הענוה פ"א: "על כן בעל המדה שהוא מדת הענוה הזאת מיוחד לעולם הבא, כדאמרינן בחלק 'איזה בן עולם הבא, ענותן ושפל'. והדברים האלו יש להבין ממה שאמרנו, כי בודאי עולם הבא הוא עולם הפשוט הנבדל, ולפיכך אשר הוא מיוחד אליו אשר הוא ענותן, כי הענוה הוא הפשיטות... והוא מיוחד לעולם הבא בפרט". ובדר"ח פ"ד מ"י [רא:] כתב: "אין מדה נבדלת מן הגשמית רק ענוה, ולפיכך משה רבינו ע"ה שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה". וראה להלן הערה 101.

(8) "במאמר זה 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" [לשונו בסמוך].

(9) יביא מאמר המורה שרק ע"י ענוה ניתן לזכות בתורה. ויביא את לשון המאמר כגירסת העין יעקב, וכפי שצויין למעלה [פ"א הערות 62, 140, 324] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב. וראה להלן הערה 55.

(10) "כלי חרס" [רבינו גרשום שם].

(11) "שהיה שחור" [רא"ש נדרים נ:]. "חכמה מפוארה בכלי מכוער, דרכן של תלמידי חכמים שמצטערין על לימוד תורה, ואינם מכבסים בגדיהם" [רש"י ע"ז טז:].
(12) "נותן יין בכלים מכוערין של חרס" [רש"י שם].
(13) "ואלא במאי נירמיה - אם לא בשל חרס, הא כולי עבדי הכי" [רש"י שם].
(14) "החמיץ" [רש"י שם].
(15) "כי היכי דאמרה לי 'אי חכמה מפוארה בכלי מכוער', הכי אמרי לה, דיין משתמר בכלי מכוער, אף התורה מתקיימת בי יותר משאילו הייתי נאה" [רש"י שם].
(16) "פירוש, מכוערין" [תוספות נדרים נ:].
(17) "אי הוו סנו - אותם נאים שהם חכמים. טפי הוו גמירי - שאי אפשר לנאה להשפיל דעתו, ובא לידי שכחה" [רש"י תענית ז:].
(18) בגמרא ובעין יעקב איתא "דבר אחר", ולא "רבי אליעזר אומר".
(19) "בהיסח הדעת - שאם לא ישמרם יפה, יהו נשפכין, או נופל לתוכן דבר מאוס, ונפסלים מלשתות בדבר קל, יותר משמן ודבש, שמתוך שהן עבים, צפה הפסולת למעלה, ואפשר אדם נוטל העליון וזורקו לחוץ, והתחתון בר ונקי, מה שאין כן במשקה צלול, שאינו עב" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 43.
(20) "אם אינו מחזירם תמיד" [רש"י שם].
(21) הנה במ"ח דברים שהתורה נקנית בהם [אבות פ"ו מ"ז], ענוה היא הקנין השביעי. וכתב שם לבאר [קנח.]: "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". וראה בסמוך הערה 23.
(22) לא ברורה מהי כוונתו ב"וכמו שמבואר", ואולי כוונתו כפי שביאר בשאר מקומות בספריו. ואכן ראיה זו ממשה רבינו הביא בכמה מקומות, וכגון בדר"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". 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". וכן חזר וכתב שם במשנה ז [הובא בהערה הקודמת]. ובנתיב הענוה ר"פ ח 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". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "רצו חכמים להתיר השאלה במה היה מיוחד משה לתורה, בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות, שהיה מיוחד בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' [פס"ז] כי מדה זאת מיוחדת לתחתונים, והיא על כל המעלות בעבור הפשיטות... 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". ושם האריך בזה טובא [ראה להלן הערה 35]. 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". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "כי משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". וכן כתב בדרוש על התורה [יט:], ויובא בהערה 36. וראה הערה 101.

(23) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [קנח.]: "אמרו בפרק האיש מקדש [קידושין מט:] סימן לגסות הרוח עניות, ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה הוא התורה", וראה להלן הערה 102. ובירושלמי פסחים פ"ה ה"ג אמרו "מסורת בידי מאבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי, שהן גסי רוח ומעוטי תורה".

(24) יסוד נפוץ בספריו. וכגון בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גס רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, וביארו אותו חכמים כי מדת גס הרוח מדה זאת נוטה אל הגשמי, ויתבאר באריכות בעזרת השם יתברך בנתיבות עולם". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז:] כתב: "בארנו בחבור זה, כי כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי, כמו שהתבאר, כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות... בעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות, ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו

מיוחד לגשם... והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון 'גסות' רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות... וזה שאמר כאן [פסחים סו:] כל המתיהר, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו. אם נביא הוא, נבואתו מסתלקת ממנו, כמו שאמרנו. כי לא יתחבר המדריגה הנבדלת הבלתי גשמי, היא הנבואה והחכמה... שיהיו עם בעל יהיר שבדעתו הוא גדול, שהיא מדה גשמית, ודבר זה מבואר". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף, והוא הפך הענוה. כי בעל הענוה מסולק מן מדת הגוף, כמו שהתבאר, 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 [קידושין מט:] 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". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "עניות של תורה... כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול. וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס, וזה עניות של תורה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבוא לשון 'דק' על השכל, כך יבוא 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". וראה להלן הערות 103, 104, בביאור המאמר [ירושלמי קידושין פ"ד הי"א] "רוב עבדים גאים", וכן ראה להלן פ"ו הערות 40, 41.

(25) אודות שהגדרת הגשם היא היותו בעל רחקים, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי" [ראה להלן פי"ג הערה 46, ופי"ד הערה 30]. ושם פ"ו מ"ב [סח:] כתב: "המדה שייכת אל הגשמי, שלכך נקרא 'מדה', שהוא שעור, וכל שעור הוא גשמי". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה

כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. 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'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". 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". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], שם פ"מ [תריג.], שם פ"ע [תתרצו:], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז, ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], ועוד [ראה להלן פ"ח הערה 4].

(26) לשונו בנתיב הענוה ר"פ ח: "הגסות... היא מדה גשמית. וכל זה מפני כי בעל גס רוח הפך הפשיטות, כי כל פשוט לא יוגדר ולא יוגבל, ומי שיש בו גאוה בדעתו ובמחשבתו, שהוא נבדל מן שאר בני אדם, הוא רחוק מן הפשיטות ביותר... הגס רוח שהוא מוגבל, כי גס רוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל". וקודם לכן כתב שם בפ"ד, וז"ל: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, שאינו מתחבר אל כלל הבריות, ומחשב עצמו בגדולה יותר משאר בני אדם, עד שאין לו שיתוף עם כלל בני אדם". ואמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו כאילו בנה במה", ובח"א שם [ב, לב.] כתב: "דבר זה מבואר, שהרי הוא פורש עצמו מן הכלל בגסות רוח, כאילו הוא אדם מיוחד, יותר חשוב מאחר. ובמה שמחשב עצמו יותר מן סתם בני אדם שהם הכלל, הרי אינו תוך הכלל, והרי בזה בונה במה לעצמו, שאינו נחשב בתוך הכלל, רק נחשב בפני עצמו".

(27) לשונו בנר מצוה [סג:]: "השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית... הגשמי

מצד עצמו יש לו קץ וגבול". ובדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג:] כתב: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה וגו". רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי שהוא גם כן בעל תכלית וגבול להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי". וקודם לכן, בדר"ח פ"א מי"ז [תד:], כתב: "אין גבול לשכלי". וכן כתב להלן פ"ז [לפני ציון 30]. ולהלן ר"פ ח כתב: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... התורה השכלית מפני שהיא שכלי, אין לה ענין הגשם. כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית, מתפשטת מבלי גבול".

(28) לשונו בדרוש על התורה [יט.]: "כל גשם הוא בעל גבול בודאי, ואי אפשר לדברים הגשמיים בעלי שעור ורוחק מוגבל... יחס אל התורה השכלית". 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". ולהלן פ"ג [לאחר ציון 73] כתב: "צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים גשמיים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולימודו בתורה לפי שעה ולפי זמן, אינו קונה התורה... כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן". וכן הוא בח"א לנדרים נ: [ב, כ:]. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב.], ויובא בהערה 33. וראה להלן פ"ג הערה 66, ופ"ז הערה 30.

(29) לשונו להלן ר"פ ח: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... לכך אמרו גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול". וראה להלן פ"ז הערה 31, ופט"ו הערה 3. **ויש להעיר**, שכאן מבאר שמים מורים על רוחניות, ולכך הם מתפשטים ללא גבול, וכך היא התורה. וכן כתב לקמן פט"ו [לפני ציון 3], וז"ל: "התורה נקראת 'מים' בכל מקום, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. ודמיון גמור יש לתורה אל המים, כמו שנתבאר זה למעלה". ובבאר הגולה באר הששי [רמ.] כתב: "דבר זה ידוע, כי התורה נקראת 'מים'; 'הוי כל צמא לכו למים', ואמרו במסכת תענית [ז.] למה נמשלו דברי תורה למים וכו'. ודבר זה מפורסם, ואין צריך

ביאור כלל". אך מאידך גיסא בהרבה מקומות ביאר שמים מורים על החומריות, וכגון בגבורות ה' פי"ח [פב:] ביאר את שמו של משה, שנקרא על שם [שמות ב, י] "מן המים משיתהו", וז"ל: "יש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... ולכך היה משה רבינו ע"ה ענין צורה בלבד, מבלי חומר. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא משה שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו ע"ה, שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו ע"ה מעלתו הצורה המקויימת". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסג:]. ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל, ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תכד.], ושם הערה 666. ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה.] כתב: "אין דבר יותר חמרי גשמי מן המים". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב בנוגע לדור המבול שנשטפו במים, בזה"ל: "אין דבר שהוא יותר נוטה אחר החומר כמו המים, שהוסרו מן הצורה מכל וכל... כי המים הם חמרים ביותר מכל. כאשר היו נמשכים אחר הזנות, שהוא דבר חמרי כאשר ידוע, ולכך היו המים באים עליהם ושוטפים אותם". **ואם כן** יקשה, כיצד אמרינן מחד גיסא ש"דמיון גמור יש לתורה אל המים" [לשונו להלן פט"ו], ומאידך גיסא אמרינן "המים הם חמרים ביותר מכל" [לשונו בח"א לקידושין הנ"ל]. ועוד, הרי התורה היא צורה, ולא חומר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קפח.], וכיצד יהיה דמיון בין דבר שהוא צורה מובהקת [התורה], לדבר שהוא נטול צורה [מים]. זאת ועוד, בתפארת ישראל ס"פ נו כתב: "התורה היא צורת ישראל לגמרי, לכך תקן משה שלא יהיו ישראל שלשת ימים בלא תורה, כמו שאמרו בפרק מרובה [ב"ק פב.] 'וילכו שלשה ימים ולא מצאו מים' [שמות טו, כב], דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. כיון שהלכו שלשה ימים בלא תורה, נלאו. עמדו

נביאים שביניהם ותקנו להם... שלא ילינו בלא תורה שלשה ימים, עד כאן. הרי כי מיד שלא היה להם התורה שלשה ימים, שהיא הצורה לישראל, וכאשר הם בלא צורה הם נוטים אל החומר, והיו מתפעלים, כמו כל דבר שהוא חמרי הוא מתפעל ונלאה. ולכך תקנו שלא יפרשו מן התורה שלשה ימים, ואז לא ילאו לצד החמרי". ואיך יתכן שצורת ישראל [התורה] נלמדת ממים החומריים, שכשם שצמאו למים בשלשת ימים, כך לא ילינו ישראל בלא תורה שלשת ימים "ואז לא ילאו לצד החמרי", אך הרי המים עצמם הם חומריים, וכיצד ההפקעה מהחומרי נלמדת מהחומרי עצמו. וכשם שמשה רבינו הוא הפך ממים ["מן המים משיתהו"] מחמת מעלת הצורה שלו, כך לכאורה התורה היא הפך ממים מחמת מעלת הצורה שלה, וכיצד יש השוואה וחיבור בין דבר והיפוכו. **ונראה לומר**, שאע"פ שהצורה של תורה היא הפוכה מהחומריות של המים, אך הואיל והמים הם חומר שאין לו רחקים [לעומת שאר דברים גשמיים], לכך מבחינה זו ניתן להשוותם לתורה, שאף התורה היא ללא רחקים [מצד היותה שכלית לגמרי]. וכן מבואר ממאמר חכמים [שבת פט. (לפי גירסת המהר"ל)], שאמרו "בשעה שירד משה מלפני הקב"ה, בא שטן ואמר לפניו, רבונו של עולם, תורה היכן היא, אמר לו נתתיה לארץ... הלך אצל תהום, אמר לו אין בי... הלך אצל אבדון ומות, אמרו [איוב כח, כב] 'באזנינו שמענו שמעה' ["דהיינו שלא קבלנוה, אבל שמענוה בנתינתה" (ח"א למהרש"א שם)]". הרי שהתהום שלל כל קשר לתורה, ואילו אבדון ומות אמרו ששמעו על התורה, אך מ"מ התורה אינה עמהם. ובתפארת ישראל פכ"ג [שמא:] כתב לבאר זאת, וז"ל: "הלך אצל התהום... 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. אבדון ומות אמרו 'באזנינו שמענו שמעה', פירוש אבדון ומות הוא סלוק הנברא המורכב, וחוזר לפשיטות שלו. וזה נאמר על חומר הראשון, והוא נקרא 'אבדון ומות' בשביל כי חומר הראשון שהוא נעדר כל צורה, והוא פושט צורה ולובש צורה, ולכך נקרא **החומר הראשון** 'אבדון ומות'... **והחומר הזה אינו בעל רחקים מוגבלים, ומתיחס לזה התורה השכלית.** ועל זה אמר כי אבדון ומות אמרו 'באזנינו שמענו', כלומר בשביל שאין רחקים מוגבלים אל החומר הראשון, ולכך שייך לומר בו 'באזנינו שמענו שמעה'. ומכל מקום בודאי אין שייך לומר החומר הראשון מקבל התורה, כי התורה נבדל מן החמרי". הרי שיש לחומר הראשון צד השוה עם התורה, מפאת שאינו בעל רחקים מוגבלים. ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "דע כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה, והדבר

שהוא נעדר צורה נקרא 'מים'". נמצא שאע"פ שהמים הם חומריים, אך הואיל והם החומר הראשון, והחומר הזה אינו בעל רחקים מוגבלים, לכך שפיר הוא מתיחס לתורה השכלית. נמצאת אומר, שההשוואה בין התורה למים היא רק כלפי כח ההתפשטות של שניהם, שהתורה מצויה לכל דורש כפי שהמים מתפשטים ללא גבול. אך בודאי שהתורה השכלית בעצם אינה שוה ודומה למים החומריים, וכפי שהתורה לא נמצאת במקום אבדון ומות. וזהו פשר היחס הכפול הנמצא כלפי מים; מחד גיסא [ב"ק פב.] "אין מים אלא תורה", ומאידך גיסא "המים הם חמרים ביותר מכל" [לשונו בח"א לקידושין יג.]. ודו"ק. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה הפסוק המשוה מים לתורה ["הוי כל צמא לכו למים"] הוא גופא מלמדנו מהי ההכנה הנצרכת לתורה בכדי שהיא תהיה מצויה לכל דורש, וכמו שכתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... שהיא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא למים, כענין 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו כמים קרים על נפש עיפה... אז היא הפקר אצלו וראויה אליו שיקבלנה". הרי שהשוואת המים לתורה נאמרה כלפי האופן שהתפשטותה של תורה תגיע לכל דורש. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 611 שענין זה נתבאר שם אופן אחר.

(30) לשונו בנתיב הענוה פ"ח: "הביא משל מהמים שמניחין מקום גבוה, והולכים למקום נמוך. כלומר כי המים אינם מוגבלים כמו שהוא העפר, אבל הם מתפשטים, ואין המים מוגבלים. ולפיכך אין עמידה להם על המקום הגבוה, שהוא נבדל ומיוחד בעצמו. כמו שתראה שהמים מניחים מקום שהוא מוגבל, והולכים למקום שאינו מוגבל".

(31) המשך לשונו בנתיב הענוה פ"ח: "כך השכל שאינו מוגבל, אבל הוא שכל פשוט, מניח הגס רוח שהוא מוגבל, כי גס רוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל. לכך אינו נמצא אצלו התורה, כמו שלא ימצאו המים על הר גבוה שהוא מיוחד לעצמו, והיא נמצא אצל מי שיש לו מדת הענוה, שהיא מדה של פשיטות".

(32) לכך מצינו שהתורה ניתנה על הר סיני הנמוך, ולא הר תבור הגבוה [סוטה ה.], ומגילה כט.], וכמבואר בנתיב הענוה פ"א. וכדבריו כאן כתב גם בדר"ח פ"ד מ"י [ר:], ושם פ"ו מ"ז [קנט.].

(33) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב.]: "דבר זה ביארו גם כן חכמים בפרק כיצד מעברין [עירובין נה.], 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב], אמר רבי יוחנן, לא תמצא תורה בגסי הרוח... פירוש הדברים האלו, 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... ורצה לומר כי אין לתורה ריחוק גשמי. ומפני זה עצמו רמז הכתוב שאין התורה בגסי הרוח, שמאחר שהכתוב רצה להודיע שאין אל התורה רוחק גשמי, לכך התורה היא הפך גס הרוח, שהוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל, ומפני זה הגס רוח נוטה אל הגשמי, כי הגובה הוא רוחק גשמי. ודבר זה ידוע, כי מדת גס רוח מדה גשמית... ומפני שבעל גס רוח מדתו נוטה אל הגשמי, אין ראוי לו התורה, ואין גס רוח מסוגל לתורה השכלית, כי הדברים אשר אינם מתיחסים זה לזה אינם מתחברים יחד".

(34) לשונו בנתיב הענוה פ"א: "בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... כי הענוה כבר בארנו המדה הזאת שיש לה הפשיטות הגמור מן הגשמית, כי זהו ענין בעל המדה הזאת". וראה הערה הבאה, והערה 101.

(35) לשונו בתפארת ישראל פכ"ג [שמה:]: "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... היה מיוחד משה לתורה בשביל מדת הענוה, המורה על פשיטות שהיה מיוחד בה... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל" [ראה למעלה הערה 22]. וראה להלן ציון 59.

(36) לשונו בדרוש על התורה [יט.]: "ואמר לו השם יתברך [לשטן] 'לך אצל בן עמרם' [שבת פט.], ולא זכרו בשמו 'משה'. כי כל שם מורה על הדבר מה שהוא, כי זהו כל ענין השם שיורה על הדבר אשר הוא בא עליו, עד שעל ידי השם יש בו מהות מה. והתורה איננה מתקיימת במי שיחשוב את עצמו בעיניו לדבר מה. כי כל דבר, יהיה מה שיהיה, יש לו גדר וגבול שהוא מוגבל בו, ואז אין ערך לו אל התורה, מצד שהוא מוגבל ברחקיו. ולכך אמר 'לך אצל בן עמרם', כלומר שאיננו נחשב בעיני עצמו כאילו היה לו שם בפני עצמו כלל, ומצד זה באין ספק ראויה אליו התורה בעצם. וכשהלך אצל משה אמר 'מה אני שתנתן התורה על ידי' [שם], הרי שלא נדמה בעיני עצמו למהות

כלל. ובשביל שאמר 'מה אני' אמר הקב"ה אליו שתקרא התורה על שמו, כי ראויה להקרא על שמו בעבור הענוה הזאת. כי ארץ ים ותהום אשר להם כל שלשת הרחקים בשיעור וגבול, אין ערך להם אל התורה השכלית הבלתי מוגדרה ומוגבלה. אבל משה שלא היה מגביל עצמו בשום שיעור וגבול לגמרי, עד שאמר 'מה אני', אשר אילו היה מחזיק עצמו במה שהוא, היה מגביל את עצמו בגדר הרחקים, לא היה ראוי שתקרא התורה על שמו, בשהיא שכלית, ואין השכל בעל הגבלה ושעור, כי אם הגשם שיש לו רחקים. לכן בשביל שלא הגביל עצמו כלל, והוחזק בעיני עצמו לפשוט גמור, עד שאמר 'מה אני', היה ראוי לקבל התורה השכלית שאין לה גבול... בעל ענוה הוא שזוכה אליה לגמרי עד שתקרא על שמו".

(37) מים יין וחלב, שהתורה נמשלה לשלשתם, וכמבואר בגמרא שם.

(38) "רצה לומר, המשקה הוא דבר דק מאוד, ומפני זה קל להיות נפסל, וצריכין שמירה" [לשונו להלן]. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכא.] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שני דברים; האחת חכמה נגלית, דומה לענב, שהענב יש בה גסות, ואין הענב דבר דק, כמו יין שהוא זך... והחכמה השנית, חכמה דקה נסתרת, דומה דבר זה אל היין בשביל דקות היין. וכבר בארנו דבר זה, כי המשקה שהוא דק, הוא מורה על חכמה דקה", וראה בסמוך הערה 44.

(39) כמבואר למעלה הערה 10, שאיירי שם בכלי חרס.

(40) לשונו בנתיב הענוה פ"ח: "ואמר כי נמשלה התורה בג' משקין, מה אלו ג' משקין אין עומדים אלא בפחות שבכלים. וביאור דבר זה כמו שאמרנו, כי אלו ג' משקין לכך עומדים בפחות שבכלים, כי צריך שלא יהיה אל הכלי איכות מה, שאם יש אל הכלי איכות מה, כגון שהוא כסף אשר יש לו איכות מה, וכן הזהב יש לו איכות, אינו פשוט. לכך האיכות שבכלי משנה את היין, ומתקלקל. אבל צריך שלא יהיה להכלי איכות כלל, כמו החרס, ואז אין משנה היין". ואודות שהזהב אינו פשוט, כן כתב בח"א לנדרים פא. [ב, כד:], וז"ל: "כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים רק בבגדי לבן לא בבגדי זהב [ר"ה כו.], כי הזהב אינו פשוט, כמו שהוא בגדי לבן שהם פשוטים, ובבגדים אלו שיש בהם הפשיטות ראוי שיכנס לפני ולפנים". וראה להלן פ"י הערה 137. **ואם תאמר**, הרי הארון שבמשכן היה עשוי מזהב, וכמו שנאמר [שמות כה, י-יא] "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו וגו'" ["שלשה ארונות עשה בצלאל ב' של זהב ואחד של עץ" (רש"י שם)], ומדוע לא היה הארון עשוי מחרס, הרי הארון הוא כלי קיבול לתורה, ומורה על

כתר תורה [רש"י שמות כה, יא]. זאת ועוד, להלן [פ"ט לפני ציון 93] ציין שאמות הארון היו אמות שבורות ולא אמות שלימות, ורבינו בחיי בכד הקמח בערך גאוה ביאר שזה מורה על ענוה. וכן כתב בפירושו לחומש [שמות כה, י], וז"ל: "כל אמות של מקדש היו שלמות חוץ משל ארון שהיו שבורות... מכאן לתלמיד חכם שצריך שיהיה שפל וענו ולבו נשבר בקרבו" [הובא להלן פ"ט הערה 93]. ואם הארון מורה על הענוה [ולכך אמותיו שבורות], מדוע היה עשוי מזהב, ולא מחרס [שמעתי להקשות מידי"נ הרה"ג ר' יהודה בלאק שליט"א]. וצ"ע.

(41) המשך לשונו בנתיב הענוה פ"ח: "וכך צריך שיהיה הנושא את התורה פשוט, ואם אינו פשוט, רק הוא בעל גאוה שאינו פשוט, ומוגבל בחשיבות שלו, אין ראוי אל התורה, שהיא שכל נבדל פשוט. כי בעל האיכות אינו נושא רק לדבר המתיחס אליו במה שהוא בעל איכות זה, לא אל הדבר הנבדל הפשוט". וראה להלן פ"י הערה 140.

(42) "השכל הפשוט" הוא חכמה שאינה מצורפת כלל אל החומר, וכמבואר להלן הערה 58. וכמו כן כאן, העדר יופי חיצוני הוא סבה לתורה, שאז אין בזה שום יחוס אל החומר, וכמו שכתב בח"א לנדרים נ: [ב, כ:], וז"ל: "אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה, תורה מפוארה בכלי מכוער... ופירוש זה כמו שאמרו [תענית ז.] על התורה שנמשלה למים, מה מים מניחין מקום גבוה ויורדין למקום נמוך, אף דברי תורה אינם נמצאים במי שנתגאה, רק במי שמשפיל עצמו. ודבר זה בארנו במקום אחר באריכות, כי הגאוה הוא מתיחס אל הגשמי, והתורה חכמה אלקית נבדלת, אין ראוי למי שנפשו יש לו יחוס אל הגשמי. ולפיכך אמר שהיופי היא מעלה גשמית, שהיופי לגוף, ואינו ראוי אל התורה. ובארנו דבר זה במסכת תענית, עיין שם", ולא זכינו לח"א על מסכת תענית.

(43) "נפסל" שמתקלקל בקלות, וכמו שפירש רש"י שם, והובא בהערה 19. אך במשניות תרומות פ"ח מ"ד אמרו "שלשה משקין אסורין משום גלוי, המים והיין והחלב. ושאר כל המשקין, מותרין. כמה ישהו ויהיו אסורין, כדי שיצא הרחש ממקום קרוב וישתה" [והובא בחולין י.], הרי שאיירי בפסול מגולה. והמהר"ל שלא ביאר מהו פסולו, אולי כוונתו לדברי המשנה הללו. וכן ביארו בפורת יוסף ובגליוני הש"ס ובמרומי השדה בתענית שם.

(44) לעומת מאכלים שאינם כל כך דקים, ואינם צריכים שמירה כל כך הדוקה. ובגבורות ה' פ"ס [רסח:] כתב: "דבר זה ידוע כי המשקה יותר דק ויותר רחוק מן הגשמי מאשר האוכל, ובפרט היין, כי משקה היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב, ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי... ולפיכך אכילת מצה ושתיית ארבע

כוסות באו להורות על קבלת ישראל שתי מעלות, האחת הוא עצם היציאה לחירות, שבאה ההוראה במצות מצה. והשני על מה שישראל הם נגאלים כבר, ודבר זה מעלה עליונה יותר, באשר כבר הם נגאלים... ולפיכך אכילת מצה שהיא אכילה גופנית, שהאכילה מתפרנס ממנה הגוף... והשתיה ממשקה שהוא דק". וכן חזר וכתב בסוף הספר שם [של:, שלג.]. וראה למעלה פ"א הערה 255. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. שהנה נפסקה ההלכה "דאסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז סק"מ]. ומ"מ "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], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי באכילתה, והרי השלמת הבהמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה, וז"ל: "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 הואיל והשתיה היא דקה יותר, והיא לנפש [כמבואר בנתיב כח היצר פ"א שהרעבון הוא לגוף, והצמא הוא לנפש], והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה.

(45) כמבואר בהתחלת הפרק "כי התורה היא שכל עליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי", ולמעלה הערות 2, 6.

(46) ועל כך נאמר [משלי כג, ה] "התעיף עיניך בו ואיננו". 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'". ופירש רש"י שם "התעיף - אם תכפיל עיניך לסתום עין בהסח הדעת מהסתכל בהן, מיד ואיננו". וראה הערה הבאה.

(47) לשונו בדרוש על התורה [לד:]: "כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל... היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה שיירא מלאבדה. ונראה לומר כי ענין זה רמז ג"כ כאן הכתוב במה שהיו קולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז]. כי קול ה' בכח [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל כנזכר. והברק הוא

להודיע כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם, [משלי כג, ה] 'התעיף עיניך בו ואיננו', כך היא קלת ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה לירא מלאבדה כאמור... שהברק על שנוחין לאבדן, והענן הכבד, שקשה לקנותן מצד הגוף העצל וכבד". וראה להלן פ"ד [לאחר ציון 265] שהביא את הגמרא [חגיגה טו.] שדברי תורה קלים לאבדן ככלי זכוכית, ושם הערה 270.

(48) בנתיב הענוה פ"ח ניסח זאת כשאלה: "מה שהתורה נמשלה בג' משקין דוקא, דהיינו יין חלב מים".

(49) שהן; חסד דין ורחמים, וכמו שכתב בגבורות ה' פס"ב [רפ.], וז"ל: "באלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב [ירמיה ט, כג] 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'". ושם בפס"ט [שיח.] כתב: "המדות שהשם יתברך מנהיג בו עולמו, שהם החסד והדין והרחמים". וכן הוא בח"א למכות יב. [ד, ב:]. ומדות אלו הן כנגד ימין [חסד (אברהם)], שמאל [דין (יצחק)], ואמצע [רחמים (יעקב)], וכמבואר בדר"ח פ"ב מ"ב [תקלז:], ונצח ישראל פ"ז [קעז:]. ובח"א לסוטה כא. [ב, סא:] כתב: "התורה היא שמביאה את האדם לעולם הבא; האחד מצד הימין... ויש עוד דרך מצד שמאל... ויש עוד דרך שעולה לעוה"ב מצד האמת והיושר" [הובא למעלה פ"א הערה 208]. ומקורו הוא בזוה"ק ח"ב פה.,, שאמרו שם: "אורייתא מחכמה ובינה אתכלילת... בכלא אתכלילת, דכיון דבאלין תרין אתכלילת, אתכלילת בכלא, בחסד, בדינא, ברחמי". הרי שהתורה כלולה מחסד דין ורחמים. וראה להלן פ"ג הערה 90.

(50) לשונו בנתיב הענוה פ"ח: "ומה שהתורה נמשלה בג' משקין דוקא, דהיינו יין חלב מים, הוא הדבר אשר התורה נקרא 'אורייתא תלתאי', ולכך נמשלה בג' משקין. ודבר זה מבואר למשכילים, ואין כאן מקומו". ובתפארת ישראל פי"א [קעב:] כתב: "וזה שאמר [שבת פח.] '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 לן אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר. ונתן אותם לעם תליתאי, לאשר יש בהם היושר. ומפני כי יעקב היה השלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישרון' [ישעיה מד, ב], מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק. וישראל שהם עם תליתאי, מורה שיש בהם היושר, ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישרון', [דברים לג, ה] 'ויהי בישרון מלך'". ואע"פ שכאן מבאר ש"תליתאי" הוא שלש, ואילו בתפארת ביאר

שהוא שלישי, מ"מ חד הוא, כי השלישי הוא שלישי רק אם יש עמו שנים הקודמים לו, ולכך שלש ושלישי הם דבר אחד.

(51) שהם ימין ושמאל. כי מדת אברהם הוא מים [גבורות ה' פכ"ז (קי:)], והמים הוא מימין [באר הגולה באר החמישי (ל.)], והיין הוא לשמאל [פרדס רמונים שער כג פרק ז]. ובספר קהלת יעקב ערך זתים, כתב: "זיתים מצד הימין, שמושכין השמן מן החכמה. ומצד השמאל נקרא ענבים, שמושכין היין מן הבינה". ונאמר על יצחק [בראשית כז, כה] "ויבא לו יין וישת".

(52) והדם הוא באמצע, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ז [קיא.], וז"ל: "הדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם" [ראה להלן פי"ג הערה 46].

(53) צרף לכאן דברי רבי צדוק הכהן בקומץ המנחה ח"ב, אות יט, שכתב: "כי תורה נמשלה לשלושה משקין, שמגדרת משלושה דקנאה תאוה וכבוד. יין מדריגת יצחק, כמו שאמרו [פסחים קח:] מנין ליין שהוא אדום, היפך תאוה. מים תאוה דקדושה וחסד לאברהם, היפך קנאה. וחלב מורה רחמים, מדת יעקב". ובנתיב הענוה ס"פ א כתב: "כי כאשר יש לו ג' מדות אלו [של האבות], יש לו מעלת ומדרגת השמש, שהיא כלולה משלשתן".

(54) "שאין לו גסות הרוח" [רש"י שם].

(55) בגמרא שלפנינו ליתא לתיבות אלו, אלא גרסינן "מאי דכתיב 'לחיו כערוגת הבושם', אם משים אדם עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה, וכבושם זה שהכל מתבשמין בה, תלמודו מתקיים". אמנם בעין יעקב הגירסא היא "מאי דכתיב 'לחייו כערוגת הבושם', אם משים אדם עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה, **אי נמי** 'וכבושם הזה שהכל מתבשמין ממנו', תלמודו מתקיים". ובמקום "אי נמי" כתב כאן "איכא דאמרי". וכבר נתבאר [למעלה פ"א הערות 62, 140, 324, ופרק זה הערה 9] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.

(56) "שמלמד תורה לתלמידים" [רש"י שם].

(57) והדמיון לשכל הוא בשני דברים; שתהיה ללומד הפשיטות ["כערוגה שהכל דשים בה"], ושהלומד יהיה ללא שום גבול ["שהכל מתבשמים ממנו"], וכמו שמבאר. ורק כאשר יש דמיון אל השכל אז הוא קונה את השכל, וכמו שמבאר והולך.

(58) כפי שכתב למעלה כמה פעמים בפרק זה [לאחר ציון 35, ולפני ציון 42]. והגדרת "שכל פשוט" היא שכל שאין בו שום צירוף אל החומר, אלא הוא חכמה בלבד. וכן

כתב בתפארת ישראל פי"א [קעח.], וז"ל: "ומעתה מה דמיון יש לדברי תורה אל הידיעה בנבראים כלם. וכי מתדמה הפעול אל אשר פעלו. כי הידיעה בכל הנבראים היא ידיעת הנברא ההוא ומהותו, שאין בזה מדרגה של כלום, רק אם קנה הידיעה בהן לעמוד על הפועל שברא הכל. וסוף סוף הידיעה בנברא, במה שהוא נברא מן הבורא יתברך ויתעלה שמו. אבל ידיעת התורה היא הידיעה בגזרת המלך ה' צבאות עצמו... לכן במה שכל השגת החכמה הוא מצורף אל החומר אשר השיג בו, ואין זה מושכל גמור, שהרי הוא נסמך אל החומר... כי מדרגה זאת שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי... התורה במה שהיא גזרת השם יתברך, אינה נסמכת אל שום דבר, והיא חכמה בלבד, והיא תורה קדושה... לכך התורה בכללה שכל פשוט יותר" [ראה להלן פ"ו הערה 46, ופי"ד הערה 150].

(59) למעלה הערות 34, 35.

(60) בדרוש על התורה [יז.] הביא את המאמר הסמוך [עירובין נד.] "אם משים אדם עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו", וכתב לבאר: "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... וכן על ההפך אמרו בקידושין [מט:] סימן לגסות הרוח עניות, ופירשו שם עניות של תורה".

(61) אודות שהשכל משפיע אל הכל ללא גבול, כן כתב להלן ר"פ ח, וז"ל: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... לכך אמרו [תענית ז.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי, אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל שהוא משפיע אל הכל". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ נ [תשפב:]. ולכך התורה הוצעה אף לאומות העולם אך הן מיאנו בה [ע"ז ב:], כי שכליות התורה מחייבת שהיא לא תוגבל כלל, אלא תושפע לכל, וכמבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], נתיב העבודה פי"ג, תפארת ישראל פט"ז [רמב:], גו"א שמות פ"כ אות ז, דרוש על התורה [יט:], וח"א לע"ז ב: [ד, כ.]. וראה להלן פ"ז הערה 39, ופ"ח הערה 94.

(62) הובא למעלה [לאחר ציון 9]. וכן כתב להלן ר"פ ח, והובא בהערה הקודמת.

(63) אמרו חכמים [ר"ה כג.] "כל הלומד תורה ואינו מלמדה, דומה להדס במדבר", ובח"א שם [א, קכה.] כתב: "אין אילן יותר נאה כמו הדס, שעשוי לריח, וחביב ומקובל על הבריות מאוד. וכאשר הוא במדבר, אין מקובל על האדם, והוא לבטלה. וכן הוא מי שלמד תורה ואינו מלמדה. ונפקא מיניה שבא לומר, כי עיקר התורה היא השכל, מטבעו ללמוד את אחרים, ואם לא כן הוא לבטלה, כי עצם השכל היא להשפיע לכל. וזה ידוע מצד החכמה, כי השכל מטבעו משפיע לכל, לפי שאין לשכל גבול כמו שיש לחומר, רק השכל הוא משפיע לכל, ומענין השכל להיות משפיע, כמו שאמרנו, כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע. וכן החכמה העליונה היא מקור הברכה והשפע. לכך כל ת"ח, החכמה שבו מעצמו עומד להשפיע לאחרים מן החכמה שבו. ולפיכך דומה להדס, שלריח הוא עשוי, ואין בו תועלת אם אין מקבל ממנו תועלת שום נמצא". וראה להלן פ"ז הערה 38, ופי"א הערה 117.

(64) פירוש - מה שאמרו "הכל מתבשמין ממנו" לא נאמר רק בהרבצת תורה והשפעתה לאחרים, אלא שהכל יתבשמו ממנו בכל מילי דמיטב, וכגון בעצה וחסד, שגם בזה נעשה מוכשר לקבלת התורה, וכמו שמבאר. אך א"א לומר שכוונתו לדעה הראשונה ["כערוגה שהכל דשים בה"], שזה בלא"ה לא נאמר בענין של הרבצת תורה, דמה שייך להיות ענו בהרבצת תורה, ובודאי הכוונה היא להיות ענו בכל דבר.

(65) פירוש - כאשר הוא בעל ענוה אז הוא "מרוצה אל הכל", כי בעל גאוה הוא נבדל לעצמו, ואינו מרוצה אף על אנשי ביתו, וכמו שאמרו חכמים [סוטה מז:] "האי מאן דמיהר, אפילו אאינשי ביתיה לא מיקבל", ובנתיב הענוה ר"פ ד כתב: "המדה המגונה הזאת היא מדת הגאוה, בעל המדה הזאת יוצא מן הסדר... שבעל המדה הזאת בגאותו אינו משותף לאחר, והוא נבדל מאחר, ולכך אף על אנשי ביתו לא מתקבל". ובח"א לב"ב צח. [ג, קכא:] כתב: "כי המתיהר הוא מבדיל עצמו מבני אדם, ובגאותו אפילו מאנשי ביתו הוא נבדל לעצמו, וזה ענין גס רוח, שהוא מסלק עצמו, ולפיכך אינו מקובל על אנשי ביתו גם כן". ובנתיב השלום פ"א כתב: "ואמר [ילקו"ש ח"א רמז תשיא] 'גדול השלום שניתן לענוים'... כי מדת הענוה הוא כאשר אין האדם מיחד עצמו שיש לו מעלה מיוחדת בפני עצמו, והוא מחולק מן שאר אדם, רק הוא שוה אל הכל, וזהו השלום. כי אין המחלוקת רק כאשר כל אחד רואה עצמו מיוחד במעלה, ומפני זה מתחדש המחלוקת. אבל בעל ענוה לא שייך בו מחלוקת, ולכך נתן השלום לבעלי ענוה". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט:] כתב: "מי שהוא שפל אין לו מתנגדים, רק הכל אוהבים אותו ומברכים אותו".

(66) פירוש - הואיל והכל מתחברים לבעל ענוה [כמבואר בהערה הקודמת], לכך הכל מקבלים הנאה ממנו, כי חבור וקבלה בני חדא בקתא אינון. ואודות שקבלה יוצרת חבור בין המקבל לנותן, כן כתב רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו", הרי שקבלה יוצרת חבור. וכן מבואר בדר"ח פ"א מ"א [קלו.], שכתב: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ו, בביאור מצות הלואה שנוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי" [ראה להלן פ"ד הערה 203, ופ"ז הערה 89]. הרי שקבלה יוצרת החבור, וממילא החבור מאפשר את הקבלה. לכך הכל מקבלים הנאה מבעל ענוה.

(67) כן דרשו חכמים [ב"ר לט, ב] לגבי תחילת יציאתו של אברהם אבינו, שאמרו: "למה היה אברהם אבינו דומה [לפני שיצא ממקומו], לצלוחית של אפופילסימון ["שמן מור" (מתנו"כ שם)] מוקפת צמיד פתיל, ומונחת בזוית, ולא היה ריחו נודף. כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו, טלטל עצמך ממקום למקום, ושמך מתגדל בעולם". הרי ש"הכל מתבשמין ממנו" יכול להעשות לא רק באופן של הרבצת תורה, אלא בכל מילי דמיטב, וכחסדו של אברהם אבינו.

(68) בגמרא שם [נדרים נה.] אמרו שרב יוסף שאל שאלה זו לרבא, ו"נתכוון רב יוסף להזהיר רבא שיהא שפל רוח ביותר" [ר"ן שם]

(69) "נעשית לו התורה כמו נחלה" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל מבאר שהזוכה בתורה הוא חלק השם יתברך, וכמבואר להלן הערה 80.

(70) לפנינו בגמרא איתא "ששוקעין אותו בקרקע", ובעין יעקב איתא "ששולפין אותו בקרקע". אך כפי שמצויין בגמרא שם, גירסת הערוך בערך שקף היא "ששוקפין אותו בקרקע". וכן הוא בתוספות שם, שכתבו "ששוקפין לשון איסקופה הנדרסת".

(71) "כל גיא ינשא - אף על גב דלאו גבי הני קראי כתיב, דרשי ליה דמי שבא לידי גיא, שהושפל, חוזר ומתנשא" [רש"י עירובין נד.]. וכן הוא בר"ן נדרים ריש נה:, שכתב: "כל גיא ינשא - אע"ג דלא כתיב גבי האי קרא 'ומנחליאל במות', דהא איהו בתורה, והאי בנביאים, אפילו הכי כיון דכתיב דהקב"ה משפילו כגיא, מייתי ראיה שהמשפיל עצמו סופו לעלות, כדכתיב 'כל גיא ינשא'".

(72) וזהו מי שמפקיר עצמו לכל, שיש בו מדת הפשיטות, וכמו שיבאר. 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".

(73) כמבואר במדרש שיביא בסמוך. ואמרו 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". 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".

(74) כמבואר למעלה הערה 6, שרק כאשר יש התאמה בין הלומד תורה לבין שכליות התורה, אז תורתו תתקיים בידו. וזהו יסוד שחוזר ונשנה בנתיב התורה. ואמרו חכמים [במדב"ר א, ז] "כל מי שאינו עושה עצמו כמדבר הפקר, אינו יכול לקנות את החכמה והתורה". אמנם לפי זה יש להעיר, כי יש לתורה עוד כמה מאפיינים, שנקראת "תורת אמת" [מלאכי ב, ו], ו"תורת חסד" [משלי לא, כו], והאם גם בזה יאמר שמי שאינו אמת לא יוכל לקנות את התורה, או מי שאינו עוסק בחסד לא יוכל לקנות את התורה, כפי שמי שאינו הפקר לא יוכל לקנות את התורה. והנה באמת מצינו כן לגבי מדת האמת, שבהעדרה אין קנין התורה אפשרי, שהרי שנו חכמים [אבות פ"ו מ"ז] שהקנין העשרים וששה של התורה הוא "המכיר את מקומו", ובדר"ח שם [קפה.] כתב לבאר: "פירוש, שיודע ערך מעלתו וחסרונו [ראה להלן פ"ג הערה 147]. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". הרי שהתורה אינה יכולה להתקיים במקום שאינו אמת. אך לכאורה לא מצינו הגבלה כזו לגבי מדת החסד, שמי שאינו גומל חסד לא יזכה לתורה. ויל"ע בזה.

(75) אודות שהתורה שייכת לעולם העליון, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים; שם פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.], 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". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "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". וכן הוא בגו"א שמות פ"כ אות ג [מובא להלן פט"ז הערה 30]. ובתפארת ישראל 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". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:].

(76) פירוש - אם התורה היתה באה מהעולם התחתון שניתן לבני אדם, אז היה מקום לחלק בין בני אדם, שכמו שהעושר [שהוא מצד העוה"ז, וכמבואר בדר"ח פ"ד מ"ט (קפד:), וראה הערה 89] אינו נמצא אצל כל אדם בשוה, כך היה בתורה גם כן. אך עכשיו שהתורה באה מהעולם העליון, ואינה ראויה לאדם הנמצא בעולם התחתון, לכך אין לשום אדם תביעת בעלות על התורה, שהרי היא כולה ניתנה במתנה. ממילא אי אפשר אלא שהתורה תהיה אצל הכל בשוה, כי אין לאדם מצד עצמו שום תפיסת בעלות על התורה. וכן מבואר בתחילת דרוש על המצות [נ:], וז"ל "הנה התורה היא מעולם העליון, בתכלית הריחוק מן האדם, ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה',

לשון מתנה... ובהיות התורה מתנה לאדם, אין לו צרוף וחבור אליה בעצם, רק השם יתברך חוננה לו במתנת חנם". **ואודות** שהכל שוים בתורה, כך אמרו חכמים במדרש [ויק"ר ט, ג]: "מעשה ברבי ינאי שהיה מהלך בדרך, וראה אדם אחד שהיה משופע ביותר ["מצויין ונאה בבגדיו כתלמיד חכם, והיה סבור רבי ינאי שהוא תלמיד חכם" (מתנו"כ שם)]. אמר ליה, משגח רבי מתקבלא גבן [האם יהיה מקובל אצלך לאכול אצלנו], אמר לו אין. הכניסו לביתו האכילו והשקהו, בדקו במקרא ולא מצאו, במשנה ולא מצאו, באגדה ולא מצאו, בתלמוד ולא מצאו... אמר ליה, אמור 'אכול כלבא פיסתיא דינאי' ["הכלב אכל פתו של ינאי" (מתנו"כ שם)]. קם תפסיה ["האורח קם ותפס לרבי ינאי, ואחזו בחזקה" (מתנו"כ שם)]. אמר ליה, ירותתי גבך דאת מונע לי ["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 לקרות אותי 'כלב', כאילו אין לי חלק בה" (מתנו"כ שם)]. אמר ליה, ומה ירתותך גבי. אמר ליה, חד זמן הוינא עבר קמי בית ספרא ["הייתי עובר לפני בית הספר, רצה לומר בית המדרש שלומדים בו התינוקות" (מתנו"כ שם)], ושמעית קלהון דמניקיא אמרין [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', 'מורשה קהלת ינאי' אין כתיב כאן, אלא 'קהלת יעקב'". ועוד אמרו חכמים [במדב"ר יט, כו] "למה ניתנה [התורה] במדבר, שאילו ניתנה להם בארץ, היה השבט שניתנה בתחומו אומר אני קודם בה. לכך ניתנה במדבר, שיהיו הכל שוין בה".

(77) מלשונו משמע שהתורה היא הפקר לעולם משום שהיא שייכת לכל באופן שוה, ואין לאחד אחיזה בה יותר מאחר, ולפי זה רשות הרבים תיחשב למקום הפקר. וראה בשו"ת דבר אברהם [ח"א סימן א אות יח] שהסתפק אם רשות הרבים דינה כמדברות ויערות, שהם הפקר לכל. או שהיא קנויה לכל בני המדינה, והיא כרשות שהרבים שותפים בה, ותלה הדבר במחלוקת ראשונים. ומהמהר"ל משמע לכאורה כצד שיאמר שרה"ר תיחשב למקום הפקר. אמנם בתפארת ישראל פכ"ו [שצג.] כתב: "[התורה] מובדלת מן האדם... הפקר לעולם, וזה מורה שאינם מיוחדים לאדם, וכל דבר שאינו מיוחד, נבדל הוא ממנו". ומשם משמע שהתורה נבדלת מהכל ולכך היא הפקר, ולא מחמת שהיא שוה אל הכל. ויל"ע בזה.

(78) שהפשוט אינו מיוחד ומוגדר, אלא הוא מתפשט אל הכל, וכמבואר למעלה לאחר ציון 60.

(79) לפנינו במדרש אמרו "שנו חכמים, בג' דברים ניתנה התורה; באש ובמים ובמדבר... ולמה ניתנה בג' דברים הללו, אלא מה אלו חנם לכל באי העולם, כך דברי תורה חנם הם". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצב.] הביא את המדרש, וכתב: "ביאור ענין זה, כי ראוי שתנתן התורה באלו שלשה, כי התורה אינה מתיחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התיחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם. ולכך נתנה התורה באלו שלשה דברים, כי כל אלו דברים הם הפקר לעולם, וזה מורה שאינם מיוחדים לאדם. וכל דבר שאינו מיוחד לאדם, נבדל הוא ממנו... התורה היא נבדלת מן האדם, ולכך אמר 'מה אלו הם הפקר לעולם, אף דברי תורה הם הפקר לעולם'". וכן הביא מדרש זה בדרוש על התורה [יט:].

(80) שאמרו שם [נדרים נה.] "כיון שניתנה לו במתנה, נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'", וראה למעלה הערה 69.

(81) פירוש - המקבל תורה נעשה נחלה של הקב"ה, וכמו שנאמר [דברים לב, ט] "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", ופירש רש"י שם "מי הוא חלקו, 'עמו'. ומי הוא 'עמו', 'יעקב חבל נחלתו'... והוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בנו של יצחק". והביאור הוא, שכמה פעמים ביאר שהגשמיות היא מחיצה ומסך המבדיל בין ה' לבין האדם, וכאשר האדם "יוצא מן הגשמי להיות לו מדריגה השכלית", אז נופל המסך המפריד בין ה' לאדם, ונפילה זו נעשית בעיקרה על ידי לימוד תורה. וכן כתב להדיא להלן פ"ד [לאחר ציון 24], וז"ל: "ובמסכת סוטה [מט.], אמר רב יהודה בריה דרב חייא, כל העוסק בתורה מתוך דוחק תפלתו נשמעת... אין הפרגוד ננעל לפניו... אף זוכה לקבל פני השכינה... אין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי. כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי. ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור, ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי... 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... וזוכה ומקבל פני שכינה לגמרי, להיות במחיצת הקב"ה כאשר הוא שכלי לגמרי". ובנתיב יראת השם פ"ד 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 להלן פ"ג הערה 110, פ"ד הערה 38, ופ"ט הערה 65.

(82) זהו המשך המאמר "וכיון שנחלו אל, עולה לגדולה, שנאמר 'ומנחליאל במות'". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] הוסיף: "ואז הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העולם הזה, והוא מתעלה אל השם יתברך". ובאבות פ"ו מ"ג אמרו "כל מי שעוסק בתלמוד תורה הרי זה מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'וממתנה נחליאל ומנחליאל במות'", ובדר"ח שם [צה.] כתב: "רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל. ולכך אמר שכל העוסק בתורה מתעלה, שנאמר 'ומנחליאל במות'. ופסוק זה נדרש על התורה במסכת עירובין בפרק כיצד מעברין [נד.], וכאן אין מקום להאריך, כי יתבאר זה בעזרת השם בנתיבות עולם [כוונתו לדבריו כאן], ואין להאריך במקום הזה". ובנצח ישראל פ"י הביא את מאמרם [ברכות ח.] "כל העוסק בתורה... כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם", וכתב לבאר [רסח.] בזה"ל: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות, וזהו על ידי התורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו [אבות פ"ו מ"ג] 'כל העוסק בתורה מתעלה'". ובאור חדש [סז.] הביא את דברי הגמרא [מגילה יא.] ש"בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך", וכתב לבאר: "כי מזה יש ללמוד כמה גדול כח התורה, ולא אמר שלא עסקו במצות... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה היה המן, שהוא מזרע עמלק, גובר. ודבר זה ידוע מאוד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה [ומביא שם את המשנה באבות]... ואם היו עוסקים בתורה היו מתעלים ע"י התורה, והיו גוברים על המן שהיה רוצה להתגבר עליהם... שע"י התורה ישראל מתעלים... ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל". ולהלן פי"ב [לפני ציון 119] כתב: "שיש לתורה התעלות... עד שער החמישים". וכן ביאר את המשנה [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", ובדר"ח שם [קמה:] 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... וכמו שאמרו... ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו'. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם". ואמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי

חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... ולא עוד אלא שעולין לגדולה", ובח"א שם [א, לח:] כתב: "שהם עולים לגדולה, שכל אשר מגיעים לשכל עליון אשר הוא יותר ממדריגת האדם מצד עצמו, ראוי להם ג"כ הגדולה. שאין ענין הגדולה רק ההתעלות יותר ממדריגת האדם" [ראה להלן פ"ו הערות 32, 33].

(83) זהו המשך המאמר [נדרים נה.] "ואם הגביה עצמו הקב"ה משפילו... ולא עוד אלא ששוקפין אותו בקרקע".

(84) פירוש - אין הגבהתו של הלומד תורה באה לו מצד מעלת עצמו, אלא מצד הקב"ה [כמו שיבאר בסמוך], לכך כאשר הוא מתגאה שוב אין הוא ראוי להגבהת הקב"ה, ולכך הקב"ה משפילו [ראה הערה 89]. ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב דברים אלו כך: "וכאשר הוא מתגאה הקב"ה משפילו, מפני כי המתגאה הוא בעל גשם, והשם יתברך בלתי גשם, משפיל אותו. כי הקב"ה משפיל גאים... שכך מדת השם יתברך".

(85) כי כאן גאותו באה מחמת שהקב"ה הגביהו, ואם הקב"ה משפיל גאים שנתגאו מצד עצמם, ק"ו שישפיל גאים שנתגאו מחמת שהקב"ה הגביהם, וראה הערה 89.

(86) רש"י [בראשית יח, טז] "כל השקפה שבמקרא לרעה", ובגו"א שם אות מג כתב: "הטעם כי השקפה היא לרעה, מפני שהוא לשון מכה, וכן המשקוף נקרא 'משקוף' [שמות יב, כב], מפני שהדלת שוקף עליו. ולפיכך כל לשון השקפה הוא לרעה, מפני שהוא מכה בכח על הדבר". והרד"ק בספר השרשים, שורש שקף, כתב: "'המשקוף' נקרא כן לפי שהדלת מכה עליו תמיד. ותרגום 'ושדופות קדים' [בראשית מא, ו], 'ושקיפין קדום', כלומר מוכות רוח קדים". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "ואמר 'ולא עוד אלא ששוקעין אותו בקרקע', וזה מפני שנדחה מן השם יתברך, לכך נדחה בכח, כי השם יתברך פעולתו בכח".

(87) הנה לשון המאמר הוא [נדרים נה.] "ואם הגביה עצמו הקב"ה משפילו", אך לשונו כאן הוא "ועתה הגיס דעתו לכך שוקפין אותו בכח". ואולי רומז למאמר חכמים נוסף, שאמרו [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... יכול אם הגיס דעתו, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'וענוה צדק". וראה בסמוך הערה 89, שהובאו שם דבריו בח"א שם.

(88) לכך אע"פ שהקב"ה גם ישפיל אדם המתגאה במעלתו, שהקב"ה משפיל כל גאים, מ"מ השפלה זו לא תיעשה בכח, כי אדם זה היה ראוי אל המעלה מצד עצמו, וכמו שמבאר.

(89) נראה לבאר זאת על פי מה שאמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... יכול אם הגיס דעתו, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'וענוה צדק'". ובח"א שם [א, לח:] כתב: "ואמר עוד דוקא שאינו מתגאה, שאם מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית. שדבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד שאין השכל ראוי לגסי רוח, עד שאמרו [קידושין מט:] סימן לגסות רוח, עניות, מאי עניות, עניות דתורה. ודבר זה התבאר הרבה. וכאן מעלתו הוא בשביל חדוד התורה, שרצה לומר שקנה מדריגה שכלית ביותר, ואם הוא מתגאה בזה הרי הוא מבטל המדריגה שראוי אליו מצד חדוד השכלי. כי בארנו בראיות ברורות כי המתגאה הוא בעל גוף, ואין לו המדריגה השכלית. ולכך אין קונה על ידי חדוד השכלי המדריגה אשר ראוי לשכל החד הזה כאשר הוא נוטה אל הגשמי, ודבר זה מבואר למי שמבין את זה" [ראה להלן פ"ו הערה 42, ופ"ז הערה 6]. וזהו שאמרו כאן ש"שוקפין אותו בכח", כי אע"פ שהקב"ה משפיל כל גאים, אך כאן הלומד מתגאה במעלתו הרוחנית. והואיל והמעלה ניתנה לנו רק מפאת שקנה מדריגה שכלית, ואילו הגאוה היא מדה גשמית, לכך הגאוה עצמה עוקרת מהשורש את מעלתו. מה שאין כן מי שמתגאה בעושרו, בזה אין הגאוה סותרת בעצם למעלת העושר, כי אידי ואידי הן מעלות גשמיות [ראה הערה 76], לכך אע"פ שגם בזה יאמר שהקב"ה משפיל גאים, מ"מ אין בזה ש"שוקפין אותו בכח". וזהו שכתב כאן, שאם המעלה היא מצד עצמו, בהכרח שאין זו מעלה שכלית נבדלת, ולכך אין שוקפין אותו בכח כאשר מתגאה, כי אין הגאוה סתירה גלויה למעלתו. מה שאין כן כאשר המעלה אינה באה מצד עצמו, אלא מצד הקב"ה, בהכרח שאיירי במעלה רוחנית מובהקת, ולכך שוקפין אותו בכח כאשר מתגאה, כי גאוה זו היא סתירה גלויה למעלתו, וכמו שנתבאר.

(90) בח"א לנדרים נה. [ב, כא:] המשיך לבאר גם את הבבא האחרונה של המאמר ["ואם חוזר בו, הקב"ה מגביהו"], וז"ל: "וזה כי אחר שהיה ראוי למעלה מכח התורה מצד עצם התורה, כמו שהתבאר, אם חוזר בו, ראוי שיחזור בו למעלתו הראשונה, ולא הפסיד מעלתו וחזקתו הראשונה. כי מצד עצמה של תורה ראוי לו ההתעלות, ואם מצד המקרה שהוא החטא הגיעו לו השפלות, והוא חוזר בו, אין ראוי שתתבטל בשביל זה מה שהוא ראוי לו מצד עצם התורה ומעלתה, ודבר זה מבואר".

(91) כפי שכתב בתחילת הפרק, וז"ל: "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. ועיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה, כמו שיתבאר ענין זה במקומו, ולכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת".

(92) "סחרנין - מחזרין בעיירות. תגרין - בעירן במקומן" [רש"י שם], וראה הערה 97.

(93) חלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], ועוד. 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. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל" [ראה סוף הערה הבאה, ולהלן פי"א הערה 126]. ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א, גבורות ה' פ"ח [נא.], תפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב הבטחון פ"א, נתיב הכעס פ"ב, נר מצוה [כג:, מז:], באר הגולה באר הששי [קסג.] אור חדש [נה.], 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 למסכת 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... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". 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:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". ולהלן פ"י [לפני ציון 178] ביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם. וראה להלן פ"ט הערה 129, ופ"י הערה 189.

(94) "כאשר מדת הנפש... גובר באדם, דבר זה מבטל כח השני, ולכך מבטל כח השכלי, עד שאין נמצא באדם בשלימות" [לשונו בסמוך]. ואלי יש להגיה בדבריו כאן "וכאשר חלק האחד גובר... הוא מבטל כח השני **מ**שלימותו" [ולא "**ב**שלימותו"]. ואודות שצריך להיות איזון מושלם בין שלשת חלקי האדם, ונטיה לחלק אחד היא ביטול לחלק האחר, הנה בשלמא ביחס של השכל והגוף, הרי הם הפוכים זה לזה, וכמו שכתב להלן פ"ג [לאחר ציון 37], וז"ל: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:], 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" [ראה למעלה הערה 1]. אמנם כאן כוונתו שאף ביחס לנפש והשכל, שאין הם הפוכים לגמרי, גם בזה אמרינן שנטיה לצד הנפש מבטלת את כח השכלי. והנה בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפו:] הביא מאמר זה, וביאר שאף הסחרנים שייכים לרחקים הגשמיים, ולכך הם מופקעים מהתורה השכלית, וכלשונו: "כל עניניהם ההליכה והתנועה שהולכים לאורך ורוחב, שהם הרחקים הגשמים, אין ראוי להם התורה, שהיא מסולקת מן הרחקים האלו... כי כאשר מסוגל אל הרחקים, אינו מסוגל אל הדבר שהוא מסולק מן הרוחק, כמו הדבר השכלי". אך כאן מבאר שמדת הנפש של הסחרנים מבטלת כח השכלי, ולא מפאת רחקים גשמיים נגעו בה. **אמנם נראה**, שאף כאן כוונתו כעיקר דבריו בדר"ח, שהנה בכתב יד לדר"ח פ"ב מ"ה, לאחר שהביא את דבריו שם [שמדת הסחרנים היא גשמית, ולכך היא מבטלת את שכליות התורה], כתב: "ובמקום אחר פרשנו עוד קצת בענין אחר, אבל הכל ענין אחד" [הובא שם בהערה 587]. וברור שכוונתו לדבריו שכתב כאן. וכן בדר"ח פ"ו מ"ז [קעו:] בביאור הקנין "במיעוט סחורה", הביא שוב מאמר זה, וכתב: "לא תמצא התורה בסחרנין ובתגרין. וכבר בארנו זה גם כן בנתיבות עולם, וגם למעלה בארנו זה באורך אצל [פ"ב מ"ה] 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים'". הרי שמזכיר את שני הסבריו, ועל שני הסברים אלו כתב בכת"י שם בפ"ב ש"הכל ענין אחד". ונראה שכוונתו, שהכל נדון בערכין, ואע"פ שנפש האדם נחשבת לרוחנית ביחס לגוף, אך היא נחשבת לגשמית ביחס לשכל [כמבואר בדר"ח פ"א סוף הערה 1464 ביחס לנפש המדברת, וכן בגו"א שמות פכ"ה הערה 25]. ובתפארת

ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם". והואיל ואצל הסוחרים מתגברת מדת הנפש, יש בכך הפקעה מקנין התורה, כי יש בכך בטול השכלי, כפי שהגוף מבטל השכלי, וכמו שביאר כאן. **אך יש** לדון האם זהו היחס הקיים גם בין הנפש לגוף, דהאם גם בזה יאמר שאם נוטה אחר הגוף אזי יופקע מהנפש, וכן אם נוטה אחר הנפש אזי יופקע מהגוף. ומדבריו בדר"ח פ"ד מי"ד [רצא.] משמע שאכן כך הוא, ששם הוא עוסק בביאור שלשת הכתרים, כאשר כתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר מלכות כנגד הנפש, וכתר כהונה כנגד הגוף [הובא בהערה הקודמת], וכתב: "ויש לך להבין דברים גדולים, כי שתים מאלו ג' כתרים [תורה כהונה ומלכות] אין ראוי שיהיו נמצאים ביחד, והוא כתר כהונה וכתר מלכות. וכך הוא בירושלמי [הוריות פ"ג ה"ה], והביאו הרמב"ן ז"ל בפרשת ויחי [בראשית מט, י]; אין מושחין מלכים כהנים... כלומר שאין לכהנים חלק במלכות... ויש לשאול, דמה טעם זה... אבל הפירוש הברור בזה, כי אלו שתי כתרים אין זה כזה, והם מחולקים. כי הכתר של כהונה קדושה גופנית, וכתר של מלכות קדושה נפשית, והרי הם מחולקים. והמוכן לאחד מהם אינו מוכן אל השני, שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים". ומאידך גיסא, המשיך לבאר שם שלא נאמר שהמוכן לתורה הוא מופקע ממלכות וכהונה, וכלשונו שם [רצב.]: "ולא יקשה זה בכתר תורה, אף על גב שהוא מחולק מן כתר כהונה וכתר מלכות, אין לומר המוכן לאחד אין מוכן לשני, שדבר זה היה קשיא אם לא היה כתר תורה נבדלת מן האדם, אבל כתר תורה נבדלת מן האדם. ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומכל מקום השכל נבדל מן האדם. ולא יתכן לומר בזה שהמוכן לזה אינו מוכן לזה, שדבר זה אינו שייך כאשר הם נבדלים זה מזה" [ראה להלן פ"ד הערה 239], ושם מאריך בזה עוד. **אמנם** בדרשת שבת הגדול [ריד.] כתב שהנפש והגוף אינם תרתי דסתרי, שכתב: "חלקי האדם הם שלשה, האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והג' הוא השכל, וכל אחד יש לו גבהות מיוחד אשר שייך אליו. וזה, כאשר הגוף בטוב, באכילה ושתיה, אז הגוף הוא בגבהות, והוא קרנו. וכאשר יש לו כל חמדת ומשאלות לבו, אז הנפש בגבהות שלו, והוא קרנו. והשלישי כאשר השכל בגבהות, דהיינו כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל היא בשלימותו וקרנו. ותדע כי אלו שני גבהות, דהיינו כאשר הגוף בשלימותו באכילה ושתיה, והשני כאשר יש לו חמדת לבבו, הם מגרשים את השלישי, הוא גבהות השכל. כי אם פונה אל אלו השנים, לא ימצא לו גבהות השכל כלל, כי אלו שניהם נוטים אל הגוף, ומי שרוצה בחכמה צריך לסלק את אלו שני גבהות... אלו השנים מתנגדים

לגבהות השכל, והשכל מתנגד אל אלו השנים ג"כ, ואלו השנים אינם עיקר... שאינם מצד השכל, [והם] שייכים אף לבהמה, שאינה תלויה כלל בשכל, ולפיכך יש לבהמה שני קרנות, כנגד שני גבהות שימצא ג"כ לבהמה. ואדרבה ראוי דוקא אלו שני קרנות לבהמה, אשר אלו לא ימצאו כלל עם הקרן הג', שהוא קרן השכל". ומכך משמע שאין שום סתירה בין הגוף לבין הנפש, אך יש סתירה בינם לבין השכל. ויל"ע בזה.

(95) כמבואר בהערה הקודמת שכתר תורה הוא כנגד השכל. ובהרבה מקומות ביאר שהתורה היא שלימות השכל, וכגון בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז כתב: "תורה הוא שלימות השכל", ושם מעמיד זאת לעומת שלימות הנפש. ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם" [הובא למעלה פ"א הערות 5, 331]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [ראה להלן פ"ד הערה 132].

(96) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפו.]: "סחרנים הם סוחרים ומסבבים את העולם, שעל שם זה נקראים 'סוחרים', מלשון [בראשית מב, לד] 'ואת הארץ תסחרו', והולכים הם בעולם לאורך ורוחב". ורש"י [שם] כתב: "כל לשון 'סוחרים' ו'סחורה' על שם שמחזרים וסובבים אחר הפרקמטיא". והערוך [ערך סחר] ביאר שהוא מלשון "סחור סחור" [ע"ז יז.]. והרד"ק בספר השרשים, שורש סחר, כתב: "מזה הענין נקרא התגר 'סוחר', לפי שהוא סובב את הארצות תמיד הולך ושב". ובנצח ישאל פל"א [תקצח:] כתב: "כל סוחר סובב כל הארץ". ובתפארת ישראל פי"ח [רעה.] כתב: "סוחר... הוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה... סובב ומקיף את הארץ". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "סוחר... הוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו". וכן כתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. ובמדרש [במדב"ר כב, ח] אמרו "לא ממה שאדם יוצא ועמל בסחורה והולך ממזרח למערב נעשה עשיר".

(97) יש להעיר כי רש"י [עירובין נה.] ביאר "סחרנין - מחזרין בעיירות. תגרין - בעירן במקומן" [הובא למעלה הערה 92], ואם תגרין הם בעירן במקומן, איך הם נכללו במיעוט של "ולא מעבר לים היא".

(98) לשונו בתפארת ישראל פ"א [לב.]: "התנועה היא מן הנפש". ובגבורות ה' פ"ס [רסז:] כתב: "כאשר 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 כי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש. והיו משעבדים בישראל בשניהם; במשא גדול מאוד, שהוא מלאכת הטיט, והיו צריכים למהר מלאכתן... כי היה קושי העבודה אם מצד איכות העבודה ואם מצד כמות העבודה. ואיכות העבודה מתיחס לגוף, וכמות העבודה לנפש. שהיו צריכים למהר במלאכת העבודה, והמהירות שייך אל הנפש, שבו התנועה". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובחי' 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 ג"כ, וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה".

(99) "כח השני" הוא השכל או הגוף, וכמבואר בהערה 94.

(100) לכך התורה אינה נמצאת אצל סוחרים, שהם בעלי תנועה שבאה מהנפש, ומופקעים מהתורה השייכת לשכל.

(101) בהערות 7, 22, 34, 35.

(102) כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א], ומתוך שהענוה היא מדה שכלית, לכך הגאוה היא מדה גשמית. ודרכו להוכיח דבריו על ידי ההפכים, וראה למעלה פ"א הערות 168, 312, ולהלן פ"ד הערה 292, ופ"י הערה 12. וכן כתב לאידך גיסא בחי' לסוטה ה. [ב, לג:], וז"ל: "כי ראוי שיהיה הדכא עם הקב"ה, וזה שכשם שהגאוה שהוא נוטה אל מדה חמרית, כך הענוה הוא מעלה נבדלת, כמו שהיה למשה הענוה. ולפיכך ראוי שיתעלה בעל הענוה אל השם יתברך, ויהיה עם השם יתברך". וכן ביאר בדר"ח פ"ו מ"ז [קנח.], והובא למעלה הערה 23.

(103) למעלה הערה 24.

(104) עיקר נקודתו בפרק זה הוא להראות שהגאוה היא מדה חומרית, ולכך היא מפקיעה את בעליה מקנין התורה. ויש ראיה מוכחת לכך שהגאוה היא מדה חומרית, שאמרו חכמים [ירושלמי קידושין פ"ד הי"א (מח.)] "רוב עבדים גאים" [כגירסת הפני משה שם, וכן הוא במסכת סופרים ס"פ טו, ובגר"א שם]. והרי העבדים הם חומריים, ועליהם נאמר "עם הדומה לחמור" [יבמות סב.], וכמפורסם מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר", ושם בהערה 1049

נלקטו הרבה מקומות שיסוד זה מופיע בספריו. ובנתיב היסורין ס"פ א כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". והואיל והגאוה היא מדה חמרית, לכך ברי הוא ש"רוב עבדים גאים".

פרק ג

(1) כי האדם הוא בעל גוף גשמי, לכך השכל מרוחק ממנו, וכמבואר למעלה תחילת פ"ב, וראה הערה הבאה.

(2) לשונו למעלה תחילת פ"ב: "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". ולהלן פ"ד [ליד ציון 234] 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... כי האדם אשר רוצה לקנות השכל האלקי העליון, צריך שיהא לו התייחסות אל השכל, שאז יש לו הכנה אל השכל". וראה למעלה פ"ב הערות 3, 6, 45, 74, 101, להלן הערה 31, פ"ד הערות 191, 235, פ"ו הערה 101, ועוד.

(3) המשך לשונו בתחילת פ"ב: "עיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה, כמו שיתבאר ענין זה במקומו, ולכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת". וכן כתב למעלה לקראת ס"פ ב [לאחר ציון 90], וז"ל: "והתבאר לך כי לקנין התורה השכלית צריך הכנה עד שיקבל התורה, ועיקר הוא הענוה, כמו שבארנו למעלה, כי מדת ענוה יותר מכל המדות הכנה אל התורה".

(4) פירוש - אם קנית התורה מחייבת את ההכנה להיות ענו, כל שכן שהיא תחייב את ההכנה לא להיות בעל תאוה גופנית, וכמו שמבאר.

(5) יותר מבעל גאוה. אמנם יש להעיר, כי בנתיב הלשון פ"ה כתב: "איכא דמתני לה על הגאוה, שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד [ערכין טו:]. מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי כמו שהתבאר, **ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי**, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים". וכן כתב

בח"א לערכין שם [ד, קלו.]. הרי שגם בעל גאוה "הוא נוטה אל הגשמי לגמרי", ובמה נוטה יותר ממנו בעל תאוה גופנית שכתב עליו כאן "כי בדבר זה הוא נוטה לגמרי אל הגשמי". ואולי יש לומר, שהא תינח שבעל גאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי כמו בעל תאוה גופנית, אך הואיל ונתבאר בפרק הקודם שכדי לזכות לתורה על הלומד להיות בעל ענוה, משמע מכך שהנעדר ענוה אינו יכול לזכות בתורה, אע"פ שאין הוא בהכרח בעל גאוה, שמן הסתם לא כל מי שנעדר ענוה הוא בהכרח בעל גאוה, אלא שיש שטח ביניים ביניהם [שאינו ענוותן אך גם אינו גאותן], ועם כל זה גם הוא מופקע מזכיה בתורה מחמת העדר ענוה. וממצב ביניים זה בודאי ניתן ללמד לאדם שהוא בעל תאוה גופנית, שהוא יהיה יותר מופקע מזכיה בתורה, שהרי הוא נוטה לגמרי אל הגשמי, יותר ממי שאינו בעל ענוה אך גם אינו בעל גאוה.

(6) מדרש תנחומא נח, אות ג: "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "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". וכן מבואר בהערה הקודמת, שהקב"ה אינו יכול לדור עם בעל גאוה, מפאת שהם הפכים. ואודות שאי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ושם פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, שהאכילה מצד הגוף, והדיבור מצד הצורה, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. 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". וראה להלן פ"ד הערה 193.

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

(8) "שמסרחת בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו".

(9) 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". וראה להלן פ"ד הערה 202, פ"ט הערה 64, ופט"ו הערה 142.

(10) כי העדר הכנה מורה על העדר חשיבות, וכפי שרבוי הכנה מורה על רבוי החשיבות. ומקרא מלא הוא [עמוס ד, יב] "הכון לקראת אלקיך ישראל", ומכך דרשו חכמים [שבת י.] שיש להתלבש לתפילה בצורה מכובדת, ופירש רש"י שם "הכון לקראת אלקיך - התנאה לפניו".

(11) יש להבין, כיצד החיה משמשת מקור ודוגמה לאכילה שאינה נוטה אל התאוה הגופנית, כאשר החיה עצמה אוכלת רק מחמת תאוה גופנית. ויש לומר, שאמנם אצל החיה אכילתה נעשית מחמת תאוה גופנית, אך כאשר אכילה זו מועתקת לאדם, כלפי האדם זו אכילה ללא חשיבות, כי דרך בני אדם לעשות הכנות במאכליהם התואמות לחשיבותם, ואם דורס ואוכל ללא הכנה, יש בכך להראות בעליל שאין אכילתו חשובה לו כל כך, ובזה הוא מורה על עצמו שאינו נוטה אל התאוה הגופנית. **אך קשה**, שרש"י [בראשית כה, כג] כתב: "שני גוים בבטנך - 'גיים' כתיב, אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו

מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת", ובגו"א שם [אות לא] כתב: "מרמז על כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים, ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם, ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות, וזהו שאמרו כי 'לא פסקו מעל שלחנם לא צנון ולא חזרת'. ורוצה בזה **כי יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו**, אבל ישראל ועשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו... וכן אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים, לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם. וכן היו ישראל נמשכים אחר זה מפני מעלתם וחשיבותם בעצמם. לכך אמר 'שני גאים בבטנך', ורוצה בזה כי אומות חשובות שיש להם חשיבות נפש". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהעדר חשיבות במאכל מורה על מדה שכלית, ואילו בגו"א הזכיר בגנאי את ההנהגה של "יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו", והרי אדרבה, הגמרא [עירובין נד.] משבחת הנהגה זו. ואולי יש לחלק, שיאכל באופן מכובד, אך טיב המאכל אינו צריך להיות בחשיבות. ומעין קושיא זו הקשה רש"י בעירובין שם על פירושו הראשון [שביאר כמהר"ל], וז"ל: "מצינו בכל התלמוד שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד, ועל מלבושיהן". וצ"ע. וראה להלן הערה 21.

(12) כפי שכתב בהקדמה לאור חדש [מט.]: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל. וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו". ובדר"ח 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 התאות 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 הערה 146.

(13) "היינו בשביל תלמודו ממתין ושוהה מלאכול... אם יש לו למוד לא ימהר אל האכילה, עד כי לפעמים נתקלקל לו האכילה" [לשונו בסמוך].

(14) שבדרך כלל אכילתם היא לשעה, וכמו שאמרו חכמים [שבת י.] "תנו רבנן, שעה ראשונה מאכל לודים, שניה מאכל לסטים, שלישית מאכל יורשין... רביעית מאכל כל אדם, חמישית מאכל פועלים, ששית מאכל תלמידי חכמים". ובגו"א בראשית פי"ט אות ג כתב: "באו המלאכים אל אברהם בשעה ששית... והיה שעה לאכילה, שכן דרך סעודה, אם כן הלכו בסוף שעה שביעית".

(15) פירוש - שתי האפשריות האלו מצויות במי ששקוע בלימודו, שאוכל במהירות, או שדוחה אכילתו, וכפי שמבאר.

(16) דוגמה לדבר; שנינו במשנה [אבות פ"ד מ"י] "רבי מאיר אומר, הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", ובדר"ח שם [קצז.] כתב: "יש לשאול, מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן, תורתו אימתי תהיה נעשית... 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". וראה להלן הערה 79, ופ"ד הערות 35, 108

(17) פירוש - יש אל השכל קיום כאשר אין לו התנגדות מהגוף. ובדר"ח פ"ה מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "הוי קבל וקיים. דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד". וכן הוא באור חדש [קיא.], וראה להלן פט"ו הערה 103. ובמכתב אליהו, חלק ג, עמוד 97, כתב: "השם יתברך ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ובתוך סוגריים שם הוסיף: "ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)"], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו".

(18) כמו שאמרו חכמים [פסחים מט:] "אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב. אמר להן, זה נושך ושובר עצם, וזה נושך ואינו שובר עצם". וכתב על כך להלן פט"ו [לאחר ציון 112] בזה"ל: "פירוש, כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי, כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם

נסמך עליו כל בנינו, והחמור משבר אותו. וכך האדם שהוא חמרי רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי, וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי... וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ודבר זה מבואר". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [ראה להלן הערה 104]. ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובסמוך [לפני ציון 32] כתב: "גופו הגשמי הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל". וכן כתב בסמוך [לפני ציון 38] "וזה כמו שאמרנו כי הגוף מתנגד אל השכל". ושוב כתב [לפני ציון 80] "כי הגוף הוא מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים". וראה להלן פט"ו הערה 113.

(19) כפי שפירש רש"י שם "והמאריך על שלחנו - שמתוך כך עניים באין ומתפרנסים".

(20) לשונו בנתיב העבודה סוף פי"ז: "מי שמאריך על שלחנו, כאשר הוא אוכל כדי למלאות חסרונו. כי האדם הרעב היה חסר, וצריך למלאות חסרונו באכילתו, ולכך המאריך על שלחנו, מביא לו דבר זה אריכות החיים. אמנם אם אין כאן רק אכילה הגופנית, דבר זה אין נותן לו אריכות חיים, כי אריכות זה אדרבא הוא חסרון לאדם, כאשר האדם מאריך בשביל סעודה הגופנית. רק כאשר מאריך על שלחנו, ובשביל זה משפיע מטוב שנתן השם יתברך אליו לעני, שצריך העני חיים, ומשפיע לו החיים. ומעתה נחשב אריכות שלחנו מן שפע השם יתברך שהשפיע לו להשפיע ג"כ לאחרים. וכאשר הוא מן השם יתברך שהשפיע לו, אין ספק כי השם יתברך משפיע לו למלאות חסרונו מה שחסר אליו, וזה בודאי אריכות חייו".

(21) פירוש - מה שאמרו שת"ח דורס ואוכל במהירות, לא איירי באכילה עצמה, אלא בהכנות לאכילה, שמקצר בהכנות מאכלו. לכך אין בזה שום סתירה למה שחז"ל שיבחו את מי שמאריך בשולחנו, כי שם איירי באכילה עצמה, ולא בהכנות לאכילה. וראה למעלה הערה 11.

(22) ראה למעלה פ"א הערות 150, 154, 283 שנתבאר שם שהשכלי אינו תחת הזמן. אמנם כאן כוונתו שהשכלי נוהג בתמידיות ללא הפסק. וכן ביאר להלן [לאחר ציון 73], וראה הערה הבאה.

(23) וכן אמרו חכמים [פסחים סח:] "אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'", ופירש רש"י שם "אם לא בריתי של יומם ולילה, דהיינו תלמוד תורה, שכתוב בו 'והגית בו יומם ולילה'". ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "בתחלה [משלי ה, טו] 'שתה מבורך', ולבסוף [שם] 'ונוזלים מתוך בארך'", ובח"א שם [ד, מט.] כתב: "מה שאמר 'מתחלה מבורך ולבסוף מבארך', שמתחלה קודם שקונה השכל הנבדל נקרא 'בור', ולבסוף נעשה 'באר' נובע תמיד, כי השכל הנבדל הוא נובע תמיד ואין לו הפסק". וכן כתב להלן פי"א [לאחר ציון 52], וז"ל: "אין דבר שיש לו מעלה תמידית כמו התורה, שרק התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית, לפי שכתוב 'והגית בו יומם ולילה'... כי התלמיד חכם במה שהוא שכל נבדל נקרא 'תמיד', לפי שהשכל הנבדל אינו תחת הזמן, כי אין זמן רק לדברים הגשמים שהם תחת הזמן", ושם הערה 59.

(24) פירוש - "כחיה שדורסת ואוכלת" מורה שיש בו מעלת השכל [שהוא תמידי] מפני שאין הוא מעונין להשקיע זמן בדבר שהוא חוץ לתורה, לכך אכילתו נעשית בעראיות ובמהירות, כיון שאינו רוצה "לתת זמן לאכילתו", ומייחל לחזור לתלמודו כמה שיותר מהר. וכן אמרו בגמרא שם [עירובין ריש נד.] "אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא חטוף ואכול חטוף ואישתי, דעלמא דאזלינן מיניה כהלולא דמי", והמאירי והשפת אמת שם חיברו מאמר זה עם המאמר שבסוף העמוד שיאכל כחיה שדורסת ואוכלת.

(25) פירוש - "שמסרחת ואוכלת" מורה שיש בו מעלת השכל [שהוא תמידי] מפני שאינו רוצה לפרוש מן התורה, ונאחז בתורה גם כאשר מאכלו מתקלקל. נמצא שלפירוש הראשון ["דורסת ואוכלת"] תמידיותו בתורה מתבטאת בכך שכאשר הוא עוסק בדברים אחרים שהם חוץ לתורה, הוא עושה זאת במהירות ובזריזות בכדי שיוכל לחזור במהרה ללימודו [נעגועים לתורה]. ואילו לפירוש השני ["שמסרחת ואוכלת"] תמידיותו בתורה מתבטאת בכך שמעיקרא אינו רוצה לפרוש מן התורה, ודוחה פרישה זו גם כאשר דחיה זו תגרום לכך שמאכלו יתקלקל [דביקות בתורה].

(26) הנה דברי הרמב"ם יתבארו היטב על פי הלשון הראשון ["דורסת ואוכלת"], שבהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ד כתב: "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים, לא יפסיק תלמודו. ואם לאו, יעשה המצוה **ויחזור לתלמודו**". ורבים תמהו מהי הוספת הרמב"ם בסוף ההלכה "ויחזור לתלמודו", דפשיטא שלאחר שקיים את מצותו ישוב יחזור לתלמודו. ולפי המתבאר כאן כוונת הרמב"ם היא שהמצוה תתקיים באופן שלא תהיה בקיומה הסרה מהלימוד, אלא מיד בתום

המצוה יחזור לתלמודו, ואז גם עשיית המצוה לא תחשב כהסרה מהתורה [עיין פחד יצחק שבועות מאמר מ אותיות ה-ו, ואגרות וכתבים לפחד יצחק, אגרת רסז]. וכן מבואר בדר"ח פ"ג סוף מ"ז [קצו.], ושם הערה 885.

(27) זהו המשך המאמר שלא הובא עד כה, שאמרו שם [עירובין נד.] "ואם עושה כן, הקב"ה עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר [תהלים סח, יא] 'תכין בטובתך לעני אלהים'".

(28) כי כך אמרו [ברכות יז.] על השכר לצדיקים בעוה"ב: "מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר [שמות כד, יא] 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו'". וזהו מה שאמרו כאן [עירובין נד.] "ואם עושה כן, הקב"ה עושה לו סעודה **בעצמו**", שמקבלים השלמתם מהקב"ה בעצמו, וכמבואר בהערה 30.

(29) פירוש - המדה כנגד מדה שבשכר זה הוא, שהואיל ואדם זה פרש מסעודות הגוף בעוה"ז, לכך לעתיד לבא תהיה לו סעודה הנבדלת והבלתי גשמית, שהיא הנאה מזיו השכינה, וכמבואר בהערה הבאה. ואודות שהשכר הנבדל לעת"ל ניתן לאדם הנבדל מהגשמי, הנה אמרו [אבות פ"ו מ"ה] "כך היא דרכה של תורה; פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה... אם אתה עושה כן אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא", ובדר"ח שם [קיח.] כתב: "'וטוב לו בעולם הבא', 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" [הובא למעלה פ"א הערה 198]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כב:] כתב: "כי אליו מיוחד העולם הבא, שהוא נבדל מן החומר לגמרי". ואמרו חכמים [תענית לא.] "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "ודוקא לצדיקים יהיה המחול הזה, מפני שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן שהוסר החומר העכור הזה, אז נמצא המחול הזה לגמרי". ודבריו שנאמרו שם לגבי גן עדן כחם יפה גם לגבי עולם הבא. ובנצח ישראל פכ"ט [תקעח:] כתב: "אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לא.]... אמר רבא, בשעה שמכניסין האדם לדין אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה... ופירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס

במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם... כלל הדבר, הדין בתחלה כאשר בא לעליונים אשר אינם בעלי גשם, אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת השכלית, או היה נמשך אחר גופו הגשמי. ואמר 'קבעת עתים לתורה', כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה" [ראה להלן פ"ד הערה 107, ופ"י הערה 165].

וכן מבואר מדבריו בביאור משנת "כל ישראל" [בתחילת דר"ח עמוד סא.], שכתב: "כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה... [אלא] שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת. ומאחר שברא השם יתברך העולם הזה והעולם הבא, אם לא נברא העולם הבא לישראל, למי נברא". ויש להעיר על כך, מאיזה צד ישראל זוכים לחיי העוה"ב, אם זכיה זו אינה מבוססת על מעשים טובים, והם לא עמלו ולא טרחו בדבר. אלא שרואים מכך יסוד גדול. כי שגרת המחשבה תופסת את השכר השמור לעולם הבא, שהוא ניתן על היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות שהיה לאדם בעוה"ז. ולפי תפיסה זו לא היה מקום לומר שקטן שמת יהיה בן עוה"ב [כפי שאמרו שהוא בן עוה"ב (סנהדרין קי:)], שהרי נחסרות ממנו היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות. אמנם מדבריו מתבאר 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. ובסנהדרין פח: אמרו "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... כי אלו שניהם צמודים יחד - הענוה והתורה, כי אל השכל ראוי מדת הפשיטות. ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל". **והרי כך** מוכח מיניה וביה מאותו מאמר, "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך וכו'". ומדוע לא אמרו "איזהו בן עוה"ב,

המקיים כל מצות עשה, והפורש מכל מצות לא תעשה". אלא הם הם הדברים. אין שכר העוה"ב ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא הוא ניתן על המעלה הנבדלת הצומחת ועולה מהמעשה. ושאלת הגמרא היתה מהו הבטוי בפועל למעלה המזכה את בעליה בשכר העוה"ב, ועל כך השיבו "ענוותן ושפל ברך וכו'". ודייק לה עוד, שהמשך לשון הגמרא שם הוא "יהבו ביה רבנן עייניהון ברב עולא בר אבא". מהי משמעותה של שימת עין זו ברב עולא בר אבא. אלא ששאלת הגמרא מעיקרא היתה על הבטוי המעשי למעלה הרוחנית של האדם המזכה את בעליה בעוה"ב, ולכך בתשובת הגמרא ישנה הדגשה שמעלה זו אכן ניתנת להראות בעליל ובמוחש, עד שרבנן נתנו את עיניהם ברב עולא בר אבא. וראה להלן הערות 45, 50.

(30) פירוש - בדר"ח שם נתבאר שהסעודה שתהיה לעתיד לבא תהיה סעודה הנבדלת מהגשמי, אך לא נתבאר שם ששכר זה ינתן בעבור מי שלא נמשך אחר הגשמי בעולם הזה, שנקודה זו נזכרה במאמר בעירובין, ולא בדר"ח. וזה לשונו בדר"ח [תט.] שם: "'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם עד שיהיה שלם בלא חסרון, ותהיה הסעודה איך שתהיה, הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון [ראה להלן פ"י הערה 10]. וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן... [ומביא שם המאמר מברכות יז.]... ואמר 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם... וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה'. ופירוש זה ברור, כי רמזו בכאן כי הוא יתברך בעצמו צורת הצדיקים, משלים את מציאותם, ולפיכך יהיו נהנין מזיו שכינתו. וזהו הסעודה שרמזו עליה כאן ש'הכל מתוקן לסעודה'".

(31) כמבואר בתחילת הפרק, ולמעלה הערה 2.

(32) כמבואר למעלה הערה 18, ולהלן הערות 38, 80. ונקודה זו תתבאר יותר בדיבור הבא.

(33) כן כתב להלן פ"ד [לאחר ציון 19], וז"ל: "התבאר בזה כי עיקר התורה כאשר האדם נמשך אחר השכלי וגובר על הגוף הגשמי, ומסלק אותו, ובזה נעשה האדם שכלי. ויותר מזה כאשר יש לאדם מונע מצד הגשמי שלא יעסוק בתורה, והוא העוני, והאדם עומד כנגד מונע הזה וגובר עליו, ועוסק בתורה, שעל ידי זה נחשב האדם שכלי גמור כאשר מבטל גופו הגשמי". ובח"א לב"ב י. [ג, סג.] כתב: "מי שמסלק הגוף ראוי שישבע מזיו שכינה, שיהיה נבדל לגמרי בלתי גוף. כי כאשר האדם גובר על גופו, ומסלק אותו, הרי הוא זוכה לראות פני שכינה, כאשר הוא בלתי גוף לגמרי". **ובדרוש על התורה** [טז:] הרחיב בזה יותר, וז"ל: "אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו. ואם לאו, אין התורה מתקיימת בו. ובעירובין [נד.]... אם האדם משים עצמו כחיה שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת, תלמודו מתקיים בו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בו, עד כאן. וכל זה מפני כי אי אפשר להתקיים באדם התורה השכלית כשהוא בעל גוף ובעל תאוה... לכן כתיב [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף... רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל שאינם רודפים אחר תאוות הגוף, רק שהם כמו המדבר, כאשר נפרש בסמוך. כי ישראל אגודים בזאת המדה, ולכך הם ראוים בפרטית אל התורה יותר. ובהתלבש האדם במדה זו, היא לו לסולם לעלות בו מעלה מעלה עד לשמים. וזהו גם כן הרמוז בכאן באמרו 'באו מדבר סיני', כי 'סיני' הוא במספר 'סלם'... כי האדם בהסתלקו מהגוף ותאוותיו הרי יש לו סולם שעולה בו מן הגוף השמימה להיות עם השם יתברך, וקרוב אליו", ושם מוסיף עוד להאריך בזה.

(34) שהתורה היא דבר ה' ושכל אלקי, וכמבואר למעלה פ"א הערה 4. והנה בעוד שכאן מתבאר שללא התגברות על הגשמי, תורתו לא תתקיים בידו, הרי במקום אחר ביאר שהוא הדין גם שללא התגברות על הגשמי לא יתקיים בידו חלקו הגשמי, וכמו שכתב בנתיב העושר ס"פ ב, וז"ל: "ובמסכת גיטין בפרק השולח [לח:], אמר רבא בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסייהו... השלישי דקבעו סעודה בשבתא בעידן בי מדרשא. כלומר אם קובע סעודה בשבתא בעידן מדרשא, שאותה שעה הוא זמן ללמוד ולא להיות נמשך אחר האכילה והשתיה, והם מחמת רבוי העושר אוכלים ושותים, ומבטלים התורה, ואינם באים אל הדרשה, לכך ראוי שיסולק העושר אשר הוא הגורם. וכל זה כאשר אינו נוהג בעושרו כראוי, אין ראוי לו העושר... כי העושר ניתן לשמוח בו ולאכול ושתה, וזה קובע סעודה בזמן שאינו ראוי, לכך גורם הבטול לעושר האדם".

(35) "זאת התורה - היכן מצויה, באדם שימות באהלי תורה" [רש"י ברכות סג:]. ודע שדברי ריש לקיש נתבארו בספריו בהרבה מקומות, והם; דר"ח פ"ד מ"י [קצט.], שם פ"ו מ"ה [קיא.], נצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [טז:], דרשת שבת הגדול [ריד.], ח"א לשבת פג: [א, מג:], ח"א לגיטין נז: [ב, קיח:], ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

(36) לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 47]: "פחיתות החומר, אשר בשביל זה השאול, שהוא המיתה. ואם לא כן, 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". 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". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף" [הובא למעלה בהקדמה הערה 49].

(37) לכך ביחס לתורה אין שום נפק"מ אם איירי בשעת המיתה אם לאו, כי הואיל ואין מיתה שייכת לשכלי, ממילא שעת מיתה אינה מעלה או מורידה כלום ביחס לתורה. וצרף לכאן דברי המשך חכמה [בראשית כב, יט], שכתב: "וזה שאמרו לעולם אל ימנע אדם מבהמ"ד אפילו בשעת מיתה... פירוש דאמרו פ"ק דברכות [ה.] אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו... יזכיר לו יום המיתה. הרי דיום המיתה מועיל להחליש רע ולבלוע היצר... ואם כן אם תאמר כי התורה אינו רק להסיר הפחיתות ולהדיח הרע ולהשלים החסרון, א"כ בשעת מיתתו של אדם, שאז נחלש ממנו היצר לגמרי, אינו צריך לאחוז בתורה. על זה אמרו שאינו כן, שעצם התורה היא תכלית השלמות, אף במקום שנעדר הרע. לכן אף בשעת מיתתו של אדם יהא עוסק בתורה". הרי שמעלת התורה אינה צמודה לפחיתות הגוף, ומכלל זה שמיתת הגוף אינה נוגעת כלל לשכליות התורה.

(38) כמבואר למעלה הערות 18, 32, וראה להלן הערה 80. לכך, כל עוד שלא סילק את גופו, גופו יעמוד לו לרועץ כשבא לקנות את התורה. 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" [ראה להלן פ"ד הערה 266]. ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "'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". ובדרוש על התורה [טז:] כתב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. 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". 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". **ועוד אודות** ההתנגדות בין השכל לגוף, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:], וז"ל: "כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "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". וראה להלן הערה 136, פ"ד הערה 338, פ"י הערה 133, ופי"א הערה 7.

(39) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ה [קיא.]: "מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, 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 '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". וראה להלן פ"י הערה 133, ופט"ו הערות 14, 42.

(40) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפב:]: "לפיכך 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". ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "אין 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". וכן כתב בשאר המקומות המובאים למעלה בהערה 35.

(41) לשונו בדר"ח פ"ד מ"י [קצט.]: "אמרו אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר '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. וכמו שאמר כאן [אבות שם] 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה, בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה". וראה למעלה פ"ב הערה 94. ולהלן פ"ד ציון 145 הזכיר בקצרה מאמר זה.

(42) "וכתיב לעיל מיניה [שיה"ש ה, יא] 'שחורות כעורב', וסמיך ליה [שם פסוק טז] 'חכו ממתקים'" [רש"י שם].

(43) "אמר לי רבי דלעיל מינה מהאי קרא מיירי ענייננא דמרעיב את עצמו, וקאמר 'ירויון מדשן ביתך', שהקב"ה משביען לעולם הבא" [רש"י שם].

(44) "גם כן" - כפי שהתבאר המאמר הקודם ["אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה" (שבת פג:)], שהתורה מתקיימת רק במי שמעדיר את חומריותו.

ודע, שבח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.] ביאר מאמר זה כפי שביארו כאן [כמעט אות באות], וגם שם פתח את ביארו במלים "וביאור דבר זה גם כן", אך שם אין זה מובן, כי המאמר שלפניו אינו שייך כלל למאמר זה. ובעל כרחך שהעתיק שם מדבריו כאן בנתיב התורה. וכן מבואר להלן פ"ח הערה 31. אך ראה להלן פ"י הערה 130 ששם הוכח שדבריו בנתיב התורה הם העתקה מח"א לנדרים. וי"ל"ע בזה.

(45) אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח.], וז"ל: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי". 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... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג 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" [הובא למעלה פ"א הערה 175, ולהלן פ"ד הערה 15].

(46) כפי שכתב בגבורות ה' ס"פ ט: "מידת תלמידי חכמים ומדת גרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'וכי יגור אתכם גר' [שם פסוק לג]. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק'... כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". וכן כתב בנצח ישראל פל"ה [תרנז:], וז"ל: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". וכן הוא בח"א לב"מ פז. [ג, נא.]. וראה להלן פ"ז הערה 41, פ"י הערה 155, פי"א הערה 100, ופי"ז הערה 17.

(47) לכך כל התעסקות שכלית בעוה"ז היא התגברות על הגוף ובטולו, כי הגוף מתנגד להתעסקות זו, "ובשביל זה הקב"ה מבהיק זיו שלו בעוה"ב, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי" [לשונו בסמוך]. וכדאי לצרף לכאן את דברי הפחד יצחק חנוכה, מאמר יא [אות ג], שהביא את דברי המהר"ל מגבורות ה' ס"פ ט ש"השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא בהערה הקודמת], וכתב לבאר: "מאיר לנו דבורו של המהר"ל כי השכל הוא גר בעולם הגשמי. כלומר חיי עולם הזה מתיחסים הם אל חיי עולם הבא כיחס חיי החוש אל חיי ההכרה. החוש אינו תופס את הציור הרוחני, ואין הציור הרוחני נתפס אלא בשכל. ומכיון שחיי העולם הבא ואחרית הימים הם חיים רוחניים, ממילא נמצא שעיקר ההשתמשות בכוח השכל גנוז הוא לעתיד.

באופן שפעולתו של כוח השכל בעולם הזה היא פעולה הנעשית בדרך הד ובת קול של ימים יבואו. ולזה אנו אומרים, שהחושים ושאר כוחות החיים הם תושבים בעולם הזה, כי מהות פעולתם מתאימה היא למציאות גופנית שאין בה הפשטה. שונה הוא לגמרי כוח השכל, שאדרבא כל עיקר כוחו אינו אלא בתפיסת הציור המפשט. ומפני כן אין הוא שייך בעצם לעולם הזה, שהוא עולם הממשי של הגופים, ועיקר כוחו של השכל שמור לעולם הבא ולאחרית הימים, שהוא עולם מפשט. ואין דירתו של השכל בעולמנו אלא דירת גר, שעיקר כוחו של הגר הוא במקום מושבו, והוא נמצא כאן במציאות עראית שיש בה מעוט אחר מעוט... ומפני כך השתמשות סתמית בשאר כוחות החיים לצרכי רשות, אין כאן אלא חסרון הקדש לחפצי חולין. אבל השתמשות סתמית בכח השכל לצרכי רשות, הרי היא הוצאה מן הקודש אל החול".

(48) כי כל התגברות על מונע מדביקה את המתגבר אל הדבר שהיה עלול להמנע. וכן ביאר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמב:], וז"ל: "כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך". והוא בבחינת [קה"ר ב, יב] "חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב: "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן, ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה... וכן אמר שלמה בחכמתו... [קהלת ב, ט] 'אף חכמתי עמדה לי', חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". נמצא שהקשיים מבררים את הקשר האמיתי שיש לו עם התורה. וראה להלן פ"ד הערה 23.

אמנם מצינו שביחס למצות תלמוד תורה ישנו מקום מיוחד להך כללא של "לפום צערא אגרא", שהרי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ו כתב אודות תלמוד תורה "והשכר לפי הצער". וכבר עמד על כך הפחד יצחק שבועות מאמר טז לבאר מהו המאפיין את הכלל "לפום צערא אגרא" לתוכן מיוחד הנמצא אך ורק במצות תלמוד תורה, ושם באות טו כתב לבאר: "הגדלת השכר כפי הצער בשאר מצות אינה בעצם שכרה של המצוה המתקיימת מתוך הצער, אלא שהיא השכר בעד קיום המצוה של [דברים י, כ] 'אותו תעבוד'. דבעצמיותה של מצות ציצית למשל, אין שום הבדל בין אם היא מתקיימת מתוך נסיונות חמורים, ובין שהיא מתקיימת בלי נסיון כל עיקר, אלא שהגדלת השכר על ידי

הנסיונות היא מפאת שעמידה בנסיונות בכלל, היא העבודה, מפני שאין עבודה אלא בנצחון על המונע... וכל זה הוא בשאר מצוות. שאני מצות תלמוד תורה, שהרי תלמוד תורה פירושו הוא תלמוד חכמתה של תורה, וחכמה תובעת יחס של יחידות, וכל תנועה המגלה יחס של יחידות לחכמתה של תורה, היא היא עצם מעצמותיה ובשר מבשרה של גופה של תורה. והרי בודאי ובודאי שכל כח המנוצל לביטול כחו של המעכב ומונע מתלמודה של תורה יש בו גילוי של יחס יחידות לחכמתה של תורה. שכן כל מה שאתה יותר מבטל את מציאותו של השולל, כן לעומת זה הנך מעמיד יותר את מציאותו של המחייב ביחידותו. באופן שעמידה בנסיונות בקיום מצוות ומעשים טובים אין שכרה אלא שכר מצות 'ואותו תעבוד', אבל אין היא מגדילה את שכרם של המצוות עצמן. מה שאין כן בעמידה בנסיונות בקיום מצות תלמוד תורה, כי על כן העמידה בנסיונות בקיום מצות תלמוד תורה מגדילה היא באמת את השכר של גוף מצות תלמוד תורה". וכן מבואר להלן פ"ד הערה 219.

(49) בזה שמבטל ומעדיר גופו על ידי שמשחיר פניו ומרעיב עצמו על התורה, וכמו שיבאר בהמשך.

(50) כמבואר למעלה הערות 29, 45. אמנם מה שהדגיש שעולם הבא "הוא **כולו** שכלי בלתי גשמי", נראה שכוונתו היא שעוה"ז אינו כולו גשמי, אלא יש בו גם מעלה נבדלת, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מ"א [טז.], וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומ"מ דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה... העולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל". ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי עולם גשמי... ומצד זה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדרגה קדושה בדבר מה... כי העוה"ז בא מן השם יתברך, שהוא קדוש... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". וכן בנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה". אך עולם הבא הוא כולו שכלי בלתי גשמי. **ויש להעיר**, שחכמים דרשו מעין זה בתוך העוה"ז עצמו, שאמרו [ברכות סג:] "מאי דכתיב [משלי ל, לב] 'אם נבלת בהתנשא וגו", כל המנבל עצמו על דברי תורה, סופו להתנשא". ובאבות דר"נ פי"א מ"ב אמרו "אם מנבל אדם עצמו על דברי תורה, ואוכל תמרים חרובים, ולובש בגדים צואים, ויושב ומשמר על פתח של חכמים, כל עובר ושב אומר שמא שוטה הוא זה, לסוף אתה מוצא כל התורה כולה עמו". וכן הוא בב"ר פא, ב. ומאמרים אלו הובאו בדר"ח פ"ד

מט"ו [שכג.], שכתב: "כאשר גולה ומתנבל על דברי תורה, מתנשא. וכן אמרו בפרק הרואה... כל המנבל עצמו על דברי תורה, מתנשא". הרי שבתוך העוה"ז גופא נמצא השכר שיגיע למי שמנבל עצמו על ד"ת [שלבסוף הוא מתנשא], ומהי הרבותא שגם לעת"ל הוא יתנשא. ויל"ע בזה.

(51) (א) "הקב"ה מבהיק זיוו לעולם הבא". (ב) "הקב"ה משביעו לעולם הבא".

(52) כמו שיבאר בסמוך. ובח"א לסוטה כא. [ב, ס:] כתב: "כי הדבר שהוא אור מורה על המציאות הגמור, כי אין דבר שיש לו מציאות יותר כמו האור. ולכך הוא נמצא ראשון בבריאת העולם... וכל דבר בעולם הוא נמצא ע"י האור, ואם אין האור אין מציאות לשום דבר. ומפני זה אמרו [נדרים סד:] כי הסומא שאין רואה אור, והוא יושב בחושך, כאילו הוא מת ונעדר. והתורה היא אור הגמור... ומי שהוא אוחז בה, אי אפשר שתניח התורה אותו אל ההעדר" [הובא למעלה פ"א ה ערה 160]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שהכל נמצא על ידי האור". ושם פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ושם פ"ה מ"ה [קס.] כתב: "כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד". ולהלן ר"פ ד כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל", ושם הערות 3, 9. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז, נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], גבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. וראה להלן הערה 57, פ"ד הערה 1, פ"ט הערה 49, פ"י הערה 11, ופט"ו הערה 23.

(53) בסמוך יבאר שהשחור הוא כמו החושך, והחושך מורה על ההעדר, וכמו שהתבאר בהערה הקודמת. ואין כוונתו כאן לצבע שחור, כי אדרבה, צבע שחור מורה על רשימה מבוררת, וכפי שכתב בגו"א דברים פל"ג אות ד, בביאור דברי רש"י שם [דברים לג, ב] שהתורה "כתובה מאז לפניו באש שחורה ע"ג אש לבנה", וז"ל: "כי עיקר המצוה

הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [ראה להלן פ"ד הערה 12]. אלא כוונתו ב"שחור" שמבטל את מציאותו, עד שאין לו אור המציאות. א"כ אין ה"שחור" כאן צבע שחור, אלא העדר האור.

(54) לא ברורה כוונתו במלים "כמו שאמרנו", כי לא הזכיר ענין זה עד כה. ואולי יש להגיה ולומר "כמו שאמרו", וכוונתו לדברי המאמר [סנהדרין ק.] "כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה", הרי שהשחרת הפנים היא שנותן עצמו להעדר.

(55) בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.] כתב משפט זה כך: "פירוש 'משחיר עצמו' שנותן עצמו להעדר". וכן כתב להלן לפני ציון 78, ולפני ציון 87. ואמרו [כתובות י:] "ראה רבי שפניהם שחורים", ופירש רש"י שם "פניהם שחורים מחמת רעבון". הרי שחרות הפנים מורה על העדר הגוף.

(56) פירוש - דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכמו שיבאר בסמוך. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל" ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. וראה הערה הבאה.

(57) כפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר

ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו 'ולא חשכת בנך וגו'. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [פסחים שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:], וראה למעלה הערה 52, להלן פ"ד הערות 1, 2, פ"ט הערה 49, פ"י הערות 12, 46, ופט"ו הערה 23.

(58) כי זו הגדרת "המשחיר פניו על דברי תורה". והנה כאן לא ביאר כיצד המלים "משחיר פניו" מורות על היותו נעדר ובלתי נמצא, אמנם בח"א לשבת קנב. [א, פג.] ביאר זאת, שאמרו שם בגמרא "דברים שאדם עושה בילדותו משחירים פניו לעת זקנותו", וכתב שם לבאר: "פירוש, כי הילדות שהאדם נמשך אחר החמרי, והם משחירים פניו. כי לעת זקנתו שכבר הלך החמרית, וראוי להיות קדוש נבדל מן המעשים שעשה בילדותו כאשר היה בעל חומר, והם משחירים, דהיינו גורמים לו העדר במציאות שלו. וזהו שאמר 'משחירים פניו', כי הפנים מורים על המציאות, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, והשחור שהוא הפך האור, מורה על העדר, כמו שמורה האור והזכות על המציאות, כן החושך והשחורת מורה על ההעדר". וכן "המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה" פירושו שמבטל את מציאותו ["פניו"] שיש לו בעוה"ז בעבור דברי תורה, ומציאות זו היא מציאות גשמית, ומבטלה בעבור דברי תורה. וכן בתפארת ישראל פס"ג [תתקצ:] כתב: "צריך להשחיר עצמו, והוא סלוק הגשמות שלו".

(59) בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.] כתב דברים אלו בזה"ל: "ואמר כי המשחיר עצמו על דברי תורה, ומשים עצמו כאילו הוא נעדר ובלתי נמצא, הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שנותן לו מציאות ברור. וזה שאמר הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שזהו שלימות עצמו, שיהיה לו המציאות הגמור". ועוד אודות שהחסר מציאות בעוה"ז יהיה בעל מציאות לעוה"ב, כן כתב בח"א לב"ב י: [ג, סד:], וז"ל: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא 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 וחבריו', כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב, ראוי לו עוה"ז לגמרי, שהם הפכים. 'ולא אברא עוה"ב אלא לר' חנינא בן דוסא וחביריו' [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם

הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה גשמי... אותו שהוא קטן ופחות בעולם הזה הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עולם הבא, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן ביאר בנצח ישראל פט"ו [שנח.] שהנרדף בעוה"ז הוא נבחר לחלקו של הקב"ה ["והאלקים יבקש את נרדף" (קהלת ג, טו)], וישראל הנרדפים בעוה"ז, אין ראוי להם אלא עולם הבא. ועוד אודות שהעוה"ב הוא עולם נבדל לגמרי ובעל מציאות גמורה, ראה למעלה פ"א הערה 198, ולהלן פ"י הערות 10, 163, ופי"ב הערה 8.

(60) פירוש - השכר השני שהוזכר כאן, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 51] "ושני דברים זכרו כאן". ועד כה ביאר את השכר של "הקב"ה מבהיק זיויו לעולם הבא", ומעתה יבאר את השכר השני של "הקב"ה משביעו לעולם הבא".

(61) לעומת השכר הראשון שהוא "שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור, אשר כל אור מורה על המציאות" [לשונו למעלה לפני ציון 52], וכן כתב בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.], והובא בהערה 59. אך כאן איירי בשכר של קבלת השלימות מהקב"ה, וכמו שמבאר והולך.

(62) בח"א לסנהדרין [שם] הוסיף: "הוא הקבלה".

(63) "ירויון - ישבעו מהטוב הבא להם מן השמים. ונחל - ומימי נחל היוצא מהעדן תשקה אותם, והוא מדרך משל לרוב השפע" [מצודות דוד שם].

(64) כפי שביאר בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג.], וז"ל: "ואמר 'ועטרותיהם בראשיהם', כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו. ודבר זה הוא העטרה שיהיה להם, כי לא ישלוט עליהם אחר [ראה הערה 99]... וזה אמרם בפרק קמא דראש השנה [ח:], אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, מראש השנה ועד יום כפורים לא היו העבדים נפטרים לבתיהם, ולא היו משתעבדין, אלא אוכלין ושותין, ועטרותיהן בראשיהן וכו'. הרי כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש. ועיקר העטרה הזאת, כי לא יהיה להם השעבוד, המיוחד אל דבר שהוא בעל חומר... ועטרה מורה שיהיו נבדלים, ולא יהיו בעלי חומר שיש לו שעבוד". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ח [ערה.]. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "ובמה שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם' יורה שהם נבדלים מן כל גשמות, וזהו ענין העטרה שבראשם, כי כל חמרי

מתפעל משועבד, אבל הצדיקים הם יהיו בלתי חומר, וזהו העטרה המורה מלכות, וזה ענין נפלא וברור". ובאור חדש [רה.] כתב: "כי היה למרדכי לבוש מלכות, וזה מורה על כבוד אלקי. והיה לו עטרה של מלכות, וזהו מעלה לגמרי, כי הלבוש כיון שהוא לבוש אל הגוף אינו כל כך מעלה אלקית, כמו שהוא העטרה, שהוא על הראש, שהוא נבדל אלקי לגמרי... ועל זה מורה העטרה, שהיא על הראש". ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב: "ומפני הקדמה הזאת [של נעשה לנשמע (שמות כד, ז)] ראוים לכתר ועטרה, שהרי ירדו ק"ך רבוא מלאכי שרת וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע' [שבת פח.]... וכבר פרשנו כי ראוים ישראל לכתרים בשביל 'נעשה ונשמע', שהיו ישראל דומים למלאכים הנבדלים, שהם מקדימים נעשה לנשמע, כדאיתא במסכת שבת [שם]. וכאשר יש להם דמיון אל המלאכים הנבדלים, ראוים אל הכתר. והפך זה, אשר הם בעלי חומר, ומרוחקים מן הכתר... ולעולם הבא שיהיו נבדלים מן החומר לגמרי, נאמר עליהם 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן'". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וראה נתיב התשובה פ"ד הערה 26. וצרף לכאן מאמרם [סנהדרין קיא:] "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק", והם הם הדברים.

(65) לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תטז.]: "ואמר 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם. וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. זה מה שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל. ודבר זה הוא התענוג העליון כאשר דבר אחד בשלימות. ודבר זה רמז בפסוק [קהלת יא, ז] 'ומתוק האור וטוב לעינים', רצה לומר כי הנבדל שמתיחס לאור, הוא במתיקות ובטובה, והוא משלים את אחרים, וזהו 'וטוב לעינים', עד שהם בטובה גם כן, וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה'. ופירוש זה ברור, כי רמזו בכאן כי הוא יתברך בעצמו צורת הצדיקים, משלים את מציאותם, ולפיכך יהיו נהנין מזיו שכינתו". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "ואמרו 'ונהנים מזיו שכינה', כי זהו הנאת הנבדל

השכלי, כמו שאמרנו שאין לו הנאת הגוף, שהוסר ממנו, אם כן הנאתו בזיו שכינה, כי זה מתייחס אל השכל, כמו שהעין נהנה במראיו. אף על גב שאין הזיו גשמי חס ושלום, מה בכך, שלא נקרא הדבר 'זיו' בשביל הגשמות שבו, רק נקרא 'זיו' מפני שהוא רחוק מהגשמות העב והעכור. ולפיכך יאמר שנהנה מזיו השכינה, כי יהנה השכל במה שהוא מתיחס לו". וצרף לכאן מאמר חכמים [ב"ב י.] "תלמידי חכמים מנדדין שינה מעיניהם בעולם הזה, והקב"ה משביען מזיו השכינה לעולם הבא", וכתב שם בח"א [ג, סג.] בזה"ל: "כי כאשר מסלק שנתו מסלק הגוף... שבשעה שישן הוא בעל גוף גמור, כי אז אין הנפש פועלת, והיא בטילה. ומי שמסלק הגוף ראוי שישבע מזיו שכינה, שיהיה נבדל לגמרי בלתי גוף. כי כאשר האדם גובר על גופו, ומסלק אותו, הרי הוא זוכה לראות פני שכינה, כאשר הוא בלתי גוף לגמרי". עמוד והבט כיצד דבריו כאן ודבריו בח"א לב"ב עולים לגמרי בקנה אחד. וראה להלן לפני ציון 100 שכתב: "מה שאמר 'ונהנה מזיו שכינה', שהוא המנוחה והעונג", הרי שלא רק איירי בעונג, אלא גם במנוחה, וראה להלן הערה 100, ופ"י הערה 10.

(66) ביאור שתי מדרגות אלו נמצא 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 שכלו 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... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". ונראה לפי זה כי "עטרותיהם בראשיהם" מורה שהם נבדלים מן החומר [כמבואר כאן], וזהו הקיום הנצחי, כי רק מי שאינו חומרי יתקיים לנצח, כי לכל חומרי יש גבול ותכלית [כמבואר למעלה פ"ב הערה 28. אמנם בבאר הגולה באר החמישי (מ:) כתב על מדריגה זו של העוה"ב בזה"ל: "הוא המדריגה שאינו כל כך עליונה, שהרי תמצא כמה דברים גשמיים פחותים, והם קיימים גם כן"]. ואילו "ונהנים מזיו השכינה" זהו הטוב הגמור, שמקבלים קיומם מהקב"ה, והוא התענוג העליון ביותר, וכמבואר בהערה הקודמת. ובהתאם לזה הם שני המאמרים שנתבארו כאן; (א) "המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה הקב"ה מבהיק זיויו לעולם הבא", שהאדם נבדל מן החומר, וזהו קיום נצחי. (ב) "המרעיב עצמו על דברי תורה בעולם הזה הקב"ה משביעו לעולם הבא", שמקבלים קיומם מהקב"ה, והוא התענוג העליון ביותר. והדברים מתאימים לחלוטין; כנגד ביטול מציאות ["משחיר

פניו"] יש מציאות נצחית. וכנגד יסורי הגוף ["המרעיב עצמו"] יש תענוג עליון. וראה להלן הערה 100. **והנה נאמר** [תהלים לו, ט-י] "ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". והנה הפסוק הראשון ["ירויון מדשן ביתך וגו'"] עוסק בעוה"ב, וכמבואר כאן. ממילא גם הפסוק הבא ["כי עמך מקור חיים באורך נראה אור"] עוסק הוא בעוה"ב. ושוב חזינן את שתי מדרגות העוה"ב המקופלות יחדו בפסוק אחד; הקיום הנצחי ["מקור חיים"], כי המקור אינו פוסק, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ח [רנט.] על פסוק זה גופא. וכן נזכר בו הטוב הגמור ["באורך נראה אור"], שזהו "נהנין מזיו השכינה". ואף ישראל קדושים מזמרים בשבת קודש [במזמור "כל מקדש שביעי"] "באור פניך תבהיקם ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם", הרי ששתי המדרגות הללו צמודות ואחוזות זו בזו. וראה עוד בדר"ח פ"א הערה 1069 שנתבאר שיש למהר"ל שני הסברים מדוע הנהנה מיגיע כפיו ראוי לעוה"ב [ברכות ח.]; (א) מחמת ההנאה והשמחה שיש לו. (ב) מחמת שאינו מקבל מאחר מחמת פשיטותו. והן הן שתי המדרגות של עוה"ב שהוזכרו כאן. **ויש להעיר**, כי כמה פעמים דרשו חכמים "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' בעולם הבא" [אבות פ"ד מ"א, ברכות ח., וחולין מד:], והואיל ויש לעוה"ב גופא שני מאפיינים, ומאפיין אחד הוא הקיום [והשני הוא הטוב], מדוע שלא נבאר שגם "אשריך" יעסוק בעוה"ב, כי "אשריך" מורה על הקיום, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"א [טז.], וז"ל: "כי לשון 'אשריך' שיש לו קיום גמור". ושמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא שליט"א לבאר, שאמנם לשון "אשרי" מורה על הקיום, אך זהו קיום שבא לאפוקי מחשש נפילה, וכמו קיום השטר הבא לאפוקי מחשש מזוייף. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שיא.], וז"ל: "כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה", ושם הערה 1068. ובנתיב העושר פ"א כתב: "ואמר 'אשריך בעולם הזה', כי בעולם הזה, ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה, אמר 'אשריך', שתהיה מאושר וקיים, ולא יבא עליו נפילה". אך אין חשש נפילה בעוה"ב, ולכך לשון "אשרי" אינו יכול להיות מוסב על עוה"ב, שאע"פ שיש בעוה"ב הקיום, אך אין בו הקיום הבא לאפוקי מחשש נפילה. ודפח"ח. אך עדיין יש לשאול, שאמרו חכמים על עולם הבא [פסחים נ.] "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", הרי ניתן לומר לשון "אשרי" על עולם הבא.

(67) לפנינו בגמרא אין את המלים "סדרי תורה", אך הן נמצאות בעין יעקב. וכבר נתבאר [למעלה פ"א הערות 62, 140, 324, פ"ב הערות 9, 55, ולהלן הערה 126] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.

(68) "'שחורות' לשון שחרית, 'כעורב' לשון ערבית" [רש"י עירובין כב.].

(69) "עורב אכזרי על בניו - כדכתיב [תהלים קמז, ט] 'לבני עורב אשר יקראו', והקב"ה מזמן להן יתושים ונכנסין לתוך פיהן" [רש"י שם].
(70) "קורמי - ירקות. לישנא אחרינא, גמי לח, כי עקרת להההוא רכיכא דאית ביה וטחני ליה ועבדי ריפתא" [רש"י שם].
(71) מבאר תחילה את הדעה הראשונה שבמאמר "במי אתה מוצא סדרי התורה, במי שמשכים ומעריב עליהם בבית המדרש".
(72) לכך מוטל עליו להשכים ולהעריב על דברי תורה, כדי שלא יהיה הסח דעת מהתורה. וכמו שאמרו [סוטה לה.] "מפני מה נענש דוד מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר [תהלים קיט, נד] 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי', אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן [משלי כג, ה] 'התעיף עיניך בו ואיננו', אתה קורא אותן 'זמירות' [בתמיה]", ופירש רש"י שם "אם תכפיל עיניך לסתום עין בהסח הדעת מהסתכל בהן, מיד 'ואיננו'". וראה הערה הבאה.
(73) נראה שביאור הדבר הוא, כי הואיל והתורה היא שכל אלקי נבדל מן האדם, לכך יש על האדם להשקיע את כל חייו בלימוד התורה, שאל"כ התורה תפרד ממנו מחמת רום מעלתה. וכן כתב בדרוש על התורה [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלהים' [שם פסוק כ] 'וירד ה' על הר סיני', כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, בשהיא שכל אלהי 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. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'", ואח"כ '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 [שמות יט, ג] 'ויקרא אליו ה' וגו'". וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה. וכן אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלהי שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי". וזהו שכתב כאן "צריך שיתאחד עם השכלי", פירושו שמוטל עליו לאהוב את התורה ובכך להתאחד עמה בכדי שיחשב ראוי לקנין התורה. **ואודות שאהבה** היא התאחדות, כן כתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:], וז"ל: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח

פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "האהבה מצד... שנפשו קשורה בנאהב... כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". וכן כתב להלן פ"ז [לפני ציון 63], נתיב אהבת השם פ"א, באר הגולה באר החמישי [מח:], וח"א לנדרים סב. [ב, כב.]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד". וראה להלן פ"ז הערה 63, פ"ט הערה 128, ופי"א הערה 46.

(74) אלא התורה היא למעלה מהזמן, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 148], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו [סוטה כא.] שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי", ושם הערה 151. וראה להלן פי"א הערה 53.

(75) מן הראוי לצרף לכאן 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", וראה להלן פ"ד לאחר ציון 111 בביאור המאמר]. 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".

(76) נמצא שביאר כאן שני הסברים אודות הצורך להשכים ולהעריב על דברי תורה; (א) אין התורה נקנית אלא בתמידיות ודבקות בה. (ב) התורה היא שכלית, ואינה תחת הזמן, ולימוד לפי זמן הוא תחת הזמן, וא"א לקנות דבר שכלי באמצעיים גשמיים. ונראה שכנגד שני הסבריו אלו עומדים שני הסבריו בביאור הקנין העשרים של תורה [אבות פ"ו מ"ז] "במיעוט שינה", שכתב בדר"ח שם [קעה.] בזה"ל: "כי אם יש בו השינה אין לומד למודו כאשר ראוי, דכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה', כי התורה כך היא דרכה לעסוק בה יומם ולילה. ודע עוד, כי השינה הוא ענין גופני ביותר... וכאשר האדם נמשך אחר השינה, נמשך אחר הגוף ביותר, ומתרחק מן השכלי, ופירוש זה ברור". הסברו הראשון שם הוא כנגד הסברו הראשון כאן, שהתורה היא חפצא כזו שאינה נקנית אלא בתמידיות. הסברו השני שם הוא כנגד הסברו השני כאן, שהתורה השכלית אינה יכולה להקנות בלימוד גשמי, ולימוד גשמי נעשה כשהלימוד הוא לפי זמן, או כשנמשך אחר השינה.

(77) למעלה פ"א לאחר ציונים 148, 301, ובפרק זה לאחר ציון 21. ולמעלה פ"ב לאחר ציון 24 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". ומכלל "גבול" שהשכל מופקע ממנו, הוא גם הגבול של זמן, שהשכל מופקע מכל סוגי הגבול הקיימים. לכך רק לימוד בתמידיות הוא לימוד שהוא מעבר לגבול של זמן. וראה למעלה פ"ב הערות 27, 28. ואמרו חכמים [גיטין ז.] "השכם והערב עליהן לבית המדרש, והן [אויבי האדם] כלין מאיליהן", ובח"א שם [ב, צג:] כתב: "כאילו אמר שהקב"ה ילחם מלחמתו, והוא [האדם] ישתוק ולא יעשה שום דבר. ולמה הקב"ה ילחם מלחמתו, רק בשביל שהוא מלחמת השם, לפי שהוא משכים ומעריב לבית המדרש, ובזה הוא אל השם יתברך, ודבר זה בעצמו יהיה גורם שיפיל שונאיו חללים. כי דבר זה נקרא מלחמת ה' כאשר ירצה להרע אל מי שהוא אל השם יתברך לגמרי... כשהוא משכים ומעריב לבית המדרש ובזה הוא לחלקו של הקב"ה, ואז מלחמתו מלחמת השם". וראה בתפארת ישראל פס"ג [תתקצ.] שהביא שם את המאמר שלפנינו.

(78) למעלה לאחר ציון 54. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקצ:] כתב: "לרבה עוד יותר, דצריך להשחיר עצמו, והוא סלוק גשמות שלו, ובזה ראוי לקנות ההשגות האלו הנבדלים מן האדם". וראה להלן הערה 87.

(79) מה שמדגיש "בשביל התורה", כי אם יבטל את גופו מחמת סבות אחרות, אין זה מקרבו לתורה. וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"י, והובא למעלה הערה 16.

(80) כמבואר למעלה הערות 18, 32, 33, 38. ובגבורות ה' פמ"א [קנו:] כתב: "הדבר שהוא חמרי מונע אל המדריגה הבלתי חמרית". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכג.] כתב: "כאשר החומר אינו טוב, אז החומר מונע אותו מן התורה והשכל". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "כי כאשר הוא [העובר] בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר". ובח"א לשבת ל: [א, יג:] כתב: "כי אצל הצדיק יותר משובח המיתה, שנסתלק מאתו החומר והגוף, מן אשר הוא עדיין חי והוא בגופו, אשר החומר הוא מונע ממנו המעלה העליונה".

(81) "דעתו של אדם קרובה אצל בנו" [ב"ב קלט.], ו"רחמי האב על הבן" [רש"י שמות כב, ב]. 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'". ובדרוש על התורה [לח.] כתב: "כי כל לבו ומחשבתו של אדם קשורה בבניו". ובח"א לשבת לב: [א, כא:] כתב: "כי אין דבר יותר קשור ומחובר אליו כמו בניו". וכן כתב להלן פי"ד [לאחר ציון 108].

(82) שמחמת התורה השכלית הוא דוחה את דעת האדם הקשורה בבניו, וכמו שמבאר. אם כן יש כאן גובה על גובה; שכל התורה דוחה את דעת האדם [שאף היא שכלית]. והנוהג כך מורה על עצמו שהוא שכלי לגמרי.

(83) פירוש - דעת האדם הטבעית [הקשורה בבניו] אף היא שכלית, ומ"מ היא נדחית מפני שכל עליון יותר, שהוא שכל התורה, וכמו שמבאר. ואודות שדעת האדם היא שכלית, הנה הרבה פעמים חברן להדדי, ואמר ש"מחייב אותה הדעת והשכל" [תפארת ישראל ס"פ ה, שם ר"פ י, שם פמ"א (תרמד:), שם ס"פ סא, נצח ישראל ר"פ י, גבורות ה' ר"פ סד, ועוד]. אמנם יש להעיר מדברי הרמב"ן [דברים כב, ו], שכתב: "כתב הרב במורה הנבוכים [ג, מח] כי טעם שלוח הקן [דברים כב, ו] וטעם 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' [ויקרא כב, כח], כדי להזהיר שלא ישחוט הבן בעיני האם, כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה, ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדבור, אבל הוא מפעולת כח המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם". וכיצד נבאר שדעת האדם [הקשורה בבניו] היא שכלית, כאשר מצינו שאף אצל הבהמות יש ענין זה, ומה שייך "שכלי" בבהמות. ויל"ע בזה.

(84) לשונו בתפארת ישראל פס"ג [תתקצ:]: "ולמאן דאמר עד שיעשה אכזרי על בניו, הוא עוד מדרגה יותר ממי שהוא משחיר עליהם, עד שאינו מרחם על בניו. ודבר זה מבואר, כי מי שאינו מרחם על פרי בטנו הוא גובר על הטבע שלו, ובשביל כך הוא קונה אלו ההשגות הנבדלים מן האדם הגשמי".

(85) בא לבאר שכל אחת משלש הדעות שהובאו בגמרא [משכים ומעריב, משחיר פניו, ואכזרי לבניו] מתייחסת לחלק אחד, ובצירוף שלשתן להדדי יש כאן קומה שלימה. ושמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא שליט"א לבאר שכוונתו היא לדברי הפסוק [דברים ו, ה] "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ששלש הדעות האלו מקבילות בהתאמה לשלשת חלקי הפסוק. פסוק זה מורה שמוטל על האדם להקריב את כל אשר לו למען אהבת ה', המתבטאת בלימוד תורה, וכמו שאמרו שם בספרי [דברים ו, ו] "'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך'. למה נאמר, לפי שהוא אומר 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו". נמצא שהאופן ללמוד תורה היא "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", וכפי שיתבאר לפנינו. וראה להלן פ"ט הערה 137 שנקודה זו הוכחה שם.

(86) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 71]: "כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי עד שלא יפרד מאתו... כי צריך שיתאחד עם השכל... לכך צריך שישכים ויעריב עליהם". וזהו כנגד "בכל לבבך", שהלב אינו פונה לשום תכלית אחרת, אלא מתדבקת לגמרי בשכלי.

(87) כמבואר למעלה הערות 55, 78. וזהו כנגד [דברים ו, ה] "בכל נפשך", שדרשו [ברכות נד.] "אפילו נוטל נפשך". הרי שמלים אלו מחייבות מסירות נפש על התורה, וזה מתקיים במי שמשחיר פניו על דברי תורה, ובזה מעדיר את גופו בשביל תלמוד תורה.

(88) פירוש - בניו באו ממנו ["והם תולדות שלו"], "וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר" [לשונו בנתיב אהבת השם פ"א (ד"ה וכן האהבה)]. וזה כנגד "בכל מאודך", שימסור את כל היקר לו בעבור תלמוד תורה, ובודאי שבניו של אדם הם הקנין היקר לו ביותר [אור החיים בראשית כב, ב]. וראה להלן פט"ו הערה 248.

(89) לא ברור אם משפט זה הוא סיכום לשלש הנקודות שהזכיר עד כה, שאיירי באדם הנותן שכלו גופו ובניו בשביל התורה, או שאיירי רק במשפט שלפניו, שמכלל "בנים" נכללים כל הדברים החשובים לאדם.

(90) מו"ר שליט"א הוסיף לבאר, שבסיפרי [דברים ו, ה] ביארו ששלשת חלקי הפסוק ["בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"] הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. הנה אברהם התמיד לבקש בורא לעולם עד שמצאו, וזהו כנגד "משכים ומעריב". וכן הוא לשון הרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ג] "כיון שנגמל איתן זה [אברהם] התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן, והתחיל לחשוב **ביום ובלילה**, והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג". יצחק מורה על מסירות נפש, שנעקד על גבי מזבח [בראשית כב, ט], וזהו כנגד "שנותן גופו אל ההעדר לגמרי על דברי תורה". יעקב אבינו הוא האב המורה על צער גידול בנים [שבת פט:], וזהו כנגד "אכזרי על בניו". ודפח"ח.

(91) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי ירמיה".

(92) מדובר שם שאיוב אומר שהיה מעדיף להיות בקבר, ששם נמצאים הגדול והקטן ביחד.

(93) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"מ פה: [ג, מ.], וז"ל: "ואלו שני דברים, שהאדם ישעבד שכלו וגופו אל התורה. וזה כי כאשר מקטין אותו, ויש לו דעת שפלה בשביל התורה, בזה משעבד שכלו ודעתו אל התורה. וכאשר עושה עצמו עבד אל התורה, בזה משעבד גופו... כי שם 'עבד' נאמר על הגוף בכל מקום, כי העבד דומה לחמור [יבמות סב.]".

(94) "גדול וחפשי"; "גדול" הוא כנגד "המקטין עצמו", ו"חפשי" הוא כנגד "המשים עצמו כעבד". ובח"א לב"מ פה: [ג, מ.] כתב: "כאשר האדם העושה עצמו בטל אצל דברי תורה שהיא שכלית, אז נעשה גדול לעולם הבא, כאשר לא היה נחשב בעיניו עולם הזה הגופני, רק היה נמשך אחר התורה השכלית, והיה משפיל עצמו עליה, נעשה גדול בעולם הבא. וכן כאשר עושה עצמו עבד בעולם הזה הגופנית, והיה עמל בתורה השכלית כאילו היה עבד, ועשה עולם השכל הבלתי גשמי עיקר, ומפני כך נעשה חפשי בעולם השכלי הבלתי גשמי, ושם קונה המנוחה... וכאשר עושה כן בעולם הזה, נעשה לעולם הבא גדול וחפשי. ורצה לומר, שהוא נעשה נבדל מן הגוף לגמרי לעולם הבא, ונעשה גדול, שנעשה שכלי לגמרי".

(95) כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] "איזהו חכם, הלומד מכל אדם", ובדר"ח שם [ט:] כתב: "הלומד מכל אדם, שהכל שוה אל המקבל... כאשר הוא לומד מכל אדם, מבלי בחינה בין גדול לקטן", וכן הזכיר בקצרה להלן ר"פ יד [לפני ציון 8]. ורש"י שם כתב: "הלומד מכל אדם - ואפילו שאינו גדול ממנו בחכמה, הולך ולומד ודוחק ונכנס בכל מקום שהם בני תורה, ואינו מתבייש". והרע"ב כתב שם: "הלומד מכל אדם - ואע"פ שהוא

קטן ממנו... שאינו חס על כבודו ולומד מן הקטנים". ובראשית חכמה שער הענוה פרק ששי, כתב: "בלי ספק כי הלמד מכל אדם בודאי הוא עניו, כי מרוב ענותנותו אינו חושש ללמוד תורה, אפילו שיהיה קטן שבקטנים, מפני שאינו חושש אלא לכבוד התורה... וכן אמר בזוהר [ח"ג דף סט.], דתנא, כל מאן דאצית למילוי דאורייתא זכאה הוא בהאי עלמא וכאילו קביל תורה מסיני, ואפילו מכל בר נש נמי בעי למישמע מילוי דאורייתא, ומאן דירכין אודניה לקבליה יהיב יקרא למלכא קדישא, ויהיב יקרא לאורייתא". ובספר ארחות צדיקים השער השני, שער הענוה, כתב: "ועוד יש ענוה גדולה, ללמוד לפני הקטנים ולדרוש מהם מה שנעלם ממנו, ולא יאמר, איך אלמד לפני זה, ואיך אדרוש ממנו, הלא הוא קטן ממני. ועל זה נאמר [תהלים קיט, צט] 'מכל מלמדי השכלתי'". ובגו"א בראשית פכ"ה אות מג כתב: "למוד התורה יכול ללמוד מן הקטן כמו מן הגדול, ולעולם לא ילמוד אדם אלא ממי שלבו חפץ, ואפילו אם הוא קטן, דלאו מכל אדם זוכה ללמוד". ודוד המלך אמר על עצמו [במדב"ר ד, סוף אות כ] "הות נפשי עלי שאיני מתבייש ללמוד תורה אפילו מקטני ישראל".

(96) "דהיינו לטרוח בתורה יומם ולילה" [לשונו למעלה]. ואמרו חכמים [תנחומא נח, אות ג] "שלא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה... תורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול, שהוא משולה לחשך... ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". **והנה בעוד** שכאן ביאר ששעבוד הנפש לתורה הוא כאשר מקטין את עצמו, ושעבוד הגוף לתורה הוא כאשר טורח יומם ולילה בתורה, הרי בדרוש על התורה [יא.] כתב ששני השעבודים האלו נמצאים בלימוד תורה; התמדת הלימוד היא כנגד הגוף [וכדבריו כאן], ועיון הלימוד הוא כנגד הנפש, וכלשונו: "תנא דבי אליהו, לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה [ע"ז ה:]... הרי כי האדם צריך שידמה לשור וחמור המיוחדים לפרך העבודה, ויט שכמו לסבול עול דברי תורה. וזכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה; 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 רובץ בין המשפתים. 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, כנאמר [משלי יד, יד] 'ורב תבואות בכח שור'. וכן הדבר [הזה] 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'". וכן הזכיר בקיצור בנתיב כח היצר פ"א [ד"ה ותנא דבי אליהו]. 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". ולפי זה לא היה צריך לומר בגמרא בב"מ [פה:] שהאופן של שעבוד הנפש הוא שמקטין עצמו על דברי תורה, שאין זה מעצם הלימוד, אלא היה יכול להשאר עם עצם הלימוד, ויבאר שכאשר מעיין ומעמיק בלימודו בזה משעבד את נפשו לתורה. ויל"ע בזה. ואולי יש ליישב, ששם "נפש" הוא שכל, ואכן לימוד בעיון הוא כנגד השכל. אך כאן איירי ב"נפש" ממש, ולא בשכל, וכנגד נפש זו לא יהני לימוד בעיון, אלא הקטנת עצמו בשביל התורה.

(97) "למעלה" - שהובא מאמר זה למעלה [לאחר ציון 63].

(98) "והוא מה שרמזו חכמים [ברכות יז.] 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו שכינה'. כי מה שאמרו ש'עטרותיהם בראשיהם' דבר זה נאמר על מעלת עצמו, כי אין יותר במעלה מן המלך שיש לו עטרה בראשו. ומה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא" [לשונו למעלה לאחר ציון 63]. ויבוא להקביל את "נעשה גדול לעולם הבא" ו"נעשה חופשי לעולם הבא" לשני חלקי העוה"ב הללו.

(99) לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג.]: "ואמר 'ועטרותיהם בראשיהם', כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי

לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו. ודבר זה הוא העטרה שיהיה להם, כי לא ישלוט עליהם אחר" [הובא למעלה הערה 64]. הרי המלך מופקע מכל שעבוד, ועומד לגמרי ברשות עצמו. ואמרו חכמים [הוריות י.] "איזהו נשיא, זה מלך, שנאמר [ויקרא ד, כב] 'מכל מצות ה' אלהיו', שאין על גביו אלא ה' אלהיו". והגדרת "גדול" היא גופא שהוא עומד ברשות עצמו, וכמו שאמרו [ב"מ יב:] "לא 'גדול' גדול ממש, ולא 'קטן' קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו, זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו, זהו גדול". וראה בדר"ח פ"א הערה 315 שעל פי זה נתבאר התואר "אנשי כנסת **הגדולה**", שהבינו מעצמם להחזיר את התוארים "גבור" ו"נורא", וכמבואר בגמרא [יומא סט:].

(100) לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תטז.]: "ואמר 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה... שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל. ודבר זה הוא התענוג העליון כאשר דבר אחד בשלימות. ודבר זה רמז בפסוק [קהלת יא, ז] 'ומתוק האור וטוב לעינים', רצה לומר כי הנבדל שמתיחס לאור, הוא במתיקות ובטובה, והוא משלים את אחרים, וזהו 'וטוב לעינים', עד שהם בטובה גם כן, וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה'" [הובא למעלה הערה 65]. **והנה כאן** מוסיף תיבת "שהוא **המנוחה** והעונג", וזו תיבה שלא הוזכרה בדר"ח שם. ועוד, הרי הלשון הוא "ונהנין מזיו השכינה", א"כ הנאה שמענו, אך מנוחה מנין. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פמ"ה [קעא.], שכתב בזה"ל: "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". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה" [ראה להלן פ"ט הערה 95]. הרי שללא מנוחה הדבר הוא חסר, ואיזה עונג יש למי שהוא חסר בעצם. לכך מכלל "ונהנין מזיו השכינה" הוא גם המנוחה, ולא רק העונג. וכן מוכח מיניה וביה מדבריו כאן, שכתב: "זה שעשה עצמו עבד, שאין לו מנוחה ועונג". והא תינח שאין לעבד מנוחה, כי הוא משועבד למלאכת רבו, וכן נאמר [איוב ז, ב] "כעבד ישאף צל", ופירש רש"י שם "כעבד שהוא יגע כל היום, וישאף ויתאוה מתי יהיה צל הערב". אך מנין שאין לעבד עונג. ובעל כרחך שהחסר מנוחה חסר גם עונג, והא בהא תליא. וכן בגו"א ויקרא פכ"ו אות ח כתב: "אם יש שובע ולא יאכל אותה במנוחה, אם כן השובע אינה כלום". אמנם עדיין

קצת קשה, כי בדר"ח פ"ג מט"ז [תיב:] ייחס את המנוחה לישיבת הצדיקים [שהוזכרה בתחילת המאמר (ברכות יז.) "אלא צדיקים **יושבין** ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה"], וכלשונו: "ואמר 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה". ואילו כאן מייחס את המנוחה ל"נהנין מזיו השכינה". ויל"ע בזה.

(101) פירוש - עד כה ביאר שהשואף לקנות את התורה חייב להתרחק מן התאוה הגשמית. אך מעתה יבאר לאידך גיסא; מי שכבר קנה את התורה, וכגון מי שהוא תלמיד חכם, מוטל עליו להרחיק עצמו מן התאוה הגשמית.

(102) תמוה, הרי במאמר זה לא נזכר כלל שאיירי בתלמיד חכם, ואדרבה, הלשון הוא "**כל** הנהנה מסעודת רשות לסוף גולה", ו"כל" משמע כל אדם, ולאו דוקא תלמיד חכם. וכן להלן פי"ג [לאחר ציון 84] הזכיר מאמר זה ברמז, ושוב ביאר שאיירי בתלמיד חכם. ואולי משום שקודם לכן אמרו שם [פסחים מט.] "תניא רבי שמעון אומר, כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה", ובזה הודגש שאיירי רק בת"ח, ולא בכל אדם. לכך המאמר שלאחריו שגם עוסק בסעודת רשות, איירי רק בת"ח, שאל"כ [אלא איירי בכל אדם], תהיה מכך סתירה למאמרו של רבי שמעון, שפסל סעודת רשות רק לת"ח, ולא לכל אדם. אמנם הרי"ף [המפרש הנמצא בעין יעקב] כתב: "לכאורה משמע דרבי יצחק לא שמיע ליה האי ברייתא דרבי שמעון דאמר 'כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי ליהנות ממנה', דמשמע הא שאר כל אדם שאינם תלמידי חכמים נהנים מסעודת רשות. והכא אמר רבי יצחק 'כל הנהנה מסעודת הרשות גולה'". הרי שפירש שרבי יצחק איירי בכל אדם [כמשמעות לשונו], ומיישב את הסתירה לדברי רבי שמעון בכך שרבי יצחק לא שמע את דברי רבי שמעון. אך כנראה למהר"ל לא ניחא לומר כך, ולכך הוא פירש שגם מאמרו של רבי יצחק איירי רק בתלמיד חכם. וראה הערה 111, ולהלן פי"ג הערה 85.

(103) פירוש - ראוי לאדם שכלי שיתרחק מהנאות הגוף, "כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הוא בעל גוף ובעל חומר" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז (קעח.)], וזהו ההפך הגמור לאדם שכלי. וכל דבר צריך להתרחק מהפכו, וכמו שכתב בגבורות ה' ס"פ מה, וז"ל: "כלל הדברים, כי [ביצ"מ] קנו ישראל מעלה האלקית, ויש להם להרחיק מכל דבר שהוא הפך המעלה שקנו ישראל". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 207] כתב: "התלמיד חכם שיש לו המעלה השכלית, ראוי שירחיק כל אשר הוא הפך זה". כי זה משפט ההפכים, שמפלת האחד תתרחש כאשר ימסר לידי הפכו, וכמו שכתב בח"א לב"ב צא: [ג, קכ.], וז"ל:

"כי זהו ענין ההפכים, כי ישראל וגוי הפכים הם, ומפני שהם הפכים, אם ההפך מוסר עצמו להפך שכנגדו, הוא נאבד ונמסר בידו לגמרי". וכן אמרו חכמים [סוטה מא:] "כל המחניף לרשע סוף נופל בידו", ובח"א שם [ב, עט.] כתב לבאר: "הטעם הוא כי הרשע מתנגד לכל צדיק, כי הם הפכים. וכאשר ההפכים כל אחד עומד בחזקו ובתוקפו, אז אין האחד נמסר ביד האחר. אבל המחניף לרשע, אשר הוא מתנגד אליו, בודאי בסוף נמסר בידו. שכאשר לא יעמוד ההפך נגד הפכו בחוזק ובתוקף, הרי הפך השני גובר עליו". וראה בסמוך ציון 127, ופט"ו הערה 208.

(104) אודות שהתלמיד חכם הוא שכלי, כן ביאר בהרבה מאוד מקומות. וכגון, להלן פ"י [לפני ציון 43] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו... אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". ולהלן פי"א [לאחר ציון 110] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנתיב האמת פ"א כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובנתיב התוכחה פ"ב כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר" [הובא להלן הערה 137, פ"ד הערה 240, פ"י הערה 117, פי"א הערה 104, ופט"ו הערה 144]. ובדר"ח פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל". ובהמשך שם [רמו:] כתב: "ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם... כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן התלמיד חכם, שהוא השכל". ושם פ"ד מי"ד [רס.] כתב: "כי תלמיד חכם... השכל אצלו עיקר". וכן כתב בבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ושם בבאר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336.

ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי [הובא למעלה הערה 18]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי התלמיד חכם יש לו השכל". וראה להלן פ"ד הערה 202, פ"י הערה 44, ופי"א הערה 56.

(105) מדוע ת"ח הנהנה מסעודת רשות לסוף גולה.

(106) כמו סעודות שבת, שרש"י [תענית כז:] ביאר שהנשמה היתירה של שבת מרחיבה דעתו של אדם לאכילה ושתיה. וכן כתב בביצה טז. ומוכח מכך שאכילת שבת אינה סותרת לשכל, אלא היא שייכת לשכל. ובאדרת אליהו [בראשית ב, ט] כתב: "שבת הוא יום העונג להתענג באכילה ושתיה... והוא קודש, כמו שהיה אכילת הקרבנות". ובנתיב העבודה ר"פ טז כתב: "האדם הזה אשר בראו השם יתברך, ורצה לזכותו ולטהרו מן פחיתותו הגשמי. ולכך כאשר האדם נוטה אל הגשמי, דהיינו אכילה ושתייה שלו, שהיא גופנית, שלא יהיה נוטה לגמרי אל הגשמי. ולכך המצוה שקודם שיאכל וישתה יטול את ידיו, כי דבר זה הוא קדושה כמו שיתבאר, ואז אין נוטה באכילה שלו אל הגשמי".

(107) מחמת שהאדם הוא אילן הפוך, ועיקרו נטוע בשמים, הוא הקב"ה. וכן כתב בח"א לנדה כה. [ד, קנח.], וז"ל: "כי האדם נמשל כעץ השדה, ושורש שלו הוא הראש, והידים והרגלים הם הענפים שמתפצלים אילך ואילך. והנה האדם עץ הפוך, כי שרשו למעלה. ובארנו זה במקום אחר כי השורש של אדם הוא למעלה, כי השכל של אדם שהוא בראשו נטוע בשמים, כי האדם יש לו דביקות למעלה. ולפיכך כמו ששורש האילן בארץ, שהוא יוצא מן הארץ, כן שורש אילן זה, הוא האדם, מלמעלה ממקום שיצא". ועוד אודות שהאדם הוא אילן הפוך, כן ביאר בדר"ח פ"ב מ"ו [תקצט:], וז"ל: "הגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה' [דברים כ, יט], ושורש שלו ועיקרו הוא הראש". ובנצח ישראל פ"ז [קפה:] כתב: "כי באמת האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". ובח"א לסוטה לו. [ב, עב:] כתב: "כי בארנו

במקומות הרבה כי האדם עץ השדה, והוא עץ הפוך, כי הראש דומה לשורש, וכל שורש הוא 'ראש' נקרא. והטעם שהוא הפוך, כי האדם הוא מן השמים, ולכך פונה השורש שלו לשמים, כאילו היה תקוע בשמים הראש, שהוא השורש". ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי האדם הוא עץ השדה, רק שהוא אילן הפוך, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי ראוי שיהיה האדם עץ הפוך, כי האדם צומח מלמעלה ונשמתו באה מלמעלה, ולכך השורש פונה למעלה ממקום שבא. ולכך הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד, וידיו ורגליו הם הענפים, שהם הולכים אילך ואילך". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ט אות יד [יובא בהמשך], בהספד [קפו], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], וח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן לפני ציון 129.

(108) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:]: "וכבר בארנו במקום אחר ג"כ, שאין מקום של אדם כמו מקום של שאר דברים גשמים, כי כל שאר דברים גשמים מקומם הוא מקום גשמי, אבל האדם אינו כך. ובארנו במקום אחר כי נקרא האדם 'עץ השדה', ובפרט ת"ח נקרא 'עץ השדה' כמו שהתבאר בפרק קמא דתענית [ז.], עיין שם, רק שהוא עץ הפוך. כי האדם דומה לעץ לגמרי ראשו הוא שורש העץ הזה, כי הראש הוא התחלתו וידיו אשר הם מתפשטים אילך ואילך, וכן רגליו הם כמו הענפים שהם מתפשטים מן העץ. והנה הוא אילן הפוך, מפני כי האילן שורשו בארץ, ושם מקומו. אבל האדם שרשו פונה אל השמים, כי מקומו למעלה, הוא השם יתברך". וראה להלן הערה 111.

(109) לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יד: "ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך... כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן, [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה' הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של אדם, פונה למעלה. וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו". והפחד יצחק פסח, מאמר טו אות ד, כתב: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [ראה להלן פ"ט הערה 63, ופט"ו הערה 47].

(110) כי האדם מתחבר אל הקב"ה דרך נשמתו הרוחנית, וכמו שכתב בדרשה לשבת תשובה [פא.], וז"ל: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה שנתן השם יתעלה באדם, שהיא מן העליונים". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "האדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם קרוב אל השם יתברך, כאשר הנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם שתי בחינות; כי האדם יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי" [ראה להלן פט"ז

הערה 7]. ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר, כרך א, עמוד יח] כתב: "השטות הוא מבדיל אותו מן השם יתברך, כי הדיבוק [בהשי"ת] על ידי השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו. ולכך כאשר נכנס רוח שטות, אז נבדל ממנו". וראה למעלה פ"א הערה 91. ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ולהלן פ"ד [לאחר ציון 36] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". וראה למעלה פ"ב הערה 81, להלן הערה 115, פ"ד הערה 38, פ"ט הערה 65, ופי"ב הערה 16.

(111) צריך ביאור, מדוע דבר זה יאמר רק על תלמיד חכם, ולא על כל אדם [ראה הערה 102]. ואולי כי תלמיד חכם הוא שכלי, ולכך מקומו הוא מקום שכלי התלוי בנטיעתו בעליונים. אך שאר בני אדם, שהם יותר גשמיים, אין מקומם כ"כ שכלי שיהיה תלוי בנטיעתו בעליונים, אלא מקומם הוא מקום גשמי, שאינו תלוי בנטיעתו בעליונים. וראה למעלה הערה 108.

(112) אמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל אדם שאין בו דעה, לסוף גולה", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "פירוש, כי מי שאין בו דעת אין ראוי להיות מקומו מקום אחד, כי מי שאין בו דעה שכלית הוא בעל גשם, וכל גשם הוא בעל תנועה, והתנועה הוא בגשם כמו שידוע. אבל מי שיש בו דעה השכלית, אין ראוי לו התנועה. ועוד, כי מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, ואינו גולה. וכאשר אין בו דעה, אז אין לו נטיעה עם השם יתברך, שהוא מקומו, והוא גולה". וראה בסמוך הערה 116, ולהלן פי"ד הערה 102.

(113) פירוש - הביאור לב"ר הוא כפי שנתבאר עד כה, שאדם שאינו שכלי אין לו נטיעה אצל ה', ולכך הוא גולה ממקומו.

(114) לשון רש"י [בראשית ט, כא]: "אהלו - 'אהלה' כתיב, רמז לעשרת שבטים שנקראו על שם שומרון, שנקראו 'אהלה', שגלו על עסקי היין, שנאמר [עמוס ו, ו] 'השותים במזרקי יין'".

(115) בגו"א שם [אות יד], וז"ל: "על שם שומרון וכו'. יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין, והם ב' דברים; האחד, הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה. השני, הוא אבוד החכמה והשכל אשר

יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא. וכאשר אין האדם דבוק בה', יבא פירוד וגלות לאדם. כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו [עפ"י אבות פ"ג מי"ז]. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה. וזהו שרמזה התורה באמיתות לשונה 'ויתגל', כתב לשון 'ויתגל' שהוא לשון גלות... גלות ממקומו, ודבר זה נתקיים בגלות עשרת השבטים, שגלו על עסקי היין, מפני שהפרידו השכל, אשר הוא הנטע הנאמן, כמו שבארנו למעלה". ובדרוש על המצות [סא:] הזכיר את גלותם של עשרת השבטים מחמת עסקי יין, ושם ביאר שהיין מיוחד לפעול באדם את הגלוי הגמור, עד שהוא נגלה במקום אחר.

(116) לא נמצא שביאר מאמר זה בספר נתיבות עולם, אלא בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.], והובא בהערה 112. וכן בנתיב התשובה פ"ה [אחרי ציון 71] כתב שכבר ביאר מאמר זה בנתיבות עולם, אך לא נמצא לפנינו [ויובא בהערה 130]. ובאור חדש [מח:] כתב: "כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו שיש לו מלמעלה, בשביל שהאדם הוא שכלי ויש לו כח מלמעלה. ולכך אמר שעשתה לו [אסתר להמן] סעודה, שיהיה בטוב לב ושכרתו, ובזה הוסר שכלו... כי נסתלק כחו ממנו כאשר שכרתו". וראה בבאר הגולה באר הראשון [פג.], שביאר שעל ידי התורה יש לאדם נטיעה בעליונים, ושם הערה 271. ושם בבאר השביעי [שסו:] כתב: "כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [ראה להלן פ"ט הערה 17, ופי"א הערה 66].

(117) אמרו חכמים [אבות פ"ד מט"ז] "הוי גולה למקום תורה", ובדר"ח שם [שכא:] כתב בזה"ל: "והנה הפירוש מה שאמר 'הוי גולה למקום תורה', שידור האדם במקום ששם תורה הרבה מאד, שאם לא כן, יהיה נמשך אחר ענייני העולם הזה, ולא יהיה נוטה אחר התורה. כי האדם גשמי נוטה ביותר אחר דברים אלו, שהם התאות, 'והתעיף עיניך בו ואיננו' [משלי כג, ה]. לכן יהיה במקום ששם תורה, אף אם צריך לגלות ממקומו, והוא קשה על האדם". ומשמע מכך שאע"פ שיש בידי האדם להשאר איתן במקומו, מ"מ המשנה מורה לו שיעקור עצמו ממקומו, ויגלה למקום תורה, למרות הקשיים שיש בגלות זו. אך לפי דבריו כאן, לכאורה ההפך הוא הנכון; אם ישאר במקומו הנוכחי, אז לבסוף יגלה, כי כל מי שנמשך אחר הגוף לבסוף גולה. אך אם ילך למקום תורה, שם לא יגלה, כי יהיה קבוע במקומו החדש מפאת נטיעתו בעליונים.

(118) "שמבקש לימודו ואי אפשר לו, וגולה למזונות, והרי אשתו באלמנות חיות" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 145.
(119) "גוזליו - יתומין" [רש"י שם].
(120) "שאינו עסוק לחזור עליו" [רש"י שם].
(121) "מחמת ששכח תלמודו, או הקפות שמקיף מחנונין לסעודותיו" [רש"י שם].
(122) "לבנו" [רש"י שם].
(123) בנו של מחמם התנור, שמחמת שאביו מרבה סעודתו, לכך הוא נקרא מחמם התנור.
(124) "בנו של מרקד בין החנויות, כדרך שהליצנים עושים, שמשחקים ומרקדים בחנויות להשקותן בשכרן" [רש"י בעין יעקב שם].
(125) "לוחך קערות" [רש"י בעין יעקב שם].
(126) "מקפל לבושו ורובץ וישן, כך דרך המשתכרין, אינו מספיק לילך לביתו ולשכב על מטתו, אלא מקפל לבושו תחתיו וישן" [רש"י שם]. ובגמרא איתא שהמאן דאמר האחרון הוא "רב שמעיה", אך בעין יעקב איתא "רב הונא", וכבר נתבאר שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 67]. וכן בתחילת המאמר כתב "**לסוף** מחריב וכו'", ואילו בגמרא אמרו "**סוף** מחריב וכו'", אך בעין יעקב אמרו "לסוף". ולהלן פי"ג [לפני ציון 84] הזכיר בקצרה מאמר זה, שכתב: "ראוי לתלמיד חכם שיהיה הנהגתו גם כן כפי הראוי לדבר שיש בו הכבוד, שלא יבזה עצמו לפני בני אדם בסעודת מרעות וכיוצא בזה, שכבר התבאר למעלה גודל הבזיון שמקבל מזה".
(127) כמבואר למעלה הערה 103.
(128) כמבואר למעלה לאחר ציון 105.
(129) כמבואר למעלה הערה 107.
(130) "יוצא ממקום מדריגתו השכלית" פירושו שהוא מאבד את מדריגתו השכלית, ומדריגה זו כבר לא קיימת יותר בשבילו, אלא היא חריבה. ובנתיב התשובה פ"ה [אחרי ציון 71] כתב: "אמר שם [חגיגה ט:], אמר רבי יהודא בן לקיש, כל תלמיד חכם הפורש מן התורה עליו הכתוב אומר [משלי כז, ח] 'כצפור נודד מקנו כן איש נודד ממקומו'. ואומר [ירמיה ב, ה] 'מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי', עד כאן. ורוצה לומר, כמו הצפור יש לו קן אשר הוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה בלא קן, מפני שהוא נודד ומעופף תמיד, וצריך אליו מקום למנוחתו. וכן האדם הגשמי, שהוא בעל שנוי... ואין עומד האדם על ענין אחד, והתורה היא מקום קביעתו ומנוחתו. לכך התורה נחשבת קן

אל האדם, מפני שהתורה עומדת נצחית... ולפיכך הפורש מן התורה, כאילו פורש מן השם יתברך, אשר הוא מקומו וקן אליו על ידי התורה". הרי שהתורה היא הקן והבית של האדם, והפורש ממנה פורש מקנו וביתו.

(131) פירוש - אין כוונת "מחריב את ביתו" רק למקום מעלתו ומדרגתו בעליונים, אלא גם לביתו ממש, וכדמוכח מהמשך המאמר אודות אשתו ובניו. והתויו"ט באבות פ"ב מ"ו כתב: "ולא יתכן בעיני כלל לומר שלא היתה כוונת הלל במאמרו זה כי אם מה שהוא בסוד הגלגול, שהוא אמנם מדברים הנעלמים וראוי להסתירם כי אם לשרידים אשר ה' קורא. ולא היה רבינו הקדוש מחבר המאמר הזה ושנאו במשנתו. כי כמו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, כך אין המשנה יוצאת מידי משמעה המובן לכל". לכך "מחריב ביתו" אינו יוצא מידי פשוטו, שאיירי גם בחורבן ביתו ממש, הנובע מחורבן ביתו העליון, וכמו שכתב כאן "**וכך** הוא מחריב את ביתו ממש". ומעין זה אמרו חכמים [שיהש"ר ג, ו] "אמרה ירושלים לבת בבל, אילולי ממרום עשו מלחמה עמי, את היית יכולה לי [בתמיה]. אילולי 'שלח אש בעצמותי' [איכה א, יג], את היית יכולה לי. הוי קמחא טחינא טחנת, ואריא קטילא קטילת, ודרא יקידא יקדת". וכן אמרו [ר"ה לא.] "בשני [ביום שני] מה היו אומרים, 'גדול ה' ומהולל מאד' [תהלים מח, ב], על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן", ופירש רש"י שם "הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים, ונתעלה וישב במרום, דוגמת שכנו בעירו והר קדשו". הרי שחברו בין בית בתחתונים לבית בעליונים. וראה להלן לפני ציון 145.

(132) כמו שאמרו חכמים [שבת קיח:] "מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי'... אלא לאשתי 'ביתי'". וכן אמרו [יומא ב.] "'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ובסוטה מד. אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו" [ראה להלן פ"ד הערה 127, פי"א הערה 31, ופי"ח הערה 60]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "האשה נקראת 'בית' בכל מקום... 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.

(133) לשונו בדר"ח פ"א מ"ד [רמב.]: "אין האדם בלבד, כי צריך הוא אל בית ואשה ובני בית". ושם מ"ה [רנא:] כתב: "ג' דברים שייך אל בית האדם; כי על ידי שיש לאדם בית דירה... נכנסים אורחים אצלו... השני, אי אפשר שיהיה האדם בלא בני בית, שהם אצלו

בבית. השלישי, האשה היא עקרת הבית". ועל בני הבית אמרו [כתובות קג.] "ברכת הבית ברובא", שפירושה שככל שיש יותר בני בית, כן מתרבית הברכה בבית. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רסה.] כתב: "כי הברכה שייך לבית, שהבית מתברך, כמו שאמרו בכל מקום 'ברכת הבית'". הרי שהביא גמרא זו להוכיח שהברכה שייכת לבית, ובגמרא אמרו כן להדיא לגבי רבוי בני הבית. נמצא שבני הבית הם שייכים בעצם לענין הבית. ולהלן פי"ח [לאחר ציון 59] כתב: "כל דבר שהוא השלמתו, כמו האשה וכמו הבנים, שהם השלמה לאדם, ועל ידם האדם הוא שלם".

(134) פירוש - מה שאמרו "לסוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו", אין אלו שלשה דברים שונים, אלא הם נכללים ב"מחריב את ביתו", שחורבן ביתו נעשה כשמאלמן את אשתו ומייתם גוזליו, ומבלעדי כן, עדיין לא היה חורבן לביתו לגמרי. וזהו שכתב למעלה "ומייתם את בניו ומאלמן את אשתו, **עד** שביתו חרב". **ויש להעיר**, שהואיל ואשתו ובניו הוזכרו כאן מפאת היותם מכלל "ביתו", לכאורה היה יותר מתאים לומר שאשתו ובניו ימותו, דבכך יחול החורבן על אלו שהם "ביתו". אך כאשר אשתו ובניו נשארים, הרי לא חל החורבן על אלו שהם "ביתו". ובשלמא לפי הסברו השני שיביא בסמוך, ניחא, שמבאר שם שסילוק השכל מקביל לגמרי לסילוק האיש, ולכך א"א שהעונש על סילוק השכל יהיה בסילוק האשה והבנים [ראה בסמוך הערה 138]. אך לפי הסברו הראשון יקשה, מדוע חורבן ביתו אינו מתבטא במיתת אשתו ובניו, שהם הם "ביתו". ואולי שלקתה מידת הדין אם הוא חוטא ואשתו תמות. אך עדיין קשה, שהרי תוספות [קידושין ה. ד"ה על] כתבו שיוצאי חלציו נקראים "ביתו" של אדם גם לאחר מותו, וכלשונם: "'בית אביה' קרויים כל יוצאי חלציו של אביה, אע"ג שמת". ומדוע כאן כאשר בניו נשארים, יחשב הדבר לחורבן ביתו של אביהם. וצ"ע.

(135) פירוש - ראוי לו שיענש בשלשה הדברים הבאים; מחריב את ביתו, מאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו.

(136) כי יחס הגוף והשכל הוא, שכשזה קם זה נופל, וכאשר הגוף קם, בזה עצמו השכל נופל, וכפי שנתבאר למעלה הערה 38. ו"תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף" [לשונו למעלה לפני ציון 18].

(137) כן מבואר בעקידת יצחק שלהי שער ח. והטעם הוא כי השכל מושל על הגוף, כפי שהאיש מושל על האשה ["והוא ימשול בך" (בראשית ג, טז)], וכמבואר בהמשך דבריו כאן. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [נו:], וז"ל: "כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו" [ראה

להלן פט"ז הערה 17]. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תסה:] כתב: "כי הכח הנבדל [השכל] הוא רוכב על הגוף". ובנתיב התוכחה פ"ב כתב: "השכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל" [הובא למעלה הערה 104, ולהלן פ"ד הערה 240]. ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "השם יתברך ברא לשכל האברים אשר עושים מלאכתו... שכן האברים בגוף עושים מלאכת השכל... כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר" [ראה להלן פ"ט הערה 143]. וכן כתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.] בביאור דברי הגמרא שם בגנות פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, וז"ל: "יש לך לדעת כי הכחות השכליות מנהיגים את הכחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם, פירוש שאין מתפעל הכחות הנפעלים מן הכחות הפועלים בהם כלל. אבל הכחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכחות הנפעלים, ומטילים עליהם אימה יתירה. ולפיכך אמר כי מי שמטיל אימה יתירה על הצבור... אין הנהגתו מתיחס אל השכלי, רק לכח אחר מן כחות הגשמיות... כי הפרנס המנהיג, אם מנהיגם בנחת, הרי מורה כי כח הפועל הוא כמו כח נבדל מן הגשמיות". ובסוף נתיב הכעס כתב: "כי השכל ג"כ פרנס ומנהיג כל איברי האדם, והוא מנהיג בנחת... השכל באדם אשר מנהיג... איברים של האדם". וכן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר 'הנקבה', והיה קורא את הצורה 'זכר'". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "וידוע כי הנפש הוא 'צורה', אשר הצורה נקרא 'איש', כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה" [ראה להלן פי"א הערה 36, ופי"ג הערה 26]. וכן מצינו שהחומר נקרא "אשה", וכמו שכתב למעלה בהקדמה לפני ציון 36. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנא:], וז"ל: "אין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה'". ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 36].

(138) בנתיב העושר פ"ב כתב: "ויש לך לדעת כי הגוף הוא קנין הנפש, כמו האשה שהיא קנין האיש, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ויש להעיר, מדוע אז לא יחשב הגוף כאשה גרושה שנתגרשה מבעלה, ומדוע ההקבלה היא רק לאלמנה שמת בעלה. ויש לומר, כי סילוק השכל הוא מקביל לסילוק האיש, ורק מיתת הבעל נחשבת לסילוק

האיש, אך גירושין אינם סילוק האיש, אלא אדרבה, האיש עומד במקומו והאשה היא זו המשתלחת מביתו. וראה למעלה הערה 134.

(139) לשונו בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 17]: "כי יש חוטא שהוא חומד אל התאוה מן זנות, ושאר תאות, וזהו שאמר [משלי א, כב] 'תאהבו פתי', שאין נמשך אחר השכל, רק אחר הגוף. ולכך יקרא 'פתי', שאין לו השכל ודעת. וכמו שאמרו [תנחומא נשא, סימן ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאוות הגופנים".

(140) כי הקב"ה מעניש מדה כנגד מדה. 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". ובדר"ח פ"ה סוף 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 לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, 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 הש"י. ויש לך להבין את זה". ובח"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". אמנם לפי זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע לשכר, 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" [הובא

למעלה בהקדמה הערה 3]. ובגו"א בראשית פל"ח אות יד כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה", ושם הערה 142. ובשלמא לפי הסברו בח"א לסוטה, ניחא, שגם השכר הראשון המתבקש על פי היושר והמשפט הוא שיהיה דומה למעשה שנעשה. אך לפי הסברו בח"א לסנהדרין, שהנהגה זו מורה שהרע אינו בא מן ה', תיקשי לך מדוע הנהגה זו קיימת גם כלפי השכר. ויל"ע בזה.

(141) בליקוטי מוהר"ן [סוף סימן יז] כתב: "'ואביהם' הוא השכל שנקרא 'אב', בחינת [מגילה יג:] 'אב בחכמה'". ובספר "בלבבי משכן אבנה" כרך א, עמוד סג כתב: "השכל הוא אב, והלב הוא בן, 'ליבא שבה הלב מבין' [פתיחת אליהו], לשון 'בן', כנודע". הרי שיחס השכל לשאר חלקי האדם הוא יחס כפול; כלפי הגוף, השכל מושל על הגוף [כמבואר בהערה 137]. אך כלפי כחות הנפש, השכל מנהיג אותם, אך לא מושל עליהם. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פכ"ט [תמ:] כתב: "בכל אדם יש שני דברים; כח האחד, הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני, הוא השכל... הנפש, מפני כי מושל עליו השכל, ומנהיגו כפי דעתו ושכלו, הרי אינו בן חורין... וכאשר הקדימו 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז, וראה שבת פח.], הרי אמרו 'נעשה' מיד בלי הנהגת השכל אם יעשה... [אז] הנפש היה בשלמות, ולא היה צריך להנהגת השכל". ובמתן תורה הגיעה הנפש של ישראל לדרגה שלא היתה זקוקה להנהגת השכל. אך כאשר כחות הנפש זקוקים להנהגת השכל, הרי היחס של השכל לנפש הוא כמו אב המנהיג את בניו. **וביאור הדבר**, כי הנפש עצמה היא כח פועל ["הוית הנפש, שהוא פועל המעשה" (לשונו בתפארת שם)], אך הגוף אינו פועל כלום, אלא הוא רק מקבל הוראות מהממונים עליו. וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קד:], וז"ל: "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 מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ושם פ"ד מי"ד [רפז:] כתב: "אין הגוף פועל... רק הפועל הוא הנפש הפועלת". לכך השכל מושל על הגוף, אך הוא מנהיג את הנפש. כי הגוף אינו אלא מקבל לציווי השכל, ולכך השכל הוא מושל על הגוף, וכאדון המושל בעבדו. אך הנפש הוא כח פועל, ולא רק מקבל, לכך השכל הוא מנהיג את הנפש, ולא מושל עליו, כי "מושל" הוא בעל כרחו של הנשלט [כפי שיבואר בהערה 144], ואין בידי השכל לכוף את הנפש, כי הנפש חזקה ממנו. וכן כתב בנר מצוה [כו:], וז"ל: "השכל הוא נבדל, ואף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע... וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש". לכך השכל

מושל על הגוף, אך אינו מושל על כחות הנפש, אלא מנהיג אותם. וראה להלן הערה 144, פ"ט הערות 132, 144, ופ"י הערות 194, 204.

(142) לפי המבואר בהערה הקודמת עולה, שכאשר הבנים הם גדולים ובעלי דעת, שוב אין הם נזקקים להנהגת האב [כפי שהיתה הנפש של ישראל בשעת מתן תורה, שלא הוזקקה להנהגת השכל]. אך כאשר הבנים הם קטנים, אז הם זקוקים להנהגת האב. וזהו דיוק לשון חכמים, שאמרו [פסחים מט.] "מאלמן את אשתו ומייתם את **גוזליו**", וגוזל הוא עוף קטן [רד"ק ספר השרשים, שורש גזל].

(143) נראה שחסרות כאן כמה תיבות, אך כוונתו ברורה שכשם שהנהגה זו של הת"ח [המרבה סעודות בכל מקום] מביאה את כחות הנפש שיהיו כיתומים, כך עונשו יהיה שבניו יהיו יתומים, וכמו שמבאר והולך.

(144) אודות שהשכל הוא מנהיג ומושל, צרף לכאן את מה שאמרו [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה... נותנת לו מלכות וממשלה", ובדר"ח שם [נט.] כתב: "התלמיד חכם, שיש לו מעלת השכל הנבדל כמו שהתבאר, ולכך נותנין לו מורא, שהוא כמו מורא מלכות, כמו שאמר [פסחים כב:] 'את ה' אלהיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים. 'וממשלה', היינו שהוא גוזר על בני אדם, והם צריכים לעשות, וזהו הממשלה שיש לו. והכל ראוי אל תלמידי חכמים, במה שיש בו התורה השכלית, והשכל יש בו מלכות וממשלה, כמו שאמרנו. וכאילו אמר שמי שלומד תורה לשמה ש'נותנין לו מלכות', דהיינו מורא מלכות, 'וממשלה' לקבל גזירתם". וראה להלן פ"ד הערה 202. **ונראה** מה שתלה את המורא במלכות, כוונתו היא שידוע שהמלכות היא ברצון הנמלכים, ואילו הממשלה היא בעל כרחם של הנשלטים [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות א, וגר"א משלי כז, כז (ראה להלן פט"ו הערה 241)]. ורצון הנמלכים שייך להנתן רק למי שמכירים בו שהוא מרומם ובעל מעלה נבדלת מהכל. לכך היראה מן המלך היא בטוי למעלת המלך, ומעלתו נצרכת כדי שמלכותו תתקבל ברצון אצל הנמלכים. מה שאין כן במושל, שם לא אכפת לן מהי חשיבותו של המושל בעיני נתיניו, כי בלא"ה הוא שולט עליהם בכח הזרוע, ולא מפאת רום מעלתו. וכאשר נעתיק דברים אלו לכאן, נמצא שמלכות השכל היא כלפי כחות הנפש, וממשלת השכל היא כלפי הגוף. כי אין השכל יכול לכוף את כחות הנפש, כי הנפש חזקה מהשכל [כמבואר בהערה 141], אלא רוממות השכל תנהיג את כחות הנפש, כפי שרוממות המלך תנהיג את הנמלכים. מה שאין כן ביחס לגוף, בזה השכל יכול לחייב את הגוף, לכך כלפי הגוף השכל הוא מושל, ולא מלך.

(145) כמבואר למעלה הערה 131. ואין זה כרש"י שביאר שם "שמבקש לימודו ואי אפשר לו, וגולה למזונות, והרי אשתו באלמנות חיות" [הובא בהערה 118], הרי שלרש"י לא מדובר ב"מאלמן את אשתו" ממש. אמנם קשה לשיטת המהר"ל [שמדובר במיתה ממש], דאיך אפשר לומר לאחר מכן "תלמודו משתכח ממנו" ושאר דברים שהוזכרו שם, הרי אם נפטר מן העולם מה שייך לומר דברים אלו. ואם תבאר שדברים אלו יארעו לו קודם למיתתו, תיקשי לך מדוע הם הוזכרו במאמר לאחר מיתתו. ויל"ע בזה.

(146) בירושלמי 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". ומשמע מכך לאידך גיסא, שהנוטה אחר החומריות ישכח את תלמודו. ובדר"ח 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)]... לכך 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" [הובא למעלה הערה 12]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תצה:] כתב: "כי השכחה מחמת העצלות". וכן הוא בח"א להוריות יג: [ד, סא:]. ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] כתב: "אמרו רז"ל בפרק המפלת [נדה ל:] כשהולד יוצא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו 'סטרו על פיו', כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי, הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו, נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר. וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף, נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה, שאינו שכלי

לגמרי". ועוד אמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכעס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצא:], ושם הערה 1065. וראה להלן פי"ב הערה 16, ופי"ג הערה 75.

(147) "מדריגה **ומקום** בפני עצמו", כי גם ה"מקום" מורה על מדריגת הדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קפה.] בביאור הקנין העשרים וששה של תורה "המכיר את מקומו", וז"ל: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו" [הובא למעלה פ"ב הערה 74]. כי "מקום" מורה על מעלת הדבר, וכמו שכתב בגבורות ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קטו:] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". וכן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב: "כי הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". וראה בדר"ח פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(148) לשון חכמים הוא [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא". ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "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". ובדר"ח פ"א מי"ח [תיא.] כתב: "השם יתברך נותן לכל אדם קנין ראוי לו, ואין האדם ראוי שיהיה נוגע במוכן לחבירו, רק מה שהשם יתברך נתן לכל בריה". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "כי השם יתברך ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא השם יתברך שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא [טז.], אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד

בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השי"ת נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כ"ש וק"ו שהש"י נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו. וכדאמרינן במסכת יומא... אין אדם נוגע במוכן לחבירו... פירוש ענין זה, כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר אליו הש"י. ואם הוא נוגע במוכן לחבירו הרי נחשב זה כמו גזילה... כי כשם שהש"י סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו... ולפיכך מי שהיה מהפך לקנות, ואחר יורד לקנות, נקרא 'רשע' [קידושין נט.], לפי שהוא נכנס בגבול חבירו". ובדרשת שבת תשובה [סט.] הביא את מאמרם [נדה לא.] שהולד במעי אמו "אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה", וכתב על כך בזה"ל [עג:]: "ביאור זה כי הולד כאשר הוא מונח בבטן אמו הרי האם הוא עולמו, ואמר שבבטן אמו אינו מקבל רק מה שמסודר לו מן עולמו, ואינו חפץ באחר. ודבר זה הוא תקון שלו שלא יבקש רק מה שיתן לו מזלו אשר הוא דרכו והוא עולם שלו, ולא יבקש מה שלא יתן לו עולמו, אשר הוא דרכו והוא מזלו. ודבר זה אמרו חכמים ז"ל במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה [לח:] אין אדם נוגע במוכן לחברו. כלומר שאל ידאג לומר פלוני מקפח פרנסתי, שזה אינו, כי אין אדם נוגע במוכן לחברו. ולכך אמר שאוכל ממה שאמו אוכלת, ובודאי דבר זה הוא מוכן לו, ואי אפשר שיתפרנס בו אחר. לכך ידע כי כאשר הוא בעולם הזה מה שמסודר לו מן עולמו וממזלו שהוא דר בו מוכן לו, ולא לאחרים כלל, וכן מה שיש לאחרים אינו מוכן לו כלל. ובזה הוא ניצל מן הקנאה שלא יחפוץ מה שיש לאחר רק ישמח בחלקו מה שראוי לו מעולמו אשר נתן לו השם יתברך שמו". וראה דרשת שבת הגדול [רט:].

(149) כי כל מחלוקת באה לעולם רק כאשר אחד חורג ממקומו ונכנס למקום חבירו, אך כל עוד שכל אחד ואחד עומד בתוך גבולות עצמו, שוב אין מחלוקת קיימת ביניהם. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכא:]: "השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר... וכאשר כל אחד במשמרתו, הוא השלום". ובתפארת ישראל פ"ז [קכה.] כתב: "'וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז] זה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור 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". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב אודות שנר שבת עושה שלום, וז"ל: "וזהו השלום כאשר יש הבדל בין הדברים. כי כאשר נקרא החושך 'ערב' מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין

זה לזה. וכאשר יש ביקור בין דבר לדבר הוא השלום אשר הוא בין הדברים, ואין האחד נכנס ומתערב בחבירו, רק כל אחד בפני עצמו". ובנתיב השלום פ"א כתב: "כי כך הוא בעולם, כי כל אחד מן ההפכים מקבל מן הש"י מה שאין מקבל השני, וזהו השלום. כי האש מקבל מן הש"י אשר ראוי לו, מה שאין מקבל המים, שהם הפך האש, והש"י עושה שלום בין שניהם, שיהיה מקבל כל אחד לפי מה שראוי לו, וזהו השלום. הרי לך, כי עיקר השלום הוא מצד שאין זה מקבל מה שזה מקבל". ובנר מצוה [קג.] כתב: "דבר זה עושה שלום אל הכל, שכל אחד עומד בשלו, ואינו נכנס בגבולו של אחר". ולשון המקרא הוא [תהלים קמז, יד] "השם גבולך שלום וגו'", הרי שהגבול שייך לשלום. ופתגם לועזי אומר ש"מחיצות טובות יוצרות שכנים טובים".

(150) לשונו בדר"ח שם [נב.]: "כך הוא בבני אדם ובכל הנבראים בעולם, שיש להם דבר זה בעצמו, כי יש לכל אחד מקום מיוחד. לכך אמר [שם] 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל. וכן 'אל תהי מפליג לכל דבר' [שם], והם שאר דברים שהם נבראים בעולם, שבא האדם להרחיקו ולהפליגו שאינו נחשב ממציאות עולם הזה. דבר זה אל יעשה, 'שאין לך אדם שאין לו שעה', כלומר שיש לכל אדם שעה מיוחדת. אף על גב שמצאנו 'בן גילו' [נדרים לט:], היינו שהם קרובים במזל, אבל בודאי יש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו. כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת [ב"ב טז.], כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם, שהרי העולם הוא מסודר תחת המזל, ובמה שיש לכל אדם מזל בפני עצמו, הרי כל אחד ואחד נחשב ממציאות העולם, ומשלים את העולם עד שמצד כל בני אדם שהם בעולם העולם שלם... ואמר 'ואין לך דבר שאין לו מקום', דבר זה אמר כנגד שאר דברים שהם מסודרים בעולם. ומפני כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל. ושאר הדברים שהם בעולם, כולם יש להם מקום". ולכאורה לפי זה היה לו כאן לצטט את המשפט הקודם ["שאין לך אדם שאין לו שעה"], ולא את המשפט המסיים במשנה ["אין לך דבר שאין לו מקום"], כי כאן איירי בבני אדם.

(151) יש להבין, דבשלמא אם יוצא מגבולו ונכנס לגבול חבירו, אזי מתחדשת עליו המחלוקת, כי הוא נוגע במוכן לחבירו, וכמו שביאר. אך בת"ח היוצא ממדריגתו מחמת שמרבה סעודות בכל מקום, נהי שת"ח זה יצא ממקומו ומעלתו הקודמת, אך

מ"מ הוא לא נכנס לתוך רשותו של חבירו, אלא רק יצא ממעלתו הקודמת, ומדוע יש ביציאה מעין זו לחדש עליו את המחלוקת, הרי עדיין אין הוא נוגע במוכן לחבירו כמלוא נימא. ויש לומר, שהמהלך הוא להפך; ההתנגדות של אחרים כלפיו אינה מחמת שהוא פולש לתחומם, אלא מחמת שלכל אדם יש מתנגדים העומדים למולו, גם אם לא יפלוש לתחומם. ורק כאשר האדם מתבצר במקומו, אזי מקומו מגן עליו, ולכך מתנגדיו אינם יכולים לו מחמת שאין אחד נוגע במוכן לחבירו אפילו מלוא הנימא. אך ברגע שהאדם יוצא ממקומו ומעיר מקלטו, שוב אין מקומו שומר עליו, ומתנגדיו מגיעים אליו, ומתחדשת עליו המחלוקת. **אך עדיין קשה**, מדוע לא נאמר שכאשר הוא יצא ממדריגתו הקודמת, אז מיד הוא יורד למדריגה הנמוכה הימנה, ומעתה מקומו וגבולו יהיו במקום הנמוך יותר, ולא שהוא נמצא מחוץ לגבולו תלוי ועומד בין הגבולות, אלא שנפל מאיגרא רמא [גבולו הקודם] לבירא עמיקתא [גבולו החדש], והבירא עמיקתא היא מעתה המקום שישמור עליו. והרי כשם שבדרך עלייתו למדריגת ת"ח הוא טיפס ועלה ממדריגה למדריגה, וכל שלב ושלב בדרך עלייתו היה נחשב למקומו ומעלתו שאינו מחדש עליו את המחלוקת, כך היה צריך להיות גם בדרך ירידתו, שהוא יורד ממדריגה למדריגה, וכל שלב ושלב בדרך ירידתו יהיה נחשב למקומו ומעלתו, ולא תתחדש עליו המחלוקות. וצ"ע. ואולי שאין ירידה בתורה, אלא רק עליה, וכמו שאמרו [ברכות ח:] "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון". וראה להלן ר"פ יב בביאור המאמר.

(152) דוגמה נוספת לאדם חסר גבולות; 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". **והנה לא** ביאר את הבבא הבאה במאמר "ודבריו אינם נשמעים". ולכאורה ניתן לבאר זאת על פי מאמר חכמים [שבת כג:] שאמרו "דדחיל מרבנן, הוא גופיה הוי צורבא מרבנן, ואי לאו בר הכי הוא ["שאינו רגיל לעסוק בתורה" (רש"י שם)], משתמען מיליה כצורבא מרבנן". ובח"א שם [א, ח.] כתב: "ואי לאו בר הכי לישתמעין מיליה כמו צורבא מרבנן. דבר זה מתיחס אל ת"ח בפרט יותר מכל, וזה כי החמרי משתמע אל השכלי כאשר ידוע. ולכך אמר 'דלישתמע מיליה כמו צורבא מרבנן'. כי זה שהוא דחיל מרבנן הוא מתקרב אל השכלי, וכאשר לאו בר הכי שיהיה ת"ח שהוא שכלי, אז הוא קרוב

אל מדריגה זאת, ויהיו נשמעים דבריו". וברי הוא שהת"ח המרבה סעודות בכל מקום מתרחק מהמדריגה השכלית, ולכך דבריו אינם נשמעים.

(153) פירוש - כאשר תלמידי חכמים אינם מתנהגים כראוי [כמו זה המרבה סעודתו בכל מקום], זה מביא להשפלת כבוד התורה, וממילא זה חלול שם שמים. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שג.], וז"ל: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם [ראה להלן פי"ג הערה 3]... ודבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה". וכן כתב בדר"ח פ"ד סוף מ"ד [קד:], וז"ל: "לכן יש להם לחוש על כבוד קונם וכבוד התורה, אשר בעונינו כמעט שכבה גחלת התורה לגמרי". וכן חזר וכתב שם סוף מ"ה [קלב:], וז"ל: "ובדור הזה... הבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים להנות משל אחרים... ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ". וכן אמרו חכמים במסכת יומא [פו.], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן פ"ד הערה 230.

(154) אמרו חכמים [יומא פו.] "אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו; אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה. פלוני שלמד תורה, ראו כמה מקולקלין מעשיו, וכמה מכוערין דרכיו". ו"אוי לו לרבו" הוא שאומרים עליו שאין הרב כמו שראוי, שאם היה כראוי לא היה יוצא ממנו תלמיד שאינו הגון. הרי תלמיד שאינו הגון מחלל שם רבו.

(155) לשון הגמרא שם [ברכות יז:] "'אין פרץ' [תהלים קמד, יד], שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד, שיצא ממנו אחיתופל. 'ואין יוצאת' [שם], שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול, שיצא ממנו דואג האדומי. 'ואין צוחה' [שם], שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע, שיצא ממנו גחזי. 'ברחובותינו' [שם], שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים". ולפי זה המהר"ל הביא כאן את רישא דקרא ["אלופינו מסובלים"], כאשר הדרשה אודות תלמיד רע נדרשת הסיפא דקרא ["ואין צוחה ברחובותינו"].

(156) להלן פ"ח [לאחר ציון 150], ושם מביא מדבריו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קיח:], ויובא שם בהערה 151. לכך מעשי התלמיד מיוחסים אל הרב, כי הם מצורפים להדדי. וכן כתב בגו"א במדבר פי"ג אות ז, בביאור דברי רש"י [במדבר יג, טז] שמשה רבינו "התפלל עליו [על יהושע] קה יושיעך מעצת מרגלים", וז"ל: "ואם תאמר, למה התפלל על יהושע יותר משהתפלל על כלב. ולא קשיא, דגנאי גדול יש לאדם שתלמידו אינו כהוגן, שיאמרו אלמלא שלמד כך מרבו, לא היה עושה מעשים האלו. וכן בפרק היה

קורא [ברכות יז:] 'ברחובותינו אין פרץ ואין צווחה' [תהלים קמד, יד], 'שלא יהא ביניהו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים'".

(157) פירוש - כאשר השכל יוצא מן הסדר השכלי, אין יציאה זו מתייחסת רק כלפי בעל השכל עצמו, אלא גם כלפי אלו שיש לשכל קשור וחבור עמם. לכך כאשר השכל יוצא מן הסדר השכלי, נחשב הדבר כאילו הכל יצאו מן הסדר השכלי; הן בעל השכל, והן אלו שיש לשכל קשור וחבור עמם, וכמו שמבאר.

(158) כמבואר להלן ר"פ ט רום מדריגת התלמיד חכם, ובתוך דבריו כתב: "התלמיד חכם יש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם... כי החכמים הם דבוקים עם השם יתברך, ומצורפים אליו... כי על ידי התורה יש לאדם חבור ודביקות אל השם יתברך". ובנתיב אהבת השם ר"פ ב כתב: "כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתברך, כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, כדאיתא בפרק יום הכפורים [ומביא שם את המאמר שהובא בהערה 154]... ופרשו הכתוב על תלמידי חכמים, מפני שהתלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך, אשר אלקותו עליהם בראשונה... ודבר זה המביא אל האהבה, כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלהותו יתברך. ולפיכך אמר הכתוב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, עד שיהיו הכל נמשכים אחר השם יתברך. ודבר זה שורש אל אהבת שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו". ובדר"ח פ"א מ"י [שב.] כתב: "ראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים", וראה להלן פ"ט הערה 17.

(159) כי היציאה מן הסדר השכלי של הת"ח מתייחסת גם כלפי רבו וגם כלפי מעלה, וזהו "מחלל שם שמים ושם רבו". וראה הערה הבאה.

(160) נראה לבאר דבריו, כי דוקא אצל השכל מצינו שמעלת השכל מתפשטת על אלו שהשכל מצטרף אליהם. וכמו השותפות בין יששכר וזבולון, שכח התורה של יששכר מהני לזבולון המסייעו [רש"י זבחים ב. ד"ה שמעון]. ולא מצינו כן בשאר מצות, וכגון המסייע ביד חברו לקיים מצות כבוד אב ואם, אין השכר של אריכות ימים הנאמר בכבוד אב [שמות כ, יב] משתייך אל המסייע. ובביאור מרגניתא זו, ראה פחד יצחק שבועות מאמר יג. ויהיה הטעם לכך אשר יהיה, על כל פנים מבואר שאצל השכל בפרט נמצא שמעלתו מתפשטת על אלו שהשכל מצטרף אליהם. וממילא הוא הדין גם לאידך גיסא; חסרון השכל יתפשט על אלו שהשכל מצטרף אליהם.

(161) כמו שאמרו [סוטה כא.] "'כי נר מצוה ותורה אור', תלה הכתוב את המצוה בנר, ואת התורה באור; את המצוה בנר, 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". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 138] הביא את המאמר הזה, וכתב: "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, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק", וראה שם הערה 150, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

(162) מעין זה מצינו בחטא חילול השם ושבועת שוא, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פז.], וז"ל: "ומזה עצמו תבין החומר שיש לחלול השם; למר זוטרא [קידושין מ.], שאין מקיפין בחלול השם כמו שעושה החנוני. וכך אמרו בשבועות בפרק שבועת הדיינין [לט.] אצל שבועת שוא, שכל החטאים יש לו זכות תולה, אבל בשבועת שוא נפרע מיד, ואין מקיפין. וזה כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל 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 בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חָטָא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". אמנם כאן מבאר שהבטוי להיות העונש מעל הזמן הוא לא בהתחלת העונש [שבאה ללא שיהוי], אלא בסופו, שהעונש ימשך "עד סוף כל הדורות בלי הפסק", כפי שהתורה מגינה לעולם [ראה הערה קודמת]. ובגו"א שמות פי"ג אות ח כתב: "כל הדברים אשר הם על הזמן, כל ענין הזמן שוה". ו"הזמן שוה" פירושו שאין עיכוב בתחילה ואין גבול בסוף.

(163) לשון הגמרא שם "מאי היא, אמר אביי, קרו ליה בר מחים תנורי. רבא אמר, בר מרקיד בי כובי. רב פפא אמר, בר מלחיך פינכי. רב שמעיה אמר, בר מך רבע", וכמובא למעלה [ליד ציון 121].

(164) לא מצאתי מקורו ש"בר מיחם תנורי" מוסב על שכורים. ובספר מנורת המאור לרבי ישראל אלנקאוה כתב: "בר מיחם תנורי. פירוש שכל כך הוא גרגרן ובזוי נקלה, שמחמם את התנורין כדי שיאכל מן הפת החמה".

(165) "מרקיד בי כובי - כדרך הליצנים, שמשחקין ומרקדין בחנויות להשקותן בשכרן" [רש"י פסחים מט.], ו"שחוק והתול" הם הנהגת ליצנות, וכפי שכתב בסמוך

[לפני ציון 169]. ומה שכתב "שהדבר הזה הוא בזיון יותר" נראה שטעמו הוא כי הליצנות היא התעסקות בדברי הבאי והתול [כמבואר להלן הערה 169], ואילו "מיחם תנורי" הוא אמנם שפלות, אך מ"מ מתעסק בצורך אמיתי של מאכל, ולא בדברי הבאי.

(166) לכך הוא מלחך את הקערות [רש"י שם].

(167) וזה מורה שהוא חומרי לגמרי. וזה לשונו בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]: "בשביל שהיו להוטין אחר אכילה ושתיה, נמשך אחר זה הגיהנם. מפני כי כל שהוא להוט אחר אכילה ושתיה הוא חסר, והוא כמו הגיהנם אשר לא שבע, שנאמר [משלי ל, טו-טז] 'שלשה אלה לא תשבענה שאול ועוצר רחם'. וכאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר, שהוא תמיד חסר ואינו שבע לעולם, יורש גיהנם, שהוא חסר תמיד. כי שוה לו ודומה לו ביותר, שנאמר 'שאול ורחם לא תשבענה', כי הרחם הוא האשה לא תשבע, כי החומר אינו שבע כלל. וכן השאול אינו שבע, לכך בעל חטא התאוה ראוי לו הגיהנם בפרט". ובנתיב העושר פ"ב האריך לבאר את הגנות שבמידה זאת. ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". 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". 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 בנצח ישראל פט"ו הערה 96. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כי החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובאור חדש [קעג:] כתב: "כתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'... כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לע"ז יז. [ד, לט.] כתב: "כל דבר שהוא חסר אינו שבע, כי השביעה היא השלמה" [ראה להלן פ"ד הערה 220, ופט"ו הערה 193].

(168) "מך רבע - מקפל לבושו ורובץ וישן, דרך המשתכרין, אינו מספיק לילך לביתו ולשכב על מטתו, אלא מקפל לבושו תחתיו וישן" [רש"י פסחים מט.]. והמהר"ל מוסיף "ובזה נמשל כבהמה". ורש"י [בראשית מט, יד] כתב "רובץ בין המשפתים - כחמור המהלך ביום ובלילה, ואין לו לינה בבית, וכשהוא רוצה לנוח רובץ בין התחומין בתחומי העיירות שהוליך שם פרקמטיא".

(169) הנה הקנין הכ"ד של תורה הוא "מעוט שחוק" [אבות פ"ו מ"ז], ובדר"ח שם [קפא.] כתב: "אם הוא מרבה שחוק אינו זוכה לתורה. וטעמא כי השחוק שהוא מופלג הוא הפך

המחשבה, שהוא השכל, לכך השחוק מבטל השכל. ודבר זה תוכל להבין כי השחוק מתחדש מן ההתול והליצנות בלבד, ואין ספק כי ההתול והליצנות הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק התול. והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק הוא מבטל השכל". ובנתיב הליצנות פ"ב כתב: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי... וחילק את הרשעים לשלשה חלקים... השלישי הוא הכת שאין במעשיהם ממש כלל, רק הבאי... כי הליצנות אין בפעל שלהם ממש, והוא בודאי חסרון נחשב... ולכך פעל הליצנות הוא שקול כנגד החוטאים והרשעים... שהוא קשה מכולם", וכל הפרק שם מוקדש לבאר את הגנות של ליצנות.

(170) לכאורה משמע מדבריו שרומז כאן למהלך פנימי בביאור ארבעה החסרונות שמנו כאן חכמים, ולא מצאתי שביאר זאת בשאר ספריו. אך בפשטות יש כאן ארבעה שלבים בירידתו לשפלות החומרית, כאשר כל שלב הוא ירידה נוספת לעומת השלב שקדם לו; השלב הראשון ["מיחם תנורי"] הוא התעסקות בחומריות. השלב השני ["מרקד בי כובי"] הוא התעסקות בליצנות ודברי הבאי. השלב השלישי ["מלחך פינכי"] הוא רדיפה אחר התאוות מפאת היותו תמיד חסר ונפשו לא תשבע. והשלב הרביעי ["מך רבע"] הוא שעושה מעשה בהמה בכך שרובץ וישן בכל מקום מזדמן.

פרק ד

(1) לא ברורה לגמרי כוונתו, וכנראה שמתכוון למעלה פרק ג [לפני ציון 52], וראה הערה הבאה.

(2) לא נמצא שביאר להדיא נקודה זו עד כה. ודוחק לומר שכוונתו לדבריו הקצרים בפ"א [לפני ציונים 174, 187], שכתב שם שהמזיקין שולטין בלילה ולא ביום, כי לא נתבאר שם ש"הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי וכו'". וכנראה שכוונתו לדבריו בפ"ג [לפני ציון 52], שכתב: "אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי בכל מקום השחור מורה על ההעדר, הפך האור, כי האור הוא המציאות, והחושך שהוא השחור, הוא ההעדר לגמרי. כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ומה שכתב על "חושך" כוחו יפה על לילה גם כן. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, וה'לילה' על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 57].

ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע" [הובא למעלה פ"ג הערה 52]. ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום" [ראה הערה 14]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". וראה להלן פ"ט הערה 49, פ"י הערה 12, ודר"ח פ"ג הערה 1482.

(3) כן כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 48], וז"ל: "כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל... כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום... כאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי". ובחידושי **ההלכות** שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה [הובא למעלה פ"א הערה 186]. וראה תפארת ישראל פס"ח הערה 47, ושם פ"ע [תתשב:], ויובא להלן פ"ט הערה 56. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". ובשו"ע אור"ח סימן רלח סעיף א כתב: "צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום, והמבטלו עונשו מרובה". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "כדאמרינן לא איברי לילא אלא לגירסא,

וכיון דלכך נברא הלילה, על כן צריך ליזהר בה יותר". וראה להלן הערה 10, פ"ט הערה 51, ופט"ו הערה 23.

(4) "חוט של חסד - נותן חינו בעיני הבריות" [רש"י ע"ז ג:].

(5) "יומם יצוה ה' חסדו - יצוה למלאכים לשתוק, כדי לעשות חסד לצריכים חסד, והם התחתונים" [רש"י חגיגה שם].

(6) לשון הגמרא שם: "ומה טעם 'יומם יצוה ה' חסדו', משום 'ובלילה שירה עמי'", וכן הוא בעין יעקב שם. ורש"י ע"ז ג: כתב "ובלילה שירו עמי - ובלילה נוהג שירו עמי למטה, שאף דוד לא היה מנמנם אלא כשינת הסוס, וכל הלילה מתעסק בשירות ותושבחות ובתורה, כדאמרינן בריש מסכת ברכות [דף ג:]".

(7) "שדומה ליום" [לשון הגמרא והעין יעקב שם].

(8) לא ברור מדוע כתב תיבת "**אמנם** המאמר הזה", כי בדרך כלל כותב כן כשבא לאפוקי מדברים קודמים שכתב [גו"א במדבר פכ"ח אות יא (תסה.), גבורות ה' פמ"ג (קסא:), ונתיב האמת פ"א (ד"ה אמנם נראה לי)], אך כאן לא הקדים דברים למאמר, וממה בא לאפוקי.

(9) כמבואר בהערה 3. וראה למעלה פ"ג הערה 52, שנתבאר שם שהאור מורה על המציאות, והחושך מורה על ההעדר. דוגמה לדבר; בהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה. וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה [שמות יב, כט], אבל היציאה ממצרים ביום [במדבר לג, ג, ורש"י דברים טז, א]. כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם". וכן כתב בגבורות ה' פל"ז [קלח:], ונר מצוה [קט.]. והנסים באים לעולם מחמת חבור עולם הזה בעולם הנבדל, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז], וז"ל: "כי עולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הניסים באים, שהניסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לחבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... מפני שיש להם דביקות בנבדלים". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:], וז"ל: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו שלנו. נמצא שהלילה הוא זמן מיוחד לנסים, מחמת שלשה גורמים; (א) הלילה הוא זמן של בטול הנמצאים. (ב) בטול הנמצאים מאפשר החבור

לה'. (ג) החבור לה' מאפשר את הנסים. הרי שהלילה הוא זמן התחברות עם ה' יתברך. וראה להלן פט"ו הערה 23.

(10) כי התורה היא בלתי טבעית, לכך היא נמצאת בזמן שאין בו מהלך טבעי, והוא הלילה, וכמבואר למעלה הערה 3. וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה, אש אוכלתו", ובח"א שם [ג, קפד.] כתב: "כי התורה ראוי שיהיה בלילה... לפי שהיום הוא מיוחד להנהגת הטבע, כמו שהוא ענין היום, והלילה הוא העדר הטבע, והוא הנהגה למה שהוא על הטבע. ולפיכך אמרו [שמו"ר מז, ה] אין רינה של תורה אלא בלילה. ולפיכך אמרו כאן בית שאין נשמעים בו דברי תורה ראוי לשריפה, מצד שכל דבר שהוא נגד הנבדל ראוי אליו השריפה, ולפיכך כאשר אין בבית דברי תורה, כך ראוי לשריפה" [ראה להלן פ"ט הערה 51, פט"ו הערה 31, ולהלן פט"ו (לאחר ציון 19) שהרחיב בזה]. **ויש להעיר**, כי בתפארת ישראל פס"ח [תתרסו.] נראה שכתב להיפך, שהביא שם את המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תו] שבארבעים יום שמשה רבינו שהה בהר, היה הקב"ה מלמדו מקרא ביום, ומשנה בלילה, וכתב לבאר: "כי התורה שבכתב המורה על עצם המצוה שהיא שכלית, והשכל דומה לאור, ולפיכך היה שונה עצם המצוה, שהיא תורה שבכתב, ביום... התורה שבעל פה במה שהיא על פה האדם, הרי התורה הזאת מתיחסת אל האדם, שהוא גשמי. ולכך מתיחס אל זה הלילה בפרט... כי הלילה מתיחס לאדם שאינו שכלי גמור. ואף כי בודאי תורה שבעל פה יש בה השכל הגמור מאד מאד, מכל מקום כיון שכל זה איך יעשה המקבל המצוה, והוא אדם שאינו שכלי גמור, שייך אל זה הלילה. ולכך היה מלמד לו תורה שבעל פה בלילה". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמבאר שהלילה הוא סילוק הגשמי, ולכך הוא תואם ללימוד התורה השכלית. ואילו בתפארת ישראל מבאר שהלילה קשור לגשמיות, ולכך ראויה התורה שבעל פה ללילה, כי התושבע"פ קשורה למקבל גשמי, והלילה הוא גשמי. **והנראה בזה**, כי דבריו בתפארת ישראל הם מצדו של הקב"ה, שהוא יתברך לימד את משה רבינו תושב"כ ביום, ותושבע"פ בלילה. ומבחינתו יתברך אי אפשר להגדיר את הלילה כסילוק הגשמי, כי סילוק זה נובע מפאת שהלילה אינו נקרא בגדר מציאות, ואילו בו יתברך נתלית המציאות. ומעין מה שביאר את מאמרם ז"ל [ברכות לג:] "הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים" בח"א לב"מ קז: [ג, נג:], וז"ל: "כי יראת שמים הוא מה

שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". ואף אנן נאמר שאין הלילה נתפס מצדו יתברך כהעדר הווית העולם, "כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". ובתפילת שחרית אומרים "בורא חושך", ובאבני אליהו שם [סדור הגר"א] ביאר: "כאשר חשך השמש בצאתו נעדר האור ונשאר החושך קיים... כי הוא עצם הבריאה... לכן על חידוש החושך נאמר בריאה, 'בורא חושך', בעבור שהוא חומר עצם, שאין בכח השכל לידע תוארו". ובודאי שאין בריאה של העדר, אלא שאין הלילה אלא בריאה חשוכה. ולכך מבחינתו יתברך הלילה הוא גשמי יותר מאשר היום, שבו נמצא האור. אך דבריו כאן הם מצדו של האדם, דמצדו בלילה בטלה הווית העוה"ז, ולכך זהו זמן של התעלות והתדבקות בה' יתברך.

(11) פירוש - כאשר האדם עוסק בתורה בזמן הראוי לתורה, אז הוא יזכה למעלותיה של תורה, שאחת מהן היא חסד, וכמו שמבאר.

(12) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קיב.]: "ידוע כי החכמים דביקים במדת החסד, וזהו שאמרו חז"ל [חגיגה יב:] כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום... שהתורה תקרא 'תורת חסד', שנאמר 'ותורת חסד על לשונה'. ולפיכך רצה ביבנה וחכמיה [גיטין נו:], שיהיו דביקים במדת החסד". ובגו"א דברים פל"ג אות ד, בביאור דברי רש"י שם [דברים לג, ב] שהתורה "כתובה מאז לפניו באש שחורה ע"ג אש לבנה", כתב: "אש שחורה על גבי אש לבנה. דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה'... ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 53, ולהלן פי"ב הערה 123].

(13) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [ד"ה ועוד ראוי]: "ראוי שתהיה תחלת התורה חסד וסופה חסד, מפני שעיקר התורה הוא הטוב. ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט, לא היה כאן דין כלל. כי אם לא היה האדם חוטא, לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה, רק הטוב והחסד, והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהיה הכל בטוב, שיעשו הכל התורה, ולא יהיה שום רע

בעולם. ואם יש שום רע, כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב... ולכך התחלת התורה גמילות חסדים, כי גמילות חסדים בפרט הוא הטוב. וכן הסוף הוא גמילות חסדים, מפני שזהו תכלית התורה לסלק הרע ולהיות טוב". וכן כתב בח"א לסוטה יד. [ב, נח:]. ובתפארת ישראל פ"כ [רצה.] ביאר לפי זה מדוע מידת אברהם היא מידת התורה, וז"ל: "ועוד יש לך להבין בחכמה, כי מדת אברהם היא מדת התורה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב 'ותורת חסד על לשונה'. וזה מצד כי התורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ואף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא יהיה נמצא שום רע. ודבר זה רמזו חכמי האמת בפרק קמא דסוטה, תניא רבי שמלאי אומר, התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים... בארו בזה דבר גדול, כי כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם, ולפיכך התחלתה גמילות חסדים, שהוא עשיית הטוב לבני אדם, ותכלית התורה הטוב הגמור... ומפני זה אברהם, שהיה מדתו החסד, ראוי מצד עצמו אל התורה, שהתורה היא 'תורת חסד', וזהו מדתו של אברהם". וראה להלן פ"ז הערה 25 שמלשונו שם משמע שה"טוב" של התורה אינו מצד החסד שבה, אלא מצד היותה שכלית ונבדלת מן החומר. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב, וז"ל: "[צריך] מעשה שהוא מתחבר אל התורה והוא שייך לתורה, וזה הוא גמילות חסדים, כמו שמצינו אלו שני דברים ביחד בכל מקום. והרי מספר שניהם אחד, כי 'גמילות חסדים' מספרו תרי"א, כמספר 'תורה'. והמעשה שהוא ראוי אל התורה הוא גמילות חסדים, שהרי התורה תחלתה וסופה גמילות חסדים, כי שניהם הם טוב... כי בעל גמילות חסד הוא מסולק מן החמרי, ויש לו זכות. והתורה קנין שכל אלקי לגמרי" [ראה להלן פ"ז הערה 27].

(14) מחבר את החסד לאורה של היום. וצרף לכאן את המקרא [תהלים צב, ג] "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות", ולמדו מכך חכמים [ברכות יב.] שיש לומר בשחרית "אמת ויציב", ובערבית "אמת ואמונה", הרי היום הוא זמן של חסד. ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם כאשר הוא חושך ולא אור, ובלילה נחשב העולם כמו פקדון שהוא ביד אחר, ומאמין לו כי כאשר יהיה מגיע השעה, יחזיר לו הפקדון. לכך העולם שהוא כאילו אינו בלילה, אנו אומרים כי אנו מאמינים בו יתברך אשר אצלו

ובידו העולם, ולכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב', כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב. ולכך יש להזכיר בו גם כן הטוב והחסד שעשה עם העולם כאשר נראה ונמצא הטוב, וזהו ביום". וכן נאמר [תהלים קלו, ז] "לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו", הרי חסד קשור לאור. וראה הערה 2.

(15) אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח.], וז"ל: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי". 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... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג 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" [הובא למעלה פ"א הערה 175]. וראה למעלה פ"ג הערות 45, 46.

(16) "כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי. ואם האדם משחיר עצמו על דברי תורה, או מרעיב עצמו על דברי תורה, דבר זה הוא הדביקות הגמור בתורה, וסלוק הגשמי" [לשונו למעלה פ"ג לאחר ציון 44]. אך נראה שכאן עיקר הדגשתו לא איירי במעלת האדם, אלא במעלת התורה, שכתב "נראה בזה שיש לאדם זה דביקות גמור בתורה, **שהיא טוב ומסולק מן הגשמי**", לאמור שהתורה היא הטוב ומסולקת מהגשמי. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצ.], וז"ל: "ובמסכת מנחות [נג:] 'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים'. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... 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... 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 'לקח טוב'". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעג:], וז"ל: "מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה

היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור" [ראה להלן פ"ז הערה 25]. ולשון חכמים הוא [ברכות ה.] "אין טוב **אלא** תורה", ולפי המבואר הדגשה זו היא מחוורת למדי. וראה להלן הערה 281.

(17) כי עולם הבא הוא כולו אור וחסד [כמבואר בהערה הבאה], לכך הוא הזמן המתאים להבליט בו את ה"תורת חסד" שיש לתורה, כפי שהיום הוא הזמן המתאים להורות כן אליבא דלישנא ראשונה.

(18) לשונו 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'. וזהו 'ואמונתך בלילות', הוא עולם הזה שדומה ללילה. ובודאי בעולם הבא אז נראה החסד והטוב שהשם יתברך עושה עם הצדיקים. ובעולם הזה, שאין הצדיקים שרוים בטובה, 'להגיד אמונתך בלילות', כי עולם הזה דומה ללילה, ובו יגיד אמונתו. כי אף על גב שהוא בצרה, הוא מאמין בו יתברך שיהיה לו הטוב בעולם הבא". וראה להלן פ"י הערה 47.

(19) נמצא שלפי הלישנא הראשונה בגמרא, רישא של המאמר ["כל העוסק בתורה בלילה"] עוסקת בלומד תורה בזמן הראוי לתורה [הלילה], לכך מעלת התורה המובהקת [חסד] משתקפת בו משום שלומד תורה כפי הראוי. אך ללישנא השניה בגמרא הוא להיפך; רישא של המאמר ["כל העוסק בתורה בעולם הזה"] עוסקת בלומד תורה בזמן הנוגד לתורה, שאין עוה"ז הגשמי ראוי לתורה, "ועם כל זה דבק בתורה" [לשונו כאן], לכך מעלת התורה המובהקת [חסד] משתקפת בו משום שדבק בתורה למרות הקשיים.

(20) לפי שתי הלישנות של הגמרא.

(21) על ידי שלומד תורה בלילה, שהוא זמן של הסתלקות העוה"ז הגשמי, או על ידי שלומד תורה בעוה"ז, שמתגבר על המונע מצד גשמיות העוה"ז ע"י שמסלק הגשמי.

(22) כן גם התבאר לאורך כל הפרק הקודם, שבטול הגוף הוא תנאי לקנין התורה, וגנות הת"ח המרבה סעודות בכל מקום, וראה שם הערה 33.

(23) והעוני הוא "יותר מזה", כי הגוף הגשמי אינו מכוון לתורה, לכך ממילא הוא עומד כנגדה. אך העוני הוא מניעה בקום ועשה נגד התורה, ולכך הוא "יותר מזה". ולשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח הוא: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, **אפילו** היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים" [ראה להלן הערה 144]. הרי שנעץ תיבת "אפילו" בסמוך ל"עני המתפרנס מן הצדקה", ומוכח מכך שיש בזה

קושי מיוחד. והתגברות על מניעה ומעכב מדביקה את המתגבר אל הדבר שהיה עלול להמנע, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 48. ויסוד זה יחזור וישנה בפרק זה.

(24) כותב כן כהקדמה לדיבור הבא, העוסק במי שלומד תורה מתוך הדחק. ומצוי הוא בספר זה שמסיים בדברים שהם הקדמה לקטע הבא. וראה להלן הערות 105, 167, 271, פ"ה הערה 33, פ"ז הערה 131, פ"ח הערה 150, פ"י הערה 161, פי"ב הערה 140, ועוד.

(25) לפנינו בגמרא איתא "כל **תלמיד חכם** העוסק בתורה מתוך הדחק", אך בעין יעקב איתא "כל העוסק בתורה מתוך דוחק", וכבר נתבאר למעלה [פ"א הערה 62] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 30, 66, 139, 174, 273, 319, ופ"ה הערה 5.

(26) "כי עם בציון ישב - אלו יושבי ישיבת תורה, וסיפא דקרא 'חנון יחנך לקול זעקך'" [רש"י שם].

(27) "לחם צר - במי הכתוב מדבר, במי שמזונותיו קשין עליו, ואעפ"כ יושב ועוסק בתורה" [רש"י שם].

(28) "מחיצה" [רש"י שם].

(29) "לא יכנף - לא יתכסה ממך בכנף בגדו ומחיצתו" [רש"י שם].

(30) בגמרא שלפנינו הובא קודם המאמר של רבי אבהו, ולאחריו המאמר של רב אחא בר חנינא ["רבי אבהו אומר, משביעין אותו מזיו שכינה, שנאמר 'והיו עיניך רואות את מוריך'. רב אחא בר חנינא אמר, אף אין הפרגוד ננעל בפניו, שנאמר 'ולא יכנף עוד מוריך'"]. אך בעין יעקב הובא כפי הלשון המביא כאן, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [הערות 25, 66].

(31) "כאשר היא נשמעת" [הוספה הנמצאת בח"א לסוטה מט. (ב, פח:)]. וכן נתבאר בגבורות ה' פס"ד [רצד:], נצח ישראל פנ"ח [תתצה.], באר הגולה באר השני [רמה:], ובנתיב הצדקה פ"ד, ובח"א לסוטה שם, וחלקם יובאו בהערה הבאה.

(32) "כי מי גוי גדול - שיש לו אלקים שיהיה קרוב אליו שיענהו תמיד בכל אשר יבקש ממנו" [אבן עזרא שם]. ואודות שקירבה להקב"ה היא סבה לשמיעת התפילה, כן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצד:], וז"ל: "כי שמיעת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפילה קורבה, כי קבלת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה.] כתב: "ולכך אמר [במדבר כג, כא] 'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו'. פירוש, כי השם יתברך עמו מבלי פירוד, כי תיכף

שהוא מריע, הוא נושע. וכדכתיב [במדבר י, ט] 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'. וענין זה שנושעים תיכף ומיד, ומורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים, נענים, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. וכך פירוש 'ותרועת מלך בו', כי דרך להריע לפני המלך כאשר אחד רוצה שיהיה נזכר לפני המלך, שיושיע אותו המלך. ודבר זה נמצא בישראל כאשר מריעין לפניו, שומע השם יתברך ועונה אותם". ובבאר הגולה באר השני [רמה:] כתב: "מפני שכתוב גם כן 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים [דברים יד, א]. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב השם יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו", וכמו שנאמר [תהלים קמה, יח] "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב: "כי האדם הוא עלול מן העלה, וכל עלול הוא צריך אל העלה והוא תולה בו, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו וגו'", ואם אין העלה קרוב אליו, אז אין השלמה לחסרון העלול. וכאשר העלול הוא גשמי לגמרי, אז הוא רחוק מן העלה. ואם הוא נבדל מן הגשמי לגמרי, אז השם יתברך קרוב אליו, ומשלים בקשתו". וצרף לכאן את דברי הגר"א [על תיקוני זוהר דף 105] שתפילה שהיא בשביל צער השכינה הרי היא נענית יותר משאר תפילות. וראה להלן הערה 74. **ובעוד שכאן** ביאר את הפסוק "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו'" שהקורבה לה' מאפשרת קבלת התפילה, הרי במקום אחר ביאר את הפסוק לאידך גיסא; התפילה מאפשרת הקורבה לה', וכלשונו בח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.]: "על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אע"ג כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון... מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי' הוא התפילה [רש"י שם]. כי התפילה בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו'... ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך בפרט".

(33) הנה בהרבה מקומות ביאר שאין דבר שקרוב אל ה' כמו התורה. וכגון, בסמוך [לפני ציון 71] כתב "ואין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא:] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא

מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך" [ראה למעלה פ"א הערה 310, ולהלן הערה 71 שהובאו מקבילות נוספות]. אך כאן מבאר שבעי תרתי; (א) "גובר בכח על הגשמי". (ב) "דבק בשכלי", ולא סגי רק ב"דבק בשכלי". וצריך לומר שאע"פ שבכל לומד תורה נמצאת הקירבה אל ה' המזכה את בעליה בשמיעת תפילתם [כמבואר להלן הערה 306], מ"מ בלומד תורה מתוך הדחק נמצאת קירבה זו ביתר שאת, בבחינת [תהלים לד, טו] "סור מרע ועשה טוב". ומוכח כן גם ממקום אחר שכל העוסק בתורה תפילתו נשמעת [ולאו דוקא מתוך הדחק], שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חפציו", ובח"א שם [ד, מח:] ביאר בזה"ל: "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" [הובא להלן הערה 338]. וזה נאמר בכל מי שעוסק בתורה, ולא דוקא שלומד מתוך הדוחק. אמנם יש לעיין מדוע לא אמרו שם "תפילתו נשמעת" כפי שאמרו כאן, או לחלופין מדוע לא אמרו כאן "הקב"ה עושה לו חפצו". וראה הערה הבאה.

(34) כאן מזכיר רק את הפרישה מהגשמי ["סור מרע"], ולא את הדביקות בשכלי ["ועשה טוב"], לעומת המשפט הקודם שהזכיר את שתיהן [ראה הערה קודמת]. וצריך לומר דודאי גם כאן כוונתו היא אף לדביקות בשכלי, אך הואיל ומגמת דבריו היא לבאר את עדיפותו של הלומד תורה **מתוך הדוחק** על פני הלומד תורה סתם, בהכרח שייחד את הדיבור אודות הפרישה מהגשמי, ולא אודות הדביקות בשכלי, כי אידי ואידי דבקים בשכלי. לכך מצד ביאור עדיפות זו הוא מייחד יותר את הדיבור אודות פרישה מהגשמי [מאשר הדביקות בשכלי], אע"פ שפרישה זו לכשעצמה [ללא הדביקות בשכלי] לא תספיק לבאר את הקירבה המיוחדת שיש למי שעוסק בתורה מתוך הדחק. וראה הערה הבאה.

(35) ודבק בשכלי, וכמבואר בהערה הקודמת. ואין לומר שכוונתו רק לפרישות מן הגשמי, שהיא מספיקה להתקרב אל ה' ללא דביקות בשכלי, שזה אינו, וכלשונו בח"א למכות כג: [ד, ז:]: "החבור בו יתברך צריך אל שני דברים; האחד, הפרישה מדברים הגופנים החמרים אשר מפסיקים ומבדילים בין השם יתברך ובין האדם. כי החומר הוא מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם [כמו שיבואר בסמוך ובהערה 38]. ואף כאשר פירש מדברים החמרים המרחיקים והחוצצים, צריך עוד לקנות מדריגה נבדלת, כי על ידי זה הדבוק והחבור בו יתברך. ודבר זה על ידי מעשים שקונים על ידם מדריגה נבדלת. כי אם יהיה פורש מן הדברים החמרים המרחיקים האדם מן השם יתברך, ולא יעשה

הדברים המגונים, בשביל זה לא יקנה מדריגה נבדלת, כי האדם בעצמו גשמי ובעל גוף הוא. וכן אם יעשה מעשים שעל ידם יקנה מדריגה אלקית, אם יעשה מעשים הנוטים אל החמרי ביותר, יש לו מניעה מן הדביקות הזה". הרי שפתותיו ברור מללו שהדביקות בה' יכולה להעשות רק ב"סור מרע ועשה טוב" [תהלים לד, טו], והא בלא הא לא סגי. וכן ביאר בגו"א דברים פ"ה אות ג [קז:] שקדושת שבת נעשית בצירוף של "זכור ושמור בדבור אחד" [רש"י דברים ה, יב], אך שלילת המלאכה ["שמור"] בלי לקדש את השבת ["זכור"] אינו מורה על קדושת השבת, "כי כמה פעמים שהאדם שובת מן המלאכה, ולא יהיה ניכר שיש לו שבת". וכן בגו"א דברים פט"ז אות ד כתב "במה שלא יאכל חמץ אין זכר [ליצ"מ], כי אולי אין לו חמץ לאכול" [ראה להלן פט"ז הערה 53]. **ואודות שדביקות בשכלי** מתחזקת לאין ערוך כאשר מְלוּוֶה עמה פרישות מן הגשמי, הנה מצינו אצל ההפכים שכאשר מתרחק מהפך אחד, בזה גופא מתקרב אל ההפך השני, כי הפרישה מדבר אחד היא ההתדבקות בהפכו, וכפי שביאר בדר"ח פ"ד מ"י [קצז:], וז"ל: "הפונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה, בזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית" [הובא למעלה פ"ג הערה 16, ולהלן הערה 108]. ושם 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". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו" [ראה להלן פ"ה הערה 36, ופט"ו הערה 17]. לכך הפורש מן החומרי ומתדבק אל השכלי, עושה דביקות כפולה; בפרישה מהחמרי יש דביקות בשכלי, ובנוסף לכך הוא מתדבק בשכלי, ובזה מתקרב אל הקב"ה באופן המירבי ביותר.

(36) לשונו בח"א לסוטה מט. [ב, פח:]: "לא תמצא אדם שהוא כולו שכלי רק מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי, הוא התורה. ומפני זה תפילתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי כאשר בזרוע ובכחו מושל על הגשמי, ואינו חש אל הדוחק". ועוד אודות דביקותו בה' של הלומד תורה מתוך הדחק, צרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות שמיטה ויובל [פי"ג הי"ג], שכתב: "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 בעוה"ז דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים".

(37) כפי שיבאר בסמוך, והוא יסוד נפוץ בספריו.

(38) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, ובנתיב יראת השם פ"ד 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 81]. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "בעולם הזה, אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא" [הובא למעלה פ"ג הערה 110, וראה להלן פ"ט הערה 65]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן]: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם השם יתברך". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ובח"א למכות כג: [ד, ז:, והובא בהערה 35]. וראה להלן פט"ז הערה 23.

(39) כן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], וז"ל: "והוסיף רבי אחא לומר שאין הפרגוד ננעל לפניו, כל זה כאשר הוא גובר בכח ובגבורה להיות שכלי, ומסלק הגשמי לגמרי, אין הפרגוד ננעל לפניו. כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי ולומד תורה מתוך הדוחק, אין כאן מסך מבדיל לגמרי". וזה נקרא ש"**הוסיף** רב אחא" [לשונו למעלה], כי רבי יהודה [הדעה הראשונה] אמר שתפילתו נשמעת, וזה מורה שהוא קרוב אל ה', וכמו שביאר, אך אין זה מורה שאין כאן מסך מבדיל כלל, שאע"פ שתפילתו נשמעת והוא קרוב אל ה', מ"מ יכול להיות שעדיין יש מסך חוצץ בין ה' לאדם, לכך רב אחא מוסיף מדריגה נוספת בקירבה זו.

(40) וזו מדריגה נוספת בקירבה אל ה', שמקבל פני שכינה, "ומקבל פני שכינה... מורה זה על דיבוק השכינה פנים אל פנים" [לשונו בנתיב העבודה פ"ה]. ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "מקבל פני שכינה, כי אין ענין קבלת שכינה רק שהאדם יוצא ממדריגתו החמרי ודבק בנבדל". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 42] כתב: "כי האדם יש בו הגוף הגשמי, ולפיכך אין ראוי לישיבה של מעלה, שהוא יושב לפני הקב"ה, כי אין ראוי שישב לפני הקב"ה רק מי שהוא כולו שכלי בלתי גשמי". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "ולכך המקיים

מצוה זאת [של ציצית] כאילו יש לו חיבור אל השכינה, ומקבל פני השכינה. כי במצוה זאת יוצא האדם מן גופו הגשמי אל הפעל, ולהיות עם השם יתברך, והבן הדברים". וראה להלן פ"ט הערה 97.

(41) בח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב "והבן הדברים האלו". אך כאן הוסיף לומר "מאד מאד", ובעל כרחך שכוונתו היא לחכמה פנימית. ושמעתי לבאר ששלש הדעות האחרונות הן כנגד שלש הספירות העליונות [מלמטה למעלה], והן; בינה, חכמה, וכתר. כי תפילתו נשמעת היא ההתקרבות, וההתקרבות היא בבינה הנקראת "מי" [זוה"ק ח"ב קיז., מגלה עמוקות על ואתחנן, אופן קכג, וכנגד הפסוק (דברים ד, ז) "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו" שהובא למעלה לפני ציון 32]. סילוק החומרי [שאין הפרגוד ננעל עליו] הוא בחינת חכמה, כי הגוף והחכמה שניהם מימין. וראיית פני השכינה היא כתר, שעולה משכינה לכתר ללא שום הפסק.

(42) "דורו של משה ויהושע עסקו בתורה הרבה, ודורו של חזקיהו יותר מהם, כדכתיב [ישעיה י, כז] 'וחובל עול מפני שמן', ואמרינן בחלק [סנהדרין צד:] חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיה, שהיה דולק בבתי מדרשות, עד שבדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ" [רש"י שם].

(43) "מתכסין בטלית אחת - עניים היו" [רש"י שם], וראה הערה 64.

(44) "עיקר התורה" - אמיתת תלמוד תורה.

(45) "ולמה לא יעסקו בתורה" [לשונו בסמוך]. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קעז:] כתב: "כפי מנהגו של עולם, כאשר יש לאדם עושר, ראוי לו ללמוד ביותר בתורה, אחר שיש לו כל. וכמו שנאמר [דברים כח, מז] 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב' [מרוב כל]". וראה להלן הערות 83, 94.

(46) לשונו בח"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 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". וראה להלן הערה 58.

(47) כמו שנאמר [במדבר טז, יד] "אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו ותתן לנו נחלת שדה וכרם וגו'", ופירש רש"י שם "כלומר לא הביאותנו ולא נתת לנו נחלת שדה וכרם", ובגו"א שם אות כו כתב: "פירוש, כי הכתוב אינו רוצה לומר שנתת לנו שדה וכרם, שהרי לא נתן להם כרם ושדה, אלא קאי על מה שכתב לפני זה, לא הביאותנו ולא נתת לנו... כלומר, לא הביאותנו ולא נתת לנו שדה וכרם".

(48) לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:]: "כי בימי משה היו עוסקים בתורה הרבה, ואין זה ראיה על שהיו חפצים בתורה, שלא היה להם שדות וכרמים לעסוק בהם, וגם לא חסר להם דבר, כי היה להם המן". וראה להלן הערות 54, 110.

(49) לכך אין היופי שקר, כי הוא חל אצל מקבל היופי, לעומת החן שהוא שקר, שהוא רק אצל הרואה, ולא אצל נושא החן. והגר"א בתחילת אבן העזר [סימן א סק"א] מבאר שההבדל בין "חן" ו"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. וכן כתב בדרוש על התורה [לב.], וז"ל: "'שקר החן והבל היופי'... המעלות הם; האחד, הוא הנוהג בדרך ארץ, והנהגתו נאה עם הבריות, עד שהוא נושא חן בעיני כל. הב', היא החכמה, שהיא היופי... הנה גם זה הבל. ואמר על הנהגת דרך ארץ שאין עמו יראת שמים לשון 'שקר', כי עיקר החן הוא שיהיה נושא חן בעיני הזולת, וכשיחסר יראת שמים הרי החן הזה שקר... ואיננו חנוני באמת, שהרי אינו נושא חן בעיני השם יתברך. אמנם בחכמה, אשר באמת סוף סוף הוא חכם, רק שאיננה מתקיימת והיא כלה, אמר בזה לשון 'הבל', שכאשר אין לו יראת השם, חסר תכליתו. וכל החסר תכלית הוא הבל, בשאין לו קיום".

(50) לשונו 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".

(51) כי בימי יהושע נכנסו לא"י, ושם לא היה מן, וכמו שנאמר [שמות טז, לה] "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד באם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען". וראה הערה 54.

(52) לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:]: '"והבל היופי' בימי יהושע, שהיה להם בתים מלאים כל טוב [דברים ו, יא], ואין זה שורש דבר, כי אף אם היו עוסקים בתורה הרבה מאוד, אין זה נחשב עיקר התורה, רק היה להם התורה במה". וכן נאמר [דברים ו, י-יב] "והיה כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר נשבע לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך ערים גדלות וטובות אשר לא בנית ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת ובורות חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת ואכלת ושבעת השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים", ושכחת ה' יכולה לבוא מתוך עשירות [ברכות לב.]. הרי שכאשר באו לא"י היה להם עושר גדול מביזת העמים.

(53) לא מצאתי מקור מפורש לכך. ואולי למד כן מכך שהגבעונים בימי יהושע ניתנו להיות חוטבי עצים ושואבי מים, וכמו שנאמר [יהושע ט, כז] "ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה' עד היום הזה אל המקום אשר יבחר". לכך ניתן לומר שלבני דורו של יהושע "היו להם עבדים הרבה".

(54) אך מ"מ לא היה להם את הגנאי של "שקר החן" [כמו דורו של משה], אלא רק "הבל היופי", כי לדורו של יהושע לא היה המן [כמבואר בהערה 51], לכך יש בזה "הבל" אך לא "שקר". ואם תאמר, מדוע מציאותו של המן הופכת את תורתם של בני דורו של משה ל"שקר החן", יותר ממה שלדורו של יהושע היו שאר מילי דמיטב [עושר ועבדים], ומאי שנא האי מהאי, דסוף סוף בשני הדורות האלו חסרה המסירות נפש לתורה מפאת רוב טובה שהושפע עליהם. ויש לומר, שבדורו של יהושע עסקו בשדה וכרם, מה שלא עשו בדורו של משה. ועוד יש לומר, כי אין המן טובה כשאר טובות של עושר ועבדים, אלא המן הוא חלק מעצם קבלת התורה, וכמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז רכו] "אמר הקב"ה, אם מכניס אני את ישראל בפשוטה [בדרך פשוטה וישרה], מיד הם מחזיקין איש בשדהו ובכרמו, ובטלין מן התורה. אלא הרי אני מקיפן במדבר ארבעים שנה, כדי שיאכלו את המן, ושותין מי באר, והתורה נבללת בגופן. מכאן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר, לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן". הרי הדרגה של "נבללת בגופן" התקיימה רק אצל אוכלי המן [ראה להלן סוף הערה 338], ולכך שפיר יש בזה להביא לקריאת שם של "שקר החן", כי חסרה לאוכלי המן התנגדות הגוף לתורתם. מה שאין כן בדורו של יהושע, שלא היה להם מן, א"כ היתה להם בחינה מסויימת של התגברות

על התנגדות הגוף לתורתם, לכך שקר אין כאן, אך הבל יש כאן, כי סוף סוף היה להם עושר ועבדים רבים, ואין כאן גלוי מובהק של מסירות נפש ודביקות לתורה.

(55) לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:]: "אבל בימי חזקיה לא היה להם טובות אלו, והיו עוסקים בתורה, זה 'יראת ה' תתהלל', שזה מורה על שורש וגוף התורה שהיה להם".

(56) כי יראת שמים היא המקיימת את כל המעלות האחרות, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [רמו:], וז"ל: "בכל מקום 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 [שבת לא.] 'משל לאדם שאמר לחבירו העלה לי קב חטים וכו" [לשון הגמרא שם: "משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי כור חיטין לעלייה, הלך והעלה לו. אמר לו, עירבת לי בהן קב חומטון. אמר לו, לאו. אמר לו, מוטב אם לא העליתה"]. 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". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפג.] 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', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך". וכן כתב אות באות בנתיב יראת השם פ"ב. ובנפש החיים שער ד פ"ד כתב: "כי יראת ה' תחלה היא עיקר הקיום של חכמת התורה... שיראת ה' היא האוצר לחכמת התורה הקדושה שעל ידה תתקיים אצל האדם. ואם לא הכין לו האדם תחלה אוצר היראה, הרי רב תבואות התורה כמונח על פני השדה, למרמס רגל השור והחמור ח"ו, שאינה מתקיימת אצלו כלל. וכן אמרו על זה הכתוב בשמות רבה [ל, יד], אתה מוצא אדם שונה מדרש הלכות ואגדות, ואם אין בו יראת חטא, אין

בידו כלום. משל לאדם כו' יש לי אלף מדות של תבואה, א"ל יש לך אפותיקאות ליתן אותם בהם כו'... עיין שם".

(57) ו"חכמה" המוזכרת בפסוק היא בפרט התורה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ט [ריד:], וז"ל: "וזהו דכתיב 'ראשית חכמה יראת ה"... והחכמה, היא התורה בפרט". וראה הערה הבאה.

(58) לשונו בנתיב יראת השם ר"פ ג: "יראת שמים היא המעלה שהיא עיקר כל המעלות. וכך אמר הכתוב 'ראשית חכמה יראת השם'... כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך, והוא ראשית החכמה, כי החכמה היא ראשונה אל הכל, והוא העלול הראשון... והנה יראת ה' קודם אל החכמה עצמה, כי יראת ה' במה שהוא עלול אל העלה, וזה בודאי קודם החכמה עצמה, שהיא עצם העלול הראשון. ולהודיע מעלת יראת שמים אמר הכתוב [משלי לא, ל] 'שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל'. פירוש דבר זה, 'חן' נקרא כאשר האדם נראה שכל מעשיו ישרים וטובים מאוד [ראה למעלה הערה 46]. 'והבל היופי' הוא החכמה, שנקרא יופי משום שהיופי מאיר, והחכמה מאירה, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה. ואמר כי אם האדם הוא ישר במעשיו עד שהוא נושא חן בעיני הכל, עדיין אין לו בזה דבר שהוא עיקר הכל. וכן היופי היא החכמה ג"כ, אין החכמה עיקר ושורש לאדם... 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". ובתפארת 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 [שבת לא.] שהוא משל למי שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה לתת אותם באוצר, והעלה לו ואמר לו אם ערבת שם קב חומטין, אשר הוא המעמיד ומקיים את התבואה, מוטב. ואם לאו, מוטב שלא העליתה". 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".

(59) "הכנה לזה" - טובות אלו [המן ועושר] המקילות את קשיי הלימוד, ולכך הן כמו הכנה ללימוד. וכן כתב בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:], ויובא בהערה הבאה. ויש להעיר, כי אמרו חכמים [שבת קיג:] על הפסוק [רות ב, יד] "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר", "'ותאכל' בימי דוד, 'ותשבע' בימי שלמה, 'ותותר' בימי חזקיה", ופירש רש"י שם "ותאכל ותשבע - לשון עושר הוא, דוד שלמה וחזקיה כתיב בהן עושר, שהיו מביאים להן כל מלכי ארץ מנחה" [אמנם בח"א שם (א, נב.) ביאר שאיירי בתוקף מלכותם, ולא בעושר ממוני]. וכן נאמר [דהי"ב לב, כז-כט] "ויהי ליחזקיהו עושר וכבוד הרבה מאד ואוצרות עשה לו לכסף ולזהב ולאבן יקרה ולבשמים ולמגנים ולכל כלי חמדה ומסכנות לתבואת דגן ותירוש ויצהר ואורות לכל בהמה ובהמה ועדרים לאורות וערים עשה לו ומקנה צאן ובקר לרב כי נתן לו אלקים רכוש רב מאד". הרי שהיה עושר רב בימי חזקיה, ולכאורה בזה הוא דומה לדורו של יהושע. ואולי יש לומר שזה היה עושר של חזקיה לכשעצמו, אך לא עושר של כל בני דורו.

(60) לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:]: "אבל בימי חזקיה לא היה להם טובות אלו, והיו עוסקים בתורה, זה 'יראת ה' תתהלל', שזה מורה על שורש וגוף התורה שהיה להם. ומפני כך כתיב 'יראת ה' תתהלל', כי היראה הוא דבר עיקר ושורש, ואין זה כמו החן והיופי שהם מעלה במה בלבד, ואין בזה עיקר". וכן בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב.] כתב: "לא היו הטובות בימי חזקיה כל כך".

(61) זה "הדבר אחר" שבגמרא, שאמרו שם: "דבר אחר, 'שקר החן' זה דורו של משה ויהושע, 'והבל היופי' זה דורו של חזקיהו, 'אשה יראת ה' היא תתהלל' זה דורו של רבי יהודה בר אילעי" [הובא למעלה לאחר ציון 42].

(62) "הכנה לתורה" - עשירות שאיפשרה להם להתפנות ללימוד תורה, לכך אין זה עיקר התורה, אלא חן בלבד, ועל כך נאמר "שקר החן".

(63) לכך אין זה עיקר התורה, אלא יופי בלבד, ועל כך נאמר "והבל היופי". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:] כתב: "דבר אחר, 'שקר החן' זה דורו של משה ויהושע, 'והבל היופי' זה דורו של חזקיה, אף על גב שלא היה להם [בדורו של חזקיה] כל כך טוב, לא היה להם דוחק גם כן".

(64) שהיו ששה תלמידים מתכסים בטלית אחת, ופירש רש"י [סנהדרין כ.] שעשו כן מחמת עניותם [הובא בהערה 43].

(65) מבאר שתורתם של בני דורו של רבי יהודה בר אילעי היתה תורה של עיקר, לכך ראוי שתקרא "אשה יראת השם היא תתהלל", שכמו שיראת שמים היא עיקר, כך כל עיקר נקרא יראת שמים. אך לפי זה לא מצינו בבני דורו של רבי יהודה בר אילעי זיקה מיוחדת בין תורתם ליראת שמים, אלא למדו תורה של עיקר, וכל עיקר נקרא "יראת שמים". אך לא כך כתב בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.], אלא שם ביאר שבדורו של רבי יהודה בר אילעי למדו בתורה מחמת יראת שמים, וכלשונו: "אבל דורו של רבי יהודה בר אילעי, שהיו ששה תלמידים מכסים בטלית אחד, והיו עוסקים בתורה, זהו יראת שמים שלימה. כי **היה תורתם מחמת יראת שמים**, ויראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב [קהלת יב, יג] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו [שבת ל:] כל האדם לא נברא אלא לזה, אם כן יראת שמים הוא עיקר. ולכך אמר כי תורה כמו שהיתה בדורו של רבי יהודה בר אלעי הוא עיקר, ונקרא זה 'אשה יראת ה' תתהלל', כי תלמיד חכם נקרא 'אשה', וזה בארנו במקום אחר [דרוש על התורה (לב.)]". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

(66) מביא המאמר כגירסת העין יעקב, וכדרכו [ראה למעלה הערות 25, 30].

(67) לשונו בנתיב הענוה פ"ה [ד"ה בפ"ק דחגיגה]: "בפרק קמא דחגיגה, על ג' דברים הקב"ה בוכה עליהן בכל יום... מה שאמר 'הקב"ה בוכה', ואין שייך בכיה אצל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלב:] כתב: "והתמיה בזה... דלא שייך בכיה אצלו". ובנצח ישראל פ"ט [רלה:] כתב: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ג [צט.], גו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.], באר הגולה באר הרביעי [תיז.], ותפארת ישראל פל"ג [תצג.]. וזה לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הלכות יא, יב: "כיון שנתברר שאינו גוף וגויה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות... הרי הוא אומר [מלאכי ג, ו] 'אני ה' לא שניתי', ואילו היה פעמים כועס ופעמים שמח, היה משתנה. וכל הדברים האלו אינן מצויין אלא לגופים האפלים השפלים שוכני בתי חומר, אשר בעפר יסודם. אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה".

(68) כמלוקט בהערה הקודמת. והנה בכל המקומות הנ"ל [מלבד בגו"א] ביאר שבכיה זו היא מצד גלויו של הקב"ה כלפי המקבל, ולא שכך הוא אצל הקב"ה בכבודו ובעצמו. וכגון, בגבורות ה' פכ"ג [צט:] כתב: "ולפיכך כאשר היה בדור המבול, שאז היה בא להפסיד אותם, כתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. ועם כי אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל, שהם הנמצאים, שהם מקבלים מדה זאת.

כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, ר"ל שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו, כי הוא יתברך מאתו באים פעולות מתחלפות לפי המקבלים. וכאשר העולם בא לקבל ההפסד, אף כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות". ובתפארת ישראל פל"ג [תצג.] כתב: "ולפיכך באו כל הדברים כמו 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' [שופטים י, יז], כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו, רק הוא נמצא כך אל המקבל, כאשר לא היו עושים רצונו. ורצה הקב"ה להפסיד אותם במבול, היה נמצא לאדם באותו זמן בהתעצבות, ועם שהשמחה במעונו, היה האדם מקבל כבודו בהתעצבות". אך בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.] ביאר זאת מצד שישנו הבדל בין פעולה, לבין התפעלות, וכלשונו: "לכן תמצא כי רז"ל אמרו על השם יתברך 'הקב"ה בוכה' [חגיגה ה:], וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחוקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה. כי לא יאמר האדם בוכה על שינוי דבר באמיתות עצמו, רק על פעולת הבכיה הנמשכת... ובודאי אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו, אבל כל אלו התוארים הם על הפעולה הבאה מאתו, מבלי שיהיה הוא יתברך מקבל שום התפעלות".

(69) מבואר מדבריו להלן שהבבא השניה ["מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה, ועוסק"] איירי במי שטורח בפרנסתו ומזונותיו, ובדרך כלל א"א לו אז לעסוק בתורה, אך מ"מ הוא מתגבר על קשיים אלו ועוסק בתורה, והקב"ה בוכה עליו על שהצליח לעסוק בתורה מתוך הדוחק. וראה להלן הערה 96.

(70) פירוש - הבכיה היא על ההפסד שהגיע לאדם הבוכה, שבוכה על הפסד עצמו, שכאשר יש העדר בדבר הקרוב אליו, מתייחס העדר זה אל האדם עצמו. וכן כתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:], וז"ל: "הדמעות הם הפסד לבוכה, כי כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו, כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו, ולכך מוריד דמעות, שהוא הפסד". והדבר מתבטא בבכיה ובהורדת דמעות דוקא, כי הבכיה גופא היא בטול מציאותו של האדם הבוכה. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תכא.]: "וכבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "אין לך בכיה רק מפני שהוא חסר". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצה.]. ובנצח ישראל ס"פ לז כתב: "כי כן דרך שהאדם בוכה על

הצרה שהגיעה אליו כבר". ונאמר [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע', שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה.

(71) לכך העדר של התורה נוגע אל הקב"ה גם כן, וכמו שיבאר. ואודות שאין דבר שקרוב אל ה' כמו התורה, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו, וראה למעלה הערה 33. ובתפארת ישראל פכ"ו [תב.] כתב: "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" [ראה להלן פ"ו הערה 84]. 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 [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק 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"ג מ"ב ביאר שלכך התורה נקראת "בת" לה' [שמו"ר לג, א], וכלשונו שם [עז.]: "התורה נקראת 'בת', 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 [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". ראה למעלה פ"א הערה 310, ולהלן הערה 305, ופ"ט הערה 56. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שאדם המבקש מהקב"ה את צרכיו, עליו לנהוג "כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם]. ומכל מקום בבקשת תורה מהקב"ה, שואל האדם כל רצונו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", "לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. ויש להבין, מהו פשרו של חילוק זה. והנראה, שלגבי השפעת התורה כבר השריש המהר"ל שהקב"ה משפיע התורה תמיד ללא הפסק, ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה", ולא בלשון עבר "נתן

התורה" [תפארת ישראל פנ"ו (תתפג:), דרוש על התורה (לה:), להלן פ"ז (לאחר ציון 118), וגו"א דברים פ"ה אות ח]. והטעם להשפעה תמידית זו הוא, שאין לך דבר הקרוב אל ה' יותר מהתורה, וכמבואר כאן. ולהלן פי"ד [לפני ציון 78] כתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד". לכך ברי הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד, מפאת קרבת התורה אל ה'. וממילא רק לגבי תורה מצינו הרחבת פה שאינה קיימת בשאר בקשת צרכי אדם, כי לגבי תורה ידוע לנו מראש שמצדו של הקב"ה הרצון הוא להשפיע אותה תמיד בלי די, ורק הספק הוא עד כמה האדם רוצה לקבל, וכפי רצונו לקבל כך תהיה כלפיו ההשפעה ["הרחב **פיך** ואמלאהו"]. מה שאין כן לגבי שאר בקשת צרכי האדם, שאין אנו יודעים מראש באם הקב"ה רוצה להשפיעם לאדם, לכך הורו חכמים שיש להמנע מלשאול שאלה גדולה, כי אם אין רצון, בקשה מנין. וראה להלן פ"ז הערה 123.

(72) לשון הגמרא שם: "אמר רבי יוחנן, שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו, ואלו הן; רעב, ושובע, ופרנס טוב". ובנתיב כח היצר ס"פ ג כתב [על מאמר אחר]: "אלו ג' דברים מגיעים עד השם יתברך... ולפיכך אמר שהקב"ה מכריז עליהם בעצמו".

(73) כמו שאומרים בעיקר הראשון "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים". ובגבורות ה' פס"ט [שיז.] כתב: "ספר הרביעי [חומש במדבר], שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה ראויה, כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים... שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה. ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים [במדבר פרק ב], ואיך היו נוסעים [שם], ומנהיג אותם על פי הענן [במדבר ט, יז-כב], עד סוף הספר, שחנו בערבות מואב [במדבר לו, יג], שהוא מסע האחרון [במדבר לג, מח]".

(74) דוגמה מקבילה; בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג:] כתב: "אחר ששת ימי בראשית השם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע". הרי כמו שהטבע הוא שליח ה' להנהגת העולם, כך הפרנס הוא שליח ה' להנהגת הצבור. וצרף לכאן דברי רש"י [כתובות ע.] "יעמיד פרנס - שליח שיפרנסנה". הרי שכשם שהפרנס הוא שליח, כך השליח הוא פרנס. ובאור חדש [קמא:] כתב: "כי הוא [הקב"ה] מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, הם כמו שלוחים מן השם יתברך". וצרף לכאן דברי הירושלמי [תענית פ"א ה"ד] "מכיון שהוא מתמנה פרנס על הצבור הוא מתפלל ונענה". ולמעלה [לאחר ציון 30] כתב: " ענין התפלה, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה", ושם הערה 32. וזה מורה באצבע כמה קרוב הוא הפרנס אל הקב"ה.

(75) התורה והפרנס [המוזכרים במאמר בחגיגה שהקב"ה בוכה עליהם].
(76) מה שמוסיף כאן תיבת "שכלית" ["התורה **שכלית**" קרובה אל השם יתברך"], לעומת מה שכתב למעלה [לפני ציון 71 "ואין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה", ולא הזכיר שם "התורה שכלית"], כי רצונו להורות על הצד השוה שיש בין התורה לבין הצבור, ששניהם כללים [כפי שיתבאר], ושכליות התורה מורה שהיא כללית ולא פרטית, כי אין חילוק בשכלי ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו בגבורות ה' פמ"ג, קסג:), וראה למעלה פ"א הערה 108, להלן פי"ג הערה 38, ופי"ח הערה 42]. הואיל והתורה קרובה אל ה' מפאת שכליותה [כי החומר הוא מסך מבדיל בין ה' לאדם, וכמבואר למעלה הערה 37], כך הצבור הוא קרוב אל ה' מחמת היותו כלל. וכן ביאר להדיא בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.], שבמשנה שם אמרו "כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון. וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים", ובסמיכות שני דברים אלו [תורה וצבור], כתב שם לבאר: "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... ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, [ד]אינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי" [הובא למעלה פ"א הערה 107]. וצרף לכאן את הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. ולפי דבריו כאן דברי הירושלמי מאירים. וראה להלן פ"י הערות 36, 37.
(77) מדגיש בזה שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הצבור הוא כלל, וכמבואר בדר"ח פ"ב מ"ג [תקלא.], וז"ל: "כאשר כוונתו לשם שמים, אז בודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי... אפילו אם היה כוונתו שיעשה לשם אלו האנשים שהם הצבור, אין זה שעושה אל הכלל מה שעושה בשביל אלו האנשים. רק אם יעשה לשם שמים, רצה לומר בשביל שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל". וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות

כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". וראה להלן פ"י הערה 35.

(78) "ביותר קרובים" פירושו כמו מאוד קרובים, אך לא שיותר קרוב מהתורה השכלית.

(79) "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי" [ראה להלן פ"י הערה 36]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור", ושם הערה 391. ובדר"ח פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין שהגימטריה של "צבור" תהיה תהיה שקולה ודומה ל"רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור.

(80) "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" [חגיגה ה:]. ויתחיל לבאר את הבבא השניה ["ועל שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק"].

(81) את האפשרות לעסוק בתורה מחמת דוחקו.

(82) דברים אלו צריכים ביאור, שהואיל והתורה הזאת היא נמצאת בעולם, נהי שהיא נמצאת אחר ההעדר, מ"מ עכשיו היא נמצאת ואינה נעדרת כלל, ומה הטעם שתורה

זו תעורר בכיה השמורה להעדר. ונראה, שמצינו בכי אחר הדומה לבכי זה, שאמרו חכמים [סוכה נב.] "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. 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". ושוב יש לתמוה, מדוע בשעת הגאולה והישועה לעתיד לבא, עדיין ישנו בכי על שעת הצרה. ובביאור הדבר, ראה במבוא לפחד יצחק לשבועות, שכתב: "נתקיימו בנו דבריו של הפסוק [ירמיה לא, ח] 'בבכי יבואו ובתחנונים אובילם' שנאמרו על פדויי השביה החוזרים למקומם. דווקא השמחה הבאה לאחר הצער היא היא שיש בכוחה להביא לידי דמעות של שמחה. הישועה מתוך הצרה היא היא המולידה את דמעות הגיל, מפני שאף על פי שגופו של הצער חלף כבר, מכל מקום שערי הדמעות שבנפש עדיין לא ננעלו, ובשעה שמצב הצרה נהפך למצב של ישועה, הרי כמו כן הדמעות של הצרה נתהפכו עכשיו לגשמי ברכה, ולדמעות של ברכה והודאה על חסדו יתברך. ובכיוון זה הולך הוא גם המשך לשון הכתוב 'ובתחנונים אובילם'. כלומר, אף על פי שהתחנונים שייכים לקריאה מן המצר, ועכשיו אנו עומדים כבר לאחר הענייה במרחב, מכל מקום הנה עדיין נתונה היא הנפש בהשראה של תחנונים. וככה הולך הוא הצער הקודם ומתעלה עד כדי כך שהוא יוצר יצירה חדשה; דמעות מתוך שמחה, ותחנונים מתוך ישועה". לכך הבכי של הצדיקים לעת"ל הוא בכי של שמחה הניזון מהצער שהיה להם בכבישת היצר בחייהם. והוא הדין לבכי דידן, שאף הוא בכי של שמחה הניזון מההעדר שהיה אמור לחול על דברי תורה אלו, שהועלו מתהום הנשייה ונמצאים עתה בעולם לאחר ההעדר. והעומק בזה הוא, שכאשר יש דברים היוצאים למציאות לאחר ההעדר, אין מציאות זו מוחקת ומבטלת את ההעדר, אלא מציאות זו מכוונת את המבט אל ההעדר שהיה עלול לחול עליה. לכך דברי תורה שניצלו מההעדר, הם מורים באצבע על ההעדר שניצלו ממנו, בבחינת [ב"ק עד:] "בא הרוג ברגליו". אך עדיין קשה, הרי אם לא היה מתגבר ולומד, אלא היה נמנע מללמוד מחמת עוניו, אז לא היה שום בכי על העדר התורה הזה [שלא נזכר כאן "מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק"]. ונמצא שרק כאשר מתגבר ולומד, ומציל את התורה מההעדר, אז מתעורר הבכי על העדר התורה שהיה עלול להיות, ולא כאשר העדר זה אכן מתרחש, אתמהה. וצריך לומר, שכאשר אינו מתגבר ולומד, אין זה העדר של תורה, כי לא היה ראוי כלל שתורה זו תבוא לעולם, כי אין זה בידו ללמוד בתנאים אלו. ורק כאשר מצליח להתגבר וללמוד, ותורה זו אכן באה לעולם, אז מתגלה עומק ההעדר שהיה עלול לחול על דברי

תורה אלו. וכן מבואר בנצח ישראל פל"ד [תרנא.], וז"ל: "כי לעולם אותו שנאבד הוא בוכה, כמו שהיה יוסף נאבד מן אחיו, וכשהיה חוזר לאחיו היה בוכה". ובמאמרי פחד יצחק, מאמר לד אות א, כתב: "פירש המהר"ל ענין הבכיה כאן לפי שמי שנאבד בוכה בשעה שיוצא מהיותו נאבד, לא האובד בוכה, אלא הנאבד. יוסף ועשרת השבטים הם הנאבדים". ודו"ק.

(83) האפשרות לעסוק בתורה, וכגון אדם עשיר, וכמבואר למעלה הערה 45.

(84) צרף לכאן את דבריו הידועים בדר"ח פ"ו מ"ז [רמז:] אודות קלקול דרך הלימוד, שכתב בכאבו: "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 [על הרי"ף במו"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". וראה להלן פ"ה הערה 132, ופט"ו הערה 88.

(85) פירוש - למעלה [לפני ציון 67] הביא לשון המאמר [עפ"י גירסת העין יעקב] "ועל פרנס המתגאה על הצבור **בחנם**". ועל כך כותב כאן שאין ראוי שכוח זה של הפרנס יהיה בעולם כאשר הוא בחנם. וכן בסמוך כתב: "פרנס שהוא מתגאה על העם בכח, והוא בחנם". וראה הערה הבאה.

(86) פירוש - מתוך שהלשון הוא "ועל פרנס המתגאה על הצבור **בחנם**" [עפ"י גירסת העין יעקב], ולכאורה היה אפשר להשמיט תיבת "בחנם" [כפי שאכן אמרו בגמרא שלפנינו (חגיגה ה:)], ומשמע מכך שאיירי רק באופן שמתגאה בחנם, ולא כאשר אינו בחנם. והאופן של חנם הוא כאשר "לא עשה להם טובה". וכן אמרו [פסחים קיג:] אין הדעת סובלתן... פרנס מתגאה על הציבור בחנם", ופירש הרשב"ם שם "המתגאה על הציבור בחנם - נוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן". וברי שהרשב"ם הוסיף "ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן" [אע"פ שזה לא הוזכר בגמרא] משום שבא לבאר תיבת "בחנם", שאין פרנס זה עושה לציבור שום טובה ותועלת, ולכך זו השתוררות חנם. וכן בספר משנת חכמים לרבי משה חאגיז, ב"שמיעת האזן", אות נד, כתב: "פרנס המתגאה על הצבור בחנם, דהיינו שנתמנה עליהם בכח שררה ומלכות, או צד בקהלה, ולא שראוי הוא לכך מחמת טובות שהקדים לצבור, והצבור בחרו בו לטובתם והנאתם, אלא שע"י איזה צד שעמד על צדו, או איזה צווי שררה וכיוצא בה להיות מתמנה פרנס, ומתגאה על הצבור בחנם".

(87) בגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט:] האריך לבאר את גנותו של פרנס המנהיג את הצבור בכח ובחזקה, ובסוף דבריו כתב: "אך נתקררה רוחי ונכבה אש יקוד לבי הבוערת, כי דבר בם ראיתי כי אין יוצא מאתם לא נין ולא נכד, עד שהעניות שולטת, [ואין להם] זרע שיהיה לו שם בחכמים ושאר בתלמידים".

(88) פירוש - אי אפשר שיהיו פחות משלשת אופני ההעדר שנקט, כי הם שלש האפשריות של העדר, הכוללים כל סוגי העדר, וכמו שמבאר.

(89) נמצא שיש העדר של חסרון [מי שאפשר לו ללמוד ולא למד], ויש העדר של תוספת [מי שא"א לו ללמוד, ולמד], ויש העדר מצד עצם הדבר [פרנס המתגאה על הצבור בחנם]. ומצוי בספריו שמבאר ש"שלשה דברים" הם כנגד תוספת, גרעון, ועצם הדבר. וכגון, בסמוך יביא את דברי הגמרא ביומא [לה:], שאמרו "תנו רבנן, עני ועשיר ורשע באין לדין. לעני אומרים לו... כלום עני היית יותר מהלל... עשיר אומרים לו... כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר... רשע אומרים לו... כלום נאה היית מיוסף", ויבאר זאת שיש מניעה מצד החסרון [עניות], הרבוי [עושר], ועצם הדבר [יצה"ר]. וכן הוא בדרוש על התורה [כא:]. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תסא:] כתב: "כי היה בבלעם ג' מיני חסרון ["עין רעה, ורוח גבוהה, ונפש רחבה" (במשנה שם)], 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, שכל תוספות הוא חסרון ["רוח גבוהה"]... והשלישי מצד שהיה נפש חסר, ולכך היה נפש רחבה לחמוד ממון אחר ["נפש רחבה"]". 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". וכן בנצח ישראל פל"ו [תרעט.] ביאר שיש שלש פורענות; ע"י תוספת [גוג ומגוג], על ידי חסרון [גיהנם], וחסרון בעצם [חבלי משיח]. 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". ובנתיב העבודה פי"ז 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. 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". וראה להלן הערה 161.

(90) פירוש - השלשה שהוזכרו בגמרא [מי שיכול ללמוד, ואינו לומד. ומי שאינו יכול ללמוד, ולומד. ופרנס המתגאה על הצבור בחנם (חגיגה ה:)] הם שלשה דברים הסותרים לשכל הישר, וכמו שמבאר והולך.

(91) פירוש - ה' הוא בית החכמה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ט [רטז.], וז"ל: "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". וכל מעשי ה' נעשים בדעת ובשכל, שנאמר [תהלים קד, כד] "כלם בחכמה עשית". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג:] כתב: "הוא יתברך עצם היושר".

(92) כי הבכיה מורה שהדבר המעורר את הבכי הוא חסרון אל הבוכה [כמו שביאר עד כה], והואיל וה' הוא השכל והדעת, לכך דבר שאינו לפי השכל והדעת הוא עומד כנגד ה', לכך ה' בוכה על דברים העומדים כנגדו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [דב"ר סוף פרשה יא] "נשקו הקב"ה [למשה] ונטל נשמתו בנשיקת פה, והיה הקב"ה בוכה". ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' [תהלים קטז, טו]. פירוש, כל כך השם יתברך טוב לצדיקים, עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם. שמצד שהם צדיקים, ראוי להם החיים... ולא ימותו לעולם... אם כן ראוי שיתן לו החיים תמיד,

ועל זה אמר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', באמת הוא כבד בעיני ה', ולא היה ראוי המיתה להם" [ראה להלן פי"א הערה 91]. לכך הקב"ה בכה במיתתו של משה, כי מיתת הצדיקים היא מתנגדת להנהגה הראויה לצדיקים.

(93) כמו שאמרו חכמים [קידושין כט:] "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה" [בתמיה]. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפא.] כתב: "כי הדבר שאינו ראוי, כמו זה שמקיים תורה מעוני, שאין ראוי שיהיה מקיים תורה מעוני, והוא חוץ לסדר".

(94) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט [קעז:]: "כפי מנהגו של עולם, כאשר יש לאדם עושר, ראוי לו ללמוד ביותר בתורה, אחר שיש לו כל. וכמו שנאמר [דברים כח, מז] 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב [מרוב כל]". וראה למעלה הערות 45, 83.

(95) "כי השררה והממשלה הוא דבר גדול, שמשתרר על אחרים בכח וביד חזקה, ובודאי דבר גדול כמו זה אין להיות בחנם, ועל זה הקב"ה בוכה" [לשונו בסמוך].

(96) שמעורר אצל הקב"ה בכי, וכמבואר בהערה 82. וכן כתב למעלה [לפני ציון 69]: "בא לבאר המעלה העליונה כאשר עוסק בתורה אף אם השעה דחוקה אליו".

(97) שמעורר אצל הקב"ה בכי על העדר התורה. ואמרו [אבות פ"ו מ"ג] "כל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף', שנאמר [משלי יא, כב] 'נזם זהב באף חזיר אשה יפה סרת טעם'". וראה שם בדר"ח [פב.] בביאור הדבר. ולמעלה פ"א הערה 309 נתבאר ששיטת המהר"ל היא שאין העונש על בטול תלמוד תורה גדול מכל העבירות, לעומת השכר על תלמוד תורה שהוא גדול מכל המצות. אמנם לכאורה מדבריו כאן משמע שפחיתותו של מי שאינו עוסק בתורה גדולה יותר מפחיתותו של מי שאינו עוסק במצות, שהרי לא מצינו שיאמרו שהקב"ה בוכה על מי שיכול לעשות מצות, ואינו עושה, ורק מצינו כן לגבי תלמוד תורה. ויל"ע בזה. וראה להלן פי"ב הערה 25.

(98) פירוש - כל שררה וממשלה שיש לאדם על שאר בני אדם, היא דבר גדול וחשוב. וכן אמרו חכמים [ברכות נח.] "אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה", ופירש רש"י שם "ריש גרגיתא - בור הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן". ובדר"ח פ"ד מ"ד [צו:] כתב: "כי כל שררה אין ראוי שתהיה להנאתו... וכל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם... 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', ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'... ולפיכך המקבל שררה ואינו ראוי לה, הרי מתלבש בשמו יתברך לשוא". וראה למעלה פ"א הערה 277.

(99) מפאת ההעדר של דבר המקורב אל ה' [כהסברו הראשון], או מפאת שאלו דברים אינם לפי השכל והדעת כלל [כהסברו השני]. ובנתיב הענוה פ"ג [ד"ה אמר רבי אלעזר] הזכיר בקיצור הסבר שלישי, וכלשונו: "השם יתברך בוכה על הפרנס המתגאה על הצבור, וכל זה כאשר נמצא דבר זה יוצא מן הסדר ומן מנהגו של עולם, נקרא שהשם יתברך בוכה על שנוי הסדר".

(100) יש להבין, דבשלמא לפי הסברו הראשון שהבכי של הקב"ה הוא משום ההעדר המגיע לדברים הקרובים אליו, ניחא שנקט בשלשת הדברים האלו [העוסקים בתורה וצבור], כי תורה וצבור הם דברים הקרובים ביותר אל הקב"ה, וכמו שנתבאר. אך לפי הסברו השני, שהבכי של הקב"ה הוא משום שדברים אלו אינם לפי השכל והדעת כלל, והקב"ה בוכה עליהם כי הוא השכל והדעת, יקשה, וכי אין דברים נוספים בעולם שהם אינם לפי השכל והדעת, והרי הרבה דברי סכלות והבל יש בעולם, וכל ספר קהלת מלא מזה, ומה ראו חכמים לייחד את הדיבור לשלשת דברים אלו בלבד. ואולי יש לומר, שבנקודה זו אין מחלוקת בין הסברו הראשון להסברו השני, ששלשת הדברים שהוזכרו הם מפאת היותם קרובים ביותר אל הקב"ה. כי פליגי בביאור שורש הבכי; להסברו הראשון הוא מחמת ההעדר המגיע לדברים הקרובים האלו. ולהסברו השני הוא מחמת שדברים הקרובים האלו אינם לפי השכל והדעת. אך אידי ואידי מודו שהצד השוה שבין שלשת הדברים האלו הוא קרבתם המרובה אל הקב"ה, ולולא קרבה זו לא היה כאן בכי על ההעדר המגיע להם, או על שאינם לפי השכל והדעת.

(101) בא לבאר טעם נוסף מדוע ראוי שילמד תורה מעוני ["מי שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק"], ולא יבטל תורה מעושר ["מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק"].

(102) שאמרו שם במשנה [אבות פ"ד מ"ט] "כל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר. וכל המבטל את התורה מעושר, סופו לבטלה מעוני". ובדר"ח שם [קעז.-קפה.] ביאר שני מהלכים המבוססים על היסוד שכל יציאה מן הסדר סופו לחזור אל הסדר; (א) קיום התורה מעוני ובטולו מעושר הוא שלא כפי הסדר, כי הסדר הוא שהעני לא ילמד תורה מחמת טרדת פרנסה, והעשיר ילמד תורה, כי הוא פנוי לעשות כן. ומפני כי כל הדברים שהם בעולם שבים אל הסדר הראוי, לכך אדם זה שב אל הסדר; לקיים התורה מחמת עושר, או לבטל התורה מחמת עוני. (ב) התורה מביאה העושר, שנאמר [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד". לכך המקיים התורה מעוני זהו הפך הראוי [לא מחמת טרדת הפרנסה, אלא מחמת שעם התורה נמצא העושר, ולא העוני], ומשום כן לבסוף יגיע אל הדבר הראוי, לקיים התורה מעושר. וכן המבטל התורה

מעושר, הוא חותר כנגד הסדר שהתורה והעושר שייכים להדדי, ואין ראוי לפי הסדר שהעושר יהיה סבה לבטול התורה, לכך יבא אל הסדר, לבטל התורה מעוני. ולהלן [לפני ציון 156] חזר וכתב מעין דברים אלו, וז"ל: "מכל שכן כאשר יתבונן בשכרו אשר יש לו, יאחוז בעושר השכלי, ולא יקפיד בעניות הממון", וראה שם הערה 156 מדוע לא נקט שם כדבריו כאן שאף העושר הגשמי שמור לו.

(103) פירוש - אם המשנה מורה לו שילמד תורה למרות קשיי העוני, כל שכן שילמד תורה כשאין קשיים אלו נצבים לפניו, שפרנסתו מצויה בידו. וכותב כן כנגד הבבא הראשונה במאמר [חגיגה ה:] "הקב"ה בוכה בכל יום על מי שאפשר לו לעסוק בתורה, ואינו עוסק". וראה בדר"ח פ"ד מ"ט [קפא.] שביאר שכל זה נאמר במי שאינו עשיר גדול, ורק פרנסתו מצויה בידו ברווח, אך בעשיר גדול מאוד, הרי רבוי עסקיו גורם לבטול תורה, ושם הערה 815.

(104) כמבואר בהערה 102.

(105) מבאר טעם נוסף לחשיבות של לימוד תורה מעוני, והסבר זה הוא הקדמה למאמר הבא שיביא. ובספר זה מצוי שמסיים בדברים שהם הקדמה לקטע הבא שיביא. וראה למעלה הערה 24, ולהלן הערה 167.

(106) "בעצם" ו"מקרה" הם אבני יסוד בלשון המהר"ל. ובגבורות ה' פנ"ב [רכג:] כתב לבאר ההבדל בין פועל בעצם לפועל במקרה, וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד, הוא פועל במקרה. והשני, הוא פועל בעצם. הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה". כאשר האדם לומד תורה למרות הקשיים, אז התורה נמצאת אצלו כפי שהמים לכבוי השריפה מכבים את שריפת ביתו. אך כאשר לומד תורה כשאין קשיים, אז התורה נמצאת אצלו כפי שמטר מכבה את השריפה.

(107) פירוש - כאשר לומד תורה בעוני, בזה מורה שמתייחס אל התורה כדבר של עצם ועיקר, הדוחה את כל המעכבים. אך אם לומד תורה כשבלא"ה אין לו מעכבים, בזה לא נראה שהתורה היא אצלו עצם ועיקר, ואולי לומד כיון שבלא"ה אין לו מעכבים. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קצב.], וז"ל: "ויש לדקדק על מה שאמר 'כל המקיים תורה מֵעוני' [שם], שהיה לו לומר 'כל המקיים בְּעוני', לא 'מֵעוני'... ונראה כי פירוש 'מעוני', שהוא עני ועם כל זה לומד תורה, וזה נקרא כי הוא מקיים התורה לגמרי. וכן פירוש 'סופו לקיימה

מעושר', כלומר שיש לו עושר ומבטל עסקיו, ועם כל זה לומד תורה [ומבטל עסקיו], וזה נקרא מקיים תורה לגמרי... אבל מי שלמד ואין חסר לו, אין זה נקרא 'קיום התורה', כי לפעמים לומד תורה דרך טיול, ולא נקרא זה 'קיום תורה'. אבל זה נקרא 'קיום תורה' כאשר לומד תורה מתוך הדחק, וזה בודאי קיום תורה... כי העוני גורם שיקרא שמקיים התורה". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא.] כתב: "ואמר 'קבעת עתים לתורה' [שבת לא.], כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה". וראה למעלה פ"ג הערה 29, ולהלן הערה 178.

(108) שנינו במשנה [אבות פ"ד מ"ל] "רבי מאיר אומר, הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", ובדר"ח שם [קצז.] כתב: "יש לשאול, מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן, תורתו אימתי תהיה נעשית... 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 16. וראה למעלה הערה 35, ולהלן הערה 261]. ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה.] כתב: "כי בריאת האדם היא על עמל התורה, ולפיכך אמר [שם] 'הוי שקוד ללמוד תורה', שאם לא יהיה שקוד ללמוד תורה, לא נאמר בזה שעמלו בתורה, רק שלומד תורה לעתות פנאי". הרי שלימוד תורה לעתות פנאי אינו בגדר עמילות בתורה.

(109) "כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם. ואם כן הדבר הזה הוא פחיתות לתורה לעשות אותה טפל לאחר, כי התורה היא עיקר, ואינה טפילה אצל דבר אחר" [לשונו בסמוך ליד ציון 119]. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, ב] "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב בגו"א שם אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה

לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריא:], וסיים דבריו שם בזה"ל: "מזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". והוא הדין לדידן; יש הבדל גדול בין אם בלא"ה יש לו פנאי, וממילא הוא עוסק בתורה, או שעוסק בתורה למרות שאין לו פנאי; בציור הראשון העיסוק בתורה הוא במקרה, ואילו בציור השני הוא בעצם, וחשיבותו של לימוד התורה ניכרת רק בציור השני. ואמרו חכמים [קה"ר ז, ז] "איזהו תלמיד חכם, כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו". ועוד אמרו חכמים [שבת קיד.] "איזהו תלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכה, זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים". הרי גדר תלמיד חכם הוא מי שחשיבות לימוד התורה ניכרת בו. וראה להלן הערה 261.

(110) "הלומד תורה במקרה אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי, אינו נחשב מציאות כלל" [לשונו בסמוך]. כי המקרה הוא טפל לעיקר, וכמובא בהערה הקודמת, ואין לטפל מציאות בעצם. ובבאר הגולה באר הרביעי [שעז.] כתב: "המקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובתפארת ישראל פ"י [קנז:] כתב לאידך גיסא, שכשם שהמקרה אינו נחשב למציאות, כך המציאות אינה נחשבת מקרה, וכלשונו: "דבר זה הסכימו עליו, שאין ראוי שיהיה המציאות מקרה קרה כלל". וראה להלן ציון 172, ופי"ח הערה 13. **ואם תאמר**, הואיל ויש פחיתות וגנאי כשלומד תורה כאשר יש לו פנאי ["כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה"], יקשה, הרי בדורו של משה למדו תורה בציור זה, שהרי אכלו מן והיו פנויים משדות וכרמים [כמבואר למעלה הערות 47, 48], וכיצד יתכן לומר על התורה שלמדו בדורו של משה את בטוים החריפים שאומר כאן על מי שלומד תורה

כשיש לו פנאי מעסקיו. ונהי שעל לימוד זה כבר אמרו חכמים [סנהדרין כ.] "שקר החן" [משלי לא, ל], וכמבואר למעלה [לאחר ציון 41], אך לא אמרו שיש בזה "פחיתות גדול לתורה" כפי שכתב כאן. ויש לומר, שכאן כוונתו היא כאשר לומד תורה רק כשיש לו פנאי, ואינו לומד תורה כשאין לו פנאי, שאז "נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה". אך בדורו של משה, נהי שלמדו תורה כשהיה להם פנאי, אך לא ראינו שלא למדו תורה כשלא היה להם פנאי, כי לעולם למדו ולעולם היה להם פנאי, לכך אין לומר על תורת דורו של משה שהיא במקרה. אך מאידך גיסא, עדיין אי אפשר לומר על בני דורו של משה שהיו לומדים תורה גם שלא היה להם פנאי, כי לעולם היה להם פנאי, לכך אין בידינו הוכחה המפקיעה אותם מידי "שקר החן". באופן שהכלל "לא ראינו אינו ראיה" [עדיות פ"ב מ"ב] פועל כאן לשני צדדים; לא ראינו בדורו של משה שסירבו ללמוד כשלא היה להם פנאי, לכך אין ראיה שתורתם היא מקרה. אך גם לא ראינו שלמדו תורה כשלא היה להם פנאי, לכך גם אין ראיה שתורתם היא שורש ועיקר עד שנוציאם מחזקת "שקר החן".

(111) הולך להביא מאמר המורה שיש פחיתות גדולה כשלומד תורה במקרה ובארעי. וזהו המשך לדבריו למעלה שיש מעלה גדולה כשלומד תורה מעוני, שאז תורתו היא תורה בעצם, לא תורה במקרה.

(112) "ואינו לומד תדיר תדיר, כמי שאין לו אשה, ובועל פעמים זו, פעמים זו" [רש"י שם].

(113) "אימתי תשמרם בבטנך, בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך" [רש"י שם], וראה הערה 137.

(114) בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח.] כתב אות באות כדבריו כאן, והוסיף: "כי דבר זה ענין מקרה, ואין ראוי שיגיע האדם לתורה במקרה, כי הדברים השפלים הפחותים הם במקרה. וזה שאמר כי מי שלומד תורה לפרקים עליו נאמר 'נואף אשה חסר לב'". וראה למעלה פ"ג הערה 75 אודות הלומד תורה לפרקים.

(115) כל זה אין לומר, וכמו שמבאר והולך.

(116) כי "מקודשת לי" פירושו "מיוחדת לי" [תוספות קידושין ב:, ד"ה דאסר].

(117) היא הקדשה המוזכרת בתורה [דברים כג, יח "לא תהיה קדשה בבנות ישראל וגו'"]. והואיל ו"מקודשת" היא לשון מיוחדת אליו [ראה הערה קודמת], נמצא ש"קדשה" היא שאינה מיוחדת אליו, כי "קדשה" היא הפך "קדושה", וכפי שביאר הרמב"ן [דברים כג, יח]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [צז:] כתב: "האשה הזונה היא בלא קידושין, רק בזנות. ודבר

זה ענין גופני כאשר משמש עם הזונה בלא קידושין לגמרי, שהקידושין נקראו 'קידושין' בשביל שהם קדושים [קידושין ב:], והבא על הזונה בלא קידושין, דבר זה הוא תאוה גופנית בלבד". ובח"א לסוטה ד: [ב, כט:] כתב: "כי הזונה חסרה לה הקדושה, ודבר זה ידוע, שהרי חסרה קידושין שמקדשין האשה, והזונה מה שהוא נמשך אחר הגוף בלא קדושה". הרי מה שקידושין פועלים אצל אשה כשרה, הוא בהיפך הגמור אצל אשה זונה.

(118) יש להעיר מלשונו בבאר הגולה באר החמישי [עג:], שכתב: "מי שמזנה עם הזונה, שאין חבור גמור, רק חבור בדבר מה, לכך אין זה נקרא אשת איש, רק זנות", הרי שהוי מיהת "חבור בדבר מה", ואילו כאן מבאר שהמזנה עם הזונה אין לו שום חבור עמה, וכאילו שאין לו אשה כלל. ויל"ע בזה.

(119) כמבואר בהערה 114. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "אשר אינו עיקר הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא עיקר, כמו שהוא באילן שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן... כמו מקרה לגמרי, שהוא נטפל ונמשך אחר עצם". הרי יחס המקרה לעצם הוא כיחס הטפל לעיקר. וכן הוא בנר מצוה [לו.], נצח ישראל פי"ט הערה 81, ובאר הגולה באר החמישי הערה 141. וראה להלן הערה 168. **ויש לשאול**, שלכאורה משמע מדבריו שהלומד תורה לפרקים הוא יהיה יותר גרוע ממי שלא לומד כלל, כי הלומד תורה לפרקים עושה בידים פחיתות גדולה לתורה, ונמשל לנואף עם אשה זונה. וקשה, כיצד יתכן לומר שעדיף לא ללמוד כלל, מאשר ללמוד לפרקים. והנראה, שודאי כשלא לומד כלל גרע טפי, וכדמוכח מדבריו דר"ח פ"ד מ"ה [קכז.], שהביא שם את קושית תוספות [ברכות יז.], שמחד גיסא אמרו חכמים [שם] "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא", ומשמע מכך שאין לו תקנה. ומאידך גיסא אמרו חכמים [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ומכך משמע שיש לו תקנה. וכתב ליישב [קכח.] בזה"ל: "אבל לא ידעתי מה קשיא, דהא דאמר 'לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', היינו שודאי שאם לא ילמד שלא לשמה, לא ילמד לשמה, ובודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל, ד'מתוך שלא לשמה וכו'". דודאי אם לא ילמד, כל שכן וקל וחומר שנוח לו שלא נברא ולא היה כלל, ועם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים [פסחים מט:]. ומה שאמר [אבות פ"ד מ"ה] 'דאשתמש בתגא חלף', בודאי אינו טוב הלומד שלא לשמה, וטוב לו שלא נברא, מכל מקום יותר טוב משלא ילמד כלל. דאי משום דאמר כאן 'המשתמש בתגא חלף', מכל שכן דמי שלא למד קטלא חייב, כמו שאמר בפרק משה

קבל תורה [אבות פ"א מי"ג] 'דלא יליף קטלא חייב'. ואם כן לא קשיא כלל, דהכי קאמר; אף אם אינו לומד לשמה, אפילו הכי יש לו ללמוד, דמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולא קשיא מידי". הרי שביאר שאם לא לומד כלל הוא גרע טפי מהלומד שלא לשמה, וק"ו שיאמר עליו שנוח לו שלא נברא משנברא. ולכך גם בנידון דידן כשלא לומד כלל גרע טפי מהלומד לפרקים. **אך טעמא בעיו**, דמדוע גרע טפי כשלא לומד כלל, הרי כאשר לומד לשם כבוד עצמו הוא משתמש בתורה הנבדלת להנאתו, ונהנה מן הקדשים וחייב על כך מיתה [כמבואר בדר"ח פ"ד הערה 597]. אך אם אינו לומד כלל, לכל הפחות אינו משתמש בכתר תורה להנאתו. וכי לא עדיף שלא ישתמש כלל בכתר תורה, מאשר ישתמש בו שלא כהוגן. וכן בנידון דידן, מדוע לא יהיה עדיף מי שאינו לומד כלל ממי שלומד תורה לפרקים, הרי הלומד תורה לפרקים נותן לתורה גדר של מקרה. ובעל כרחך לומר בזה, שכאשר אינו לומד תורה כלל, אין זה נחשב שביחס לתורה הוא נוהג ב"שב ואל תעשה", שהרי "דלא יליף קטלא חייב", וזהו משום ש"מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה" [לשונו בדר"ח פ"א מי"ג (שנ.)]. באופן שאין אפשרות של "לא אכפת" ביחס של הישראל אל התורה, אלא או שהוא מתחבר אל התורה, או שהוא מתנגד אל התורה, אך אין "שב ואל תעשה" ביחס של ישראל אל התורה [ראה פחד יצחק יוה"כ סוף מאמר ג]. לכך לעולם עדיף שילמד תורה אף שלא לשמה, מאשר לא ילמד כלל, כי ממה נפשך יש כאן מעשה פרישה מהתורה. והוא הדין לדידן, דנהי כאשר לומד תורה לפרקים יש בזה גנאי גדול, אך אם לא ילמד כלל יהיה בזה גנאי יותר גדול, שלגמרי בועט בתורה ומתרחק ממנה. ודייק לה, שאע"פ שחכמים גינו את הלומד תורה לפרקים והשווהו לנואף אשה, מ"מ לא אמרו עליו "קטלא חייב" כפי שאמרו על מי שאינו לומד כלל [אבות פ"א מי"ג]. ובעל כרחך מוכח שאע"פ שישנם חסרונות רבים כשלומד תורה באופן שאינו ראוי [לפרקים, שלא לשמה וכיו"ב], מ"מ החסרון היותר גדול הוא כאשר אינו לומד כלל.

(120) נראה להטעים זאת קמעא, כי הכל משתלשל מהתורה, והיא העיקר שממנו נובע הכל ["הסתכל התורה וברא העולם" (ב"ר א, א)], ואיך תהיה התורה טפילה אצל דבר אחר, כאשר הכל משתלשל מהתורה, ולעולם הסבה היא יותר במעלה מהמסובב. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". ובדרוש על המצות [נב:] כתב: "כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו". אך קצת קשה, שבבאר הגולה באר השלישי [רצז:] כתב, וז"ל: "לכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה".

ואילו כאן כתב "כי התורה היא עיקר, ואינה טפילה אצל דבר אחר". ויל"ע בזה [הובא להלן הערה 134]. **דוגמה לדבר**; נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י שם "ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך. ובכל מאודך - בכל ממונך. יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג כתב: "שממונו חביב עליו מגופו. 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. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו... שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש".

(121) בא לבאר לפי ריש לקיש [סנהדרין צט:] שדרש רישא דקרא ["נואף אשה"] שאיירי במי שלומד תורה לפרקים, כיצד יוסבר המשך הקרא "חסר לב", דמהו חסרון הלב שיש למי שלומד תורה לפרקים. ואי אפשר לדרוש את הפסוק באופן שחלקיו אינם מקושרים להדדי, וכפי שתמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי". ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", ושם הערה 22. וכן בבאר הגולה באר השלישי [רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך". ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [קעה:] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו אינו מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה הקדמה לדר"ח הערה 111, ושם פ"ב מ"ה [תקפב:].

(122) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 109]: "שאין המקרה נחשב מציאות כלל", וראה הערה 110.

(123) כפי שכתב למעלה תחילת פ"א: "כי לב האדם שם החיים". וכן נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ושם פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של

אדם בלב הוא". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [שג:], שם פע"א [שכו.], באר הגולה באר השביעי [שפז.], ודרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [הובא למעלה פ"א הערה 5].

(124) "דבר עצמי" - דבר שבעצם.

(125) מלשונו כאן משמע שתורתו היא מקרית וחסרת מציאות, ועל כך נאמר "חסר לב". אמנם בסמוך [לפני ציון 135] מבאר שהאדם עצמו חסר מציאות, שכתב: "ואם לומד תורה לפרקים, דבר זה אינו רק מקרה, לכך **הוא** חסר לב, רצה לומר **שהוא** אינו נחשב מציאות", וראה הערה 135 בישוב הדבר. ועוד אודות שהלב מורה על המציאות, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [כ.], וז"ל: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות" [ראה להלן הערות 291, 292]. וכן כתב בנתיב לב טוב ס"פ א: "מיוחד בעל הקנאה להפסד ולהעדר יותר מכל המדות הרעות, כאשר הקנאה הוא דבר העדר, שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו, ודבק באדם הזה ההעדר כאשר יש לו קנאה על הטוב שיש לחבירו... ודבר זה בלב, שהלב הוא עיקר מציאות האדם, וכאשר בלבו אשר הוא עיקר מציאות האדם, הקנאה, ובזה נמשך אחר ההעדר". **ויש בזה** הטעמת לב מיוחדת; אמרו חכמים [פסחים נד:] "[גזירה] על המת שישתכח מן הלב", וכן הוא ברש"י [בראשית לז, לה]. ומהי ההדגשה "שישתכח **מן הלב**", ולא סתם "גזירה על המת שישתכח". וברי הוא שהמקור לכך הוא הקרא [תהלים לא, יג] "נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד", ולמדו מכך חכמים [ברכות נח:] "אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש", אך הקרא גופא טעמא בעי. אך הענין מבואר היטב על פי מה שכתב בח"א לשבת קנג. [א, פז.], וז"ל: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב, מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי". לכך דין שהדרך להורות שהמת נשכח מחמת שאינו במציאות היא ע"י ההדגשה "שישתכח **מן הלב**" דייקא, כי הלב מורה על המציאות, וכדבריו כאן. והעדר מציאות הוא העדר מן הלב, וכמו שהמקרא "חסר לב" מורה על העדר מציאות.

(126) פירוש - כך יש לפרש "חסר לב" גם לפי פשט הכתוב, שאיירי בנואף אשה, ולא בלומד תורה לפרקים.

(127) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה". ושם פל"ו [תקכח.] כתב: "'לא תנאף' [שמות כ, יג]... הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם... כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם. וכמו שדבור 'לא תרצח' [שם] הוא מאבד עצם האדם... כך 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם... ולפיכך 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח'. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'... ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם, נכנס בגדר האדם". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "כי אין הזכר אדם בלא נקבה, ושניהם ביחד הם האדם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה, גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל".

וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קסג:, קסז.], ח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], ועוד. ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי'... אלא לאשתי 'ביתי'". וכן אמרו [יומא ב.] "'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ובסוטה מד. אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 132]. וראה בסמוך הערות 136, 288, להלן פט"ז הערה 14, ופי"ח הערה 60.

(128) בתמידות, ולא רק לפרקים.

(129) כי אז האשה היא השלמתו בעצם, ולא רק בעבור תאותו המגיעה אליו [מבואר בהמשך דבריו].

(130) יש לדייק, מדוע רק כאן מוסיף שאשה זונה היא "לפי תאותו שמגיע לו", ולא הזכיר תאוה זאת עד כה. והנראה, שכאן מתייחס לאשה מחמת שהיא השלמתו של האיש, ומצד זה יש לבאר את החילוק בין השלמת אשה מיוחדת, להשלמת אשה זונה. ועל כך מבאר שאשה מיוחדת משלימה את האדם בעצם, וכפי שכל איש בעצם זקוק להשלמת האשה. אך אשה זונה משלימה את האדם רק בעבור תאוותיו, שאף שהשלמה זו מכלל השלמה היא ["אבר קטן... משביעו" (סוכה נב:), וכמבואר בנתיב כח היצר פ"ב (ד"ה ובפרק החליל)], מ"מ היא השלמה מקרית, ולא השלמה בעצם. אך עד כה עסק באשה מצד עצמה, ולא כמשלימה לאיש, לכך לא היה שום צורך להזכיר את תאוות האיש. וראה להלן הערה 135, שגם שם מתבאר שיש כאן שני מהלכים בביאור "חסר לב"; כלפי התורה, וכלפי ההשלמה שהתורה נותנת ללומדה. **ואודות** שתאוה אינה נוהגת בתמידיות, אלא לפרקים, הנה נאמר [דברים כג, יח] "לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל", ופירש רש"י שם "לא תהיה קדשה - מופקרת מקודשת ומזומנת לזנות. ולא יהיה קדש - מזומן למשכב זכור". ובגו"א שם [אות יד] כתב: "'לא יהיה קדש' 'מזומן למשכב זכור'. דאין לפרש מזומן לזנות עם אשה, דלשון 'קדש' מזומן, ולא יתכן זה רק בנשכב, אבל בשוכב לא שייך זמון, שאין מזומן כל שעה, דאם אין קשוי ותאוה לא יוכל לבעול. והכתוב אומר 'קדש', דמשמע מזומן לזנות כל שעה,

לכך מוקמינן מזומן למשכב זכר". הרי דבר הנעשה מחמת תאוה, אינו נוהג בתמידיות, אלא לפרקים.

(131) כי כמשפט השלמתו כך היא מציאותו; השלמה בעצם [אשה מיוחדת] מורה שמציאותו היא בעצם, והשלמה מקרית [אשה זונה] מורה שמציאותו היא מקרית.

(132) כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעב.], וז"ל: "שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה". וצרף לכאן דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א, שכתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו" [ראה למעלה פ"א הערות 14, 233, להלן פ"ח הערה 19, ופט"ו הערה 239]. **ובדרוש על התורה** [י.] כתב: "בסנהדרין [צט:] אמר רבי אלעזר כל אדם לעמל נברא... ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא... כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל, או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני. ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 91. וראה להלן הערה 288]. **ובהרבה מקומות** ביאר שהתורה היא שלימות השכל, וכגון בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז כתב: "תורה הוא שלימות השכל", ושם מעמיד זאת לעומת שלימות הנפש. ובגבורות

ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [הובא למעלה פ"ב הערה 95].

(133) יבמות סג: "כמה טובה אשה טובה, שהתורה נמשלה בה". וכן הוא בעירובין נד:, סוכה מט:, קידושין ל:, סנהדרין צט., שמו"ר לג, א, ועוד. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "התורה נקראת 'אשה', שנאמר [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם האשה' [עפ"י קידושין ל:]". וראה להלן פט"ו הערה 149.

(134) לשונו בח"א ליבמות סג: [א, קלט:]: "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, וכן 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". אך בבאר הגולה באר השלישי [רצז:] כתב טעם אחר, וז"ל: "לכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה" [הובא למעלה הערה 120]. וכן כתב בגו"א במדבר פי"ד אות טו. וכן בח"א לב"ק [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, ודבר זה מבואר במקום אחר". וראה להלן הערה 288, ופט"ו הערה 149.

(135) כן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח.], כמעט אות באות. ומלשונו כאן משמע שהאדם עצמו חסר מציאות, שכתב: "ואם לומד תורה לפרקים, דבר זה אינו רק מקרה, לכך **הוא** חסר לב, רצה לומר **שהוא** אינו נחשב מציאות". אמנם למעלה [לאחר ציון 122] כתב: "וזה 'חסר לב'... לכך הלומד תורה במקרה אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי אינו נחשב מציאות כלל", ולכאורה זו סתירה גלויה בדבריו, כי כאן מבאר שהאדם חסר מציאות, ולמעלה ביאר שהתורה חסרה מציאות [ראה למעלה הערה 125]. אמנם נראה שלא קשה, כי אלו שני המהלכים שכתב כאן; בתחילה ביאר ש"מי שיש לו זונה אומרים עליו שאין לו אשה כלל... כך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה

אין נחשב שיש לו תורה" [לשונו לאחר ציון 116]. וכהמשך לכך ביאר ש"חסר לב" הוא שחסרה לו תורה. כל זה היה בתחילת דבריו. אך לאחר שביאר [לאחר ציון 125] "וכך יש לפרש פשט הכתוב גם כן, כי האשה היא השלמת מציאות האדם", הרי כאן עבר למהלך שני, שלא איירי באשה עצמה, אלא בשלימות שהאשה נותנת לאיש, וממילא מעתה גם הנמשל לתורה אינו עוסק בתורה עצמה, אלא בשלימות שהתורה נותנת ללומדה, לכך מכאן ואילך "חסר לב" יוסב על הלומד, ולא על הנלמד. וכן מבואר בתחילת הערה 130. וראה להלן ציון 171.

(136) לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:]: "חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ולהלן [ליד ציון 287] חזר והזכיר את דבריו אלו, וראה להלן פט"ז הערה 14, ופי"ח הערה 60.

(137) זהו המשך דברי הגמרא [סנהדרין צט:] '"ונואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים, שנאמר [משלי כב, יח] 'כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך'", ופירש רש"י שם "שנאמר כי נעים כי תשמרם - אימתי תשמרם בבטנך, בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך" [הובא למעלה הערה 113].

(138) פירוש - הפסוק [משלי כב, יח] "כי נעים כי תשמרם" עוסק בשמירה קבועה [לימוד תורה בקביעות], ולא בשמירה לפרקים [לימוד תורה לפרקים], כי אין שמירה מסכנה [של שכחה (רש"י שם)] דרך עראי, אלא דרך קבע. וכן נאמר [תהלים קכא, ד] "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל", וכן בתפילת מעריב מברכים "שומר עמו ישראל לעד", הרי שיש צורך בשמירת קבע, ולא בשמירת עראי. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה:] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשסח], פרדס שאין לו שומר, הגנב יכול להזיקו. או אם ישן לו השומר, הגנב נכנס. ואלו 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל', והאיך אני יכול להזיקן. 'ה' אלקיו עמו' [במדבר כג, כא]... כי השם יתברך עמו בלי פרוד". **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [סוטה כא.] "תורה, בין בעידנא דעסיק בה, ובין בעידנא דלא עסיק בה, מגנא", ומדוע השמירה מלימוד תורה היא "דרך עראי" בלבד, הרי השמירה העולה מלימוד תורה היא רצופה וקבועה. ואין לומר שהבטחת שמירה זו נאמרה רק במי שלומד תורה כדבעי, ולא במי שלומד תורה לפרקים, שהרי בגמרא [סוטה שם] שאל רבא "דואג ואחיתופל מי לא עסקי בתורה, אמאי לא הגינה עלייהו", ופירש רש"י שם "אמאי לא תגין עליהן מיצר הרע, שהחטיאם ועשאם רשעים גמורים, כלומר אמאי

לא תצילהו מן העבירות". והגמרא השיבה שאכן התורה מגינה [מיסורין] לעולם, אך אינה מצילה [מהיצה"ר] אלא בעידנא דעסיק בה. ומדוע הגמרא לא השיבה שתורתם של דואג ואחיתופל לקתה בחסר [ולכך לא הגינה עליהם], וכפי שאמרו חכמים [סנהדרין קו:] "אין תורתו של דואג אלא משפה ולחוץ". וכן בדר"ח פ"ג מי"ז [תכג:] כתב ש"דואג ואחיתופל היו חכמים, ולא היה בהם יראת שמים". אלא מוכח מכך שלרבא אף תורה חיצונית מגינה [עיין בשערי תשובה שער שלישי אות רט, שכתב "למדת מזה, כי אין התורה מגינה על בעלי לשון הרע ועל המשומד לגנוב ונאוף, כי אינם ראויים לעסוק בתורה", משמע שהיא מגינה על שאר לומדים], ומדוע ההגנה מלימוד תורה לפרקים לא תגן לעולם. וכן בנתיב כח היצר פ"א כתב: "ובאולי יהיה קשה לך, הלא אחיתופל ודואג למה לא שמרה התורה אותם מן החטא. הלא דבר זה אין קשיא כלל, שלא אמרו כאן [שהתורה שומרת מהחטא] רק מי שמבקש לסלק יצר הרע ממנו, והם לא בקשו לסלק אותו על ידי תורה, ואם הגיע להם יצר הרע לא היו מושכין אותו לבית המדרש, ולכך באו לידי חטא". הרי שגם אחיתופל ודואג אם היו חפצים בשמירת התורה, היה בידם להשיגה. ושוב יקשה, מדוע מי שלומד תורה לפרקים, וחפץ בשמירת התורה, עדיין תהיה לו רק שמירה דרך עראי בלבד [ועיין בספר יגדיל תורה (לרב יעקב סופר) אות פח, שאסף כעמיר גרונה את השיטות השונות האם תורה שלא לשמה מגינה. ועיין תוספות חגיגה טו: שביארו שהתורה לא הגינה על דואג ואחיתופל "לפי שלא היה להם יראה כלל", ויקשה על תירוצם מהגמרא בסוטה. ומהמהר"ל בנתיב כח היצר משמע שמגינה]. **והנראה בזה**, שנהי שדואג ואחיתופל לא למדו בכוונת הלב והטהרה, אך מ"מ עצם לימודם היה לימוד חזק ומעמיק [אמרו (חגיגה טו:) שהיו שונין ג' מאות הלכות במגדל הפורח באויר, ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אמרו "דואג גדול בתורה היה", ובמדרש שוחר טוב קיט, ג אמרו על דואג ואחיתופל "למדו כל דקדוקי תורה"], אך לימודם היה לימוד חיצוני. אך הלומד תורה לפרקים, הרי עצם הלימוד הוא לימוד מקוטע ומפוזר, ואין זה בגדר לימוד כלל. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 118] "מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה אין נחשב שיש לו תורה" [ראה למעלה פ"ג הערה 75, שלימוד מקוטע אינו נחשב ללימוד]. ובאגרות החזו"א, ח"א אגרת ג, כתב: "ללמוד שעה אחת ולהפסיק שעה אחת הוא קיום התוהו האפס והעדר, הרי זה זורע ושולח עליהם מים לסחפן. עיקר הלימוד הוא התמידי והבלתי נפסק. בלימוד התמידי הוא סוד הקדושה, וזה שעשה תורתו קרעים קרעים, אסף רוח". **ואם תאמר**, הרי הסוכה נועדה לשמירה [גבורות ה' פמ"ז (קפג:)], והיא דוקא צריכה להיות דירת עראי, ולא דירת קבע [סוכה ב.], הרי יש

שמירה בעראי. אך זה לא קשה, כי הראיות של הסוכה אינה משום שהיא שמירה לפרקים, אלא שאינה עומדת לימים רבים. אך מ"מ לימים המועטים שהסוכה עומדת, היא שומרת ברציפות ובתמידיות.

(139) בגמרא שלפנינו איתא "אם אומר עני הייתי, וטרוד במזונותי", אך בעין יעקב איתא כמובא כאן "אם אמר עני היה, וטרוד במזונותיו היה" בגוף שלישי. וכבר נתבאר [למעלה הערות 25, 30, 66, ולהלן הערה 174] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. וכן הוא בהמשך המאמר שמביא.

(140) "סלע מדינה, שהוא חצי דינר, כך מפורש בכתובות [סד.]" [רש"י שם].

(141) לשון הגמרא במילואו "חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו. פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס. עלה ונתלה וישב וכו'".

(142) "פירקו משוי השלג מעליו" [רש"י שם].

(143) המשך המאמר שם [לפי גירסת העין יעקב]: "אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים, ובכל יום ויום היה נוטל משאוי על כתפיו, ומהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמד תורה. פעם אחת מצאוהו עבדיו, ועשו בו אנגריא ["עבודת שר העיר, ועבודת עצמו היתה, והם אינם מכירים בו, וסבורים שהוא מיושבי העיירות שלו, שעבודת אדוני הארץ מוטלת עליהם" (רש"י שם)]. אמר להם, בבקשה מכם הניחוני שאלך ואלמד תורה. אמרו לו, חיי רבי אלעזר בן חרסום שאין אנו מניחים לך. הלך נתן להם ממון הרבה כדי שיניחו אותו. ומימיו לא הלך וראה אותם, אלא יושב ועוסק בתורה כל היום וכל הלילה. רשע אומרים לו, מפני מה לא עסקת בתורה. אם אומר, נאה היה, וטרוד ביצרו היה, אומרים לו, כלום היה טרוד ביצרו יותר מיוסף הצדיק. אמרו עליו על יוסף הצדיק, בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים ["מפתה אותו" (רש"י שם)], 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, 'ה' מתיר אסורים' [תהלים קמו, ז]. אמרה לו, הריני כופפת קומתך. 'ה' זוקף כפופים' [שם פסוק ח]. הריני מסמאת את עיניך, 'ה' פוקח עורים' [שם]. נתנה לו אלף ככר כסף, ולא בא אליה לשכב אצלה. היינו דכתיב [בראשית לט, י] 'ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה', 'לשכב אצלה' בעולם הזה, 'להיות עמה' בעולם הבא. נמצא הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, יוסף הצדיק מחייב את הרשעים", ופירש רש"י שם "כלומר אם באו בית

דין שלמעלה לחייב עניים על ידי הלל, ועשירים על ידי רבי אלעזר, וטרודי היצר על ידי יוסף, יש פתחון פה לבעל הדין לחייבם". וראה להלן הערה 157.

(144) מוסיף במאמר המוסגר שאם היה אנוס לגמרי על לימוד תורה, שיכול אז להתנצל ולומר שמחמת אונסו לא למד תורה, דקיימא לן [ב"ק כח:] "אונס רחמנא פטריה", ולכך לא יתבע על ביטול תורה מחמת אונס. אך קשה, דא"כ פשיטא הוא, ומה בא ללמדנו, וכי לא ידענו שבכל התורה כולה קיימא לן "אונס רחמנא פטריה". ועוד, איך פטור זה קשור לדבריו כאן, הבאים לבאר עומק החיוב להשתדל בתלמוד תורה, ואיך דין פטור נכנס לתוך דיבורים על חיוב. והנראה בזה, שכוונת המהר"ל היא להצביע על חידוש מיוחד הנמצא באונס על תלמוד תורה, שאינו קיים באונס על שאר מצות. והוא, שבשאר מצות, מי שנאנס ולא יכול לקיים את המצוה, אין האונס פוטרו מעיקר חיובו עד שיקרא שאיננו "בר חיובא" כלל, אלא שמחוייב הוא, אך אינו יכול לקיים את חיובו. לפיכך, מי שנאנס ולא התפלל תפלה בזמנה, חייב להתפלל שתים בתפלה האחרת, אף על פי שאם היה פטור מן הדין מלהתפלל אז, כגון שהיה אונן, היה פטור מתפלת תשלומין [ט"ז או"ח סימן קח ס"ק א, וביו"ד סימן שמא ס"ק ה]. וכן מי שאין לו חוש הריח, יכול לברך במוצאי שבת על הבשמים להוציא את אחרים שאינם יכולים לברך [טושו"ע או"ח ס"ס רצז], אף על פי שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם [עיי"ש בהגרעק"א שהקשה כן], לפי שהאונס אינו שולל ממנו את עיקר החיוב [שו"ת חלקת יואב, קמא, דיני אונס (לאחר חלק חו"מ), ענף ד]. אך מי שאנוס על מצות תלמוד תורה, לא רק שנפטר מהקיום, אלא הוא גם אינו נחשב ל"בר חיובא", וכמו שכתב הקהלות יעקב, שבת, סימן יא, וז"ל: "בכל מצוות חיוביות שבתורה גם כשהוא אנוס מלקיים המצוה, וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ"מ חיובא רמיא עליה... אבל במצות תלמוד תורה, כיון שלא נתנה בו תורה שיעור, ממילא החיוב הוא כפי יכולתו, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד אין זה בגדר מבטל מצוה באונס, אלא זהו גבול חיובו, שהוא עד כמה שאפשר לו" [הראני לזה בני האברך המופלג ר' חנוך דוב שליט"א]. וראה עוד באור שמח הלכות תלמוד תורה פ"א ריש ה"ב. ובאתוון דאורייתא כלל יג תלה שאלה זו במחלוקת אחרונים. **הרי מחמת** שחיוב תלמוד תורה הוא "כפי יכולתו" מסתעפים מכך שתי מגמות הפוכות, קולא וחמרא; הקולא, שכשאינו יכול ללמוד כלל, לא רק שנפטר מהקיום, אלא שאף נפטר מן החיוב, שאינו נקרא "בר חיובא". והחומרא, שכל עוד יכול ללמוד, אף שהדבר מלווה בקשיים גדולים, מוטל עליו חיוב נמרץ לעשות כן, ואינו יכול להפטר מן הדין מחמת קשיי עניות ועושר. וכשם שהמגמה הראשונה [הקולא] היא

יחודית למצות תלמוד תורה, ואינה קיימת בשאר מצות [כדאסבר לן הקהלות יעקב], כך המגמה השניה [החומרא] היא יחודית למצות תלמוד תורה, ואינה קיימת בשאר מצות. דהנה ידועים דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח, שכתב: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה; בין עני, בין עשיר, בין שלם בגופו, בין בעל יסורין, בין בחור, בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'" [הובא בחלקו למעלה הערה 23]. ותמוה, מדוע הרמב"ם לא כתב כן בשאר מצות, שאף במצוות ציצית ותפילין כל איש ישראל מחוייב בה, בין עני בין עשיר וכו', ורק כתב כן במצות תלמוד תורה. ובספר מאורי שערים [לרבי אריה זאב גורביץ זצ"ל] סימן כ"ה עמד על כך, וכתב: "והנראה בזה דהרי כבר אמרו ז"ל ד'שמעתא בעיא צילותא כיומא דאסתנא' [מגילה כח:], ופירש רש"י שם ד"ה צילותא 'דעת צלולה ומיושבת שאינו טרוד בכלום מחשבה'. ואם אדם לומד ואינו יודע כלום ממה שלומד, י"ל שאין זה בכלל תלמוד תורה כלל... וא"כ הלא מובנים הדברים מה שהוצרך הרמב"ם לחדש בכל אלו שאין דעתם מיושבת עליהם שחייבים בת"ת. כי לולא דברי הרמב"ם יש מקום לומר שאדם שהוא עני או בעל יסורים או זקן שתשש כוחו, פטור מת"ת, כיון שגדר של ת"ת הוא דוקא אם מבין מה שלומד, וא"כ מי שאינו מסוגל להבין מה שלומד יש לומר שפטור מת"ת, כמו שפשוט הוא שמי שאין לו טלית פטור מציצית, ומי שאין לו יד פטור מתפילין, כמו כן מי שאין לו ראש ללמוד י"ל שפטור מת"ת ["שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה" (רמב"ם הלכות דעות פ"ד ה"א)]. אמנם הרמב"ם פסק שאין זה פוטרתו, אלא אומרים אנו שחיוב על כל אדם ליישב דעתו ולקיים מצות תלמוד תורה". הרי שבשאר מצות כאשר חסר אחד מתנאי המצוה, וכגון אם אין לו טלית, אזי הוא פטור מציצית, ואינו מצווה לקנות טלית כדי להתחייב בציצית [תוספות ב"ב פא. סד"ה ההוא]. מה שאין כן במצות תלמוד תורה, שאע"פ שאחד מתנאי המצוה הוא שתהיה לו דעת צלולה, ובהעדר דעת צלולה אין לימודו מכלל תלמוד תורה, מ"מ מוטל עליו ליישב דעתו בכדי שיוכל לקיים מצות ת"ת. והביאור להבדל זה בין מצות ת"ת לשאר מצות הוא, שמצות תלמוד תורה היא "כפי יכולתו", ומכלל זה נמצא גם חובת ההשתדלות ליישב את דעתו בכדי שיוכל ללמוד תורה, שאף זה נכלל ב"כפי יכולתו". מה שאין כן בשאר מצות, שהמצוה מעיקרא ניתנה רק בתנאים מסויימים, לכך כאשר חסר אחד מהתנאים, שוב אין ענין להשתדל ולמצוא טצדיקי להתחייב במצוה, שהרי כבר נפטר ממנה. נמצא ששתי המגמות שהובאו כאן [הקולא והחומרא] הן שני

צדדים של מטבע אחד, ושם המטבע הוא החיוב להשתדל במצות תלמוד תורה "כפי יכולתו". לכך מאוד מובן מדוע המהר"ל הכניס פטור זה ["רק אם היה אומר שלא היה אפשר לו כלל בשום אופן ללמוד"] כאן, ובתחילה תמהנו איך פטור זה נשתרבב לתוך ביאורו על החיוב בתלמוד תורה, דמה ענין פטור אצל חיוב. אך לפי מה שנתבאר ניחא, משום שאף הפטור היחודי הקיים במצות תלמוד תורה מורה על החיוב שבה, והוא חיוב של "כפי יכולתו", וכמו שיבאר. והדברים משמחים.

(145) שבת פג: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה", ומאמר זה הובא למעלה פ"ג [לאחר ציון 34], ונתבאר שם [מציונים 35-41]. וכן יביא המאמר בסמוך [לפני ציון 162].

(146) כי כל הקרבה ומסירות נפש שיעשה הן מכלל "ממית עצמו עליה", ולא מעבר לכך, כי אין שיעור למעלה בדבר זה. וכן כתב בסמוך [לאחר ציון 163]: "אם כן כל אלו שמסיתים את האדם לבטל מן התורה אינו טענה, כי אף עצמו צריך לבטל בשביל התורה השכלית... ואם האדם צריך לבטל עצמו, כל שכן שיש לבטל אותם השייכים לו, ואינם עצמו, בשביל התורה". **דוגמה לדבר**; בספר מועדים וזמנים [ח"ב סימן סט, וח"ג סימן רסג] כתב בשם מרן הגרי"ז זצ"ל שבמצות [שמות יב, יז] "ושמרתם את המצות" כלול כל מיני שמירה במצות, שכל מה ששומר טפי משעת קצירה והלאה, וכל פעולה ופעולה שאדם מחמיר ומדקדק שלא יבואו המצות לידי חימוץ, אינו רק הידור מצוה בעלמא כמו אתרוג נאה וכדומה, אלא יש בו משום קיום מצות עשה. כי הואיל והתורה סתמה ואמרה "ושמרתם", כל מה שאדם עוסק ומדקדק בשימור מקיים בזה מצות עשה "ושמרתם" [הובא בבאר הגולה באר הראשון הערה 172]. וכך כל תוספת השתדלות בתלמוד תורה היא מכלל "ממית עצמו עליה", ולא מעבר לכך. ואם תאמר, א"כ אף באונס גמור יתחייב להמית עצמו, ומדוע נפטר מחיוב זה באונס גמור [כמבואר בהערה 144]. אך זה לא קשה כלל, כי באונס גמור, הרי אף אם ימית עצמו לא יצליח ללמוד, כי זו טיבה של אונס גמור, ומה הטעם שימית עצמו בחינם. ורק באופן שכתוצאה ממיתה זו יוכל ללמוד יותר, אז מחוייב להמית עצמו עליה.

(147) "כמו זה" כמו שמסופר בגמרא [יומא לה:], והובא למעלה [מציון 140 ואילך].

(148) כן הקשה בספר נהורא דאורייתא מאמר שלישי פ"א תחילת ה"א. וכן בספר מאורי שערים, סימן כ"ה, כתב: "הנה יש לתמוה מה ראיה היא, אולי באמת היו פטורים, ומ"מ היו מחמירים על עצמם, כדאשכחינן בב"ק [פז.] ברב יוסף שהיה סגי נהור, ופטור מן המצוות לרבי יהודה, ואמר על עצמו דלא מפקדינא, ועבדינא".

(149) הרי "חסידות" היא הנהגה לפנים משורת הדין, לכך מן הנמנע שאדם יתן דין כשאינו נוהג לפנים משורת הדין, וזו תהיה סתירה מיניה וביה. ואודות שהחסידות היא הנהגה לפנים משורת הדין, כן כתב בהקדמה לדר"ח [מד.], וז"ל: "בודאי מדת החסידות לפנים משורת הדין". ושם פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [תרצד:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ושם פ"ו מ"ב [מג.] כתב: "החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין, ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 52] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". ובח"א לשבת סג. [א, מא.] כתב: "כי החסיד הוא המוותר ועושה לפנים משורת הדין".

(150) מה שכתב "בשביל השכלי, היא התורה", ולא כתב בקיצור "בשביל התורה", יוסבר על פי דבריו למעלה פ"ג [לאחר ציון 37], שכתב: "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". הרי שסיבת החיוב להמית עצמו על דברי תורה היא משום שהתורה היא שכלית, ומוטל על האדם לסלק גופו החומרי כדי שתהיה לתורה השכלית קיום. אך עדיין יקשה, מה ראה להדגיש נקודה זו כאן. ויש לומר, כי רצונו להורות שלא איירי במילי דחסידות, אלא בחיוב גמור, שהואיל ומוטל על האדם לגבור על הגוף לגמרי, ממילא נגזר מכך שמוטל על האדם להמית עצמו על דברי תורה. וכן כתב להלן [לפני ציון 163], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, יש לבטל עצמו בשביל התורה".

(151) בא ליישב שאלה סמויה; אם איירי בחיוב גמור, לשם מה הוצרכה הגמרא להביא דוגמאות מהתנאים שכך וכך עשו, הרי זהו חיוב גמור, וכי יש צורך בדוגמאות מהתנאים שהניחו תפילין ושמרו שבת. וליישב תמיה זו באים דבריו הבאים.

(152) "במה שהוא אדם" - בעל גוף, ואי אפשר לו לבטל את גופו לגמרי, כי זה יסתור את היותו "אדם". וכן אמרו חכמים [ב"ר יז, ד] "אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תנג:], וז"ל: "וכן המוסר שנתן

רבי שמעון אל האדם במה שהוא אדם בעל גוף". וקודם לכן כתב שם במשנה טו [שסה.]: "כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד". וכן הוא להלן פי"ד [לפני ציון 56], שכתב: "כי במה שהוא אדם בעל גוף".

(153) הלל הזקן ורבי אליעזר בן חרסום.

(154) הרי שהדוגמאות מן התנאים הובאו לא כדי להורות על מעשי חסידותם [כי היו מחוייבים לעשות כן מצד הדין], אלא הובאו להורות שניתן לבני אדם כך להתנהג, ואין זו הנהגה המופקעת מבני אדם. וראה הערה הבאה.

(155) כן כתב בספר מאורי שערים, סימן כ"ה, וז"ל: "ושמעתי בזה מהגה"צ מהר"י לואוויץ זצ"ל ממיר שביאר, דהראיה היא מהתנאים שיש בכוח האדם אף כשהוא בעל יסורין וחולה ליישב דעתו ולעסוק בתורה. ולזה אם מצינו שיש זה בכח האדם, אז פשוט שכל אחד חייב במצב כזה, כי לא פטרה תורה אלא במה שאינו בכח האדם, אבל כל שאנו רואים שהוא בכח האדם, כל אחד חייב בזה. ואין אומרים על זה הראשונים היו כמלאכים [שבת קיב:], והיה ביכולתם, לא כן אנחנו, אין אומרים זה, כי זאת התורה לא תשתנה, ונתנה לכל הדורות בשוה, ומה שהיה בחיוב אצל הראשונים, הוא חיוב גם עלינו". וכן כתב בספר דעת יואל, תחילת מאמר א, וז"ל: "וצריך עיון איך אפשר ללמוד הלכה ממעשים של תנאים, שיותר גדולים ממלאכי השרת... או מהלל הזקן שהיה תחת השלג מערב שבת עד שבת בבוקר לשמוע דברי תורה משמעיה ואבטליון, מה זה מחייב אותנו החסידות של התנאים הקדושים האלו. ביאור הדבר, שהנה אנו רואים במצות יש שיעורים כזית, כביצה, ככותבת. ויש זמנים למצוות; זמן אכילת מצה בפסח, זמן ישיבת סוכה בסוכות, ואם אכל מצה כל השנה, לא עשה ולא כלום, מפני שהמצוות הם מוגבלים בשיעורים וזמנים. מה שאין כן תלמוד תורה, אין לו זמן, ואין לו שום שיעורים... וא"כ זהו הלימוד מן התנאים, כיון שמצינו שהיתה היכי תימצי כזאת של בני אדם שלמדו במסירות נפש ובעלי יסורים, הלימוד הזה מחייב אותנו שאין גבול לחיוב של תלמוד תורה, ואין שיעור לחיוב הזה".

(156) זו סבה נוספת מדוע אפשרי הוא לאדם להתגבר על עניותו [כפי שעשה הלל], כי השכל מחייב שיאחוז בעושר השכלי על פני העושר הממוני. וכן כתב למעלה לגבי העניות, שאין לאדם לאפשר שעניותו תביאו לביטול תלמודו, וז"ל [לפני ציון 101]: "אם ידבק בתורה ולא יקפיד על עניות, סוף שיגיע גם כן אל העשירות, ודבר זה מבואר בפרקים [אבות פ"ד מ"ט] אצל המקיים את התורה מעוני, עיין שם". ואם תאמר, מדוע

למעלה ביטל את קושי העניות מצד שלבסוף יעשיר בפועל, ואילו כאן מבטלו מצד העושר השכלי. ויש לומר, שכאן מדבר בשני הציורים שהוזכרו בגמרא; עניותו של הלל הזקן, ועושרו של רבי אליעזר בן חרסום. ועל שניהם הוא אומר שיש לאדם לאחוז בעושר השכלי, ולא להקפיד על עניות הממון; להלל "עניות הממון" היא כפשוטו, ולרבי אליעזר בן חרסום היא הפסד הממון, אך לאו דוקא עניות ממון, שהרי רבי אליעזר בן חרסום אמנם הפסיד ממון, אך לא שמענו שנעשה עני מחמת כן [ואמרו חכמים (קידושין מט:) "על מנת שאני עשיר, אין אומרים כרבי אלעזר בן חרסום וכרבי אלעזר בן עזריה, אלא כל שבני עירו מכבדים אותו מפני עושרו", הרי שהוא דמות לאדם המופלג בעשירותו]. לכך אי אפשר לומר כאן שלבסוף יעשיר, כי זה לא שייך כלפי רבי אליעזר בן חרסום, שבלא"ה היה עשיר. לכך נקט בדבר השוה בשניהם, והוא שה"עושר השכלי" ידחה את ההקפדה על עניות הממון. מה שאין כן למעלה, שדובר שם רק בציור אחד של עניות בממון, לכך כתב שאל יקפיד על כך, כי לבסוף יעשיר בפועל, מבלי הצורך לעסוק בעושר שכלי. וצרף לכאן 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" [ראה להלן פ"ה הערה 59]. ודמות ראיה שאף המהר"ל איירי בשכר של עריבות התורה בשעת לימודו, ולא רק בשכר השמור לצדיקים לעת"ל, שכתב: "כאשר יתבונן בשכרו אשר יש לו", ולא כתב לשון עתיד "בשכרו אשר יהיה לו".

(157) עניותו של הלל הזקן, עשירותו של רבי אלעזר בן חרסום, ויצרו של יוסף הצדיק. ועניינו של יוסף הצדיק לא הזכיר עד כה, אך הובא בהמשך הגמרא [יומא לה:], וכמובא למעלה בהערה 143.

(158) בדרוש על התורה [כא:] הביא מאמר זה [יומא לה:], וביאורו כדבריו כאן, וז"ל: "מהידוע כי אלו ג' דברים הם הם המעכבים ומונעים לתורה, והם חלוקה הכרחית. כי לפעמים תמצא לאדם מניעה חיצונית מחוץ לגופו, או מחמת חסרון פרנסה, שצריך להשתדל ולהשיג די מחסורו אשר יחסר לו".

(159) המשך לשונו בדרוש על התורה [כא:]: "או מפני שיש לו תוספות עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו ביותר ולהשתדל בקיומו".

(160) המשך לשונו בדרוש על התורה [כא:]: "ולפעמים יש לו מניעה עצמית בגופו, בסבת תקיפת יצרו המוטבע בתוך גופו, ומונעו מתלמוד תורה". אמנם בסמוך יבאר שאף שהיצה"ר הוא "בעצמו של אדם", מ"מ אין הוא עצמו של אדם.

(161) כי הם כוללים החסרון, התוספת, והעצם, ואלו הם כל החלקים האפשריים, וכמבואר למעלה הערה 89.

(162) פ"ג [מציונים 41-35]. וראה למעלה ציון 145.

(163) כמבואר למעלה הערה 150.

(164) אך אינם עצמו, אלא רק שייכים ומתחברים אל עצמו, וכמו שמבאר.

(165) אודות שהיצה"ר אינו עצמו של אדם, כן מבואר מלשון חכמים שאמרו [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". הרי שהיצה"ר נקרא "אל זר", וכל "זר" הוא הפקעה מעצמו של אדם. ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע". ובתפארת ישראל פ"ה [צב:] כתב: "כי זה מסגולת נפשם של ישראל שהם מוכנים אל המצות, ואם היצר הרע מתגרה בהם, מכל מקום מצד עצם נפשם מוכנים אל התורה". וכן כתב בסוף דרשת שבת תשובה [פג.], וז"ל: "החטאים שישראל עושים הוא מהיצר הרע, שהוא השטן, ולא מצד עצמם". הרי שהיצר הרע הוא מקרה, ואינו נחשב לעצם האדם. **ואודות שהממון** אינו עצמו של אדם, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קפז:], וז"ל: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם, אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים. ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא. ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכח:] כתב: "שאין הכסף והזהב האדם עצמו, רק שהוא ממונו של אדם וקנינו". ובנתיב העושר פ"ב כתב: "וכן אמרו כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון, בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר... כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא

יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף שהוא נכסף, ואל ישבע ממנו כאשר התבאר". וראה להלן פי"ח הערה 28.

(166) מעין ק"ו זה אמרו בגמרא [זבחים ה:] שאין לשמה מעכב בהקטרת אימורין, שהואיל "והוא עצמו שלא הוקטרו אימורין כשר", לכך בודאי אין לשמה מעכב בהן, וכמו שפירש רש"י שם "ליכא למימר בהקטרת אימורין דנבעי לשמו לעכב, דהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, דאין כפרה אלא בדם". לאמור שאין פרטי הדבר חמורים מעצם הדבר, ואם עצמו לא מעכב, ק"ו שהפרטים הנלווים להקטרה לא יעכבו. וכן ביאר רש"י [זבחים כד:] שהולכת איברים אינה מעכבת "דהוא עצמו שלא הוקטרו אימורין כשר". וכך גם כאן; אם האדם צריך לבטל עצמו בשביל התורה, ק"ו שיבטל את הפרטים הנלווים אליו בשביל תורה. וראה בדרוש על התורה [כא:] שהאריך טובא לבאר כיצד שלש ההתנצליות שהוזכרו בגמרא [עניות, עשירות, ויצה"ר] נדחות על הסף, וכיצד הן מקבילות לשלשה דברים שבהם ניתנה התורה [מדבר, מים, ואש].

(167) ומלאכתו עראי. וכותב דברים אלו כהקדמה למאמר חכמים שיביא בדיבור הבא [ברכות לה:] "בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים; דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זו וזו נתקיימה בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זו וזו לא נתקיימה בידן". וכבר נתבאר [למעלה הערות 24, 105] שדרך המהר"ל בספר זה לסיים את הדיבור בדברים שהם הקדמה לדיבור הבא.

(168) אין לומר שכוונתו היא שהעושר נסמך על התורה משום שאצל אדם זה בפרט תורתו היא בעצם, ומלאכתו היא במקרה, והמקרה נמשך אחר העצם כפי שהטפל נמשך אחר העיקר [וכמבואר למעלה הערה 119]. כל זה אין לומר, כי בסמוך יבאר שגם בציור ההפוך [מלאכתו קבע ותורתו עראי], גם אז העושר יהיה נסמך על התורה. ובעל כרחך שלעולם העושר נסמך על התורה, וראה הערה 170.

(169) אודות שהתורה היא נצחית בלתי משתנית, הרי זהו העיקר התשיעי ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים, שאז שם 'ישראל' עליהם, וזה השם נשאר להם בלי שנוי לעולמי עולמים, וראויה להם התורה התמידית הנצחית, אשר אין לה שנוי כלל... 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" [הובא למעלה פ"א הערה 299]. וכן ביאר בהרחבה בתפארת ישראל פרקים מט-נא. ושם בפרק נ [תשצד.] כתב: "התורה אינה רק מתנה, אם כן לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה, כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד". ושם פנ"א [תתז:] כתב: "הנה נצחיות התורה מבואר במופת ברור אצלנו; כי התורה היא מן השם יתברך, ומצד המקבל אינה ראויה, כי האדם הוא בעל גוף וגשם, אם לא שהיא מתנה לאדם... ואיך יהיה לדבר זה שנוי וחלוף. ואם התורה מצד המקבל, אפשר [שיהיה בה שינוי], כי המקבל הוא משתנה. אבל הדבר שהוא מצד העלה, כמו שהיא התורה שהיא מצד העלה, אם כן איך אפשר שיהיה לדבר זה שנוי... כי הדבר שהוא מצד העילה אין השתנות לו". ובגו"א בראשית פי"ז אות ג כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו. כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד... כי התורה לא תפול תחת השינוי". ובנתיב התשובה פ"ה [לפני ציון 74] כתב: "התורה עומדת נצחית". וראה עוד בגו"א דברים פי"א אות כד, ושם הערה 92.

(170) היא התורה הנלמדת בעראיות. והואיל והעושר נסמך על התורה, ותורתו עראית, ממילא עושרו נסמך על דבר עראי. וצריך ביאור, מהי הסברה שאצל אדם זה יהיה עושרו נסמך על תורתו, הרי עושרו נעשה אצלו בקביעות ובתמידיות, ואילו תורתו נעשית אצלו בעראיות ולפרקים, ומדוע עושרו הקבוע יהיה נסמך על תורתו העראית. ובעל כרחך מוכח מזה שלעולם העושר הוא תולדה מהתורה, והואיל וקיימא לן "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.], לכך נגזר מכך שהתולדה [העושר] תהיה כיוצא בו של האב [התורה], ואב עראי מוליד תולדה עראית. **ובביאור הדבר**, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.], שכתב: "כי התורה מביאה העושר, וקרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. 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. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה. והתבאר לך כי ראוי שיהיה עם התורה העושר. ובפירוש אמרו [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין, שנאמר [תהלים א, ב-ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו וכל אשר יעשה יצליח'" [ראה להלן פ"ז הערה 24, פ"י הערה 132, ופי"ב הערה 112]. ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "מהידוע כי המעכבים ומונעים לתורה... מפני שיש לו תוספת עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו יותר... כי אם יחשוב האדם רבוי עושרו למונע, יראה כי התורה נתנה במים, הוא המטר, אשר היה עם נתינתה הוא ברכה לעולם, כדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', ואמרו בספרי [שם] מה מטר חיים וברכה לעולם, אף דברי תורה חיים וברכה לעולם. להורות שאם יעסוק בתורה, התורה היא לו למטר מים, ויתברכו נכסיו, באופן שגם אם לא יעסוק כל כך בעסקיו, יתן לו הש"י ברכה. והרי אמרו בע"ז [יט:] על פסוק [תהלים א, ב- ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו' וכל אשר יעשה יצליח'. אמר רבי יהושע בן לוי, כל העוסק בתורה, נכסיו מצליחין. הרי לך אם עוסק בתורה, ומתוך כך אינו נותן דעתו ומחשבתו על נכסיו כ"כ, אף אם לא יהיה מטר על פני האדמה, גושמה ארצו מן הברכה. וכן הוא הדין בכל שאר דברים הצריכים לו, עד אשר מלאכתו נעשית. לכן מצד העושר התורה היא הפקר [בת השגה], ואיננו למונע ומעכב מלעסוק בה". ובבאר הגולה באר הראשון [פד.] כתב: "התורה היא הברכה העליונה... ואמרו בשביל זה 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים'". **אמנם עדיין** טעון ביאור, שנהי שהתורה כוללת את ברכת העושר, אך לא נאמר שכל ברכת עושר צריכה לעבור דרך תורה, ותתכן שתהיה ברכת עושר הבאה לעולם מצד עצמה, ולא כתולדה מהתורה, ומדוע אף עושר זה יתמוטט כאשר תורתו היא עראית. ונראה שדברים אלו מוסברים בח"א לסוטה מט. [ב, פז:], שבתחילה ביאר "שאין ראוי להם [לישראל] העושר, כי העושר אינו ראוי רק לאומות. ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו...

כי ישראל אשר הם מוכנים לעולם הבא בפרט, מצד שראוי להם מדריגה אלקית לא גשמית, אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי. וכן 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". אך בתוך דבריו כתב שם: "ומה שאמרו חכמים [ע"ז יט:] 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", וזו מדריגת עולם הבא. (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת לישראל, כי היא מצד מדריגת העוה"ב. אך הסבה השניה מופקעת מישראל. נמצא שהאופן היחידי שישראל יזכו לעושר הוא רק מצד מדריגת העוה"ב, וזה נמצא לאדם רק ע"י תורה, ש"יש עם התורה מדריגת עולם הבא" [כמבואר בתחילת הערה זו]. נמצא שכל עושר המגיע לישראל, בהכרח בא להם כתולדה מן התורה, ולכך עושר זה הוא לעולם נסמך על התורה, כי אין לישראל מקורות עושר עצמאיים החולקים מקום לעצמם. וראה להלן פ"י הערות 132, 137.

(171) כי כל עראי הוא מקרה, וכמבואר למעלה ציון 135.

(172) למעלה הערה 110.

(173) כי שניהם עראיים; התורה עראית מפאת שאין לימודו בה בקביעות, והעושר עראי מפאת שנסמך על התורה, והתורה היא עראית.

(174) בגמרא שלפנינו איתא "אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי, בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים", אך בעין יעקב איתא "אמר רבי יוחנן, משום רבי יהודה בר אלעאי, בוא וראה מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 25].

(175) למעלה [מציון 166 ואילך]. וביאר שם שהעושר נסמך על התורה, וכאשר התורה נלמדת כדבעי ובקבע, אזי העושר נסמך על נצחיות התורה, ולכך אינו בטל. אך כשתורתו עראית, הרי עושרו נסמך על דבר עראי ומקרי, לכך עושרו ותורתו בטילין.

(176) כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ד מי"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין". ובדר"ח שם [שסא.] כתב: "עולם הזה שברא הקב"ה הוא הכנה לעולם הבא, אבל העולם הבא הוא עיקר. וכמו שהטרקלין עיקר, והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, כך עולם הזה טפל אצל עולם הבא". ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "דומה עולם הזה לפרוזדור בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין. וידוע כי הפרוזדור אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר". ובמסילת ישרים ס"פ א כתב: "כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה, אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו. על כן תמצא מאמרי חכמינו ז"ל רבים כולם בסגנון אחד מדמים העולם הזה למקום וזמן ההכנה, והעולם הבא למקום המנוחה ואכילת המוכן כבר. והוא מה שאמרו 'העולם הזה דומה לפרוזדור". כמו שאמרו ז"ל [עירובין כב.] 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם'. [ע"ז ג.] 'מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת'. [רות רבה ג, ג] 'העולם הזה דומה ליבשה, והעולם הבא לים וכו". וכאלה רבים על זה הדרך. ותראה באמת שכבר לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה, כי מה הם חיי האדם בעולם הזה, או מי הוא ששמח ושליו ממש בעולם הזה. 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון' [תהלים צ, י], בכמה מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות, ואחר כל זאת, המות. אחד מני אלף לא ימצא שירבה העולם לו הנאות ושלוה אמיתית. וגם הוא, אילו יגיע למאה שנה כבר עבר ובטל מן העולם. ולא עוד, אלא שאם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם, כל שכן שהיא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם... כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא מואסת בו. אם כן ודאי לא היה בורא הבורא יתברך בריאה לתכלית שהוא נגד חוקה ונמאס ממנה. אלא בריאתו של האדם למצבו בעולם הבא היא, ועל כן ניתנה בו נשמה זאת, כי לה ראוי לעבוד, ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו".

(177) אבות פ"ו מ"ח "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", ובדר"ח שם מבאר כיצד התורה מעניקה ללומדיה החיים הנצחיים של עולם הבא [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 61]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 51] ביאר ששם "תורה" מורה על הוראת הדרך לעוה"ב, וכלשונו: "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... בזה דבק האדם בעולם הבא, להגיע אל תכליתו האחרון".

(178) שזהו קבע, כי קבע מורה על עיקר, וכפי שכתב בנצח ישראל פכ"ט [תקפא.], וז"ל: "ואמר 'קבעת עתים לתורה' [שבת לא.], כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה" [הובא למעלה הערה 107].

(179) כי המלאכה נעשית בעבור ממון, ועיקר ממונו של האדם הוא בעבור קיום הגוף במאכלים, וכמו שכתב רש"י [פסחים כא:] "סתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תכה:] כתב: "המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו".

(180) כי לבסוף מת, וכמו שפירש רש"י [ויקרא יח, ה] "וחי בהם - לעולם הבא, שאם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "העולם הזה נקרא 'נר', וזה מפני כי הנר הוא דולק לזמן מה, ויש לו הפסק. וכך האדם שהוא בעולם הזה, יש לדבר הזה הפסק, כמו הנר שהוא לזמן מה, ואחר כך הוא כבה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [ערה:] כתב: "ומה שאמר 'אורך ימים' [משלי ג, טז], אי אפשר לפרש רק על עולם הבא... שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא [איוב יד, א] 'קצר ימים'" [ראה להלן פי"ב הערה 112].

(181) יש להבין את סברתו, שמבאר שהואיל ועוה"ב הוא העיקר, לכך האמצעי לכך [התורה] צריך להעשות באופן של עיקר ["תורתו קבע"]. ואילו עוה"ז הוא עראי, לכך האמצעי לכך [מלאכה] צריך להעשות באופן של עראי ["מלאכתו עראי"]. דמהו העומק בזה שהאמצעי צריך להעשות באופן שהוא דומה ושוה לתכלית. ובגבורות ה' ר"פ סו כתב כן גם לאידך גיסא, שאמצעי חשוב מחייב תכלית חשובה, וכלשונו: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל [האמצעי] פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת

מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים... ומעתה יש לעיין בתכלית הזה, אם התכלית חשוב ראוי שיהיה בשבילו פעל גדול". ושוב יש להתבונן, דמהי הזיקה הקיימת בין האמצעי לתכלית, המחייבת דמיון ושויון ביניהם. **והנראה**, ששגרת המחשבה תופסת את האמצעי כדבר שאינו משתייך לתכלית, אלא כדבר שהוא רק היכי תמצא לתכלית, ולכך אמצעי לחוד, ותכלית לחוד. אך לא כך שנו חכמים, שהרי אמרו [כתובות לא.] "עקירה צורך הנחה היא", ופירש רש"י שם "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**". הרי שאין האמצעי מנותק מהתכלית, אלא שהוא חלק ממנה, ונכלל בה. ובביאור הדבר, ראה בפחד יצחק שבועות, מאמר כב, אות ב, שכתב: "רווחת היא ההלכה דבכל מקום דבעינן 'בעידנא' מועילה היא הסברא של 'עקירה צורך הנחה' למילוי תנאי של בעידנא. כן הוא לענין ה'בעידנא' של 'קים ליה בדרבה מיניה'... הלכה זו אומרת היא כי כשהמטרה מכרחת את האמצעים, אז האמצעים בטלים הם אל המטרה עד כדי כך, שאפילו חילוק הזמן אינו מפריד ביניהם, וגם האמצעים וגם המטרה כאחד הם נידונים... האור הגנוז במטרה יתקרב בתכלית הקירוב אל האור המאיר באמצעי, מפני שזה הוא המצב הראוי בהתאם להכרה השכלית המפשטה של 'עקירה צורך הנחה'" [הובא להלן פט"ז הערה 83]. לכך משפט התכלית חל על האמצעי, כי אין האמצעי אלא תולדה מהתכלית, ותולדותיהן כיוצא בהן [ב"ק ב.]. לכך הואיל ועוה"ב הוא העיקר, מתחייב מכך שהאמצעי לכך יהיה ג"כ עיקר, וזהו "תורתו קבע". אך הואיל והעוה"ז הוא עראי, מתחייב מכך שהאמצעי לכך יהיה ג"כ עראי, וזהו "מלאכתו עראי". (182) כי הסדר הוא מקיים הכל, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 46]: "התבאר לך כי התורה היא סדר הכל, והסדר הוא מקיים הכל. ולכך אמרו [שבת פח.] שכל מעשה בראשית היו תלויים ועומדים עד שהיו ישראל מקבלים התורה, שאז היו מקבלים בעולם התורה, שהיא סדר הכל, ובה יהיה מקיים הכל". וכן כתב שם [לאחר ציון 159], וז"ל: "התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר... ונותן לו המציאות". ובנתיב הלשון פ"ג כתב: "כל אשר תחת הסדר, יש בו שמירה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר" [הובא

למעלה פ"א הערה 47]. ואם הסדר הוא מקיים הכל, ברי הוא שיציאה מן הסדר הוא ביטול הכל. ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר [עזרא ט, ט] 'לרומם את בית אלקינו ולהעמיד את חרבותיו'", וביאר זאת בח"א שם [א, ב:] בזה"ל: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר, ופירוש זה פשוט" [ראה להלן פי"א הערה 39]. ובתפארת ישראל פ"ח [קלג:] כתב: "כל אשר יוצא מן הסדר, מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי". ושם פט"ז [רלט.] כתב: "בודאי אם אין סדר למציאותו, הרי מציאותו בטל". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "דבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר". וכן הוא בנצח ישראל פל"ה [תרסג.].

(183) בא לבאר ענין חדש, שראוי לת"ח שימנע מקבלת מתנות מבני אדם הרוצים להעניק לו מתנות.

(184) למעלה [מציון 22 ואילך], שביאר שהמקיים את התורה מעוני תפילתו נשמעת [סוטה מט.], כי "האדם הזה שכלי גמור, ולכך תפילתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי, כאשר בזרוע ובכחו מושל על הגשמי, ואינו חש אל הדוחק" [לשונו למעלה לפני ציון 36]. וכן האריך בזה למעלה [עד ציון 110].

(185) מחמת דוחקו, כי הוא תלמיד חכם עני [מבואר בהמשך דבריו]. ומדגיש בזה שהאחרים באים לתת לו, ולא שהוא מבקש מאחרים. וכן חילק בדר"ח פ"ד מ"ה [קל:], לאחר שביאר שאין לת"ח לקבל ממון מאחרים עבור תורתו, שכתב בזה"ל: "אבל אם מהנין אותו או נותנים לו מתנה בשביל כבוד תורתו, אין זה בכלל שנהנה מן התורה, שהרי התלמיד חכם עצמו לא אמר דבר שיפרנסו אותו, ואז [אם הת"ח עצמו היה מבקש שיפרנסו אותו] היה נהנה מן התורה". וזהו שכתב כאן ש"**אף** אם היו בני אדם רוצים לתת לו מתנות", ואין זה נחשב שנהנה מהתורה, מ"מ ימנע מכך כדי שלא יפסיד מדריגתו העליונה שיש לו, וכמו שמבאר. וראה להלן פ"ח הערה 127.

(186) שהוא לומד תורה מתוך הדחק, ואם יקבל מתנות יפסיק להיות עני, ובזה יפסיד מעלתו העליונה. ולכאורה לפי זה כך יהיה הדין גם אם בא לעסוק בפרנסתו ובמלאכתו [ולא שבא לקבל מתנות מבני אדם], שגם אז עדיף לו שישאר עני וילמד תורה מתוך הדוחק, "ולא יפסיד המדריגה העליונה שיש לו", וזהו חידוש נשגב, והיה לו להשמיענו

חידוש זה, ולא רק לומר שימנע מקבלת מתנות מזולתו. ובשלמא לפי המשך דבריו שביאר שקבלת מתנות סותרת לשכל הפשוט, ניחא, שאם מתפרנס ממעשה ידיו אין בכך סתירה לשכל הפשוט, כי אז הוא מקבל מיגיע כפיו, ולא מזולתו, וכמבואר בדר"ח פ"ד מ"א [כ.]. אך לפי דבריו כאן שיש לו להמנע מקבלת מתנות מזולתו כדי ש"לא יפסיד המדריגה העליונה שיש לו", לכאורה הוא הדין יהיה גם כלפי פרנסתו ומלאכתו, שעדיף שישאר בעוניו ולא ירוויח מעבר לכך, כדי שלא יפסיד המדריגה העליונה שיש ללומד תורה מתוך הדוחק. אך לא מצינו שכך נפסקה ההלכה, שהרי המחבר [יו"ד סימן רמג סעיף ב] פסק: "מיהו אם יש לו מעט אומנות, או מעט משא ומתן להתפרנס בו כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקיו חוזר על ד"ת ולומד תדיר, נקרא 'תורתו אומנתו'". ובש"ך שם סק"ו כתב "לאו דוקא 'כדי חייו' בצמצום, אלא כל שיהא מתעסק כדי להחיות נפשו 'כדי חייו' קרינא בזה, ודוק דכתב 'ולא להתעשר', ולא כתב 'ולא ליותר מכדי חייו'". והגר"א שם סק"ז כתב "ומיהו כו'. כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ב] 'כל תורה כו' [שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון]', וכמו שאמרו ברפ"ו דברכות [לה:] 'תנו רבנן, ואספת כו', ראשונים שעשו תורתן כו" [קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן]". הרי הגר"א מביא גמרא דידן להורות שיש לעסוק במלאכת עראי, אע"פ שבזה יפסיד את המעלה של לימוד תורה מתוך הדחק. **ויש לומר**, שדבריו כאן נסמכים על דבריו להלן, שהואיל וקבלת מתנות סותרת לשכליות האדם, לכך אם יאות לקבל מתנות בזה יפסיד לגמרי המעלה של הלומד תורה מתוך הדחק, כי קבלה היא פעולה הפוכה לשכל. אך כאשר מתפרנס ממעשה ידיו, הוא עדיין שומר על שכליותו, לכך בזה אינו מפסיד את מעלת הלימוד מתוך הדחק. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשכא.], וז"ל: "לפיכך הלוה ואינו משלם, בשביל שהוא לוה ואינו מחזיר, דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך הוא אינו פשוט, שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם. כי ההלואה בעצמה, אף על גב שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט:] כתב: "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. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי. ואין זה נחשב שהוא מקבל דבר כאשר משא ומתן שלו באמונה, ומחזיר לחבירו מה

שקבל ממנו. ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב.

(187) אך אם אי אפשר, בודאי שרשאי לקבל מזולתו, כפי שכל עני רשאי לקבל צדקה כדי מחייתו.

(188) בדיבורים הבאים, שהשכל אינו מקבל מאחרים מחמת פשיטותו.

(189) כפי שיבאר יותר בהמשך. ובנתיב העושר ספ"א כתב: "כאשר מכוין להנאת עצמו, בודאי האדם הזה יוצא מגדר זה מה שראוי אל הת"ח, כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה". וראה להלן הערה 230.

(190) ר"פ ב, ור"פ ג.

(191) לשונו למעלה ר"פ ב: "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". ולמעלה ר"פ ג כתב: "הנה התבאר לך כי מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל. ולכך אמרנו כי הענוה ביחוד היא הכנה אל התורה השכלית, כי מדת הענוה מתיחס אל השכל, כמו שאמרנו. 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". וכן יבאר להלן [לאחר ציון 234]. וראה למעלה פ"ב הערות 6, 45, 74, 101, ופ"ג הערות 2, 31, ולהלן הערה 235.

(192) הלהוט לקבל מתנות מאחרים.

(193) וההפכים אינם נמצאים יחד, וכמו שכתב למעלה ר"פ ג, והובא בהערה 191. ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "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". ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ושם פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם" [הובא למעלה פ"ג הערה 6].

(194) כפי שיבאר בסמוך [ד"ה ביאור זה], כי הקבלה גופא היא הרכבה אצל המקבל. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט להלן הערות 203, 205. וראה להלן ציון 229.
(195) "כשנולד ספק טרפות בבהמתו, ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר, ואינו חס עליה, ואוסרה" [רש"י שם].
(196) "ודאי שונא מתנות אחרים הוא, שאף על שלו אינו חומד להכריע להיתר" [רש"י שם].
(197) "גמר לתרץ טעמי המשנה ומשניות הסותרות זו את זו, והיינו גמרא" [רש"י שם].
(198) "יגיע כפיך כי תאכל - דכיון דעל שלו אינו חומד, כל שכן שאינו חומד בשל אחרים לגנוב ולגזול" [רש"י שם].
(199) כאשר היו שולחים מתנות מבי נשיאה, הוא לא היה נוטלם.
(200) "לאכול אצלם" [רש"י שם].
(201) "נכבדין הם במה שאני סועד אצלם, והנאתם היא, ואין זו מתנה" [רש"י שם].
(202) כי לתלמיד חכם יש השכל הנבדל, ושכל הנבדל הוא השכל הפשוט, שלכך הוא נקרא "שכל הנבדל", שנבדל מהגוף, ואין בו שום הרכבה. 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 [ראה להלן הערה 240]. 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, ולהלן פ"ט הערה 64, ופט"ו הערה 142]. **ועוד אודות** שיש לת"ח השכל הנבדל, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג [לפני ציון 104] כתב: "ראוי שיהיה לו [לת"ח] הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם". ולהלן פ"י [לפני ציון 43] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך

מדמה אותן לשמש המאיר". ולהלן פי"א [לפני ציון 56] כתב: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה... כי התלמיד חכם במה שהוא שכל נבדל נקרא 'תמיד', לפי שהשכל הנבדל אינו תחת זמן... על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל". ובנתיב האמת פ"א כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה להלן פ"ט הערה 121]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ושם פנ"ט [תתקיב:] כתב: "תלמיד חכם, הוא השכל הנבדל האלקי". ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:]. וכן כתב שם בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובחי"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם" [הובא למעלה פ"ג הערות 9, 104, 144, וראה להלן פ"י הערה 44, ופי"א הערה 56].

(203) כי עצם הקבלה הוא הרכבת הנותן עם המקבל, ומעתה המקבל אינו עומד יותר לעצמו, אלא הוא מורכב ומתאחד עם הנותן. וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ו, וז"ל: "כי 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... שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, א"כ העולם הוא אחד" [ראה למעלה פ"ב הערה 66, ולהלן פ"ז הערה 89]. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:], וז"ל: "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... כי הפשוט 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 יראת השם ר"פ ב 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". ובגבורות ה' פכ"ו [קט.] כתב: "כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו... כי אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט, ויש בו הרכבה, יש בו שיעבוד, כי דבר שהוא מורכב, כל חלק משעבד בשני, עד שאין השני בן חורין בעצמו. וזהו גם כן טעם אחד מטעמי המצה, שהמצה פשוטה, לא כמו החמץ שהוא מורכב, וכל חלק אינו בן חורין" [הובא למעלה פ"א הערה 282]. וראה למעלה ציון 194.

(204) ואע"פ שלשון הגמרא הוא "הרואה טרפה לעצמו", ולא אמרו "הרואה טרפה לעצמו ואוסרה", מ"מ כך הוא פירוש המלים "הרואה טרפה לעצמו", וכמו שכתב בח"א לחולין מד: [ד, צד.], וז"ל: "פירוש 'הרואה טריפה', כלומר שרואה להטריף, ואינו מצדד להתיר, רק רואה להטריף".

(205) לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:]: "כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות... 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". ובדר"ח פ"ה מ"י [שיז.] כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... כי השכל הוא פשוט, אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו" [הובא להלן פי"א הערה 106, ופט"ו הערה 193]. ולהלן [לאחר ציון 228] כתב: "מדת הפשיטות שאינו מקבל כלל, כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט, אינו מקבל".

(206) לשונו בח"א לחולין מד: [ד, צה.]: "כי הת"ח הוא שהוא שכלי לגמרי, ואינו נוטה אחר החמרי כלל. ומי שרואה טריפה לעצמו אינו אוהב ממון שלו, כאשר רואה להטריף הטריפה שהיא שלו, וזה מורה שאינו נוטה כלל אחר מדת החומר, שהוא חסר תמיד, רק אחר השכלי, ולכך רואה טריפה שלו".

(207) כדאי לצרף לכאן דברי החזון איש באמונה ובטחון [פ"ג אות ל], שלמד מהמאמר שלפנינו שאין לחשוד בחכם שהנגיעות ישפיעו עליו לנטות מן האמת, וכלשונו: "יש עוד רעה חולה אשר היצר ילפת בה להניא אמונת חכמים מלב בני אדם, והוא משקל המרמה של הנגיעה. חובת התלמיד להאמין כי אין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב

חכם לעות משפט, כי מגמת החכם לזכות נפשו, ולהתגאל באיזה אשמה יכאב לנפשו יותר מכל מכה ופצע. ואיך יתכן כי בשביל בצע כסף או לעגי חנף, יחבל נפשו לעות משפט... אך היצר חתר חתירה תחת כסא הנאמן, לצודד נפשות הנוטות להתחכמות... כי הנגיעה היא בעלת כח מכריע לקטנים ולגדולים יחד, לפניה יכרעו גם הנבונים ביותר, גם חסידים ואנשי מעשה, ואין זה גנאי לחכמים, אחרי שכן הוחק בטבע אנושי... והנה אין הזהרת השוחד מכלל המשפטים, אלא מכלל החקים. שהרי לא אסרה תורה הוראה לעצמו, **ואדם רואה טריפה לעצמו**, אף אם הוא דל וכל חייו תלוים בו... וכשיורה להיתר, ואחד הנרגנים יהרהר אחריו כי הפסד ממונו הטעתו, הרי זה מן המהרהרים אחר רבם. ואנו בטוחים בחכמים שהנם מורמים מפחיתיות כאלה, ולא יחשדו בם אלא קטני הדעת נעדרי בינה, אשר לא ידעו ולא יבינו נפש משכיל". ודברים אלו מקבלים משנה תוקף לאור דברי המהר"ל כאן, שהחכם בעל השכל הפשוט הוא מופקע מכל סוג של קבלה, וחלילה שאיזו שהיא נגיעה תביאו לידי קבלה.

(208) "אמר רב חסדא, איזהו 'שונא מתנות יחיה', זה הרואה טרפה לעצמו" [לשון הגמרא במילואו (חולין מד:)].

(209) פירוש - החי ניזון מעצמו, ואינו מקבל מאחרים, וכמו שיבאר.

(210) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יג: "העני חשוב כמת. ודבר 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'... כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר אשר הוא המיתה". וראה הערה הבאה.

(211) לשונו בגו"א בראשית פכ"ט אות ז: "העני 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. ולפיכך כתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', שאחרים מחיים אותו. וזהו שאמר [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', כי אחר שהוא שונא להיות חי מאחרים, אם כן יש לו חיות מעצמו, לפי שאינו מקבל החיות מאחרים. שאין ענין החיות רק החיות מעצמו". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יג. ובנתיב העושר פ"א כתב: "כי מי שהוא שונא מתנות, לא זה שאינו מקבל, אלא שונא הוא הקבלה, ולפיכך הוא ראוי אל החיים... 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'. ודבר זה מבואר, כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר, ולכך 'שונא מתנות יחיה'". ובגו"א שמות פ"ד אות יג ביאר הסבר נוסף לכך שעני חשוב כמת, והוא משום שהוא נעקר ממקור הברכה, וחיות היא קבלת ברכה שאינה פוסקת. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ל אות ג, הקדמה לדר"ח [יז:], ובנתיב יראת השם פ"ג. ובדרוש על התורה [לט.] ביאר שהעני חשוב כמת מחמת שהוא מסולק מן העולם הזה, וחסר מכל תאוותיו, והובא להלן פ"י הערה 135.

(212) לשונו בנתיב העושר פ"א: "כי המעין שנקרא [בראשית כו, יט] 'מים חיים', מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל לא נקרא 'מים חיים' כלל". ובגו"א בראשית פכ"ט סוף אות ז כתב: "שלכך נקרא המעין שהוא נובע מעצמו, ואין מקבל מאחר, 'מעיין חיים', מפני שהוא מעצמו נובע, וזהו החיים". אמנם בשאר מקומות ביאר ש"מים חיים" מורה על מקור שאינו נפסק. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יז:] כתב: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". ושם פ"א מי"ב [שמו:] כתב: "השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". 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". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים', שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע". נמצא שיש ל"מקור מים חיים" שתי בחינות; (א) אינו מקבל מאחרים, אלא חיותו מיניה וביה [דבריו כאן]. (ב) נובע תמיד ללא הפסק [דבריו בדר"ח]. וברי שהשייכות בין שתי הבחינות הללו היא, שהואיל ואין המעיין תלוי בגורמים חיצוניים, אלא הוא ניזון מעצמו מיניה וביה, לכך אין למעיין הפסק, כי הוא עומד לגמרי ברשות עצמו. ונראה שכנגד שתי בחינות אלו כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצט.] ש"יש למעיין שורש ומקור"; "שורש" מורה על שאינו מקבל חיותו מבחוץ, אלא מעצמו, כענף הניזון מהשורש. ואילו "מקור" מורה שאין לו הפסק.

(213) יש לדייק בלשונו, שבתחילת המשפט כתב "הרואה טריפה לעצמו... שמסתפק בעצמו ואינו חפץ מה שאינו שלו לגמרי", ומשמע מכך שהטריפה "אינו שלו לגמרי".

ואילו בהמשך המשפט כתב "שהרי רואה טריפה ואוסרה, ואינו חס על ממון שלו", ומשמע שהטריפה היא שלו. אמנם לשונו הזהב מיישב תמיהה זו, שבתחילה כתב "אינו שלו **לגמרי**", אך בהמשך כתב "ממון שלו", אך לא כתב "ממון שלו לגמרי". וביאורו, שהואיל וטריפה אסורה באכילה [חולין מב.], אך מותרת בהנאה [מנחות קא:], לכך הטריפה היא שלו, אך היא אינה שלו לגמרי. **ואמרו חכמים** [סוטה מז:] "משרבו מקבלי מתנות נתמעטו הימים ונתקצרו השנים, דכתיב 'ושונא מתנות יחיה'", ובח"א שם [ב, פו:] כתב: "פירוש, כאשר הוא שונא לקבל דבר מזולתו, מפני כי המקבל דבר מזולתו אינו עומד בעצמו, שהרי הוא מקבל מזולתו, ודבר זה מורה על חולשת מציאותו כאשר אינו עומד בעצמו. אבל מי שאינו מקבל מתנות, והוא מקוים בעצמו, וזה מורה על המציאות החזק אשר יש לו, ולכך ראוי לו החיים, אשר החיים הוא הקיום. וזה שאמר 'ושונא מתנות יחיה', כלומר כאשר שונא לקבל מתנות מאחר, בזה נראה כי קיומו בעצמו, וזה מפני כי יש לו קיום בעצמו, ולכך הוא יחיה כאשר הוא מרחיק הקבלה, רק מציאתו בעצמו, וזהו עצם החיים. והוא הפך העני, שמקבל פרנסה מאחרים, ונחשב כמת, בעבור כי חיותו אינו בו, והוא תלוי בזולתו, ואין זה חיים, שהחיים הוא שעומד בעצמו, וזה ידוע, ולכך 'שונא מתנות יחיה'".

(214) בנתיב העושר ס"פ א הזכיר את דבריו כאן, והוסיף הסבר נוסף, וכינהו "עיקר", וכלשונו: "ובפרק אלו טרפות, אמר רב חסדא, איזה 'שונא מתנות יחיה', זה הרואה טריפה לעצמו. ולמעלה בנתיב התורה פרשנו זה, עיין שם. אבל עיקר פירוש זה, כי שונא מתנות היינו שאינו מקבל מזולתו דבר, ויש לו מדת הסתפקות, וזה שנקרא שאינו מקבל מזולתו דבר, כי אף ההוראה להכשיר לו הטריפה - אינו מקבל מזולתו שום הנאה, ורואה טריפה לעצמו, זהו שהוא שונא לגמרי, שאינו מקבל מזולתו. ולכך אמרו שם 'איזהו תלמיד חכם, הרואה טריפה לעצמו', וגם זה פירושו כך, כי התלמיד חכם הוא כאשר אין צריך לקבל שום דבר, וכאשר הוא יודע לראות טריפה, והרי אין צריך לאחר, והוא יקרא תלמיד חכם".

(215) המשך לשון הגמרא "עליו הכתוב אומר [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך'. רב זביד אומר, זוכה ונוחל שני עולמות, עולם הזה והעולם הבא; 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא"

(216) לשונו בח"א לחולין מד: [ד, צד:]: "כל מי שקורא ושונה וכו'. פירוש אלו דברים, שקורא ושונה, הכל הוא שלימות עצמו. כי קורא ושונה עד שהוא בעל תורה, וזה הוא שלימות עצמו... כי זה שקרא הוא אדם שלם, כאשר בעל תורה יש לו מקרא ויש לו

משנה ויש לו תלמוד. שהרי שמש ת"ח להקשות ולפרק המשניות, וזהו תלמוד. וכל אלו דברים על ידם נעשה בריה שלימה מצד השכלי... שהוא שלם מצד השכל". וכן פירש רש"י שם "ושמש תלמידי חכמים - גמר לתרץ טעמי המשנה ומשניות הסותרות זו את זו, והיינו גמרא". וראה הערה הבאה, ופט"ו הערה 262. **ודע שכאן** אינו מבאר בדברי רב חסדא [שדרש "אשריך וטוב לך" על מי שקורא ושונה ורואה טריפה לעצמו] מהי השייכות של "רואה טריפה לעצמו" ל"מי שקורא ושונה ושימש תלמידי חכמים", שעל שניהם נאמר "אשריך וטוב לך" [ללא קשר לעוה"ז ועוה"ב, שזו דרשת רב זביד], ורק יזכיר "רואה טריפה לעצמו" בהמשך בדברי רב זביד [שזוכה מחמת כן לעוה"ז ועוה"ב]. אמנם בח"א לחולין מד: [ד, צד:] ביאר זאת, וז"ל: "רואה טריפות לעצמו, שדבר זה מורה על מדת ההסתפקות, כמו שהתבאר לפני זה, כי מי שרואה טריפה לעצמו, ואינו חס על ממונו, דבר זה מדת ההסתפקות, שאינו חסר כלל, ודי לו בשלו. ואם היה איש חסר, היה מצדד להתיר. ועל זה אמר הכתוב 'אשריך וטוב לך', כי ראוי שיהיה אשריו וטוב לו כאשר אינו חסר. כי מי שהוא חסר אינו טוב לו, אבל זה שלם... ואחר שאמר שהוא שלם מצד השכל, אמר ש'רואה טריפה לעצמו'. כלומר שהוא מסולק מחסרון ששייך לנפש, והרי הוא שלם בשכל ובנפש. כי כל אשר נזכר לפני זה שהוא שלם מצד חלק השכלי, ואפשר שהוא שלם מצד חלק השכל, והוא חסר מצד חלק הנפש. וכאשר הוא מסתפק בעצמו ואינו חסר, א"כ אינו חסר מצד הנפש, והרי שלם בחלק הנפש ובחלק השכלי. ועל זה נאמר 'אשריך וטוב לך', כי 'אשריך וטוב לך' רצה לומר שאינו חסר כלל, ובאלו דברים שאמר אינו חסר כלל".

(217) שזו גם כן "מדת השכלי". אמנם בח"א לחולין מד: [ד, צד:] כתב: "ולא אמר שעושה מצוה, כי זה שקרא הוא אדם שלם, כאשר בעל תורה יש לו מקרא ויש לו משנה ויש לו תלמוד... שהוא שלם מצד השכל" [מובא בהערה הקודמת]. הרי שם מיישב שאלה זו [ממצות] משום שרק לבעל תורה יש שלימות השכל, ולא לבעל מצות. אך כאן אינו מיישב כך את שאלתו ממצות, אלא מיישב זאת באופן אחר [שיגיעה ועמל שייכים רק בתורה, וכמבואר בסמוך], וצריך ביאור השוני שבין שני הסבריו. ואולי אפשר ליישב, שכאן ביאר שמעלתו של "כל מי שקורא ושונה ושימש תלמידי חכמים" היא "מדת השכלי", ולכך אף מי שעסק במצות עוסק ב"מדת השכלי", ונכלל במעלה זו. אך בח"א ביאר שמעלתו היא משום שהוא "שלם מצד השכל", **ושלימות** שכלית יש רק בלימוד תורה, ולא בעשיית מצות. וביאור הדבר, כי ידוע יסודו שהמצות נעשות על ידי הגוף, לעומת לימוד תורה הנעשה על ידי השכל. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "כי המצוה

תקרא 'נר' [משלי ו, כג], מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור. וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה. אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [שם], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערות 153, 155, ושם הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה שם הערות 189, 225, 230, ולהלן פי"ז הערה 2]. אך בודאי שאף המצוה היא "מדת השכלי", שהרי נקראו "חפצי שמים" [מו"ק ט:], וכמבואר למעלה פ"א הערות 225, 226. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה פ"א הערה 224]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, **אף על גב שיש בהם החכמה**, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד" [הובא למעלה פ"א הערה 228]. ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "ומעתה תדע כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם, יגיע בהם האדם למדריגה שהוא על הטבע". לכך המצות בודאי משתייכות ל"מדת השכלי" מפאת החכמה והשכליות שיש בהן, אך אינן מעניקות לעושיהן "שלימות השכלי" מפאת היותן נעשות על ידי כלי הגוף, "ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה" [לשונו בתפארת ישראל פי"ד, וכמובא כאן].

(218) הולך לבאר שפסוק זה איירי רק בלימוד תורה, ולא במצות [ראה הערה הבאה]. ואין להקשות, דהיא גופא, מדוע הובא במאמר זה פסוק המורה רק על לימוד תורה, ולא פסוק אחר שיורה גם על מצות. כי הפסוק הובא כאן כדי להורות על השכר הכפול שיש בעולם הזה ועולם הבא [כמבואר בהמשך המאמר], ואין לנו פסוק העוסק במצות וגם בשכר כפול זה.

(219) כוונתו לדברי חכמים [סנהדרין צט:] "כל אדם לעמל נברא, שנאמר 'כי אדם לעמל יולד'... איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא". ולכך כתב "**כדאמרינן** 'אדם לעמל יולד'", ולא "**שנאמר** 'אדם לעמל יולד'", כי כוונתו למאמר חכמים על הפסוק, ולא לפסוק גרידא. ובביאור המאמר ראה בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמה:], תפארת ישראל פ"ג [סא.], דרוש על התורה [י.], ח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.], ולהלן פט"ו [לאחר ציון 53]. **ומבואר מדבריו** חידוש גדול; עמל ויגיעה ישנם רק בלימוד תורה, ואין עמל ויגיעה בעבודת המצות. ודבר זה צ"ב, וכי אין על האדם להתייגע ולעמול בעבודת המצות, ולעלות מדרגה לדרגה.

והרי בפירוש אמרו [ויקרא רבה ד, ב] "הנפש הזו יודעת כל שיגיעה, לעצמה יגיעה, לפיכך אינה שביעה למצות ומעשים טובים". והחסיד יעב"ץ [אבות פ"ה מכ"ג] כתב: "'ילכו ולא ייעפו' [ישעיה מ, לא], על המצות שצריכות יגיעה רבה והתמדה, כיראת שמים ועסק התורה". הרי שנאמרה יגיעה במצות. אך דבריו מחוורים, שנהי שיש צורך ביגיעה במצות, מ"מ אין היגיעה חלק ממהות המצוה, ותפילין המונחים בלא יגיעה אינם שונים בעצם מתפילין המונחים ביגיעה, כי המצוה לחוד, והיגיעה לחוד. מה שאין כן בלימוד תורה, שם מהות המצוה היא שתיעשה ביגיעה, ואינה דומה לימוד תורה ביגיעה, ללימוד תורה בלא יגיעה. והרבה ראיות יש לכך; אמרו חכמים [ברכות ו:] "אגרא דשמעתא, סברא", ופירש רש"י שם "שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר". הרי עיקר השכר על לימוד תורה הוא על היגיעה והטורח. ומעולם לא מצינו שכך יאמר על שאר מצות, שעיקר שכרן יהיה על היגיעה והטורח שיש בהן. ועיין בקובץ אגרות לחזו"א, חלק א אגרת לז, שביאר שכל סגולות התורה נאמרו רק על עמלה של תורה. ובני האברך כמדרשו רבי חנוך דוב שליט"א הוכיח שאין יגיעה העיקר במצות מלשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד, שכתב "מודיעין אותן [גר הבא להתגייר] כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות". וכן במו"נ ח"ב פל"ט כתב: "מי שמדמה כי עוּלה [של תורה] כבד וקשה ושיש בה סבל, כל זה טעות בהתבוננות. ולקמן אבאר קלותה באמת אצל השלמים... ואין לשקול קלות התורה וקשיה לפי שאיפותיו של כל מושחת שפל בעל מגרעות מדותיות, אלא נבחנים לפי השלם שבבני אדם". הרי רק לפחותים יש טורח בעשיית מצות [ראה הקדמה לדר"ח הערה 188]. **דוגמה לדבר**; עזרא תיקן טבילה לבעלי קרי, שלא יקרא בעל קרי בתורה עד שיטבול [ב"ק פב:]. ולמדו כן מ"נתינתה"; מה נתינתה של תורה באימה וביראה וברתת ובזיע, אף לימודה כן, ומכאן אסרו בעלי קרי בלימוד תורה [ברכות כב.]. ועם כל זה סובר רבי יוסי [שם] ש"שונה הוא ברגיליות". ופירש רש"י שם "במשניות השגורות בפיו שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן". וכתב על כך הפחד יצחק שבועות מאמר יז אות ד בזה"ל: "הנה מדבריו של רבי יוסי למדים אנו סקירה חדשה בתפיסת מקומה של מדת העמילות בתלמודה של תורה. שהרי עיקר ההגדרה של ה'רגילות' הוא משום שתכונתו של לימוד זה היא שאין בו מקום לעמילות... מוכרח מכאן דהאימה והיראה והרתת והזיעה של מעמד הר סיני אינם מתייחסים אלא ללימוד של עמילות. ורק על לימוד של עמילות אמרינן דלימודה כנתינתה... פועלת היא מדת העמילות בתורה עד כדי כך, ששלילת המדה הזו מתירה את לימוד התורה אפילו למי שאסור לו לימוד התורה בכלל. ובעל

כרחך שיש בשלילת המעלה הזו שינוי מהות בלימוד התורה... בעוד שבשאר מדות טובות בודאי שהעמילות היא שבח גדול ורוממות עליונה, מכל מקום שינוי מהות על ידי העמילות אין כאן". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן בספר רשימות שיעורים עמ"ס סוכה [כה., עמוד צו] כתב: "אף שבכל המצוות יש למתייגע יותר שכר... מ"מ אין היגיעה במצות אחרות חלק מגוף המצוה. מה שא"כ מי שעמל בתורה, שהוא מקיים מצות תלמוד תורה עצמה. 'לפום צערא אגרא' [אבות פ"ה מכ"ב] הוא דין מיוחד בתלמוד תורה" [וכן מבואר למעלה פ"ג הערה 48].

(220) אמרו חכמים [ברכות ח.] "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא את ה", ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך'; 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא, ולגבי ירא שמים 'וטוב לך' לא כתיב ביה". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב לבאר השכר של הנהנה מיגיע כפיו בזה"ל: "והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי. והיינו שאמר 'אשריך בעולם הזה', כי בעולם הזה הוא מסולק מן החמרי, לכך 'אשריך' בעולם הזה. ואיך יהיה לו בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר, ששם יהיה לו טוב לגמרי, וזהו המעלה העליונה בודאי". וראה למעלה פ"ג הערה 167, ובסמוך הערה 224, ולהלן פט"ו הערה 193.

(221) כמבואר למעלה מציון 203 ואילך, שהרואה טריפה לעצמו אינו מקבל מאחרים, ולכך יש לו "מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט" [לשונו למעלה לפני ציון 205].

(222) היא מדת ההסתפקות, שאינו מקבל.

(223) כמבואר בגמרא [ברכות ח.] שהנהנה מיגיע כפיו זוכה לעוה"ז ולעוה"ב, והובא בהערה 220.

(224) שהביא שם את המאמר [ברכות ח.] אודות מעלת הנהנה מיגיע כפיו, וביאר שם שני טעמים מדוע הוא זוכה לשכר כפול [בעוה"ז ובעוה"ב]; (א) הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן חסרון החומר, שהחומר הוא חסר ולכך מקבל מן האחר, והשמח בחלקו אינו חסר, והוא ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי [הובא למעלה הערה 220]. (ב) לנהנה מיגיע יש מדת הפשיטות כאשר אינו מקבל מאחרים, וכלשונו שם [כב.]: "גם פרשנו למעלה [שם פ"ב מ"ט] אצל 'הלוה ואינו משלם' כי מי שהוא חסר עד שהוא מקבל, דבר

זה יוצא מגדר הפשיטות. וזה אשר שמח בחלקו, אינו חפץ רק במה שיש לו, הוא מדריגת הפשיטות, כאשר אינו חסר ואינו מקבל מן אחר. וראוי לומר על זה בודאי 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא', כי אליו מיוחד העולם הבא, שהוא נבדל מן החומר לגמרי. ומה מאוד עמקו דברי חכמים שהפליגו בזה בענין המדה הזאת". נמצא שביאר שם בשני טעמים את מעלתו של השמח בחלקו שאינו מקבל מזולתו, לעומת החומרי שמקבל מזולתו; (א) החומרי הוא חסר, ולכך הוא לעולם מקבל להשלים חסרונו. (ב) החומרי הוא מורכב ולא פשוט, ולכך הוא לעולם מקבל מחמת הרכבתו.

(225) כוונתו לנתיב העושר פ"א [ד"ה בפרק קמא], ומכנה זאת "נתיב ההסתפקות", כי בנתיב העושר פ"ב כתב: "העשיר [הוא] כאשר יש לו נחת רוח בעושרו, היא מדת ההסתפקות". ובדר"ח פ"א מ"י [שט:] כתב: "מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון". לכך "נתיב העושר" הוא גם "נתיב ההסתפקות". וראה בדר"ח פ"א הערה 1050. ובנתיב העושר פ"א גם הביא המאמר אודות מעלת הנהנה מיגיע כפיו [ברכות ח.], וביאר שם שני הסברים המקבילים לשני הסבריו בדר"ח [ראה הערה קודמת], וכלשונו: "ולמה נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא. ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו אשר הם מעשה ידיו, ודי לו במה שיש לו, וזהו מדת הסתפקות. כי אם לא היה מסתפק בעצמו, לא היה נהנה מיגיע כפו, כי היה חסר תמיד, כמו שאמרו על אותם שעיניהם לא תשבע עושר [ראה קהלת ד, ח]. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בעצמו, ואינו חסר. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא. כי לאדם כמו זה ראוי אליו המציאות ביותר, מפני שהוא בריאה בלי חסרון... כלל הדבר; כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה, לא יהיה חסר לא מן עוה"ז ולא מן עוה"ב... וגם תדע כי זהו עצם עוה"ב, כי אין עוה"ב רק שאין מקבל מזולתו. כי התבאר פעמים הרבה כי אין מקבל רק החומר, ואילו בעוה"ב שאינו עולם גשמי, אין מקבל שם. והמסתפק בעצמו אין מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו, ולפיכך עליו נאמר 'אשריך' בעוה"ז 'וטוב לך' לעוה"ב, כי יש לו מדה שראויה לעוה"ב. וגם בעוה"ז הוא מדה עליונה, כאשר הוא מסתפק בעצמו, ואין לו המדה החמרית אשר הוא מקבל תמיד. ודבר זה עוד יותר עמוק". וכן בדר"ח פ"א מ"י [שח:] כתב כמעט אות באות כדבריו בנתיב העושר. וקצת פלא שמציין כאן את דבריו בדר"ח פ"ד מ"א, ודבריו בנתיב העושר פ"א, אך אינו מציין את דבריו בדר"ח פ"א מ"י, שהם כמעט אות באות כדבריו בנתיב העושר. וראה להלן פ"י הערה 15.

(226) וזה לשונו בח"א לחולין מד: [ד, צד:]: "ורב זביד מוסיף שנוחל עולם הזה ועולם הבא. וזה כי האדם שיש לו ההסתפקות אינו חסר, והוא שלם. ומי שהוא שלם ואינו חסר ראוי שיהיה נמצא בעולם הזה ובעולם הבא, שהרי בכל יום נאמר [בראשית פרק א] 'וירא אותו כי טוב', ומורה על שהדבר שהוא טוב [ש]ראוי שיהיה נמצא. וזה שכתוב אצלו 'אשריך וטוב לך', [ש]ראוי לו המציאות בעולם הזה בשביל זה, ומכל שכן שראוי לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט:]. ולכך אמר שנוחל עולם הזה ועולם הבא".

(227) מחמת שהם מקבלים מזולתם, וכמו שיבאר. והנה גם בדר"ח פ"ד סוף מ"ה [קלב:] התייחס לנושא זה, אך שם כתב שמחמת שאין בנו תלמידי חכמים, לכך אין לחוש לזה, כי אין בהתנהגותם של אלו משום השפלת כבוד התורה, כיון שבלא"ה אין להם גדר של תלמידי חכמים, וכלשונו: "ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ. אך אין לחוש בדור הזה, אשר בעוונותינו לא נמצא תלמיד חכם בו". ואודות שאין כיום תלמידי חכמים, ראה שו"ת מהרי"ו סימן קסג [ונדפס גם בשו"ת מהרי"ק שורש קסג], ובספר האגודה חולין אות כג, הובא בשו"ת מהרי"ל סימן סז, ובברכי יוסף חו"מ סימן טו אות ג [ד"ה וראיתי בשם]. והרמ"א ביורה דעה סימן רמג סעיף ז כתב: "אבל אין דין ת"ח בזמן הזה לענין שיתן לו המבייש ליטרא דדהבא".

(228) פירוש - המדה הבולטת ביותר שהיתה צריכה להיות לתלמיד חכם היא בפרט מדת הפשיטות. ונראה לבאר זאת, כי כבר השריש כמה פעמים שמעלות התורה חלות על לומדיה, וכגון להלן ר"פ יא 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"ו מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח 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 [ראה להלן פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, ופ"ט הערה 88]. ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". וכן מבואר בבאר הגולה באר הרביעי [שכג.], ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם [שסה:], ושם הערה 311. והרי עצם מעלת התורה היא היותה שכלית אלקית, הנבדלת לגמרי מכל זיקה לחומרי

[ראה להלן הערה 250]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצב.] כתב: "כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד". לכך מדה זו במיוחד צריכה לחול על התלמיד חכם, כי מכלל מעלותיה של התורה החלות על לומדיה, מצויה מדת הפשיטות בראש. וכן כתב בנתיב התשובה ס"פ א [לפני ציון 135], וז"ל: "כי התורה מדריגה פשיטת האדם מן הגשמי". וראה להלן הערה 262, שנתבאר שם שהאש של התורה חלה על לומדיה. **דוגמה לדבר**; בגמרא [ע"ז יז:] אמרו "מדבר זמה תשמור עליך תורה". ובח"א שם [ד, מב.] כתב: "כי הערוה הוא הסרה מן השם יתברך לגמרי יותר מכל, ואילו התורה הוא הדביקות בו, ולכך התורה היא שומרת את האדם מן הערוה, שהוא הסרה מן השם יתברך. ומה שאין התורה שומרת רק מערוה בלבד, כי התורה היא שכלית, ואילו הערוה חמרית לגמרי... ולכך ראוי שהתורה שומרת את האדם מן הערוה בפרט". הרי ששכליות התורה שומרת האדם מחסרונות החומרי, וכמו עריות וקבלה מאחרים. ובדר"ח פ"ו מ"ד [קד:] כתב: "כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. כי מאחר שהם [החכמים] מסולקים מן הפחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "התלמיד חכם יש לו מעלה עליונה, הוא מעלת השכל הנבדל... בשביל התלמיד חכם, שיש לו מדריגה השכלית הנבדלת מן גוף".

(229) כמבואר למעלה הערות 203, 205. וכן כתב למעלה לאחר ציון 193.

(230) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ה [קלב:]: "ובדור הזה... הבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים, להנות משל אחרים. ואף יש להם [לת"ח] לשאול [מזולתם לקבל]. ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ". ובנתיב העושר סוף פ"א כתב: "כאשר מכוין [לקבל מזולתו] להנאת עצמו, בודאי האדם הזה יוצא מגדר זה מה שראוי אל הת"ח, כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה. ובפרט בדור הזה, כי מדה זו גורמת שמתבזה בשבילה אשר בו ריח תורה, ודי בזה הדבור" [ראה בסמוך הערה 233]. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שג.], וז"ל: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם... ודבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 153].

(231) כפי שיבאר להלן פ"ה [לאחר ציון 60], פ"י, וסוף פט"ו את שיבושי סדר הלימוד של בני דורו.

(232) תולה את הקלקלה של בני הדור בשיבוש דרכי הלימוד. וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב שכתוצאה משבוש דרכי הלמוד "כמעט בעוונותינו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו". וכן כתב להלן בפרק ה [לאחר ציון 101] ששבוש דרכי הלימוד "גורם סילוק המעשים ויראת שמים מן הדור הזה, עד שלא נמצא יראת שמים... כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית פועלת באדם הגשמי, שיצאו המצות שבתורה לפועל... והדברים האלו ברורים, שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו... נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה הן המעשים, והאחד סבה לשני". וכן כתב בנתיב הזריזות ס"פ א ששבוש דרכי הלימוד הוא "דבר שהוא תקלה וקלקלה לדור הזה". ובדרוש על התורה [מד:] כתב: "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 להלן פ"ה הערה 101.

(233) כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז:], וז"ל: "ואם לא מפני הכבוד, היה ראוי לומר מה שנמשך מזה [משבוש דרכי הלימוד]". ובנתיב העושר סוף פ"א כתב: "כי מדה זו גורמת שמתבזה בשבילה אשר בו ריח תורה, ודי בזה הדבור". ובדרוש על המצות [נג:] כתב: "ואם באנו לספר כל דבר ודבר בפני עצמו, היה זה שלא מן הראוי. כי אף בת"ח אחד אמרו 'כסהו כלילה' [מו"ק יז.], כל שכן הדבר שהוא תקלת רבים". אמנם להלן פרקים ה, י, טו, וכן בשאר מקומות בספריו [דר"ח פ"ו מ"ז (רכג:), תפארת ישראל פנ"ו (תתסה.), דרוש על התורה (מג.), דרוש על המצות (נג:), ועוד] האריך טובא בגנות קלקול דרכי הלימוד, ולא צמצם דבריו כפי שצמצם כאן מחמת ש"די בזה משום הכבוד". ויל"ע בזה.

(234) למעלה ר"פ ב, ר"פ ג, המשך פ"ג [לאחר ציון 37], וראה הערה הבאה, פ"ו הערה 101, ר"פ ז, ופי"ג [לאחר ציון 85].

(235) לשונו למעלה ר"פ ב: "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". ולמעלה ר"פ ג כתב: "הנה התבאר לך כי מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל. ולכך אמרנו כי הענוה ביחוד היא הכנה אל התורה השכלית, כי

מדת הענוה מתיחס אל השכל, כמו שאמרנו. 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". וראה למעלה פ"ב הערות 6, 45, 74, 101, ופ"ג הערות 2, 31 [הובא למעלה הערה 191]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 37] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]. 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". וראה להלן הערה 266.

(236) כמבואר בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "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". ולהלן פי"ג [לאחר ציון 85] כתב: "כי כבר אמרנו כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל".

(237) כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קמב.], וז"ל: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתדמות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך... ההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי 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". ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמו שמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, 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". וראה להלן פ"ו הערה 75.

(238) הולך לבאר שאחת מתכונות השכל היא היות השכל מרוחק קמעא מן האדם, ולכך אף התלמיד חכם צריך לנהוג כך.

(239) כפי שביאר בדר"ח פ"א מ"ד [רמז.], וז"ל: "יש אל השכל מציאות עם האדם... שיש לו עמו הקשר מציאות, שנמצא עמו, אבל לא עירוב וחבור לגמרי". ושם פ"ב מ"ט [תשיב.] כתב: "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 נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". ושם פ"ד מי"ד [ער:] כתב: "כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו", ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו". לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". ושם בהמשך [רצב.] כתב: "כתר תורה נבדלת מן האדם, ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם" [הובא למעלה פ"ב הערה 94]. 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". וראה להלן ציונים 248, 286, ופ"ז הערה 10.

(240) לשונו בנתיב התוכחה פ"ב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערות 104, 137, להלן פ"י הערה 117, ופט"ו הערה 144]. 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". ובח"א לסנהדרין נב: [ג, קסב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף" [הובא למעלה הערה 202]. ולהלן ר"פ ט נגע שוב בנקודה זו, ושם הערה 14, ופי"א הערה 104.

(241) כמו שיבאר. וכן שאר בני אדם מצווים לשמור מרחק מן התלמיד חכם, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"ד] "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב בדר"ח שם [רמג.] לבאר: "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", ושם הערה 691. וראה להלן פ"ט הערה 16.

(242) "שרף לצואר - שאינו מצומצם בדוחק סביב הצואר, אלא שרפוי בריוח. כך הוא נעים ומרוצה לבריות" [רש"י שם], והנמשל הוא שאינו רודף לצאת ולבא בשוק [ראה הערה הבאה]. אמנם המהר"ל יבאר שהנמשל הוא שהתלמיד חכם לא יהיה מעורב יותר מדי עם הבריות.

(243) "ונראה ואינו נראה - כשמגביה צוארו נראה מתחת זקנו, ורוב פעמים שסנטרו וזקנו מכסין אותו. כך אם תלמיד חכם הוא אינו רודף לצאת ולבא בשוק, אלא יושב ומחזר על תלמודו, מתקיים בידו" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר שהנמשל הוא אודות הת"ח עצמו, שנראה ואינו נראה עם הבריות.

(244) אמרו חכמים [כתובות יז.] "אמרו להם בית הלל... מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות", והביא מאמר זה להלן פי"ד [לפני ציון 113]. והמסילת ישרים ס"פ יד כתב: "הפרישות במנהגים הוא התבודדות וההבדל מן החברה המדינית, לפנות לבו אל העבודה וההתבוננות בה כראוי. ובתנאי שלא יטה גם בזה אל הקצה האחר, שכבר אמרו ז"ל 'לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות'. וכן אמרו [ברכות סג:] 'חרב אל הבדים ונואלו' [ירמיה נ, לו], חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. אלא יתחבר האדם עם הטובים זמן מה שמצטרך לו ללמודו או לפרנסתו, ויתבודד אחר כך להדבק באלקיו, ולהשיג דרכי היושר והעבודה האמיתית".

(245) אודות שמוטל על התלמיד חכם להשגיח ולפקח על הבריות, הנה רש"י כתב [בראשית כח, י] "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זויה והוא הדרה, יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה". ובגו"א שם אות ח כתב: "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'... ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא

זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו' [קהלת ח, א]. 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה". ואמרו חכמים [שבת נד:] "כל מי שאפשר למחות... ולא מיחה, נתפס על כל העולם כולו". ובנר מצוה [קלד.] הביא מאמר זה, ותמה על "אותם שהם בעלי שם באמת" שאינם מוחים בבני אדם המזלזלים באיסור סתם יינם. וכן הוא בדר"ח פ"א מי"א [שכג:]. וראה להלן פי"ז הערה 29.

(246) והראיה היא חבור מסוים עם הנראה, וכמו שאמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע...עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראיה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל". וכן כתב בח"א לנדרים כ. [ב, ג:]: "הראייה התחלתה זנות, כי הראייה הוא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות". ובבאר הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', [ויקרא כ, יז] 'וראה את ערותה והיא תראה את ערותו', הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'". וכן הוא בגו"א שמות פכ"א הערה 75, ובנצח ישראל פכ"ח הערה 47. וראה להלן פ"ח הערה 16, ופט"ו הערה 152. **ובתחילת ההקדמה** הראשונה לגבורות ה' [ב] ביאר לפי זה מדוע שכר העוה"ב לא נזכר בתורה, וכלשונו: "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא... לא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם.... הנביא יקרא 'חוזה' [ש"ב כד, יא] או 'רואה' [ש"א ט, יט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו... כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ. ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי אי אפשר דבר זה,

כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו". וראה להלן פ"ז הערה 30, פ"ט הערה 122, ופי"ד הערות 39, 40.

(247) וזהו מה שאמרו בגמרא [עירובין נד.] "שרואה ואינו נראה" [כך הביא את לשון הגמרא למעלה (לאחר ציון 242). אמנם בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "ונראה ואינו נראה"]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ועוד תדע, כי נקראו 'סבי דבי אתונא' [שם], כי 'אתונא' כבשן שבו האש היותר גדול ושלם. כי אין ספק שהשכל דומה לאש... כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן אש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש', לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'... ולכך היו נקראים ששים חכמים 'סבי דבי אתונא', מפני 'אתונא' הוא כבשן אשר בו אש גדול ושלם, לומר כי אלו חכמים הם השכל היותר כולל. ומפני כי השכל הוא נבדל, לכך היו נוהגים עצמם במדריגת השכל אשר הוא נבדל... והיו נבדלים מן שאר בני אדם, שהם נחשבים חמריים, ואילו הם במדריגת השכל אשר הוא נבדל" [ראה להלן פ"ו הערה 112, פ"ט הערה 15, ופט"ז הערה 16].

(248) כמבואר בהערה 239.

(249) כי "מעורב" הוא יותר מ"חבור", ועל הת"ח להיות מחובר עם הבריות, אך לא מעורב עמהן. ויש לדייק בלשונו, שכתב "שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו", דמדוע בסוף דבריו דן בזה מצד הבריות ["לא יהיו הבריות מעורבין עמו"], ולא דן בזה מצד הת"ח עצמו, שהת"ח לא יהיה מעורב עם הבריות, כפי שבארישא דיבר מצד הת"ח ["שיהיה לו חבור עם הבריות", ולא כתב שהבריות יהיו מחוברים עמו]. וכן למעלה דן מצד הת"ח, שכתב: "כי לא יהיה אדוק עם הבריות... כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות", ומאי שנא הכא שעבר מצד הת"ח אל צד הבריות, וכתב "לא יהיו הבריות מעורבין עמו". וצ"ע. ובדרוש על התורה [לח:] כתב: "בעבור שידבר נגד ההמוניים, אשר אין להם שתוף ושייכות אל התלמיד חכם".

(250) ולא נבדל מן החומר. ובאור חדש [קמח:] 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" [הובא למעלה פ"א הערה 149]. הרי שיש שכל נבדל, ויש שכל שהוא מוטבע בחומר, והשכל הנצרך לת"ח הוא שכל נבדל. וראה הערה הבאה.

(251) כי יחסר לו הדמיון והצד השוה לתורה; התורה היא שכל נבדל לגמרי, ואילו לאדם זה יש שכל המוטבע בחומר. ועוד, כאשר השכל הוא מוטבע בחומר, אז החומרי מבטל את השכלי, וכמו שכתב להלן פט"ו [לאחר ציון 140], וז"ל: "כבר התבאר למעלה כי החמרי הוא הפסד השכלי, ודבר זה מבואר. ולכך אמר [פסחים מט:] אלמלא אנו [תלמידי חכמים] צריכין להם [לעמי הארצות], היו הורגין אותנו. כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכלי לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי. וכן הוא אצל האדם החמרי. והאדם השכלי, אם היה צריך השכלי אל החמרי, היה מבטל אותו לגמרי. והבן הדברים כי אלו דברים נאמרו גם כן אצל השכל והגוף, ובדמיון זה תלמיד חכם ועם הארץ" [ראה להלן פ"ו הערות 7, 19].

(252) כראוי, שאינו מעורב עם הבריות, אלא נבדל מהן קמעא.

(253) כמבואר בהערה 240. וראה להלן פט"ז הערה 16.

(254) וכן אם נבדל לגמרי מן הבריות אינו ראוי לקבל התורה, וכפי שביאר בדר"ח פ"ו מ"ז [קצה.] את הקנין השלשים ואחד של התורה [אוהב (את הבריות)], וז"ל: "צריך שיהיה אוהב הבריות, 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, ודבר זה מבואר" [ראה להלן פ"י הערה 37]. נמצא שהת"ח הוא מתחבר לבריות, אך אינו מעורב עמן. וראה להלן פי"ג הערה 114. **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]. והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(255) לפנינו בגמרא ובעין יעקב הגירסא היא "אם אדם משים עצמו את לחייו כאבן זו שאינה נמחית, תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו". ופירש רש"י שם "כאבן זו שאינה נמחית - מפני דריסת רגלי בני אדם, כך לחייו אינן נלאין מלחזר על למודו וללמד לאחרים". הרי שדרשו "לוחות" כמו "לחיים" של הפנים. וכן הביא בנתיב הלשון ריש פ"ה, ובח"א לערכין טו: [ד, קלו:].

(256) כמו שנאמר הרבה פעמים בתורה, וכגון [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשנים וגו'". וכן [דברים ד, יג] "ויכתבם על שני לוחות אבנים". וכן [דברים י, א] "בעת ההוא אמר ה' אלי פסול לך שני לוחת אבנים כראשנים וגו'", ועוד.

(257) פירוש - "לוחות האבן" מורה על עצם תכונת האבן ומעלת האבן מצד עצמה, ולא שתיבת "אבן" היא תואר ללוחות [שהיו עשויים מאבן], שאז היה נאמר לשון רבים "אבנים", וכמו שביאר. ומה שמדגיש "אבל פירושו לפי פשוטו", הוא שהפשט עוסק במעלת הלוחות שנכתבו על אבן דייקא, ומכך דרשו חז"ל שאדם ישים את תורתו כמו אבן שאינה נימחת, וכמעלת האבן שהוזכרה בקרא. נמצא שהדרשה [העוסקת ביחס האדם לתורתו] מבוססת על עומק הפשט [העוסק במעלת האבן ותכונתה]. ודרכו של המהר"ל לחתור ולקרב את דרשות חז"ל לפשוטו של מקרא, וכפי שהשריש בבאר הגולה באר השלישי [רפ.]: "וכל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... 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". ובהמשך שם [דש.] כתב: "כן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים

מן הפשט, ומתחייבים ממנו" [ראה להלן פ"ט הערה 108, ופי"ג הערה 70]. וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, ועוד.

(258) כמו שאמר איוב [ו, יב] "אם כוח אבנים כוחי", ופירש המצודות דוד שם "וכי כחי כאבנים... עד שאוכל לשאת מכאובים כאלו". וראה להלן פ"ח הערה 132.

(259) פירוש - כתב הלוחות הוא מתייחס לאבן, כי הוא כתב שכלי, והשכלי קשה כמו אבן, וכפי שיבאר בסמוך. וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 130] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה". וכן להלן פי"ג [לאחר ציון 70] כתב: "כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל... כי אשר רחוק מן החומר קשה ביותר... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". וכמה פעמים כתב שהשכל הוא חזק, בלתי משתנה, ובלתי מתפעל. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"א [רכה.] כתב: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". ושם פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים". ובנר מצוה [לא:] כתב: "דע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". וראה להלן פ"ח הערות 109, 131, פי"ב הערה 94, ופי"ג הערות 39, 71.

(260) לשונו בנר מצוה [סו.]: "ולכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'. והארכנו במקום אחר, כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן, כמו שבארנו במסכת ערובין". ולא זכינו לחידושי אגדות על עירובין, אך כוונתו מתבארת על פי דבריו כאן. וכן בנתיב

הלשון ריש פ"ה כתב: "וזה שאמרו במסכת עירובין [נד.], מאי דכתיב 'לוחות האבן', אם משים אדם לחייו כאבן שאינה נמחית, תלמודו מתקיים. ופירשנו דבר זה בנתיב התורה, שהשכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל. לכך מדמה אותו כאבן. ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן, שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים. וכך הוא מה שאמרו במסכת חולין [קלג.] השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זורק אבן למרקוליס וכו'. ומאי ענין 'זורק אבן למרקוליס' לזה. אבל רצה לומר כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון, והשכל מדומה כאבן, ואין חכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס, שהוא זריקה של תוהו. ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש, רק שהאבן שזרק אליו נמאס. כך נחשב זריקות השכל אל תלמיד שאינו הגון". וראה בסמוך הערה 262, להלן פ"ח הערות 133, 138, ופי"ג הערה 71.

(261) שנינו במשנה [אבות פ"ד מ"י] "רבי מאיר אומר, הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", ובדר"ח שם [קצז.] כתב: "יש לשאול, מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן, תורתו אימתי תהיה נעשית... 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" [הובא למעלה הערה 108]. ואמרו חכמים [קה"ר ז, ז] "איזהו תלמיד חכם, כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו". ועוד אמרו חכמים [שבת קיד.] "איזהו תלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכה, זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים" [הובא למעלה הערה 109]. הרי גדר תלמיד חכם הוא מי שהוא אדוק בלימודו למרות הקשיים שבדבר, דיש לו חוזק של אבן.

(262) לשונו למעלה [לאחר ציון 104]: "כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו.

אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל". **ויש לדון**, כי כאן מבאר שהשכלי הוא כמו אבן, אך בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח:] הביא מאמר חכמים [ביצה כה:] "'אש דת למו' [דברים לג, ב], אמר הקב"ה, ראויין הללו שתנתן להם דת אש", וביאר שם שהשכלי הוא כמו אש, וכלשונו שם: "כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים... ואם לא היו ישראל עזים... לא היה ראוי להם דברי תורה שהיא אש" [ראה להלן פ"ו הערה 113]. 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" [ראה להלן פ"ו הערה 111]. ובתפארת ישראל פ"כ [רצו.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'" [ראה להלן פט"ו הערה 10]. ויקשה, מדוע לפעמים השכלי נמשל ל"אבן" הקשה ובעל הגוף, ולפעמים נמשל ל"אש", הקשה אך אינה גשמית כלל. **ונראה**, שהשכל עצמו הוא כמו אש, שהשכל מסולק מן הגוף לגמרי. אך הנושא המקבל את השכל הוא כמו אבן, כי הנושא הוא משרת גשמי לדבר שכלי. וכן ביאר להלן פ"י [לפני ציון 145], וז"ל: "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 לסנהדרין צו. [ג, ראי] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע" [ראה להלן פ"ה הערה 23]. וחידוש גדול מבצבץ ועולה כאן; תלמיד חכם הלומד תורה הוא "אבן" בשעת הקבלה, אך לאחר שהתורה נקלטת בו הוא נהפך לאש, כי מעלת התורה השכלית [שהיא אש] חלה עליו גם כן [כמבואר למעלה הערה 228], עד שאף גופו החומרי גם כן נמשל לאש. וכן אמרו חכמים [חגיגה כז.] "אמר רבי אלעזר, תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא 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". זאת ועוד, הרי בעל המימרא בחגיגה הוא רבי אלעזר, והוא גם בעל המימרא כאן בעירובין המבאר שתלמיד חכם צריך להיות כמו אבן. אלא הם הם הדברים; לצורך הקבלה הת"ח הוא אבן, אך לאחר קליטת התורה בקרבו הת"ח הוא אש. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת;

במסכת תענית [ד.] הובאו שני המאמרים הבאים בסמיכות; "אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר 'הלוא כה דברי כאש נאם ה". ואמר רב אשי כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם, שנאמר [שם] 'וכפטיש יפוצץ סלע'. אמר ליה רבי אבא לרב אשי, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'". ועל מאמר זה האחרון כתב להלן פי"ג [לאחר ציון 77] "כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". נמצא שהמאמר המבאר שת"ח הוא כמו אש, נסמך למאמר המבאר שת"ח הוא כמו אבן. ויותר מזה, דהמקרא הממשיל את התורה לאש הוא גופא גם ממשיל את התורה לברזל [והברזל הוא כאבן, "אבניה ברזל"], וכמו שנאמר [ירמיה כג, כט] "הלוא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע". ומרישא דקרא ["דברי כאש"] למדנו שהת"ח הוא אש [הגמרא בחגיגה והמאמר הראשון בתענית], ומסיפא דקרא ["וכפטיש יפוצץ סלע"] למדנו שהת"ח קשה כברזל וסלע [המאמר השני בתענית]. ובעל כרחך שהא והא איתא; לצורך הקבלה מוטל על הת"ח שיהיה כאבן, אך לאחר חלות התורה בקרבו הת"ח הוא כאש. אוזן מלים תבחן; לשון המקרא הוא "הלוא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע". הרי רישא דקרא עוסקת בדברי ה' עצמם, והם כמו אש. אך סיפא דקרא עוסקת ביחס למקבל, שהרי נאמר "וכפטיש יפוצץ סלע", שהפטיש מפוצץ את הסלע המקבלת, וזה כמו ברזל ואבן, וכמו שנתבאר. ודו"ק. וראה להלן פ"ח הערה 138, שיסוד זה מוכח מדבריו שם.

(263) בזה הפרק עד כה [חשיבות הלומד תורה תוך הדחק והלימוד בקביעות, הנהגת הת"ח שאינו מקבל, ונבדל מהבריות, ומתייחס לתורתו כמו לאבן]. וכן מה שביאר בפרקים ב, ג [חשיבות מדת הענוה, לא להיות בעל תאוה גופנית, ועוד]. וראה למעלה פ"ב הערה 4.

(264) "ודי לו" - וזה יספיק בשבילו.

(265) נראה לבאר את ה"די לו" הזה על פי דבריו בדר"ח פ"ד מ"ה [קכד:], 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". לכך הואיל ולא מדובר בקשר עירוב, אלא בקשר מציאות, לכך לקשר זה "די לו" שיתייחס אל השכל, ובכך תהיה לו הכנה אל השכל.

(266) כפי שביאר למעלה ר"פ ב ור"פ ג, וכמובא למעלה הערה 235. וכן כתב להלן ר"פ ו. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 37] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]. 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". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח:] כתב: "תניא דבי רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו' [דברים לג, ב], ראויים הללו לתת למו דת אש [ביצה כה:], עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש... ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים. וזה שאמר כאן [אבות פ"ב מ"ה] 'ולא הביישן למד', פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה, כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה. ומפני שהוא ביישן, אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם 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... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית" [הובא למעלה פ"ג הערה 38]. ובהמשך הפרק שם [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל" [ראה להלן פ"ה הערה 24, ופ"ו הערה 108]. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקצ.], ושם הערה 71. **דוגמה לדבר**; בסנהדרין עא. אמרו "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל". וראה להלן פי"ב הערה 4.

(267) מאמר זה מובא גם בגבורות ה' פע"ב [שכז.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסז:, תתעג:], נצח ישראל פ"ה [עח:], דר"ח פ"ג מי"ג [רצ.], נתיב הבטחון פ"א, ובדרוש על התורה [לד:], וחלקם יובא בהערות הבאות.

(268) לשונו בנתיב הבטחון פ"א: "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". ובגבורות ה' פע"ב [שכז.] כתב לבאר: "הדברים האלקיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים, ובמעט דבר יוסרו הדברים האלקיים. ומשל זה האדם, שהוא מקבל השכל, אע"ג שאין הפסד בשכל מצד עצמו, יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל... שהתורה היא שכל האלקי, קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם [כלי זהב] יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן, כך דברי תורה קשים לקנותן מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל, ובשביל זה נוח לאבדן ג"כ ככלי זכוכית, שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "השכל אשר אינו מתייחס 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]".

(269) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [רפח:]: "ויותר מהכל נקרא קנין לאדם התורה האלקית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם עד שהיא 'תורת ה' [תהלים א, ב], אינה קרובה אל האדם... [ש]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... [אך] התורה האלקית, שהיא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלקית לגמרי, והאדם הוא גשמי, ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם... וזה אמרם בפרק שני דחגיגה [מביא המאמר שמביא כאן]... הרי שאמר כי 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. 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'".

(270) בדרוש על התורה [לד:] הביא את המאמר ממסכת חגיגה, וכתב: "רוצה לומר כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות כי אם על ידי העמל הגדול, כמו שאמרנו. ואל זה צריך האהבה... ונוסף על זה ג"כ מצד שהיא השכל הנבדל, היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה שיירא מלאבדה. ונראה לומר כי ענין זה רמז גם כן כאן הכתוב במה שהיו קולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז]. כי קול ה' בכח [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל... והברק הוא להודיע כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם, 'התעיף עיניך בו ואיננו' [משלי כג, ה], כך היא קלת ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה לירא מלאבדה כאמור. וענן כאשר לענין קניית התורה נמשל גוף האדם לענן כבד, שאינו מהיר וזריז לעסוק בה, שזהו הענין השני הפך הברק. שהברק על שנוחין לאבדן, והענן הכבד שקשה לקנותן מצד הגוף העצל וכבד" [הובא למעלה פ"ב הערה 47].

(271) כפי שיביא בסמוך מאמרי חכמים [עירובין נד.] אודות שאדם קונה את התורה רק בדבור, ולא במחשבה. וכבר נתבאר שמצוי שבספר הנתיבות המהר"ל מסיים את הדיבור בדברים שהם הקדמה לדיבור הבא [ראה למעלה הערות 24, 105, 167]. ויש לדייק בלשונו שכתב "בדבור שיוצא מפיו", ומדוע לא כתב רק "בדבור", ואנו מעצמנו נדע שהדבור הוא "יוצא מפיו". ולהלן [הערה 323] תתיישב הערה זו ברווחא.

(272) כי רק על ידי הדיבור התורה תחול על מהות האדם, שהוא חי מדבר, וכמו שיבאר להלן [מציון 320 ואילך].

(273) לפנינו בגמרא איתא "רב אמי", אך בעין יעקב איתא "רב אסי", וכדרכו הביא את גירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 25]. וכן בהמשך יביא המאמר כגירסת העין יעקב.

(274) "שתשמרם בבטנך - שהן שמורים בידך, שאין משתכחין ממך" [רש"י שם].

(275) "יכונו יחד - שאתה סודרן ומוציאן בפה, ולא בגימגום ובלחישה" [רש"י שם].

(276) "אימתי שמחה וכו' בזמן שיודע לדרוש הלכות חג בחג. דבר אחר, אימתי שמחה לאיש, אימתי אדם שמח בתלמודו, בזמן שיש לו מענה, כששואלין ממנו דבר הלכה" [רש"י שם].

(277) "שארשת - ספירת שפתיו בל תמנע סלה, כשנתת בו דעת להוציא בשפתיו" [רש"י שם].

(278) רב אסי, שדרש את הפסוק [משלי כב, יח] "כי נעים כי תשמרם בבטנך".
(279) ולא כאשר היא נמצאת אצלו רק בכח, "כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא" [לשונו להלן לפני ציון 289]. ואף עם הארץ הוא בכח לקבל התורה, ומ"מ לא יצא מידי הגנות של ע"ה, וכמו שביאר בבאר הגולה באר השביעי [שסט.], וז"ל: "מה שאמרו [פסחים מט:] כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו. אבל מצד שכל 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, או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים, הוא יוצא ממשפט עם הארץ. וכיון שהוא בכח להיות תלמיד חכם, לא יאמר שהוא מותר לנוחרו. אבל מכל מקום המשפט באמתתו, שמותר לנוחרו, הוא מצד שהוא עם הארץ... רק מצד שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו [מגילה ו:] 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם הוא בכח על זה. ומצד שהוא בכח על זה, הוא כמו תלמיד חכם לענין זה, שלא ירע לו, אחר שהוא בכח על זה. ומכל מקום מזה יש לדעת גודל פחיתתו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל. ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי. ולא היה משפטו כמו שאר אדם, רק מפני שהיה בכח להיות תלמיד חכם". וכן כתב להלן פט"ו [לפני ציון 87], ושם הערה 89. ובדר"ח פ"ד מי"ד [שנו.] כתב: "ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן הדבר שהוא בכח, ולא יצאת לפעל". וראה להלן הערה 289.
(280) "כי על ידי שהתורה עמו נחשב האדם שכלי, אבל אם אין התורה עמו אין נחשב שכלי" [לשונו להלן לאחר ציון 308]. ולמעלה פ"א [לפני ציון 233] כתב: "על ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם". וכן ביאר בהקדמה לתפארת ישראל [יט.], וז"ל: "'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח]. פירוש, כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר" [ראה להלן הערה 316]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא ע"י התורה

בלבד, ולא זולת זה", וראה למעלה פ"א הערות 14, 233, למעלה בפרק זה הערה 132, ופ"ח הערה 19.

(281) פירוש - "נעימות" היא הטוב, וכמו שכתב בח"א לב"ב עג: [ג, צה.], וז"ל: "אמר הכתוב [תהלים טז, יא] 'שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח'... שאמר 'נעימות' הוא הטוב, והוא בימין, והשני נצח". ולכך הפסוק [משלי כב, יח] "כי נעים כי תשמרם בבטנך" גם עוסק בטוב. וזה כבר מבואר הרבה בספריו שהשכלי הוא הטוב [והחומרי הוא הרע]. וכגון, בדר"ח 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, מטוב, לטובים, כדאיתא התם. 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". וקודם לכן בדר"ח פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצ.], וז"ל: "ובמסכת מנחות [נג:] 'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים'. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... 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... 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 'לקח טוב'". ולשון חכמים הוא [ברכות ה.] "אין טוב **אלא** תורה", ולפי המבואר הדגשה זו היא מחוורת למדי [הובא למעלה הערה 16, ולהלן פ"ז הערה 25]. וזהו שכתב כאן שכאשר התורה נמצאת עם האדם "אין נעימות למעלה מזה", ופירושו שאין טוב למעלה מזה.

(282) פירוש - כאשר התורה אינה משתכחת מן האדם, אז היא עמו בפועל. אך אם התורה משתכחת ממנו, שוב אין זו תורה בפועל, וכבר נתבאר למעלה שרק תורה בפועל תספיק לנעימות של בעל התורה.

(283) לשונו בדרוש על התורה [מה.]: "והנה 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" [הובא למעלה פ"א הערה 9]. ולהלן כתב [לאחר ציון 329]: "כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה".

(284) פירוש - בלא שדברי תורה יהיו על שפתיו תמיד התורה תאבד ממנו ככלי זכוכית, מפאת ריחוק השכל העליון מן האדם, וכמו שביאר למעלה [מציון 266 ואילך].

(285) אז התורה לא תשתכח ותאבד ממנו ככלי זכוכית.

(286) פירוש - לימוד בעיון נעשה בשכלו של האדם, ואין השכל נחשב עם האדם, אלא הוא נבדל מן האדם הגשמי, וכמבואר למעלה הערה 239. ולהלן בפרק יבאר יותר מדוע לימוד תורה במחשבה אינו מצטרף לגמרי אל האדם [לאחר ציון 323]. לכך הלומד בעיון לא ימנע ממנו שכחת התורה, כי אין השכל מקושר דיו עם האדם. וראה להלן הערה 331, שנתבאר שם שהלומד ומוציא בפה מסייע לכח הזוכר.

(287) לאחר ציון 126, ויובא בהערה הבאה.

(288) לשונו למעלה [לאחר ציון 126]: "כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם... וכך התורה שהיא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם... שכך אמרו אצל האשה [יבמות סג.] מי שאין לו אשה לא נקרא 'אדם'", וראה הערות 127, 132, 134. וכאן מוסיף שכשם שאין לאדם השלמה אלא באשה, ולא באופן אחר, כך אין לאדם השלמה אלא בתורה, ולא באופן אחר.

(289) כמבואר למעלה הערה 279 שעם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, אך כל עוד שאינו תלמיד חכם בפועל, הוא נחשב לעם הארץ עם כל הגנאי המתלוה לכך. ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "הלא כל דבר שהוא בכח אינו נגלה לפניך". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [נט:] כתב: "כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ולהלן [לאחר ציון 310] שב והביא את דברי רבי זירא, והוסיף: "כי כאשר התורה עמו הוא בפעל השלימות ואינו בכח, כמו שהם כל עליונים שהם בפעל", וראה הערה 312, ולהלן פט"ו הערה 91.

(290) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רצג.]: "אם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל". וראה להלן הערה 335, ופ"ט הערה 1. **ועוד אודות** שהאדם הוא בעל תורה רק עד כמה שהתורה נמצאת עמו, כן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 114], וז"ל: "אל 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, זהו 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 ויודע לפלפל", ושם הערה 118. **ובדרוש על התורה** [מח.] כתב: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. 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. ודי והותר שאנו כותבין התורה שבעל פה. אשר לא נתנה להכתב [גיטין ס:] בחכמה זאת גזורה מאתו יתברך, לשלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם, ותהיה התורה עמו בפיו על ידי תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב. ולפיכך די בצרה שאנו כותבים את שבעל פה לשלא תשתכח, אבל מכל מקום אין הכתיבה מבטלת הברית ממנה, דסוף סוף לא ניתן להכתב. ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב, רק שתהיה סדורה בפה האדם, [ואז] עדיין הברית קיים באשר הוא. אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך, ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית, ונחשב זה כאילו חס ושלום אין תורה". וראה להלן הערה 295.

(291) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד

השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות". ולהלן פי"ח כתב [לאחר ציון 21]: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח... ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה" [הובא למעלה הערה 125]. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ובאור חדש [קפו:] כתב: "כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט... וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 17]. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה להלן פי"ח הערה 22.

(292) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [לד:]: "כי השמחה מצד השלימות... וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה". ומוכיח מהצער של אבילות על השמחה של שלימות, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכמבואר בנצח ישראל ר"פ א [הובא למעלה פ"א הערות 168, 312, פ"ב הערה 102, להלן פ"י הערה 12, ופט"ז הערה 2], ולכך ניתן ללמוד מן ההפכים. וכן כמה פעמים הוכיח מצער חסרון האבלות על שמחת השלימות, וכגון בהקדמה לתפארת ישראל [כ:] כתב: "כאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל

בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה ואם], נתיב יראת השם פ"ד, ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד [ראה להלן פי"ח הערה 25].

(293) אודות ההפסד וההעדר שבאבילות, הנה מלבד המיתה שהגיעה למת עצמו, גם חל הפסד על קרוביו, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:], וז"ל: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". הרי שהאבילות אינה רק מורה על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא. וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 168]. וראה בסמוך הערה 297, ולהלן פי"ח הערה 24.

(294) רומז לנאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", ופירש רש"י "לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". ובגו"א שם תחילת אות ז כתב: "והטעם, כי צריך שתהיה נקרא 'תורתו', דכתיב [תהלים א, ב] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', וגם נקראת קנינו, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. ואם מגמגם בהן אין זה 'תורתו', ולא נקרא 'קנינו', שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה, אינו שלו לגמרי". וצרף לכאן דברי הפחד יצחק שבועות, מאמר כד אות ט, שכתב: "החובה 'שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם אל תגמגם' אין פירושה אלא שלימוד התורה יתקיים באופי של 'חד הוא'. בשעה שאין הלומד מתאחד עם תורתו, ואין הוא נעשה חד עם התורה, אז אין דברי תורה מחודדים בפיו. 'חידוד' ו'חד' בני חתא בקתא אינון. כשהסכין הוא מחודד, הרי הוא נעשה מאוחד עם החפצא הנחתכת, והרי הוא חותך בקו ישר. אבל אם הסכין הוא עב, אז הוא עומד בפני עצמו, והחפצא בפני עצמה, ואז הסכין נוטה

לצדדים, פעמים לצד זה, ופעמים לצד זה הסכין. 'מגמגם' אין פירושו של גמגום אלא שתי פעמים 'גם'; גם זה, וגם זה. בשעה שדברי תורה מחודדים בפיך, ואין אתה מגמגם בה, הרי זה מורה באצבע כי התורה נבלעה בקרבך, והתורה נתאחדה אתך, ומתוך כך שנעשית מאוחד עם התורה, הרי דברי תורה מחודדים בפיך".

(295) בדר"ח פ"ו מ"ז [רלט.] כתב כתוכחה לבני דורו ש"עתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט. 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'".

(296) בא לבאר הסבר שני, ולפיו עצם הדיבור בדברי תורה הוא המחשיב את שלימות האדם בתורה להיות נמצאת בפועל. וזה לעומת הסברו הראשון, שביאר שהדיבור בתורה הוא רק היכי תמצא להורות שהתורה ידועה ונהירה לו, ומצויה אצלו ללא עיכוב ושהייה, עד שיכול לענות מיד לכל שאלה. נמצא שלפי טעמו הראשון הדיבור בתורה הוא סימן שהתורה נמצאת אצלו בפועל, כי שולט בה היטב. אך להסברו השני הדיבור בתורה הוא סבה שהתורה נמצאת אצלו בפועל, וכמו שמבאר.

(297) כי הדבור עצמו הוא דבר היוצא מהכח אל הפועל, ומתוך כך האדם עצמו ג"כ יוצא אל הפועל. וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו.], וז"ל: "כי על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל [ראה להלן הערה 323]. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ו:] 'אגרא דבי טמיא שתיקותא', היינו בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי'. הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל. ועל ידי התורה האדם זוכה לתחיה, ולכך אמר [משלי ו, כב] 'היא תשיחך', שתתן התורה אליו הדבור, ועל ידי הדבור האדם הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי, ואלו הדברים ברורים מאד" [ראה הערה 293]. נמצא שהאדם כאילו "מוליד" את הדיבור יש מאין ומהכח אל הפועל, ומתוך כך האדם עצמו כאילו נולד. **וכן אמרו** חכמים [סנהדרין צט:] "זמר בכל יום, זמר בכל יום", ופירש רש"י שם "היה מסדר למודך... בפיך כזמר, והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא **בשמחה** ובשירים". ובח"א שם [ג, רכז.] כתב:

"פירוש, שאין ענין התורה הידיעה בלבד, דהיינו שידע התורה, וכאשר כבר ידע התורה אין צריך לו עוד. ואין זה רק התורה היא הזמר, שאין שלימות הזמר בידיעת הזמר, רק כאשר הוא מזמר אותו. וגם אין שלימות הזמר כשמחשב בו, רק כאשר מוציא אותו אל הפעל בפה. ולכך אמר 'זמר בכל יום', כלומר אע"ג שלמד תורה, וידע התורה, יש לו ללמוד יום אחר יום אותה תורה ג"כ. ולא במחשבה בלבד, רק בפה... וטעם כל זה, כי כאשר מזמר בכל יום אז הוא דבק בתורה, שהיא דרכי ה', ומאת ה' נתנה תורה, והיא מביאה האדם אל השם יתברך. ואם למד במחשבה, אין התורה נמצאת בפעל, כי המחשבה אין דבר נמצא בפעל, רק הדבר שהוא בפה יש לו מציאות בפעל" [ראה להלן הערות 328, 338]. **וכן אמרו** חכמים [שבת לב:] "בעון נדרים בנים מתים", וכתב על כך בח"א שם [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדבור ממנו. וענין אחד לדבור שיוצא מן האדם [לבנים], והוא נקרא ג"כ תולדות האדם... וכאשר אין קיום לתולדות האדם, הוא הדבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". וכן הוא בנתיב האמת פ"א, ונתיב השתיקה פ"א. וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו.] "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", כן כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכו:] לגבי לידה, וז"ל: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה יציאה לעולם בריאת אדם". והם הם הדברים. והעומק בזה הוא שכאשר האדם מוליד את הדיבור, הרי לא רק הדיבור נולד כאן, אלא המדבר עצמו גם כן נולד כאן. וכפי שאדם מוציא את עצמו לפועל באמצעות בניו ["הבנים הם השלמה לאדם, ועל ידם האדם הוא שלם" (לשונו פי"ח לפני ציון 61)], כך הוא מוציא את עצמו לפועל באמצעות דיבורו. **ובדרך חיים** פ"א מי"ז [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו.], שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינם יוצאים מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט:)].

(298) הנה נאמר בתורה [דברים ו, ז] "ודברת בם", ופירש רש"י שם "שלא יהא עיקר דבורך אלא בם, עשם עיקר ואל תעשם טפל". ויש לתמוה, דאם מטרת המצוה היא להורות שהאדם יעשה את התורה עיקר ולא טפל, מדוע נתייחדה מצוה זו לדיבורו של

אדם דייקא, ולא נאמר סתם ש"עשם עיקר ואל תעשם טפל". אלא הם הם הדברים. מהותו של אדם נקבעת ונפעלת על פי דיבורו, ומכל דיבור משתלשלת מהות התואמת לאותו דיבור. וכאשר התורה רוצה לומר שהתורה תהיה עיקרו ומהותו של האדם, אין היא פונה אלא לדיבור, ומצוה לו שעיקר דיבורו יהיה בתורה, ובכך אף עיקרו של האדם יהיה בתורה.

(299) פירוש - לפי רבי יצחק הצורך שדברי תורה יהיו שגורים על פיו, אינו מחמת שכך התורה נמצאת אצלו בפועל [כפי שביאר עד כה את דעת רבי אסי ורבי זירא, שהן שתי הדעות הראשונות בגמרא], אלא מצד אחר, שכך תורתו תביא לידי מעשים, וכמו שמבאר.

(300) דברים אלו מבוארים יותר להלן פ"ה [לאחר ציון 102], וז"ל: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה. וזה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול. ודבר זה שייך לומר כאשר התורה היא עמו ואצלו, כי כל דבר הוא פועל במה שהוא אצלו. ולכך אמר הכתוב '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, כמו שפירשנו למעלה דברי חכמים" [כוונתו לדבריו כאן. ודברים אלו הובאו בחלקם למעלה פ"א הערה 260].

(301) שהלומדים אינם חוזרים תדיר על לימודם, וכמו שיבאר שבוש זה בפרק הבא.

(302) שהתורה אינה שגורה בפיהם. וכן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 110], וז"ל: "כאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו". וראה להלן פ"ה הערות 69, 111.

(303) שדרש [עירובין נד.] שדברי תורה יהיו שגורים על פיו "מהכא, 'תאות לבו נתת לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה' [תהלים כא, ג], אימתי 'תאות לבו נתת לו', בשעה ש'ארשת שפתיו בל מנעת סלה'" [לשון הגמרא כפי שהובאה למעלה (לפני ציון 277)].

(304) פירוש - גם לרבא [בנוסף לרבי יצחק] המעלה שהתורה תהיה על שפתיו היא מצד אחר, ולא כמו דעת רב אסי ורבי זירא [שכך התורה היא בפועל], וכן לא כמו דעת רבי יצחק [שכך התורה תביא לידי מעשים], אלא שכך האדם יהיה קרוב אל ה', וכמו שמבאר.

(305) כי "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו למעלה לפני ציון 71], וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 71. ומהמקבילות שהובאו שם התואם ביותר לדבריו כאן הם דבריו בהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)], שכתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה".

(306) לשון הפסוק במילואו הוא "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו". הרי ששמיעת התפילה תלויה בקרבת המתפלל אל ה'. ונקודה זו מבוארת למעלה [לפני ציון 31], שכתב: "ענין התפלה, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה, וכדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו'. ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי... ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור. ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי". ולמעלה בהערה 33 נתבאר שאע"פ שכל הלומד תורה הוא קרוב אל ה' ולכך תפילתו תשמע [כמבואר כאן], מ"מ יש קירבה נוספת למי שלומד תורה מתוך הדחק. וצרף לכאן מאמרם [ב"ב קטז.] "כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים", ובפשטות הליכה זו לחכם היא משום שתפילת החכם נשמעת במיוחד, וכמבואר כאן. אמנם בח"א שם [ג, קכד:] ביאר זאת לא מצד שתפילת החכם נשמעת, אלא מצד ששכליות החכם מרוממת יותר ממלאכי המיתה, ולכך יש בידי החכם לסלק את החולי והכעס. וראה להלן פי"א הערה 114.

(307) פירוש - בגמרא [עירובין נד.] הובאו ארבע דעות לבאר את החשיבות שדברי תורה יהיו שגורים על פיו של האדם; רב אסי, רבי זירא, רבי יצחק, ורבא. כל אחד מהם למד כן מפסוק אחר. וכאן בא להורות על המיוחד שיש בשלש הדעות הראשונות.

(308) הוא רב אסי, שלמד דבריו מהפסוק [משלי כב, יח] "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכנו יחדו על שפתיך".

(309) "נעימות התורה היא כאשר התורה נמצאת אצל האדם בפועל, כי אז האדם שכלי כאשר התורה עמו, ואין נעימות למעלה מזה, וזהו כאשר אין התורה משתכחת ממנו... כאשר דברי תורה על שפתיו תמיד" [לשונו למעלה לאחר ציון 278].

(310) הוא רבי זירא, שלמד דבריו מהפסוק [משלי טו, כג] "שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב".

(311) "כי ראוי שתהיה התורה השלמת האדם... ואי 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... ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, הלא על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל" [לשונו למעלה לאחר ציון 286]. הרי שהדגיש שכאשר התורה היא בכח, אין היא משלימה את האדם, והאדם נשאר בכח ולא בפעל. אמנם כאן כתב לאידך גיסא; כאשר התורה היא בפועל עם האדם, אז האדם אינו יותר בכח, אלא הוא בפעל. וראה הערה הבאה.

(312) זו נקודה חדשה שלא הזכירה למעלה. וכוונתו, שלעומת האדם שנברא כדי להוציא את עצמו מן הכח אל הפועל, העליונים [הם צבא השמים] נבראו עם מעלתם העליונה, וכבר הם נמצאים בפועל [כמו שביאר בתפארת ישראל ר"פ ג, ויובא בהמשך ההערה]. והואיל והתורה באה מן העליונים, לכך משפט העליונים חל עליה, ובידה להשלים את האדם עד שיהיה נחשב בפועל, ולא רק בכח. ויסוד גדול יש כאן; התורה מרוממת את האדם, עד שנותנת לו מדריגה של העליונים, וכמו שהעליונים בפעל, כך האדם עם התורה הוא בפעל. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שטו:], וז"ל: "שאם האדם הולך בדרכיהם [של חז"ל], יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה". ובהמשך הבאר שם [שעב.] כתב: "כאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים... אשר יש לאדם מהלכים ביניהם, כי יוצא האדם ממחיצתו להיות מחיצתו בין העליונים". ומקרא מפורש הוא [זכריה ג, ז] "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש הרד"ק שם "הם המלאכים, שהם עומדים וקיימים לעולם, רוצה לומר תלך ביניהם" [ראה להלן פ"ה הערה 128]. ובספר העקידה [שער מד הערה א] כתב: "והנה ע"י התורה האלקית זכו מקבליה להיות במדרגת מלאכי עליון... ועל כן אמר המלאך ליהושע הכהן הגדול [זכריה שם] 'אם בדרכי תלך'... אז תהיה ג"כ במדריגת המלאכים, 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה'". ועוד אודות המעלה העליונה שאדם מגיע אליה על ידי תורה ומצות, צרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פט"ז הי"ב, שכתב: "הפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים. וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות. וקדושת הנפש גורמת להדמות לשכינה,

שנאמר [ויקרא כ, ז] 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה' מקדשכם'". **ואודות שהעליונים** הם בפועל, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ ג [נו.], וז"ל: "האדם עם מעלת נפשו האלקית אשר כבר אמרנו, כי יש לו נפש אלקית בפרט שלא נמצא בכל נפשות התחתונים, אל יקבל אונאה בעצמו לומר כי יש לו מעלתו האחרונה בפעל, ויחשוב בנפשו שלום יהיה לי, אף אם אני יושב בטל מבלי עמל כלל, הרי המעלה שלו ומדרגתו יגין עליו, על מקומו ישיבנו, ועל כנו יחזירנו, כי משלו יתן לו, ואין צריך לקנות לו שום מעלה. דבר זה מחשבת פגול לא ירצה, ולא יחשוב כך, כי הוא טעות בנפשו. כי אין מעלת נפשו האחרונה 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... ודבר זה יכריח 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", ושם הערה 5 [הובא למעלה פ"א הערה 163, ולהלן פט"ו הערה 43].

(313) הוא רבי יצחק, שלמד דבריו מהפסוק [דברים ל, יד] "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו".

(314) "כי כאשר האדם התורה הוא בפיו ורגיל בה, קרובה התורה לעשות אותה, כי 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה' [קידושין מ:], וזהו כאשר התורה עמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 299].

(315) אינו מזכיר את דברי רבא, שלמד דבריו מהפסוק [תהלים כא, ג] "תאות לבו נתתה לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה", "כי כאשר התורה עמו, האדם קרוב אל השם יתברך, מצד שהוא בעל תורה, ואז בקשתו נעשה, וכדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול וגו'"" [לשונו למעלה לאחר ציון 304]. וראה הערה הבאה.

(316) שמעתי לבאר שכוונתו לומר ששלש הדעות הראשונות בגמרא הן כנגד ימין שמאל ואמצע; הדעה הראשונה מבארת שעל ידי התורה האדם הוא שכלי, ושכלי מתפרש שהוא חכם [ראה למעלה הערה 280], והחכמה היא מימין [זוה"ק ח"ג רמג:, וראה ח"א לשבת סג. (א, מ:)]. הדעה השניה מבארת שעל ידי התורה האדם מוציא את עצמו לפעל, וזה משמאל, שכל יציאה לפועל היא בדין [גבורות ה' פע"א (שכו:)], ודין

הוא משמאל [גבורות ה' פס"ו (שז:)]. הדעה השלישית מבארת שעל ידי התורה האדם קרוב לעשות את התורה, והתורה היא באמצע [ח"א לקידושין ל. (ב, קלה.)]. ולפי זה מובן מדוע לא חזר והזכיר כאן את דעתו של רבא [ראה הערה קודמת], כי בא להקביל את שלש הדעות הראשונות לימין שמאל ואמצע. ועוד, הרי ג' הקוים האלו הם כנגד חכמה, בינה [המוציא דבר מתוך דבר], ותפארת ["'והתפארת' (דהי"א כט, יא), זו מתן תורה" (ברכות נח.)]. ותפילתו נשמעת [שאמר רבא] היא מלכות, וכמו שדוד המלך אמר על עצמו "ואני תפילה" [תהלים קט, ד (קהלת יעקב ערך תולעת)]. וראה להלן פי"ח הערה 84 שנתבאר שם שהמקבל אינו נספר כאחד ממרכיבי הדבר, ולכך בספר היצירה [ר"פ ג] מנו שלשה יסודות [אמ"ש], ולא נמנה עמהם יסוד העפר.

(317) פירוש - פתח פיך ותשנה [לפנינו בגמרא קודם לכן איתא "פתח פומך קרי"].

(318) "שתאריך ימים" [רש"י שם].

(319) לפנינו בגמרא איתא "כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי", אך בעין יעקב הגירסא היא "כי היכי דתוריך חיין ותתקיים בידך", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה הערה 25].

(320) כן הוא חלוקת הנמצאים; דומם, צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. 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". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג.

(321) ראיה זו מהאונקלוס היא נפוצה מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים הרבה, כי אונקלס תרגם [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] כתב: "בעת יציאתו [של הולד לעולם] נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי... וכן תרגם אונקלס 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה לרוח חיה ממללא'. כי האדם צורתו

חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף". ולהלן ס"פ יב כתב: "ואין לך מיתה עצמית כמו בגרון ששם הדבור שהוא האדם, כדכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', תרגום שלו 'והוה לרוח ממללא'... כי הדבור הוא הנפש מן האדם, ולכך אסכרה מיתה עצמית". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". ובח"א לע"ז יט: [ד, נ.] כתב: "כי הלשון הוא חיות האדם... כי כך כתיב בכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה' ותרגום אונקלוס 'לרוח ממללא', הרי הדבור על ידו נקרא 'נפש חיה'. וכאשר נוצר לשונו מרע, יש לו סם חיים, הוא הלשון, שעל ידו נקרא 'נפש חיה'... מאחר שהלשון עצם החיים". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח:] כתב: "כי האדם עצמו הוא 'חי מדבר', אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וכן הוא בנתיב הלשון פרקים א, ב, ו, י, נתיב אהבת ריע ס"פ ג, באר הגולה באר השביעי [שסד.], נר מצוה [מח.], ח"א לשבת קנב: [א, פה.], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 90, ולהלן פי"ב הערות 133, 137.

(322) והתרגום יונתן ביאר שפסוק זה עוסק בתורה, וכלשונו: "ארום אורייתא דאתון עסיקין בה היא חייכון בעלמא הדין ואוגדות יומיכון בעלמא דאתי". וכן בגמרא [ברכות נה., שם סא:, שבת יג., פסחים מט:, וקידושין מ.] דרשו פסוק זה על תלמוד תורה [ראה להלן פט"ו הערה 1].

(323) פירוש - אורך ימים שיש ע"י התורה חל על חיותו של האדם רק כאשר האדם מוציא דברי התורה בדיבורו, שאז חיות האדם דביקה בחיות התורה, ובני חדא בקתא אינון, וכמו שביאר. ובח"א לבכורות ח. [ד, קכח:] כתב: "כי הדבור הוא החיים, כמו שמבואר זה בכמה מקומות, וכדכתיב [משלי ו, כב] 'והקיצות היא תשיחך'". וכאן מבאר שהדיבור הוא החיים, ואילו למעלה פ"א [ליד ציון 168] ביאר לאידך גיסא; שהחיים הוא דיבור [ראה שם הערה 168]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; לשון חכמים כאן הוא "חיים למוציאיהם בפה", ומדוע דוקא כאן נקרא הדיבור בשם "מוציאיהם בפה", ולא כרגיל

בשם "דיבור" סתם. ואמנם כך הוא לשון המקרא ["חיים הם למוצאיהם"], אך זה גופא טעון ביאור. אך לפי דבריו כאן הדברים הם כמין חומר; דיבורו של אדם הוזכר כאן לא מצד כח הדיבור גרידא, אלא מצד שהוא מבטא את חיותו של האדם. והנה הגדרתה של חיות היא הוצאת תולדות לפועל, וכמו שכתב בגבורות ה' פע"א [שכו.], וז"ל: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב. וכמו שבאילן כאשר הוא מלבלב, שהוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ, וזהו ענין החיות, הוצאת הכח. כאשר תבין ממה שאמרו חכמים [נדרים סד:] מי שאין לו בנים, ואינו מוציא פירות, נחשב מת. מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי" [הובא למעלה פ"א הערה 5]. והואיל והדיבור הוזכר כאן מצד כח החיים הגנוז בו, וכל חיים "הוא מוציא כח לחוץ", לכך בהכרח שהדיבור לא יוכל להזכר כאן אלא במטבע לשון של "מוציא", שהדיבור יוצא לעולם מפיו של אדם, "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שכו:), ומובא למעלה הערה 297]. וכן למעלה [לפני ציון 271] כתב "כי צריך האדם לקנות התורה בדבור שיוצא מפיו, לא במחשבה לבד", וגם שם יש להעיר מדוע האריך בלשונו וכתב "בדבור שיוצא מפיו", ולא קיצר וכתב "בדבור" בלבד. אך מעתה הדברים מחוורים כשמלה. וכשהרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, הוטבו בעיניו, והוסיף לזה את המקרא [דברים ח, ג] "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", שזהו השורש החיות שיש במוציא דברי תורה בפיו. ובני האברך כמדרשו רבי חנוך דוב שליט"א צירף לזה את דברי רש"י [סנהדרין סה: ד"ה לא] שכתב "קולו נמוך לפי שאין בו חיותא". הרי שלא רק שעצם הדיבור מורה על עצם החיות, אלא אף עוצמת הדיבור מורה על עוצמת החיים, וקול נמוך נובע מהעדר חיות כדבעי. וזו הערה נפלאה.

(324) נראה להטעים זאת קמעא על פי דבריו בדר"ח פ"א מי"ב [שמז:], שביאר את הכח של התורה להשפיע חיים ללומדיה, וז"ל: "כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... שעל 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, ולפיכך בתורה יש החיים". ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה מרבה חיים", וכתב שם בדר"ח [תרכג.] בזה"ל: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך... ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". וזהו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". הרי החיות

שהתורה משפיעה לאדם היא מחמת שהתורה מדביקה את האדם אל ה', והדבק בה' דבק בחיים [ראה להלן פט"ו הערה 103]. אך אם ילמד רק במחשבתו ולא בדיבורו, אם כן מחשבתו בלבד דביקה בה', והמחשבה אינה כלי קיבול לחיים, משום שהיא עצמה אינה החיים של האדם.

(325) לשונו להלן פ"ז [לאחר ציון 76]: "ואמר [משלי ו, כא] 'ענדם על גרגרותיך', שתמיד יהגה בתורה שבעל פה בגרונו, זהו 'ענדם על גרגרותיך'... התורה שבעל פה תהיה על גרגרותיך תמיד, ולא לעיין בה בלבד, רק 'ענדם על גרגרותיך'". והנה נאמר [משלי י, יא] "מקור חיים פי צדיק ופי רשעים יכסה חמס", וביאר הגר"א שם "מקור חיים פי צדיק - שהתורה ומצות הם חיים לעושיהם, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך גו'", והצדיק מלמד לאחרים להגות תמיד בתורה ומצות, הרי הפה של הצדיק מקור של החיים". הרי הפה שהוגה בתורה אינו מזכה רק את בעליו בחיים, אלא גם את שומעי לקחו, עד שהפה נעשה למקור חיים, וכמבואר כאן. ובהריגתו של רבן שמעון אמרינן "כשנחתך ראשו נטלו רבי ישמעאל וצרח עליו בקול מר כשופר, אי הלשון הממהרת להורות באמרי שפר, בעונות איך עתה לוחכת את העפר" [בפיוט "אלה אזכרה"]. והעומק בזה שהלשון ההוגה באמרי שפר היא אמורה להיות מקור חיים, "ואיך עתה לוחכת את העפר".

(326) יש לדייק בלשונו, שכתב כאן [בביאור "ותתקיים בידך"] "אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם בעצמו, שהוא חי מדבר", הרי שאיירי בדביקות התורה אל האדם. אך למעלה כתב [לפני ציון 323, בביאור "דתוריך חיין"] "כאשר מוציא התורה בדבור... שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם... כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור שהוא חיים של אדם, אז בודאי דבק בתורה", הרי איירי שהאדם דבק בתורה, ולא שהתורה דבקה באדם. ומדוע למעלה הדביקות היא של האדם בתורה, ואילו כאן הדביקות היא בכיון הפוך, של התורה אל האדם. ונראה פשוט, שלמעלה איירי בחיים שהתורה נותנת ללומדיה, והרי החיים אלו הם השפעה מהקב"ה אל האדם [כמבואר בהערה 324], לכך על האדם להדביק עצמו למקור החיים כדי שיזכה לחיים, שהרי "כי עמך מקור חיים" [תהלים לו, י]. אך כאן איירי בקיום התורה אצל האדם, והקיום הוא כאן למטה, וברי הוא שקיום זה יכול להעשות רק אם התורה תמצא בידו ובהישגו של האדם, לכך כאן ההדגשה היא שלתורה יש דביקות אל האדם עצמו.

(327) צרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פ"ב, שכתב: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע

תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך, שהוא העלה, בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר". ופירושו, כאשר חסרונו של אדם אינו מגיע לדיבורו, אלא נמצא רק במחשבתו, זה גופא מורה שאין האדם חסר בעצם, כי עצם האדם הוא בדיבור, ולא במחשבה. וכל עוד שאין הוא מבקש בדיבורו על חסרונו, זה מורה שאין הוא אדם שחסר, אלא הוא בעל מחשבה שחסר, אך המחשבה אינה האדם עצמו, וכמו שמבאר כאן ש"אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור". וראה להלן פי"ב הערה 137.

(328) כן כתב להלן פ"ז [לפני ציון 104], אך שם תלה זאת בכך שבעי מעשה, ומחשבה אינה מעשה, וכלשונו: "כי למוד שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצות, שהוא על מעשה, לכך מברך 'לעסוק בתורה'... עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה, והדבור הוא מעשה נחשב, כמו שאמרו [ב"מ צ:] עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכך הברכה הוא לעסוק בתורה". אמנם שם נראה שהוא מסתפק בדבר, כי הוסיף שם: "ומ"מ אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי 'עסק' נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מ"מ פונה אליו ועוסק בו, ולכך מברכין 'לעסוק'". אך בהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב כן ללא ספק, וכלשונו: "אין הברכה רק על מעשה המצוה, ואם למד בעיון לבד, אין לו לברך 'לעסוק בדברי תורה', שזה נאמר על המעשה". אמנם כאן מבאר זאת מטעם אחר; רק כשלומד בפה הוא עוסק בתורה, אך כשלומד במחשבה "כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.], וז"ל: "וזהו עיקר למוד התורה [כשמוציא בפה (הובא למעלה הערה 297)], ואני אומר שאין לברך על התורה כאשר לומד במחשבה ובעיון בלבד". ואין לומר שהטעם הוא משום שנתבאר כאן שלימוד במחשבה לא יתקיים, לכך אין לברך על לימוד כזה. כי שיטתו היא בגבורות ה' ס"פ סב שאף הלומד ואינו מבין דבר מברך על כך ברכת התורה, וכלשונו: "בתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', שכל עסק

שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'". ועוד, שבח"א לסנהדרין לא הזכיר כלל שלימוד במחשבה אינו מתקיים, ועם כל זה כתב שם שאינו מברך על לימוד במחשבה. אלא בעל כרחך שהטעם הוא שהואיל ואין זה עיקר האופן של הלימוד, אלא רק כשלומד בפיו, לכך אין לברך על לימוד במחשבה. ובשו"ע אור"ח סימן מז סעיף ד כתב: "המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך". והוא מהאגור שהובא בב"י שם, וטעמו משום דהא קיי"ל הרהור לאו כדיבור דמי, וכמו שכתבו התוספות בברכות סוף כ: אכן דעת הגר"א שם בסק"ב היא שגם על הרהור ד"ת חייב לברך. ועיין בבאור הלכה שם ד"ה המהרהר. והשאגת אריה בסימן כד כתב להוכיח דעל הרהור בד"ת א"צ לברך. ובשו"ת אפרקסתא דעניא חלק ב, אורח חיים סימן ה, כתב: "הנה ראיתי בספר נתיבות עולם להמהר"ל מפראג, וז"ל בנתיב התורה פ"ד... 'ולפי הנראה דאין צריך לברך כלל על התורה כשעוסק במחשבה'. ויש לדקדק בדבריו הקדושים תרתי; חדא, דמשמע לכאורה דחדשות ישמיענו בזה, והרי שלחן ערוך לפנינו חלק או"ח סי' מז ס"ד. והוא מתוספות ואגור. והשנית, לשון 'כלל' שכתב אינו מובן כלל", ועיי"ש שנשא ונתן בדברי המהר"ל. וראה קהלות יעקב ברכות סימן יד.

(329) בא לבאר טעם שני מדוע לימוד במחשבה אינו מתקיים. ועד כה ביאר שרק בדיבור יש לתורה דביקות אל האדם עצמו, אך במחשבה בלבד הוי כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה. ומעתה יבאר שהדיבור מסייע לזכרון.

(330) בכוזרי מאמר חמישי [אותיות א-כח] כתב: "הכח הזוכר תפקידו הוא לשמור על ציורי הענינים שהכירו בחושים". ובגבורות ה' ס"פ כט כתב: "אמנם מצאתי כי באחרית המוח שם כח הזוכר, ובאמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא כח השופט, השופט על הדברים שמקבל הדמיון, ומרכיבם ומפרידם זה מזה ושופט עליהם. ובמוקדם מן המוח שם כח המקבל החכמה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ.] כתב: "אמר [שם] 'אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה'. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי, ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה". ושם פ"ד מכ"א [תיד.] כתב: "יש לך לדעת, כי כח הזוכר מקבל ציור הדברים עד שהם חקוקים בכח הזוכר, כמו שנחקק הכתב על הלוח".

(331) אמרו בגמרא [עירובין סוף נג:] "ברוריה אשכחתיה להההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה ["בעטה בו" (רש"י שם)]. אמרה ליה, לא כך כתוב [ש"ב כג, ה] 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך, משתמרת. ואם לאו, אינה

משתמרת". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב כתב: "כל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו. אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח" [ראה סוף הערה 338]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנ:] בביאור הקנין השלישי של התורה ["עריכת שפתים"], כתב: "שאם מוציא בשפה ערוכה ביותר, מועיל להבנת הדבר היטב, ולא כאשר ילמד בלב. וכל שכן שלא במהרה הוא משתכח, כמו שאמרו [עירובין נד.] 'ערוכה בכל ושמורה', שאם היא ערוכה על שפתיו, היא שמורה ברמ"ח אברים" [ראה למעלה הערה 286]. והמילי דאבות כתב [אבות פ"ו מ"ז (על הקנין "עריכת שפתיים")]: "שיוציא מה שלמד מרבו... לשתי סבות; האחד, כי כשיוציא הדבר בשפתיו הדבור ההוא יעוררהו מה לדקדק... עד שיובן יותר בשלימות... והשני, כי אז יתרשם הענין יותר בכח השומר מכאשר תשמרם בבטנך ולא תוציאם בפיך... לא שיהיה בלבבך לבד... ויתחזק אז כח השומר". וכח השומר הוא כח הזוכר.

(332) הולך להביא גמרא נוספת על חשיבות הסימנים בתלמודו, שמועיל לזכרון. ולאחר מכן יבאר שכשם שסימנים מועילים לזכרון, כך שינון בפה מועיל לזכרון.

(333) לשון הגמרא שם: "אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם ["לדבר בלשון צח ולא בלשון מגונה" (רש"י שם)] נתקיימה תורתם בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתם בידם. מידי בקפידא תליא מילתא". ומחמת שאלה זו, ביארו הסבר אחר בהבדל שבין בני יהודה לבני הגליל, ויובא בהערה הבאה.

(334) המשך לשון הגמרא: "אלא בני יהודה דדייקי לישנא, ומתנחי להו סימנא, נתקיימה תורתן בידן. בני גליל דלא דייקי לישנא, ולא מתנחי להו סימנא, לא נתקיימה תורתן בידם". ופירש רש"י שם "דדייקי לישנא - לחזר באותו לשון שהיו שומעין מרבן, ועל ידי שהיו שומעין על פי שמועה אחר שמועה, היו נותנין בהן סימן זו אחר זו. ומתוך כך שהיו מדקדקים בלשון, יודעין להניח סימנין נאין, ואינן משתכחין מהן". ובהמשך הגמרא [עירובין נד:] איתא "אין תורה נקנית אלא בסימנין". הרי שלמסקנת הגמרא לא איירי בהקפדה על הלשון, אלא בדיוק הלשון. וכן אין דיוק הלשון לכשעצמו הסבה לקיום תורתן בידן, אלא דיוק הלשון הוא היכי תמצא לנתינת סימנים נאין, ומתוך כך "אינן משתכחין מהן".

(335) אמרו חכמים [שבת קד.] "ס"ע [אותיות סמ"ך עי"ן נסמכות להדרש] 'סימנין עשה בתורה וקנה אותה'", ופירש רש"י שם "סימנים - של סדר שמועות, דתנא או אמורא בגירסתם, דלא תשכח אחת מהן, כגון אלו שבתלמוד". ועוד פירש רש"י [חולין מה.]

"וסימניך - שלא תשכח שמועה זו". והמהרש"א [ע"ז יט.] כתב: "'אין התורה נקנית אלא בסימנים', שהוא דבר רושם העושה קנין בנפשו". הרי סימנים נעשו לזכרון.

(336) לפי דבריו אלו מאוד יוטעם הענין, שהנה כך הוא לשון הגמרא [עירובין נד:] "אין תורה נקנית אלא בסימנין, שנאמר [דברים לא, יט] 'שימה בפיהם', אל תקרי 'שימה' אלא 'סימנה'". והנה פשוטו של מקרא עוסק בשינון התורה בפה ["שימה בפיהם"], והדרש מבאר שיש להניח סימנים בתלמודו, ולכאורה אין שייכות בין פשוטו של מקרא לדרש. אך לאחר שביאר שהטעם בהנחת סימנים הוא מאותו הטעם שיש להוציא את הדבור מן הפה [הרשמת כח הזוכר], נמצא שהפשט והדרש אינם אלא שני צדדים של מטבע אחד; שם המטבע הוא הרשמת כח הזוכר. צד אחד אומר שהרשמה זו נעשית על ידי שינון בפה [הפשט], וצד שני אומר שהרשמה זו נעשית על ידי הנחת סימנים [הדרש].

(337) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רצב.]: "ובפרק כיצד מעברין [עירובין נד:], אמר רב חסדא, אין התורה נקנית אלא בסימנים, שנאמר [דברים לא, יט] 'שימה בפיהם', אל תקרי 'שימה' אלא 'סימנה'... ופירוש דבר זה, כי התורה לפי מדריגתה, שהיא נבדלת מן האדם במעלה, אין קנין לה רק על ידי הסימן... כלל הדבר, שהתורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו, ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל, כדכתיב 'שימה בפיהם'" [ראה למעלה הערה 290].

(338) הנה בפרק זה חזר וביאר בכמה אופנים את מעלת הלומד תורה בפיו [מציון 273 ואילך], וכן שזאת הדרך הראויה ללמוד תורה, ולא כאשר הוא שונה במחשבה [שרק בדיבור חיות האדם ("חי מדבר") מודבקת לחיות התורה, ותורתו מתקיימת כאשר מוציא התורה לפעל הדיבור, ומתחזק כח הזוכר (מציון 317 ואילך)], וכל זה מחד גיסא. אך מאידך גיסא, בכמה מקומות ביאר שהדיבור מפריע להבנת עומק דברי תורה, ורק כאשר שותק וחושב יעלה בידו להתעמק ולהבין כראוי. וכגון, אמרו חכמים [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע, עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק

דברים שנאמרים 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 הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה" [הובא למעלה פ"א הערה 91, להלן פ"ח הערה 174, ופט"ו הערה 288]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שיא.] כתב: "'סייג לחכמה שתיקה' [שם], כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל... וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד" [ראה להלן פ"י הערה 28]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קעז.] בביאור הקנין העשרים ושנים של התורה ["מיעוט שיחה"], כתב [קעז.]: "כבר התבאר זה למעלה 'כי מרבה דברים מרבה שטות', והארכנו במקומו אצל [אבות פ"א מי"ז] 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה שהוא מיעוט שיחה הוא יסוד גדול אל החכמה". **ומעתה יקשה**, כיצד נקיים את שני המאמרים הבאים שנשנו בסנהדרין בפרק חלק; (א) "זמר בכל יום, זמר בכל יום" [סנהדרין צט:], ופירש רש"י שם "היה מסדר למודך... בפיך כזמר, והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא בשמחה ובשירים". ובח"א שם [ג, רכז.] כתב: "כי כאשר מזמר בכל יום אז הוא דבק בתורה, שהיא דרכי ה', ומאת ה' נתנה תורה, והיא מביאה האדם אל השם יתברך. ואם למד במחשבה, אין התורה נמצאת בפעל, כי המחשבה אין דבר נמצא בפעל, רק הדבר שהוא בפה יש לו מציאות בפעל" [הובא למעלה הערה 297]. (ב) "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים" [סנהדרין קא.]. ובח"א שם [הובא מקודם] כתב: "מי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד... דבר זה ביטול לתורה". וכשתימצי לומר, הנה סתירה זו קיימת במקראות עצמם; מחד גיסא נאמר [דברים ו, ז] "ודברת בם - שלא יהא עיקר דיבורך אלא בם" [רש"י שם]. ומאידך גיסא נאמר [איכה ג, כח] "ישב בדד וידום כי נטל עליו", שדממה זו נאמרה על לימוד תורה [אבות פ"ג מ"ב, וכמו שיובא בסמוך]. **וכדי ליישב זאת**, נביא את מה שאמרו 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 [סט.] הקשה על זה, וז"ל: "מה שהביא ראיה... שנאמר 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', שלא נזכר שם שעוסק בתורה". וליישב שאלה זו כתב שם [פג.], וז"ל: "אף כי הכתוב הזה אינו מדבר

במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב [איכה ג, כז] 'טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה [שם פסוק כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. ואין 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" [ראה להלן פ"ז הערה 150]. **ויש לשאול** על דבריו שם, הרי ישנן מצות עשה שאינן במעשה אלא במחשבה, וכמו 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 [ומצות ת"ת אינה אחת מהן] ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש, ומנין שלא מדובר באחת ממצות עשה התמידיות, שקיומן במחשבה, וניתן לומר עליהן "ישב בדד וידום" [ראה למעלה פ"א הערה 153]. 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 'שעוסק בדברי תורה', וזה משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין". וממו"ר שליט"א שמעתי לבאר 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 אדם עמל ויגע להבין דברי בוראו, ועושה עצמו כאפרכסת לשמוע דברי ה'. והעומק בזה הוא שאין עמילות בתורה 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 חכמה מזולתו. לכך "ישב בדד וידום" מוסב רק על מצות ת"ת, כי דממה זו היא יחודית למצות ת"ת, 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:] ביאר בזה"ל: "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" [הובא למעלה הערה 33]. והרי בכל מצוה 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 את 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" - "משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין" [לשונו בכת"י שהובא כאן]. **ונמצא**, שבזה מתבאר שורש ההבדל בין השונה דברי תורה בפיו, לבין השותק וחושב בדברי תורה; השונה ד"ת בפיו, עוסק בתורה בקום ועשה, וזהו מצד האדם, וכשאר מצות הנעשות על ידי האדם. אך השותק וחושב בד"ת, עוסק בתורה מצד הנותן, כי כל מגמתו אינה אלא חתירה מתמשכת להבין חכמתו יתברך. וסדר קליטת דברי תורה הוא, שמתחילה יש לאדם לשתוק ולהבין דבר ה', ולאחר שרכש הבנה מסויימת בדבר, עליו לשנות בפה את מה שמבין [ובלא"ה הוא כך, כי לפני שמבין מה ישנה]. וכן מבואר להדיא בדבריו להלן פ"ז [לאחר ציון 72], שכתב: "כי תמיד יעיין בתורה בלבו... כלומר שיעיין בתורה בלבו, ולא תוסר התורה מאתו. ואמר [משלי ו, כא] 'ענדם על גרגרותיך', שתמיד יהגה בתורה שבעל פה בגרונו, זהו 'ענדם על גרגרותיך'... ולא לעיין בה בלבד, רק ענדם על גרגרותיך... צריך קודם ההכנה ולמוד שיקבל התורה שבעל פה, ולפיכך אמר [שם] 'קשרם על לבך', ואחר כך 'ענדם על גרגרותיך'" [ראה שם הערה 81]. נמצא שבשעת שתיקת הלומד, הקב"ה מדבר, ובשעת דיבור הלומד, האדם מדבר. ומצות תלמוד תורה נאמרה בלשון דיבור ["ושננתם לבניך דברת בם" (דברים ו, ז)], ללמדנו שהמצוה היא באופן של דיבור בלבד. והטעם הוא, כי אין תכלית המצוה רק לדעת התורה, אלא שהאדם יתחבר אל התורה, עד שהתורה תהיה נבלעת בדמו [כמבואר למעלה הערה 297]. ויותר מזה אמרו [ע"ז יט.]; "לעולם לגרוס אינש אע"ג דלא ידע מאי קאמר", ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה על ידי הדבור, ושם בעל תורה עליו". הרי שהמגמה בתלמוד תורה היא לא ההבנה, אלא הדיבור המחבר אותו לתורה [ראה להלן פ"ה הערה 118]. ובהקדמתו המפורסמת של האגלי טל כתב: "עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה" [ראה למעלה הערה 54, ולהלן פ"ז הערה 3]. לכך [קהלת ג, ז] "עת לחשות ועת לדבר"; כאשר אדם מתייגע להבין דבר ה', עליו לשתוק, ואדרבה, הדבור אז

עלול לקלקל את ההבנה הראויה. אך כאשר גורס את תלמודו, עליו לדבר, כי רק באופן זה התורה תתחבר לגמרי אל האדם. ומצות תלמוד תורה היא האופן השני, ולא האופן הראשון. **ואם תאמר**, הואיל ויש פעמים שעל האדם לשתוק בלימודו, תיקשי לך, שאמרו בגמרא [עירובין סוף נג:] "ברוריה אשכחתיה להההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה ["בעטה בו" (רש"י שם)]. אמרה ליה, לא כך כתוב [ש"ב כג, ה] 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך, משתמרת. ואם לאו, אינה משתמרת". ומדוע ברוריה בעטה באותו תלמיד, שמא הוא היה הוגה בדברי תורה, ומתעמק להבין עמקי סודותיה. אמנם תשובתך בצידו, שלא נאמר שאותו תלמיד היה הוגה ושותק, אלא "דהוה קא גריס בלחישה", והואיל והוא בלא"ה מדבר ולא הוגה ומעמיק, לכך בעטה בו שידבר בקול. וכן הוא לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב: "כל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו. אבל **הקורא בלחש** במהרה הוא שוכח", אך לא נאמר שההוגה ומעמיק בשתיקה במהרה הוא שוכח, כי כאמור, לפעמים מוכרח הוא לשתוק, ומדוע שיענש על כך. אך לעולם אין הוא מוכרח לקרוא בלחש. ודו"ק.

פרק ה

(1) דע שאין זה מצוי כלל שיפתח פרק חדש עם אות וי"ו החבור כפי שעשה כאן ["ובפרק כיצד מעברין"]. ובאמת בדפוס ראשון לא צויין כאן כלל הכותרת "פרק ה" [לעומת שאר הפרקים שצויינו כן], אלא מאמר זה הובא כהמשך רצוף לסוף פרק ד. אך מאידך גיסא, גם לא צויין במקום אחר בדפו"ר הכותרת "פרק ה", והפעם הבאה שישנה כזו כותרת היא הכותרת "פרק ו", באופן שהכותרת "פרק ה" אינה נמצאת כלל בדפו"ר. לכך הנחנו את הדבר כפי שנהגו הדפוסים המאוחרים יותר, למרות הקושי שבפתיחת פרק עם אות וי"ו החבור. יש לציין, שבדפו"ר גם פרק י מתחיל עם וי"ו החבור ["ובפרק קמא דבתרא"], אע"פ שוי"ו זו הושמטה מהדפוסים המאוחרים יותר.

(2) "לא יחרוך - נוטריקון דריש ליה 'לא יחיה ולא יאריך'. צייד רמאי - שמרבה בגירסא, ואינו מחזר עליה" [רש"י שם]. ורש"י ע"ז יט. כתב: "יחרוך - נוטריקון יחיה ויאריך. צייד הרמאי - שמרמה אנשים להראות כמה אני חכם להעמיד גירסות הרבה, והוא משכח ומקצר ימיו, דכתיב [דברים ל, כ] 'כי הוא חייך ואורך ימיך'".

(3) "ורב ששת אמר - אין זה רמאי אלא שוטה, והקובע על יד הוא הרמאי ועורם בדבר, והוא יחרוך, כלומר יתקיים בידו, כצייד הרמאי שמשבר גף ראשון כשהוא לוכדו שלא יברח, הוא חורך עופות ואוכלן. וקרא אתמוהי מתמה 'לא יחרוך', לא יצלה ויאכל" [רש"י עירובין שם, וראה הערה 18]. ורש"י ע"ז יט. כתב: "כלומר יש לו עופות

לחרוך ולאכול, כל מי שלומד וגורס מעט מעט ומחזר עליו פעמים הרבה עד ששגור בפיו, ואח"כ חוזר ולומד, תלמודו מתקיים. וקרא אתמוהי מתמה, וכי לא יחרוך מי שצידו רמייה".

(4) "שלא תברח" [רש"י ע"ז יט.].

(5) בגמרא שלפנינו איתא "משתמר". אך בעין יעקב איתא כמו שלפנינו "מתקיים בידו". וכדרכו מביא את גירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"א הערה 62, פ"ד הערה 25, להלן הערה 37]. וכן בהמשך המאמר מביא כגירסת העין יעקב.

(6) המשך הפסוק הוא [והובא בגמרא] "וקובץ על יד ירבה".

(7) "חבילות - דגריס הרבה יחד, אינו יכול לחזור עליו פעמים רבות, ומשכח" [רש"י ע"ז יט.]. וראה הערה 16.

(8) "על יד - מעט" [רש"י ע"ז יט.].

(9) פירוש - החכמים יודעים דבר זה [מאמרו של רב הונא שיש ללמוד מעט מעט ולחזור הרבה], ועוברים עליו.

(10) "אנא עבדתה וקיימתיה - לקבוץ על יד, וחזרתי עליה עד שהחזקתי בה, ואחר כך חזרתי ושמעתי אחרת" [רש"י עירובין שם]. ופירושו, שרב נחמן מעיד על עצמו שעשה כעצת רב הונא, ותלמודו נשתמר בידו.

(11) וזו היא רמאותו, וכמו שפירש רש"י בע"ז יט. "צייד הרמאי - שמרמה אנשים להראות כמה אני חכם להעמיד גירסות הרבה".

(12) כי לפי פשוטו של מקרא הפסוק "לא יחרוך רמיה צידו" [משלי יב, כז] מתחבר עם הפסוק הקודם [שם פסוק כו] "ודרך רשעים תתעם", ובדרך משל, אם הוא צייד, הוא לא יצליח לצלות ולאכול את הציד שצד ברמאותו [רש"י משלי שם], וזה מה שכתב כאן "ולא יחרוך צידו".

(13) אף על פי שרבי אלעזר בן עזריה לא פירט שאיירי בצד צפרים, ורק רב דימי [המובא בהמשך הגמרא] הוא זה שאמר "משל לצד צפרים, אם ראשון ראשון משבר כנפיה וכו'", מ"מ כך אף מתפרשים דברי ראב"ע, כי חריכה נעשית בעופות, וכמו שפירש רש"י במשלי שם [כז, יב] "לפי שדבר בלשון ציד נופל בו לשון חריכה, שהציד המצליח צד את העופות וחורכן באש".

(14) להלן במאמר הבא שיביא [מנחות צט:], שבו רבי ישמעאל המשיל את התורה לצפור דרור. ועוד אמרו חכמים [ברכות ה.] "כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו, שנאמר [איוב ה, ז] 'ובני רשף יגביהו עוף', ואין 'עוף' אלא תורה, שנאמר [משלי כג, ה]

'התעיף עיניך בו ואיננו וכו'". הרי העפיפה והפרחה באויר מורות על התורה. ובנתיב היסורין פ"א הביא מאמר זה, וכתב עליו: "ודבר זה בארנו בנתיב התורה כי התורה נקראת עוף פורח בשמים".

(15) לשונו להלן [אחרי ציון 47]: "קרא התורה צפור דרור, בשביל כי הצפור דרור אין מקבלת מרות להיות תחת האדם, והוא צפור השמים פורח באויר השמים. ודומה לזה התורה, כי התורה היא נבדלת מן האדם, ואין התורה תחת האדם כמו שיש שאר קניני האדם שהם תחת רשות האדם, אבל התורה היא מן השמים. ולפיכך התורה דומה לצפור דרור לגמרי".

(16) כן פירש הגר"א את הפסוק [משלי יט, טו] "עצלה תפיל תרדמה ונפש רמיה תרעב", וז"ל [שם]: "נפש רמיה, שרוצה לאסוף הון ולמלאות אוצרותיו ברמיה, תרעב. וכן הוא בתורה... 'ונפש רמיה' מי שלומד הרבה ואינו חוזר תמיד, ורוצה לאסוף הרבה, ירעב, שלא ישאר בידו כלום". נמצא שפסוקנו ופסוק זה עוסקים באותו סוג של רמיה. והרבותא היא שלא רק שאינו מצליח לרכוש את הרבוי הנכסף, אלא אף המעט לא ישאר בידו, ש"הכל פורחים ממנו" [לשונו כאן], ו"לא ישאר בידו כלום" [לשון הגר"א הנ"ל].

(17) יש להעיר, כי הואיל והתורה פורחת ממנו משום שהיא נבדלת מן האדם [שהיא שכל אלקי, וכמבואר בהערה 15, ובפרקים הקודמים (ר"פ ב, ר"פ ג, פ"ד מציון 234 ואילך, ועוד)], מדוע רק "אם רוצה לצוד הרבה משתכח ממנו", הרי אף אם רוצה לצוד מעט תשתכח ממנו, כל עוד שאינו חוזר על תלמודו. ואולי יש לומר, שכאשר צד הרבה, מן הנמנע שיוכל לחזור על כך. אך כאשר צד מעט, אזי אפשרויות החזרה עומדות לפניו. וכן פירש רש"י להדיא, וז"ל: "חבילות - דגריס הרבה יחד, אינו יכול לחזור עליו פעמים רבות, ומשכח" [רש"י ע"ז יט.]. אך בודאי אם לא יחזור על מה שלמד, גם המעט ישתכח ממנו. וכן פירש הגר"א את הפסוק [משלי יג, כה] "צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר", וזה לשונו [שם]: "צדיק אוכל בכדי שיהיה שבע, ואינו רואה אם מעט ואם הרבה. רק שיהא יודע על בוריו, ותשבע נפשו ויקיים. אך 'בטן רשעים תחסר', כי אין כוונתם רק להתגדל בעיני הבריות, וקובצים הרבה בפעם אחת, **והם אינם יכולים לבלוע כל כך הרבה**, על ידי זה תהיה בטנם חסרה, כי לא ישתייר בה מאומה".

(18) אע"פ שכך אמר רב דימי, ולא רב ששת, מ"מ רש"י בעירובין נד: ביאר כן אף את דברי רב ששת, שכתב: "ורב ששת אמר... הקובץ על יד הוא הרמאי וערום בדבר, והוא יחרוך, כלומר יתקיים בידו, כצייד הרמאי שמשבר גף ראשון ראשון כשהוא לוכדו שלא יברח, הוא חורך עופות ואוכלן" [הובא בהערה 3].

(19) לשון "גורס" לא הוזכר במאמר זה, אך זו תיבה שגורה בפי כל, וכמו שכתב כאן: "גורס ראשון ראשון". וכן אמרו חכמים [ע"ז יט.] "לעולם ליגריס איניש, ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר". וכן [ברכות ח.] "רב ששת מהדר אפיה וגריס", וכן [ברכות ח.] "רבי זירא כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל וכו'", וכן [שבת י.] "רב אמי ורב אסי הוו יתבי וגרסי ביני עמודי", ועוד.

(20) כמו שנאמר [תהלים קיט, כ] "גרסה נפשי לתאבה אל משפטיך בכל עת", ופירש רש"י שם: "גרסה - משתברת נפשי מחמת תאוה, כמו [ויקרא ב, יד] 'גרש כרמל'". והמצודות ציון כתב שם: "גרסה - ענין שבירה, כמו [איכה ג, טז] 'ויגרס בחצץ שני'". ורש"י בויקרא [שם] כתב: "גרש - לשון שבירה וטחינה... כמו 'ויגרס בחצץ', וכן 'גרסה נפשי'". ורש"י בע"ז [יט.] כתב: "גרסה נפשי לתאבה - מרוב תאותי לתורה הייתי שובר לפי היכולת, אע"פ שאיני טוחנה הדק ליכנס בעומקה". והרד"ק בספר השרשים, שורש גרס, כתב: "'גרסה נפשי לתאבה', נשברה ונכתתה מרוב תאותה אל משפטיך".

(21) "מצד אחר" - שאין זה דבר יחודי לתורה, אלא בכל שטחי החיים, וכמו שיבאר. ואינו מבאר את דברי רב דימי ["כי אתא רב דימי אמר, משל לצד צפרים, אם ראשון ראשון משבר כנפיה, מתקיים בידו. ואם לאו, אין מתקיים בידו"], שהובאו בגמרא לפני דברי רבא, כי לפי מה שכבר ביאר את דברי רבי אלעזר בן עזריה [שהתורה פורחת מהאדם כמו ציפור], דברי רב דימי נכללים בהם באופן דממילא.

(22) נוקט כלשון הפסוק [משלי יג, יא] "הון מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה", ופירש הגר"א שם "הון מהבל ימעט - אפילו מי שקבץ הון, רק שהוא מהבל ולא מיגיע כפו, ימעט... 'וקובץ על יד ירבה', אבל מי שקובץ מעט מעט ביגיע כפו, ירבה".

(23) "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"ד הערה 262, ולהלן פי"א הערה 97]. וכן ביאר להלן פ"י [לאחר ציון 144], וז"ל: "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". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שסב.], והובא בהערה 25. 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". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה" [ראה להלן פ"ט הערה 143, ופט"ו הערה 121]. וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:]. ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל" [ראה להלן פ"י הערה 145, ופי"א הערה 100].

(24) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפט.]: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל" [הובא למעלה פ"ד הערה 266, ולהלן פ"ו הערה 108]. ולמעלה ר"פ ג כתב: "הנה התבאר לך כי מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד:] כתב: "ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש". ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] העמיד יחס הנושא לנשואו כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "לפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים

בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני **כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] אודות היחס שבין אברהם אבינו לעבדו אליעזר, שכפי מדרגת אברהם יש לו עבד בדמות אליעזר. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 91. **וכן כתב** כמה פעמים ביחס של חומר האדם לחומר הבהמה. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז:] כתב: "אין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי". ושם פ"ב אות כא [סג.] כתב: "וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב.] כתב: "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". וכן בתפארת ישראל פט"ז [רמט.] ביאר שחומר האדם הוצרך להיות מוכן לקבל צורת האדם. ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם". וכן הוא ברד"ק בראשית ב, ז.

(25) לא ברורה לי כוונתו במה שכתב "כמו שיתבאר". ואולי כוונתו להלן פ"י, שביאר שם את המאמר [סנהדרין צו.] "הזהרו בבני עמי הארצות, שמהם תצא תורה לישראל", וז"ל [לאחר ציון 144]: "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. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו". וכן ביאר בתפארת ישראל פכ"ד שלכך אין למלאכים צלם אלקים, כי אין להם גוף נושא, וכלשונו [שסא:]: "כמו 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... שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל" [ראה להלן פ"י הערה 156, ופי"ב הערה 11].

(26) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש הון: "'כל הון יקר ונעים' [משלי כד, ד], 'תמכר עמך בלא הון' [תהלים מד, יג]... ענינם רבוי ממון".

(27) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש הבל: "'וילכו אחרי ההבל ויהבלו' [ירמיה ב, ה]... והוא דבר שאינו כלום. וכן קראו רבותינו לאיד היוצא מהפה 'בהבל פיו' [שבת פח:], 'הבל תינוקות' [שם קיט:], כי הוא דבר המתבטל ותכלה במהרה".

(28) פירוש - מה שנאמר [משלי יג, יא] "הון מהבל ימעט" ביאורו שכאשר הרבוי [הון] מתקבל ללא נושא, הוא עומד בלא כלום [הבל], לכך הוא ימעט ויאבד. אמנם לפי זה יקשה מדוע נאמר "מהבל" [עם אות מ"ם], ולא "הון הבל ימעט", שפירושו הון שהוא הבל, יתמעט. ואמנם שאר מפרשי משלי ביארו שמדובר על הון שהגיע מחמת הבל, וכגון האבן עזרא שם כתב: "מהבל ימעט - בגזלה ובגנבה, לא יצלח". וכן המצודות דוד כתב שם: "הון מהבל - הון הבא מהבל, רצה לומר לא מיגיע כפים, כי אם מגזל וחמס, ההון ההוא ימעט בכל עת, ולא תתקיים". וכן הוא בביאור הגר"א שם. אך לפי דבריו כאן, שאיירי בהון ללא נושא ובסיס ולכך הוא הבל, לכאורה לא מתבאר האות מ"ם של "מהבל". והנראה, כי יחס השכל לנושא הוא יחס של הנולד אל המוליד, וכפי שתלמיד חכם נולד מאב עם הארץ, וכמו שכתב להלן פ"י [לאחר ציון 144], וז"ל: "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... ולפיכך אמרו [סנהדרין צו.] 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם, שהחומר נושא לשכל האדם... כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי". 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 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'". וכן כתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רב.], וז"ל: "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 בשתוף שם 'ילד' האריך בזה... ומפני כך כמו שהאדם הוא בעל חומר מוליד השכל, וכך בעצמו ראוי שיהיה האב החמרי מוליד ת"ח שהוא שכלי לגמרי". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.] כתב: "כך האדם החמרי הוליד הבן הזה, הוא השכל". ולכך מובן מאוד הלשון "הון מהבל", כי הנשוא [הון] בא מהנושא, וכאשר הנושא קצר מדי להשתרע, הוא נקרא "מהבל" [ראה להלן פ"י הערה 145].

(29) כן פירש רש"י במשלי שם: "הון מהבל ימעט - עושה גרסתו חבילות חבילות, ימעט, שישתכח ממנו מעט מעט". אך המהר"ל תולה זאת בכך שרבוי של תורה הוא ללא נושא שיוכל המקבל לשאת. וכן ביאר בגו"א ויקרא פכ"ב אות לז מדוע נאמר לשון שמירה על המשניות [רש"י ויקרא כב, לא "'ושמרתם' זו המשנה"], וז"ל: "טעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא עיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם, לא כמו התלמוד שהוא המשא ומתן של הלכה, לא 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 חכמה, אין לו נושא, רק ציור הדבר יש לו נושא. ולפיכך המשנה, שהוא ציור המצוה, יש לו שמירה", ושם הערה 159.

(30) אודות שהדבר הנלמד צריך להיות תואם לנושא המקבלו, כן ביאר בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:] את סדר הלימוד של "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה וכו'" [אבות פ"ה מכ"א], וכלשונו: "כאשר היה בדורות הראשונים נתנו גבולים ועתים לחנך נער על פי דרכו, בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד, 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... אבל שיהיה מוסיף בשכלו מה שהלעיטו דבר שאין ראוי לו, ואינו לפי ערך שכלו, זה אי אפשר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעג.], וז"ל: "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... 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". וראה להלן הערה 86, ופ"י הערה 84.

(31) פירוש - החכמים יודעים דבר זה [מאמרו של רב הונא שיש ללמוד מעט מעט ולחזור הרבה], ועוברים עליו. ובא לבאר מדוע רבנן עוברים על מה שהם יודעים. וכן

המהרש"א בע"ז יט. הקשה כן, וז"ל: "קשה לי, דקאמר דידעי רבנן להא מלתא ועברי עלה, כיון דידעי אמאי קעברי עלה".

(32) בבחינת "אהבה מקלקלת השורה" [רש"י בראשית כב, ג]. ומעין מה שטען בן עזאי, שלא נשא אשה וקיים פו"ר מחמת "מה אעשה שנפשי חשקה בתורה" [יבמות סג:]. ולא נתבאר בדבריו האם בא רק להסביר מדוע רבנן עברו על העצה "וקובץ יד על יד" [וביאר שעשו כן מפאת השתקקותם הרבה לתורה], או שבא להסביר גם מדוע עלה בידי רבנן שתלמודם יתקיים בידם [למרות אזהרת "הון מהבל ימעט"], וזאת משום השתוקקותם הרבה אל התורה איפשרה שתלמודם יתקיים בידם, למרות שזה נוגד לסדר המקובל. ומעין זה ביאר גם בדר"ח פ"ב מ"ב, שאמרו שם במשנה "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון", וכתב לבאר [תקכו:], וז"ל: "ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה... שכל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". הרי חזינן שהשתוקקות מרובה לתורה מאפשרת קבלת דברי תורה גם באופן שבלעדי השתקקות זו לא היה קיום וקבלה לדברי תורה [ראה להלן פי"ד הערה 3]. ולכך אף בנדון דידן, נהי שאין ראוי לקבל התורה כאשר לומד הרבה ביחד, מ"מ כאשר יש השתוקקות מופלגת לתורה, יש בכך לאפשר את קבלת התורה אצל האדם, למרות שאין כך סדר הקבלה. אך נראה לומר שאין זו כוונתו, כי לפי זה לא עברו רבנן על "הון מהבל ימעט", כי לאור השתוקקותם הרבה לתורה, תורתם לא נתמעטה, כיון שמ"מ תלמודם התקיים בידם. ועוד, לפי מה שביאר שאין קיום לדברי תורה ללא נושא מקבל, ולכך הלומד הרבה תורה ביחד ימעט מפאת העדר הנושא, תיקשי לך כיצד השתוקקות מרובה לתורה תתגבר על כך, דסוף סוף אין כאן נושא לרבוי התורה הזה. ודוחק לומר שהשתוקקות גופא יוצרת נושא שהוא בר הכי לקבל אפילו רבוי של תורה. וגם לא הזכיר כלל שתורתם נתקיימה בידם [לעומת מה שכתב בדר"ח שם, וז"ל: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם"]. לכך נראה שרק בא לבאר מדוע עברו רבנן על "הון מהבל ימעט", אך לא שעלה בידם שתורתם תתקיים בידם למרות שלמדו שלא כסדר הראוי. וכן מורה לשונו, שכתב: "ומה שהיו עוברים, היינו שהיה נפשם חשקה בתורה", הרי בא לבאר "מה שהיו עוברים", ותו לא מידי.

(33) לעומת מה שנאמר בגמרא, שמתוך רבוי התורה שלמדו לכך "ימעט", אך בדור הזה שוכחים תלמודם לא משום שלומדים הרבה ללא חזרה, אלא תחלת לימודם היא רק לשעה אחת. וכן כתב להלן [לאחר ציון 72]: "אבל עתה בדור הזה, אינם עוברים על זה... שיהיה משכחים התורה בשביל רבוי התורה, שאין הדבר כך כלל, הן יהיה הרבה הן

יהיה מעט, תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל" [ראה הערות 62, 75]. ולהלן פ"י [לאחר ציון 110] כתב: "וכל זה כי אינם חוזרים על למודם, ותחלת למודם הוא לשכחה ושלא יהיה נשאר אצלם דבר, כמו שאנו רואים בעינינו". ומביא דברים אלו כאן כהקדמה לדיבור הבא, וכדרכו בספר זה, לסיים דיבור אחד בדברי הקדמה לדיבור הבא [כמצויין למעלה פ"ד הערה 24].

(34) נקודה זו מבוארת היטב בגו"א ר"פ חוקת בפירוש דברי רש"י [במדבר יט, ב], שכתב: "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך פרה [אדומה] שעשה משה במדבר", ושם באות ג כתב: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצֻווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אף על גב שהוא לא עשאה, רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצֻווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ח [רא:], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... שאין מציאות יותר רק אל התורה". ושם פ"ד מי"ב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "כל אשר נוטה אל החמרי, אשר הוא בעל העדר, הוא קרוב אל ההעדר. והשכל הוא מקוים נצחי". וראה להלן פי"א הערה 94, ופי"ב הערה 31.

(35) העדר.

(36) פירוש - הואיל ואדם זה [הלומד לשעה ומשכח לימודו] נתן העדר אל התורה, והתורה לא שייכת אל ההעדר ["כי השכלי הוא דבר מקוים" (לשונו כאן)], לכך העדר זה חוזר אל האדם עצמו. ומעין סברה זו כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [שי:], וז"ל: "לפי שכאשר יחשוב לעשות רע, והוא שלא כדין, הוא עושה רושם בעצמו. משל לספינה שעל הים, והיא רצה בכח נגד הספינה השנית שכנגדה לטובעה, אם אותה [השנית] חזקה, הרי היא טובעת את עצמה מכח אותה מכה שהיא מכה באחר. ולפיכך המחשבה

שהוא רוצה לעשות שלא כדין, מתהפך עליו. וזה ענין נפלא למבין... וזהו מה שרמזו חכמים [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. פירוש, אחר שהוא חושד שלא כדין, וחושב עליו מחשבה שלא כדין, הנה המחשבה תהפך עליו בגופו להיות נלקה באותה המחשבה. וכן לענין קללה אמרו [סנהדרין מט.] 'לעולם תהא מן לוטא ולא תהא מן לייטא'. פירוש, שיותר טוב להיות מקולל, מאשר יהיה מקלל אחרים. כי המקולל, בעבור כי שלא כדין המקלל עושה, אין הקללה תבא עליו. אבל המקלל שלא כדין, הרי אותה קללה בעצמה תחזור ותבא עליו כאשר אמרתי, כי ראוי להיות נהפך עליו. והוא דומה לאדם שזרק אבן בדבר קשה, ואין נכנס בו אותו אבן, שב עליו. וכן אם אדם רוצה להביא דבר על אחר, ומפני שהוא שלא כדין, מתהפך עליו". אך להלן פ"ח כתב שזה מדה כנגד מדה כפשוטו, וכלשונו [לאחר ציון 119]: "יהיה לו העדר מדה כנגד מדה, הוא הביא את התורה אל ההעדר... כך הוא עצמו מגיע אל הגיהנם, שהוא ההעדר הגמור". ואילו כאן הדגיש זאת מצד שהתורה עצמה אינה בת העדר, ולכך ההעדר חוזר אל עצמו. ויש לעיין בזה. וראה להלן פ"ז הערה 20, ופ"ח הערה 120. **וכן בדר"ח** ביאר ענין זה באופן דומה, שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ח] "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו", וכתב שם [רא.] בזה"ל: "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, שאין מציאות יותר רק אל התורה. ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו" [ראה למעלה פ"ד הערה 35, ולהלן פט"ו הערות 17, 161]. והוא הדין לדידן; הואיל ולומד זה פורש מן התורה השכלית [ע"י שלומד לשעה ומשכח], לכך הוא מעמיד את עצמו כהפך לתורה, והואיל והתורה היא המציאות היותר חזקה, לכך יבוא העדר אל מי שמעמיד עצמו שהוא הפך התורה. וראה להלן פי"ב הערה 35.

(37) "נוצרה לארבעים יום" כן הגירסא בעין יעקב שם, אך בגמרא אמרו "נוצרה בארבעים" בלבד. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 5]. ופירש רש"י שם: "נוצרה בארבעים - צורת הולד לארבעים יום במסכת נדה [ל.]".

(38) דע, שגם בח"א למנחות שם [ד, פו:] כתב כדבריו כאן כמעט אות באות, מלבד הוספות קטנות שיושלבו בהערות הבאות.

(39) פרק ששי של פרקי אבות הוא "פרק שנו", כי הוא מתחיל בתיבות "שנו חכמים בלשון המשנה" [ראה להלן הערה 63]. ושם פ"ו מ"ז [רכו:] הביא מאמר חכמים [סנהדרין

צט.] "כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת", וכתב לבאר [רכט.] בזה"ל: "ופירוש 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. וזה אמרם ש'השוכח דבר מתלמודו מתחייב בנפשו' [אבות פ"ג מ"ח], מפני שהוא מאבד את התורה האלקית, ונחשב זה כמו שמפסיד ומאבד הנשמה האלקית שבאדם", ולהלן [ציון 72] מתייחס לדברים אלו שכתב בדר"ח. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:]. וראה להלן פ"ז הערה 42.

(40) אודות שמספרים דומים זה לזה מורים על דברים דומים זה לזה, הנה כל ענין הגימטריות הוא זה, שכאשר שתי תיבות הן בעלות ערך מספרי שוה, זה מורה דמיון בין שתי התיבות. ורש"י [אבות פ"ה מ"ג] כתב: "מצינו באגדה שלכך נתנסה אברהם אבינו בעשרה נסיונות, כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם".

(41) לשונו בח"א למנחות צט: [ד, פו:]: "כי התורה אינו דבר טבעי, אבל התורה היא שכל נבדל". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 326] 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". ובתפארת ישראל 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 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". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובאור חדש [קמח:] 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 [הובא למעלה פ"א הערה 149].

(42) לשונו בח"א למנחות שם: "וכן הנשמה היא בלתי גשמית, רק נבדלת לגמרי". ולהלן פט"ז [לאחר ציון 61] כתב: "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". ובתפארת ישראל פ"ט [קמו:] כתב: "כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת". ושם פי"ג [רא.] כתב: "השאלה על האדם, איך יזכה האדם בעל חומר לחיים הנצחיים. שהתשובה בזה, עם שהאדם הוא בעל גוף וחומר, 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו' [אבות פ"ד מכ"א]. כי יש בו רוח אלקים, נשמה קדושה, אשר הנשמה הזאת חצובה מתחת כסא הכבוד [חגיגה יב:], ובשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הנשמה היא נבדלת לגמרי מכל וכל, וכדכתיב [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם'". ובברכות שחרית אמרינן "אלקי, נשמה שנתת בי טהורה היא. אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה בי". וראה להלן פט"ז הערה 64.

(43) בח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב משפט זה כך: "ואין לבאר הטעם במקום הזה מפני מה מיוחד לדבר הנבדל ארבעים יום דוקא". ולא מצאתי שביאר בשאר ספריו את השייכות בין מספר ארבעים לדבר הנבדל. אך בנתיב היסורין ס"פ ג תלה זאת בעולם הבא, וכלשונו: "כי מספר ארבעים הוא מיוחד שהוא עולה לעולם הבא השכלי, שהתורה השכלית נתנה במ' יום... שהרי התורה השכלית שהיא ממדריגת עולם הבא, ניתן לאדם בארבעים יום. וכן האדם שנוצר בארבעים, מפני כי יצירתו הוא לעולם הבא, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר', בשני יוד"ן, האחד לעולם הזה והאחד לעולם הבא [רש"י שם]". וראה בנצח ישראל פמ"ו הערה 82. ובספר טוב נהורך פרק כח, הקדיש את הפרק כולו לנושא "משמעות מספר ארבעים לפי המהר"ל".

(44) פירוש - לא רק שהנשמה והתורה דומות להדדי [ששתיהן נוצרו בארבעים יום], אלא הנשמה והתורה שייכות להדדי, ואי אפשר לנשמה לחיות ללא התורה, וכפי שאי אפשר לדג לחיות ללא מים, וכמו שיבאר. וצריך לברר מהי כוונתו במה שכתב כאן "**וכבר התבאר** שמזה הטעם וכו'", דאיפה מקומו. והנה להלן ר"פ טו כתב: "דמיון גמור יש לתורה אל המים כמו שנתבאר זה למעלה, ולכך האדם נחשב לגמרי כמו הדג, שאי אפשר להיות לדג בלא מים, וכך אי אפשר אל הנשמה בלא תורה שנמשלה למים, כמו שהתבאר למעלה. כי התורה מלמעלה, וכך הנשמה מלמעלה, לכך זה מחזיק זה, כי שניהם ענין אחד, ודבר זה הוא מבואר". אך קשה לומר שלכך כוונתו כאן במה שאמר "וכבר התבאר", כי אדרבה, שם מזכיר את דבריו כאן. ועוד, בח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב גם כן מלים אלו ["וכבר התבאר"], ודוחק לומר שבח"א למנחות יכתוב סתם "וכבר התבאר" וכוונתו תהיה לדברים שכתב בנתיב התורה. ואולי כוונתו למאמרי חז"ל שהמשילו את יחס האדם לתורה כיחס הדג למים. וכמו שלהלן פט"ו [שם] הביא שני מאמרים [ברכות סא:, וע"ז ג:] המשוים להדיא את יחס האדם לתורה ליחס הדגים למים [ראה הערה הבאה]. וקצת ראיה לזה, שמיד בסמוך כתב "וכבר בארנו", וכאן כתב "וכבר התבאר", ולא כתב גם כאן "וכבר בארנו", וזה קצת ראיה שאין כוונתו כאן לדבריו במקום אחר, אלא לדברי חכמים. וראה להלן פט"ו הערה 5.

(45) ע"ז ג: "מאי דכתיב [חבקוק א, יד] 'ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו', למה נמשלו בני אדם כדגי הים. לומר לך, מה דגים שבים כיון שעולין ליבשה מיד מתים, אף בני אדם כיון שפורשין מדברי תורה ומן המצות מיד מתים". ובח"א שם [ד, כו:] כתב: "פירוש, כשם שהים מקום טבעי לדג בפרט, והתורה נקראת 'מים' בכל מקום, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים' [ב"ק פב.]. ודמיון גמור יש לתורה אל המים כמו שנתבאר זה במקומו [למעלה ר"פ ב]. והאדם כמו הדג, שאי אפשר לחיות הדג בלא מים, וכאשר פורש מן המים מיד הוא מת. וכן הנשמה של אדם צריכה להיות עם התורה אשר נמשלה כמים, כמו שהתבאר. וערך אחד יש אל הנשמה הנבדלת עם התורה השכלית כמו ערך הדג אל המים, ולפיכך אמר תכף ומיד שפורש מן התורה מיד הוא מת, ודבר זה מבואר". וראה הערה 47.

(46) נראה שכוונתו לדבריו בפרק א, שהביא שם [לאחר ציון 61] מאמר חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו יעסוק בתורה... חש בגרונו יעסוק בתורה וכו'", וכתב לבאר [לאחר ציון 85] בזה"ל: "ומה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל [כוונתו לנשמה, וכמבואר שם הערה 86], והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון

וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'", ושם הערה 87. וראה להלן פט"ו הערה 6.

(47) יש להעיר, מדוע לא ביאר שכאשר אין לו תורה מיד הוא מת מחמת העדר מקורות מחיה [ולא שהקב"ה נוטל ממנו נשמתו], וכפי שדג הנמצא מחוץ למים מיד הוא מת מחמת העדר המים, ולא נאמר על הדג המת ש"הקב"ה נוטל ממנו נפשו". וראה הערה 45 שהובאו שם דברי הגמרא [ע"ז ג:] "למה נמשלו בני אדם כדגי הים. לומר לך, מה דגים שבים כיון שעולין ליבשה **מיד** מתים, אף בני אדם כיון שפורשין מדברי תורה ומן המצות **מיד** מתים". ותיבת "**מיד** מתים" מורה באצבע שלא איירי במהלך של "אם אינו שומר האחד, הוא התורה, הקב"ה נוטל ממנו השני" ומדה כנגד מדה, אלא במיתה הנובעת מהעדר מקורות מחיה, דפסקה חיותיה. ובאמת כלשונו כאן מצינו במדרש [דב"ר ד, ד], שאמרו שם "אמר הקב"ה לאדם, נרי בידך ונרך בידי. 'נרי בידך' זו התורה, 'ונרך בידי' זו הנפש, אם שמרת את נרי, אני משמר את נרך. ואם כבית את נרי, אני מכבה את נרך". אך כאן שמשוה את יחס הנשמה לתורה כיחס הדג למים, לשם מה הוצרך לומר שמיתתו באה כגומלין וכעונש למעשיו, ולא שהמיתה באה מיניה וביה מפאת העדר התורה המקיימת הנשמה. ונראה, שאף כאן לשון המאמר מכריחו לומר כן, שהרי אמרו כאן [מנחות צט:] "כל המשמר התורה נשמתו משתמרת, וכל שאינו משמר התורה אין נשמתו משתמרת... נשמתך אני נוטל ממך", ולכך כתב כאן "הקב"ה נוטל ממנו השני". אך לפי זה אין כאן דמיון ליחס הדג למים, כי הדג ללא מים הוא מת משום ש"אי אפשר שיהיה הדג בלא מים" [לשונו כאן], ואילו המיתה כאן היא מצד עונש של נטילת נשמה, ולא משום פסיקת החיות, וא"כ יקשה מדוע הזכיר כאן יחס זה של דג למים. ויל"ע בזה.

(48) שבת קו: "הכא בצפור דרור עסקינן, לפי שאינה מקבלת מרות. דתנא דבי רבי ישמעאל, למה נקרא שמה 'צפור דרור', מפני שדרה בבית כבשדה", ופירש רש"י [ביצה כד.] "בצפור דרור - שדרה בבית כבשדה, שיודעת להשמט בזויות הבית לכל צד, ולכך נקראת 'דרור' על שם דירה, שדרה בכל מקום". אמנם המהר"ל מבאר "דרור" מלשון חירות [ראה הערה הבאה].

(49) בח"א למנחות צט: [ד, פו:] הוסיף כאן: "ואינו דר עם האדם, רק בכל מקום, לכך נקרא צפור 'דרור', שהוא לשון חירות, וכמו [ויקרא כה, י] 'וקראתם דרור'".

(50) "והוא צפור השמים פורח באויר השמים" - לכך הוא מתייחס אל השמים, ולא אל הארץ, ומשום שני טעמים; (א) הוא נקרא "צפור השמים". (ב) הוא פורח באויר השמים. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לו.], וז"ל: "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". וכגון, בנתיב עין טוב פ"א 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". 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 '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, ולכך מוכנים לקבל הגזירה שהיא באה מלמעלה, שהוא דבר רוחני". וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות טו. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ובדרוש על התורה [כ:] ביאר ישראל זכו במדבר למתנות רוחניות, ואחת מהן היא השליו, שאף הוא רוחני, כי "נקרא 'עוף השמים', לא מן הארץ". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ד [תתמז:] לגבי עננים, שכתב: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג] 'ענן השמים'".

(51) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [רפח:]: "ויותר מהכל נקרא קנין לאדם התורה האלקית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם עד שהיא 'תורת ה' [תהלים א, ב], אינה קרובה אל האדם... [ש]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... [אך] התורה האלקית, שהיא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלקית לגמרי, והאדם הוא גשמי, ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם... כי 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. 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 [חגיגה טו.] 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'" [הובא למעלה פ"ד הערה 269].

(52) בח"א למנחות צט: [ד, פז.] כתב: "אבל התורה אינה תחת רשות האדם, והיא מן השמים. וכמו שצפור דרור הוא בן חורין ודרור, דר בכל מקום, כך התורה היא בכל מקום, והכל שייך אליה".

(53) לשונו למעלה לאחר ציון 12: "קרא בעל תורה צד צפרים, וכמו שיתבאר עוד, כי התורה היא כמו צפור פורח ממנו בקלות, כך התורה היא פורחת ממנו בקלות". וראה למעלה הערה 14.

(54) לשונו בח"א למנחות צט: [ד, פז.]: "צפור דרור זה צריך יותר לשמירה שלא יפרח מן האדם, וכך התורה מפני מדריגתה ומעלתה, שהיא השכל הנבדל, אינה עם האדם, רק אם שומר האדם התורה. ואם אינו שומר אותה, התורה פורחת ממנו כמו צפור דרור הזה".

(55) יש להבין, מדוע צפור דרור הוא כל כך חשוב, עד שאין דמים תמורתו. ובשפת אמת במנחות צט: באמת הקשה כן, וז"ל: "תנא דבי רבי ישמעאל משל כו'. לכאורה אין הנמשל דומה למשל, דהצפור באמת אינו שוה רק איסר, אבל התורה חמודה גנוזה", עיי"ש בתירוצו. ואולי יש לומר, שלאחר שביאר כאן שהצפור מתייחס לשמים כי הוא "צפור השמים פורח באויר השמים" [כמבואר הערה 50], לכך אין הדמים יכולים להיות תמורה לצפור, כי הדמים הם חומריים, והצפור הוא רוחני.

(56) בח"א למנחות צט: [ד, פז.] הוסיף: "כי לחשיבותו אין דמים לו, ולפיכך אין כאן נטילת דמים, רק הנשמה אני נוטל ממך. כי הנשמה דומה לצפור דרור, לא הדמים, כדאמרינן בפרק חלק [סנהדרין צא.] שהנשמה אומרת מיום שפרשתי מן הגוף אני פורח באויר כצפור. ולפיכך אומר שאם אתה מניח אותה, אקח נשמתך תחת הצפור דרור, שהיא דומה לצפור יותר מן הדמים".

(57) ב"ק פד. "בן חורין מי אית ליה דמי". ואמרו חכמים [ר"ה כג.] "אוי להם לעובדי כוכבים, שאין להם תקנה, שנאמר [ישעיה ס, יז] 'תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצים נחשת ותחת האבנים ברזל', תחת רבי עקיבא וחביריו מאי מביאין, ועליהם הוא אומר [יואל ד, כא] 'ונקיתי דמם לא נקיתי'". והמחבר יו"ד סימן שלו סעיף ג כתב: "מי שיש לו סמנים, וחבירו חולה וצריך להם, אסור לו להעלות בדמיהם יותר מן הראוי... אבל אם התנה בשכר הרופא הרבה, חייב ליתן לו, שחכמתו מכר לו, ואין לו דמים". וראה בסמוך הערה 60.

(58) "לא הממון" [הוספה בח"א למנחות שם].

(59) כמו שנאמר [שיה"ש ח, ז] "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו", וסיפא דקרא עוסקת באהבת התורה [סוטה כא., ומהרש"א שם]. ובירושלמי פאה פ"א ה"א אמרו "רבי ברכיה ורבי חייא דכפר דחומין, חד אמר אפילו כל העולם כולו אינו שוה לדבר אחד של תורה. וחד אמר, אפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה", והובא למעלה פ"א [לאחר ציון 237]. וצרף לכאן 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 156].

(60) בח"א למנחות שם הוסיף: "ועוד, כיון שאין דמים לדבר, אין תשלומין רק הנפש". ונראה כוונתו, שבכל פעם שאדם עובר על רצון בוראו, ראוי הוא לעונש מיתה, וכמו שכתב רש"י [סנהדרין י.] "מלקות במקום מיתה עומדת - דכיון דעבר על אזהרת בוראו, ראוי הוא למות". וכן כתב הרמב"ן [ויקרא א, ט] "כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה". נמצא שמעיקר הדין העונש המתחייב לכל ממרה פי ה' הוא מיתה, ורק חסד ה' מאפשר להענש באופנים אחרים, הבאים במקום חיוב המיתה. אך כאשר אין אפשרות להענש באופן אחר, הדר דינא של מיתה לדוכתא.

(61) מעתה יתאונן מרה על החסרון העצום שיש בקלקול סדרי הלימוד של הדור. ודע, שענין זה הוא מופיע בהרחבה רבה בהרבה מקומות נוספים בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], להלן פ"י וס"פ טו [לאחר ציון 319], נתיב הזריזות ס"פ א, דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [רכח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. ואפשר לומר ללא ספק שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. ויש ששה שבושים עיקריים שעומד עליהם; (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. כאן יעסוק בהרחבה בשבוש הראשון החמישי והששי, וירמוז לשבוש הרביעי [לאחר ציון 93]. וראה להלן ציון 98, פ"י הערה 107, ופט"ו הערה 319.

(62) כפי שיבאר בהמשך ש"תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל". וכן למעלה [לאחר ציון 32] כתב: "כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו". ואודות שיש בתלמוד תורה לימוד התורה וידיעת התורה, כן כתב רבי ישראל מסלנט באור ישראל סימן כז, וז"ל: "הנה במצות תלמוד תורה יש בזה שני ענינים; א', לימוד התורה. וב', ידיעת התורה. מצות לימוד התורה הוא מן הכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אולם הגדר השני במצות ת"ת הוא ידיעת התורה, והוא מה שאמרו [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', שיהו דברי תורה מחודדין בפיך [ספרי שם]".

(63) הוא פרק **ששי** בפרקי אבות, המתחיל במשפט "שנו חכמים בלשון המשנה" [ראה למעלה הערה 39], ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכד.-רנא:] האריך בזה טובא, ומנה שם ששה שבושים עיקריים, המובאים בהערה 61. וראה שם הערה 991. והנה כאשר מכוון את הלומד לפרק ששי בפרקי אבות הוא כותב "**למעלה** בפרק שנו", וזו ראיה נוספת שמתייחס לספר נתיבות עולם כהמשכו של הספר דרך חיים [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 71, פ"א הערה 153, ולהלן פי"ב הערה 37].

(64) פירוש - אין אחד מבקש לחזור על תלמודו שיהיה שגור על פיו, למען לא ישכח תלמודו. 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". וראה להלן הערה 77.

(65) כוונתו למשנה [אבות פ"ג מ"ח] "כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר [דברים ד, ט] 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך'. יכול אפלו תקפה עליו משנתו, תלמוד לומר [שם] 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך', הא אינו מתחיב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו". ומבאר שכאשר אינו חוזר על תלמודו, זהו בגדר של "ישב ויסירם מלבו". והנה כאן כותב זאת כמסתפק בדבר, אך בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב כן בודאי, ששם נער בדרך הלימוד של בני דורו, ובתוך דבריו 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 'השוכח דבר אחד ממשנתו', ואיך הוא השכחה בכל". וכן בדרוש על התורה [מה.] כתב כן, וז"ל: "ואילו

היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה [לחשיבות החזרה], ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש... ומה נאמר ומה נדבר, וכי יצטרך להאריך בזה, הרי אמרו 'השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו', לכן אין להאריך בעונש הגדול שבזה, כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה" [ראה להלן הערה 79, ופ"י הערה 111]. וכן פירש הרע"ב בתחילת המשנה שם: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו - בשביל שלא חזר עליה, מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו". וכן כתב הרבינו יונה שם, וז"ל: "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 בדר"ח פ"ג מ"ח [רד:] כתב: "אם יושב ומפנה לבו לבטלה, חייב מיתה אף שלא כיון להסירם". וכן שם פ"ג 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 שהעונש ["מתחייב בנפשו"] רק נאמר במי ש"מפנה לבו אל הבטלה". ויש מקום לדון האם כשאינו חוזר על תלמודו סתם, האם זה נכלל ב"מפנה לבו אל הבטלה".

(66) למעלה לאחר ציון 37, שהביא את המאמר [מנחות צט:] "כל המשמר תורתו, נשמתו משתמרת. וכל שאינו משמר את התורה, אין נשמתו משתמרת... נשמתך אני נוטל ממך". ובודאי מי שאינו חוזר על תלמודו אינו "משמר תורתו".

(67) אודות שהדורות הראשונים חזרו תדיר על תלמודם, הנה בדר"ח פ"ו מ"ז [רלב.], הביא דברי התנאים המעוררים האדם שיחזור על תלמודו, וכתב בזה"ל: "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 [סנהדרין צט.]. 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". ובדרוש על התורה [מג.] כתב: "וכי כל הראשונים אשר היו לפנינו, אף מזמן קרוב, וכי בזה קנו התורה. הנה יש להפלא הפלא ופלא, כי הפליא ה' את מכותינו לסלק מארצות אלה התורה בכללה... לכן עלינו להעיר את רוחם... רק שיבאו אל הדרך העולה בית אל להיות עם בני עליה

שיקנו התורה על ידי שיחזרו על תלמודם... ולזה צריך עול של תורה ביותר, כמו שהיו עושים הראשונים, שהכבידו את עולם בגירסא לחזור על תלמודם יום יום, ובזה קונים תורתם". ובהמשך שם [מה.] כתב: "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". ובהמשך שם כתב [מז:]: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלימוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם, ואז תחזור תורה ליושנה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "והראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה... היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה". וראה להלן הערה 78.

(68) שמתקלקלים גם במעשה המצות, וכמו שיבאר.

(69) בפרק ד, שנתבאר שם שמחמת שכחת התורה לא נמצאים יותר בעלי מעשים טובים. שלמעלה פ"ד [לאחר ציון 276] הביא את מאמרו של רבי יצחק [עירובין נד.] שאמר "'כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו', אימתי 'קרוב אליך הדבר מאוד', בזמן ש'בפיך ובלבבך לעשותו'". ושם לאחר ציון 299 כתב: "כי כאשר האדם התורה הוא בפיו ורגיל בה, קרובה התורה לעשות אותה, כי 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה' [קידושין מ:], 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" [ראה הערה 71]. וכן להלן [לאחר ציון 110] כתב: "כאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו".

(70) "כי" הוא כמו אלא.

(71) פירוש - זו הסבה היחידה לקלקול הדור [שלא חוזרים על תלמודם], ואין סבה מבלתה, וכמו שכתב למעלה פ"א, והובא בהערה 69.

(72) הוא פרק ששי בפרקי אבות, ושם בדר"ח פ"ו מ"ז [רכט.] ביאר המאמר הזה, והובא למעלה הערה 39. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] כתב: "רצה לומר, שאל יחשוב האדם כאשר ישכח תורתו שהוא דומה כאילו שכח אחד מן הדברים דעלמא ששמע, שדבר זה אינו כך, רק כמו האשה שיולדת וקוברת בניה, הרי היא קוברת תולדה שהיא בריאה גמורה, ונקרא זה הפסד. כך כאשר ישכח התורה שקנה, קנין התורה הוא נקרא הויה שלימה, ויותר משאר הויית, ולפיכך הוא דומה לאשה שיולדת וקוברת בניה, כך

התורה שקנה הוא תולדת האדם אשר הוליד... ולפיכך מדמה דבר זה לאשה שקוברת בניה" [המשך דבריו הובא למעלה הערה 28]. וצרף לכאן מאמרם [שבת לב:] שבעון ביטול תורה בנים מתים. הרי שחז"ל השוו העדר תורה למיתת בנים. וראה בח"א שם [א, כב:] שהאריך בזה.

(73) פירוש - בדורו 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, וכמו שמבאר.

(74) כפי שביאר בתחילת הפרק, ש"אם משים אדם תורתו חבילות חבילות, מתמעטת" [עירובין נד:], שמחמת שגורסים הרבה תורה ביחד, לכך רבוי התורה מביא לשכחתה, שלא מספיקים לחזור על תלמודם.

(75) לשונו למעלה [לאחר ציון 31]: "היה נפשם חשקה בתורה, ומכח תשוקתן אל התורה היו משתוקקים לתורה וללמוד הרבה ביחד, עד שמפני גדול השתוקקות שלהם לתורה היו לומדים הרבה ביחד. ולא כן כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו". וראה למעלה הערות 33, 62. ויש להעיר, כי בדר"ח פ"ו מ"ז [רכז:] כתב: "וכן 'הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת' [סנהדרין צט.], וכאילו תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה. וכך מי ששוכח תלמודו, כאילו תחלת משנתו היה לשכחה". הרי שביאר שגם כאשר לומד ושוכח, זה נחשב ש"תחילת משנתו היה לשכחה". וכן בדרוש על התורה [מה.] כתב: "הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה וכו', רוצה לומר כאילו תחלת לידתה הוא לאבוד". ואילו כאן מבאר 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 שמעשיהם חמורים, מ"מ אין זה בגדר ש"תחלת למודם" היא לשכחה. ונראה ליישב, שבלא"ה יש להבין דבריו בדר"ח ובדרוש על התורה, דמנין לומר ש"כאילו תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה" [לשונו בדר"ח], שמא הלידה לחוד, והקבורה לחוד. אמנם הדבר מבואר בדברי המהרש"א בסנהדרין שם, 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 בדר"ח שם "**וכאילו** תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה". וכן בדרוש על התורה כתב "רוצה לומר **כאילו** תחלת לידתה הוא לאבוד". אך בהנהגת בני דורו, אין זה רק "כאילו", אלא כך הוא לימודם, ש"תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו" [לשונו למעלה לפני ציון 33].

(76) כי כבוד התורה הוא חשיבות התורה, אך כאשר התורה משתכחת מבני אדם, בזה נעדר כבוד התורה וחשיבותה. וכן למעלה [לאחר ציון 64] כתב: "אבל שלא יהיה נמצא אחד מני אלף [החוזר על תלמודו], על דבר זה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים, על שבר כבוד והוד התורה נשברתי קדרתי החזקתני שמה". ולהלן פ"י [לאחר ציון 122] כתב: "עד שבעוונותינו הרבים רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה, הכל בשביל תקלת הלמוד, שאינם נוהגים כראוי בתורה. לכן עיני עיני יורדה מים על עלבונה של תורה, מאנה הנחם נפשי". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכו:] הוכיח שהלומד ואינו חוזר הוא מכלל "את דבר ה' בזה" [במדבר טו, לא], ובתוך דבריו כתב: "כי זה נקרא 'דבר ה' בזה' מי שלומד תורה ואינו חוזר עליה, שדומה לזורע ואינו קוצר [סנהדרין צט.]. ואין 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... ובודאי בדבר הזה נחשב שהוא מבזה דבר ה'". ובדרוש על התורה [מד:] כתב: "בא לומר כי זה נקרא 'דבר ה' בזה' במה שלומד ואינו חוזר על למודו תמיד, שדומה לזורע ואינו קוצר, רק מניח שם הזרע בלכלוך ובזיון העפר מן האדמה, ומניחו לעופות השמים לאכול, שאין לך בזיון כמוהו. ככה גם כן השונה ואינו חוזר על תלמודו, מניחה בבזיון ביותר, שמבזה אותה, ואינו מקפיד על שתסתלק ותלך לו לאבוד גם כן". ושם בהמשך [מו:] כתב: "כי בארצות אלה פנה הוד התורה זיווה והדרה, ואין עוד אור בשמים, כי חשך העולם מן התורה, ובטל אור יקרות".

(77) כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רכה.]: "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" [הובא למעלה הערה 64]. ושם בהמשך [רלח:] כתב: "ואיך לא תכסה הבושה והכלימה את פנינו, ואנה נוליך את חרפתינו, שאנו באים ריקנים, ואין בידינו מאומה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.] כתב: "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. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר, ויראה אחריתו". ובדרוש על התורה [מו:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים נפשנו יבשה אין כל... שכאשר הם בכחם, ובגבורת אנשים היו, היה להם ללמוד תורה. אבל הם מבלים ימיהם בדברים שאין בהם ממש, ולא מלאו כריסם מן התורה... כי כאשר באו לעת זקנותם... הם ערומים וחסרים מכל". ובנתיב הזריזות ספ"א כתב: "כי כאשר בנערותו ובבחרותו אין לומד תורה שתהיה התורה אצלו... ובעת זקנותו 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... ולא עשה זה, רק אסף רוח בחפניו... ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו, כי חולם חלום הוא, ודי בהערה זו". 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", וראה להלן הערה 87, ופ"י הערה 115.

(78) לשונו למעלה [לאחר ציון 66]: "אנו עומדים חס ושלום בעונש הזה, שהדורות האלו שינו דרך הראשונים, ואין הולכים בעקבותן, שעיקר התורה היתה בפיהם ובלשונם. ועתה הוסר דבר זה מאתנו לגמרי". ואודות שהדורות הראשונים חזרו תדיר על תלמודם, כן מבואר למעלה הערה 67. אמנם כאן מוסיף שיש חרפה בושה וכלימה מחמת "שנשתנינו מכל הדורות שהיו". ויש לצרף לזה את מה שאמרו חכמים [ב"ב עה.] "זקנים שבאותו הדור אמרו, פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה", ופירש הרשב"ם שם "אוי לה לאותה בושה - שבזמן מועט נתמעט הכבוד כל כך, שהרי יהושע היה נביא ומלך כמשה, ולא יכול להגיע לכבודו". הרי כאשר יש ירידת דורות, יש בכך בושה וחרפה לדור הירוד, וק"ו שכך יאמר על הדור הירוד כאשר ירידה זו היא קלקלה שנעשתה על ידו במזיד. ובח"א לב"ב שם [ג, קיג.] כתב: "יש לומר על זה אוי לאותה בושה ואוי לאותה חרפה כאשר יחסר לו שלימות שיש לו לכל אחד... אע"ג שהיה ליהושע פני לבנה, מ"מ אוי לאותה בושה ואוי לאותה חרפה, שהיה חסר מן המעלה שהיה למשה, שהיה פניו כפני חמה". 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. ויותר מזה, כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות, ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "והנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם". **דוגמה לדבר**; נאמר [במדבר כה, יד] "ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני". ופירש רש"י שם "ושם איש ישראל וגו' - כשם שייחס את הצדיק [פנחס] לשבח, ייחס את הרשע לגנאי". וכתב שם בגו"א אות יח [תכ.] בזה"ל: "אף על גב דלא הזכיר כאן גנותו אלא שבחו [שהוא נשיא בית אב לשמעוני], יחוס שלו הוא גנותו, דגנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא, ומכל שכן חטא מגונה לבעול ארמית לפני כל, ומוכיח זה על גודל פחיתתו של רשע". וכן כתב שם קודם לכן [במדבר פט"ז תחילת אות ד (רמד:)] אודות קרח, וכלשונו: "אף על גב דבלאו הכי ידענו שקרח מן החשובים ומיוחסים, אפילו הכי הכתוב בא לספר בגנותו, לומר מאחר שהוא כל כך חשוב, לא היה לו להיות נמשך במחלוקת, ובא הכתוב לספר בגנותו, שעם כל החשיבות הזה, נמשך במחלוקת. ולפיכך קרא דהכא פירושו [במדבר טז, א] 'ויקח קרח', אותו קרח שהיה מגדולים ומחשובים, נמשך במחלוקת". ובנצח ישראל פל"ה [תרסג:] כתב: "כאשר זה שהוא יקר ונכבד, יעוות, דבר זה שנוי, יוצא מן הסדר לגמרי". לכך שנוי לרעה מהדורות הראשונים יש בו גנאי ובושה.

(79) פירוש - בני דורו משיבים שאין הם עוסקים בגירסא ושינון, כי הם מקדישים את זמנם לחדד עצמם בפלפול. וכן כתב בדרוש על התורה [מה.], וז"ל: "אילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה, ירוצו ולא ייגעו, ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול, שאין בו ממש... ומפני שאין האדם משתוקק לזה, בשהוא עול כבד... ומזה תראה כי רבים נכשלים ביסוד הזה" [הובא למעלה הערה 65]. הרי מעדיפים את הפלפול על פני החזרה. ובשאר מקומות ביאר שמחמת החשק לפלפול לכך בני אדם אינם לומדים משניות. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ז [רכה:] כתב: "כי לגמרי לא ישימו לב על המשנה... והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, באמרו 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". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "אבל אנחנו בעלי עיורון השכל, רוצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם

חפץ בתלמוד יותר כשהוא חדוד פלפול, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לב. לכך עוזבין המשנה, ורצים אחר התלמוד". וראה להלן פ"ז הערה 147 ופ"י הערה 108.

(80) שעוסקים בפלפול אמת [ולהלן יחלוק על כך בעוז].

(81) עד כאן דברי רש"י שלפנינו. ומעתה מביא את המשך דברי הגמרא [ברכות סג:], וכמובא בהערה הבאה.

(82) לשון הגמרא [ברכות סג:] הוא: "'הסכת ושמע ישראל', הס ואחר כך כתת, כדרבא, דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה". אמנם מלשונו משמע שכל זה הוא מדברי רש"י, אך כאמור [בהערה הקודמת] אין זה ברש"י שלפנינו. אמנם רש"י במקום אחר [ע"ז יט.] כתב מעין זה, וכלשונו: "ילמד אדם - מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו. ואח"כ יהגה - יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ, ובראשונה לא יעשה כן, שמא יבטל, והרב לא ימצא לו כל שעה. ועוד לאחר ששנה הרבה הוא מתיישב בתלמודו ומתרץ לעצמו דבר הקשה. והכי נמי אמרינן בהרואה [ברכות סג:] 'הסכת', הס ואח"כ כתת, ומייתינן להא דרבא התם". וכן אמרו [שבת סג.] "דליגמר איניש והדר ליסבר", ופירש רש"י שם "דליגמר איניש - לגרוס שמעתא מרביה, ואף על גב דלא ידע לכולהו טעמיה. והדר ליסבר - טעמיה". וראה הערה הבאה.

(83) לשונו בח"א לע"ז יט. [ד, מח:]: "לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ יהגה. פירוש, כי אין המדה שילמד תורה ויעיין באותו מקצת מה שלמד, רק ילמד תורה עד ששגורה לו בפה, ואחר כך יעיין. כי אין נקנה לו העיון והחכמה בתחלה כאשר אין האדם בעל תורה, רק כאשר הוא כבר נקרא בעל תורה, אז מקרב אל העיון ומצליח. והש"י בידו העיון, כי כאשר הוא בעל תורה וחסר לו העיון, משלים הש"י אותו בעיון. אבל כאשר עדיין לא קנה תורה כלל, אין חסר לו העיון, שהרי עדיין חסר התורה, לכך ילמד תורה ואחר כך יהגה". וכן אמרו [שבת סג.] "דליגמר איניש והדר ליסבר", ובח"א שם [א, לח.] כתב: "דלגמר אינש כו'. פירש שזהו למוד ראשון מה שיגמר בלבד, ואין הדעת נותן שילמד למוד האחרון, שהוא התלמוד והסברא, קודם שילמוד למוד אשר הוא קודם לו. ולפיכך אמרו 'דליגמר והדבר לסבר'. ודבר זה הוא הפך מה שאנו נוהגים. מכל מקום אין זה הפך לגמרי, כי אנו בעוונותינו הרבים אין לנו שום לגמור כלל, ודבר זה בעצמו גורם שאין לנו גם כן סברא כלל, כי אם לא גמיר, מהיכן סבור, כאשר אין יודע שום דין, ודבר זה פשוט". וראה להלן הערה 116.

(84) כי אין זה פלפול אמת, אלא הבל, ולכך הוא "טפשות גמור". וכן כתב להלן פ"ו [לפני ציון 22], וז"ל: "כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל. ואחר טפשות זה נמשך עוד טפשות, עד שהוא טפש גמור". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמד.] כתב: "אמנם הסבה הגורמת הקלקול הגדול הזה, 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' [ראה להלן הערה 135]. ואף כי דבר כזה חס ושלום לא תהא בישראל, לחדודי בדברי שקר ולכלות הזמן בשקר [ראה להלן הערה 132], 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". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.] כתב: "ויש שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו... ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו". ובדרוש על התורה [מג.] כתב: "אלו שעושים תורת אלקינו פלסתר, ואומרים שהם דברי חדוד. בודאי דברי חדודין הן לכל שומען, אשר לב השומע נשבר ונקרע מזה. כי יאמרו באיזה סוגיא בתלמוד ציור מה שיודעין ואומרין בעצמן שאינו כי אם ציור צבועיי, רק שעושים זה להראות כח מעשי חדודים, ומתוך כך ילכו בגוים אין תורה. כי אשר הם מוכנים וחפצים בתורה קצת, יאמרו מה לנו ולדברים אלו הבדוים מלב ואותיות פורחות באויר, ונמנעים על ידי כך מישיבה... וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו" [ראה להלן פ"י הערה 121].

(85) שבת כא: "אמר, אי זכאי, גמירתיה לשמעתיה מעיקרא. והא גמרה, נפקא מינה לגירסא דינקותא", ופירש רש"י שם "גירסא דינקותא מתקיים יותר משל זקנה". ובנתיב הזריזות ספ"א כתב: "כי גרסא דינקותא לא משתכח".

(86) כי "בן חמשה עשר לתלמוד, בן שמונה עשרה לחופה" [אבות פ"ה מכ"א], ועם היו לומדים כדבעי ובהכנה מתאימה, היה בתוך שלש שנים אלו יודע כמה וכמה מסכתות. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד.] כתב: "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, לא יסורו ממנו בשכבו ובקומו" [ראה להלן פ"י הערה 113]. וכן בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] הרבה לבאר כיצד אם בני אדם היו לומדים כדבעי, כשהיו מתחילים ללמוד גמרא היה תלמודם מתקיים בידם. ובהמשך שם [תתפ:] כתב: "ואין לדבר הזה תקנה לצאת ממנו, 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. ומי ששונה לבנו

ללמוד תורה, ילמד אותו עד שהוא בקי במסכתא אחת או שתים, שיהיה שגור מאד בגמרא". וברי הוא שאז כאשר ישא אשה יהיה יודע כמה וכמה מסכתות.

(87) פירוש - קודם הכנסם לחופה אין בידם מאומה. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו.], וז"ל: "ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, 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... ודי לי בזה כבוד שם ותהלה, כי יתנו לי אשה עירנית סחרנית, בת מי זהב" [ראה למעלה הערה 77, ולהלן פ"י הערה 115]. ועוד אודות שאין כיום קיום של גרסא דינקותא, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעד.], וז"ל: "הרי עיקר התורה אשר יש לה קיום אצל האדם הוא גרסא דינקותא, וכל זה הוא לבטלה כאשר יקנה הקטן בשנים דבר שאינו מתייחס אל שכלו... לכך גרסא דינקותא אינו מועיל, כמו שנראה לעינים, כי כאשר יצאו מבית רבם כבר הוסר מהם הכל, עד שאין יודעים מאומה" [ראה למעלה הערה 30]. ובנתיב הזריזות ספ"א כתב: "ועל דורנו הזה... 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... ולא עשה זה, רק אסף רוח בפניו". ובדרוש על התורה [מו:] כתב: "וכשבא אחר כך לתלמוד, יוצא ערום ממקרא כאשר נכנס, עד כי אף פרשה אחת בתורה איננו יודע, עד שלא נמצא כמעט... אחד הרגיל במקרא". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.] כתב: "וכאשר נעתק מן המקרא, מאומה לא ישא בידו, יציאתו כביאתו". ולהלן פ"י [לאחר ציון 106] כתב: "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, ומכל שכן במשנה, שאין שמים לב עליה כלל. וכן בגמרא, יוצא שכרם של למוד התורה בהפסד הקלקול הגדול והעצום שנוהגים בענין הלמוד. 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. ודבר זה בעצמו בלמודם בגמרא ועוזבים את המשנה שהיא היסוד ועיקר לכל התורה כולה. וכבר בארנו קלקול הגדול

והעצום אשר מאבדים עצמם לדעת, רוצים לעלות בסולם השמימה והם נשארים מטה מטה, מה נאמר ומה נדבר, דבר הגדול כמו זה, שהוא תורה של תינוקות של בית רבן שיהיה בקלקול".

(88) לשונו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה:]: "וכאשר יגדל הנער, ואז יתגבר קצת שכלו, מעתיק אותו אל למוד התוספות... ואז יעסוק בתוספות, ומי יתן והיה לו העיקר ולא יבקש תוספות". ואודות ש"תוספת" עומדת כנגד "עיקר" ו"גוף" הדבר, כן כתב בנצח ישראל פ"י [רמח.], וז"ל: "מפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית, אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר". וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [פז:], וז"ל: "אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות העולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל". ובנתיב הענוה שלהי פ"ג כתב: "דבר שהוא תוספת אינו עיקר". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרעט.] כתב: "לא תמצא תוספת בלא עיקר". ובאור חדש [מז.] כתב: "כאשר יש כאן הוספה, א"כ העיקר קודם".

(89) בספר הזכרון למרן הגרי"ב ז'ולטי זצ"ל [הוצאת מוריה], בהקדמה לתשובות המהר"ל [עמוד רסה], נכתב: "כדאי להוסיף כי המהר"ל הדפיס בפראג בסוף ימיו בערך בשנת ש"ס מסכת נדה בלי שום פירוש. בשער המסכת כותבים המדפיסים: 'נדפס בהדרה על פי הגאון הגדול מופת דורינו עטרת ראשינו מהר"ר ליב ש"ן [שיחיה נצח] אב"ד ור"מ דק"ק פראג המעטירה, אשר בנפשו ובמאודו [כלומר בכספו] רצה לזכות את ישראל זקנים ונערים ללמדם דרך חיים ותוכחות מוסרים, שיכנסו בברית תורה שבעל פה כאשר תהיה להם גמרא מיוחדת אשר כל איש בידו ישאנה, ועל אצבעותיו יקשרנה, ואז על לבו יחקקנה... וילך בדרך אשר דרכו אבותינו לחזור על למודנו תמיד בכל עת ובכל שעה'. ידוע כי המהר"ל התמרמר על שהדפיסו את התוספות על הדף יחד עם הש"ס, וכנגד זה דרש ללמוד בדרך הפשט". ולגבי סברת המהר"ל שהדפסת התוספות אצל הגמרא הביאה ללימוד התוספות, עיין בספר אבני שלמה [עמוד כז], שהעיר על כך: "המולי"ם בדרך כלל מדפיסים את הספרים שהצבור מעוניין לקנות, ולא להיפך. לא מסתבר גם שכל מדפיסי הש"ס החליטו לקבוע סדרי לימוד כראות עיניהם, בניגוד למקובל בישיבות. יתר על כן, בסלוניקי ובקרקא נדפס הש"ס ללא התוספות, בשני בתי הדפוס היתה זו מהדורה חד פעמית, שלא היה לה המשך, שכן המדפיסים הראשונים אשר הדפיסו את הש"ס בשנת גמר"א רק קיימו את רצון הלומדים. נראה שלימוד הגמרא עם רש"י ותוספות פשט עוד בטרם היות הדפוס".

(90) נראה שכוונתו לספרי הלכה, כמו הטור, המרדכי, ועוד.
(91) וזה דבר רצוי ונכון, וכמו שיבאר עוד. וכן בדרוש על התורה [מו.] כתב: "אבל הדרך שהוא טוב וישר לפני האלקים ללמוד בכל יום ויום בלי הפסק כלל... וילמדו שטת הלכה בכל יום, ויחזרו על תלמודם תמיד עד שיהיה בידם. ואותן שיהיה להם פנאי ילמדו הפוסק, ואין זה לכלם, רק לאותם שכבר הגיעו למדריגה זאת, כי די אל רובם בשטת ההלכה וחזרת הלמוד היותר נבחר מהכל... ולכן כל אשר נגע יראת אלקים בלבבו, וחרד על תורת אלקינו לעשות עמודים לה שלא תפול בכללה, ירגיל עצמו והלומדים לפניו בענין זה... תינוקות של בית רבן ללמדם תחלה מקרא כסדר מראש ועד סוף, ולחזור עליו עד שיהא שגור בפיהם, ואח"כ יעתיקו למשנה, הוא הדרך אשר דרכו בו ראשונים ואחרונים... אך את זה תוכלו לעשות, לפחות לבחור אחד מן הפוסקים הכוללים חקי התורה ומשפטיה... וקחנו על זרועותיך ללמדו לתלמידים תדיר בכל יום... והפוסק יהיה חקוק על לוח לבך לא יוסר, ושטת ההלכה לא תסור מנגד עיניך מכל ימות השנה".
(92) של לימוד תוספות.
(93) כן כתב סברה זו [כנגד לימוד השולחן ערוך ללא ידיעת הגמרא] בדר"ח פ"ו מ"ז [רמ.], וז"ל: "ונתחדש עוד דרך קצרה, עד שנמצא שולחן ערוך לפני האדם, יאמרו זה השלחן אשר לפני השם, וגדול וקטון קרואים ומזומנים אל השלחן, לא ניכר שוע לפני דל [עפ"י איוב לד, יט], ומשלחן גבוה זכו הכל, לא ידע טעם ולא סברא". ואודות החסרון שיש כאשר דברי תורה נמצאים בהישג יד של הכל, כן כתב בתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] בביאור מדוע לא נכתבה גם התורה שבעל פה, וז"ל: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך... שזהו הסבה שהעלימו חכמים דבריהם בכמה מקומות, ולא השליטו עליהם סכלים. ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול... לכך ראוי שתהיה התורה ביד יחידים לשמוע להם, ובשביל כך לא ירבו מחלוקת 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".
(94) "שיניח" - שיאפשר.
(95) לשונו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.]: "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". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "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, ומלמדים הנערים לצפצף כעוף המצפצף, ואינו יודע מה". וראה דבריו בנתיב הזריזות ס"פ א, ולהלן פ"י הערה 120.

(96) דר"ח פ"ו מ"ז [רכג:-רנא:], ופרק ששי בפרקי אבות נקרא "פרק שנו", כי הוא מתחיל במשפט "שנו חכמים בלשון המשנה". ושם האריך טובא אודות שבוש דרך הלימוד. ובתחילת דבריו שם כתב [רכג:]: "אמר יהודה בן בצלאל זכרונו לחיי העולם הבא. אחר שהתבארו לך כל אלו מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, יש לעיין בענין למוד הדור הזה... ותחלה בשברון רוחי ולבי בקרבי, ובקידה ובהשתחויה לפני גדול וקטן בישראל. 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".

(97) לא ברור מהי כוונתו "במקום אחר", כי האריך בזה בהרבה מקומות, וכמו שמיד מציין כאן [ויובאו בהערה הבאה]

(98) והם; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], להלן פ"י ופט"ו, נתיב הזריזות ס"פ א, דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [רכח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד [כמלוקט למעלה הערה 61]. ובכמה ממקומות אלו הדגיש ביחוד את צערו ויגונו, וכגון, בתפארת 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, ולולא הבטחת [דברים לא, כא] 'כי לא תשכח מפי זרעו' כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל" [ראה להלן הערה 138]. ובגו"א דברים פ"ו תחילת אות ז 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". ובדרוש על התורה [מה:] 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... וכל איש אשר

רוח תורה בו ראוי לו לשאת קינה ונהי על דבר זה בפרט, ומאנה הנחם נפשי על זה וכיוצא בזה, ובפרק שנו הארכנו מאוד בדבר זה, עיין שם... על זה דאבה נפשי... ועל כל הדברים האלה הנה קולי שאגת אריה וקול שחל, ובמר אבכה ודמוע תדמע עיני... ואליכם אישים אקרא, ולפני כל אשר תורת אלקינו בלבבו, וחס על כבוד השם יתברך ותורתו, אשתטח ואקוד אפים ארצה, תעמדו נא בפרצה זאת, והושיענו, כי באו מים עד נפש, טבענו ביון מצולה, באנו במעמקי מים ואין מעמד ושבולת שטפתנו... אוי לנפשנו כי גמלנו רעה, ומה נעשה ליום פקודה... כי הציקני רוחי אשר בקרבי, באשר אין הנחה והשקט בלבי". ולהלן פ"י כתב: "לכן עיני עיני יורדה מים על עלבונה של תורה, מאנה הנחם נפשי".

(99) כן כתב בדר"ח פ"ו סוף מ"ז [רנ.]: "ואם באנו לכתוב איך הדבר הזה הוא למכשול ולפוקה בדור הזה, הלא לא יספיק לנו הזמן". ובנתיב הזריזות ס"פ א כתב: "אמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו, כי חולם חלום הוא, ודי בהערה זו. גם דברנו מזה במקום אחר, והכל אין די לזה, דבר שהוא תקלה וקלקלה לדור הזה". וראה למעלה פ"ד הערות 232, 233.

(100) מבאר טעם שני מדוע אי אפשר לדבר על גודל המכשול שיש בשבוש דרכי הלימוד. וטעמו הראשון היה ש"לא יספיק לדבר מזה".

(101) "ואילו כל הימים דיו, אין יכול האדם לכתוב ולספר מה שגרם דבר זה" [לשונו להלן לפני ציון 126]. ובסמוך יבאר שלכך אין יראת שמים ומעשים טובים. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 229] כתב: "ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונתינו הרבים, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל. ובודאי דבר זה נמשך אל למודנו, שאילו היה הלמוד של דור זה כאשר הוא ראוי אל תלמיד חכם, היתה הנהגתנו במעשים מתיחסים לפי השכל גם כן", וראה שם הערה 232.

(102) יש להעיר, שפתח בתרי ["סלוק המעשים ויראת שמים"], וסיים בחד ["עד שלא נמצא יראת שמים"], ומדוע לא סיים גם עם המעשים. ובהמשך הזכיר את שניהם, שכתב: "וכאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו. וכמו כן לא נמצא יראת שמים". אמנם גם שם יש לדייק בלשונו, שכתב "אין כאן מעשה המצות... לא נמצא יראת שמים", ומדוע שינה בלשונו, שלגבי מעשה המצות כתב "אין כאן", ולגבי יראת שמים כתב "לא נמצא". ונראה, שמעשים הם דברים מוחשיים הנתפסים בעין, אך יראת שמים אינה דבר מוחשי הנתפסת בעין, אלא היא דבר עדין יותר, הנתפס בחושים הדקים יותר. לכך על מעשה אפשר לומר "אין

כאן", כי כשהמעשה נעשה אז הוא "כאן", ובהעדרו הוא "אין כאן". אך על יראת שמים אין לומר על המצאותה שהיא "כאן", וממילא אין לומר על העדרותה שהיא "אין כאן", אלא שהיא "לא נמצא". וזו גם כן כוונתו כאן, שכאשר כתב בתחילה ש"דבר זה גורם סלוק המעשים ויראת שמים", הנה סלוק המעשים הוא כפשוטו, שאין כאן מעשים, ואין צורך לבאר זאת. אך סילוק יראת שמים אינו מתבטא בכך שיראת שמים אינה כאן, כי יר"ש אף פעם אינה "כאן", לכך הוסיף "שלא נמצא יראת שמים".

(103) לשון הגמרא שם "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול. נענה רבי טרפון ואמר, מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר, תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו, תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ומאמר זה הובא למעלה פ"א [לאחר ציון 242].

(104) לשונו בדרוש על המצות [נב.]: "נענו כלם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה, והביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה" [הובא למעלה פ"א הערה 260].

(105) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסא.]: "התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה". ושם פ"ד מ"ה [קטו:] כתב: "וכבר בארנו בפרק שלפני זה כי המחשבה השכלית פועלת... [ואם] התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל. כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 109] כתב: "כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל", ושם הערה 110. וראה להלן פ"ח הערה 12.

(106) לשונו בדרוש על המצות [נב.]: "התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת [ב"ר א, א] 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל... ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל... שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך

התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה גם כן המעשה אל הפעל" [ראה להלן פ"ח הערה 15].

(107) לשונו בדרוש על המצות [נב.]: "אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל כמו שאמרנו. כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר לפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה. שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה, כמו שאמרנו. זהו שאמר 'שהתלמוד מביא לידי מעשה', רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו" [הובא למעלה פ"א הערה 260]. וראה להלן פ"ז הערה 163.

(108) לשונו בדרוש על המצות [נג:]: "כי מה שפועלת המעשה, אין זה כי אם בהמצאה עם האדם, שאז נחשבת כזרע הנזרע באדמה, כי האדם הוא האדמה כמו שבארנו, ואז פועל הזרע הצמיחה, היא המעשה, כאשר אמרנו. אבל הלומד תורה ומשכחה, כבר אמרו בפרק חלק [סנהדרין צט.] וכנתבאר למעלה שדומה לזורע ואינו קוצר, וזה בשביל שנתקלקל הזרע, ואינו ראוי להוציא הצמיחה אל הפעל הגמור". **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ב"מ עא.] "עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין". ובנתיב הצדקה פ"ו כתב לבאר: "עניי עירך ג"כ קודם, לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא בן עירו, ועמו הוא אחד גמור, לכך הוא קודם. אבל שאינו עניי עירך, אינו עמו אחד לגמרי. כי יותר האבר נעשה אחד עם האבר המחובר לו, משנעשה אחד עם האבר שאינו מחובר לו. ולפיכך יותר הוא אחד עם העני שהוא בן עירו, משנעשה אחד עם שאינו בן עירו" [ראה למעלה פ"א הערה 232]. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [צ.] כתב: "כאשר החמה עומדת באמצע הרקיע אין הכל מסתכלין [בה], וכאשר היא עומדת במזרח ובמערב הכל מסתכלין בה, הנה דבר זה גורם שנחשב צד המעלה יותר קרוב אצלינו [מ]מה שנחשב מזרח ומערב, אף על גב דודאי לענין הקו היוצא מן הארץ עד הרקיע וקו היוצא מן הארץ עד צד מזרח ומערב - שוים הקוים, מכל מקום כיון שהחמה יכול לראות במזרח ובמערב, וכאשר היא עומדת באמצע הרקיע לא יוכל להסתכל בו, נחשב צד המעלה יותר קרוב, שיותר פועל החמה בנו כשהיא עומדת באמצע הרקיע". **ויש להעיר**, כי בנתיב הלשון ריש פ"א כתב: "הלשון אינו דבר גופני כמו היד, ולפיכך היד אינו ממית רק בסמוך לו. אבל הלשון היא בלתי גשמי, שהלשון הוא השכל הדברי, ולפיכך כח זה ממית אפילו

ברחוק, שכן כל כח נבדל, פועל רחוק וקרוב כאחד". הרי כלפי כח הנבדל "רחוק וקרוב כאחד", ואילו כאן מבאר שהתורה הנבדלת פועלת באדם רק כאשר התורה קרובה אל האדם, "כי כל דבר הוא פועל במה שהוא אצלו". ונראה, כי בודאי גם בתורה מצינו שהיא פועלת בריחוק, שהרי התורה מגינה אף בשעה שאין עוסקין בה [סוטה כא.]. וכן התורה מחיה את בעליה אף לאחר מותם, דשפתותיו דובבות בקבר [יבמות צז.]. אך מ"מ צריך שתהיה שייכות בין האדם לבין התורה, דכל עוד שאין שייכות, מהיכי תיתי שמעלותיה של התורה יחולו על אדם זה בפרט. והרי אף בלשון הרע גופא, שממיתה מרחוק, מ"מ היא רק ממיתה את מי שדברו עליו, ולא שאר אדם, וזאת משום שאין לשאר אדם שום התייחסות ושייכות לדברים הנאמרים. והוא הדין לתורה הנבדלת, שהשפעתה על האדם היא מעבר לכל גבול, אך מ"מ זהו כל עוד שהתורה משתייכת לאותו אדם. ולפי זה מה שכתב כאן "כל דבר הוא פועל במה שהוא אצלו" פירושו שכל דבר פועל במה שהוא משתייך אליו, ולא בדבר המנותק ממנו.

(109) זו נקודה שלא הזכירה למעלה בפרק ד [ראה הערה הבאה], ששם עבר ישר מ"פיך" ל"לעשותו". אך כאן משחיל את "לבבך" ביניהם [כפי שהפסוק הזכיר "בפיך ובלבבך לעשותו"], דרק כאשר חוזר על תלמודו בפיו, תורתו אינה משתכחת [כמבואר למעלה פ"ד הערה 283], וחקוקה על לבו.

(110) למעלה פ"ד, שהביא שם [לאחר ציון 276] את דברי רבי יצחק [עירובין נד.], שאמר "'כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו', אימתי 'קרוב אליך', בזמן שבפיך ובלבבך לעשותו", וכתב לבאר [לאחר ציון 299] בזה"ל: "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".

(111) לשונו למעלה פ"ד [לפני ציון 301]: "ודבר זה אנו רואים לעינים, שמיום שבטל דבר זה, לא נמצאו בעלי מעשה, והכל הוא הסבה הזאת", וראה למעלה הערה 69. 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". ובדרוש על התורה [מה:] כתב: "ועוד יבוא מזה שקלקול זה הוא הגורם שגם מעשים אין בנו" [ראה להלן פט"ו הערה 181].

(112) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב:]: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שאמרנו אצל [אבות פ"ב מ"ה] 'אין בור ירא חטא'. 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" [ראה להלן פי"ד הערה 12]. ושם פ"ב מ"ה [תקסח:] כתב: "וזהו שאמר 'אין בור ירא חטא'. כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך. ודבר זה אמרו גם כן 'אם אין חכמה, אין יראה', כמו שיתבאר. ודבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". וכן שם פ"ב מ"ט [תרצז.] כתב: "וכאשר הוא בור, שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים כמו שבארנו, כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך והוא ירא ממנו, ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך. כי מי שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו, ולפיכך 'אין בור ירא חטא'... כי אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר".

(113) הנה בהרבה מאוד מקומות ביאר שדביקות בה' נעשית רק דרך התורה. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג.] כתב: "כי על ידי התורה יש לו דביקות עם השם יתברך". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". וכן הוא שם פ"ט [קמט.], שם פמ"ח [תשסב:], באר הגולה באר הראשון [פג.], נתיב העבודה פט"ו, נצח ישראל פ"ב [כט:], גו"א במדבר פט"ו אות יח, דרשה לשבת תשובה [סח.], דרוש על התורה [לג.], ועוד. וכן להלן פ"ז [לפני ציון 63] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". אך כאן מוכיח זאת בדרך השלילה; הואיל והאדם הוא בעל גוף וחומר, מן הנמנע שתהיה לו דביקות אל הקב"ה, והאופן היחידי שיוכל להפקיע עצמו מחומריותו הוא רק באמצעות התורה. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ג [שמט.]: "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". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "והאיש 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... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך. וכבר אמרנו לך כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך, על כן הבור שהוא חסר החכמה, אין בו יראת חטא, שיהיה ירא מן השם יתברך, ודבר זה הוא מבואר" [ראה להלן פ"ז הערה 64, ופ"ט הערה 137]. ושם פ"ג מי"ז [תלג:] כתב: "הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא. ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל הש"י היא הדביקות בו יתברך, כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה". **ויש לדון בזה**, במה שאין בידי האדם להשיג דבקות בה', האם זהו משום מגבלות השכל האנושי מצד עצמו, או משום שהאדם הוא בעל גוף. ובתחילת ההקדמה לדר"ח כתב את שניהם: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'... להיות דבק בו יתברך, ודבר זה הוא למעלה מן השכל". הרי פתח בעכירות הגוף, וסיים שהשכל האנושי הוא מוגבל מצד עצמו. וממה נפשך יקשה; אם תבאר שהמעכב לדבר הוא מחמת השכל האנושי מצד עצמו [שאין בידו להשיג מהי הדרך להדבק בה'], לשם מה הוצרך להוסיף שהגוף הוא חשוך ועכור. ואם תבאר שהמעכב לדבר הוא מחמת הגוף, מדוע הוצרך להוסיף שהשכל מצד עצמו אינו בר השגת ענין זה. ולשם מה נקט בתרתי לרעותא; עכירות הגוף, ומגבלות השכל האנושי. ונראה, שמגבלות השכל האנושי אינן אלא מחמת שהשכל האנושי מצורף לחומר, ואילו לא היה מצורף לחומר, היה השכל האנושי ברור וזך לגמרי. וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג, וז"ל: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה". 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". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא

עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה להלן פ"ו הערה 2.

(114) "לכך אם אין תורה עם האדם אין יראה. והדברים האלו ברורים שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו" [לשונו בהמשך]. והנה בעוד שכאן מבאר שיראת שמים אפשרית רק כאשר האדם הוא קרוב אל ה', הרי בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב לכאורה את ההיפך, וז"ל: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב [ראה להלן פ"ז הערה 63, ופ"ט הערה 12], והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא". הרי שכתב שהתנאי ליראה היא התרחקות מן המתיירא, ואף הביא המשל ממלך להוכיח זאת. ואילו כאן הביא גם כן המשל ממלך להוכיח את ההפך, שיראה זקוקה להתקרבות למתיירא. וכיצד יתכן להוכיח דבר והפוכו מאותו משל. **וממו"ר שליט"א** שמעתי לבאר, כי ישנם שני סוגי התקרבות אל המלך; יש התקרבות למלך שהיא כדי להתחבר ולהשתוות אליו, וכגון שבא לשוחח ולאכול עמו, ומתנהג עמו כשוה לשוה, והתקרבות מעין זו מבטלת את היראה. אך ישנה התקרבות למלך שכל כולה היא קבלת עולו של המלך, וזאת כאשר המתקרב יודע שאין הוא שוה למלך, אלא הוא נתינו, והיחס כלפיו הוא של נשלט לשולט. התקרבות מעין זו היא הכרחית להרגשת יראה, שהרי אז, אדרבה, מלכות המלך תחול עליו ביתר שאת, יותר מכאשר הוא מנותק לגמרי מן המלך, שאז אין המלכות חלה עליו כלל. ודוק ותראה, שבגו"א כתב "יש לו קירוב **ושייכות** אליו", ואילו בשאר המקומות הנ"ל כתב רק קירוב, מבלי לומר "שייכות". ודפח"ח. **אזן מלים תבחן**; בתפילת שלש רגלים אמרינן "אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו, ורוממתנו מכל הלשונות, וקדשתנו במצותיך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך, ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת". הנה הוזכרו כאן שבעה אופני חיבה שהראה הקב"ה לישראל. ובאף אחד מהם לא ניתווסף כנוי אל ה', מלבד האופן הששי שנאמר בו "וקרבתנו **מלכנו** לעבודתך", ולא "וקרבתנו לעבודתך" גרידא, כפי שנאמר בשאר אופני החיבה ["אהבת אותנו" ולא "אהבת אבינו אותנו", וכיו"ב]. והלא דבר הוא. אך הואיל ונתבאר כאן שיש שני סוגי התקרבות

למלך; התקרבות שהיא חלק מגינוני מלכות, והתקרבות המבטלת מורא מלכות, לכך ההדגשה היא שאיירי בהתקרבות הראויה למלכות, ולא בהתקרבות הסותרת למלכות, וזהו "וקרבתנו מלכנו לעבודתך", "מלכנו" דוקא.

(115) "עוקר הרים - דחריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה ובריתא סדורין לו כל כך" [רש"י הוריות יד.]. ואם היה נחשב אז לבעל תורה, שוב לא היה צורך שיחזור על תלמודו עד שתהא שגורה על פיו, כי בלא זה הוא נחשב לבעל תורה [המזכה את בעליה במעשים וביר"ש] מחמת ששואל לענין ומשיב כהלכה.

(116) מדגיש שדבר ראשון הוא ש"התורה היא עמו קודם", ורק לאחר מכן "יכול לפלפל ולישא וליתן בתורה", וכמו שהביא למעלה [לאחר ציון 80] "הס ואחר כך כתת" [ברכות סג:], "הרי לך כי אף אם היה פלפול של אמת, צריך שיהיה קודם אליו הגרסא" [לשונו למעלה לפני ציון 83].

(117) אמנם אמרו חכמים [הוריות יד.] "פליגו בה רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, חד אמר, סיני עדיף ["מי ששנה משנה ובריתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני" (רש"י שם)]. וחד אמר, עוקר הרים ["דחריף ומפולפל בתורה, אע"פ שאין משנה ובריתא סדורין לו כל כך" (רש"י שם)] עדיף. רב יוסף סיני ["קרו ליה סיני, לפי שהיו משניות ובריתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני, אבל לא היה מפולפל כרבה" (רש"י שם)], רבה עוקר הרים, שלחו לתמן, איזה מהם קודם. שלחו להו, סיני עדיף, דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא ["כלומר רב יוסף הוא מרי חטיא, שמשנה ובריתא סדורין לו מפי השמועה כנתינתן מהר סיני, דמשנה ובריתא אבוהון דהלכתא" (רש"י שם)]". ולפי דבריו כאן מה הצד לומר ש"עוקר הרים עדיף", הרי "סיני" הוא בעל תורה, ולעומתו "עוקר הרים" אינו בעל תורה, ופשיטא שסיני יהיה עדיף, אף ללא המסקנה ש"הכל צריכין למרי חטיא". ואם תבאר שאיירי בעוקר הרים שגם יודע את התורה היטב [שהרי איירי ברבה בר נחמני], א"כ נמצא שהוא "עוקר הרים" ו"סיני" ביחד, ובודאי ש"עוקר הרים" כזה יהיה עדיף טפי, שיש בו תרוייהו, לעומת מי שאינו אלא "סיני", ומדוע הכריעו ש"סיני" עדיף. ויש לומר, ש"עוקר הרים" שבגמרא איירי ביודע את התורה גם כן, אך תורתו אינה סדורה לו כ"סיני". ושאלת הגמרא היתה מי עדיף, עוקר הרים שהוא רק מקצת "סיני", או "סיני" גמור שאינו עוקר הרים. וכן מבואר להדיא ברש"י שם, שכתב "עוקר הרים - דחריף ומפולפל בתורה, אע"פ שאין משנה ובריתא סדורין לו **כל כך**", ושתי התיבות האחרונות ["כל כך"] מורות באצבע שספק הגמרא הוא רק בציור שה"עוקר הרים" הוא

גם מקצת "סיני", אך אם לא היה אלא "עוקר הרים" בלבד, פשיטא ש"סיני" עדיף, שהוא בעל תורה, לעומת מי שעוקר הרים, שאינו בעל תורה, וכמבואר כאן.

(118) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 288]: "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". והנה כאן מבאר שהיודע לפלפל בחכמה ללא ידיעת התורה אינו "בעל תורה". ובח"א לע"ז יט. [ד, מח:] כתב לאידך גיסא; הגורס בתורה ואינו יודע מה הוא אומר, 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" [הובא למעלה פ"ד סוף הערה 338]. וראה להלן פ"ט הערה 1.

(119) הנה באבות פ"ב מ"ח אמרו "הוא היה אומר, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ואליעזר בן הרקנוס בכף שניה, מכריע את כלם. אבא שאול אומר משמו, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ורבי אליעזר בן הרקנוס אף עמהם, ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה, מכריע את כלם". ובביאור מחלוקת תנא קמא ואבא שאול כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשג.] בזה"ל: "מעלת רבי אליעזר [בן הורקנוס] שהיה מקבל התורה, ואינו מאבד טפה. ומעלת רבי אלעזר [בן ערך] שהיה כמו מעין המתגבר מעצמו, שהיה שומע ומוסיף חכמה. ולפי הנראה אבא שאול חולק על תנא קמא; כי לתנא קמא עדיף במה שהיו כל החכמות עומדים ברבי אליעזר, ולא היה צריך להוציא אותם מדעתו כשהיו שואלים אותו, רק הכל היה עמו. ולאבא שאול עדיף מה שהיה מוציא הכל מחכמתו ודעתו, כי בזה האופן לא היה מגיע לו מן החסרון בחכמה, כאשר היה כמעין המתגבר, ולא יבא לכלל אשר חסר לו דבר מן החכמות לעולם". ולכאורה לפי דבריו כאן הוא מכריע כתנא קמא ודלא כאבא שאול, וזהו דוחק לומר שיכריע במחלוקת תנאים. ויל"ע בזה. וראה שם הערה 1127.

(120) אע"פ שהוא יודע לפלפל.

(121) וכן נאמר [דברים יז, יט] "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלקיו וגו'", ודרשו בספרי [שם] "תלמוד מביא לידי מעשה, מעשה מביא לידי יראה". וזהו שכתב כאן שללא תורה אין מעשים ואין יראה. ולפי זה נוכל להטעים את התפילה [של ברכת החודש] "חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים" [ברכות טז:], כי על ידי שהתורה עמנו ["אהבת תורה"] תתאפשר יראת שמים.

(122) על פי אבות פ"ב מ"ז "מרבה ישיבה מרבה חכמה". וכוונתו שאינם רוצים בזמן קצר לדעת את הכל, אלא מרבים בישיבה. וכן כתב בנתיב הזריזות ס"פ א, אודות אלו המקלקלים דרך הלימוד: "יאמרו 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 [דברים ט, יא]. וזה קנה הכל בימים קצרים, כי זה ימים מועטים שהיה הולך אחר הבחורים, ועתה הוא ראש המורים, ממנו ישתו מים ארורים. כל זה ראיתי גם נסיתי בימי הבלי, ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו, כי חולם חלום הוא, ודי בהערה זו". וכן בתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:] כתב: "כלל הדבר, כל מה שלמד האדם לא יוסר ממנו... ובזה יהיה עולה מדרגה אחר מדרגה, לא כמו הטפשים בדור הזה, יחשבו כי יקנו התורה במעט זמן עד שיהיה נחשב כאחד מן החשובים". ולהלן פ"י [לאחר ציון 118] כתב: "והאב, מפני שבחסרון ידיעתו רוצה לקנות התורה כולה לבנו בזמן מועט" [ראה שם הערה 120]. ועוד אפשר לומר, שבדר"ח פ"ב מ"ז [תרכד.] ביאר ש"מרבה ישיבה" פירושו "שהוא מרבה להשיג בישיבת חברים", ורומז בזה לתקנה שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתפ:], וז"ל: "ואין לדבר הזה תקנה לצאת ממנו, 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".

(123) על פי הפסוק [דהי"א יט, יג] "חזק ונתחזקה בעד עמנו ובעד ערי אלקינו וגו'".

(124) על פי הפסוק [שיה"ש א, ח] "אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן וגו'", ופירש רש"י שם "אם לא תדעי לך כנסייתי ועדתי היפה בנשים... איכה תרעי ותנצלי מיד המציקים לך להיות ביניהם ולא יאבדו בניך, התבונני בדרכי אבותיך הראשונים, שקבלו תורתי ושמרו משמרתי ומצותי, ולכי בדרכיהם". וכן כתב בדרוש על התורה [מז:], וז"ל: "ולכן בני שמעו אמרי וקחו מוסרי, ולכו נא בעקבות הרועים הראשונים, ולא ימושו מפיכם דברי תורה. ובהוייות דאביי ורבא תהיו עסוקים, ולא תשאו נפשכם אל משאות שוא ומדוחים. ובזה תבלו ימיכם ושנותיכם, וטוב לכם באחרית הימים בבואכם ליראות את פני האדון ה' אלקי ישראל".

(125) דבריו מבוארים על פי מה שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתפ:], וז"ל: "ומי 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". לכך גם כאן הפך את סדר הפסוק, כי בפסוק נאמר [תהלים קיט, קכו] "עת לעשות לה' הפרו תורתך", אך הירושלמי הפך את הסדר וכתב "הפרו תורתך, עת לעשות ה'", והלך כאן בעקבות הירושלמי. וכן כתב בדרוש על התורה [מז:], וז"ל: "ואם תעשו כן, הרי אתם מקבלים שכר כנגד הכל, וכך אמרו בירושלמי בפרק הרואה [ברכות פ"ט סוף ה"ה] אם ראית שהבריות נתייאשו מן התורה, תחזיק בה ותקבל שכר כלם, שנאמר 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'".

(126) כמבואר למעלה הערה 101 שכל חסרונות הדור נתלים בשבוש דרכי הלימוד. ומקור הבטוי "אילו כל הימים דיו" הוא בגמרא [שבת יא.] "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב חללה של רשות".

(127) מקור הבטוי הוא מהגמרא [חגיגה ג.] "מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין. אמר להם, מה חידוש היה בבית המדרש היום. אמרו לו, תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותין". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנד.] כתב: "וכן כתבו התוספות, שאנו שותים מימיהם".

(128) פירוש - נוקט בחכמים אלו, שבא לומר ש"בארצות אלו" היו פעם חכמים גדולים, וכעת "בארצות אלו" נשתכחה התורה, לכך נקט בחכמי צרפת ואשכנז. והאור זרוע סימן ב כתב: "ואנו שותים מימיו של רבינו שלמה [רש"י], נוהגין כדבריו". וצרף לכאן שרבינו שלמה לוריא [המהרש"ל] כתב [בהקדמה לים של שלמה ב"ק, באמצע ד"ה אף] בזה"ל: "אבל מצאתי בתשובות הרא"ש [בשו"ת חוות יאיר סימן קצב מסכים לדברי הים של שלמה (המובא בסמוך), אולם הוא מעיר "אף כי לא ראיתיו בשו"ת הרא"ש"] שכתב שהאיש רבי משה בר מיימון גדול היה מאוד בכל החכמות, מ"מ כשהוא חולק עם ר"ת ור"י שלא לשמוע אליו, אלא לילך אחרי בעלי התוספות, כי קבלה בידו שר"ת ור"י הצרפתים היו גדולים בחכמה יותר הרמב"ם". וכן כתב בשו"ת חוות יאיר [סימן קצב] "שקבלה בידינו שחכמי צרפת, המה בעלי תוספות, היו מופלגים וגדולים יותר מהרמב"ם". ובשו"ת הריב"ש [סי' שצד] כתב: "המאור הגדול, רבינו שלמה זצ"ל, גלה עמוקות התלמוד, מני חשך. לא עממוהו כל סתום. ובזולת פירושו, היה כדברי הספר החתום. והמאור השני, רבינו יעקב, איש תם, אשר כמוהו בפלפול, לא נהיה מאחר שהתלמוד נחתם, תלמוד ערוך בפיו, ושגור. סיני, ועוקר הרים וטוחנן זה בזה; מפלפולו, ועומק שכלו, ורחב בינתו. כל חכם לב, הן גור יגור. ואת שאר הכוכבים, חכמי הצרפתים,

מפיהם, אנו חיין, ומימיהם אנו שותים... דשאני ר"ת, דרב גובריה, והיה כאחד מהם [הראשונים שהיו לפניו], ואולי יותר מהם, בחריפות ובקיאות, לפי מה שנראה, ממה שחדש בתלמוד. וכל חכמי ישראל הנמצאים היום, כלם כקליפות השום וכגרגיר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים".

(129) שבת קנב: "תניא רבי אליעזר אומר, נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "נשמת האדם החצובה מתחת כסא הכבוד, כדאיתא [חגיגה יב:] 'ערבות', שבו נשמות ורוחות העתידין להבראות וכו' וכסא הכבוד ומלך אל רם ונשא שוכן עליהם. הרי כי הנשמות הם בערבות תחת כסא הכבוד. גם... נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד... ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת".

(130) פירוש - לרש"י ור"ת ובעלי התוספות יש להם [לאחר מותם] מהלכים עם התנאים והאמוראים. וזהו על פי הפסוק [זכריה ג, ז] "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור את חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ופירש שם הרד"ק "מהלכים בין העומדים האלה - הם המלאכים שהם עומדים וקיימים לעולם, רצה לומר תלך ביניהם. וזה רמז לנשמתו בהפרדו מהגוף" [ראה למעלה פ"ד הערה 312]. אך כאן מוסיף שלחכמים הגדולים יש מהלכים עם התנאים והאמוראים. ולא מצאתי מקורו. וכתב בספר שלשלת הקבלה [ערך רש"י] וז"ל: "וקבלתי מתלמידי הרב רבי ליאון דמוריאל, שהוא קבל מרבותיו, שקבלה אצלם שנפש רב נתגלגל ברש"י, ונפש שמואל בהרמב"ם, ונפש רבי יוחנן ברבנו תם. וכן נתגלגלו הדברים, שכמו שנקבעה הלכה כרב באיסורי [בכורות מט:], שר"ל מאכלות אסורות, כן נקבעה להיות כרש"י. וכמו שנקבעה הלכה כשמואל בדיני [שם]... כן נקבעה להיות כרמב"ם. וכמו כאשר יש פלפול בין רב ושמואל, היו קובעים הלכה כרבי יוחנן, כן יש להיות במקום שלא נתכוונו רש"י ורמב"ם, נקבעה ההלכה כרבינו תם".

(131) כמו שביאר שהתורה מביאה לידי מעשה. ובדרוש על התורה [מד:] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ד הערה 232]. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב שכתוצאה משבוש דרכי הלמוד "כמעט בעוונותינו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו".

(132) בפלפולי שקר. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רמד:], וז"ל: "ואף כי דבר כזה ח"ו לא תהא בישראל, לחדודי בדברי שקר, ולכלות הזמן בשקר, והתורה היא תורת אמת איך יעלה

על דעת אדם כזה. הלא ראוי שיקרע אדם לבבו על זה, להפוך האמת על שקר ויאמר לחדודי בעינא" [הובא למעלה הערה 84]. ושם בדר"ח [רמז.] הוסיף: "ואתם 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. ואל יבטיח אתכם יצרכם, או המורה לכם, כי טוב הוא דבר זה, כי בשוא מבטיח אתכם על זה. 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 [על הרי"ף במו"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" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 84, ולהלן פ"י הערה 109].

(133) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמח.]: "ומי 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". ומפסוק זה למדו בגמרא [ב"מ פה.] "כל המלמד את בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גוזר גזירה, מבטלה בשבילו, שנאמר 'ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה'". וכן הלומד תורה כראוי, ומציל עצמו ואחרים מהמנהג הקלוקל של בני דורו, הוא גם מוציא יקר מזולל, בבחינת מלמד בן עם הארץ תורה. וכן בדרוש על התורה [מח:] 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 'ואם תוציא יקר מזולל וגו'".

(134) יחזקאל כח, כד "ולא יהיה עוד לבית ישראל סילון ממאיר וקוץ מכאיב מכל סביבותם וגו'", ופירש רש"י שם "לא יהיה סילון וקוץ לישראל בכל סביבותם שיכאיבם ושירע להם. 'סילון' מין קמשונים וחוחים הוא. 'ממאיר' ענין הכאבה, כמו [ויקרא יג, נא] 'צרעת ממארת'".

(135) כפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רמד.]: "אמנם הסבה הגורמת הקלקול הגדול הזה, 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'" [הובא למעלה הערה 84].

(136) אבות פ"ג מי"א "והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא", ושם בדר"ח [רנא.-רסה:] ביאר המשנה.

(137) מעין זה כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.], וז"ל: "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". הרי ביאר שם הסבה חוזרת ומתקנת את המסובב לאחר שהמסובב התקלקל. ולכך כוונתו ג"כ כאן במה שכתב "והוא ברחמיו יחזיר אותנו לתורתו", ולא כתב "יחזיר אותנו לתורה", כי כוונתו להורות שהקב"ה הוא סבה לתורה ["תורתו"], ולכך יחזור ויתקן את הטעון תיקון לתורתו, כמשפט הסבה המתקנת את המסובב. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ט.], וז"ל: "לפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה, לומר ברוך נותן תורה לישראל, והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... ואז היה זה סבה גם כן 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 השרש, 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" [ראה להלן פ"י הערה 124].

(138) הנה גם כשעסק בענין זה בשאר ספריו, שילב דברי נחמה בדברי תוכחתו. וכגון, בדרוש על התורה [מח:] כתב: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן לקץ גלותנו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה... ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם, מוכנת הוייתה לבוא". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "לולא הבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' [דברים לא, כא], כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל" [הובא למעלה הערה 98]. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.], והובא בהערה הקודמת. ולהלן פ"י [לפני ציון 124] כתב: "לכן עיני עיני יורדה מים על עלבונה של תורה, מאנה הנחם נפשי, עד כי ירחם עלינו המלמד תורה לעמו ישראל", ושם הערה 124.

פרק ו

(1) כפי שביאר עד כה פעמים רבות. וראה למעלה ר"פ ב הערות 4, 6, 45, 74, 101, ר"פ ג הערות 2, 31, 38, למעלה פ"ד הערות 235, 266, ולהלן הערה 101. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 267] כתב: "ריחוק התורה, שהיא השכל העליון, מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי... ולכך צריך האדם אל הכנות הרבה לקנות השכל, עד כי אמרו גם כן כי צריך האדם לקנות התורה בדבור שיוצא מפיו, ולא במחשבה לבד. שהשכל השכל העליון הוא רחוק מן האדם, ואם אין מוציא התורה מן הפה, לא היה התורה אצל האדם כלל, לפי ריחוק התורה מן האדם".

(2) לשונו בתחילת ההקדמה לדר"ח: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'... להיות דבק בו יתברך, ודבר זה הוא למעלה מן השכל". 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". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 113]. **ודע**, שאע"פ שכתב עד כה הרבה פעמים שהתורה השכלית נבדלת מן האדם הגשמי [כמלוקט בהערה 1], מ"מ זו הפעם הראשונה שמוסיף גם ש"שכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי". אמנם הביאור לכך הוא כי בפרק זה בא לבאר חשיבות הלומד בחבורה, לעומת הלומד לבד, והטעם הוא "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" [לשונו בסמוך (לפני ציון 7)]. לכך דוקא כאן מדגיש ש"שכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי", כהקדמה לצורך ללמוד בחבורה.

(3) כמבואר למעלה כמה פעמים, ומלוקט בהערה 1. והנה בעוד כאן ביאר שמחמת ששכל האדם עומד בגוף האדם לכך הוא צריך הכנה לקנות את השכל הנבדל, הרי בדר"ח פ"ו מ"ג [פד:] כתב גם לאידך גיסא, שרק על ידי לימוד תורה הוא יוכל לרומם שכלו מעבר למחיצות גופו, וכלשונו שם: "האדם שיש לו שכל, ואינו עוסק בתורה, שהשכל עומד בגוף האדם החמרי, שיש לו פחיתות, ועוסק בדברים גופניים פחותים,

ומתגנה השכל הטהור על ידי זה. רק אם הוא עוסק בתורה, אז השכל נבדל מן החומר, ואין לו פחיתות החומר... שהשכל עומד בגוף שיש בו פחיתות החמרי. וכמו שהנזם, אם הוא באף חזיר [משלי יא, כב], מקולקל, ואינו שוה כלום. וכך בעצמו השכל באדם מקולקל, והוא לבטלה לגמרי, כאשר אינו עוסק בתורה, רק הולך אחר הדברים הגופניים. דומה בזה אל החזיר שיש לו נזם זהב באף, ונובר באשפה, כך החכמה שיש בחכם כאשר עוסק בדברים גופנים פחותים. אבל כאשר עוסק בתורה, הרי לא נחשב שיש לו פחיתות החמרי".

(4) בדר"ח פ"א מ"א [קמו.] קישר את ההוראה "העמידו תלמידים הרבה" [שם] עם ההוראה שאדם לא ילמד יחידי, ויובא בהערה 9.

(5) כפי שיבאר בסמוך. ועוד אודות ששכל העומד בגשמי אינו נבדל לגמרי, הנה אמרו חכמים [סנהדרין צט.] "מאי 'עין לא ראתה', אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו משמת ימי בראשית. ריש לקיש אמר זה עדן, לא ראתה עין מעולם", ובח"א שם [ג, רכד.] כתב: "ולמאן דאמר 'זה עדן', יש לך לדעת כי העדן עוד יותר מדריגה עליונה מן היין המשומר בענבים. כי היין המשומר בענבים, סוף סוף יש ליין הזה חבור עם הענבים הגשמי, אבל העדן נקרא 'עדן' המדריגה הנבדלת לגמרי... והמדריגה הזאת לא ראו הנביאים, במה שהם בעולם הזה הגשמי. אבל היין המשומר בענבים, אינו כך, רק יש לו צרוף אל העולם, שהרי הוא משומר בענבים. וגם האדם... אין השכל שלו גשמי, רק הוא עומד בגשמי, דומה אל היין אשר הוא עומד בענב. ולפיכך לא נעלם מן הנביאים גם מדריגה זאת, רק העדן הוא נבדל לגמרי מן הגשמי, ואותו לא ראו הנביאים".

(6) "'הסכת' עשו כתות כתות, דריש 'הס' כמו 'עשו'" [רש"י שם].

(7) כדי להבין דברי תורה, שהתורה השכלית היא נבדלת לגמרי מן החומר, וכמו שכתב למעלה פ"ד [לאחר הערה 249], וז"ל: "הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר לא יקנה התורה השכלית" [ראה להלן הערה 19]. והטעם, כי אז יחסר לו הדמיון והצד השוה לתורה; התורה היא שכל נבדל לגמרי, ואילו לאדם זה יש שכל המוטבע בחומר. ועוד, כאשר השכל הוא מוטבע בחומר, אז החומרי מבטל את השכלי, וכמו שכתב להלן פט"ו [לאחר ציון 140], וז"ל: "כבר התבאר למעלה כי החמרי הוא הפסד השכלי, ודבר זה מבואר. ולכך אמר [פסחים מט:] אלמלא אנו צריכין להם, היו הורגין אותנו. כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכלי לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי. וכן הוא אצל האדם החמרי. והאדם השכלי,

אם היה צריך השכלי אל החמרי, היה מבטל אותו לגמרי. והבן הדברים כי אלו דברים נאמרו גם כן אצל השכל והגוף, ובדמיון זה תלמיד חכם ועם הארץ" [הובא למעלה פ"ד הערה 251].

(8) "הוא" - שכל האדם.

(9) לשונו להלן [לאחר ציון 24]: "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" [אבות פ"ו מ"ז]. ובדר"ח שם [קסה.] כתב: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם המאמר בפרק הרואה שמביא כאן]... 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".

(10) אלא של שנים. ובנצח ישראל פל"א [תרד.] כתב: "השגת היחיד שהוא פרטי, שאין זה השגה פשוטה כמו השגת רבים, שהיא השגה פשוטה, ולכך הלכה כרבים בכל מקום [ברכות ט.]". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסו:] כתב: "בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דווקא".

(11) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ד [קלו.]: "ודבר זה ענין מופלג מאד מאד, כי כאשר יש שנים ביחד אינם מוכנים להיזק, וכמו שאמרו במסכת ברכות [מג:] אחד רואה וניזק ["לאחד נראה השד, ומזיקו" (רש"י שם)], שנים רואין ואינן ניזוקין, שלשה אינם רואים ואינם ניזוקין. וביאור זה, כי האדם אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ראוי מצד מעלתו זאת... להיות על כל התחתונים, וכמו שאמרו [שבת קנא:] אין חיה שולטת באדם אלא אם כן נמשל האדם לבהמה, שנאמר [תהלים מט, יג] 'נמשל כבהמות נדמו', עד כאן. ורוצה לומר כי מפני צלם אלקים שיש לאדם, אין החיה שולטת באדם, אלא אם כן מסולק ממנו הצלם האלקי. ובשנים יש צלם אלקים ביותר, כי הוא נמצא בשנים. ובשלשה עוד הצלם ביותר. וכמו שהוא אצל תורה גם כן, שיש חלוק בין אחד לשנים,

ובין שנים לשלשה, כי התורה היא שכלית, אינה דבר גשמי, ואינה מצטרפת לאחד כמו בשנים". ושם במשנה ו [קעב.] כתב: "כי החומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה היא מדריגה שניה... ולפיכך אמר למעלה [שם משנה ב] 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה שהוא מושב לצים'. כי ראוי שיהיו אצל שנים דברי תורה, כאשר הם שנים כי הם כנגד מדריגת הצורה, שהיא מדריגה שניה, ששייך במדריגה זאת התורה ביותר. לא כאשר הוא אחד, כי האחד הוא כנגד המדריגה חמרית, היא מדריגה ראשונה, אשר לא שייך שם כל כך דברי תורה. וכאשר אין ביניהם דברי תורה נקרא זה 'מושב לצים', אחר שראוי שיהיה אצלם דברי תורה".

(12) פירוש - האופן היחידי שהשכל יוכל להתגבר על הגוף ולהיות שכל נבדל הוא רק בלימוד של שנים, אך השכל אינו יכול לשמור על מדרגתו כאשר הוא מוטבע בגוף, כי אז הגוף מתגבר עליו, וכמו שמבאר.

(13) אך אין מצב בינים ששניהם קיימים, וזהו כיחס יעקב ועשו "כשזה קם זה נופל" [רש"י בראשית כה, כג]. ואודות שיחס השכל והגוף הוא "כשזה קם זה נופל", כן כתב בח"א לשבת קנב. [א, פב:], בביאור מאמרם [שם] שתלמידי חכמים כל זמן שמזקינים חכמה נתוספת בהם, וז"ל: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה... כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה היה נופל זה קם. שכח החומרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכוחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". ובהקדמתו לאור חדש [מט.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל".

(14) פירוש - הוא רוצה להתחכם עוד, ובכך רוצה להוציא השכל אל הפעל, ובזה מתחיל המאבק בין השכל ובין לגוף.

(15) פירוש - ולא למד בחבורה, אלא בגפו.

(16) ובמקום להיות שכל שעומד בגוף, זה נעשה לשכל המוטבע בגוף.

(17) שרוצה להתחכם עוד, אלא היה נשאר במצבו הקודם.

(18) פירוש - אם לא היה מנסה להתחכם עוד, לא היה מקלקל שכלו עד שקנה הטפשות, אלא היה נשאר בגדר של "שכל העומד בגוף", אך לא שכל המוטבע בגוף.

(19) כן כתב למעלה פ"ד [לאחר הערה 249], וז"ל: "הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר לא יקנה התורה השכלית" [הובא בהערה 7].

(20) שלומד בגפו, ולא בחבורה.

(21) לשונו בתחילת הקדמה שניה לגבורות ה': "באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים רוצים להתחכם על דברים הנסתרים... אולם כולם רוח,

ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר. אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם... וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם". ולהלן ס"פ יד כתב: "מקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם, להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים. ואיך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך דברים כמו אלו... ובפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם... כי אין לעמוד על ההשגה שהיא בו יתברך, כי אם בטורח גדול". וראה להלן פ"ח הערה 200, ופי"ד הערה 222.

(22) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [קסו.]: '"ולא עוד אלא שמטפשין'. ודבר זה כי כאשר אינו עוסק בתורה, אז עומד כפי מה שראוי אל האדם בעל חומר, להשיג ולדעת מה שמתייחס אל האדם שהוא בעל חומר, מה שמשיג בעניני העולם הגשמי. אבל כאשר הוא עוסק בתורה, ורוצה להתחכם בתורה שהיא שכל הנבדל לגמרי... ולכך אם עוסק בתורה יחידי הוא מטפש, שאין זה שכל כלל הראוי אל התורה, שהיא שכל נבדל, רק טפשות הוא. כי השכל הנבדל כאשר הוא מתחבר ומשתתף אל החמרי, הוא הטפשות. ודבר זה עוד יתבאר בעזרת השם יתברך", וכוונתו שם לדבריו כאן. ועוד אודות שהלומד דבר שהוא נעלה ממנו אזי הוא מקלקל לעצמו, כן נתבאר למעלה פ"ה הערה 84, ולהלן פ"י הערה 121.

(23) כמו שכל חסרון גורר אחריו עוד חסרון. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [תב:], שאמרו שם במשנה "וכל המרבה דברים מביא חטא", וז"ל: "דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון. וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון" [ראה למעלה פ"א הערה 117]. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב

על כך בנתיב השלום פ"א, וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום, וז"ל: "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". ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". 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". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר [ראה להלן פ"ז הערה 162]. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, שם פמ"ח הערה 7, באר הגולה באר השביעי הערה 269, ודר"ח פ"ה מט"ז [תז:].

(24) הנה בדרך כלל מתבאר שהחטא יוצר קלקול, וכגון, בדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "כאשר יחטא האדם בערוה, הרי הוא מטמא גופו של אדם, ומתעב אותו. וכאשר יחטא האדם בשפיכות דמים, הוא מתעב ומטמא נפש האדם. וכאשר יחטא בעבודת אלילים, הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו. וכל אחד ואחד מן החטאים מקלקל ומפסיד חלק אחד, עד שאם חטא באלו שלשה חטאים, הנה הוא מקולקל ונפסד בכל חלקיו, שהם הגוף והנפש והשכל". ובח"א לע"ז ח. [ד, לב:] כתב: "כי חטא האדם גורם קלקול". וכן כאשר אדם עובר על אחת ממצות ה', אז נפגם האבר המכוון כנגד אותה מצוה, ונעשה בעל מום באותו אבר [כמבואר למעלה פ"א הערה 231]. אך כאן מבאר לאידך גיסא; המקלקל נקרא חוטא. וצרף לכאן דברי הגמרא [ב"ק צא:] "אין אדם רשאי לחבל בעצמו... דתניא, אמר רבי אלעזר הקפר ברבי, מה תלמוד לומר [במדבר ו, יא] 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר; ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין, נקרא חוטא. המצער עצמו מכל דבר ודבר, על אחת כמה וכמה".

(25) אודות שהשכל הנבדל עומד כנגד הדמיון, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"א [תכב.], וז"ל: "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" [ראה להלן פ"י הערה 39]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג:] כתב: "השכל כאשר אינו בפעל הוא נמצא בנושא, הוא כח המדמה". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריח:] כתב:

"כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים". ואודות הטעות שיש בדמיון, כן כתב בנתיב כח היצר פ"ד, וז"ל: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד". ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.] כתב: "הרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון, שאמר כי ראוי שכל אשר הם בעלי מלאכה אחת שיהיה להם נשים ביחד, ולא יהיה לכל אחד אשה מיוחדת. שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו, אל דבר בחלוף מה שהוא אל הכל". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". 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.

(26) "המחדדין - שואלין ומשיבין, ולא לקפח, אלא להתחדד" [רש"י שם].

(27) "והדרך - כמו וחדדך" [רש"י שם].

(28) "ותורך - ותלמדך" [רש"י שם].

(29) "שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו, הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא יה 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. כי אין השכל גובר על הגוף להיות שכל נבדל כי אם כך" [לשונו למעלה לפני ציון 12].

(30) כפי שכתב בגבורות ה' ס"פ עא: "כלל הדבר, שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". הרי ש"הצלחה" פירושה להשיג מדריגה שכלית עליונה. ובתפארת ישראל פ"ט [קמ:] כתב: "והנה לא רחוק הוא לאדם שאפשר לקנות ההצלחה הרוחנית על ידי המעשים הטובים... ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו, שזהו תכלית ההצלחה, כמו שמעיד עליו הכתוב [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך". ובסוף הפרק שם [קנג.] כתב: "הקירוב והדבוק בו יתברך הוא ההצלחה האמתית... שעיקר הצלחה הוא הדבוק בו יתברך". ושם ר"פ יב כתב: "התבאר לך בפרק שעבר על פי עדים נאמנים כי ידיעת התורה יותר מסוגל לקנות ההצלחה הנצחית". ובח"א לב"ק צב: [ג, טו.] כתב: "כי האדם... כאשר קבל המעלה, הוא בעל הצלחה, שהיה קודם חסר מעלה, וקבל מעלה, לכך נמשך אחר זה הצלחה".

(31) פירוש - כשם ששני ת"ח אלו מצליחים לקנות מדריגה שכלית החורגת מעבר למה שראוי להם, כך הם זוכים אל הצלחה עליונה החורגת מעבר למה שראוי להם. רק שקנין השכל נעשה למטה על ידם, ואילו הצלחה במעשיהם נעשה למעלה על ידי ה' ["וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" (בראשית לט, ג)]. ובח"א לשבת סג. [א, לח.] כתב: "כי אין ספק כי שנים יותר קונין שכל על ידי שהם מחדדין זה את זה, ממה שיקנה אם היה לומד ביחיד. ומפני כך מצליחין, שכל הצלחה עליונה היא באה מן השם יתברך, אשר לא היה ראוי מצד עצמו. וגורם דבר זה כאשר משכיל בשכל עליון, אשר אין ראוי לאדם מצד מדריגת עצמו, ולפיכך מצליח בהצלחה עליונה".

(32) "שאין ענין הגדולה רק ההתעלות יותר ממדריגת האדם" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, לח:), והובא למעלה פ"ב הערה 82].

(33) בח"א לשבת סג. [א, לח:] הוסיף: "וכל זה מצד שהם שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה, כי אף אם היה חכם גדול מאוד מאוד, אם לא הגיע לו על ידי שנים שהם מחדדין זה את זה אין זה כל כך, כי מתוך שהגיע לו מזולתו דבר זה יקרא מעלה שאין ראוי לאדם מצד עצמו, ולפיכך אמר שעולים לגדולה". אמנם יש להעיר, שאמרו חכמים [נדרים נה.] "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-יט] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות'. אמר ליה, כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל, תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר 'וממדבר מתנה'. וכיון שניתנה לו במתנה נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'. וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר 'ומנחליאל במות'". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 67] הביא מאמר זה, וכתב [לאחר ציון 79] בזה"ל: "ואמר כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל'. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". הרי ביאר שם שעולה לגדולה כאשר מקבל התורה משום שאז "הוא חלק השם יתברך", ובגמרא שם לא תלו זאת דוקא בלימוד של שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה, ומשמע שהוא הדין אף בלומד לעצמו. ותקשי לך, איך כתב בח"א לשבת [שם] שאין עלייה לגדולה מתקיימת אלא רק בשני ת"ח המחדדין זה את זה, ולא בלומד לעצמו. וצ"ע.

(34) בא לבאר את המשך המאמר [שבת סג.] "יכול אפילו שלא לשמה, תלמוד לומר 'על דבר אמת'".

(35) לשונו בח"א לשבת סג. [א, לח:]: "ואמר דוקא כאשר עושים לשמה, מפני שזהו השכל אשר הוא מתעלה. כי אם עשה להתגדל ולהתפאר, אין זה מעלה, שהרי כל הענין

אשר אמרנו שהוא עולה לגדולה שקנה מדריגה שכלית שהיא עליונה ממדריגת האדם, וכאשר האדם עושה לכבוד עצמו, לא קנה מדריגת שהיא יותר עליונה ממדריגת האדם".

(36) "כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם" [לשונו למעלה פ"א לפני ציון 223]. וחזינן מדבריו שמבאר "לשמה" לשם התורה. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [סב.], וז"ל: "הנה בשביל שהוא עוסק בתורה לשמה, כלומר שלומד תורה לשם עצמה של תורה, לא לשם כבודו" [ראה שם הערה 254]. וכן ביאר הנפש החיים שער ד, פרקים ב-ג, וז"ל: "ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם... כי היה די לענין הדביקות במסכת אחת או פרק או משנה אחת שיעסוק בה כל ימיו בדביקות, ולא כן מצינו לרז"ל שאמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה הלכות ואגדות כו' [סוכה כח.]... אבל האמת כי ענין 'לשמה' פירוש לשם התורה, וכמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אליעזר בר רבי צדוק [נדרים סב.] עשה דברים לשם פעלן ודבר בהן לשמן, זה לשונו: 'עשה דברים לשם פעלן - לשמו של הקב"ה, שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות". אמנם להלן פ"ז [לאחר ציון 17] כתב: "ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו שהיא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול. לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות". הרי שהשוה בין "תורה שלא לשם שמים" ל"תורה שלא לשמה", ומשמע ש"תורה לשמה" היא "תורה לשם שמים", ודלא כדמשמע מדבריו כאן ובדר"ח. ויל"ע בזה [ראה להלן פ"ז הערה 18].

(37) כי הואיל ולומד לשמה [לשם תורה], לכך מעלת התורה העליונה חלה עליו. וכן אמרו [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה", ובדר"ח שם [יג.] כתב: "מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה" [הובא למעלה פ"ד הערה 228, ולהלן פ"ז הערה 23. וראה בסמוך הערה 69, ופ"ט הערה 88].

(38) כי אינו מתרומם מעבר לעצמו להדבק אל הקב"ה, אלא נשאר בתוך ארבע האמות של עצמו. וכן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 62], וז"ל: "כי האהבה אל השם יתברך הוא

הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו... ואם ילמד תורה לשום כונה אחרת, לא יקנה על ידי התורה הדביקות בו יתברך... ולכך מפרש הכתוב [דברים יא, יג] 'לאהבה את ה' אלקיך', שילמד מאהבה, ולא לשום כבוד [נדרים סב.]". וראה להלן פ"ז הערה 65.

(39) זהו המשך המאמר [שבת סג.] "יכול אם הגיס דעתו, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'וענוה צדק'".

(40) בנתיב הענוה פ"ז, וז"ל: "בארנו בחבור זה, כי כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי, כמו שהתבאר, כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות... בעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות, ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו מיוחד לגשם... והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון 'גסות' רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות... וזה שאמר כאן [פסחים סו:] כל המתיהר, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו. אם נביא הוא, נבואתו מסתלקת ממנו, כמו שאמרנו. כי לא יתחבר המדריגה הנבדלת הבלתי גשמי, היא הנבואה והחכמה... שיהיו עם בעל יהיר שבדעתו הוא גדול, שהיא מדה גשמית ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ב הערה 24]. וזה נקרא "התבאר במקומו", כי כל הנתיב שם עוסק בעניני ענוה וגאוה.

(41) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריז.]: "כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף, והוא הפך הענוה. כי בעל הענוה מסולק מן מדת הגוף, כמו שהתבאר, 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 [קידושין מט:] 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". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "עניות של תורה... כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול. וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס, וזה עניות של תורה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.]: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבוא לשון 'דק' על השכל, כך יבוא 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 24]. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 22] כתב: "ובעירובין [נה.] אצל [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא', לא בגסי רוח היא, שאין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית. וראיה לזה כי לשון 'גסות' מורה על עבות, וגסות והעבות הוא לגשם. ועוד, 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".

(42) לשונו בח"א לשבת סג. [א, לח:]: "ואמר עוד דוקא שאינו מתגאה, שאם 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, ודבר זה התבאר הרבה. וכאן מעלתו הוא בשביל חדוד התורה, שרצה לומר שקנה מדריגה שכלית ביותר, ואם הוא מתגאה, בזה הרי הוא מבטל המדריגה שראוי אליו מצד חדוד השכלי. כי בארנו בראיות ברורות כי המתגאה הוא בעל גוף, ואין לו המדריגה השכלית. ולכך אין קונה על ידי חדוד השכלי המדריגה אשר ראוי לשכל החד הזה כאשר הוא נוטה אל הגשמי, ודבר זה מבואר למי שמבין את זה" [הובא למעלה פ"ב הערה 89, וראה שם מה שנתבאר על פי זה].

(43) אמרו חכמים [ברכות ו.] "מנין שהקב"ה מניח תפילין, שנאמר [ישעיה סב, ח] 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו', 'בימינו' זו תורה, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'". ועוד אמרו [ברכות סב.] "מפני מה אין מקנחין בימין, אלא בשמאל. אמר רבא, מפני שהתורה ניתנה בימין, שנאמר 'מימינו אש דת למו'". ורש"י [ביצה כה:] כתב: "מימינו אש דת למו - מימינו נתן להם התורה". ובילקו"ש ח"א רמז רלח אמרו "מי גרם להם [לישראל] להנצל [בקריעת ים סוף], 'מימינם ומשמאלם' [שמות יד, כט]. 'מימינם' בזכות התורה שהן עתידין לקבל, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. 'ומשמאלם' זו תפילין". ובגבורות ה' פמ"ב [קנט.] כתב: "'והמים להם חומה מימינם ומשמאלם'. בארו ז"ל למה צריך למכתב 'מימינם ומשמאלם', הוי למכתב 'והמים להם חומה מזה ומזה'... ולפיכך פרשו ז"ל 'מימינם' בזכות התורה שנתנה מימין, 'ומשמאלם' בזכות התפילין שהם משמאל... ביאור זה כמו שאמרנו כי המים שהם טבע לא היו נדחים אלא בכח קדוש נבדל, ובשביל שהיו בישראל מעלה קדושה נבדלת, היו נדחים המים ועומדים זקופים. ולפיכך כתב 'מימינם ומשמאלם', שאין ספק כי הצד הימין מתיחס אל צד הקדושה, מצד

התורה שנתנה מצד הימין, והשמאל מצד התפילין". וראה להלן פט"ז [לאחר ציון 25] שהביא את המדרש [ויק"ר ד, א] שהתורה ניתנה בימינו של הקב"ה.

(44) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 240]: "כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית". 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 בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסד:] כתב: "ביאור זה כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית... כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים... ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שאין ערך לגשמי אל השכלי" [הובא למעלה פ"א הערה 242]. ובאבות פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה, נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ", בדר"ח שם [קמח.] כתב: "כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי. ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה. ולפיכך אמר כאן ש'מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ'... כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה... וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כי בבית המקדש שלחן בצפון [שמות מ, כב], והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום [שם פסוק כד], שיש בה שבע נרות [שמות כה, לז], הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל [שמות מ, פסוקים כב, כד], שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון" [ראה למעלה פ"א הערה 223].

(45) וכן נאמר [תהלים פט, יד] "לך זרוע עם גבורה תעוז ידך תרום ימינך". ובנצח ישראל ס"פ י [רסט.] כתב: "אמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים. תורה, דכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. וכל ענין זה לגלות על אלו ב' דברים,

כי על ידם האדם מתעלה למעלה. ולכך הם בימינו, כי היד הימנית יש בה התעלות, כמו שבארנו לפני זה, דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', והאדם מתעלה על ידי שני דברים אלו שהם ביד הימין". ושם ס"פ יז [שצז:] כתב: "יד ימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב 'ימין ה' רוממה'". ובגבורות ה' פס"ד [רצט.] כתב: "מתעלה ימינו של הקב"ה עד ג' עולמות, ולפיכך 'ימין ה' רוממה'... עד עולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ח [ד"ה ואמר ומקבלו] כתב: "הימין מורה על התרוממות, כמו שאמר 'ימין ה' רוממה'". וכן כתב בקיצור קודם לכן בנתיב העבודה פט"ז [ד"ה ואמר רבי חייא]. ובח"א לשבת סג. [א, קלח:] כתב כדבריו כאן, והוסיף: "כי הימין הוא מתרומם למעלה, וכדכתיב 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כחה היא מתעלה ביותר". ולהלן פט"ז [לאחר ציון 27] ביאר שהתורה ניתנה בימין משום שהימין מורה על ההתפשטות להגיע לאחר, והואיל והתורה באה מהעולם העליון, והיא מרוחקת מן האדם [כמבואר למעלה פ"ב הערה 75], לכך נתינתה אפשרית רק מצד ימינו של הקב"ה, שהיא פשוטה לכל באי עולם.

(46) "זה כי התורה השכלית הוא שכל פשוט" [לשונו למעלה פ"ב לאחר ציון 57]. והגדרת "שכל פשוט" היא שכל שאין בו שום צירוף אל החומר, אלא הוא חכמה בלבד. וכן כתב בתפארת ישראל פי"א [קעח.], וז"ל: "ומעתה מה דמיון יש לדברי תורה אל הידיעה בנבראים כלם. וכי מתדמה הפעול אל אשר פעלו. כי הידיעה בכל הנבראים היא ידיעת הנברא ההוא ומהותו, שאין בזה מדרגה של כלום, רק אם קנה הידיעה בהן לעמוד על הפועל שברא הכל. וסוף סוף הידיעה בנברא, במה שהוא נברא מן הבורא יתברך ויתעלה שמו. אבל ידיעת התורה היא הידיעה בגזרת המלך ה' צבאות עצמו... לכן במה שכל השגת החכמה הוא מצורף אל החומר אשר השיג בו, ואין זה מושכל גמור, שהרי הוא נסמך אל החומר... כי מדרגה זאת שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי... התורה במה שהיא גזרת השם יתברך, אינה נסמכת אל שום דבר, והיא חכמה בלבד, והיא תורה קדושה... לכך התורה בכללה שכל פשוט יותר" [הובא למעלה פ"ב הערה 58].

(47) לשונו בח"א לשבת סג. [א, לח:]: "ואמר 'שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה', וכבר אמרנו כי מפני חדוד שלהם קונים השכל העליון, אשר אינו ראוי למדריגת האדם. ומפני כך הם זוכים לתורה שנתנה בימין, בשביל שהתורה השכלית מתעלה למעלה, כאשר ראוי אל הדבר שהוא שכלי. ואלו שנים שהם מחדדין זה את זה, בעבור שהם קונים השכל העליון שהוא למעלה ממדריגת האדם, ולכך ראוים אל התורה, שהיא מתעלה.

וכבר אמרנו כי אין דומה זה אל האדם שהוא מחדד עצמו בהלכה ביחידי, כי אין זה התעלות כלל, רק כאשר הם שנים שהם מחדדין זה את זה בהלכה, כמו שאמרנו".

(48) לשון הגמרא שלפנינו [שבת סג.] "רב נחמן בר יצחק אמר, זוכין לדברים שנאמרו בימינה של תורה. דאמר רבא בר רב שילא, ואמרי לה אמר רב יוסף בר חמא אמר רב ששת, מאי דכתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד'. אלא בימינה אורך ימים איכא, עושר וכבוד ליכא, אלא למיימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא".

(49) בעוד שכאן סתם ולא פירש, הרי בח"א לשבת סג. [א, לט.] ביאר יותר, וז"ל: "מה שאמר זוכה לאורך ימים, פירוש כאשר עוסק בתורה לשמה, כאשר ראוי לתורה מצד עצמה. וכבר אמרנו כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... וכאשר תבין עוד תדע, כי דבר זה כמו שאמרנו, כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי 'למיימינים', דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה. שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכלו ארוך... ודבר זה מבואר" [ראה להלן פ"ז הערה 24]. ובדר"ח ס"פ ו [תלד:] כתב: "אריכות ימים היא התדבקות במדריגה עליונה, אשר משם אריכות ימים". ובנתיב האמונה פ"א כתב: "אמרו בפרק שלשה שאכלו [ברכות יז.], כל העונה 'אמן' מאריכין לו ימיו ושנותיו. כי האמונה מגיע עד אין קץ וסוף, ולכך יש לו להאריך במלת 'אמן', ומאריכין לו ימיו ושנותיו, כי משם אריכות הימים". ובנתיב התשובה ס"פ ב כתב: "התשובה מגעת עד כסא הכבוד [יומא פו.], מזה תדע כי התשובה מארכת ימיו ושניו של אדם [יומא פו:]. והתשובה נבראת קודם שנברא העולם [נדרים לט:], שמזה תבין ותדע כי מצד התשובה הוא במדריגה עליונה, אשר שם אריכות הימים והשנים". ובתפארת ישראל פי"ג [רז:] כתב: "כי מן עולם הבא, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים".

(50) ועוד אודות שהתורה גופא באה מן העוה"ב, כן ביאר בגו"א שמות פי"ח סוף אות א [ו:], וז"ל: "מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנא.] כתב: "יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש [רש"י בראשית ב, כג]. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיב.] כתב: "כי בא לומר כי האדם הוא מקבל מיתה, אל יבטיח אותו שיהיה השלמתו שיקבל השארות מצד עולם התחתון, או מצד עולם

האמצעי... כי אם על ידי התורה, שהיא מן עולם העליון, הוא עולם הבא... אבל 'מלוין את האדם תורה ומעשים טובים' [שם]. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, הוא התורה, שהיא מעולם העליון... וראוי שיהיה כך, כי למדריגת עולם הבא אין ראוי שיהיה רק על ידי תורה ומעשים טובים, כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים, שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות" [הובא למעלה פ"א הערה 60].

(51) "הנוחין זה לזה - נושאין ונותנין בה בנחת רוח, מתעסקין כדי שילמדו זה מזה" [רש"י שם].

(52) "ידבר עמים תחתינו - ישפיל, וכל שפלות בנחת. לשון אחר 'הנוחין' מנהיגין זה את זה להבנתה של הלכה, כמו 'לך נחה' [שמות לב, לד], 'ידבר' תרגום של 'ינהג' [דברים ד, כז]" [רש"י שם].

(53) לכאורה יפלא, ששאלה זו נשאלה בגמרא להדיא [מכות יא.]: "למימרא דכל דיבור לשון קשה, אין, כדכתיב 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'. והתניא 'נדברו', אין נדברו אלא לשון נחת, וכן הוא אומר 'ידבר עמים תחתינו', 'דבר' לחוד 'ידבר' לחוד", וגמרא זו הובאה גם בעין יעקב שם. ואילו כאן מקשה קושיא זו מדיליה, ועונה תשובה אחרת. וכן במושב זקנים מבעלי התוספות על התורה [שמות ו, ב] הביא קושיא זו מדיליה, וענה תשובות שונות ["וי"ל לשון תורה לחוד, ולשון נבואה לחוד. ועוד י"ל, דבור סמוך ל'אלקים' שהוא מדת הדין, הוא לשון קשה"], אך לא הביא את תשובת הגמרא. וצע"ג.

(54) אודות שדיבור הוא לשון קשה, כן כתב רש"י [במדבר יב, א], וז"ל: "ותדבר - אין דבור בכל מקום אלא לשון קשה, וכן הוא אומר [בראשית מב, ל] 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'. ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר [בראשית יט, ז] 'ויאמר אל נא אחי תרעו'". ובגו"א שם אות א כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון, בשמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". וכן כתב שם ויקרא פ"א אות יד, שם פ"י אותיות יח, כ, שם פכ"א ריש אות א,

שם דברים פ"א אות כג, שם פ"ב אות יב. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ג [עח:], להלן פי"ז [לפני ציון 50], נתיב הלשון פ"ה, נתיב כח היצר פ"ד, ועוד. ובח"א לסוטה לג. [ב, סז.] ביאר שהמלאך גבריאל ממונה על הלשונות, משום שדבור הוא לשון קשה, וזו מדת גבריאל. אמנם בכל המקומות האלו לא ביאר שאיירי דוקא "במילי דעלמא" כפי שביאר כאן, וראה הערה 56.

(55) לשונו בגו"א דברים פ"ב אות יב: "אבל משילוח מרגלים וכו'. וקשה דהרי בפרשת בהעלותך [במדבר יב, א] אצל 'ותדבר מרים' פירש [רש"י שם] שאין לשון 'דבור' אלא קשה, שנאמר [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. ואין זה קשיא, דהא והא איתא, ושניהם אמת, כי הדבור הוא קשה בשביל שהוא נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח, לפיכך הוא קשה. לאפוקי אמירה, הוא רך, לפי שאינו אלא אמירת ענין, לא שייך בו קשה על ענין, לכך הוא רך [כמבואר בהערה הקודמת]. אבל מכל מקום מצד הדיבור בעצמו הוא פנים אל פנים, כי הדבור הוא קרוב אל המדבר יותר ממה שקרוב אליו האמירה, כי הדבור הוא חתוך האותיות, ומן האותיות מתחברת האמירה, והוא רחוק יותר מן המדבר. וכאשר כתיב 'וידבר', רוצה לומר שהדבור שהוא יוצא מן פה המדבר היה אליו, וזה פנים אל פנים. אבל כאשר כתיב 'ויאמר אליו', אינו פנים אל פנים, שהאמירה, שנעשה מן הדבור היוצא ממנו, היה אליו, ואין זה פנים אל פנים. נמצא הדבור קשה, שהוא גוזר ומחתך הדבור, וכל חתוך וגזירה הוא בכח, ולפיכך הוא קשה. אבל הדבור הוא פנים אל פנים, כדלעיל. ועוד, כי הדבור הוא פנים אל פנים מפני שהוא נאמר על עצם הדבור, וכתיב 'וידבר ה' אל משה', אם כן יהיה הדבור פנים אל פנים. אבל 'ויאמר', שלא היה מכוין רק שיבין השומע הענין, ולא שיהיה מדבר אליו, לכך אין האמירה פנים אל פנים, שלא שייך באמירה פנים אל פנים, שאינו רק שיבין השומע, אבל בדבור שהולך הקול מן המדבר אל השומע, שייך בזה פנים אל פנים היה הדבור". ובגו"א שמות פ"ו אות ד כתב: "חתוך לשון הדבור הוא דבר מבורר ושפה ברורה... ולכך גם כן בא לשון דבור כשהוא מדבר עם האדם פנים אל פנים, כי הדיבור פנים אל פנים הוא גם כן דיבור מבורר". אמנם כאן מבאר שזהו רק במילי דשמיא, וזו נקודה חדשה שלא נזכרה בשאר מקומות. וראה הערה הבאה.

(56) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שדיבור במילי דשמיא מורה על הזיווג בין תפארת ומלכות [זוה"ק ח"א נ: "דיבור בתראה (מלכות) איהו בית לקול דיעקב (תפארת)"]. וכן אמרו [זוה"ק ח"ב כו.] "רבי יהודה פתח, [שיה"ש ה, ה] 'קמתי אני לפתוח לדודי ודודי חמק עבר וגו". 'קמתי אני לפתוח לדודי' דא קלא, תא חזי כנסת ישראל כד איהי בגלותא

קלא אסתלק מינה ומלה אשתכך מינה, כמה דאת אמר [תהלים לט, ג] 'נאלמתי דומיה'. ואי אתער מלתא מה כתיב, 'ודודי חמק עבר', דהא קלא אסתלק מינה ופסקא מלה". וחזינן מכך שהדיבור מורה על זיווג [וכן "ראוהו מדברת" (כתובות יג.)]. לכך במילי דשמיא הוא מורה על "פנים אל פנים", שהוא הזיווג בין תפארת ומלכות. אך במילי דעלמא לא נוצר זיווג, אלא זה מדבר, וזה מדבר, לכך בזה הדיבור הוא לשון קשה, ולא לשון של זיווג. ודייק לה, שהפסוק המורה שדיבור הוא לשון קשה הוא נאמר בלשון פיעל ["דיבר אתנו אדוני הארץ קשות"], ואילו הפסוק המורה על דברי תורה נאמר בלשון נפעל ["אז נדברו"], ולשון נפעל מורה באצבע שאיירי בשנים שמושפעים זה מזה. וראה להלן פי"ג הערה 82.

(57) לא מצאתי שיבאר ענין זה במקום אחר. ומעתה יביא מאמר נוסף, ולאחר מכן יחזור לבאר גם את המאמר הנוכחי. **ואם תאמר**, כיצד מבאר כאן שדיבור במילי דשמיא הוא בנחת, והרי בגמרא [שבת סג.] הובא גם הפסוק [תהלים מז, ד] "ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו" ["אין דבור אלא נחת, שנאמר 'ידבר עמים תחתינו'", ופירושו "ינהל עמים תחתינו" (רש"י מכות יא.)], ומהו המילי דשמיא שיש בהדברת העמים והלאומים תחתינו. ואולי מבאר את הפסוק כמלבי"ם שם, שכתב: "ידבר - וינהיג את העכו"ם תחתינו מצד הנהגת המשפט, כמו שנאמר [ישעיה ב, ד] 'ושפט בין הגוים'. ולאומים תחת רגלינו - מצד הדת והתורה, כמו שנאמר שם [פסוק ג] 'כי מציון תצא תורה'", הרי דאיירי במילי דשמיא. אך עדיין יש להקשות, שבגמרא [מכות י:] אמרו "מפני מה נאמרה פרשת רוצחים בלשון עזה, דכתיב [יהושע כ, א-ב] 'וידבר ה' אל יהושע לאמר דבר אל בני ישראל לאמר תנו לכם את ערי המקלט אשר דברתי אליכם וגו" ["בכל יהושע כתיב 'ויאמר ה", וכאן נאמר 'וידבר ה' אל יהושע', ודיבור לשון עז הוא" (רש"י שם)], מפני שהן של תורה ["אבל שאר אמירות שאמר לא אמר דבר לקיים מצוה הכתובה בתורה, חוץ מזו" (רש"י שם)]. למימרא דכל דיבור לשון קשה, אין, כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'". הרי שדוקא כשאיירי במילי של תורה יאמר "דיבור", שהוא לשון עזה וקשה, לעומת שאר הפעמים שנאמר בהן לשון רכה של אמירה, מפני ש"לא אמר דבר לקיים מצוה הכתובה בתורה" [רש"י שם]. והרי אין לך "מילי דשמיא" יותר ממצות התורה, ועם כל אמרו בגמרא שדוקא אז יאמר לשון דיבור הקשה, ורק כשנחית דרגא יאמר בזה לשון אמירה. וברור שמגמת ההנהגה כלפי הזולת מצויה יותר במצות מאשר בשאר מילי [כמבואר בפחד יצחק פסח מאמר מז אות ד], אך מ"מ עדיין

יקשה לאן נעלמה המגמה שביאר כאן, שבמילי דשמיא אין הדיבור מורה על לשון קשה, אלא על "פנים אל פנים". ויל"ע בזה.

(58) "המקשיבין - מלמדים זה את זה ומבינים זה מזה, ולישנא דקרא נקט" [רש"י שם].

(59) "בגנים - בתי מדרשות" [רש"י שם].

(60) "חבירים מקשיבים לזה לזה, להם אני אומר שישמיעוני קולם ואענם" [רש"י שם].

(61) הוא המאמר הקודם "שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה, הקב"ה מקשיב להן".

(62) כי כפי שהאדם מתייחס לרעהו, כך הקב"ה מתייחס אליו. וכן אמרו [ר"ה יז.] "כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו", ופירש רש"י שם "המעביר על מדותיו - שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו... מעבירין לו על כל פשעיו - אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא מנחתן והולכת". ובנתיב התשובה ר"פ ז [לאחר ציון 22] כתב: "גם נוכל לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, מפני שהוא מעביר על מדותיו, מעבירין לו פשעיו", וכן הוא בח"א לר"ה יז. [א, קטו.]. ובנתיב הנדיבות פ"א כתב: "וזה כאשר מוותר ומוחל לו, ולא היה מדקדק עם חבירו, גם השם יתברך היה מוותר לו, ולא היה מדקדק עמו... כי המעביר ומוחל, כפי מדתו אשר נוהג, נוהגין עמו גם כן, כמו שהוא מוחל ומוותר למי שעשה לו דבר".

(63) פירוש - כאשר שני תלמידי החכמים אינם רק נוחים זה לזה בהלכה, אלא מקשיבים זה לזה בהלכה, אזי כל אחד שומע ונותן לבו על דברי חבירו, לכך ה"מדה כנגד מדה" תהיה שלא רק שדבריהם ערבים על הקב"ה, אלא הקב"ה שומע ונותן לבו על דבריהם.

(64) מוסיף למאמר תיבת "ותפרד", כי זו הנקודה שמדגיש כאן, שפירוד בין שני הת"ח מביא לפירוד בין הקב"ה וישראל.

(65) שאם אינם נוחים זה לזה זה יגרום לשכינה שתסתלק מישראל.

(66) יש להעיר, ש"אם אין עושין כן" גורם לסילוק שכינה מישראל, מדוע כאשר עושים כן לא נאמר עליהם שמשרין שכינה בישראל, אלא נאמר עליהם שהקב"ה שומע לקולם, דמדוע השכר ניתן רק לשניהם ["הקב"ה שומע לקולם"], ואילו העונש ניתן לכל ישראל ["גורמים לשכינה שמסתלקת מישראל"]. ואין לומר ששכינה לעולם נמצאת בישראל, ולכך אין מתן שכר של "משרין שכינה בישראל" [ורק יש עונש של סילוק שכינה מישראל], שהרי אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל... וכל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל". וצ"ע.

(67) ואם תאמר, גם בשני ת"ח הנוחים זה לזה [וק"ו כשאינם נוחים זה לזה] דוחים את החבור הגמור בכך שאינם מקשיבים זה לזה [שהוא חבור יותר מ"נוחים זה לזה"], ומדוע אין הם גורמים לסילוק שכינה מישראל. ויש לומר, כאשר אמרו חכמים "ואם אין עושין כן" כוונתם לאותם שיושבים זה ליד זה בבית מדרש, ומצויים תדיר ביחד, שהרי הפסוק המורה שגורמים לשכינה להסתלק מישראל נאמר מיד לאחר הפסוק העוסק בשני ת"ח המקשיבים זה לזה, שנאמר [שיה"ש ח, יג-יד] "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעיני, ברח דודי וגו'". ו"בגנים" הם בתי מדרשות [רש"י שבת סג.]. הרי שאיירי בת"ח היושבים זה ליד זה בבית מדרש, ונמנעים מלהתחבר זה לזה, דבזה הם דוחים את החבור שהיה אמור להתקיים ביניהם. אך שני ת"ח שאינם יושבים זה בצד זה, אלא נזדמנו לשוחח בלימוד, אין באי הקשבה דחיה לחבור, שהרי לא היה כאן שום חבור מעיקרא, לכך אין גורמים לשכינה שתסתלק מישראל.

(68) מזכיר את שני המאמרים בחדא מחתא ["הם נוחים זה לזה בתורה", "ומקשיבים זה לזה בתורה"], כי עד כמה שנוגע שהשראת שכינה בישראל היא תולדה ממתן תורה [הנקודה שיסביר בסמוך] אין נפק"מ בין "נוחים" ל"מקשיבים", וכמו שיבאר. וראה הערה 76.

(69) אודות שהתורה היא אחת, כן נאמר [במדבר טו, כט] "האזרח בבני ישראל ולגר הגר בתוכם תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה", וכמו שכתב בנצח ישראל פ"י [רמט:], וז"ל: "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 בסמוך הערה 71]. ומצינו בספריו שני הסברים לכך שהתורה היא אחת; 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". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "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". נמצא שיש שני טעמים לכך שהתורה היא אחת; (א) כל דברי התורה מוכרחים. (ב) התורה כוללת הכל. הטעם הראשון נמצא בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.], נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], שם באר השני [קיח.]. הטעם השני נמצא בדר"ח פ"ו מ"י [שמט:], תפארת ישראל פל"ד [תקג:], שם ס"פ מו [תשכא.], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב:, והובא למעלה פ"א הערה 25]. וכאן מוסיף, שהואיל והתורה היא אחת, לכך הנוחים ומקשיבים זה לזה בתורה "הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה". ואע"פ שכל ישראל הם עם אחד מחמת התורה, וכמבואר בנצח ישראל שהובא כאן, מ"מ שנים העוסקים יחד בתורה "הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה", וזו דרגה נוספת של אחדות, מעבר להיות ישראל עם אחד. וכבר נתבאר למעלה [פ"ד הערה 228, ובפרק זה הערה 37] שמעלותיה של התורה חלות על לומדיה, והואיל ואחת ממעלותיה של התורה היא היותה אחת, לכך מעלת האחדות הזו חלה על לומדיה, ואף הם יעשו "אחד לגמרי על ידי התורה". **דוגמה לדבר**; במתן תורה נאמר על ישראל לשון יחיד [שמות יט, ב] "ויחן שם ישראל נגד ההר", לאמור שהיו "כאיש אחד בלב אחד" [רש"י שם]. ומדוע דוקא אז הגיעו ישראל לאחדות כה מופלגת. ולבאר זאת כתב בדרוש על התורה [כו.] בזה"ל: "מה שכתוב בלשון יחיד הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות". הרי שאחדות התורה חלה על מקבליה, וכך היא חלה על לומדיה. וראה להלן ציון 91, פ"ז הערה 23, פ"ח הערה 189, פי"ג הערות 80, 81, ופחד יצחק פורים ענין לא.

(70) כי לומדי התורה משקפים את התורה, וכמבואר בהערה הקודמת. לכך כאשר הלומדים נעשים מחוברים ומאוחדים זה לזה, יש בכך להורות שהתורה היא אחת. אך כאשר הלומדים אינם מתחברים זה לזה, יש בכך להורות ח"ו שהתורה אינה אחת, אלא יש בה חילוק.

(71) כמו שיוכיח מהמדרש שמביא מיד. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכא:] כתב: "כי התורה היא דרכי ה' אשר סדר השם יתברך את הנמצאים, ובפרט העם אשר בחר בו. והסדר הזה הוא סדר אחד, כי התורה היא אחת. ואם נתן לבני נח תורה מיוחדת, ונתן גם כן לישראל תורה מיוחדת, אז לא היה אל השם יתברך חבור גמור אל אחד מהם. כי

אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע, כי דבר זה אי אפשר. אבל התורה היא סדר אחד בלבד, שאין עוד תורה, ואם כן צרוף וחבור השם יתברך אל התורה, שהיא אחת, צירוף וחבור גמור. שכמו שאי אפשר לומר שיהיה דבר אחד מצורף לשני דברים לגמרי, כך אי אפשר שיהיה לדבר שהוא אחד, צירוף וחבור מחולק. ולכך השם יתברך יש לו צירוף וחבור גמור בלתי מחולק אל התורה, שהיא אחת. ולפיכך מיד אחר שנתנה התורה לישראל ציוה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש', שיהיה לו חבור מיוחד עם ישראל, כאשר יש להם דרכי ה' המיוחדים אשר אין עוד". ובנצח ישראל פ"י [רנ.] כתב: "על ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד, אומה כמו זאת היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד" [ראה הערה 69].

(72) לשון המדרש שם: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת **יחידה**, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו, וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון ["חדר" (מתנו"כ שם)] אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עו.] הביא מדרש זה, וכתב לבאר [עט.] בזה"ל: "ואמר שהיא יחידה, כי 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... 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... וזהו הבת היחידה. ומפני כך אי אפשר להפרד מן התורה, מאחר שיש אל השם יתברך צירוף מיוחד כמו זה אל התורה, אין לזה הסרה כלל, שהרי הדבר שהוא מיוחד אין נטיה ממנו לצד אחר... כי השם יתברך עם התורה לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכא.] כתב: "ואמר עוד כאשר נתן השם יתברך התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה. ומדמה דבר זה למלך

שיש לו בת יחידית. והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד. וכאשר תבין המשל הזה תדע להבין מה שציוה מיד 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'" [והמשך דבריו שם הובאו בהערה הקודמת].

(73) פירוש - הציווי [שמות כה, ח] "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" נאמר מיד לאחר שניתנה התורה לישראל על הר סיני. כי בס"פ משפטים [שמות כד, א-יד] דובר על מעמד הר סיני, ומיד בתחילת פרשת תרומה [שמות פרק כה] דובר על עשיית המשכן. וכן הרמב"ן בתחילת פרשת תרומה כתב: "כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות... הנה הם קדושים ראוים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחלה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו... והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת', על כן הקדים הארון והכפרת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה... וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עו.], וז"ל: "ולפיכך אמר [שם] ש'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם'. כי כאשר הם שנים, וכבר אמרנו כי התורה שלהם נקראת 'דברי תורה', לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתיב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:] כתב: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ג] 'ויקחו לי תרומה', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שם פסוק ח]... וזה מורה כי קשר התורה בו יתברך, והתורה היא עמו". ובגבורות ה' פנ"ד [רמ.] כתב: "נתן להם הקב"ה תורה ומצות, ואח"כ היתה שכינה מתחברת לישראל בשכון שכינתו ביניהם, כדכתיב אחר מתן תורה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש וגו'" [ראה להלן פי"א הערות 81, 83].

(74) כמבואר בתפארת ישראל פמ"ו [תשכא:], והובא בהערה 71. וזה לשון הילקו"ש ח"א סוף רמז א: "נכנס [אות] בי"ת ואמר לפניו, רבונו של עולם רצונך שתברא בי את העולם, שבי אומרים בכל יום [תהלים פט, נג] 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'. השיב הקב"ה הן, [תהלים קיח, כו] 'ברוך הבא בשם ה'". מיד קבלו הקב"ה וברא בו את העולם בבי"ת, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא'. ואל"ף כיון שראה את הקב"ה שקבל ממנו לברא את העולם, עמד לו לצד אחד ושתק, עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו אל"ף מפני מה אתה שותק ואין אתה אומר לי כלום. השיב אל"ף ואמר לו, רבונו של עולם מפני שאין בי

כח לומר לפניך כלום, שכל האותיות מחושבים במנין מרובה, ואני במנין מועט. בי"ת בשתים, גימ"ל בשלשה, וכן כולם, ואני באחד. השיב הקב"ה ואמר לו אל"ף אל תתירא, שאתה ראש לכולן כמלך, אתה אחד ואני אחד והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל, שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'". והביא מדרש זה בדר"ח פ"ג מ"ב [עט:], שם פ"ו מ"ב [טז.] שם מ"י [שמט:], תפארת ישראל פל"ד [תצח:], נצח ישראל פמ"ה [תשסג.], דרוש עה"ת [כו.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:].

(75) כי כאשר אין צד השוה בין הקב"ה וישראל, אזי השכינה מסתלקת מישראל. לכך כל עוד שיש לישראל תורה אחת, יש בזה להביא להשראת שכינה בישראל, כי הואיל והקב"ה הוא אחד, והתורה שבידי ישראל היא אחת, יש כאן צד השוה בין הקב"ה לישראל המביא להשראת שכינה. אך כאשר ח"ו אין לישראל תורה אחת, ממילא אין בידי ישראל דבר שיש לו צד השוה עם הקב"ה, וזה גורם לסילוק שכינה מישראל. ואודות ששכינה שורה על הדומה, כן ביאר בדר"ח פ"ג מ"ו [קנט:], וז"ל: "כבר התבאר כי ראוי שתהיה השכינה עם בני אדם מצד התדמות במה. ומפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס דומה לזה. ומפני כי עשרה הוא מספר כללי... לכך הוא יתברך עם עשרה, כי הוא מספר שהוא הכל. ולכך מספר זה מתיחס אל השם יתברך, שהוא הכל". וראה למעלה פ"ד הערה 237, שנקודה זו נתבארה שם.

(76) לכאורה זהו שלא בדקדוק, כי כאשר "מקשיבים זה לזה" אז "הקב"ה שומע לקולם" [שבת סג.], ולא רק "מקשיב להם", שזה נאמר ["מקשיב להם"] במאמר הראשון אודות שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה בהלכה, ו"נוחים" הוא חבור נמוך יותר מ"מקשיבים" [כמבואר למעלה לפני ציון 63]. והיה לו לומר "שאם מקשיבים זה לזה הקב"ה שומע לקולם", ולא "הקב"ה מקשיב". וזו ראיה נוספת שלפי הסבר זה [ההולך סביב הציר שהשראת שכינה תלויה בתורה], אין הבדל בין שני המאמרים, וכמבואר למעלה הערה 68.

(77) והקשבה ושמיעה הן צורות של חבור. וכן כתב 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". וכן מבואר בנצח ישראל פכ"ח [תקסט.], ובדרוש על התורה [יט.]. ולכך שמיעה והקשבה הן כהשראת שכינה, וכמו שמבאר כאן. ויש ראיה לזה, שאמרו באבות פ"ג מ"ו "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם... ומנין

אפילו שנים, שנאמר [מלאכי ג, טז] 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו'". הרי שגם שם הובא הפסוק של "אז נדברו", כפי שהובא כאן [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה בהלכה, הקב"ה מקשיב להם, שנאמר 'אז נדברו'". ושם למדו שאפילו בשנים שכינה שרויה ביניהם, וכאן למדו שהקב"ה מקשיב להם, ומוכח שהקשבה היא היא השראת שכינה.

(78) הנה בעוד שכאן ביאר שהשראת השכינה היא תולדה ממתן תורה, הרי בח"א לשבת סג. [א, לט.] ביאר שהשראת שכינה היא תולדה מאחדותם של ישראל, וכלשונו: "כי אצל מי שנוח זה לזה שייך שהוא יתברך מקשיב להם כאשר הם נוחים זה לזה, ומקשיבים זה לזה, ויש להם חבור יחד, לכך הקב"ה מקשיב להם. ומה שהוא יתברך מקשיב להם גם כן דבר זה חבור גמור אליהם, ולפיכך אמר הקב"ה מקשיב להם, כי חבורם ביחד גורמים שהשכינה מתחבר להם. וזה שאמר בסוף משום ר"ש בן לקיש שני ת"ח המקשיבים זה את זה בהלכה, הקב"ה מקשיב לקולם. ואם אין עושים כך, מסלקים השכינה. ודבר 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".

(79) זהו המאמר השני של רבי אבא המובא שם בהמשך הגמרא [שבת סג.], והמאמר הראשון שם ["שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה הקב"ה שומע לקולן"] נתבאר עד כה.

(80) "המדגילים - מאספין זה את זה, ואומרים בא ונלמוד ונבין בין שנינו, הואיל ואין לנו רב ללמדנו" [רש"י שבת סג.]. אמנם המהר"ל מבאר שאחד מתקן את טעותו של חבירו, וכמו שיבאר בסמוך.

(81) "צורתא - שורש הדבר קצת למדו מרבם" [רש"י שם].

(82) פירוש - שאין להם רב בעיר ללמוד ממנו.

(83) מבאר "מדגילין" שאחד מעמיד את חבירו על טעותו, והטעות הזאת נבעה מחמת שלא זכו ללמוד כדבעי מרב, וראה הערה 87.

(84) בח"א לשבת סג. [א, מ:] כתב כדבריו כאן אות באות, אך במקום לומר "על ידי שהם אוהבים את התורה", כתב "על ידי שהוא אוהב את התורה". וההבדל הוא האם איירי באהבת שני הת"ח הללו את התורה [דבריו כאן], או באהבת הקב"ה את התורה [דבריו בח"א]. ועל כל פנים מבואר שהקב"ה אוהב את אלו האוהבים את התורה. וכן נאמר

[משלי ח, יז] "אני אוהבי אהב וגו'", ופירש רש"י שם "אמר הקב"ה אני אוהביה של תורה אוהב". וכן אמרו במדרש תהלים [מזמור סג] "זה שאמר הכתוב 'אני אוהבי אהב ומשחרי ימצאוננני'. אמרה תורה, אני אוהבי אהב, שכל מי שהוא אוהבני, אני אוהב אותו. דוד על ידי שאהב אותי, אהבתיו". ובתפארת ישראל פכ"ו [תב.] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ד הערה 71]. ומדה טובה מרובה, ולכך מי שמקרב אוהבו של השם יתברך, מתקרב אל השם יתברך קירוב גמור.

(85) פירוש - בגמרא [שבת סג.] הובאו ארבעה מאמרים סמוכים זה לזה אודות שני תלמידי חכמים, ואלו הם; (א) "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם". (ב) "שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה, הקב"ה מקשיב להן". (ג) "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה, הקב"ה שומע לקולן". (ד) "שני תלמידי חכמים המדגילים זה לזה בהלכה, הקב"ה אוהבן".

(86) לשונו בח"א לשבת סג. [א, מ:]: "ויש לך להבין אלו ד' דברים אשר נזכרים זה אחר זה. המחדדין זה את זה בהלכה, והנוחין זה לזה בהלכה, והמקשיבין זה לזה בהלכה, והמדגילין זה את זה בהלכה. אם [יש] לך לב להבין דברי חכמים, תדע אלו הד' דברים, כי כל אחד ואחד מדריגה בפני עצמו. ואמר תחלה המחדדין זה לזה בהלכה, ואח"כ אמר הנוחין זה לזה בהלכה, ואח"כ אמר המקשיבין זה לקול זה, ואח"כ המדגילין זה לזה בהלכה, כל אלו ד' דברים הם ידועין בחכמה מאוד, עד שהמדה האחרונה המדגילין זה לזה בהלכה... והבן הדברים האלו, כי בכל אחד הקב"ה מצטרף אליהם. ואצל 'מחדדין' אמר שהם זוכין לימין, ששם הוא חדוד התורה וזכות החכמה והתבונה. ואצל המקשיבין נאמר הקב"ה 'מקשיב לקולם'. ואצל המדגילין אמר שהקב"ה 'אוהבן', שהוא יתברך רואה במדת הדין חסרונם, ומרחם עליהם ואוהבם, והבן זה היטב". ושמעתי לבאר דברי קודש אלו, ש"מחדדין" הוא חכמה, ו"נוחין" הוא בינה, שהנועם הוא בינה [זוה"ק ח"א קצז:, וח"ג רסז:]. ו"מקשיב לקולם" הוא תפארת, ש"קול" הוא תפארת [זוה"ק ח"ג קכא:], ו"מדגילין" הוא מלכות, וזהו "רואה במדת הדין חסרונם", כי "דינא דמלכותא דינא" [גיטין י:], והחסרון של המקבלים הוא מלכות, ולכך הקב"ה אוהבם כנגד חסרונם. ודוק ותראה כיצד רמיזותיו של המהר"ל מורים על ביאור זה.

(87) "פועלין זה לזה" מתווכחים זה עם זה, כי כל אחד מכוון ומעמיד את חבירו על טעותו. ומעין זה כתב התוספות רא"ש [שבת סג.], וז"ל: "המדגילין זה לזה בהלכה.

פירוש, המכחישין זה לזה בהלכה". וכן הוא בערוך ערך דגל [א], וז"ל: "שני תלמידי חכמים המקשין ומכחישין זה לזה בהלכה", והובא בתוספות ע"ז כב: ד"ה רגלא. וראה בהקדמה לתפארת ישראל [ג.], ושם הערה 10. ולפי זה תיושב תמיהת הבן יהוידע שם, שכתב: "והנה צריך להבין דברי הערוך מה שכתב 'מדגלין' שהוא רצונו לומר מכחישין זה לזה... דאיך יצויר דבר זה של הכחשה בין החכמים, שיהיו מכחישין זה לזה, והקב"ה אוהבן". וכן הר"ת בתוספות ע"ז שם כתב: "המכחשין זה לזה, ואינם עומדים על העיקר". אך המהר"ל מבאר ש"מכחישין" אינו מתפרש כשקר וכזב, אלא שהאחד מעמיד את חבירו על הטעות שבידו, וזהו הקנין הארבעים של התורה "ומעמידו על האמת" [אבות פ"ו מ"ז]. ולהלן פט"ו [לאחר ציון 327] כתב: "כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה **הוא אהוב אל השם יתברך** כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו". וברי הוא שהאהבה שהזכיר שם קשורה לאהבה של "ודגלו עלי אהבה".

(88) פירוש - אחד אומר טעות לחבירו.

(89) לשונו בח"א לשבת סג. [א, מ:]: "בשביל אהבת התורה מתחברים ביחד, וכל אחד מתבייש מחבירו, ולפיכך הקב"ה אוהבן, והבן הדברים האלו".

(90) קצת פלא שמביא מאמר ממסכת אחרת, ולא מציין שעבר ממסכת שבת למסכת סוטה, וזה שלא כדרכו, ולפי דרכו היה לו לומר "ובפרק עגלה ערופה", ולא לסתום ולומר "ואמר רבי אילעי". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב על מאמר זה בזה"ל: "מאמר זה בפרק במה אשה [שבת סג.], ושם הוא מבואר", אך כאמור לפנינו אין זה נמצא בפרק במה אשה [וכן לא בעין יעקב שם], וכן בח"א לשבת שם לא ביאר מאמר זה. וכן בדרך כלל מביא את המאמר בשלימותו עם הפסוקים שמהם נדרש המאמר, ומאמר זה גם נדרש מפסוקים [כמצויין בסוטה מט.], אך הביא רק את עיקר המאמר, ללא פסוקיו.

(91) כמבואר למעלה [הערה 69].

(92) כי המצאותם בעיר אחת עושה ששניהם נמצאים בכפיפה אחת. והואיל ואחדות התורה עושה שלומדיה מתאחדים [כמבואר למעלה הערה 69], לכך היתה אמורה להיות ביניהם אחדות גמורה.

(93) כאן מוסיף "השכל", תיבה שלא נזכרה עד כה, וכן לא בהמשך. ואודות שהשכל הוא מחבר ומאחד, הנה אמרו חכמים [קידושין ל:] "אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו,

שעוסקין בתורה בשער אחד, נעשים אויבים זה את זה. ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה", ובח"א שם [ב, קלה:] כתב: "ואמר 'אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים מיד'. וגם זה למדת התורה, כי התורה היא שכלית, והשכל הוא אחד, לכך מיד בהפסק החילוק ביניהם, אז מיד הם חוזרים אל האהבה מצד השכל בעצמו, שהוא שכל אחד מחבר אותם. ולכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון פ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם, וזה מבואר" [ראה להלן פי"ג הערות 80, 81]. אמנם יש להתבונן מה ראה להוסיף דוקא כאן תיבה זו, ומה היה חסר אם היה רק כותב "מצד התורה שהיא אחת", כפי שכתב בפרק זה כמה פעמים, ללא הזכרת "השכל". ויל"ע בזה.

(94) מדגיש "ימין ושמאל" כי מיד יבאר שמיתה וגלות הן כנגד שמאל וימין. ואודות שהדבר שהוא הכל ואחד הוא כולל ימין ושמאל, כן ביאר בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח.], שכתב: "פרק קמא דכתובות [ה.] אמרו גדול מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו שמים וארץ נברא ביד אחת, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. ואילו במקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. והנה הורו בזה 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.]... ואילו בית המקדש נברא בשתי ידים, במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל". ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל. ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל", ושם הערה 58. ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל".

(95) כפי שכתב להלן פי"ג [לפני ציון 31], וז"ל: "דבר זה ידוע שכל אמצעי הוא אחד, וארץ ישראל באמצע העולם, כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול. ומפני שארץ ישראל כמו הנקודה שהיא באמצע העיגול, שהיא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול, ולכך הארץ גורמת שתלמידי חכמים שבה יש להם אחדות וקשור". וכפי שא"י מחברת להדדי את התלמידי החכמים שבה, כך התורה מחברת אותם להדדי.

(96) כמו שלאחר מיתתו של ריש לקיש, לא היה רבי יוחנן יכול להתקיים לבדו [ב"מ פד.], וכמו שאמרו שם "נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא... הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי ואמר 'היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא', והוה קא צוח עד דשף דעתיה מיניה ["נשטתה" (רש"י שם)], בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשי" [ראה הערה 99]. וכן אמרו [גיטין נט:] "נקטינן אין שם כהן, נתפרדה חבילה", ופירש רש"י שם "נתפרדה חבילה - נפסק הקשר, איבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת, ואינו קורא כלל". ובגו"א במדבר פט"ז אות טז כתב: "אף על גב שלא היו [עדת קרח] חולקים על הלויה, כיון שהיו חולקים על הכהונה [רש"י במדבר טז, א], כאילו היו חולקים על הלויה, דכיון שאין כאן כהונה אין כאן לויה, דקיימא לן נתפרדה החבילה". וכן אמרו [סנהדרין כב:] "אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשה מתה אלא לבעלה", ובח"א שם [ג, קמג:] כתב: "כי האיש והאשה נחשבים כאחד, והם זוג אחד. ולכך אין איש מת אלא לאשתו, כי תחסר לה הזיוג... אבל השאר לא נחשבים חסירים כלל, רק האיש והאשה. כי האיש בלא אשה חצי אדם, וכן אשה בלא איש, ולכך אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשתו של אדם מתה אלא לבעל".

(97) אודות שמיתה היא הפסד מצד שמאל, כן אמרו [שבת פח:] "למה נמשלו דברי תורה כנגיד, לומר לך מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא, למיימינין בה סמא דחיי, למשמאילים בה סמא דמותא". ורש"י [תהלים קיח, טז] כתב: "ימין ה' רוממה - מדרש אגדה עליונים ברא הקב"ה בימין, לפיכך לא שלטה בהם מיתה". ובהדר זקנים [שמות טו, יג] הוסיף: "תחתונים שנבראו בשמאלו, נקנסו מיתה". וראה הערה 100.

(98) שנאמר [איכה ב, ג] "השיב אחור ימינו", וזה נאמר על הגלות [זוה"ק ח"ב רג., ורקאנאטי פרשת שמיני].

(99) כן מבואר להדיא בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א [ט:] שת"ח ללא רעהו הוא כמו יד אחת בלבד, שאמרו שם: "סלק [עלה] רבי יוחנן לבית וועדא ["לבית המדרש" (פני משה שם)], וסלק [ועלה] רבי יודן נשיא לבית וועדא. אמר ליה, למה לית מרי אמר לון מילא דאורייא ["אמר ליה רבי יהודה נשיא לרבי יוחנן, למה לית מרי אמר לן מילה דאורייתא" (פני משה שם)]. שרי טפח בחדא ידיה ["התחיל רבי יוחנן לטפח באחת מידיו" (פני משה שם)]. אמר ליה, ובחדא טפחין ["וכי ביד אחת מטפחין" (פני משה שם)]. אמר ליה לא, ולא בן לקיש לא ["כלומר שהשיב לו יודע אני שאין מטפחין באחת יד, אבל אני עושה לרמז שחסר לי יד אחת, והוא בן לקיש, ואם אין כאן בן לקיש, לא

אוכל לומר בדברי תורה ולא כלום" (פני משה שם)". הרי להדיא שת"ח ללא חבורו לת"ח שני הוא נחשב חסר יד אחת [הראני לכך הגאון רבי משה צוריאל שליט"א].

(100) נראה שמדגיש שכאשר תלמידי חכמים מתחברים להדדי יש בכך צירוף של ימין ושמאל, ומכך קיומם. אך כאשר נתפרדה החבילה, נמנעת בכך ההשפעה שאמורה לבוא מימין ומשמאל, וממילא בהעדר השפעה מגיעות מיתה וגלות למחוסרי השפעה. וזהו "השיב אחור ימינו" [איכה ב, ג (כמובא בהערה 98)], שהמנעות השפעה מצד ימין מביאה לגלות. וכן המנעות השפעה מצד שמאל מביאה למיתה, כי הקיום והחוזק הם משמאל [גבורות ה' פמ"ז (קפז:)], ובהעדר השפעה זו באה מיתה.

(101) כפי שנתבאר כמה פעמים למעלה [ר"פ ב, ר"פ ג, המשך פ"ג (לאחר ציון 37), פ"ד (לאחר ציון 234), פרק זה הערה 1, ולהלן ר"פ ז, ועוד].

(102) פירוש - כל מי שבא לקבל את התורה השכלית זקוק להכנה מתאימה לכך, וכן תלמיד הבא לקבל תורה מרבו זקוק להכנה מתאימה בהיותו תלמיד. ומעתה יביא מאמר המורה מהי ההכנה המתאימה לתלמיד היושב לפני רבו.

(103) "מרירות, מחמת אימה" [רש"י שם].

(104) פירוש - מעביר המרירות והאימה ממנו בפני רבו [מהרש"א שם].

(105) לשון הגמרא שם: "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה... וכן לדבר הלכה... איני, והאמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה".

(106) "נפתח לבם מחמת השמחה" [רש"י שם]. וראה הערה 118.

(107) אודות שהתלמיד מקבל מרבו, ראוי לצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ד מכ"א [תטו.], שהגדיר קבלה זו, שאמרו שם במשנה "הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על ניר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על ניר מחוק", וז"ל: "מה שאמרו שהוא דומה לדיו הכתובה על נייר חדש, וכן בסיפא לדיו על נייר מחוק. ולפי הלשון היה לו לומר 'לכותב על נייר חדש', או 'לכותב על נייר מחוק', שהרי מן הרב מדבר 'הלומד לילד' או 'הלומד לזקן'. שדבר זה אינו קשיא, כי אין הרב מלמד רק החכמה לתלמיד, ואין הרב נותן לתלמיד עצם החכמה, והאדם מקבל מעצמו. ודומה למי שמראה לאחר ציור על הכותל, שאף על גב שהאחר מקבל הציור בדמיון שלו, בשביל זה לא יאמר שהמראה הציור הוא חוקק אותו בציור דמיונו של המקבל. וכן המלמד תורה לאחר, לא יתיחס אליו שהוא חוקק אותו בכח הזוכר שלו, אבל הוא נחקק מעצמו. ואין שום צד

דמיון הרב לכותב, כי הכותב הוא שפועל הכתיבה במקבל, ודבר זה אינו עושה המלמד, כי האדם מקבל מעצמו, ודבר פשוט הוא" [ראה להלן פ"ח הערה 20].

(108) כל מקבל הוא מתקרב אל הדבר המתקבל. ולכך אומות העולם שמעו קול ה' במתן תורה, ומתו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא], כי קבלת התורה היא התקרבות לתורה, ואין אומות העולם ראויות להתקרב ולהתחבר לקול אלקים חיים, וכמבואר בתפארת ישראל פל"א [תסח.]. ובנצח ישראל פ"ז [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל" [הובא למעלה פ"ד הערה 266, ופ"ה הערה 24].

(109) בח"א לשבת ל: [א, טו.] כתב כדבריו כאן, וכאן הוסיף: "כי התורה היא אש, כמו שהתבאר פעמים הרבה". וכאן מפרש זאת מצד שהשכל הוא אש, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן ציון 120.

(110) כמו שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 104], וז"ל: "הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסא.] כתב: "התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה". ושם פ"ד מ"ה [קטו:] כתב: "וכבר בארנו בפרק שלפני זה כי המחשבה השכלית פועלת... [ואם] התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל. כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת [ב"ר א, א] 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל... ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל... שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה גם כן המעשה אל הפעל" [הובא למעלה פ"ה הערות 105, 106, ולהלן פ"ח הערה 12].

(111) לשונו בנצח ישראל ר"פ סא [תתקל:]: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח:] כתב: "כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים... ואם לא היו ישראל עזים... לא היה ראוי להם דברי תורה שהיא אש". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כאשר האדם בעזותו, הוא מתיחס לאש, בשביל העזות והכח, כי כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא אש, כדאיתא בפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. ותניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש". ובתפארת ישראל פי"ח [רעח:] כתב: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכך הגיהנם נקרא 'אש'" [ראה למעלה פ"ד הערה 262, ולהלן פט"ו הערה 10, 11].

(112) וזהו משום שהקב"ה פועל בחוזק כנגד הרשעים, וכמו שכתב בנצח ישראל פס"א [תתקל:], וז"ל: "לכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר 'כי ה' אלקיך אש אוכלה אל קנא'". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש, דכתיב 'כי ה' אלקיך אש אכלה אל קנא וגו'"". והנה כאן משוה את התורה והשכל לאש מצד כח הפועל שיש לאש, ואילו בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] השוה את השכל לאש מצד היותם נבדלים מן הגוף, וכלשונו שם: "ועוד תדע, כי נקראו 'סבי דבי אתונא' [שם], כי 'אתונא' כבשן שבו האש היותר גדול ושלם. כי אין ספק שהשכל דומה לאש... כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן אש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש', לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'" [הובא למעלה פ"ד הערה 247]. והטעם שכאן בחר בכח הפועל, כי רצונו לבאר מדוע יש לאדם להרתע כאשר מתקרב לאש, וזה מוטעם יותר בהדגשת כח הפועל שיש באש, וכפי שיבאר בסמוך.

(113) לשונו בדרוש על התורה [כג.]: "כאשר האדם הבא ללמוד תורה, צריך להיות מוכן בהכנה... כי בהכרח יקבלנה מזולתו מרבו, כאמרם ז"ל [אבות פ"ב מי"ב] 'אינה ירושה לך', וצריך שיהיה לו הכנה מצד בחינת רבו מיוחדת... צריך שיהיה מורא רבו עליו כמורא שמים [אבות פ"ד מי"ב], עד שיהא נדמה לו כאש אשר האדם ירא ממנו ביותר שלא יכווה בגחלתו. בשבת [ל:], אמר רב גידל אמר רב כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו

ואין שפתותיו נוטפות מר, תכווינה וכו'. גם אמרו [אבות פ"ב מ"י] 'הוי זהיר בגחלתן של חכמים, ואף כל דבריהם כגחלי אש'. זהו שנתנה [במתן תורה] באש". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "ואמר עוד 'לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד' [שם]. ודבר זה 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. וזה שאמר כאן 'ולא הביישן למד', פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה, כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה. ומפני שהוא ביישן, אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 262, ולהלן פט"ו הערה 10].

(114) יש להעיר, מדוע הוסיף לכאן שהמתקרב לתורה בלא יראה הוא נכווה "כי הוא ממעט כבוד התורה", ולא אמר בפשוטו, שהוא נכווה משום שהוא מתקרב אל דבר שהוא אש. וכי המתקרב לאש ממשית נכווה משום שהוא ממעט כבוד האש, אתמהה, וכך היה יכול לבאר שזה יהיה דינו של המתקרב לאש התורה, ודל מהכא מיעוט כבוד התורה. והנראה, כי אש התורה שונה משאר אש, שהרי כשמתקרב כראוי לתורה, שוב אין הוא נכווה מאש התורה, ואילו המתקרב לשאר אש הוא לעולם נכווה. ובעל כרחך שאש התורה חלה על האדם בתורת עונש על העבריין, ואינה חלה על מי שנוהג כראוי. לכך הוצרך לבאר שעבריינותו מתבטאת בזה ש"הוא ממעט כבוד התורה". ואודות שהעדר מורא הוא העדר כבוד, כך משמע מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"א, שכתב: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם", הרי שכבוד ויראה שוים להדדי. וכן מוכח מהתנחומא בהעלותך סימן יא, שאמרו שם "לנהוג בו מורא וכבוד [כלפי רבו], שנאמר [דברים י, כ] 'את ה' אלהיך תירא'". ויש סוברים שכבוד הרב בכלל המורא הוא, שאם הוא ירא מרבו, ודאי הוא שעושה לו כבוד והידור מפני היראה [רי"ף שעל עין יעקב ב"ק סופ"ד]. וראה בסמוך ציון 119.

(115) בא לבאר את החילוק בין רב לתלמיד, שבגמרא [שבת ל:] ביארו שהתלמיד צריך לשבת באימה, ואילו הרב לומד בשמחה.

(116) מה שכתב שהרב יהיה "בשמחה **ובשלימות**", אע"פ שבהמשך הזכיר רק שמחה ["כי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה"], כי בא לרמוז לטעם שהשכינה שורה רק מתוך שמחה, וכלשונו בח"א לשבת ל: [א, יד:]: "ואמר שאין השכינה שורה... כי אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". לכך הוסיף כאן שהרב יהיה "בשמחה ובשלימות", וכן הוא להלן פי"ח הערה 30.

(117) "כדי שתהא התורה אצלו בשלימות" [לשונו בח"א לשבת ל: (א, טו.)]. והנה בעוד שכאן ביאר שהתלמיד ישב באימה לפני רבו מצד מעלת התורה [שהיא אש], הרי בדר"ח פ"ו מ"ז [קנב.] ביאר זאת מצד יחס התלמיד לרבו, שללא האימה אין עליו משפט תלמיד, וכלשונו: "צריך לישב באימה לפני רבו, וכמו שאמרו [שבת ל:] כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, אין רואה סימן טוב במשנתו... והטעם 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". והנה לפנינו בגמרא אמרו "כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו, ואין שפתותיו נוטפות מור, תכוינה", וכן היא הגירסא בעין יעקב. וכך הביא המאמר ["תכוינה"] כאן, דרוש על התורה [כג.], ובח"א לשבת ל: [א, טו.]. אך בדר"ח שם כתב "כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, אין רואה סימן טוב במשנתו". ומחמת כן משתנה ביאורו בדר"ח לעומת ביאורו כאן; כאן מבאר שהתורה היא אש, ולכך היא עושה כויה למי שאינו מקבלה באימה. אך בדר"ח לא הזכיר מהאש כלום, אלא ביאר שאם הוא מעמיד את עצמו כתלמיד לפני רבו ["באימה"] הוא נחשב "מקבל" לתורה, אך לולא כן, אין הוא נחשב "מקבל" לתורה, ולכך "אין רואה סימן טוב במשנתו", וראה שם הערות 647, 650.

(118) "נפתח לבם מחמת השמחה" [רש"י שם]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסג:] בביאור הקנין השמיני של תורה ["בשמחה"], כתב: "כי לעומק התורה צריך שתהיה דעתו צלולה... ודבר זה אין צריך ראיה, כי כאשר האדם דעתו צלולה, שלבו פתוח יותר. ובפרק המוציא [שבת עז:] רב אדא אשכח לרב יהודה דהוה קאי אפתחא דבי חמוהי, וחזיתיה דהוה בדיחא דעתיה, ואי בעי מיניה כל חללי עלמא הוה אמר ליה, עד כאן. הרי לך כי בדיחות

הדעת היא סבה גדולה לתלמוד תורה". ועוד אמרו חכמים [ערכין כט.] "אמר רבא, הריני כבן עזאי בשוקי טבריא", ופירש רש"י שם "הריני כבן עזאי בשוקי טבריא - יומא בדיחא הוה ליה לרבא, ואמר להו לתלמידיו השתא צילי דעתאי, והריני מזומן להשיב בחריפות לכל מי שישאלני כבן עזאי, שהיה דורש בשוקי טבריא". וכן אמרו חכמים [קידושין כ.] "אמר אבייי, הריני כבן עזאי בשוקי טבריא", ופירש רש"י שם "אמר אבייי הריני כבן עזאי - כי הוה בדיחא דעתיה, הוי רגיל למימר הכי הריני פתוח ומוכן להשיב לשואלי דבר תורה כבן עזאי, שהיה דר בטבריא, שהיה חריף ודרשן". הרי שבדיחות הדעת מביאה לשמחה ולצלילות הדעת. ולא ביאר כאן שהשמחה היא משום שהשכינה שורה מתוך שמחה, אלא משום "לב רחב", וראה הערה 125, ולהלן פי"ח הערה 26.

(119) המחייב לימוד מתוך יראה, וכמבואר למעלה הערה 114.

(120) כמבואר למעלה הערה 109.

(121) "לכך צריך שישב באימה וביראה" [לשונו בח"א לשבת ל: (א, טו.)]. וכמו שאמרו [ברכות כב.] "תניא, [דברים ד, ט] 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וכתיב בתריה [שם פסוק ט] 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב'. מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע ["דכתיב (שמות כ, טו) 'וירא העם וינועו וגו'" (רש"י שם)], אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו... בעלי קריין אסורים". והרי העיקר היראה של ישראל במתן תורה היה מן האש הגדולה, וכמו שנאמר [דברים ה, כא] "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת אם יוספים אנחנו לשמע את קול ה' אלקינו עוד ומתנו".

(122) כי המלך הוא שלימות האומה, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:], וז"ל: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים, וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים", וכל שמחה היא מחמת השלימות [כמבואר למעלה פ"ד הערה 292]. וכן נאמר [תהלים מה, טז] "תובלנה בשמחות וגיל תבואינה בהיכל מלך". ובשו"ע אורח חיים סימן רסב סעיף ג כתב "ילבש בגדיו הנאים וישמח בביאת שבת כיוצא לקראת מלך". **אך קשה**, שמקודם ביאר שיש להיות בשמחה לפני הלימוד "כדי שיהיה לבו רחב בתורה" [ראה הערה 118], ואיך "לב רחב" שייך לשמחה הקודמת לראיית פני המלך, הרי במלך אין צורך ב"לב רחב", ומהו הדמיון בין המשל [של מלך] לנמשל [של תורה] בנקודה זו. ויש לומר, כי "לב רחב" מבאר מדוע "ראוי שיהיה לו שמחה", וזאת "כדי שיהיה לבו רחב בתורה" [לשונו למעלה], אך אין בזה לבאר את מהות השמחה, אלא את התועלת בשמחה. אך מהות השמחה היא משום שהולך לקראת שלימותו, ובנקודה זו

יש דמיון גמור בין המשל לנמשל, שבשניהם השמחה היא מחמת ההליכה לקראת דבר המשלימו. **ואודות השמחה** שיש בהליכה לקראת שלימות, הנה אמרו חכמים [סנהדרין צג:] שהפסוק הנאמר על דוד [ש"א טז, יח] "יודע נגן וגבור חיל" נדרש לומר "'יודע נגן' שיודע לישאל, 'גבור' שיודע להשיב". ובנצח ישראל פל"ב [תרכו:] כתב: "ומה שאמר 'יודע נגן' - 'יודע לשאול', פירוש, מי ש'יודע נגן' והשואל מדה אחת להם. לפי שהתורה משמח לב האדם [ראה למעלה פ"ד הערה 125], וכאשר ישאל אדם הוא משמח לב השומע, ופותח את לבו עד ששמח, כמו שעושה מי שיודע נגן. והתשובה שמשיב לו דומה ל'גבור חיל', מנצח את השואל, וזה 'גבור חיל'". ושם בהערה 152 נכתב: "חידוש גדול למדים אנו מדברים אלו של המהר"ל, והוא ששמחת הלב שיש בדברי תורה שייכת יותר לשאלה מאשר לתשובה, שהרי בנוגע לשאלה נאמר 'יודע נגן', ואילו בנוגע לתשובה נאמר 'גבור חיל'. הרי ששמחתה של תורה הוזכרה ביחס לשאלה ולא ביחס לתשובה. אמנם גם ביחס לשאלה לא מדובר אודות השואל, אלא אודות הנשאל, ומ"מ שפיר רואים אנו שה'משמחי לב' של תורה נאמר בשלב של שמיעת השאלה, כאשר השומע הוא בגדר 'נשאל', יותר מאשר בשלב של ענית התשובה, כאשר השומע הוא בגדר 'משיב', וזו הערה משמחת לב. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שהנה קבע המהר"ל ששמחה קשורה לשלימות. אך יסוד אחר של המהר"ל קובע שכאשר אדם מתנועע ומשתוקק להתקרב לדבר, הרי שהמשתוקק נקשר לאותו דבר הרבה יותר מאשר אחר שכבר הגיע לתכליתו הנרצית [כמבואר להלן ס"פ טז]. ובנתיב העבודה פ"ה הוסיף: 'וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שכבר קרוב לו כבר'. ואף אנן נאמר, שההשתוקקות לשלימות היא במעלה גבוהה יותר מאשר השגת השלימות עצמה, והיציאה אל השלימות גונזת בתוכה יותר אוצרות שמחה מאשר המצאות השלימות זה מכבר. ואין לך 'יציאה אל השלימות' יותר מאשר שאלה הנקלטת אצל הנשאל, כי שאלה במהותה היא יציאה מעבר למושכלות שכבר נקבעו בשכלו של השומע, וחריגה לעבר שלימות שנמצאת מבעד להשגתו העכשוית. וזהו שכתב המהר"ל שהשאלה משמחת לב השומע, כי השומע 'פותח את לבו עד ששמח'. וא"כ פסגת השמחה נמצאת בשלב של קליטת השאלה, יותר מאשר בשלב של אמירת התשובה, כי בשאלה נמצאת היא החתירה להתנועע אל שלימות שהיא מעבר לעצמו. וצרף לכאן שמצאנו אצל חכמים ביטוי של 'טפח שוחק' ו'טפח עצב' [ראה סוכה ז., עירובין ג:], ו'טפח שוחק' הוא טפח מרווח יותר מטפח רגיל [רש"י שם]. ומדוע טפח זה נקרא בשם 'שוחק' [ראה ר"ח ערובין ג:, וערוך ערך סחק]. אלא שהם הם הדברים; היציאה מעבר לגבולות הטבעיות היא

השמחה שעליה נסובים דברי המהר"ל, וטפח החורג מעבר לעצמו נקרא הוא 'טפח שוחק', וטפח המצטמצם בתוך מסגרתו נקרא 'טפח עצב'. ודפח"ח". והוא הדין שזו השמחה הנמצאת בהליכה לקראת לימוד תורה ובראיית פני מלך.

(123) כמו שאמרו [סנהדרין כב.] "'שום תשים עליך מלך' [דברים יז, טו]... שתהא אימתו עליך". והמשנה ברורה סימן עד ס"ק כד כתב: "טעם דתפלה חמורה [מקריאת שמע], לפי שבתפלה צריך לראות את עצמו כעומד לפני המלך ומדבר עמו, שצריך לעמוד באימה. אבל בק"ש אינו מדבר לפני המלך". ובשם משמואל יוה"כ, שנת תרע"ג [עמוד קז] כתב לבאר לפי זה את השמחה של ערב יוה"כ, וז"ל: "השמחה תיתכן רק קודם עמדו לפני המלך, אבל בשעת עמידתו לפני המלך אין מקום לשמחה, אלא לעמוד באימה וביראה. ובתפילת יוצר שנזכרת שירת המלאכים, לא מצינו לשון שמחה, אלא אימה ויראה. וזהו שאמר הרבינו יונה [מובא בריטב"א יומא פא:] שמהראוי היה לשמוח בו [ביוה"כ גופא] כדי להראות שקדוש היום לאדונינו, וכמו שנאמר בר"ה [נחמיה ח, יב] 'וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלוח מנות ולעשות שמחה גדולה', אלא שגזירת הכתוב לפרוש בו ביום מתאוות גופניות, שנהיה כמלאכים, ועל כן לא תיתכן אז שמחה. והשמחה שייכת רק מקודם, על הובלה להיכל מלך, שישים כל איש אל לבו שלמחר יעמוד לפני מלך הכבוד כמלאך, והוא מכין את לבבו ליום המחרת... וההובלה היא בעיוה"כ, על כן שייכת אז השמחה".

(124) שמתחיל ללמוד.

(125) יש להעיר, כי למעלה ביאר שהשמחה לפני הלימוד היא "כדי שיהיה לבו רחב בתורה" [לפני ציון 118], ואילו עתה מבאר שהשמחה לפני הלימוד היא משום שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה. והנה בגמרא [שבת ל:] מבואר שהוא מטעם השראת שכינה, שזה לשון הגמרא: "אין שכינה שורה... אלא מתוך דבר שמחה של מצוה... וכן לדבר הלכה... איני, והאמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר, תכוינה... הא והא ברביה, ולא קשיא, הא מקמי דלפתח, הא לבתר דפתח. כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא". הרי שהגמרא ביארה שהצורך לפתוח בשמחה הוא משום ש"אין שכינה שורה... אלא מתוך דבר שמחה של מצוה... וכן לדבר הלכה ["צריך לפתוח במילי דבדיחותא ברישא" (רש"י שם)]". ומהיכי תיתי לומר שהשמחה היא משום טעם אחר ["כדי שיהיה לבו רחב בתורה"], הרי בגמרא לא הזכירו טעם אחר, אלא רק הטעם של השראת השכינה. ונראה, כי בודאי עיקר הטעם הוא משום השראת

שכינה, אך משמע מלשון הגמרא שיש בזה גם תועלת לעצם הלימוד, שלשון הגמרא הוא "כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, **ובדחי רבנן**, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא". ולכאורה יקשה, הואיל והגמרא בתשובתה השניה היא "הא והא ברביה", מדוע היה צורך להוסיף "ובדחי רבנן", הרי אין זה נוגע לתשובת הגמרא, כי תשובה זו עוסקת ברב עצמו [ומחלקת בין לפני שפתח לבין אחר שפתח], ו"בדחי רבנן" אינו נוגע כלל. ובעל כרחך מוכח מזה שיש מעלה בלימוד בשמחה מלבד הענין של השראת שכינה, וזהו שביאר שהוא "כדי שיהיה לבו רחב בתורה". ואף רש"י בשבת שם הרגיש בזה, שכתב "ובדחי רבנן - נפתח לבם מחמת השמחה", הרי שהכניס את פתיחת הלב בביאור המלים "ובדחי רבנן". אמנם עדיין יקשה, מדוע למעלה ביאר את מעלת השמחה מצד "לב רחב" בתורה, ואילו כאן מבאר זאת מצד השראת שכינה, שהא תינח ששני הטעמים משמע מהגמרא, אך מדוע פעם אחת נקט בטעם אחד ופעם שניה נקט בטעם אחר. ויל"ע בזה.

(126) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 70] ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה".

(127) תלה את האימה בכבוד השכינה, ולא באש התורה, ואילו למעלה תלה זאת באש התורה. ויש להבין, מדוע עבר מאש התורה לכבוד השכינה. ואולי יש לומר, שלאחר שביאר כאן שיש להיות בשמחה משום השראת שכינה [ולא כפי שכתב למעלה משום "לב רחב"], היה ניתן לחשוב שהשמחה הנצרכת להשראת שכינה תדחה את האימה המתחייבת מאש התורה, דהשראת השכינה עדיפא מכל דבר אחר, אף מאש התורה. [וצרף לכאן את דברי רש"י (דברים ה, כד), שכאשר ישראל במתן תורה יראו מהאש הגדולה, וביקשו ממשה רבינו שידבר אתם במקומו של הקב"ה, טען כנגדם משה רבינו "התשתם את כחי כנקבה, שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי, כי ראיתי שאינכם חרדים להתקרב אליו מאהבה, וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפי הגבורה, ולא ללמוד ממני". הרי שהתקרבות לשכינה אמורה לדחות את האימה מאש התורה]. לכך הוצרך לבאר שאימה דידן מתחייבת מכבוד השכינה גופא, ולא מדבר אחר [עד שתבוא לדון מה מכריע יותר מהשראת שכינה], ושוב אין מקום לומר שהשראת שכינה תדחה את האימה, כי האימה מתחייבת מכבוד השכינה גופא, וממקום שבאת לחייב את השמחה, משם גופא מתחייבת האימה, וא"א שהשכינה תשרה באופן הסותר לכבוד השכינה. מה שאין כן למעלה, שביאר שהשמחה נצרכת כדי שיהיה לו "לב רחב", כנגד זה שפיר כתב למעלה שכבוד התורה מחייב אימה, דברור הוא שכבוד התורה דוחה מעלת "לב רחב". נמצא

שלצדדין קתני; כאשר מעלת השמחה היא משום "לב רחב", כנגד זה אמרינן שכבוד התורה מחייב אימה. אך כאשר מעלת השמחה היא משום השראת שכינה, כנגד זה אמרינן שכבוד השכינה מחייב אימה. אמנם בח"א לשבת ל: [א, טו.] תלה את האימה בכבוד התורה, ולא בכבוד השכינה, שכתב: "כאשר הוא עם התורה, ראוי שיהיה באימה בפחד מפני כבוד התורה". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

פרק ז

(1) כן נתבאר למעלה ר"פ ב, פ"ג לאחר ציון 37, פ"ד לאחר ציון 234, ר"פ ו, פ"ו לאחר ציון 101, ועוד. ולמעלה ר"פ ג כתב: "הנה התבאר לך כי מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל. ולכך אמרנו כי הענוה ביחוד היא הכנה אל התורה השכלית, כי מדת הענוה מתיחס אל השכל, כמו שאמרנו. 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". וראה להלן הערות 7, 40, 55.

(2) פירוש - אם לימוד תורה מחייב סילוק הגשמי שהוא מחוץ לעצם הלימוד [כמו תאוה גופנית (ראה הערה קודמת)], כל שכן שלימוד התורה יחייב סילוק הגשמי ששייך לעצם הלימוד, והוא "למוד התורה בעצמו משום הנאתו". וראה הערה הבאה.

(3) כמו לימוד לשם עושר ושלטון, וכיו"ב. והנה אינו שולל לימוד לשם הנאת הלימוד, וזה תואם לדברי האגלי טל הידועים, שכתב בהקדמתו לספר את הדברים הבאים: "מדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תוה"ק, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו, אין זה לימוד תורה כ"כ לשמה, כמו אם היה לומד בפשיטות, שאין לו מהלימוד שום תענוג, והוא רק לשם מצוה... ובאמת זה טעות מפורסם, ואדרבא, כי זה עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה... ומודינא דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו הרי זה נקרא שלא לשמה, כהא דאוכל מצה שלא לשם מצוה, רק לשם תענוג אכילה... אבל הלומד לשם מצוה, ומתענג בלימודו, הרי זה לימוד לשמה, וכולו קודש, כי גם התענוג מצוה" [הובא בחלקו למעלה פ"ד סוף הערה 338].

(4) לשונו באור חדש [קמח:]: "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" [ראה להלן פ"ח הערה 79]. ובתפארת ישראל 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 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". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 149]. וראה להלן הערה 32.

(5) הנה מבאר כאן שהלומד לשם כבוד הוא לומד לדבר גשמי, והוא מכלל "הדברים הגשמיים" [לשונו למעלה]. וכן בסמוך כתב [לפני ציון 37]: "אם עוסק בתורה שלא לשמה, רק להנאתו הגשמית, בשביל שינהגו בו כבוד". אך בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב.] כתב: "הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 139] כתב: "הכבוד... היא מעלה נבדלת אלקית, וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו... נחשב זה כזורק אבן למרקוליס [חולין קלג.], שהוא אלהות זר". ואמרו חכמים [ברכות נח.] "'והמתנשא לכל לראש' [דהי"א כט, יא]... אפילו ריש גרגותא משמיא מוקמי ליה". ולפי זה מדוע הכבוד יכלל ב"הדברים הגשמיים". ויש לומר, כאשר הכבוד ניתן לו ע"י אחרים, זהו דבר רוחני. אך כאשר הוא עצמו רודף אחר כבודו, זהו דבר גשמי. וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו, וז"ל: "כי רדיפת הכבוד הוא גאוה, ובעל הגאוה מרוחק מן הכבוד". והגאוה היא מדה גשמית [כמבואר למעלה פ"ב הערות 24, 102], לכך רדיפת הכבוד היא מדה גשמית. וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ח הערה 140.

(6) אמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... יכול אם הגיס דעתו, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'וענוה צדק". ובח"א

שם [א, לח:] כתב: "ואמר עוד דוקא שאינו מתגאה, שאם מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית. שדבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד שאין השכל ראוי לגסי רוח, עד שאמרו [קידושין מט:] סימן לגסות רוח, עניות, מאי עניות, עניות דתורה. ודבר זה התבאר הרבה. וכאן מעלתו הוא בשביל חדוד התורה, שרצה לומר שקנה מדריגה שכלית ביותר, ואם הוא מתגאה בזה, הרי הוא מבטל המדריגה שראוי אליו מצד חדוד השכלי. כי בארנו בראיות ברורות כי המתגאה הוא בעל גוף, ואין לו המדריגה השכלית. ולכך אין קונה על ידי חדוד השכלי המדריגה אשר ראוי לשכל החד הזה כאשר הוא נוטה אל הגשמי, ודבר זה מבואר למי שמבין את זה" [הובא למעלה פ"ב הערה 89 ופ"ו הערה 42]. הרי שדבר גשמי מביא להעדר התורה.

(7) למעלה, שהגשמי מפקיע מקנית התורה השכלית, וכמובא בהערה 1. והתומר דבורה פ"ז כתב: "היאך ירגיל האדם עצמו במדות התפארת, אין ספק שמדת התפארת הוא העסק בתורה. אמנם צריך זהירות גדול שלא יתגאה אדם בדברי תורה, שלא יגרום רעה גדולה, שהרי כמו שהוא מתגאה, כך גורם שמדת התפארת, שהיא התורה, תתגאה ותסתלק למעלה ח"ו, אלא כל המשפיל עצמו בדברי תורה, גורם אל התפארת שתרד ותשפיל עצמה להשפיע למלכות".

(8) צרף לכאן מאמרם [קידושין ל:] "תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם, נמשלה תורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו. ואמר לו, בני, כל זמן שהרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתיירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו". הרי דוקא במקום שהוזכר שהתורה היא סם חיים, הוזכר המשל של רטיה המונחת על המכה. והרי הרטיה היא מחוץ לאדם, ונותנת לו חיים.

(9) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [ער:]: "כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו', ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים

להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו". לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". ושם בהמשך [רצב.] כתב: "כתר תורה נבדלת מן האדם, ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם". ובתפארת ישראל 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 239].

(10) לשונו בנתיב הלשון שלהי פ"א: "כי הסם יש לו דבר זה, שהאדם הוא מניח הסם על גופו ממש, והרטיה הזאת היא קשורה עליו לגמרי. שהרפואה שאינו עליו לגמרי, אינו מרפא כ"כ כמו הדבר שהוא מונח עליו ממש. כי אם הסם הוא דבק על הגוף, שהוא צריך רפואה, אז האדם הוא קרוב לרפואה ביותר".

(11) מדגיש שמאותו הטעם שהתורה היא סם חיים ללומדים לשמה, כך מאותו טעם היא סם מיתה ללומדים שלא לשמה. והביאור הוא, שלימוד תורה מחבר את האדם אל התורה, שהוא חבור אל הקב"ה, וכאשר החבור הזה הוא כראוי [לימוד לשמה], אז האדם מתעלה אל מדריגת התורה, וממנה באה אריכות ימים, שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". אך כאשר החבור הזה אינו כראוי, אז האדם מועל בקדשים, שמשתמש בקדשי שמים לצרכי חולין, לכך זה גופא הטעם שמתחייב במיתה, וכמו שמבאר. באופן שקדושת התורה מזכה את לומדיה לשמה בחיים, ומחייבת את לומדיה שלא לשמה מיתה [ראה הערה 49]. **וכן ביאר** בתפארת ישראל פל"א [תסז:], וז"ל: "כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה, יש בו דבקות עם השם יתברך. וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך, אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר [שבת פח:] למיימינים בה סמא דחייא. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך. ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] כי האומות היו

שומעים קול אלקים ומתו. כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו. אבל ישראל הם אינם חמריים כמו שהם אומות העולם מכחישי ה', שהם נוטים אל החומר. אבל ישראל היה להם המעלה הנבדלת מן החומר... וראוי להם הדבוק עם השם יתברך. ומפני כך היו שומעים קול אלקים חיים, והיו חיים לעולם. שכל ששמעו קול אלקים חיים היו חיים לעולם ולעולמי עולמים. וזה מפני הדבקות שהיו דבקים בו יתברך, שהיו שומעים קול אלקים, והדבקות הזה היה מגיע להם החיים, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם'". וראה הערה 15, ולהלן פט"ו הערה 69.

(12) "המתכבד בכתרה של תורה ונהנה בכבודה, ועושה אותה ככלי לעשות בו צרכיו, הרי נספה" [לשון רבינו יונה שם באבות].

(13) סנהדרין פג. "הזיד במעילה, רבי אומר במיתה, וחכמים אומרים באזהרה". והרמב"ם [הלכות מעילה פ"א ה"ג] פסק כחכמים, שכתב: "כל המועל בזדון לוקה". ולפי זה יקשה שכתב כאן דלא כהלכתא. ובכמה מקומות בספריו נקט כדבר פשוט שהנהנה מהקדש חייב מיתה [כאן, דר"ח פ"א מי"ג (שנד:), שם פ"ד מ"ה (קכג:)]. וצ"ע.

(14) לשונו בדר"ח פ"א מי"ג [שנד.]: "ופירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים... ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה... ובמסכת נדרים בפרק קונם יין [סב.], רבי טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות, אחתיה בשקיא ושקליה ואמטיה למשדיה בנהרא. אמר, אוי לו לטרפון שהרגו ההוא גברא. שמע ההוא גברא, שבקיה וערק. אמר רבי אבוה אמר רבי חנניה בן גמליאל, כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה, אמר אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה, דאמר רבי אבא בר בר חנה אמר רבי יוחנן, כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם. ומה בלשאצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו חול, נעקר מן העולם, דכתיב ביה [דניאל ה, ל] 'בליליא קטיל בלטשצר', המשתמש בכתרה של תורה, שהיא קודש לעולם, על אחת כמה וכמה, עד כאן. הרי המשתמש בדבר שהוא נבדל קודש, מאחר שאין לו חבור עמו הוא נדחה ונעקר מן העולם. כי שני דברים אשר

אין להם חבור יחד, אם הם מתחברים, הפחות נדחה, שאין לו מציאות עם הנבדל". וכן כתב בח"א לנדרים סב. [ב, כב.]. וראה להלן פט"ו הערה 69.

(15) ואדרבה, כאשר ישראל שמעו במתן תורה קול אלקים היו חיים לעולם, וכמבואר בהערה 11. וזהו מתק לשונו כאן "וכי **אלקינו** הוא המיתה לאדם", שאצל ישראל קדושים "אלקינו" הוא שורש החיות, לעומת אומות העולם, ששמעו קול אלקים ומתו, וכמבואר בהערה 11.

(16) לשונו בדר"ח פ"א מי"ג [שנד:]: "וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה". ובגבורות ה' ס"פ כב כתב: "כי הדבר הנבדל, מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים".

(17) בדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלקית... וכאשר משתמש לענין עולם הזה בדבר שהוא נבדל מן עולם הזה, הרי מקבל הפסד, שהנהנה מן הקדושה חייב מיתה. וזה מפני כי הדבר הקודש נבדל מן עולם הזה, והוא השתמש ונהנה בעולם הזה מדבר שהוא נבדל מהעולם הזה, וחייב מיתה. שאין לעולם הזה מציאות כלל במדריגה הקדושה הנבדלת מן העולם הזה. ולפיכך אם מתחבר אל המדריגה הקדושה, מקבל העדר, מאחר כי אין מציאות אל העולם הזה עם המדריגה הקדושה... המשתמש בתורה לצרכו ולהנאתו הגשמית, בודאי הוא נהנה מן הקודש, והתחבר בדבר גופני אל דבר קודש שנבדל ממנו, ועליו נאמר 'ודאשתמש בתגא חלף'". וראה למעלה פ"ב הערה 1, ולהלן פ"ח הערה 169. **ומה שכתב** כאן ש"התורה היא קודש קדשים", כן כתב בנתיב הפרישות פ"א, וז"ל: "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".

(18) יש לדייק בלשונו, שכתב כאן "ודבר זה עושה העוסק בתורה **שלא לשם שמים**&, **רק להנאתו שהיא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול. לכך דבר זה ברור כי העוסק**

בתורה &**שלא לשמה** נעשית לו סם המות". הרי שפתח ב"תורה שלא לשם שמים" וסיים ב"תורה שלא לשמה", ומשמע שהן דבר אחד. ולפי זה "תורה לשמה" תתפרש שהיא "תורה לשם שמים". אמנם הנפש החיים שער ד, פרקים ב-ג, כתב בזה"ל: "ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם... כי היה די לענין הדביקות במסכת אחת או פרק או משנה אחת שיעסוק בה כל ימיו בדביקות, ולא כן מצינו לרז"ל שאמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה הלכות ואגדות כו' [סוכה כח.]... אבל האמת כי ענין 'לשמה' פירוש לשם התורה, וכמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אליעזר בר רבי צדוק [נדרים סב.] עשה דברים לשם פעלן ודבר בהן לשמן, זה לשונו: 'עשה דברים לשם פעלן - לשמו של הקב"ה, שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות" [הובא למעלה פ"ו הערה 36]. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 34] ובדר"ח פ"ו מ"ב [סב.] משמע מדבריו שמבאר כנפש החיים, שפירוש "לשמה" הוא לשם התורה, וכמבואר שם בהערה 36. וכן מבואר בדבריו לח"א לנדרים סב. [ב, כב.], והובא להלן הערה 66. ויל"ע בזה. **ועוד אודות** שהגשמי נדחה מפני הרוחני, הנה אמרו חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה". וכתב שם בח"א [ב, א.] לבאר: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו [ראה גו"א שמות פ"ב הערה 85]. וכתיב [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד. וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת ש"ש מצויה שם העניות מצויה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב אודות גמרא זו [שהעניות מצויה במקום הזכרת ה']: "כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי, הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה תורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל". ובגבורות ה' פס"ב [רפא:] כתב: "ומה שזכר [תהלים קיד, ד] 'ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן' יותר ממזה שזכר שאר הנמצאים. שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים, היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם, ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש, לפיכך הנמצאים, כמו הים והירדן בורחים מפני קדושתו יתברך. ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך. וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה... ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו

שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל. וכן ההרים בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות 'הים ראה וינוס ההרים רקדו כאלים', כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:], באר הגולה באר הששי [רלד.], ונר מצוה [פח:]. וראה להלן פ"י הערה 136.

(19) לאחר ציון 4.

(20) בדרוש על המצות [סב.] הביא את מאמרם [עירובין כא:] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, וכתב לבאר: "כי במה שהגדר הוא שלא לעבור את התורה, וכל זמן שיש לתורה גדר, לא בא לעבור התורה ולבטל אותה. וכאשר אין הגדר, הוא בא לעבור התורה, עד שבסוף ח"ו בא לבטל כל התורה. נמצא כי כאשר הוא עובר דברי חכמים, שהם גדר התורה, בא להעדר התורה. וכאשר נותן העדר בתורה לבטל התורה, ראוי שיקבל הוא בעצמו העדר, כאשר נותן העדר בתורה". וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 63] כתב: "אדם שאינו מלמד תורה לאחר הוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה, כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו". והביאור הוא כדבריו למעלה פ"ה [לאחר ציון 32], שכתב: "לא כן כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים. לכך כאשר האדם מסיר אותה ומסלק אותה ממנו, בשביל זה מגיע אל עצמו העדר, כי הוא נתן העדר במה שאין שייך לו, לכך מגיע העדר אל עצמו". אך להלן פ"ח כתב שזה מדה כנגד מדה כפשוטה, וכלשונו [לאחר ציון 119]: "יהיה לו העדר מדה כנגד מדה, הוא הביא את התורה אל ההעדר... כך הוא עצמו מגיע אל הגיהנם, שהוא ההעדר הגמור". והנה למעלה בפ"ה הדגיש שהתורה עצמה אינה בת העדר, ולכך ההעדר חוזר אל עצמו. אך כאן לא הזכיר שהתורה עצמה אינה בת העדר, ולכך משמע שכוונתו כאן היא ל"מדה כנגד מדה", וכפי שביאר להלן בפ"ח. וראה למעלה פ"ה הערה 36, להלן פ"ח הערה 120, ופי"ב הערה 34.

(21) פירוש - הטעם השני שכתב כאן [שהלומד תורה שלא לשמה חייב מיתה משום שדבר זה העדר התורה], והטעם הראשון שאמר למעלה [שחייב מיתה משום שמשתמש בקדשי שמים לצורך חולין] הם טעם אחד. ולכאורה דבר זה קשה להולמו, שנראה שטעמים אלו הם הפוכים זה מזה; כי הטעם הראשון מבאר שהתורה לעולם עומדת בקדושתה, והאדם הוא זה שמקבל העדר. ואילו הטעם השני מבאר שיש כאן העדר התורה, דבר שלא נזכר כלל בטעם הראשון. ונראה ביאורו, שהטעם של "העדר התורה"

הוא רק מבחינת האדם החוטא, שהואיל ואין חבור וצירוף בין הדבר הנבדל לבין הדבר החומרי, דשניהם אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, לכך האדם המחברם להדדי, בעל כרחך שאינו מחשיב את התורה לדבר נבדל, ובזה הוא חותר להעדר התורה. אך כל זה הוא רק מבחינת מחשבת האדם החוטא, אך לא שעולה בידו חלילה להעדיר את התורה, וחייב מיתה על שם מחשבתו, שחשב להעדיר את התורה, ולכך הוא עצמו יעדר מצד מדה כנגד מדה [כמבואר בהערה הקודמת]. אם כן הצד השוה שבין שני הטעמים הוא שמן הנמנע הוא לצרף הקודש אל החול, כי אין קיום לשניהם ביחד. והואיל וכך, לטעם הראשון האדם חייב מיתה, כמשפט החול שנדחה מפני הקודש. ולטעם השני האדם חייב מיתה, שבהכרח אדם זה חתר להעדיר את התורה, ועל כך מתחייב מיתה ב"מדה כנגד מדה".

(22) דרך המהר"ל להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [ד"ה ובפרק במה בהמה], וז"ל: "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". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. **ודע**, בעוד שכאן ביאר שהתורה היא סם חיים לאדם, בנתיב הלשון ביאר שאין התורה כ"כ סם חיים כפי שהלשון הוא סם חיים, וכלשונו: "אף על גב שהתורה היא סם חיים גם כן... מכל מקום אינו דומה [ללשון], כי התורה היא רחוקה מן האדם עצמו, כי התורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה סם

לגמרי אל האדם כמו שהוא הלשון. כי במה שהלשון הוא קרוב אל האדם, לפיכך הלשון הוא סם חיים לגמרי אל האדם, שהחיים דבק באדם על ידי הלשון".

(23) אמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה", ובדר"ח שם [יג.] כתב: "מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים" [הובא למעלה פ"ד הערה 228, פ"ו הערה 37, וראה להלן הערה 40 שמזכיר שם דברים אלו שכתב בפרק שנו]. וכבר השריש כמה פעמים שמעלות התורה חלות על לומדיה, וכגון להלן ר"פ יא 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" [ראה להלן הערה 154]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 228, ופ"ו הערה 69. וראה להלן פ"ט הערה 88, ופי"א הערה 14].

(24) לשונו בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]: "דוקא כאשר עוסק בתורה לשמה, שאז הלימוד כפי מה שראוי להיות. אבל כאשר אין התורה כפי מה שראוי לה להיות, אין לזה מדריגת התורה שיש לה דברים אלו, שהרי עוסק בתורה לכונה אחרת". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "קרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. 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. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה" [הובא למעלה פ"ד הערה 170, וראה להלן הערה 47, פ"י הערה 132, ופי"ב הערה 112]. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [רעו:]. ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה... אבל אם סר מזה, שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 49]. וראה להלן הערה 43.

(25) פירוש - התורה היא ה"טוב", והחסד הוא ה"טוב", ולכך התורה היא "תורת חסד". ויש לדון, האם ה"טוב" של התורה הוא החסד שבתורה, או שה"טוב" של התורה הוא טוב מצד אחר, אך מ"מ יש כאן צד השוה עם חסד, משום שגם חסד נקרא "טוב", אך זהו "טוב" אחר מה"טוב" של חסד. והנה למעלה ר"פ ד כתב להדיא שהצד השוה בין ה"טוב" של התורה ל"טוב" של חסד הוא שהתורה גופא כולה חסד, וכלשונו: "כי התורה עיקר שלה הוא החסד, וכדכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'. ואמרו זכרונם לברכה [סוטה יד.] התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים, כמו שבארנו בנתיב גמילות חסדים [פ"א], כי התורה היא הטוב הגמור, ולכך היא תורת חסד, כי החסד הוא הטוב הגמור". ושם בנתיב גמילות חסדים פ"א [ד"ה ועוד ראוי] כתב: "ראוי שתהיה תחלת התורה חסד וסופה חסד, מפני שעיקר התורה הוא הטוב. ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט, לא היה כאן דין כלל. כי אם לא היה האדם חוטא, לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה, רק הטוב והחסד, והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהיה הכל בטוב, שיעשו הכל התורה, ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע, כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב... ולכך התחלת התורה גמילות

חסדים, כי גמילות חסדים בפרט הוא הטוב. וכן הסוף הוא גמילות חסדים, מפני שזהו תכלית התורה לסלק הרע ולהיות טוב" [הובא למעלה פ"ד הערה 13, עיי"ש]. אמנם מלשונו כאן לא משמע הכי, שכתב: "כי התורה עצמה היא הטוב הגמור, כמו שהוא החסד שהוא טוב הגמור. וזה שאמרו כי תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים, כדאיתא במסכת סוטה [יד.], וכל זה מפני כי התורה היא הטוב הגמור". אך לא הזכיר שה"טוב" של תורה הוא מחמת החסד שבתורה. ועוד, אם הטוב של התורה הוא מחמת החסד שבה, לא היה כותב "כי התורה עצמה היא הטוב הגמור, **כמו** שהוא החסד שהוא טוב הגמור", דאין כאן שני דברים שונים שאחד הוא כמו השני, אלא דבר אחד ממש המופיע בשני מקומות [בתורה ובחסד], ומה שייך לומר על דבר אחד ש"זה כמו זה" [מעין קושיא זו איתא בגו"א דברים פ"ד אות כ (פו.)]. ולמעלה פ"ד [לפני ציון 13] כתב לשון אחר, וז"ל: "כי התורה היא הטוב הגמור, ולכך היא 'תורת חסד', כי החסד הוא הטוב הגמור", אך לא אמר שהטוב של התורה הוא **כמו** הטוב של החסד, אלא שה"טוב" של התורה **הוא** ה"טוב" של החסד. ואכן מצינו בדר"ח פ"א מ"ב [קעג.] שביאר את ה"טוב" של תורה בפנים אחרות, וכלשונו: "כי התורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערות 16, 281]. וכן ביאר בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.], נתיב גמילות חסדים פ"ב [יובא בהערה 27], תפארת ישראל פי"ב [קצא:], ח"א למנחות נג: [ד, פב:], וח"א לנדה ל: [ד, קנט.]. וראה בסמוך הערה 33 שגם משם מבואר שאיירי בתורה שיש לה אפיוני חסד, אך לא בתורה של חסד.

(26) כמבואר בהערה הקודמת. וראה הערה הבאה.

(27) לפי דבריו כאן ש"טוב" התורה אינו החסד שבתורה, אלא שכליות התורה [כמבואר בהערה 25], צריך לבאר מהו הצד השוה בין "טוב" זה ל"טוב" של גמילות חסדים. אמנם בנתיב גמילות חסדים פ"ב ביאר זאת, וז"ל: "[צריך] מעשה שהוא מתחבר אל התורה והוא שייך לתורה, וזה הוא גמילות חסדים, כמו שמצינו אלו שני דברים ביחד בכל מקום. והרי מספר שניהם אחד, כי 'גמילות חסדים' מספרו תרי"א, כמספר 'תורה'.

והמעשה שהוא ראוי אל התורה הוא גמילות חסדים, שהרי התורה תחלתה וסופה גמילות חסדים, כי שניהם הם טוב... כי בעל גמילות חסד הוא מסולק מן החמרי, ויש לו זכות. והתורה קנין שכל אלקי לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 13]. ובאבות פ"ב מ"ה אמרו "ולא עם הארץ חסיד", ובדר"ח שם [תקעז:] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר. וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב, שמדה זאת לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר. ומפני כך אינו חסיד לעשות לפנים משורת הדין, כי החסידות הוא מצד הפשיטות והזכות, שהוא נבדל מן עבות החמרי" [ראה להלן פ"י הערה 147]. הרי הצד השוה בין ה"טוב" של תורה ל"טוב" של חסד הוא ששניהם נבדלים מן עבות החמרי.

(28) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב:]: "כאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל". ולהלן ר"פ ח כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה, ולא לאחר". ובנתיב הענוה פ"א כתב: "כי החסידות באדם במה שהוא איש טוב... כי החסידות כאשר הוא הטוב אל הכל". ודבר זה יוטעם על פי מה שמפורסם בעולם [בשם החידושי הרי"ם (מובא בספר אוצר חיים ויקרא שם) ובתורת יצחק לר"י מוורקי שם], שלמרות שהחסידה נקראת "חסידה" על שם ש"עושה חסידות עם חברותיה במזונות" [רש"י ויקרא יא, יט], מ"מ היא עדיין עוף טמא [שם, אע"פ שהרמב"ן שם (פסוק יג) ביאר שהעופות הטמאות הן אכזריות], כי עושה חסידות רק עם "חברותיה", ולא עם אלו שאינן נמנות על חברותיה, וזו חסידות פסולה, כי חסד הוא אל הכל ועם הכל, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 31.

(29) בפחד יצחק ר"ה תחילת מאמר ב כתב: "'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו]. וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד, אלא תורה ללמדה זו היא תורה של חסד. שלא ללמדה, זו היא תורה שאינה של חסד [סוכה מט:]. חידוש גדול הננו מוצאים בכאן, דהשפעת תורה לתלמידים אין ענינה פעולה הכוללת תורה וחסד כשהן מחוברין, אלא שעצם הדברי תורה המושפעים מקבלים את גוון החסד, שהרי מושג החסד משמש בכאן בתור שם התואר לגוף החפצא דתורה. ובודאי שרבותא גדולה היא, דהרי דבר פשוט הוא דאדם המשמיע ד"ת מתוך הספר לאדם סומא [אך אינו מלמדו תורה, אלא רק משמיע לו], אין כאן אלא פונדק אחד שנזדמנו לתוכו שתי מצוות של תורה וחסד בבת אחת, וברי שאין שום אחת מהן נעשית שם תואר לחבירתה. ואילו

תורה הנלמדת לתלמידים לא קרינן בה תורה וחסד, אלא שתורה זו תכונתה משתנית, ושם לוי יש לה 'ותורת חסד' היא קרויה", ועיין שם מה שמבאר.

(30) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנר מצוה [לג:] כתב: "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי האומה הזאת [מלכות יון] יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם" [ראה להלן פ"ט הערה 110]. ובהמשך שם בנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית". ובדרך חיים פ"א מי"ז [תד:] כתב: "אין גבול לשכלי". ושם פ"ב מט"ו [תתיג.] כתב: "דוד אמר [תהילים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד', רצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי, שהוא ג"כ בעל תכלית וגבול, להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי שהוא בעל גבול". וכן שם פ"ד מי"ד [רפט.] כתב: "נאמר [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'. וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מ"מ מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול ותכלית. אבל לב מלך... והלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב] כתב: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיוון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר... ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו מעצמו... שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה" [הובא למעלה פ"ד הערה 246, להלן פ"ט הערה 122, ולהלן פי"ד הערה 40]. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 24] 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". וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 73] ביאר שהתורה השכלית לא תיכנס בגדר הגבול השייך לגשמי, ולכך צריך ללמוד בהתמדה מאוד, ולא לפי שעה ולפי זמן. ולהלן ר"פ ח כתב: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... התורה השכלית מפני שהיא

שכלי, אין לה ענין הגשם. כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית, מתפשטת מבלי גבול". 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". וכן הוא שם פ"כ [תלז:]. וצרף לכאן את יסודו שהברכה היא ללא גבולות, וכלשונו בגבורות ה' ר"פ טו, וז"ל: "הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', אין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ". וראה למעלה פ"ב הערות 27, 28, ולהלן פ"ח הערה 5.

(31) אודות שהחסד הוא לכל ללא גבול, הנה נאמר [תהלים פו, ה] "כי אתה ה' טוב וסלח ורב חסד לכל קוראיך". וכן אמרינן "כל מאמינים שהוא חי וקים, הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת שחרית לר"ה]. ואמרו חכמים [סוכה מט:] "צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים". ולהלן ר"פ ח כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר". ובדר"ח פ"א מ"ב [רז:] כתב: "גמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'. וכתיב [ישעיה לב, כ] 'אשרי זורעי על כל מים', שדרשו זה על גמילות חסדים, כמו שאמרו ז"ל במסכת בבא קמא בפרק קמא [יז.], כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר 'אשרי זורעי על כל מים' ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'. ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים". והרי מים מתפשטים "לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול, לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל" [לשונו למעלה פ"ב לפני ציון 29]. וראה למעלה הערה 28. **ונראה** ביאור הדבר, כי כבר השריש כמה פעמים שהחסד הוא בא מצד הנותן, לעומת הרחמים המתעוררים מצד המקבל [נתיב העבודה פי"ח, נצח ישראל פמ"ז (תשפח:), גבורות ה' פס"ט (שיח.), ועוד]. לכך אין גבול לחסד, כי הגבול נקבע לפי המקבל, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קכג:], וז"ל: '"משה קבל תורה מסיני' [שם]. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה... אלא קבל התורה מה שאפשר לקבל". אך השפעת החסד אינה מצד המקבל, לכך אם אין מקבל - גבול מנין. והרי שורש "קבל" הוא

כמו שורש "גבל", כי אותיות קו"ף וגימ"ל מתחלפות [רש"י ויקרא יט, טז "כל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו, בי"ת בפ"א, וגימ"ל בכ"ף וקו"ף", ואותיות גיכ"ק הן ממוצא אחת, שהן אותיות החיך]. נמצא שהגבול נקבע לפי המקבל, ובחסד שאין הנדון מצד המקבל, ממילא אין לו גבול.

(32) "דכל הנאתו, הן שעושה משום כבודו, או מה שהוא מן הדברים הגשמיים" [לשונו למעלה לפני ציון 3].

(33) נמצא שמבאר את הבטוי "תורת חסד" כמו "תורה שכלית", שאיירי בשכל שיש לו אפיוני החסד, כי כמו שהחסד לא יוגבל, כך התורה השכלית [לימוד לשמה] לא תוגבל. אך לא שאיירי בתורה של חסד. וזה תואם לדבריו למעלה, וכמבואר בהערה 25.

(34) שאינה מלמדה לאחרים, אלא משאיר אותה אצלו.

(35) שמלמדה לאחרים.

(36) וכן לפי הסברו הראשון [לאחר ציון 24] איירי בתורה שכלית שיש לה אפיונים של חסד, רק שם ביאר שאיירי ב"טוב" של התורה, וכאן מבאר שאיירי בהעדר גדר וגבול של התורה.

(37) כמבואר למעלה הערה 5.

(38) אודות שהשכל משפיע אל הכל, כן כתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 60], וז"ל: "שהשכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין. ולפיכך השכל נמשל למים [תענית ז.], כי המים מתפשטים בלא גבול להם, וכמו שהתבאר בסמוך. ולכך אם תלמיד חכם יש לו מדת השכל שלא יוגבל, רק תורתו מתפשט לכל, והכל מתבשמים ממנו, אז תורתו מתקיימת". ואמרו חכמים [ר"ה כג.] "כל הלומד תורה ואינו מלמדה, דומה להדס במדבר", ובח"א שם [א, קכה.] כתב: "אין אילן יותר נאה כמו הדס, שעשוי לריח, וחביב ומקובל על הבריות מאוד. וכאשר הוא במדבר, אין מקובל על האדם, והוא לבטלה. וכן הוא מי שלמד תורה ואינו מלמדה. ונפקא מיניה שבא לומר, כי עיקר התורה היא השכל, מטבעו ללמוד את אחרים, ואם לא כן הוא לבטלה, כי עצם השכל היא להשפיע לכל. וזה ידוע מצד החכמה, כי השכל מטבעו משפיע לכל, לפי שאין לשכל גבול כמו שיש לחומר, רק השכל הוא משפיע לכל, ומענין השכל להיות משפיע, כמו שאמרנו, כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע. וכן החכמה העליונה היא מקור הברכה והשפע. לכך כל ת"ח, החכמה שבו מעצמו עומד להשפיע לאחרים מן החכמה שבו. ולפיכך דומה להדס, שלריח הוא עשוי, ואין בו תועלת אם אין מקבל ממנו תועלת שום נמצא" [הובא למעלה פ"ב הערה 63]. וכן כתב

בתפארת ישראל פ"נ [תשפב:] ש"משה היה הטוב, היה משפיע לאחרים, כמו שראוי אל השכל להשפיע" [ראה להלן פ"ח הערה 6].

(39) צרף לכאן את מאמרם [ע"ז ב:] שהקב"ה הציע את התורה לכל האומות, אך הן מיאנו בה, כי שכליות התורה מחייבת שהיא לא תוגבל כלל, אלא תושפע לכל, וכמבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], נתיב העבודה פי"ג, תפארת ישראל פט"ז [רמב:], גו"א שמות פ"כ אות ז, דרוש על התורה [יט:], וח"א לע"ז ב: [ד, כ.]. וראה למעלה פ"ב הערה 61, ולהלן פ"ח הערה 94.

(40) כפי שביאר הרבה פעמים שהאופן שהאדם יוכל להתעלות למדריגת התורה השכלית הוא רק כאשר יש בו "צד השוה" לשכליות התורה, וכמלוקט למעלה בהערה 1. וכן הקנין הארבעים וארבעה של התורה הוא "הלומד על מנת ללמד" [אבות פ"ו מ"ז]. ובדר"ח שם [רז:] כתב: "דבר זה, כי זה עצם התורה שילמד אחרים גם כן, ולא נתנה התורה שתעמוד אצלו, רק נתנה תורה ללמד אותה לאחרים... כי עצם התורה היא שילמד אותה לאחרים". וצרף לכאן את דברי החינוך מצוה תיט, שכתב: "מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'". הרי שמצות תלמוד תורה נאמרה בתורה בלשון של שינון לאחרים, ולא בלשון שלומד לעצמו. ומוכח מכך שלימוד תורה הוא רק באופן שילמד לאחרים. ובתשובות רבי עקיבא איגר [קמא, סימן כט] כתב: "פסקינן באורח חיים [סימן מז סעיף ג] הכותב בדברי תורה צריך לברך... וכבר תמהו המגינים [מגן אברהם ומגן דוד על הש"ע שם] דאמאי מברכים על הכתיבה, כיון דכתיבה הוי רק הרהור [והמהרהר בד"ת אינו צריך לברך (שם סעיף ד)]. וכבר יישב בשו"ת שב יעקב [חלק א סימן מט (ד"ה ועל דבר הראיה)], ותורף דבריו משום דמצות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד'ושננתם לבניך'... משום הכי ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. מה שאין כן בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים, והוא בכלל 'ושננתם לבניך'". וכן אמרו חכמים [ע"ז ט.] "ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה". ואע"פ שאברהם אבינו הכיר את בוראו הרבה שנים קודם לכן [ראה רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג], מ"מ התקופה של תורה החלה רק בשעה שלימד לאחרים. ושוב מוכח מכך שעצם התורה הוא רק כשמלמדה לאחרים [מפי בני האברך החשוב רבי חנוך דב שליט"א, וראה להלן פ"ח הערה 8].

(41) אודות שהשכל ענינו להשפיע לאחרים, כן ביאר הפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ח, וז"ל: "החוק השולט בהשפעת השכל הוא 'מתלמידי יותר מכולם' [מכות י.]. כלומר, לא רק שהשכל אינו מתחסר על ידי ההשפעה לזולת, אלא שאדרבא, השפעה זו מביאה היא לו תוספת כח. מיוחד הוא חוק זה רק להשפעת החכמה. והחיות הפנימית של החוק הזה מתפרשת היא מתוך דיבורו של המהר"ל שהשכל גר הוא בעולם הזה [גבורות ה' ס"פ ט (נט:), והובא למעלה פ"ג הערה 46]. כלומר, מהותו של השכל שייכת היא בעצם לחיי עולם הבא, ולתקופת אחרית הימים. אלא שדירתו בעולם הזה איננה אלא דירת עראי של גר השוכן במקום רחוק ממקום מושבו הקבוע. ובדרך משל נאמר; אם נראה חכם עוזב מקום משכן חכמתו הקבוע, ומתגורר לפרקים במקום רחוק מן החכמה, הלא נבין כי בבחינת ה'חכמה לעצמו' לא היה בא למרחק, כי מצד חכמתו לעצמו יותר נוח לו במקומו הקבוע. ורק הצורך להשפיע הוא שהביאו לחיות חיי גר במרחקים. הוא הדין והיא המידה בכח השכל. השכל הוא גר בעולם הזה... ותכונת הגרות של השכל מעידה היא כמאה עדים כי מהותו של השכל, מהות של השפעה היא. ועל כן אנו אומרים, שמכיון שכל כוחות החיים הם בבחינת תושבים בעולם הזה, לכן אין ענין ההשפעה אצלם אלא בבחינת 'היכי תמצא', ויתכן הוא הדבר שישמשו לצינור של השפעה. אבל כח השכל, שהוא בבחינת גר בעולם הזה, הרי ענין ההשפעה הוא עצם מהותו... וזה הוא סוד המהלך של 'ומתלמידי יותר מכולם'. סגולת הגרות של השכל היא היא הגורמת כי פעולה של השפעת השכל, תהא פעולה של רכישה תוך כדי הענקה". וראה להלן פ"ח הערה 6.

(42) דר"ח פ"ו מ"ב [הובא למעלה הערה 23], ופרק ששי של אבות נקרא "פרק שנו", כיון שהפרק מתחיל במלים "שנו חכמים". וכן מבואר למעלה פ"ה הערה 39.

(43) כמלוקט למעלה הערה 24, קחנו משם.

(44) שהביא למעלה [לאחר ציון 8] את מאמרם [תענית ז.] "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות", וביאר שני טעמים לכך; (א) הנהנה מקדשי שמים חייב מיתה. (ב) לימוד שלא לשמה הוא העדר התורה, ולכך הוא עצמו מקבל העדר.

(45) מהמשך דבריו משמע שמקשה שהואיל ונענש במיתה ["נעשית לו סם המות"], הרי הוא נעדר לגמרי, ופשיטא שלא יזכה ל"תורת חסד". ותוספות תענית ז. [ד"ה וכל] כתבו: "וכל העוסק בתורה שלא לשמה תורתו נעשית לו סם המות - וקשה והלא אמרינן [פסחים נ:] 'לעולם יעסוק אדם בתורה אע"ג שאינה לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. ויש לומר, דתרי שלא לשמה הוי; דמה שאמרינן 'לעולם יעסוק בתורה אפילו

שלא לשמה', היינו כלומר כדי שיקרא רבי, או כדי שיכבדוהו. ומה שאמרינן הכא 'כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו סם המות', היינו מי שלומד לקנטר". ומעין זה תירצו בנזיר כב: [ד"ה לעולם]. ואם יש תרי לא לשמה, הרי כך נוכל ליישב גם את שאלתו כאן; כאשר לומד לקנטר נאמר על כך "נעשית לו סם המיתה", אך כאשר לומד כדי שיכבדוהו [שאינה נעשית לו סם המות], בזה הוצרכו לומר שמ"מ אין זה "תורת חסד". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכז.] הביא את קושית התוספות הנ"ל, והציע תשובה אחרת משלו. ולשיטתו אין לנו הכרח לומר שיש תרי לא לשמה, ולכך כאן הוקשה לו כפי שהקשה כאן.

(46) לכך אין להקשות שהואיל והוא נעדר לגמרי, מהו החידוש שאינו זוכה ל"תורת חסד", כי עדיין היה מקום לומר שכשם שמקבל שכר על לימוד שלא לשמה [כמו שיבאר], כך יזכה ל"תורת חסד", קמ"ל שאינו זוכה לכך, וכמו שמבאר והולך.

(47) לשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד'... למיימינין בה אורך ימים איכא וכל שכן עושר וכבוד, למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ורש"י שם בפירושו השני כתב "'מיימינין בה' עוסקין לשמה, 'משמאילים' שלא לשמה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:] הביא את המאמר וביארו, והובא למעלה בהערה 24. ועל כל פנים מבואר שיש שכר של עושר וכבוד ללומדים שלא לשמה.

(48) פירוש - מה שאמרו [תענית ז.] "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות" אין מיתה זו מתפרשת כהעדר וחדלון בעצם, דא"כ לא היה שייך לומר שעם כל זה יזכה לעושר וכבוד. אלא ההדגשה היא שאינו זוכה למכלול השכר שיש ללומד תורה לשמה [אריכות ימים, עושר, וכבוד], אלא זוכה רק לעושר וכבוד, אך לא לאריכות ימים, וכאשר אינו זוכה לאריכות חיים של התורה, ממילא מתהפכת תורתו לסם המיתה, וכמבואר בהערה הבאה.

(49) לשונו למעלה [לאחר ציון 10]: "כמו שהתורה היא סם חיים לתלמיד חכם שהוא עוסק בה לשמה, כך התורה היא סם המות לתלמיד חכם שאינו עוסק לשמה". ומדגיש בזה שמאותו הטעם שהתורה היא סם חיים ללומדים לשמה, כך מאותו טעם היא סם מיתה ללומדים שלא לשמה. והביאור הוא, שלימוד תורה מחבר את האדם אל התורה, שהוא חבור אל הקב"ה, וכאשר החבור הזה הוא כראוי [לימוד לשמה], אז האדם מתעלה אל מדריגת התורה, וממנה באה אריכות ימים, שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". אך כאשר החבור הזה אינו כראוי, אז האדם מועל בקדשים, שמשתמש בקדשי שמים לצרכי חולין, לכך זה גופא הטעם שמתחייב במיתה. באופן

שקדושת התורה מזכה את לומדיה לשמה בחיים, ומחייבת את לומדיה שלא לשמה מיתה [ראה למעלה הערה 11].

(50) כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81 שכאשר המהר"ל כותב "בארנו זה **במקומו**", ולא בלשון היותר מצוי בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי האגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"י [שטז:], ושם פ"ג מט"ז [תיט:]. ולכך נראה שכאן כוונתו לחידושי אגדות למסכת תענית, כי מאמר זה הובא שם, ולא זכינו לחידושיו למסכת תענית [ראה להלן פי"א הערה 47]. וכן לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו.

(51) פירוש - עד כה ביאר שהאופן היחיד שהאדם יתדבק למעלת התורה הוא רק אם ילמד לשמה. וכאן מוסיף לבאר שאף זה לא סגי, אלא צריך גם שיבקש לעשות, שאל"כ לא יתדבק בתורה, וכמו שהולך ומבאר.

(52) "אפילו שכר לימוד אין לו" [רש"י שם].

(53) כך הוא לשון הגמרא, אך אין מקרא כזה. ובמסורת הש"ס שם הגיה שלשון הפסוק הוא "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", והוא נאמר בפרשת ואתחנן [דברים ה, א].

(54) "ואיבעית אימא - כדמעיקרא אין לו אלא תורה, ודקאמרת האי נמי פשיטא, לא צריכא כו'" [רש"י שם].

(55) כמבואר למעלה הערה 1. ולמעלה ר"פ ב 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... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי". וראה להלן פי"ז הערה 14.

(56) לשונו להלן ר"פ יז: "ביאור זה מה שאמר כי אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט, אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית".

(57) לכך אין המעשה מרוחק מן האדם הגופני, לעומת השכל המרוחק ממנו. ואודות שהמעשה שייך לגוף, כן כתב למעלה פ"א [לפני ציון 153], וז"ל: "המצוה מגינה לזמן,

מפני שהיא על ידי מעשה הגוף". וכן נתבאר הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם". ושם פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל [שם פ"ג מ"ט] 'כל מי שמעשיו מרובים וכו'"". ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן שם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על

פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד [ראה למעלה פ"א הערות 153, 228, 234, 259, פ"ד הערה 217, להלן הערה 113, פ"ח הערה 167, ופי"ז הערות 8, 15].

(58) לשונו להלן ר"פ יז: "ולכך המצות שהם שייכים לאדם, על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה. וכאשר מדליק הנר, אחר כך מגיע אל האור, שהוא התורה. ולכך כאשר עושה המצות שהם נר, אחר כך מגיע אל האור היא התורה. ולכך כתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה', רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה הוא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לו רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו" [ראה להלן פ"ח הערה 167]. **ובתחילת דרוש על המצות** כתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן הש"י על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והש"י רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר א"כ היה ראוי לקרותם 'חכמה'... אין הכוונה בתורה שנתן הש"י החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם, להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה, כי אם אין מעשים אין תורה [ומביא שם המאמר שמביא כאן]... הרי שאם אין לו מעשים, כאילו אין לו תורה כלל. וזה יורה השם שנקראת 'תורה', ולא 'חכמה', כי צריך לצרף הדבר שיורה חכמתה אל החכמה והידיעה, והוא המעשה. והטעם כי אין התורה כשאר חכמות שישיגם האדם מעצמו, ולא נתנו לו מהש"י בעצם, כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל. לכן

צריך להתעצם ולהתחבר אליה במעשה ובידיעה" [הובא למעלה פ"א הערה 56]. וראה להלן פ"ח הערות 123, 167, ופי"ז הערה 8.

(59) בהרבה מקומות, וכמלוקט בהערה 57. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 259].

(60) לשונו בח"א ליבמות קט: [א, קמז.]: "כל שאינו בעשיה וכו'... שהוא מרחיק עצמו מן עשיות המצוה, ואם יש לו לעשות סוכה, אומר לאחר שיעשה אותה... כי כל כונתו על התורה. וזה אין לו לעשות, שאין נחשב התורה אצלו בפעל, כי ע"י השכל שהוא לומד תורה, אין התורה בפעל. ולכך כתיב 'ולמדתם ועשיתם', 'כל שישנו בעשיה ישנו בלמוד, ואם אינו בעשיה אינו בלימוד'. וכל זה מן הטעם אשר אמרנו, כי על ידי עשיות המצוה אז התורה אצלו בפעל, לא כאשר למד בשכלו בלבד. ואפילו אם מלמד אחרים, והאחרים עושים, עם כל זה לא נחשב כי התורה הוא אצלו רק כאשר במעשה הוא אצלו, ולא על ידי אחרים... שאינו רוצה וחפץ לעשות מצוה, ולפיכך אין לו אף התורה, ואחר כך המצות שעושים אחרים אינם זכות אליו, כאשר אינו חפץ עצמו במעשה... שכר אין כאן כאשר אינו חפץ ורוצה לעשות המצוה, רק שכל ענינו ללמוד תורה, ולא לעשות המצות".

(61) בגמרא שלפנינו לא הובא מקרא זה, אך הובא בעין יעקב. וכדרכו מביא גירסת העין יעקב, וכמלוקט למעלה פ"א הערה 62. וראה להלן הערה 134.

(62) זה לשון הר"ן [שם] בביאור פסוקים אלו: "קשרם על אצבעותיך - כלומר לא תכוין להנאתך, אלא כדי שיהיו שגורין בפיך. והוסיף על זה ואמר 'ענדם על גרגרותיך'. ואחר כך הביא ראיה שסוף הכבוד לבא, שנאמר 'דרכיה דרכי נועם', ואומר 'ותומכיה מאושר'". אמנם המהר"ל יבאר בסמוך את הפסוקים באופן שונה.

(63) "כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב" [הוספה בח"א לנדרים סב. (ב, כב.), שכתב שם כדבריו כאן כמעט אות באות]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך

האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב" [הובא למעלה פ"ה הערה 114]. ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כא:] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי. ומי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשר ודביקות עם השם יתברך, והשם יתברך עמו". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה ס"פ יג כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א 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". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)]. וראה למעלה פ"ג הערה 73, ולהלן פ"ט הערה 128, ופי"א הערה 47.

(64) פ"ה [לאחר ציון 112], וכלשונו: "אין האדם 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 בורא". ובדר"ח פ"א מי"ג [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". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "והאיש 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... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על

ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל הש"י היא הדביקות בו יתברך, כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה" [הובא למעלה פ"ה הערה 113, ולהלן פ"ט הערה 137].

(65) לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 33]: "וכאשר האדם עושה לכבוד עצמו של אדם, לא קנה מדריגה שהיא יותר עליונה ממדריגת האדם עצמו, מאחר שהוא אינו עושה לשמה. רק כאשר עושה לשמה, והתורה בעצמה יש לה מעלה עליונה, לכך קונים מעלה והצלחה עליונה. אבל כאשר אינו עושה לשמה, רק לכבוד עצמו, אינו קונה מעלה יותר כלל".

(66) פירוש - פסוק זה מורה שרק אהבת ה' מביאה לדביקות בה', ומן הנמנע שידבק בה' ע"י מעשים שאינם נמשכים מאהבת ה'. ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב דברים אלו בזה"ל: "ואם ילמד תורה לשום כונה אחרת, לא יקנה על ידי התורה הדביקות בו יתברך, שהוא האהבה, וכדכתיב 'לאהבה את ה' אלוקיך ולדבקה בו'. ואם למד תורה לא מצד אהבת התורה, רק לכונה אחרת, אין קונה על ידי התורה אהבת השם יתברך, שהרי אין לו חבור ודבוק אל התורה כאשר לא ילמד תורה מצד עצמה". וחזינן שמבאר "תורה לשמה" שהיא "תורה מצד עצמה". וראה למעלה הערה 18.

(67) "שאז אינו דבק בתורה כאשר אין כונתו רק לשם כבוד, ואז אינו דבק בו יתברך" [הוספה בח"א לנדרים שם]. וראה גו"א דברים פי"א אות יב, ודר"ח פ"ד מ"ה [קי:, ויובא להלן הערה 147].

(68) בא לבאר את הפסוקים השונים שהובאו במאמר.

(69) "מפני שהתורה [שבכתב] כבר כתובה לפניו" [לשונו בסמוך]. וכן נאמר [ישעיה ו, י] "פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין וגו'", וביאר הגר"א שם: "כי ג' חלקי התורה; שבכתב, ושבע"פ, וסודות התורה. יפול הראיה על מה שבכתב, והשמיעה על שבע"פ, והבנת הלב על חלקי הסוד". ובנתיב הלשון פ"ד כתב: "אחאב היה אוהב תורה שבכתב, שהתורה שבכתב אין כחה בפה, רק מעיין בתורה הכתובה לפניו". והרי תורה שבכתב נקראת "מקרא", מלשון קריאה.

(70) בסמוך יבאר מדוע פסוק זה תואם לתורה שבכתב.

(71) "וירמוז עליה באצבעו" - יצביע עליה באצבעו. ואודות ש"רמוז" הוא הוראה באצבע, כן כתב בגו"א שמות פי"ב אות א, וז"ל: "דמילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי". וכן נאמר [ישעיה נח,

ט] "וישלח אצבע" ותרגם אונקלוס שם "מרמז באצבע". וכן הוא בבאר הגולה בהקדמה [יז:], ושם הערה 101. ונמצא שההדגשה ב"קשרם על אצבעותיך"; היא שהתורה תהיה לפניו באופן שיוכל להורות עליה באצבעו.

(72) כאמור בהערה הקודמת הדגשת הפסוק היא שיוכל להורות באצבע על התורה שבכתב הנמצאת לפניו. ואולי זה המקור למנהג ישראל קדושים כאשר בבית כנסת מגביהים את הספר תורה, הצבור אז מורה על הספר באצבע. ורבים תמהו מה המקור למנהג זה [עיין בספר כרע רבץ עמודים רעד-רעו]. ולפי דברי המהר"ל כאן המקור הוא בפסוק "קשרם על אצבעותיך", שיש להורות באצבע על התורה שבכתב.

(73) כן כתב הגר"א קודם לכן [משלי ג, ג]: "כתבם על לוח לבך, במחשבה". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב:] כתב: "ואמר 'כתבם על לוח לבך', רצה לומר כי התורה שהיא כתובה לפניך על לוח, כתבה גם כן על לוח לבך".

(74) "שלא יאמר אדם... אשנה שיקראוני 'רבי'" [לשון הגמרא שם].

(75) שלשון שנון הוא על תושבע"פ, וכמו שאמרו [נדרים ח.] "האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל". וכן אמרו [קידושין ל.] "תנו רבנן, 'ושננתם' שיהו דברי תורה מחודדים **בפיך**, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד". והפני יהושע [שם] כתב: "נראה לי לפרש לפי פשוטו, משום דמלשון 'ושננתם' ילפינן שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך, והיינו מדלא כתיב 'ולמדתם', אלא 'ושננתם', שהוא לשון שינון... וא"כ תו לא מצינן למימר דלא איירי קרא אלא בתורה שבכתב... דלא שייך שינון וחידוד אלא בתורה שבעל פה, שהיא משנה וגמרא". ובח"א לקידושין שם [ב, קלד.] כתב: "כי השנון כאשר האדם מבין הדבר על בוריו, ולא הבנה כל דהו, וזהו נקרא שנון, שהוא חדוד. וזה ע"י מקרא משנה תלמוד, אז יודע כל הדברים כמו שראוי לדעת, וזה נקרא 'ושננתם'. ואם חסר אחד מהם, אין זה שנון שהוא חד בתורה".

(76) כי היא תהיה קשורה ללבו. ובח"א לנדרים סב. [ב, כב:] כתב משפט זה כך: "הביא ראייה לתורה שבעל פה מן 'קשרם על לבך', כלומר שבשכלו יבין התורה שבעל פה". ושילוב דבריו שם עם דבריו כאן הוא שעל ידי ההבנה התורה לא תסור ממנו, אלא תהיה קשורה בו. ובח"א לסוטה כב. [ב, סג:] כתב: "כי קנין התורה כאשר ידע אותה בשכלו [על בוריה (מהדורת כשר)], ואז התורה עומדת עם האדם. וזה שלמד המשנה ולא הבין אותה על עומקה, אין קונה התורה רק בדבור בלבד, ואין הדבור קנין האדם, רק השכל והחכמה, שהיא שייכת לאדם, והוא קנין האדם" [ראה להלן פט"ו הערה 275].

(77) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.]: "ואמר [משלי א, ט] 'וענקים לגרגרותיך', פירוש 'גרגרותיך' הוא הגרון שמשם יוצא הדבור של אדם" [הובא למעלה פ"א הערה 90].

(78) כפי שביאר למעלה פ"ד באורך [מציון 273 ואילך] את החיוב להוציא דברי תורה בפה, והביא על כך כמה מאמרים מעירובין [נד.] להורות כן. וראה שם הערה 325.

(79) פירוש - לאחר שהשוה בין "קשרם על אצבעותיך" [הנאמר לגבי תושב"כ] ל"ענדם על גרגרותך" [הנאמר לגבי תושבע"פ], עומד על הבדל מיקומם בפסוקים שבהם הוזכרו. כי בעוד "קשרם על אצבעותיך" נאמר ברישא דקרא [משלי ז, ג "קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך"], הרי "ענדם על גרגרותך" נאמר בסיפא דקרא [משלי ו, כא "קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרותך"].

(80) ואין לו לאדם אלא להורות עליה תמיד באצבע, כי התורה שבכתב כבר מונחת לפניו.

(81) בביאור מרגניתא זו, ראה למעלה פ"ד סוף הערה 338, שנתבאר שם שסדר קליטת דברי תורה הוא שמתחילה יש לאדם לשתוק ולהבין דבר ה' [וזהו "קשרם על לבך", וכמבואר בהערה 76], ולאחר מכן עליו לשנות בפה את מה שהבין [וזהו "ענדם על גרגרותך"].

(82) לשונו בח"א לנדרים סב. [א, כב:]: "ואצל תורה שבכתב מקדים 'קשרם על אצבעותיך', מפני שהתורה כבר כתובה לפניו. אבל גבי תורה שבעל פה צריך קודם ההכנה שיקבל תורה שבעל פה מרבו. ולפיכך אמר 'קשרם על לבך', כלומר שיקבל התורה שבעל פה ויבין אותה, ואחר כך 'ענדם על גרגרותיך'". אך יש להעיר מפסוק נוסף הנמצא בספר משלי, שנאמר [משלי ג, ג] "חסד ואמת אל יעזבך קשרם על גרגרותיך כתבם על לוח לב". ואם "גרגרותיך" מורה על תורה שבע"פ המזקיקה הכנה קודמת, כיצד נאמר שם ברישא "קשרם על גרגרותיך" ללא הקדמה והכנה מתאימה. ויל"ע בזה.

ואודות יסודו שהתורה שבכתב כבר נמצאת בעולם, ואילו תושבע"פ נמצאת בעולם רק לאחר הכנה מתאימה, כן מבואר להדיא בגמרא [קידושין סו.], שאמרו שם "היה שם אחד איש לץ לב רע ובליעל, ואלעזר בן פועירה שמו, ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך, ינאי המלך, לבם של פרושים עליך ["שונאיך הם, ואין שמחים בהצלחתך" (רש"י שם)]... ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך, ינאי המלך, הדיוט שבישראל כך הוא דינו ["לסבול חרפתו" (רש"י שם)], ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך ["בתמיה, שלא תנקם מהם" (רש"י שם)]. ומה אעשה, אם אתה שומע לעצתי, רומסם ["הרגם" (רש"י שם)]. ותורה מה תהא עליה ["שמא תשתכח" (רש"י שם)], הרי כרוכה ומונחת בקרן

זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד ["הרי ספר תורה כרוכה ומונחת בתוכה המצות, ולא ישתכחו" (רש"י שם)]. אמר רב נחמן בר יצחק, מיד נזרקה בו אפיקורסות, דהוה ליה למימר תינח תורה שבכתב, תורה שבעל פה מאי". הרי מבואר שלגבי תושב"כ ניתן לומר "הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית", אך כל האומר כן כלפי תושבע"פ הרי הוא אפיקורוס, וכדבריו כאן.

(83) פירוש - מביא ראיה שיש טעם הגון שיש לאהוב את התורה, וכמו שאמרו קודם לכן שם [נדרים סב.] "אלא למוד מאהבה, וסוף הכבוד לבא".

(84) "כי האדם בטבע אוהב דבר שהוא טוב" [לשונו בסמוך]. ובתפארת ישראל פ"ז [קכה.] כתב: "כל דברי תורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. כלומר כי כל דרכיה של תורה הם טוב בעצמם, וזה כנגד מצות עשה. 'וכל נתיבותיה שלום', 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" [הובא למעלה בהקדמה הערה 10]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה ברישא דקרא נאמר לשון כפולה "דרכיה דרכי נועם", ואילו בסיפא לא נאמר "וכל נתיבותיה נתיבות שלום", אלא נאמר רק פעם אחת "וכל נתיבותיה שלום". אלא הם הם הדברים. ברישא מדובר אודות מצות עשה, והן בעצמן נושאות בחובן את נעימותה של תורה, לכך נאמר "דרכיה דרכי נועם", לאמור הדרך בעצמה היא דרך נועם. אך בסיפא איירי אודות מצות לא תעשה, ואין מצות אלו נושאות בתוכן את השלום, אלא שהתוצאה משמירת מל"ת היא שלום, וכמבואר בתפארת ישראל שם. ולכך כל נתיבותיה של התורה מוליכים לשלום, אך אין הנתיב עצמו נקרא "נתיב שלום". וזהו שכתב הגר"א במשלי [א, טו] ש"נתיבות" הם "קטנים, שמהם באים לדרך הגדול". הרי מהות הנתיב נקבעת על פי תוצאתיו, ואילו מהות הדרך נקבעת על פי עצמה [שמעתי מיד"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א].

(85) לשונו בח"א לנדרים סב. [ב, כב:]: "ומפני 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". ובגו"א בראשית פ"ח אות טז כתב: "ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא'". ורבינו יונה בשערי תשובה [השער השלישי אות קמח], כתב: "ונאמר [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".

(86) ולא בשביל כונה אחרת [של כבוד וכיו"ב], וכמו שביאר. ובגבורות ה' פכ"ד כתב: "והזכיר בארץ שלשה דברים; 'ארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש' [שמות ג, ח]. וכנגדם תקנו רז"ל [בברכת המזון] 'ארץ חמדה טובה ורחבה'. יש מפרשים האהבות הם שלשה; אהבת הערב, ואהבת המועיל, ואהבת הטוב. אהבת הערב, והוא הדבר שערב לו. אהבת המועיל, כמו העושר, שזה הדבר מועיל לו. ואהבת הטוב, הוא דבר הטוב בעצמו. ולפיכך אמר 'ארץ חמדה' נגד הערב. ו'ארץ טובה' נגד הטוב. ו'רחבה' כמו שאמר [בראשית לד, כא] 'הארץ רחבת ידים', רצה לומר לקנות קנינים, והם אהבת המועיל". וגדר האהבה הוא שאוהב את הדבר מחמת מעלתו, כי לולא כן זו אהבה התלויה בדבר חיצוני, שזו אינה אהבה מקויימת [אבות פ"ה מי"ז]. וכן הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו וכו'".

(87) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 62]. והנה כאן מבאר מאמר זה שיש ללמוד תורה מחמת אהבת התורה ומעלותיה. אמנם בנתיב אהבת השם פ"ב הביא מאמר זה, וכתב: "הדבר שהוא נגד אהבת השם יתברך כאשר מעשיו הם שלא לשם שמים, רק להתכבד עצמו, או לשום כוונה אחרת, זה יוצא ממדת האהבה. וכמו שאמרו בפרק קונם יין [נדרים סב.] 'לאהבה את ה' אלקיך', כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה. הרי לך כי כאשר לימודו הוא לשם כבוד עצמו, מבטל האהבה אל השם יתברך, שיש לו ללמוד התורה בשביל אהבת השם יתברך". הנה הזכיר בדבריו שם את דבריו כאן בנתיב התורה, וכתב שם "שיש לו ללמוד התורה בשביל אהבת השם יתברך", ואילו כאן כתב "ילמד התורה בשביל אהבת התורה". אך באמת שאלה זו מתחילה בדברי הגמרא עצמה; שמתחילה הובא הפסוק העוסק באהבת ה' ["לאהבה את ה' אלקיך לשמוע בקולו" (ר' דברים ל, כ)], ובהמשך הובאו הפסוקים המפרטים את מעלותיה של התורה [נועם שלום וחיים], המורים שהאדם יאהב את התורה מצד מעלותיה. הרי פתח באהבת ה', וסיים באהבת התורה ומעלותיה. וכאן בנתיב התורה ביאר זאת, שעל ידי אהבת התורה יבוא

לדביקות בה', אך בנתיב אהבת השם לא הזכיר כלל אהבת התורה, אלא רק את אהבת השם. ויל"ע בזה.

(88) של השם יתברך, וכפי שביאר.

(89) פירוש - כאשר המקבל מכיר טובה וברכה לנותן, יש בכך להביא לאהבה ואחדות בין המקבל לנותן. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קלו.], וז"ל: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". ושם במשנה ג [רכו.] כתב: "כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו". ושם במשנה ה [ער.] כתב: "מי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך בשביל התרוממות שנתן השם יתברך אליו, אין זה עובד רק מאהבה, שיש לברך השם יתברך על הטוב שעשה אתו". ושם במשנה י [שיד:] כתב: "כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו". וכדבריו אלו כתב גם כן כמעט אות באות בנתיב העושר פ"א. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסה.] כתב: "מפני זה אמרו [שבת י.] הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה, ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל". וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ג [רמג:], ושם משנה כג [תקג:]. ובח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "האדם היה לו להכיר הטוב שהשם יתברך עושה עמו, ומזה היה ראוי שיהיה לאדם האהבה". ועוד אודות שקבלה יוצרת חבור וקשור, כן ביאר בנתיב הצדקה פ"ו, בביאור מצות הלואה שנוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". ורש"י [במדבר לג, א] כתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב". וכן צרף לכאן דברי רש"י [דברים כט, ג], שכתב: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 66, ופ"ד הערה 203]. **ומבואר מדבריו** שברכת ההודאה מורה על אהבת ה'. וכן כתב בנתיב

אהבת השם פ"א: "כאשר האדם מודה ומשבח השם יתברך בשמחה, ובזה האדם אוהב השם יתברך 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". אמנם לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ד הוא: "ברכות הודאה, שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו". הרי שביאר שברכות ההודאה מורות על היראה, ולא על האהבה. ויל"ע בזה.

(90) (א) "אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה". (ב) "המלמד תורה לעמו ישראל". (ג) "אשר בחר בנו מכל העמים וכו' ברוך אתה ה' נותן התורה" [ברכות יא.].

(91) פירוש - מטרת ברכות התורה היא להביא שלימוד התורה יעורר את האדם לאהבת ה'. ובהקדמה לתפארת ישראל [ט.] כתב: "כי זה ענין הברכה על התורה, שהוא יתברך מבורך על זה, ואוהב השם יתברך בשביל הטוב שנתן לו התורה".

(92) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל".

(93) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "ורבי יוחנן מסיים בה הכי 'הערב נא וכו'"", אך המהר"ל אינו גורס כן, כי לדעתו הוה ברכה בפני עצמה, וכמבואר בהערה הבאה.

(94) הנה כתב שיש כאן שלש ברכות. ודע, שנחלקו בזה הראשונים; דעת הרמב"ם היא [הלכות תפילה פ"ז הלכות י, יא] שאכן שלש ברכות הן, הראשונה אקב"ו וכו', והשניה "הערב נא", והשלישית "אשר בחר בנו וכו'". ואין השניה פותחת ב"ברוך", לפי שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, ולכן צריך לומר "הערב נא", בלי וי"ו, כי היא התחלת ברכה חדשה, ואינה סוף הברכה הקודמת. אך דעת רבינו תם היא [ברכות מו. תוספות ד"ה כל] שאינן אלא שתי ברכות, ש"הערב נא" היא חתימת הברכה של אקב"ו, ולכן אינה פותחת ב"ברוך". ומדברי המהר"ל מוכח שלומד כרמב"ם. וכן מוכח עוד, שהלחם משנה שם [הלכה י] כתב "ורבינו [הרמב"ם] לא היה גורס בגמרא 'ומסיים וכו', אלא גורס הכי 'ורבי יוחנן אמר'. ובגרסת ההלכות 'הוה מסיים', משמע דהכל ברכה אחת". והמהר"ל ג"כ אינו גורס "מסיים בה", וכמבואר בהערה הקודמת, כי לדעתו היא ברכה בפני עצמה.

(95) פסחים ז: "כל המצות מברך עליהן עובר ["קודם" (רש"י שם)] לעשייתן". ובב"י בטור אור"ח סימן מז כתב בשם תשובת הרשב"א "שאלה, כשאנו מברכין על התורה בכל בוקר, למה אין אנו מברכין לאחריה. תשובה, קריאת התורה מצוה, ואין מברכין על המצות לאחריהם". ובקהלות יעקב ברכות סימן כב כתב: "אבל ... ברכת אקב"ו לעסוק בד"ת... ברכה זו ודאי הוא ברכת המצוות". וראה במנ"ח מצוה ת"ל. ובהקדמה לתפארת ישראל [ג:] כתב: "לכך אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה' מפני שברכה הזאת היא ברכת

המצות, שחייב לברך על כל מצות עשה". ושם פט"ז [רמג:] כתב: "כי ברכה ראשונה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה'. וברכה זאת היא כמו שאר ברכות המצות, שמברך על המצות. וגם זה שעוסק בתורה מצוה עושה, ומברך עליו". וכן כתב הפני יהושע [ברכות יא:].

(96) כי הרי המצוה היא ללמוד, וכפי שכתב הרמב"ם בספר המצות, מ"ע יא, וז"ל: "היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזהו שנקרא 'תלמוד תורה', והוא אמרו [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'".

(97) פירוש - תורה שכיון בה להלכה, אליבא דהלכתא.

(98) לשונו להלן שלהי פט"ו [לאחר ציון 314]: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה... שיהיה יוצא ההלכה למעשה". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסה.] כתב: "עיקר התורה הוא ההלכה... 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" [הובא למעלה פ"א הערה 204].

(99) בהקדמה לתפארת ישראל [ה.] כתב: "אבל מי שאינו מכוין ההלכה על אמיתתה, אין זה למוד". ואילו כאן כתב "ואם לא היה מכוין ההלכה לא היה זה נקרא 'תורה'". ונראה שגם כאן צריך לומר שכוונתו היא שאין זה "למוד תורה", שאם תבאר שתיבת "תורה" גופא אינה כוללת לימוד שאינו מכוון להלכה, מאי אהני שיאמר "לעסוק בדברי תורה" במקום "ללמוד תורה", הרי בתרוייהו מזכיר תיבת "תורה", ועדיין יש מקום לומר שלימוד שאינו מכוון להלכתא אינו נכלל בברכה זו. אך אם תבאר שתיבת "ללמוד" היא המורה שבעי לימוד שמכוין ההלכה, שפיר יהני אם יאמר תיבת "לעסוק" במקום תיבת "ללמוד". ולהלן הערה 102 מבואר ש"למוד" מורה על הבנה ומחשבה.

(100) כפי שכתב להלן ס"פ טו, וז"ל: "כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו. ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:], והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך".

(101) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ה.]: "כי לכך מברכין 'לעסוק בדברי תורה', כי 'ללמוד תורה' לא שייך רק על מי שלמד תורה ומכוין ההלכה לאמתתה, שבזה שייך

למוד תורה. אבל מי שאינו מכוין ההלכה על אמיתתה, אין זה למוד. לכך מברכין 'לעסוק בדברי תורה', בין שהוא מכוין ההלכה או שאינו מכוין ההלכה, רק שיכוין ללמוד האמת, אף על גב שהוא שוגג".

(102) כי "למוד" מורה על ההבנה, וכפי שכתב בנתיב כח היצר פ"ד, וז"ל: "ורמז בתיבה זאת שכתוב [דברים ו, ה] 'בכל לבבך', דבר זה כי הלמ"ד מורה על הלב, כי לשון למ"ד שהוא לשון למוד, הוא הלב שבו החכמה. ובמדרש, למ"ד, אל תקרי למ"ד, אלא 'לב', שהלב מבין דעת, שנאמר [משלי י, ח] 'חכם לב יקח מצות', עד כאן. המדרש הזה בא לבאר כי הלמ"ד מורה על הלב שבו החכמה". לכך ברי הוא שתיבת "למוד" יאמר גם על לימוד של מחשבה. וכן כתב רש"י [דברים יח, ט]: "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנה:] כתב: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי... והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". ושם פ"ה מי"ד [שנא.] כתב: "דהוי משמע 'שלא למד' דהיינו שלא הבין". ושם פ"ה מכ"א [תקב:] כתב: "התלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב: "אבל 'למוד' נקרא הבנת הדבר מה שלמד".

(103) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "יש לפרש שלכך אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', מפני שהברכה הזאת היא ברכת המצות, שחייב לברך על כל מצות עשה. ואין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא 'מצות עשה', שחייב לעשות. ולכך יש לברך 'לעסוק', דהיינו למוד תורה במעשה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקסז:] כתב: "לא מצינו מצוה על המחשבה, שהרי המצות שבתורה הם 'מצות עשה' ומצות 'לא תעשה', ובמחשבה לא שייך 'לא תעשה' כלל, דלא נקרא זה 'מעשה'. ואע"ג דנענש על המחשבה, מ"מ מצות 'לא תעשה' לא שייך, דלא שייך מעשה במחשבה". ובגבורות ה' ס"פ סב [רפג.] כתב: "ואם תאמר, למה אין מברכין על הגדה [של פסח]... ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב, דצריך להבין מה שאמר... וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה. ומברך 'אשר קדשנו' כי המעשה הוא עיקר. ולפיכך אין מברכין על הגדה. ובתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', שכל עסק שיש בו תלמוד תורה הוא המצוה, אע"ג שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'... ולפיכך שם יש ברכה" [ראה הערה 105]. והב"י בטור אור"ח סימן תלב כתב שאין מברכים על ביטול חמץ, כי עיקר הביטול הוא בלב, ואין מברכים על מצוה שהיא בלב. ובשו"ת רעק"א סימן כט כתב

שלפיכך אין זבה מברכת על ספירת שבעה נקיים, שעיקר ספירתה הוא בלב. ובשו"ת ארץ צבי סימן פו [ד"ה ונלע"ד] הביא את דברי המהר"ל שמצות צריכות מעשה, וקישר אליהם את דברי האבני נזר אור"ח ח"א סימן מ סק"ו, שהיורש ס"ת לא קיים מצות "כתבו" [דברים לא, יט, סנהדרין כא:], משום שחיסר את מעשה הרכישה. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל, עמוד 10, וקהלות יעקב ברכות סימן יד. וכן המנ"ח מצוה תל ביאר דאין מברכין על הרהור בדברי תורה כפי שאין מברכין על ביטול חמץ, שלא קבעו ברכה על דברים שבלב. וכדברים האלו כבר התפרש בלבוש בסימן מז דהא דאין מברכין על הרהור בד"ת זהו משום שאין מברכין על מחשבה בעלמא. וכן כתב בישועות יעקב שם, והנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"א סימן מז.

(104) לא ברור מהי כוונתו ב"כמו שפירשנו", שהרי עד כה לא פירש נקודה זו. ואולי כוונתו לדבריו בפרק ד, שביאר שם [מטעם אחר] שאין לברך על לימוד במחשבה, וכלשונו שם [לאחר ציון 326]: "כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה", וראה שם הערה 328.

(105) וא"ת, והרי ישנן מצות שאינן במעשה, אלא במחשבה, וכמו מצות אהבת ה' ויראת ה', וכיו"ב [וראה בביאור הלכה סימן א (ד"ה הוא כלל) בהעתקת לשון החינוך בהקדמתו, שהביא שישנן שש מצות תמידיות ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש]. וכיצד כתב כאן ש"רק צריך שיעשה מעשה". ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שהרגשות של אהבה יראה נחשבות ל"מעשה", אלא שהן מעשים בלב, ובכך גם המהר"ל מודה שהן נחשבות למצות עשה. אך מה שמתמעט ממצות עשה היא מחשבה בלבד, שהמושכלות הנמצאות במחשבת האדם אינן בגדר "מעשה", ואין מצוה שקיומה רק במחשבה. ודפח"ח. וראה למעלה פ"א סוף הערה 153, ותפארת ישראל פל"ז הערה 17.

(106) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "לכך יש לברך 'לעסוק', דהיינו למוד תורה במעשה. וזה כאשר הוא מוציא הדבור זה נקרא עסק בתורה, שהדבור נחשב מעשה". ובתפארת ישראל פל"ו [תקל:] כתב: "כי הדבור... יש בו מעשה בשעת הדבור, והוא עקימת שפתיו". וכן כתב שם ס"פ מה [תשנ.], וז"ל: "שאף הדבור נחשב מעשה". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב: "במעשה, שהיא התפלה עצמה, דהיינו הדבור". אמנם בדר"ח פ"ד מ"ה [קיט.] כתב: "ללמד לאחרים, אין זה מעשה כלל" [הובא להלן פ"ח הערה 14]. וכן בגו"א בראשית פ"כ אות ח כתב שדבור אינו נקרא מעשה, ושם הערה 10. ויל"ע בזה. **ויש לדון** מהו הדין בשמיעת דברי תורה, שכאן מיעט מחשבה, והצריך דיבור, אך

לא ייחד דבריו על שמיעה. ובשערי תשובה סימן מז סק"ג מביא שהשומע ד"ת צריך לברך כיון דשומע כעונה, ולכך שמיעה עדיפה מהרהור. וכן כתב במשכנות יעקב או"ח סימן סד דהשומע ד"ת מברך ברכה"ת. וכן הוא בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סימן קנט. אך בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סימן לה כתב שאינו מברך על שמיעה. וראה בשדי חמד מערכת ראש השנה סימן ב אות יט [חלק ט עמוד לח] שהאריך בזה. ובספר ברכת התורה [לרבי יצחק ויינברג שליט"א], סימן ט אות ב, תמה על זה, דאם בעי מעשה לברכת התורה [ולכך אינו מברך על הרהור], כיצד יש חיוב לברך על שמיעה. וכתב לבאר: "דשומע דברי תורה מברך כמו מי שמדבר בדברי תורה. וטעם הדבר דענין שומע כעונה אינו דעצם השמיעה נחשבת כדיבור, אלא ענין שומע כעונה הוא דע"י דין שומע כעונה משתתף השומע עם דיבורו של העונה, כמו שביאר לן החזו"א באו"ח סימן כט... ולפי זה נראה דהשומע דברי תורה, גם את"ל דהשמיעה עצמה אינה מעשה, והיא כהרהור בעלמא, מ"מ כיון שיש כאן דיבור של המדבר, והשומע נעשה שותף ע"י שמיעתו לדיבור זה, ממילא גם אצל השומע שפיר הוי כמצוה שיש בה מעשה, וצריך לברך לכולי עלמא". וכן פסק שו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"ב סעיף יב. [אמנם בחידושי רבי שמואל פסחים (אות קכא) הביא מדברי הרא"ש והריטב"א בפסחים ז: דאין מועיל דין "שומע כעונה" בתלמוד תורה. אך בתוספות ברכות כ: (ד"ה כדאשכחן) מבואר שיש דין "שומע כעונה" בתלמוד תורה]. וראה להלן פט"ו הערה 152.

(107) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "אבל למוד נקרא הבנת הדבר מה שלמד, ואין הברכה רק על מעשה המצוה. ואם למד בעיון לבד אין לו לברך 'לעסוק בדברי תורה', שזה נאמר על המעשה". והנה כאן מבאר ש"לעסוק" מורה על הדיבור בפה [המעשה], ואילו "ללמוד" מורה על המחשבה והעיון. ולכאורה בדר"ח פ"ג מ"ב [עג.] כתב את ההיפך. שבמשנה שם אמרו [לגירסת המהר"ל] "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם... אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה מעלה עליו הכתוב וכו'", הרי שעל שנים שלומדים אמרו "ויש ביניהם דברי תורה", ועל היחיד הלומד אמרו "עוסק בתורה", ולא אמרו "לומד בדברי תורה", וכתב לבאר בזה"ל: "ומפני כי שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה, היא תורה גמורה. שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור. לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל. ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה, רק בעיון בלבד בלא דבור. ולפיכך אין הדבור עיקר, רק המחשבה. רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור

כלל, זה נקרא 'דברי תורה'. ולפיכך נקרא זה [הלימוד בשנים] עוסק בדברי תורה, ולא נקרא כאשר הוא ביחיד. שהרי תמצא [בראשית יז, יז] 'ויאמר בלבו', [ש"א א, יג] 'וחנה היא מדברת על לבה', ואין זה דבור ממש. וזה מפני כי אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה. ולפיכך לא נקרא זה 'דברי תורה', רק כאשר הם שנים, שאז נקראו 'דברי תורה'. ולכך אצל שנים אמר 'שנים שיש ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אמר 'אחד שיושב ועוסק בתורה', לא קרא למוד של יחידי רק 'עסק' בלבד. ומפני זה הטעם תקנו בברכה 'לעסוק בדברי תורה', ולא 'ללמוד בתורה', וזה מפני כי הברכה נתקנה על יחיד, ולא נקרא זה למוד בדברי תורה, רק עסק בדברי תורה". הרי שביאר ש"לעסוק" מורה על לימודו של היחיד, שאינו בגדר "דיבור", וזהו להיפך מדבריו כאן ש"לעסוק" הוא מעשה המוסב על דיבור ועקימת שפתיים. אמנם בסמוך יסתפק בהגדרת תיבת "לעסוק" [האם היא מורה על מעשה או על המחשבה], ולכך נבאר שדבריו כאן הם לפי הצד ש"לעסוק" מורה על מעשה, ואילו דבריו בדר"ח הם לפי הצד ש"לעסוק" מורה על מחשבה [ראה דר"ח פ"ג מ"ב הערות 340, 386].

(108) פירוש - אין להוכיח מתיבת "לעסוק" שלימוד תורה מחייב דיבור ועקימת שפתיים.

(109) כי כל פניה כלפי דבר נקראת "עסק", כמו שאמרו חכמים [כריתות יט:] "מתעסק בחלבים ועריות", שזו דרגה הכי נמוכה של פניה אל דבר [עיין כתב וקבלה בראשית כו, כ]. וכן נאמר [בראשית יב, יז] "וינגע ה' את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם", ותרגם אונקלוס שם "על עיסק שרי אתת אברם", הרי שכל ענין נקרא "עסק".

(110) כפי שביאר בדר"ח פ"ג מ"ב [עג.], והובא בהערה 107. **ומצינו בספריו** חמישה הסברים לכך שברכת התורה נתקנתה בלשון "לעסוק" ולא בלשון "ללמוד"; (א) הברכה נתקנתה על המעשה. (ב) הברכה נתקנתה גם אם אינו מכוון להלכה [שני הטעמים הם בהקדמה לתפארת ישראל (ג:-ה:), וכאן בנתיב התורה]. (ג) הברכה נתקנתה ללומד יחידי [טעמו בדר"ח פ"ג מ"ב (עג.)]. (ד) "כי כך משמע לשון 'למד' שהוא למד מאחר, אבל אם למד בעצמו לא הוה... ולכך אנו מברכין 'לעסוק בתורה' ולא 'ללמוד בתורה', דלשון 'ללמוד' משמע ללמוד מאחר, ואין מברכין על זה, רק שעוסק בתורה" [לשונו בדר"ח פ"ה מי"ד (שנא:)]. (ה) "בתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה',שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס

כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'" [לשונו בגבורות ה' ס"פ סב, וראה הערה 112].

(111) הוא מאן דאמר השני שהובא בגמרא [ברכות יא:], שאמרו שם "מאי מברך, אמר רב יהודה אמר שמואל 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה'. ורבי יוחנן אמר 'הערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל'. ורב המנונא אמר 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה'". ומבאר שרבי יוחנן חולק על רב יהודה אמר שמואל שהובא לפניו. אמנם הפני יהושע שם מבאר שהנך אמוראים לא פליגי כלל, עיי"ש.

(112) אודות שבשאר מצות האדם הוא הוא העושה אותן, הנה רש"י [בראשית ו, ט] כתב: "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם [אות טז] כתב: "מה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' [אף יותר מבנים], היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים [שהוזכרו רק בפסוק שלאחריו], 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". לכך שונה מצות תלמוד תורה משאר מצות, כי אין מצות ת"ת ביד האדם כמו שאר מצות. **ואם תאמר**, הרי עצם הלימוד הוא בידו של האדם, כי יש בידו לשבת וללמוד, רק שאין בידו להוציא שכלו אל הפעל. אך המצוה היא על מעשה הלימוד, ולא על הוצאת שכלו אל הפועל, שהרי "אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה" [לשונו בגבורות ה' ס"פ סב, והובא בהערה 110]. א"כ מדוע לריו"ח אינו מברך על לימוד תורה ברכת המצות, דמאי שנא עצם הלימוד [ולא הוצאת השכל אל הפעל] משאר מצות, דאידי ואידי בידי האדם הן. ועוד קשה, הרי ידועים דברי הרמב"ן [במדבר ה, כ] ש"אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס", וכיצד קיום מצות תלמוד תורה אינו תלוי באדם, אלא תלוי בהקב"ה בלבד. ויל"ע בזה.

(113) כן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמג:], וז"ל: "כי ברכה ראשונה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה', וברכה זאת היא כמו שאר ברכות המצות, שמברך על המצות, וגם זה שעוסק בתורה מצוה עושה, ומברך עליו. ומפני כי אין די בברכה זו, כי השם יתברך הוא שמוציא שכל האדם אל הפעל. ואין דומה זה לשאר מצוה, שהאדם עושה מעצמו, אבל התורה השם יתברך הוא המוציא שכל האדם אל הפעל, ואין זה לאדם מעצמו". ובתשובות הרשב"א ח"א סימן יח הביא לבאר שאין מברכין ברכת

המצות על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה אותה, מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו ותתבטל המצוה [כגון מתנות עניים, צדקה, וכיו"ב]. הרי שבעי שהמצוה תהיה תלויה כולה ביד המקיימה. **ועוד אודות** שהקב"ה מוציא שכל האדם אל הפועל, כן כתב בח"א לב"ב יב. [ג, סו:], וז"ל: "מה שאמרו [שם] 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר הש"י מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות ג"כ, 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", ושם מאריך בזה עוד. וכן הוא בתפארת ישראל ס"פ טז [רנה:]. וראה להלן פ"ח הערה 35, פ"י הערות 61, 62, ופי"ד הערה 59. **אך דבריו** צריכים ביאור, שהרי גם על ידי המצות מוציא האדם את עצמו מהכח אל הפעל, וכמבואר להלן פט"ו [לאחר ציון 42], וז"ל: "האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות". הרי שהזכיר בחדא מחתא את תורה והמצות כמוציאות את האדם מהכח אל הפעל. ומהו הביאור לדבריו כאן שמחלק ביניהן, ואומר שהיציאה מהכח אל הפעל בתורה נעשית רק על ידי הקב"ה, ואילו במצות היא נעשית על ידי האדם עצמו. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכו.], וז"ל: "אמרו רז"ל בפרק קמא דתענית [ב.] שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח; מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים... כי כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא 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, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם. ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפועל... **ולפיכך הדברים שכולם הם יציאה לפועל הגמור, אי אפשר שיהיה רק ע"י השם יתברך**, שהוא בפועל הגמור. ומפני כי אלו הדברים השלשה, והם מטר חיה תחיה, הם אינם בפעל ויוצאים אל הפעל... ואין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה. כי חיה יציאה לעולם בריאת האדם. וכן התחיה יציאה לפעל לחיים אחר המות. וכן המטר פרנסת העולם, שבו תלוי חיות האדם... אבל צמיחת העצים ושאר הויות אינם הויה שלימה. ומפני שאינם הויה שלימה אינם בפעל גמור, כי דבר שאינו נשלם אינו

נחשב מן המציאות שהוא בפעל". וביאר שם לפי זה מדוע יציאת מצרים נעשתה על ידי הקב"ה עצמו, ולא על ידי שליח [רש"י שמות יב, יב]. הרי מבואר שיציאה לפועל הגמור נעשית רק על ידי הקב"ה. וכאן הוא מקום החילוק בין היציאה לפעל על ידי תורה לבין זו שהיא על ידי מצות. כי כבר נתבאר למעלה כי התורה היא שכלית יותר מאשר המצות, משום שהתורה אינה תלויה בגוף, ואילו המצות תלויות בגוף [פ"א הערות 154, 304, ולמעלה הערה 57]. ממילא התורה מוציאה אל הפעל את שכלו של האדם, בעוד שהמצות אינן מוציאות את השכל אל הפעל, אלא את מדריגת גופו וצלמו אל הפעל [ראה נתיב אהבת ריע פ"א]. ובשכל, כל הוצאה אל הפעל שתהיה, היא הוצאה גמורה, ופנים חדשות באו לכאן, כי אין החומר מעכב את היציאה מלהיות שלימה וגמורה. אך בגוף וצלם, כשהם יוצאים אל הפעל, אין להם יציאה גמורה אל הפעל, כי החומר מעכב בדבר. לכך רק בשכל נמצאת יציאה שלימה אל הפעל, המשוחררת לגמרי מהגוף. ויציאה מעין זו שוה ומקבילה לחיות הניתנת לאדם בזמן הוולדו, או בתחייתו, שאינה יכולה להמסר לשליח, אלא מופקדת היא בידיו של הקב"ה בלבד. **ואם תאמר**, הרי לידת האדם המתרחשת ע"י עשיית מצות היא יותר עיקרית מאשר לידת בנים, וכמבואר בהערה הקודמת. ואם לידת בנים נעשית רק ע"י הקב"ה עצמו [מפתח של לידה לא נמסר לידי שליח (תענית ב.)], מדוע לידת האדם ע"י מצות, שהיא לידה יותר עיקרית, תיעשה על ידי האדם עצמו, ולא על ידי הקב"ה. ויש לומר, שמ"מ אין בלידת אדם ע"י מצות "פנים חדשות", כי סו"ס האדם היה בעולם כבר קודם לכן. מה שאין כן בלידת בנים, הרי הגיעה לכאן צורת אדם שלא היתה בעולם קודם לכן, וזו יציאה גמורה אל הפעל הנעשית רק ע"י הקב"ה בעצמו. אך עדיין קשה שבח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "ולכך אמר [שם] כי קודם שחרב הבית היה מתיחס פעולה זאת אל מטטרון, שהיה מוציא שכל האדם אל הפעל, כי הוא שליח השם יתברך". הרי שגם שליח יכול להוציא שכל האדם אל הפעל. ויל"ע בזה.

(114) המשך לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמג:]: "לכך יש לו לברך 'ברוך המלמד תורה לעמו ישראל', וזה כנגד שהשם יתברך מוציא שכל האדם אל הפעל, ומלמד תורה לעמו ישראל. וכך מוכח לשון 'המלמד', דמשמע לשון הוה, ודבר זה כי עתה מלמד תורה לעמו, ומוציא שכל האדם אל הפעל".

(115) לא כתב "שנתן תורה לכל ישראל", אלא "שנתן תורה כולה לישראל", ותיבת "כולה" מוסבת על התורה, ולא על ישראל. וכן להלן [לאחר ציון 124] כתב "כי נתן

התורה כולה לישראל". ושוב כתב [לפני ציון 130] "ונתן להם התורה בכלל". וראה הערה הבאה.

(116) משפט זה לכאורה אינו מובן, דברור הוא ש"אם לא נתן תורה לישראל בתחלה" אז "לא היה תורה לכל ישראל", דבהעדר נתינה בודאי שלא תהיה קבלה. ולולא דמסתפינא נראה שיש להוסיף תיבת "כולה" לרישא, ולומר "אם לא נתן תורה **כולה** לישראל בתחלה, לא היה תורה לכל ישראל". ופירושו, אם לא היתה ניתנת לישראל תורה שלימה ואחידה, אזי לא היה האדם הפרטי מוצא את השלמתו בתורה. ונקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל פט"ז [רלט:], שביאר את ההכרח שתינתן תורה מן השמים, וז"ל: "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... ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא 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 שמוציא האדם שלמותו אל הפעל תמיד להתחכם, דבר זה אינו עיקר, כי אין זה השלמת הכלל, רק מה שנתן התורה לכלל ישראל, דבר זה הוא השלמת הכלל. ומה שהאדם משיג בתורה, שזה משיג הרבה וזה מעט, אין זה חדוש. כי אף בשאר הנמצאים אף שהם כולם מין אחד, יש בהם שנוי בדבר שאינו מגיע לעצמו, שזה גדול וזה קטן, לזה יש כח גדול וזה אינו בעל כח. אבל הם שוים בדבר שמגיע לעצמו, ואין בהם שנוי. וכן נתן התורה אל הכלל ביחד, והוא השלמה אחת בכלל, מבלי תוספת ומבלי חסרון... ודבר זה מחייב התורה מן השמים, עד שיהא השלמה אחת שכלית אל המין בכלל. ואם לא היה תורה מן השמים, היה השלמה מיוחדת לכל פרטי ופרטי, והכל לפי השכל שלו, ודבר זה אי אפשר, כמו שאמרנו".

(117) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמד.]: "ומפני כי דבר זה [הברכה השניה שה' מוציא שכל האדם אל הפעל] אינו רק מה שמוציא שכל האדם הפרטי אל הפעל, ולא הזכיר

השלמת הכלל, ודבר זה מחויב ומוכרח להיות כמו שהתבאר, 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".

(118) מה שכתב "על הר סיני" כוונתו להדגיש שרישא דברכה מוסבת על אירוע שהתרחש בעבר, ולכך הברכה היא בלשון עבר ["**ונתן** לנו תורתו"], לעומת סיום הברכה שהוא בלשון הוה ["נותן התורה"], וכמו שמבאר. וכן בתפארת ישראל פט"ז [רמד:] כתב "שנתן השם יתברך על הר סיני" [הובא בהערה הקודמת]. וכן כתב להדיא בדרוש על התורה [לה.], וז"ל: "תחלת הנוסחא תדבר על מה שנתן לשעבר על הר סיני".

(119) ושם התאר הוא בינוני [לשון הוה], וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"א אות ה [רלב:]. וכן הוא בהעמק דבר שמות ב, יג.

(120) כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נו [תתפב:], וז"ל: "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". ובדרוש על התורה [לה:] כתב: "כי השם יתברך משפיע לנו התורה תמיד בכל יום, כמו שיוסד בברכת התורה 'נותן התורה', בלשון בינוני. ובתחלה 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו וכו'" בלשון עבר. אלא שתחלת הנוסחא תדבר על מה שנתן לשעבר על הר סיני, והחתימה תדבר בהווה על שבכל יום ויום נותנה ומשפיע לשלא תשתכח לגמרי. וכן בשביל זה אנו אומרים 'והאר עינינו בתורתך וכו'", וכל כיוצא בדרך בקשה עוד על השפעת ההווה. גם לזאת הסבה תקנו ברכת 'אתה חונן לאדם דעת' בלשון הווה, מה שאין כן בכל הברכות האמצעיות, שכלם בלשון בקשה ותפלה; 'השיבנו', 'רפאנו', וכן כלם. מפני כי השם יתברך משפיע הדעת והתורה בכל יום". וראה להלן פי"ד הערה 79.

(121) 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 השרש, 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". וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:] שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היתה זו סבה באמת [ראה להלן פי"ב הערה 10].

(122) גם בדרוש על התורה [לה.] הביא מדרש זה בשם הספרי, ולא מצאתיו. אך כך פירש רש"י שם, שכתב: ולא יסף - מתרגמינן 'ולא פסק', כי קולו חזק וקיים לעולם". ומעין זה הוא בזוה"ק ח"ב פא., ובילקו"ש רמז קמה. ובסוטה י: אמרו ש"ולא יסף" מתפרש "לא פסק".

(123) תפארת ישראל פנ"ו [תתפג.], וז"ל: "כי נתינת התורה קיימת בלי שנוי, ודבר זה רמזו חכמים ואמרו 'קול גדול ולא יסף', מאי 'ולא יסף', מלמד שקול של הקב"ה קיים לעולמי עולמים, וכמו שהביא מדרש זה רש"י ז"ל בפרשת ואתחנן [דברים ה, יט]. ורצו בזה כי קול הקב"ה שנתן תורה והשפיע אותה לישראל היה בלי שנוי, כי הוא יתברך משפיע התורה והחכמה תמיד בלי שנוי כלל, כי אין שנוי בתורה. רק ישראל באותו דור היו ראוים לקבל מאתו השפעת התורה, והיו מקבלים הקול, ולא היה ראוי לזה דור אחר. מכל מקום קולו של הקב"ה הוא נצחי בלי שנוי, רק השנוי הוא מצד המקבלים". וכן כתב בדרוש על התורה [לו.]. ובגו"א דברים פ"ה אות ח 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... 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'" [ראה להלן פ"ח הערה 95]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שאדם המבקש מהקב"ה את צרכיו, עליו לנהוג "כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם]. ומכל מקום בבקשת תורה מהקב"ה, שואל האדם כל רצונו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", "לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. ויש להבין, מהו פשרו של חילוק זה. והנראה, שלגבי השפעת התורה השריש כאן המהר"ל שהקב"ה משפיע התורה תמיד ללא הפסק, ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה", ולא בלשון עבר "נתן התורה". והטעם להשפעה תמידית זו הוא, שאין לך דבר הקרוב אל ה' יותר מהתורה, וכמבואר למעלה [פ"ד הערה 71]. ולהלן פי"ד [לפני ציון 78] כתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד". לכך ברי הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד, מפאת קרבת התורה אל ה'. וממילא רק לגבי תורה מצינו הרחבת פה שאינה קיימת בשאר בקשת צרכי אדם, כי לגבי תורה ידוע לנו מראש שמצדו של הקב"ה הרצון הוא להשפיע אותה תמיד בלי די, ורק הספק הוא עד כמה האדם רוצה לקבל, וכפי רצונו לקבל כך תהיה כלפיו ההשפעה ["הרחב **פיך** ואמלאהו"]. מה שאין כן לגבי שאר בקשת צרכי האדם, שאין אנו יודעים מראש באם הקב"ה רוצה להשפיעם לאדם, לכך הורו חכמים שיש להמנע מלשאול שאלה גדולה, כי אם אין רצון, בקשה מנין [הובא למעלה פ"ד הערה 71].

(124) לשון הגמרא [ברכות יא:] "ורב המנונא אמר 'אשר בחר בנו מכל העמים וכו'... אמר רב המנונא, זו היא מעולה שבברכות".

(125) וזה מורה שהתורה באה ממקום עליון, לכך היא לא היתה נמצאת [קודם לנתינתה] בעולם. ואודות שהתורה היא בריאה חדשה בעולם, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט:], וז"ל: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה כי התורה נחשב בריאה חדשה בעולם, כאשר יצא לעולם הסדר אשר סדר השם יתברך את העולם בתורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה". וכן אמרו חכמים [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח". הרי שהתקופה הקודמת לתורה היא "תוהו". ו"בריאה חדשה" היא למעלה ממדרגת העולם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנא.], וז"ל: "התשובה הוא דבר חדוש בעולם, שהוא מדרגה למעלה מן העולם". והרי התורה באה מן העולם העליון, וכלשונו בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנד:]: "ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה".

(126) כי מדובר בברכה זו על מעלת התורה, ועל היותה מצויה בידינו מדי יום ביומו, ועל כך בודאי יש להודות לה'. וזהו שכתב רש"י [ברכות יא:] "וזו היא מעולה שבברכות התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל".

(127) בגמרא שלפנינו לא נמצא שרב פפא אמר כן, אלא בסתמא אמרו "זו היא מעולה שבברכות, הלכך לימרינהו לכולהו". אך הרעק"א בגליון הש"ס שם מציין שברי"ף וברא"ש הגירסא היא "אמר רב פפא הלכך וכו'".

(128) וזו ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצוינו לעסוק בדברי תורה", וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 103].

(129) וזו ברכת "המלמד תורה לעמו ישראל". והנה גם למעלה ביאר שהקב"ה מוציא שכל האדם אל הפעל [לפני ציון 113], אך כאן מוסיף ש"האדם שהוא עוסק" [נקודה שלא נאמרה עד כה], וצריך לבאר מדוע כאן הוצרך להוספה זו. ונראה שהוצרך להוסיף כן, כי למעלה ביאר שרבי יוחנן [בעל המימרא אודות הברכה השניה] חולק על רבי יהודה [בעל המימרא אודות הברכה הראשונה], וסובר שאין לברך ברכת המצות על תלמוד תורה "דאינו דומה לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד אדם כמו שאר מעשה המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל" [לשונו למעלה לאחר ציון 111]. אך עתה שרב פפא סובר שיש לומר שלש הברכות להדדי, וברכה שניה זו נאמרת יחד עם ברכה ראשונה [שהיא ברכת המצות], בעל כרחך שיש צורך למצוא צד השוה בין מעשה לימוד תורה למעשה של שאר מצות. לכך כתב שאף בלמוד תורה ימצא חלקו של האדם, ולכך שפיר ניתן לברך את הקב"ה על שהוא מוציא שכל האדם אל הפעל בד בבד עם ברכת המצות, משום שהאדם עוסק בלימוד תורה.

(130) "התורה בכלל" - התורה כולה, וכמבואר למעלה הערה 115.

(131) מלים אלו ["וצריך ליזהר בברכה זאת" הן סוף הקטע, והן הקדמה לקטע הבא, שיביא בו מאמר חכמים על כך. ומצוי הוא שבספר זה מסיים את ההקטע במלים שהן הקדמה לקטע הבא, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 24, ופ"ה הערה 33. **ומתבאר כאן** שברכת התורה אינה רק ברכת המצות, אלא ברכה על מעלת התורה וישראל. והגאון הנודע רבי דוד יצחק מן שליט"א, יחזקהו הקב"ה וירפאהו, כתב בפתיחה לספרו "תהלה לדוד", אבן העזר, אות ה, בזה"ל: "ונראה לבאר, שבת"ת מלבד היותה בכלל תרי"ג מצות, יש בה ענין עצמי וחשיבות נוראה בעצם הלימוד של תורת ה', ששכרה גדול עד מאוד, לא רק מחמת קיום המצוה שבדבר, אלא מצד עצם לימוד התלמוד תורה. וכעין דברי הגר"ח

שהובאו בספר חידושי הרי"ז הלוי בהל' ברכות, שברכת התורה אינה על מצות ת"ת, אלא עצם התורה שניתנה לישראל [ושם מציין לדברי המהר"ל כאן]... והרבה יש בש"ס על עדיפות ת"ת נגד המצוות, עיין סוטה כא. לגבי 'נר מצוה ותורה אור', על כל החילוקים שביניהם. שודאי הכונה היא לא למצוה שבת"ת, שזה בכלל 'נר מצוה' הוא, אלא הוא מצד עצם לימוד התורה שבדבר, הפועל ומזכה ביותר, שעל זה נאמר 'ותורה אור', ולא רק 'נר מצוה'... שהדבר ישנו בעצם הת"ת, ולא במצוות הת"ת... אלא הוא מצד עצם הלימוד של תורה המרים ומגביה את האדם לדרגות נעלות... ויש להוסיף בזה מכמה וכמה מאמרי חז"ל על גדלות התורה וכחה, שודאי נובע הדבר מעצם לימוד התורה, ולא רק מקיום המצוה שיש בדבר, וא"א לפורטם כי רבים הם... וזה נראה מבואר מהנוסח של ברכת 'הערב נא' שבברכת התורה, שאומרים בה 'ונהיה אנחנו וכו' כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה'... הרי צ"ב ההדגשה של 'לומדי תורתך **לשמה**', שאינה בשאר מטבע של ברכות שג"כ בעי בהו לשמה. אכן כנ"ל בשם הגר"ח, שהברכה היא על עצם החפצא דתורה, שכפי שנתבאר היינו הענין המיוחד והזכות הגדולה להדבק בה, ועי"ז בהקב"ה... שישנו מצד עצם לימוד התורה, שזה אינו אלא בלימוד לשמה, ובלא לשמה ליתא כלל לענין זה. מה שא"כ בשאר כל המצוות, שיש קיום גם כשאינן לשמה, ולכן הוזכר ענין זה דוקא בברכת התורה, שהרי כלפי מה שבאה הברכה אכן ליתא את זה אלא בלומדי תורתך לשמה" [הובא למעלה פ"א הערה 230].

(132) "על מה אבדה הארץ" [המשך הפסוק שם, ומצוטט בב"מ פה. במילואו].

(133) "על מה אבדה הארץ" [רש"י ב"מ פה.].

(134) בגמרא שלפנינו ליתא ל"מלאכי השרת", אך נמצא בעין יעקב, וכדרכו שמביא כגירסת העין יעקב, וכמובא למעלה הערה 61.

(135) לשון הר"ן בנדרים שם: "ומצאתי במגילת סתרים של ה"ר יונה ז"ל דקרא הכי דייק, דעל שלא ברכו בתורה תחילה אבדה הארץ. דאם איתא על עזבם את תורתי כפשטא משמע, שעזבו את התורה ולא היו עוסקין בה, כשנשאל לחכמים ולנביאים למה לא פרשוהו, והלא דבר גלוי היה, וקל לפרש. אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שפרשו הקב"ה בעצמו, שהוא יודע מעמקי הלב, 'שלא היו מברכין בתורה תחלה'. כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה... אלו דברי הרב החסיד ז"ל, והם נאים ראויין למי שאמרם". וכן רש"י [ב"מ פה:] כתב "שלא ברכו בתורה תחילה - כשהיו עוסקין בתורה לא היו מברכין

לפניה... וכיון דלא מברכי גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם". אמנם המהר"ל יבאר שברכו בתורה תחלה, אך לא עשו כן מתוך דביקות ושמחה.

(136) כמו שאמרו חכמים [ברכות כא.] שהקורא בתורה חייב לברך לפניה מן התורה, שנאמר [דברים לב, ג] "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקינו", שכאשר בא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמן; "כי שם ה' אקרא" בברכה, אתם "הבו גודל לאלקינו" באמן [רש"י שם]. ודרשה גמורה היא זו ולא אסמכתא [שאג"א סימן כד]. והרמב"ן מנה מצוה זו במנין המצות [בהוספותיו לסהמ"צ למ"ע, מצוה טו]. ואפילו שקורא בתורה ביחיד ברכתה מן התורה. ומי שקרא שחרית בתורה ולא בירך, ביטל מצוה של תורה [רא"ש לנדרים פא. ד"ה לפי].

(137) לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כד:]: "ויש לשאול, מאחר כי ברכת התורה היא מצוה לברך בתורה תחלה, ואם כן למה לא היו מברכין בתורה, וחס ושלום שלא היו מברכין בתורה תחלה". וכן הקשה בהקדמה לתפארת ישראל [יב:].

(138) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יב:]: "ואל יקשה לך, למה לא היו מברכין בתורה תחלה. שאין פירוש הברכה הדבור בפה בלבד, דודאי הדבור בפה היו מברכים. אבל הכוונה על הברכה בעצמה, היא האהבה הגמורה והדבקות אל השם יתברך, לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, וזהו ענין הברכה... כי האהבה האמתית היא האהבה בכל לב ובכל נפש, וכדכתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. ולא היה להם האהבה הגמורה אל השם יתברך במה שנתן התורה לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה שהיא טובה על הכל, שיש לברך הש"י ויתעלה שמו על זה בכל לבו, וכפי הטובה העליונה לא היו מברכים בכל לבם".

(139) בא לבאר מדוע ברכת המצות על התורה היא קשה לברך בכל לבו, יותר מברכת המצות בשאר מצות.

(140) מבאר שברכת המצות היא מעין ברכת הודאה על טוב המצוה. ומאוד יוטעם לפי זה מה שכתבו הראשונים [רא"ש כתובות פ"א סימן יב, ותשובות הרשב"א ח"ג סימן קפג] שאין מברכים אלא על מצות עשה, אבל לא על מצות לא תעשה. שאין מברכים על לאו של נבלה 'שאסר לנו את הנבלה', וכן אין מברכים על לאו של שאר איסורי מאכלות ועל לבישת כלאים. והטעם הוא, שהואיל והשריש כמה פעמים שע"י מצוות עשה אדם קונה מעלה, ואילו ע"י מצות לא תעשה האדם מתרחק מהפחיתות, אך אינו קונה מעלה [תפארת ישראל פ"כ (שג.), גו"א בראשית פמ"ו אות ה (ד"ה והחילוק),

ועוד], לכך שפיר אין מקום להודות אלא על מצות עשה, שעל ידן קונה מעלה, לעומת מל"ת, שאינו מתעלה בקיומן, אלא נשאר על מקומו.

(141) כמו שאמרו חכמים [ר"ה כח.] "מצות לאו ליהנות ניתנו", ופירש רש"י שם "לא ליהנות ניתנו לישראל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו". ובסוכה לא: כתב רש"י "דמצות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו". ובמגילה כה. כתב רש"י "אינן אלא גזירת מלך להטיל עולו, ולהודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו". 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... ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות, והוא עיקר שורש גדול בגמרא עליו נבנו כמה הלכות, שאמרו במקומות הרבה 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו... והטעם בכולם מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות בעולם הזה, רק לעול על האדם". ובדר"ח ספ"ו [תלז.] כתב: "מצות לאו להנות נתנו, דמשמע מזה כי המצות הם לעול האדם, לפי שהם גזירת המלך". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה:].

(142) פירוש - למרות היות המצות עול על האדם, מ"מ הוא אינו נרתע מכך, אלא מקיים המצות, וזה מורה על אהבת ה' הפועמת בקרבו.

(143) פירוש - הואיל והמצות הן עול לאדם, ואין האדם נמשך אחריהן בטבע, לכך אין צורך להתאמץ כל כך בברכת המצות של שאר מצות, כי אף לולא התאמצות זו בנקל יוכל לכוון בברכה זו, כי אין בקיום המצוה מניע אחר מלבד אהבת ה'.

(144) "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה" [לשונו בהקדמה לתפארת ישראל (יג:)]. ואמרו חכמים [ברכות סג:] "חביבה התורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני". ועוד אמרו [עירובין נד:] "למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה... שמעלת חן על לומדיה". ובאליהו זוטא פרק יד אמרו: "אין דברי תורה נבלעים בלב האדם אלא במי שהוא עיף [צמא] להם" [ראה להלן פט"ו הערה 149].

(145) אודות שהתורה היא "חכמה", כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקסט.], וז"ל: "מי שחסר התורה, היא החכמה האמיתית". ושם פ"ג מ"ט [רטו:] כתב: "החכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם". וכן אמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". 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 כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר".

(146) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ה [קי:]: "כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ושם פ"ו מ"ז [רכו.] כתב: "כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם" [ראה להלן פי"ד הערה 220]. ואם תאמר, דפתח בתלמידי חכמים ["תלמידי חכמים שעוסקים בתורה ואוהבים התורה"], וסיים בכל אדם ["כי כל אדם בטבע אוהב החכמה"], ואם כל אדם אוהב החכמה, מדוע רק תלמידי חכמים אוהבים את התורה, ולא כל אדם. ויש לומר, דכל אדם אוהב החכמה בכח, אך עלול להיות שלמעשה לא ישב וילמד מחמת עצלות וכיו"ב. אך תלמידי חכמים שהתגברו על העצלות והצליחו ללמוד בפועל, אצלם לא תהיה שום מניעה מטבע האדם [האוהב חכמה] להתממש. וראה למעלה בהקדמה הערה 23, שנקודה זו התבארה שם.

(147) מעין סברה זו כתב בדר"ח פ"ד מ"ה [קי:], וז"ל: "מי שלמד על מנת ללמד, או מי שלמד על מנת לעשות, כי אלו שניהם כונתם לשם שמים. לא מי שלמד כדי לקנות הידיעה, שאין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה. ומכל שכן אם לומד על מנת שיקרא 'רבי'. אבל מי שלמד על מנת ללמד אחרים, או לעשות, דודאי כונתו לשם שמים, לא לדעת בלבד". וכן כתב שם בפ"ו מ"ז [רכה:] אודות שבני דורו אינם לומדים משנה, וכלשונו: "כי לגמרי לא ישימו לב על המשנה, ואין אנו חוששין לדברי חכמים בפרק חלק [סנהדרין צט.] 'כי את דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה, עד כאן. והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, באמרו כי לא יקרא 'חכם' רק על ידי התלמוד... ולב האדם נמשך אל דבר זה, ומניחין המשנה... מי שאינו משגיח על המשנה, נאמר עליו 'כי את דבר ה' בזה', כי אין למודו רק בשביל החכמה. כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה" [ראה למעלה פ"ה הערה 79, ולהלן פ"י הערה 108].

(148) פירוש - שאר מצות הן לעול על האדם.

(149) חוזר לברכת התורה.

(150) ממשמעות דבריו עולה שהמצות הן לעול האדם, אך לימוד תורה אינו לעול, כי האדם בטבע אוהב החכמה. ולכאורה בדר"ח כתב שלימוד תורה הוא מורה על קבלת עול אף יותר מבשאר מצות. שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "מנין שאפלו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'", ובדר"ח שם [פג.] כתב: "אף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב [איכה ג, כז] 'טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה [שם פסוק כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. ואין 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 338]. הרי שביאר שקבלת עול מובהקת נמצאת בלימוד תורה יותר מבשאר מצות, ואילו כאן מבאר להפך. ויל"ע בזה.

(151) לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כד:]: "אבל פירוש דבר זה, כי בודאי היו מברכין בתורה תחלה בפה וגם בלב, רק לא היו מברכין השם יתברך על נתינת התורה כמו שראוי לברך על זה. כי יש לברך על כל דבר כפי הברכה שנתן הש"י, ולגודל הטובה והברכה שהוא התורה שנתן הש"י לישראל, לא היו מברכין כל כך בכל לב, כי אי אפשר. ולפיכך אע"ג שהיו מברכין בפה, אבל הברכה בכונת הלב כפי מה שראויה לברכה זאת, שהיא ברכת התורה, לגודל הטובה שנתן הש"י לישראל, לא היו מברכין", ושם מאריך לבאר זאת בעוד כמה אופנים. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יב:].

(152) בהקדמה לתפארת ישראל [יג.] כתב שני הסברים אודות הקושי שיש לת"ח לברך ברכת התורה כראוי; ההסבר הראשון היה שאף ת"ח מתקשים לעשות כן, וק"ו לשאר בני אדם. ואילו ההסבר השני היה שדוקא ת"ח מתקשים בברכה"ת, יותר משאר בני אדם, וכלשונו שם: "כי אף אם היו מברכין בפה, מ"מ דבר הזה שהוא נתינת התורה צריך לברך הש"י בכל לבו, ובזה יש לו האהבה הגמורה אל השי"ת. ואף אם הוא תלמיד חכם והוא צדיק גמור, רחוק הדבר הזה שיברך הש"י בכל לבו על נתינת התורה כפי הראוי. **ועוד**, כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה. ובשביל

אהבתם לתורה, דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד. כי כאשר באים ללמוד תורה ואהבתם אל התורה, אין בלמוד שלהם האהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים. כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה, אינו דבק באחר. ולפיכך אהבת התורה שהיא חביבה עליהם, דבר זה מסלק שאין הברכה בכל לבו אל השי"ת במה שנתן התורה. וזה ש'אין מברכים בתורה תחלה'" [ראה להלן פט"ו הערה 149].

(153) נדרים פא. "ומפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן... רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחלה".

(154) פירוש - כאשר חסרה אמירת ברכה על השפעת התורה, זה גופא מביא למניעת ההשפעה. וענין זה מבואר היטב בנפש החיים שער ב פ"ד, וז"ל: "זהו ענין הברכה לו יתברך בכל הברכות והתפלות, שפירושו הוא תוספת ורבוי ממש כמשמעו כנ"ל. שזהו רצונו יתברך מטעם כמוס אתו יתברך שנתקן ונייחד ע"י הברכות והתפלות הכחות והעולמות העליונים... וממילא יושפע זה התוספת ברכה והקדושה גם על עם סגולה... גדול כח ברכת המזון שמוסיף כח ברכה בפמליא של מעלה. ולכן אמרו רז"ל [ברכות לה:] כל האוכל ואינו מברך נקרא 'גזלן', שנאמר [משלי כח, כד] 'גוזל אביו ואמו וכו', ואין אביו אלא הקב"ה כו'. כי הוא גוזל ומונע מהעולמות השפעת הברכה והקדושה שהיה צריך להשפיע בהם על ידי ברכתו". וראה בפחד יצחק פסח מאמר עט אות ו.

(155) לשונו להלן ריש פי"א: "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. 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". וראה למעלה הערה 23. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקח:] כתב: "השפע העליון, הוא התלמידי חכמים שיוצא מישראל", ושם הערה 72. וזו התפילה "לקיים בנו חכמי ישראל", שזהו הבטוי להשפעת התורה. וראה להלן פי"א הערה 14.

(156) הנה בעוד שכאן מבאר שהעדר ברכה גורם להעדר השפעה, הרי בשאר מקומות ביאר שהעדר ברכה הוא העדר דביקות בהקב"ה, שהוא סבה לתורה, ובהעדר הסבה יהיה העדר למסובב. וכגון בהקדמה לתפארת ישראל [יד.] כתב: "לפיכך אין יוצאים מהם תלמידי חכמים. כי אילו היו אוהבים אותו במה שהתורה נמצא מאתו יתברך, היה

השם יתברך ג"כ סבה לתורה לצאת מהם תלמידי חכמים. ועתה שהם דבקים ורודפים אחר התורה עצמה בלבד, ואינם דבקים בו יתברך במה שהוא יתברך סבה לתורה, לא היה יוצא מאתם תלמיד חכם שיש בו תורה, שאין כאן הסבה המשפיע את התורה, הוא התלמיד חכם... אם אין תלמיד חכם מברך בתורה תחלה, אין לוקח את התורה עם סבת התורה, ויש כאן הסרה והפסק, ואין יוצאין ממנו תלמידי חכמים. כמו מי שלקח אילן בלא שורש אשר ממנו האילן, אז אין נמשך פרי ממנו. ולפיכך אם מברך בתורה תחלה, יוצא מהם תלמיד חכם ועושה פרי". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה.] כתב: "מפני כך אין יוצא מהם ת"ח, כי איך יושפע מהם ת"ח, כאשר אין להם דביקות בנותן התורה ומשפיע התורה, ואז היה משפיע ונותן ת"ח גם כן. ומפני שאינם מברכים בתורה תחלה, שהוא נותן התורה, לכך אין הש"י נותן להם התורה, הוא התלמיד חכם". **ועל פי** דבריו יוטעם מאוד שנוסח ברכת התורה הוא "ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך" [ברכות יא:], ולא מצינו בקשה מיוחדת על צאציאהם בשאר ברכות. אך כך נאה וכך יאה; הואיל והעדר ברכת התורה מונע בנים ת"ח, לכך המצאות ברכת התורה מאפשרת שיהיו בנים תלמידי חכמים, ולכך ראוי שבעיצומה של ברכת התורה יצויין שאף הצאצאים יהיו תלמידי חכמים. וזהו שכתב המשנה ברורה סימן מז ס"ק י, וז"ל: "תמיד תהיה תפלת האב והאם שגורה בפיהם להתפלל על בניהם שיהיו לומדי תורה וצדיקים ובעלי מדות טובות, ויכוין מאוד בברכת אהבה רבה ובברכת התורה בשעה שאומרים 'ונהיה אנחנו וצאצאינו'".

(157) נדרים פא. "אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב [ירמיה ט, יא] 'מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ', דבר זה ["על מה אבדה הארץ" (רש"י ב"מ פה.)] אמרו חכמים ["מי האיש החכם" (רש"י ב"מ פה:)] ולא פירשוהו, אמרו נביאים ["אשר דיבר פי ה' אליו" (רש"י ב"מ פה:)] ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שנאמר [שם פסוק יב] 'ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו', היינו 'לא שמעו בקולי' היינו 'לא הלכו בה'. אמר רב יהודה אמר רב, שלא ברכו בתורה תחילה". ובהקדמה לתפארת ישראל [ח.] כתב על כך בזה"ל: "ודבר זה מן התימה שיהיה חורבן הארץ בשביל שלא ברכו בתורה תחלה, ולא בשביל עכו"ם וגלוי עריות ושפיכות דמים שהיו בבית ראשון [יומא ט:]".

(158) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ח:]: "ביאור זה, כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים. דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק

שהוא מקרב העצים יחד. ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו. שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו, ודבר זה מבואר במופת. ולפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה לומר 'ברוך נותן תורה לישראל', והיה אהבה אל הש"י במה שנתן תורה לישראל, כי זה ענין הברכה על התורה שהוא יתברך מבורך על זה, ואוהב השי"ת בשביל הטוב שנתן לו התורה. ואז היה זה סבה ג"כ שתהיה התורה מתקיימת בישראל. שהיה השי"ת נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים. אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת, היו חוזרים מיד לשמור ולעשות ולקיים. וזה היה מן השי"ת, 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 השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל [ראה הערה 162]. 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 השי"ת סבה גם כן שלא תתבטל התורה".

(159) פירוש - אם הסבה היא חזקה דיה להוציא את המסובב מהכח אל הפעל, כל שכן שהסבה תוכל להשאיר את המסובב בקיומו הנוכחי. וכן בהקדמה לתפארת ישראל [ח:] כתב: "דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה:] כתב: "כי אם היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, כשם שנתן אותה לישראל, כך היה הש"י מקיים אותה, ומכל שכן הוא; אם היה הוא יתברך נותן אותה, כל שכן דהיה סבה לקיים התורה. ודבר זה ידוע בחכמה, כי הסבה למציאות הדבר, כל שכן שהוא סבה לקיים הדבר". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ערכין כט:] "יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; ומה מכורה כבר יוצאה עכשיו, שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר". הרי אם סימנין מוציאים אמה עבריה מהעבדות, ק"ו שהם ישאירו בת חורין בחירותה.

(160) בח"א לנדרים פא. [ב, כה.] העמיק לבאר מדוע אי הקדמת ברכה נקרא "ולא הלכו בה", וכלשונו: "ועוד יש לך להבין, כי אין עצם התורה במה שמצות של תורה הם משפטים צדיקים, והם אמת וישרים. כי לא זה עצם התורה, רק כי עצם התורה במה שהמשפטים והחוקים הם משפטי הש"י אשר נתן וסדר. ולפיכך מה שלא ברכו תחלה שנתן תורה, כאילו היו למודם התורה בשביל שהם משפטים שהם אמת, וזה אינו, כי העיקר ג"כ במה שהוא משפטי הש"י שסדר הוא. ולכך כאשר לא ברכו בתורה תחילה,

נקרא זה 'ולא הלכו בה', דהיינו שלא הלכו בעצם התורה כפי מה שהוא, וזה שהיה גורם הסרה אחרת, עד שאבדה הארץ".

(161) לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כה.]: "ומפני שאינם מברכים בתורה תחלה... דבר זה הוא סבה לאשר אבדה הארץ. כי הוא חטא הראשונה, והסרה הראשונה מן הש"י הוא דבר זה. כי הוא קודם כל חטא, שאינו דבק בו יתברך במה שהשפיע את התורה, ולכך אין הסרה שהיא קודם זה. וידוע כי החטא שהוא הסרה ראשונה מן השם יתברך גורם הסרה אחרת, עד שיבא אל הסרה גמורה, כי עבירה גוררת עבירה לגמרי".

(162) משל זה הוא נפוץ בספריו. וכגון, בנתיב השלום פ"א כתב: "הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". ובשאר מקומות כתב כן לגבי כלי, וכגון בנצח ישראל פכ"ה [תקכב:] כתב: "וידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק". ובנתיב השלום פ"א כתב: "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, ודבר זה בארנו בפרקים". ובנתיב הבטחון ר"פ א 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". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "עניותא בתר עניותא. פירוש, 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". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], וראה למעלה פ"ו הערה 23.

(163) בא להדגיש שהביטוי המובהק להשפעת התורה בישראל הוא ב"לשמור ולעשות ולקיים", ואין ביטוי זולתו. לכך השפעת התורה [שהיתה מתרחשת באם היו מברכים בתורה תחילה] היתה מביאה לשמירת המצות, ואז הארץ לא היתה נאבדת מישראל. ואם תאמר, הרי למעלה ביאר שהשפעת התורה מתבטאת בלידת בנים תלמידי חכמים, וכיצד מדגיש כאן שהשפעת התורה מתבטאת בקיום המצות בלבד, "ולא זולת זה". והנראה, שהדגשת דבריו באה לאפוקי מההוה אמינא לומר שהשפעת התורה תתבטא בלימוד תורה בלבד, ולא בשמירת מצות וקיומן. ועל כך מבאר שזהו מן הנמנע, כי

השפעת התורה בהכרח שתתורגם ל"לשמור ולעשות ולקיים". שהרי כך אמרו חכמים [קידושין מ:] "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול. נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ובביאור המאמר ראה למעלה פ"א הערה 260. ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 103] כתב: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה, זה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול". לכך לא קשה מדבריו למעלה שביאר שהשפעת התורה תתבטא בלידת בנים ת"ח, כי אף לידה זו היא דוגמה ל"כל שכל שהוא פועל בגשמי", דמה לי מעשה מצוה או לידת בן ת"ח, אידי ואידי הם פועל גשמי.

(164) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יב.]: "כי אף אם היו נותנים הסבה שאבדה הארץ בשביל שחטאו, לא היה זה סיבה לאבוד הארץ. כי אם חטאו, היה הש"י מקיים התורה בהם, והיו חוזרים למוטב. רק הסבה היה שלא ברכו בתורה תחלה, ובזה בא להם אבוד הארץ. ואילו היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה, אז היה השם יתברך עמהם במה שנתן התורה להם. וכמו שהיה הוא יתברך הסבה למציאות התורה בהם, היה גם כן סבה לקיום התורה בהם, ולא אבדה הארץ. אבל עתה שלא היו מברכים בתורה תחלה, ולא היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, ג"כ לא היה השם יתברך עמהם לקיים התורה, וזה היה גורם שאבדה הארץ". **ומצירוף דבריו** כאן עם דבריו בהקדמה לתפארת ישראל עולה שאי הקדמת ברכת התורה גורם לשני דברים; (א) הוא מביא את העבירה, שהרי הוא "התחלת הסרה, והתחלת הסרה גורם הסרה אחרת, עד שהוסרה התורה לגמרי" [לשונו כאן, וכן מבואר בח"א לנדרים פא. (ב, כה.)]. (ב) הוא גורם שלא יהיה תיקון לעבירה לאחר שהעבירה כבר נעשתה, ומצד זה הוא מורגש לאחר שהעבירה נעשתה, כי אם היו מברכים בתורה תחילה זה היה דומה ל"כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגורם גדולו מן השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל" [לשונו בהקדמה לתפארת ישראל (ט:), והובא בהערה 158]. ובפחד יצחק שבועות סוף מאמר ז כתב: "ולכוונה זו

מטין הם דברי מאור עינינו המהר"ל [בהקדמה לתפארת], שכתב בביאור המאמר דסיבת החורבן היה מפני שלא ברכו בתורה תחילה, והיינו משום דבאמת היה החורבן בשביל העבירות החמורות שהוזכרו בדברי הנביאים ובדברי החכמים. אלא שענין חסרון ברכת התורה בא לבאר מפני מה לא החזיר אותם המאור שבתורתם למוטב [איכ"ר פתיחתא ב "הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו - המאור שבה מחזירן למוטב"]. ועל זה באה התשובה שמפני חסרון ברכת התורה לא היה כח בתורתם להאיר לפניהם להחזירם למוטב".

(165) בהקדמה לתפארת ישראל [ח.-טו:] ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:-כה:]. ובשני מקומות אלו הוסיף לבאר מדוע החכמים הנביאים והמלאכים לא עמדו על כך, אלא היה צורך שהקב"ה בעצמו יגלה זאת.

(166) כי הכל תלוי בברכה זו; בנים תלמידי חכמים, דביקות בה', ומניעת איבוד הארץ.

פרק ח

(1) למעלה פ"ב [לאחר ציון 60], ופ"ז [מלפני ציון 28 ואילך], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן ציונים 62, 94.

(2) לשונו למעלה פ"ז [לפני ציון 28]: "אם למוד התורה הוא ללמדה לאחר, נקראת 'תורת חסד', לפי שהחסד מתפשט הטוב לאחר, שזהו ענין החסד. ולכך אם למודו כדי ללמד לאחר, נקראת 'תורת חסד', ואם לא כן, לא נקראת 'תורת חסד'... כי השכל לא יוגבל ולא יוגדר, הפך הגשם שהוא יוגדר... אם למוד התורה שתהיה אצלו, בדבר זה יש גבול לתורה, כאשר תהיה נמצאת אצלו בלבד, ואין ראוי שתקרא 'תורת חסד', שהחסד מתפשט בלי גבול. וכאשר למוד התורה מתפשט לאחרים, אז היא 'תורת חסד'... נקראת 'תורת חסד' כאשר התורה היא להשפיע לאחרים, שהשכל השפעתו אל הכל, ולכך נקראת 'תורת חסד', שהחסד מתפשט אל הכל. וכך השכל העליון מתפשט אל הכל, ולפיכך ראוי ומחוייב שיהיה תורת האדם כאשר ראוי אל השכל העליון, אשר הוא מתפשט אל הכל, וכך יהיה תורתו על מנת ללמד אל הכל". ואודות שהחסד הוא לכל ללא גבול, הנה נאמר [תהלים פו, ה] "כי אתה ה' טוב וסלח ורב חסד לכל קוראיך". וכן אמרינן "כל מאמינים שהוא חי וקים, הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת שחרית לר"ה]. ואמרו חכמים [סוכה מט:] "צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים". ובדר"ח פ"א מ"ב [רז:] כתב: "גמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'. וכתיב [ישעיה לב, כ] 'אשרי זורעי על כל מים', שדרשו זה על גמילות חסדים, כמו שאמרו ז"ל במסכת בבא קמא בפרק קמא [יז.], כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר 'אשרי

זורעי על כל מים' ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'. ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים". וראה למעלה פ"ב הערות 27, 61, ופ"ז הערות 30, 31, 38.

(3) לשון הגמרא שם: "למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. לומר לך, מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה". ומאמר זה הובא למעלה ריש פ"ב [לאחר ציון 9].

(4) אודות שהגדרת הגשם היא היותו בעל רחקים, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי". ושם פ"ו מ"ב [סח:] כתב: "המדה שייכת אל הגשמי, שלכך נקרא 'מדה', שהוא שעור, וכל שעור הוא גשמי". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. 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'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". 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". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], שם פ"מ [תריג.], שם

פ"ע [תתרצו:], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז, ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 25].

(5) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנר מצוה [לג:] כתב: "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי האומה הזאת [מלכות יון] יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם". ובהמשך שם בנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית". ובדרך חיים פ"א מי"ז [תד:] כתב: "אין גבול לשכלי". ושם פ"ב מט"ו [תתיג.] כתב: "דוד אמר [תהילים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד', רצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי, שהוא ג"כ בעל תכלית וגבול, להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי שהוא בעל גבול". וכן שם פ"ד מי"ד [רפט.] כתב: "נאמר [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'. וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מ"מ מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול ותכלית. אבל לב מלך... והלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב] כתב: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיוון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר... ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו מעצמו... שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 24] 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". וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 73] ביאר שהתורה השכלית לא תיכנס בגדר הגבול השייך לגשמי, ולכך צריך ללמוד בהתמדה מאוד, ולא לפי שעה ולפי זמן. 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". וכן הוא שם פ"כ [תלז:]. וצרף לכאן את יסודו שהברכה היא ללא גבולות, וכלשונו בגבורות

ה' ר"פ טו, וז"ל: "הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', אין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ" [הובא למעלה פ"ז הערה 30].

(6) אודות שהשכל משפיע אל הכל, כן כתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 60], וז"ל: "שהשכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין. ולפיכך השכל נמשל למים [תענית ז.], כי המים מתפשטים בלא גבול להם, וכמו שהתבאר בסמוך. ולכך אם תלמיד חכם יש לו מדת השכל שלא יוגבל, רק תורתו מתפשט לכל, והכל מתבשמים ממנו, אז תורתו מתקיימת". ואמרו חכמים [ר"ה כג.] "כל הלומד תורה ואינו מלמדה, דומה להדס במדבר", ובח"א שם [א, קכה.] כתב: "אין אילן יותר נאה כמו הדס, שעשוי לריח, וחביב ומקובל על הבריות מאוד. וכאשר הוא במדבר, אין מקובל על האדם, והוא לבטלה. וכן הוא מי שלמד תורה ואינו מלמדה. ונפקא מיניה שבא לומר, כי עיקר התורה היא השכל, מטבעו ללמוד את אחרים, ואם לא כן הוא לבטלה, כי עצם השכל היא להשפיע לכל. וזה ידוע מצד החכמה, כי השכל מטבעו משפיע לכל, לפי שאין לשכל גבול כמו שיש לחומר, רק השכל הוא משפיע לכל, ומענין השכל להיות משפיע, כמו שאמרנו, כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע. וכן החכמה העליונה היא מקור הברכה והשפע. לכך כל ת"ח, החכמה שבו מעצמו עומד להשפיע לאחרים מן החכמה שבו. ולפיכך דומה להדס, שלריח הוא עשוי, ואין בו תועלת אם אין מקבל ממנו תועלת שום נמצא" [הובא למעלה פ"ב הערה 63]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפב:] ש"משה היה הטוב, היה משפיע לאחרים, כמו שראוי אל השכל להשפיע" [הובא למעלה פ"ז הערה 38]. וראה למעלה פ"ז הערות 40, 41.

(7) מדגיש זאת כי פרק זה עוסק במי שמלמד תורה לאחרים, בעוד שהפרקים הקודמים עסקו בעיקרם במי שלומד תורה לעצמו.

(8) הנה הקנין הארבעים וארבעה של התורה הוא "הלומד על מנת ללמד" [אבות פ"ו מ"ז]. ובדר"ח שם [רז:] כתב: "דבר זה, כי זה עצם התורה שילמד אחרים גם כן, ולא נתנה התורה שתעמוד אצלו, רק נתנה תורה ללמד אותה לאחרים... כי עצם התורה היא שילמד אותה לאחרים". וצרף לכאן את דברי החינוך מצוה תיט, שכתב: "מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'". הרי שמצות תלמוד תורה נאמרה בתורה בלשון של שינון לאחרים, ולא בלשון שלומד לעצמו.

ומוכח מכך שלימוד תורה הוא רק באופן שילמד לאחרים. ובתשובות רבי עקיבא איגר [קמא, סימן כט] כתב: "פסקינן באורח חיים [סימן מז סעיף ג] הכותב בדברי תורה צריך לברך... וכבר תמהו המגינים [מגן אברהם ומגן דוד על הש"ע שם] דאמאי מברכים על הכתיבה, כיון דכתיבה הוי רק הרהור [והמהרהר בד"ת אינו צריך לברך (שם סעיף ד)]. וכבר יישב בשו"ת שב יעקב [חלק א סימן מט (ד"ה ועל דבר הראיה)], ותורף דבריו משום דמצות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד'ושננתם לבניך'... משום הכי ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. מה שאין כן בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים, והוא בכלל 'ושננתם לבניך'". וכן אמרו חכמים [ע"ז ט.] "ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה". ואע"פ שאברהם אבינו הכיר את בוראו הרבה שנים קודם לכן [ראה רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג], מ"מ התקופה של תורה החלה רק בשעה שלימד לאחרים. ושוב מוכח מכך שעצם התורה הוא רק כשמלמדה לאחרים [מפי בני האברך החשוב רבי חנוך דב שליט"א, והובא למעלה פ"ז הערה 40].

(9) זו נקודה חדשה שלא הוזכרה עד כה, והיא שלא רק שהשכל שואף להשפיע אל אחרים שיהיו האחרים בבחינת מקבלים, אלא שאיפת השכל היא שהאחרים המקבלים ממנו יעשו אף הם למשפיעים לאחרים נוספים, בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן"; מה השכל עצמו חותר להשפיע, כך השכל חותר שהאחרים [המקבלים ממנו] ישפיעו לעוד אחרים, כדי ששכל האחרים יצא אל הפעל. וכלשונו בסמוך ש"מוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל... כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי". והביאור הוא כנ"ל, שהתורה מופקעת מכל גבול וגדר, ואם השפעת הרב תיעצר באיזה שהוא שלב [אצלו או אצל שומעיו], שוב נמצא שתורתו מוגבלת ומוגדרת, ואינה מתפשטת כמו מים, שהתפשטות המים היא ללא גבול כלל. וכן כתב בשו"ע הרב הלכות ת"ת פ"א ה"ו, וז"ל: "בזמן הזה שכל התורה שבעל פה היא כתובה לפנינו, אין צריך לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבע"פ, אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות... ויעמידנו על עיון ההלכה למעשה שיוכל לעיין בעצמו ללמוד ולהבין ולהורות כל הלכה למעשה מתוך עיון בתלמוד ופוסקים ראשונים ואחרונים, ואזי יוכל הבן ללמוד בעצמו כל התלמוד והפוסקים... כאילו למדו המלמד".

(10) זהו "הלומד ["המוציא שכלו אל הפעל"] על מנת ללמד ["על מנת שיוציא אחר אל הפועל"]".

(11) "כי כבר אמרנו הדבר שמתחיל לצאת אל הפעל יוצא לגמרי אל הפעל" [לשונו בסמוך].

(12) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסא.]: "התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה". ושם פ"ד מ"ה [קטו:] כתב: "וכבר בארנו בפרק שלפני זה כי המחשבה השכלית פועלת... [ואם] התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל. כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 109] כתב: "כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל", ושם הערה 110 [הובא למעלה פ"ה הערה 105].

(13) המשך לשון המשנה [אבות פ"ד מ"ה] "והלומד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות".

(14) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ה [קיח.]: "אבל אין מספיקין בידו לעשות [למי שלומד ע"מ ללמד, אך לא ע"מ לעשות], כי עשייה, שהוא המעשה, אינו יוצא לפועל מיד כמו שיוצא לפועל ללמד אחרים, שאין זה רק למוד לבד. אבל העשיה, שהוא המעשה, דבר זה יותר רחוק, ולפיכך לא אמר שזוכה לעשות. אבל אם למד על מנת לעשות, שתצא התורה לפועל המעשה, שהוא יציאה לפועל לגמרי, בודאי קודם זה היציאה לפועל הלמוד, דהיינו ללמד אחרים, שאין זה מעשה כלל [ראה למעלה פ"ז הערה 106]. ולפיכך הלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור לעשות".

(15) לשונו בדרוש על התורה [נב.]: "התורה שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת [ב"ר א, א] 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל... ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל... שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה גם כן המעשה אל הפעל... כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם, פועלת הגמר, וגמר שלה

הוא המעשה [ראה הערה הבאה]... שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן... והוא ששנינו [אבות פ"ד מ"ה] 'רבי ישמעאל אומר, הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד. והלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות'. רצה לומר כשלומד התורה על מנת שתצא לפעל, דהיינו ללמדה לאחרים, היא יוצאת לפעל ההוא, ומספיקין בידו ללמוד וללמד. ופירוש 'ללמד' היינו שהמקצת שלמד מוציא הרבה לפעל, הן שילמד הוא יותר, הן ללמד לאחרים. כי ההתחלה היא סבה אל הכל, וכנטיעת ענף אחד מן הענפים העומדים ליטע, שהוא סבה והתחלה לנטיעת האחרים גם כן, שבנקל הם לנטוע אח"כ... וגם הוא סבה שמוציא הענף הזה עצמו הרבה ענפים אחרים לפעל, כן הוא למוד התורה. ולא אמר 'הלומד מעט מספיקין בידו ללמוד הרבה', דאין התורה בעצמה פועלת וגומרת רק כשילמוד לשם זה ללמד או לעשות, שלימודו בעצמו הוא כדי להוציא לפעל, אזי התורה בעצמה ג"כ פועלת. אבל אם ילמוד רק לקבל, אין התורה פועלת כלום, כאשר כל עצמו אינו למד לתכלית יציאה לפעל. והלומד על מנת לעשות וכו', מפני כי כל עצם התורה היא לעשות, לכן 'מספיקין בידו וכו". הרי לך כי השכל מוציא המעשה אל הפעל" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 106].

(16) יש להעיר, כי כמה פעמים קבע שהמתחיל סופו לגמור, הן לטוב והן למוטב, ולא שהדבר תלוי במעלת השכל המוציא הכל אל הפעל. כגון, אמרו חכמים [ע"ז יח:] "מאי דכתיב [תהלים א, א] 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים כו", לומר לך שאם הלך סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ". ובנתיב הליצנות רפ"ב כתב: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית, הוא הישיבה או אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרובה אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד, רק שאינו גמר. אבל הישיבה יותר גמר כאשר כבר יושב. והישיבה ג"כ הוא מבקש לעשות המעשה, ועל זה אמר 'ישב סופו להתלוצץ', הוא המעשה שהוא מבקש לעשות". וכן אמרו [נדרים כ.] "אל תרבה שיחה עם האשה, שסופך לבא לידי ניאוף... כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה". ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "כי השיחה היא חיבור לאשה במה, ולכך יבא לידי נאוף, כי כל התחלה באה לידי גמר, והשיחה עם האשה היא התחלה אל החיבור... כי ההתחלה מביא לידי גמר. וכן מה שאמר הצופה בנשים, שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ובא לידי גמר" [ראה למעלה פ"ד הערה 246, ולהלן פט"ו הערה 152]. ועוד אמרו

חכמים [נזיר כג:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ובח"א שם [ב, כו:] כתב: "פירוש, כי כאשר עושה המצוה שלא לשמה, הוא התחלת עבודת השם יתברך, וכל התחלה באה לידי גמר. לכך אומר שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וכן בדרוש על המצות [נב:] כתב: "כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם, פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה" [הובא בהערה הקודמת], וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמודים 63-62. וברי שהזרע המוציא את הענף לפועל אינו ניחון במעלת השכל. ואילו כאן תולה זאת במה ש"השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי", ולא בהנהגה ש"ההתחלה מביא לידי גמר". וצ"ע.

(17) "אשר עשו בחרן - דמתרגמינן [בראשית יב, ה] 'דשעבידו לאורייתא בחרן', וקרי להו עשייה" [רש"י שם].

(18) התלמיד הלומד ממנו.

(19) אמרו חכמים [סנהדרין יט:] "כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", וכתב על כך בח"א שם [ג, קלז.]: "שהרי האדם חסר, ובתורה יושלם. וכאשר נולד אין לו דעת כלל, וכאשר משלימו בשביל התורה הוא משלימו, וכל אשר משלים הדבר נקרא כולו על שמו. כי אחר ההשלמה אנו הולכין בכל דבר, ולא אחר המתחיל הדבר. וזה שאמרו בכל מקום [סוטה יג:] המתחיל במצוה ואחר גמרו נקראת על שמו, [יהושע כד, לב] 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל', וכי ישראל העלם, והלא משה העלם, אלא המתחיל במצוה ואחר גמרה, נקראת על שמו, וזה מבואר". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "עוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט], פירוש שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות". ובדר"ח פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על

האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי [שם] כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו". וראה למעלה פ"א הערות 14, 233, ופ"ד הערות 132, 280. וכן כתב המהרש"א בסנהדרין צט:, וז"ל: "כי טרם היותו יודע דרכי התורה, 'מותר אדם מן הבהמה אין' [קהלת ג, יט]. ובידיעתו דרכי התורה, תבדל יצירתו מכל שאר בעלי חיים, ונעשה אדם, שזאת היתה תכלית בריאתו".

(20) מבאר כאן שהרב הוא העושה את התלמיד לבריה חשובה, מחמת ש"לפני זה אינו נחשב בריה, רק כאילו אין בו ממש", לכך המלמדו תורה "הוא עשאו" לתלמיד. אך בדר"ח פ"ד מכ"א [תטו.] ביאר שאין הרב מעמיד את התלמיד, אלא התלמיד הוא זה שמעמיד את עצמו, והרב הוא המראה לתלמיד את התורה. שאמרו שם במשנה "הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר חדש", ובדר"ח שם ביאר שאיירי ברב המלמד לתלמיד [ולא שהתלמיד לומד לבדו]. והוקשה לו, שהיה למשנה לומר שהרב המלמדו דומה "לכותב על נייר חדש", ומדוע השמיטו את ענין הרב המלמד, ורק אמרו שהתלמיד דומה ל"דיו כתובה על נייר חדש". וליישב זאת כתב שם [תטו.] בזה"ל: "דבר זה אינו קשיא, כי אין הרב מלמד רק החכמה לתלמיד, ואין הרב נותן לתלמיד עצם החכמה, והאדם מקבל מעצמו. ודומה למי שמראה לאחר ציור על הכותל, שאף על גב שהאחר מקבל הציור בדמיון שלו, בשביל זה לא יאמר שהמראה הציור הוא חוקק אותו בציור דמיונו של המקבל. וכן המלמד תורה לאחר, לא יתיחס אליו שהוא חוקק אותו בכח הזוכר שלו, אבל הוא נחקק מעצמו. ואין שום צד דמיון הרב לכותב, כי הכותב הוא שפועל הכתיבה במקבל, ודבר זה אינו עושה המלמד, כי האדם מקבל מעצמו, ודבר פשוט הוא" [הובא למעלה פ"ו הערה 107]. הרי שבניית התלמיד לאישיות תורנית נעשית על ידי התלמיד עצמו, ולא על ידי הרב, כי הרב דומה למי "שמראה לאחר ציור על הכותל... בשביל זה לא יאמר שהמראה הציור הוא חוקק אותו בציור דמיונו של

המקבל". ואם הרב אינו דומה לכותב משום ש"הכותב הוא שפועל הכתיבה במקבל, ודבר זה אינו עושה המלמד", וזאת משום ש"האדם מקבל מעצמו", מדוע יחשב הרב לעושה את התלמיד לבריה חשובה, דנהי דהרב היה גרמא לזה, מ"מ עיקר העשיה היה על ידי התלמיד עצמו. ויל"ע בזה.

(21) דברים אלו צריכים ביאור, דנהי שדברי התורה אלו לא היו בתחילה אצל בן חבירו, ומעתה הם נמצאים אצלו, מ"מ לכאורה אין כאן עשיה חדשה של דברי תורה, שהרי דברי התורה האלו היו קיימים בעולם זה מכבר, ורק עתה הם נתקבלו אצל התלמיד שלא ידע עליהם עד כה, ומדוע קבלה זו נחשבת ליצירה חדשה של דברי תורה. והא תינח שיש כאן עשית התלמיד לבריה חשובה [כדעת ריש לקיש], אך מהי העשיה החדשה לדברי תורה עצמם. ובסמוך כתב "כי אלו דברי תורה הם משלימים את האדם ונותנין מציאות אל האדם, לכך נחשב גם כן כאילו עשאן לדברי תורה מטעם זה עצמו". הרי שתלה את עשית דברי התורה לעשית התלמיד "מטעם זה עצמו", ומהו הביאור לתלות זאת ולטעם זה. **ונראה לבאר** זאת על פי דבריו בבאר הגולה באר הראשון [מב.], שביאר שם כיצד גזירות חכמים כללות בגדר התורה, וכלשונו: "המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה, גם באלו מצות אין ספק שהם מתחברים אל התורה עצמה. כי תמצא מצות עשה שבתורה הם רמ"ח, כמנין אבריו של אדם, כמו שאמרו חכמים [מכות כג:]. ומאחר שהמצות הם במספר האברים, אם כן יש למצות יחוס אל האברים. והרי החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו. ואם כן איך לא יהיה שמירה למצות אלקית. כי לפי גודל ההיזק גזרה החכמה לעשות שמירה יותר, כמו שהחכימה הטבע לעשות אל העין שמירה, הוא המכסה שהוא על העין. כי העין אבר חשוב מאד, צריך אליו שמירה. וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ... וכמו ששמירת העין ושאר אברים נכנסין בגדר הבריאה, כך גם כן הגזירות שגזרו חכמים לשמירת המצות נכנסים בגדר התורה... ואיך לא תהיה שמירה למצות שבתורה, שיותר צריך שמירה אל המצות במה ש'יצר לב האדם רע מנעוריו' [בראשית ח, כא], ויש לחוש שיתקלקלו, ולפיכך צריך לגדרים וסייגים ולשמירה, כמו אברי האדם". **ויש להעיר** על עיקר יסודו שם [שמצות זקוקות לשמירה כאברים], כי הא תינח אברים ניתן לומר עליהם שאברים ללא שמירה עלולים להתקלקל, ולכך השמירה נועדה להגן בעדם "שלא יתקלקלו" [לשונו שם]. אך מה שייך

לומר במצות ש"יש לחוש שיתקלקלו" [לשונו שם], הרי אדם העובר עבירה, לכאורה אין המצוה מתקלקלת, אלא האדם מתקלקל. ואם נפשך לומר שהאדם המקיים זקוק לשמירה, אזי אריכות דבריו בבאר הגולה להשוות אברים למצות אינה תופסת, משום שעדיין השמירה של תקנות דרבנן אינה מתקשרת למצוה, אלא היא נועדה להגן על האדם, ואין היא משתייכת ומתחברת לעצם המצוה. הגע עצמך, הכלוב שבו נעול האריה ע"מ להגן על בני אדם המסתכלים עליו, אינו מצטרף לאריה, אלא הוא חיצוני לו, כי אינו שייך אליו, אלא הוא להגן על בני אדם. ובעל כרחך לומר שכוונתו היא שהשמירה של רבנן נועדה להגן על המצוה, כי רק באופן זה מתחברת השמירה אל המצוה. ודבר זה טעון ביאור, כי לפי שגרת המחשבה אין המצוה זקוקה לשום שמירה והגנה, כי מעשי אדם אינם יכולים לקלקל את המצוה, וכל מה שהאדם עושה, לעצמו הוא עושה, הן לטוב, והן למוטב. **ולמדים אנו** מדבריו בבאר הגולה יסוד גדול, והוא שהתורה והמצות ניתנו להיות מקויימות, וכאשר הן אינן מקויימות, יש כאן כביכול פגם במצוה עצמה. ועל כך אמרו חכמים [אבות פ"א מ"א] "עשו סייג לתורה", ולא אמרו "עשו סייג לקיום התורה", כי הסייג מגן על התורה עצמה. וכן המטבע השגור בפי חכמים למעשה של אדם שאינו שומר שבת הוא "חילול שבת" [שבת קיט:]. לאמור שהשבת עצמה מתחללת כאשר אין היא מקויימת על ידי האדם. **והרבה ראיות** יש לדבר; (א) אמרו חכמים [ברכות לה:] "אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה... תורה מה תהא עליה". ותמוה טובא, שהיה לגמרא לומר "אנו מה יהיה עלינו", כי יחסר לנו לימוד התורה, ולא "תורה מה תהא עליה", כי התורה לעולם נמצאת בתמימותה ובשלימותה, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין. ובע"כ מוכח שכאשר התורה לא מתקיימת, מלבד הפגם שיש לעוברי העבירה עצמם, יש גם חסרון כביכול לתורה עצמה, עד שהטענה הרועמת היא "תורה מה תהא עליה", וטענה זו קודמת לטענה "אנו מה יהיה עלינו". וכן הבטוי "בטול תורה" [מנחות צט:] מורה על כך. וכל זה לגבי מצות תלמוד תורה, אך ה"ה גם לגבי שאר מצות, וכמו שיתבאר לפנינו. (ב) בירושלמי בסוף ברכות איתא "אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה, עמוד והתחזק בה, ואתה מקבל שכר כולם". ובודאי שדברים אלו הם המקור למה שכתב בספר החסידים אות רסא, וז"ל: "אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קדשים... ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה" [הובא למעלה פ"א הערה 236]. הרי שיש ענין מיוחד להתעסק במצוה שאינה מקויימת בעולם, כי המצות

ניתנו לקיימן, ולכך ישנה תוספת חיוב להתעסק במצוה הנחשבת ל"מת מצוה". (ג) בגו"א שמות פי"ב אות מב [ושם הערה 307] ביאר שהעושה מצוה שלא בזריזות, פוגם במצוה עצמה. ולכאורה ק"ו מכך אם עובר על המצוה לגמרי שיפגום במצוה עצמה. ולכך שפיר כתב כאן שמצות ללא שמירה דומות לאברי אדם ללא שמירה, ששניהם עלולים להתקלקל. וראה למעלה פ"א הערה 236. **וטעם הענין**, כי כשם שמצינו לגבי כבודו יתברך שהאדם פועל על ידי קיום רצונו גילוי שמו יתברך בעולם, ומקדש שמו, וכן האדם יכול חלילה לפעול חילול ה' ["ענין חילול ה'... שהוא לשון חלל ופנית מקום... שמראה ח"ו כאילו המקום שעומד בו הוא חלל פנוי ממנו יתברך" (לשון נפש החיים שער ג פרק ח)], כך היא המדה ביחס למצותיו. וכן מבואר במדרש תנחומא ויגש אות ו, שאמרו שם: "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". וכשם שיש בידי פעולת האדם להרבות כבוד שמים או חלילה למעטו, כן הוא הדין ביחס למצות עצמן. ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, 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. ומהי שייכתו של האדון המצוה למצוה, ובע"כ ששייכות זו היא מחמת שהמצוה מחילה את שמו יתברך בעולם, והמלכתו יתברך בעולם נעשית ע"י עשיית המצוה, שהיא שלוחו יתברך בעולם. והרי כבר 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.]. וכל זה מורה באצבע שתכלית עשיית המצות אינה רק לתועלת מקיימן, אלא שיש כאן צורך גבוה של החלת שמו יתברך בעולם. ולכך פשיטא שישנו חיוב גמור להגן על המצוה שלא תתקלקל, כשם שישנו חיוב גמור להמנע מחילול השם בעולם. שהרי בכל מצוה ומצוה יש מגלוי שמו יתברך בעולם, וכאשר המצוה לא נעשית בעולם, חסר כאן גלוי שמו בעולם. וכן מבואר יסוד זה באור החיים הקדוש [ויקרא יח, ד], וכתב שם בתוך דבריו: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה תפארת ישראל

פ"ט הערה 61. **וזהו המבואר** כאן שהמלמד דברי תורה לתלמיד באופן שדברי התורה הללו בונים את התלמיד, הרי לא רק שעשיית התלמיד יש כאן, אלא עשיית התורה יש כאן, כי התורה ניתנה באופן שהיא תחול על בני אדם, ותורה שאינה חלה על האדם היא תורה חסרה. וכשהרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, הוסיף לבאר שכך איתא במדרש בתנחומא כי תבוא, אות א, שאמרו שם: "ומה ת"ל 'ועשיתם אותם' [ויקרא כו, ג], אלא כל המקיים את התורה ועשה אותה לאמיתה, כאילו הוא תיקנה ונתנה מהר סיני". וכן אמרו [ויק"ר לה, ז] "'ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם' [ויקרא כו, ג]... אם שמרתם את התורה הריני מעלה עליכם כאילו אתם עשיתם אותם... כאילו עשיתם עצמכם ועשיתם אותם". הרי שמעשי האדם הם היוצרים והמולידים את התורה והמצוה. וממילא הוא הדין גם לאידך גיסא, שיש במעשי אדם גם לקלקל ולפגום את התורה והמצוה.

(22) מבאר "בן חבר" כמו "בן חכם", וממילא "חבר" הוא "חכם". וכן אמרו [ב"ב עה.] "אין 'חברים' אלא תלמידי חכמים, שנאמר [שיה"ש ח, יג] 'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך'".

(23) אמרו חכמים [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". וריהטת לשון חכמים מורה שהאופן הנכון לקבל תורה הוא שהמקבל יתייחס לדברי התורה הללו כאילו זו הקבלה הראשונה של ד"ת בחייו ["כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון"]. ולכאורה לפי זה לא היה מקום לחלק בין מלמד "חבירו" למלמד "בן חבירו", דשניהם נצבים על נקודת ההתחלה [ראה דר"ח פ"ו הערה 654]. וצריך לומר, דמ"מ מי שהוא כבר תלמיד חכם, אין לומר עליו שהוא בריה חסרה, ולכך גם אין לומר עליו שהתורה שהוא סופג לתוכו נותנת לו שלימות, כי בהעדר חסרון - שלימות מנין. אך קשה, שאמרו [נדרים מא.] "ההוא קצרא ["כובס" (ר"ן שם)] הוה שמיע ליה לרבי כדהוה גריס להו, אזל רבי חייא וגמר יתהון קמי קצרא, ואתא ואהדר יתהון קמי רבי. כד הוה חזי ליה רבי להוא קצרא, אמר ליה רבי, אתה עשית אותי ואת חייא", הרי אף על חכם גדול ניתן לומר "אתה עשית אותי". וראה בשו"ת נשמת חיים [לרבי חיים ברלין זצ"ל] סימן קצז שהביא להקשות כן, ונשא ונתן בדברי המהר"ל, ובסוף דבריו כתב שם: "כן נראה לי ליישב דברי מהר"ל מפראג ז"ל שלא נחשבהו לטועה ח"ו, וזכותו הגדול יעמוד לי".

(24) כמבואר בהערה 21, שכאשר התורה משלימה את האדם, יש בכך השלמה לתורה עצמה.

(25) בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב משפט זה כך: "אבל המלמד לחכם, שלא נשלם על ידי התורה שקבל ממנו, לא שייך עשיה בדברי תורה שלמד, ודבר זה מבואר". ומעין זה ביאר בבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וז"ל: "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". וראה להלן הערה 160, ופ"י הערה 42.

(26) להלן ר"פ יא, שהביא מאמרם [מכות כב:] שיש כח ביד חכמים לבאר ש"ארבעים יכנו" [דברים כה, ג] הוא שלשים ותשע מלקות, "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה", עיי"ש. וכוונתו כאן היא שהואיל והתלמיד חכם עצמו הוא התורה, לא שייך לומר שמי שמלמדו מעתה תורה יחשב שהוא נותן לת"ח מציאות ושלימות, כי כבר קודם ללימודם היה הת"ח נחשב כמו תורה, ומה תועיל תורה לתורה. ולהבדיל זהו כמו שאמרו "תבן אתם מכניסין לעפריים, עיר שכולה תבן, אף אתם מביאין מכשפות למצרים שכולה כשפים" [רש"י שמות ז, כב].

(27) פירוש - המלמד תורה לאחרים כאילו עשה את עצמו [המלמד] לבריה שלימה, וכמו שמבאר.

(28) בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב משפט זה כך: "ורבא שאמר כאילו עשאו לעצמו, וזה שמקבל האדם עצמו השלמה יותר על ידי שמשפיע לאחרים ומוציא תורה אל הפעל, כאשר הוא משפיע אל אחר".

(29) פירוש - השפעת תורה לאחרים חוזרת אל עצמו של המשפיע, ומגיעה אליו.

(30) כמו שאמרו חכמים [תענית ז.] "הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסט.] כתב: "'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות, ודבר זה מבואר" [ראה להלן פי"ג הערה 50]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה הי"ג כתב: "התלמידים מוסיפין חכמת הרב ומרחיבין לבו. אמרו חכמים, הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר מחבירי, ומתלמידי יותר מכולם. וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה". ורש"י [קהלת ד, ח] כתב: "יש לך אדם שעושה דבריו יחידי... אם ת"ח הוא אינו קונה לו תלמיד... לא יהא שבע בטעמי תורה, שהרבה תורה לומד אדם מתלמידיו" [הראני לזה בני האברך כמדרשו הרב משה יונה שליט"א]. אמנם מדבריו כאן משמע שאינו עוסק בתועלת המעשית הניתנת לרב כשמלמד לתלמידים, אלא במעלה הסגולית שיש לרב המשפיע תורה לאחרים, שהרב מתעלה למדריגת השכל כאשר משפיע תורה לאחרים, וכמו שמבאר והולך. וכן אמרו [ע"ז לה:] "למה ת"ח דומה, לצלוחית של פלייטין, מגולה, ריחה נודף ["כלומר כשאתה מלמד תורה לתלמידים אז יצא לך שם" (רש"י שם)]. מכוסה, אין ריחה נודף. ולא עוד, אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו ["מעצמן בלא טורח כשהוא מלמדן" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "ת"ח שהוא מגולה, דהיינו שאינו מעלים תורתו מן אחרים, ונושא ונותן בתורה עם אחרים... בזה ריחו נודף לכל אדם. וכמו זה נחשב שהוא נמצא בפעל, ולא בכח, כאשר ריחו נודף לכל... כך מתגלין לו סודי התורה שאינם נגלים לכל, נגלים לו... וכל זה כי האדם כמו זה, שהוא ת"ח, שנחשב מציאות בפעל לגמרי, זוכה". הרי שהמשפיע תורה לאחרים מתדבק לחכמה העליונה, ומשם מתגלים לו סודות החכמה.

(31) למעלה לאחר ציון 9, וז"ל: "וזה אמרם [אבות פ"ד מ"ה] 'הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד'. פירוש, המוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל, וזהו אמתת השכל אשר הוא משפיע אל הכל, דבר שהתחיל לצאת אל הפעל יוציא לגמרי אל הפעל, ולכך זה שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד". [מענין לציין שגם בח"א לסנהדרין צט: (ג, רכח:) כתב כדבריו כאן, וכתב גם שם "שהוא בפעל הגמור כאשר משפיע תורה לאחר, כמו שהתבאר לפני זה", ושם לא ברור מהי כוונתו ב"כמו שהתבאר לפני זה", כי שם לא ביאר את מה שכתב כאן בתחילת פרקנו. ומשמע מכך שדבריו בח"א הם העתקה מדבריו בנתיב התורה. וראה למעלה פ"ג הערה 44, ולהלן פ"י הערה 130].

(32) כפי שביאר בתחילת פרקנו, וראה למעלה הערות 2, 5, 6.

(33) "שהוא דבר חדש" שפנים חדשות באו לכאן, כי מגיע בזה למדרגה עליונה שלא היה בה לפני שהשפיע תורה לאחרים, ולכך הוא נעשה לדבר חדש שלא היה כאן קודם לכן, וכמו שמבאר. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] לא הזכיר תיבות אלו [וכן לא הזכיר את המשפט שלפניו "כי זה אמתת התורה השכלית כאשר משפיע התורה לאחר"], אלא כתב: "כמו שהתבאר לפני זה. והנה הוא עצמו כאשר יושלם בהשלמה העליונה שמשפיע תורה לאחר, נחשב כאילו עשאו לעצמו, כי אז וכו'" [וממשיך שם אות באות כדבריו כאן].

(34) "וכאשר אינו מוציא אחר אל הפעל, אין האדם נחשב בפעל לגמרי... אבל כאשר מוציא את אחר אל הפעל, בזה נחשב הוא אדם בפעל, וזה שאמרו 'כאילו עשה לעצמו'" [לשונו בח"א לסנהדרין שם]. ונראה ביאורו, כי כבר השריש כמה פעמים שסימן ההיכר הבולט ליציאה לפעל של כל דבר הוא כאשר אותו דבר מעמיד תולדות. אך כל עוד שאינו מוליד תולדות, אזי לא רק בתולדות חסר, אלא במוליד עצמו חסר. וכגון, בגו"א בראשית פ"ל אות יח [צד:] כתב: "כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים... אז נמצא בפעל ובשלימות", ושם הערה 42. וכן כתב בח"א לסנהדרין צז. [ג, רה:]. ובח"א יבמות סג: [א, קמ:] כתב: "כי האדם ראוי שיהיה, בפעל ועל דבר זה נברא, כי האדם הוא הבריאה השלימה בתחתונים. ולכך יש לאדם לצאת אל הפעל להעמיד תולדות, ובזה יצא לפעל לגמרי. וכאשר אינו עוסק בפריה ורביה, הרי הוא מחסר מן העולם מה שהיה ראוי שיהיה בעולם... כי האדם נברא בצלם אלקים, ולפיכך נחשב מי שאינו עוסק בפריה ורביה, ואינו מעמיד צלם אלקים, כאילו ממעט צלם אלקים. כי צלם אלקים ראוי שיצא לפעל לגמרי בכל מה שאפשר, כי הש"י הוא בפעל הגמור, לכך צלמו ג"כ ראוי שיהיה בפעל. ואם אינו עוסק בפריה ורביה, הרי ממעט בדמות הזה מה שהוא ראוי שיהיה נמצא בפעל הגמור", ושם מאריך בזה עוד. ולכך השכל של אדם גם כן נתבע להעמיד תולדות כיוצא בו, דרק אז נחשב ששכלו יצא אל הפעל לגמרי. ולכך אמרו חכמים [חגיגה ג.] "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש", כי כח השכל בהכרח מחדש ומוסיף. ולו יצוייר שיהיה בית המדרש ללא חידוש, הרי לא רק בכח החידוש חסר, אלא ב"בית מדרש" עצמו חסר.

(35) אודות שהקב"ה מוציא שכל האדם אל הפעל, כן ביאר למעלה פ"ז [לאחר ציון 111], וכלשונו: "אינו דומה [מצות תלמוד תורה] לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך

מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד האדם כמו שאר מעשה המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל", ושם הערה 113.

(36) בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] הוסיף: "כי יש לאדם מי שמוציא שכלו אל הפעל, והרי לא עשאו לעצמו. וכאשר אינו מוציא אחר אל הפעל, אין האדם נחשב בפעל לגמרי".

(37) בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] האריך יותר, וז"ל: "כאשר הוא משפיע החכמה לאחר, ובדבר זה אין שייך לומר שיש לו מי שמוציא שכלו אל הפעל, שהרי הוא מוציא את אחר אל הפעל, ובזה נחשב כאילו עשאו לעצמו כאשר הוא משפיע לאחר. כי המדריגה העליונה הזאת, השפעת התורה לזולתו, אינו מקבל מאחר. שודאי כאשר למד תורה נחשב מקבל תורה, וכל מקבל אי אפשר רק שהוא מקבל מזולתו. וכאשר מקבל מזולתו, איך אפשר לומר שנחשב כאילו עשאו לעצמו. אבל כאשר מוציא את אחר אל הפעל, בזה נחשב הוא אדם בפעל לגמרי, וזה שאמר 'כאילו עשה לעצמו'".

(38) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א: "מלבין פני חבירו הוא עוד על מדריגה הזאת עליונה, כמו שאמרו 'אשר יצר את האדם בחכמה', ומי שמלבין פני חבירו פוגם במדריגה הזאת, שהרי מלבין פני חבירו, ומכבה אור של אדם שברא אותו בחכמה". ועל הפסוק [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים וגו'", איתא בתרגום ירושלמי "בראשית בחוכמא ברא ה'". וכן נאמר [תהלים קד, כד] "כלם בחכמה עשית". הרי שהבריאה נעשתה מספירת חכמה. והמשפיע תורה לאחרים מתעלה למדריגת החכמה העליונה, אשר משם נעשה האדם. ובשער הכוונות דרושי ברכת השחר, כתב: "'אשר יצר את האדם בחכמה', כי מסוד החכמה העליונה נוצר זה האדם שנרמז בו. ולפי שהיצירה קודמת אל העשיה, לזה אמר 'אשר יצר את האדם', כי ע"י היצירה נעשית העשיה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אברהם אבינו מורה על החכמה העליונה, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו], וז"ל: "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, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל". ובגבורות ה' ס"פ כט [קטו:] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח, ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך

היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע... ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם". וכן מצינו שתיבת "אלה תולדות השמים והארץ **בהבראם** וגו'" [בראשית ב, ד] מורה על אברהם, וכמו שדרשו חכמים [ב"ר יב, ט] "'בהבראם', 'באברהם', בזכותו של אברהם". הרי במקום שנמצאת החכמה העליונה נמצאת בריאת שמים וארץ, כי מקום החכמה הוא מקום הבריאה.

(39) לפנינו בגמרא ובעין יעקב הוסיפו כאן "ואמרי לה אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן".

(40) "אם תשוב - ישראל למוטב בתוכחתך, ואשיבך אלי ולפני תעמוד. הקב"ה אמר לי שאעמוד ואתקיים לפניו אם אוכל להשיבכם" [רש"י שם].

(41) "תלמיד חכם מעם הארץ" [רש"י שם].

(42) כי כאשר לומד בעצמו או מלמד בנו, אין בזה התפשטות של תורה אל זולתו, ולכך אין זה מורה על היותו שכלי [מבואר בהמשך דבריו]. ואודות שאין בנו נחשב ל"זולתו", הנה אמרו חכמים [שבת כג:] "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", ובחי"א שם [א, ז:] כתב: "חתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן, שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו". ואמרינן [ראה עירובין ע:] "ברא כרעיה דאבוה הוא", וכמו שכתב בגו"א שמות פ"כ אות יא [ק:]. ובתפארת ישראל ס"פ לח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב, והוא כרעיה דאבוה, מתאחד עמו וכאילו היה דבר אחד, כי התולדה בכח האב". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ט [רצ.], ובנתיב היסורין ס"פ ב. ובחי"א לב"מ קיד. [ג, נה:] כתב: "כי חתניו אינם עצמו, רק יש להם דביקות וצירוף אליו... אבל הוא לא היה המקבל ולא בנו ג"כ, כי בנו נחשב כמו עצמו, כי הבן כרעיה דאביו הוא". וכן הוא בחי"א לב"מ פה. [ג, לט.], והובא להלן הערות 45, 54. וראה להלן פט"ו הערה 233.

(43) כי החומר הוא מסך מבדיל בין הקב"ה לבריות. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 24] הביא את מאמרם [סוטה מט.] שכל העוסק בתורה מתוך הדחק "אין הפרגוד ננעל לפניו... רבי אבהו אומר, אף זוכה לקבל פני שכינה". וכתב שם לבאר [לאתר ציון 36] בזה"ל: "רצה לומר 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. וזה שאמר 'שאין הפרגוד ננעל לפניו'. והוסיף רבי אבהו לומר שזוכה ומקבל פני שכינה לגמרי, להיות במחיצת הקב"ה כאשר הוא שכלי לגמרי". ובחי"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "מקבל פני שכינה, כי אין ענין קבלת שכינה רק

שהאדם יוצא ממדריגתו החמרי ודבק בנבדל" [הובא למעלה פ"ד הערה 40]. **וצרף לכאן** מאמרם [יומא כה.] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "שמצינו בהן ישיבה, שנאמר [ש"ב ז, יח] 'ויבא המלך דוד וישב לפני ה' ויאמר מי אנכי ומי ביתי וגו'". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "קרא מלכות בית דוד 'סוכה' [עמוס ט, יא], לפי שמלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול. ולפיכך לא קראו אותו 'בית', שהוא בנין קבוע, כמו הדברים הטבעים שהם בעולם קבועים... ואמר [עמוס ט, יא] 'ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת'". ובנתיב העבודה פי"ח כתב: "מלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל. ודבר זה ידוע כי מלכות בית דוד היא השלמת ישראל, כי גם שאר מלכות הוא השלמה לעם כמו שהוא ידוע, וע"י השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם".

(44) בתחילת הפרק.

(45) בח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב דברים אלו בזה"ל: "אבל המלמד את בן חבירו, מורה דבר זה שהוא שכלי, כאשר למד ומשפיע תורה אל אשר אין שייך אליו, כי כן הוא השכל מתפשט מבלי גבול. ולפיכך אמר שהוא זוכה לישיבה של מעלה להיות עם הקב"ה לגמרי, כאשר הוא שכלי גמור". וראה הערה 54.

(46) כי מביא את התורה למקום יותר מרוחק, כי העם הארץ "הוא רחוק מן התורה" [לשונו בסמוך]. נמצא שמביא את התורה למקום שלא היה אמור להיות בו התורה, וזה מורה על פשיטות השכל לגמרי.

(47) אודות ריחוקו של ע"ה מן השכל, ראה להלן הערה 52. ויש להעיר, שאמרו חכמים [סנהדרין צו.] "הזהרו בבני עמי הארץ שמהן תצא תורה", ולהלן פ"י הביא מאמר זה, וכתב עליו בזה"ל [לאחר ציון 143]: "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. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו '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... כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ואם כן תמוה, כיצד כתב כאן "משפיע תורה אף לבן

עם הארץ, שהוא רחוק מן התורה", והרי על בני ע"ה אמרו ש"מהם תצא תורה", ומדוע בן עם הארץ "הוא רחוק מן התורה". ויל"ע בזה, וראה להלן פ"י הערה 155.

(48) פירוש - "פשיטות" היא התפשטות לכל הכיוונים בצורה שוה, ואינה מכוונת לצד אחד יותר מאשר לצד אחר, וכמו ההתפשטות של מים. לכך כאשר יש גזירה האומרת ש"כך וכך יהיה", בהכרח שאין בזה פשיטות, אלא הדגשה לכיון מאוד מסוים. ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב: "כי כל הגזירה הוא מצד החומר, אשר הוא מקבל הגזירה. ואדם זה שמלמד בן ע"ה תורה, כל כך יש לו מעלה שכלית, עד שהוא מבטל הגזירה שגזר הקב"ה, כי הפשיטות מבטל הגזירה. שכל גזירה יוצא מן הפשיטות, שגוזר כך וכך יהיה. אבל הפשיטות מבטל הגזירה. ולכך מי שלמד לבן ע"ה תורה, יש לו שכל פשוט כמו שאמרנו, ומפני כך מבטל הגזירה היוצא מן הפשיטות, ודי בזה למבינים". ומה שהוסיף כאן "וכל גזירה **ושבועה** אין בזה פשיטות", אע"פ שתיבת "שבועה" לא הוזכרה במאמר זה [וכן בח"א לב"מ (המובא כאן) לא הזכיר "שבועה"], נראה שהוסיף כן כי רוצה לעשות השוואה בין גזירה לנדר, לומר שהגזירה מתבטלת כפי שהנדר מתבטל, לכך הוסיף תיבת "שבועה". אך בח"א לב"מ לא הזכיר כלל ענין של התרת נדרים, לכך לא הוסיף שם תיבת "שבועה".

(49) בח"א לב"ב עד. [ג, צט.], שכתב שם בזה"ל: "ומזה תבין ענין הפרת הנדר. שכאשר נשבע או נודר הוא יוצא מן שאר הכלל בדבר שהוא נודר, והוא יחיד בנדר הזה, שעושה לו דבר מיוחד. והוא אמרם ז"ל [נדרים כב.] הנודר כאילו בונה במה. וזה כי הבונה במה לעצמו, מוציא עצמו מן הכלל בבנין מה שהוא בונה לעצמו. וכך הנודר מוציא עצמו מן הכלל, ועושה עצמו יחיד, שהיה לו איסור מיוחד מה שאין הכלל... מפני שכאשר מקיים הנדר כבר הוא במעשה נבדל מן הכלל, כענין הנדר ההוא שמקיים. וזהו כאילו מקריב על במה שבנה לעצמו, ופורש עצמו מן הכלל במעשה. הרי לך כי כל ענין הנדר שהוא פרטי, נבדל מן הכלל. וכאשר נזקק החכם, או שלשה הדיוטות אליו [נדרים עח.], מפני שכל ענין החכם שהוא כללי יותר, ולפיכך כאשר מזדקקים להתיר לו את הנדר אשר נדר על עצמו, אז הגזירה בטילה. ודבר זה ברור כי הוא סוד הנדר והתרתו".

(50) אמרו חכמים [שבת סג.] "כל העושה מצוה כמאמרה... אפילו הקב"ה גוזר גזירה, הוא מבטלה", ובח"א שם [א, מ.] כתב לבאר: "כי כאשר הוא עושה המצוה כמאמרה, הוא עושה המצוה כצורתה כאשר היא. כי אם אינו עושה המצוה כמאמרה, רק הוא עושה בחסרון, חסר צורת המצוה, כי הצורה אין ראוי שיהיה בה חסרון כלל. ולפיכך אמר 'העושה מצוה כמאמרה' בלא שום חסרון, שאז הוא מקיים המצוה כצורתה,

ובשביל זה יש לו דביקות בסלוק והתפשטות החמרי לגמרי. כי הצורה היא התפשטות החמרי בפרט כאשר הוא עושה המצוה כמאמרה וכצורתה, ובזה הוא מבטל גזירת השם יתברך. כי יש לך לדעת כי גזירת השם יתברך הוא שנוי לשנות העולם, וזהו מצד העולם. והוא שייך דוקא בעולם השנוי הגשמי, כי השנוי הוא בגשמי. והעושה מצוה בשלימות דבק במדרגה למעלה מן שנוי העולם, כי העושה מצוה כצורתה גורם שיהיה העולם עומד בצורתה, כי הגזירה מוציא את העולם ממהלך שלו. ולפיכך על ידי שעושה [מצוה] כראוי, ודבק במדריגה שהיא למעלה מן העולם, מבטל הגזירה שהיא שנוי העולם. כי 'המצוה כמאמרה' מעמיד העולם בסדר שלו וכמאמרו, וכאשר מקיים מצוה אחת כמאמרה וכצורתה הוא דבק במדריגה אשר הוא סלוק החמרי והגשמית, עד ששם אין גזירה, רק הפשיטות מן החמרי. ובשביל כך הוא מבטל הגזירה, שהוא יתברך גוזר שנוי בעולמו", וראה להלן פט"ז הערה 80.

(51) לכך אמרו חכמים [ב"מ פה.] "כל המלמד את בן חבירו תורה, זוכה ויושב בישיבה של מעלה", וכמובא למעלה.

(52) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:]: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ובדר"ח פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ, שאין בו חכמה כלל". והרמב"ם [אבות פ"ה מ"ז] כתב, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא 'עם הארץ'. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 176] כתב: "מפני שעם הארץ רחוק ממדריגה הנבדלת השכלית... עם הארץ גמור שאין בו לחלוחית חכמה... לא קנה השכלי מה שראוי אליו לקנות... והתבאר לך גדר עם הארץ". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה" [ראה להלן פ"י הערה 147, ופט"ו הערות 72, 127, 177, 228, 252].

(53) כמבואר למעלה הערה 49. ובח"א לב"ב עד. [ג, צט.] הוסיף: "גם מזה תבין כי נדר שהודר על דעת רבים שאין לו התרה [גיטין לו.], כי אין זה נחשב דבר פרטי, שאין התרה רק לגזירה פרטית".

(54) לשונו בח"א לב"מ פה. [ג, לט.]: "כי המלמד תורה לאחרים מתדמה ומתיחס אל השם יתברך, שהוא משפיע תורה לאחרים. ולא כן המלמד לבנו, אשר הוא כגופו, אינו

כך, רק כאילו למד עצמו, ולא שהוא משפיע לאחרים [ראה הערה 42]. ולפיכך מי שלמד תורה לבן חבירו, יש לו דמיון אל מה שעשה הקב"ה לישראל, והוא יושב בישיבה של מעלה. ואם מלמד לבן עם הארץ תורה, מבטל גזירת הקב"ה, כי השם יתברך לא נתן חכמה לעם הארץ רק לחכימין [ברכות נה. "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר (דניאל ב, כא) 'יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה'"], ולפיכך יכול לבטל גזירת השם יתברך".

(55) "מללמדו" [רש"י שם].

(56) "משׁשׁת ימי בראשׁית - דכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', בשביל התורה שהיא ראשית [משלי ח, כב], וישראל נקראו 'ראשית תבואתה' [ירמיה ב, ג], שעתידין להנחילה 'ברא אלקים את השמים וגו'" [רש"י שם].

(57) בגמרא שלפנינו הוסיפו כאן "ואין 'לאום' אלא עוברין, שנאמר [בראשית כה, כג] 'ולאום מלאום יאמץ'. ואין 'קבה' אלא קללה, שנאמר [במדבר כג, ח] 'מה אקב לא קבה אל'. ואין 'בר' אלא תורה וכו'".

(58) "כלי של כובסין שהוא מנוקב, ומזלפין בו מים על הבגדים" [רש"י שם].

(59) "ומרוה גם הוא יורה - מי שמרווה את תלמידו בדבר הלכה, גם הוא יורה לעולם הבא. לישנא אחרינא, 'ומרוה' לשון מורה" [רש"י שם].

(60) לא ברור מה הם שני הדברים: (א) "כמה גדול הוא אשר מלמד תורה לאחרים". (ב) "וכמה גדול זכותו". דהואיל וה"גדול" השני איירי בזכות, א"כ במאי איירי ה"גדול" הראשון, אם לא איירי בזכות.

(61) כמו שהתבאר בפרק הקודם [לאחר ציון 18] שהמעדיר את התורה, הוא עצמו יקבל העדר, וכלשונו שם: "כי העוסק בתורה שלא לשמה, ומצרף התורה שהיא נבדלת אל הדברים הגשמיים, דבר זה העדר התורה, ולכך מקבל הוא עצמו העדר", ושם הערה 20. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד.] כתב: "ואחר כך אמר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואוררך ארור'. ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו... לכך כאשר מקלל ישראל, מתנגד אל עצם המציאות, לכך הוא בעצמו בעל ההעדר", וראה להלן פי"ב הערה 35.

(62) בתחילת הפרק, ובהערות 1, 2.

(63) לכך אין לנהוג בה בעין רעה, ולמנוע אותה מאחרים. ואודות שעין רעה היא העדר, הנה אמרו חכמים [סוטה לח:] "אפילו עופות מכירין בצרי עין", ובח"א שם [ב, עו:] כתב: "פירוש, כי רע עין כל כך כח שלו במה שהוא בעל העדר, שמגיע הרגשה זאת אפילו לעופות השמים, ומרחיקים ממנו בדרך הטבע, ואינם נמשכים אחריו... אף כי עופות אינם יודעים, ואינם בעל שכל, עם כל זה כך הוא בהנהגת הטבע, וזהו הפירוש אמיתי. וכל זה מפני כי צרי עין דבק בהם ההעדר, עד שהוא מורגש". ושם בהמשך כתב: "כל כך כח צר עין דבק בו ההעדר, עד שמי שנהנה ממנו עובר בלאו, כי רע עין שהוא בעל העדר לגמרי... כי צרי עין בשביל ההעדר אשר דבק בהם, מביאים העדר לעולם". וכן כתב בח"א לנדה כד: [ד, קנו.], וז"ל: "כי כבר התבאר, כי מה שנקרא 'עין רעה' הוא מורה על ההעדר הגמור, שזהו ענין הרע, וההעדר הוא הפך המציאות".

(64) לעומת עוברים במעי אמם, שאינם נמצאים בעולם.

(65) פירוש - קללה שייכת להנתן ממי שהוא בעל מציאות למי שהוא פחות בעל מציאות. ולכך ביחס לבני אדם הנמצאים בעולם, פשיטא שהמונע הלכה מתלמיד הוא נחשב כלפי שאר בני אדם נעדר ומקולל. אלא החידוש הוא שאף ביחס לעוברין שבמעי אמם יחשב המונע הלכה מתלמיד נעדר ומקולל, וכמו שמבאר. ואודות שקללה נידונת בערכין ובאופן יחסי, הנה אמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן... משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "פירוש, 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 לאנשי חמרי'". ולהלן פי"ב [לאחר ציון 100] כתב: "ובפרק אלו הגולין [מכות יא.], אמר רב יהודה אמר רב, קללת חכם אפילו על חנם באה. גם דבר זה מורה על מדריגת תלמיד חכם. ופירוש דבר זה, כי הקללה הוא מצד ההעדר הדבק במקבל, ולכך מקבל קללה. וכאשר עשה לו דבר שאינו ראוי לעשות, ודבר זה נקרא חסרון מי שעשה דבר רע, כי כל רע הוא חסרון והעדר, לכן דבק בו הקללה בשביל שעשה לו דבר. אבל קללת תלמיד חכם אפילו בחנם באה, כי שאר בני אדם נחשבים חסרים בערך מעלת תלמידי חכמים. ולפיכך אל החסר יבא החסרון וקללה, ומוכן ההדיוט שהוא בעל החסרון בערך תלמיד חכם לקבל קללה וחסרון מן אשר הוא יותר במעלה, שנחשב אצלו חסר, וזה דבר מבואר", ושם הערה 104.

(66) כי "כל קללה הוא העדר ובלתי מציאות" [לשונו בנתיב התוכחה פ"א, ויובא בהערה 68]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד:] כתב: "כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין הברכה רק תוספת מציאות". וראה להלן פי"ב הערה 101.

(67) שהרי עובר נחשב ל"דבר שלא בא לעולם" [ב"ב קמא:], ופירש הרשב"ם שם "עובר אינו בעולם, ולא קני מידי".

(68) כן ביאר בנתיב התוכחה פ"א את מאמרם [סוטה מא:] "כל אדם שיש בו חנופה, אפילו עוברין שבמעי אמן מקללין אותו", וכלשונו: "פירוש דבר זה, כי המחניף ואמר דברים שאינם נמצאים, שאמר לרשע שהוא צדיק. ולפיכך אפילו עוברים שבמעי אמן, שאין להם מציאות גמור, שהרי עוברין הם, ואפילו הכי הם מקללים ומארירים אותו, וכל קללה הוא העדר ובלתי מציאות. כי אפילו עוברין שבמעי אמן, אף שלא יצאו לאויר העולם, ואין מציאות לעוברים, יש להם מציאות יותר מן המחניף הזה שאומר לרשע שהוא צדיק. כי העוברים יש להם מציאות מה, ואילו המחניף שאומר לרשע צדיק אתה, דבר שאינו נמצא כלל, וכן שאר דברי חנופה. ולכך אף עוברים שאינם נמצאים, שלא יצאו לאויר העולם, אף הם נותנים העדר וקללה למחניף הזה. כי לעוברים יש להם מציאות מה, ולמחניף אין מציאות כאשר אין אומר דבריו רק להחניף, ואין לדבריו מציאות בעצמם, ואינם רק דברי חלקלקות לשון", וראה להלן פי"ב הערה 101.

(69) ואין העדר לשכלי. וכן כתב בח"א לסנהדרין צא: [ג, קפא:], וז"ל: "כי הדבר אשר בעולם, כאשר יצא לאויר העולם וכבר נשלם מציאתו, אין חדוש אם הן מקללין את מי שמונע תורה מן התלמיד. כי זה שמונע הלכה מן התלמיד הוא בעל העדר גמור, כי אין ראוי שיהיה העדר בתורה שהיא שכלית, ובמדריגות השכל אין העדר, כי כל העדר הוא בחומר. ומי שמונע הלכה מן התלמיד, ויש מקבל מוכן, הדבר הזה הוא קללה אליו, כי ההעדר הוא קללה. ולפיכך אפילו עוברין שבמעי אמן מקללין אותו, אף כי הם ג"כ בעלי העדר, שהרי עדיין לא יצאו לעולם, עם כל זה זה שמונע הלכה הוא בעל העדר גמור, שנותן העדר בתורה השכלית, במדריגה שאין שם העדר כלל. ולפיכך אף עוברין שבמעי אמן מקללין".

(70) לכך התורה מופקעת מהעדר, כי כל המציאות היא בשביל התורה, ואין להעדר שום אחיזה על דבר שהוא עיקר המציאות. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט ריש אות כד [תכז:], וז"ל: "כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים, אי אפשר

לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשל.] כתב: "כאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי. ולכך אין דבק בה ההעדר [הובא למעלה פ"א הערה 113]. וזה שאמר [דברים ה, יט] 'ויהי כשמעכם את הקול מתוך החושך'. ביאור זה, כי אף שבכל הנמצאים דבק ההעדר שנקרא 'חושך', אבל התורה אין ההעדר דבק בה. והיה הקול יוצא מתוך החושך. וכל אשר יוצא מתוך דבר אחר, אי אפשר שלא יהיה גובר עליו, שאם לא כן לא היה יוצא ממנו, שהיה ההעדר מבטל שלא היה יוצא אל הפעל. וכאשר הקול, שהוא יציאת התורה אל הפעל... היה יוצא אל הפעל מתוך ההעדר, מזה תדע כי התורה השכלית היא גוברת על ההעדר... שאין ההעדר דבק בתורה" [ראה להלן פט"ו הערה 167]. ובח"א לע"ז כה. [ד, נו:] כתב: "כי התורה היא למעלה ממדריגת מלאך המות. וזה כי הדבר שהוא מציאות בפעל לגמרי, אין כח להעדר, שהוא מלאך המות, לשלוט בו". ובח"א לסוטה כא. [ב, ס:] כתב: "ואמר [משלי ו, כב] 'בהתהלכך וכו'". כי הדבר שהוא אור מורה על המציאות הגמור, כי אין דבר שיש לו מציאות יותר כמו האור. ולכך הוא נמצא ראשון בבריאת העולם... וכל דבר בעולם הוא נמצא ע"י האור, ואם אין האור אין מציאות לשום דבר. ומפני זה אמרו [נדרים סד:] כי הסומא שאין רואה אור, והוא יושב בחושך, כאילו הוא מת ונעדר. והתורה היא אור הגמור... ומי שהוא אוחז בה, אי אפשר שתניח התורה אותו אל ההעדר. וזה שאמר 'בהתהלכך תנחה אותך'" [הובא למעלה פ"א הערה 160]. ואם התורה מונעת העדר מהאוחז בה, ק"ו שהיא עצמה מנועה מן ההעדר.

(71) נדרים לב. "גדולה תורה, שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי וגו'". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.] הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה היא שכלית, ומדרגתה על עולם הגשמי... ואם אין התורה, שהיא מתעלה על עולם הגשמי, אין קיום אל העולם שהוא למטה מן התורה. וזה שאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'. ובשביל כך התורה מקיימת ומעמדת העולם הגשמי, כמו כל דבר שהוא עליון מעמיד ומקיים דבר שהוא למטה ממנו במדרגה [ראה להלן פ"י הערה 105]. ועוד, כי כל סדר עולם נמשך אחר התורה, כמו שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם. הרי לך כי סדר העולם נמשך אחר התורה, ומתחייב סדר העולם מן התורה. ולכך 'אם לא בריתי' שהיא התורה, 'חקות שמים וארץ לא שמתי'".

(72) "גם להם" ביחס אליהם, שהעוברין הם יותר בעלי מציאות ממי שמונע הלכה מתלמידו, וכמו שמבאר.

(73) אך החלק הרוחני של העוברין הוא אינו חסר כלל, וכמו שכתב בנתיב הצדק פ"ג, וז"ל: "כי הנשמה עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף [אצל עובר], אף כי הנשמה נתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו, אבל שתהיה מוטבעת בגוף, אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם, כמו שיתבאר. ומכיון שאין הנשמה מוטבעת בגוף, אז יש לאדם כח נבדל דבק בו... כי אין לו מונע מן החומר, שאינו מוטבע בחומר, ולכך כח השכל שיש לו הוא מסוף העולם עד סופו... ולכך קודם שנתנה הנשמה בגוף ואינה מוטבעת בגוף, אין לו מונע מן הגוף, וכח הנפש זכה ובהירה... כי הולד בבטן אמו אין לו חסרון, אבל כאשר יוצא לאויר העולם תיכף ומיד הוא בעל חסרון, שהרי הולד בוכה תיכף ומיד כשיוצא לאויר העולם, ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר, אבל בבטן אמו אינו חסר... כי כאשר הוא בבטן אמו ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר".

(74) בבחינת מה שאמרו [רש"י דברים כג, ט] "הא למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא". הרי שהעדר השכל הוא חמור יותר מהעדר הגוף.

(75) יש להעיר, שכתב כאן שלשה טעמים מדוע אין העדר לתורה; (א) למעלה [לאחר ציון 61] ביאר משום ש"אצל התורה השכלית אין ראוי שיהיה דבר זה, שעינו יהיה רעה להשפיע תורה, כי כבר התבאר כי עצם התורה להשפיע אותה לאחרים". (ב) אחר כך ביאר [לפני ציון 69] שאין ראוי לתורה העדר משום שהתורה היא שכלית, "שנותן העדר בתורה השכלית", ואין העדר לשכלי [כמבואר בהערה 69]. (ג) לבסוף ביאר [לפני ציון 70] טעם שלישי, והוא "שבשביל התורה נמצא הכל", ואין העדר לעיקר המציאות, וכמבואר בהערה 70. ולכאורה אלו שלשה טעמים שונים. ויש לעיין בזה.

(76) וזה מורה על העדר גמור, ולא על העדר במקצת, וכמו שמבאר.

(77) צרף לכאן שלשון קללה ולשון לחרר חור הוא משתמשים בפונדק אחד, והוא תיבת "נקב". שהרי נאמר [מ"ב יב, י] "ויקוב חור", וכן נאמר [ויקרא כד, יא] "ויקוב בן האשה הישראלית", שהוא "מפרש ומקלל" [לשון הרד"ק ספר השרשים שורש נקב]. לכך פסגת הקללה היא במשל של כברה, שהוא מנוקב מעבר לעבר. וראה הערה 84.

(78) אמרו חכמים [אבות פ"א מט"ז] "והסתלק מן הספק", ובדר"ח שם [שפה.] כתב: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו 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" [ראה להלן פט"ו הערה 331]. 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". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוררת נכרת... ויש לו בירור ביותר".

(79) נקודה זו מבוארת היטב באור חדש [קמח.], וז"ל: "'לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה]... ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'. ופירוש דבר זה, כי כאשר ראתה הגזירה הקשה והחמורה שקמה על ישראל, אשר לא היתה מעולם כמוהו לכלות ולאבד ישראל, אמרה כי באולי הגזירה הזאת כי ישראל עברו התורה. 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... ומפני כי ראתה אסתר כי נגזרה הגזירה כליון על ישראל לגמרי, והוא גזירה גמורה להשמיד ולהרוג וגו', ולא כמו שאר פורענות כשבא עליהם הפורענות היה קצת פורענות במה, ואינו כליון גמור כמו שהיה כאן, לכך אמרה שמא בשביל זה שעברו על דברי תורה שכתיב עליהם 'מזה ומזה כתובים'. כלומר שהם כתובים משני עבריהם, ואין כאן דבר שהוא מקצת, רק לגמרי העובר על דברי תורה חייב כליה לגמרי. כי כמו שהם כתובים

משני עבריהם, שהם מבוררים לגמרי, כי בשביל השכל הנבדל שהוא ברור לגמרי, ולכך הדין עליהם ג"כ דין גמור שהוא הכליון הגמור, כאשר עברו על כל התורה שהוא גזירה גמורה, לכך בא עליהם גזירה גמורה כליון גמור" [הובא בחלקו למעלה פ"ז הערה 4]. עמוד והבט כיצד דברים אלו מבארים את דבריו כאן שמי ש"נותן העדר בדבר שהוא מבורר, ולפיכך קללה זאת גם כן קללה מבוררת וניכרת והעדר גמור, כפי מדת השכל".

(80) בעוד שכאן מברר שבירות התורה מחייבת קללה מבוררת, הרי בח"א לסנהדרין צא: [ג, קפב.] ביאר ששכליות התורה מחייבת קללה שלימה ולא חלקית, וכלשונו: "מקללין אותו קללה גמורה מפורשת, וכל זה מפני שהוא נוהג העדר בתורה השכלית, וכל שכל הוא אינו מחולק. ואינו כמו החומר, ששייך בו חלוק ומקצת, אבל השכל אינו לחצאין. ולפיכך מנקבין אותו ככברה שהוא מנוקב לגמרי, כאשר נותן קללה והעדר למנוע תורה מן התלמיד, קללתו גם כן מבוררת לגמרי". ואודות שאין מקצת בדברים שכליים, כן אמרו חכמים [יומא סט:] "אמרי, היכי נעביד [בנוגע ליצה"ר של עריות], נקטליה, 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". וראה דר"ח פ"ב הערה 173, שם פ"ד הערה 191, שם פ"ה הערות 293, 1600, 2229, ושם פ"ו הערה 98.

(81) "כלי של כובסין שהוא מנוקב, ומזלפין בו מים על הבגדים" [רש"י שם]. ובשבת קכג: כתב רש"י "אוכלא דקצרי - כלי נחושת העשוי כנפה נקבים נקבים והוא של כובסים, ונותנו על הבגדים ומזלף בו המים עליהן".

(82) אע"פ שביאר למעלה [לפני ציון 76] "שמנקבים אותו ככברה שהוא מנוקב לגמרי מעבר לעבר", מ"מ "אין נראים וניכרים נקבים מפולשים", שאין כל נקב ונקב מבורר לעצמו. ו"כברה" היא נפה [רד"ק ספר השרשים שורש כבר], ולנפה יש חורים דקים, וכמו שפירש רש"י [חולין מה.] "נקבים דקים כנפה", וזה כמו רשת מחוררת, שאין כל נקב ניכר לעצמו.

(83) אולי מקורו ממה שאמרו [סנהדרין קד.] "אוכלא דקצרי סחף ארישיה", ופירש רש"י שם "כלי מנוקב של כובסין שמזלפין בו מים על הבגדים, ואותו כלי הפך אחז על ראשו כדי שלא יכירו ישעיה, שהיה מתבייש ממנו". ואם היה מנוקב לגמרי כמו נפה, אז ישעיה היה מכיר את אחז, כי זה לא היה מסתירו כלל. ובעל כרחך שהנקבים אינם דקים ומרובים כרשת מחוררת, אלא שכל נקב ניכר לעצמו.

(84) כי הנקב מורה על הקללה, וכמבואר בהערה 77.

(85) כי קללה ניכרת מורה על הפסד הצורה ולא על הפסד החומר, כי ההכרה שייכת לצורה, וכמו שמבאר.

(86) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קעא:]: "מדריגת הצורה, שעל ידי הצורה נמצא בפועל, והוא מקוים. מה שאין הדבר... מדריגת החומר, שאין בחומר ענין מבורר, כי הצורה נותנת היכר ורשימה לנמצא". ושם פ"ו מ"ט [שיד.] כתב: "כי הצורה משימה הדבר הנראה בפועל". ובגבורות ה' פס"ז [שיג:] כתב: "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... הפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] ביאר על פי זה את המצוה של מילה, וז"ל: "כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". ובאור חדש [סג.] כתב: "כל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת... שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל... כי הלשון הוא מוציא הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה, שעל ידה נמצא בפעל. כי הלשון יוצא אל הנגלה ונמצא בפעל". ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי".

(87) "כל זה מפני שהוא נוהג העדר בתורה השכלית, וכל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר, והוא נותן העדר בדבר שהוא מבורר. ולפיכך קללה זאת גם כן קללה מבוררת ניכרת והעדר גמור, כפי מדת השכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 77].

(88) המשך המאמר [הובא למעלה לאחר ציון 58 (סנהדרין צב.)] "ואם למדו מה שכרו, אמר רבא אמר רב ששת, זוכה לברכות כיוסף, שנאמר [משלי יא, כו] 'וברכה לראש

משביר', ואין 'משביר' אלא יוסף, שנאמר [בראשית מב, ו] 'ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ'".

(89) "כי אחיו ובניהם היו כל ישראל, וזהו הדבר הגדול שזכה אליו" [הוספה בח"א לסנהדרין צב. (ג, קפב.)].

(90) לשונו בח"א לסוטה יג. [ב, נג:]: "כי יוסף הוא המשביר, ועל ידי יוסף היה פרנסת מצרים, שכך היה ברכת יוסף שיתפרנסו בשבילו הכל, כדכתיב 'משם רועה אבן ישראל', שהיה מפרנס בנים ובנות".

(91) אודות שהשפעת יוסף באה ממעלה עליונה, כן כתב בגו"א בראשית פמ"א אות מד, וז"ל: "ויש לך לדעת עוד כי לא היו ראוים [המצריים] שיהיו מתפרנסים מיוסף הצדיק, אשר שמר הברית ולא בא על הגויה, כי אם על ידי המילה [שאף המצריים ימולו (רש"י בראשית מא, נה)], ואז היו ראוים להיות מתפרנסים על ידי יוסף, המשביר בזכות המילה. והבן זה כי בזכות המילה היה יוסף לראש משביר, ולפיכך לא היו ראוים להתפרנס מיוסף כי אם כאשר נימולו, ודבר זה ידוע למבינים". ועוד אמרו חכמים [סוטה לו:] "'משם רועה אבן ישראל' משם זכה ונעשה רועה", שמחמת שיוסף עמד בנסיון של אשת פוטיפר [בראשית לט, יג] לכך זכה להיות רועה ישראל. ובח"א לסוטה שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות. ולפיכך משם זכה להיות רועה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי ג"כ, ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". ובגבורות ה' פ"כ [צה:] כתב: "כי הזן והמפרנס יש לו מעלה עליונה מה שאחר נתלה בו... וכל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה", ושם מבאר שזו מעלת יוסף [ראה למעלה פ"א הערות 264, 267].

(92) דע, שאין כוונתו להוכיח שברכת יוסף היא ברכה עליונה רק מרישא דקרא ["ברכות שמים מעל"], אלא גם מסיפא דקרא ["ברכות תהום רובצת תחת וגו'"], וכפי שביאר בגבורות ה' פ"כ [צא.], וז"ל: "כי יעקב היה מתברך בברכה זו מה שלא נאמר בשאר האבות; 'מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך ברכות שמים מעל ברכות תהום רובצת תחת' [בראשית מט, כה], וזאת הברכה היא ברכת יעקב, לפיכך כתב אחריו [שם פסוק כו] 'ברכות אביך גברו על ברכות הורי תהיינה לראש יוסף', שתראה מזה שזאת הברכה היא ברכת יעקב. וזאת הברכה שהיא 'ברכות תהום' היא עליית הבאר... מזאת הברכה התהום עולה ומתגבר למעלה, כמו שאמר 'ברכות שמים מעל ברכות תהום רובצת תחת'. וברכה זאת מורה על הנצחי, שאין אבדון לזרע יעקב והפסק אין להם, שהם דבקים במקור הברכה שאינה פוסקת לעולם".

(93) "כי השפעת התורה היא על הכל" [הוספה בח"א לסנהדרין צב. (ג, קפב.)]. ומיד יבאר כיצד השפעה על תלמיד יחיד שקולה להשפעת יוסף לכל ישראל.

(94) כי השכל לא יוגבל כלל, וכפי שכתב בתחילת הפרק, וז"ל: "עיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... ולכך אמרו [תענית ז.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית מתפשטת מבלי גבול". ולמעלה פ"ב [לפני ציון 61] כתב: "השכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין". ולכך התורה הוצעה אף לאומות העולם אך הן מיאנו בה [ע"ז ב:], כי שכליות התורה מחייבת שהיא לא תוגבל כלל, אלא תושפע לכל, וכמבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], נתיב העבודה פי"ג, תפארת ישראל פט"ז [רמב:], גו"א שמות פ"כ אות ז, דרוש על התורה [יט:], וח"א לע"ז ב: [ד, כ.]. וראה למעלה פ"ב הערה 61, ופ"ז הערה 39. וצרף לכאן דברי נפש החיים שער א פט"ז, שכתב: "כל חיותם וקיומם של העולמות כולם, הוא רק על ידי התורה הקדושה כשישראל עוסקים בה, שהיא נהירו דכל עלמין ונשמתא וחיותא דכלהון. ואילו היה העולם מקצהו ועד קצהו פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה, היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו". ומיניה נשמע, שאם יהיה אף לומד תורה יחידי בכל העולם, אזי בזה יתקיימו כל העולמות. ושוב מוכח שלימוד תורה של יחיד מהני לכל העולם [הובא למעלה פ"א הערה 7, ולהלן פ"י הערה 80]. וראה הערה הבאה.

(95) יש להבין, דנהי ש"המשפיע השכל **אפשר להיות** מקבלים ולהיות נהנים מזה כל העולם בהשפעה הזאת", אך סוף סוף זהו רק "אפשר להיות", אך בפועל הוא משפיע השכל לתלמיד בודד בלבד ["כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעי אמו מקללין אותו... ואם לִמְּדוֹ מה שכרו... זוכה לברכות כיוסף" (לשון המאמר בסנהדרין צא:)], ומנין ששקולה השפעה בכח אל השפעה בפועל, כמו השפעת יוסף, אשר בפועל ממש השפיע לכל ישראל. ויש לומר, שכאשר משפיע השכל אף ליחיד, אין זו השפעה בכח לשאר העולם, אלא השפעה בפועל לכל העולם, כי השכל לא יוגבל, ורק שמצד המקבלים חסרה כאן הטיית האוזן לקבלת ההשפעה, אך מצד המשפיע יש כאן השפעה בפועל לכל העולם. ולכך אין שום הבדל מצד המשפיע בין אם ממשפיע תורה לאחד, לבין יוסף שהשפיע בפועל לכל ישראל, וכל ההבדל הוא מצד המקבלים בלבד. לכך אין

בהבדל זה [מצד המקבלים] כדי לגרוע משכרו של המשפיע. **וכן מבואר** בתפארת ישראל פנ"ו [תתפג.], וז"ל: "כי נתינת התורה קיימת בלי שנוי, ודבר זה רמזו חכמים ואמרו 'קול גדול ולא יסף', מאי 'ולא יסף', מלמד שקול של הקב"ה קיים לעולמי עולמים, וכמו שהביא מדרש זה רש"י ז"ל בפרשת ואתחנן [דברים ה, יט]. ורצו בזה כי קול הקב"ה שנתן תורה והשפיע אותה לישראל היה בלי שנוי, כי הוא יתברך משפיע התורה והחכמה תמיד בלי שנוי כלל, כי אין שנוי בתורה. רק ישראל באותו דור היו ראוים לקבל מאתו השפעת התורה, והיו מקבלים הקול, ולא היה ראוי לזה דור אחר. מכל מקום קולו של הקב"ה הוא נצחי בלי שנוי, רק השנוי הוא מצד המקבלים". וכן כתב בדרוש על התורה [לו.]. ובגו"א דברים פ"ה אות ח 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... 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'" [הובא למעלה פ"ז הערה 123].

(96) "כי רבים חללים הפילה - באשה זרה משתעי, ותלמיד שאינו נוהג עצמו כשורה קרי ליה נמי הכי" [רש"י סוטה כב.]. ובגמרא שלפנינו אמרו "אמר רבי אבא אמר רב הונא **אמר רב**, מאי דכתיב 'כי רבים חללים הפילה' זה תלמיד שלא הגיע להוראה, ומורה. 'ועצומים כל הרוגיה' זה תלמיד שהגיע להוראה, ואינו מורה". הרי המאמר הובא בשם רב, ולא ציטט את כל הפסוק ביחד, אלא רישא דקרא לחוד ["כי רבים חללים הפילה"], וסיפא דקרא לחוד ["ועצומים כל הרוגיה"]. אך בעין יעקב מופיע כפי שכתב כאן, וכדרכו שמביא כגירסת העין יעקב [כמבואר למעלה פ"א הערה 62. וראה להלן הערה 124].

(97) "הפילה - לשון נפל, שלא מלאו ימיו, כלומר תלמיד שלא מלאו ימיו, רבים חלליו" [רש"י ע"ז שם]. והמהר"ל בסמוך יבאר באופן אחר.

(98) "ועצומים - המתעצמים והמחרישים ומתאפקים מלהורות, הורגין את דורן. 'ועצומים' לשון [ישעיה לג, טו] 'ועוצם עיניו'" [רש"י שם]. והמהר"ל בסמוך יבאר באופן אחר.

(99) "הוי ראוי להוראה" [רש"י שם], ופירושו "מתי הגעתו בהוראה" [רבינו חננאל שם].

(100) "משנולד" [רש"י שם].

(101) "וכל ימיו לא היו אלא ארבעים שנה" [רש"י שם].
(102) "בשאין בעירו גדול ממנו" [רש"י שם], "לא הוה עדיף מיניה, אלא חכמי דורו כולן שוין הן לו, לפיכך הורה" [רבינו חננאל שם]. ורש"י [סוטה כב:] כתב: "אם שוה לגדול העיר בחכמה, מותר להורות, או שאין זקן ממנו בעיר".
(103) בא לבאר מנין לומר שרישא דקרא ["רבים חללים הפילה"] איירי במי שלא הגיע להוראה ומורה, ואילו סיפא דקרא ["ועצומים כח הרוגיה"] איירי במי שהגיע להוראה ואינו מורה, ואינו מבאר כרש"י [שהובא למעלה בהערות].
(104) "והוא מורה אל הקטנים שהם כמו נפלים, לכך מפיל אותם לגמרי" [לשונו בסמוך]. וזהו שכתב כאן "ומורה להם טעות, והם נכשלים לעתיד גם כן", שמפילם לגמרי.
(105) מבאר תיבת "עצומים" מלשון חשיבות ובעל מדריגה, ולא מלשון רבוי כמותי. וכן ביאר המלבי"ם שם [משלי ז, כו] "אנשים שהרגה הם עצומים וגבורים בתורה וביראה".
(106) וכן אמרו חכמים [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה, והן מועטין". ועוד אמרו חכמים [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור", ובנתיב הצדק ס"פ א כתב: "כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך א"א שיהיה הצדק הרבה".
(107) פירוש - אף שבא לשאול הוראה מזולתו, שאין הדבר ברור לו.
(108) כי למה יקבל הוראה ממי שידוע לו שאינו ראוי להורות. ויש להעיר, כי בדר"ח פ"א מ"ו [רעז:] כתב: "לכך אמר [שם] 'עשה לך רב', כי מה שאמר 'עשה לך רב' אין הכונה על הרב שהוא רב מובהק, שעל זה לא היה אומר 'עשה לך רב'. אבל פירוש הדבר שיעשה לו רב אף אם אינו ראוי לו להיות רב, וזהו 'עשה לך'. שעל כל פנים אי אפשר שלא ילמד ממנו דבר מה, ודי לו באותו דבר שלמד שעושה אותו לרב... אף על גב שאין הרב הוא לגמרי במדריגת שראוי שיהיה לו לרב". וכן פירש שם הרמב"ם, וז"ל: "עשה לך רב. רוצה לומר אפילו לא יהיה ראוי להיות לך לרב, אבל שים אותו לך לרב, עד שתדמה בו שהוא מלמד, ויעלה בידו בעבור זה למוד החכמה. כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו, שהלמוד מעצמו טוב הוא, אבל למודו מזולתו יתקיים בידו יותר, והוא יותר מבואר, אפילו היה כמוהו בחכמה, או למטה הימנו". וכן המאירי שם כתב: "אפילו חכם שבחכמים ראוי שישים לעצמו איזה רב שיברור לאב ולראש, אף על פי שאינו מוצא כמוהו, יעשה לו אדון משלמטה הימנו. כי האדם אפילו חכם שבחכמים אינו רואה בעניני עצמו מה שיראהו זולתו. ואפשר ג"כ שזה אומרו 'עשה לך

רב', כלומר אפילו שאינו ראוי להיות לרב, עשהו אתה לרב. וחכמי המוסר אמרו הטוב שבמלכים צריך לעצה". ומדוע כאן שולל קבלת הוראה ממי שלא הגיע להוראה. ויש לומר, דהתם איירי בלימוד ועצה, ובזה יש לו תועלת אף כשחבירו למטה הימנו. אך כאן איירי בקבלת הוראה, וכשידוע לו שחבירו הוא תלמיד שלא הגיע להוראה, מהיכי תיתי שיקבל הוראה ממנו.

(109) אודות כח השכל, הנה בסמוך [לאחר ציון 130] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה". וכן להלן פי"ג [לאחר ציון 70] כתב: "כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל... כי אשר רחוק מן החומר קשה ביותר... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". וראה להלן הערה 131, פי"ב הערה 94, ופי"ג הערה 71.

(110) כמו שאמרו חכמים [שבת לג.] "בעון עינוי הדין ועיוות הדין וקלקול הדין וביטול תורה, חרב וביזה רבה ודבר ובצורת בא... דכתיב [ויקרא כו, כה] 'והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית וגו'", ואין 'ברית' אלא תורה, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה וגו'". ובח"א שם [א, כד.] כתב: "כי החוטא בדין ובמשפט הוא חוטא בדבר שכלי, כי הדין הוא דבר שכלי [ראה להלן פי"י הערה 17]. וכן בטול תורה הוא דבר שכלי. ולפיכך כולו אתנהו ביה, דהיינו חרב ובזה דהיינו שבי, ודבר ורעב... והם כוללים כל הפורענות. כי החוטא כאשר הוא בדבר שכלי נוטה אחר ההעדר הגמור, כאשר מבואר דבר זה בכמה מקומות, כי החוטא בדבר השכלי, אשר הוא המציאות הגמור, הוא נוטה אחר ההעדר הגמור... כי הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצח.].

(111) לשונו להלן פי"ב [לאחר ציון 29]: "ויש לך להבין כי המבזה את התלמיד חכם אין לו רפואה [שבת קיט:], ממה שנתבאר אצל 'עקיצתן עקיצת עקרב' [אבות פ"ב מ"י]... כי השכל יש לו המציאות הגמור, וזה בארנו כמה פעמים. והחומר אין לו מציאות... והמבזה את התלמיד חכם כאילו אינו דבר ממש, הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה".

(112) כמו שאמרו בגמרא [סנהדרין צא:] "כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גזלו מנחלת אבותיו... ואם למדו מה שכרו... זוכה לברכה כיוסף", וכמובא למעלה [לאחר ציון 54].

(113) בסמוך יבאר שזהו העדר התורה להשפיע התורה למי שאינו ראוי לה. ואם תאמר, הרי הקב"ה נתגלה לבלעם, וכפי שכתב רש"י [ויקרא א, א] "לנביאי האומות נגלה עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". ובתפארת ישראל פכ"א [שטז:] כתב: "הנבואה היא בטומאה, אף שהשם יתברך קדוש ודבריו קדושים, נביאי אומות העולם מקבלים הדבור אף אם הם טמאים, ואין צריכים קדושה וטהרה. המשל למי שמשליך ממנו דינר זהב, אינו מקפיד אף אם נופל לאשפה, כי אין כונתו רק להשליך ממנו הדינר, יפול בכל מקום. כך השם יתברך אינו חפץ כאשר מדבר עם נביאי אומות העולם רק שיצא הדבור ממנו, יבא אל המקבל אף בטומאה. אבל כאשר מדבר עם נביאי ישראל, נתיחד עמו הדבור. וזה עיקר דבורו יתברך, שמדבר הוא יתברך אל הנביאים, ונתיחד עמהם הדבור, אין ראוי שיהיה עצם דבורו יתברך בטומאה. ולכך אין מקבלים נביאי ישראל הנבואה, שהיא דבור השם יתברך, רק בקדושה". ועל כל פנים חזינן שיש נבואה למי שאינו ראוי לה, ומדוע א"א שתהיה תורה למי שאינו ראוי לה. אמנם זהו החילוק המובהק בין דברי תורה לדברי נבואה, וכמו שכתב בתחילת דרשת שבת תשובה, וז"ל: "אצל כל בעל תורה, התורה היא נקראת 'תורתו', כדאמרינן בפרק קמא דע"ז [יט.] אמר רבא בתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, דכתיב [תהלים א, ב] כי אם בתורת ה' חפצו', ולבסוף נקראת על שמו, דכתיב [שם] 'ובתורתו יהגה'. וכן בכמה דוכתי דאמרינן [קידושין לב:] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול, מפני שהתורה היא שלו, ויכול למחול... וזהו ההפרש שיש בין התורה, שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא" [ראה להלן הערה 182, ופ"י הערה 61]. לכך אי אפשר להשפיע תורה למי שאינו ראוי לה, אך אפשר להשפיע נבואה למי שאינו ראוי לה. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך.

(114) "אשו של גיהנם" [רש"י שם].

(115) "ירע שריד באהלו - למי שירע שריד באהלו, תלמיד רע" [רש"י שם].

(116) "כזורק אבן למרקוליס - זו היא עבודתו כדאמרינן במסכת ע"ז [מט:]" [רש"י שם].

(117) בסמוך יבאר שהשונה תורה לתלמיד שאינו הגון מביא את התורה אל ההעדר, וההעדר נקרא "שאול" ו"גיהנם", ולכך "התורה הזאת יורדת ממעלתה העליונה אל שאול" [לשונו כאן].

(118) עירובין יט. "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון... שאול, דכתיב [יונה ב, ג] 'מבטן שאול שועתי שמעת קולי'". אך צריך ביאור, הרי במאמר הזה לא הוזכר כלל "שאול", אלא "גיהנם", שאמרו [חולין קלג.] "כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם", ומה ראה להדגיש שאירי ב"שאול", אך "הגיהנם שהוא 'שאול'", דדל מהכא "שאול", מ"מ תיבת "גיהנם" מצד עצמה מורה על ההעדר שיש למי ששונה לתלמיד שאינו הגון. ויש לומר, שכאן מדגיש את הירידה שיש לתורה ולמלמד לתלמיד שאינו הגון, וכלשונו "התורה הזאת יורדת ממעלתה העליונה אל שאול, דהיינו אל התלמיד שאינו הגון, כך נופל העושה דבר זה ממדריגה העליונה אל הגיהנם, שהוא שאול". ואין שם המורה על הירידה כמו "שאול", וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [רצד.], וז"ל: "אין הגיהנם מתעלה למעלה, שנקרא 'שאול', ולא שייך בו עליון". ושם בהמשך הבאר [שה.] כתב: "ונקרא [ההעדר] 'יורד', כמו שנקרא האבדון 'שאול', ויש בשאול ירידה". ונאמר [בראשית לז, לה] "כי ארד אל בני אבל שאולה". וכן נאמר [איוב ז, ט] "כן יורד שאול לא יעלה", הרי מקרא מלא הוא ש"שאול" מופקע מעליה, ולכך "לא שייך בו עליון". וברד"ק בספר השרשים, שורש שאל, כתב: "'משאול תחתיה' [תהלים פו, יג], 'שאול מתחת רגזה לך' [ישעיה יד, ט]... ענינם קבר. 'אך אלקים יפדה נפשי מיד שאול' [תהלים מט, טז], פירוש שלא תכלה ככלות הגוף ברדתו לשאול, אלא תדבק בעליונים". הרי ש"שאול" עומד כנגד "עליונים", כי הוא מורה על קבר, שהוא בתוך האדמה. ונאמר [דברים לב, כב] "ותיקד עד שאול תחתית", הרי שדוקא לשם "שאול" מוצמד התואר "תחתית", "תחתיה", "מתחת". ואמרו על כך [זוה"ק ח"ג רפה:] "בגיהנם אית מדורא בתראה תתאה דכלהו... וההיא איקרי 'שאול תחתית'". וברלב"ג לפירושו לאיוב כו, ו כתב: "שאול הוא המטה במוחלט". וראה בפירוש הגר"א למשלי טו, יא, ובתפארת ישראל פכ"ג הערה 40.

(119) "כי מצד עצם התורה ומעלתה אין ראוי ליתן אותה לתלמיד שאינו הגון" [לשונו להלן לפני ציון 136]. והטעם הוא כי התורה משתייכת למי שלומד אותה, והיא "תורתו", וכמבואר בהערה 113. ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "אין אדם לומד תורה אלא אלא ממקום 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'". לכך תורה הנמצאת אצל רשע אין לה מציאות, כי אין ראוי שתהיה התורה עמו. ועל כך נאמר [תהלים נ, טז] "ולרשע אמר אלקים מה לך לספֵּר חוקי ותשא בריתי עלי פיך". ואמרו חכמים [סנהדרין

קו:] "מאי דכתיב 'ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי', אמר לו הקב"ה לדואג הרשע, מה לך לספר חוקי. כשאתה מגיע לפרשת מרצחים ופרשת מספרי לשון הרע, מה אתה דורש בהם".

(120) כי המשפיע הולך אחר ההשפעה שיצאה ממנו. ומעין מה שאמרו [יומא פז.] "כל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, שנאמר [משלי כח, יז] 'אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו'". הרי שהמשפיע נגדר כפי ההשפעה שיצאה ממנו. וכן למעלה [לאחר ציון 64] כתב: "אדם שאינו מלמד תורה לאחר הוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה. כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו", ומשמע שמדין "מדה כנגד מדה" נגעו בה, וכדבריו כאן. אמנם למעלה פ"ה [לאחר ציון 32] כתב: "לא כן כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים. לכך כאשר האדם מסיר אותה ומסלק אותה ממנו, בשביל זה מגיע אל עצמו העדר, כי הוא נתן העדר במה שאין שייך לו, לכך מגיע העדר אל עצמו". הרי שביאר שמחמת שהתורה עצמה אינה בת העדר, לכך ההעדר חוזר אל עצמו, אך לא הזכיר "מדה כנגד מדה". אך מאידך גיסא כאן לא הזכיר שהתורה עצמה אינה בת העדר, אלא שיש הנהגה של "מדה כנגד מדה", ויל"ע בזה. וראה למעלה פ"ה הערה 36, ופ"ז הערה 20. **ועוד קשה**, שאם העונש על העדר התורה הוא גיהנם [כמבואר כאן], מדוע לא מצינו עונש זה בשאר ציורים של העדר התורה. וכגון למעלה [לאחר ציון 56] הביא את מאמרם [סנהדרין צא:] "כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברים שבמעי אמו מקללין אותו", וביאר זאת מצד העדר התורה [כמובא בתחילת הערה זו]. ומדוע לא אמרו שם ש"נופל לגיהנם" כפי שאמרו כאן. וכן למעלה פ"ז [לאחר ציון 8] הביא את מאמרם [תענית ז.] ש"כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות", וביאר שם [לפני ציון 20] ש"דבר זה העדר התורה, ולכך מקבל הוא עצמו העדר". ומדוע לא אמרו שם שגם "נופל לגיהנם" כפי שאמרו כאן. ובלשון אחרת; מצינו שלשה עונשים שונים על העדר התורה; קללת העוברים, מיתה, וגיהנם, דכל שלשת העונשים הללו מורים על העדרו של הנענש, וכפי שנתבאר למעלה. וצריך להבין מדוע אין עונש אחד לשלשתם. וצ"ע.

(121) "ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל

השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון'". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב השלום ס"פ א כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], וח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם. וראה למעלה פ"א הערה 166, ולהלן פט"ו הערה 19.

(122) כמו שנאמר על כל ע"ז [דברים כט, כה] "וילכו ויעבדו אלהים אחרים וגו' אלהים אשר לא ידעום וגו'", ופירש רש"י שם "לא ידעו בהם גבורת אלהות". וכן נאמר [דברים לב, יז] "יזבחו לשדים לא אלוק וגו'", ופירש רש"י שם: "כתרגומו, דלית בהון צרוך", וביאר הגו"א שם [אות יא]: "כלומר, מה שצריך להם האדם, דבר זה לא נמצא בהם, כי אין בהם צרוך". וכן נאמר [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארת נשברים אשר לא יכלו המים". וכן נאמר על ע"ז [ירמיה י, טו] "הבל המה מעשה תעתועים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיח:] כתב: "העובד 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... העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל... שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה ש'המה הבל מעשה תעתועים'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעב.] כתב: '"אלהים אחרים', פירוש שהם אחרים [שונים] אל מי שהוא אלקי אמת. כי מי שהוא אלקי אמת הוא ממית ומחיה,

אבל העבודת אלילים אין בה ממש כלל". ובדרוש על התורה [מב:] כתב: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". ובנתיב האמת פ"ב כתב: "ענין העובד עבודה זרה, שעושה שאינו ישנו כאילו ישנו. וזה כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו 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". והרד"ק בספר השרשים, שורש אלל, כתב: "'אל תפנו אל האלילים' [ויקרא יט, ד], ענינו הבל ודבר שאינו מועיל". ובסמוך יבאר מדוע הזורק אבן למרקוליס בפרט עושה פעל שאין בו ממש.

(123) כמו שאמרו [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו, מאי טעמא, אמר רב פפא, אמר קרא [ר' דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". ולמעלה פ"ז [לפני ציון 55] כתב: "מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו", ושם הערה 58 [ראה להלן הערה 167]. **ובח"א לחולין** קלג. [ד, קיד.] הוסיף לבאר את הדמיון לאבן דוממת, וכלשונו: "כל השונה לתלמיד שאין הגון וכו'. יש לדעת, כי הזורקים אבן למרקוליס הוא פעל זר, אין בו דבר ממש. וכן השונה לתלמיד שאינו הגון, הנה נחשב התורה ג"כ אליו כמו אבן. ועם שהתורה היא כבוד עליון, כמו שהוא מבואר בכל מקום, הנה נחשב מי ששונה לתלמיד שאינו הגון שעושה התורה אבן דומם, שהוא דבר שאין בו ממש, כאשר אין התורה ראוי לזה התלמיד. ולא שאין בו דבר, אבל הזריקה הזאת נחשב שזורק אבן למרקוליס, שהוא פעל זר שאין ראוי שיהיה, שהרי היא ע"ז. וגם זה שלמד לתלמיד שאינו הגון אין ראוי שיהיה, והוא דבר זר כאשר מלמד לתלמיד שאינו הגון".

(124) כך איתא בעין יעקב [חולין קלג.], ואינו נמצא בגירסת הגמרא שלפנינו. וכן במסורת הש"ס בחולין שם העתיק מאמר זה, וכתב לאחריו "כל זה איתא בעין יעקב". וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 96].

(125) בעין יעקב הובא פסוק אחר, והוא [משלי יט, י] "לא נאוה לכסיל תענוג".

(126) נראה שחסרות כאן כמה תיבות, וכוונתו שגם דבר זה הוא פועל שאין בו ממש, וכמו שמבאר.

(127) "נותן כבוד" מתפרש כאן "עושה טובה", כי עשיית טובה לזולת היא הענקת כבוד לזולת, כי מראה שמחשיבו. ובסמוך [לפני ציון 139] כתב: "הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד", הרי שנתינת מתנה היא הענקת כבוד למקבל. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קל:] כתב: "נותנים לו מתנות בשביל כבוד תורתו" [הובא למעלה פ"ד הערה 185]. והר"ן [נדרים כד.] כתב: "כלום אמרת אלא מפני כבודי - שאתכבד על ידך בפני הבריות, שיראו שאני חשוב בעיניך שאתה רוצה ליתן לי מתנה". ובשפה המדוברת כיום דברי מאכל נקראים "כיבוד".

(128) רש"י [בראשית א, ה] כתב: "מה טעם לא המטיר [הקב"ה מטר בטרם יצירת האדם], לפי ש'אדם אין לעבוד את האדמה' [שם], ואין מכיר בטובתן של גשמים". ובגו"א שם אות יב כתב: "ואין מכיר בטובתם. כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה. ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר. אבל מה שברא את כל הנמצאים ואין מי שמכיר בטובתם, שהרי ברא הדשאים ואין מכיר בטובתן, לפי שלעצמם הם נבראים, ולא נקרא זה 'טובה'. שלא יקרא 'טובה' רק מה שנותן לאחר, כמו גשמים שהוא לצורך הנבראים". ואמרו חכמים [שבת י:] "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו", ובח"א לשבת [א, א.] שם כתב: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאם לא כן, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה. רק אם הוא עני וצריך פרנסה, אז אין צריך להודיע, כי לא היה מכוין רק לפרנסו". ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "כל נותן יש לו מקבל", ושם הערה 75. הרי בכדי לעשות טובה לאחר, צריך להיות שיהיה "מקבל" לטובה זו, ובהעדר המקבל הרי זו פעולה שאין בה ממש. ואמרו [שבת סג:] "שקולא טיבותיך ושדיא אחיזרי", ופירש רש"י שם "נטולה טובתך, ומוטלת על הקוצים". ובמקום אחר [ביצה כט:] כתב רש"י "אין אנו מחזיקין לך טובה בכך, נטולה היא טובתך ומוטלת על הקוצים". הרי טובה ללא "מקבל" היא דבר שאין בו ממש. וראה להלן פי"ד הערה 114 אודות שאסור לרחם על מי שאין בו דעת.

(129) לשונו בח"א לחולין קלג. [ד, קטו.]: "כי הכבוד הזה שנותן כבוד אל שאינו יודע בטובה ואינו מכיר בה, הטובה הזאת נחשבת זריקת אבן דומם למרקוליס. כי זריקת אבן למרקולס הוא דבר שאין בו ממש, כי הוא אבן דומם. ועם זה הוא פעל זר שהוא לעבודה זרה, ואין בה ממש, שהוא זריקת אבן בלבד. וכן הוא מי שנותן כבוד למי שאין ראוי לכבוד, הכבוד הזה אין בה ממש, והוא פעל זר".

(130) שמביא שם את מאמרם [תענית ד.] "אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'", וראה הערה הבאה.

(131) לשונו להלן פי"ג [לפני ציון 70]: "לפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'. אבל יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר, קשה ביותר. ולכך דרשו אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'. כי התלמידי חכמים שהם בארץ ישראל הם גם כן קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל... וכבר התבאר למעלה גם כן אצל 'השונה לתלמיד שאינו הגון', כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים, עיין שם. ולכך מדמה כאן החכמים של ארץ ישראל לאבנים שבה". וכמה פעמים כתב שהשכל הוא חזק, בלתי משתנה, ובלתי מתפעל. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"א [רכה.] כתב: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". ושם פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים". ובנר מצוה [לא:] כתב: "דע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות" [הובא למעלה פ"ד הערה 259. וראה למעלה הערה 109, להלן בסמוך הערה 133, פי"ב הערה 94, ופי"ג הערות 39, 71].

(132) כמו שאמר איוב [ו, יב] "אם כוח אבנים כוחי", ופירש המצודות דוד שם "וכי כחי כאבנים... עד שאוכל לשאת מכאובים כאלו" [הובא למעלה פ"ד הערה 258].

(133) כוונתו לדבריו למעלה פ"ד [לאחר ציון 254], שכתב שם: "ואמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [שמות כד, יב] 'את לוחות האבן'. אם משים תורתו כמו אבן שאינה נמחית, תורתו מתקיימת. ואם לאו, אין תורתו מתקיימת [עירובין נד.]. בא לומר שאם אין תורתו כמו שראוי אל השכל, אין קיום כלל לתורתו. וזה שדרש הכתוב 'את לוחות האבן', והוי למכתב 'לוחות אבנים', מאי 'לוחות האבן'. אבל פירושו לפי פשוטו כי ראוי האבן

להיות מקבל אל כתב הלוחות, וזה כי האבן דבר חזק וקשה, ומתיחס לאבן, ולכך נכתבה התורה על לוחות האבן. ולפיכך אמר 'אם משים אדם תורתו כמו אבן שאינה נמחית', דהיינו שהוא חזק וקשה על התורה, דהיינו אף כאשר מגיע אליו עסק או בטול, ויצרו מסיתו להניח התורה, והוא קשה כנגדו, ואינו מבטל התורה, אז תורתו מתקיימת. כי דבר זה מתיחס אל השכל, שהוא קשה. אבל אם אין לו המדה שהוא מתייחס אל השכל, כי אינו קשה על התורה, אז אין קיום אל תורתו". ובנתיב הלשון ריש פ"ה כתב: "וזה שאמרו במסכת עירובין [נד.], מאי דכתיב 'לוחות האבן', אם משים אדם לחייו כאבן שאינה נמחית, תלמודו מתקיים. ופירשנו דבר זה בנתיב התורה, שהשכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל. לכך מדמה אותו כאבן. ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן, שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים. וכך הוא מה שאמרו במסכת חולין [קלג.] השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זורק אבן למרקוליס וכו'. ומאי ענין 'זורק אבן למרקוליס' לזה. אבל רצה לומר כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון, והשכל מדומה כאבן, ואין חכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס, שהוא זריקה של תוהו. ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש, רק שהאבן שזרק אליו נמאס. כך נחשב זריקות השכל אל תלמיד שאינו הגון" [הובא למעלה פ"ד הערה 260]. ואודות שהחמרי הוא קל להתפעל, כן נתבאר למעלה הערה 131. וראה בסמוך הערה 138.

(134) פי"ג, והובא בהערה 131. ובנר מצוה [סו.] כתב: "ולכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'. והארכנו במקום אחר, כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן, כמו שבארנו במסכת ערובין". ולא זכינו לחידושי אגדות על עירובין. וכן כתב בח"א לחולין קלג. [ד, קטו.]. וראה הערה 138.

(135) אודות שעובדי ע"ז נוהגים כלפי עבודתם הנהגות הראויות לאלקות, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קצג:], וז"ל: "בפרק ד' מיתות [סנהדרין סד:], אמרו שם בענין המעביר זרעו למולך, המעביר מקצת זרעו חייב, כל זרעו פטור, שנאמר [ויקרא כ, ג] 'מזרעו', ולא כל זרעו. ואומרים [המתלוננים על חז"ל], איך אפשר שיהיה חמור המעביר מקצת זרעו מכל זרעו. ולא שהוא חמור, רק אמרו 'המעביר כל זרעו פטור'. ודבר זה אין מקבלין. והדבר הזה אין תמיה, אף כי הכתוב מוכח כך, שכתב [שם] 'כי מזרעו נתן למולך', ולא

כתיב 'כי זרעו נתן למולך', והרי משמע מקצת זרעו. והדבר הזה הוא גם כן דבר ברור, כי הדבר שהוא ניתן לאלקות הוא מקצת דבר. ודבר זה נראה מכמה מצות; תרומה, ומעשר, וחלה, שהם נתונים לשם יתברך, שאם נתן הכל, אינו תרומה ואינו מעשר ואינו חלה [חלה פ"א מ"ט]. והטעם, שחייב להפריש ממה שנתן לו השם יתברך, וזה גורם החיוב, שיתן לשם יתברך כאשר השם יתברך נתן לו. ואם יתן הכל, ולא ישאר לו דבר, אם כן אין ראוי ליתן, כי ממה הוא נותן כאשר אין לו. לכך היו העובדים למולך עושין לתת מזרעם ממה שנתן להם, לפי טעותם שהיו מאמינים בעבודה זרה, והיו נותנין מקצת לעבודה זרה. ואם נותן הכל הוא פטור, שאין זה נחשב נתינה מזרעו, שלא נשאר לו דבר. וכבוד אלקות הוא שיתן לו מקצת ממה שנתן לו, שבזה נראה שנתן לו, כיון שנשאר לו עוד. ואם לא נשאר לו, כאילו לא נתן לו דבר, ואין נקרא נתינה כלל. ובשביל כך, העושה כל גרנו תרומה, וכל עיסתו חלה, אינה חלה ואינו תרומה. וזה שיתן האדם אל השם יתברך ממה שנתן לו".

(136) כמבואר למעלה הערות 113, 119.

(137) רומז בזה שעבודת אלילים נקראת "עבודה זרה" משום שהיא דבר זר. וכן כתב בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:], וז"ל: "העבודה זרה אינו מכלל סדר המציאות כלל, אבל הע"ז דבר זר, יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'". ובבאר הגולה באר השביעי [שצא:] כתב: "בלשון אשר אמרו 'עבודה זרה' כללו כל אשר הוא זולתו יתברך נקרא 'עבודה זרה', שהכל זר אצל השם יתברך". וראה נר מצוה ח"א הערה 347, גו"א שמות פכ"ב הערה 262, תפארת ישראל פמ"ו הערה 10, ונצח ישראל פי"ב הערה 28.

(138) דברים אלו צריכים ביאור, שכתב שהאבן "דומה לדבר נבדל, אבל אין בו דבר ממש", וא"כ תיקשי לך כיצד נאמר על לוחות הברית [שמות כד, יב] "לוחות האבן" [המורה שהדבר הנבדל נקרא "אבן", וכמבואר בהערה 133], וכי תעלה על דעתך שעשרת הדברות יכתבו על דבר שאין בו ממש. וכיצד כאן אבן מורה על ש"אין בו דבר ממש". ונראה, שזו ראיה למה שנתבאר למעלה [פ"ד הערה 262], שהוקשה שם שבעוד שכאן מבאר שהשכלי הוא כמו אבן, הרי בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח:] הביא מאמר חכמים [ביצה כה:] "'אש דת למו' [דברים לג, ב], אמר הקב"ה, ראויין הללו שתנתן להם דת אש", וביאר שם שהשכלי הוא כמו אש, וכלשונו שם: "כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים... ואם לא היו ישראל עזים... לא היה ראוי להם דברי תורה שהיא אש". ויקשה, מדוע לפעמים השכלי נמשל ל"אבן" הקשה ובעל הגוף, ולפעמים נמשל ל"אש",

הקשה אך אינה גשמית כלל. ונתבאר שם, שהשכל עצמו הוא כמו אש, שהשכל מסולק מן הגוף לגמרי. אך הנושא המקבל את השכל הוא כמו אבן, כי הנושא הוא משרת גשמי לדבר שכלי. וכן ביאר להלן פ"י [לאחר ציון 144], וז"ל: "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" [ראה למעלה פ"ד הערה 262 שנקודה זו נתבארה שם יותר]. לכך כאשר המקבל של התורה נקרא "אבן" אין בזה שום פחיתות מדריגה, כי איירי בנושא לשכל התורה, וזהו גדרם של לוחות האבן, מקבלי עשרת הדברות. אך כאשר דברי התורה עצמם נקראים "אבן" [ולא "אש"], יש בזה פחיתות גדולה, שסוף סוף האבן הוא דבר אשר לעצמו אין בו ממש. והואיל וכאן איירי בדברי תורה עצמם הנשנים לתלמיד שאינו הגון, לכך השוואתם ל"אבן" היא יציאה ממעלת התורה, והורדתה לדבר שאין בו ממש.

(139) זהו המאמר הבא שהובא בעין יעקב שם, וכמבואר בהערה 124. וראה למעלה הערה 127.

(140) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי". וכן כתב בקיצור שם פ"ה מי"ט [תסז.]. ושם פ"ו מ"ט [רצב.] כתב: "כי 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, וכבר בארנו דבר זה" [ראה למעלה פ"ז הערה 5, ולהלן פי"א הערה 4].

(141) פירוש - הכבוד הרוחני הניתן למי שאינו ראוי לכבוד יוצא ממדריגתו, ואינו הכבוד הרוחני שהיה אמור להיות.

(142) הנה חיבר שני המאמרים להדדי; (א) "כל השונה לתלמיד שאינו הגון, כזורק אבן למרקוליס". (ב) "כל העושה טובה למי שאינה יודעה, כאילו זורק אבן למרקוליס". ולשון חכמים מרפא; במאמר הראשון אמרו "**כזורק** אבן למרקוליס", ובמאמר השני אמרו "**כאילו** זורק אבן למרקוליס", ולא "כזורק אבן למרקוליס", ו"כאילו זורק" משמעותו שאיירי בהשוואה יותר רחוקה מ"כזורק". והם הם הדברים; במאמר הראשון מדובר אודות השפעת התורה שלא כראוי, והתורה היא קדושה בתכלית הקדושה, לכך ההשוואה לאבן של ע"ז היא יותר מתבקשת, כי ב"זה לעומת זה" עומדות תורה וע"ז. אך במאמר השני שדובר על הענקת כבוד שלא כראוי, והכבוד אינו קדוש בתכלית הקדושה [אע"פ שהכבוד הוא מעלה אלקית נבדלת], ממילא אין כבוד וע"ז עומדים "זה

לעומת זה", וההשוואה לאבן של ע"ז היא יותר רחוקה, ולכך אמרו "כאילו זורק אבן". **ועוד טעימה** העולה מדבריו כאן היא, ששילובם להדדי של שני המאמרים הללו מורה שהמלמד תורה לתלמיד שאינו מכיר טובה על התורה שמלמדו, הרי זה כזורק שתי אבנים למרקוליס, כי בזה נזדמנו לפונדק אחד שני המאמרים הללו, שמשפיע תורה למי שאינו מחזיק טובה על כך. וצרף לכאן את הפסוק [שמות כ, יז] "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים וגו'", וכתב על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "ועל דעתי הוא נסיון ממש... שיהיה הנסיון הזה בטובה, כי האדון פעם ינסה עבדו בעבודה קשה לדעת אם יסבלנה לאהבתו, ופעם ייטיב עמו לדעת אם יגמול אותו בטובה אשר עשה עמו, להוסיף לאדוניו עבודה וכבוד... 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". והפחד יצחק שבועות [מאמר ז אות ב] למד מדברי הרמב"ן האלו את הדברים הבאים: "ונגלית לנו בכאן הארה חדשה. כי הכרת הטובה בעד הטובה של מתן תורה מהוה 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".

(143) בח"א לחולין קלג. [ד, קטו.] הביא דברים אלו בשם "ויש מפרשים", ולא מצאתי מקורו.

(144) "אצל מזבח - ותלמידי חכמים מכפרין ומגינין כמזבח" [רש"י שם]. ובביאור המאמר, ראה בנתיב הדין פ"א, דר"ח פ"א מי"ח [תמג:], וח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג.]. וכן הזכיר בקצרה בגבורות ה' פס"ו [שז:]. וכאן משוה דיין שאינו הגון לתלמיד חכם שאינו הגון, שכשם שדיין שאינו הגון מושוה לע"ז ["אשירה"], כך הוא תלמיד חכם שאינו הגון.

(145) בא לבאר מדוע "אשירה" [שהיא דבר כללי של ע"ז] מתפרשת כאן בפרט לע"ז של זריקת אבן למרקוליס.

(146) דמות מקור לדברים אלו נמצא בילקוט מעם לועז לספר יהושע תחילת פרק ד, וז"ל שם: "ומעשה היה במלך ששמו היה מרקוליס שעשה מלחמות הרבה וכבש ארצות באיטליה ובספרד, והקים הרבה מצבות של אבנים, וכתב עליהן מעשי גבורותיו. וכן עשו בעו"ה הרומיים שבשעה שכבשו את שבטי יהודה ובנמין, ושללו את כלי בית המקדש, צוה המפקד שלהם להציב קשת, וצייר בהם את כלי בית המקדש ודמויות

מפקדי הצבא הגדולים של ישראל שנמצאו בשביו, כדי להגדיל שמו של המפקד הזה". הרי שהאבנים האלו של המלך מרקוליס נועדו לפאר את שמו של המלך, ושהכל יכירוהו בכך. וזה כמו שמבאר כאן את הטעם לעבודת מרקוליס.

(147) בח"א לחולין קלג. [ד, קטו:] כתב משפט זה כך: "וכן מי ששונה לתלמיד שאינו הגון, כאשר יראה אצל תלמיד שאינו הגון תורה, בשביל התורה נמשכים אחריו בני אדם. כמו מי שזורק אבן למרקוליס, גורם שאחרים נמשכו אחר עבודה זרה, גם זה השונה לתלמיד שאינו הגון, גורם שאחרים ימשכו אחריו".

(148) פירוש - הואיל ונסמך למאמר הזה המאמר "כל העושה טובה למי שאינה יודעה, כאילו זורק אבן למרקוליס", הרי סמיכות זו מורה שיש טעם אחד לשני המאמרים, ואין סמיכות זו מתבארת לפי הטעם שהביא כאן, שהוא מיוחד רק לשונה לתלמיד שאינו הגון. מה שאין כן לפי שני הסבריו למעלה [(א) בשניהם עושה פעולה שאין בה ממש. (ב) בשניהם משפיע דבר רוחני למי שאינו ראוי לכך], הסמיכות עולה היא מאליה.

(149) כפי שביאר למעלה בטעמו השני [לאחר ציון 135], וז"ל: "לכן מדמה מי ששונה לתלמיד שאינו הגון לאבן שזורקין למרקוליס, כי מצד עצם התורה ומעלתה אין ראוי ליתן אותה לתלמיד שאינו הגון. לכך התורה היא יוצאת לדבר זר, ונחשב כאילו זורק אבן למרקוליס, שהוא דבר זר, כי הוא עבודה זרה. ומאחר שהתורה יוצאת לדבר זר, יוצאת ממעלתה גם כן, ונחשבת כמו אבן, שהאבן דומה לדבר נבדל, אבל אין בו דבר ממש".

(150) כמו שמבאר בסמוך. וכדרכו בספר זה, סוף הקטע הקודם הוא התחלה והקדמה לקטע שיבוא בעקבותיו, וכמבואר למעלה פ"ד הערות 24, 105, 167, 271, פ"ה הערה 33, ופ"ז הערה 131. וזה לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"א "אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס... וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו אין מתלמדין ממנו". הרי שיש השוואה בין ללמד לתלמיד שאינו הגון לבין ללמוד מרב שאינו הגון.

(151) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קיח:]: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד. ודבר זה בכל רב ותלמיד בעולם, אף אם לא יהיה מיוחד אליו, על כל פנים הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל. ולכך לא אמר [שם] 'משה קבל תורה מפי הקב"ה' [אלא "משה קבל תורה מסיני"], כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד

תלמידך ככבודך" [ראה להלן פ"י הערה 41]. ולמעלה ס"פ ג [לפני ציון 156] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד".

(152) הוספה זו ["ואין לך חבור כמו תלמיד והרב"] טעונה ביאור, שבדר"ח פ"ד מי"ג [רמג.] כתב: "גרסת הספרים [שם] 'יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך וכו'. ויש לשאול, מה טעם דברים אלו, שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו... כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד, וכמו שבארנו למעלה בפרק משה קבל בתחלתו [הובא בהערה הקודמת], וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר יש לו שווי וצירוף אליו **לגמרי**, וכאילו היה חבירו. מאחר כי **מצד מה** יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'". הרי שצירוף הרב והתלמיד הוא רק "מצד מה", ואילו צירוף בין חברים הוא "לגמרי", וכיצד כתב כאן ש"אין לך חבור כמו תלמיד והרב". ויש לומר, ששם מדבר מצד הרב, אך כאן מדבר מצד התלמיד, ומצד התלמיד הרב העניק לו חיים ממש [ראה בסמוך הערה 160].

(153) יש לשאול, וכי אם הרב אינו דומה למלאך ה' צבאות הוא "רשע", והרי יש הרבה מדריגות המפרידות בין מי שאינו דומה למלאך ה' צבאות לבין רשע, וכמו מי שהוא בינוני, שאינו דומה למלאך, אך גם אינו רשע. והכלי יקר [שמות כה, יז] כתב: "אם הרב דומה למלאך ה' צבאות, והוא נקי מן החטא כתינוק בן שנה, אז יבקשו תורה מפיהו". וברי הוא שמי שאינו במדריגה זו, עדיין אינו בגדר רשע. אך כדברי המהר"ל ביאר גם הרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ד ה"א] מאמר זה, וכלשונו: "הרב שאינו הולך בדרך טובה, אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו, אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב, שנאמר 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', אמרו חכמים 'אם הרב דומה למלאך ה' צבאות תורה יבקשו מפיהו, אם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו". הרי שמבאר שרב שאינו דומה למלאך ה' צבאות הוא מי "שאינו הולך בדרך טובה". וכן אמרו [מו"ק יז.] "ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעניה ["שיוצאין עליו שמועות רעות" (רש"י שם)]... אם דומה הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיו", ופירש רש"י שם "הואיל וסנו שומעניה... מוטב דלא ילפי מיניה". הרי שאיירי במי "שיוצאין עליו שמועות רעות", ו"אינו הולך בדרך טובה". ועיין סנהדרין קו: "אמר הקב"ה לימרו שמעתא בי מדרשא משמיה דאחיתופל. אמר לפניו דוד [תהלים

נב, ז] 'יחתך ויסחך מאהל'". ועיין ע"ז לה: "לא תשתעו מיניה דאייבו", ופירשו תלמידי רבינו יונה [שם] לומר דבר שמועה משמו, כיון שאכל פת עכו"ם.

(154) לשונו בדר"ח פ"א מ"ז [רפב:]: '"ואל תתחבר לרשע', כדכתיב [דה"י ב, כ, לז] 'בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך"'. ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "בא לבאר כי המתחבר אל רשע נענש עמו. ואע"ג כי פסוק מלא הוא [דה"י ב, כ, לז] 'בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך', בא לומר כי דבר זה נוהג תמיד, ולא תאמר שהיה זה לפי שעה, רק מדה זאת נוהג תמיד. כי כל דבר שיש לו חבור וצרוף אל דבר, נחשב שהוא שייך לו. ולפיכך כאשר הוא מצטרף אל הרע, יש לו ענין אחד עמו... וכן אמרו בפרק קמא דמכות [ה:] 'על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים' [דברים יז, ו], אם יתקיים עדות בשנים, למה פרט לך הכתוב בשלשה, אלא הקיש שלשה לשנים וכו'". וכן פירש רש"י [במדבר כ, כג] שמיתת אהרן היתה על גבול ארץ אדום [שם], "מפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע, נפרצו מעשיהם, וחסרו הצדיק הזה, וכן הנביא אומר ליהושפט 'בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך'". וכן כתב רש"י במ"א כב, מט. וכן כתב השדי חמד [כללים מערכת א' אות סד, בשם הזכר יהוסף] שהאיסור ללמוד מפיו של רשע הוא משום "אל תתחבר לרשע".

(155) לשון הגמרא שם: "ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן... אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו".

(156) '"לדעתם' לא נאמר, אלמא ברשיעי עסיקינן, וקאמר 'הט אזנך'" [רש"י שם].

(157) שהפסוק "יבקשו תורה מפיהו" מורה שיש ללמוד רק מרב הדומה למלאך, ואילו הפסוק "הט אזנך" מורה שאפשר ללמוד אף מרשעים, וזו שאלת הגמרא שם.

(158) "גדול היודע ליזהר שלא ילמוד מעשיו, יכול ללמוד תורה מפיו" [רש"י שם]. ובסמוך יביא דברי רש"י אלו, אך יבאר לפני כן שלא כרש"י.

(159) פירוש - לפי מה שנתבאר שצירוף הרב והתלמיד הוא כה חזק שלכך אין ללמוד מרב רשע משום שאין להתחבר לרשע, כיצד יוסבר ההבדל בין גדול לקטן, וכי מותר לגדול ללמוד מרשע, הרי גם הגדול נצטווה [אבות פ"א מ"ז] "אל תתחבר לרשע".

(160) מעין מה שכתב למעלה [לאחר ציון 21], וז"ל: "ודוקא אמר 'בן חבירו', אבל אם ילמד את חכם אחר לא נחשב בשביל זה שעשאו, כי כבר היה בן תורה, אף על גב שלא היה יודע דבר זה שלמד ממנו... כי אלו דברי תורה הם משלימים את האדם, ונותנים מציאות אל האדם... אבל המלמד לחכם לא שייך כל זה". ובבאר הגולה באר הרביעי

[תסא.] הביא את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וכתב לבאר: "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" [הובא למעלה הערה 25, ולהלן פ"י הערה 42].

(161) לכאורה הנפקא מינה בין רש"י למהר"ל תהיה האם "גדול וקטן" הוא בשנים, או במדריגתו התורנית. דלרש"י משמע שאיירי בגדול בשנים, ואילו קטן בשנים אינו יודע לשמור על עצמו. אך למהר"ל איירי במי שהוא כבר תלמיד חכם גדול, ששוב אינו כל כך תלמיד. ועיין בגבורות ארי לתענית ז. שהבין ג"כ ש"גדול" הוא בשנים, ואילו הרש"ש שם ביאר שהוא בגדלות תורנית. וראה להלן ציון 184.

(162) "תחלא - פרי החיצון הנאכל בתמרה. שיחלא - גרעינה הנזרקת" [רש"י שם].

(163) כי אין ללמוד תורה אלא ממי שדומה למלאך ה' צבאות, וכמו שאמרו שם בגמרא. וכן כתב המהר"י מינץ ז"ל בדרשותיו, דרוש שלישי בפירוש הגמרא בחגיגה שם, וזה לשונו: "ויש להרגיש לכאורה, שגם המקשה ידע שר"מ לא קבל מאחר כי אם הטוב, אלא שגם תורת אמת אסור ללמוד ממי שאינו הגון, וא"כ מה זו תשובה 'תוכו אכל קליפתו זרק'".

(164) בספר עלי תמר על הירושלמי, סנהדרין [עמוד קצא], כתב: "התבונן בענין ר"מ ואלישע אחר, שכן בשנות השמד שרוב חכמי ישראל מסרו נפשם על קדושת השם, ונהרגו ע"י מלכות רומי הרשעה, היה בפי אחר חלק מתורה שבע"פ שאחרים לא ידעוהו... והיה ר"מ חרד שלא תאבד חלק מהתורה שבע"פ... ולפיכך החליט להציל החלק של תורה שבע"פ מאלישע אחר, וקיים בעצמו מוטב שיהיו מלעיזים עלי כל ימי ולא אהיה רשע חלילה לפני המקום. והסתמך על זה שרימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק".

(165) לפי זה אין ההיתר שנהג בו ר"מ נובע מגדלותו של ר"מ בתורה, אלא משום שלא היתה לר"מ אפשרות ללמוד אותה תורה מרב הגון אחר. אמנם התוספות [תענית ז.] כתבו שההיתר של ר"מ נבע מגדלותו בתורה, וכלשונם: "אם תלמיד חכם הגון ממנו תאכל - פירוש למוד לפניו ואותו לא תכרות, כלומר לא תפרד ממנו לילך לפני רב אחר. ואם לאו, לא תלמוד לפניו. והא דאמרינן דלומדים מת"ח אע"פ שאינו הגון, כר"מ שהיה לומר לפני אחר במסכת חגיגה. היינו דוקא תלמיד חכם יכול ללמוד לפניו, לפי שלא ילמוד ממעשיו, אבל אם אינו תלמיד חכם אינו רשאי ללמוד לפניו". וכן כתב רבינו יונה באבות פ"ב מ"ו, וז"ל: "בל תלמד מן המינין ואפילו מן הדברים האמתיים, כי פגיעתן רעה, פן תבוא להאמין דברים אשר לא כדת, כי הם מושכין את הלב. ואל תאמן בעצמך לאמר, אשמעם ואת הטוב נקבל, ואת הרע לא נקבל. שלא תסמך על דעתך, כאשר סמך רבי מאיר בלמדו לפני אלישע המין, כדאיתא במסכת חגיגה [טו:] שאמרו עליו על דרך משל, רמון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק. ולא כל הצדיקים שוים, כאשר אתה מוצא בינאי המלך ששימש בכהונה גדולה שבעים שנה, ולבסוף נעשה צדוקי [ברכות כט.]".

(166) לשונו להלן ר"פ יז: "התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית". ולמעלה פ"ז [לפני ציון 55] כתב: "מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו".

(167) כי התורה מכוונת לשכל האדם, ואינה נמצאת בכפיפה אחת עם החטא הנובע מחומר האדם [כמבואר בהערה הבאה]. ואודות שהתורה מכוונת לשכל האדם, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [ת:], וז"ל: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ז הערה 57]. ושם פ"ו מ"ט [שכט.] כתב: "התורה היא אל האדם, שהרי התורה היא חכמתו ושכלו". [ראה למעלה הערה 123].

(168) כי החטא בא מהחומר, לכך התורה נבדלת מהאדם, נבדלת מחטאי האדם. ואודות שהחטא בא מהחומר, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [קד:], וז"ל: "הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 49]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם במשנה יא [רכד.] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 125] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [לאחר ציון 30] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:], ח"א ליבמות קה. [א, קמו.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], שם בדף קו. [ג, רמז:], תפארת ישראל פ"ד [פ:], ושם פ"ע [תתשא:]. ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה" [הובא למעלה פ"א הערה 122].

(169) יש להעיר, כי לכאורה מצינו שהתורה גופא עלולה להביא לידי חטא, שהרי אמרו עליה [יומא עב:] "לא זכה, נעשית לו סם מיתה". ועוד אמרו חכמים [בשבת סג.] "למיימנין בה ["עוסקין לשמה" (רש"י שם)] אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". וכתב בפירוש הגר"א למשלי יט, ט, וז"ל: "הגשם בא לכל הארץ בשוה... אך פעולתו היא לפי המקבל, מקום שזרוע חיטים, אז מחמתו יצמחו שם החיטים. ומקום הזרוע סם המות, יצמיח סם המות. אך הגשמים עצמם נקראים לעולם טוב. וכן היא התורה, הבאה מן השמים, עושה פעולתה שתצמיח מה שבלבו, אם לבו טוב, תגדיל יראתו. ואם חס ושלום בלבו פורה שורש ראש ולענה, יכשל עוד בהגותו בה ויגדיל הטינא אשר בלבו... וזהו שאמרו 'למיימנים סמא דחיים', כמו שמצמיח סם חיים... 'ולמשמאילים' מצמיח סם המות". וכן חזר ופירש במשלי כד, לא., ואילו המהר"ל כאן מבאר שלעולם התורה לחוד, והחטא לחוד. **אמנם** לפי דבריו בנתיב יראת השם פ"ד, לא יקשה, שביאר שם שאין הפירוש שתורתו תגרום לו לחטוא, אלא שאם בלא"ה הוא חוטא, התורה תהיה סבת מיתתו, וכלשונו שם: "כאשר הוא בעל חטא בעצמו, ונפשו מלא זוהמא, ויכנס למדריגה

השכלית העליונה, הנה הטמא שאכל מן הקדשים, וכי אין זה גורם אליו המיתה [ויקרא ז, כ]. כך מי שלא זכה, ונכנס למדריגה שהיא קרובה אל הש"י, מביא לו דבר זה מיתה, שקרב אל דבר עליון בטומאתו ובזוהמת נפשו, ואיך לא יהיה גורם דבר זה אליו המיתה". וראה למעלה פ"ז הערה 17 שנקודה זו התבארה גם שם.

(170) לשונו בגו"א בראשית פכ"ה אות מא: "ודאי כל מידי שהוא לגמרי לאכילה, כגון פירות, חייבין במעשר לגמרי [מעשרות פ"א מ"א]. אבל תבן שאינו רק שומר לפרי... אין הסברא נותן שיתן מעשר ממנו... התבן אינו בעצמו דבר, רק הוא שומר לפרי. והמעשר הוא מן הדברים שהם בשביל עצמם, שהתורה אמרה מכל אשר נתן השם יתברך לאדם יתן מעשר [דברים יד, כב]". ו"קליפה הוא שומר לאוכל, והיא קליפה החיצונה החופה אותה" [רש"י חולין קיז:].

(171) לשונו בח"א לסוטה כא: [ב, סב.]: "ודע כי החכמה, בפרט התורה, הוא נבדל לגמרי מבלי שהוא מתערבת עם הנושא... ולפיכך צריך שיהיה מקבל פשוט, עד שהוא ראוי לקבל חכמה עליונה. ואם אינו מקבל פשוט, אינו מקבל התורה הנבדלת, כי צריך שיהיה נושא פשוט לגמרי". והוצאת כשר ציינו שם לדבריו כאן בנתיב התורה אודות "תוכו אכל קליפתו זרק".

(172) שהם אמרו שרשאי ללמוד רק מרב הדומה למלאך אלקים צבאות [חגיגה טו:].

(173) ואין להתחבר לרשע, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 154].

(174) צריך ביאור, מדוע מתמקד על הדיבור של הרשע, דבר שלא עשה עד כה. ויש לומר, שלאחר שביאר שר"מ סובר ששכליות התורה נבדלת מן האדם וחטאיו [ולכך ר"מ למד מאחר], בא לבאר שרבנן סוברים שאע"פ שזה נכון, מ"מ התלמיד אינו מקבל משכלו של המלמד, אלא מדיבורו, והדיבור של האדם אינו נבדל ממנו. לכך אם המלמד הוא רשע, הרי התלמיד מצטרף לרשע מצד דיבורו. ולמעלה פ"א [לפני ציון 90] כתב: "הגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני". ובתחילת נתיב השתיקה כתב: "בספר משלי [יז, כז] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". **ואמרו חכמים** [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים

ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים 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 הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה" [הובא למעלה פ"א הערה 91, ופ"ד הערה 338, ולהלן פט"ו הערה 288].

(175) כי הדיבור הוא חיבור, וכמו שאמרו [כתובות יג.] "ראוה מדברת עם אחד... מאי 'מדברת'... נבעלה". ומשום כך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אברהם אל ה'. וכן הוא בבאר הגולה באר החמישי [פד.], ושם הערה 468, דר"ח פ"א מ"א [קכב.], ושם הערה 105, ושם פ"ג מ"ב [ע.], ושם הערה 309. וזהו דיוק לשון הגמרא [חגיגה טו:] "ורבי מאיר היכי גמר תורה **מפומיה** דאחר", ולא אמר "תורה מאחר", אלא ההדגשה היא שאין ללמוד מדיבורו של רשע. וכן להלן פי"ד [לאחר ציון 201] כתב: "אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה אצל ר"מ שלמד תורה מאחר... דשם אמר כשהוא לומד מפיו, ויש לו התקרבות וחבור אל הרב שמקבל ממנו שאינו הגון, ולכך אסור". וראה בסמוך הערה 185.

(176) שרבי מאיר למד מאחר לא מחמת גדלותו של ר"מ, אלא שהוא סובר שתורה היא נבדלת מהמלמד, ולכך רשאי ללמוד תורה מאחר.

(177) שמשמע מכך שיש כאן דבר מיוחד אצל ר"מ שתוכו אכל וקליפתו זרק, הרי לשיטה זו כל מי שלומד ממלמד שאינו הגון כך עליו לנהוג, ומהי ההדגשה ש"רבי מאיר מצא רימון".

(178) "כי רבי מאיר למד סתרי תורה, שהיא תורה אלקית לגמרי, ואין לה צירוף אל האדם" [לשונו בסמוך]. ובישורון כרך ה, עמוד קמא, מובא בשולי העמוד [אות ג] שנכד הגר"א [רבי יעקב משה מסלאנים] כתב: "ויש בידינו לסמוך שר"מ גמר מאחר סתרי תורה, ממה שאמרו [חגיגה טו.] 'והיה ר"מ מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו', וכן [שם טו:] 'היכי גמר מפומיה דאחר', היינו סתרי תורה. והוא על דרך שדרשו [שמות רבה מא, ג] בכתוב [משלי ב, ו] 'מפיו דעת ותבונה'... ואפשר לזה סרסו חז"ל לשון הכתוב

[מלאכי ב, ז] 'תורה יבקשו מפיהו', והם אמרו [חגיגה טו:] 'יבקשו תורה מפיהו'. לרמז באצבע דמיירי בסתרי תורה הנקרא 'תורה מפיהו'".

(179) "סתם תורה" - לא סתרי תורה, אלא החלק הנגלה של תורה.

(180) אודות שסתרי תורה הם שכל אלקי לגמרי, לעומת החלק הנגלה של תורה, הנה 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". 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". וראה להלן פ"י הערה 87]. 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)].

(181) חידוש עצום להלכה נאמר כאן. והוא שהאיסור ללמוד מרשע אינו נוהג בלימוד סתרי תורה [וכפי שר"מ למד סתרי תורה מאחר], כי דוקא מפאת רוממותם של סתרי תורה, לכך הם נבדלים מן הרשע, כמו שתוך הרימון נבדל מהקליפה. אך האיסור ללמוד מרשע נוהג הוא ב"סתם תורה", כי תורה זו אינה כל כך נבדלת מהרשע, והלומד מתחבר בזה אל הרשע. וממו"ר שליט"א שמעתי להוסיף, שר"מ למד מאחר את מה שאחר קיבל מרבותיו, ולא את ההבנה של אחר בדברי תורה אלו [ואחר העיר לרבי מאיר "רבי עקיבא רבך לא אמר כך" (חגיגה טו.), הרי שידע מסורת רבותיו]. והואיל ואיירי בסתרי תורה,

לכך אחר אינו אלא צנור להעביר את דברי רבותיו לר"מ, ואין דברי תורה אלו מצטרפים אל רשעותו של אחר. מה שאין כן בסתם תורה, אע"פ שגם בזה אפשרי שהמלמד מעביר לתלמידו את מה שקיבל מרבותיו, מ"מ התורה הזאת מצטרפת אל המלמד, ואינה נבדלת ממנו לגמרי, לכך אין ללמוד אותה ממלמד רשע. וראה להלן פי"ד הערה 202. ודע, שבהקדמה לביאור הגר"א על ספרא דצניעותא מאת נכד הגר"א [רבי יעקב משה מסלאנים] איתא להיפך, וז"ל [נדפס בישורון כרך ה, עמוד קמ]: "נראה לפרש מה שאמרו [חגיגה טו:] 'הא בגדול הא בקטן', הוא על דרך מה שאמרו [סוכה כח.] 'דבר גדול' מעשה מרכבה, ו'דבר קטן' הוויות דאביי ורבא. וכן הדעת נותנת שהכתוב [משלי כב, יז] 'ולבך תשית לדעתי' יתכן בהוויות דאביי ורבא. אשר לא כן 'דבר גדול' סתרי תורה, כמו שכתב בזהר יתרו [ח"ב פז.] 'לא תעשה לך פסל כו" [שמות כ, ד]". הרי שמבאר להיפך, שאינו רשאי ללמוד סתרי תורה מרב שאינו הגון, ואילו הוויות דאביי ורבא רשאי ללמוד מרב שאינו הגון. וראה הערה הבאה.

(182) הנה אמרו חכמים [ע"ז יט:] "אמר רבא, בתחילה נקראת [התורה] על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר [תהלים א, ב] 'בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה'". ופירש רש"י שם "נקראת על שמו - של אותו תלמיד שטרח בה, כדכתיב 'ובתורתו', דמשמע של כל אדם". וכמו שכתב בתחילת דרשת שבת תשובה, וז"ל: "אצל כל בעל תורה, התורה היא נקראת 'תורתו', כדאמרינן בפרק קמא דע"ז [יט.] אמר רבא בתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, דכתיב [תהלים א, ב] כי אם בתורת ה' חפצו', ולבסוף נקראת על שמו, דכתיב [שם] 'ובתורתו יהגה'. וכן בכמה דוכתי דאמרינן [קידושין לב:] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול, מפני שהתורה היא שלו, ויכול למחול... וזהו ההפרש שיש בין התורה, שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא" [הובא למעלה הערה 113]. ובפשטות מאמר זה עוסק בכל חלקי התורה, שכולם נעשים ל"תורתו" של החכם. אך לפי דבריו כאן שביאר שסתרי תורה הם נבדלים מן האדם, ואינם מצטרפים אליו [דמחמת כן ר"מ למד סתרי תורה מאחר], יש מקום לומר שסתרי תורה נבדלים מן האדם ואינם מצטרפים אליו, לכך אין האדם בעלים עליהם שיקראו "תורתו", ואינו יוכל למחול על כבודו [כמו שנביא אינו יכול למחול על כבודו (מהר"ם שיק על תרי"ג מצות מצוה רנח, אות ה, ובפירושו לתורה ס"פ

בהעלותך)]. ובני האברך כמדרשו הרב ר' חנוך דב שליט"א ציין לדבריו של השמן ששון [לבעל מגן אברהם] ס"פ חיי שרה, שחידש שההלכה ש"הרב שמחל על כבודו כבודו מחול" נאמר רק במי שמחדש בתורתו, שאז זה נקרא "תורתו", אך כאשר אינו מחדש בזה, אלא הוא בעל שמועות, אין זה נחשב "תורתו", ושוב אינו יכול למחול על כבודו [והוסיף בני שליט"א שהשדי חמד, קונטרס הכללים (כרך שני), מערכת כ"ף כלל קנז אות יט מביא דברים אלו בשם המגן אברהם בזית רענן, ואינו נמצא לפנינו בזית רענן. וכנראה כוונת השדי חמד היא לספר שמן ששון הנ"ל]. ובודאי סתרי תורה הם בגדר "בעל שמועות", שהיא חכמה שבאה בקבלה מרבותיו [ראה מגן וצינה פ"ה שביאר שלכך חכמה זו נקראת "חכמה"]. לכך מסתבר לומר שחכם בסתרי תורה אינו יכול למחול על כבודו, כי אין זו חכמה שרשאי לחדש בה. ולמהר"ל כך מסתבר מצד עוד טעם, שהואיל וחכמה זו היא נבדלת מהאדם, לכך היא אינה בגדר "תורתו", וכמו שנתבאר.

(183) "ספרי יונים" מהמשך דבריו מבואר שהם כופרים בתורת משה רבינו עליו השלום. ועל אחר אמרו [חגיגה טו:] "אחר מאי, זמר יוני לא פסק מפומיה ["אחר מאי - מפני מה בא לידי כך, ולא הגינה תורתו עליו. זמר יווני לא פסק מביתו" (רש"י שם)]. אמרו עליו על אחר, בשעה שהיה עומד מבית המדרש, הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו" ["קודם שהפקיר עצמו לתרבות רעה, אלמא טינא הוות בלבו" (רש"י שם)]. והרע"ב בסנהדרין פ"י מ"א כתב "בספרים החיצונים - ספרי מינים, כגון ספרי אריסטו היוני וחבריו". ובשו"ת הרשב"א ח"א סימן תיד כתב: "על מה שמקצת אנשי הארץ הלזו מתמידים ושוקדים על ספרי היונים, ומחברים ספרים בתורה, ודורשים בהם הגדות של דופי". ושם בסימן תט"ו כתב: "גזרנו וקבלנו עלינו ועל זרעינו ועל הנלווים עלינו בכח החרם לבל ילמוד איש מבני קהלנו בספרי היונים אשר חברו בחכמות הטבע וחכמת האלוהות, בין המחוברים בלשונם בין שהועתקו בלשון אחר וכו' ושלא ללמד איש מבני קהלתנו את אחד מבני ישראל בחכמות האלו עד שיהיו בני עשרים וחמש שנים, פן ימשכו החכמות ההם אחריהם, ויסורו אותו מאחרי תורת ישראל וכו'". ובשו"ת הרמ"א סימן ז איתא: "כי הם לא חששו אלא ללמוד בספרי היונים הארורים, כגון ספר השמע... ובזה הדין עמם כי חששו פן יבא להמשך אחריהם באיזה אמונה מן האמונות, ויתפתה ביינם שהוא יין תנינים ודעות מופסדות... לכן גם אני אומר שמנוקה אני מעון זה כי אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו, מעידני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו, רק מה שעסקתי בספר המורה שיגעתי בו ומצאתי". וראה להלן פי"ד הערות 206, 208.

(184) כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 160]. ולכך מי שהוא בגדר "קטן" עלול להמשך אחר ספרים אלו.

(185) כי אין בספרים אלו סתרי תורה, אלא "סתם תורה" [המוזכר לפני ציון 179]. ואם תאמר, דלמעלה [לאחר ציון 172] ביאר שהאיסור הוא מחמת שאין לקבל דיבורו של רשע כי המקבל תורה מרשע מצטרף אל הרשע [ראה למעלה הערה 175], אך מנין לומר שאותה הצטרפות קיימת גם כשלומד מתוך ספר. והרי להלן פי"ד [לאחר ציון 200] חילק כן, שלאחר שביאר שיש ללמוד חכמות הטבע, כתב: "אמנם עדיין צריך עיון, שהרי אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה אצל רבי מאיר, שלמד תורה מאחר. וגם זה אין ראייה, דשם אמר כשהוא לומד מפיו, ויש לו התקרבות וחבור אל הרב שמקבל ממנו שאינו הגון, ולכך אסור. אבל מן החבורים שחברו אין שייך זה". ומדוע כאן לא שת לבו לחילוק זה, אלא הקיש ספרים לדיבור, ואסר ספרי יונים. ויש לומר, דכאן איירי בדברי תורה, ו"התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד ורב" [לשונו למעלה לפני ציון 151], ולכך אין נפק"מ בין לומד מפי הרב או מפי ספריו, דסוף סוף התלמיד מצטרף אל הרב. מה שאין כן להלן דאיירי בחכמות הטבע, ובחכמות הטבע לא ימצא צירוף תלמיד לרב, ורק החשש הוא מסתם הצטרפות אל רשע, לכך שפיר יש מקום לחלק בין מפיהם לבין מפי כתבם. אך קשה לפי זה, דא"כ מה הוקשה לו [להלן פי"ד] "שהרי אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה אצל רבי מאיר, שלמד תורה מאחר", הרי יש מקום גדול לחלק בין דברי תורה [שיש בהם הצטרפות תלמיד ורב] לחכמות הטבע [שאין בהן הצטרפות תלמיד ורב]. ובעל כרחך שאינו מחלק בזה בין דברי תורה לחכמות הטבע, והדרא קושיא לדוכתא מדוע להלן חילק בין ספרים לדיבור, ואילו כאן אינו מחלק ביניהם. וצ"ע.

(186) פירוש - יש מבני ישראל המחברים חיבורים, ומביאים דברים מספרי היוונים, ומזכירים את הדברים בשם אומרם, ואין לעשות כן, וכמו שיבאר. וכן בבאר הגולה באר הששי [ערה:] העיר כן על הספר מאור עינים, וכלשונו: "בקצת מקומות הביא עזרו וסעדו מספרים כשדיים ומסופרי האומות", ושם הערה 803. ושם בהמשך [שי.] כתב: "כי רוב בניינו על סופרי האומות, ולהם יתן יד ושם". ובסוף הבאר שם [שנח:] כתב: "והוא יתברך יציל זרע שארית ישראל, שלא ימצא בנו עוד פרץ נותן כבוד והוד לזרים, אמן סלה".

(187) יש להעיר, שכאן מתיר להביא דבריהם "סתם ולא בשמם", ואילו למעלה כתב ש"אין צד היתר לאדם שילמד תורה מספרי יונים". וכנראה שכאן כוונתו להביא דבריהם

כשאינם מפרשים דברי תורה, שעם כל זה אין ראוי להזכירם בשמם. אך למעלה איירי שבאו לפרש דברי תורה, וזה "אין צד היתר" לעשות כן. וכן משמע מהמשך לשונו. וראה להלן פי"א הערה 134, במה שהוקשה שם ממאמר חכמים [ע"ז ג.] שהשוו תורתו של גוי לתורת כהן גדול.

(188) כוונתו למה שאמרו [אבות פ"ו מ"ז] שהקנין המ"ח של התורה הוא "האומר דבר בשם אומרו", והוסיפו שם לומר "הא למדת כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", מ"מ כאן "אין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם", וכמו שמבאר.

(189) פירוש - שלא רק שאין מביאים גאולה, אלא אדרבה, גם מאריכים את הגלות. ונראה ביאורו, שכבר השריש [בתפארת ישראל פנ"ו (תתסא.)] שישראל ואורייתא הם בעלי גורל דומה, "וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תימצא הלכה ברורה במקום אחד [שבת קלח:], כמו שהם ישראל" [לשונו שם]. וכן כאשר התורה היא מאוחדת, אף ישראל מאוחדים. לכך "כאשר באו לקבל התורה [בהר סיני], שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות ["כאיש אחד בלב אחד" (רש"י שמות יט, ב)]" [לשונו בדרוש על התורה (כו.), והובא למעלה פ"ו הערה 69]. וכאשר הזכרת שם חכמי האומות גורמת שהתורה תתפרש על ידי חכמי האומות, הרי אין זו אלא גלות התורה, לתתה בידי זרים, ובזה מאריך את גלות ישראל, שאף הם יהיו נתונים בידי זרים.

(190) מקור דבריו הוא בזוה"ק ח"ב קכד., שאמרו שם: "'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' [שמות כג, יג], דא מאן דיתעסק בספרין אחרנין דלא מסטרא דאורייתא, 'לא ישמע על פיך' [שם], דאסור אפילו לאדכרא לון ולמיליף מינייהו טעמא, כל שכן על אורייתא" [תרגום ללשה"ק: 'ושם אלהים אחרים' זה מי שמתעסק בספרים אחרים שאינם מצד התורה. 'לא ישמע על פיך' שאסור אפילו להזכירם וללמוד ממנו טעם בכלל, כל שכן ללמוד ממנו טעם על דברי תורה"]. וראה להלן פי"ד הערה 217.

(191) שהרי אין להם חלק בתורת משה, שנאמר [דברים לג, ד] "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", ודרשו חכמים [סנהדרין נט.] "עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה', 'לנו מורשה' ולא להם. וליחשבה גבי שבע מצות, מאן דאמר 'מורשה' מיגזל קא גזיל לה. מאן דאמר 'מאורסה', דינו כנערה המאורסה דבסקילה". ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה תבין ממה שהתבאר למעלה כי התורה היתה מתיחסת לישראל בפרט, ולכך היא מאורסה לישראל דוקא, ואינה שייכת לאחרים". וראה להלן פי"ד הערה 214.

(192) עפ"י עזרא ד, ג "ויאמר להם זרבבל וישוע ושאר ראשי האבות לישראל, לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו, כי אנחנו יחד נבנה לה' אלקי ישראל וגו'", ופירש המצודות דוד שם: "לא לכם ולנו - לא לשנינו יחד אנחנו ואתם לבנות הבית, כי מה לכם לבנות הבית לה', רק אנחנו בני ישראל יחד נבנה הבית לה'".

(193) תרגום: הקב"ה שאל את דוד האם ראוי שדואג יבוא לעוה"ב, ודוד השיבו בשלילה [באמצעות פסוק]. וכן הקב"ה שאל את דוד האם ראוי שיאמרו דברי תורה בבית מדרש בשמו של דואג, ודוד השיבו בשלילה [באמצעות פסוק].

(194) לשונו להלן שלהי פי"ד [לאחר ציון 213]: "אך לעשות דבר זה להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים".

(195) ב"ר עח, א "אנדריינוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנניה", וביאר המתנו"כ שם: "ישחקו ויטחנו עצמותיו, כלומר ימח שמו". וכן הוא בויק"ר כה, ה, שם כח, ו, רות רבה ג, ב, ועוד.

(196) פירוש - ימחול להם בוראם. וכן המחזיק ברכה אורח חיים סימן נז אות א כתב: "מרן בב"י הביא דברי ספר המנהיג וסיים [תהלים עח, לח] 'והוא רחום יכפר עון', כלומר שרי להו מרייהו", והוא בטוי נפוץ.

(197) כן כתב בבאר הגולה סוף באר הששי [שנז:] אודות הספר מאור עינים, וז"ל: "לכן ספר זה הוא בכלל ספרים החיצונים, אשר אסור לקרות בהם. וכל איש בעל דת תורת משה, ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בעל פה, יהא הספר הזה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו, לא ראיה שכלית, ולא ראיה חושית". ומקור הדבר הוא ממה שנאמר לגבי חמץ בפסח [שמות יג, ז] "לא יראה לך חמץ", וכן נאמר [שמות יב, יט] "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". וראה בתפארת ישראל ס"פ סט [תתרצ:], שגם שם קרא להרחיק דברי הכופרים בתורה שבעל פה, ושם הערה 88.

(198) כן כתב להלן פי"ד [לאחר ציון 209]: "אך אמנם אם דעתו כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ואם לא ידע דבריהם איך ידע להשיב על דבריהם, ואם כן צריך לדעת

דבריהם. ודבר זה בודאי מותר, אם כוונתו ללמוד דבריהם כדי שידע להשיב לאפיקורס. כי דבר זה אזהרה רבה ויתירה כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ומנו זה עם דברים גדולים, שמזה תראה כי נחשב זה דבר גדול ביותר. ולענין זה מותר, ולא נחוש שיהיה נמשך אחר דעתם, אם תחלת כוונתו לסתור דבריהם כאשר דברו נגד התורה ודעת חכמים... אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו. ובזה יהיה זהיר וזריז בכל נפשו להעמיד דבר אמת, שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס', וכמו שפרשנו שם. ובודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם, ושאלתם חקירת פילוסופית. ולכך אמרו שיהיה 'שקוד', דהיינו זריזות יתירה בשכלו להשיב על דבריהם, ולהעמיד דת אמת".

(199) דר"ח פ"ב מי"ד [תשעה:], וז"ל: "כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת, כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס". ובהמשך שם [תתו:] כתב עוד טעם מדוע יש להשיב לאפיקורס, וכלשונו: "אמר 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', שאם ילמד מה שישיב לאפיקורס, כל שכן שלא יעלה על לבו ומחשבתו שום הרהור רע. ומפני כי הנפש מהרהר המינות, אמר שיהיה שקוד לבטל זה מעיקרא, והרי זה תקון נפשו". וראה להלן פי"ד הערות 213, 230.

(200) להלן שלהי פי"ד, והובא בהערה 198. ובתחילת ההקדמה השניה לגבורות ה' [ו] כתב: "כאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס'" [הובא למעלה פ"ו הערה 21, ולהלן פי"ד הערה 222].

פרק ט

(1) מדגיש שמעלתם של לומדי התורה היא רק כאשר התורה נמצאת אתם. וכן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 288], וז"ל: "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". ולמעלה שלהי פ"ה [לאחר ציון 114] כתב: "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. ולכך אם אין תורה עם האדם, אין יראה. והדברים האלו ברורים שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצג.] כתב: "אם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל" [הובא למעלה פ"ד הערה 290].

(2) "לריבויא" [רש"י קידושין נז.].

(3) "לא ידע מה לרבות" [רש"י ב"ק מא:].

(4) "שירא לרבות שום דבר להשוותו למורא המקום" [רש"י קידושין נז.]. "פירש מכל דרשות שדרש, דכל אתין באין לרבות, וזה אין מה לרבות בו" [רש"י בכורות ו:]. "שמעון העמסוני פירש כל אתים שבתורה לרבות, כיון שהגיע ל'את ה' אלקיך תירא' אמר מה ארבה לירא עמו, פירש מכולן, וחזר בו מכל ריבויין שדרש, דמדהא לאו לרבוייא אתא, כולהו נמי לאו לרבויי אתו" [רש"י פסחים כב:].

(5) "שיהא מורא רבך כמורא שמים" [רש"י פסחים כב:].

(6) שיטמ"ק ב"ק מא: בשם הרא"ש והרב רבי ישעיה, וכן הקשה בשו"ת המהרי"ל סימן א [והובא בפני יהושע (קידושין נז.), ושו"ת המהרי"ל נדפס לראשונה בשנת שט"ז (בחיי המהר"ל), וראה בהערה 10], וכן הקשה התורת חיים [ב"ק שם]. והחתם סופר [פסחים כב:] הביא קושיא זו בשם "מקשים העולם". והמהרש"א [פסחים כב:] הביא קושיא זו "בשם הגאון מהר"ש ז"ל מפראג", ואולי יש להגיה במהרש"א ולומר "מהר"ל ז"ל מפראג". וכן המהר"ל חזר והקשה בנתיב יראת השם ר"פ ה, ובח"א לב"ק מא: [ג, ח.], ויובאו בהערות הבאות.

(7) שהרי הפסוק של [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך" קודם לפסוק [שם פסוק יג] "את ה' אלקיך תירא". וכן כתב השיטמ"ק ב"ק מא: בשם הרב רבי ישעיה, וז"ל: "ומה שלא פירש מכי הגיע ל'ואהבת את ה' אלקיך', שהוא קודם".

(8) לשונו בנתיב יראת השם פ"א: "כי שאר הדברים אינם עם השם יתברך לגמרי כמו שהוא יראת שמים, כי היראה היא מגיע אל עצם אלהותו יתברך. שהרי תרגום של 'אלהות' הוא דחלא [בראשית ה, כב] שהוא לשון מורא. ומזה תראה כי היראה הוא

עצם האלהות. ובלשון חכמים [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו'. ולפיכך אין דבר שהוא באוצרו רק היראה [ברכות לג:], שהוא עם השם יתברך לגמרי, כמו שהאלהות הוא אצלו. לכך יראת שמים הוא עם השם יתברך לגמרי" [ראה להלן פי"ד הערה 28]. וראה הערה הבאה.

(9) לשונו בנתיב יראת השם ר"פ ה: "כבר בארנו זה בנתיב תלמוד תורה שלא הוקשה לו רק 'את ה' אלקיך תירא', אבל לא 'ואהבת את ה' אלקיך', כי עם האהבה נוכל להרבות הרבה דברים, ולא יהיה בזה שתוף אלהות, דאין האהבה אלהית. אבל היראה היא אלהות, שהרי כל לשון אלהות הכתוב במקרא תרגם אונקלוס 'דחלתא' [בראשית ה, כב, ועוד, "שהוא לשון מורא" (לשונו בנתיב יראת השם פ"א)]. ובלשון חכמים ג"כ [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו', כי זהו ענין האלהות, מה שהוא ירא מפניו. לכך אמר שאם יהיה מרבה דבר מן 'את ה' אלקיך תירא', יהיה כאן רבוי אלהות, לכך היה פורש, שהרי הוא יתברך אחד באלקותו".

(10) לשונו בח"א לב"ק מא: [ג, ח.]: "יש מקשים, כי למה לא הוקשה לו 'ואהבת את ה' אלקיך'. ואין זה קשיא, דודאי אצל 'ואהבת את ה' אלקיך' יכול לרבות חכמים, ולא קשיא מידי אם יהיה אוהב את ה' וגם יהיה אוהב החכמים. רק שהוקשה לו 'את ה' אלקיך תירא', כי היראה הוא האלקות, כמו שאמרו חכמים [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו'... כי זהו עצם האלקות, היראה, מטעם אשר אמרנו, כי האלקות נבדל מן אשר הוא אלקים לו, וזהו היראה. כי כאשר יירא מפניו, הוא נבדל מאתו. ולא כן האהבה, כי האהבה הוא חבור שני דברים, ואין זה אלקות. לכך אם מורה 'את ה' אלקיך' דבר, הרי כאילו אנו משתפין שום אלקות עם השם יתברך". וראה להלן פי"א הערה 47 במה שנתבאר שם לפי דבריו כאן אודות ההבדל בין אהבת ת"ח ליראת ת"ח. **וכן כתב** בשו"ת מהרי"ל סימן א, וז"ל: "אבל 'את ה' אלקיך תירא' בזה נתקשה החכם ע"ה, לפי שהוא רחוק מן הדעת לרבות יראת בשר ודם על חבירו, וקרא כתיב [ירמיה ה, כב] 'האותי לא תיראו וגו'. וכתיב [תהלים קיח, ו] 'ה' לי לא אירא וגו'... כמה וכמה מקראות שמורות שאין ליראה מבשר ודם בלתי מהשם יתברך לבדו. והיה נראה בעיני החכם ז"ל אם היה מרבה שום דבר ח"ו, מיחזי כב' רשויות, ופן יעשוהו ע"ז ח"ו כיון שציותה תורה לירא אותו, ועל כן פירש".

(11) פירוש - בלעדי יראת חכמים לא תתקיים יראת שמים, לכך יש לירא מחכמים כדי שתוכל להתקיים יראת שמים, וכמו שמבאר.

(12) לשונו בדר"ח פ"א מ"ג [רל:]: "ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך 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, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובאור חדש [רה.] כתב: "כי המלך שהוא נבדל מן העם יש לו היראה, וזה נקרא 'מורא מלכות'. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה. אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו, כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו". ובעוד שכאן מבאר שהיראה היא תולדה מהנבדלות, הרי בגו"א דברים פ"י אות ט ביאר שהנבדלות היא תולדה מהיראה, וכלשונו: "כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו. שהרי כל מי שמתירא, נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו, היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 114].

(13) כמבואר בהערה הקודמת. ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "זה החלוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא 'אלקי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל אשר לו הגבורה". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ז אות ט, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כז, כא] שיצחק "אמר בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו", וז"ל: "ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות ליצחק, מכל מקום היה יצחק דן את עשו לכף זכות, שהיה עשו נזהר שלא להזכיר שם שמים [כ"ה ברמב"ן שם]. כי העובד מיראה את הקב"ה אינו מזכיר את שמו לעולם, כי הוא מתיירא מפני שמו הגדול, ונבהל מפניו. ומפני שמדת יצחק היה כן,

דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', והיה מפחד תמיד מפני הקב"ה, והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו. ויעקב שהיה מזכיר את שמו, היה סובר שהוא עובד מאהבה, ולפיכך מי שהוא אוהב את אחד תמיד הוא מזכירו, והוא בפיו, ואין זכרו נשכח ממנו. ומכל מקום היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה בעיניו עובד מיראה". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערות 65, 133. ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שמה, איתא: "עומק ההבדל בין כוחה של היראה... ובין כוחה של האהבה... הוא בזה שהשריש המהר"ל כי מקור היראה הוא בההכרה של עוצם הפלאת והפלגת ההבדלה אשר בין הנברא ובין יוצרו כביכול. ואילו מקורה של האהבה הוא בההכרה ההפכית של דמוי הצורה ליוצרה, וגם האדם נברא בצלם אלקים... וכי יש צד היקש בין האדם לקונו, 'מה הוא אף אתה' [סוטה יד.]. ומפני כך אנו מוצאים שביחס ליראה ישנן שתי מימרות; 'יראת השם', ו'יראת שמים', מה שאין כן באהבה אין כאן רק מימרא אחת של 'אהבת השם', ואילו המימרא השניה של 'אהבת שמים' אינה נוהגת בה. והיינו משום שזה גופו מה שהנברא מונע את עצמו מלהזכיר מפורש בפיו שם קונו ויוצרו, ומשום זה הוא מחפש לו כנויים, זה עצמו הוא הרתיעה לאחור של הנברא מפאת הכרת אפסותו. ומכיוון שהכרה זו משתייכת לתחום היראה, לכן בא הכנוי 'שמים' דוקא ביחס למדת היראה... מדת היראה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים גרידא, ואילו מדת האהבה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים בצורה ידועה, דהיינו בצורה של צלם אלקים". וכן כתב בפחד יצחק שבת, מאמר ב, אות ב. וראה להלן פי"א הערה 45.

(14) כפי שביאר למעלה פ"ד [לאחר ציון 235], וז"ל: "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". 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". ובח"א לסנהדרין נב: [ג, קסב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף" [הובא למעלה פ"ד הערה 240, וראה להלן פט"ו הערה 150].

(15) פירוש - שאר בני אדם נבדלים לגמרי מן השם יתברך, והת"ח נבדל משאר בני אדם במעלתו, לכך בעיני שאר בני האדם יש לת"ח דביקות עם השם יתברך, כי בעיניהם נראה שהדברים הנבדלים מהם [הקב"ה ות"ח] עומדים צפופים יחד. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ועוד תדע, כי נקראו 'סבי דבי אתונא' [שם], כי 'אתונא' כבשן שבו האש היותר גדול ושלם. כי אין ספק שהשכל דומה לאש... כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן אש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש', לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'... ולכך היו נקראים ששים חכמים 'סבי דבי אתונא', מפני 'אתונא' הוא כבשן אשר בו אש גדול ושלם, לומר כי אלו חכמים הם השכל היותר כולל. ומפני כי השכל הוא נבדל, לכך היו נוהגים עצמם במדריגת השכל אשר הוא נבדל... והיו נבדלים מן שאר בני אדם, שהם נחשבים חמריים, ואילו הם במדריגת השכל אשר הוא נבדל" [הובא למעלה פ"ד הערה 247]. ובעיני שאר בני אדם אין הבדל גדול בין האש של הת"ח לבין האש של השם יתברך, וכולהו "אש" נינהו.

(16) לכך שאר בני אדם מצווים לשמור על מרחק מן התלמיד חכם, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"ד] "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב בדר"ח שם [רמג.] לבאר: "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" [הובא למעלה פ"ד הערה 241].

(17) אודות הדביקות שיש לת"ח אל הקב"ה [ולא רק ביחס לשאר בני אדם], כן כתב למעלה פ"ג [לפני ציון 158], וז"ל: "השם יתברך, אשר ראוי שיהיה התלמיד חכם דבק בו". ובנתיב אהבת השם ר"פ ב כתב: "כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתברך, כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה שם שמים מתאהב על ידו... ופרשו הכתוב ["ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה), שיהא שם שמים מתאהב על ידך (יומא פו.)] על תלמידי חכמים, מפני שהתלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך, אשר אלהותו עליהם בראשונה... ודבר זה המביא אל האהבה, כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלהותו יתברך. ולפיכך אמר הכתוב 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, עד שיהיו הכל נמשכים אחר השם יתברך. ודבר זה שורש אל אהבת שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו". ובדר"ח פ"א מ"י [שב.] כתב: "ראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 158]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רסג.] ביאר שאהבת החכמים היא ענף ותולדה מאהבת השם. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א, וז"ל: "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", ושם מאריך לבאר זאת. ובנתיב יראת השם ר"פ ה כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב

את החכמים גם כן". נמצא שאהבת החכמים היא סבה לאהבת השם [כמבואר בנתיב אהבת השם פ"א], וכן מסובב ממנה [כמבואר בנתיב יראת השם ר"פ ה]. ובדר"ח פ"ג מ"ג [צח:] כתב: "התלמיד חכם הוא עם השם יתברך, ואינו בכלל [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וראה בדרוש על התורה [לח.]. ובבאר הגולה באר השביעי [שסו.] כתב: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה, ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה פ"ג הערה 116, וראה להלן פי"א הערות 47, 66, ופי"ב הערה 58].

(18) כן כתב בח"א לב"ק מא: [ג, ז.], וז"ל: "כי במה שהחכמים יש להם דבקות בשכינה, לכך יראתם יראת שכינה, כי מצד שהוא יתברך נבדל מן האדם, שייך היראה, ואין שייך היראה מצד החבור. ות"ח שהם דביקים עם השכינה, והם נבדלים מן שאר אדם בשביל השכל שיש בת"ח, כמו שהוא יתברך נבדל מן אדם מצד שאינו גוף. ולפיכך יראת חכמים השלמה אל יראת שמים, כי אם אין לאדם יראה מן ת"ח, ומשתתף עם ת"ח לגמרי מבלי יראה מן הת"ח, כאילו מחובר הגוף אל הנבדל השכלי, בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם הש"י, והרי זה מבטל ג"כ היראה אל הש"י. שצריך שיהיה האדם נבדל מן הש"י לגמרי, שלא יהיה לו שיתוף אליו" [ראה להלן פ"י הערה 44]. ובתפארת ישראל פט"ו [רכט.] כתב: "ומה שאמרו ז"ל [סנהדרין צט:] 'איזה אפיקורוס, זה המבזה את החכם'... רצה לומר כי אין צריך שיהיה כופר לגמרי בעלה ובסבה ראשונה. רק אם אין יראת ה' על פניו, ואין עליו עול שמים, לבזות את החכם... זהו אפיקורוס. ודבר זה פריקות עול הסבה הראשונה. כי אילו היה עול שמים עליו, היה נכנע מן העלה ומן אשר הם חכמיו, ולא היה מבזה התלמיד חכם... ואמרינן 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ולפיכך כל זה נכלל בכלל אפיקורתא, ונקרא אפיקורוס". ולהלן פי"ב [לפני ציון 57] כתב: "אם היה בעל הכנעה [כלפי ה'], היה גם כן מכניע עצמו מן תלמידי חכמים, שהם דבקים בשכינה", ושם הערה 58.

(19) פירוש - הואיל ונתבאר שתלמידי החכמים עצמם הם כ"כ דבוקים בהקב"ה, לכך יש מקום לשאול כיצד זה אפשרי, והלא הקב"ה "אש אוכלה הוא" [דברים ד, כד], ואיך שייך שיהיו לבני אדם חבור כל כך קרוב אל הקב"ה. וכן בח"א לב"ק מא: [ג, ז:] ניסח שאלה זו בזה"ל: "ובאולי תאמר, א"כ תלמידי חכמים יהיה להם חבור עם השם יתברך", והשמיט שם תיבת "איך".

(20) אף מן תלמידי החכמים. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמד.] כתב: "כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל". ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] כתב: "אף

שמים שייך בו חטא, דכתיב [איוב טו, טו] 'שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף שמים שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל".

(21) תלמידי החכמים.

(22) לשונו בבאר הגולה באר הששי [רמד.]: "כי עדיין אין מדריגת החכמים הגדולים שיש להם דביקות לגמרי בו יתברך". ובהספד [קעח] כתב: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק [הצדיק] 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".

(23) "טפל עם השם יתברך" פירושו נמשך אחר השם יתברך, כפי שהטפל נמשך אחר העיקר, וכמו שיבאר בסמוך.

(24) "כי חכמים גם כן דביקים עם השם יתברך, טפלים אצלו, נמשכים אחר השם יתברך. ולפיכך יאמר בזה 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, כי הם טפולים עם השכינה. ולפיכך לא נמנע רבי עקיבא לדרוש 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, ואין כאן אלקות כלל, וזהו בערך שאר האדם, אבל הוא יתברך בעצמו נבדל מהכל, אין לו שתוף וחבור לשום נמצא, רק בערך שאר אדם יש לת"ח חבור וצירוף עם השם יתברך" [לשונו להלן לאחר ציון 35].

(25) לשונו בח"א לב"ק מא: [ג, ז:]: "ומעתה אם לא יהיה אל האדם המורא מן התלמיד חכם, אשר התלמיד חכם בערך מדריגת שאר האדם יש לו חבור עם השם יתברך מצד השכל הנבדל, הרי מבטל מורא מלכות שמים, כאילו יש לו חבור אל השם יתברך, וזה בודאי בטול אל המורא. ואין כאן ח"ו שיתוף כלל כאשר ירא מן החכמים, כי היראה הזאת מצד כי החכמים הם דביקים עם השם יתברך. והירא מן עבד המלך במה שהוא עבד המלך, הרי אינו פוגם ביראת המלך, כי העבד הזה שייך למלך. ואם אין ירא מפניו, הוא מבטל מורא המלך... ומפני כי התלמידי חכמים הם עם השם יתברך מצורפים אליו בערך שאר אדם". ובנתיב יראת השם פ"ה כתב: "עד שבא רבי עקיבא ולמד 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים. ואין זה רבוי ואין כאן שום שיתוף, שאילו היינו מרבין שום ענין, היה זה שתוף. אבל לרבות תלמיד חכם, שחלק השם יתברך מחכמתו

לחכמים [ברכות נח.], הכל הוא השם יתברך. כי התלמיד חכם הוא דבק בו יתברך, וטפל אצלו" [ראה להלן פי"ד הערה 146].

(26) בא לבאר כיצד הפסוק מרבה תלמידי חכמים כטפלים לעיקר, ולא שנתרבו מצד חשיבות עצמם.

(27) לשונו בנתיב יראת השם פ"ה: "יש דבקות וחבור גמור לחכמים עם השם יתברך, ולכך ראוי שיהיה הרבוי בלשון 'את', כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר, וטפל אליו. כמו 'ורחץ במים את בשרו' [ויקרא טז, ד], דרשו ז"ל [ב"ק פב.] 'את הטפל לבשרו', והיינו השער. 'ולא יאכל את בשרו' [שמות כא, כח], את הטפל לבשרו, והיינו עורו [פסחים כב:]. והרי לך הרבוי של 'את' בא על דבר הנמשך אחר הדבר, ונטפל עמו".

(28) כמו שאמרו [סוטה יז.] "'את' לרבות צוואות וקבלות". וכן אמרו [מנחות יא:] "'את' לרבות קורט אחר". וכן [מנחות ס:] "'את המנחה' לרבות שאר מנחות, כגון מנחת נכרים מנחת נשים להגשה".

(29) לשון הרמב"ן שם: "ומלת 'את' כמו עצם הדבר, ודרשו בה שהיא לעולם לרבות, כי היא נגזרה מן 'אתא בקר וגם לילה' [ישעיה כא, יב]. וכן אמרו רבותינו [ב"ר א, יט] 'את השמים' לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. 'ואת הארץ' לרבות האילנות ודשאים וגן עדן".

(30) לשונו בנתיב יראת השם פ"ה: "ואין צריך לפירוש הרמב"ן ז"ל שפירש כי לשון 'את' הוא מלשון 'אתא', שבא לאתויי עוד דבר. כי הוא כמשמעו כמו שפירשו כל המפרשים, שבא על עצם הדבר". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "פירש הרמב"ן שלכך אתא 'את' לרבויי מפני שהוא מלשון 'אתא', ובלשון חכמים [פסחים כב:] 'לאתויי הא', ולפיכך 'את' לרבויא. ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו, ופירוש 'את' לפי פשוטו, שבא לשון 'את' על עצם הדבר הפעול... ולפיכך פרשו רז"ל שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר". הרי שמבאר שדברי הרמב"ן הם רחוקים ממשמעו ואמתתו של תיבת "את".

(31) הרד"ק ואבן העזרא, וכמו שיביא בסמוך. ומצוי מאוד בגו"א שכאשר כותב "מדקדקים" כוונתו לרד"ק ולראב"ע [בראשית פל"ב אות לד, שם פ"מ אות יג, שמות פ"ט אות י, דברים פכ"ו אות יב, ועוד].

(32) לשון הרד"ק שם: "המלה הזאת תורה על עצם הדבר הפעול. 'ברא אלקים את השמים' [בראשית א, א]. 'ויושב את משה ואת אהרן' [שמות י, ח], ועל כן מילת 'ויושב'

בלשון יחיד, שהוא נופל על מלת 'את', שפירושו עצם משה ואהרן, והמלה כוללת שניהם".

(33) לשון הראב"ע שם: "וטעם 'את' כמו עצם הדבר, והוא סימן עם הפעול, כמו 'את השמים'".

(34) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לח: "ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו, ופירוש 'את' לפי פשוטו, שבא לשון 'את' על עצם הדבר הפעול, כמו שפירש הרד"ק [ספר השרשים] בשורש 'את'. ולפיכך פרשו רז"ל שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה, אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ. ולפיכך כתב 'את השמים ואת הארץ', ומלת 'את' הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר. ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה, כך דבר זה, כאשר יאמר 'את השמים' כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ".

(35) לשונו בנתיב יראת השם פ"ה: "כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו... וטעם הדבר כי לשון 'את' כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו". ואודות שהעצם הוא נושא למקריים, ראה דר"ח פ"ב מ"ז [תרלא:]. ושם פ"ה מ"ו [רד.] כתב: "כל מקרה אין קיום בלתי נושא, ואינו מתקיים בו העצם, אבל הוא מתקיים מכח העצם".

(36) בח"א לב"ק מא: [ג, ח.] כתב עד כאן כמעט אות באות, והוסיף כאן: "וכל מקום לשון 'את' בא לרבות הטפל. לכך יראת תלמידי חכמים היא יראת השכינה, כי הדבר אשר יש לו צירוף וחבור אל אחר, נמשך אליו וטפל עמו, ואינו דבר בפני עצמו". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "ולפיכך דרשו חכמים ז"ל 'את ה' אלקיך תירא', 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו טעמא, שתלמידי חכמים הם דביקים ומחוברים בהשם יתברך, ולפיכך 'את ה' אלקיך תירא' 'לרבות תלמידי חכמים'". וראה להלן פי"א הערה 66.

(37) לשונו בח"א לב"ק מא: [ג, ח.]: "עד שבא ר"ע ואמר 'לרבות תלמידי חכמים'. ועם כל זה אינו שום אלקות, כי התלמידי חכמים הם באמת עם השם יתברך, טפלים אצלו, והטפל בטל אצל העיקר, כמו שאמרנו. ולפיכך אין צריך לה ריחוק כלל, כי אילו היה

דבר שאינו טפל, היה זה קשיא. אבל כיון שהם טפלים אל השם יתברך, נוכל שפיר לרבות. ועם כל זה הטפל נבדל מן העיקר, ואין להאריך".

(38) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לח: "וכן אמרו [פסחים כב:] 'את בשרו' [שמות כא, כח], 'הטפל לבשרו'. מזה יראה בפירוש שלשון 'את' אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב".

(39) פירוש - וכן הוא בשאר הדרשות שהובאו למעלה, שדרשו מתיבת "את" לרבות את הטפל לעצם [שערות, צבא השמים, וכיו"ב].

(40) נקודה זאת מבוארת היטב בנתיב יראת השם פ"ה, וז"ל: "ובגמרא בפרק הרואה [ברכות נח.], הרואה חכמי אומות העולם מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. הרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ועתה הבן ההפרש הזה, כי אצל חכמי אומות עולם מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם', כי הנתינה הוא משמע שאין מקבלים עצם החכמה האמתית. אבל 'אשר חלק מחכמתו ליראיו' שאומר על חכמי ישראל, דבר זה מורה שהתפשטה אל החכמים מן חכמת השם יתברך החכמה העליונה, ולפיכך מצטרפים החכמים אל השם יתברך במה שהשפיע להם עצם החכמה, שכך משמע 'אשר חלק מחכמתו'. כי החולק עם אחר חולק עמו גוף הדבר, ואם לא כן לא נקרא שחולק אליו. מה שאין כן בלשון 'נתן'. ומפני כך יש דבקות וחבור גמור לחכמים עם השם יתברך. ולכך ראוי שיהיה הרבוי בלשון 'את'... ומפני שהשם יתברך השפיע לחכמים מן חכמתו, ואל יהיה קטן בעיניך דבר זה שאמרו שחלק מחכמתו ליראיו, כי היא התפשטות החכמה מאתו יתברך... ובשביל כך כאשר הזהיר על יראת חכמים בלשון 'את ה' אלקיך תירא', כיון שהתפשטות חכמת השם יתברך על תלמידי חכמים, ובשביל כך הם דבקים בו יתברך, והבן זה מאוד". ובהמשך יבאר עוד שעל ידי התורה יש לאדם חבור ודביקות לה', והוא נושא עתיק בספרי המהר"ל.

(41) "לעולם זאת על ישראל - מקרא הוא בדברי הימים, בשלמים ובקרבנות משתעי, דלעולם הם עומדים, והיכי דמי, מזבח בנוי בשמים, ומיכאל עומד ומקטיר עליו" [רש"י שם].

(42) "מאי דכתיב זאת התורה - ולא כתיב בה 'חוקה'" [רש"י שם].

(43) "עולה ומנחה מיבעי ליה - דליהוי משמע זאת התורה היא עולה ומנחה כו'" [רש"י שם].

(44) "אין צריך לא עולה וכו' - דהכי משמע 'זאת התורה לעולה', כלומר במקום העולה. 'למנחה' בשביל המנחה... כלומר התלמוד תורה מכפר על עונותינו" [רש"י שם].

(45) "בתורת חטאת - כגון סדר קדשים, דמיירי בהלכות עבודה" [רש"י שם].
(46) מקשה כן על המאמר הראשון שהובא כאן "אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה".
(47) כמו שביאר למעלה רפ"ד [מתחילת הפרק עד ציון 14].
(48) לשון הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"א "כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום, שנאמר [ויקרא ז, לח] 'ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם', ביום ולא בלילה. לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום", ומקורו בגמרא [זבחים צח.]. וראה להלן הערה 56.
(49) לשונו למעלה ר"פ ד: "כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה... כי עיקר הנהגת המציאות הוא היום, שבו האור, אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל, ולכך ראוי הלילה לתורה". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 52] כתב: "אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי בכל מקום השחור מורה על ההעדר, הפך האור, כי האור הוא המציאות, והחושך שהוא השחור, הוא ההעדר לגמרי. כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, וה'לילה' על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'"". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערות 52, 57, פ"ד הערה 2, ולהלן פט"ו הערה 23].

(50) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.]: "הלילה ג"כ אברא לשינתא, שהשינה אחד משששים במיתה [ברכות נז:], שכך הלילה הוא העדר האור". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמא:] כתב: "כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף... וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "אסור לישן בבית יחידי", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "פירוש, כאשר האדם ישן נחשב כמו מת, שהרי שינה אחת משששים במיתה, ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר". ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי השינה הוא בטול אל הישן, כמו שאמרו חכמים [ברכות נז:] שינה אחד מן ששים מן המות... מגיע אליו בטול מה". ובחידושי **הלכות** שלו לעירובין סה. כתב: "אלא לשינתא. ואף לילי שבת הארוכים, מ"מ לילה לא איברי אלא לשינתא. ומה שהיא ארוכה, דבר זה שאי אפשר שיהיו כל הלילות שוות לפי הילוך החמה, ומ"מ לא איברי לילה אלא לשינתא". ותוספות [עירובין סה. ד"ה אלא] כתבו: "אלא לשינתא כמו לילי תקופת תמוז", ודלא כמהר"ל.

(51) כפי שנתבאר למעלה [פרקים ב, ג, ו] שהתורה יכולה להקנות רק בסילוק הגשמי. וכן אמרו [עירובין סה.] "לא איברא סיהרא אלא לגירסא" [וקצת תימה שלא הביא מאמר זה, כפי שהביא המאמר הראשון "לא אברא לילה אלא לשינתא"]. ובחידושי **ההלכות** שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וראה בתפארת ישראל פ"ע [תתשב:]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". ובשו"ע אור"ח סימן רלח סעיף א כתב: "צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום, והמבטלו עונשו מרובה". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "כדאמרינן לא איברי לילא אלא לגירסא, וכיון דלכך נברא הלילה, על כן צריך ליזהר בה יותר" [הובא למעלה פ"ד הערה 3]. וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא.

וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 29] כתב: "כי אין רינה של תורה אלא בלילה, ועיקר התורה הוא בלילה", ושם הערה 30. ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה, אש אוכלתו", ובח"א שם [ג, קפד.] כתב: "כי התורה ראוי שיהיה בלילה... לפי שהיום הוא מיוחד להנהגת הטבע, כמו שהוא ענין היום, והלילה הוא העדר הטבע, והוא הנהגה למה שהוא על הטבע. ולפיכך אמרו [שמו"ר מז, ה] אין רינה של תורה אלא בלילה. ולפיכך אמרו כאן בית שאין נשמעים בו דברי תורה ראוי לשריפה, מצד שכל דבר שהוא נגד הנבדל ראוי אליו השריפה, ולפיכך כאשר אין בבית דברי תורה, כך ראוי לשריפה" [הובא למעלה פ"ד הערה 10, ולהלן פט"ו הערה 31]. וראה להלן פט"ו [לאחר ציון 19] שהרחיב בזה

(52) לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.]: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "כי הקרבן הוא השבה גם כן אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'. כי מי שמביא קרבן אל אחר, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן הוא בגבורות ה' פס"ט [שיט.]. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רסז:], ובבאר הרביעי [שמח.]. ובגו"א בראשית פמ"ו אות א כתב: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, כי אין בביטול זה משום התרחקות מהש"י, אלא שלא התקרב יותר אל השי"ת [כמבואר בנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג]. ובהעדר ריחוקו של החטא, אין חיוב של קרבן. וראה הערה הבאה, והערות 75, 77. **ובח"א לשבועות** ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק

מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך". ולפי טעם זה, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב את האדם למקום נעלה, ששם אין צירוף לחטא. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פד:]: "בשביל 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".

(53) הבטוי "דורון" לקוח מדברי רש"י [ויקרא ה, ח] "חטאת קודמת לעולה, למה הדבר דומה, לפרקליט שנכנס לרצות, ריצה פרקליט, נכנס דורון אחריו" [מקורו בזבחים ז:]. אך צריך ביאור, כי בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] שלל את האפשרות שהקרבן פועל מצד דורון, וכלשונו: "דע, כי אין הקרבן שמביא האדם לחטאת, הוא כמו אדם שחוטא למלך בשר ודם ומביא דורון לפייס אותו, שאין הדבר כך. אבל החטאת נקרא 'קרבן', כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה', כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל חטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". וכן נתבאר בהערה הקודמת. וכן בגו"א דברים פ"י אות יד כתב: "כי אם אדם חוטא וירצה להביא קרבן, שהוא דורון אל השם יתברך, וזהו פיוס ממון, לא יתכפר בו, כי 'זבח רשעים תועבה' [משלי כא, כז]". הרי "זבח רשעים" הוא מצד דורון, ולכך אינו מועיל כלל [ראה זבחים ז:]. אך בגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "ומה שאמר [שמו"ר טו, יב] 'הקריבו לי דורון וכו', פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו", הרי כרך יחד הדביקות עם הדורון. וכנראה שכוונתו כאן ובגבורות ה' היא כדבריו בנתיב העבודה ריש פ"א, וז"ל: "האדם [ע"י הקרבן] מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב ממון שלו". הרי שהקרבן פועל מחמת שמוסר ממונו אל ה', אך לא מצד מתן מתנה ופיוס אל ה' יתברך, אלא מצד שהאדם מקריב עצמו אל ה' באמצעות ממונו. וראה להלן פי"א הערה 63.

(54) לשונו בח"א למנחות קי. [ד, פט:]: "אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה. פירוש דוקא בלילה, מפני שביום עוסק אדם בעסקיו, ובלילה הוא מפקיד רוחו ונפשו אל השם יתברך. וכאשר הוא עוסק בתורה בלילה, אז מקריב נפשו אל השם יתברך

על ידי התורה, שהיא הדביקות בו יתברך. ולפיכך העוסק בתורה בלילה כאילו הקריב נפשו אל השם יתברך. והבן דבר זה ממה שכתיב [תהלים מב, ט] 'יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי', ודרשו [חגיגה יב:] כל העוסק בתורה בלילה מושך עליו חוט של חסד. הרי שקרא התורה שבלילה 'שירה', והשירה היא שהעלול משתוקק אל העלה להתדבק בו יתברך".

(55) פירוש - מבחינת העולם נחשב הת"ח שעוסק בתורה בלילה שהוא כאילו עובד עבודה. ואודות שמעשיו של אדם משפיעים על כל העולם, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קסח.], וז"ל: "כי כל העולם קיים בשביל האדם, אם כן האדם צריך שיהיה בו הטוב, ואז ראוי אליו הקיום. וכאשר ראוי אליו הקיום, ראוי לכל העולם הקיום, שהכל תלוי באדם". ובהמשך שם כתב [קעט.]: "וכבר בארנו הלשון שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם". וראה עוד שם הערה 1507. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [קסו:], ושם הערה 762.

(56) לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתשב:]: "אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, כאילו עוסקים בעבודה, עד כאן. ודוקא בלילות, לפי שהלילה מיוחד להתחברות עם השם יתברך ביותר, ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה אל השם יתברך, שהעבודה אל השם יתברך הוא התקרבות אל השם יתברך... ולכך אמר כל העוסק בתורה בלילה דוקא" [ראה למעלה פ"ד הערה 3]. **וקשה טובא** מספר קושיות; (א) מדוע עבודת הקרבנות גופא היא ביום ולא בלילה [כמבואר למעלה הערה 48], הרי "הלילה מיוחד להתחברות עם השם יתברך ביותר", ו"העבודה אל השם יתברך הוא התקרבות אל השם יתברך" [לשונו בתפארת ישראל שם], והיה צריך להיות ששעתה היפה של עבודת הקרבנות תהיה בלילה ולא ביום. (ב) כיצד אפשר להשוות תלמוד תורה בלילה לעבודת הקרבנות הנעשית רק ביום, דכשם שתלמוד תורה בלילה שונה מתלמוד תורה ביום, כך לכאורה שונה תלמוד תורה בלילה מעבודת הקרבנות ביום. (ג) הרי הרבה פעמים נתבאר למעלה שאין דבר קרוב אל ה' כמו התורה [כמבואר למעלה פ"א הערות 61, 310, ופ"ד הערות 33, 71, 305, ולהלן הערות 60, 74], והלומד תורה חוסה בצל כנפיו של הקב"ה [כמבואר למעלה פ"א הערה 310]. א"כ מדוע יש לתלות את ההתקרבות שיש בלימוד תורה בלילה בעבודת הקרבנות, ולא לתלות זאת בעצמו, שלימוד תורה הוא הוא מעשה ההתקרבות הגדול ביותר, ודל מהכא עבודת הקרבנות, שהרי "קטן נתלה בגדול" [תענית ז., וב"ב יב.]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמד:] כתב: "ולפיכך סמך אחריו בן בג בג [שם] 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', לומר שעוד יש מעלה יותר על העבודה [והיא תלמוד

תורה]" וראה שם הערה 2334. [ובזבח תודה למרן החפץ חיים על מנחות שם הדגיש שמעלת התורה היא יותר מהקרבת קרבנות, והעתיק שם מדבריו בספר תורה אור ר"פ א. וכן הגר"א במשלי (יד, כח) כתב: "מלכים הם התלמידי חכמים... ושרים הם בעלי עבודה ותפילה". וראה בספר אור תורה לרי"א חבר אות קג, שביאר את עדיפות מעלת התורה על מעלת הקרבנות]. הרי שמעלת לימוד תורה היא יותר ממעלת העבודה, ואילו במאמר זה מתבאר לכאורה להפך, שנקודת הגובה של תלמוד תורה היא כאשר תלמוד תורה דומה לעבודת הקרבנות. **והנראה בזה**, דהנה נחלקו חכמים בביאור הפסוק [אסתר ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", שאמרו במדרש [ב"ר נו, א] "באיזה זכות, רבנן אמרי בזכות יום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבקר'. ורבי לוי אמר בזכות של יום השלישי של אברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, ד] 'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק'". ובאור חדש [קנח.] כתב לבאר בזה"ל: "וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר. כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראויה שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור... ומחלוקת שלהם עניין מופלא מאוד מאוד". ומבואר מדבריו ששונה הדביקות של תורה בה' מהדביקות של תפילה בה' [שהיא במקום הקרבנות (ברכות כו:)]; הדביקות של תורה בה' היא מצד השכליות שבה, ואילו הדביקות של עבודה בה' היא מצד ההתבטלות שבה. נמצא שהדביקות של תורה היא מצד שלימות האדם, ואילו הדביקות של עבודה היא מצד התבטלות האדם. ואע"פ שבודאי גם רבי לוי מודה שדביקות של תורה היא מרוממת יותר מזו של עבודה, מ"מ הואיל ויש נקודת דביקות בעבודה שאינה נמצאת בתורה, סבירא ליה שישראל שבאותו הדור ניצלו מחמת אותה נקודה המיוחדת הנובעת מהתבטלות העובד. [ראה גם בסוף נתיב התמימות בביאור המאמר (בכורות מד:) '"לא יהיה בך עקר' [דברים ז, יד], שלא יהא ביתך עקור מן התלמידים. 'ועקרה' [שם], שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום. ואימתי, בזמן שאתה משים עצמך כבהמה", אשר מאוד נוגע לדבריו באור חדש]. **וכן כתב** הפחד יצחק ר"ה מאמר ה אות ה, וז"ל: "הצד השוה של תורה ותפילה הוא שבשניהם נמצא צד של עדיפות בקרבת אלקים שאינו נמצא בכלליות המצוות... תוכנה של תפילה הוא

בקשת צרכיו, אף על גב דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאף על גב דבכל הענינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מכל מקום בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונית דוקא מחסרונו. ולו יצויר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני המלך נעולה היא לפניו... בנגוד לקרבת אלקים דתורה, הנוצרת דוקא על ידי שלימות, ואדרבא, כל חסרון וצורך גריעותא הוא אצלו" [ושם מציין לעיין במאמר במסכת בכורות מד: אודות "עקר ועקרה", שהובא למעלה]. **לכך** מתיישבות ג' הקושיות שהוקשו למעלה. דבתחילה הוקשה מדוע עבודת הקרבנות גופא היא דוקא ביום, והיה מן הראוי שעבודת הקרבנות תהיה בלילה. אך אחר שנתבאר כאן שהדביקות שבעבודה נובעת מחמת ביטולו של האדם, ברי הוא שהתבטלות זו אינה יכולה להעשות אלא ביום, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ג, וז"ל: "תפלת שחרית ותפלת מנחה הם כנגד הקרבן, שהוא ביום, כאשר הקרבן הוא בצורתו, כי הצורה היא המציאות, ושוחטין הקרבן כאשר הוא בצורתו. וזה כי העולם הזה עם מציאות צורתו, נתלה בו יתברך". הרי שההתבטלות של עבודה מחייבת שתהיה מציאות שהיא בטלה, ואי אפשר שזו תתקיים אלא ביום, שאז "העולם הזה עם מציאות צורתו", ועם כל זה הוא "נתלה בו יתברך". מה שאין כן בלילה, שבו בלא"ה המציאות מתבטלת מאיליה, ואין התבטלות למציאות שכבר בטלה. **ונמצא לפי זה** שהואיל והדביקות של תלמוד תורה אינה נובעת מהתבטלות הלומד, אלא משלימותו, לכך לכאורה תחסר מתלמוד תורה ההיכי תמצא שתהיה דביקות של התבטלות אשר נמצאת רק בעבודת הקרבנות. אך כאן היא הרבותא של לימוד תורה בלילה; אע"פ שבכל לימוד תורה אין בו דביקות של התבטלות, מ"מ בלימוד תורה בלילה ישנה גם כן דביקות של התבטלות, כדמות עבודת הקרבנות. וזאת משום שאדם הלומד תורה בלילה, הרי מחד גיסא מציאותו מתקיימת ומשתלמת בלימוד התורה. אך מאידך גיסא בלילה האדם "נחשב בלתי נמצא" [לשונו למעלה], ובטלים מציאותו וענינו של אדם. וכאשר לומד תורה בלילה הנה יש בזה גם דביקות של התבטלות הנמצאת בעבודת הקרבנות. לכך מיושבת הקושיא השניה שהוקשתה למעלה [כיצד אפשר להשוות תלמוד תורה בלילה לעבודת הקרבנות הנעשית רק ביום], שאע"פ שבעבודת הקרבנות עצמה אי אפשר לה שתהיה ביטול המציאות בלילה, כי המציאות כבר בטלה מעצמה, מ"מ בתלמוד תורה בלילה נמצאות מציאות האדם והתבטלותו בחדא מחתה, כי הלימוד עצמו הוא "מציאות", והלילה עצמו הוא ביטול למציאות. לכך הדביקות המיוחדת הנמצאת בדרך כלל רק

בעבודת הקרבנות ולא בתלמוד תורה, נמצאת גם בתלמוד תורה הנעשה בלילה. לכך ברי הוא, שאע"פ שהדביקות העולה מתלמוד תורה היא מרוממת יותר מזו של עבודה, מ"מ מאמר זה בא להורות שאף נקודת ההתבטלות של קרבנות תימצא בתלמוד תורה בלילות, וזהו פן נוסף של "הפוך והפוך בה דכולה בה", שכל סוגי הדביקות הקיימים, יכולים להמצא גם בתלמוד תורה. ובזה מיושבת הקושיא השלישית [מדוע הדביקות של תורה הוזקקה לדביקות של עבודה, הרי יש לתורה דביקות מרוממת מצד עצמה], כי איירי כאן בדביקות של התבטלות שבדרך כלל אינה נמצאת בלימוד תורה, וקמ"ל שבלימוד תורה בלילה ישנה גם לדביקות זו של התבטלות, שבדרך כלל היא נפקדת מלימוד תורה. ודו"ק.

(57) "זה מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן. ורבי יוחנן אמר, אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם" [מנחות קי.].

(58) "בעצם העבודה" - בפועל ממש, ולא בהלכות עבודה.

(59) צרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כג, כב] שכתב: "כל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו", ובגו"א שם אות כד כתב: "הטעם ידוע, כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים, לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', ולפיכך כאילו בונה בית המקדש והקריב עליו קרבן... כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי [זה] רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך". הרי הקרבת הקרבן מביאה עמה גם בנין בית המקדש. וכן בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 25] כתב: "כי העושה תשובה מקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך נחשב העושה תשובה כאילו עלה לירושלים ובנה בית המקדש ומזבח והקריב עליו כל הקרבנות".

(60) נמצא שמבאר כאן שהואיל והלומד הלכות עבודה הוא כאילו עושה עבודה בפועל, ועבודה בפועל מזקיקה קרבן ובית המקדש, לכך הלומד הלכות עבודה עשה גם אלו הדברים [קרבן ובית המקדש]. אך לא ביאר כאן מדוע הלומד הלכות עבודה כאילו עשה עבודה בפועל. וכן לא ביאר זיקה ישירה בין לימוד הלכות עבודה לבנין בית המקדש. אך בח"א למנחות קי. [ד, פט:] ביאר יותר, וז"ל: "כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה כאילו נבנה בית המקדש בימיהם. וזה מפני כי העוסק בתורה, היא עבודה שכלית, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם. מפני שכבר

התבאר כי אין העבודה רק כי על ידה האדם מתקרב אל השם יתברך, וזהו לשון 'קרבן' כי על ידו מתקרב האדם אל השם יתברך. ואין התקרבות אל השם יתברך רק על ידי התורה, שעל ידה הוא הקירוב והדבוק בו יתברך [ראה להלן הערה 74]. ולפיכך תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ומקריבין קרבן בתוכו... ואמר כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה כאילו בית המקדש נבנה בימיהם, ורצה לומר כי העבודה וכן בית המקדש, הכל קדושה אלקית, וכמו שהכתוב אומר [דהי"א כח, יט] 'הכל מיד ה' עלי השכיל כל תבנית הבית'. ואם כן כל ענין הבית שכלי, ואין עיקר הבית היה העצים והאבנים הגשמיים כלל, כי לא היה בית גשמי כמו שאר בית, אבל היה בית אלקי נבדל, ודבר זה הוא עיקר [ראה בסמוך הערה 66]. ולפיכך תלמידי חכמים העוסקים על ידי השכל הבלתי גשמי בעבודה ובעבודת הבית המקדש, נחשב כאילו הבית נבנה והקריבו קרבן. ודבר זה בפרט אצל העבודה, שאין עיקר העבודה רק ענין אלקי" [ראה להלן הערות 71, 73].

(61) הולך להביא מאמר נוסף שנאמר בו "כאילו נבנה בית המקדש בימיו", וישוה בין מאמר זה למאמר שהובא עד כה [מנחות קי.] "אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם".

(62) "בין שתי הזכרות" [רש"י שם]. ורש"י במקום אחר [סנהדרין צב.] כתב: "שתי אותיות - של שם, כך שמעתי. לישנא אחרינא, כל שמות על שם, דאמרינן בעלמא [חגיגה טז.] 'צבאות' אות הוא בצבא שלו, קרי להו 'אותיות' לשון מופלא". וראה להלן פי"ד הערה 84.

(63) הפחד יצחק פסח מאמר טו אות ד כתב: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [הובא למעלה פ"ג הערה 109, ולהלן פט"ו הערה 47].

(64) 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, פ"ד הערה 202, ולהלן פט"ו הערה 142].

(65) לשונו למעלה פ"ג [לפני ציון 107]: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל". וזאת משום שהאדם מתחבר אל הקב"ה רק דרך נשמתו הרוחנית, ולא דרך גופו. וכן כתב בדרשה לשבת תשובה [פא.], וז"ל: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה שנתן השם יתעלה באדם, שהיא מן העליונים". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "האדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם קרוב אל השם יתברך, כאשר הנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם שתי בחינות; כי האדם יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר, כרך א, עמוד יח] כתב: "השטות הוא מבדיל אותו מן השם יתברך, כי הדיבוק [בהשי"ת] על ידי השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו. ולכך כאשר נכנס רוח שטות, אז נבדל ממנו". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 36] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [ראה למעלה פ"ב הערה 81, פ"ג הערה 110, ופ"ד הערה 38].

(66) לשונו בגבורות ה' ס"פ ע: "בית המקדש הוא נבדל בעצמו, כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושתו האלקית שדבק במקדש". ושם ר"פ עא כתב: "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" [ראה למעלה הערה 60]. ובדר"ח פ"ו מ"י [שמו:] כתב: "בית המקדש, שמו נקרא על בית המקדש, כדכתיב [מ"א ח, מג] 'כי שמך נקרא על הבית הזה'".

(67) לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תצח:]: "כשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו, שיש לו נשמה נבדלת. כך בית המקדש נבדל מכל האדמה בקדושתו האלקית, וזהו אמרם במסכת ברכות [לג.], אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה כי האדם מתדמה אל בית המקדש; שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה.

אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש, שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש כמו שהתבאר... ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש. ולפיכך יקדש האדם עצמו להיות קדוש גם כן, עד שהוא כמו בית המקדש גמור". וכן הוא בנצח ישראל פ"ד [סב:], שהאריך שם לבאר דמיון חלקי האדם לג' מחנות המקדש. וראה להלן פי"ד הערה 120.

(68) לשונו להלן פי"ד [לאחר ציון 52]: "כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי... ע"י דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה, ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור... מה שהדעת נתנה בין שתי אותיות השם, כבר בארנו כי בעל הדעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות... ואם היה הדעה נתנה רק עם שם אחד, אף כי היה מורה זה גם כן דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות הדעת בו יתברך. אבל כאשר הדעת נתנה בין שתי שמות, נמצא כי מצד הדעת לגמרי הדביקות בו יתברך... כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת... כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי. וכך כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת. ולפיכך אמר בה נתן בין שתי אותיות השם, כלומר שבשביל שהמקדש נתן בין שתי אותיות השם, מורה ג"כ על שיש לבית המקדש דביקות לגמרי בו יתברך... וכך הדעת נתן בין שתי אותיות השם, שעל ידי הדעת יצא האדם ממדריגה גשמית אל מדריגה האלקית". **והנה כאן** מבאר שהדעה והמקדש ניתנו בין שתי אותיות כדי להורות על הדביקות הגמורה של הדעה והמקדש אל הקב"ה. וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסב.], ויובא להלן פי"ד הערה 91. אך בדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב לגבי דעה ביאור נוסף, וז"ל: "כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי דברכות [לג.] גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר 'כי אל דעות ה". כלומר, שראוי הדעת שיהיה ניתן בין שני השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין השמות 'אל דעות ה'". ולפי זה הדעה ניתנה בין שני שמות מחמת שהדעה והשם מורים על אמתת הדבר, ולא משום דביקותם אל ה'. והסבר זה יועיל רק לדעה, ולא לבאר מדוע המקדש ניתן בין שתי אותיות. וראה להלן פי"ד הערה 102.

(69) ואילו במאמר במסכת מנחות [קי.] אמרו שהשכר של "כאילו נבנה בית המקדש בימיו" ניתן לתלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה, וכיצד במסכת ברכות אמרו שהשכר זה ניתן גם למי שלא עסק בתורה, "רק שיש בו דעה". ואע"פ שאי אפשר "שיש בו דעה" ללא תורה, שהרי ללא תורה אין אלא שכל האנושי בלבד, מ"מ לא מצינו שהוצרך לעסוק דוקא בהלכות עבודה, ואילו המאמר במנחות מחייב שיעסוק בהלכות עבודה דייקא.

(70) וזהו רק תלמיד חכם גדול [מבואר בסמוך], שאף שאינו עוסק בהלכות עבודה, מ"מ ה"דעה יתירה עליונה" שיש לו מרוממת אותו לדביקות גמורה עם השם יתברך. וצרף לכאן את דבריו המוסלאים של החזון איש, שכתב באגרותיו [ח"א אות טו] בזה"ל: "משרשי האמונה שכל הנאמר בגמ' בין במשנה ובין בגמ', בין בהלכה ובין באגדה, הם הם הדברים שנתגלו לנו ע"י כח נבואי, שהוא כח נשיקה של השכל הנאצל עם השכל המורכב בגוף... אבל יש הבדל יסודי בין נבואה לרוה"ק; נבואה אין השכל המורכב של האדם משתתף בה, אלא אחרי התנאים הסגוליים שנתעלה בהם עד שזכה לזוהר נבואי, אפשר לו להיות לכלי קולט דעת, מבלי עיון ועמל שכלי. אבל רוה"ק היא יגיעת העיון ברב עמל ובמשנה מרץ, עד שמתוסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי". וקודם לכן כתב [שם אגרת יג]: "האיש הזוכה לידיעת התורה, רצה לומר שהשכל הניתן בנפש כגרעין בגומת השדה התאחד עם החכמה, והיו לבשר אחד, הוא הולך בין אנשים ונדמה לאדם הרואה לעינים כבן אדם. אבל באמת הוא מלאך הגר עם בני תמותה, וחי חיי אצילות, ומרומם על כל ברכה ותהלה".

(71) נמצא שהמאמר במסכת ברכות ["כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו"] יש בו יתר וחסר לעומת המאמר במסכת מנחות ["תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם"]; היתר הוא שבמאמר בברכות איירי אף במי שאינו עוסק בהלכות עבודה, לעומת המאמר במנחות שאיירי רק באלו שעוסקין בהלכות עבודה. והחסר הוא שהמאמר בברכות איירי רק בתלמיד חכם גדול שיש לו "דעה יתירה עליונה", לעומת המאמר במנחות דאיירי גם במי שאינו תלמיד חכם גדול. והביאור הוא, שהמאמר במנחות עוסק במעלת הלכות עבודה המביאה את לומדיה למדריגה זו [כמבואר למעלה הערה 60], לכך "אף שאינו תלמיד חכם גדול כאילו נבנה בית המקדש בימיו", כי מעלת הלכות עבודה [ולא מעלת עצמו] היא זו המביאתו לכך. אך המאמר בברכות עוסק במעלת הגברא שניחון בדעה עליונה [המצויה

רק אצל תלמיד חכם גדול], ומעלת הגברא היא עמו בתמידיות גם כשלא עסק בהלכות עבודה, שמציאותו המרוממת נדונת כבנין בית המקדש.

(72) חוזר בזה למאמר במנחות [קי.] "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [ויקרא ז, לז] 'זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם', כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם".

(73) פירוש - ריש לקיש בא להוסיף שלימוד תורה אינו שקול רק לעבודה, אלא להקרבת קרבן עצמו, שיש בזה דביקות יתירה אל ה'. ומדגיש זאת לעומת דברי רבי יוחנן, שאמר לפני כן [מנחות קי.] "אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם", ולא הזכיר להדיא שכאילו הקריב קרבן, לכך ריש לקיש מוסיף שכאילו הקריב קרבן. ואע"פ שלמעלה [לאחר ציון 56] כתב: "ומה שאמר [רבי יוחנן] כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם וכו', כי כאשר עוסקים בעצם העבודה, ואין עבודה בלא מקדש ובלא קרבן. לכך נחשב זה כאילו בית המקדש בנוי, ומקריב עליו קרבן, אשר הוא עוסק בעבודה". הרי שביאר שכוונת רבי יוחנן היא גם להקרבת קרבן ולא רק לעבודה, מ"מ רבי יוחנן עצמו לא הזכיר להדיא בדבריו תיבת "קרבן", לכך ריש לקיש בא להוסיף שכאילו הקריב גוף הקרבן.

(74) כמבואר למעלה פ"א הערות 61, 310, פ"ד הערות 33, 71, 305, ובפרק זה הערות 56, 60, 85.

(75) לשונו בח"א למנחות קי. [ד, צ.]: "ריש לקיש סבר כי העוסק בתורה כאילו הקריב עולה, כי הקרבן על ידו מתדבק האדם בו יתברך, ויוצא האדם ממדריגת הגשמית. ודבר זה נעשה על ידי התורה גם כן, וכמו שהתבאר למעלה" [ראה למעלה הערה 60]. ובדרשת שבת הגדול [רכח.] כתב: "הקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף, הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא. ולכך צריך קרבן שהוא התקרבות אל השם יתברך. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו הוא הקירוב והחבור הגמור שממנו בא צורת הבית. ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, דבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם" [ראה למעלה הערה 52].

(76) לשון הגמרא [מנחות קי.]: "אמר רבא, האי 'לעולה למנחה', 'עולה ומנחה' מיבעי ליה. אלא אמר רבא, כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא חטאת ולא מנחה ולא אשם".

(77) מחמת חטאו, והקרבן סוגר את הפער שנוצר בעקבות החטא, וכמבואר למעלה הערה 52.

(78) לעומת החוטא שהיה רחוק, ולכך יש צורך לקרבו מחדש.

(79) לשונו בח"א למנחות קי. [ד, צ.]: "ורבא סבר כי העוסק בתורה הוא עם השם יתברך מתדבק בו. וכל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל השם יתברך אחר שהיה רחוק. ואילו העוסק בתורה הוא עם השם יתברך מבלי הסרה, **לכך** אינו צריך קירוב כלל, רק שהוא עם השם יתברך תמיד". ופירושו, כי ענין הקרבן הוא לקרב האדם אל ה' לאחר שהאדם נתרחק מחמת החטא, אך העוסק בתורה הוא כבר עם ה' ללא הסרה, ואין לו צורך בקרבן לקרבו, כי הוא כבר קרוב ועומד על ידי תורתו. ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא:] כתב: "וזה אומרם כאן 'כל העוסק בתורה אין צריך לא חטאת וכו'". ודבר זה כי התורה היא שכלית נבדל מן החמרי, והחטא הוא חמרי נבדל מן השכל. וכשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף [ראה להלן ציון 86], ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר. ולכך אמר שאין צריך לו קרבנות, אשר באים לכפר על מעשה גוף, כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא".

(80) מקשה על עצמו, שאם העוסק בתורה אינו צריך קרבן כי הוא כבר קרוב ועומד, עדיין היה אפשר לומר שהעוסק בתורה הוא כאילו הקריב קרבן, כי אידי ואידי מקרבים את האדם אל ה'. ונהי שהעוסק בתורה אינו צריך קרבן, מ"מ הוא לכאורה עומד באותו מקום שעומד בו המקריב קרבן, והיה יכול להשוות ביניהם ולומר שהעוסק בתורה הוא כמקריב קרבן, וכפי שריש לקיש השוה ביניהם.

(81) ואילו העוסק בתורה הוא תמיד עם השם יתברך, ולא רק לשעה. ודבריו צריכים ביאור, שגם אם יקריב קרבן עולה כל שעה יהיה תמיד עם השם יתברך, וכך הוא מי שעוסק בתורה, שעוסק בה כל שעה, ומהי העדיפות שיש לתורה על פני קרבן עולה. ואפשר לבאר זאת לפי דבריו להלן פי"א [לאחר ציון 47], שביאר שם שהמכבד תלמיד חכם הוא כאילו הקריב תמידים [ברכות י:], משום "שרק התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית, לפי שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. והנה המכבד תלמיד חכם שיש לו מעלה התמידית, היא התורה, כאילו הקריב תמידים, שבזה מכבד השם יתברך תמיד, וזה נכון ואמת". ואף שיקריב עולה כל שעה, מכלל "לשעה בלבד" לא יצא. ועוד יש לומר, שהעוסק בתורה הוא תמיד עם ה' גם כאשר לא עוסק בתורה, לעומת המקריב קרבן שנמצא עם ה' רק לשעה. וכן אמרו חכמים [סוטה כא.] "תניא, את זו דרש רבי מנחם בר יוסי, [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', תלה הכתוב את המצוה בנר ואת

התורה באור; את המצוה בנר, 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". ומאמר זה הביא למעלה פ"א [לאחר ציון 138], וכתב שם לבאר [לאחר ציון 148] בזה"ל: "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". וכל מה שביאר לגבי מצוה, כוחו יפה גם לגבי הקרבת קרבן, ולכך הקרבן אינו אלא לשעה.

(82) לשון הגמרא [מנחות קי.] "אמר רבי יצחק, מאי דכתיב [ויקרא ו, יח] 'זאת תורת החטאת', [ויקרא ז, א] 'וזאת תורת האשם', כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש:] כתב: "ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'".

(83) בח"א למנחות קי. [ד, צ:] הרחיב יותר, וז"ל: "ופירוש זה, כי כאשר הוא עוסק בתורת עולה, יש לו דביקות יותר במה שהוא עוסק בדבר שעל ידו הדביקות, דהיינו קרבן עולה או חטאת או אשם, וזהו יותר ממה שהוא עוסק בשאר תורה. כי העולה על ידה דביקות מיוחד, והחטאת ג"כ על ידי החטאת דביקות מיוחד, שהוא דביקות של כפרה, ועל ידי שלמים יש לו דביקות של שלום, עד שכל קרבן וקרבן יש לו דביקות מיוחד... וכן העוסק בתורת חטאת, יש לו אותו דביקות שיש לאדם על ידי קרבן חטאת. ודמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו [ויקרא א, ט] 'אשה ריח ניחוח', וכן התורה היא אש, והיא נחת לה' ברוך הוא". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשב.] כתב: "ורבי יצחק אמר, כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו. ודבר זה יותר מעלה לתורה, כי לרבא צריך שיהיה עוסק ומתמיד בתורה. אבל לרבי יצחק רק שעוסק בתורת חטאת לבד כאילו הקריב חטאת. וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר עוסק בתורת חטאת, יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת".

(84) כי בגמרא [מנחות קי.] הובאו ארבע דעות ביחס של תורה וקרבנות; (א) דעת רבי יוחנן שאמר "תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה". (ב) דעת ריש לקיש שאמר "כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם". (ג) דעת רבא שאמר "כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה ולא חטאת ולא מנחה ולא אשם". (ד) דעת רבי יצחק שאמר "כל העוסק בתורת חטאת, כאילו הקריב חטאת. וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם". ריש לקיש הוסיף על דעת רבי יוחנן, שהעוסק בתורה כאילו עשה את גוף הקרבן, ולא רק שעשה עבודה [כמבואר למעלה לאחר ציון 72]. רבא הוסיף על דעת ריש לקיש להורות שהדביקות של תורה היא לא רק לשעה [וכקרבן], אלא דביקות תמידית [כמבואר למעלה לאחר ציון 79]. ורבי יצחק הוסיף על דעת רבא, שלרבא בעי שיהיה עוסק ומתמיד בתורה, אך לרבי יצחק סגי שיעסוק בתורת חטאת בלבד כדי להגיע לאותה דביקות [כמבואר בתפארת ישראל פ"ע, והובא בהערה הקודמת].

(85) כמצויין בהערה 74.

(86) אודות שעל ידי התורה יש סלוק הגופני, כן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא:], והובא בהערה 79.

(87) בדר"ח פ"א מי"ג [שמח:] ביאר בשני אופנים כיצד התורה נותנת חיים לאדם, וז"ל: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר, ודבק בחומר האדם ההעדר... ולפיכך צריך האדם להוסיף בתורה השכלית, שהיא הפך החומר, והיא חיותו של אדם. וגם שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים". נמצא שביאר שם שני טעמים כיצד התורה נותנת חיים; (א) שכליות התורה מפקיעה את האדם מההעדר הדבק בחומרו. (ב) על ידי התורה יש לאדם דביקות בה', שהוא מקור החיים [תהלים לו, י]. וכאן שילב ביניהם, שכתב: "לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך".

(88) כי מעלות התורה חלות על לומדיה [כמבואר למעלה פ"ד הערה 228, פ"ו הערות 37, 69, ופ"ז הערה 23], והואיל ונתבאר כאן ש"התורה שנתן השם יתברך לאדם, על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית" [לשונו למעלה], לכך זו מעלת "התלמיד חכם שיש לו התורה", ש"אין אל מעלתו גבול והשלמה", כמשפט השכל שאינו בא לידי השלמה, וכמו שמבאר והולך.

(89) "מישיבה לישיבה וממדרש למדרש" [רש"י שם].
(90) "שילכו מבית המדרש לבית הכנסת, ומבית הכנסת לבית המדרש אחר" [רש"י מו"ק כט.].
(91) כפי שכתב בח"א לכתובות קד. [א, קסא.], וז"ל: "כי יש לצדיק תכלית המנוחה", ושם מבאר כיצד יש לצדיק תכלית המנוחה לאחר שנפטר מן העולם. זאת ועוד, כי התורה מעניקה מנוחה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ח [ערב.], וז"ל: "מדריגה זאת שתתן התורה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא, דהיינו כמו אברהם יצחק ויעקב שנתן להם חיים של טובה ושלוה ומנוחה. והרי אף השבת הוא מעין עולם הבא... וגם בשאר צדיקים אפשר לומר כך... שיטעים את הצדיק מעין עולם הבא במה". לכך "בודאי יש להם מנוחה", הן בעוה"ז והן בעוה"ב.
(92) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמ:]: "כי מעלת האדם מצד השכל, ומצד הזה האדם חסר... ואף אם ימצאו פרטיים שהם בעלי שכל, מכל מקום אין בדבר זה השלמה כלל. כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל... כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל... שמוציא האדם שלמותו אל הפעל תמיד להתחכם". ואמרו חכמים [דב"ר ב, כו] "מי שאוהב תורה אינו שבע תורה". ונאמר [תהלים קיט, צז] "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי". הרי שאין שביעה וסוף לתורה. ואודות שההשלמה היא בגמר הדבר, כן נתבאר למעלה פ"א הערה 281, קחנו משם.
(93) שמות כה, י "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו".
(94) לשונו להלן פי"ב [לפני ציון 17]: "כי כאשר כבר אמרנו כי אין התורה אצל האדם בשלימות... כי אמות הארון השלם שבורות, לומר לך כי אין התורה אצל האדם בשלימות". וכן הוא בכד הקמח לרבינו בחיי ערך נאוה, וכן כתב בפירושו לחומש [שמות כה, י] בשם חז"ל ש"כל אמות של מקדש היו שלמות חוץ משל ארון שהיו שבורות... מכאן לתלמיד חכם שצריך שיהיה שפל ועניו ולבו נשבר בקרבו" [הובא למעלה פ"ב הערה 40]. והרב שעוועל ז"ל מציין שם [ציון 71] שלא מצא מקורו בחז"ל. וראה בתורה שלמה [שמות כה, י (אות קה)] ובבעל הטורים וכלי יקר שם. **ובתפארת ישראל** ס"פ לה כתב: "כל ענין הלוחות היה לפי מה שראוי אל דבר שהוא מעשה אלקים [שמות לב, טז]. וכן שעורן בעצמם, שהיו ששה טפחים על ששה טפחים [נדרים לח.]. כי ששה טפחים אמה שלימה [מנחות צח.], בלי תוספות ובלי מגרעת". וקשה, שכאן מבאר ששיעורי

הארון היו בדוקא אמות שבורות "לומר לך כי אין התורה אצל האדם בשלימות", ואילו אמות הלוחות היו בדוקא שלימות, ולא שבורות. אמנם הם הם הדברים. הלוחות הם מעשה אלקים, ולכך הם נעשים בשלימות גמורה, ובאמה שלימה. אך הארון נעשה על ידי בצלאל [שמות לז, א, ורמב"ן שמות לו, ח], והוא מעשה אדם, ולכך אצל הארון בדוקא האמות היו שבורות. וזהו דיוק לשונו כאן שכתב "כי אמות הארון שבורות, לומר לך כי אין התורה **אצל האדם** בשלימות". וראה שם בתפארת ישראל הערה 83 במה שנתבאר שם לגבי הלוחות השניות.

(95) לשונו בגבורות ה' פמ"ה [קעא.] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ג הערה 100]. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה... אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "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" [הובא למעלה פ"א הערה 54]. ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ובסמוך [לפני ציון 115] כתב: "שכל מנוחה היא תכלית". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח שזה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], ויובא בסמוך הערה 101. וראה להלן פט"ו הערה 56, ופי"ז הערה 95.

(96) "שאם משיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה" [לשונו למעלה לפני ציון 92]. והנה למעלה פ"א [לאחר ציון 242] הביא את דעת רבי טרפון שמעשה גדול מתלמוד [קידושין מ:], משום ש"סבר רבי טרפון מעשה גדול, בשביל שהיה סובר כי המעשה הוא השלמת האדם, שיושלם האדם עצמו על ידי מעשה. ואף

כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול... דמיון זה; כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין 'משמח אלקים ואנשים' [שופטים ט, יג], מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה, שאינה השלמת האדם, ולפיכך סבר המעשה גדול". ולפי דבריו כאן היה יכול לומר גם שלא שייך השלמת האדם בתלמוד, "שאם משיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה". לכך מעשה גדול, כי יש למעשה השלמה, לעומת תלמוד, שאין בו השלמה.

(97) "חלופי ההשגות יקרא 'מחיל אל חיל', כי מן השגה אחת מגיע והולך אל השנית, ומתחייב האחרת, ומן השלישית הרביעית, עד שחוזר חלילה. כי ההשגות כולם מתחייבים זה מזה, וזה נקרא 'ילכו מחיל אל חיל'" [לשונו להלן].

(98) נראה שכוונתו לדברי חכמים [מו"ק כט.] "כל היוצא מבית הכנסת לבית המדרש, ומבית המדרש לבית הכנסת, זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר [תהלים פד, ח] 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון'. אמר רב חייא בר אשי אמר רב, תלמידי חכמים אין להם מנוחה אפילו לעולם הבא, שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון'". הרי המאמר הראשון מבאר את התיבות "יראה אל אלקים בציון" שהוא "זוכה ומקבל פני השכינה". וכך גם כוונת המאמר השני, שכאשר הת"ח הולך מחיל לחיל, שמשיג את כל מה שיכול להשיג מאתו יתברך, אז הוא לבסוף "זוכה ורואה פני השכינה". ולמעלה פ"ד [לפני ציון 40] כתב: "זוכה ומקבל פני שכינה לגמרי, להיות במחיצת הקב"ה, כאשר הוא שכלי לגמרי".

(99) דע, שבתפארת ישראל פכ"ז [תיא:] הביא שלשה הסברים לכך שהתורה ניתנה בשבת, וכלשונו: "קבלת התורה ביום השבת [שבת פו:]. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו הברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלהים את יום השביעי וגו'". הרי יום השביעי מוכן שתבא הברכה מעליונים לתחתונים. ומפני זה הוא מוכן שתבא התורה מן עליונים לתחתונים גם כן, שאין לך יותר מן התורה, שכולה ברכה. ואין לך יום שראוי שתבא לעולם רק יום השבת, שהוא יום מיוחד להגעת הברכה אל התחתונים. **ועוד**, כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה... ולפיכך ראוי שתנתן בו התורה, שהיא שכל גמור מופשט מן הגשמי. **ומכל שכן**, כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם

הוא השלמת העולם", ושם הערות 49-56. ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צב:, צה:] ביאר כהסברו השלישי שם. וכאן יביא הסבר רביעי [להורות שאין שביתה לשכל], והביאו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנג.] ובח"א לגיטין לח: [ב, צו:], ודבריו שם יובאו בהערה 105.

(100) פירוש - התורה ניתנה בשבת להורות שהמנוחה שיש בעולם [שבת] אינה חלה על התורה, כי אין שביתה מתורה, וכמו שמבאר.

(101) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובאור חדש [צג:] כתב: "רז"ל בפרק קמא דמגילה [יב:] דרשו 'ביום השביעי כטוב לב המלך' [אסתר א, י], אמר רבא, יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי שירות ותשבחות, אבל אומות העולם שאוכלין ושותין, אין מתחילין אלא בדברי טפלות... רז"ל באו לומר כי יום הז' הוא מיוחד להשלמה, לכך בו נאמר 'לב המלך', כיון שכל סעודת המלך אחשורוש בשביל שיהיה האדם מושלם, ויום השביעי, שהוא שבת, הוא מיוחד להשלמה. ונעשה ביום הזה מעשה של ושתי, שאמרו להביא לפניהם ושתי, כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות ט כתב: "כי השבת היא שביתה ותכלית... שהרי יש בו שביתה והפסק ממלאכה, לכך נקרא 'שבת', שלשון שביתה מלשון הפסק, וזה ידוע מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל", וראה שם הערה 67. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל

צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] רצה לומר שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכה.], שם פל"ו [תרעז:], ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. וראה להלן פט"ו הערה 56.

(102) פירוש - אע"פ שהתורה נבראה אלפיים שנה קודם לבריאת העולם [ב"ר ח, ב], והתורה קדמה לעולם [שבת פח:, ונדרים לט:, וראה אודות כך למעלה פ"א הערה 265], מ"מ התורה יצאה לפועל ולגלוי במתן תורה שהיתה בשבת, והיציאה לפועל היא נחשבת ל"בריאת התורה". ובתפארת ישראל פל"ז [תקס:] כתב: "היה משמע כי התורה היתה כבר בפעל בעולם קודם נתינתה, וזה אינו, כי בנתינתה נמצאת בפעל בעולם. ומה שאמרו [שבת פח:] שהתורה נבראת תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, לא היה דבר זה בפעל כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 267]. ואודות שהיציאה לפועל נחשבת בריאה, כן כתב בגו"א ויקרא פי"ב אות א, וז"ל: "כמו שהבריאה הוא תיקונם, הכי נמי תורתם היא תקון הוויתם... הכל שם 'בריאה' הוא". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.] כתב: "דע כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "מעשה בראשית... שהקב"ה המציא המציאות, ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו... שהחכמה של מעשה בראשית, יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם". וצרף לכאן דבריו באור חדש [עב:], שכתב: "הה"א הוא מורה על הידיעה, שכן נקרא 'ה"א הידיעה'... ונראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". הרי שבריאת העולם היא מעשה של גלוי וידיעה של הנמצאים.

(103) כי ביום שאמורה להיות שביתה בעולם [שבת], התורה נבראה ויצאה אל הפעל, הרי שאין שביתה ומנוחה לתורה.

(104) כמבואר בהערה 101. ולכאורה בכמה מקומות כתב להיפך, שאין השלמה ומנוחה לגשמי, אלא רק לנבדל. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "והקדושה גם כן במן, כלומר שמה שלא ירד מן בשבת מורה שהיום קדוש. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן. ואף על גב שהשבת ודאי יש בו התהוות טבעי, כי הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת [סנהדרין נח:], מפני שהם טבעיים חמריים, **ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה**, כמו שידוע לנבונים.

וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת. אבל המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת, כי אין הויה בשבת, ודבר זה מבואר". ובגבורות ה' ר"פ מה כתב: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו", כי ראוי השבת לישראל בפרט... העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם 'כותי ששבת חייב מיתה'... דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה... וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה" [ראה להלן פי"ז הערה 92]. ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:] כתב: "לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי, והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר... **אבל ישראל שנתן להם התורה, ונמצאו בפעל השלימות, ולהם ראוי השביתה דוקא**, ואם לא היה להם השביתה כאילו היו עדיין בכח, ולכך אם אינו שובת חייב מיתה, כי יחסר ממדריגתו". [וכן חזר וכתב בקיצור בח"א שם לדף צט: (ג, רכז:)]. הרי שביאר שנתינת התורה לישראל מחייבת אותם בשביתה, ואילו כאן מבאר שרק לדברים הגשמיים יש שביתה, אך אין שביתה לתורה, ולכך התורה ניתנה בשבת. וצ"ע. וראה סוף הערה הבאה בישוב לשאלה זו.

(105) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנג.]: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פו:], הכל מודים כי בשבת נתנה התורה לישראל. ולמה נתנה תורה בשבת. שאם נתנה תורה בחול, היה האדם אומר שכשם שיש שביתה למלאכה, שהיא בחול, כך יש שביתה מן התורה. ולכך נתנה התורה בשבת, שהוא שביתה מן המלאכה, ואינו שביתה לתורה. ועתה ימי החול הם קל וחומר; אם השבת, שהם ימי שביתה מן המלאכה, אינו יום שביתה מן התורה, ימות החול שאינם ימי שביתה מן המלאכה, אינו דין שלא תהא שביתה מן התורה. ועוד, 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". ובח"א לגיטין לח: [ב, צו:] כתב: "כי השבת ניתן שהאדם יהיה פנוי מן המלאכה, ויהיה פנוי אל התורה שהוא השלמת הנפש. כי בתורה ימצא הנפש מרגוע. ולכך הכל מודים שבשבת נתנה תורה לישראל [שבת פו:]. וזה להשלמת נפש ישראל, ולכך אמרו [ביצה טז.] נשמה יתירה נתנה לאדם בשבת. ומכח זה יש לאדם השכל יותר. וכן כתב הראב"ע ז"ל [שמות כ, יא], שיפנה האדם אל התורה בשבת" [ראה להלן פי"א הערה 129]. ובזוה"ק [ח"ב רה:] איתא "יום השבת איהו יומא דנשמתין יומא דאורייתא". ובירושלמי [שבת פט"ו ה"ג] אמרו "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה". **ויש לדון בדבריו**, שלכאורה מתבאר כאן שהתורה ניתנה בשבת בדרך של "אף על פי"; אף על פי שהשבת היא יום מנוחה, מ"מ אין מנוחה זו חלה על התורה, כי אין מנוחה לשכל. ולפי זה אין שייכות בין התורה לשבת, ואדרבה, מתן תורה בשבת בא לאפוקי משבת, ולומר שלמרות ששבת היא יום מנוחה, מ"מ מנוחה זו נדחת מפני התורה. וברור הוא שאין לומר כן, כי לפי זה אין שום דבר של "שבת" במתן תורה, ואדרבה, התורה ושבת עומדות בבחינת "זה לעומת זה", וזה לא יתכן. **ובספר "זאב יטרף"** על שבת, פרק כב, עמד על קושי זה בדברי המהר"ל, ויישב זאת בטוב טעם, ומחמת חביבות דבריו נבאם בהרחבה, וז"ל: "שתי בחינות הן בשבת; אחת ביחס לששת ימי חול שקדמוה, ואחת ביחס לעצמה. לגבי שאר ימי השבוע אין יום השביעי אלא יום השלמה ומנוחה, וכמו שכתב המהר"ל [כאן] ש'העולם הזה הגשמי יש לו השלמה, ולכך יש לו שבת על שהעולם נשלם'. ולפיכך כי באת שבת באת מנוחה [רש"י בראשית ב, ב], שכאשר נשלם עולם הגשמי, כדכתיב [בראשית ב, א] 'ויכולו השמים והארץ וגו", אז באה שבת ומנוחה, 'כי המנוחה היא בהשלמת הדבר' [לשון המהר"ל כאן (לפני ציון 95)]. אבל שבת ביחס לעצמה אין לה השלמה כלל, דמצד בחינת עצמה היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], יום שכולו שבת, ואין בו שיעור וקצבה. כל ששת ימי בראשית נאמר בהם 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' [בראשית א, ה], 'יום שני וכו" [שם פסוק ח], אולם בשבת לא נאמר 'ויהי ערב ויהי בקר יום השביעי'. שכל הימים זמנם מוגבל, וכולם בני ערב ובקר הם, ותו לא. מיהו שבת, שמעין עוה"ב היא, אין זמנה מוגדר בין תחומי ערב ובקר ויום ולילה, כמו שעולם הבא אין בו שיעור וקצבה, ואין לו סוף, כך שבת אין בו

שיעור וקצבה, ואין לו סוף. [וראיתי בשם הבעל אבני נזר שבשבת נאסרה מלאכה לעולם, אלא למוצאי שבת חזרה והותרה בהבדלה]. ונמצינו למדים שכאשר הושלמה מלאכת ששת ימי חול, כדכתיב 'ויכולו השמים והארץ וכו', ואז באה מנוחה לעולם הגשמי, עם מנוחה זאת נתבצר מקום ליצירת עולם הרוחני של שבת, שאין בה השלמה וסוף, ואינה באה לידי גמר של 'ויכולו' ולידי מנוחה גמורה. נמצא שמנוחת עולם הרוחני של שבת יש בה מנוחה ואינה מנוחה; ודאי מנוחה קרינן לה, שאין בה עמל ויגיעה. אבל אינה מנוחה, לפי שאין בה השלמה וסוף, ומופקעת מהקצבה והגבלה. ומצד בחינה זו, שדומה שבת לעולם הבא שאין בו גבול ותחום, ראוי הוא למתן שכל התורה, שאין מנוח לו, ואין השלמה אליו, כי גם שכל התורה אין בו גבול וסוף. וכשם שכל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים [שבת קיח.], כך התורה שניתנה לישראל בשבת, היא נחלה בלי מצרים, ואין שיעור לחכמתה, ואין קץ להשגותיה. והשתא מובן היטב שמה שכתב המהר"ל 'ולפיכך נתנה תורה בשבת להורות כי השכל אין מנוח לו ואין השלמה אליו, כי השבת מיוחד אל השלמה והשביתה' [לשונו כאן (לאחר ציון 98)]. פירושו, דמשום ששבת מיוחדת לשביתה מן המלאכה של ששת ימי חול, ולהשלמת עולם הגשמי, על כן מיוחדת היא נמי ליצירת עולם חדש הדומה לעולם הבא. ואע"פ שמנוחה מעמל ויגיעה יש בה, מנוחת השלמה אין בה. עולם חדש זה של שבת שאין בו השלמה ואין בו קץ וסוף, אין זמנו אלא לאחר שהושלם ונח עולם הגשמי של ששת ימי חול. זאת אומרת אחר מנוחת ההשלמה של 'ויכולו', שמאז ואילך בלתי נודע בו מה זו השלמה ומה זו מנוחה, ואז נמי זמן מתן תורה, אשר כל העוסק בה, ממנו והלאה מנוחה והשלמה. לכך לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל, והכל מודים שניתנה דוקא לתלמידי חכמים שאין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא". ודפח"ח. ומבואר היטב שאכן מתן תורה משתייך בעצם לחלק של שבת המופקע מ"ויהי ערב ויהי בוקר", שלשניהם אין גבולות וקצבה. ואע"פ שמנוחת שבת אינה חלה על שכל התורה, מ"מ חלק העוה"ב של שבת הוא המכשיר את השבת להיות היום שבו תנתן תורה. **ומעתה מיושבת** השאלה ששאלנו בהערה הקודמת [דכאן מתבאר שיש מנוחה לגשמי ולא לשכלי, ואילו בשאר מקומות ביאר להיפך, שאין מנוחה לגשמי, אלא רק לרוחני, ולכך גוי ששבת חייב מיתה]. דנתבאר לפנינו שיש לשבת שתי פנים; הפן האחד הוא שביתה משמת ימי המעשה, והפן השני הוא עולם שאין בו גבולות ושיעורים. לכך הענין מתחלק בהתאם; השביתה משמת ימי המעשה ישנה רק בעולם גשמי המגיע להשלמתו, דכאשר העולם הגשמי מגיע להשלמתו אז באה שבת ובאה מנוחה. ועל כך

ביאר המהר"ל שאי אפשר שדבר שהוא לגמרי חומרי יגיע אל השלמתו, כי אין השלמה לדבר שהוא מתנועע בתמידיות. לכך שביתה זו אינה נמצאת אלא אצל ישראל, אך לא אצל אומות העולם, שהן אינן באות אל השלמתן. אך הפן השני של שבת [עולם ללא מצרים וגבולות] אינה נמצאת כלל בעולם הגשמי של "ויהי ערב ויהי בוקר", אלא בעולם המופקע לגמרי מגבולות וקצבה, ואין בו כלל "ויהי ערב ויהי בוקר". וחלק זה של שבת אינו נמצא כלל בעולם הגשמי, והוא החלק המשתייך בעצם למתן תורה. נמצא שיש בזה ג' דרגות; (א) דבר גשמי שלעולם נמצא בתנועה, ואינו מגיע אל השלמתו ["גוי ששבת חייב מיתה"]. (ב) דבר גשמי המגיע אל השלמתו [ישראל, קדושת הארץ בשמיטה]. (ג) דבר רוחני עליון המופקע מגבולות וממנוחה [חלק העוה"ב של שבת]. וראה להלן פי"ז הערה 97.

(106) לשונו בדרוש על התורה [י:]: "ומפני שנברא האדם לעמל, לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח [ויקרא כג, טו]... צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה, לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה, איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת מיד, בלי עוד הפסק זמן, היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו". וקשה, מדוע המקרא [איוב ה, ז] "אדם לעמל יולד" חל על שבת קודש [לכך התורה ניתנה בשבת], ואינו חל על יום טוב של פסח [לכך הספירה מתחילה רק למחרת השבת]. ואולי הוא משום שיו"ט של פסח מורה על חירות, ויל"ע בזה. **ועוד יש לעיין**, דהרמ"א באורח חיים סימן רצ סעיף ב כתב: "פועלים ובעלי בתים שאינן עוסקים בתורה כל ימי השבוע, יעסקו יותר בתורה בשבת מתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע. והתלמידי חכמים ימשיכו יותר בעונג אכילה ושתיה קצת, דהרי הם מתענגים בלמודם כל ימי השבוע". וכן בהקדמה לדר"ח [מח.] ביאר שעיון בדברי הלכה עלול להביא לבטול עונג שבת, לעומת עיון בדברי אגדה, שהאגדה מושכת לבו של אדם. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שבשבת יש לעמול בתורה, כי אין שביתה לשכל. וצ"ע.

(107) מן ההשגה השניה.

(108) כן ביאר בגו"א בראשית פכ"א אות כח את דברי רש"י בביאור הפסוק [בראשית כא, לג] "ויטע אשל", שרש"י כתב שם "פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה", וכתב שם: "כי יסוד נטיעת החכמה נקרא 'פרדס', כי כמו שהפרדס יש בו נטיעות, והנטיעות מוציאים פרי, כך היה אברהם נוטע נטיעות המושכלות שראוי לקרותן 'נטיעה'... ומן מושכל הנמצאות אשר הם נטיעות חזקות ראשונות לשכל, הם עושים פרי להוציא מושכלות שניות ממנו. וזהו שנטע אברהם, שהיה עורך ומסדר סדר החכמה, שרשים אמתים בהקדמות חזקות, שהכל היו מודים בהן, וממנו היה מוציא פירות. וכאשר היה אחד רוצה לדעת שום השגה, היה מביא לו מן הפרדס הזה, שהיו בו שרשי חכמות. והפרי הוא התולדה המתחייב מן החכמות. ולפיכך קאמר במדרש רבות [ב"ר נד, ו] שנטע פרדס שקרא 'אשל', כלומר 'שאל מה שתשאל, ענבים תאנים רימונים'. והכוונה בזה, כל המושכל וכל השגה שהיה רוצה, היה מביא לו מן הפרדס הזה, והוא מן שרשי החכמות אשר נטע... כך החכמות, כאשר יש לו הקדמות אמיתות, מתחייבים לו גם כן תולדות אמיתות, שהם פרי הקדמות, לכך נקראו 'תאנים וענבים'". ובבאר הגולה באר השלישי [שג.] כתב: "מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 257, ולהלן פי"ג הערה 70]. ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד" [ראה להלן פי"ג הערה 5].

(109) כמו שכתב למעלה לאחר ציון 97.

(110) לשונו בנר מצוה [לג:]: "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי האומה הזאת [מלכות יון] יש בה החכמה,

הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם" [הובא למעלה פ"ז הערה 30]. ובגו"א שמות פל"ד אות כ כתב: "כבר נתנו טעם בפרק שני דעירובין [כא:] למה לא הותר לכתוב תורה שבעל פה, מפני שאין קץ וסוף לתורה שבעל פה, כדכתיב [קהלת יב, יב] 'עשות ספרים הרבה אין קץ'. ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך אליו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל, וזה מה שנכתב. ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף, נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהיה נגבל ומשוער ונכתב כלל בתורה. וזהו ענין שנאסר לכתוב תורה שבעל פה". הרי שאין השלמה ותכלית אל ההשגה. וקודם לכן שם פי"ח אות לא כתב: "אין שלימות אל התורה, רק שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אצל התורה אין לה שלימות וגמר בעצמו, רק שילמד כל היום". ובדר"ח פ"ב מט"ז [תתכו.] כתב: "אין סוף אל התורה, ואין תכלית לה".

(111) כן הקשה במעלות התורה לרבי אברהם אחי הגר"א [עמוד צו], וז"ל: "כתוב בגמרא [ברכות סד.] תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון'. ולכאורה הוא תמוה מאי מעליותא בלתי מנוחה", והמשך דבריו יובא בהערה 117.

(112) אודות תנועת השמים, כן כתב בנתיב השלום פ"ב, וז"ל: "כי לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ יש לה חומר גס, לכך אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"י הערה 178.

(113) דברים אלו מבוארים יותר בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמט.], וז"ל: "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, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל. וכמו השמים אשר הם מתנועעים, ואינם באים אל ההנחה כלל, גם אי אפשר להם שיהיו בלי תנועה,

והתנועה היא שלימתם. וכך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, 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" [ראה להלן פט"ו הערה 43]. ותלמידי חכמים אין להם מנוחה גם לעוה"ב, כי ילכו מחיל לחיל, ומהשגה אל השגה. **דוגמה לתנועת השמים**; אמרו בגמרא [ב"מ עז.] "אמר רבא, האי מאן דאגר אגורי לעבידתא, ושלים עבידתא בפלגא דיומא [סיימו עבדתם בחצי היום], אי אית ליה עבידתא דניחא מינה, יהיב להו. אי נמי דכותה, מפקד להו. דקשה מינה, לא מפקד להו, ונותן להם שכרן משלם. אמאי, וליתיב להו כפועל בטל, כי קאמר רבא באכלושי דמחוזא, דאי לא עבדי חלשי", ופירש רש"י שם: "אכלושי דמחוזא - במחוזא שהוא עירו של רבא, היו בני אדם הרגילים לשאת משאות תמיד, וכשיושבין בטלים קשה להן". הרי שיש בני אדם שהרגילות שלהם היא דוקא לשאת משאות תמיד, וההנחה קשה להן. וכך היא תנועת השמים.

(114) פירוש - אם אצל השמים שיש תנועה תמידית, אך היא ללא יגיעה, כל שכן אצל השכל, שאין אצלו תנועה כלל [אלא העדר מנוחה], שלא תהיה אצלו יגיעה.

(115) "כי המנוחה היא בהשלמת הדבר" [לשונו למעלה לפני ציון 95].

(116) הפחד יצחק שבועות [מאמר לו אות ח] כתב: "מקרא מפורש הוא בתורה [בראשית מט, יד] 'יששכר חמור גרם', חמור בעל עצמות, ולא חמור בעל בשר, שאינו נוח למשא, אלא חמור בעל עצמות, שהוא עומד ביחוד לסבל ולמשא. והכתוב ממשיך ואומר דכיצד נעשה הוא יששכר חמור גרם, משום [שם] שראה מנוחה כי טוב, ומפני כך 'ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד'. והדברים סותרים את עצמם, דכי משום טובת המנוחה מאמץ לו אדם את העבודה ואת הסבל, אתמהה. ורואים אנו מכאן, דאם האדם נמצא במצבם של אוכלסי דמחוזא 'דאי לא עבדי חלשי' [הובא בסוף הערה 113], אז אדרבה, הוא מוצא לו את עיקר השלוה ואת מיטב המנוחה דוקא בסבל שעל השכם, ובעבודה המפרכת את הגוף. אכן זה הוא כחה של עמלות בתורה. בשעה שעצמיותה של הנפש נעשית כחמור למשא, כחמור גרם לשאת בעול התורה, אז מתפרצת היא מדת העמלות מתחומה, והרי היא הולכת וכובשת שטחים לא לה, עד שגם מדת המנוחה נכנסת לתוך שלטונה, ואדרבה דוקא ה'כנגדו' נעשה לו 'עזר'. זו היא פסגת כח הכיבוש של מדת העמלות בתורה, שכובשת היא גם את מדת המנוחה עמה בבית".

(117) כן כתב בספר מעלות התורה לרבי אברהם אחי הגר"א [עמוד צו], וז"ל: "ונראה דהכי פרושו, כי ידוע שתכלית כל דבר נקרא מנוחה, ולכן נקרא שבת 'מנוחה' שהוא תכלית ימי המעשה... וזה שאמר 'אין להם מנוחה', רצה לומר תכלית, כי התענוג והעדון שלהם בגן עדן אין לו תכלית, כי המה מוכנים לעלות למדרגה יותר גבוהה, וגבוה מעל גבוה, וגבוהים עליהם, עד אשר 'יראה אל אלקים בציון', רצה לומר להנות מזיו השכינה. וכל העדונים והתענוגים שלמטה הוא למדרגה שלמעלה ממנה כערך גוף לנשמה... וכן בעולם הזה, הולך האדם על ידי התורה, ממדרגה למדרגה יותר גבוהה".

(118) "הטובות והנחמות" [רש"י שם].

(119) "עין לא ראתה - לא נראית ולא נגלית לשום נביא" [רש"י שם]. ודע שמאמר זה נתבאר כמעט אות באות בתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.], ובנתיב אהבת ה' ספ"א. וכן הביא מאמר זה בדרוש על התורה [לח.], ודבריו שם יושלבו בהערות הבאות.

(120) פירוש - מי שגורם שחברו יהיה תלמיד חכם.

(121) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.]: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה להלן ציון 155]. ואודות שיש לת"ח שכל הנבדל, ראה למעלה פ"ד הערה 202.

(122) אודות שהנביא אינו יכול להשיג דברים נבדלים, כן ביאר בתחילת הקדמה הראשונה לגבורות ה' שזהו הטעם מדוע לא נזכר בתורה שכר העוה"ב, וכלשונו: "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא... לא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם.... הנביא יקרא 'חוזה' [ש"ב כד, יא] או 'רואה' [ש"א ט, יט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו... כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ. ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו" [הובא למעלה פ"ד הערה 246, פ"ז הערה 30, וראה להלן פי"ד הערה 39]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתפט.] כתב: "כי אלו האנשים בשאלה זאת [מדוע לא נזכר עוה"ב בתורה] חשבו כי אל הנבואה הקרוב ורחוק הוא בשוה, ויפול בגדר הנבואה על דבר שהוא רחוק לאדם. ואין הדבר כך, כי אף אם השכל משיג הדבר אשר

הוא נעלם מאד, אבל בכח הנבואה לא יפול. ולפיכך כאשר היה רוח הקודש שורה על הנביאים, היה להודיע הדברים אשר הם אתו במציאות. אבל דברים אשר אינם אתו במציאות, והם עולם אחר, לא שלטה הנבואה בזה... 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', הנביא שנקרא 'רואה' ו'חוזה', אשר אלו שתי לשונות משתמשים גם כן לעין. שמזה נדע שכשם שהעין רואה הדבר, והחוש של עין דבק במוחש, כך הנבואה דבק כח זה במה שהוא רואה וחוזה בנבואה. וכשם שאין העין רואה הדבר הנבדל מן החוש, מפני ההבדל שבין החוש והמוחש, כך כח הנבואה אינו רואה דבר שהוא נבדל עולם הבא. ולפיכך אמר 'עין לא ראתה', רצה לומר כי עין הנבואה לא תשלוט בדבר הנבדל".

(123) פירוש - הנדבק אל הת"ח עושה כן באמצעות האהבה לת"ח, ולכך הנביא יכול להתנבאות אודותיו, כי אינו נבדל בעצמו, אלא נדבק אל הנבדל. ואודות שאהבה היא דביקות, ראה בסמוך הערה 128.

(124) נאמר "לא יהיה בך אל זר" [תהלים פא, י], ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב "אין יצה"ר בנשמה", וראה שם הערה 40. ושם בדברים פכ"ה אות ג כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב העבודה ס"פ ח, ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה רפ"ג כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". 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.]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ו [קעט.]. ובנתיב כח היצר פ"א כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29.

(125) כן כתב אות באות בתפארת ישראל פנ"ז [תתצז.] ובנתיב אהבת השם פ"א. ובנתיב אהבת השם שם הוסיף: "ויתגבר על יצרו". וזה נקרא "בשני יצריך", דהיינו סילוק היצה"ר. וקודם לכן כתב שם בזה"ל: "כי האהבה אל הש"י, שיהיה נמשך אל השם יתברך בכל חלקיו, ולא יהיה לו הסרה מן השם יתברך. והאדם הזה דבק בו יצר הרע... וסוף

סוף אם היה האדם סר מן השם יתברך ע"י יצר הרע שבו, נחשב כי יש לאדם הסרה מן השם יתברך. ולכך אמר הכתוב 'בכל לבבך', כי הלב יש בו יצר הרע, ויסלק יצרו הרע לאהוב את השם יתברך".

(126) בנתיב אהבת השם פ"א כתב משפט זה כך: "אפילו אם נוטל נפשו, יתדבק בו יתברך בנפשו".

(127) בתפארת ישראל פנ"ז [תתצז.] כתב משפט זה כך: "סוף סוף האהבה היא כאשר דבק בו בדבר שהוא שייך לו, דהיינו או בגופו או בנפשו או בממונו". ובנתיב אהבת השם פ"א כתב משפט זה כך: "סוף סוף האהבה היא על ידי ג' דברים שהם שייכים אל האדם, דהיינו או בגופו או בנפשו או בממונו".

(128) "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך" [לשונו למעלה פ"ז לפני ציון 63]. ו"כל אהבה דביקות האוהב בנאהב" [לשונו בח"א לנדרים סב. (ב, כב.)]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כא:] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה ס"פ יג כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א 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". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג). וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ז הערה 63, ולהלן פי"א הערה 46].

(129) אודות שהאדם מתחלק לגוף, נפש, וממון, כן ביאר בגו"א בראשית פ"ד אות י, ושם הערה 71, ושם שמות פכ"ה אות ד [רנט.]. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה האדם אשר], וז"ל: "כי האדם יש בו... הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים. כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם. ואלו שלשה דברים בארנו אצל אהבת השם יתברך, דכתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', עיין למעלה". וכוונתו לדבריו בנתיב אהבת השם פ"א, שכתב שם: "כמו שתמצא אצל אהבת השם יתברך ג' דברים; 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', ורוצה לומר שיהיה אוהב השם יתברך בג' חלקי האדם... דהיינו או בגופו או בנפשו או בממונו". וכן בנתיב העבודה פ"ג ביאר כי ג' תפילות [שחרית מנחה ומעריב] הן כנגד גוף ממון ונפש. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ט [רפח.]. ובנתיב גמ"ח פ"ה כתב: "כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו". ובנתיב הצדקה ספ"ד כתב: "כי הממון הוא כגופו נחשב". [אמנם בדרך כלל המהר"ל מחלק את האדם לגוף, נפש, ושכל, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 93, קחנו משם]. ובנתיב אהבת השם פ"א ביאר כי החלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך', דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות נד.] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות פ"ח סוף ה"ד] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם, שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל" [ראה להלן הערה 146]. וכן ביאר ג' חלקים אלו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:], ובח"א למנחות מג: [ד, עט.], והובא להלן פט"ו הערה 243]. ובדרוש על התורה [לח.] ביאר ש"בכל לבבך" הוא כנגד המחשבה והשכל, "ובכל נפשך" "ובכל מאודך" כנגד הנפש והממון [וכדבריו כאן], "עד שתושלם אהבתו אותו בשלשתן, שהם ממש שלשה חלקי האדם; שכלו, נפשו, וממונו" [לשונו שם], ומבאר שם ג"כ את "המשיא בתו לת"ח, ועושה פרקמטיא לת"ח,

ומהנה ת"ח מנכסיו" על פי חלוקה זו. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

(130) והנה תוספות בכתובות נב. [סוף ד"ה והיו] כתבו: "היינו משום דאין בתו כגופו". אך אין זה סותר לדבריו כאן, כי שם כוונת תוספות היא ביחס לאשתו, שאין בתו כגופו כמו שאשתו כגופו [ברכות כד.]. וכן מפורש בגיטין מה., ששם כתבו תוספות [ד"ה דלא] "שאני אשתו דהויא כגופו יותר מבתו". ומשמע מכך שמ"מ אף בתו כגופו, רק שאינה בזה כאשתו. ובדרוש על התורה [לח.] לאחר שביאר ש"בכל לבבך" הוא כנגד המחשבה והשכל [ראה סוף הערה קודמת], כתב: "בהשיאו בתו לת"ח, הרי הוא אוהבו בכל לבבו, כי כל לבו ומחשבתו של אדם קשורה בבניו". **ואודות הקשר** והיחס של אדם אל בתו, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ז [קסד:], שכתב: "כי 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'". וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א במדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה באור חדש [קפז.]. ובדר"ח פ"ג מ"ב [עז.] כתב: "כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו... שהבת באה מעצמו של אב" [ראה להלן פי"א הערה 84]. ובח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאור לפי זה 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".

(131) יש להעיר, כי בשבת כג: אמרו "דרחים רבנן הוי ליה בנין רבנן, דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן". וכתב לבאר זאת בנתיב יראת השם פ"ה בזה"ל: "דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן, דמוקיר רבנן הוו ליה חתנותא רבנן... דבר זה צריך ביאור, מה ענין החלוקים האלו. הרי ידוע כי כל מדות הש"י מדה כנגד מדה, ולפיכך מי שאוהב רבנן,

קשורה נפשו בתורה ובת"ח, כי מי שהוא אוהב את אחר נפשו קשורה בו. לכך זוכה שיהיה לו בנים ת"ח, 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 ת"ח. 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 אדם לחתנו הת"ח אינו נחשב לקשר של עצמו ובשרו, ואילו מדבריו כאן משמע שהמשיא בתו לת"ח דבוק בת"ח לגמרי בגופו. ויל"ע בזה.

(132) לשונו בדרוש על התורה [לח.]: "ובמה שעושה לו פרקמטיא אוהבו ודבק בו בנפשו, שהרי פועל וטורח עבורו בנפש, כי הפעולה היא לנפש". ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "וכאשר מטריח בנפשו לעשות פרקמטיא לתלמיד חכם, זהו שדבק בו בנפשו". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת. והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "הנפש הוא המנהיג איברי אדם". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש". ובנר מצוה [כז.] כתב: "כי הכח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך". וראה נצח ישראל פ"ה [קד:]. ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרנא:] כתב: "כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה... ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 60] כתב: "[אין] השלמת האדם במלאכה שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ושם פי"ח כתב: "כל פעולה אשר יפעל אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע" [ראה למעלה פ"ג הערה 141, ולהלן פ"י הערה 194].

(133) לעומת "מהנה תלמיד חכם מנכסיו", וכמו שיבאר בהמשך.

(134) כמבואר בהערה 132. ובח"א למכות כד. [ד, ז:] כתב : "כי הפעל מתייחס אל הנפש אשר יפעל". ובנתיב האמונה פ"ב ביאר יותר, וז"ל: "ודבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה. שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה".

(135) בנתיב אהבת השם פ"א כתב: "ומהנה תלמיד חכם מנכסיו, אוהב אותו בממונו". ולהלן פי"א [לפני ציון 24] הזכיר בקצרה את דבריו כאן.

(136) בח"א לכתובות קיא: [הוצאת כשר כרך ד, עמוד צו] כתב: "כל המשיא בתו לת"ח וכו'. מזה תלמוד כי אהבת חכמים היא כמו אהבת השם יתברך. וכמו שתמצא אצל אהבת השם יתברך ג' דברים; 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך והכל מאודך' [דברים ו, ה], ורוצה לומר שיהיה אוהב השם יתברך בג' חלקי האדם, ועל ידי זה תהיה האהבה שלימה, כי אלו ג' דברים שייכים לאדם וכו'" [ומשם ואילך כתב אות באות כדבריו בנתיב אהבת השם פ"א]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רסג.] הביא מאמר דומה לזה ["וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אכלה הוא. אלא הדבק בחכמים ובתלמידיהם, ומעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה" (ספרי דברים יא, כב)], וכתב: "הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך... בא לתקן בית האדם שיהיה נמצא בו אהבת השם יתברך על ידי אהבת חכמים, שזהו מדת אהבת השם יתברך, או ענף ומדרגה למטה מן אהבת המקום עצמו". וכן בדרוש עה"ת [לח.] הביא מאמר זה, וכתב: "הנה ראוי לדעת מה ראו על ככה להפיק דברים אלו מן הכתוב הזה. אלא מפני שאהבת השם יתברך היא בג' דברים הנזכרים, יפלו באין ספק ג"כ באהבת הת"ח הגורמת להחשב כאילו דבק בשכינה". ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "הדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים. שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו, וכבר התבאר כי התלמיד חכם הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך".

(137) יש להעיר, כי למעלה פ"ז [לאחר ציון 62] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה, שהוא הדביקות בו". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 112] כתב: "אין האדם 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 בורא". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל הש"י היא הדביקות בו יתברך, כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב, ואי

אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה" [הובא למעלה פ"ה הערה 113, ופ"ז הערה 64]. ואיך כאן מדלג על לימוד התורה, ומבאר שאפשר להדבק בשכינה על ידי דביקות בת"ח באמצעות הגוף הנפש והממון, ותורה מה תהא עליה. והנה אפשר לשאול שאלה זו על אהבת ה' עצמה; הפסוק מבאר שאהבה זו מתקיימת "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" [דברים ו, ה], שהם גופו נפשו וממונו של אדם [כמבואר למעלה לפני ציון 129]. ושוב יקשה, איך אפשר לא להזכיר תלמוד תורה. אמנם בסיפרי [על פרשה זו דשמע (פרשת ואתחנן פיסקא ח)] אמרו "'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' [דברים ו, ו], למה נאמר, לפי שהוא אומר 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו". הרי שהסיפרי מבאר שללא תלמוד תורה אי אפשר לקיים מצות אהבת ה'. וא"כ יקשה, כיצד יתקיימו שני המקראות האלו ["בכל לבבך וגו'" "והיו הדברים האלה וגו'"]. והנראה, שהפסוק "בכל לבבך וגו'" מורה ששלשת חלקי האדם צריכים להשתתף באהבת ה', אך עדיין השאלה היא כיצד תתבטא אהבת ה', דנהי שהאדם מוכן למסור את הגוף הנפש והממון לאהבתו יתברך, מ"מ זהו רק מראה עד היכן אהבת ה' צריכה להגיע, אך כיצד הוא האופן שאדם מבטא את אהבתו יתברך, דמה עליו לעשות. ועל כך באה תשובת הסיפרי שזה נעשה על ידי לימוד תורה. וזהו מתק לשון הסיפרי "איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה", פירושו מהו ה"למעשה" המורה על אהבת ה'. ועל כך באה התשובה היא שזה נעשה רק ע"י לימוד תורה. באופן שהפסוק הראשון ["ואהבת"] מורה שכל חלקי האדם צריכים להשתתף באהבת ה'. והפסוק השני ["והיו הדברים האלה"] מורה על האופן שבו האדם מבטא את אהבתו אל ה'. והעומק בזה הוא שבלימוד תורה גופא נפגשים ג' חלקי האדם; הגוף הנפש והשכל [המקביל לממון], וכמבואר למעלה פ"ג הערה 85, קחנו משם. וראה פחד יצחק שבועות מאמרים טו, יח, כג.

(138) בא להוסיף ששלשת דברים אלו [משיא בתו לת"ח, עושה פרקמטיא לת"ח, ומהנה ת"ח מנכסיו] מקבילים לאופן ששלשת חלקי האדם [גוף נפש וממון] מתחברים אל שכל האדם עצמו, ולא רק לת"ח הנמצא חוץ לעצמו.

(139) פירוש - השכל באדם נחשב כמו תלמיד חכם, באופן שיחס השכל לשאר חלקי האדם הוא כיחס התלמיד חכם לשאר בני אדם. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם".

(140) פירוש - השכל הוא עצם האדם, והוא "האדם שבאדם". ומדגיש זאת כדי לבאר ששאר חלקי האדם מתחברים אל שכל האדם בכך שהם משרתים אותו. כי השכל הוא עצם האדם, ולכך שאר חלקי האדם כפופים ומשועבדים לשכל, וכמו שיבאר.

(141) נאמר [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וינחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". וכתב על כך הגו"א שם אות לב: "פירוש, שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת, ולפיכך פירש שלקחו בדברים. והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה, מפרש אותו הרב בענין זה, שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם. ואם לא כן, לא היה בא הלקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו". ושם שמות פי"ד אות י כתב: "עיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו". ושם במדבר פט"ז אות ג כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם". ואם תאמר, שבתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמט.] כתב: "שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [ראה להלן פ"י הערה 200]. ויש לומר, ששם כוונתו היא שהגוף הוא היסוד והבסיס של האדם, ואם האדם יתעלם מגופו, ויעסוק רק במושכלות, אזי הוא דומה לבנין בלא יסוד. אך כאן מבאר שמהות האדם היא היותו חי משכיל. נמצא שמהות האדם היא שכלו, אך יסוד האדם הוא גופו. וכמו באילן, שעצם האילן הוא ענפיו, אך יסוד האילן הוא שרשו. וזה מה שכתב בבאר הגולה באר החמישי [קל:]: "כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל". הרי שפתח רק ב"שכלי", וסיים ב"גוף ושכל". הרי שמהותו היא שכלית, אך בפועל הוא מורכב גם מגוף.

(142) פירוש - הגוף הנפש והממון מצטרפים אל השכל ומשרתים אותו, וכמו שמבאר.

(143) כי השכל זקוק לנושא, והנושא הוא הגוף. וכן ביאר להלן פ"י [לאחר ציון 144], וז"ל: "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 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 חומרי, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"ה הערה 23]. ולמעלה פ"ג [לפני ציון 137] כתב: "השכל נקרא 'איש' לגוף". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "השם יתברך ברא לשכל האברים אשר עושים מלאכתו... שכן האברים בגוף עושים מלאכת השכל... כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר" [הובא למעלה פ"ג הערה 137].

(144) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 140]: "ידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ:] כתב: "בכל אדם יש שני דברים; כח האחד, הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני, הוא השכל... הנפש, מפני כי מושל עליו השכל, ומנהיגו כפי דעתו ושכלו, הרי אינו בן חורין... וכאשר הקדימו 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז, וראה שבת פח.], הרי אמרו 'נעשה' מיד בלי הנהגת השכל אם יעשה... [אז] הנפש היה בשלמות, ולא היה צריך להנהגת השכל". הרי במתן תורה הגיעה הנפש של ישראל לדרגה שלא היתה זקוקה להנהגת השכל. אך כאשר כחות הנפש זקוקים להנהגת השכל, הרי היחס של השכל לנפש הוא כמו אב המנהיג את בניו [הובא למעלה פ"ג הערה 141].

(145) כמבואר למעלה הערות 132, 134.

(146) בנתיב אהבת השם פ"א ביאר יותר, וז"ל: "והממון של אדם ג"כ יש לו חבור אל השכל שבאדם. כי השכל יש לו קנין, והשוטה שהוא בלא שכל אין לו קנין כלל [טושו"ע חו"מ סימן רלה, סעיף כ]. ולפיכך הממון של אדם יש לו חבור אל השכל... יש לממון של אדם חבור אל השכל". וקודם לכן כתב שם שהשכל מתחבר לממון, "ובכל מאודך" מכוון כנגד הממון והשכל של האדם, והובא בהערה 129.

(147) פירוש - כל בני אדם דומים לצורת אדם פרטי אחד. ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] הביא שיש להתדבק בתלמידי חכמים, וכתב בזה"ל: "דע, כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד, אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות. והנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים

'ראש', שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם עיני העדה. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם [שם]. ומזה הטעם נקראו ג"כ החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם' [פתיחתא דאיכ"ר אות טז], כמו שיקראו 'עיני העדה' אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מ"מ נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים... כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי. וכמו שבאדם פרטי אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות ומקבל אותו מן הלב. כך כלל בני אדם נחשבים כמו איש אחד פרטי. ובני אדם שהם במדריגת שאר האברים, מקבלים החיות ע"י הלב, שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב, דהיינו שיהיה לבני אדם התחברות אל מי שהוא במדריגת הלב, ואז יקבלו החיות ע"י האדם הפרטי שהוא כמו לב, אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים... וכן אותו האדם אשר נחשב במדריגת שאר אברים, אם נכרת ונבדל מן אותם שהם ראשונה לקבל החיות, אין לו חיות. ולכך הקיום שלו כאשר יתחבר אל מי שהוא אליו במדריגת הלב, ואז מקבלים החיות, ודברים אלו הם מושכלים, ואין בהם ספק". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד... המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:] כתב: "ידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד, עד כי כל המין נחשב כמו אדם אחד. ודבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד". וכן הוא שם בפנ"ז [תתק:], ושם הערה 60. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "בכלל המין של בני אדם, שכל המין נחשב כמו דבר אחד". ולהלן פי"א [לפני ציון 104] כתב: "כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר".

(148) "הוא בגופו" - בגוף של עצמו.

(149) לגוף האדם.

(150) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתקא.]: "והמשיא בתו לת"ח יש לו דבקות בתלמיד חכם בגופו, כי בתו היא כגופו, כמו הגוף באדם שיש לו חבור אל השכל שבו, כמו שבארנו". ועד כה נתבאר שהואיל וגופו של אדם מתחבר לשכלו, לכך יש על האדם להתחבר לת"ח באמצעות גופו [בתו]. אמנם בנתיב אהבת השם פ"א הוסיף, שהחיבור לת"ח באמצעות בתו יחזור לשרשו, ויגרום שהאדם עצמו יחבר את גופו אל שכלו, וכלשונו: "באדם יש לו אלו ג' דברים חבור אל השכל, שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל. וכנגד זה יתחבר האדם אל ת"ח שהוא שכלי, וישיא לו בתו, ובזה יהיה לו חבור אל השכל בגופו". ומצירוף דבריו כאן ושם להדדי יוצא, שהחבור לת"ח באמצעות בתו נובע מהחבור של הגוף לשכל האדם [כדבריו כאן ובתפארת ישראל], וכן חוזר ומחזק חבור הגוף אל השכל [כדבריו בנתיב אהבת השם]. באופן שחבור הגוף אל השכל הוא סבה להשאת בתו לת"ח, וכן הוא המסובב מהשאת בתו לת"ח.

(151) לשונו בנתיב אהבת השם פ"א: "ועוד מתחבר הנפש אל השכל שהוא באדם, וכנגד זה יתחבר האדם אל הת"ח, שהוא כמו השכל, בנפשו, כי יעשה לו פרקמטיא. ודבר זה טורח הנפש, ובזה יש לו דביקות בת"ח מצד הנפש".

(152) לשונו בנתיב אהבת השם ספ"א: "וכאשר מהנה ת"ח מנכסיו, שיש לממון שלו חבור אל הת"ח שהוא שכלי, כמו שהוא השכל באדם יש לממון של אדם חבור אל השכל". ובסנהדרין קב: אמרו "אחאב שקול היה ["מחצה עונות ומחצה זכויות" (רש"י שם)]... אחאב וותרן בממונו היה, ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו כיפרו לו מחצה". ובח"א שם [ג, רלח.] כתב: "מתוך שהיה מהנה ת"ח מנכסיו, ובשביל כך היה מצטרף אל ת"ח, וכמו שאמרו ז"ל [ברכות לד:] 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא למהנה ת"ח מנכסיו'... והרי המהנה ת"ח מנכסיו נעשה עם הת"ח אדם אחד, כי האדם ג"כ גופו מחובר ומקושר אל השכל. ובשביל כך נחשב אחאב שקול, כי מה שהיה מצטרף אל ת"ח נחשב מחצה זכאי מצד הת"ח שהוא מצטרף אליו, ומחצה חייב מצד עצמו. אע"ג שלא היה כוונתו לשם שמים, רק בשביל שהיה וותרן בממונו, מ"מ היה מהנה ת"ח מנכסיו, ובשביל זה היה שקול".

(153) המשך לשונו בנתיב אהבת השם ספ"א: "וכלל בני אדם הם על צורת האדם הפרטי... ומצד הזה נחשב עם הארץ במחיצת ת"ח כאשר מצטרף אל הת"ח בג' דברים, ונכנס במחיצת ת"ח, כמו שיכנס האדם במחיצת השכל, ומתחבר אל השכל בג' דברים אשר אמרנו, וכך מתחבר עם הארץ אל השכל, ונכנס במחיצתו בג' דברים". ובח"א לע"ז ב: [ד, יט.] כתב: "כמו שתמצא באדם, שכחות הגוף כלם הם משמשים אל כח השכלי.

וכך הוא בכלל העולם, שהאומות יש להם כח גופני, והם נבראים לשמש ישראל, שיש להם התורה השכלית. וכך אמרו ג"כ 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לת"ח, ולמהנה ת"ח מנכסיו, ולעושה פרקמטיא לת"ח', וכמו שנתבאר ענין זה במקום אחר". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 142] השווה יחס השכל אל הגוף ליחס הת"ח לע"ה, וכלשונו שם: "כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכלי לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי. וכן הוא אצל האדם החמרי והאדם השכלי, אם היה צריך השכלי אל החמרי, היה מבטל אותו לגמרי".

(154) חוזר בזה לדברי המאמר [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו. אבל תלמידי חכמים עצמן, 'עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו'". ולמעלה [לאחר ציון 119] כתב: "המאמר הזה בא לבאר לך המדה הגדולה שיש למי שגורם לתלמיד חכם, עד שאפשר לתלמיד חכם שיעסוק בתורה, עד שכל מה שהתנבאו הנביאים, עליו התנבאו. כי אי אפשר שיהיה הנבואה, שהיא לאדם שהוא בעולם הגשמי, להשיג מדריגת תלמיד חכם עצמו, ולא יוכל להשיג רק המדריגה אשר יש למי שהוא מתדבק אל השכל הנבדל, ואינו נבדל בעצמו".

(155) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.]: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [הובא למעלה הערה 121]. ואודות שיש לת"ח שכל הנבדל, ראה למעלה פ"ד הערה 202.

(156) אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח.], וז"ל: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי". 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... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג 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". וראה למעלה פ"א הערה 175, פ"ג הערה 45, ופ"ד הערה 15.

פרק י

(1) "דין אמת לאמתו - 'אמת' לאפוקי דין מרומה, אע"ג שהעדים מעידין אותו, אין מחתכים אותו, כיון שיודעים שמשקרים... 'לאמתו' שלא יטו את הדין" [תוספות שם]. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שבא לאפוקי מלדון על פי סברתו, ולא שדן על פי התורה.

(2) בגמרא ובעין יעקב איתא "במתניתא תנא".

(3) "המשכילים אל דל מהו צריך" [רש"י שם].

(4) "מצדיקי רבים הן, שמלמדין ומחנכין אותן בדרך טובה" [רש"י שם].

(5) שעמד בגינתו, ולא עמד על גבי התלמידים.

(6) "שהיית רגיל ללמדם באמונה וללמד ולישב על גבם תמיד" [רש"י שם].

(7) הרי שלש עשרה שנה שלא ראיתי את גינתי.

(8) "לתינוקות" [רש"י שם]. ובגמרא איתא "דעתאי עלויהו", אך בעין יעקב [וברש"י בגמרא] איתא "דעתאי להתם", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הרבה פעמים [ראה פ"א הערה 62, ובסמוך הערות 90, 129].

(9) "תלמידי חכמים העוסקים בתורה תמיד מאי כתיב בהו" [רש"י שם].

(10) מלשונו משמע שבעולם הבא גופא יש שתי מציאויות; מציאות בלי שום העדר, ומציאות עם העדר, והמשכילים יזכו למציאות בלא העדר. אמנם בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב משפט זה בשנוי קל, ולפיו יתבאר שאין בעוה"ב אלא מציאות אחת ללא העדר, וכלשונו: "פירוש זה, כי יהיה אל המשכילים עולם הבא, כי עולם הבא הוא המציאות בלי שום העדר כלל". ולפי זה אין בעולם הבא מציאות שיש בה העדר, אלא רק מציאות אחת בלבד, והיא מציאות ללא העדר. וכן למעלה פ"ג [לפני ציון 59] כתב: "הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי", ושם הערה 65. ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "עולם הזה שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה. ועולם הבא שהוא אמיתות המציאות, דומה ליום, שהוא אמתות המציאות. ולפיכך הרשעים מושלים בעולם הזה, שגם הם אין מציאותם נחשב לכלום, וממשלתם ראוי בעולם הזה, שדומה ללילה" [והובא למעלה פ"א הערה 176]. ובדר"ח פ"ג מט"ז [תט:] כתב: "לכך אמר [שם] 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם, עד שיהיה שלם בלא חסרון... הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון... אבל העולם הבא יהיה שלם בלא חסרון" [והובא למעלה פ"ג הערה 30]. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנה.] כתב: "לפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעולם הבא] יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם

יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות", ושם מאריך בזה. וכן מבואר בהמשך דבריו בח"א לב"ב שם [ג, סא.], ויובא בהערה 48. וראה הערה 163.

(11) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 51]: "שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור. אשר כל אור מורה על המציאות... כי האור הוא המציאות... כי הכל נמצא באור". ולמעלה ר"פ ד כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל", ושם הערות 3, 9. ובח"א לסוטה כא. [ב, ס:] כתב: "כי הדבר שהוא אור מורה על המציאות הגמור, כי אין דבר שיש לו מציאות יותר כמו האור. ולכך הוא נמצא ראשון בבריאת העולם... וכל דבר בעולם הוא נמצא ע"י האור, ואם אין האור אין מציאות לשום דבר. ומפני זה אמרו [נדרים סד:] כי הסומא שאין רואה אור, והוא יושב בחושך, כאילו הוא מת ונעדר. והתורה היא אור הגמור... ומי שהוא אוחז בה, אי אפשר שתניח התורה אותו אל ההעדר" [הובא למעלה פ"א הערה 160]. ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר, לכך נקרא 'חושך', שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו'". אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 176]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכח:] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות... לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר" [הובא למעלה פ"א הערה 297]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שהכל נמצא על ידי האור". ושם פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ושם פ"ה מ"ה [קס.] כתב: "כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל.

ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז, נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], גבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערה 52]. וראה הערה הבאה.

(12) כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה פ"ט [לפני ציון 49] כתב: "כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 52] כתב: "השחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי בכל מקום השחור מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ולמעלה ר"פ ד כתב: "כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה... כי עיקר הנהגת המציאות הוא היום, שבו האור, אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל, ולכך ראוי הלילה לתורה". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, וה'לילה' על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערות 52, 57, פ"ד הערה 2, פ"ט הערה 49, וראה להלן ציון 46]. ודרכו של המהר"ל להוכיח דבריו מההפכים, ולכך כאן שבא לבאר את מהות האור, מוכיח דבריו ממהות החושך, כי "ידיעת ההפכים אחת" [לשונו בנצח ישראל ר"פ א. וראה למעלה פ"א הערות 168, 312, פ"ב הערה 102, ופ"ד הערה 292].

(13) צריך ביאור מנין לומר ש"משכילים" הוא כלפי אחרים. ואין לומר משום שהוא בנין הפעיל, שהוא פועל יוצא [גו"א שמות פ"ח אות ב], שהרי גם כאשר מלמד את עצמו ניתן לומר כן, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ג אות יח, וז"ל: "כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו... ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם". וכן רש"י שם [דניאל יב, ג] כתב: "והמשכילים - שעסקו בתורה ובמצות, יזהירו כזוהר הרקיע", הרי שלא ביאר שאיירי במשכילים לאחרים, אלא במשכיל לעצמו. ובהמשך הפרק שם [פסוק י] נאמר "ולא יבינו כל רשעים והמשכילים יבינו", ובפשטות הבנה זו משמעותה שיבינו לעצמם, ולא שאחרים יבינו מהם. וכן נאמר [משלי טז, כג] "לב חכם ישכיל פיהו", שהוא משכיל את עצמו, וכפי שפירש רש"י שם "לבו מלמד את פיו לדבר צחות". וכן המאירי [ב"ב ח:] כתב: "דרשו 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע' זה דיין הדן דין אמת לאמתו. וביאורו אצלי שמלת 'המשכילים' פירושו מתבוננים ועושין עניניהם אחר המתון וההתבוננות, כמו [תהלים מא, ב] 'משכיל אל דל'", ומנין לומר כאן שאיירי במשכיל לאחרים. ונראה שלומד כן מהמשך הפסוק "והמשכילים יזהרו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד", ומתוך ש"מצדיקי הרבים" מוסב כלפי אחרים, כן "המשכילים" מוסב כלפי אחרים. וכן מוכח מהמשך דבריו כאן, שכתב "מפני שהם משכילים את הרבים", ומנין לומר שאיירי כאן בהשכלה לרבים, ובעל כרחך שהוא מהמשך הפסוק שהוזכרו בו "רבים". וכן הגר"א [משלי י, כ] הביא פסוק זה, וכתב: "אותן הלומדים ודורשים לעם שמעתתא הם נקראים 'משכילים', שמשכילים לעם ועושין אותם לתלמידי חכמים, שיהיו יודעין הלכות".

(14) בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב משפט זה כך: "מפני שהם משכילים את הרבים, אשר הרבים הם כל המציאות, וא"כ העולם תלוי בם". ומצירוף דבריו שם וכאן עולה, שהואיל והרבים הם המציאות, א"כ אלו שמשכילים את הרבים הם עצמם נחשבים למציאות שהעולם תלוי בהם. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקלז.] כתב: "כיון שעוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים". ואודות שרבים הם "כל המציאות", כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ד [תקנג:], וז"ל: "אמר [שם] 'אל תפרוש מן הצבור'... כי הכלל הוא הכל, ויש בהם כח הכל, ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל. ודבר זה מבואר בדברי חכמים, שמנו הפורשים מדרכי הצבור בכלל מינים ואפיקורסים שכופרים בתורה ובתחיית המתים, כדאיתא במסכת ראש השנה [יז.], שאמר שם; 'אבל המינים והמוסרים והמשומדים והאפיקורסים שכפרו בתורה

ובתחיית המתים, ושפרשו מדרכי צבור'. שכל אלו הם יוצאים מן הכלל, ואין להם חלק בכלל. וכן מי שפורש מן דרכי צבור, הוא יוצא מן הכלל". ומעין זה כתב בדר"ח פ"ה מי"ח [תכז:]. ובח"א לר"ה יז. [א, קיב.] כתב: "וכן הפורש מדרכי הצבור הוא דעת מינות, לפי שהוא יוצא מן הכלל, והוא מבזה את הצבור, ואין לו חלק בצבור. וידוע כי הצבור יש לו כח כללי, ואינו פרטי, והוא פורש ממנו". ובנר מצוה [קכו.] כתב: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה... והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור, וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים דחשיב שם... כי הפורש מדרכי צבור, אשר השם יתברך עם הצבור, הפורש מן דרכי הצבור, דהיינו ממה שתקנו ונוהגים, כאילו פורש מן השם יתברך". וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קסח שהפורש מן הצבור פורש מהקב"ה. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי זה מוכיח שהכללים הם מציאות בלתי משתנית.

(15) יש להעיר, כי בדר"ח פ"א מ"י [שח:] ביאר שמי שיש לו מציאות הוא זוכה לעולם הזה ועולם הבא, ואילו כאן מזכיר רק את עולם הבא, שכתב שם: "בפרק קמא דברכות [ח.] אמר, גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב אצלו [תהלים קכח, ב] 'אשריך וטוב לך', אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא... ומאיזה טעם נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא. ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו... כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון. וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא. ומי שנחשב מציאות ראוי לו עולם הזה ועולם הבא, שהם המציאות... ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו חסר, כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר. ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא... כלל הדבר; כאשר האדם שלם בעצמו, ואז יש לו מציאות גמור, שאינו חסר, כמו זה שהוא מסתפק בעצמו, שהוא שלם בלי חסרון, ראוי שיהיה לו המציאות, שהוא עולם הזה, ועולם הבא, לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 225]. ומדוע כאן היות המשכילים

בעלי מציאות אינה מזכה אותם בעולם הזה גם כן, אלא רק בעולם הבא. ויש לומר, כי המסתפק בעצמו הוא בעל מציאות גמורה הן כלפי עולם הזה, והן כלפי עולם הבא, ולכך הוא זוכה לשניהם. אך המשכילים את הרבים, נהי שהם בעלי מציאות גמורה, אך זו מציאות שכלית ["משכילים"] שאינה שייכת למונחים גשמיים. לכך מציאות זו מזכה את בעליה בעולם השכלי [עוה"ב], אך לא בעולם הגשמי [עוה"ז]. ועיין בדבריו בדר"ח שם ותראה שלכוונה זו מטין דבריו שם.

(16) צרף לכאן שדיינים נקראים "אלהים" [רש"י שמות כא, ו], ובגו"א בראשית פ"ב אות יד כתב על כך בזה"ל: "לפיכך הוא לשון רבים, וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהילים עה, ח] 'כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים'. כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה, ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חלוף ורבוי כחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר הוא כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלהים' בלשון רבים". וזהו מתק לשונו כאן שהדיינים "משכילים בעלי דינין מה יעשו".

(17) כמצויין למעלה פ"ח הערה 110. ובנתיב הדין פ"א כתב: "ובפרק קמא דסנהדרין [ז:], דרש בר קפרא, מנא הא מלתא דאמור רבנן הוו מתונים בדין, דכתיב [שמות כ, כו] 'ולא תעלה במעלות', וסמיך ליה [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים אשר תשים'... כי הדין בפרט צריך המתנה, שהדין הוא לאלקים, כמו שהתבאר מענין הדין כי הוא אל הש"י, ולא לאדם. ולפיכך ראוי אל האדם להמתין בדין, כי אין הדין עם האדם, והדין שייך אל האלקים בפרט, כמו שידוע, לכך יש לו להמתין בדין. וזה אמרם במסכת פסחים [נד:] כי נעלם מן האדם עומק המשפט והדין... ולכך המשפט צריך המתנה, כדי שיוכל להבין ולהגיע אל עומק המשפט. ומי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט, כי המשפט אינו מצד האדם, ולכך אי אפשר שיגיע האדם אל המשפט, רק בשביל המתנה". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלד:] כתב: "מה שאמר [שם] שצריך שיהיה מתון בדין, שכאשר הוא מתון בדין הוא שכלי, שהאדם קונה השכל ע"י שהוא מתון... וכאשר אינו מתון בדין כאילו אין הדין אצלו שכלי, ואין דבר שכלי יותר מן הדין". ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". ובדר"ח פ"א מ"א [קמא.] כתב: "כי הדין צריך חכמה גדולה

מאוד מאוד, עד שאפילו חכמים הגדולים צריכים תיקון, וכדאמרינן [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א] לית דחכים בדין".

(18) כי הדיין צריך לפסוק את הדין לפי מצב הדברים שהוא רואה בעיניו, מבלי לחוש לטעות. כי כלל זה נאמר לא רק במובן של ראייה חושית, אלא גם במובן של ראיה שכלית. דכמו שמצינו לגבי דם נדה שהובא לפני החכם כשנתייבש, לא יאמר אילו היה לח היה טמא, אלא אומר אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות, ומכיון שעכשיו נראה לו טהור, מטהרו [נדה כ:]. כך גם מצינו שאל ימנע עצמו הדיין מן הדין בדיני ממונות, מחשש שמא יטעה וייענש, שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה, תלמוד לומר "ועמכם בדבר משפט" [דהי"ב יט, ו], ופירש רש"י [סנהדרין ו:] "עמכם - לפי מה שעם לבבכם, שלבבכם נוטה בדבר, כלומר בטענותיכם. המשפט - לפי אותן דברים תשפוטו ולא תיענשו", כי אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות [שם], וראה להלן פט"ו הערה 330. הרי שכלל זה נאמר גם על ראיה שכלית, וכמו שמבאר כאן.

(19) לכך אין נקרא שמשכיל את בעלי הדינים כשאומר להם את סברת לבו. וכן כתב בגו"א שמות פי"ח סוף אות לא, וז"ל: "לי היה נראה שכך פירושו 'דיין הדן דין אמת לאמיתו' לאפוקי דין שודא דדיינא [הכרעה של דיין לפי סברתו, ולא על פי דין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת (ב"ב לה.)]. שהדבר הזה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמיתו'. וכן אם דן דין של שיקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי, והסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגיא דעלמא כך הוא. ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור".

(20) בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב משפט זה כך: "אבל אם אינו לאמתו, לא השכיל אותו, רק סברתו אמר".

(21) בנתיב הדין פ"א.

(22) פירוש - "דין אמת לאמיתו" באה כקולא לדיין, שאינו צריך אלא לכוון לאמת, ולא יותר מכך.

(23) לשונו בנתיב הדין פ"א: "לשון 'לאמיתו' שאמר... שהוא מכוין לאמת לגמרי שהוא ברור אצלו, אף שהדיין לא התכוין לאמת, רק שהוא היה מבקש לזכות את אוהבו, ובאמת הדין כך. דבר זה אינו, רק שצריך שיהיה מכוין לאמיתת הדין". ובדר"ח פ"א מי"ח [תיג.] כתב הסבר נוסף, וז"ל: "'כל דיין שדן דין אמת לאמתו', לאפוקי לפעמים הדין אמת מצד הטענות, והטענות אינם כראוי. וכאשר הוא כך, סוף סוף הגיע הממון לאשר

אין ראוי לו". וכך ביארו תוספות [ב"ב ח:]. **נמצא שמבאר** שלשה הסברים ל"דין אמת לאמיתו"; (א) שיפסוק דין תורה, ולאפוקי שפוסק על פי אומדנא ושיקול הדעת [דבריו כאן ובגו"א]. (ב) שיפסוק כמו האמת, ולאפוקי שפוסק על פי הטענות, אך הטענות אינן כראוי [דר"ח]. (ג) שיכוון לאמת, ולאפוקי כשקלע לאמת אך לא התכוון לאמת [נתיב הדין]. וכאן מכריע שפירושו בנתיב הדין "הוא עיקר הפירוש". ובאבות פ"ו מ"ב אמרו "כל העוסק בתורה לשמה... נותנת לו... חקור דין", ובדר"ח שם [סב:] ביאר שהכוונה היא שזוכה לעמוד על המציאות הנעלמת משאר בני אדם, ו"כמו שתי הזונות שבאו לפני שלמה המלך [מ"א ג, טז], שחקר שלמה הדין לאמיתו... הוא מגיע אל האמת כדי שיוציא הדין לאמיתו" [לשונו שם].

(24) שמעשה אחרים שיתנו צדקה. וכן כתב המהרש"א בב"ב ח: "מצדיקי הרבים, הגבאים הם המעשים את הרבים לצדקה". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "יהא חלקי מגבאי צדקה, ולא ממחלקי צדקה", ורש"י פירש שם "דאמרינן בבבא בתרא פרק קמא [ח:] צדקה נגבית בשנים, ומתחלקת בשלשה. והמחלקים אותה עליהם לבדוק לפי הצריך לכל אחד ואחד, ופעמים שקרובין דעתם לרחם על זה ולחלוק יותר מן הצורך, שאומדין אותו בהרווחה, ואומדין את חברו בצמצום". הרי שגבאי צדקה הם אלו הגובים את הצדקה, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 50.

(25) "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" [דניאל יב, ג].

(26) פסחים ב. "'הללוהו כל כוכבי אור' [תהלים קמח, ג]... הא קא משמע לן דאור דכוכבים נמי אור הוא. למאי נפקא מינה, לנודר מן האור, דתניא, נודר מן האור אסור באורן של כוכבים", ופירש רש"י שם "דכל כוכבים יש להם אור, וליכא למעוטי מידי, וקרא אשמעינן דאור כוכבים קרוי אור, ונפקא מינה לנודר הנאה מן האור שיאסר באורן של כוכבים".

(27) דברים אלו יובנו יותר על פי דברי תוספות [ב"ב ח:] שכתבו: "אומר ר"י דצריך לומר דרקיע מזהיר טפי מכוכבים, דהא בס"פ אלו עוברין [פסחים מט:] משמע דגבאי צדקה עדיפי ממלמדי תינוקות, דאמר 'לא מצא בת תלמיד חכם, ישא בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי תינוקות'. ואומר ריב"א כי מצא בפרקי דרבי אליעזר [פ"ד] דרקיע דהאי קרא ד'המשכילים יזהירו כזוהר הרקיע' דהיינו רקיע שעל ראשי החיות, שמזהירין מכוכבים, שאורו כאור החמה". והרי החמה היא גוף מזהיר, ואינה מקבלת הזוהר מאחר, וכך הוא הרקיע. וראה הערה 29.

(28) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:]: "כאשר יתגבר האחד [השכל] יחלש האחר [הגוף]. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים... כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". 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". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכב.]. וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכח:], אור חדש [קטז.], ח"א לשבת קנב. [א, פב:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג, נתיב הזריזות פ"א, ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא [ראה למעלה בהקדמה הערה 63, פ"ד הערה 338, ולהלן פי"א הערה 7]. וזהו שכתב כאן "השכלי אין אצלו גוף כלל".

(29) תלה את דמיון הרקיע בשכלי בכך שלשניהם אין גוף כלל, והרקיע מורה על כך מפאת ש"גוף הרקיע יש לו זוהר". ונראה לבאר זאת, כי כבר השריש שככל שהדבר גשמי יותר, כך הוא חשוך יותר, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:], וז"ל: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". וכן כתב בנר מצוה [צג.]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 588. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ, ד"ה אך לאיש, ועוד. ובנתיב הצדק פ"א הביא את פסוקנו להוכיח כן, וכלשונו: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כ"כ אינו מזהיר כ"כ, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 176, ולהלן הערה 178, ופי"ח הערה 69].

(30) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קכז:]: "יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה, וזה כמו שאמר הכתוב [במדבר כז, כ] 'ונתת מהודך עליו', ואמרו ז"ל [ב"ב עה.] ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה. ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע, ולפיכך אמר [אבות פ"א מ"א] 'ומסרה ליהושע'... 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, ולפיכך היה יהושע מקבל מיוחד למשה". ומקור דבריו שם הוא בזוה"ק ח"ב רטו., שאמרו שם "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:, שם ח"ג קיג: ובגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג כתב: "פני יהושע כפני לבנה... שהוא כח נקבה". ובגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב: "וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור, דומה לנקבה, והשמש כח הפועל". והרד"ק [בראשית א, טז] כתב: "הלבנה אין לה אור כי אם מהשמש, כי גופה שחור, לפיכך אורה נוסף וחסר כפי התקרבה אל השמש וכפי התרחקה ממנו, והוא המאור הקטן". וראה להלן הערה 43.

(31) תולה את הכוכבים בלבנה, בבחינת "ילמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, ג], כי "ידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה" [לשונו בדר"ח פ"א מ"א (קכז:), והובא בהערה הקודמת], לכך תולה את הלא ידוע [כוכבים] בידוע [לבנה].

(32) כמו שפירש רש"י שם "ואת הכוכבים - על ידי שמיעט את הלבנה הרבה צבאיה להפיס דעתה", הרי הכוכבים הם צבא הלבנה. ובגו"א שם אות מז כתב: "הרבה צבאיה. דאם לא כן, הוי למכתב למעלה 'ויעש המאורות הגדולים והכוכבים', אלא על שהקטין הלבנה, לפיוס דעת עשה זה שהרבה צבאיה. לכך אחר שכתב 'את המאור הקטון' אמר 'ואת הכוכבים', כי עשה זה לפייס את קטנות הירח". ובח"א לסוטה י. [ב, מ:] כתב: "כל דבר שהוא מיוחד לגמרי אין לו שתוף עמו. ולפיכך נקרא 'שמשון' בשם השמש, שהשמש הזה מיוחד בעולם. ולא כך הירח, שמשמשים עם הירח הכוכבים".

(33) משמע שיש בגבאי צדקה ענין שכלי, רק "שאין כאן ענין שכלי גמור", וכמבואר מיד בסמוך שכתב "גבאי צדקה, קרוב אל השכלי, מצד כי דבר זה זכות הרבים". אמנם בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] השמיט תיבת "גמור", ורק כתב "שאין כאן ענין שכלי".

(34) בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב כמעט אות באות כפי שכתב כאן, והוסיף כאן: "וכל שכרו הוא כפי פעולתו וכפי מעשיו".

(35) פירוש - הרבים אינם דבר פרטי, אלא דבר כללי הנעלה מחילוקי הפרטים. ויש כאן הד ליסוד שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [הובא למעלה פ"ד הערה 77]. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקל.] כתב: "כל העוסקים עם הצבור, דהיינו עם הכלל, דאינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי... שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [שם] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ח, שאמרו שם "כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו", וכתב שם לבאר [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... ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 76] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:], בביאור דברי הגמרא שם שהשוותה בין חטא העגל של ישראל, לחטאו של

דוד במעשה עם בת שבע, שכתב: "ישראל שהם כלל האומה חטאו בע"ז. כי הכללים קרובים אל חטא הזה, שהוא בשכל... אבל דוד שהיה יחיד, חטאו בבת שבע, שהוא מעשה הגוף".

(36) לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה פ"ד הערה 79]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר לפי זה מדוע האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד כמו שראוי לדבר שהוא שכלי. והשכלי הוא מתייחס ומצטרף אל כל החלקים הפרטים בענין אחד, שאינו מחולק השכלי להיות מתייחס אל זה במקצת ואל זה בקצת, שאם כן היה מתחלק, ואין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור, ולכך מצטרף אל אחד, ולא אל רבוי... אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה. ולפיכך עשאן הקב"ה אחד, כי השכל מצטרף אל רבוי הפרטים במה שהם דבר אחד, לכך נבלעו כאחד, ואז היו מצטרפים תחת ראש יעקב", ושם הערות 70, 74, 90, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "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". הרי ששכליות התורה היא כללית ולא פרטית, כי אין חילוק בשכלי ["כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו בגבורות ה' פמ"ג, קסג:)], והובא למעלה פ"ד הערה 76.

(37) נמצא שמבאר שהרבים הם כלל, והשכלי הוא כלל, לכך זיכוי הרבים הוא קרוב אל השכלי. ובאבות פ"ו מ"ז מובא שהקנין השלושים ואחד של התורה הוא "אוהב את הבריות", ובדר"ח שם [קצד:] כתב: "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, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ד הערה 254]. וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] שאמרו "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. ולפי דבריו כאן דברי הירושלמי מאירים [הובא למעלה פ"א הערה 107, ופ"ד הערה 76].

(38) "גבאי צדקה שהוא מצדיק הרבים שיעשו צדקה" [לשונו למעלה לפני ציון 24]. ועשיית מצוה היא התעסקות בדבר שכלי, וכמו שבח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב משפט זה ביתר ביאור, וכלשונו: "דסוף סוף גם גבאי צדקה משכילים הרבים שיעשו המצות, אשר המצוה היא תורה שכלית, ולכך על שניהם וכו'".

(39) כי שכל הקטן עדיין מוטבע בגוף, ולא נבדל מהגוף. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קמט.], וז"ל: "דרך האב שהוא מייסר את בנו בילדותו, שעדיין נפשו מוטבע בחמרית". 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" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 25]. ובגבורות ה' פ"ד [לּ:] 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". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח:] כתב: "כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות... וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים. כך חכמתם של ילדים, אין חכמתם נבדל מן הגוף, אבל מוטבע בגוף". ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... 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, שהוא מונע הדביקות". 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".

(40) לכוכבים.

(41) ואם תאמר, הא תינח שהקטן עצמו הוא דומה לכוכבים ["שהקטן שהוא גוף בלא השכל מקבל השכל, וזה דומה לכוכבים שיש להם גוף מקבל האור" (לשונו כאן)], אך מדוע **מלמדי** תינוקות יהיו דומים לכוכבים, הרי הם משפיעים תורה שכלית ונבדלת על הקטנים, ומדוע יגרע חלקם מחמת ששומעיהם הם קטנים, והרי מאמר חכמים זה משוה מלמדי תינוקות לכוכבים, ולא את התינוקות עצמם לכוכבים. ובעל כרחך לומר שאכן קבלת התלמיד מגדירה את השפעת המלמד, וכפי קבלת התלמיד כך היא השפעת המלמד, ולא מעבר לזה. לכך אע"פ שהמלמד עצמו משפיע תורה שכלית גמורה על התלמיד, אך הואיל והתלמיד הקטן מקבל רק כפי מדרגיתו, לכך אף השפעת המלמד נקבעת בהתאם לקבלה זו. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסט:], וז"ל: "אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל... ואם אין מקבל נמצא, לא יפעל הפועל התחלת הפעולה. הנה יש למקבל צירוף אל הפעל הזה... ולכך משה [בקבלת התורה] הוא מצטרף גם אל הפועל, והוא מקבל מוכן". ובדר"ח פ"א מ"א [קיח:] כתב: "הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל", הרי שהשפעת הרב היא עד כמה שהתלמיד מקבל ממנו, ולא מעבר לכך. ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד" [הובא למעלה פ"ח הערה 151]. ועד כמה שאין קבלת תלמיד, כך אין השפעת רב. וכן מוכח בסמוך [הערה 55].

(42) "שאינם שכל לגמרי, רק קצת" [לשונו בח"א לב"ב ח: (ג, סא.)]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] הביא את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וכתב לבאר: "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" [הובא למעלה פ"ח הערות 25, 160]. ולפי דבריו כאן יוצא שמ"מ אין תורה זו שכלית לגמרי כמו תורת הגדול, ולא תהיה כזוהר הרקיע, אלא כאור הכוכבים. וראה להלן הערה 53. והנה בחיוב שבע מצות בני נח גם קטניהם נכללים [כשיש להם דעת מסויימת (ראה להלן פט"ו הערה 283)], וזה מורה באצבע ששם "תורה" אצל ישראל מחייב הבנה ושכל, לעומת אומות העולם. ולכך אצל ישראל "אין תורת הקטן שכלי כמו שהוא תורת גדול" [לשונו כאן].

(43) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קכז:]: "יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה, וזה כמו שאמר הכתוב [במדבר כז, כ] 'ונתת מהודך עליו', ואמרו ז"ל [ב"ב עה.] ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה. ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע... והנה מדריגת משה היה כמו חמה, 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 למעלה הערה 30]. ושם 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 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, כמו שביארנו דבר זה במקומות הרבה". 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". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "השמש המאירה יש לה גשם זך מאיר, עד כמעט שמסולק מן הגשמית". אמנם עם כל זה יש לחמה נושא גשמי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א, וז"ל: "אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה". ולכך כתב כאן "**וכאילו** אין לה גוף".

(44) אודות שתלמידי חכמים מסולקים מהגוף, הנה אמרו 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". 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". ובח"א להוריות יג. [ד, ס:] כתב: "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ. מפני שמעלת כה"ג, אע"ג שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר אע"ג שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף. ולפיכך ממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ", וכן כתב להלן ס"פ יא, ושם הערות 128, 132. וראה למעלה פ"ג הערה 104, פ"ד הערה 202, ופ"ט הערה 18. ואודות שהגוף הוא "חשוך", כן כתב בתחילת הקדמתו לדר"ח [ב:], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'" [הובא למעלה פ"א הערה 179].

(45) צרף לכאן מאמר 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 שאין הגיהנם [ההעדר] שולט במי שהוא אור ואש [תלמידי חכמים].

(46) אודות שהאור מסולק מן ההעדר, והחושך מורה על ההעדר, כן כתב למעלה [לפני ציון 11], וראה למעלה הערה 12.

(47) אודות שעוה"ב מתייחס לאור, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכז:], וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"ד הערה 18]. 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". ובנתיב אהבת ריע פ"א 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 לעוה"ב. כי הוא מכבה ומפסיד את אור הצלם הזה, אשר אורו מן עוה"ב, ולכך אין לו חלק לעוה"ב גם כן". ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "עוה"ב דומה אל אור שאין לו הפסק".

(48) למעלה ציונים 11, 12. ובח"א לב"ב ח: [ג, סא.] הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ועולם הבא לא יהיה בו חסרון והעדר כלל, לכך עולם הבא הוא כולו אור. ורבנן מדריגתם שיהיה להם עיקר עוה"ב, כי הם מסולקים לגמרי מן ההעדר, שהוא חושך. ולכך אמר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'". ואודות שאין חסרון לעוה"ב, כן מבואר למעלה הערה 10. ובדר"ח ס"פ ו [תלג:] כתב: "עולם הבא אשר הוא כולל הכל... לא תחסר כל בה, עד שיהיה לו הטוב הגמור... כי עולם הבא הוא 'כל'".

(49) דיין שדן דין אמת לאמיתה, גבאי צדקה, מלמדי תינוקות, ותלמידי חכמים.

(50) יש להעיר, כי בגמרא [שבת קיח:] ביארו שגבאי צדקה לחוד, ומחלקי צדקה לחוד, שאמרו שם "יהא חלקי מגבאי צדקה, ולא ממחלקי צדקה", ופירש רש"י שם "ממחלקי - לעניים צדקה, דאמרינן בבבא בתרא פרק קמא [ח:] צדקה נגבית בשנים, ומתחלקת בשלשה. והמחלקים אותה עליהם לבדוק לפי הצריך לכל אחד ואחד, ופעמים שקרובין דעתם לרחם על זה, ולחלוק יותר מן הצורך, שאומדין אותו בהרווחה, ואומדין את חברו בצמצום" [ראה למעלה הערה 24], וכיצד כאן כתב ש"גבאי צדקה שמחלק צדקה". וצריך לומר שכוונתו כאן היא שמטרת גבאי הצדקה היא כדי לחלק את הצדקה ולהרבות חסד [ראה הערה הבאה], אך לא שגבאי צדקה הוא המחלק צדקה.

(51) בח"א לב"ב ח: [ג, סא:] כתב דברים אלו ביתר ביאור, וז"ל: "והבן אלו ד' מעלות. האחת דן דין אמת לאמתו, וכנגדה גבאי צדקה. שזה ממונה על הדין, וזה ממונה על הצדקה, שאין בה רק חסד". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרכז.] כתב: "כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתנא.] כתב: "הצדקה הוא לפנים משורת הדין". ובנתיב האמונה ספ"ב כתב: "אמר [מכות כד.] שהעמיד אותם על שנים, שהם החסד והמשפט. ואף על גב שכתיב [ישעיה נו, א] 'שמרו משפט ועשו צדקה', ולא כתיב 'חסד', דבר זה אין קשיא, שהרי אין צדקה משתלמת אלא לפי החסד שבה, ועיקר הצדקה הוא החסד". ובסוכה מט: אמרו "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". וביאר זאת בנתיב גמילות חסדים ספ"ב בזה"ל: "כלומר כפי מדת טובו של נותן כאשר

נותן צדקה בעין יפה, שזה נקרא 'איש טוב', ודבר זה נקרא גמילות חסדים. ולפי זה נחשבת הצדקה לפי גמילות חסדים שבה. אבל אם הנתינה בעצמה בצרות עין, אין זה גמילות חסדים, כי גמילות חסדים מצד הטוב שבאדם, ולפי מה שעינו טובה בצדקה יש על זה קבול שכר". וכן חזר וכתב בריש נתיב הצדקה פ"א. ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "מה שעושה מצד החסד, אין בו שום דין כלל". וכשם שאין בחסד דין, כך אין בצדקה דין.

(52) לכך שניהם נמשלו לזוהר הרקיע. ובח"א לב"ב ח: [ג, סא.] כתב: "איכא דאמרי נפקא להו שניהם מחד קרא, שהם ראוים להיות שוים במעלתם". כי הדיינים מורים על מלכות ["דינא דמלכותא דינא", ו"דינא" אותיות אדנות], וגבאי צדקה מורים על יסוד [וזהו מתק לשונו כאן "שמחלק צדקה, המשפיעים אל בני אדם", כי היסוד משפיע ומחלק למלכות, בבחינת "ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ וגו'" (בראשית מב, ו)]. ובזוה"ק ח"ג דף י: איתא "בת מטרוניתא, דכל דיניו בידהא אשתכחו, טמירא בכולהו עלמין". וכן שם דף קמח. "דינין מתערין מנה מהאי צדק". הרי דמלכות נקראת "צדק", וכאשר תקבל מהזכר את החסד, נוספה בה אות ה"א ותהיה "צדקה" [שם דף רצב.]. לכן הזכר [יסוד] הוא הממתיק את הדינין [נוקבא]. וראה הערה הבאה.

(53) לשונו בח"א לב"ב ח: [ג, סא.]: "השלישי מלמדי תינוקות, והרביעי תלמידי חכמים עצמם, שעליהם נאמר [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ברכות לד:]. אבל אלו ג' ידוע כי העין שולט בזה, רק מעלת תלמידי חכמים מגיע למעלה מצד החכמה, והבן זה היטב". ושמעתי מחכ"א לבאר דברי קודש אלו, שמעלת הת"ח היא מספירת חכמה, שהיא נעלמת [שערי אורה שער ט, ובבית השער שם הערות נז, ס, וראה דר"ח פ"ה הערה 1648]. אך מעלת מלמדי תינוקות היא מספירת בינה, ומעלת גבאי צדקה היא מספירת יסוד, ומעלת דיינים היא מספירת מלכות.

(54) כן סיים בכמה מקומות בתפילה שיהא חלקנו עם הצדיקים. וכגון בח"א לב"ב ח: [ג, סא.] כתב: "יהי רצון שיהיה חלקינו עם הצדיקים, אמן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקד:] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה". ושם בסוף הבאר השביעי [תכח:] כתב: "והוא יתברך יתן חלקנו עמהם, אמן וכן יהי רצון, אמן סלה". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות נב כתב: "והוא יתברך יתן חלקינו בחיים, ולשאוב מים בששון ממעייני הישועה, ולשמחנו עם המצפים לשמחתו, ויפרוש עלינו מזיו כבודו, ואז נשמח בארבע מינים". ושם ס"פ חיי שרה כתב: "והוא יתעלה שמו

יצרף אותנו אל הצדיקים, ויתן חלקנו בחיים, אמן". ובסוף נתיב דרך ארץ כתב: "והוא יתברך יתן חלקנו עם השומרים דרך עץ החיים, אמן". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "יתן השם יתברך חלקינו עם הצדיקים, אמן". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 216] כתב: "והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב". ולהלן ס"פ יד כתב: "ובזה יהיה שכרו עם הצדיקים בגן עדן, אמן כן יהי רצון", ושם הערה 235.

(55) כי כבר נתבאר למעלה [הערה 41] שמעלת מלמדי התינוקות היא כפי קבלת התורה אצל התינוקות, ולכך "מעלת מלמדי תינוקות" נמדדת כפי "כמה נחשב תלמוד תורה של תינוקות של בית רבן".

(56) "שדרך תינוקות למושחן בשמן" [רש"י שם]. אך המהר"ל יבאר שהתורה שהם לומדים מושחת אותם כשמן המושח את הכלי. וראה להלן פי"ב הערה 27.

(57) "שנאמר [תהלים צ, יב] 'ונביא לבב חכמה" [רש"י שם].

(58) פירוש - השמן הוא קדוש, והוא מקדש את הכלי להיות כלי שרת, וכמו שכתב בנר מצוה [פג:], וז"ל: "כי השמן הוא מיוחד לקדושה, וראיה לזה שבשמן מקדשין ומושחין הכל, והוא עיקר הקדושה". וכמו שנאמר [שמות ל, כה-ל] "ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רקח שמן משחת קודש יהיה ומשחת בו את אוהל מועד ואת ארון העדות וגו' וקדשת אותם והיו קודש קדשים כל הנגע בהם יקדש", ופירש רש"י [שם פסוק כט] "וקדשת אותם - משיחה זו מקדשתם להיות קדש קדשים... כל משיחת משכן וכהנים ומלכים מתורגם לשון רבוי, לפי שאין צורך משיחתן אלא לגדולה, כי כן יסד המלך שזה חנוך גדולתן". ובגו"א שם אות כ [תע:] כתב: "שמן המשחה לגודל מעלתו, שבו מקדשים אחרים" [ראה להלן פי"א הערה 91]. ובנצח ישראל פ"מ [תשיז.] כתב: "כל דבר שנמשח הוא קדוש לגמרי". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי השמן הוא קדוש, וכל קדוש מושחין אותו בשמן". ובנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 36] כתב: "כי השמן בו מקדשים את האדם, עד שהוא קדוש". הרי ששמן המשחה הוא קדוש מצד עצמו, וכן הנמשח על ידו נעשה גם כן לקדוש. **ועוד אודות** מעלתו הקדושה של שמן המשחה, הנה אמרו חכמים [הוריות יא:] שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובח"א לשבת קנג. [א, פז:]: "'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' [קהלת ט, ח]... פירוש מן החטא,

שלא יחטא ויהיה כתם בבגדו... 'ושמן על ראשך' [שם] זהו על המעשה הטוב, שקונה מעלה וקדושה עליונה בשביל המעשים, ועל זה שייך לומר 'ושמן על ראשך אל יחסר', כי השמן הוא כמו קבלת הקדושה העליונה שקונה האדם, שהרי בשמן מושחין את המלכים [הוריות יא.], וכן זה שקנה לעצמו קדושה עליונה אלקית, נקרא שיש שמן על ראשו". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". וראיה זו משמן המשחה הביא המהר"ל בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], ח"א שבועות ט. [ד, יא:]. 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" [ראה להלן פט"ז הערה 17]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכא:] כתב: "כי המשיח הוא קודש קדשים לגמרי, כי על שם תוספת קדושתו נקרא 'משיח', כי לשון 'משיח' מורה על הקדושה העליונה, שנמשח בשמן הקודש, והוא בשביל זה קודש קדשים".

(59) לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "אל תגעו במשיחי וכו'. פירוש, כי תינוקות של בית רבן נקראים 'משיחי', כי המשוח הוא מקבל הקדושה. כי כל דבר הנמשח הוא מקבל הקדושה, והוא גשמי... לפיכך נקראו תינוקות של בית רבן 'משיחי'". והנה אין כוונתו לומר שרק ניתן למשוח קטן [כי אין לו דעת], והוא דומה לכלי גשמי, שהרי מושחים גם מלכים וכהנים [ראה הוריות יא.], והם גדולים ולא קטנים. אלא כאן בא לבאר מדוע הקטנים נקראים "משיחי", בעוד שתלמידי חכמים עצמם נקראים "נביאי", ועל זה מבאר שהואיל והקטנים אינם בני דעה לכך הם דומים לכלי הנמשח ["כלי בלבד"], ואילו תלמידי חכמים הם נקראים "נביאים" מכח חכמתם הגדולה, וכמו שמבאר. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמח:] כתב: "אמרו [ב"ב יב:] מיום שחרב הבית נטלה הנבואה, וניתנה לתנוקות ולשוטים. וכל זה כי כל אשר הוא פשוט ואין בו דבר, הוא מיוחד לקבל מן העליונים. אבל האדם שהוא בר דעת, והוא לעצמו, אינו מוכן לקבלה. ולפיכך נתנה רשות לבהמה לראות יותר ממה שרואה האדם [רש"י במדבר כב, כג], כמו שתמצא אצל אתון בלעם".

(60) המשך לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "ולכך תינוקות של בית רבן מקבלים התורה, ובדבר זה נמשחו... כי תינוקות של בית רבן נקראים מקבלים קדושת החכמה, כמו שמקבל הנמשח".

(61) לכך מכלל "חכם" הוא נביא, כמו ש"מכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.]. ובח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "חכם עדיף מנביא, כי הנבואה הוא בחדה 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" [הובא למעלה פ"ז הערה 113]. וכן כתב בהקדמתו הראשונה לגבורות ה' [ב], ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפו:] כתב: "כאשר תתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם, ולא נבראו מן השם יתברך שיהיו חטים גמורים... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו 'חכם עדיף מנביא'... ולכך החכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה. ואף שנתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה', מכל מקום מצד החכמה, שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה על ידי השכל, שהוא מברר הכל". ובתחילת דרוש לשבת תשובה [סה:] ביאר זאת באופן נוסף, וז"ל: "וזה שאמרו חז"ל 'חכם עדיף מנביא', מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא" [הובא למעלה פ"ח הערה 113].

(62) לשון הגמרא שם "אמר רבי אבדימי דמן חיפה, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לחכמים. אטו חכם לאו נביא הוא ["וכי אין חכם ראוי להיות נביא דקאמר מר ניטלה מן הנביאים וניתנה לחכמים, מכלל דמעיקרא לא היתה נבואה לחכמים" (רש"י שם)], הכי קאמר, אע"פ שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה". ובח"א שם [ג, סו.] כתב: "הא דפריך 'אטו חכם לאו נביא הוא', פירוש כי אין הנביא רק שיודע דבר הבלתי ידוע אל הכל... כאשר יודע הדבר הבלתי ידוע אל הכל יפול על זה שם 'נביא'. לכך מקשה 'אטו חכם לאו נביא הוא', שהרי הוא יודע דבר שאין ידוע לכל, ומאי שנא נביא שנבואה שלו הוא מן השם יתברך שמגיד לו הנבואה, אף החכם מגיד לו השם יתברך הדבר שאין ידוע אל הכל. כי אע"ג שידוע הדבר בשכלו, אין השכל יוצא מעצמו מכח אל הפועל, אבל השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפועל. ומאחר שמוציא השם יתברך שכל האדם מכח אל הפעל, א"כ חכם ג"כ נביא הוא" [ראה למעלה פ"ז הערה 113]. **וראיה מוכחת** לכך [ש"אין השכל יוצא מעצמו מכח אל הפועל, אבל השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפועל"] היא מדברי חכמים [מנחות מג:], שאמרו

"תניא היה ר"מ אומר, חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום, אלו הן; שעשאני ישראל, שלא עשאני אשה, שלא עשאני בור". ובשלמא בשתי הברכות הראשונות ["שעשאני ישראל" "שלא עשאני אשה"] מובן לשון "עשאני", כי הקב"ה יצר את האדם באופן שהוא ישראל ואיש. אך כיצד ניתן לומר כן ביחס ל"בור", הרי אדרבה, האדם נוצר בור, ומה שהפקיע אותו מידי בור הוא יגיעתו בתורה ובחכמה, ומה שייך לברך על יגיעת האדם "שלא **עשאני** בור". אלא מוכח להדיא שיציאת האדם מידי בור היא מתייחסת לעשיית הקב"ה, עד שניתן לברך על כך "שעשאני" כפי שניתן לברך כן על יצירת אדם שהוא ישראל ואיש.

(63) לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: '"ובנביאי אל תרעו' אלו תלמידי חכמים עצמם, שיש להם השכל הנבדל, נקראים 'נביאים', שמכח חכמתם יוכל להשיג ולדעת אף הנולד, כמו שאמרו ז"ל [תמיד לב.] 'איזה חכם הרואה את הנולד'".

(64) פירוש - מדוע תורתם של התינוקות עדיפה על התורה שלי או התורה שלך.

(65) כן כתב למעלה בתחילת פ"א [לאחר ציון 9], וז"ל: "ומה שדברי תורה תומכין כל העולם, דבר זה מדברי חכמים, שאמרו [שבת פח.] כי לכך הוסיף ה"א ב'ששי' [בראשית א, לא], לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני 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".

(66) כי כל לשון "חטא" הוא לשון חסרון, וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [תב:], שאמרו שם במשנה "וכל המרבה דברים מביא חטא", וז"ל: "דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון. וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 117, ופ"ו הערה 23]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שנ:] כתב: "וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על 'אנכי אחטנה' [בראשית לא, לט], ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן 'אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא]. וכן תרגם אונקלוס [בראשית שם]. וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם". וכן כתב בגו"א

שמות פ"ה אות יג, ושם הערה 43, גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], תפארת ישראל פט"ז הערה 115, נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א, אור חדש [סה.], ח"א לשבת לג. [א, כו:], ח"א ליבמות סג: [א, קלח:], ועוד. ובנתיב הצדקה פ"ו כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". וראה להלן פי"ב הערה 103.

(67) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קסה.]: "והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, וראוי לו הבריאה והקיום". ושם מ"י [שי:] כתב: "כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר". ובנתיב העושר פ"א כתב: "ודבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר", וראה להלן פ"יב הערה 103.

(68) אודות שהעולם אינו עומד על חסרון, כן ביאר בבאר הגולה באר החמישי [מד:], וז"ל: "כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה... וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל".

(69) לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "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". ומעין זה ביאר שאין בעולם דבר הסותר לתורה, דנאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבא ברא העולם".

(70) כמו שאמרו [יומא יא:] לגבי חיוב מזוזה, שהר הבית הלשכות והעזרות פטורים ממזוזה, שנאמר "ביתך" [דברים ו, ט], מה בית שהוא חול, אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהם קודש. ובין עשר הקדושות שמנו בא"י [כלים פ"א משניות ו-ט], שמונה מהן מהר הבית ואילך, זו למעלה מזו, שאמרו שם: "עשר קדושות הן; ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... עירות המקפות חומה מקודשות ממנה... לפנים מן החומה מקודש מהם... הר הבית מקודש ממנו... החיל מקודש ממנו... עזרת נשים מקודשת ממנו... עזרת ישראל מקודשת ממנה... עזרת הכהנים מקודשת ממנה... בין האולם ולמזבח מקודש ממנה... ההיכל מקודש ממנו... קודש הקדשים מקודש מהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. 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... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". ולהלן פי"ד [לפני ציון 116] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 328, ולהלן פי"ד הערה 118].

(71) מוסיף שבית המקדש אינה קדושה נבדלת לגמרי משום שהוא "על מקום מן הארץ", הוספה שלא נזכרה בשאר ספריו, שבהם הזכיר רק "עצים ואבנים" ולא "מקום מן הארץ" [ראה הערה הבאה]. ואודות מקום בית המקדש, הנה בית המקדש צריך שיבנה במקום אשר יבחר ה', כמו שנאמר [דברים יב, ה] "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וגו'", והיינו על פי נביא [ספרי שם], שהוא יודיע שזהו המקום הנבחר [מלבי"ם שם]. ואחד מן הטעמים שהוצרכו לנביא שיקבע את הר המוריה למקום המקדש, הוא לפי שלא הניחו האומות הר וגבעה שלא עבדו עליו עבודה זרה ונאסרו לגבוה, והנביא אמר להם שבהר זה מותר לבנות [ירושלמי ע"ז פ"ג סוף ה"ה, הובא בתוס' ע"ז מה.]. ואודות חומריות הארץ, ראה להלן הערה 178.

(72) לשונו למעלה ס"פ א [לאחר ציון 323]: "פרק קמא דמגילה [טז:]... גדול תלמוד תורה מבנין הבית, שכל זמן שהיה ברוך בן נריה קיים, לא הניחו עזרא ועלה... ופירוש דבר זה, 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". ולהלן [לאחר ציון 102] כתב: "קדושת בית המקדש היא חלה על עצים ואבנים בלבד, וקדושת תינוקות של בית רבן, היא התורה, חלה על אדם שהוא בעל נפש". וראה למעלה פ"א הערה 330 במה שהוקשה שם מדבריו בגבורות ה'.

(73) כי אין אדם מישראל חייב במצות ואינו בן עונשים להתחייב על אחת מהעבירות שבתורה עד שנעשה גדול [עיין יומא מג., וחגיגה ב: ורש"י שם ד"ה חוץ, וגיטין כג. ורש"י ד"ה דלאו, ומנחות צג. ועיין כלים פי"ז מט"ו וחולין יב:], שיש לו דעת ונקרא "איש" [עיין רש"י נזיר כט:, ורש"י ורע"ב אבות פ"ה מכ"א, ורמב"ם הלכות אישות פ"ב ה"י]. ורש"י בחומש [בראשית כה, ז] כתב: "מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים - בן ק' כבן ע' ובן ע' כבן ה', בלא חטא". ורש"י [סנהדרין סח:] כתב: "היכא אשכחן בשאר עונשין דענש הכתוב את הקטן".

(74) נמצא שמבאר שמעלת התורה היא יותר ממעלת בית המקדש, מפאת שהתורה היא שכלית לגמרי, ואילו קדושת בית המקדש חלה על עצים ואבנים. וראה למעלה פ"א הערות 5, 331, ופ"ב הערה 95 במה שהוקשה שם מדבריו בגבורות ה'. וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סז:], ויובא בהערה 102. **ויש להקשות**, כי משוה כאן את המאמר הזה ["אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש" (שבת קיט:)] למאמר "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש, שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה" [מגילה טז:], אך הרי שם במגילה לא חילקו בין תורה של גדול לתורה של קטן, ואף תלמוד תורה של גדול הוא במעלה יותר גדולה מבנין בית המקדש [ועזרא יוכיח שהיה גדול]. ואילו כאן אמרו דדוקא תורה של קטן אינה מתבטלת בשביל בנין בית המקדש, אך תורה של גדול תתבטל בשביל בנין בית המקדש. וכן פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א הי"ב: "עוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר, ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין". הרי שביאר שהגדול מבטל תלמודו לבנין המקדש, ורק הקטן אינו עושה כן. וכיצד ניתן להשוות בין שני מאמרים אלו, הרי הם מחולקים זה מזה. **ונראה לומר**, דהא דגדול מבטל תלמוד תורה לבנין בית המקדש [אע"פ שמעלת התורה גדולה יותר]

הוא משום שקיימא לן שמבטלין תלמוד תורה בשביל מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים [מו"ק ט:]. וכן כתב ערוך השולחן לעתיד [כרך ב, קדשים א, סוף סימן ג], וז"ל: "אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבניין בית המקדש... ומבואר להדיא דגדולים מבטלין ת"ת לבניין ביהמ"ק. ופשיטא דכן הוא, דהא אפילו להוצאת המת ולהכנסת כלה מבטלין [כתובות יז.], וק"ו לבניין ביהמ"ק". ומה שמבטלין ת"ת למצות הוצאת המת והכנסת כלה הוא דוקא כאשר ההוצאה והכנסה אינן יכולות להתקיים על ידי אחרים [קובץ שיעורים כתובות שם אות מח]. והא דעזרא הסופר נשאר בבבל ולא עלה לבנות את הבית, כבר יישב זאת הט"ז [יורה דעה סימן רנא ס"ק ו] "דהתם עלה זרובבל לבנות בית המקדש, ולא נתבטל בנין בית המקדש בשביל שלא עלה עזרא, אלא שעזרא לא רצה להצטרף עמו, כי תלמוד תורה גדול מזה". לכך אצל עזרא הדר דינא לדוכתא שמעלת התורה גדולה יותר מבנין המקדש. וכן קטן שאינו חייב במצות, ג"כ ישאר אצלו הדין על כנו, שאין מבטלין תלמוד תורה אף לא בשביל בנין המקדש, כי מעלת התורה גדולה יותר ממעלת בנין המקדש. נמצא שיש שני אופנים שבהם חזינן בפועל שמעלת התורה עדיפה על מעלת בנין המקדש; לגבי גדול כל עוד שתלמודו אינו מעכב את בנין המקדש, וכמו שהיה אצל עזרא הסופר. וכן לגבי כל קטן, הפטור ממצות. לכך ניתן להשוות תלמודו של קטן לתלמודו של עזרא הסופר, כי אצל שניהם לא איירי בחיוב של מצוה שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים; אצל קטן זהו משום שהוא פטור ממצות, ואצל עזרא הסופר זהו משום שזרובבל בלא"ה עלה ובנה הבנין. אך בשאר גדול שמצות בנית המקדש אינה יכולה להתקיים ע"י אחרים, אה"נ דהגדול יבטל את תלמודו, כמשפט מצוה שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים, שדוחה תלמוד תורה. **ואם תאמר**, אם גדול צריך לבטל תלמודו בשביל בנין המקדש, מדוע קטן אינו צריך לעשות כן מחמת חינוך, דהרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"]. וא"כ מדוע אצל קטן אין בנין המקדש דוחה תלמודו, הרי לכשיגדיל יהיה בנין המקדש דוחה תלמודו, ומדוע שלא יתחנך בקטנותו כפי שיחוייב בגדלותו. ודוחק לומר שכאשר המקדש נבנה בקטנותו, שוב לא תחול עליו פעם נוספת מצות בנין המקדש לכשיגדיל [כי הבנין כבר הוקם בקטנותו, וליכא מצות חינוך למצוה שלא תחול עליו לעתיד], כי אולי מאיזה טעם שיהיה תשוב מצות בנין המקדש לאחר מכן. **אך דברים** אלו מבוארים בפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ג, שכתב: "רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס

את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם הזה [גבורות ה' ס"פ ט], ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". **ונראה להביא** ראיה מוכחת ליסוד הפחד יצחק, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות, קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה, מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו, וענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר למעלה]. א"כ מדוע שקטן לא יחונך באופן שאבילותו תדחה את תלמודו, כפי שבגדול אבילותו דוחה תלמודו. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, זו היא תורה ממש, ולא רק חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה תלמודו. והוא הדין לדידן; בנין המקדש אצל קטן הוא מצד חנוך למצות, ואילו תלמוד תורה של קטן הוא תורה ממש, ולא רק חינוך לתורה, לכך "אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש", אע"פ שכאשר הקטן יגדיל יחוייב לבטל תלמודו לבנין בית המקדש, וכמו שנתבאר [ראה להלן פי"ז הערה 17]. **אך עדיין קשה**, שא"כ מה הראיה מהא ד"אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש" להורות על רוממות מעלת התורה לעומת מעלת בנין בית המקדש, הרי ניתן לדחות ולומר דשאני קטן דאצלו בפרט תלמוד תורה הוא יותר, כי תלמודו הוא תורה

ממש [ולא רק חינוך לתורה], ואילו בנין בית המקדש אצל קטן הוא רק חינוך למצות [ולא מצוה ממש], ועדיפה מצוה ממש מחינוך למצוה. אך אצל גדול שאידי ואידי הם קיום מצוה ממש, אולי בנין בית המקדש ידחה תלמוד תורה, וכיצד נוכיח מקטן לגדול. ויש לומר, דמה שאין אצל קטן חינוך לתורה [לעומת חינוך למצות] זה גופא מורה על שכליות התורה לעומת שאר מצות. שהרי אסבר לן הפחד יצחק הנ"ל ששכל הקטן כבר מכוון לשכליות התורה, כי "שכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד" [לשון הפחד יצחק שם]. נמצא שהתורה מכוונת לשכלו של האדם, ואילו המצוה מכוונת לגופו של האדם. והרי מעלת התורה על בנין המקדש היא גופא משום שכליות התורה, שהתורה אינה תלויה בעצים ואבנים ומקום, לעומת בנין המקדש, וכפי שביאר כאן. לכך, מה שידעינן מסברא שאין אצל קטן חינוך לתורה [לעומת חינוך למצות], הוא גופא המקור לומר שמעלת תלמוד תורה היא יותר ממעלת בנין המקדש, כי בני חדא בקתא אינון. ודייקא לה שריש לקיש הביא מאמר זה ["אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש"] ללא ילפותא מפסוק, ומסברא דנפשיה קאמר לה [עיין משך חכמה שמות טו, יג]. ודו"ק. וראה להלן הערה 103.

(75) לפנינו בגמרא ובעין יעקב "לרבי יהודה נשיאה".

(76) "מחריבין - איכא שיור" [רש"י שם].

(77) "מחרימין - ליכא שיור" [רש"י שם]. וראה בסמוך הערה 81.

(78) פירוש - העולם מתקיים על התורה [אבות פ"א מ"ב], והואיל וכאן מתבאר שהעולם מתקיים על תשב"ר, בהכרח שתורתם של התשב"ר היא מוכרחת, כי אין לעולם קיום ללא תורה וללא תשב"ר, ובע"כ שהתורה ותשב"ר יתאחדו להדדי. ואודות שתליית העולם בתורה עושה את התורה הכרחית לקיום העולם. וכן ביאר את סמיכות המאמרים [שבת פח.], שאמרו שם: "'ויתיצבו בתחתית ההר' [שמות יט, יז], אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם; אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם... אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם; אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימין. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ובגו"א שמות פי"ט אות כב [עח.] כתב: "אבל העיקר הפירוש אשר נראה פשוט, כי כפה עליהם ההר כגיגית לומר 'אם לא תקבלו התורה, שם תהא קבורתכם' לומר כי התורה היא הכרחית לקבלה, ואם לא יקבלו

התורה, שמה תהא קבורתם. וידוע, כי דברים המוכרחים להיות הם חשובים במעלה יותר, שאי אפשר מבלעדם, ואין קיום לנמצא בזולתם. לכך כפה עליהם ההר כגיגית להודיע מעלת התורה, שאי אפשר מבלעדה כלל. ואם לא היה עושה זה, היו אומרים כי התורה אין הכרחית לעולם, רק ברצון קבלו עליהם, ואם לא קבלו, לא היו צריכין... כי נתינתה מוכרחת, שאין להם קיום זולתה. ולכך הביא שם על המאמר זה 'ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי', ה"א יתרה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו. וזה המאמר בא לפרש למה כפה עליהם הר כגיגית, לומר כי נתינת התורה היא מוכרחת". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ב [תפ:]. וראה להלן פי"ד הערה 211.

(79) כאן תולה את ההכרחיות של תורת תשב"ר במה שהעולם קיים עליה. ובסמוך יתלה זאת בהיות תורת התשב"ר ההתחלה אל התורה, וכן ביאר בח"א לשבת קיט: [א, סז.], ויובא בהערה 89.

(80) כפי שנתגלה במתן תורה, שהקב"ה כפה על ישראל הר כגיגית לומר שאם לא יקבלו התורה שם תהיה קבורתם [שבת פח.], כי ללא התורה ההכרחית יש חורבן, וכמובא בהערה 78. והנפש החיים שער א פט"ז כתב: "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" [הובא למעלה פ"א הערה 7, ופ"ח הערה 94]. דוגמה לדבר; ארץ יבשה ללא מים נקראת "חרבה" [בראשית ז, כב "מכל אשר בחרבה מתו", שהוא "ענין היובש והנגוב והחמימות" (רד"ק ספר השרשים, שורש חרב)], והוא לשון חורבן [שם]. והטעם הוא כי אי אפשר לחיות ללא מים [ילקו"ש ח"א רמז תתעג], לכך העדר מים נקרא "חרב". דוגמה נוספת; מי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], הרי שבנים הם מוכרחים לאדם. ולכך גם מצינו שאמרו [רש"י בראשית טז, ב] "לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס". הרי ללא ההכרח "דבר זה נקרא חורבן". וראה להלן לפני ציון 98.

(81) כפי שפירש רש"י בגמרא [שבת קיט:], והובא בהערות 76, 77.

(82) לשון הפסוק במילואו "ונתנם ה' אלקיך לפניך והכיתם החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ולא תחנם". וכן נאמר [דברים כ, טז-יז] "רק מערי העמים האלה אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לא תחיה כל נשמה כי החרם תחרימם החתי והאמרי וגו'". וכן נאמר [יהושע י, מ] "לא השאיר שריד ואת כל הנשמה החרים". וכן נאמר [ירמיה נ, כו] "והחרימוה אל תהי לה שארית". ונאמר [במדבר כא, ג] "ויחרם אתהם ואת עריהם וגו'",

ופירש רש"י שם "ויחרם אתהם - בהריגה. ואת עריהם - חרמי גבוה". ובגו"א שם אות ו כתב: "אתהן בהריגה. דלא יתכן לומר חרמי גבוה, דאין מקדישין את האדם חרמי גבוה. אלא חרם דהכא הוא רצה לומר אבוד. ואף על גב דאצל 'עריהם' יתפרש חרמי גבוה, כמו שמפרש [רש"י] אחר כך, ואיך תתפרש מלה אחת לשני דברים. נראה דלא קשה, ד'חרם' סתם הוא דבר שאין הנאה בו, והוא חרם. ואצל אדם יתפרש כפי משמעות שלו, שדרך להחרים אתהן בהריגה. ואצל ממון מתפרש גם כן כפי ענינו, שדרך לעשות אותן חרמי גבוה". וראיה לדבריו כאן [שמהחרב נשאר פליט לעומת החרם], שנאמר [ירמיה נ, כא] "על הארץ מרתים עלה עליה ואל יושבי פקוד חרוב והחרם אחריהם נאם ה'", ופירש הרד"ק שם "חרוב והחרם אחריהם - 'חרוב' צווי מעניין חרב, כלומר חרוב בחרב, וכן 'וחרם' כמו [יהושע י, מ] 'ואת כל הנשמה החרים', ופירוש 'אחריהם' לאשר ינוסו רדוף אחריהם בחרב". הרי שמהחרב נשאר פליט ושריד, אך לא נשאר כן מהחרם.

(83) דוגמה לדבר; בנתיב התוכחה ס"פ א כתב: "ובפרק אלו נאמרין [סוטה מא.-:], כשהגיע אגריפס ל'לא תוכל לתת עליך איש נכרי וגו" [דברים יז, טו], זלגו עיניו דמעות. אמרו לו, אל תירא אגריפס, אחינו אתה. תנא, באותה שעה נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה מפני שחנפו לאגריפס המלך... פירוש, כי החנופה הוא הפך הדין, כי הדין הוא המשפט, והמחניף אין דבריו במשפט כאשר מחניף לאחר. ולפיכך היה פוגע מדת הדין בשונאיהם של ישראל כאשר היו מחניפים. בפרט שבעים סנהדרין, שראוי שיהיה כל דבריהם במשפט הגמור, וכאשר היו יוצאים מקו המשפט להחניף, הפך מדת המשפט, פגעה בהם מדת המשפט". הרי במקום שראוי שתהיה הנהגת מידת הדין, והיא נעדרת, אז פוגעת בהם מידת הדין. ואמרו חכמים [דב"ר ה, ה] "אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה למעלה. ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה".

(84) כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"א] "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד", ובדר"ח שם [תקו.] ביאר כיצד מקרא מועיל למשנה, ומשנה מועילה לתלמוד, שכך הוא סדר קליטת דברי תורה אצל הלומד. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:], והובא למעלה פ"ה הערה 30. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפ.] כתב: "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... כי מפני השכחה אין התורה עומדת בו". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"א, וראה להלן הערה 114.

(85) פירוש - תורת תשב"ר היא התחלה, מחמת ש"אי אפשר שיבא האדם ללמוד תורה אלא על ידי שלמד תורה בקטנותו", וכמבואר בהערה הקודמת. אך בח"א לשבת קיט: [א, סז.] ביאר זאת משום שהתורה שלומד בקטנותו היא התחלת התורה מפאת עצם מה שלומדים, כי הקטנים לומדים את היסודות שעליהם יבנה המשך הבנין [וכגון שלומדים את האלפ"א בית"א וכיוצא בזה]. ויובא בהערה 89.

(86) כי ההתחלה היא תנאי להמשך, ואין ההמשך תנאי להתחלה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.], וז"ל: "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".

(87) צרף לכאן שההתחלה נקראת "מעיקרא", שהוא מלשון עיקר ושורש [ראה למעלה פ"ח הערה 180]. וכשם שהאילן אינו יכול להתקיים ללא עיקרו, כך ההמשך אינו יכול להתקיים ללא התחלתו.

(88) וחורבן התורה הוא חורבן העולם, וכפי שיבאר. וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סה:], בביאור המאמר [שם] "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית", וז"ל: "פירוש זה, כי החורבן הוא הוא חורבן לגמרי, שהוא מחריב ומשומם הכל [ראה להלן פי"ב הערה 29]. וכאשר בטלו בה ק"ש שחרית וערבית, והיו בטלים לגמרי מן התורה, ואפילו ק"ש לא היו קורים, וזה בטול תורה לגמרי. ואילו היו קורים ק"ש שחרית וערבית, היה להם תורה, שק"ש תורה הוא, שכך אמרו [מנחות צט:] אפילו לא עסק בתורה רק היה קורא ק"ש שחרית וערבית, מקיים [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ומפני שלא קראו ק"ש שחרית וערבית לא היה בהם תורה, ונקרא זה חורבן התורה, ומפני שבטלו בה התורה גרמו להחרב". ובאבות פ"ו מ"ג אמרו "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף". ובדר"ח שם [עז.] כתב: "ולפיכך קריאת ההר בשם 'חורב', כפי מה שנמצא אצל אחרים שבא להם החורבן, ויותר ראוי שנקרא 'הר חורב' ממה שיקרא בשם בנין. וזה שאמר 'בת קול יוצאת מהר חורב' במקום הזה, שבא לומר 'אוי להם לבריות מעלבונה של תורה וכו', ושייך לומר כי דבר זה נגזר מן 'הר חורב', שהוא ההר שממנו יוצא חורבן לעולם כשמרחיקין מן התורה".

(89) כן ביאר בח"א לשבת קיט: [א, סז.], וזה לשונו: "כבר בארנו זה למעלה כי ראוי לחורבן כאשר אין בה תנוקות של בית רבן, ואף שיש כאן תלמידי חכמים גדולים, מכל

מקום תנוקות של בית רבן תורתן מחויבת ביותר, כי אין תורתן כמו תורת הזקינים שלומדים תורה ואין מחויב שילמדו תורה זאת דוקא, ואם כן אין תורתן מחויבת ומוכרחת. ולפיכך כאשר מבטל דבר מחויב, כמו שהוא תורה של תנוקות של בית רבן, הרי בא החורבן... ויש לך להבין איך תורת תנוקות של בית רבן תורה מחויבת היא, ולכך אמר שאם לא נמצא בה תנוקות של בית רבן מחריבין אותה. וזה כי תורת תנוקות של בית רבן יש עליה שם תורה מחויבת, כאשר הם לומדים התחלת התורה, ונאמר על זה למוד. אבל על למוד ת"ח, במה שהוא לומד על זה למוד מחויב... שהוא לומד להוסיף תורה, אין החיוב והמוכרח בא על התוספות התורה כמו שהוא בא על שם תורה הפשוט. ולכך תורה של תנוקות של בית רבן יש עליה שם תורה מחויב ביותר, ודבר זה יש לך להבין, כי הוא דבר ברור בחכמה".

(90) בגמרא שלפנינו איתא "רב המנונא", אך בעין יעקב איתא "רב כהנא", וכבר נתבאר למעלה הרבה פעמים [ראה הערה 8] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.

(91) "רישא דקרא [ירמיה ו, יא] 'ואת חמת ה' נלאיתי הכיל שפוך וגו'", שפוך החמה בנקמה, בשביל שעולל לחוץ ובטלין מבית רבן" [רש"י שם].

(92) פירוש - מעלתה העליונה של ירושלים מחייבת שהיא תתקיים ותתיישב. ואודות מעלת ירושלים, ראה בנצח ישראל פנ"א [תתטז:] שכתב: "כי ירושלים אינה עיר טבעית כמו שאר עיר, רק היא עיר אלקית במעלתה האלקית". ובחי"א לר"ה כג. [א, קכה:] כתב: "ירושלים הוא עיקר ולב א"י, שהכל תלוי בו". ובחי"א לסנהדרין עא. [ג, קעא.] כתב: "ירושלים עיר הקודש, שלא היה כרך נחמד כמותה, כמו שראוי להעיר הקודש". ובחי"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים, כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות עיר אלקים". ובנצח ישראל פכ"ג [תצב.]: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר, וירושלים הוא עיקר העולם". ובגו"א דברים פ"ג אות יח כתב: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב' [דברים ג, כה, ורש"י שם]... כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממותו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ".

(93) שנאמר [תהלים נ, ב] "מציון מכלל יופי אלקים הופיע", ודרשו חכמים [יומא נד:] "חכמים אומרים מציון נברא העולם ["ציון נבראת תחילה, וסביביה נדבקו רגבים עד סוף העולם מכל צד" (רש"י שם)], שנאמר... 'מציון מכלל יופי', ממנו מוכלל יפיו של עולם". ועוד דרשו חכמים [תנחומא קדושים אות י] "מציון נשתכלל כל העולם כולו, כדתנינן למה נקראת שמה 'אבן שתיה', שממנה הושתת העולם". ובבאר הגולה באר הששי [ש.] הביא מאמרים אלו.

(94) כמשפט דבר שהוא התחלה, שהוא עיקר והכרחי, וכפי שביאר למעלה. ובח"א למנחות פז. [ד, פה:] כתב: "כי אי אפשר שלא יהיו שומרים לירושלים, שלא יהא בטול לה מפני גודל מעלתה, ולכך ירושלים היא מושגחת מן השם יתברך... שנכנסת תחת השמירה העליונה מן המלאכים... ונכנסת תחת שמירה עליונה".

(95) פירוש - תורתם של תינוקות של בית רבן היא דבר הכרחי לעולם.

(96) למעלה לאחר ציון 77.

(97) כמבואר למעלה לאחר ציון 83.

(98) כמבואר למעלה הערה 80.

(99) פירוש - אפילו ירושלים, שמעלתה מחייבת את קיומה, מ"מ היא חרבה מחמת ביטול תשב"ר, ק"ו לשאר מקומות שיחרבו מחמת כן. ובח"א לשבת קיט: [א, סה:] כתב: "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן. ודבר זה מפני כי התינוקות של בית רבן הוא התחלת התורה, וכאשר לא היה כאן התחלה, דבר זה עקירה וחורבן התורה לגמרי... ולפיכך נחרבה ירושלים כאשר בטלו בה תינוקות של בית רבן, ולא היה כאן התחלת התורה כלל, ודבר זה מביא חורבן".

(100) לאחר ציון 69.

(101) "אפילו לבנין בית המקדש" [המשך המאמר בשבת קיט:].

(102) פירוש - דוקא מחמת הדמיון שבין קדושת תשב"ר לקדושת המקדש ניתן לקבוע שקדושת תשב"ר גדולה יותר. וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סז:], וז"ל: "אפילו לבנין בית המקדש. והטעם הוא כמו שאמרנו למעלה, כי תינוקות של בית רבן גם כן נקראו [דהי"א טז, כב] 'במשחי', שהם נמשכים בתורה, ומשיחה זאת למעלה ממשיחת בית המקדש. ומפני שהם כלים נמשחים בקדושת שמן התורה, ולכך אין מבטלים אותם אפילו לבנין בית המקדש, כי שניהם בנינים של קדושה הם; תינוקות של בית רבן, וכן בנין בית המקדש, ואין מבטלים זה מפני זה". הרי פתח בעדיפותה של משיחת תשב"ר על פני משיחת המקדש, וסיים בשויונן זו לזו. אלא שהם הם הדברים שכתב כאן; "כי

קדושת תינוקות של בית רבן וקדושת בית המקדש דומים... ושניהם יש בהם קבלת קדושה", אך עם כל זה "רק כי קדושת תינוקות של בית רבן הוא גדול יותר", משום שאינה חלה על עצים ואבנים, וכמו שמבאר והולך.

(103) כי שכליות התורה מכוונת לשכל האדם, וכמבואר למעלה סוף הערה 74. וראה למעלה הערה 72.

(104) אודות שבית המקדש הוא מסולק מחטא, כן ביאר בגו"א דברים פ"ג אות יח את דברי רש"י [דברים ג, כה] שכתב "והלבנון - זה בית המקדש", וכלשונו: "בית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי. כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל [יומא לט:] למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש, שהוא קדוש אלקי, יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור". ובנצח ישראל פ"ה [קח.] כתב: "בשביל שבית המקדש נבדל במעלתו משאר חלקי האדמה, הוא מלבין חטא ישראל. כמו שאמר שם [יומא לט:] למה נקרא בית המקדש 'לבנון', שמלבין עונותיהם של ישראל. כי אין הסרת החטא רק מצד המעלה הנבדלת האלקית, ובשביל זה נקרא 'לבנון', כי בית המקדש מעלתו שהוא נבדל מן הגשמי, הוא האדמה, כמו הלבנון שהוא נבדל מן האדמה. ולכך הוא מכפר ומלבין עונותיהם".

(105) שהיא קדושת בית המקדש וקדושת ירושלים. ואודות שחורבן ירושלים הוא חורבן בית המקדש, כן נתבאר בנצח ישראל פ"ה הערה 57, פ"ז הערה 208, פכ"ו הערה 23, ובתפארת ישראל פ"ל הערה 77. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [ד"ה ועוד אלו]. ואודות שכאשר בטלה המעלה העליונה אזי בטלה המעלה שלמטה ממנה, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תק.] בביאור מאמרם [גיטין ז.] "בזמן שמצנפת בראש כהן גדול, עטרה בראש כל אדם. נסתלקה מצנפת מראש כהן גדול, נסתלקה עטרה מראש כל אדם", וז"ל: "כך פירושו, בזמן שהעטרה בראש כהן גדול, וזה מורה על המדריגה האלקית שיש לישראל, ומצד הזה יש לאדם מעלה גם כן מה שהאדם הוא מלך בתחתונים, וראוי לאדם העטרה הזאת. אבל כאשר אין המעלה הקדושה האלקית הזאת לישראל, אין עטרה הזאת לאדם

מה שהאדם מלך בתחתונים, והיא בטילה. משל זה, כאשר יש מלך במדינה, אז יש כאן שרים ומושלים עמו גם כן. אבל אם אין מלך במדינה, אז אין גם כן מושלים למטה ממנו במדינה. וזה שאמר אם יש מצנפת, שהיא המעלה האלקית הקדושה, נמצאת, ראוי שיהיו עמו המעלה למטה מזה, דהיינו עטרת בראש כל אדם, כאשר יש מצנפת בראש כהן גדול". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.] כתב: "ובפרק ארבעה דנדרים [לב.], אמר רבי אלעזר, גדולה תורה שאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'. וביאור ענין זה, כי התורה היא שכלית, ומדרגתה על עולם הגשמי, כמו שהתבאר. ואם אין התורה, שהיא מתעלה על עולם הגשמי, אין קיום אל העולם, שהוא למטה מן התורה. וזה שאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'. ובשביל כך התורה מקיימת ומעמדת העולם הגשמי, כמו כל דבר שהוא עליון מעמיד ומקיים דבר שהוא למטה ממנו במדרגה" [הובא למעלה פ"ח הערה 71]. ורש"י [בראשית ו, ז] כתב שאף בהמות וחיות נשטפו במבול, משום ש"הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו".

(106) צרף לכאן מאמרם [איכ"ר א, לב] "'עוללי הלכו שבי לפני צר' [איכה א, ה], אמר רבי יהודה, באו ראו כמה חביבין תינוקות לפני הקב"ה; גלתה סנהדרין, ולא גלתה שכינה עמהם. גלו משמרות, ולא גלתה שכינה עמהם. וכיון שגלו תינוקות, גלתה שכינה עמהם, הדה הוא דכתיב 'עוללי הלכו שבי לפני צר'". ובמדרש תהלים מזמור ז מבואר שהקץ יבוא בזכות תורתם של תינוקות של בית רבן. וכן כתב רבי חיים פאלאג'י בספרו צוואה מחיים סוף אות יג, וז"ל: "כי הגאולה תלויה בזכות הבל פיהם של תינוקות של בית רבן... כנודע". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(107) מעתה יתאונן מרה על החסרון העצום שיש בקלקול סדרי הלימוד של הדור. ודע, שענין זה הוא מופיע בהרחבה רבה בעוד הרבה מקומות נוספים בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], למעלה פ"ה [לאחר ציון 60], ולהלן ס"פ טו [לאחר ציון 319], נתיב הזריזות ס"פ א, דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [רכח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. ואפשר לומר ללא ספק שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. ויש ששה שבושים עיקריים שעומד עליהם; (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 [הובא למעלה פ"ה הערה

61, ולהלן פט"ו הערה 319]. וכאן ירמוז בקצרה לשבושים אלו, כאשר הדגשתו היא על תורתן של תשב"ר, שאינם קונים תורה כשיוצאים מבית רבן.

(108) פירוש - למשנה בפרט אינם שמים לב, ולכך הקלקול בהנהגת הלמוד פוגע ביותר בלמוד משנה. וכן ביאר בשאר מקומות שמחמת החשק לפלפול לכך בני אדם אינם לומדים משניות. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ז [רכה:] כתב: "כי לגמרי לא ישימו לב על המשנה... והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, באמרו 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". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "אבל אנחנו בעלי עיורון השכל, רוצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם חפץ בתלמוד יותר כשהוא חדוד פלפול, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לב. לכך עוזבין המשנה, ורצים אחר התלמוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 79, ופ"ז הערה 147]. וזהו "ומכל שכן במשנה", כי המקרא נלמד אצל קטנים בני חמש שנים, ועדיין אין הקטנים הללו חפצים בתלמוד. אך המשנה נלמדת בבני עשר שנים, שאז הם רצים אחר התלמוד.

(109) רומז למשנה [אבות פ"ה מי"א] "יצא שכרו בהפסדו", ופירושו "שהשכר גופיה מביא ההפסד" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"י (שיח:)]. וכן כתב שם בתחילת משנה יב [שלג.], וז"ל: "כי מה שאמר 'יצא שכרו בהפסדו', דבר זה כאשר יגיע לו הפסד מתוך השכר". וכך גם כאן, דמתוך שלומדים תורה באופן משובש, לכך צומח מאופן זה קלקול גדול, וכמו שמבאר. ויתכן שרומז שלבסוף לא יקבלו שכר על לימוד כזה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רמז.], וז"ל: "ואתם 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. ואל יבטיח אתכם יצרכם, או המורה לכם, כי טוב הוא דבר זה, כי בשוא מבטיח אתכם על זה. 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 [על הרי"ף במו"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" [הובא למעלה פ"ה הערה 132].

(110) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעד.]: "הרי עיקר התורה אשר יש לה קיום אצל האדם הוא גרסא דינקותא, וכל זה הוא לבטלה כאשר יקנה הקטן בשנים דבר שאינו מתייחס אל שכלו... לכך גרסא דינקותא אינו מועיל, כמו שנראה לעינים, כי כאשר יצאו מבית רבם כבר הוסר מהם הכל, עד שאין יודעים מאומה". ובנתיב הזריזות ספ"א כתב: "ועל דורנו הזה... 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... ולא עשה זה, רק אסף רוח בחפניו". ובדרוש על התורה [מו:] כתב: "וכשבא אחר כך לתלמוד, יוצא ערום ממקרא כאשר נכנס, עד כי אף פרשה אחת בתורה איננו יודע, עד שלא נמצא כמעט... אחד הרגיל במקרא". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.] כתב: "וכאשר נעתק מן המקרא, מאומה לא ישא בידו, יציאתו כביאתו" [הובא למעלה פ"ה הערה 87].

(111) אודות העדר חזרה, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.], וז"ל: "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". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "ואילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה [לחשיבות החזרה], ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש... כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה... 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". ובהמשך שם כתב [מז:]: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלימוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם, ואז תחזור תורה ליושנה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "והראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה... היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה" [הובא למעלה פ"ה הערה 65, וראה להלן פט"ו הערה 335].

(112) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 32]: "כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 61] כתב: "כי לומדים ההלכה על מנת שתשתכח... אבל עתה בדור הזה, אינם עוברים על זה... שיהיה משכחים התורה בשביל רבוי התורה, שאין הדבר כך כלל, הן יהיה הרבה הן יהיה מעט, תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל".

(113) אודות שהמשנה היא יסוד ועיקר, כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד.] בביאור שהסדר הראוי הוא "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה" [אבות פ"ה מכ"א], וז"ל: "ואז [לאחר שלמד מקרא] 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... והכל על היסוד הקיים, הוא המשנה שהיא לו יסוד מוסד" [הובא למעלה פ"ה הערה 86]. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעד:] כתב: "וכאשר הוא גדול והגיע לגמרא, היה ראוי שיהיה לו יסוד קיים, המשנה, שהיא היסוד שעליו נסמך הגמרא... כי המשנה היא עמוד ברזל לתורה, ומי שחסר ממנו המשנה אין לו יסוד". ובדרוש על התורה [מג:] כתב: "ואמרו במדרש... [ויק"ר כא, ה] המשנה היא עמוד הברזל לתורה, כי על ידי המשנה יש לאדם יסוד של ברזל שעליו התורה, שהוא התלמוד, נבנה".

(114) למעלה פרק ה [לאחר ציון 60], ובשאר מקומות המצויינים בהערה 107.

(115) לשונו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו.]: "ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, 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... ודי לי בזה כבוד שם ותהלה, כי יתנו לי אשה עירנית סחרנית, בת מי זהב. אז הושלך משמים וארץ, 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". 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". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.] כתב: "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. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר, ויראה אחריתו". ובדרוש על התורה [מו:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים נפשנו יבשה אין כל... שכאשר הם בכחם, ובגבורת אנשים היו, היה להם ללמוד תורה. אבל הם מבלים ימיהם בדברים שאין בהם ממש, ולא מלאו כריסם מן התורה... כי כאשר באו לעת זקנותם... הם ערומים וחסרים מכל". ובנתיב הזריזות ספ"א כתב: "כי כאשר בנערותו ובבחרותו אין לומד תורה שתהיה התורה אצלו... ובעת זקנותו 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... ולא עשה זה, רק אסף רוח בחפניו... ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו, כי חולם חלום הוא, ודי בהערה זו". [הובא למעלה פ"ה הערות 77, 87].

(116) פירוש - מבאר שקלקול הלימוד נעשה משום שאין מי שנותן תוכחה על כך, ואין מי שמוכן לקבל התוכחה, וכמו שמבאר והולך.

(117) שעליו מוטלת החובה להוכיח את בני דורו. וכן כתב בסוף דרוש על המצות, וז"ל: "וגם אשמם בראשי המורים, שיש בידם למחות ולהחזירם ללכת בעקבות אבותיהם". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "ועל 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 [ב"ק נב.]". ובדרשת שבת הגדול [רכח:] כתב: "והכל הוא [קלקול סדר הלימוד] כי הרועים לא ירעו ולא ינהלו את הצאן כפי אשר ראוי". ובנתיב התוכחה ר"פ ב כתב: "יש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור" [הובא למעלה פ"ג הערה 104, ולהלן פי"א הערה 104].

(118) פירוש - המלמד שם את כל מעייניו לעצמו, ואינו משגיח במעשי זולתו. וכן אמרו חכמים [שבת קיט:] "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה, שנאמר [איכה א, ו] 'היו שריה כאילים לא מצאו מרעה'. מה איל זה ראשו של זה בצד זנבו של זה, אף ישראל שבאותו הדור כבשו פניהם בקרקע, ולא הוכיחו זה את זה", ובמהרש"א בח"א שם כתב: "'שריה' הם המוכיחים לאחרים, אבל זה לזה לא הוכיחו... ודימה אותם

לאילים, שראשו של זה בצד זנבו של זה. הוא משל שאין משגיח בכל מעשה חבירו מראשו ועד סוף, רק על זנבו וסופו בקצת".

(119) שמוטל עליו לחנך את בנו הקטן, אך ג"כ אינו מוכן לקבל תוכחה, וכמו שמבאר.

(120) אודות שהאב אינו מוכן לקבל תוכחה על שבוש דרך הלימוד מחמת שטועה וחושב שבזמן מועט יוכל בנו לדעת את התורה, כן כתב בנתיב הזריזות ס"פ א, וז"ל: "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". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:], וז"ל: "הטפשים בדור הזה, יחשבו כי יקנו התורה במעט זמן, עד שיהיה נחשב כאחד מן החשובים" [הובא למעלה פ"ה הערה 122]. **אמנם למעלה** פ"ה [לאחר ציון 93] ביאר לכאורה טעם אחר מדוע האב אינו מקבל תוכחה זו, והוא משום שחפץ בכבוד ובשם, וכלשונו: "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". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "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". ובדרשת שבת הגדול [רכח:] כתב: "והכל [קלקול סדר הלימוד] הוא בשביל שרוצים שילבשו הנערים עטרת גאות קודם שיהיו בני עשר, ודבר זה הוא המכשול העצום והקלקול הגדול". הרי שביאר את אי קבלת התוכחה מצד שהאב חפץ בכבוד ובשם, ואילו כאן מבאר זאת משום שהאב טועה שבזמן מועט ניתן לדעת את התורה, ולכאורה הם שני טעמים שונים, ויל"ע בזה.

(121) רומז בזה שאין להטיל על תלמידים צעירים ללמוד דברים שמעבר ליכולתם, וכן שאין להתעסק בפלפולי הבל. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.], וז"ל: "ויש שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו... וכאשר יגדל הנער, ואז יתגבר קצת שכלו, מעתיק אותו אל למוד התוספות, ובסכלות דעתו כי למוד הגמרא וההלכה הוא הועיל לו... אבל שיהיה מוסיף בשכלו מה שהלעיטו דבר שאין ראוי לו, ואינו לפי ערך שכלו, זה אי אפשר... ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו". וכן כתב למעלה פ"ו [לפני ציון 22], וז"ל: "ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל. ואחר טפשות זה נמשך עוד טפשות, עד שהוא טפש גמור". ובדרוש על התורה [מג.] כתב: "אלו שעושים תורת אלקינו פלסתר, ואומרים שהם דברי חדוד. בודאי דברי חדודין הן לכל שומען, אשר לב השומע נשבר ונקרע מזה. כי יאמרו באיזה סוגיא בתלמוד ציור מה שיודעין ואומרין בעצמן שאינו כי אם ציור צבועיי, רק שעושים זה להראות כח מעשי חדודים, ומתוך כך ילכו בגוים אין תורה. כי אשר הם מוכנים וחפצים בתורה קצת, יאמרו מה לנו ולדברים אלו הבדוים מלב ואותיות פורחות באויר, ונמנעים על ידי כך מישיבה... וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו" [הובא למעלה פ"ה הערה 84].

(122) יומא פז. "ולואי שתהא ביאה כיציאה", ופירש רש"י שם "ולואי שתהא ביאה - שישוב ויכנס לביתו בלא חטא כיציאה". ובסנהדרין ז: כתב רש"י "ולואי שתהא ביאה - שאחזור לביתי כיציאה שיצאתי מביתי בלא חטא, שלא אטעה ואענש".

(123) כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 63], וז"ל: "וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד. 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". 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 אלהים ביניינו". ובדרוש על התורה [מה:] כתב: "ועל זה

נשברה רוחי בקרבי, ואמרתי אוי ואבוי לבני אדם המבלים ימיהם בדברים שאין להם שייכות לתורת אמת כלל... וכל איש אשר רוח תורה בו, ראוי לו לשאת קינה ונהי על דבר זה בפרט, ומאנה הנחם נפשי על זה וכיוצא בזה".

(124) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.]: "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". וכן סיים למעלה בס"פ ה את דבריו אודות קלקול סדר הלימוד, וז"ל: "והוא ברחמיו יחזיר אותנו לתורתו, אמן". הרי מבאר שהסבה חוזרת ומתקנת את המסובב לאחר שהמסובב התקלקל. ולכך כוונתו ג"כ כאן במה שכתב "עד כי ירחם עלינו המלמד תורה לעמו ישראל", כי כוונתו להורות שהקב"ה הוא סבה לתורה ["המלמד תורה לעמו ישראל"], ולכך יחזור ויתקן את הטעון תיקון לתורתו, כמשפט הסבה המתקנת את המסובב. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ט.], וז"ל: "לפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה, לומר ברוך נותן תורה לישראל, והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... ואז היה זה סבה גם כן 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 השרש, 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" [הובא למעלה פ"ה הערה 137, ולהלן פט"ו הערה 337].

(125) כן כשעסק בענין זה בשאר ספריו, שילב דברי נחמה בסוף דברי תוכחתו. וכגון, בדרוש על התורה [מח:] כתב: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן לקץ גלותנו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה... ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם, מוכנת הוייתה לבוא". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "לולא הבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' [דברים לא, כא], כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.], והובא בהערה הקודמת. וראה למעלה פ"ה הערה 138, ולהלן פט"ו הערה 337.

(126) עובר לדבר על תורתם של בני עניים, כי זהו המשך הענין אודות חשיבות לימוד תשב"ר, וכן שגם בזה נכשלים בני דורו, וכפי שכתב בהמשך: "ועתה בעוונותינו הרבים אין העשירים נותנים לב כי אם על בניהם, וקטני עניים אין להם מאסף אותם לתורה ולתעודה, גם זה גורם הסרת התורה".

(127) "שלא יהו קלים בעיניכם ללמדם תורה" [רש"י שם].

(128) "הזהרו בבני עניים - להשתדל ללמדם תורה, שמהן תצא תורה, שאין להם עסק אחר. ועוד, שדעתם שפלה עליהם" [ר"ן שם].

(129) בגמרא שלפנינו אמרו "'יזל מים מדליו' שמהן תצא תורה", אך בעין יעקב הגירסא היא "'יזל מים מדליו', מדלים, שמהן תצא תורה", וכמצויין שם במסורת הש"ס. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 8].

(130) תיבת "תחלה" אינה מובנת. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב גם כן כמלים אלו ["ומה שאמר תחלה הזהרו בבני עניים"], ושם זה מובן כי קודם לכך ביאר את המשך המאמר ["מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת מבני תלמידי חכמים", שלא הובא כאן], ולאחר מכן חזר לתחילת המאמר וכתב "ומה שאמר תחלה", אך כאן בנתיב התורה שלא הביא את המשך המאמר, תיבת "תחלה" אינה מובנת. ואולי דבריו כאן הם העתקה מח"א לנדרים, שאכן דבריו כאן הם כמעט אות באות לדבריו שם. ועיין למעלה פ"ג הערה 44 ופ"ח הערה 31 ששם מוכח לאידך גיסא, שדבריו בח"א הם העתקה מדבריו בנתיב התורה.

(131) לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כד.]: "כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמיד חכם, וכאשר גם כן דבר זה עינינו רואות, כי לא יצליחו בני העשירים הרבה". וראה להלן ציון 143.

(132) אודות שהעושר הוא קנין עולם הזה, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.], וז"ל: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "אבל למשמאלים, שלומדים בתורה בשביל הכבוד והעושר, שהוא בעולם הזה, זוכים למדריגת עולם הזה בלבד, והוא עושר וכבוד... שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר". ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "גלו חכמים דעתם בזה במה שאמרו [שבת סג.]

'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד' [משלי ג, טז], למשמאלים בה עושר וכבוד. כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו; כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעוה"ז, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עוה"ז, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד". [ראה למעלה פ"ב הערה 76, פ"ד הערה 170, פ"ז הערה 24, ולהלן פי"ב הערה 112]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... כי ישראל הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:].

(133) כמו שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 37], וז"ל: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]. 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". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ג הערה 38]. ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא.] כתב: "מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, 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 '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" [הובא למעלה פ"ג הערה 39, ולהלן פט"ו הערה 14]. ובמדרש תנחומא נח אות ג אמרו: "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה".

(134) כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ה [צ.], וז"ל: "כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל, ואין נהנה מטובת עולם הזה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפט:] כתב: "השם יתברך רוצה לתת להם [לצדיקים] בעולם הבא 'יש', ולכך נותן להם בעולם הזה האין, הוא העניות, כדי שיהיה להם בעולם הבא היש". 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 הערה הבאה.

(135) 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". וכן כתב בח"א לנדרים פא. [ב, כג:], ובהמשך שם [ב, כד.] כתב: "וכבר התבאר, 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". ובדרוש על התורה [לח:] 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 העוה"ז, וחסרים מכל תאוותיו, עד שעני חשוב כמת [נדרים סד:], ועבר ובטל מן העולם, לכן התורה מיוחדת להם בפרט".

(136) לשונו בדרשת שבת תשובה [פב:]: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן'. ובמדרש [ויק"ר כא, ו] בזכות התורה... ובזכות המילה... ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים,

שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה ובזכות התורה, שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה, שהם כנגד הטבע [ראה להלן פי"ב הערה 117]. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה. ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז]". ובנר מצוה [פח:] כתב: "כי לא היה ראוי לבן אדם חמרי, לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים, נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא קודש נבדל מן הטבע. ולכך בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קנ.] כתב: "היכל הוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "אסור [לכה"ג] לכנוס [בבגדי זהב] לפנים, ששם הדבוק לגמרי".

(137) להורות שרק דברים שהם פשוטים [כמו בגדי לבן] ראוים לקדושה העליונה [להכנס לקודש הקדשים], וכך רק עניים ראוים שיצאו מהם תלמידי חכמים. ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "כהן גדול משמש בכל ימי השנה בבגדי זהב, וביום הכפורים בבגדי לבן לפני ולפנים. וזהו בשביל שהוא קונה מדריגה עליונה, שהרי היה נכנס לפני ולפנים, יש לו לסלק ממדריגות עולם הזה, שמדריגתו אינו פשוט. ולכך יש לו לשמש בכל השנה בבגדי זהב בחוץ, אבל כשנכנס לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן, לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים רק בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי הזהב אינו פשוט, כמו שהוא בגדי לבן שהם פשוטים, ובבגדים אלו שיש בהם הפשיטות ראוי שיכנס לפני ולפנים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... ויש ראייה על זה, שלכך כהן גדול ביום הכפורים לא היה נכנס לפני ולפנים רק בבגדי לבן, מפני כי אלו בגדים הם פשוטים, ולא בבגדי זהב שאינו פשוט" [ראה למעלה פ"ד הערה 170]. ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כל דבר פשוט נקרא שהוא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט, וכהן גדול ביום הכפורים, שהיה משמש בבגדי לבן, יוכיח". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שלא:]

כתב: "ועוד יש לך לדעת מה שמקדים הכסף להזהב [בפסוק "לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבקות" (חגי ב, ח)], כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו, שנאמר [תהלים יב, ז] 'כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים'. כי הלובן אינו גוון כלל, ומורה זה פשיטות גמור. אבל האודם שיש לזהב הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. ולכך בחרו לעשות העגל של זהב [שמות לב, ג], כי הפשיטות ראוי אל השם יתברך. ולפיכך לא היה נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, ואין כאן מקום זה. ולכך מקדים הכסף בשביל הפשיטות שבו". וכן כתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנג:]. וראה למעלה פ"ב הערה 40. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מתבאר מדבריו שאין הכהן גדול רשאי להכנס לבית קה"ק בבגדי זהב, משום שהזהב יוצא מן הפשיטות. אך בגמרא אמרו [ר"ה כו.] "מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור", ופירש רש"י שם "אין קטיגור - זהב העגל", ולכאורה זהו טעם שונה מדבריו כאן. אך לאחר שביאר בדר"ח שהעגל גופא נעשה מזהב מפאת שהזהב יוצא מן הפשיטות, ממילא מתבאר שהקטרוג העולה ממעשה העגל הוא זה עצמו שישראל יצאו מן הפשיטות. לכך נאסר על הכה"ג לעבוד בבגדי זהב בקה"ק, כי זה יעורר חלילה את הקטרוג ממעשה העגל, שהוא הוא היציאה מן הפשיטות. ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב כן, וז"ל: "אף על גב דבחוץ כל ימות השנה היה [הכה"ג] משמש [בבגדי זהב], ולא אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור', בחוץ שאני, אבל בפנים 'אין קטיגור נעשה סניגור' [ר"ה כו.]. ויראה לי מה שאמרו חכמים ז"ל 'אין קטיגור נעשה סניגור', לפי שההפכים לא יסבלו בענין אחד. ומפני שחטאו בזהב, ואם כן הזהב מתיחס אל החטא, לכך אסור לכנוס לפנים, ששם הדבוק לגמרי, כי אנו רואים שהזהב מוכן הוא להיות נפרד על ידו אל הדבוק. אבל בחוץ שריא, שהרי אין הדבוק שם לגמרי. ולפיכך 'אין קטיגור נעשה סניגור' בפנים דוקא, ולא מבחוץ". **ועל פי** דברים אלו ישב בני האברך כמדרשו הרב ר' משה יונה שליט"א הערה אלימתא; הנה כל המצות נאמרו למשה רבינו בסיני ["כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר (שמות כד, יב) 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. 'תורה', זו תורה שבכתב. 'והמצוה' זו פירושה" (לשון הרמב"ם בתחילת הקדמתו למשנה תורה)], וכיצד נאמר לו כבר אז [אף קודם חטא העגל] שהכה"ג לא ילבש בגדי זהב כאשר נכנס לפני ולפנים ביוה"כ [ודוחק לומר שנאמר כן על שם העתיד שיחטאו בעגל]. אמנם על פי המתבאר כאן ניחא, שהזהב סותר לפשיטות של קודש הקדשים אף לפני שנעשה חטא העגל, ואדרבה, חטא העגל מסובב מהיות הזהב יוצא מהפשיטות, ולא להיפך. ודו"ק.

(138) לשונו בגבורות ה' פנ"א [ריט:]: "העני שאין לו דבר, וזה ענין הפשיטות כאשר הוא עומד בעצמו". ובנצח ישראל ס"פ לט [תשד.] כתב: "גסי רוח, שבדעתם הם גבוהים וחשובים... הם יוצאים מן הפשיטות. ולא יהיה נשאר רק עם עני ודל, ויש להם הפשיטות הגמור, לא כמו הגדולים שאין להם פשיטות". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "העני מצד עניותו יש בו הפשיטות, שאין לו קניני העולם הזה".

(139) כמו שנאמר [צפניה ג, יב] "והשארתי בקרבך עם עני ודל וגו'", ותרגומו "עם ענוותן ומקבל עולבן". וכן כתב רש"י [הושע ה, ה] "'לענות מפני' [שמות י, ג], לשון עוני והכנעה". ורש"י [זכריה ט, ט] כתב: "עני ורוכב על חמור - עני ענוותן". וכן הוא ברשב"ם שמות י, ג, ומלבי"ם ישעיה כה, ה [חלק באור המלים]. ובראשית חכמה [שער הענוה פ"א] כתב: "מילת 'ענוה' נגזרה מלשון עני ועניו, שהכוונה היא ההכנעה, כי מילת 'עני' פירוש נכנע". ובנתיב הענוה ר"פ ה כתב: "העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי, מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'". ובדר"ח פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "העניים שהם נכנעים". ובנתיב יראת השם פ"ג כתב: "שכל עני הוא נכנע, כמו שהוא לשון 'עני'... מביא השם יתברך עליו עוני להכניע אותו". ובנתיב כח היצר פ"ד כתב: "זהו ענין יצר טוב, שגורם הכנעה לאדם, כמו העני". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "והעוני והענוה הכל ענין אחד, ולפיכך ראוי שהוא יהיה מקבל הזרע העליון הנבדל, לא העשיר". ובספר תהלים נמצא כמה פעמים שהקרי והכתיב של "עני" הוא "ענוה" [תהלים ט, פסוקים יג, יט, שם י, יב].

(140) למעלה פ"ב, שכל הפרק הוקדש להורות שמידת הענוה נצרכת לקנין התורה, כי הענוה היא מדת הפשיטות הראויה אל התורה. ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 33]: "וכבר בארנו בנתיב הענוה [פרק א] 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... וכך התורה גם כן אינה עומדת אלא במי שדעתו שפלה, כי כאשר דעתו שפלה יש לו מדת הפשיטות, ואם אין דעתו שפלה, לא תעמוד עמו התורה השכלית", ובהערות שם נלקטו מקבילות משאר ספריו אודות שאין ראוי אל התורה רק מדת הפשיטות. וכן הוא בנתיב הענוה ר"פ ח.

(141) אף מבני העשירים, וכמו שכתב בדרוש על התורה [לט.], וז"ל: "בדורות הראשונים היו מעמידים בתי מדרשות מיוחדים ליתן שמה בני העניים גם הם, וביותר לקבוע שם למודם, עד שהיתה התורה מאורסת לכלל ישראל, שבשביל זה היה אף תלמוד בני

העשירים מצליח בידם ועלה יפה. לא כמו שעושים בדור העני עניות הדעת הזה, שאין העשירים משגיחים אלא על בניהם, כל אחד לעצמו, ולא שת לבו גם לבני העניים, עד שעל ידי כך אף לבניהם לא עלתה להם, כי לא להם לבדם נתנה תורה... וכל זה מפני שאין אוהבים התורה בקנינם, שאם היו אוהבים אותה בממונם היו משימים לב להושיע גם לאחרים שילמדו תורה, ושעל ידי כן תצליח גם בידי בניהם". והטעם הוא שהתורה מתפשטת אל הכל, וכאשר היא אצורה ושמורה רק ליחידי סגולה, אין היא "תורה" אף אצל אותם יחידי סגולה.

(142) "הזהרו בבני עמי הארץ - שנעשו תלמידי חכמים, לעשות להם כבוד, שמהם תצא תורה לישראל, שהרי יצאו שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב, ומבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר שבני עמי הארץ מסוגלים יותר להיות תלמידי חכמים, כפי שבני עניים מסוגלים לכך.

(143) שבני עמי הארץ מסוגלים ביותר להיות תלמידי חכמים, בנוסף לבני עניים, ש"גם דבר זה עינינו רואות" [לשונו למעלה לפני ציון 131].

(144) פירוש - כמו ששכל האדם יוצא מהגוף, כך התורה יוצאת מעם הארץ, וכמו שמבאר.

(145) "נושא" הוא משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שמבאר כאן. ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא". ובתפארת ישראל פי"ג [רה:] כתב: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה", וראה שם הערה 44 [ראה להלן הערה 190]. ובתפארת ישראל פכ"ד ביאר שלכך אין למלאכים צלם אלקים, כי אין להם גוף נושא, וכלשונו [שסא:]: "כמו 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... 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". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית

אל הצורה" [ראה למעלה פ"ט הערה 143]. וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:]. ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל" [הובא למעלה פ"ה הערות 23, 25, וראה להלן הערה 155, ופי"א הערות 97, 100].

(146) לשונו 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 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 [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, והביא ראיה מן [ישעיה ב, ו] 'בילדי נכרים יספיקו'... המושכל נמשל לתולדה". 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'". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.] כתב: "כך האדם החמרי הוליד הבן הזה, הוא השכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 28]. ובדר"ח פ"א מ"ד [רמו:] כתב: "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".

(147) אודות גשמיות עם הארץ, הנה באבות פ"ב מ"ה אמרו "ולא עם הארץ חסיד", ובדר"ח שם [תקעז:] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר. וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב, שמדה זאת לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר. ומפני כך אינו חסיד לעשות לפנים משורת הדין, כי החסידות הוא מצד הפשיטות והזכות, שהוא נבדל מן עבות החמרי" [הובא למעלה פ"ז הערה 27]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב:

"עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ולהלן פט"ו האריך טובא בגנותו החמרית של עם הארץ, ובתוך דבריו שם כתב [לפני ציון 155]: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי" [הובא למעלה פ"ח הערה 52, וראה להלן פט"ו הערה 72].

(148) לשונו בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי ראוי שיהיה יוצא מן ע"ה ת"ח, כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא... והבן שהוא ת"ח, צריך שיהיה לו ג"כ נושא חמרי, הוא האב... ומפני כך כמו שהאדם הוא בעל חומר מוליד השכל, וכך בעצמו ראוי שיהיה האב החמרי מוליד ת"ח, שהוא שכלי לגמרי, והדברים האלו שכליים".

(149) לשונו בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "ואם האב עצמו ת"ח, אין ראוי שיהיה נחשב נושא לת"ח, כי השכל יש לו נושא חמרי". ואודות מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם, ראה למעלה תחילת פ"ט, ובהמשך הפרק [לאחר ציון 120], שהאריך בזה טובא, ורוב הפרק מוקדש לזה. ואמרו חכמים [נדרים פא.] ש"אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן", ובח"א שם [ב, כג:] כתב: "ויש לך להבין ג"כ מה שאמר [בהמשך הגמרא שם] שלכך אין ת"ח מצוין שיצא מהם ת"ח שלא יאמרו התורה ירושה לנו. פירוש, שהחכמה השכלית הנבדלת מן האדם לא שייך בו ירושה, כי אין מוריש לבניו אחריו רק דבר שהוא גשמי, כי האדם שהוא גשמי יש לו יחוס וקורבה אל בנו מצד הגשמית. ולפיכך לא שייך ירושה לבניו בתורה, שהיא שכלית. ולכך אין מצוי שיצא ת"ח מת"ח, כי התורה היא שכלית, אין בה דבר גוף שיהיה מוריש לזרעו. ולפיכך האדם מוריש לבנו הקומה והנוי ושאר דברים [עדיות פ"ב מ"ט], אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי. אבל דבר הנבדל מן האדם הגשמי לגמרי, כמו התורה, אין בזה ירושה מאביו, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד, שנקרא 'שאר בשרו' [ויקרא יח, ו], ולכך אין ת"ח סבה שיהיה בנו ת"ח. ומאחר שאין האב הכנה שיהיה בנו ת"ח, א"כ מסתמא בנו ע"ה, כאשר אין הכנה מאב. אבל ע"ה הוא הכנה שבנו ת"ח, וכמו שאמרו הזהרו בבני ע"ה שמהם תצא תורה לישראל, כמו שהוא מבואר במקומו".

(150) ועוד אודות שהשכל נולד מנושא חומרי, הנה אמרו חכמים [נדה לא.] "למה ולד דומה במעי אמו, לאגוז מונח בספל של מים", ובח"א שם [ד, קס.] כתב: "דבר זה הוא מעיד על היצירה העליונה שיש לאדם, שהוא על פני המים. ודבר זה יש לך להבין ממה שהתבאר במקום אחר [גבורות ה' פי"ח] כי משה היה משוי מן המים, והיה נקרא 'משה' על שם [שמות ב, י] 'מן המים משיתיהו'. כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם

צורה כלל... אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה [ראה להלן פי"א הערה 107]. ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים. ומפני כי האדם הוא יותר נבדל מכל הנבראים מן החמרי, ולפיכך בעת שנברא הוא צף על המים, כמו אגוז צף על המים, וזה מורה על מעלתו הנבדלת שיש לאדם. וקודם שיצא אל אויר העולם, נושא שלו הם המים החמרים, ומהם יוצא האדם ונבדל מהם, כמו שהיה משה צף על פני המים, ויצא משם להיות נבדל מהם, וכך האדם יוצא ונבדל מן המים. והדברים האלו הם ברורים וידועים בעמקי החכמה". [ואולי זו כוונת המקרא (תהלים כד, ב) "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה"]. **וצרף לכאן** את דברי הגר"א [משלי טז, ד], שכתב: "כי כל אדם ואדם יש לו דרך בפני עצמו לילך בו, כי אין דעתם דומה זה לזה... וכשהיו נביאים, היו הולכין אצל הנביאים לדרוש את ה', והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה דרכו אשר ילך בה לפי שורש נשמתו ולפי טבעת גופו". ובשלמא שהוראת הנביא מיוסדת על "שורש נשמתו", ניחא, דשורש נשמתו שייך ליחוד האדם. אך מדוע שהוראת הנביא תהיה מיוסדת על "טבעת גופו", הרי לכאורה אין "טבעת גופו" שייכת ליחוד האדם. אמנם לאחר שנתבאר כאן שיש זיקה בין שכל האדם לנושא השכל [הגוף], שפיר ניתן להסיק מ"טבעת גופו" את יחוד האדם ושורש נשמתו. 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". ובנצח ישראל ר"פ יב כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובגבורות ה' פ"ד [לא:] כתב: "ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי... ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם" [ראה להלן פי"א הערה 101].

(151) מגדיר את הקרבת העומר בט"ז ניסן "יום התחלת הספירה למתן תורה", ואע"פ שבמקרא נאמר שהספירה היא להקרבת מנחה חדשה [ויקרא כג, טו-טז], דכתיב "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'",

מ"מ הספירה היא לקראת מתן תורה. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"א הערה 288, ולהלן פי"ב הערה 116]. וראה דרשת שבת הגדול [רכג:], ובדרוש על התורה [טו:].

(152) לשון הרד"ק להושע 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".

(153) אודות שהשעורים הם מאכל בהמה, כן מבואר ברש"י במדבר ה, טו, שביאר שהסוטה מביאה מנחת שעורים "ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה". וכן ביאר בדרוש על התורה [יא.].

(154) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.]: "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". ובעוד שכאן ובתפארת מדגיש את החומריות שבשעורים ובעומר, הרי באור חדש [קפה.] ביאר שעם כל זה אף מעלתה האחרונה של התורה מקופלת בתוך קרבן העומר. שהביא שם את המדרש [ויק"ר כח, ו] שאמרו שם שבזכות העומר ישראל גברו על המן, וכתב שם לבאר: "ועוד יש לך להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת. ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו ע"ז, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ'...

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 ע"י שדביקות ישראל לשם ע"י 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 ע"י אשה, ועוד כמה וכמה דברים". וצרף לכאן הנאמר ביחזקאל [מה, כא] "בראשון בארבעה עשר יום לחודש יהיה לכם הפסח חג שבועות ימים מצות יאכל", ופירש רש"י שם "שבועות ימים - על שם שמתחילין ממנו לספור שבעה שבועות, מצאתי". הרי פסח נקרא בשם "שבועות" משום "שמתחילין ממנו לספור שבעה שבועות", ובעל כרחך שבפסח עצמו מונחת המעלה האחרונה של התורה.

(155) עוד שאין לשכל בעוה"ז מציאות עצמאית ללא נושא חומרי, כן מבואר למעלה פ"א הערות 234, 235, ולמעלה הערה 145. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 44] כתב: "כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי". ובגבורות ה' ס"פ ט כתב: "מידת תלמידי חכמים ומדת גרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'וכי יגור אתכם גר' [שם פסוק לג]. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק'... כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". וכן כתב בנצח ישראל פל"ה [תרנז:], וז"ל: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". וכן הוא בח"א לב"מ פז. [ג, נא.]. וראה למעלה פ"ג הערה 46, פ"ז הערה 41, ולהלן פי"א הערה 100. אמנם למעלה פ"ח [לפני ציון 47] כתב: "משפיע תורה אף לבן עם הארץ, שהוא רחוק מן התורה". ותמוה, כיצד כתב שם שבן עם הארץ "הוא רחוק מן התורה", והרי על בני ע"ה אמרו כאן ש"מהם תצא תורה", ומדוע בן עם הארץ "הוא רחוק מן התורה". ויל"ע בזה.

(156) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף כמו שבארנו זה במקום אחר, כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא.] כתב:

"כי הסדר של התורה, עם מדרגתה שהיא קודם העולם, אי אפשר רק על ידי האדם, שהתורה סדורה 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. ודבר זה עוד יתבאר בראיות ברורות, והוא דבר עמוק מאד" [ראה למעלה פ"א הערה 235, פ"ה הערה 25, ולהלן פי"ב הערה 11].

(157) פירוש - דברים אלו שייכים רק בבנים של עמי הארצות, שבנים אלו יקבלו את השכלי הנבדל של התורה, אך אין זה שייך לבנותיהם של עמי הארצות, שאין הן מקבלות השכל הנבדל, וכמו שמבאר.

(158) לשון הגמרא שם: "שאלה אשה חכמה את רבי אליעזר, מאחר שמעשה העגל שוין, מפני מה אין מיתתן שוה ["שמעשה העגל שוין - עבודותיו שוות לאיסור, מפני מה אין מיתתן שוה, שהיו בו שלש מיתות, מיתת סייף... מיתת מגיפה... מיתת הדרוקן" (רש"י שם)]. אמר לה, אין חכמה לאשה אלא בפלך, וכן הוא אומר [שמות לה, כה] 'וכל אשה חכמת לב בידיה טוו'". וביאר המאירי שם: "כלומר, ומה לה להטריחינו בשאלות אלו, תתעסק בפלכה ובעסתה ודיה". ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "כי האשה אין לה מעלה חכמת אלקית, שכן אמרו חכמים [יומא סו:] ואין לאשה חכמה אלא בפלך, וזאת היא החכמה של אשה, ולא זולת זה". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנו:] כתב: "כי האשה חמרית, אין לאשה חכמה רק בפלך. ולפיכך כל המרבה שיחה עם האשה מבטל מדברי תורה, כאשר הוא פונה לשיחת האשה החמרית, שהוא הפך דברי תורה". ובנתיב שם טוב פ"א כתב: "כי אם המקבל היה אשה או עבד, ואתה נותן לו חכמה, אין מקבל אותו כלל, כי לא שייך אליו זה כלל, כי אין לאשה חכמה". וכן כתב בח"א לנדה מה: [ד, קכד:]. **ובאור חדש** [קפז:] עמד על כך שכאשר ניתנה להמן הרשע העצה לתלות את מרדכי על העץ נאמר [אסתר 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. וכתב על כך בזה"ל: "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 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 זרש הוזכרה אחרונה.

(159) "שדומות לבהמה שאין להן לב להבין" [רש"י פסחים מט:].

(160) וגנותו של עם הארץ תתבאר להלן פט"ו, ובבאר הגולה באר השביעי [שסג.-שפח:].

(161) כמו שמביא מיד המאמר המורה על כך. ודע שבדפוס ראשון משפט זה הוא בסוף הקטע הקודם, והקטע חדש מתחיל עם המלים "ובפרק ערבי פסחים". ומצוי הוא שבספר זה המהר"ל מסיים את הדיבור הקודם בדברים שהם הקדמה לדיבור שלאחריו [כמבואר למעלה פ"ד הערות 24, 105, 167, 271, פ"ה הערה 33, פ"ז הערה 131, פ"ח הערה 150, ולהלן הערה 208].

(162) "שמונע שתייתו בשביל הבדלה" [תוספות שם]. וראה להלן הערה 173.

(163) שהוא נבדל ומופרש מכל עניני החומר. וכן כתב הובא למעלה פ"א הערה 198, ופ"ג הערה 59]. וראה למעלה הערה 10, ולהלן הערה 191, ופי"ב הערה 8.

(164) הרי שאין אכילה ושתיה לעוה"ב. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב.] כתב: "ומה שנאמר במקום אחר [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, זה נאמר על מתן שכרה, שהוא עולם הבא בודאי, ושם לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק 'צדיקים

יושבים ועטרותיהם בראשיהם', כי אז לא יהיו צריכים לאכילה, רוצה לומר הקיום, שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא". ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובתפארת ישראל פט"ו [רכז:] כתב: "אם אומר שאין התורה מן השמים [אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין צ.)], זה שהוא מתנגד לעצם עולם הבא. כי כבר אמרנו כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע, ונותנת לו מדרגה נבדלת. וכאשר אין תורה מן השמים, אין כאן מדרגה נבדלת, ואיך יקנה העולם הבא. שאין עולם הבא רק קנין העולם הנבדל מן הגשמי, ולפיכך כאשר אין תורה מן השמים, אין כאן עולם הבא הנבדל".

(165) אודות שהאדם הנבדל ראוי לעוה"ב הנבדל, כן כתב בדר"ח פ"ו סוף מ"ה [קיח.], וז"ל: "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". וכן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 26], וז"ל: "ואמר שאם האדם עושה כך, אז הוא נבדל מתאוות הגופניות, ואז השם יתברך עושה לו סעודה [לעת"ל]. פירוש שהוא מוכן להיות נהנה מזיו השכינה, שזאת הסעודה תהיה לעתיד, שיהיה לו סעודה הנבדלת בלתי גשמית, כאשר אינו נמשך אחר סעודת הגוף". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעח:] כתב: "אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לא.]... אמר רבא, בשעה שמכניסין האדם לדין אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה... ופירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם... כלל הדבר, הדין בתחלה כאשר בא לעליונים אשר אינם בעלי גשם, אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת השכלית, או היה נמשך אחר גופו הגשמי. ואמר 'קבעת עתים לתורה', כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה". ואמרו 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... כי אלו

שניהם צמודים יחד - הענוה והתורה, כי אל השכל ראוי מדת הפשיטות. ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל" [ראה למעלה פ"א הערה 198, פ"ג הערה 29, ובסמוך הערה 202].

(166) 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". ובנתיב העבודה פי"ח כתב: "ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן הש"י לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - 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". וראה להלן פי"ג הערות 72, 74.

(167) לשונו בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "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". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". וכן נאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", ופירש רש"י "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [ארץ ישראל], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ". וכמו שישראל הם מקודשים מכל האומות, כך היא המדה בנוגע לא"י. 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 הש"י אלקי הארץ" [ראה להלן פי"ג הערה 38]. ואמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". וכתב בח"א [ב, קמה:]: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] ביאר שקדושה וחכמה שייכות להדדי, עיי"ש. וראה בבאר הגולה באר הששי [ש.-שו:], שהאריך לבאר דברים המורים על קדושת ארץ ישראל. וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו.], שם ס"פ כד [קד.], דר"ח פ"ה מ"ט [רעט.], נצח ישראל פ"ו [קנג:-קנז:], נר מצוה [ח.], ועוד. וראה להלן הערה 199.

(168) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריז:]: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". 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". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובאור חדש [קמח:] 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 למעלה פ"א הערות 149, 223, 239, 295, 297, 329, פ"ד הערות 228, 250, פ"ה הערה 41, פ"ז הערה 4, ופ"ח הערה 79.

(169) אמרו חכמים [ר"ה יז.] "כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, אינו רואה בן תלמיד חכם". ובח"א שם [א, קיב:] כתב: "ודע כי חכמים אומרים בפרק חלק [סנהדרין צב.] כל הפרנס המנהיג את הצבור בנחת וברחמים, זוכה ומנהיג אותם לעולם הבא. ואמרו עוד בפסחים [קיג.] ג' מנוחלי עולם הבא, ואחד מהם המגדל בניו לתלמוד תורה. ולפיכך מי שמטיל אימה יתירה על הצבור, לא יזכה לבן ת"ח. לפי שבן ת"ח הוא זכות לעולם הבא. וכשם שמי שמנהיג בנחת מנהיג אותם לעולם הבא, כן מי שמטיל אימה יתירה על הצבור אינו זוכה לעולם הבא, לפיכך אינו זוכה לבן תלמיד חכם לעולם הבא".

(170) משפט זה נכתב בדפוס ראשון בערבוביא ["והמקדש על היין במוצאי שבת וההבדלה על היין"], וכן נכתב בערבוביא בדפוס לונדון ["והמקדש על היין, וההבדלה על היין במוצאי שבת"], כי ברי הוא שדבריו כאן מוסבים על הבדלה בלבד [ורק בהמשך יזכיר הקידוש], וכלשון המאמר "המבדיל על היין במוצאי שבת".

(171) "קדושה נבדלת" פירושו כאן שיש לשבת קדושה נעלית המחייבת שהשבת תהיה מובדלת ומופרשת מימי החול, וכמו שמבאר. וראה להלן פי"א הערה 40.

(172) פירוש - יש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה. וכאן דבריו מוסבים על הסוג הראשון, שכתוצאה מקדושת שבת הנעלית לכך יש צורך להבדיל אותה משאר ימים. וכן ביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של

ההתרוממות" [הובא למעלה פ"א הערה 277, ולהלן פי"א הערה 42]. והבדלה במוצאי שבת דומה להבדלת ישראל מן העמים שהוזהרנו עליה בהר סיני.

(173) דע שהמהר"ל מבאר את דברי הגמרא כפי שכתב הטור [אורח חיים סוף סימן רצו], וז"ל: "והמבדיל על היין במוצאי שבת, והוא דשייר מקידושא לאבדלתא. הלכך מאן דאית ליה חד כסא, ולית ביה שיעור קידושא ואבדלתא, שבק ליה לאבדלתא וקידושא מקדש אריפתא, דכי תקינו רבנן אבדלתא, אחמרא תקינו". והמהרש"א [פסחים קיג.] הביא את דברי הטור, וכתב עליו בזה"ל: "הוא מפרש דמשייר אותו כוס אחד, ואינו עושה בו קידוש, ומניחו להבדלה. ולפי דבריו הבדלה קודמת אפילו לקידוש לילה". וכן פסק השו"ע אור"ח סימן רעא סעיף יא, וסימן רצו סעיף ד. אך המהרש"א שם ביאר שתוספות חולקים בזה על הטור, וסוברים שאירי ביין של הסעודה [ולא ביין של הקידוש] הנשמר להבדלה, "דמה שמשייר אחר שעשה קידוש מניחו להבדלה" [לשון המהרש"א שם], עיי"ש.

(174) פירוש - רק כשמשייר מהקידוש [שבכניסת השבת] להבדלה [שבצאת השבת] אז חזינן שקדושת השבת מתחילתה מכוונת אל עבר ההבדלה שתיערך בצאת השבת. אך כשלא עושה כן, חסר לנו בגילוי שכל השבת מכוונת אל עבר הבדלתה, וכמו שמבאר.

(175) "'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], זוכרהו על היין בכניסתו" [פסחים קו.], ופירש רש"י שם "לקדשו - משמע משעה שמתקדש היום".

(176) אודות זיקת הקידוש בכניסת השבת להבדלה שבצאת השבת, הנה לשון הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט ה"א הוא: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו; בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה". ובספר המצות שלו, מצות עשה קנה, כתב: "היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר בם גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתברך 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכר קדושה והבדלה, וזו היא מצות קדוש. ולשון מכילתא 'זכור את יום השבת לקדשו'... קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו, כלומר הבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת". וצרף לכאן שיש הבדלה ביציאה מקדושת הזמן, ולא מצינו הבדלה ביציאה מקדושת מקום [כמו מי שיוצא מביהמ"ק ומא"י]. כי קדושת זמן היא נעלית מקדושת המקום, ולכך היא מחייבת הבדלה ביציאה ממנה. וראה להלן ציון 206.

(177) דע שבשני מקומות אחרים ביאר שהקידוש מצד עצמו מזכה את בעליו בעולם הבא, ולא רק כשמשייר מקידוש להבדלה, שאמרו חכמים [שבת כג:] "הזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין", ובנר מצוה [קכא.] כתב על כך בזה"ל: "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 קדוש 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' [שפירושו חביות], ולא אמר שזוכה ליין הרבה, אלא כאשר היין הוא בגרבי, הוא נסתר ונעלם, אשר עליו נאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ו:], וז"ל: "וכן מה שאמר 'הזהיר בקדוש היום זוכה וממלא גרבי יין', וזה מפני שהיין הוא דומה ומתיחס אל עולם הבא, וכמו שאמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', זהו יין המשומר לצדיקים לעתיד לבא... וכאשר יעשה מצוה אלקית בעולם הזה, ובאותה מצוה יש לו שווי ודמיון אל העולם שיניע לו". הרי שקידוש היום של שבת על היין מזכה את בעליו בעולם הבא מצד היין שבדבר, ללא שמשייר מקדושא לאבדלתא. ואילו כאן הזיכוי לעוה"ב אינו נעשה מחמת קידוש על יין גרידא, אלא רק כשמשייר מקדושא לאבדלתא, ויל"ע בזה.

(178) אודות חומריות הארץ, כן כתב בח"א לגיטין נז. [ב, קיג:], וז"ל: "כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ יש לה חומר גס, לכך אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה" [הובא למעלה פ"ט הערה 112]. ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". וכן כתב בנר מצוה [צג.]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 588. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ, ד"ה אך לאיש, ועוד. ובנתיב הצדק פ"א כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר

הרקיע'... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כ"כ אינו מזהיר כ"כ, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 176, ופרק זה הערה 29].

(179) לשונו בנתיב היסורין ר"פ ב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... ולכך 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 ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית, רק שיש לה קדושה". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:], וז"ל: "ואלו ג' מתנות, כל אחת יותר קדושה ומסולקת מהגשמית מחברתה; כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה".

(180) ויש במגדל בניו לתלמוד תורה תרתי לטיבותא [ביחס לארץ ישראל]; (א) איירי באדם שכלי. (ב) איירי בתלמוד תורה. ואודות מעלת התורה על פני ארץ ישראל, כן כתב בהמשך דבריו בנתיב היסורין פ"ב, וז"ל: "ויותר על זה היא התורה, שהיא יותר נבדלת, שהיא שכלית בלתי גשמי. ולא זכו ג"כ אל התורה רק בהתמעטות הגוף ע"י יסורין, ואז הגיעו אל המעלה העליונה, היא התורה". ולמעלה [לפני ציון 70] כתב: "כי תלמוד תורה גדול מבנין בית המקדש... כי בית המקדש אף שיש בו קדושה עליונה, מכל מקום הקדושה הוא על עצים ואבנים ועל מקום מן הארץ, אבל התורה היא שכלית". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:].

(181) וזה מורה על מעלת העוה"ב, וכמו שנתבאר בהערה 177, ולהלן הערה 188. והמשך לשונו בנתיב היסורין פ"ב הוא: "ומ"מ אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי. אבל העוה"ב הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת. ולפיכך לא זכו ישראל אל עוה"ב כי אם ע"י יסורין, שהם ממעטין הגוף, ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת. ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו. וסדר שלהם כך הוא; א"י, תורה, עוה"ב. רק שזכרם [תורה, א"י, ועוה"ב] כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל, ודבר זה מבואר". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:].

(182) בנתיב הפרישות ס"פ א, וח"א לשבועות יח: [ד, יד:].

(183) לשונו בנתיב הפרישות ס"פ א: "כי הזכר נמשל בצורה בכל מקום, אשר הצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר. כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת, מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת. ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד. הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין ההבדל מצד החומר... אשר השכל מבדיל בין דבר לדבר, וכמו שאמרו חכמים ג"כ [ירושלמי ברכות לט:] למה קבעו הבדלה בחונן הדעת, מפני שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר... המבדיל על היין במוצאי שבתות הוויין לו בנים... ראוים להוראה כמו שהתבאר, כי יהיה לבנים השכל העליון שעל ידו ההוראה. ומה שאמר המבדיל על היין דוקא, זה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל, כמו שהתבאר כי לכך הבדלה קבעו בחונן הדעת. ואמרו ז"ל [יומא עו:] חמרא וריחנא פקחין. ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין, שזה ראוי אל הבדלה, והוויין לו בנים זכרים, כי הזכר הוא הצורה אשר בו ההבדלה". ובח"א לשבועות יח: [ד, טו.] כתב כן אות באות, והוסיף: "אמנם מה שאמר 'המבדיל על היין' דוקא, וזה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, מפני כי היין יוצא ונבדל מן הענב, וגם בתוך הענב יין מפקד פקיד תוך הענב ונבדל מן גוף הענב, ולכך ראוי היין להבדלה יותר. וכמו שהשבת נבדל מן החול שאינו קדוש, כך היין שהוא דק, נבדל מן גוף הענב שהוא גס, והוא גשמי יותר. ולפיכך אמרו 'המבדיל על היין במוצאי שבת', שזהו הבדלה גמורה, ולכך הויין לו בנים זכרים, שהזכר הוא צורה נחשב, שכל צורה בה הבדלה, וכן בנים ראוים להוראה".

(184) לשונו בנתיב הפרישות פ"א: "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 השי"ת נבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך

מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". וכן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:]. ובח"א לחולין צא: [ד, קט.] ביאר את דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וז"ל: "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'". 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". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה שהוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תצט:].

(185) לשון תרגום יונתן שם [ישעיה ו, ג] "ומקבלין דין מן דין ואמרין קדיש בשמי מרומא עלאה בית שכנתיה קדיש על ארעא עובד גבורתיה קדיש לעלם ולעלמי עלמיא".

(186) נתיב העבודה ר"פ יא, וז"ל שם: "ג' קדושות שאמר הכתוב 'קדוש קדוש קדוש', ותרגם יונתן [שם] 'קדיש בשמי מרומא קדיש על ארעא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'. ולפי תרגום יונתן אלו ג' קדושות כנגד ג' עולמות; האחד, עולם הזה התחתון. והשני, עולם השמים. והשלישי, עולם העליון. ותרגום אונקלוס 'קדיש בשמי מרומא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', וזהו עולם העליון... זכרו ג' עולמות כמו שתרגם יונתן 'קדיש בשמי מרומא וכו' קדיש על ארעא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', והוא נאמר על עולם הבא, שהוא עולם העליון", ושם מאריך בזה עוד. וכן כתב קודם לכן בנתיב העבודה ס"פ ו, ויובא בהערה הבאה. ובזוה"ק ח"ג קצ: איתא "תלת עלמין אינון לקבלייהו תלת קדושות".

(187) לשונו בנצח ישראל פי"ג [של.]: "וקאמר [ברכות ד:] שצריך לומר ג' פעמים ["תהלה לדוד"] כדי שיזכה לעולם הבא. שצריך התעלות ג' עולמות. וכבר הם רמוזים ב'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות', ותרגום יונתן 'קדיש בשמי מרומא, קדיש על ארעא, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'. וכבר אמרנו זה למעלה אלו ג' מעלות עד עולם הבא. ולכך אמר האומר ג' פעמים 'תהלה לדוד' בכל יום, הוא בן עולם הבא". ובנתיב העבודה ס"פ ו כתב: "וקאמר שצריך לומר ג' פעמים כדי שיזכה לעולם הבא, שצריך להתעלות עד שלשה עולמות שהם רמוזים ב'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות', ותרגם יונתן 'קדיש בשמי מרומא קדיש על ארעא קדיש לעלם עלמיא', שיש שלש מעלות עד עולם הבא. ולכך אמר האומר 'תהלה לדוד' בכל יום שלש פעמים, הוא בן עולם הבא".

(188) כי "הדר בארץ ישראל" הוא כנגד עולם התחתון, כי ארץ ישראל היא בעולם התחתון. ואילו "המגדל בניו לתלמוד תורה" הוא כנגד עולם האמצעי, שיש בו שילוב של אדם ותורה. ו"המבדיל על היין" הוא כנגד מעלת עולם הבא, שהוא נבדל לגמרי. וכן כתב בנתיב היסורין פ"ב, וז"ל: "ומכל מקום אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי. אבל העולם הבא הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת" [הובא למעלה הערה 181].

(189) יבאר שחלקי האדם הם: גוף, נפש, ושכל [נשמה], וכנגדם מכוונים ג' חלקי המאמר; הדר בארץ ישראל, המגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין. ואודות שאלו הם ג' חלקי האדם, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון למעלה פ"ב [לאחר ציון 92] כתב: "בכמה מקומות בארנו כי חלקי האדם הם שלשה; האחד הוא השכל, והשני הוא הנפש, השלישי הוא הגוף, אלו שלשה הם באדם", וראה שם הערה 93 שנלקטו שם מקבילות רבות לחלוקה זו. ובחידושי **ההלכות** שלו למסכת 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... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". 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:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". והרי למעלה [לפני ציון 178] ביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה פ"ב הערה 93].

(190) אודות שהגדרת הגוף היא שהוא מקבל הנשמה, כן כתב בנר מצוה [צז:], וז"ל: "ואין הנשמה, שהוא האור שמקבל הגוף מלמעלה, שולטת בכל הגוף. ואף על גב שיש בגוף הכנה שמקבל הגוף הנשמה, מכל מקום הגוף אינו נחשב רק כלי, שבו השמן והפתילה, שבו דבק האור. ואף הגוף כן הוא, שבו הכח אשר מקבל הנשמה, אבל הגוף עצמו הוא כלי לבד". ובתפארת ישראל פי"ג [רה:] כתב: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה" [ראה למעלה הערה 145]. וכמו שהבגד מקבל האדם, כך הגוף מקבל הנשמה. וראה להלן פט"ז [לאחר ציון 61] אודות יחס הנשמה לגוף.

(191) כמבואר למעלה [הערה 163] שעצם עולם הבא הוא היותו עולם נבדל וקדוש.

(192) צריך ביאור, מדוע מדגיש כאן [פעמיים] שהגוף צריך להיות קדוש מפאת שהוא מקבל הנשמה, ולא מבאר שהגוף צריך להיות קדוש כדי שיזכה מצד עצמו לעוה"ב. שהרי שיטתו היא שאף הגוף זוכה לעולם הבא, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שיח.], וז"ל: "כי עולם הבא הוא לגוף ולנשמה, וכן ראוי לומר, וכן הוא האמת". ובח"א לב"ב עג: [ג, צה.] כתב: "כי הן הגוף והן השכל יזכו לעולם הבא, כי שניהם בני עולם הבא, כי אין ספק שיהיה הגוף מקבל ג"כ תחיה". ויש לומר, כי בתפארת ישראל פי"ג [רא.] כתב: "בשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים". וקודם לכן פ"ג [ס:] כתב: "כי השכר לעתיד הוא לנשמה". ואע"פ שגם הגוף זוכה לעוה"ב, מ"מ הגוף ימצא בעוה"ב רק מצד שהנשמה זיככה אותו עד שראוי לגוף להצטרף אל הנשמה, וכמבואר בדרך ה' [ח"א פ"ג אותיות ז, י, ושם פ"ד אות ד]. וכל זה מחד גיסא [שהנשמה מרוממת את הגוף לזכות לעוה"ב]. אך מאידך גיסא משמעות דבריו מורה שהגוף יכול למנוע מהנשמה להגיע לעוה"ב, שכתב כאן "אם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו... גוף קדוש". ומכלל זה משמע שאם אין גופו קדוש, אזי לא רק שאין גופו בן עוה"ב, אלא גם אין האדם בכללו בן עוה"ב. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל והגוף מקבל את הנשמה, לכך גם נמצא שהגוף יכול לעכר את זכות הנשמה, ולמנוע ממנה להיות ראויה לעוה"ב. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [ע:], וז"ל: "אם חטא האדם, אין נשמה שלו זכה וטהורה, רק נוטה אל הגוף שהחטיא את הנשמה, ובזה הנשמה של אדם מעידה עליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "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.] ביאר לפי זה מדוע עמי הארצות אינם זוכים לתחיית המתים. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג,

וכן הוא ברבינו יונה בשערי תשובה שער שני אות יח. וכן בסמוך יצרף את כחות הנפש אל הנשמה [ראה הערה 197]. הרי הכל נתלה בנשמה.

(193) "כחות שלו" הם הדברים שיוצאים מן האדם ע"י כח הפעולה של האדם, וכמו שכתב להלן "בניו הם כחות שיצאו ממנו". וראה הערה הבאה.

(194) אודות שכח הפעולה של האדם מתייחס לנפשו, כן כתב למעלה פ"ט [לפני ציון 132], וז"ל: "הנפש, אשר הוא בעל המעשה, כאשר ידוע". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת. והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "הנפש הוא המנהיג איברי אדם". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש". ובנר מצוה [כז.] כתב: "כי הכח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך". וראה נצח ישראל פ"ה [קד:]. ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרנא:] כתב: "כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה... ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 60] כתב: "[אין] השלמת האדם במלאכה שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ושם פי"ח כתב: "כל פעולה אשר יפעל אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע" [ראה למעלה פ"ג הערה 141, ופ"ט הערה 132].

(195) פירוש - מעלה עליונה יותר מהמעלות שהוזכרו עד כה.

(196) של הנפש.

(197) מכנה את הנפש בשם "כחות של הנשמה", כי כאמור [הערה 192] הזכיה לעוה"ב נעשית רק דרך הנשמה, ולכך כל כחות האדם צריכים להתייחס אל הנשמה הקדושה. וכשם שהגוף נקרא כאן "מקבל הנשמה", כך הנפש נקראת כאן "כחות של הנשמה".

(198) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ט [תמד:]: "כי האדם הזה השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני. ויש שתי כחות המשמשות אל השכל, והם כחות גופניות... ואין ספק 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 גופניים, הם 'עם הדומה

לחמור'". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפה:] כתב: "כי התורה יש לה חמשה חומשי התורה, וכנגד זה הנשמה שיש לה חמשה כחות אשר אמרנו".

(199) לשונו בגבורות ה' פ"ח [מו.]: "ויש לך לדעת כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם, היא ארץ קדושה, נבדלת מכל האדמה". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". וראה למעלה הערה 167, ולהלן פי"ג הערות 72, 73, 74.

(200) כי גוף האדם בפרט הוא מן האדמה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:]: "הגוף הוא עיקר האדם... הוא מן האדמה, אשר האדמה ראוי לקיום יותר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם ה'אדם' הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [ראה למעלה פ"ט הערה 141]. ורש"י [בראשית ב, ז] כתב "עשאו [את האדם] מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [ראה להלן פט"ז הערה 6]. לכך כאשר הוא דר בארץ ישראל הקדושה, בזה הוא מקדש את גופו הבאה מן האדמה, דקדושת המקום אהני לקדושת האדם. וצרף לכאן דברי יעקב אבינו [בראשית כח, טז] "וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי", ופירש רש"י שם "שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה". והביאור הוא ש"כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף... [בשינה] נוטה בה האדם אחר הגוף" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"י (רמב:)], ולכך אם ידע מקדושת המקום לא היה ישן שם, כי קדושת המקום תגרום לו שלא ילך אחר חומריות הגוף. וכן נאמר על יצחק [רש"י בראשית כו, ב] "אל תרד מצרימה - שהיה דעתו לרדת למצרים כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו אל תרד מצרימה, שאתה עולה תמימה, ואין חוצה לארץ כדאי לך". הרי שישנה זיקה בין קדושת ארץ ישראל לקדושת האדם.

(201) זהו טעם שני לבאר זיקת גוף האדם לאדמת ארץ ישראל, שמלבד ששניהם הם "אדמה", בנוסף לכך גוף האדם נעשה בפרט מאדמת ארץ ישראל, ולכך קדושת ארץ ישראל חלה על גופו. ונאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י "נטל עפרו ממקום שנאמר [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד", וראה בגו"א שם אות כא. והרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ב ה"ב כתב: "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו

נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, ומשם נברא. אמרו חכמים [ב"ר יד, ח] אדם ממקום כפרתו נברא". ולכך הדר בארץ ישראל מחזיר את גופו למקום בריאתו, וקדושת ארץ ישראל חלה על גופו.

(202) כי הקדוש מוכן לעולם הבא, וכמו שנתבאר למעלה הערה 165. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בדר"ח פ"ה מ"ד [קכו.] כתב: "יעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל... ותכלית ישראל שיהיה נצחי... לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת". ושם במשנה ו כתב [רז:]: "כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז כתב: "ודע, כי יעקב מיוחד מכל האבות נבדל מן החומר ומן הגוף, שלכך נקרא [ישעיה כט, כג] 'קדוש'". הרי יעקב הוא המורה על חלק ישראל לעוה"ב, והוא האב שנקרא "קדוש", הנבדל מן הגוף. ואין אלו אלא שני צדדים של מטבע אחד; הקדוש מורה על העולם הקדוש, שהוא העוה"ב. אמנם כאן מבאר שהקדושה שהיא מצד הגוף מכינה את האדם לעוה"ב.

(203) שבת לב: "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "כי גם בניו יקראו מעשה ידיו". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רא.]. ובגו"א שמות פ"כ אות יא כתב: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה". וראה להלן פט"ו הערות 246, 247.

(204) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 140]: "וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים, שאין להם אב". הרי הבנים מקבילים לגמרי לכחות הנפש של האדם, המונהגים על ידי השכל.

(205) ביצה טז. "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ומוצאי שבת נוטלין אותה הימנו". והזכיר נפש ונשמה כי הם שמות מתחלפים, וראה להלן פט"ז הערה 25.

(206) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 176].

(207) למעלה פרק ט, ובתחילת פרק זה [מציון 42 עד ציון 63].
(208) כפי שיבאר בפרק הבא. ודרך המהר"ל בספר זה לסיים הדיבור בדברים שהם הקדמה לדיבור הבא, וכמבואר למעלה בהערה 161.

פרק יא

(1) וכבוד החכמים הוא כבוד התורה, וכפי שיבאר בהמשך. ובדר"ח פ"ד מ"ו [קלז:] כתב: "דע כי התורה היא עצם הכבוד... כתיב 'כבוד חכמים ינחלו'. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב תתקלה] 'כבוד חכמים ינחלו', אלו תלמידי חכמים". ובסמוך יביא מדרש זה, ויזכיר את דבריו בדר"ח שם. והמלבי"ם שם כתב: "כבוד חכמים ינחלו - החכמים הם הנוהגים בחקי החכמה ינחלו כבוד, כי כבוד הנפש מאיר בם להתרומם מן הקלון שהיא התאוה, שהיא פחיתת הנפש ובזיונה".
(2) לפנינו במדרש איתא "אמר רבי שמעון", ובילקו"ש ח"ב רמז תתקלה איתא "אמר רבי שמעון בן פזי", וכך הביאו בדר"ח פ"ד מ"ו [קלז:].
(3) לשון המשנה שם: "כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות. וכל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות". ובדר"ח שם [קלז.] כתב: "וביאור ענין זה, כי התורה היא עצם הכבוד, כדכתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד'. ועוד כתיב [שם פסוק לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. ובמדרש [ומביא את המדרש שמביא כאן]... ומפני שכאשר האדם מתחבר עם דבר אחד, הרי בודאי מגיע לו מן אותו דבר שמתחבר עמו. וכבר אמרנו כי התורה היא עצם הכבוד, ובזה שנותן כבוד לתורה יש לו חבור עם הכבוד, ומקבל הכבוד גם כן, כי הוא מתחבר עם הכבוד. ואין דומה כאשר מכבד את האדם אחר, בזה לא התחבר אל הכבוד, כי אין האדם הוא הכבוד. וכן אף אם למד תורה, והיה מתחבר אל התורה, בזה לא התחבר אל התורה במה שהתורה היא הכבוד. ולא נקרא שמתחבר אל הכבוד רק כאשר הוא מכבד את התורה, ונותן לה כבוד, יש לו חבור אל הכבוד על ידי הכבוד, וגופו מכובד על הבריות. וכן בהפך זה, המחלל את התורה, ובדבר זה הוא הפך הכבוד, ומי שהוא הפך הכבוד איך יהיה לו הכבוד, ולפיכך גופו מחולל על הבריות, שהוא רחוק מן הכבוד. כלל הדבר; המתחבר אל הכבוד, מקבל הכבוד. ואשר הוא הפך הכבוד, הוא מרוחק מן הכבוד". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קצח.] כתב: "על ידי התורה האדם יורש הכבוד הגמור. ולפיכך אם בורח מן הכבוד, יורש כבוד התורה, שהיא עיקר הכבוד. וכבר בארנו זה באריכות אצל 'המכבד את התורה'".
(4) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קפ:]: "גלוי עריות הוא הפך התורה. כי כבר בארנו למעלה כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן

החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". ובנתיב הלשון פ"ו כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". ובגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר". וכ"ה בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם,

ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ובבאר הגולה באר החמישי הערה 669, ועוד. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, ח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד.

(5) לשונו בנר מצוה [קיח:]: "עולם הזה [האדם]... אינו כולו כבוד, כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות... גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ושתן ושאר דבר".

(6) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ד [קד:]: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". ושם פס"ה [ש:] כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד, כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי, שהגשמי או אשר מצורף אל הגשם אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. **ולפי זה** הכבוד הוא ראוי לשכלי משום שהשכלי מסולק מן הפחיתות. ויש למהר"ל הסבר נוסף אודות שהכבוד ראוי לשכלי, ובעוד שכאן ביאר שהוא מצד מעלת השכלי [שהוא מסולק מן החמרי], הרי בהסברו השני ביאר שהוא מצד מעלת הכבוד

[שהוא דבר רוחני נבדל], ולא מצד מעלת השכלי, וכלשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן בדר"ח פ"ו מ"ט [רצב.] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית" [הובא למעלה פ"ח הערה 140]. וראה להלן פי"ג הערה 84.

(7) ו"אין זקן אלא מי שקנה חכמה" [קידושין לב:], וכמו שיביא בסמוך.

(8) יסוד נפוץ בספריו שבימי הזקנה יש ירידה לגוף ולחומר, ועליה לשכלי. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכב.], ושם פ"ו מ"ט [רצ:]. 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". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים [שבת קנב.] 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "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". וראה גבורות ה' פנ"ב [רכח:], נצח ישראל פט"ו [שסד:], אור חדש [קטז.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג, נתיב הזריזות פ"א, דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא [הובא למעלה בהקדמה הערה 63, פ"ג הערה 38, פ"ד הערה 338, ופ"י הערה 28].

(9) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:]: "הכבוד ראוי אל השכלי, וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד

ראוי אל כח השכלי". ובבאר הגולה באר הששי [קנז:] כתב: "כל אשר נסתלק מן הגוף, ונשאר הנשמה שהיא נבדלת, יש כאן הכבוד. שאף הזקן כאשר נחלש הגוף בלבד ראוי לו הכבוד, כדכתיב 'מפני שיבה תקום וגו'". וכל שכן כאשר נסתלק הגוף לגמרי, שראוי לו הכבוד". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא.] כתב: "מפני כך ציוה בתורה 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסלק מן הגשמי והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "מפני מה ראוי אל הזקנים כבוד, מפני שהם מסולקים מן החומר שממנו הפחיתות. כי כאשר הוא זקן אז מסתלק הגוף, ולפיכך ראוי אליו הכבוד בעולם, שהוא מסולק מן הגוף, והוא כולו כבוד". ואם תאמר, במה ראוי הזקן הבא בימים לכבוד, והוא לא טרח ויגע להשיג את מעלתו. ויש לומר, שהאדם מצד עצמו ראוי לכבוד מפאת היותו נברא אלקי. ורק כאשר גופו בתוקפו, יש בכך לטשטש את מעלתו האלקית, אך כאשר הוא זקן וכחות הגוף כלו, שוב ניכר לכל מעלתו האלקית.

(10) לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכא:]: "ואמר [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 אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... שהזקן הוא שראוי לחכמה. וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] 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, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי".

(11) אמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו" [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר". וצרף לכאן דברי הזוה"ק [ח"ג כט.] "נפש דתלמיד חכם אתקריאת שבת מלכתא", דשבת ות"ח נבדלים מהחומריות, וראויים לכבוד.

(12) "כמה שוטים הללו רוב בני אדם" [ריב"ן שם].
(13) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "דאילו בספר תורה כתיב".
(14) לשונו למעלה פ"ז [לפני ציון 23]: "כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 154] כתב: "כי השפעת תלמיד חכם הוא השפעת התורה בעצמו". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 25] כתב: "ודבר זה מבואר ממה שאמרו [מכות כב:] כי התלמיד חכם עצמו הוא התורה, כמו שיתבאר", וכוונתו שם לדבריו כאן. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח 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. ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים" [הובא למעלה פ"ד הערה 228]. לכך יש לחכם דמיון גמור אל התורה, והוא נחשב כמו עצם התורה. ובנתיב האמת פ"א כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיב:] כתב: "תלמיד חכם, הוא השכל הנבדל האלקי". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם" [הובא למעלה פ"ד הערה 202]. ובנתיב האמת פ"ג 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" [ראה להלן פי"ז הערה 33].
(15) יש להבין מהי ראייתו מאזהרת "לא תסור" שהחכמים הם עצם התורה, שהרי אפילו אם לא היו עצם התורה, וכי לא היינו מצווים לשמוע דברי חכמים. אלא ברור שכוונתו לפירוש רש"י שם, שכתב: "ימין ושמאל - אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין וכ"ש שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל". והרמב"ן [שם] כתב: "אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה, אפילו יטעו... כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל. וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על

משרתי מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי [שם] 'אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם'". הרי רק משום שהחכמים הם עצם התורה אפשר לומר ש"על משמעות דעתם ניתן לי התורה אפילו יטעו", כי גם טעותם של חכמים תורה היא.

(16) לשונו בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט [רו:]: "ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק, הוא ממנו", ומקורו בירושלמי פאה פ"א ה"א, שאמרו שם "'כי לא דבר רק הוא מכם' [דברים לב, מז], ואם הוא רק, מכם הוא, למה שאין אתם יגיעין בתורה". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז סוף אות א, באר הגולה באר השלישי [רפ:], ודר"ח פ"א מט"ו [שעח:]. ובא להורות בזה שדברי החכמים הם עצם התורה, וכמו ש"לא דבר רק הוא מכם" נאמר על דברי תורה, כך הוא נאמר על דברי חכמים. ואודות ש"כמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים", כן אמרינן בתפילה "לקיים בנו חכמי ישראל". והחזון איש באגרות ח"א, לג, כתב: "השגחתו יתברך בכל דור ודור על היחידים ששתלן בכל דור להורות חוקיו ומשפטיו לישראל. וכשהן מעמיקין בהלכה, הן בשעה זו כמלאכים, ורוח ממרום שורה עליהם, ועל פיהם נקבעו הלכות". **ונקודה זו** מתבארת היטב על פי מה שכתב בספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא], וז"ל: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים. כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו. וכמו שמצינו בסנהדרין מח סע"ב שגם בענין שאינו נוגע להלכה ולמעשה כלל, ושאלה הגמרא על רב נחמן מנא ידע, והיתה התשובה שם [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו כו'... וכן כל דבריהם ז"ל אשר בגזירות ותקנות אינם ע"פ שכל אנושי כלל, אלא כולם הם ברוח ה' אשר דיבר בם, מקול ה' בכח, קול גדול ולא יסף דמתן תורה, והקול הזה היה ממשמש והולך בכל מייסדי התורה שבע"פ... והם כולם גזירות העליון ב"ה אשר האיר ונתגלה לנו ע"י קדושת תורתם וחכמתם, והם רק כשלוחים בדבר זה לומר להם כזאת וכזאת עשו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג אותם, ועלול הוא לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו". ורבי צדוק הכהן בספר פרי צדיק [לחג הפסח אותיות י, יא] כתב: "נמשל התורה שבכתב לגשם... מה שאין כן התורה שבעל פה, שנדמה לחכמים שהם מחדשים מלבם, ומשום הכי נמשל כטל, אבל מכל מקום הטל מהשם יתברך שמשפיע תמיד... גשם שהוא כנגד תורה

שבכתב, כמו שנאמר [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', וכמו שאמרנו ד'לקחי' היינו תורה שבכתב, שניכר שיורד מן השמים, וכן תורה שבכתב. 'תזל כטל אמרתי' [שם], היינו תורה שבעל פה, שמופיע השם יתברך בלב החכמים, ובאמת הם דברי אלוקים חיים, ונמשל כטל שאינו ניכר כשיורד מן השמים, רק אחר כך כשרואין ליחות הארץ מבינים שירד טל". עמוד והבט כיצד דברי הלשם ורבי צדוק הכהן מבארים היטב את רמזי המהר"ל כאן, ודברי שלשתם הם דברי אלקים חיים.

(17) נראה שכוונתו לדבריו בבאר הגולה באר הראשון [נא.], שכתב שם: "ואין לשאול, אם כן למה אינם נתונים [דברי חכמים] מן השם יתברך... הדברים הטבעים כולם הם מן הטבע. והטבע פועלת, שכך השם יתברך סדר את הטבע לפעול דברים הטבעיים. וכך זה בעצמו, כי אין ראוי שיהיה הכל בשוה; כי הדברים אשר הם דברים עליונים, ויש להם שכל עליון, כמו שהם מצות התורה, הם מן השם יתברך. והדברים אשר אינם כל כך שכל אלקי עליון, והם מצות דבריהם, הם מן שכל החכמים. שכמו שסדר השם יתברך הטבע, שהטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך, והדבר אשר הוא נבדל בלתי גשמי הוא מן השם יתברך, ושניהם משלימים את האדם, כך זה בעצמו הדבר שהוא שכל אלקי לגמרי, ראוי שיהיה פועל זה השם יתברך, והדבר שאינו כך שכל אלקי סדר השם יתברך את החכמים, כמו שסדר הטבע לפעול אשר שייך לפעול, ועל ידי שניהם התורה היא שלימות האדם [ראה למעלה פ"ב הערה 1]. ומה שסידר השם יתברך את החכמים להיות מתקנים מה שראוי לתקן, כבר זה הוא מבואר בכתוב, דכתיב [דברים יז, יא] 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך'. הרי כי סידר השם יתברך החכמים לתקן מה שראוי לפי השגתם. ואין אדם שיאמר מה שפעל הטבע שאינו מן השם יתברך, כי הוא יתברך סידר הטבע. וכך דבר זה בעצמו, מה שתקנו חכמים הכל הוא מן השם יתברך, אשר סידר את החכמים לפעול בשכלם מה שראוי לתקן. ומפני זה אנו מברכין גם על מצות אלו שתקנו חכמים 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' כדאיתא בפרק ב' דשבת [כג.], לומר כי הכל סדר השם יתברך. הרי הוא מבואר כאשר תעיין בדברים אלו, שהכל כאשר ראוי להיות".

(18) לשונו להלן פי"ב [אחרי ציון 62]: "המבזה תלמיד חכם עצמו הרי כאילו מגלה פנים בתורה, ואינו חושש לתורה כלל. וכבר התבאר למעלה כי התלמיד חכם הוא התורה עצמה... נקרא זה גם כן מגלה פנים שלא כהלכה, דהא אינו חושש לתלמיד חכם... ומגלה פנים בתורה הוי כאשר מבזה התורה, ואין התורה נחשבת בעיניו... כלל הדבר, כאשר מבזה תלמיד חכם דבר זה נקרא 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה'". והנה רבי

עקיבא דרש "את ה' אלוקיך תירא" [דברים ו, יג] "לרבות תלמידי חכמים" [ב"ק מא:]. אמנם בירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה, וסוטה פ"ה ה"ה] איתא שרבי עקיבא דרש ממקרא זה לרבות "אותו ואת תורתו", וזה מורה באצבע שתלמידי חכמים הם עצם התורה [חפץ חיים בספר שם עולם ח"ב פרק ה בהגהה, והראני לזה בני האברך כמדרשו רבי חנוך דוב שליט"א].

(19) כמו שאמרו בגמרא [מכות כב:] "מאי טעמא, אי כתיב 'ארבעים במספר' הוה אמינא ארבעים במניינא, השתא דכתיב [דברים כה, ב-ג] 'במספר ארבעים', מנין שהוא סוכם את הארבעים". וראה בבאר הגולה באר הראשון [קד.] שביאר את דברי הגמרא הללו, והביא שם גם את דברי רש"י [דברים כה, ב] שכתב: "ואינו נקוד 'בַּמספר' [בי"ת פתוחה], למד שהוא דבוק, לומר במספר ארבעים, ולא ארבעים שלמים, אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים, והן ארבעים חסר אחת".

(20) אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"א] "המגלה פנים בתורה שלא כהלכה... אין לו חלק לעולם הבא", והיעב"ץ שם כתב: "והמגלה, כי יטעון וכי נגעתי בה [בתורה], על פנקסי כתבתי דעתי. ואינו יודע כי תורה נתנה למפרשיה, אמרו ז"ל כמה טפשאי הני אינשי דקיימי מקמי ס"ת, ולא קיימי מקמי רבנן, כי בתורה כתיב 'ארבעים יכנו', והם אמרו מ' חסר אחת". וברור שכוונת היעב"ץ היא כדברי המהר"ל כאן, שמאמר זה מוכיח ש"תורה נתנה למפרשיה", ולכך כה חמור הוא העוון של מי שמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ואינו יכול להתנצל ולומר "וכי נגעתי בה, על פנקסי כתבתי דעתי". והרבה הלכות מצאנו שאמרו עליהן הראשונים ז"ל שמסרן הכתוב לחכמים שלפי הכרעת דעתם הדבר אסור או מותר, ונחשב לדין דאורייתא; עיין רשב"א עבודת הקודש בית מועד שער א, א, לענין מלאכת אוכל נפש ביו"ט. וכן השגת הראב"ד הלכות יו"ט פ"ד ה"י לענין מכשירי או"נ ביו"ט. וכן בבית יוסף אור"ח סימן תקל לענין מלאכת חול המועד, וציין הב"י לדברי הר"ן יומא פח. לענין עינוי ביוה"כ חוץ מאכילה ושתיה, ועוד כהנה רבות. והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ח מנה שלשה כופרים בתורה, כאשר הכופר השני הוא "הכופר בפירושה, והוא התורה שבעל פה, והמכחיש מגידיה". כי הכחשת מגידיה היא הכחשת חכמי התורה, ומשום שחכמי התורה הם עצמם תורה שבעל פה, ולפיכך המכחישם נחשב ככופר בתורה שבעל פה.

(21) דע, שבבאר הגולה באר הראשון [קג:] ביאר כמה טעמים כיצד מוכח מהתורה עצמה שאינו לוקה ארבעים מלקות, אלא לוקה ל"ט מלקות. אך לכאורה כאן כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם דבריו שם, שביאר כאן שאין בידי הדרשה להפקיע מפשוטו

של מקרא ד"ארבעים יכנו", כי יש בכך הפחתה מהתורה, ולולא שהחכמים היו עצם התורה, היה לוקה ארבעים מלקות. וקשה, כי שם ביאר שהדרשה היא מוכחת מהפסוק, ולא הדגיש שבידי החכמים יש את היכולת להפחית ממשמעות הפסוק. ואילו כאן ביאר להיפך; הדרשה אכן אינה מספיק מוכחת להסתמך עליה שילקה ל"ט מלקות, אך בידי החכמים יש את היכולת להפחית ממשמעות המקרא. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שזה וזה גורם; בבאר הגולה הוא בא לבאר שאין דרשת חכמים [ל"ט מלקות] סותרת לפסוק ["ארבעים יכנו"], כי אם הדרשה היתה סותרת לגמרי לפסוק, אזי אי אפשר היה לומר את הדרשה, אף שהחכמים הם עצם התורה. אך עם כל זה, בודאי שזהו דוחק מסויים בפסוק, כי לעולם פשטות "ארבעים" אינה "שלושים ותשע", ויש כאן "שבקיה לקרא דאיהו דחיק, ומוקי אנפשיה" [פסחים נט:]. ובכדי שיתאפשר לחכמים להעמיד את הפסוק אף בפירוש דחוק, עליך לומר שהחכמים הם עצם התורה, וכדבריו כאן. וביתר ביאור, דהנה יש פנים בתורה שזה ארבעים מלקות, כי זהו פשוטו של מקרא. אלא שישנן פנים אחרות מכח הדרשה שהכוונה לל"ט מלקות, ולא לארבעים. והיכולת להכריע שההלכה למעשה היא ל"ט ולא ארבעים תינתן רק למי שהוא עצם תורה. וזהו שאמר רבא דבזה רואים את כוחם של חכמים ומעלתם, שדעתם דבעינן מנין שהוא סוכם את הארבעים הרי היא כמקרא מפורש, דהוי עצם התורה, וכאילו שיש כאן מעין סתירה בין המקראות, ולכך עלינו להדחק ולפרש שמספר "ארבעים" היינו מנין שהוא סוכם את הארבעים.

(22) אמרו חכמים [ע"ז מ.] "מנא לך הא, מתלתא קראי שמיע לי", ופירש רש"י שם "מתלתא קראי - מג' חכמים גדולים שהם כדיי לסמוך עליהם כעל המקרא". והם הם הדברים שנאמרו כאן. וצרף לכאן דברי הרשב"א ז"ל בחידושיו לראש השנה [טז.] שהביא קושיית רבותינו בעלי התוספות ז"ל דאיך תקנו חכמים לתקוע בשופר מיושב ומעומד, והא קעבר משום בל תוסיף. ותירץ הרשב"א, וז"ל: "ומסתברא דלא קשיא כלל, דלא אמרו דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו. אבל במה שעמדו חכמים ותקנו, אין כאן בל תוסיף, דכבר אמרה תורה [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך', והכא נמי ראו צורך לתקוע ולחזור ולתקוע, ומצוה לשמוע לדברי חכמים מ'לא תסור' [שם]". ולפי דברי המהר"ל יאירו דברי הרשב"א. וכן רבא [שהוא בעל המימרא במכות] אמר [סנהדרין צט:] "כולהו גופי דרופתקי נינהו, טובי לדזכי דהוי דרופתקי דאורייתא", ופירש רש"י שם "'דרפתקי' כיס ארוך שמשימין בו מעות. כל הגופין נרתקין הם לקבל ולהכניס דברים, אשריו למי שזכה ונעשה נרתק לתורה".

ולפי יסודו שמניח כאן הדברים מבוארים, כי כאשר נעשה נרתיק למעות, הרי המעות לחוד והנרתיק לחוד. אך הנעשה נרתיק לתורה, הוא נעשה אחד עם עצם התורה, ואין הוא חיצוני לתורה המתקבלת אצלו, ובזה רבא לשיטתו ממכות. **ובמבוא** לדרשות המהר"ל עמודים 43-45 הביא את דברי המהר"ל כאן, ובתוך הדברים שם נכתב: גדול כוח התלמיד חכם שדבריו תורה אף במקום שאין הלכה כמותו. וכך הם דברי הר"ן בשם הראב"ד [ר"פ קמא דע"ז (א: בדפי הרי"ף)] בענין חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר "דלא משום כבודו של ראשון נגעו בה, אלא משום דכיון דאסרה ראשון שויא חתיכא דאיסורא, ושוב אין לה היתר, דאפילו התירה שני אינה מותרת". והסביר בספר ארץ צבי [סוף סימן ג] "שחכם יכול להמשיך מהות איסור בהוראתו אפילו במקום שאין הלכה כמותו". יתירה מזו, כתב הריטב"א [יבמות יד.] אם נחלקו ב' תנאים או אמוראים בהוראה, אחד מתיר והשני אוסר, היה הרשות ביד כל איש לעשות כדברי מי שירצה, אבל רק באותה חתיכה שדנו עליה. ואילו בחתיכה אחרת הדין הוא בשל תורה תלך אחרי המחמיר, ובשל סופרים תלך אחר המקיל, אף שדומה לגמרי לנדון בפלוגתתם "לפי שיש כוח להחכם להמשיך מהות לפי דעתו אפילו אם אין האמת אתו" [לשון ארץ צבי שם]. ובכך מבאר ארץ צבי שם את דברי המהר"ל להלן ס"פ טו שכתב: "יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד, וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל, שהלך כמו עור בדרך". וכתב על כך בארץ הצבי שם בזה"ל: "והוא מתאים עם דברי הריטב"א דאפילו מי שטועה, מכל מקום יכול להמשיך מהות היתר כפי אשר תבינהו חכמתו. דאם לא נאמר כך, איך יהיה אהוב אל השם יתברך כשמאכיל דבר איסור לישראל בטעות הוראתו. וזה ענין 'אלו ואלו דברי אלקים חיים הן' [עירובין יג:], דכיון דיש כזה קצת סברא כהמתיר, מועלת סברא זו להמשיך היתר". וראה להלן פט"ו הערה 332.

(23) יש לשאול, שלכאורה מתבאר מדבריו שתלמידי חכמים "גם הם עצם התורה", ושוים בזה לספר תורה. אך לשון המאמר מורה שזו טפשות לקום מפני ספר תורה ולא מפני תלמיד חכם, וזה נוטה לומר שהתלמיד חכם הוא אף יותר מספר תורה, ולא רק שהוא שקול לספר תורה, ולכך הוי כלפי לייא לקום בפני ספר תורה ולא בפני תלמיד חכם. זאת ועוד, שההוכחה למעלת הת"ח היא שבספר תורה נאמר "ארבעים

יכנו", וחז"ל מיעטו אחד מן המספר, ובזה נראה שיד חז"ל על העליונה, ולא רק שידם שקולה לספר תורה [וכן מבואר בספר פרשת דרכים דרוש כד בשם המהרי"ט], ולכאורה עליונות זו לא נתפרשה בדבריו כאן. **אמנם** בתפארת ישראל פס"ט [תתרפו:] כתב לבאר זאת, וז"ל: "כאשר תתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם, ולא נבראו מן השם יתברך שיהיו חטים גמורים. ובמדרש [ב"ר יא, ו] כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך תקון ועשייה אחרת; כגון חטים צריכים לטחון, החרדל צריך להמתיק, התורמוס צריך להמתיק... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. לפיכך כמו שפועל השכל הוא יותר גדול מן הטבע... כך פעולת השכל יותר גדול מן הנבואה, שכך אמרו ז"ל 'חכם עדיף מנביא'. ולכך החכמים הם תיקון והשלמה אל התורה... וזה אמרם כמה טפשאי הנהו גברי דקיימי מקמי ספר תורה ומקמי תלמיד חכם לא קיימי, הרי בתורה כתיב 'ארבעים יכנו', ואתו רבנן ובצרי חדא. דבר זה מורה על הדברים שאמרנו, כי בירור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל, והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל... כי כל הדברים הם שיושלמו על ידי האדם השכלי, וכך התורה באה לעולם כמו שבאו לעולם כל הדברים הטבעיים, שלא באו לעולם מבוררים לגמרי, רק כי האדם השכלי צריך לברר אותם". הרי שנתבאר עדיפותו של התלמיד חכם על פני הנאמר בספר תורה. **אך עדיין** צריך ביאור, שבעוד בתפארת ישראל ביאר את עדיפותו של החכם על פני התורה שבכתב, הרי כאן טרח לבאר את השויון שביניהם, ותלה את מעלת החכם במעלת התורה. והרי "מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.]. ונמצא שכאן מבאר שמעלת התורה עולה על מעלת החכם, והרבותא היא שגם מעלת החכם נכללת בשם "תורה". ולכאורה אין הדברים האלו עולים בקנה אחד עם דבריו בתפארת ישראל. **והנראה בזה**, שהר"ן בקידושין לג: [יד: בדפי הרי"ף ד"ה ומה] הקשה על הגמרא ממכות, שבקידושין שם אמרו "איבעיא להו, מהו לעמוד בפני ספר תורה... אמרי קל וחומר; מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן". ומכך משמע שכבוד ס"ת הוא יותר מכבוד ת"ח, ודלא כגמרא במכות. ובישוב קושיא זו כתב בעל השב שמעתתא בהקדמתו [אות ע] בזה"ל: "ונראה לי לפי מה שכתב בספר תפארת ישראל [ומביא שם בארוכה את דברי המהר"ל שם]... דעיקר תיקון והשלמת התורה על ידי החכמים דבצרי חדא. והרי זה כמי שיש לו כרם מלא גפנים נטע שורק, ואדם אין לעבוד את אדמתה, הנה כרמו כלא היה. אולם אם ישכור פועלים ויעבדו את עבודת הכרם ויעשו ענבים בקרן בן שמן, אז הידד

הידד יקראו הדורכים, כרם חמד ענו לה. ומכל מקום לא יהיו הפועלים מיטב קנינו, כי אם הכרם הוא העיקר, אך הוא צריך אל הפועלים, ובלעדם לא יכון. וכמו כן הוא בתורה; אם אין תלמידי חכמים לברר ולתקן, והיה כדברי ספר החתום. שאין לך מצוה מפורשת בתורה; תפילין לא נודע כמה פרשיות ומה לכתוב... ובלעדי הת"ח כלא היתה. אבל אם כבר החזקנו ידי המחזיקים הת"ח המתקנים אותה, וכבר אכלנו את לחמה ויינה שתינו, אז היא העיקר, ולא הפועלים. כמו המרגליות, בתחלת מציאתה סתומה ומכוסה, ואינה חשובה מאומה. וכשיש עבד נוקב מרגליות, אז הוא יעשנה ויחשבינה מאוד. אמנם לא יחשב העבד לעיקר, כי אם המרגליות. וכן בתורה, אם מפני לומדיה אנו עומדין, שהם הפועלים, וכבר תקנו אותה והשלימוה מפניה, לא כל שכן [לפניה], שהיא העיקר, והבן".

וזהו הישוב לדברי המהר"ל; דבריו בתפארת ישראל מוסבים אודות הצורך בתלמידי חכמים, שבלעדיהם ספר התורה יהיה חתום וסגור, ומבחינה זו כבוד החכמים עולה אף על כבוד התורה. אך לאחר שהחכמים יישרו את הדרך וסקלו את האבנים, הרי החשיבות נתונה לתורה הברורה והצלולה, ועל כך מוסבים דבריו כאן. והחידוש שלו כאן הוא, שאף על החכמים חל שם "תורה", ואין הם רק בגדר הפועלים המעבדים את הכרם והמרגלית, אלא שהם גופא בגדר של הכרם והמרגלית. וכמו שאמרו חכמים [ב"ק צב:] "חמרא למריה, טיבותא לשקייה", ופירש רש"י שם "היין של מלך הוא, והשותין אותו מחזיקין טובה לשר המשקה". כך הוא ביחס לתורה; התורה היא של מלך מלכי המלכים, והחכמים הם שרי המשקה. אך מבחינה מסויימת החכמים עצמם נדונים כיין גופא, ולא רק כשרי המשקים.

(24) פ"ט [לאחר ציון 117], שהביא שם המאמר [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו. אבל תלמידי חכמים עצמן, [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו'". וכתב שם לבאר: "מתדבק אל הנבדל על ידי האהבה שהוא אוהב אותו. והאהבה הוא על ידי שלשה דברים, כמו שכתוב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'... ואי אפשר שיהיה קשור וצירוף כי אם על ידי שלשה דברים אלו, 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. 'ועושה פרקמטיא לתלמיד חכם' דבק בו בנפשו, כי כל משא ומתן אשר הוא על ידי מעשה האדם, הוא מן הנפש, אשר הוא בעל המעשה, כאשר ידוע. וביאור זה, כי העושה פרקמטיא אינו נותן לו דבר

כלל, רק שפועל בעדו, והפעולה מתיחס אל הנפש. 'ומהנה תלמיד חכם מנכסיו', דבר זה הוא מבואר, שהוא דבק בו מצד הממון".

(25) "הרוצה להנות - משל אחרים. יהנה - ואין איסור בדבר. כאלישע - כמו שמצינו באלישע שנהנה" [רש"י שם].

(26) "והרוצה שלא להנות - משל אחרים. אל יהנה - ואין בדבר לא משום גסות רוח ולא משום שנאה. כשמואל הרמתי - כמו שמצינו בשמואל הרמתי, שלא רצה להנות" [רש"י שם].

(27) "כי שם ביתו - לעיל מיניה כתיב [ש"א ז, טז] 'והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והמצפה ושפט את ישראל', וסמיך ליה [שם פסוק יז] 'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו', וכי איני יודע ששם ביתו. אלא אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי, שכל מקום שהיה הולך, שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו, שלא להנות מן אחרים" [רש"י שם].

(28) "בדדיה" [רש"י שם].

(29) "פרועה - מגולה, שניטלה תקרה שלה" [רש"י שם]. ודע שחלק זה של המאמר ["נעשה נא עלית קיר קטנה"] הובא בגמרא תחילה, קודם לשאר חלקי המאמר ["הרוצה ליהנות וכו'"]. אך המהר"ל מביא תחילת המאמר בסופו, ויל"ע בזה.

(30) לשונו בדר"ח פ"א מ"ה [רנג.]: "אשה עקרת הבית, שעליה כל ענין הבית עומד".

(31) לשונו למעלה פ"ג [לפני ציון 132]: "כי אשתו היא ביתו". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי'... אלא לאשתי 'ביתי'". וכן אמרו [יומא ב.] "'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ועוד אמרו [סוטה מד.] אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "האשה נקראת 'בית' בכל מקום... 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 132].

(32) מעין מה שאמרו חכמים [שבועות מא:] "כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש, לאו אדעתיה". אך מה שרמיא עליה דאינש, הוי אדעתיה [ראה דר"ח פ"ה מי"ב (שלג:)]. הואיל ועל האשה מוטלים צרכי הבית, לכך היא נותנת דעתה על האורחים הבאים לתוך ביתה. **ועוד אמרו חכמים** [ב"מ פז.] "האשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש",

ובפירושי המהר"ל שם [הוצאת כשר כרך א עמוד קנח, ואינו מופיע בח"א על ב"מ] כתב: "אמר רבי יצחק, מכאן שהאשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש. מפני שדבר זה נחשב אצל האשה כמו קנאה, שהרי האיש גם כן מפרנס האשה, ובזה היא דומה לאורח. ושנים שהם שוים בדבר אחד, יש קנאה. בפרט האשה ראוי לפרנס אותה, והאורחים אוכלים בחנם. לכך האשה עיניה צרה באורחים ביותר מן האיש". ומדוע לפי זה לא אמרו שהאשה עיניה צרה בעניים הגובים צדקה מבעלה, כפי שעיניה צרה באורחים. אלא בעל כרחך שרק בענייני הבית נופלת קנאת האשה על זולתה, ולא בשאר מילי. והואיל והאורחים והאשה משתייכים לבית [וכמבואר כאן], לכך נופלת קנאת האשה על האורחים שגם משתייכים לבית, כי קנאה נופלת בין שוים [ראה להלן פי"ג הערה 139].

(33) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה [קנח.]: "יש לך לדעת, כי העולם הזה הוא עולם הויה והפסד. ובית המקדש יש לו מעלה נבדלת מן עולם הויה והפסד, ראוי שיהיו כל מעלותיו, והנסים שנעשו שם, הרחקה מן ההפסד. שכבר בארנו פעמים הרבה, כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד. ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה, ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החמריים, ואינו במחיצת הנבדלים". וכאן מבאר שהקדושה נבדלת מפחיתות הצורה [ובהמשך ידבר על פחיתות החמרי], כי הזבוב מורה על צורה מאוסה, וכמבואר בהערה הבאה.

(34) כמו שאמרו [גיטין ו:] "זבוב מאיסותא". ובנתיב כח היצר ס"פ ב כתב: "אמר רב יצה"ר דומה לזבוב ויושב על שני מפתחי לב [ברכות סא.]... פירוש זה כי היצה"ר דומה לזבוב, כי הזבוב הוא דבר מאוס... ולכך אמר כי היצר הרע, שהוא כח התאוה, שהוא מתאוה לדברים פחותים, דומה לזבוב. ואין דבר מאוס כמו הזבוב, ולכך יצה"ר שבאדם מתאוה לדברים פחותים ומאוסים, כמו זנות וערוה... ואין דבר פחות ושפל ומגונה כמו הזבוב... כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכך אמר כי היצר הרע דומה אל זבוב, שהוא מאוס, והמאוס אוהב את הדברים המאוסים... והזבוב יש לו צורה פחותה שהוא בעל חי מאוס, וסבר כי היצר הרע פחיתות דבק בצורה, לכך מדמה אותו כזבוב". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.] כתב: "ואמר אחר כך 'לא היה נראה זבוב במטבחים' [שם]. דע, כי הזבוב הוא מאוס ומגונה... שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב".

(35) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט:]: "'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה... אין לך יותר טומאה כמו הקרי". וכוונתו שהריחוק מקדושה נמצא בקרי במיוחד. וכן ביאר בגו"א שמות פי"ט סוף אות כ [עז.], וז"ל: "ואף על גב דעדיין לא נתנה

תורה שיהיה שכבת זרע מטמא [ומדוע הוזהרו לפני מעמד הר סיני שלא לגשת לאשה שמא תפלוט שכבת זרע (רש"י שמות יט, טו)], 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". הרי שטומאת קרי היא הטומאה המרוחקת ביותר משכינתו יתברך. וטומאה זו שייכת לגוף, וכמו שביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.], וז"ל: "כתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף, שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו... הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן יורש את הכהונה" [ראה להלן הערה 126].

(36) הנה אע"פ שבגמרא [ברכות י:] לא נתפרש מי אמר זבוב ומי אמר קרי [ורק אמרו "רב ושמואל, חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו, וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה קרי עליו"], מ"מ לולא דמסתפינא אולי היה ניתן לומר שלפי הסברי המהר"ל [כאן ובשלשה מקומות נוספים] רב הוא זה שאמר שלא ראתה זבוב, ושמואל הוא זה שאמר שלא ראתה קרי. דהנה מצינו שרב ושמואל נחלקו בעוד שלשה מקומות; (א) "אמר רב, יצר הרע דומה לזבוב... ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה" [ברכות סא.]. ובביאור מחלוקתם כתב בנתיב כח היצר ס"פ ב, וז"ל: "כי היצר בודאי חסרון באדם. וסבר רב כי הפחיתות דבק בצורה, והזבוב יש לו צורה פחותה, שהוא בעל חי מאוס. וסבר כי היצר הרע פחיתות דבק בצורה, לכך מדמה אותו כזבוב. ושמואל סבר כי היצר הרע שהאדם נוטה אל החמרי, וזה החסרון והרע שבאדם, ולפיכך מדמה אותו לחטה, שהיא חמרית לגמרי". (ב) "מתחיל בגנות ומסיים בשבח. מאי בגנות, רב אמר 'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו'. ושמואל אמר 'עבדים היינו'" [פסחים קטז.]. ובביאור מחלוקתם כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכד.], וז"ל: "כי לדעת רב 'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתת הע"ז, כי אם הנשמה. וטעם רב שחשב גנות נפש גנות יותר, שהגנות אשר דבק בנפש גורם אבדון, כי הנפש אשר תצא מן אשר ראוי לנפש בסוף תלך הנפש לאבדון, כדכתיב [ויקרא כג, ל] 'והאבדתי את הנפש וגו'. ומפני שהוא מביא העדר גמור, ראוי להיות נחשב זה גנות יותר. ושמואל סובר שהגנות אשר הוא דבק בגוף הוא יותר, שגנות שלו גנות נמצא ונראה

עתה. ולפיכך 'עבדים היינו' הוא עיקר הגנות". (ג) "'ותתחלחל המלכה' [אסתר ד, ד], מאי 'ותתחלחל', אמר רב, שפירסה נדה. ורבי ירמיה אמר, שהוצרכה לנקביה" [מגילה טו.]. והמהר"ל [אור חדש קמו:] גורס שם שהדעה השניה אמרה שמואל ולא רבי ירמיה [וכן הוא בעין יעקב (מגילה שם)]. ובאור חדש שם [קמז.] ביאר מחלוקתם בזה"ל: "כי כאשר שמעה אסתר השמועה הזאת, נבהלה, והיה דבר זה פועל שנוי באסתר. למאן דאמר [רב] כי פרסה נדה, כבר אמרנו למעלה כי הדם הוא מן הנפש, ורצה לומר דבהלה היה שנוי בכוחות נפשה. ומאן דאמר [שמואל] שנצרכה לצרכיה, סבר כי היה הבהלה פועל שנוי בגוף שלה, וצרכיה שייכים לגוף יותר. ומחלוקתם איזה יותר קודם לקבל שנוי, אם הנפש או הגוף, ולכל אחד יש טעם וסברא". הרי בשלש מחלוקות אלו רב אמר שאיירי בצורה [והנפש היא הצורה, וכידוע (נתיב הבטחון פ"א, והובא למעלה פ"ג הערה 137)], ושמואל אומר שאיירי בגוף. לכך כאשר שוב נחלקו כאן [ברכות י:] אם הקדושה מתבטאת במה שלא ראתה זבוב [פחיתות הצורה] או קרי [פחיתות החומר], מסתבר לומר שרב הוא זה שאיירי בפחיתות הצורה, ושמואל איירי בפחיתות החומר. וצרף לכאן מחלוקת נוספת, שאמרו [סוטה מו:] "'ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה" [מ"ב ב, כד], מה ראה, אמר רב ראה ממש... ושמואל אמר ראה שכולן נתעברה בהן אמן ביום הכפורים", ולדעת שמואל זהו משום חסרון החומר, וכמבואר בח"א לסוטה שם [ב, פה:].

(37) כוונתו לספירות נצח והוד, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.], וז"ל: "ואמר אחר כך 'לא היה נראה זבוב במטבחים'. דע, כי הזבוב הוא מאוס ומגונה, וזהו ענין אחד, שהוא **הוד** ויופי בית המקדש. 'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו **לנצח**, וזהו ענין שני. ואלו שני דברים [הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי (שם)], כל אחד ואחד בפני עצמו; שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב, ואין לך יותר טומאה כמו הקרי. ורוצה לומר, כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה. כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין, כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ובארנו זה בברכות [י:] אצל 'איש קדוש עובר עלינו' [מ"ב ד, ט], דפליגי רב ושמואל; חד אמר שלא ראתה זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו. ולפיכך אחר שאמר 'לא הסריח בשר הקודש', אמר 'ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול'. כי במקום זה הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין, לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס,

ולא נראה קרי לכהן גדול ביום הכפורים, שהוא הטומאה, אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו". **ומבואר שם** כי הספירות נצח והוד שייכות להדדי, כאשר נצח הוא לימין והוד הוא לשמאל, ולכך המקביל להוד הוא "ענין אחד", והמקביל לנצח הוא "ענין שני". ונמצא שהמיאוס עומד כנגד ספירת הוד, שההוד ויופי של ביהמ"ק עומדים כנגד מאיסת הזבוב. לכך "לא נראה זבוב בבית המטבחיים" מתחייב מספירת הוד, שהיא המונעת את הזבוב מבית המטבחיים. ואילו הטומאה עומדת כנגד ספירת נצח ["'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו לנצח, וזהו ענין שני"]. וכידוע הוד הוא בשמאל, ונצח הוא בימין. ועל הנצח נאמר [תהלים טז, יא] "נעימות בימינך נצח", וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [מ:]. ובספר פרדס רימונים שער א פרק ג כתב: "ב' שוקים, שהם נצח שוק ימין, הוד שוק שמאל". והעמודים של יכין ובועז הם כנגד נצח והוד [שם שער כא פרק ג]. ובמאמר החכמה לרמח"ל כתב: "והנה עשר הספירות נחלקים לג' חלקים, ונקראים ג' קוים; חכמה חסד ונצח נקראים קו החסד, ונקרא על דרך המשל ימין. בינה גבורה הוד קו הדין, ונקרא שמאל. כתר תפארת ויסוד קו הרחמים, ונקרא אמצע, ומלכות כלל כלם". ואלו דבריו כאן "שלא נמצא קרי שהוא מצד מיוחד [ימין (נצח)], או שלא נמצא זבוב שהוא גם כן מצד מיוחד [שמאל (הוד)]".

(38) נראה שכוונתו לדבריו בדר"ח פ"ה מ"ה, והובאו בהערה הקודמת. והנה בדר"ח שם ציין לדבריו במסכת ברכות ["ובארנו זה בברכות אצל 'איש קדוש עובר עלינו'"], אך לא זכינו לחידושי אגדות שלו למסכת ברכות [ראה הערה 47]. גם יתכן שכוונתו לדבריו בנתיב הפרישות ספ"ג, שהביא שם מאמר חכמים [נדה טז:] שאמרו "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום... והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". ובתוך דבריו כתב לבאר את הדבר השני והשלישי, וז"ל: "האוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות, והוא משחית זרעו, והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה. והמשתין מים לפני מטתו, והוא דבר מאוס ומשקץ נפשו, וגם דבר יוצא מן הקדושה... כי כל שקוץ ותעוב הוא יוצא מן הקדושה לגמרי. ודבר זה תבין גם כן ממה שהתבאר למעלה אצל 'איש קדוש עובר עלינו', רב ושמואל חד אמר שלא ראתה קרי על מטתו, וחד אמר שלא נראה זבוב על מטתו. כי הן קרי שהוא טומאה, הן הזבוב שהוא דבר מאוס, הוא יוצא מן הקדושה, ואשר יש בו קדושה הוא רחוק מן אלו שני דברים. וכנגד אלו שנים זכר כאן האוחז באמתו ומשתין, שגורם שיראה קרי. ומשתין מים לפני מטתו, הוא משקץ נפשו בטינופת". וכן כתב בח"א לנדה טז: [ד, קנד:].

(39) יסוד נפוץ בספריו. וכגון בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות, ובית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל. וזה כי ארץ ישראל קדושה מכל הארצות, ובית המקדש קדוש מכל ארץ ישראל, ודבר שהוא קדוש עליון הוא, והחמרי הוא שפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור והכדור שהוא שווה בכל צד, מתיחס 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 ארץ ישראל שהוא 'עולה', ויותר נקרא עליה כאשר הולך לבית המקדש, שכל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [הובא למעלה פ"א הערה 224]. ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר [עזרא ט, ט] 'לרומם את בית אלקינו ולהעמיד את חרבותיו'", וביאר זאת בח"א שם [א, ב:] בזה"ל: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר, ופירוש זה פשוט" [הובא למעלה פ"ד הערה 182]. וכן הוא בדר"ח פ"ד מי"ד [רפא:], שם פ"ה מט"ו [שסו.], שם פ"ו מ"ד [קה.], ועוד.

(40) כפי שכתב הרמב"ן [ויקרא יט, ב] "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, לשון רש"י... ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב, אבל הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים. והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה. לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות... ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות... עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות

ובכיעורים". ולמעלה פ"י [לאחר ציון 169] כתב: "המבדיל על היין במוצאי שבת, מורה זה על שיש לשבת קדושה נבדלת, וכמו שאנו אומרים בהבדלה [פסחים קג:] 'המבדיל בין קודש ובין החול', והוא מורה על קדושה נבדלת לגמרי מן החול".

(41) לפי דבריו מתיישבת קושית המהרש"א שם, שאמרו שם [ברכות י:] '"נעשה נא עליית קיר קטנה' [מ"ב ד, י], רב ושמואל; חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה. וחד אמר אכסדרה גדולה היתה, וחלקוה לשנים. בשלמא למאן דאמר אכסדרה, היינו דכתיב 'קיר', אלא למאן דאמר עלייה, מאי 'קיר', שקירוה. בשלמא למאן דאמר עלייה, היינו דכתיב 'עליית', אלא למאן דאמר אכסדרה, מאי 'עליית', מעולה שבבתים". והקשה המהרש"א שם: "יש לדקדק, ונימא כולה כפשטיה, דעלייה גדולה היתה, וחלקוה לשנים, דהשתא לא תיקשי למר מאי 'קיר', ולמר מאי 'עלייה'". אך הואיל ונתבאר כאן שפליגי מהו המאפיין המובהק של קדושה [הרוממות או ההבדלה, וראה הערה הבאה], לכך ניחא שאי אפשר לומר תרוייהו, כי על זה גופא פליגי מהו המאפיין היותר מובהק לקדושה.

(42) פירוש - יש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה, וכפי שביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פ"א הערה 277, ופ"י הערה 172]. ואף לאחר שנוצרה הקדושה הנבדלת, יש מקום לחקור מהו המאפיין המובהק של קדושה זו; הרוממות מהאינו קדוש, או ההבדלה מהאינו קדוש. המ"ד שעלייה היתה סובר שהבטוי המובהק לקדושה הוא ההתרוממות. והמ"ד שאכסדרה היתה וחלקוה סובר שהבטוי המובהק לקדושה הוא ההבדלה.

(43) שאמרו על כך חכמים [כתובות קיא:] '"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" [הובא למעלה פ"ט לאחר ציון 135, וראה בסמוך הערה 46].

(44) צרף לכאן דברי רש"י [דברים לב, מ] "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגבור מלמעלה וחלש מלמטה". הרי המיירא למעלה והמתיירא למטה.

(45) לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסד:]: "הירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר... הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך". ושם פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". וכן יראת שמים היא התבטלות כלפי ה', וכלשונו בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך". ובנתיב יראת השם פ"א כתב: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום... יראת השם יתברך כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא ייירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם, או כל גדול, כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'". ושם פ"ה כתב: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו... והוא אינו נחשב לכלום... יראתו מורה שהוא מבטל עצמו". ובנתיב הענוה פ"א כתב: "כאשר האדם בעל ענוה, והוא משפיל עצמו, א"כ בודאי משפיל עצמו כנגד בוראו... וזהו עצם היראה כאשר מכיר עצם שפלתו... כאשר הוא בעל ענוה הוא ירא השם יתברך, כי בעל ענוה משפיל עצמו לפני כל, ואיך לא ישפיל עצמו לפני השם יתברך... כי כאשר הוא ענו בודאי הוא ירא שמים לפני זה, ובכלל ענוה הוא יראת שמים". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין אימה ויראה, כי האימה כאשר יראה גדולתו של רבו, ומפני זה יש אימה עליו. והיראה כאשר מביט קטנותו ושפלותו, הוא ירא. כי מי אשר הוא גדול, יש לאדם להתירא מלפניו, אף מי שאינו קטן הוא ירא מפני הגדול. ומי שהוא קטן, מתירא אף ממי שאינו גדול מאוד. ולפיכך יש לתלמיד לישב באימה וביראה; שיהיה מכיר ערך רוממות גדולות רבו, וגם יכיר קטנות ערכו". **ובספר הזכרון** למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שמה, איתא: "עומק ההבדל בין כוחה של היראה... ובין כוחה של האהבה... הוא בזה שהשריש המהר"ל כי מקור היראה הוא בההכרה של עוצם הפלאת והפלגת ההבדלה אשר בין הנברא ובין יוצרו כביכול. ואילו מקורה של האהבה הוא בההכרה ההפכית של דמוי הצורה ליוצרה, וגם האדם נברא בצלם אלקים... וכי יש צד היקש בין האדם לקונו, 'מה הוא

אף אתה' [סוטה יד.]. ומפני כך אנו מוצאים שביחס ליראה ישנן שתי מימרות; 'יראת השם', ו'יראת שמים', מה שאין כן באהבה אין כאן רק מימרא אחת של 'אהבת השם', ואילו המימרא השניה של 'אהבת שמים' אינה נוהגת בה. והיינו משום שזה גופו מה שהנברא מונע את עצמו מלהזכיר מפורש בפיו שם קונו ויוצרו, ומשום זה הוא מחפש לו כנויים, זה עצמו הוא הרתיעה לאחור של הנברא מפאת הכרת אפסותו. ומכיוון שהכרה זו משתייכת לתחום היראה, לכן בא הכנוי 'שמים' דוקא ביחס למדת היראה... מדת היראה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים גרידא, ואילו מדת האהבה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים בצורה ידועה, דהיינו בצורה של צלם אלקים". וכן כתב בפחד יצחק שבת, מאמר ב, אות ב [הובא למעלה פ"ט הערה 13].

(46) ספ"ט, והובא בהערה 43. ולמעלה פ"ז [לפני ציון 63] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך". "כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב" [לשונו בח"א לנדרים סב. (ב, כב.)]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה ס"פ יג כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'" [הובא למעלה פ"ז הערה 63, ופ"ט הערה 128].

(47) נראה שכוונתו לח"א למסכת ברכות [י:], שכתב כאן "פירשנו עוד **במקומו**", ולא כתב כדרכו "במקום אחר", ו"מקומו" הוא הח"א על אתר [כמבואר למעלה פ"ז הערה 50], ולא זכינו לחידושיו על מסכת ברכות. **ויש להעיר**, שהואיל ויראת ת"ח היא תולדה מיראת ה' [כמבואר למעלה ר"פ ט], ואהבת ת"ח היא תולדה מאהבת ה' [כמבואר שם, וראה שם הערה 17], מדוע מצינו שרב ושמואל נחלקו ביחס לת"ח מה יותר ראוי [אהבה או יראה], ולא מצינו שנחלקו כן ביחס להקב"ה. ואע"פ שאמרו שאהבת ה' גדולה מיראתו [סוטה לא., ורמב"ן שמות כ, ח], מ"מ בודאי שנצטווינו בשתיהן בשוה, ושתיהן

ראויות הן. וכן כתב בדר"ח פ"א סוף מ"ג [רלב:], וז"ל: "עיקר האהבה והיראה יש להם שורש אחד. כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך, ויהיה ירא מפניו, וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה". ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שדמ, נכתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת [תיקוני זהר תיקון י] המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף שעל ידם הוא מתנשא ועולה". ואמרו ששם הויה נדרש באופן ששתי האותיות הראשונות מורות על יראה, ושתי האחרונות מורות על אהבה [זוה"ק ח"א רנג. סימן ו]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "אלו ב' דברים, העובד מאהבה והעובד מיראה... הם ביחד". וקשה, מדוע בהנהגה כלפי ת"ח [שהיא תולדה מהנהגה כלפי הקב"ה] נחלקו רב ושמואל מה יותר ראוי, בעוד שלא נחלקו כן בהנהגה כלפי הקב"ה. **והנראה**, ששמעון העמוסני נמנע מלרבות מ"את ה' אלקיך תירא" [דברים ו, יג] תלמידי חכמים [ב"ק מא:], אך לא נמנע מלרבות כן מ"ואהבת את ה' אלקיך" [שם פסוק ה]. ולמעלה ר"פ ט עמד על שאלה זו, וכתב: "תירוץ שאלה זאת, כי המורא שייך דוקא אל אלקות, שבזה מורה שהוא אלוה ומושל, והוא הענין האלקות, שהוא נבדל מן האדם ואינו משותף עמו, וירא מפניו. ולפיכך לא היה קשה לו מה שכתיב 'ואהבת את ה' אלקיך' אם בא לרבות שיהיה אוהב חכמים, או הבריות, או מה שיהיה, בשביל זה לא יהיה כאן שתוף לאלקות. אבל עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל. עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים [ב"ק מא:]. ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים, ואין כאן חס ושלום שום שיתוף. וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה... ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל... וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו, ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם". **ומתבאר מדבריו** שם חידוש גדול, שאע"פ שאהבת ת"ח נלמדת מאהבת ה', ויראת ת"ח נלמדת מיראת ה', מ"מ ישנו הבדל גדול בין שני לימודים אלו; אהבת ת"ח ואהבת ה' הן אינן בני חדא בקתא אינון [ולכך לא נמנע שמעון העמוסני מלרבות אהבת ת"ח]. אך יראת ת"ח משתייכת לגמרי ליראת ה' [ולכך נמנע שמעון העמסוני מלרבות יראת ת"ח]. ואין לומר שלאחר שרבי עקיבא ריבה יראת ת"ח מיראת ה', אזי גם אהבת ת"ח עולה דרגה, ומעתה אף היא משתייכת

לחלוטין לאהבת ה'. זה אינו, שבנתיב אהבת השם פ"א ביאר את השורש לאהבת ה', וז"ל: "כי האהבה שיש לאדם אל השם יתברך במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו... ומזה הצד נמצא האהבה. ולפיכך אמר [דברים ו, ד-ה] 'ה' אלקינו ה' אחד ואהבת את ה' אלקיך וגו'. כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל, ומפני כך שייך אהבה אל השם יתברך... האהבה אל השם יתברך במה שהאדם שב רוחו ונפשו אליו לגמרי, עד שאין לאדם מציאות בעצמו, ובזה הוא מתדבק לגמרי בו, וכדכתיב [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו', ובזה שייך אהבה גמורה". וברי הוא שאי אפשר לומר דברים אלו אודות אהבת תלמיד חכם. ומוכח איפוא, שאף לאחר שרבי עקיבא ריבה יראת ת"ח מיראת ה', מ"מ אהבת ת"ח אינה משתייכת לחלוטין לאהבת ה', והבנתו של שמעון העמסוני נשארת על מקומה. **ומעתה** אפשר לומר, שאע"פ שאצל אהבת ה' ויראתו אין מקום לדון הי מנייהו עדיפי, כי שתיהן נמשלו לשתי כנפי העוף, מ"מ אהבת ת"ח ויראתו אינן נמצאות יחד באותו מישור, ולכך שפיר יש מקום לדון הי מנייהו עדיפי, ובזה נחלקו רב ושמואל. ודע שאמרו חכמים [ספרי דברים ו, ה] "אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד". ויש לדון האם ביחס לת"ח נמצאות גם כן "אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה", או שמא נקודה זו נמצאת רק "במדת הקב"ה בלבד". ולכאורה לפי העולה מכאן יש מקום לומר ש"אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה" נמצאות רק באהבת ה' ויראתו, ולא באהבת ת"ח ויראתו, ודו"ק.

(48) לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו", וכמו שהביא לשון המאמר למעלה [לאחר ציון 28], ולא הוזכר "ומאכילהו ומשקהו". וראה להלן הערה 55 בישוב הערה זו.

(49) אודות שהקרבנות הם כבוד ה', כן אמרו במדרש [שמו"ר יז, א] "מה נברא ביום ה', ברא עופות לכבודו להקריב מהן קרבן, שנאמר [ויקרא א, יד] 'אם מן העוף עולה קרבנו'. מה נברא ביום ו', בהמות לכבודו, וצוה להקריב מהם קרבן, שנאמר [שם פסוק ב] 'אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר'". ונראה לבאר זאת, כי בנר מצוה [יא.] השרישׁ ש"עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו". ועל אחדותו יתברך מורים הקרבנות, וכפי שכתב בנתיב העבודה ר"פ א, וז"ל: "וזה מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך. כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו,

וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה היה אפשר לומר כי יש זולתו, אבל בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל, ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד... וכל זה מפני שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו... ואל העבודה הזאת לא בחר השם יתברך כי אם ישראל. וזה כמו שאמרנו שהקרבנות הם מורים כי השם יתברך אחד ואין זולתו יתברך, ולכך ראוי שיהיו מקריבין לפניו עם שהם אחד גם כן. וזה כי לא שייכים להקריב לו אותם שאינם אחד, כי אדרבה אותם שאינם אחד אין בהם הוראה על אחדותו יתברך... אבל לא בחר השם יתברך בעבודה כי אם בישראל שהם עם אחד. וכבר בארנו הטעם כי העבודה הזאת מורה על אחדותו יתברך, ומפני כי הקרבן מורה על שהוא יתברך אחד ואין זולתו, אין מתיחס לדבר כי אם ישראל, שהם עם אחד, ומצד הזה היא העבודה אל השם יתברך, והדבר הזה מופלג מאוד בחכמה עמוקה". הרי הקרבן מורה שהמקריב הוא עבד אל ה', ומתבטל אל אחדות ה', בבחינת "עבד מלך - מלך" [רש"י בראשית טו, יח].

(50) "כאשר הם שאר הקרבנות" - לעומת שאר קרבנות הבאים בזמנים מיוחדים, כמו בשבת ויום טוב. ונראה ביאורו, שהואיל והקרבן מורה על כבוד ה' מחמת שהוא מורה שהכל מתבטל אל ה' [כמבואר בהערה הקודמת], לכך הכבוד העולה מקרבן תמיד עולה הוא על שאר קרבנות, כי קרבן תמיד מורה שבאופן תמידי הכל מתבטל אל אחדות ה', ואין זה מקרי, אלא דבר שבעצם ["כי המקרה לא יתמיד" (לשונו בתפארת ישראל ר"פ טז)]. מה שאין כן קרבן הבא בזמן מיוחד, אין בידו להורות על אחדות ה' תמידית, וזה לא יצא מכלל "מקרה". ובנתיב העבודה ר"פ ד כתב: "כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה, ואינו תמידי. אבל דבר שאינו מקרי, הוא תמידי... וענין קביעות המקום לתפלה, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות. ואם יושב פעם אחד במקום זה ופעם במקום אחר, דבר זה אינו קביעות כלל, ואין זה דביקות בעצם, רק מקרה קרה". ובאור חדש [פב.] כתב: "דבר זה אינו רק לשעה, ואין בזה כבוד התמידי. ולכך אמר שהראה להם אוצרות מלכים, ומזה יכול האדם לעשות הוצאה תמידית". הרי שכבוד שהוא "אינו רק לשעה" אינו שקול ל"כבוד התמידי". **ובנתיב אהבת ריע** פ"א הביא את המדרש [המובא בהקדמה לעין יעקב] ששמעון בן פזי אומר שהפסוק [במדבר כח, ד] "את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים" הוא "כלל גדול בתורה", וכתב לבאר זאת בזה"ל: "ומה שאמר בן פזי 'את הכבש האחד תעשה בבקר' הוא כלל גדול בתורה יותר, רצה לומר מה שהאדם עובד השם יתברך בתמידות הגמור, והוא עבדו. וכמו שהעבד לא סר עבודתו מן אדון שלו, רק הוא עובדו

תמידי. ולכך אמר 'את הכבש האחד תעשה בבוקר וגו', שזה נאמר על קרבן תמיד שחר וערב, דבר זה הכלל בתורה. שתכלית המכוון שיהיה האדם עבד להקב"ה, וכל שאר התורה פירושא שע"י המצות הוא עובד את בוראו לגמרי". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "כי התמידים שצוה השם יתברך להודיע כי העולם הזה הוא שב ומתקרב אל השם יתברך, ואם לא היה שב אל השם יתברך לא היה אל העולם קיום בעצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, ולא נברא העולם שיהיה לעצמו... וצוה השם יתברך להקריב בשחרית קרבן אליו, כי העולם שב אל השם יתברך מצד התחלתו של עולם. וכן הוא שב אל השם יתברך מצד השלמתו של עולם, כי סופו שהוא השלמתו הוא מתקשר ושב אל השם יתברך. ולזה ראוי שיהיה קרבן בשחרית, כי השחרית הוא כמו התחלת העולם. וקרבן בין הערבים, שהוא גמר היום".

(51) מבאר ש"המארח תלמיד חכם בתוך ביתו" הוא "מכבד את התלמיד חכם כאשר הוא מכניס אותו בביתו". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים ר"פ ד, וז"ל: "הכנסת אורחים לכבוד האדם שנברא בצלם אלקים, ודבר זה נחשב דבר גדול... הכנסת אורחים כבוד אלקים עצמו להכניס האורח לבית ולכבדו בשביל שנברא בדמות ובצלם אלקים, ודבר זה נחשב כבוד השכינה עצמה... הכנסת אורחים שהוא מכבד האדם". וכל הענין של "חתיכה הראויה להתכבד" הוא שניתן לכבד בזה את האורח [חולין ק.]. וראה להלן הערה 79.

(52) לשונו בח"א לשבת קיט. [א, סא:]: "המכבד תלמיד חכם נקרא זה שמכבד את התורה, כי הוא עושה בשביל התורה, כמו שאמר רבי עקיבא [מו"ק כא:] כשבאו לנחמו, כל מה שעושים לא עושים בשביל עקיבא, רק בשביל כבוד התורה".

(53) לשונו בתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.]: "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". וראה להלן הערה 59.

(54) פירוש - המכבד ת"ח מכבד בזה את התורה התמידית, ולכך מעלה עליו הכתוב כאילו כיבד את הקב"ה באופן תמידי, והוא כמקריב תמידין. וכן אמרו [תנחומא בראשית אות א] '"כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו' [ש"א ב, ל], זה המכבד בני תורה. ותניא 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], 'את' לרבות בני תורה", הרי שהמכבד את החכמים הוא בזה מכבד את הקב"ה. והואיל וכבוד הת"ח הוא כבוד לתורה התמידית, לכך

המכבד את הת"ח מכבד את הקב"ה באופן תמידי. וכן אמרו [תנחומא ויקרא אות ז] "ובו תדבק' [דברים ו, יג], שתכבד תלמידי חכמים ותהנה אותם מנכסיך". הרי שהמכבד ת"ח בזה מכבד ודבק בהקב"ה.

(55) יש להעיר, דאם המאמר [ברכות י:] "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו כאילו מקריב תמידין" הוא מצד כבוד תלמיד חכם, א"כ מדוע לא נאמר כן להדיא "כל המכבד תלמיד חכם מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין". והרי כבוד התורה וחכמיה מוזכר להדיא בשאר מקומות, וכגון [שבת כג:] "דמוקיר רבנן הוו ליה חתנוותא רבנן", וכן [אבות פ"ד מ"ו] "כל המכבד את התורה גופו מכבד על הבריות" [וראה דוגמאות נוספות בהערה קודמת]. ומדוע כאן כיבוד זה הוחבא במלים "המארח תלמיד חכם בתוך ביתו". ואמנם מיד בסמוך יביא את המאמר במלים "המכבד את התלמיד חכם ומהנהו כאילו הקריב תמידים", אך בגמרא ובעין יעקב שלפנינו אמרו "המארח את התלמיד חכם", ולא "המכבד את התלמיד חכם". ויש לומר, שהואיל ומדובר כאן בהשוואה להקרבת קרבנות, לכך צריך שתהיה כאן נתינה בפועל לת"ח, ובדומה להקרבת קרבן על גבי המזבח. ואם היה נאמר סתם "המכבד תלמיד חכם", לא היה הכרח לומר שאיירי בכבוד של נתינה לת"ח, אלא בשאר אופני כבוד. לכך הוצרכו לומר בגמרא "המארח תלמיד חכם בתוך ביתו", להורות באצבע שאיירי בנתינה לת"ח. דוגמה לדבר; בסמוך יביא מאמרם [יומא עא.] "הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונם של תלמידי חכמים יין". הרי כאשר איירי בהשוואה של תלמידי חכמים למזבח, איירי בנתינה של אכילה ושתיה לתלמידי חכמים, כדוגמת "המארח תלמיד חכם". ועל פי זה יובן ששינה מלשון המאמר; בגמרא אמרו [ברכות י:] "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו", ואילו כאן הביא את המאמר בלשון "כל המארח תלמיד חכם בביתו ומאכילהו ומשקהו", החליף "מהנהו מנכסיו" ב"מאכילהו ומשקהו" [ראה הערה 48]. אלא שעשה כן כדי להדגיש שהנאת נכסים זו נעשתה באופן של אכילת הת"ח, בדומה לאכילת המזבח. וראה למעלה פ"ט הערה 81.

(56) אודות שיש לת"ח השכל הנבדל, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג [לפני ציון 104] כתב: "ראוי שיהיה לו [לת"ח] הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם". ולמעלה פ"י [לפני ציון 43] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת

השכל, שהוא נבדל". ובנתיב האמת פ"א כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה למעלה פ"ט הערה 121]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ושם פנ"ט [תתקיב:] כתב: "תלמיד חכם, הוא השכל הנבדל האלקי". ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:]. וכן כתב שם בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם" [ראה למעלה פ"ג הערות 9, 104, 144, פ"ד הערה 202, פ"י הערה 44, ולהלן הערות 96, 112].

(57) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ד"ה ואמר גם כן], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא להלן שלהי פי"ז, גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. **ונראה לבאר** זאת ע"פ דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], וז"ל: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים".

ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם תכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה, ולמעלה פ"ג הערה 22.

(58) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 148]: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו [סוטה כא.] שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בתפארת 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". ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "כל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פ"ד מ"ד [פח.]. ובגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן", וכן כתב שם בפי"ג אות ח. ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן... אבל התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן". וכן כתב בדרוש על התורה [כד.], וז"ל: "התורה היא שכלית לגמרי, עד שאינה תחת הזמן, ככל הדברים הגשמיים הנופלים תחת הזמן". ובאור חדש [נב.] כתב על נס פורים בזה"ל: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך... מפני שהשם יתברך פעל דבר זה, 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', [שם ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [שם פסוק יד] 'עודם מדברים ויבהילו את המן וגו', הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". וכן הוא בגבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 150, ופ"ג הערה 161.

(59) מבאר בזה שהואיל והדבר השכלי אינו תחת הזמן, לכך הוא נוהג בתמידיות. וכן כתב למעלה פ"ג [לפני ציון 22], וז"ל: "כי השכלי ראוי שיהיה תמידי, לא יוסר כלל. וזהו ענין השכל שאינו תחת הזמן כלל, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". ושם בהמשך [לאחר ציון 73] כתב: "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". ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "בתחלה [משלי ה, טו] 'שתה מבורך', ולבסוף [שם] 'ונוזלים מתוך בארך'", ובח"א שם [ד, מט.] כתב: "מה שאמר 'מתחלה מבורך ולבסוף מבארך', שמתחלה קודם שקונה השכל הנבדל נקרא 'בור', ולבסוף נעשה 'באר' נובע תמיד, כי השכל הנבדל הוא נובע תמיד ואין לו הפסק" [הובא למעלה פ"ג הערה 23]. **ויש להבין**, במה שונה הסבר זה מהסברו הקודם, שגם שם כתב [לאחר ציון 52]: "אין דבר שיש לו מעלה תמידית כמו התורה, שרק התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית, לפי שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". והנראה, שבהסברו הראשון מבאר שהואיל והתורה נוהגת תמיד, והמכבד ת"ח "מכבדו בשביל התורה" [לשונו למעלה], ממילא תמידיות התורה מהני שהמכבד ת"ח יחשב כמקריב תמידים. מה שא"כ לפי הסברו השני, אין מעלת התמידיות נמצאת בתורה בלבד, אלא היא אף נמצאת בת"ח עצמו מחמת היותו בעל השכל הנבדל, "שהשכל הנבדל אינו תחת הזמן" [לשונו כאן], ולכך המכבד ת"ח בזה עצמו מכבד דבר שהוא תמידי, ולכך יחשב כמקריב תמידים. ודייק לה, שבהסברו הראשון לא הזכיר כלל תיבות "שכל" ו"נבדל", ורק הזכירן בהסברו השני. ודו"ק. וראה הערה הבאה.

(60) צריך ביאור מדוע דוקא כאן הוסיף "ועושה לשם שמים", דבר שלא הוסיף להסברו הראשון. אמנם לפי מה שהתבאר בהערה הקודמת הדבר מובן היטב; להסברו הראשון איירי במכבד את התורה [דרך הת"ח], והמכבד את התורה הוא בודאי מכבד בזה את נותן התורה, וזו אינה צריכה לפנים. אך להסברו השני איירי במכבד את הת"ח מצד מעלת עצמו [היותו בעל שכל הנבדל], ואין זה ברור שהמכבד ת"ח מתכוון בזה לכבד את הקב"ה, ושמא הת"ח לחוד והקב"ה לחוד. אך כאשר מכבד את הת"ח לשם שמים, אז ניתן להחשיב את הכבוד המוענק לת"ח ככבוד המוענק להקב"ה, וכהקרבת תמידים על גבי המזבח.

(61) פירוש - לא רק השוו את הכבוד הניתן לת"ח כהקרבת תמידים דייקא, אלא השוו זאת לכלל עבודת הקרבנות, וכמו שמבאר.

(62) "והלא לא כהן היה, שהרי מצינו בדברי הימים שנתייחס אביו על שבט גד, דכתיב [דהי"א ה, יב] 'ויעני ושפט בבשן'. ומצינו במסכת פסחים באלו דברים [סח.] דשפט דהאי קרא הוא אביו של אלישע" [רש"י שם].

(63) והוא לשון מנחה [הערוך ערך דורון]. ורש"י [ברכות נא.] כתב: "במתנה - דרך דורון וחשיבות". וראה למעלה פ"ט הערה 53.

(64) לא נתברר לי מהי כוונתו במה שכתב "כמו שיתבאר בסמוך", ואולי יש לגרוס "כמו שהתבאר בסמוך", וכוונתו למה שביאר למעלה.

(65) פירוש - כאשר דבר ראשון נמשך אחר דבר שני, והדבר השני עצמו טפל אצל העיקר, אזי נחשב שהדבר הראשון נמשך אחר העיקר עצמו. ומעין זה כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסט:], שהביא שם את הגמרא [סנהדרין צח.] שרבי יהושע בן לוי היה עם אליהו זכור לטוב, ומתוך כך שמע את הקב"ה, וכתב לבאר: "כי יש לאליהו ז"ל חבור עם השם יתברך... אע"ג שלא היה לו לריב"ל דבוק לגמרי עם השם יתברך, שמע קולו של השם יתברך... כי על ידי אליהו ז"ל שהיה עם ריב"ל, היה לו [לריב"ל] דביקות בו יתברך גם כן, עד ששמע קולו של הקב"ה". ומצינו יסוד זה בהלכה של "שיעבודא דרבי נתן", וכמו שאמרו [גיטין לז.] "רבי נתן אומר, מנין לנושה בחברו מנה, וחברו בחברו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה, תלמוד לומר [במדבר ה, ז] 'ונתן לאשר אשם לו'". והקצה"ח בסימן פו סק"א הוכיח שהלוה האחרון הוא משועבד ישירות למלוה הראשון. וראה הערה הבאה, וציון 84.

(66) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שסו.]: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה. ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי. ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 116, ופ"ט הערה 17].

(67) לולא דמסתפינא נראה שיש לגרוס כאן "כמו שהתבאר" [לשון עבר], כי נקודה זו נתבארה למעלה פ"ט [לאחר ציון 25], בביאור הדרשה [ב"ק מא.] "'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים", שכתב שם בזה"ל: "כי בכל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הטפל והדבק. כמו שדרשו [עירובין ד:] 'ורחץ את בשרו במים' [ויקרא יד, ט], את הטפל לבשרו, היינו שערות שלו [עירובין שם]. 'את השמים ואת הארץ' [בראשית א, א], לרבות תולדותיהן [רש"י שם פסוק יד]. והתלמיד חכם גם כן טפל אצלו יתברך... מורה בכל מקום לשון 'את' על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות

השמים. ומפני כי חכמים גם כן דביקים עם השם יתברך, טפלים אצלו, נמשכים אחר השם יתברך, ולפיכך יאמר בזה 'את ה' אלקיך תירא', 'לרבות תלמידי חכמים', כי הם טפילים עם השכינה".

(68) "לכרם - על שם שהיו יושבים שורות שורות, ככרם זה הנטוע שורות שורות" [רש"י שם].

(69) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "פתחו כולם בכבוד אכסניא ["מכניסי אורחים בבתים" (רש"י שם)] ודרשו. פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש 'ומשה וכו'".

(70) לשון הפסוק במילואו "ומשה יקח את האוהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אוהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אוהל מועד אשר מחוץ למחנה".

(71) "שלש פרסאות, מחנה ישראל מבית הישימות עד אבל השטים תלתא פרסי" [רש"י שם].

(72) "כלומר קראו הכתוב 'מבקש ה'"" [רש"י שם].

(73) "מכניסי אורחים בבתים" [רש"י שם].

(74) "שהאכילם, שנאמר [שמות יח, יב] 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם וגו'"" [רש"י שם]. וראה הערה 89.

(75) "אשתו של עובד אדום" [רש"י שם].

(76) "שהיו לה משמונה בניה" [רש"י שם].

(77) "בני עובד אדום קא חשיב בדברי הימים, וקא חשיב תמניא, והיא תשיעית, כל אחת ילדה ששה, הם חמשים וארבע, הוסיף עליהם שמונה בנים הראשונים, הרי ששים ושנים לעובד אדום" [רש"י שם]. וראה הערה הבאה.

(78) לשון הפסוק במילואו שם "כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם ואחיהם איש חיל בכח לעבודה ששים ושנים לעובד אדום", וראה הערה הקודמת.

(79) כי כבר נתבאר למעלה [הערה 51] שהמארח תלמיד חכם הוא בזה מכבד תלמיד חכם.

(80) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(81) לשון הרמב"ן ר"פ תרומה [שמות כה, א]: "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת'. על כן הקדים הארון והכפרת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה" [הובא למעלה פ"ו הערה 73].

(82) כי ארון ה' לא היה רחוק אלא שנים עשר מיל, ואילו תלמידי חכמים הולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה, וכמבואר בגמרא שזהו הק"ו שנאמר שם.

(83) לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 70]: "כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה [שמו"ר לג, א] על [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', וזה אמר אחר שנתן להם התורה על הר סיני. כי השם יתברך שהוא אחד, מתחבר עם התורה שהיא אחת". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עו.], וז"ל: "ולפיכך אמר [שם] ש'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם'. כי כאשר הם שנים, וכבר אמרנו כי התורה שלהם נקראת 'דברי תורה', לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתיב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'... ומפני כך אי אפשר [להקב"ה] להפרד מן התורה... ודבר זה מורה לך כי השם יתברך עם התורה לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:] כתב: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ג] 'ויקחו לי תרומה', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שם פסוק ח]... וזה מורה כי קשר התורה בו יתברך, והתורה היא עמו" [הובא למעלה פ"ו הערה 73, וראה הערה הבאה].

(84) "כי כאשר אחד נמשך אל הדבר שהוא הטפל אצל העיקר, נחשב כאילו הוא נמשך אחר העיקר עצמו" [לשונו למעלה לפני ציון 65]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא:] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 61]. **ומתבאר מזה** שהתורה נקראת "עץ" משום שהיא נאצלת מה', וכן התורה נקראת "בת" [כמבואר בהערה 83] גם כן משום שהתורה אצולה מה' כבת שאצולה מאביה [כמבואר למעלה פ"ט הערה 130]. ויש לבאר מהו ההבדל בין מה שמורה שם "בת" לבין שם "עץ". ויש לומר, ששם "בת" מורה שהקב"ה אינו יכול להתנתק מהתורה ["בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש הימנה איני יכול" (שמו"ר לג, א)], ואילו שם "עץ" מורה שהתורה לא יכולה להתנתק מה'. והטעם הוא, ששם "בת" מורה שהתורה היא כהקב"ה עצמו, וכמו שכל בת באה מאמיתת אביה, כך התורה באה מאמיתת ה', והקב"ה אינו יכול לפרוש כביכול מעצמו. אך שם "עץ" מורה על קרבת התורה לה', שכשם שהעץ הוא קרוב וניזון מעיקרו,

כך התורה קרובה וניזונת מה', ולכך התורה אינה יכולה להתנתק מה' כפי שהעץ אינו יכול להתנתק מעיקרו. ולפי זה דבריו כאן שייכים יותר לכך שהתורה נמשלה ל"עץ" ממה שהתורה נמשלה ל"בת", כי מבאר כאן שהתורה נמשכת אחר הקב"ה "שהוא העיקר שאחריו נמשך התורה".

(85) אודות השויון בין התורה לארון [שההולך אחר שניהם נקרא "מבקש ה'"], הנה מעלת הארון היא מפאת שמונחים בתוכו הלוחות והתורה, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [קיח:], וז"ל: "מקום קדשי הקדשים, ששם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה [ב"ב יד:], 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 מגביהם 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". הרי שקדושת הארון היא היא קדושת התורה.

(86) פירוש - עד כה נתבאר שמעלת הת"ח היא מצד שהת"ח נמשך אחר התורה הנמשכת אחר הקב"ה. ומוסיף רבי נחמיה מעלה מצד אחר שיש לת"ח, ומעלה זו תגיע אף למי שמארח תלמיד חכם, וכמו שמבאר.

(87) כמו שלוט אמר לאנשי סדום [בראשית יט, ח] "הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש אוציאה נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם רק לאנשים האל אל תעשו דבר כי על כן באו בצל קרתי", ופירש הרמב"ן שם: "היה טורח מאד על אכסניא שלו להציל אותם מפני שבאו בצל קורתו". ואודות שכנפים מורות על שמירה, ראה להלן פט"ז הערה 85.

(88) כמו שנאמר [שמות ב, טו] "וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה ויברח משה מפני פרעה וישב בארץ מדין וישב על הבאר". ואודות שבית יתרו היה מחסה והגנה למשה מיד פרעה, כן ביאר הרבינו בחיי [שם], וז"ל: "מה ראה משה ליטפל ביתרו עובד עבודת גלולים. אלא היה משה בורח מפני פרעה, ומתירא ממנו שמא יגלגל עלילות בכל מקום שהוא כדי שיהרגוהו. ועל כן הלך להתחתן עם אחד הכהנים, שהם

כומרים לעבודת גלולים, מפני שהיו כל נכסיהם בני חורין, אין למלך עליהם שום נגישה ולא שום תביעה, כענין שכתוב [בראשית מז, כב] 'רק אדמת הכהנים לבדם לא היתה לפרעה', וכתיב [שם] 'כי חוק לכהנים מאת פרעה'. ועל כן רצה להתחתן עם אחד מהם, ושישא בתו אחר שנתגייר".

(89) יש להקשות, שבגמרא [ברכות סג:] הביאו על כך את הפסוק [ש"א טו, ו] "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אספך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים ויסר קיני מתוך עמלק", ופירש רש"י שם "אל הקיני - בני יתרו... עם כל בני ישראל - שנהנו מסעודתו [של יתרו] משה ואהרן וכל זקני ישראל, והרי מעלה עליו כאילו עשה חסד עם כל בני ישראל". וכן פירש רש"י בגמרא [הובא בהערה 74]. הרי בני יתרו זכו להשמר מהרע בזכות הסעודה שעשה יתרו למשה בבואו אל ישראל [שמות יח, יב "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלקים ויבוא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלקים"], ולא בזכות שהכניס את משה לביתו בברחו מפני פרעה. ועל הגמרא עצמה לא יקשה [שלמדו שזכותו של יתרו היא כבוד אכסניא, ואי איירי בסעודה שנעשתה במדבר כיצד יתרו נתכנה "אכסנאי"], כי ניתן לבאר שהסעודה גופא שעשה יתרו היא ה"אכסניא" שעשה יתרו למשה, אע"פ שלא הכניס את משה לביתו, מ"מ בעל הסעודה הוא הנקרא "אכסניא". אך על המהר"ל יקשה שמבאר שאיירי בהכנסת משה לבית יתרו בברחו מפני פרעה, שזה כנגד דברי רש"י בספר שמואל ובגמרא. ויש לומר, שהמהרש"א שם [ברכות סג:] הקשה על פירוש רש"י, ומחמת כן ביאר כמהר"ל, וכלשונו שם: "פירש רש"י בד"ה עשית חסד שהאכילם שנאמר ויבא אהרן וכל וגו' עכ"ל. אבל ממה שאמרו 'ומה יתרו שלא קרב את משה אלא כו", לא משמע כפירושו. ואדרבה, בהך אכילה ד'ויבא אהרן וגו" לפי הענין היה יתרו האורח... ומשה היה עומד ומשמש עליהם. אבל מה שאמרו 'ומה יתרו שלא קרב את משה אלא כו", היינו שקרבו ואמר לבנותיו [שמות ב, כ] 'קראן לו ויאכל לחם', וקרבו אחר כך לתת לו בתו. ומה שאמר [ש"א טו, ו] 'שעשה חסד עם כל ישראל', היינו שעשה חסד עם מושיען לקרבו בביתו להצילו מחרב פרעה, וקל להבין".

(90) למשה רבינו.

(91) אודות שמשה רבינו ראוי אל המציאות, הנה נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ואיירי שם בעמרם ויוכבד [רש"י שם]. ובגו"א שמות פ"א אות יט עמד על כך שעמרם ויוכבד לא נזכרו בשמותם, וז"ל: "לא רצה להזכיר שם האב ושם האם של משה עד לידת משה, לומר לך כי משה היה מתוקן לגאולה מו' ימי בראשית, ומאחר

שמשה מתוקן לגאולה משמת ימי בראשית, לא היו אבותיו עיקר אצלו. ואילו נתן שם לאביו קודם לידת משה, היה משמעות הענין שהעיקר היה האב, ובשביל עצמו ושמו המיוחד לו נתן לו הקב"ה משה, כמו כל אב שהוא בפרט סבה לבן. לכך לא הזכיר שמו, כי אצל לידת משה לא היה האב סבה מיוחדת, רק כאשר הוא כסדר עולם וכמנהג שכל אדם מוליד בן, אבל סבה פרטית לא היה כאן. וכל שאר בנים, אם לא היה זה האב לא בא הבן לעולם. וזה אינו במשה, כי אף שהיה עמרם מוכן יותר למשה, על כל פנים מוכרח משה לבא לעולם. ולפיכך אינו מזכיר שם הפרטי קודם לידת משה, שלא תאמר כי נולד מעמרם בפרט, ואם לא היה עמרם לא היה נולד משה, שזה אינו, רק הוא [עמרם] כמו שאר אדם, ואם לא היה עמרם היה אחר, כי משה מתוקן מששת ימי בראשית". ואודות שבעלי מעלה ראוים אל המציאות, כן כתב בגו"א דברים פ"י אות ג, וז"ל: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ובגו"א שמות פ"ל אות כ כתב: "שמן המשחה, לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים [ראה למעלה פ"י הערה 58], והמנורה המאירה למשכן, והקרשים שהם גוף ועיקר המשכן, לא יכנסו בהפסד... מצד עצמן לא יכנסו תחת ההפסד... כל הדברים אשר אמרנו, כמו שמן המשחה ומנורה, למעלתם לא היה בטול לסדר מציאותם, וכמו שהיו, כך הם עתה". ואין המות ראוי לצדיקים, וכמו שנאמר [תהלים קטז, טו] "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", וכמבואר בגבורות ה' פס"ד [רצה:], והובא למעלה פ"ד הערה 92. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". וראה הערה 94, ולהלן פי"ב הערות 31, 32.

(92) ליתרו, המארח את משה.

(93) המכניס ת"ח לתוך ביתו.

(94) פירוש - ראוי אל התלמיד חכם הקיום והמציאות [ולכך בידו לתת קיום ומציאות למארחו]. ואודות שראוי לתלמיד חכם הקיום והמציאות, כן מבואר בהערה 91. ולמעלה פ"ה [לפני ציון 34] כתב: "כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל הת"ח, מפני התורה שלהם הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובדר"ח פ"ג מ"ח [רא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... שאין מציאות יותר רק אל התורה". ושם פ"ד מי"ב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובח"א לשבת לב. [א, כא.]

כתב: "כל אשר נוטה אל החמרי, אשר הוא בעל העדר, הוא קרוב אל ההעדר. והשכל הוא מקוים נצחי" [הובא למעלה פ"ה הערה 34. וראה להלן פי"ב הערות 31, 32].

(95) לכך מתוך שהת"ח מעניק קיום למארחו, מוכח מכך שיש לת"ח עצמו קיום, כי מן הנמנע שהת"ח יתן קיום לזולתו אם אין לו קודם קיום בעצמו. ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "ומי שבירך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ושם פכ"ה אות ט [תיט:] כתב: "הרי הקב"ה נתן הברכות לאברהם, דכתיב 'והיה ברכה' [בראשית יב, ג], ואברהם נתנו ליצחק לברך מי שירצה [רש"י בראשית כה, ה], ואם כן עשה אותו מקור הברכה, ואין לך ברכה שבירכו יותר מזה". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "מצד שהוא יתברך הוא ברוך, וכל אשר הוא ברוך משפיע הברכה לזולתו, וזהו ענין 'ברוך', שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר האדם אומר 'ברוך אתה', רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך', משפיע לאחר, ובורא כל דבר". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ג, בביאור דברי רש"י שם [בראשית יב, ג] "והיה ברכה - הברכות נתונות בידך... מעכשיו אתה תברך את אשר תחפוץ", וכתב על כך בזה"ל: "אמר הכתוב שכל כך תהיה מתברך, שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה, ובכלל ברכת 'ואברכך' הוא... שכל כך תהיה הברכה עד שתוכל לברך אחרים". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב:] כתב: "ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות". ובגבורות ה' פס"ד [רצג:] כתב: "בשביל שהוא יתברך מבורך, בשביל כך משפיע לנמצאים". הרי המעניק מציאות לזולתו, ראוי למציאות בעצמו [הובא למעלה בהקדמה הערה 3].

(96) פירוש - המארח ת"ח הוא מתחבר לת"ח, והת"ח הוא מי שיש לו מדריגת השכל, וכמבואר למעלה הערה 56.

(97) פירוש - הואיל והמארח ת"ח הוא משמש את הת"ח, לכך הוא מתחבר אל הת"ח כמשפט החומר המתחבר אל השכל, כי גם החומר משמש אל השכל. נמצא שהמשמש את השכל הוא מתחבר לשכל כפי שהחומר מתחבר אל השכל. ולמעלה פ"י [לאחר ציון 144] כתב: "כי השכל יוצא ונולד מן האדם, שהוא בעל גוף. כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר", ושם הערה 145. 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 חומרי, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"ד הערה 262, ופ"ה הערה 23]. ואמרו חכמים [יבמות סג.] "במה אשה עוזרתו לאדם. אמר ליה, אדם מביא חיטין, חיטין כוסס

[בתמיה]. פשתן, פשתן לובש [בתמיה]. לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו". ובח"א לקידושין כב. [ב, קלב.] כתב: "הבית הוא משמש אל האדם השכלי". ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "כי העבד כמו שהתבאר פעמים הרבה נאמר עליו [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], והוא משמש אל מי שיש לו מדריגה נבדלת".

(98) והמצריים הם במדריגת החומר, וישראל הם במדריגת הצורה, וכמו שמבאר בסמוך.

(99) ולכך המצריים היו אכסניא לישראל, וכמו שכתב רש"י [דברים כג, ח] "לא תתעב מצרי - מכל וכל, אע"פ שזרקו זכוריכם ליאור, מה טעם, שהיו לכם **אכסניא** בשעת הדחק". וכפי שבעל האכסניא מצטרף לאורחו הת"ח, כך המצריים הצטרפו לישראל בעלי הצורה, וכמו שמבאר.

(100) מציין שיש חבור הדדי בין המצריים לישראל, ובין ישראל למצריים. ויש לדייק בלשונו, שבנוגע לחבור המצריים לישראל כתב שהוא "חבור מה" בלבד, ואילו בנוגע לחבור ישראל למצריים כתב שהוא "חבור וצירוף", המורה שהוי חבור גדול יותר מ"חבור מה". ואולי יש לומר, שאע"פ שהחבור הוא הדדי וקיים משני הצדדים [כמבואר בנתיב כח היצר פ"ד בביאור "ארבע תשוקות הן" (ב"ר כ, ז)], מ"מ ישראל היו גרים בארץ מצרים, שהיא ארץ לא להם, ותלויים במצריים. ואילו המצריים היו אדוני הארץ, ואינם תלויים בישראל הגרים בתוכם. ובכלליות כבר קבע ש"השכל הוא גר בעולם הגשמי" [גבורות ה' ס"פ ט, והובא למעלה פ"ג הערה 46, ופ"י הערה 155], והגר תלוי יותר במי שהוא מתגורר אצלו, ממה שבעל הבית תלוי בגר. לכך המצריים מחוברים לישראל ב"חבור מה", ואילו ישראל מחוברים למצריים ב"חבור וצירוף". **ומכך ניתן** להסיק שהצורה אינה יכולה להתקיים כלל ללא החומר, בעוד שהחומר יכול להתקיים ללא הצורה, רק שהוא ישאר בפחיתותו. ואודות שהצורה אינה יכולה להתקיים ללא החומר, כן כתב למעלה פ"ה [לפני ציון 23], וז"ל: "כל דבר שמקבל האדם, צריך שיהיה אליו נושא, ומתייחס אל הדבר שהוא מקבל. וכאשר אין לדבר ההוא נושא מקבל, הוא מסולק מאתו לגמרי". ולמעלה פ"י [לאחר ציון 144] כתב: "כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר... כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא

כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:]. ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל" [הובא למעלה פ"ה הערה 23, ופ"י הערה 145].

(101) לשונו בגבורות ה' פ"ד [כט.]: "הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה... כי 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... כי הצורה הנבדלת הוא הפך לחומר, ומכל מקום יש להם יחוס וחבור מצד שהחומר והצורה מתיחסים, עם שהם הפכים ביחד, יש קצת התיחסות והתאחדות בין הצורה ובין החומר. כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה... כך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי. וכן מה שיש לישראל מעלה צורה הנבדלת מן החומר, מכל מקום יש כאן שיתוף וחבור, כי הצורה הוא צורה לחומר. ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם... לכך אמרה תורה [דברים כג, ח-ט] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו דור שלישי וגו'". וכן כתב שם בפ"ה [לה.], וראה למעלה פ"י הערה 150.

(102) "המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה" [המשך לשון הגמרא ברכות סג:]

(103) של צורה וחומר, וכמו שביאר עד כה.

(104) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 239]: "התלמיד חכם הוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם... 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". ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 146] כתב: "כלל בני אדם הם על צורת

אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו". ובנתיב התוכחה פ"ב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערות 104, 137, פ"ד הערה 240, ופ"י הערה 117]. 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". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם". ובח"א לסנהדרין נב: [ג, קסב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף" [הובא למעלה פ"ד הערות 202, 240].

(105) דביקות החומר בצורה.

(106) משמע מדבריו שהק"ו בנוי על שחומר המצריים הוא חומר רע ופחות, לעומת חומר האדם המארח תלמיד חכם, שהוא אינו חומר רע ופחות. אך בגמרא [ברכות סג:] תלו את הק"ו במה שהמצריים התכוונו לטובת עצמן [לעומת המארח ת"ח], שלשון הגמרא הוא "והלא דברים קל וחומר; ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן, שנאמר [בראשית מז, ו] 'ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי', כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה". ואולי אפשר לומר שאחד מסימניו המובהקים של החומר הרע הוא היותו מקבל, ולכך מה שהמצריים קרבו את ישראל לטובת עצמם אינו אלא בטוי מובהק להיותם בעלי חומר. ואודות שהחומר הוא לעולם מקבל, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"י [שיז.],

וז"ל: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... כל ענין החומר שהוא מקבל תמיד... כי השכל הוא פשוט אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 205]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א כתב: "כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר", וראה להלן פט"ו הערה 193.

(107) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קסט.]: "מצד הצורה יש לו קיום... הצורה היא קיום הדבר". ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים... אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה" [ראה למעלה פ"י הערה 150]. ובגבורות ה' פכ"ד [קג.] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה, שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף. אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם".

(108) שאמר [ברכות סג:] "פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש, 'ויברך ה' את עובד אדום בעבור ארון האלקים' [ש"ב ו, יב], והלא דברים קל וחומר; ומה ארון שלא אכל ושתה, אלא כבד ורבץ לפניו, כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. מאי היא ברכה שברכו, אמר רב יהודה בר זבידא, זו חמות ושמונה כלותיה, שילדו ששה ששה בכרס אחד".

(109) לשון רש"י שם: "תכף לתלמיד חכם - המקריבו אליו ומארחו בביתו. ברכה - בביתו". ובגמרא שלפנינו איתא "תכף לתלמידי חכמים ברכה", אך בעין יעקב שם איתא "תכף לתלמידי חכמים ברכה במעשה ידיהם", וכדרכו מביא את גירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"א הערה 62].

(110) נראה ביאורו, כי אמרו חכמים [תענית ח:] "אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין", וכתב על כך בגבורות ה' פ"כ [צא:] בזה"ל: "כי הצניעות מורה על הברכה, שכל ענין הברכה צנוע ונסתר, כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי, ואינם ראוים

לברכה. אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימים, והם ראוים לברכה מצד אשר הם פנימים נסתרים. וכבר התבאר זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה, וכל ברכה בהסתר ובצניעות. והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו, כמו שאמרו 'אין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין'". ובח"א לב"מ מב. [ג, כא:] כתב: "הטעם ידוע, מפני כי העין הוא שנותן גבול לכל דבר, והברכה אין גבול לה, שזהו עניין הברכה". לכך עוה"ז שהוא עולם הגלוי, אין בו ברכה מצד עצמו.

(111) כן כתב בנתיב העבודה פי"ח, וז"ל: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". וכן כתב קודם לכן בנתיב העבודה פי"א. ובנצח ישראל פכ"ב [תעז.] כתב: "העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון... כי כאשר בטל בית המקדש, שעל ידו היתה הברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה, שהעולם הזה מקבל מן העולם העליון". ובח"א לחולין ס: [ד, צח.] כתב: "כי 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 ע"י התפלה שהתפלל האדם שהוא בתחתונים אל עלתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". וראה בסמוך הערה 113.

(112) אודות שלת"ח יש שכל הנבדל, כן נתבאר למעלה הערה 56.

(113) מעין דבריו בדרוש על התורה [לג.], שכתב: "כי 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. לפיכך היא עושה שלום בין פמליא של מעלה ופמליא של מטה, ומחברתן". נמצא שהתורה הת"ח האדם ובית המקדש [כמובא בהערה 111] בידם לחבר עליונים ותחתונים להדדי, כי ארבעתם הם דברים שכליים, והשכלי הוא בבחינת "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה". ובאור חדש [פו.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי. ויש בו הנשמה, שנתנה לו מן השמים, והאדם מקבל אותו. ויש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי".

ובדר"ח פ"א מי"ח [תכב:] כתב: "העולם העליון הוא עולם השכל, אשר השכל הוא השגת האמת".

(114) צרף לכאן מאמרם [ב"ב קטז.] "כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר [משלי טז, יד] 'חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה'". ובח"א שם [ג, קכד:] כתב: "כי הת"ח לפי מדריגת השכל הוא עליון על מלאכי המות, ולפיכך ילך אצל ת"ח. דכתיב 'חמת מלך מלאכי מות', לגודל כח המלך, והחכמה הוא יותר על הכעס, ומסלק הכעס. לכך אמר כי מי שיש לו צער ילך אצל חכם, שמדריגת השכל יותר במעלה, ולפיכך תפילתו מסלק הכעס, וזה מבואר". הרי החכם הוא המסוגל להביא לרפואתו של החולה מפאת שכליותו, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 306.

(115) כן הקשה בדר"ח פ"ד תחילת מ"ט [קעז.], שאמרו שם במשנה "כל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר". והקשה שם בזה"ל: "יש לשאול, שכמה הם שקיימו התורה מעוני, כמו רבי חנינא בן דוסא וחבריו, ולא מצינו שקיימו את התורה מעושר". וכן הקשה בח"א לשבת קיט. [א, סא.], ומעין זה כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעג:], וז"ל: "ויש שואלים, כי דבר זה לא נמצא, שכמה הם חולים ולא מועיל להם למוד התורה. כי דבר זה לא קשיא, כי לא אמר רק 'חש', והיינו קודם שחלה. אבל נפל למשכב, צריך כאן זכות גדול לשנות הטבע, והוא כמו נס, ואין כל אדם זוכה לנס גמור, וזה פשוט" [הובא למעלה פ"א הערה 112]. ואף בגמרא [שבת קנא:] שאלו כן, ויובא בהערה הבאה.

(116) כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קצא.], וז"ל: "ואם נראה מי שאינו צדיק גמור, והוא תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא [מו"ק כח.]. 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 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיימה מעושר', היינו כאשר הוא בינוני במזל שלו, ועל זה אמרו 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיים מעושר'". ומעין זה כתב בנר מצוה [קטו.], ושם הערה 317. ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו". **אך קשה**, שאמרו חכמים [שבת קנא:] "אמר רב יוסף, נקטינן האי צורבא מרבנן לא מיעני. והא קא חזינן דמיעני, אם איתא שמיעני, אהדורי אפתחא לא מיהדר". ולפי דבריו כאן מה השאלה "והא קא חזינן דמיעני", הרי זה לא קשה, כי מזלו הוא רע, וכפי שכתב כאן. ועוד, מדוע מחמת קושיא זו חזר בו רב יוסף מדבריו הראשונים, ולא תירץ כדבריו כאן. וצ"ע.

(117) לשונו בח"א לשבת סג. [א, מא.]: "התלמיד חכם... הוא מצד החכמה והשכל, ואל השכל נמשך ברכה וטוב". ובח"א לר"ה כג. [א, קכה.] כתב: "כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע" [ראה למעלה פ"ב הערה 63].

(118) כמבואר בהמשך המאמר [ברכות סג:] "והלא דברים קל וחומר; ומה ארון שלא אכל ושתה, אלא כבד ורבץ לפניו, כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. מאי היא ברכה שברכו, אמר רב יהודה בר זבידא, זו חמות ושמונה כלותיה, שילדו ששה ששה בכרס אחד".

(119) כוונתו לספירת יסוד, שהיא הספירה הששית [פרדס רימונים שער כג פרק ז]. ובנצח ישראל פל"ב [תרכב.] כתב: "ביאור ענין זה, שראוי לצאת מרות ששה בנים [סנהדרין צג.], 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".

(120) בגו"א שמות פ"ב אות ב ביאר על פי זה מדוע לא נזכר בתורה הנס שיוכבד ילדה את משה בהיותה בת מאה ושלשים שנה [רש"י שמות ב, א], וז"ל: "יש מקשים למה לא נזכר זה הנס בתורה כמו שנזכר בתורה הנס של שרה [בראשית כא, ב]... [כי] אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדות באותו זמן, שנאמר [שמות א, ז] 'פרו וישרצו', ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת, ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חזק את כח התולדה". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו.]. הרי שאז היתה ברכת הבנים נוהגת בשלימות וללא חסרון, עד ש"אין ענין ליתן נס זה ליוכבד".

(121) זה לשונו שם [סו.]: "וכדי להבין ענין המספר הזה [שש]... איך שייך לישראל. דע כי ישראל בלבד נקראו 'אומה יחידית' ["גוי אחד" (ש"ב ז, כג)], ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף [שמות יב, לז]. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד, וכל אשר הוא צד אחד בלבד, אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד... וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים [ד' רוחות טמעלה ומטה] אז אין כאן חילוק כלל, והוא כולל הכל... ולפיכך יבא מלכות שמים בשש תיבות [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. וזה מפני שאנו מודים

שהוא יחיד בכל הצדדין... ולפיכך היו ישראל מסוגלים במספר זה שש מאות אלף, כי המספר שש הוא מורה על יחידית הגמור. ולפיכך אמרו שהיו יולדות ששה בכרס אחד, כי מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה". וכן הוא בגו"א שמות פ"א אות ה.

(122) לכל דבר של רווח או כבוד [תפארת ישראל שם].

(123) "כהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו... כהן גדול" [לשונו בח"א לסנהדרין נח: (ד, קסד.)]. וכן ביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.], ויובא בסמוך. ונאמר [ויקרא כא, ח] "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם", ופירש רש"י שם "קדוש יהיה לך - נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר, ולברך ראשון בסעודה".

(124) 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 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". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנט:] כתב: "ידוע כי יש באדם בנפש עשרה דברים, ובגוף עשרה דברים, כדאיתא בפרק המפלת, ג' שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידין, וצפורנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין. אשה מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, דם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, דעה, בינה, והשכל, עד כאן. הרי עשרה דברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים גם כן עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים, כמו שמסיק שם 'כיון שמת האדם נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם'. כי הנפש תשוב אל האלקים, והגוף מונח". וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:], ויובא בהערה 126.

(125) 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", ואין הבן יורש גדולת אביו [עשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ב פי"ט]. וחכמים אומרים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן, אמר רב יוסף שלא יאמרו תורה ירושה היא להם. רב ששת בריה דרב אידי אומר, כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אומר, מפני שהן מתגברין על הצבור. רב אשי אומר, משום

דקרו לאינשי חמרי. רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחלה", וראה בהקדמה לתפארת ישראל [יג.] שהאריך בזה. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי". ובאבות פ"ב מי"ב אמרו "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", ופירש רש"י שם "אל תאמר הואיל ואבא חכם גדול היה, אף אני אהיה כן בלי שום טורח". ובדר"ח פ"א מי"ד [שנט.] כתב: "אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר".

(126) באבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:] כתב: "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, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; 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. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.], 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" [ראה למעלה פ"ב הערה 93, ופרק זה הערה 35].

(127) כמו שאמרו [הוריות יג.] "ישראל קודם לממזר, שזה מיוחס, וזה אינו מיוחס. ממזר קודם לנתין, זה בא מטפה כשרה, וזה בא מטפה פסולה". הרי ביחס לישראל הממזר "אינו מיוחס", וזהו שכתב כאן שהממזר "הטיפה פסולה שיש בו" ביחס לישראל.

(128) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רצ:]: "ועוד אמרו אפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ורוצה לומר כי ממזר תלמיד חכם שיש לו טפה פסולה, מכל מקום מצד

השכל שבו מעלתו יותר מכהן גדול עם הארץ. אף על גב כי הכהן הגדול מטפה קדושה לגמרי, אין זה רק מעלה גופנית, ואין זה דומה אל מעלה שכלית. ולפיכך ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". ובח"א להוריות יג. [ד, ס:] כתב: "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ. מפני שמעלת כה"ג, אע"ג שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר אע"ג שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף. ולפיכך ממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ" [הובא למעלה פ"י הערה 44]. ושם בגמרא [הוריות יג.] אמרו "מנא הני מילי, אמר רב אחא ברבי חנינא דאמר קרא [משלי ג, טו] 'יקרה היא מפנינים', מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים", ורש"י [סוטה ד:] כתב: "מכהן גדול - דאפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן עם הארץ לפתוח ראשון ולברך ראשון, ומהאי קרא ילפינן ליה בהוריות". **ויש לדון**, האם נתין עבד משוחרר וגר שיהיו תלמידי חכמים, האם גם הם יוקדמו לכהן גדול עם הארץ. והנה הרש"ש בהוריות יג. כתב "נראה דדוקא נקטיה, משום דגם הוא [ממזר] מטפה כשירה. אבל נתין ואינך, לא". וכן הוא בתפארת ישראל במשנה בהוריות שם [אות לח]. וכן בספר חק נתן [הוריות יג.] כתב: "ממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ. איכא למידק אמאי לא נקטינן מתניתא רבותא, אף נתין גר עבד אם הם תלמידי חכמים הם קודמין לכ"ג ע"ה, ולא אישתמיט לשום פוסק לאשמעינן הא כי אם ממזר ת"ח. ואי לא מסתפינא אמינא דוקא ממזר ת"ח קודם לכ"ג ע"ה, מפני שהוא ישראל שבא מטיפה כשרה. אבל שאר שאינם מבני ישראל, אף אם הם ת"ח, אינם קודמין לכ"ג ע"ה. וצריך חיפוש". אמנם המהר"ל כאן לכאורה יסבור שלעולם תלמיד חכם קודם לכה"ג, גם אם הת"ח יהיה נתין או עבד משוחרר, כי מעלת השכל אינה מתמעטת מחמת פגמי הגוף. אך א"כ יקשה כפי שהעיר החק נתן, דבמשנה בהוריות מנו שם אחר הממזר כמה מדריגות מתחתיו; נתין, גר, ועבד משוחרר. ואם ההלכה של קדימה תאמר גם בנתין גר ועבד תלמיד חכם, הוה ליה למימר רבותא טפי, שאפילו נתין גר או עבד תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, ולא רק ממזר תלמיד חכם קודם. וכן המאירי הוריות יב. [ד"ה המשנה] כתב שהוא הדין שנתין ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ, "ולא אמרה בנתין גר ומשוחרר, שאין חכמה מצויה בהם" [לשונו שם]. וגם הרשב"א בתשובות ח"א סימן קטו כתב "במקום שיש תלמיד חכם ואפילו גר, [הוא] קודם לו [לכהן]". ולפי דברי המהר"ל בח"א לסנהדרין נט. [ג, קסד. (ומובא בסמוך הערה 133)] יהיה מקום לבאר כאחרונים הנ"ל שסוברים שדוקא ממזר ת"ח יוקדם לכה"ג ע"ה, וראה הערה 133.

(129) אמרו חכמים [יבמות קג:] "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו בהר סיני לא פסקה זוהמתן". ובח"א לסנהדרין נט. [ג, קסג:] כתב: "גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול וכו'. ופירוש שאל יאמר האדם כי התורה הוא שכל נקי, אין ראוי להתחבר התורה השכלית אלא למי שיש לו גוף זך ואין בו זוהמא. והיינו ישראל שעמדו על הר סיני שפסקו זוהמתן [יבמות קג:], אבל גוי לא" [המשך לשונו מובא בהערה 133]. ועוד אמרו חכמים [ע"ז לא:] שהואיל וגוים אוכלים שקצים ורמשים, לכך אין הארס של נחש ממית אותם. **ויש להעיר**, כי מדבריו כאן משמע שההבדל בין גוי לישראל הוא ביחס לגוף ["אף שהגוי אין לו קדושה מצד הגוף"], ולכך התורה השכלית אינה מתמעטת מחמת חסרונות הגוף של הגוי [וכן ביאר בח"א לע"ז ג., ויובא בהערה 134]. אך בכמה מקומות כתב לכאורה את ההיפך, שביחס לגוף אין הבדל בין ישראל לגוי, וההבדל ביניהם מתבטא במעלת נפשם. וכגון בתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "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". ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וכן כתב שם קודם לכן בפס"ז [שיא., והובא למעלה פ"א הערה 137], ומדוע כאן מבאר שהבדל בין ישראל לגוי הוא ביחס לגוף. ויש לומר, כי דבריו כאן אינם עוסקים בגוף, אלא בקדושת הגוף, ובזה נמצא הבדל בין ישראל לגוי. אך דבריו בשלשת המקומות הנ"ל עוסקים בחיצוניות הגוף הנגלית, ובזה אין הבדל בין ישראל לגוי. **אך עדיין קשה**, שבהמשך דבריו כאן מבאר שהתורה היא שכל עליון שאינו מתחבר לגוף, ולכך לא אכפת לן שלגוי אין קדושה מצד הגוף, כי בלא"ה התורה אינה מתחברת לפחיתות הגוף. אך הואיל ויש הבדל בין ישראל לגוי במעלת נפשם, נהי שהתורה אינה מתחברת לגוף, אך התורה מתחברת למעלת הנפש [ראה למעלה פ"א הערה 166, ופ"ט הערה 105], ובמעלת הנפש מצינו הבדל בין ישראל לגוי, ומדוע גוי העוסק בתורה יהיה שקול לכהן גדול, דיש מקום לומר שהתורה תתחבר לנפש ישראל האלקית יותר מאשר לנפש הגוי. זאת ועוד, שבהמשך דבריו בתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו בעם אשר בחר בו ה' יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר השם יתברך. ומזה תראה כי העם

הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת". ואם הנבואה אינה שורה אלא רק על אלו שנפשם אלקית, מדוע לא נאמר שגם התורה השכלית לא תשרה אלא רק על אלו שנפשם אלקית. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "לא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה". ומדוע אין בהבדל זה [ההכנה לתורה] כדי לפרוך את השויון שבין תורת גוי לתורת כהן גדול. ויל"ע בזה.

(130) מה שכתב "מטיפה קדושה לגמרי" מבואר על פי מה שאמרו בגמרא [הוריות יג.] "ישראל קודם לממזר, שזה מיוחס, וזה אינו מיוחס. ממזר קודם לנתין, זה בא מטפה כשרה, וזה בא מטפה פסולה". הרי אף ממזר בא מטפה כשרה, ועולה עליו הכהן גדול "שהוא נולד מטיפה קדושה **לגמרי**". וכן התבאר מדבריו בדר"ח פ"ד מי"ד [רצ:], ושם הערה 1261. ובדבריו אלו מיישב הערת תוספות [ע"ז ג. ד"ה הרי], שכתבו "הרי הוא ככהן גדול. להכי נקט 'כהן גדול' משום וכו'". ובפסוק שהובא בגמרא שם ["אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ו)] לא נזכר כלל שאיירי בכהן גדול, ומהיכי תיתי לומר שההשוואה היא לכהן גדול דוקא. ועל כך מבאר המהר"ל שנקט "כהן גדול" כי הוא המורה על קדושת הגוף המובהקת, ומ"מ לא אהני ליה קדושה זו כשאיירי בתורה השכלית.

(131) הגוי.

(132) אודות שהשכל נבדל מן הגוף, כן כתב למעלה כמה פעמים, וכמו למעלה ר"פ ב, ר"פ ו, ועוד. ואודות שתלמידי חכמים בפרט מסולקים מן הגוף, כן כתב למעלה פ"י לפני ציון 44.

(133) המשך לשונו בח"א לסנהדרין נט. [ג, קסד.]: "ועל זה אמר שהרי הוא ככהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו תורת כהן גדול, מפני שהשכל אינו מתחבר לגוף, והוא נבדל מן הגוף, ולכך אין תורתו נמאסת". אמנם כל זה היה בהוה אמינא של הגמרא, אך המשך הגמרא [סנהדרין נט.] הוא "התם בשבע מצוות דידהו", ופירש רש"י שם "עוסקין בהלכות אותן שבע מצות להיות בקיאין בהן", אך אין לגוי מעלת התורה כאשר עוסק בתורה שאינה קשורה לשבע מצות. ובח"א שם כתב: "ומתרץ דוקא בשבע מצות השייכים לו, ואז נחשב ככהן גדול. אבל התורה אין ראויה לגוי, למדריגות התורה העליונים, ונכנסים במדריגה שאין ראויה להם, והיא נעדרת ממנו, וחייב מיתה והעדר". הרי שאע"פ "שאין התורה שהוא השכל העליון מתחבר לגוף", מ"מ אין שכל זה חל על גוי בכל אנפי [ובח"א לע"ז ג. ביאר לא כן, ויובא בהערה הבאה]. ולפי זה יתכן שגם שכל התורה לא יחול על נתין גר ועבד משוחרר, וכמבואר בהערה 128.

(134) לשונו בח"א לע"ז ג. [ד, כ:]: "ומה דאמר 'שהוא ככהן גדול', כלומר אף שיש לגוי גוף טמא ולא נולד בקדושה, הרי הוא כמו כה"ג שהוא קדוש. כי התורה אין לה חבור אל הגוף, והיא נבדלת מן הגוף. וכיון שאין אל התורה חבור אל הגוף, לא נפסלה התורה כאשר עומדת בגוף טמא, לפי מעלת התורה שהיא נבדלת [ראה הערה 129]. והא דאמרינן [סנהדרין נט.] גוי העוסק בתורה חייב מיתה, כבר פרשו התוספות [ע"ז ג.] דהכא בז' מצות איירי. ואפילו איירי בכל התורה לא קשיא מידי, דאע"ג דחייב מיתה נחשב מצד התורה כה"ג, והוי כמו מצוה שהיא בעבירה... ולכך אמר כי מצד שהוא עושה מצוה ולמד תורה, נחשב כמו כהן גדול", וזה דלא כדבריו בח"א לסנהדרין נט. שמעלת התורה של גוי היא רק בז' מצות, והובא בהערה הקודמת. **ואם תאמר**, לפי דבריו בח"א לע"ז שבכל התורה [ולא רק בז' מצות] נחשבת תורת הגוי כתורת כהן גדול, מדוע שלל בתוקף מלהזכיר דברי תורה של גוים בשם אומרם, הרי התורה שלהם אינה פחותה מתורת כהן גדול. ולמעלה ס"פ ח [לאחר ציון 185] כתב בזה"ל: "ויותר מזה, שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם, רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם, שאומרים דבר בשמם. ולמה להם דבר זה, והרי אפשר להביא דבריהם סתם, ולא בשמם. ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם, רק להאריך הגלות. ועל דבר זה דוה נפשי, שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה. ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם... ואיך יאמרו הם דברי תורה בשם אשר היו כופרים בתורת משה עליו השלום", וכן כתב להלן שלהי פי"ד [לאחר ציון 213]. ומהו החרי אף הגדול הזה, אם תורת גוי העוסק בתורה היא כתורת כהן גדול. ואין לומר ששם מדובר דוקא בכופרים, ולא בסתם גוי, כי זיל בתר טעמא, שכתב שם שהטעם הוא ש"כאילו יש להם חלק בתורת משה, ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם", וטעם זה חל על כל גוי, ולאו דוקא על גוי כופר. ויל"ע בזה [שמעתי להקשות מידי"נ ר' יואל אדלר שליט"א].

(135) שתי התיבות האחרונות ["שעוסק בתורה"] לא נזכרו בגמרא [ב"ק לח., סנהדרין נט., וע"ז ג.], שאמרו שם "מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, תלמוד לומר [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', כהנים לוים וישראלים לא נאמר, אלא 'האדם', הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול", ולא אמרו "ככהן גדול שעוסק בתורה". אך גם בח"א לסנהדרין נט. [ג, קסד.] כתב: "שאין לך גוף קדוש כמו **תורת** כהן גדול" [הובא בהערה 133], הרי שגם שם ביאר שאיירי

בכה"ג העוסק בתורה, ולא בכה"ג סתם, וכדבריו כאן. ולא מצאתי מי שיבאר את המאמר כפי שהמהר"ל מבארו. ואולי יש לבאר את הכרחו, דאם איירי בהשוואת גוי העוסק בתורה לכהן גדול סתם [שאינו עוסק בתורה], תיקשי לך כיצד אפשר להשוות בין דברים מתחלפים, והרי כל השוואה מעצם טבעה מחייבת שאיירי בדברים שוים [ראה בבאר הגולה באר השני הערה 33, ודר"ח פ"ד מי"ח הערה 1576]. דבשלמא בגמרא בהוריות [יג.] דהשוו ממזר ת"ח לכה"ג עם הארץ, ניחא, דבזה יש השוואה בין גברא לגברא. אך מה שייך להשוות בין גוי העוסק בתורה לכה"ג שאינו עוסק בתורה, דאין בזה השוואה בין גברא לגברא, אלא בין מי שעושה מעשה לגברא שאינו עושה מעשה. ולכך ביאר שאיירי בהשוואת תורת גוי לתורת כה"ג, ובזה יש השוואה בין תורה לתורה. **ולפי זה** תתיישב קושיא נוספת; הנה כאן אמרו דאפילו גוי שעוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ומכך משמע שמעלת העוסק בתורה שוה היא למעלת כהן גדול. אמנם בהוריות [יג.] על המשנה דממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ, אמרו [משלי ג, טו] "יקרה היא מפנינים" מכה"ג הנכנס לפני ולפנים. ומכך משמע שמעלת העוסק בתורה יתירה היא על מעלת כהן גדול. ושאלה זו שאלו התוספות [ע"ז ג. ד"ה הרי], והם חילקו בין ממזר ת"ח [העדיף על כה"ג] לבין גוי העוסק בתורה [השוה לכה"ג]. אך מעתה אפשר ליישב עוד, שמעלת התורה לעולם עדיפה ממעלת כה"ג, ולכך מעלת התורה [אף של ממזר] עדיפה ממעלת כהן גדול העוסק בעבודה ["מכהן גדול **הנכנס לפני ולפנים**"]. אך מעלת התורה [אף של גוי] שוה היא למעלת התורה של כהן גדול העוסק בתורה, דאידי ואידי תורה היא.

פרק יב

(1) "מחמת אונסו - שחלה, או שנטרד בדוחק מזונות, הזהרו בו לכבדו" [רש"י שם]. ורש"י [סנהדרין צו.] כתב "הזהרו בזקן - אף על פי ששכח תלמודו, הואיל ומחמת אונסו הוא".

(2) "שברי לוחות מונחות בארון - דכתיב [דברים י, ב] 'אשר שברת ושמתם בארון', אף השברים תשים בארון" [רש"י ברכות שם].

(3) כאשר סבת סילוק התורה היא מפאת הגוף, וכמו שמבאר.

(4) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין עא.] "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד [אבות פ"ב מ"ה]. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף,

ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל" [הובא למעלה פ"ד הערה 266]. הרי השינה היא זמן של סילוק התורה.

(5) שהגוף מונע ממנו את תורתו, וכגון כאשר נמצא במקומות המטונפים האסורים בתלמוד תורה [רמ"א יורה דעה סימן רמו סעיף כז].

(6) "כי השכל אין לו צירוף לגוף, והוא נבדל... ואין התורה שהוא שכל עליון, מתחבר לגוף" [לשונו למעלה ס"פ יא]. לכך מגבלות החומר אינן חלות על הצורה, כי הצורה לחוד, והחומר לחוד. וזהו יסוד נפוץ בספריו, ונביא שלש דוגמאות; (א) בנצח ישראל פ"נ [תתיג:] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו... ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה... מכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר... ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתן, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר". (ב) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לג:, לגבי שעור קומתו של משה רבינו, שהיה עשר אמות (שבת צב.)]: "אך אל תאמר כלל וכלל שהשעור אשר נאמר כאן הוא שעור שהוא מוחש לפניך, אבל דבר זה כמו שנתבאר הרבה, הוא מופשט מן הגשמי, וכמו שתמצא שעורים אשר אינם מוחשים, והם מושכלים בלבד. כי זה עצמו שהיה שעור משה עשר אמות, אין זה שעור גשמי, רק כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף, ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו, היה לו בגדלות". (ג) אמרו בשמו"ר [א, ח] שבמצרים היו נשי ישראל מולידות ששים בכרס אחד, וכתב על כך בגבורות ה' פי"ב [סז.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם, ושיעור אדם שיהיה עד כאצבע או פחות או יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה

היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה, שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד, לא היה פועל. לפיכך נתן כח התולדה עד ששים, שהיה כח התולדה כל כך גדול, ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד, היה חלה צורת הולד, מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם... משל מי שמוליד אדם ויש לו ארבע אצבעות ביד אחד, אין ראוי לומר שהוליד אדם בצורה אחרת, אף אם חסרון בחומר... יאמר שהוליד אדם בעל חמש אצבעות, מצד כי צורת האדם שהוא בעל חמש אצבעות". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ט אות י [תיב.], שם שמות פ"ל אות כ [תיד.], שם דברים פ"א סוף אות סו [לח.], דר"ח פ"ה מ"ה [קסב:], באר הגולה באר החמישי [צב.], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:], ועוד.

(7) ואם תאמר, בשלמא כאשר התורה מסתלקת ממנו בשעת שינה, אין זה נחשב סילוק התורה כי כשיתעורר משנתו תורתו תהיה עמו. אך כאשר התורה מסתלקת ממנו מחמת אונסו, שוב לא תהיה תורתו עמו, ומדוע שזה לא יחשב שהתורה מסתלקת ממנו. ולייישב הערה זו באים דבריו הבאים שתורתו תהיה עמו בעולם הבא, וכמו שמבאר והולך.

(8) אודות שעולם הבא הוא מסולק מן הגוף, כן כתב כמה פעמים. וכגון למעלה פ"י [לפני ציון 163] 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". ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי". וראה למעלה פ"א הערה 198, פ"ג הערה 59, ופ"י הערה 163.

(9) סוטה כא. "ואומר 'בהתהלכך תנחה אותך וגו" [משלי ו, כב], 'בהתהלכך תנחה אותך' זה העוה"ז, 'בשכבך תשמור עליך' [שם] זו מיתה, 'והקיצות היא תשיחך' [שם] לעתיד לבא", ולמעלה פ"א [לאחר ציון 157] ביאר את המאמר הזה. ובמדרש משלי פרק י איתא '"לא ירעיב ה' נפש צדיק' [משלי י, ג], זה תלמיד חכם, כל זמן שמתעסק בחיים מתוך דברי תורה, אם נתעלם ממנו פרק אחד מתלמודו, בשעת פטירתו מן העולם אינו

נפטר מן העולם עד שמלאכי השרת באין וסודרין אותו לפניו, בשביל שלא יהיה לו בושת פנים לעתיד לבא". ועוד איתא בספר חסידים אות תתשס"ד: "אם אדם טורח לדעת בעולם הזה לימודים, אעפ"י שאין לו לב עתה, יהיה לו לב במתיבתא דרקיע". וכן איתא בתשב"ץ קטן אות תקכ"ט כשהצדיק נפטר מן העולם, בא מלאך אחד ומזכיר לו כל מה שלמד לשמה. וכתב האריז"ל [שער המצות ריש פרשת ואתחנן] "בתחילה אכתוב בענין השכחה אשר באנשים, כי היא נותנת עצלות ותרדמה להמנע מעסק התורה, באומרם כי הנה ח"ו נמצאים יגעים לריק ולבהלה, כיון שהכל נשכח מהם. ולכך נודיעך ענין השכחה וכו' ואעפ"י ששוכח מה שלומד, אינו יגע לריק ח"ו, יען כי בעולם הבא ולעתיד לבוא יזכירוהו כל מה ששכח" [ומקורו בזוה"ק ח"א קפה.]. ובתנא דבי אליהו רבה ר"פ ה איתא "כבוד ועוז לצדיקים לעתיד לבוא ולעוה"ב, כיצד, הקב"ה יושב בבית המדרש שלו וצדיקי עולם יושבין לפניו, ולכל אחד ואחד נותנין לו מאור פנים בתורה שיש בו". ובספר שם עולם ח"ב פרק ה בהגהה כתב על מאמר זה בזה"ל: "היוצא מכל הנ"ל, שכל מה שלומד האדם בעולם הזה רשום הכל על נפש האדם ובו זוכה לעתיד לבא. ומה יפה הדבר ששמעתי בשם הגאון מאור הגולה מהר"ח זללה"ה, שבעירו היה בעל הבית אחד בקי בש"ס, והיה הגאון הנ"ל חולק לו כבוד לקום מלפניו, והיו תלמידיו תמהין על זה. ואמר להם בצחות לשונו וכי ש"ס דפוס סדילקאוו לאו ש"ס הוא, אמת דפוס אמשטרדם שהוא מוגה בלי שיבושים הוא מהודר מזה, אבל גם זה ש"ס הוא. כן הדבר הזה, הלא יש לו ש"ס על נפשו, אלא שהוא משובש קצת, ומכל מקום ש"ס הוא. ואם ח"ו לא ישתדל בה בעולם הזה, יחסרו לו לנצח אותם המסכתות והענינים שנשתמט מהם ולא למדם".

(10) יש להקשות, שמצינו לכאורה שהמעלה שישראל קבלו בעת מתן לוחות ראשונות אכן נסתלקה מהם, שאמרו חכמים [עירובין נד.] "אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל ['חרות' משמע חקוק, ואינו נמחק לעולם, על ידי הלוחות היתה תורה חקוקה לישראל מהשתכח מהן עולמית" (רש"י שם)]. רב אחא בר יעקב אמר, אין כל אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר 'חרות', אל תיקרי 'חרות', אלא חירות". וכתב על כך בדרוש על התורה [לט:] בזה"ל: "ביאור הדבר, שאם לא נשתברו הלוחות היתה תורת השם יתברך לישראל בחבור גמור. כי הלוחות הראשונות מעשה אלקים המה, והמכתב מכתב אלקים הוא חרות [שמות לב, טז], לא כלוחות אחרונות שבעצמם היו רק מעשה משה, והמכתב מכתב אלקים [רש"י שמות לד, א], ואם כן לא היה מתחבר הכתב אל הלוחות. ואילו היה גוף הלוחות שנתנו לישראל מעשה אלקים גם כן, עד שהיה הכתב שבהם

מתחבר אליהם לגמרי, היה האדם המקבל גם כן גוף מוכן לתורה לגמרי, כפי הראוי. כי האדם המקבל התורה, הוא כמו הלוחות המקבלים הכתב, ובחינה אחת להם, ולא היתה התורה סרה מישראל, באשר היה האדם מקבל מוכן לה. אבל עתה שהיה גוף הלוחות מעשה אדם, והמכתב מכתב אלקים, ואין כאן חבור גמור לכתב אל הלוחות, כמו כן אין האדם במעלה והכנה העליונה לקבל התורה באופן שתתחבר אליו לגמרי... וזה גורם שנשתכחה והוסרה תורה מישראל". וכן אפשר לשאול על הברייתא [אבות פ"ו מ"ג], שלמדו מפסוק זה הנאמר בלוחות הראשונות "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", וכיצד ניתן לנו ללמוד מעלותיה של תורה מהלוחות הראשונות שנשתברו. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שאף שמעלת הלוחות הראשונות אינה עתה בידינו, מ"מ הלוחות השניות הם בבחינת "מעין" של הלוחות הראשונות, 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". לכך מעלת הלוחות הראשונות נמצאת גם בלוחות השניות בזעיר אנפין. וכן מבואר ברמב"ן ר"פ בהר [ויקרא כה, א], ובמחשבות חרוץ עמוד 116 [ד"ה ועיקר]. והרי אמרו על דוד המלך [שבת ל:] שכל עוד שעסק בתורה מלאך המות לא היה יכול לו, משום "שהתורה מגינה ממות, כדאמרינן סוטה [כא.]" [רש"י שבת שם]. מוכח איפוא, שאף לתורה של הלוחות השניות יש את המעלה שהיא חירות ממלאך המות. וכן ביאר להדיא בח"א לב"ב יד: [ג, סז:], וז"ל: "שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון. פירוש, כי כמו שלוחות שלמים נקראים 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], ולכך ראוים שיהיו בארון הברית [יהושע ג, ו], כך לוחות ראשונות הם הברית עצמו שבין ישראל לאביהם שבשמים. וזה כי אם לא היה הלוחות הראשונות שכבר נתנו למשה, לא נתנו לוחות שניות, שלכך כתיב [שמות לד, א] 'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת', כלומר מאחר שהיו על הלוחות כבר, יש לי לכתוב אותם על השניות ג"כ. ולכך הראשונות ג"כ היו בארון [כי הסבה צריכה להמצא עם המסובב (כמבואר למעלה פ"ז הערה 121)]". וראה פחד יצחק ר"ה מאמר כ אות ד, ויוה"כ מאמר כה אות ו, שביאר ענין זה.

(11) אודות יסודו שהגוף הוא המקבל את התורה, והסתלקות מצד הגוף אינה הסתלקות מצד המעלה, צרף לכאן את דבריו בתפארת ישראל פכ"ד [שסא:], שכתב: "כי הסדר של התורה, עם מדרגתה שהיא קודם העולם, אי אפשר רק על ידי האדם, שהתורה סדורה 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". ובסוף הפרק שם [שסח.] כתב: "והבן הדברים האלו מאד איך בארו תשובת השאלה אשר אמרנו, כי באיזה צד ובחינה ראויה התורה אל התחתונים, הוא האדם. ולפי מה שהיו חושבים כי אין ראוי לאדם התורה, שהיא שכל עליון. והדבר הזה הוא הפך זה, כי התורה שהיא שכל עליון, צריך שיהיה לה נושא גשמי. וכמו שהוא ענין צלם אלקים שנמצא באדם, שאינו למלאכים, והוא לאדם. כי צריך אל צלם הזה מקבל גשמי. וכמו שהצלם צריך שיהיה לו מקבל גשמי, כך צריך לכל דבר שהוא עליון לגמרי מקבל שהוא גשמי" [ראה למעלה פ"א הערה 235, פ"ה הערה 25, ופ"י הערה 156].

(12) אלו דעת הפילוסופים שהובאה בתפארת ישראל ר"פ ט, וז"ל: "השאלה הראשונה איך יקנה האדם ההצלחה על ידי מעשה התורה. אשר הלכו בדרך חכמי המחקר והם הפילוסופים אשר זכרנו למעלה, יתנו שם ותפארת אל השכל, ועל ידי המושכלות יקנה האדם הנצחיות... והעיקר אשר הביאם לזה, שהיה רחוק מהם שיהיה המעשה הגשמי הצלחת הנפש הנבדל, ולכך עזבו את המעשה האדם, ונשענו על השכל... ובודאי לדעתם שאינם מודים שהנפש בעצמה עצם אלקי, הוקשה להם איך אפשר על ידי המצות תשוב [להיות] אלקית". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "ודבר זה ידוע, כי הפילוסופים הם עושים את השכל עיקר. וחושבים כי נפש האדם אין לו השארות כלל אם אין השכל, ובזולת השכל אין האדם כלום. ודבר זה אצל חכמי ישראל שקר בודאי כמו שהארכנו במקום אחר. והם אומרים כי יש לאדם הכנה אל השכל... והכנה הזאת יוצאת לפעל כאשר קונה המושכלות, ודבר זה הוא הצלחת האדם. ולפי זה השכל נולד מן הנפש... אבל על דעת חכמים ז"ל אין הדבר כך, רק הנשמה היא עצם אלקי בעצמה יודעת ומשגת, דומה אל הקב"ה, לא כמו שחשבו הם שאין הנשמה כלום, ולא נשאר אחר המות רק השכל, שזהו האדם, וכמו שהאריכו על אלו הדברים... כי הנפש היא עצם אלקי בעצמה... ולא כן לפי דעת הפילוסופים כי אין הנפש עצם אלקי... אבל לפי דעת חכמי ישראל נפש האדם היא אצולה מן השמים... ודבר זה בארנו לך פעמים הרבה, כי דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה, הפך דעת חכמי

ישראל שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים. ודבר זה תמצא בדברי הפילוסופים, שהם השפילו האדם עד שאול, וחכמי ישראל הגביהו האדם הצדיק את מדריגתו ומעלתו".

(13) פירוש - לפי דעת הפילוסופים אין לאדם מעלה אלקית בעצם, אלא כל מעלתו היא רק במושכלות שרכש במשך חייו [כמבואר בהערה הקודמת], לכך לשיטתם ניתן לומר שזקן ששכח תלמודו נותר ללא שום מעלה, והוא מעתה כמו שאר אדם, כי המושכלות ניטלו ממנו, ומעלה בעצם מעולם לא היתה לו, לכך הוא נותר ללא כל מעלה.

(14) לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמו.]: "ובזה הוסרה שאלתם לגמרי, איך אפשר שיקנה האדם המדרגה הרוחנית על ידי המעשים הגשמיים. כי לא כמחשבותיהם מחשבותינו, כי אנחנו אומרים כי הנפש הזאת היא אצולה מן השם יתברך, והיא בת מלך שנשאת לעירוני [ויק"ר ד, ב]. ומפני שעומדת בחומר, צריכה השבה אל המלך, שהוא אביה, ואין צריכה השלמה אחרת. ועל ידי המצות היא שבה אל בית אביה, שאין חסר לה רק זה, אחר שהיא בת מלך בעצמה. כי המצות שהם הסדר השכלי מוציאים אותה אל הפעל, עד שתצא מן החומר המוטבע, ושבה אל בית אביה, הוא המלך העליון כמו שאמרנו. כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת. וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית, הן גופו הן נפשו. כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו. ומכל שכן כאשר הוא עוסק בתורה השכלית, שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית. ובודאי לדעתם שאינם מודים שהנפש בעצמה עצם אלקי, הוקשה להם איך אפשר שעל ידי המצות תשוב [להיות] אלקית. אבל דעת התורה כמו שאמרו ז"ל [ויק"ר ד, ב] שהיא בת מלך נשאת לעירוני, והנפש מוטבעת בחומר, ועל ידי המצות יש לנפש דבוק וחבור בו יתברך ותשוב אל אביה".

(15) כי אם פירש מן התורה ברצון, הרי פרישה זו מתייחסת אל השכל, ולא אל הגוף. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פד.], וז"ל: "כי חטא השוגג מתיחס אל הגוף... שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך החטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו".

(16) כי הדביקות בה' היא מצד השכל [כמבואר למעלה פ"ג הערות 110, 115], והשכחה היא מצד הגוף [כמבואר למעלה פ"ג הערה 146], ולא קרב זה אל זה כל הלילה.

(17) למעלה פ"ט [לאחר ציון 91].

(18) שמות כה, י "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו". ומה שכתב "כי אמות הארון **השלם** שבורות", רוצה לומר שאף מה שהוא שלם מצד עצמו נמצא אצלנו באמות שבורות, ק"ו שהשבור עצמו ימצא אצלנו באופן של שבירה, וכמו שמבאר.

(19) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 91]: "רצה לומר כי מעלת תלמיד חכם אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה, שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה. ודבר זה מורה מה שהיו אמות הארון שבורות כלם, ולא היו אמות שלימות, מפני זה שאין אל החכמה השלמה כלל". ובדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:] כתב: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן... 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. וכן הוא אומר [דהי"א כט, טו] 'כי גרים אנחנו תושבים ככל אבותינו כצל ימינו עלי ארץ', עד כאן. 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" [ראה להלן פי"ד הערה 149].

(20) קישור דבריו הוא, שהואיל ואמות השבורות של הארון מורות שאין התורה אצל האדם בשלימות, לכך אין שכחת התורה מהאדם נידונת כהפקעת התורה מהאדם, כי בלא"ה אין התורה אצל האדם בשלימות, וכל תורה שיש לאדם היא "שבורה" אצלו במדה מסויימת, ולכך הרושם של התורה שנשכחה הימנו נשאר בו, כי זהו יחס האדם אל התורה.

(21) פירוש - אל תאמר שמי שמעיקרא לא למד הרבה תורה, אלא מעט תורה, יחשב גם כן ל"שברי לוחות", דזה אינו, כי על הלוחות הראשונים היתה נמצאת כל התורה [ירושלמי שקלים פ"ו ה"א, וראה בבית הלוי סוף ח"ג דרוש יח שהרבה להוכיח כן], ולכך שבירת הלוחות הראשונים תהיה מקבילה לזקן שידע הרבה תורה ונשכחה הימנו, ולא למי שמעיקרא ידע רק מעט תורה.

(22) אמרו חכמים [נדה ל:] "אלו ירחי לידה, ומלמדין אותו כל התורה כולה... כיון שבא [הולד] לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה". ורבים הקשו שאם המלאך משכיח מהולד את התורה שלמד במעי אמו, לשם מה לימדו אותו מעיקרא את כל התורה כולה. ובנועם אלימלך פרשת ויקרא כתב: "הוא לסיבה הזאת שמראין לו כל עולמות, הוא למען שיוכל אחר כך להשיג העולמות ולעבוד בהם להשם יתברך ברוך הוא, ולהשיג התורה שלמד. ואילולי זאת שמראין לו, לא היה יכול להשיג כלל וכלל, לא התורה ולא העולמות העליונים. רק על ידי הרשימה הנרשם בו קודם יציאתו לעולם, על ידי זה יכול אחר כך להשיג". וכן הוא בספר מעלות התורה לאחי הגר"א בסופו בשם הגר"א. ובפחד יצחק חנוכה, מאמר י, אות ט, כתב: "הנה נצטוינו להזהר בכבודו של הזקן ששכח תלמודו, הילפותא לזה הוא משברי הלוחות המונחים בארון. בספר נפש החיים [שער ד פרק ל] מוסברת היא החיות הפנימית האצורה בחובת כבוד זו. חובת כבוד זו נובעת היא מכוח ההרשמה הגנוז בחכמת התורה. הלא גם בהלכה חזינן דתשמישי מצוה נזרקים, דלאחר שנסתלק גוף ההכשר למצותן, אין בהם שום דין של גניזה. אבל בפרשיות של תורה יש בהן דין של גניזה אפילו לאחר שנסתלק הכשרם [מגילה כו:]. כי כן הוא כוח ההרשמה הגנוז בדברי תורה, שאפילו לאחר שנסתלק עצם כוחם, מכל מקום רישומם ניכר. ואבוהון דכולהו הוא הך דאמרינן [סוטה כא.] דתורה אף שלא בעידנא דעסיק בה מגינא ומצלא. והגנה והצלה זו היא בסוד כוח ההרשמה שבחכמת התורה... ועיין היטב בספר נפש החיים בלהבת שלהבת דבריו הקדושים". וכן כתב בפחד יצחק שבועות מאמר לד אות ב.

(23) לשונו בח"א למנחות צט. [ד, פו.]: "שלוחות ושברי לוחות וכו'. דבר זה בארנו הטעם, כמו שמצוה לשום בארון הלוחות, כך מצוה לשום שם שברי לוחות, מפני כי שברי לוחות ג"כ מעלה לישראל. כי בודאי הלוחות הראשונות שהיו מעשה אלקים, היו יותר במעלה מן לוחות שניות שלא היו מעשה אלקים. ולפיכך היו גם כן שברי לוחות מונחים בארון, כי הלוחות שהיו בארון על ידם השכינה על הארון. אע"ג שהם שבורים, מ"מ מורה זה על מעלת ישראל שהגיעו אליה. ואע"ג שנתבטלה מעלה זאת, אינו דומה מי שלא היה לו שום מעלה כלל, אל מי שהיה לו ובטלה. וע"י הלוחות ושברי הלוחות היה השכינה שורה... ועל זה אמר מכאן שת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסא שאין נוהגין בו מנהג בזיון, דסוף סוף הגיע למדריגה עליונה, והאונס אין מבטל מדריגתו העליונה שהגיע אליה. כמו שכאן היו שברי לוחות מונחים בארון, מפני שכבר ישראל הגיעו לאותה המדריגה עליונה שהיה בלוחות הראשונות שהיו מעשה אלקים, וישראל

לא בטלו מן אותה מדריגה כשנשברו בטול גמור, ולפיכך היו מונחין בארון אף שברי לוחות". ובח"א לב"ב יד: [ג, סז:] כתב: "ועוד, כי הלוחות הראשונות שהיו מעשה אלקים, אע"ג שנשתברו ולא היו ראוים לישראל, היינו שלא היו ראוים בפני עצמם, שלימים. אבל שבורים ועם לוחות שניות בודאי ראוים, ולפיכך היו לוחות ראשונות ג"כ בארון. והבן הדברים האלו מאוד".

(24) כמבואר למעלה פי"א בארוכה [לאחר ציון 23].

(25) מקיש גודל העונש לגודל השכר. אמנם למעלה פ"א [לאחר ציון 308] כתב: "אין הפירוש שהדין על התורה הוא יותר גדול מן הדין על המצות, שזה אינו". וזהו לעומת מה שכתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות יד, וז"ל: "אמרו כשם ששכר תלמוד תורה גדול מכל המצוות [פאה פ"א מ"א], כך עונש המבטל גדול מכל העבירות". וראה למעלה פ"א הערה 309, ופ"ד הערה 97. הרי שנמנע מלהקיש גודל העונש לגודל השכר, ואילו כאן מקיש ביניהם. ויל"ע בזה.

(26) בגמרא שלפנינו איתא "אמר רבי יהודה", אך בעין יעקב [שם] איתא "אמר רב יהודה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"א הערה 62]. וכן הוא להלן הערה 39.

(27) "שדרך תינוקות למושחן בשמן" [רש"י שם]. וראה למעלה פ"י הערה 56 שצויין שם שהמהר"ל מבאר [שם] אינו מבאר כן, אלא שהתורה שתשב"ר לומדים היא עצמה מושחת אותם כשמן המושח את הכלי.

(28) "שנאמר [תהלים צ, יב] 'ונביא לבב חכמה'" [רש"י שם].

(29) "כי החורבן הוא חורבן לגמרי, שהוא מחריב ומשומם הכל" [לשונו בח"א לשבת קיט: (א, סה:), והובא למעלה פ"י הערה 88]. וכן עמלק, הואיל ואין תקנה לקלקלתו, לכך [במדבר כד, כ] "אחריתו עדי אובד", וכמבואר בפחד יצחק פורים ריש מאמר א. ואמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור א] "הכל מתרפאין לעתיד לבוא חוץ מן הנחש וגבעוני... גבעוני, שנאמר [יחזקאל מח, יט] 'והעובד העיר יעבדוהו מכל שבטי ישראל', יאבדוהו" ובמנחת שי שם כתב: "'והעובד העיר יעבדוהו וגו', 'יאבדוהו' כתיב". הרי העדר רפואה הוא אבדון.

(30) לשונו בדר"ח שם [תשלט.]: "ואמר כי נשיכת חכמים נשיכת שועל, פירוש כי אמרו על השועל שאין לך בחיות רעות שהוא מעמיק בנשיכה כמו השועל, עד שאינו נושך לחצאין, רק הוא נושך ומעמיק עד שגומר כל האבר בנשיכה. וכן השנאה של תלמיד חכם פועל באדם, ואין הפעולה לחצאים, רק שהשנאה הזאת מכלה האדם לגמרי. ודבר

זה הוא בשביל חוזק השכל של תלמיד חכם, שהוא פועל לגמרי, כי אין כח השכלי כמו כח החמרי, שכחו מתחלק לחצאים, אבל כח השכלי אין מתחלק לחצאין, והוא פועל לגמרי, ואינו לחצאין", וראה להלן הערות 37, 92.

(31) לשונו למעלה פ"ה [לפני ציון 34]: "כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים". ונקודה זו מבוארת היטב בגו"א בפירוש דברי רש"י [במדבר יט, ב], שכתב: "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך פרה [אדומה] שעשה משה במדבר", ושם באות ג כתב: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצָווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אף על גב שהוא לא עשאה, רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצָווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ה [רא:], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... שאין מציאות יותר רק אל התורה". ושם פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית... 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... כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 138, ולהלן פט"ו הערות 1, 15]. ושם פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובהמשך הפרק שם במשנה יב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובגו"א דברים פ"י אות ג כתב: "הדברים אלקיים אין

ראוי שיהיה הפסד להם". ואין המות ראוי לצדיקים, וכמו שנאמר [תהלים קטז, טו] "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", וכמבואר בגבורות ה' פס"ד [רצה:], והובא למעלה פ"ד הערה 92. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים" [הובא למעלה פי"א הערה 91]. וראה למעלה פ"ה הערה 34, ופי"א הערה 94.

(32) כמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב:] כתב: "כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". ושם בתחילת משנה ח [רא:] כתב: "מפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד". ושם במשנה יד [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". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "כל אשר נוטה אל החמרי, אשר הוא בעל העדר, הוא קרוב אל ההעדר. והשכל הוא מקוים נצחי".

(33) מוסיף זאת כדי להורות שרק לשכל הנקי מהחומר יש מציאות גמורה, אך כל מי ששייך במשהו לחומר שוב אינו בעל מציאות גמורה. וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סו.], וז"ל: "ויש לך להבין עוד איך המבזה את הת"ח אין רפואה למכתו, כאשר תדע ענין השכל אשר הוא המציאות, והחומר אין לו מציאות. ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר, מפני שהצורה היא מוטבעת בחומר, אין לה מציאות גמור. והמציאות הוא לדבר שעומד בלא חומר, הוא השכל, ודבר זה ברור אין ספק בו". ובגבורות ה' פ"ד [לא.] כתב: "כל עוד שאין הצורה בשלימותה אין לה מציאות, והיא תחת רשות החומר, והחומר מושל עליה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "כי הצורה שהיא צורה מוטבעת בחומר, אין מציאותה בפעל לגמרי, שהרי היא מוטבעת בחומר, ואין החומר מציאותו בפעל, ודבר זה ידוע".

(34) כי המבזה את הת"ח הוא מבטל את הת"ח, ו"אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו" [לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט (קפו.)], ולכך המבזה ת"ח הוא מתנגד לת"ח. וכן להלן פט"ו [לפני ציון 113] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין המציאות אל השכל".

(35) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 32]: "לא כן כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים. לכך כאשר האדם מסיר אותה ומסלק אותה ממנו, בשביל זה מגיע אל עצמו העדר, כי הוא נתן העדר במה שאין שייך לו, לכך מגיע העדר אל עצמו", ושם הערה 36. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד.] כתב: "ואחר כך אמר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואוררך ארור'. ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו... לכך כאשר מקלל ישראל, מתנגד אל עצם המציאות, לכך הוא בעצמו בעל ההעדר" [הובא למעלה פ"ח הערה 61]. ובתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר מדוע קרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל". **ובאור חדש** [קמט:] ביאר גם לאידך גיסא; מי שהוא נעדר מציאות הוא מתנגד למחויב המציאות, וכלשונו: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר... עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, כאשר אינם מן המציאות, שהרי השם יתברך גזר עליהם [שם] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר [מתנגדים] לישראל, שהם עצם המציאות".

(36) לשונו בח"א ב"מ פד: [ג, לז.]: "אין חטא שגורם הפסד כמו מי שפוגע בכבוד חכמים, ששאר חטאים אין בהם דבר זה שיהיה בהם הפסד כמו [מבזה] הת"ח, שעקיצתן עקיצת נחש ושרף. והטעם הזה כי השכל הוא יותר קרוב אל המציאות, כאשר בארנו, ולכך השכל נקרא 'אור'... כי האור מורה על המציאות. ולפיכך המתנגד אל השכל הוא מתנגד אל המציאות, עושה עצמו בלתי נמצא, והוא נעדר. ויש להבין נחש ושרף, אשר אלו מה

שאמר 'עקיצתן עקיצת', שניהם נבדלים מן האדם, כך הת"ח הוא נבדל מן שאר אדם, ולכך הוא פועל במי שהוא מתנגד אליו".

(37) כוונתו לדבריו בדר"ח פ"ב מ"י [שהובאו בהערה 30], ומכנה את ספר דרך חיים "כמו שהתבאר למעלה", כי ספר נתיבות עולם הוא חלקו השני של ספר דרך חיים. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנט:] כינה את ה"נתיבות עולם" שהוא "חלק ב'" של ספר דרך חיים, וכמבואר שם בהערה 669. וכן הוא ברמז שם פ"ד סוף מ"י [רט:], וכמו שהתבאר למעלה [במבוא לספר, הקדמה הערה 71, פ"א הערה 153, ופ"ה הערה 63].

(38) לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו.]: "ולפיכך אמר שאין רפואה למכתו. כי המתנגד אל המציאות הגמור הוא ההעדר הגמור, ואין ספק כי אין רפואה לדבר זה שהוא העדר גמור ["לעתיד לבא הכל מתרפאין חוץ מנחש" (ב"ר כ, ה)], רק לדבר שאינו העדר גמור. ולכך אמר [אבות פ"ב מ"י] 'עקיצת [חכמים] עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה והעדר... מה שאמר שביזו ת"ח, ששולט מדת הקשה בשביל השכל, כמו שאמרנו כי השכל הנבדל הוא מחויב, כמו שאמרנו כי ענין השכל מחויב ומוכרח. לכך כל ענין השכל במדת הדין, שהדבר שהוא מחויב ומוכרח הוא במדת הדין... ולפיכך כאשר מבזה השכל מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן, ואלו דברים ברורים כאשר תבין אותם". ובבאר הגולה באר השלישי [רפו:] כתב: "כאשר יתקרב אל האנשים שהם בעלי מעלה וחכמה, ועקיצתן עקיצת נחש ושרף לפי קדושתן... יזהר שלא יכוה בגחלתו לבייש את רבו... כי העונש עצום מאוד מאוד".

(39) בגמרא שלפנינו איתא "רבי", אך בעין יעקב איתא "רב", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הערה 26.

(40) "מגלה פנים בתורה - מעיז פנים כלפי עוסקי תורה, 'מגלה פנים' משתמע לן דחמיר מאפיקורוס, ד'אפירוקוס' היינו דאית ביה אפקירותא בעלמא" [רש"י שם]. וראה הערה 56.

(41) "שהיה דורש באגדות של דופי" [רש"י שם].

(42) לשון הגמרא במילואו: "בשלמא למאן דאמר 'המבזה תלמיד חכם עצמו' מגלה פנים בתורה הוי, 'מבזה חבירו בפני תלמיד חכם' אפיקורוס הוי. אלא למאן דאמר 'מבזה חבירו בפני תלמיד חכם' מגלה פנים בתורה הוי, אפיקורוס כגון מאן".

(43) "מאי אהני לן - והם אינן יודעין שעולם מתקיים עליהם" [רש"י שם].

(44) פירוש - לעצמם הם קוראים במקרא, ולעצמם הם שונים בתלמוד.

(45) "אם לא בריתי יומם ולילה וגו' - שמהנין לעולם ומקיימין אותו, והוא אומר דלא מהני מידי" [רש"י שם].
(46) "מהכא נמי שמעינן - שהצדיקים מהנין לאחרים" [רש"י שם].
(47) פירוש - ונזכרו בסוגיא ממקום אחר.
(48) פירוש - שיתפו את עצמם עם רבם, ולא תלו את הגדולה ברבם בלבד.
(49) "לא שרו לן עורבא - לא אמרו לנו שום חידוש שלא מצינו בתורה" [רש"י שם ק.].
(50) "דקא שרינא לכו עורבא - שהיתר זה אינו מצוי בתורה, אלא סופרים אמרוהו" [רש"י שם].
(51) "כאדם שאומר אותו תלמיד חכם, דלשון בזוי הוא זה, שהיה לו לומר 'רבותינו שבמקום פלוני'. לישנא אחרינא, כגון דאמר 'הני רבנן', דכשהוא מספר שום דבר מרבנן אומר 'הני', ולשון גנאי הוא 'הני', אבל 'הנהו רבנן' אינו גנאי" [רש"י שם]. וראה להלן הערות 72, 73.
(52) פירוש - רב פפא שכח ואמר על רבנן "הני רבנן", וישב על כך בתענית.
(53) "כי מטו מגלת אסתר - לתקן לה מטפחת, אמרי 'הא מגלת אסתר לא בעיא מטפחת', כלומר בלשון בעיא אמרו לו לרבי יהודה הא ודאי לא צריכא מטפחת כגון האחרות, ולשון גנאי הוא, דהוה להו למימר לרבם בלשון שאלה, כך צריכה או אינה צריכה" [רש"י שם].
(54) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי יוחנן", וכן הביא בח"א שם, ויובא בהערה הבאה.
(55) שאין לו חלק עולם הבא [סנהדרין צ. (מהרש"א)]. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל.] כתב: "מפני מה נענש גיחזי וכו'. נראה כי רבי יוחנן בא לתרץ קושיא מפני מה יצא תלמיד שאינו הגון מן אלישע, וכמו שאמרו בברכות [יז.] שלא תהא סיעתנו כמו סיעת אלישע, שיצא ממנו גחזי. ועל זה אמר אילו היה נחשב אלישע רבו לגחזי, היה זכות אלישע מגין עליו. עתה שלא נחשב אליו רב כלל, שהרי לא קראו בשם רב, רק בשמו, ולכך לא היה מגין זכות אלישע עליו".
(56) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד:]: "נראה כי עיקר האפיקורס מלשון 'אפיקורת', שנוהג הפקר בעולם כאילו הוא בלא מנהיג, לכך אין עליו מורא כלל, וזהו ענין אפיקורס". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ו [רכח:], ויובא בהערה 59. והרמב"ם בפירוש המשניות סנהדרין פ"י מ"א כתב: "מלת 'אפיקורוס' היא ארמית, עניינה מי שמפקיר ומבזה את התורה או לומדיה. ולפיכך קורין בזה השם כל שאינו מאמין ביסודי התורה,

ומי שמבזה החכמים, או איזה תלמיד חכם שיהיה, או המבזה רבו". וכן הרמ"ה בסנהדרין צט. כתב: "עיקר מלה זו של 'אפיקורוס' לשון הפקר הוא, שמפקיר את עצמו בדבר איסור... זה המבזה ת"ח, ועושה כבודם הפקר". והרע"ב [אבות פ"ב מי"ד] כתב: "לאפיקורוס - לשון הפקר, המבזה את התורה ומחשיבה כאילו היא הפקר. אי נמי, משים עצמו כהפקר, ואינו חס על נפשו לחוש שמא תבא עליו רעה על שמבזה את התורה או לומדיה". אמנם רש"י ביאר שהוא מלשון "אפקירותא" [כמובא בהערה 40], שהוא לשון חוצפה [רש"י עירובין סג. ד"ה אמר ליה].

(57) כלפי הקב"ה.

(58) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 11]: "כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו. ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם. ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם, ומשתתף עם תלמיד חכם לגמרי מבלי יראה מן התלמיד חכם, בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם. והרי זה מבטל היראה של השם יתברך, שצריך שיהיה האדם נבדל מן השם יתברך לגמרי, וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו, ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם". ובח"א לב"ק מא: [ג, ז.] כתב: "כי במה שהחכמים יש להם דבקות בשכינה, לכך יראתם יראת שכינה, כי מצד שהוא יתברך נבדל מן האדם, שייך היראה, ואין שייך היראה מצד החבור. ות"ח שהם דביקים עם השכינה, והם נבדלים מן שאר אדם בשביל השכל שיש בת"ח, כמו שהוא יתברך נבדל מן אדם מצד שאינו גוף. ולפיכך יראת חכמים השלמה אל יראת שמים, כי אם אין לאדם יראה מן ת"ח, ומשתתף עם ת"ח לגמרי מבלי יראה מן הת"ח, כאילו מחובר הגוף אל הנבדל השכלי, בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם הש"י, והרי זה מבטל ג"כ היראה אל הש"י. שצריך שיהיה האדם נבדל מן הש"י לגמרי, שלא יהיה לו שיתוף אליו" [ראה למעלה פ"ט הערות 17, 18].

(59) לשונו בתפארת ישראל פט"ו [רכח:]: "כי האפיקורוס הוא מי שאינו מאמין שיש כאן עלה וסבה ראשונה, ולפיכך נקרא 'אפיקורוס' מלשון הפקר, כי אין עליו עול השם יתברך, שהוא סבה הראשונה".

(60) לשונו בתפארת ישראל פט"ו [רכט.]: "ומה שאמרו ז"ל [סנהדרין צט:] 'איזה אפיקורוס, זה המבזה את החכם'... רצה לומר כי אין צריך שיהיה כופר לגמרי בעלה ובסבה ראשונה. רק אם אין יראת ה' על פניו, ואין עליו עול שמים, לבזות את החכם... זהו אפיקורוס. ודבר זה פריקות עול הסבה הראשונה. כי אילו היה עול שמים עליו, היה נכנע מן העלה ומן אשר הם חכמיו, ולא היה מבזה התלמיד חכם... ואמרינן 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ולפיכך כל זה נכלל בכלל אפיקורתא, ונקרא אפיקורוס" [הובא למעלה פ"ט הערה 18]. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד:] כתב: "נראה כי עיקר האפיקורס... אין עליו מורא כלל, וזהו ענין אפיקורס. שכל מי שיש בו דעת זאת, כאילו מפקפק במציאות השם יתברך. ולא בעי למימר שהוא אומר לגמרי 'אין אלקים', זה אינו, רק שאינו חש למורא שמים, וזה נקרא 'אפיקורס'... שאין לו יראת שמים, וכאילו חוטא במצות [שמות כ, ב] 'אנכי'". וראה הערה הבאה.

(61) "כי זהו גנאי לתלמיד חכם גם כן" [לשונו בתפארת ישראל פט"ו (רכט:)]. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד:] כתב: "ולפיכך לקמן פליגי באפיקורס, למר הוי אפיקורס המבזה את חכמים, ולמר שמבזה חבירו בפני חכמים. ששניהם אילו היה עליו מורא שמים, לא היה מבזה חבירו בפני החכם... כלומר שלעולם יש לדרוש שחוטא בו יתברך, שנוהג אפיקורס כאילו היה עולם של הפקר, ואין עליו יראת שמים. אבל אין הפירוש שהוא אומר לגמרי 'אין אלקים', רק שהוא אפיקורס שנוהג מנהג הפקר, ופורק עולו... לפי שהמבזה דבר השם נוהג אפקירותא בו יתברך כאשר מבזה דבר ה'. וזה שמבזה חבירו בפני ת"ח, מבזה דבר ה', שהרי דיבר הוא יתברך [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', שיש לירא מפניו. ונאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלקיך תירא', לרבות ת"ח [ב"ק מא:], וזה שמבזה חבירו בפני ת"ח, ואינו חושש לכבוד ת"ח, הוא נוהג אפקרותא בו יתברך".

(62) דבריו הבאים מוסבים על המשך דברי הגמרא [סנהדרין צט:] שהובאו למעלה, שאמרו שם "ואיכא דמתני לה אסיפא; מגלה פנים בתורה, רב ורבי חנינא אמרי, זה המבזה תלמיד חכם. רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי, זה המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם. בשלמא למאן דאמר המבזה תלמיד חכם עצמו מגלה פנים בתורה הוי, מבזה חבירו בפני תלמיד חכם אפיקורוס הוי. אלא למאן דאמר מבזה חבירו בפני תלמיד חכם מגלה פנים בתורה הוי, אפיקורוס כגון מאן, אמר רב יוסף כגון הני דאמרי מאי אהנו

לן רבנן, לדידהו קרו לדידהו תנו". הרי שכו"ע מודו שהמבזה ת"ח עצמו הוא מגלה פנים בתורה, ופליגי במבזה חבירו בפני ת"ח; לפי הדעה הראשונה [רב ורב חנינא] אין הוא מגלה פנים בתורה, אלא הוא אפיקורוס. ולפי הדעה השניה [רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי] אף הוא נכלל במגלה פנים בתורה, ואפיקורוס הוא מי שאומר "מאי אהנו לן רבנן".

(63) לשונו למעלה ר"פ יא [לאחר ציון 13]: "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... וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה, כי לא דבר רק הוא דבריהם... ובפרק חלק [סנהדרין צט:] המבזה תלמיד חכם הוי מגלה פנים בתורה, כי התלמיד חכם הוא עצם התורה". וראה להלן הערות 111, 128.

(64) לכך גם המבזה חבירו בפני ת"ח הוא נכלל במבזה ת"ח עצמו, ואין לחלק ביניהם. וכשם שהמבזה ת"ח עצמו הוא מגלה פנים בתורה, כך המבזה חבירו בפני ת"ח הוא מגלה פנים בתורה.

(65) כי אינו מבזה ישירות את הת"ח.

(66) לכך הוא אפיקורוס [כמבואר בהערה 62].

(67) ואם תאמר, אם המבזה חבירו בפני ת"ח אינו נכלל במגלה פנים בתורה [מפאת שאין זו בזיון ישיר כלפי הת"ח], מדוע בכל זאת יחשב הדבר כהעדר יראת שמים, דמאי שנא. אמנם בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד:] ביאר יותר, וז"ל שם: "התחיל בעליון, דהוא אפיקורס, שזאת העבירה שחוטא בו יתברך. ואח"כ בתורתו... והא דלקמן משמע דמגלה פנים בתורה הוא יותר חמור, דקאמר שהמבזה את חבירו בפני ת"ח הוי אפיקורס, והמבזה את ת"ח עצמו הוי מגלה פנים בתורה, וא"כ הוי מגלה פנים יותר חמור. נראה דאדרבה, מפני דאפיקורס שחוטא בו יתברך, ולפיכך בכל דהוא נקרא 'אפיקורס', כאשר מבזה חבירו בפני ת"ח. אבל מגלה פנים בתורה לא הוי רק עד שמבזה את ת"ח... דהא דהוי אפיקורס כאשר מבזה חבירו בפני ת"ח, היינו דהוי קצת אפיקורס בזה, ואין ספק שאין זה אפיקורס גמור". ונראה ביאורו, ששם שמים חל על כל דבר בעולם, ולכך "בכל דהו" נקרא אפיקורוס וחוטא כלפי הקב"ה. אך אין כל דבר בעולם נקרא "תורה", ולכך אין הוא נקרא "מגלה פנים בתורה" אלא אם מבזה את התורה וחכמיה ישירות, ולא במבזה חבירו בפני ת"ח.

(68) "כגון דיתיב קמיה רביה ונפלה ליה שמעתא בדוכתא אחריתי, ואמר 'הכי אמרינן התם', ולא אמר 'הכי אמר מר'" [סנהדרין צט:].

(69) יש להעיר, כי אמרו חכמים [קידושין לא:] "תנו רבנן, מכבדו [את אביו] בחייו, ומכבדו במותו. בחייו כיצד, הנשמע בדבר אביו למקום, לא יאמר שלחוני בשביל עצמי, מהרוני בשביל עצמי, פטרוני בשביל עצמי, אלא כולהו בשביל אבא", ופירש רש"י שם "אם מכיר באנשי המקום שמכבדים אביו לחלוק לו כבוד לקבל דברים שיאמר בשמו, אל יתלה הכבוד בעצמו, ואפילו יודע שיכבדוהו כאביו, אלא יתלה הכבוד באביו". הרי תליית הדבר בשם אביו היא הנהגת כבוד, ולא הנהגת מורא. ומדוע ביחס לרבו כתב כאן שכאשר אינו תולה את ההלכה בשם רבו זה נחשב "שאין לו מורא מרבו", היה לו לומר "שאין לו כבוד לרבו". והרי כאן בדוקא נקט מורא, כי כל עניינו של אפיקורוס הוא פריקת עול והעדר מורא. אמנם כד מדייק בלשונו כאן תראה שהזכיר גם כן כבוד, שכתב: "תלמיד חכם שאינו חושש **לכבוד** רבו לתלות ההלכה בשם רבו, וזה נקרא שאין לו **מורא** מרבו". הרי פתח ב"כבוד", וסיים ב"מורא". והנראה שבגו"א ויקרא פי"ט אות יא ביאר ש"אם אמר לו האב לבנו 'עשה לי דבר פלוני', והוא אינו עושה לו, הרי הוא עובר מורא וכבוד, שחייב לכבדו ואינו עושה, ומה שעבר על דבריו ולא משגיח עליהם, עובר מוראו". הרי שכבוד ומורא מזדמנים לפונדק אחד, וכאשר אינו חושש לכבוד אביו, יש בזה גם העדר מורא. וזהו דיוק לשונו כאן שכתב "תלמיד חכם שאינו **חושש** לכבוד רבו לתלות ההלכה בשם רבו, וזה נקרא שאין לו **מורא** מרבו".

(70) "רצה לומר אף שהדבר אמת הוא שיצא מתוך משא ומתן של הרב עם התלמיד, מ"מ אפקירותא הוא לתלות הדבר גם בו, אלא שיתלה הדבר ברב לחוד ד'הכי אמר מר'" [לשון המהרש"א שם], והיינו שלא ישתף עצמו עם רבו, אלא ישמור על המרחק בינו לבין רבו, וזהו מורא רב.

(71) יש להעיר, כי בגמרא [סנהדרין צט:] רב יוסף ורבא שניהם אמרו שאפיקורוס הוא מי שאומר "מאי אהני לן רבנן", ומ"מ דעתו של רב יוסף נדחתה [שזהו הוי מגלה פנים בתורה], לעומת דעתו של רבא, שאמרו שם "אפיקורוס כגון מאן, אמר רב יוסף, כגון הני דאמרי 'מאי אהנו לן רבנן, לדידהו קרו לדידהו תנו'. אמר ליה אביי, האי מגלה פנים בתורה נמי הוא ["שכופר במה שכתוב בתורה" (רש"י שם)], דכתיב [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי' ["שמהנין לעולם ומקיימין אותו, והוא אומר דלא מהני מידי" (רש"י שם)]. אמר רב נחמן בר יצחק, מהכא נמי שמע מינה ["שהצדיקים מהנין לאחרים" (רש"י שם)], שנאמר [בראשית יח, כו] 'ונשאתי

לכל המקום בעבורם'... רבא אמר, כגון הני דבי בנימין אסיא דאמרי 'מאי אהני לן רבנן, מעולם לא שרו לן עורבא, ולא אסרו לן יונה' ["לא אמרו לנו שום חידוש שלא מצינו בתורה" (רש"י שם)]". ומדוע המקראות שהביאו אביי ורב נחמן כנגד דעת רב יוסף [להוכיח מהם שהוי מגלה פנים בתורה] אינם גם כנגד דעת רבא, ונסיק מהם שהאומר "מאי אהנו לן רבנן" יחשב כמגלה פנים בתורה. ועל כרחך לומר שלפי רבא טענת "מאי אהני לן רבנן" אינה שהם אינם תורמים דבר לשאר בני אדם [וכפי שביאר רב יוסף], אלא שאע"פ שהם תורמים לקיום העולם, מ"מ אין הם מחדשים דברים חדשים [עיין בספר אמת ליעקב שם]. ועל כגון דא כו"ע מודו שאין זה "מגלה פנים בתורה".

(72) לאפוקי מדעת רב פפא [סנהדרין ק.], שאמר "כגון דאמר 'הני רבנן'", וביאר בח"א שם [ג, רל.] בזה"ל: "כגון דאמר הני רבנן. מפני שרבנן הם התורה בעולם, וזה שאמר 'הני רבנן', אע"ג שאין זה בזיון התורה לגמרי שיהיה נחשב מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, מכל מקום כיון שאמר 'הני רבנן' כאילו יש בהם דבר זר, שאומר על זה 'הני רבנן', ובזה נחשב אפיקורס".

(73) לכאורה זהו דלא כרש"י שם, שביאר שכאשר אומר "הני רבנן" זהו לשון בזוי, שכתב [סנהדרין ק.]: "כאדם שאומר 'אותו תלמיד חכם', דלשון בזוי הוא זה, שהיה לו לומר 'רבותינו שבמקום פלוני'". ואולי זהו גופא המחלוקת בין רב פפא לרבא, שרב פפא סובר שאמירת "הני רבנן" היא לשון בזוי [ראה הערה קודמת], ואילו רבא סובר שיש בזה העדר חשיבות, אך לא לשון בזוי. וכן מצינו להדיא [קידושין לב:] שרבא אמר את הבטוי "הני רבנן", הרי שאינו סובר שיש בזה בטוי גנאי. וראה למעלה הערה 52.

(74) צרף לכאן שיטת הנודע ביהודה [מהדורא קמא אבן העזר סימן נט] שסופי תאנים בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל [פסחים ו:], דגדר ההיתר של דבר שאינו מקפיד הוא משום הפקר, שהרי זה כאילו הפקירו בעל הבית. הרי העדר חשיבות נכלל בהפקר.

(75) כי הת"ח הוא עצם התורה, וכמו שביאר למעלה.

(76) "כל שהוא פורק היראה מאתו דבר זה הוי אפקרותא, שאין אפקרותא רק פורק עול, שאין על פניו יראה" [לשונו למעלה לאחר ציון 70]. וצרף לכאן דברי חכמים [נדרים כ.] "תניא, 'בעבור תהיה יראתו על פניכם' [שמות כ, יז] זו בושה... ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני". הרי שאפקרותא עומדת כנגד מעמד הר סיני; מעמד הר סיני היה קבלת עול יראת ה', ואפקרותא היא פריקת עול יראת ה'.

(77) "לשמשו" [רש"י שם].

(78) "אדומים, שהיו רשעים יותר" [רש"י שם], וראה הערה 84.
(79) "אומה מבני פרסיים" [רש"י שם]. וראה להלן הערות 88, 90, ופי"ג הערה 1.
(80) "אם יקניטו יענישנו" [רש"י שם].
(81) "יתום ואלמנה, מפני שדמעתן מצויה" [רש"י שם].
(82) כמה פעמים הדגיש כן, שיש להתייחס לדברי חכמים בכבוד הראוי, ולא לחושבם לדברים פשוטים. וכגון בתפארת ישראל ס"פ מו [תשכא:] כתב: "והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד". ושם פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה אף שנראה פשוט, הוא דבר עמוק מאד". ובגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "הנה כל אלו הדברים אף על גב שנראים פשוטים יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק. לכן אל יהיו קלים בעיני אדם, ויעיין בהם ויעמיק בהם". ובנתיב כח היצר פ"ד כתב: "והדברים האלו אף כי נראים פשוטים, הם דברים עמוקים". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז:] כתב: "ואם שנראים הדברים האלו פשוטים, יש לעיין בהם". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "כי הדברים האלו שאמר רב חסדא אף כי הם דברים ידועים, מכל מקום אשמועינן שדברים אלו שכליים". ובח"א למכות י: [ד, א:] כתב: "ואף שנראה דבר זה פשוט, הוא דבר עמוק". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [ראה להלן פי"ד הערה 10].
(83) בגבורות ה' פס"ד [רחצ.] ביאר בזה [בחילוק היוצר התנגדות] שתי מדריגות [חילוק בין האומות עצמן, וחילוק בין האומות וישראל], וכלשונו: "'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; האחד מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל 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'" [ההתנגדות השלישית תובא בהערה 87].

(84) כפי שפירש רש"י שם [הובא בהערה 78].

(85) לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ]: "זרע עשו לא יתאחדו יחד [עם ישראל], ואמרו ז"ל 'כשזה קם, זה נופל'. וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה למלכות זו [אדום] התאחדות עם זרע יעקב". ובגו"א שמות פי"ז ריש אות יג כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד".

(86) מגילה ו. "קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן, אל תאמן. ישבו שתיהן, אל תאמן. חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קסרי, תאמן. שנאמר [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החרבה', אם מליאה זו, חרבה זו. אם מליאה זו, חרבה זו. רב נחמן בר יצחק אמר מהכא, [בראשית כה, כג] 'ולאום מלאום יאמץ'". והפחד יצחק חנוכה מאמר טו, אות ב, כתב: "מצינו בדברי חכמים שבין יעקב ועשו מתקיים יחס של 'כשזה קם זה נופל'. אם יאמר לך אדם על ירושלים ורומא ששתיהן בנויות, או שתיהן חרבות, אל תאמין... ואילו בנוגע לישמעאל לא נאמר כלל יחס זה של 'כשזה קם זה נופל', ואין הוא נבנה כלל על חורבנם של ישראל. מתוך הסתכלות פנימית מראה הדברים כך הוא; עד ג' דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו, אברהם הוליד את ישמעאל, ויצחק הוליד את עשו. ורק מיעקב ואילך פסקה הזוהמא, שמטתו של יעקב היתה שלימה [ויק"ר לו, ד]. והנה כל זמן שהקדושה לא השיגה את מדריגת פסיקת הזוהמא, הרי ממילא מוכרח מזה שבצד הקדושה עדיין יש תפיסת מקום לזוהמא. ובכהאי גוונא לא שייך שהקדושה והטומאה הם בבחינת 'כשזה קם זה נופל', שהלא רואים אנו שאין הקדושה שוללת את מציאותה של הזוהמא. ורק לאחר שהקדושה השיגה את מדריגת פסיקת הזוהמא, רק אז הקדושה והטומאה עומדות זו מול זו ביחס של 'זה קם זה נופל', דכל אחת נבנית מחורבנה של חברתה. כל זמן שהקדושה עדיין לא השיגה את מדרגת פסיקת הזוהמא, אין בחינת ה'תרתי דסתרי' של קדושה וטומאה פועלת שכל אחת מהן תשלול את מציאותה של חברתה. ורק כשהקדושה השיגה את דרגת פסיקת הזוהמא, אז בחינת ה'תרתי דסתרי' של הקדושה והטומאה פועלת שהמלחמה ביניהן תהיה מלחמת החיים והמות, ומיתתה של האחת היא סם חיים לחברתה. ועל כן רק ביעקב ועשו קיים יחס של 'לאם מלאם יאמץ', אבל אין יחס כזה בין ישמעאל ויצחק, אע"פ שבודאי ישמעאל מתנגד ליצחק, כדרך שעשו מתנגד ליעקב".

(87) בגבורות ה' פס"ד [רחצ.] ביאר כיצד התנגדות אדום לישראל היא עליית מדריגה ביחס להתנגדות שאר האומות לישראל, וז"ל: "ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר [תהלים קיח, יא] '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.]... ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל, וזהו ענין ג' [ושני העניינים הקודמים הובאו בהערה 83]. וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'".

(88) פסחים קיג: "תנו רבנן, שלשה שונאין זה את זה, אלו הן; הכלבים, והתרנגולין, והחברין". ורש"י [יבמות סג:] ביאר שהם פרסיים רשעים. וראה להלן ר"פ יג בביאור המאמר.

(89) שמעתי לבאר שכוונתו שישמעאל הוא כנגד ימין [גו"א בראשית פכ"ד אות ל], ואדום הוא כנגד שמאל [זוה"ק ח"ג קכד., קצב:, וכמבואר בח"א לר"ה כג. (א, קכד.)], ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.] כתב: "כי החרב הוא מן השמאל, והערוה הוא מן ימין", וחברים הם כנגד אמצע. וראה הערה הבאה.

(90) אמרו חכמים [סנהדרין קו.] "שלשה היו באותה עצה ["ד'נתחכמה לו' (שמות א, י)" (רש"י סוטה יא.)], אלו הן; בלעם, איוב, ויתרו", ובח"א שם [ג, רמז.] כתב: "פירוש הגדולים יותר באומות, והם על כלם הם שלשה. ודבר זה ידוע לנבונים, השנים מהם יש להם חבור לישראל, שאינם מתנגדים לגמרי, והאחד מתנגד להם לגמרי. וזה כי אברהם ויצחק, היו לאומות חבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות. ולכך כנגד זה היה יתרו, שהיה גר כמו שהיה אברהם. וכן יצחק היה בעל יסורין, כמו שאמרו במדרש [ב"ר סה, ט] יצחק חידש יסורים, וכנגד זה איוב, שהיה בעל יסורין... ולא היה ג"כ מתנגד לישראל, כמו שלא היה יצחק ג"כ מתנגד לאומות. אבל יעקב שהיה מתנגד לאומות, וכדכתיב [בראשית כה, כב] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה', ולכך יצא מהם בלעם, שהיה מתנגד לגמרי

לישראל, והבן זה מאוד". והרי ישמעאל יצא מאברהם [יתרו], ואדום יצא מיצחק [איוב], וחברים שונאים בעצם [בלעם]. וראה להלן הערה 100, ופי"ג הערה 1.

(91) האומות של ישמעאל, אדום, וחברים.

(92) לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [תשלט.]: "ואמר [שם] כי נשיכת חכמים נשיכת שועל, פירוש כי אמרו על השועל שאין לך בחיות רעות שהוא מעמיק בנשיכה כמו השועל, עד שאינו נושך לחצאין, רק הוא נושך ומעמיק עד שגומר כל האבר בנשיכה. וכן השנאה של תלמיד חכם פועל באדם, ואין הפעולה לחצאים, רק שהשנאה הזאת מכלה האדם לגמרי. ודבר זה הוא בשביל חוזק השכל של תלמיד חכם, שהוא פועל לגמרי, כי אין כח השכלי כמו כח החמרי, שכחו מתחלק לחצאים, אבל כח השכלי אין מתחלק לחצאין, והוא פועל לגמרי, ואינו לחצאין" [הובא למעלה הערה 30].

(93) האומות של ישמעאל, אדום, וחברים.

(94) מציון 26 ואילך, שהביא מאמרם [שבת קיט:] "כל המבזה תלמיד חכם אין לו רפואה למכתו", וביאר שהשכל יש לו מציאות גמורה, ולחומר אין מציאות גמורה. ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 108] כתב: "'ועצומים כל הרוגיה' [משלי ז, כו] זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה [ע"ז יט:]. וכל חטא שהוא בשכל שאינו נוהג כראוי, כמו... תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, שייך לומר בו שהוא עושה הרוגים. כי השכל לגודל כח שלו, נקרא כאשר חוטא בו שהוא עושה חללים והרוגים". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש. ולפיכך מי שעוסק בתורה נהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, וזה כמו שהתבאר, כי הגבורה ראוי שיבוא מן התורה, כי הגבורה שייכת אל התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 259, פ"ח הערה 131, ולהלן פי"ג הערה 39]. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושים גבורה כאנשים. כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים".

(95) לשונו בגו"א בראשית פמ"ז אות לד: "והטעם דהשכינה [למעלה מראשו של חולה (רש"י בראשית מז, לא)], כי 'את דכא ושפל רוח אשכון', ואין לך דכא כמו חולה". ובאור חדש [קיד.] כתב: "ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק ע"י יתומה, כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים, ומפני כך הגביה את אסתר שהיתה יתומה מבלי אב ואם [אסתר ב, ז],

והיה מגביה אותה על מדריגת המן... ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה ג"כ על ידי אסתר, כי אסתר היתה יתומה מאב ומאם".

(96) שנאמר [משלי כג, י, יא] "אל תסג גבול עולם ובשדי יתומים אל תבא כי גואלם חזק הוא יריב את ריבם אתך", וביאר הרבינו יונה שם: "יאמר על גזלת היתומים אע"פ שהן עשירים, כי השם יריב ריבם, כי גואלם חזק וגו'. אחרי שאין דן דינם, השם יריב אתך". וכן נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה". וכן נאמר [תהלים סח, ו] "אבי יתומים ודיין אלמנות אלקים במעון קדשו". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"י כתב: "לא ינהוג בהן [ביתומים] מנהג כל אדם, אלא יעשה להם הפרש, וינהלם בנחת וברחמים גדולים וכבוד, שנאמר [משלי כב, כג] 'כי ה' יריב ריבם', אחד יתום מאב, אחד יתום מאם", והאור שמח שם ביאר שכוונת הרמב"ם להביא את הפסוקים ממשלי פרק כג.

(97) אמרו חכמים [מגילה לא.] "אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו. דבר זה כתוב בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים. כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'. שנוי בנביאים [ישעיה נז, טו] 'כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו'", וכתיב בתריה [שם] 'ואת דכא ושפל רוח'. משולש בכתובים, דכתיב [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו', וכתיב בתריה [שם פסוק ו] 'אבי יתומים ודיין אלמנות'". הרי שהנהגה זו היא מצד מדת הענוה.

(98) בנתיב הענוה פ"א הביא מאמרו של רבי יוחנן ממסכת מגילה [הובא בהערה הקודמת], וכתב: "ועתה יש לשאול, למה זה ועל מה זה שכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו. אם בשביל שהכתוב בא להגיד שלא כמדת בשר ודם שגדולתו היא מבטלת הענוה, אבל אצל הקב"ה אינו כך, רק עם גדולתו נמצא הענוה, אם כן קשיא למה צריך לומר 'דבר זה כתוב בתורה וכו'", די כשנמצא פעם אחד, ולמה צריך להיות בכל מקום. אבל רבי יוחנן בא לומר כי הענוה היא עצם הגדולה, והיא הגדולה על כל הגדולות, עד שאין גדולה למעלה. ואם לא כן, לא היה נמצא בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם נמצאת הענוה, אבל מפני שכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא הענוה, מזה תדע כי הענוה היא הגדולה על כל הגדולות. וזה כי 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, אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה.

וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור, ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל".

(99) כי הענוה היא בבינה [ראה הערה הבאה], ומבינה דינין מתערין [זוה"ק ח"א קנא., וראה בפרדס רימונים שער ה פרק ג], ולכך "דבר זה עוד קשה יותר".

(100) שמעתי לבאר שכוונתו לומר שחמשת הדברים שהוזכרו במאמר זה [ישמעאל, אדום, חבר, תלמיד חכם, יתום ואלמנה] כאשר המאוחר יותר הוא קשה יותר, הם כנגד חמש ספירות. כי שלשת הדברים הראשונים שהוזכרו הם כנגד חג"ת [כמבואר בהערות 89, 90], ותלמיד חכם הוא כנגד חכמה, ויתום ואלמנה הם כנגד בינה, כי הענוה היא בבינה [תיקוני זהר הקדמה ה.].

(101) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 64]: "אדם שאינו מלמד תורה לאחר הוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה. כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו, עד שהוא ראוי אל קללה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד:] כתב: "כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספת מציאות" [הובא למעלה פ"ח הערה 66]. ו"כל קללה הוא העדר ובלתי מציאות" [לשונו בנתיב התוכחה פ"א, והובא למעלה פ"ח הערה 68]. ואמרו חכמים [סוטה מח.] "מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה", ובנצח ישראל פ"ט [רלח.] כתב: "שכל העולם היה מקבל חסרון, כי כאשר היה בית המקדש קיים היה ברכה בעולם, עד שהיה להם השובע בכל דבר. ומשחרב בית המקדש ירדה קללה לעולם, עד שודאי כל הנמצאים היו מקבלים קללה", הרי שבעל ההעדר מקבל קללה. ועוד אמרו חכמים [נדה לא:] "בא זכר בעולם, בא ככרו בידו... נקבה, אין עמה כלום... דכתיב [בראשית ל, כח] 'נקבה שכרך עלי'". ושם בח"א [ד, קסג.] כתב: "הנקיבה... פרנסה שלה מצד שהיא חסרה, ומשתוקקת אל השלמה, ומשלים אותה השם יתברך בפרנסה... וזהו לשון 'נקיבה', מלשון 'נקבה שכרך עלי', כלומר שהנקיבה מבקשת השלמה מפני חסרונה". ובנתיב הצניעות ס"פ א כתב: "'זכר' בגמטריא 'ברכה'... אבל הנקבה הפך זה, שלשון נקבה כמו [ויקרא כד, יא] 'ויקב את השם', שהוא קללה, והוא לשון 'נקבה שכרך עלי ואתנה', שהוא לשון מפורש, שהמפורש אינו סמוי, ולכך הוא לשון קללה גם כן". הרי שתיבת "נקבה" מורה על החסר המבקש השלמה, ועל הקללה. ולפי דבריו כאן הרי אלו שני צדדים של מטבע אחד.

(102) פירוש - כאשר ראובן עושה לשמעון דבר רע שאינו ראוי לעשות.

(103) דוגמה מובהקת לכך היא תיבת "חטא", המורה על מעשה רע שאינו ראוי לעשות, וכן מורה על חסרון, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ז [תג:], וז"ל: "החטא הוא חסרון, כי כל

לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות", וראה שם הערה 1496, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו [הובא למעלה פ"א הערה 117, פ"ו הערה 23, ופ"י הערה 66]. ולמעלה פ"י [לפני ציון 66] כתב: "כי כל חטא הוא חסרון, והחסרון דבק בו ההעדר", ושם הערה 67.

(104) אמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן... משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "פירוש, 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 לאנשי חמרי'" [הובא למעלה פ"ח הערה 65].

(105) לשונו בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעז.]: "קללת חכם אפילו על חנם בא. כי הת"ח אשר בו השכל, באה הקללה ממנו אל החומר, אשר אינו במעלתו, והוא במדריגת החומר. כי החומר אשר הוא חסר בעצמו, ואין לך חסר וארור כמו החומר, שהוא חסר ונעדר כל צורה, ולפיכך קללת ת"ח אפילו בחנם באה אל הדבר שנחשב חמרי בערך ת"ח, ולא נחשב זה חנם, כי החמרי הוא נחשב ארור וחסר בעצמו נגד השכלי, לכך אפשר להוסיף קללה אליו, אחר שנחשב החמרי חסר בערך מעלת הת"ח. ועוד, כמו שהנדוי והגזירה באה מן הת"ח, כך הקללה ג"כ, כי גם הנדוי הוא קללה, כי 'ארור' בו נדוי, והכל בשביל כי הת"ח שבו השכל גוזר ומחייב דבר, ולפיכך הקללה באה ממנו אפילו בחנם". וכטעמו השני שם כתב גם בח"א למכות יא. [ד, ב.].

(106) פירוש - לא רק שהת"ח הוא במעלה גדולה ביחס להדיוט [וכמבואר במאמר שהביא אודות "קללת תלמיד חכם אפילו בחנם באה"], ולכך ההדיוט חייב בכבודו, אלא אף תלמיד חכם כוותיה חייב לנהוג בו כבוד, וכמו שמבאר.

(107) הרי שאף חכמי ישראל נצטוו "הזהרו בכבוד חבריכם", ומוכח שאזהרה זו נוהגת אף בתלמידי חכמים.

(108) צריך ביאור, כי בנתיב העבודה ספ"ב אמנם הביא מאמר זה, אך כתב שם: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' דבר זה בארנו למעלה בנתיב התורה, גם בפרקים, מאיזה טעם כבוד חבירו הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא, ושם מבואר היטב". הרי שבנתיב התורה שולח לעיין בנתיב העבודה, ובנתיב העבודה שולח לעיין בנתיב התורה. וכן בנתיב אהבת ריע ס"פ ג, ציין לדבריו כאן בנתיב התורה, ויובא בהערה 113. אמנם בדר"ח פ"ב מ"י [תשפג.] ובנתיב אהבת ריע פ"א ביאר את המאמר, ודבריו שם יובאו בהערה הבאה.

(109) לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [תשפג.]: "כי רבי אליעזר שאמר כאן [באבות שם] 'יהיה כבוד חבירך חביב עליך כשלך', רוצה לומר כי דבר זה מביא האדם לחיי עולם הבא. ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא. ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים... ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא". ובנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם', כבר בארנו דבר זה בפרק רבי אומר למה על ידי דבר זה זוכה לעולם הבא, כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים. וכמו שבארנו דבר זה אצל [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים. וכבר בארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן". וראה להלן הערה 135.

(110) "שנשתכחה תורה" [רש"י שם].

(111) במה שלא נהגו כבוד זה לזה, והתלמיד חכם הוא עצם התורה, וכמבואר למעלה הערה 63.

(112) נראה ביאורו על פי דבריו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.], שכתב: "קרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. 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. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה" [הובא למעלה פ"ד הערה 170, פ"ז הערה 24, ופ"י הערה 132]. והואיל והזכיה במעלתה העליונה של תורה ["אורך ימים"] כוללת בתוכה את הזכיה במעלתה התחתונה של תורה ["עושר וכבוד"], א"כ הוא הדין לאידך גיסא; אי הזכיה במעלתה התחתונה של תורה כוללת בתוכה את אי הזכיה במעלתה העליונה של תורה. וכאשר אדם מרחיק עצמו מהמעלה התחתונה של התורה [כבוד], נכלל בזה הרחקה גם מהמעלה העליונה של התורה [אורך ימים], ולכך "כאשר לא נהגו כבוד בתורה, ניטל מהם גם כן אורך ימים" [לשונו כאן]. **ואם תאמר**, הרי אורך ימים האמור בפסוק זה עוסק בחיי עולם הבא, ולא בחיי עולם הזה, וכיצד ניתן לבאר מיתת תלמידי רבי עקיבא בעוה"ז מחמת ש"ניטל מהם אורך ימים", הרי עוה"ז לחוד ועוה"ב לחוד. ובדר"ח פ"ו מ"ח [ערה:] כתב: "ומה שאמר 'אורך ימים', אי אפשר לפרש רק על עולם הבא, וכדאיתא בפרק שלוח הקן [חולין קמב.], שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא [איוב יד, א] 'קצר ימים'. ודוד אמר [דהי"א כט, טו] 'כי ימינו כצל עלי ארץ', ואיך נקרא זה אריכות ימים. אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך". ואין לומר שאריכות ימים לעוה"ב כוללת בתוכה גם אריכות ימים בעוה"ז, שהרי הגמרא הנ"ל שהביא מפרק שלוח הקן [חולין קמב.] אמרה להדיא לא כך, שאמרו שם "בכבוד אב ואם כתיב [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. בשילוח הקן כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים, ובחזרתו נפל ומת, היכן אריכות ימיו של זה, והיכן טובתו של זה. אלא 'למען יאריכון ימיך' בעולם שכולו ארוך, 'ולמען ייטב לך' לעולם שכולו טוב" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 180]. הרי שאריכות ימים לעוה"ב אינה כוללת בתוכה אריכות ימים בעוה"ז, וא"כ כיצד ניתן לבאר שתלמידי רבי עקיבא מתו בעוה"ז מחמת שניטלה מהם "אורך ימים בימינה", הרי אריכות ימים זו אינה עוסקת בחיי עוה"ז, אלא בחיי עוה"ב. **ושמעתי לתרץ** מבני האברך כמדרשו רבי משה יונה שליט"א, שגמרא זו במסכת חולין הובאה גם במסכת קידושין [לט:] בקשר ל"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", שאמרו שם:

"הא מני רבי יעקב היא, דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. דתניא רבי יעקב אומר, אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחיית המתים תלויה בה ["באותו מתן שכר, להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא" (רש"י שם)]. בכיבוד אב ואם כתיב 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה וכו'" [ומביא שם את המשך דברי הגמרא בחולין]. והנה כבר השריש המהר"ל בתפארת ישראל ר"פ סב [תתקנח.] שאע"פ ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, "מכל מקום אל תטעה לומר שכשם ששכר מצות בהאי עלמא ליכא, כמו כן שכר למוד התורה בהאי עלמא ליכא, כי דבר זה אינו... כי שכר התורה הוא שאוכל פירות בעולם הזה" [לשונו בתפארת ישראל שם]. ובתחילת פתחי שערים לרבי אייזיק חבר, בהגהות בית נתיבות אות י, כתב: "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא... מה שאין כן שכר התורה ניתן גם בעולם הזה, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך וגו'", וכמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ח] 'גדולה תורה שנותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא', שעל ידי התורה הגוף מזדכך פנימיותו ביותר", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ולכך אע"פ שלגבי שאר מצות [ככבוד אב ושילוח הקן] אין שכר אריכות ימים הנאמר בהן נוהג בחיי העוה"ז [וכדמוכח מהגמרא בחולין וקידושין], מ"מ כאשר איירי בשכר תלמוד תורה, הרי "אורך ימים" האמור בו בפרטות אמור לחול גם על חיי עוה"ז, כי שכר תורה בהאי עלמא איכא, ואין טעם לחלק בין העולמות. והואיל וניטלה מתלמידי רבי עקיבא אריכות ימים של תלמוד תורה, נכלל בזה העדר אריכות ימים בעוה"ז ג"כ, כי כלפי שכר תלמוד תורה אין לחלק בין העולמות. ודפח"ח. וצרף לכאן דברי הגמרא [ב"ב י:], שאע"פ שאמרו שם "עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה" (רש"י שם)] ותחתונים למעלה" ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתים חשובים" (רש"י שם)], מ"מ בנוגע לכבוד תלמידי חכמים אמרו שם "כי היכי דחשבינן הכא, חשבינן התם" ["כי היכי דאיתינן הכא חשובים ונכבדים, הכי איתינן התם" (רש"י שם)]. הרי שבנוגע לכבוד תלמידי חכמים אין חילוק בין העולמות, והאמור על עוה"ב כחו יפה על עוה"ז.

(113) בנתיב אהבת ריע ס"פ ג סלל לו דרך אחרת בביאור מיתת תלמידי רבי עקיבא, וכלשונו: "כאשר נוהג כבוד בחבירו דבר זה הוא עצם החיים, וכמו שאמרו בפרק בני העיר [מגילה כח.] במה הארכת ימים, אמר לו לא נתכבדתי בקלון חברי. ובארנו ענין זה למעלה בנתיב התורה אצל 'למדנו אורחת חיים הזהרו בכבוד חבריכם', שם בארנו

כי דבר זה אורח חיים ממש, ואלו שלא נזהרו בכבוד חבריהם, לכן מתו". וכן הוא בח"א ליבמות סב: [א, קלג.].

(114) בנתיב אהבת ריע ס"פ ג הוסיף כאן: "אף שהזמן הוא טוב ביותר מכל הזמנים, עם כל זה מתו". ונראה שכוונתו לדברי חכמים [שבת קמז:] "כל שקייני ["משקין לרפואה" (רש"י שם)] טבא בין דיבחא לעצרתא ["מפסח ועד עצרת" (רש"י פסחים מב:)]". ובהקדמה לדר"ח [מט:] כתב: "מזה הטעם ביש מקומות נוהגים לומר הפרקים מן פסח ועד עצרת, שזה 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". ובב"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: "ואמר שמתו בין פסח לעצרת, להורות שמתו בהשגחה, כי הוא הזמן ממוצע לבריאות וקרוב לרפואה, כדאמרינן בשבת 'כל שקייני טבא בין דיבחא לעצרתא'". וראה להלן הערה 125.

(115) אע"פ שנאמר [ויקרא כג, טו-טז] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'", מ"מ הספירה היא רק מ"ט יום, ולא חמישים יום [רש"י שם, וראה למעלה פ"א הערות 286, 290]. ומגדיר כאן את הספירה שהיא "עד מתן תורה", ואע"פ שבמקרא נאמר לספור סתם, מ"מ הספירה היא לקראת מתן תורה. וכן כתב למעלה פ"י [לאחר ציון 150], וז"ל: "כבר בארנו [בתפארת ישראל פכ"ה] 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". ובספר החינוך מצוה שו כתב: "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'. ופירוש הפסוק כלומר, הוציאך אותם ממצרים יהיה לך אות שתעבדון את האלקים על ההר הזה, כלומר שתקבלו התורה, שהיא העיקר הגדול שבשביל זה הם נגאלים, והיא תכלית הטובה שלהם. ועניין גדול הוא להם, יותר מן החירות מעבדות... 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. וזהו שאנו מונין לעומר, כלומר כך וכך ימים עברו מן המנין, ואין אנו מונין כך וכך ימים יש לנו לזמן, כי כל זה מראה בנו הרצון החזק להגיע אל הזמן, ועל כן לא נרצה להזכיר בתחילת חשבוננו ריבוי הימים שיש לנו להגיע לקרבן שתי הלחם של עצרת". וראה הערה הבאה.

(116) 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". ובאור חדש [קפה.] הביא שם את המדרש [ויק"ר כח, ו] שאמרו שם שבזכות העומר ישראל גברו על המן, וכתב שם לבאר: "ועוד יש לך להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת. ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו ע"ז, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ'... 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 ע"י שדביקות ישראל לשם ע"י 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 ע"י אשה, ועוד כמה וכמה דברים". ואודות שהתורה היא משער החמישים, ראה רמב"ן בהקדמתו לחומש, ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], דרשת שבת הגדול [רכג:], דרוש על התורה [טו:], למעלה פ"א הערה 288, ופ"י הערות 151, 154.

(117) מה שמדגיש שהספירה היא "ז' שבועות מדריגה אחר מדריגה", הוא כדי להורות שיש בספירה זו התעלות עד שער החמישים. ונקודה זו מוסברת היטב בדר"ח פ"ו מ"ח [רנה:], שכתב: "בא לבאר שעל ידי התורה יקנה החיים הנצחיים. ולפיכך מביא שבעה פסוקים כנגד שבעה מדריגות, שכל אחת יותר, וכאשר יש שבעה, מורה על זה כי אין למעלה מזה, כי לעולם המדריגות שהם שבעה זה על זה, מורה כי אין למעלה מזה. כי השם יתברך שהוא 'גבוה על גבוה שומר' [קהלת ה, ז], שאין למעלה, והוא יושב רם ונשא, יש שבעה רקיעים [חגיגה יב:], שזהו גובה אחר גובה, עד המדריגה האחרונה. הרי כי מספר שבעה מורה על המדריגה העליונה. וכן אתה מוצא תמיד כי המדריגות והמעלות שהם זו על זו, הם שבעה, ודבר מבואר הוא". ובזה מיושבת תמיה מתבקשת; דהנה בדר"ח שם מבאר שמספר שבע מורה על מדריגה ש"אין למעלה מזה", ואילו בכל ספריו ידוע שמספר שבע מורה על הטבע, ורק מספר שמונה מורה על מדריגה מעל לטבע [כמבואר למעלה פ"י הערה 136], וכיצד כתב כאן שמספר שבע מורה על מדריגה על טבעית. אמנם לשונו הזהב בדר"ח מיישבת שאלה זו, כי מעולם לא כתב שם שמספר שבע מורה על מדריגה עליונה, אלא ש"המדריגות שהם שבעה **זה על זה** מורה כי אין למעלה מזה". והכוונה היא שכאשר יש שבע מדריגות זה על זה, אז מגיעים למדריגה העליונה ביותר. וכן ביאר כאן ש"הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים". אם כן המדריגות הן שבע, והן מגיעות לשער החמישים. ובחי"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "[משפט הרשעים] מן הפסח עד עצרת, כי העת הזה הוא מיוחד שמתעלה העולם עד החמשים, שהוא אחר השבעה שבועות. ולפיכך זה הזמן מעלה את הרשע מן הגיהנם, כי בשער החמשים אין גיהנם כלל, ולפיכך בו נתנה התורה ואין שולט בתורה הגיהנם כלל, ודבר זה מבואר בכמה מקומות, וזה שאמר 'ועד עצרת', שבזה העת מתעלה הרשע מן שבעה מדורי גיהנם בשבעה שבועות שהם מפסח עד עצרת. ועוד תדע כי עיקר הגיהנם הוא הזמן לרשעים שעברו התורה, ועל זה הגיהנם להם. כי האדם הוא מוכן לקבל התורה, ומפני שהאדם הוא מוכן לקבל, וההכנה הזאת מפסח עד עצרת שהיו מונים לתורה, ולכך הם נידונים בגיהנם על התורה בזמן זה. כי הרשעים שעברו התורה, דבר שהיו מוכנים לו, יש לקבל על זה הדין. ואם לא היו מוכנים לתורה, אין דין על דבר שאינו מוכן לו. אבל כאשר האדם ראוי לו התורה, ומוכן לו מצד עצמו, כאשר עבר על הדבר שראוי לו יש דין על זה. ולכך משפט רשעים בזמן הזה דוקא". **ואודות** שאין ספירה ליום החמישים עצמו, כן כתב בבאר הגולה באר הראשון [קה.], וז"ל: "וכאשר תבין עוד דברים הנאמנין בענין מספר ל"ט מכות, שחסרו חכמים אחד

[מכות כב.], והוא עוד יותר עמוק. וזה כי הדבר ששיערה התורה, אין ספק שיש לו טעם. דמיון זה שאמרה תורה [דברים כה, ג] 'ארבעים יכנו', שהטעם הוא נגד יצירת הולד שנוצר בארבעים יום [תנחומא ישן במדבר אות כח], ולכך אמרה תורה 'ארבעים יכנו', כאילו אמרה שיש להכות אותו נגד היצירה שהיא בארבעים יום. אמנם אי אפשר להכות אותו ארבעים במספר, כי האחרון לא שייך בו ספירה, כי הספירה היא פרטית, והאחרון שבימי היצירה שהוא גומר ומשלים, אין שייך בו ספירה פרטית. ולכך כאשר זכר הכתוב המכות בכלל, ולא דרך פרט, אמר 'ארבעים יכנו', שהדין הוא להכותו ארבעים נגד יצירת הולד. אבל הספירה אחד אחר אחד, אין באחרון ספירה פרטית, רק עד ל"ט. וזהו סוד הכתוב גם כן שאמר [ויקרא כג, טז] 'תספרו חמשים', ולא היתה הספירה רק מ"ט. כי החמישים הוא המשלים, והמשלים אינו פרטי, ואין בו ספירה. ולפיכך אי אפשר לפרש רק הסוכם ומשלים מספר החמשים. ומכל מקום כאשר יזכיר הכלל אמר 'תספרו חמשים יום'... ואלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים" [הובא למעלה פ"א הערה 290].

(118) תלמידי רבי עקיבא.

(119) תמצית נקודתו היא שהימים שבין פסח לעצרת הם ימים שבהם התורה מתעלה עד שער החמישים, וההתעלות הזאת היא היא המורה על כבוד התורה. ונראה להטעים זאת על פי דבריו של הפחד יצחק שבועות מאמר ח אות ח, שכתב: "עלינו לדעת כי כל עצמו של המושג 'כבוד' הנמצא בהכרתנו נובע הוא מתוך הרגשת חילוקי המדרגות הנמצאות בעולם. כי מכיון שישנן מדרגות רמות זו למעלה מזו, ומדרגות נמוכות זו למטה מזו, המדרגה הנמוכה צריכה היא להרים עיניה בכדי להסתכל בזו שלמעלה הימנה. הרמת עינים זו קרויה היא 'כבוד'". והואיל והימים שבין פסח לעצרת הם ימי התעלות עד לשער החמישים, דרגא אחר דרגא, לכך ימים אלו מורים באצבע על כבודה של תורה, כי נראה בהם שלל המדריגות השונות שיש לתורה. וראה להלן פי"ג הערה 3.

(120) לשון הרמ"א [שו"ע אורח חיים סימן תצג סעיף ב]: "מסתפרין ביום ל"ג, ומרבים בו קצת שמחה", וכתב שם במשנה ברורה ס"ק ח [על פי הגר"א שם] "דסבירא ליה דביום ל"ג פסקו לגמרי מלמות". ובדרכי משה שם אות א הראה את המקורות לדעה זו.

(121) כן כתב בנר מצוה [קכ:] לגבי חוטי ציצית, וכלשונו: "המלבוש שהוא כבודו, יש בו מצוה אלקית, הם הציצית. ובשביל כך כבוד הזה, הוא כבוד אלקי. והחוטין הם ל"ב, כמספר 'כבוד'... כי זוכה לכבוד על ידי מצוה זאת". והמקור ל"כבוד" הוא בגמטריה

שלשים ושנים נמצא בזוה"ק ח"ג לג. ועיין עוד בדברי רבי אברהם בן הגר"א [תקו"ז דף ו.].

(122) "קבלו עונשם כמספר 'כבוד'" [לשונו בסמוך].

(123) בביאור דברי קודש אלו של המהר"ל, עיין בספר אפיקי מים על ספירת העומר ושבועות למו"ר הגר"מ שפירא שליט"א, ענין יח, שביאר בהרחבה ובעומק דברים אלו, וחלוקת ימי העומר לשתי מדרגות של "כבוד" ו"טוב" [גימטריה של שבע עשרה], וכמבואר בפנות המרכבה לרמח"ל פנה שניה [בספרי גנזי הרמח"ל עמוד שכ"א]. ונראה להטעים זאת על פי דבריו בגו"א [דברים פל"ג אות ד], שביאר את דברי רש"י [דברים לג, ב] שהתורה "כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה", וז"ל: "דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו]... ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [הובא למעלה פ"ג הערה 53, ופ"ד הערה 12]. ל"ב הימים הראשונים של העומר הם כנגד האש השחורה של תורה, כי "'כבוד' בא"ת ב"ש ["לשפק" (גימטריא 510)] וד' אותיות גימטריא 'שחור' [514], שהוא בחינת מלכות, בסוד [שיה"ש א, ה] 'שחורה אני'" [קהלת יעקב ערך כבוד, אות ג]. וכאשר לא נהגו כבוד זה בזה, נענשו מחמת האש השחורה של התורה. אך י"ז הימים האחרונים של העומר הם כנגד האש הלבנה של תורה, שהיא מורה על הטוב, וכמבואר בגו"א. ודו"ק.

(124) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנה:]: "כי הכבוד נקרא 'אור' בכל מקום, כמו שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו', [ישעיה ס, א] 'וכבוד ה' עליך יזרח', ודבר זה ברור". ושם קודם לכן [שפט.] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה, שהוא ג"כ הכבוד". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. 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, סוף כז.)], לכך ברי הוא שהכבוד והאור שייכים להדדי.

(125) ראה למעלה הערה 114 אודות האויר המשובח שבין פסח לעצרת. ודע שבח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב: "שאז **האויר** [ולא "האור"] זך וטוב". 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, 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 נתנה התורה, שהיא היושר והשוה, בזמן הזה, הוא הזמן השוה". וראה הערה הבאה.

(126) ר"ה יא. "בחדש זיו ["אייר הוא" (רש"י שם)]... דאית ביה זיוא לאילני". ובירושלמי ר"ה פ"א ה"ב אמרו "בירח זיו, שבו זיוו של עולם, הצמחים ניכרין והאילנות ניכרין". והרד"ק [מ"א ו, א] כתב: "בחדש זיו - הוא חדש אייר, שהוא שני לחדשים, כי ניסן ראש לחדשים. ונקרא 'זיו' כמו שפירשו רבותינו ז"ל דאית ביה זיוא לאילני, פירוש זוהר הפרחים והנצנים. וכן תרגם יונתן 'בירח זיו נצניא'". ויש לדייק בלשונו, שכתב כאן: "וידוע כי אין הזיו והאור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב, לכך נקרא חדש אייר 'זיו'". הרי שפתח עם הזמן של "מפסח ועד עצרת", וסיים עם חודש אייר, והרי פסח הוא בט"ו ניסן, ואילו עצרת היא בו' סיון, ומאי ההדגשה על אייר. אך נקודה זו מבוארת היטב בח"א לר"ה יא. [א, צז:], שכתב: "פירוש 'חודש זיו' החודש שכבר היה הזיו בעולם, שהוא אחר זיו, מפני כי אין ראוי להיות נקרא ניסן 'זיו', כי זיו הוא זיו של עולם, כלומר שהעולם הוא בזיו... ואין ראוי להיות נקרא ניסן 'זיו', לפי שבו מתחדש הזיו. וראוי להיות נקרא אייר 'זיו' מפני שעתה העולם בזיו שלו, וזהו חודש שהוא בזיו, כי הזיו הוא בניסן. כי חלוק יש בין 'חודש' ובין 'ירח', כי 'ירח' נאמר על כלל הירח, ו'חודש' הוא על תחלת החודש. וכאן נאמר 'הוא חודש זיו', ואין ראוי לקרות ניסן 'חודש זיו', לפי שעדיין לא נולדו זיו של עולם... והשתא אתי שפיר דקאמר [ר"ה יא.] 'בירח שנולדו בו זיותני עולם', ולא קאמר 'בחודש שנולדו בו זיותני עולם'".

(127) יש להבין, מדוע נתינת התורה ב"סוף הזמן שהוא זיו" מורה יותר על כבוד ואור התורה, מאשר תחילת הזמן שהוא זיו, ומאי אולמא סוף הזמן מתחילת הזמן. ונראה כי בתחילת הזמן איירי בזיו שהוא בכח ולא בפועל, ואילו בסוף הזמן איירי בזיו שכבר יצא לפועל, ולעולם הבפועל עדיף על פני הבכח, ובפרט בהלכות כבוד. וכן כתב בדר"ח

פ"ו מי"א [תי:], לאחר שביאר שהעולם נברא לכבודו יתברך, שכתב: "ואין לומר כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו [ראה להלן פי"ח הערה 31]. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהשם יתברך בכוחו יכול לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח. וכאשר הוא בפעל המציאות, דבר זה נחשב שלימות לגמרי שהוא בפועל. ולפיכך המציא השם יתברך את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד".

(128) והחכמים הם עצם התורה, וכמבואר למעלה הערה 63.

(129) בח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב כדבריו כאן אות באות, ובנקודה זו הוסיף: "גם יש לומר מאחר כי הזמן הזה הוא זיו ואור, אשר האור הוא כבוד, והם לא נהגו כבוד ואור בחבריהם, לכך מתו מפסח ועד עצרת בזמן חודש זיו, אשר הוא הכבוד, והם לא נהגו בכבוד". ולפי הסבר זה אין הכבוד של "מפסח עד עצרת" קשור לתורה שניתנה בעצרת, אלא אף ללא מתן תורה הוי הזמן הזה מסוגל לכבוד ואור, כי סוף סוף הוא זמן של זיו ואור וכבוד. ולפי זה אף אם תלמידי רבי עקיבא לא היו בעלי תורה היו נענשים בזמן זה, כי בזמן זה בפרט יש לנהוג בכבוד עם חבירו.

(130) כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות מ: "אסכרה, הוא חולי שמתחיל בפה ומסיים בגרון", וכן הוא בנתיב אהבת ריע ספ"ג, ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:]. אך הרא"ם [בראשית א, יד] כתב: "שמתחיל מן המעיים ומסיים בגרון, כדאיתא בשבת פרק במה מדליקין [לג:]". ושם אמרו "מכה זו ["אסכרא" (רש"י שם)] מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה", הרי מבואר כרא"ם. וכן הוא בעין יעקב שם, ובערוך ערך אסכרא. ובסמוך יביא גמרא זו, ובח"א שם [א, כז.] כתב: "החולי של אסכרה כיון שגומרת בפה". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ז. ועוד, מהו ההפרש בין "פה" ל"גרון", שהרי רש"י [שבת לג:] כתב: "פה גומר - הכל יוצא מן הגרון", הרי ש"פה" הוא גרון, וכיצד ניתן לומר "מתחיל בפה ומסיים בגרון". וכן רש"י [ברכות מ.] כתב: "מונע אסכרה - שהחולי בא מחמת עצור בני מעים, והעדשים משלשלים". ובשבת לג. כתב רש"י "אסכרה - חולי המתחיל במעיים וגומר בגרון". וי"ל בזה.

(131) בחידושי **הלכות** לשבת לג: ביאר בזה"ל: "בעון בטול תלמוד תורה. פירוש כי תלמוד תורה הוא שמוציא האדם לפעל, שלכך נקרא התורה 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. וזה כי האור שהוא מוציא את ראות העין לפעל, יותר

ראוי שיהיה הוא עצמו בפעל מכאשר מוציא את אחר לפעל. ולפיכך כאשר הוא בעל תורה שנקראת 'אור', על ידי זה הוא בפעל. ועל ידי בטול תלמוד תורה עונשו אסכרה. שכבר אמרנו כי אסכרה שאוטם הדבר בתוכו, שעל כן נקרא 'אסכרה', שהוא סוכר את פיו שמשם יוצא הדבור לפעל. וכאשר יש כאן ביטול תורה שנקראת 'אור', שהאור על ידו הוא בפעל לגמרי. וכאשר מסלק ממנו האור אשר על ידו הוא בפעל, בא אסכרה שהוא סוכר הדבור עד שאינו נמצא בפעל. ופירוש זה אמת למי שמבין את זה, והם דברים ברורים".

(132) ואסכרה מבטלת את דיבור האדם [כמבואר בהערה הקודמת]. ובנתיב אהבת ריע ס"פ ג כתב: "לכך נקרא 'אסכרה', על שם שנסכר הגרון שממנו הדבור, שהוא עצם החיים". ובנתיב הלשון פ"ז כתב: "החולי של אסכרה, כיון שגומרת בפה, אין ספק שהחולי הזה הוא סוכר פיו מלדבר". ושם ס"פ י כתב: "כבר התבאר למעלה כי אסכרה הוא סתימת הלשון". ובח"א לשבת לג: [א, כז.] כתב: "כי לכך נקרא 'אסכרה', מלשון כי יסכר, שנאטם כח הדבור, ואינו יוצא ממנו".

(133) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 320]: "למוד 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 הוא 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". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים הרבה, כי אונקלס תרגם [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ושם במשנה ט [שכה.] כתב: "כי החיות נקרא 'דבור', וכמו שתרגם אונקלוס 'ויהי אדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא'. ורמז לזה גם כן שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה' [תהלים קטו, יז], מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות, שהם המתים, 'דומה' שמו כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צד.], וכל זה כי הדבור חסר מן המתים... הרי כי המתים אין להם דבור" [ראה למעלה פ"א הערה 168]. ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] כתב: "בעת יציאתו [של הולד לעולם] נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי... וכן תרגם אונקלס 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה לרוח חיה ממללא'. כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא

עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". ובח"א לע"ז יט: [ד, נ.] כתב: "כי הלשון הוא חיות האדם... כי כך כתיב בכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה' ותרגום אונקלוס 'לרוח ממללא', הרי הדבור על ידו נקרא 'נפש חיה'. וכאשר נוצר לשונו מרע, יש לו סם חיים, הוא הלשון, שעל ידו נקרא 'נפש חיה'... מאחר שהלשון עצם החיים". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח:] כתב: "כי האדם עצמו הוא 'חי מדבר', אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וכן הוא בנתיב הלשון פרקים א, ב, ו, י, נתיב אהבת ריע ס"פ ג, באר הגולה באר השביעי [שסד.], נר מצוה [מח.], ח"א לשבת קנב: [א, פה.], ועוד [הובא למעלה פ"ד הערה 322].

(134) צרף לכאן דברי רש"י [שמות כא, טו], שכתב: "מות יומת - בחנק", ובגו"א שם [אות מח] כתב: "וסתם ימות בחנק... מפני שכל אדם חי מפני רוח חיים שהוא שואב תמיד, כדכתיב [בראשית ז, כב] 'כל אשר נשמת רוח חיים באפיו', והחנק הוא שנוטל ממנו רוח חיים, ולפיכך סתם מיתה הוא חנק".

(135) אודות שכבוד חבר הוא עצם החיים, והעדר כבודו הוא עצם המיתה, כן מבואר למעלה הערה 109.

(136) כפי שכתב למעלה פ"א [לפני ציון 90]: "הגרון יוצא ממנו הדבור". ובהמשך הפרק שם [לפני ציון 126] כתב: "ואמר [עירובין נד.] 'חש בגרונו יעסוק בתורה', נגד הדבור שהוא בגרון", וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.], והובא למעלה פ"א הערה 92. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "ואמר [משלי א, ט] 'וענקים לגרגרותיך', פירוש 'גרגרותיך' הוא הגרון שמשם יוצא הדבור של אדם". וראה למעלה פ"א הערה 90, פ"ד הערה 322, ופ"ז הערה 77.

(137) יש לדייק בלשונו, שלמעלה [לפני ציון 132] כתב: "כי הדבור הוא חיות של האדם, וזה מבואר בכמה מקומות" [בלשון רבים]. ואילו כאן כתב: "כמו שבארנו במקום אחר" [בלשון יחיד], ובעל כרחך שכוונתו כאן לנקודה אחרת מדבריו למעלה. והנראה, שלמעלה ביאר שהדבור הוא חיות האדם, אך כאן מבאר שהדבור הוא עצם האדם ["הדבור שהוא האדם"], וזו נקודה חדשה שלא הוזכרה עד כה. ובנתיב העבודה פ"ב כתב: "והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם" [הובא למעלה פ"ד

הערה 327]. ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". ובבאר הגולה באר השביעי [שסד.] כתב: "כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'". וזהו המשך לשונו כאן "כי הדבור הוא הנפש מן האדם". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו, וז"ל: "השכל הדברי הוא צורת האדם אשר נקרא 'חי מדבר', ודבר זה עיקר ושורש האדם". ועוד אודות שהדבור הוא לנפש, כן כתב בגבורות ה' פמ"ג [קסה:], וז"ל: "וכן מה שלא היו אומרים לשון הרע זה שייך לנפש, כי הדבור שייך לנפש". ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי הדבור הוא מן הנפש, כי הנפש של בעל חי מוציא הקול". וכן כתב בח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:].

(138) לשונו בנתיב אהבת ריע ס"פ ג: "אסכרה מתחיל בפה ומסיים בגרון שממנו הדבור. ומפני כי החיים תולה בפה ובגרון, לפי שממנו הדבור, וכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגומו 'לרוח ממללא', ולכך נקרא 'אסכרה' על שם שנסכר הגרון שממנו הדבור, שהוא עצם החיים. ולכך המיתה הגמורה היא מיתת אסכרה. וכמו שאמרו אצל [ברכות כח:] 'למדנו ארחות חיים' שיהיה נזהר בכבוד חבירו ואם לא נזהר הוא הפך זה הוא עצם המיתה ולכך מתו מיתת אסכרה שהיא עצם המיתה, ואמרו [ברכות ח.] כמנין 'תוצאות' מיתות הם בעולם, קשה שבכולם הוא אסכרה. וכל זה מן הטעם אשר אמרנו, כי ניטל ממנו עצם החיים, הוא סתימת הגרון, ולפיכך היא קשה מכולם. [ומפני] כי הכבוד הוא ארחות חיים, והם שלא נהגו כבוד, נטל מהם החיים, ומתו מיתת אסכרה. ומאמר זה פרשנו עוד למעלה בנתיב התורה, עיין שם". וכן הוא בח"א ליבמות סב: [א, קלג:].

(139) כי נתבאר כאן החומרא שיש כאשר תלמידי חכמים אינם נוהגים כבוד זה בזה, ותלמידי חכמים משתתים את חייהם על פי השכל [דר"ח פ"א מי"ז (שצט.), ותפארת ישראל פמ"ו (תשכ:)]. ולהלן פי"ג [לפני ציון 105] כתב: "כי הנהגת התלמיד חכם הכל כפי מה שראוי אל השכל אשר קנה התלמיד חכם". וכן "אין ראוי שיצא מתלמיד חכם, שהוא שכלי, פעל רע שאין טוב" [לשונו בבאר הגולה באר השני (קעו.)].

(140) כפי שאמרו בפסחים [קיג:] שתלמידי חכמים בבבל שונאים זה את זה, וכמו שיפתח במאמר זה את הפרק הבא. ומשפט זה הוא הקדמה לפרק הבא, וכדרכו בספר זה שסוף הקטע הראשון הוא הקדמה לקטע השני [כמלוקט למעלה פ"ד הערה 24].

פרק יג

(1) "אומה מבני פרסיים" [רש"י שבת יא.]. וכן "חברין - אומה הסמוכה לפרסיים ומשחיתים הם וטרפנים הם יותר מפרסיים" [רש"י קידושין עב.]. ורש"י [יבמות סג:] ביאר שהם פרסיים רשעים. וראה למעלה פי"ב הערות 79, 88, 90. והמהרש"א בפסחים קיג: כתב: "והן כומרים בפרסיים, כפירוש הערוך". והערוך [ערך חבר, ב] כתב: "שהיו הפרסיים קוראים לכומרין 'חברים', והיו אותן חברין רעים מאד, ומצירין לישראל". והתוספות [שבת יא.] כתבו: "הר"ר יעקב מקורביל מפרש דחברים היו משרתים מפרסיים, דומים למלאכי חבלה, לפי שלובשים בגדים שחורים ורחבים". וראה להלן הערות 18-20.

(2) קידושין עב: "הראני תלמידי חכמים שבבבל, דומים למלאכי השרת", ופירש רש"י שם "לבושים לבנים ועטופים כמלאכי השרת". אמנם קצת קשה, כי לכאורה נחלקו בכך בגמרא [שבת קמה:], שרב אסי סבר "מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצויינין ["מציינין עצמן בלבושים נאים" (רש"י שם)], לפי שאינן בני תורה" ["כל כך לכבדם כבני ארץ ישראל מחמת תורתם, מכבדים אותם מחמת לבושיהן, שנראין חשובים" (רש"י שם)]. ורבי יוחנן סבר "לפי שאינן במקומן" ["שמארץ ישראל גלו לשם, והגולה למקום נכרי מציין עצמו במלבושים שיהא חשוב" (רש"י שם)]. וכיצד אפשר לומר לפי רב אסי [הסובר "שאינן בני תורה"] "שהיו כולם חסידים וצדיקים גדולים". וכן בח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי בארץ ישראל שהיא ארץ הקדושה, שם היה התורה יותר מן בני בבל, ושם היה מתמידים בתורה... כי עיקר התורה היה בארץ ישראל, ושם ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, כי תורה זאת תהיה מגין עליו... אבל בבבל שלא היה שם כל כך התורה בתמידות, יש לחוש שיהיה מגרה בו יצר הרע". וכמה פעמים מצינו הבטוי "בבלאי טפשאי" שנאמר על הלומדים שבבבל [פסחים לד:, יומא נז., כתובות עה., מנחות נב., זוה"ק ח"א רכה., ועוד], וראה להלן הערה 59. ויל"ע בזה.

(3) יש להעיר, שלא כתב למעלה ש"צריך שיהיו אוהבים זה לזה", אלא שצריך שינהגו כבוד זה לזה. וכגון למעלה פי"ב [לפני ציון 106] כתב: "יש לתלמיד חכם לנהוג כבוד אף בחבירו". ובסוף הפרק שם כתב: "והנה לפי דבר זה היה ראוי ומחויב שיהיו מסוגלים תלמידי חכמים במדה הזאת לנהוג כבוד זה בזה", אך לא ביאר "כי צריך שיהיו אוהבים

זה לזה". וברי הוא שנקט כן כנגד מה שאמרו כאן "שונאים זה את זה", שההיפך משנאה היא אהבה, ולא כבוד. אך מ"מ לכאורה נקודה זו של אהבת החכמים זה לזה לא נתבארה עד כה. והנראה, שדרשו חכמים [כתובות קג:] על הפסוק [תהלים טו, ד] "ואת יראי ה' יכבד", "זה יהושפט מלך יהודה, כשהיה רואה תלמיד חכם היה עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו, וקורא לו רבי רבי מרי מרי". הרי שתיבת "יכבד" מתפרשת ש"מחבקו ומנשקו". וכן הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"ה כתב "מצוה על המלך לכבד לומדי התורה... וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם, היה עומד מכסאו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי", הרי שהנהגת יהושפט כלפי התלמידי חכמים היא מכלל הנהגת כבוד, אע"פ שלכאורה נראה לשייך את הנהגתו כגלוי אהבה יותר מגלוי כבוד. ובעל כרחך מוכח מכך שהתולדה המשתלשלת מכבוד היא גלוי אהבה כלפי המכובד. וכן מבואר בדר"ח פ"א מ"י [שג.], שכתב: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 153]. ובהמשך שם [שיט:] כתב: "כי בעל השררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו [של עצמו], ואינו מבקש כבודו וגדולתו של מקום... ולכך אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך". וכן מבואר ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב, וז"ל: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול". הרי כאשר האדם עומד על גדלות ה' [כבודו], "מיד הוא אוהב ומשבח וכו'". ובספר הברית [ח"ב מאמר ב מדות טובות והרעות, פרק ה] הביא מאמר החכם "אשר לו מדת המכובד ירבו אוהביו". והטעם הוא, כי כבוד הוא ההכרה במעלת זולתו [כמבואר למעלה פי"ב הערה 119], ואילו אהבה היא ההתענגות על מעלת חבירו [ספר המצות לרמב"ם מ"ע ג "היא שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו, ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת"]. לכך אהבה משתלשלת מכבוד.

(4) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א שמות פכ"ב אות לה כתב: "הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם" [ראה להלן פט"ו הערה 96]. ובבאר הגולה באר החמישי [פב.] כתב: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם... והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך [שבת קנה:], דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה

אמר [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', [איוב ל, א] 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני'. והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "הכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב". ובנתיב הלשון פ"ז כתב: "וכבר התבאר פעמים הרבה, כי הכלב מיוחד מכל שאר הנמצאים שאינו בכלל הנמצאים להיות שוה ומשותף אל הנמצאים, אף כי הכלב הוא מן הנבראים, אבל שיהיה הכלב דומה אל שאר הנבראים - דבר זה אינו כלל, ודבר זה באו עליו כתובים הרבה, ומדרשים הרבה מאוד". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי אין בבעלי חיים מי שאין לו כבוד כמו הכלב, והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד, ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר הכתוב [איוב ל, א] 'מאסתים לשית עם כלבי צאני', וכן כתיב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי'. שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע". ובח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם". וכן כתב בח"א לסוטה ג: [ב, כט:], ח"א לקידושין מ: [ב, קמה.], ובח"א לב"ק ס: [ג, י.]. ובח"א לקידושין מ: מהדורת כשר [חלק ראשון, עמוד צו], בהערה 14 נכתב: "הכלב אין לו מידת הכבוד העצמי שיש לשאר בעלי חיים, שבמהותו מתגלית ההתבטלות והחנופה המופרזת לבעליו, והעזות כלפי שאר אנשים. ולכן, אף שהוא מפותח בחוש הריח, ויש בו צורך לפעמים, אבל מצד עצם אופיו הוא משולל מן הכבוד העצמי, ולכן הוא בריה פחותה". וראה הערה 6.

(5) לשונו בנתיב הצדקה פ"ו: "ובמדרש [שמו"ר לא, טו], בא וראה כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה... בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה. ולכך השם יתברך ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד. ולכך נברא העולם בענין זה, שזה לוה מזה וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד. וכאשר אין העולם אחד, רק מחולק, א"כ יש לעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם ג"כ מחולקים ח"ו. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה וזה, מקבל מזה, א"כ העולם הוא אחד. וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב:

"במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד... ומפני יחוד שמו יתברך, באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ט הערה 108]. ובדר"ח פ"ה מ"א [כ.] כתב: "כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [שם], דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה... כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד... ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה... הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם... כמו שראוי למספר עשרה" [הובא למעלה פ"א הערה 29]. ושם במשנה טז [שצה.] כתב: "כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם אחד. ולכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד". וכן הוא למעלה פ"א [לאחר ציון 35], דרשת שבת הגדול [קצד:], תפארת ישראל פל"ח [תקפו.], נר מצוה [טז.], גבורות ה' פ"ס [רסד.], נצח ישראל פ"ג [מג.], באר הגולה באר הרביעי [שפ., תקמד:], גו"א בראשית פ"א אות סב, ועוד. וראה בסמוך ציון 21, ולהלן פי"ד הערה 227, ופט"ו הערה 118.

(6) פירוש - הואיל והכלבים רחוקים מהנבראים שבעולם, לכך אין הם מצטרפים לאחדות הנבראים שבעולם, אלא הם נשארים מפורדים ובלתי מתאחדים אף בינם לבין עצמם. ונתבאר למעלה [הערה הקודמת] שאחדות העולם נובעת מהקב"ה, והואיל ואין אחדות אצל הכלבים, ממילא מונח בזה ריחוקם מהקב"ה. וכן ביאר בנתיב גמ"ח פ"ה, שהביא את דברי הגמרא [שבת סג.] "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו... אף פורק ממנו יראת שמים", וכתב על כך בזה"ל: "דע, כי הכלב שהוא רע בעצמו, וכאשר יש [כלב] בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק, נראה שאין ביתו מוכן לחסד. כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד, חוץ מן הכלב שאין בו טוב, שכך הוא עצם הכלב אצל הכל... כי הכלב שאין בו דבר טוב כלל אינו נחשב בכלל העולם, והש"י הוא עילה אל כלל העולם. ומפני שהש"י עילה אל העולם, לכך יש יראת שמים על העולם באשר הוא יתברך עילה אל העולם, והכלב שהוא מרוחק מן העולם... הוא פורק מעליו [מעל אדונו] יראת שמים... ונראה מפני כך הכלב אוהב אדון שלו, שהכלב הוא תחת האדם,

ואינו בכלל העולם שהוא תחת השם יתברך, לכך אוהב אדונו ביותר מהכל, שנמשך אחר אדון שלו".

(7) דוגמה לדבר; נאמר [משלי ל, כז] "מלך אין לארבה". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "נראה הפירוש, כי שאר מינים יש להם כח קשור, עד שכל המין נחשב אחד. אבל הארבה אין להם דבר זה, רק יש להם הרבוי... ואין להם הקשור הזה. וזהו 'מלך אין לארבה', כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד ע"י המלך שהוא אחד. אבל הארבה אין לו דבר זה, רק נקרא 'ארבה' על שם הרבוי, שאין כח שהוא מקשר אותם, ולכך הם פרטיים. ואילו שאר מינים נחשבים כמו אחד, ואין בהם הרבוי". אמנם היא גופא קשיא, דמדוע העדר האחדות אצל הכלבים מחייבת ששונאים זה את זה. וארבה יוכיח, שאע"פ שהעדר אחדות נמצא גם אצל הארבה, מ"מ לא מצינו שהארבה שונאים זה את זה, ומדוע אצל הכלבים העדר אחדות מתורגמת לשנאה. ויש לומר, דיש שני טעמים להעדר אחדות; (א) חסר כח המאחד. (ב) התנגדות אל כח המאחד. לארבה חסר כח המאחד ["מלך אין לארבה"], וממילא הארבה נשאר כאוסף של פרטיים, אך לא שיש אצל הארבה התנגדות לאחדות. מה שאין כן אצל כלבים, הרי מפאת ריחוקם ופחיתותם מהעולם יש אצלם התנגדות לאחדות, והתנגדות לאחדות מתורגמת לשנאה הדדית בין המתנגדים.

(8) כן כתב גם רש"י [שבת סז:, תמיד כו.]. 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". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א, נתיב הצניעות פ"א, נתיב הבטחון פ"א, ח"א לגיטין נז. [ב, קיב.], ובח"א להוריות יב. [ד, נט:]. וצרף לכאן מאמרם [ברכות נז.] "הרואה תרנגול בחלום, יצפה לבן זכר". וראה נצח ישראל פ"ו הערה 21.

(9) רש"י ש"ב כא, כ: "איש מדון - כתרגומו 'גבר דמשחן'". ובביאור הגר"א למשלי ח, ד כתב: "חמשה שמות לאדם; אדם, גבר, איש, ובן אדם, ואנוש". וכן הוא בתוספות רא"ש פסחים ח: בשם הר' יקר, דתרנגול נקרא "איש" משום שהוא נקרא "גבר".

(10) לא מצאתי שפירש הטעם בשאר ספריו, אלא שהזכיר ענין זה אגב אורחא. וכגון, בנתיב אהבת השם פ"א כתב: "כי התרנגול שנקרא 'גבר' הוא דומה לנפש האדם, כי הנפש הוא הגבר, ותרנגול שהוא גבר הוא לגמרי מתיחס אל הנפש... כי לא לחנם הנהיגו לשחוט תרנגול בערב יום הכפורים, שיהיה תמורת נפשו". ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "הנפש מתיחס אל התרנגול, שנקרא 'גבר' ו'איש'. וידוע כי הנפש הוא צורה, אשר

הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובזוה"ק ח"ג קעא: איתא "מבתר פלגו ליליא, שלהובא דעמודא דיצחק נפיק, ובטש בהאי תרנגולא דאקרי גבר, כגוונא דגבר אחרא עלאה עליה, כיון דבטש ביה האי גבר, קרי ויהיב שית קלין, וכלהו בסכלתנו". והשל"ה מסכת יומא פרק תורה אור (א), הביא דברים בשם האר"י ז"ל, עיין שם. ובשם משמואל פרשת וזאת הברכה [לקוטים מלפני שנת עת"ר] כתב: "כי התרנגול יקרא 'גבר' רומז לגבורות, ועל כן כרבלתו אדומה, שמראה אדום מתיחס למדת הדין".

(11) כי "איש" מורה על חשיבות, וכמו שכתב רש"י [משלי יח, ד] "כל 'איש' במקרא לשון גבור גדול בגבורה הוא". וכן "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות" [במדבר יג, ג].

(12) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות יח: "ומה שנקרא משה 'איש', מפני כי מלת 'איש' בא על המיוחד, שהוא איש פרטי בדבר. ולפיכך 'איש' לא יתרבה, ויאמר 'אנשים' לשון רבוי, ולא 'אישים'. ומפני שמשה היה מיוחד פרטי שנאמר [דברים לד, י] 'ולא קם נביא כמשה עוד', נקרא משה 'איש'". והעדר לשון רבוי לתיבת "איש" מורה שתיבה זו מופקעת מהרבוי, כי היא מורה על יחודיות מובהקת, ומן הנמנע לאומרה בלשון רבים. ויחודיות זו נמצאת כבר ביצירת האדם, וכמו שכתב בספר העקרים, מאמר שלישי פרק ב, וז"ל: "ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת הבעלי חיים... כי ביצירת הבעלי חיים הזכיר הכתוב 'למינה' [בראשית א, כד], 'למינהו' [שם פסוק כא], ואמר [שם פסוק כה] 'ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו'. להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית מין אחד לתכלית מין אחר, ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה, כי המכוון מכולם תכלית אחד בלבד כולל, והוא קיום המין, שזהו שלמות המציאות... אבל באדם שאין הכונה ביצירתו קיום המין בלבד, אבל קיום האיש, לא נאמר ביצירתו 'למינהו'". ובפחד יצחק, שבועות, מאמר טז, אות ח, כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים, כי בעוד שקיום בעלי חיים הוא בסוג ובמין, ואשר על כן נאמר ביצרתם 'למינו', הנה קיומו של אדם הוא ביחידיות אישיותו, וכל 'אני' של אדם יחיד הוא עולם מלא לעצמו... ויחידיות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצרת אדם 'למינו'". וכן חזר וכתב שם מאמר יז אות ז, ומאמר כא, אות ג.

(13) ומכך הוכיח הרד"ק בספר השרשים [שורש איש] שזהו לשון ריבוי של "איש", וכלשונו: "וקבוץ 'איש' - 'אליכם אישים אקרא'". אך המהר"ל חולק על כך, וסובר שרבוי "איש" הוא "אנשים" ולא "אישים". ודייק לה, שתיבת "אנשים" מופיעה במקרא למאות,

לעומת תיבת "אישים", המופיעה במקרא שלש פעמים בלבד [ישעיה נג, ג, תהלים קמא, ד, ומשלי כאן]. וראה הערה הבאה.

(14) פירוש - תיבת "אישים" מתפרשת שיש כאן אוסף של בני אדם שכל אחד ואחד מהם מיוחד בחשיבותו ובמעלתו, אך לא שהם שוים באותה מעלה ובאותה חשיבות, אלא כל אחד מצטיין במעלתו היחודית הבלעדית, שאינה נמצאת אצל זולתו. ויש להעיר, כי בשני המקומות האחרים שהוזכרה תיבת "אישים" במקרא [ישעיה נג, ג, ותהלים קמא, ד], היא נזכרה לגנאי; המקרא בישעיה הוא "נבזה וחדל אישים", ופירש המלבי"ם שם "וחדל אישים - מצד טבע גופו אינו מתדמה לאישים אחרים כלל". והמקרא בתהלים הוא "אל תט לבי לדבר רע להתעולל עלילות ברשע את אישים פועלי און", ופירש רש"י שם "את אישים - עם אנשים", ולפי המהר"ל כיצד נאמרה תיבת "אישים" באופן שלילי. ויל"ע בזה.

(15) פירוש - מה שהתרנגולים שונאים זה את זה הוא דבר חכמה, כפי מה שהכלבים שונאים זה את זה.

(16) לשונו להלן [לאחר ציון 39]: "וכבר אמרנו כי הגבר הוא שרוצה להתגבר עד שהכל תחתיו, והוא אחד בלבד, ולפיכך אין לו חבור אל אחר". אמנם לפי זה תיקשי לך, מדוע תיבת "איש" אינה באה בריבוי, ואילו תיבת "גבר" באה בריבוי ["גברים"]. ועוד, דלמעלה [לפני ציון 8] כתב: "כי התרנגול נקרא 'גבר' [יומא כ:], והגבר הוא איש... מפני שהוא נקרא בלשון 'איש', אשר שם 'איש' מורה על איש פרטי שהוא מיוחד בעצמו, ואין ללשון 'איש' ריבוי, רק יאמר 'אנשים' ולא 'אישים'". הרי שזיקת התרנגול ל"איש" עוברת דרך תיבת "גבר", וכיצד נבאר שהתרנגולים שונאים זה את זה מחמת הדמיון ל"איש" [שאין בו לשון ריבוי], כאשר תחילת הדמיון ל"איש" נעשתה באמצעות תיבה שיש בה לשון ריבוי ["גברים"]. ויל"ע בזה. **וצרף לכאן** דבריו בנצח ישראל פכ"ה [תקכח.], שהביא שאחד מאומות העולם שאלוהו מדוע המחלוקת מצויה בישראל יותר מאשר אצל האומות. והמהר"ל השיב לו בזה"ל [תקל:]: "כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראוים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות... והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה... כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר. לכך אינם חפצים במעלת האדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק כי מדה זאת [המחלוקת] גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות".

(17) לשונו בגו"א דברים פ"א אות כט: "אמנם נראה, והוא נכון, כי לכך בא לשון 'אנשים' על דתן ואבירם [שמות ב, יג], מפני שהיו בעלי מחלוקת, כי לשון 'אנשים' משמש על

גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים', שרצו להתגבר על משה במחלוקתם. ואין ראוי לקרוא 'אנשים' רק בעלי מחלוקת, שהם מתגברים על אחר, ולא נמצא כמותם שראוי לקרוא בשם 'אנשים'. וזהו טעם שנקראו דתן ואבירם 'אנשים'". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [סב.], בביאור המשנה [שם] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו", וז"ל: "שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם' [סנהדרין לז.], והוא בלבד ראוי בעולם. ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד... כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא".

(18) לשון הגמרא שם: "'בניך ובנותיך נתונים לעם אחר' [דברים כח, לב]... רבי יוחנן אמר, אלו חברים ["פרסיים רשעים ומבזין, ואינם מכירים כבודם של ישראל" (רש"י שם)]. אמרו ליה לרבי יוחנן, אתו חברי לבבל שגא נפל ["כפף נפל מרוב צער שהיו בני הישיבה מסורים בידם" (רש"י שם)]".

(19) לשון הגמרא שם: "הראני חברין, דומין למלאכי חבלה", ופירש רש"י שם "חברין - אומה הסמוכה לפרסיים, ומשחיתים הם וטרפנים הם יותר מפרסיים".

(20) "אמרו מן רשעתם" מוסב על שלש הגמרות שהביא. ולשון הגמרא בגיטין שם הוא: "אתא ההוא חברא ["פרסאי" (רש"י שם)] שקלה לשרגא מקמייהו ["שיש לפרסיים יום איד שאין מדליקין אור באותו יום אלא בבית ע"ז שלהן" (רש"י שם)]. אמר ["רבה בר בר חנה" (רש"י שם)], רחמנא, או בטולך, או בטולא דבר עשו ["או החביאנו בצילך, או הגלונו בצל בני עשו, שהן מכבדין אותנו" (רש"י שם)]", וראה תוספות שם ד"ה הא. והערוך ערך חבר [ב], כתב: "שהיו פרסיים קורין לכומרין 'חברים', והיו אותן חברין רעים מאד ומצירין לישראל, כדאמרינן בסוף כירה [שבת מה.] מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא. פירוש, שגזרו שלא להדליק נר שום אדם אלא לתועבותיהן ביום איד, והיו ישראל מדליקין בסתר, ואם יראו הגוים נר חנוכה, ידעו שמדליקין בבתיהן. ואמר בריש גמרא דביצה [ו.] האידנא דאיכא חברי חיישינן. פירוש שאומר לישראל כיון שאתם קוברין המת שלכם, תקברו המת שלנו ביו"ט שלכם, חיישינן ומשהינן למחר", ומביא שם את הגמרות מיבמות וגיטין שהוזכרו כאן. וראה למעלה הערה 1.

(21) אודות שהעולם אחד, ראה למעלה הערה 5.

(22) לשונו בנתיב הצדק פ"ג: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". ובאור חדש [קל:] כתב: "כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא רשע למות, כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו ויקבל העדר". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] חיבר את הרשע לכלב [כפי שנתחברו במאמר זה], וז"ל: "כי הרשע דומה לכלב, כמו שהכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב. וכך הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעותו רחוק מן המציאות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כו:] כתב: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים שאי אפשר שיעמדו עמו". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.], כתב: "כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'. שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבואו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון".

(23) לשונו בנתיב העבודה ס"פ ה: "כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל, וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו', עד 'ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר'. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת, ולפיכך הוא רשע [ברכות ו:], שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". ובח"א לע"ז ה. [ד, ל:] כתב: "אין הרשע בכלל, רק יוצא מן הכלל".

(24) ומקרא מלא הוא [משלי יח, א] "לתאוה יבקש נפרד", ורבינו יונה פירש שם: "כי המבקש תאות לבו והולך אחריה, נפרד הוא מכל ריע, אשר לא יוכל איש לכלכל ולסבול מדות חברו, אם ימשך אחרי חפצו, ולא יבטל חפצו מפני חפץ חברו". ורבינו בחיי [ויקרא יט, ב] כתב: "יאמר כי מי שרודף אחר התאוה ומבקש אותו, ימצא עצמו נפרד, כלומר יחידי, שלא ישאר לו ריע ועמית, שהכל בורחין ממנו מסתלקים מעליו לרוע הנהגתו". וכן נאמר [תהלים צב, י] "יתפרדו כל פעלי און", ופירש המלבי"ם שם: "מעצמם יתפרדו כל פועלי און, כי טבע פעולותיהם הרעות תחייב להם הפרידה והעדר החיבור וקיום". ואמרו חכמים [סנהדרין כו.] "קשר רשעים אינו מן המנין". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין כט.] "סהדי שקרי אאוגרייהו זילי", ופירש רש"י שם "השוכרים אותם [את עידי השקר] מבזים אותם, וקלים הם בעיניו". הרי הרשעים הם רחוקים מחבריהם שעשו עמם את הרשעות.

(25) לשונו בגבורות ה' פי"ח [פב:]: "כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים. ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה. ולפיכך המים שהם בלי צורה מקוימת בלשון רבים", וכן הוא בח"א לנדה לא. [ד, קס.]. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה שאין בה חלוק כלל". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כי הנברא מורה על הפועל הבריאה. וכבר תמהו איך יחייב מן הסבה הראשונה, שהוא אחת, רבוי הנמצאים, כי ראוי היה שלא יהיה מן אחד רק אחד... אמנם רז"ל אמרו שאילו היה נברא אדם אחר עמו [עם אדם הראשון], היה לך לומר כיון שימצא הרבוי, והרבוי הוא מפועלים מתחלפים, אז יש לומר שיש כאן ח"ו רשויות הרבה. אבל עתה שכל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד".

(26) "בעלת צורה מיוחדת" - מקבלת צורה מיוחדת.

(27) כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בדר"ח פ"א מ"ה [רנד.], וז"ל: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ולמעלה בהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום", ושם הערה 36. ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי

החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנתיב הפרישות פ"א ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה למעלה פ"ג הערה 132.

(28) צרף לכאן את הנאמר [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". הרי מדת "רחב" שייכת לים, כי היא משתרעת ללא גבול, לעומת מדת "אורך" שהיא עליה מדרגה לדרגה, וכמבואר בדרוש על התורה [יח.]. נמצא שמדת "רוחב" מורה על העדר צורה וכיון, אלא השתרעות לכל הצדדים. ושם האשה הזונה היה "רחב" [יהושע ב, א]. וזה מורה באצבע ש"כיון שאין לה איש מיוחד, הרי היא חסירה צורה" [שמעתי מאחי הרה"ג רבי עזרא שליט"א].

(29) כמבואר בהערה 25.

(30) צרף לכאן מאמרם [שבת לד.] "יאמרו זונות מפרכסות זו את זו ["את שער חברתה להיות נאה" (רש"י שם)], תלמידי חכמים לא כל שכן", ובמלוא רועים שם השוה מאמר זה למאמרנו כאן, שהזונות שונאות זו את זו יותר מאשר תלמידי חכמים שונאים זה את זה, ועם כל זה הן מפרכסות זו לזו, כל שכן תלמידי חכמים, שאינם שונאין זה לזה, כי אייר שם בת"ח שבארץ ישראל [שרבי שמעון בן יוחאי הוא המ"ד שם], ורק תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה, וכמו שמבאר והולך.

(31) קודם בא לבאר מאי שנא ארץ ישראל מחוצה לארץ, שהרי אמרו "תלמידי חכמים שבבבל" שונאים זה לזה, ומשמע שאין שנאה זו קיימת בין תלמידי חכמים שבארץ ישראל.

(32) לשונו בנר מצוה [ז:]: "האמצעי הוא מתיחס אל אחד, כאשר האמצעי בפרט הוא אחד. ולכך בית המקדש וירושלים שהם אחד בלבד, והם באמצע העולם, כי האמצעי הוא מסוגל להם. וכן ישראל שהם עם אחד, מסוגל להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם. כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי". ובהמשך שם [יד.] כתב: "כי האמצעי שאין בו צד מיוחד, הוא אחד, כמו שידוע, שאי אפשר שיהיה האמצעי שנים, רק האמצעי הוא אחד בלבד". ובח"א לשבת קיח. [א, נה:] כתב: "כל

האברים הם זוגות, והלב הוא אחד... והלב באמצע האדם". הרי שדבר שהוא באמצע הוא אחד. ובנצח ישראל פ"א [טו.] כתב: "כל אחדות הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד". ושם בפ"כ [תלז.] כתב: "האמצע הוא אחד". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית... שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד". וראה שם הערה 23, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

(33) תנחומא קדושים אות י: "ארץ ישראל נתונה באמצע העולם, שנאמר [יחזקאל לח, יב] 'יושבי על טבור הארץ'... וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים". ובבאר הגולה באר הששי [שב:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא באמצע העולם כמו הטבור שהוא באמצע האדם... וכאשר תמדוד בקו, אין הטבור באמצע מצד המדידה הגשמית... רק כי הטבור באמצע בין חלק אשר הוא חלק עליון, ובין חלק אשר הוא חלק תחתון. ויש לכל חלק ענין מיוחד... לא מצד המדידה הגשמית. לכך ארץ ישראל נחשב באמצע העולם, ובין הצדדין המחולקין ביניהם".

(34) פירוש - כמו הנקודה שבאמצע העיגול מאחדת את כל הקוים היוצאים מן העיגול [יבואר בסמוך], כך א"י מאחדת את כל יושביה מפאת היותה באמצע העולם.

(35) אודות שא"י היא כמו הנקודה האמצעית שבתוך העיגול, כן כתב בביאור משנת "כל ישראל" [בהקדמה לדר"ח (סה.)]. ובח"א לע"ז כה. [ד, נו.] כתב: "הוריש את הארץ לישראל, אשר היא באמצע העולם, כמו הנקודה בעיגול".

(36) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שו:]: "הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל... שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקא:] כתב: "מתחברים כל הנקודות שהם על העיגול עם האמצעי, במה שהם פונים אליו". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ:] כתב: "האדם עיקר המציאות בעולם, כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול, מגבלת כל העגול; הימין והשמאל, הגבוה והמטה. וזה על ידי הנקודה שהיא עיקר ואמצע העגול, ולכך היא מגבלת הכל. וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, שהוא עיקר המציאות". ורבינו בחיי [דברים ג, כד] כתב: "ועל כן יאמר 'אתה החלות' [שם], ונתתה בי כח והשגה להשיג הנקודה האמצעית, שכל הענפים משתלשלין ומשתרגין ממנו, והיא כנקודה בתוך העגול, שהיא תחלת העגול".

ומה שכתב כאן "כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול... מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול", הרי שתלה את כח הנקודה לקשר את הכל מחמת שהיא אחת ומחמת שהיא באמצע. ואודות שרק האחד הוא יכול לאחד, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה המלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים" [הובא למעלה פ"א הערה 24]. ואודות שהאמצע הוא המאחד, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.], וז"ל: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל".

(37) לרבותא נקט בתלמידי חכמים, שלא מבעי שאחדות ארץ ישראל מועילה לשאר אנשים, אלא אף מועילה לתלמידי חכמים, וכמו שיבאר. וצרף לכאן את יסודו שארץ ישראל עושה את ישראל לאחד, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ו, וז"ל: "כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי. וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נענשו על הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה [סנהדרין מג:]. הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא 'ערב' שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי, עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד, הוא ארץ ישראל, ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי".

(38) שנאמר [מ"ב יז, כו] "לא ידעו את משפט אלקי הארץ וישלח בם את האריות וגו'", לכך אחדותו יתברך חלה על יושבי ארץ ישראל. 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 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי הש"י אלקי הארץ". ומקרא זה מובא תדיר בפירוש הרמב"ן לתורה, ומתוך כך הסיק שהאבות קיימו את התורה רק בארץ ישראל [בראשית כו, ה, ויקרא יח, כה, ועוד]. ובנצח ישראל פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד [דברים ו, ד], והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת 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... ישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וכן כתב בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ובגבורות ה' פל"ו [קלה:]. ובגבורות ה' פל"ט [קמה.] כתב: "כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה, עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם" [ראה למעלה פ"א הערה 24]. וכאן מוסיף שאחדותו

יתברך חלה ביתר שאת בארץ ישראל. וכן כתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו], וז"ל: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [הובא למעלה פ"י הערה 167]. ונראה לבאר את ה"מכל שכן" שכתב כאן, שאם הארץ החומרית מביאה לאחדות יושביה, כל שכן ששכינתו יתברך תביא לאחדות יושביה, שהרוחני מאחד [כמבואר למעלה פ"א הערה 108]. וכן אין חילוק בשכלי, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות היא ענין אלקי, כי האחדות שייכת אל הענין הנבדל מהגשם, והחילוק לגשמי [כמבואר למעלה פ"ד הערה 76, ולהלן פי"ח הערה 42]. וראה להלן הערה 72.

(39) ברכות לא: "מאי [ש"א א, יא] 'זרע אנשים'. אמר רב, גברא בגוברין", ופירשו תוספות שם "גברא בגוברין - פירוש אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים". ובסנהדרין [סה:] אמרו "אמר לו, ומה גבר מגוברין", ופירש רש"י שם "מה לאיש כמוך להיות שר וגדול מכל אנשים". ואמרו חכמים [יומא עא.] "אלו תלמידי חכמים, שדומין לנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושין גבורה כאנשים". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "וכן 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". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש. ולפיכך מי שעוסק בתורה נהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, וזה כמו שהתבאר, כי הגבורה ראוי שיבוא מן התורה, כי הגבורה שייכת אל התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 259, פ"ח הערה 131, ופי"ב הערה 94]. וכן נאמר [משלי כד, ה] "גבר חכם בעוז ואיש דעת מאמץ כח", ופירש רש"י שם "גבר חכם בעוז - איש חכם הוא תמיד בעוז". וראה להלן הערה 71.

(40) למעלה לפני ציון 16.

(41) לכך תלמידי חכמים שבבבל, חסרה להם מדת האחדות הנמצאת בא"י המפקיעה מהם את ההכנה שיהיו שונאים זה לזה, אלא הם נשארים עם ההכנה המחייבת שישנאו זה לזה. ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "תלמידי חכמים שבבבל שהם שונאים זה את זה, מבואר כי השכל הוא מלך נחשב, וכמו שאמרו [גיטין סב.] 'מאן מלכי רבנן', ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, ולפיכך שונאים זה את זה".

(42) בגמרא שלפנינו איתא "גמרא בבלאה", אמנם בעין יעקב שם איתא "תלמודא בבלאה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה פ"א הערה 62]. וראה להלן הערת 69, 75, 79, 89.

(43) "מחבלים - בלשון עז וחמה, מקשין זה לזה. ובני ארץ ישראל נוחין יחד ומעיינין יחד, ומתקן זה את דברי זה, והשמועה יוצאה לאור" [רש"י שם].

(44) זהו המשך לשון הגמרא בסנהדרין שם.

(45) למעלה [מציון 31 ואילך]. ואודות זיקת תורת א"י לא"י, הנה נאמר [בראשית ב, יב] "וזהב הארץ ההיא טוב שם הבדולח ואבן השוהם", ואמרו במדרש [ב"ר טז, ד] "'וזהב הארץ ההיא טוב', מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל, ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל", וביפה תואר שם כתב: "כי אוירא דא"י מחכים [ב"ב קנח:], וכן איתא בכל מקום בגמרא כי בני א"י היו חכימי מחכמי דבבל". ובספר פרי צדיק [פרשת שלח אות טו] חיבר דברי המדרש הללו למאמר בסנהדרין המובא כאן.

(46) כמבואר למעלה לפני ציון 33. ומה שמוסיף "כי הארץ **הקדושה** היא באמצע העולם", כי הקדושה שייכת לאמצע, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ס [רעא.]: "וזה כי האמצע הוא נבחר והוא קדוש אלקי ביותר... שהאמצע הוא נבחר לקדושה. וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד מחנה שכינה באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ב הערה 25, ולהלן פי"ד הערה 30]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "כל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה... שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע [תנחומא קדושים אות י]".

(47) כי "אמצע" מורה על ממוצע וממוזג, וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "אחר שזכר הפעלים המתיחסים אל שני צדדים... זכר הפעל שהוא מתיחס אל אמצעי, שהוא ממוצע בין הצדדים". ויעקב הוא האמצעי שבאבות [גבורות ה' פ"ט (נח:)], והוא הממוצע ביניהם [גבורות ה' פכ"ז (קיא.), והובא למעלה פ"ב הערה 52]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה

אל אחד הקצוות". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "האמצעי אין לו יציאה, רק הוא בשווי". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלו:] כתב: "כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי, לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד... וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר". וראה להלן הערה 106.

(48) לשון הפסוק במילואו "על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ". וכן כתב בח"א לכתובות קיא. [א, קסד:], וז"ל: "כי נקרא 'בבל' על שם 'כי שם בלל'". וכן הוא בח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד:].

(49) פירוש - כאשר בדור ההפלגה נבללו השפות היה העדר אחדות בעולם, כי לא יכלו לדבר איש עם רעהו. וכן נאמר [בראשית יא, ז] "הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו", ועל כך נאמר [שם פסוק ט] "על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ".

(50) אודות שהפלפול הוא להקשות קושיות, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רכח.], וז"ל: "מפני 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". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסז:] ביאר את הקנין האחד עשר של תורה ["בפלפול תלמידים"], וז"ל: "וכן הת"ח 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... ולכך אמר הקטן הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה... 'ומתלמידי יותר מכולם' [תענית ז.], כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות, ודבר זה מבואר" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 30].

(51) רש"י [קידושין ל:] "נעשו אויבים - מתוך שמקשים זה לזה ואין זה מקבל דברי זה". הרי הקושיות מוליכות ל"נעשו אויבים".

(52) לשונו בנתיב היסורין פ"ג: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה' מלשון בן, כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח:] ביאר שהבינה היא יותר מן הדעת. והרי הפלפול הוא בינה,

וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקד.]: "התלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול". ו"פלפול של תורה... דבר זה נתן למשה בלבד, מצד כי משה בו השכל העליון, והוא היה ראוי לזה. ואם לא היה משה לא נתן הפלפול, ומצד משה היו ישראל מקבלים הפלפול" [לשונו בח"א לנדרים לח. (ב, יג.)]. ובח"א לב"מ פה: [ג, מ:] כתב: "השכל נבדל מבני אדם, ובפרט השכל אשר הוא פלפול, שמוציא דבר מתוך דבר", וראה להלן פי"ד הערה 32.

(53) לשונו בדר"ח פ"ה מט"ז [תא:]: "פסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת... בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי - מחלוקת". 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". לכך ההלכה היא "השכל הפשוט שהוא שכל גמור", כי היא אינה נוטה מנקודת האמת [הובא למעלה פ"א הערה 204].

(54) לשונו בח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד:]: "בבל נקראת 'ארץ חשיכה', וכן קראו אותם בתרגום 'ארעא חשוכה' [ראה פסחים לד:], מפני שהיא יושבת בעמק. ולפיכך ג"כ התלמוד שבבבל שיש בו רוב פלפול, בשביל כך אין הלכה ברורה בה, כי תמיד יש לפלפל ולהקשות עד שאין הדבר ברור כל כך".

(55) לשונו בח"א לסנהדרין כד. [ג, קמג.]: "וזה מפני כי אויר דארץ ישראל שהוא ממוצע וממוזג, ומפני כך החכמים שבה ממוצעים בהנחה בהשקט. אבל בבל היא יוצאת חוץ למזוג, ומפני כך היו נוטים אל הכעס. וכל זה מפני כי מענין הארץ כל אחד; לפי ענין של ארץ ישראל, ולפי ענין של בבל, ודבר זה נתבאר במסכת פסחים [קיג:] אצל ג' שונאין זה את זה", ולא זכינו לחידושיו למסכת פסחים.

(56) כי החכמה עומדת כנגד היציאה מן הסדר, וכמו שכתב בסמוך [לפני ציון 87]: "וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר דבר זה הוא כנגד השכל", וראה הערה 87.

(57) בהקדמת השב שמעתתא [אות ו] כתב: "הישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשתא. 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 בהקדמתו 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 [ופירש שם התרגום "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". הרי שההשגה הבאה לאחר התגברות על הקושי היא נעלית יותר. ואמרו חכמים [מגילה יב.] "'בינותי בספרים' [דניאל ט, ב], מדקאמר 'בינותי' מכלל דטעה", הרי השגה של "בינה" באה לאחר שהיתה טעות.

(58) כן כתב הרמח"ל בספר אדיר במרום ח"א, וז"ל: "הנה ידעת כי המחלוקת והפלפולים שעושים בתורה, הם לשבר הקליפות ולהעביר הקושיות, שהם סוד קש ותבן... שהם קליפות התורה, קש ותבן, שבעבורם צריך קושיות ותירוצים". ובספר פרי עץ חיים שער הנהגת הלימוד, פרק 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... כי כל קושיא שמתרץ כהלכה, מסיר קש ותבן מהלכה".

(59) כי לא כל אדם יכול לטרוח ולעיין כדבעי. וראה למעלה הערה 2 במה שנתקשה שם.

(60) כתובות עה. "אמר אביי, וחד מינייהו ["מבני ארץ ישראל" (רש"י שם)] עדיף ["פקחים וחריפים" (רש"י שם)] כתרי מינן [מבני בבל]. אמר רבא, וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינייהו, דהא רבי ירמיה דכי הוה הכא לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן, כי סליק להתם קרי לן 'בבלאי טפשאי'". וראה בסמוך הערות 62, 74.

(61) לשונו בנתיב הכעס פ"א: "מדת בית הלל שהיה להם מדה זאת בכל הנהגתם שלא היו יוצאים מן השווי שהיו נוחים... היו בעלי הנחה, ולא היו עולבין אף אם אחד העליב אותן... כל ענין זה שהיו מסודרין במעשיהן, ואינם מכת המתגברים על חבריהם, והם מכת המנצחים. ואף כי לפי ענין הפלפול הוא טוב, מ"מ הוא יוצא מן הסדר. ולענין ההלכה צריך שלא יצא מן הסדר והשווי כלל".

(62) כי יש לעולי בבל תרתי לטיבותא; (א) הפלפול של בני בבל. (ב) החכמה בנחת של בני ארץ ישראל. ובח"א לכתובות עה. [א, קנו:] כתב ביאור אחר, וכלשונו: "וחד מינן כי

סליק להתם. נראה מפני שהיה כחם לתורה יותר, שהיו בעלי בשר יותר, ולפיכך כאשר עלו לארץ ישראל היו מעמיקים יותר בחכמה. כי אשר הם בארץ ישראל הם דקי הטבע, ולא היו יכולים להעמיק כל כך בחכמה, שאין כחם על זה, ולכך אמר רבי יוחנן [ב"מ פד.] 'חילך לאורייתא'. אבל בבל אינם דקי הטבע, ולפיכך היו יכולים להעמיק".

(63) מתלמוד ירושלמי, כי כאשר יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אזלינן בתר הבבלי [רב האי גאון בס' האשכול ח"ג עמ' 49, רי"ף ורא"ש סוף ערובין, סמ"ג לאוין סה, הקדמת ספר החינוך רמב"ן שבועות מב:, או"ז ח"א סי' תשנד, המאור יבמות רפ"ז, ספר המכריע סי' מב]. ויש שהוסיפו שבכל מקום שחולקים חכמי בבל וחכמי ארץ ישראל הולכים אחר חכמי בבל [רש"י חולין נ. ד"ה כי פליגי].

(64) כן כתב בספר החינוך בהקדמה לספרו, וז"ל: "הפירוש הכתוב בתלמוד בבלי והירושלמי שחברו חכמינו הקדמונים... והבבלי הוא יותר ארוך ומבואר, ועליו אנו סומכים יותר". וטעמו של המהר"ל [שהבבלי נתבאר על ידי הפלפול] הוא מעין דברי החינוך, שהבבלי "הוא יותר ארוך ומבואר". ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] ביאר כן לגבי שלא פוסקים הלכה מפי משנה, וז"ל: "וכן בשביל טעם זה אמרו אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא]. הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה" [ראה להלן פט"ו הערה 317]. ובספר ציון במשפט תפדה עמוד 68, כתב: "חכמי הירושלמי העדיפו את הבקיאות בתורה המסורה לנו מדורות הקודמים על פני החידושים ע"פ סברות ופלפולים. אמרו לגבי עדיפות קדימה לפדיון מבית השבי 'סדרן קודם לפלפלן' [ירושלמי הוריות פ"ג ה"ה]. ועוד אמרו 'כל תורה שאין לה בית אב [שלא קיבלה מרבותיו] אינה תורה' [ירושלמי שבת פי"ט ה"ו]. ולכן כאשר לא ידעו בבבל את מי למנות כראש ישיבה 'סיני או עוקר הרים' [בקי או פלפלן], 'שלחו מתם [מא"י] סיני עדיף, הכל צריכים למרי חטיא' [הוריות יד.]. אבל פשיטא שמה שכבר נקבע בתלמוד בבלי המסודר על פי רב אשי ורבינא הוא פלפול של אמת אחרי הניפוי".

(65) כי ת"ח שבבבל התפלפלו והקשו זה כנגד זה, וזהו העדר אחדות, וכמו שנתבאר למעלה.

(66) "צורבא מרבנן - בחור חריף... תלמיד חכם זקן לא קרי 'צורבא', אלא 'ההוא מרבנן' קרי ליה" [רש"י שם].

(67) "אורייתא מרתחא ליה - שיש לו רוחב לב מתוך תורתו, ומשים ללבו יותר משאר בני אדם, וקא משמע לן דחייבין לדונו לכף זכות" [רש"י שם].

(68) "כאש - שמחמם כל גופו" [רש"י שם].
(69) "בוניה - תלמידי חכמים מקיימי עולם בבניניהו" [רש"י שם]. ודע, שבגמרא שלפנינו הובא לפני דברי רבי אבא מאמר של רב אשי, שכך הם דברי הגמרא: "אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה". ואמר רב אשי, כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם, שנאמר [שם] 'וכפטיש יפצץ סלע'. אמר ליה רבי אבא לרב אשי, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'". ולפי זה רבי אבא [המביא את הפסוק "אבניה ברזל"] מעיר על המימרא של רב אשי [שת"ח קשה כברזל], ומורה לו שיש לדרוש כן מהפסוק "אבניה ברזל". מה שאין כן לפי גירסת המהר"ל, הרי לא הובאו כאן כלל דברי רב אשי, ובעל כרחך לפי זה רבי אבא מעיר על הדרשה של רבא אודות "צורבא מרבנן דרתח", ומבאר שרתיחה זו נלמדת מהפסוק "אבניה ברזל". וכן בעין יעקב שם דברי רב אשי הושמו בתוך סוגריים. ודרכו להביא כגירסת עין יעקב [ראה למעלה הערה 42, ולהלן הערות 75, 79, 89].
(70) ולא יתכן שיהיה מדרש הרחוק מפשט הכתוב. ודרכו של המהר"ל לחתור ולקרב את דרשת חז"ל לפשוטו של מקרא, וכפי שהשריש בבאר הגולה באר השלישי [רפ.]: "וכל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... 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". ובהמשך שם [שג.] כתב: "מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל,

וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 19-15, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, ועוד. וראה למעלה פ"ד הערה 257, ופ"ט הערה 108.

(71) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 129]: "כי השכלי הוא דומה לאבן, ויתבאר זה בסמוך אצל 'ארץ אשר אבניה ברזל', כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה". וכמה פעמים כתב שהשכל הוא חזק, בלתי משתנה, ובלתי מתפעל, לעומת חולשת החומר. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"א [רכה.] כתב: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". ושם פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים". ובנר מצוה [לא:] כתב: "דע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ובהמשך בנר מצוה [סו.] כתב: "ולכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'. והארכנו במקום אחר, כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן, כמו שבארנו במסכת ערובין". וכן בנתיב הלשון ריש פ"ה כתב: "וזה שאמרו במסכת עירובין [נד.], מאי דכתיב 'לוחות האבן', אם משים אדם לחייו כאבן שאינה נמחית, תלמודו מתקיים. ופירשנו דבר זה בנתיב התורה, שהשכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל. לכך מדמה אותו כאבן. ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן, שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים. וכך הוא מה שאמרו במסכת חולין [קלג.] השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זורק אבן למרקוליס וכו'. ומאי ענין 'זורק אבן למרקוליס' לזה. אבל רצה לומר כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון, והשכל מדומה כאבן, ואין

חכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס, שהוא זריקה של תוהו. ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש, רק שהאבן שזרק אליו נמאס. כך נחשב זריקות השכל אל תלמיד שאינו הגון". וראה למעלה פ"ד הערות 259, 260, פ"ח הערות 131, 133, 138, פי"ב הערה 94, ופרק זה הערה 39.

(72) לשונו למעלה פ"י [לאחר ציון 165]: "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... כי קדושת ארץ ישראל היא קדושה תחתונה, שהיא לארץ שהיא בעלת חומר, ואינה קדושה נבדלת לגמרי". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". וראה למעלה פ"י הערות 166, 199, ופרק זה הערה 38.

(73) פירוש - הפסוק "ארץ אשר אבניה ברזל" מורה על מעלת הארץ, שהיא ארץ קדושה ושכלית, ולכך אבניה קשות כברזל. וכן ביאר בח"א לכתובות קיב. [א, קסז:], וז"ל: "כי האבנים מורה על כי ארץ ישראל יש לה המעלה הזאת שאין הדברים שבה חומרים. ודבר זה יש לדעת מן האבנים שהם כבדים ביותר, מפני שכתוב 'אשר אבניה ברזל', והברזל הוא קשה וכבד. ומזה נדע כאשר הם קשים וכבדים, כי אין הארץ חמרית כמו שאר ארצות. שכן דרשו 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה', הם החכמים. ודרש זה יש לדעת ולהבין, ממה שאמרו שהאבנים הם קשים, והקושי מורה על הבלתי חמרי, כי החומר מתפעל בקלות, ואילו הדבר שאינו כל כך חמרי אינו קל להתפעל, והוא חזק". וראה הערה הבאה.

(74) המשך לשונו בח"א לכתובות קיב. [א, קסח.]: "ומפני כך ת"ח שהם בא"י הם קשים, שהם רחוקים מן החמרי, וכל זה מסבת שהארץ היא קדושה... שהוא מורה על ענין הארץ, שהארץ היא קדושה ואינה חמרית כמו שאר הארץ, וכן קושי ת"ח שהם בא"י מורה שהם שכליים ורחוקים מן החמרי... ואוירא דא"י מחכים". ובהקדמה לדר"ח [כו.] כתב: "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 ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]. ובארנו זה במקומות הרבה". ובנתיב העבודה פי"ח כתב: "ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן הש"י לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - 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" [הובא למעלה פ"י הערה 166]. ובח"א לכתובות עה. [א, קנו:] כתב: "וחד מינייהו [מחכמי א"י] עדיף כתרי מינן [מחכמי בבל]. פירוש שיש להם זכות השכלי, דאוירא דארץ ישראל מחכים" [ראה למעלה הערה 60]. הרי אוירא דא"י המחכים מועיל במיוחד לתלמידי חכמים שבה, בבחינת [ברכות נה.] "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה".

(75) נקט ב"כעס", כי על כך מוסב המאמר [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה... דכתיב 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'", וכמבואר בהערה 69 שדרשה זו ["אבניה ברזל"] נאמרה על צורבא מרבנן דרתח. **וצריך להבין**, כי כמה פעמים כתב שהכעס מורה על התפעלות הגשמי, וכמו שאמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 146]. ובתחילת נתיב הכעס כתב: "בספר משלי [יד, כט] 'ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אולת'. שלמה המלך רצה לומר כי האדם שהוא קשה לכעוס הוא רב תבונה, וזה כמו שאמר שלמה בספר קהלת [קהלת ז, ט] 'וכעס בחיק כסילים ינוח'. וזה מפני כי הכעס הוא התפעלות האדם, וכל התפעלות הוא לגשם, שהוא מתפעל. ולפיכך אמר 'וכעס בחיק כסילים ינוח', שהכסיל הוא רחוק מן השכלי. אבל מי שהוא בעל ארך אפים, והוא קשה לכעוס, דבר זה מורה על שהוא רב תבונות, מפני שהוא שכלי אין בו התפעלות, לכך הוא קשה לכעוס". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב: "שזאת המדה [של כעס] ג"כ הוא נוטה אל הגשמיות שיש בו התפעלות כאשר כועס, וההתפעלות הוא גשמי". וכיצד כאן האבן הבלתי מתפעלת מורה על הכעס, שענינו הוא התפעלות. זאת ועוד, שהקנין הששה עשר של קנין התורה הוא "בארך אפים" [אבות פ"ו מ"ז], וביאר שם בדר"ח [קעא.] בזה"ל: "שאם הוא כועס חכמתו מסתלקת ממנו, כדאיתא בפסחים בפרק אלו דברים [סו:]". וקודם לכן שם בדר"ח במשנה ב [סו.] כתב: "ואמר 'וארך אפים'. גם מדה זאת לפי מדריגת התורה העליונה, שהיא שכלית, כי בעל כעס הוא מטפש... אבל מי שמאריך אף מורה על זה שהוא שכל גמור". וכיצד מעלתם השכלית של תלמידי החכמים בארץ ישראל מתורגמת לכעס. וכן הקשה הגבורות ארי

שם. ויש לומר, שאדרבה, זו היא ההדגשה שיש במאמר זה; הואיל וכעס אינו שייך לאדם השכלי, לכך בהכרח שאיירי כאן בכעס מסוג אחר, והוא כעס הנובע משכליות התורה, שלשון המאמר הוא "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה", הרי שדוקא מחמת שאי אפשר שימצא אצל צורבא מרבנן כעס טבעי, בעל כרחך שאיירי בכעס הבא מהתורה גופא. וכמו שמצינו שאמרו חכמים [יומא כב:] "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש, אינו תלמיד חכם", ובבאר הגולה באר השני [קעב:] ביאר שמדה זו נובעת מחמת שהשכל אינו מוותר. וכן כתב בח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:], וז"ל: "ודבר זה תבין למה היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן, ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם. כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש. וכמו שאמרו גבי תלמיד חכם, דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא... וכן משה היה כועס, שאמר [במדבר כ, י] 'שמעו נא המורים', ואילו אהרן לא קפיד. כי משה נאמר בו [דברים לג, א] 'איש אלקים', ומפני כך היה קפדן".

(76) פרק ח [לאחר ציון 129].

(77) "כזורק אבן למרקוליס" [המשך לשון המאמר שם].

(78) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 129]: "ועוד יש לך לדעת, כי השכלי הוא דומה לאבן, ויתבאר זה בסמוך אצל 'ארץ אשר אבניה ברזל', כי השכל הוא דומה לאבן ממש. ויראה כי הזורקים אבן למרקוליס היו עושים בשביל כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החמרי קל להתפעל, כמו שבארנו אצל [שמות כד, יב] 'לוחות האבן'. לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא, כמו שיתבאר לקמן. והיה כונתם כי העבודה זרה הוא נבדל בלתי גשמי, ולכך ראוי לה אבן בפרט. לכן מדמה מי ששונה לתלמיד שאינו הגון לאבן שזורקין למרקוליס, כי מצד עצם התורה ומעלתה אין ראוי ליתן אותה לתלמיד שאינו הגון".

(79) הנה מבאר כמה פעמים שלדעה זו הדורשת "אורייתא הוא דקא מרתחא ליה" מהפסוק "ארץ אשר אבניה ברזל" [כמבואר למעלה הערה 69 שעל כך מוסבת דרשה זו] אזי איירי רק בתלמידי חכמים שבארץ ישראל, שהם נמשלו לאבניה של ארץ ישראל, ולא איירי בתלמידי חכמים שבחוצה לארץ. אמנם לפי הדעה הראשונה הדורשת כן מהפסוק [ירמיה כג, כט] "הלוא כה דברי כאש נאם ה'" אזי לכאורה איירי בכל תלמידי החכמים, ולאו דוקא באלו הנמצאים בארץ ישראל. **ולא נתבאר** כאן את השייכות בין "אבניה" ל"בוניה", שהרי לשון המאמר הוא [תענית ד.] "אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'". ונהי שביאר את הדמיון שבין תלמידי חכמים לאבנים [שהשכלי הוא קשה כאבן], אך

לא ביאר כיצד "בוניה" הוא "אבניה". ואמנם אמרו [שבת קיד.] "מאי 'בנאין', אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים, שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן", אך אין בזה להסביר כיצד בנינם של ת"ח שייך לאבן. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דברי הרמב"ן [דברים ח, ט], שכתב: "הכתוב משבח הארץ שימצאו בה מחצבים מן אבנים גדולות, אבנים יקרות, אבני גזית, לבנות מהם בתים וחומות ומגדלים". הרי האבנים הוזכרו מצד התאמתן לבנין בתים וחומות, ולכך ניתן לדרוש מ"אבניה" "בוניה". ועוד יש לומר, כי הואיל ודרשינן "לשון נופל על לשון" [רש"י בראשית ג, טו], לכך אין לתמוה כיצד תיבת "אבניה" מלמדת על תיבת "בוניה". והקושי שהיה בהבנה הפשוטה של הפסוק הוא מבואר במהרש"א [תענית ד.], שכתב: "משום דלפי פשוטו הוה ליה למכתב 'אשר אבניה כברזל', דא"א לומר 'אבניה ברזל', דא"כ לאו אבנים הם. ועל כן דרשו מיניה 'אבניה' 'בוניה'". וזהו דרך חכמים לדרוש "לשון נופל על לשון" כשיש קושי מסויים בפשט הכתוב, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו:]. ועוד יש לומר, כי תיבת "אבן" היא נוטריקון ל"אב ובן" [רש"י בראשית מט, כד]. ו"אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך'" [ברכות סד.]. לכך בתיבת "אבן" מונחת תיבת "בן", ובתיבת "בן" מונחת תיבת "בנין".

(80) כמו שאמרו חכמים [קידושין ל:] "אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה". ובח"א שם [ב, קלה:] כתב: "ענין זה הוא נמשך למדת התורה שהיא אש... כי מדת התורה כך. ואמר 'אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים מיד', וגם זה למדת התורה. כי התורה היא שכלית, והשכל הוא אחד. לכך מיד בהפסק החילוק ביניהם, אז מיד הם חוזרים אל האהבה מצד השכל בעצמו, שהוא שכל אחד מחבר אותם. ולכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון פ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם, וזה מבואר". **דוגמה לדבר**; במתן תורה נאמר על ישראל לשון יחיד [שמות יט, ב] "ויחן שם ישראל נגד ההר", לאמור שהיו "כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת" [רש"י שם]. ומדוע דוקא אז הגיעו ישראל לשלום ואחדות כה מופלגים. ולבאר זאת כתב בדרוש על התורה [כו.] בזה"ל: "מה שכתוב בלשון יחיד הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות". הרי שאחדות התורה חלה על מקבליה, וכך היא חלה על לומדיה [ראה למעלה פ"ו הערות 69, 93].

(81) בפשטות כוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 42] שהביא את המאמר [סנהדרין כד.] שתלמידי חכמים שבארץ ישראל "מנעימין זה לזה בהלכה". אך יש להעיר, שלמעלה

תלה נעימות זו במעלת ארץ ישראל שהיא באמצע העולם, לכך "כל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי" [לשונו למעלה לפני ציון 47]. אך כאן מבאר שזהו מחמת מעלת התורה, ש"בתורה יש בה האחדות והשלום", ונקודה זו לא הוזכרה למעלה בפרק זה, ועם כל זה כתב כאן "כמו שהתבאר למעלה". ואולי אין כוונתו לדבריו למעלה בפרק זה, אלא לדבריו למעלה בפרק ו [לפני ציון 69], שכתב שם: "ועוד כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 90] כתב: "כי ראוי שיהיו מתחברים בהלכה, כמו שהתבאר כי התורה היא אחת, ולפיכך ראוי לשני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, שיהיו מתחברים ביחד. ואין דבר שיש לו החבור ביחד כמו שני תלמידי חכמים, מצד השכל והתורה שהיא אחת, מקשרת ימין ושמאל. ולפיכך שני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, ראוי להם שיהיו נוחים זה לזה, עד שיהיה להם חבור ביחד", ושם הערות 69, 93. אך עדיין יש להבין, מדוע למעלה [בפרק זה] תלה את אחדותם של תלמידי חכמים שבא"י במעלת הארץ, ואילו כאן תולה זאת במעלת התורה. ויל"ע בזה.

(82) חידוש להלכה יוצא מדבריו. שהנה המאמר "האי צורבא מרבנן דרתח אורייתא הוא דקא מרתחא" בא להורות "דחייבין לדונו לכף זכות" [רש"י שם]. אך למהר"ל נאמרו על כך שתי מגבלות; (א) איירי דוקא בת"ח שבארץ ישראל, ולא שבחוצה לארץ. (ב) איירי דוקא בדברים דעלמא, ולא בדברי תורה. ולפי זה יוצא שאין חיוב לדון לכף זכות צורבא מרבנן דרתח בחוצה לארץ, וכן אין חיוב לדונו לכף זכות אף בא"י אם איירי בדברי תורה, ולא בדברים דעלמא. ואודות החלוקה בין דברי תורה לדברים בעלמא, ראה למעלה פ"ו [לאחר ציון 52], שכתב: "אף על גב דבשאר מקום אמרו [מכות יא.] אין 'דבור' אלא קשה, כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. התם איירי במילי דעלמא, אז הדבור הוא קשה. אבל בדברי תורה הוא נחת... הרי מבואר כי לשון דבור הוא פנים אל פנים כאשר הוא במילי דשמיא, והוא ידוע למבינים, ואין כאן מקום זה", וראה שם הערה 56.

(83) דבריו כאן הם הקדמה למאמר חכמים שיביא בסמוך אודות שיש לתלמיד חכם להמנע מדברי גנאי.

(84) לשונו למעלה ר"פ יא [לאחר ציון 3]: "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. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן.

מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד", ושם הערה 6.

(85) כוונתו למאמרי חכמים [פסחים מט.], שהביא למעלה פ"ג [לאחר ציון 101], שאמרו שם: "כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה... תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים, ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו, וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות". ושם לפני ציון 102 כתב: "באו לבאר גנות התלמיד חכם כאשר אין לו הנהגה הראויה לתלמיד חכם, שראוי שיהיה לו הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם". ושם מבאר באריכות את כל חלקי המאמר.

(86) כפי שכתב כמה פעמים בנתיב זה. וכגון, למעלה פ"ד [לאחר ציון 234] 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. 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". וכן כתב למעלה ר"פ ב, ר"פ ג, המשך פ"ג [לאחר ציון 37], פ"ו הערה 101, ור"פ ז.

(87) לשונו למעלה [לפני ציון 56]: "דבר זה בודאי כי הדבר שהוא יוצא מן הסדר בדבר מה, אי אפשר שיהיה בו החכמה". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלג.] כתב: "תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל ["שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואינו נכנס לתוך דברי חברו וכו'" (המשנה שם)], היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר". ובדרשת שבת הגדול [רכח.] כתב: "יש להקשות למה המתעסק ב[תורת] קרבנות כאילו הקריב אותם [מנחות קי.]... וביאור זה שהקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא, ולכך צריך קרבן, שהוא

התקרבות אל השם יתברך. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו הוא הקירוב והחבור הגמור, שממנו בא צורת הבית. ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, ודבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם" [הובא למעלה פ"ט הערה 75]. והביטוים "סדר שכלי" ו"סדר מושכל" מצויים תדיר בספרי המהר"ל.

(88) לשונו בנתיב העבודה פי"ז: "ואין ראוי לתלמיד חכם, שהנהגתו על פי החכמה והשכל, שיהיה לו יציאה מן הסדר". ויש בזה הטעמה מיוחדת; בנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "כי כאשר תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות בא לעולם". והביאור בזה הוא, שבדר"ח פ"ה מ"ח [רנ:] כתב: "כי כאשר העולם מסודר על סדרו, אין כאן פורענויות... שהפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר". והואיל ו"צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר" [לשונו כאן], נמצא שהת"ח הוא מסודר. לכך ברי הוא שכאשר יש תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות באה לעולם.

(89) מביא מאמר חכמים אודות שיש לתלמיד חכם לנהוג הנהגה ראויה ומסודרת. וכדרכו יביא המאמר כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערות 42, 69, 75, 79].

(90) במנעלים שיש בהם טלאים.

(91) "מבשמין עצמם כדי שיתאוו להם" [רש"י שם].

(92) "דלא שכיח ביה זיעה" [רש"י שם].

(93) "דשכיח ביה זיעה" [רש"י שם].

(94) פירוש - מה שאסרו מנעלים מטולאים זהו רק כאשר הוי טלאי על גבי טלאי.

(95) פירוש - לא אסרו מנעלים מטולאים אלא בטלאי שעל חלקו העליון של המנעל, במקום הנראה לעינים.

(96) פירוש - אבל אם הוא על הסוליא, אין לנו שום הקפדה בכך.

(97) פירוש - ואפילו בטלאי שעל חלקו העליון של המנעל, לא אסרו כן אלא בהולך בדרך, אבל בתוך הבית אין לנו שום הקפדה בכך.

(98) פירוש - לא אסרו המנעלים המטולאים אלא בעונת הקיץ, אבל בעונת הגשמים, כאשר הטלאי מכוסה בטיט ואין הוא נראה לעינים, אין לנו שום הקפדה בכך.

(99) "שלא קבעו לו רבו קביעות ללמדו בלילה" [רש"י שם].

(100) "משום חשדא של זנות" [רש"י שם].

(101) "פושע - מתעצל" [רש"י שם].

(102) פירוש - פן יבוא להגרר אחריהם.
(103) "ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה" [רש"י שם]. ובח"א לשבת קיג: [א, נא.] ביאר הדבר, עיין שם.
(104) "מלא כל הארץ - משמע משתרבב ויורד למטה, והזוקף קומתו נראה כדוחק" [רש"י קידושין לא.].
(105) למעלה לאחר ציון 85.
(106) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ז [רלו:]: "כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי, לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד... וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר" [הובא למעלה הערה 47]. וכמה פעמים כתב את הבטוי "הסדר השוה" [נצח ישראל פל"ה (תרסג:), נתיב האמת פ"ב, נתיב הבושה פ"ב].
(107) כפי שיבאר בהמשך [לאחר ציון 119].
(108) אינו מבאר את הבבא הראשונה ["אל יצא כשהוא מבושם"], אלא מבאר מהבבא השניה ["ואל יצא במנעלים המטולאים"], ולא ידעתי למה.
(109) אם יהיה בהם טלאי על גבי טלאי. וכן מדוייק מלשון חכמים [שבת קיד.], שאמרו שם "'ערום' בבגדים בלואים, 'ויחף' במנעלים המטולאים", ולא אמרו "בבגדים המטולאים", הרי ש"מוטלאים" נאמר רק ביחס למנעלים. וכן אמרו [פסחים מט:] ש"אין מכריזין על אבידתו [של עם הארץ]", ותוספות שם [ד"ה ויש] כתבו "ואם תאמר, מאין יודע שהיא של עם הארץ". והמהרש"א שם כתב: "דמיירי באבדת בגד שנמצא עליו רבב, או מנעלים המטולאים, דאינן של תלמיד חכם".
(110) לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ד [קמז.]: "יש חלוק בין 'שמלתך' ובין 'נעלך', כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור ליילך במנעלים, כדכתיב [שמות ג, ה] 'של נעלך'. נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". ובח"א לשבת סא. [א, לז.] כתב: "התפילין הם עליו קשורים באדם, וכן המנעלים, אינם דומים למלבושים, רק הם קשורים באדם. והתפילין הם על האדם כמו

כתר ופאר, והמנעלים הם הפך זה, קשורים באדם באבר השפל, דהיינו למטה מן הרגל, כמו שהתפילין הן פאר וכתר". ובירושלמי שבת פ"ו ה"ב איתא "לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין, חד לחולא וחד לשיבתא" ולדברי המהר"ל הדברים מאירים, שהואיל וחיוב לבישת בגדי שבת נלמד מהפסוק [ישעיה נח, יג] "**וכבדתו** מעשות דרכיך" ועל כך דרשו בגמרא [שבת קיג.] "וכבדתו - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי", לכך אין נעלי אדם בכלל כבודו, וממילא אין ענין של נעלי שבת. ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, עמוד קה, נכתב שם: "הנה מבנה גופו של אדם מתיחד משאר כל הנבראים בזה שהוא בעל קומה זקופה [ראה דר"ח פ"ג מ"א (מג.)]. קומה זו נקבעה על ידי חוט השידרה שלו, שנקודת מוצאו היא מעל לרגלים. לכך זקיפות הקומה מתגלית רק מעל לרגלים. ועתה הכלל הוא שבגדי שבת שייכים רק לאותם חלקי אדם בהם בולט שהוא מתבדל משאר בעלי חיים. לכך ראוי שבגדי שבת ילבשו אותם חלקי הגוף המשקפים את יחוד האדם... וממילא אין מקום לנעלי שבת".

(111) פסחים קיב: "לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת היא, ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו". ותוספות חולין צא. "מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה - אומר ר"ת דדוקא נקט תלמיד חכם, משום דמזיקין מתקנאים בהם" [ראה להלן הערה 136]. וכן יוסיף לבאר בהמשך.

(112) כמו שאמרו שם [ברכות מג:] "ואל יספר עם אשה בשוק. אמר רב חסדא, ואפילו היא אשתו. תניא נמי הכי, אפילו היא אשתו, ואפילו היא בתו, ואפילו היא אחותו, לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו". ובמדרש [במדב"ר י, ח] אמרו "לא יספר עם אשה בשוק, אפילו עם אשתו, ואין צריך לומר עם אשה אחרת, מפני טענת הבריות... הרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור, שכך אמרו חכמים הרחק מחטא הקל שמא יביאך לידי חמור".

(113) לשון המהרש"א [ברכות מג:]: "דקרי ליה פושע כו'. עיין פירוש רש"י. ויותר נראה לפרש 'פוסע' בסמ"ך, דקרי ליה פוסע על ראשי עם קדוש, דעל ידי שבא באחרונה צריך לפסוע עליהם, כההיא דפרק מצות חליצה [יבמות קה:] ברבי ישמעאל דאגב יוקריה הוה אזיל לאט ובא באחרונה, וא"ל אבדן מי הוא זה שמפסיע על ראשי עם קודש". וכן הוא בט"ז יורה דעה סימן רמד ס"ק ח.

(114) אמרו חכמים [סנהדרין כג.] "נקיי הדעת שבירושלים... לא היו נכנסין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהן", ופירש רש"י שם "אין נכנסין לסעודה כו' - שגנאי הוא לתלמידי חכמים לישב אצל עם הארץ בסעודה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 243] 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, 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". וראה הערה 137.

(115) נאמר [בראשית מה, כד] "וישלח את אחיו וילכו ויאמר אליהם אל תרגזו בדרך", ופירש רש"י שם "אל תפסיעו פסיעה גסה", ובגו"א שם אות יח כתב: "דריש גם כן לכך כתב בלשון 'תרגזו', ולא כתב 'אל תריבו בדרך', אלא דכל התרגזות אין לעשות, ומי שפוסע פסיעה גסה הוא עושה פעל נוסף, כמו 'למה הרגזתני להעלות אותי' [ש"א כח, טו], שפירושו כמו למה הרעשתני להעלות אותי על ידי כשפים. שכל פעל שאינו מסודר, הוא הרגזה והרעשה. ולפיכך דרשו דבהאי 'אל תרגזו' נכלל בו 'אל תפסיעו פסיעה גסה', שהוא פועל הרגזה". ובנתיב הזריזות ס"פ ב כתב על פסיעה גסה בזה"ל: "כל אשר ממהר בתנועה, דבר זה שינוי יוצא מן הסדר. ולפיכך מהירות ההליכה אסורה בשבת, כי השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה" [הובא להלן פי"ז הערה 93].

(116) נתיב יראת השם ס"פ ב, וז"ל: "אסור לאדם שילך ד' אמות בקומה זקופה, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'. ורצה לומר, כי מאחר שמלא כל הארץ כבודו, אסור לו שילך בקומה זקופה מפני יראת שמים, שאין לילך בפני מלך בשר ודם בקומה זקופה, וזה מבואר".

(117) לא לפסוע פסיעה גסה, ולא להלך בקומה זקופה.
(118) (א) אל יצא כשהוא מבושם. (ב) אל יצא במנעלים המטולאים. (ג) אל יצא יחידי בלילה. (ד) אל יספר עם אשה בשוק. (ה) אל יכנוס אחרונה בבית מדרש. (ו) אל יסב במסיבה של עמי הארץ.
(119) לא יפסיע פסיעה גסה, ולא יהלך בקומה זקופה, והם דבר אחד "שיהיה הליכה שלו בדרך העולם" [לשונו כאן].
(120) פרק חמישי של פרקי אבות מתחיל עם המלים "בעשרה מאמרות נברא העולם", ולכך הוא נקרא "בעשרה".
(121) אמרו שם במשנה "שבעה דברים בגולם, ושבעה בחכם וכו'", ובדר"ח שם [רלו.] כתב: כי השכל הוא מסודר, ולפיכך אמר שיש בו ז' מדות. כי הדבר הוא מסודר על ידי שבעה דברים, לא פחות ולא יותר, ועל ידם הוא מסודר לגמרי. ומפני שאמר כי החכם הוא מסודר כמו שראוי אל השכל, אמר שיש לו ז' מדות, אשר על ידם הוא מסודר. וזה כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר, הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד. והנה הנקודה האמצעית סדר שלה על ידי ז', וזה שהיא עומדת באמצע, אינו נוטה לא למעלה ולמטה, לא לפנים ולא לאחור, ולא לצדדין, עד שכל אמצעי סדר שלו ז', שהרי מה שאין כאן נטיה לא לימין ולא לשמאל, ולא לשום צד, שהם ששה צדדין, רק יש לה האמצעי דבר זה, הם ז' דברים לגמרי. וכנגד זה אמר שהחכם יש בו ז' דברים, שכולם הם מורים על הסדר, עד שהוא מסודר לגמרי". ושם תחילת משנה ח [רמט.] כתב: "כי הסדר הוא על ידי שבעה דברים, כמו שאמרנו". הרי ששה הם כנגד הצדדים, והשביעי הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאינו צד. ולכך הדעה הראשונה מנתה ששה דברים, שהם כנגד הצדדים. והדעה השניה מנתה שבעה דברים, שהוסיפה גם את הנקודה האמצעית. וכמו שמצינו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד:], וכן "שבעת ימי בראשית" [סנהדרין לח.]. וראה תפארת ישראל פ"א [לו:], ובסמוך הערה 129.
(122) בדר"ח פ"ה מ"ז, וכמובא בהערה הקודמת. ומכנה את הספר "דרך חיים" בשם "למעלה", כי מחשיב את הספר דרך חיים ונתיבות עולם כדבר אחד, וכן למעלה פ"ה [לאחר ציון 62] כתב: "וכבר בארנו פחיתות הדור למעלה בפרק שנו". וכן למעלה פי"ב [לאחר ציון 35] כתב: "ולכך אמר [אבות פ"ב מ"י] 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה, כמו שהתבאר למעלה", ושם כוונתו

לדר"ח שם. וראה למעלה בהקדמה הערה 71, פ"א הערה 153, פ"ה הערה 63, ופי"ב הערה 37.

(123) צרף לכאן שיש "ששה סדרי משנה" [ב"מ פה:, ורש"י שם]. הרי שהסדר הוא שייך למספר ששה. ואמרו חכמים [חגיגה יד.] "חד אמר שש מאות סדרי משנה, וחד אמר שבע מאות סדרי משנה", והם הם הדברים שנתבארו כאן [ראה להלן פט"ו הערה 210]. וכן חזר וביאר להלן פט"ו [לאחר ציון 202].

(124) לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעמי הארץ; אין מוסרין להן עדות ["אין מזמנין אותו לשמוע דבר להעיד עליו" (רש"י שם)], ואין מקבלין ממנו עדות, ואין מגלין להן סוד ["שום דבר סתר, לפי שהולך רכיל ומגלה" (רש"י שם)], ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים ["שחשוד על הגזל" (רש"י שם)], ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך".

(125) "המוצא אבידה חייב להכריז כדאמרינן באלו מציאות [בבא מציעא כא.], ועם הארץ לאו 'אחיך' הוא, דאינו עושה מעשה עמך" [רש"י שם].

(126) פירוש - ששה הדברים שנאמרו שהם גנאי לתלמיד חכם [ברכות מג:], וששה הדברים שנאמרו בעם הארץ [פסחים מט:] הם דבר אחד, וכמו שמבאר.

(127) לשונו בדר"ח פ"ב תחילת מ"ה [תקסה.]: "כי לפי הנראה הבור ועם הארץ... הם מי שלא למד תורה". לכך יש להם משפט דומה; מה תלמיד חכם מוגדר על ידי ששה דברים, כך עם הארץ מוגדר על ידי ששה דברים. ואודות שלדברים הפוכים יש מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי הואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה [ראה להלן פט"ו הערה 208].

(128) ולא בדרך אומדנא. וכפי שכמה פעמים העמיד "חכמה" לעומת "אומדנא", וכגון בסוף ההקדמה לדר"ח [נ:] כתב: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה".

ושם פ"ב תחילת מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ושם במשנה ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם משנה יא [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". **וכיון שהגענו לכך**, שומה עלינו לברר, ממה בא לאפוקי כאשר מדגיש שאין לפרש דברי חכמים באומדנא ובסברא. זאת ועוד, הרי בדר"ח פ"א מט"ז [שפח.] כתב: "כי האומדנא הוא קרוב לודאי". ובבאר הגולה באר הששי [שיח:] כתב: "אומדנא, רוצה לומר הסברא מחייב זה... ואם לא היה הדעת והסברא מחייב אותם, לא היו דורשים ... וזהו לשון 'אומדנא נינהו'". ואם כן מה עוולה מצא המהר"ל בתיבת "אומדנא" כי רחק ממנה. ונראה, שבכל המקומות שבהם שלל המהר"ל את האומדנא [הובאו למעלה], העמיד את ה"אומדנא" לעומת "חכמה", שאע"פ שהאומדנא היא קרובה לודאי, מ"מ אין היא בגדר חכמה מחייבת, שהרי היא אינה תופסת את הדברים בצורה מחייבת ופנימית, אלא בצורה אפשרית וחיצונית, והדבר היה יכול להיות גם באופן אחר. אך "חכמה" תופסת הדברים מתוך ההבנה הפנימית שלהם, באופן שלא שייך שיתפרשו באופן אחר. הרי ההבדל בין "חכמה" ל"אומדנא" הוא שאע"פ שאידי ואידי הם דברי שכל ודעת, מ"מ החכמה בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר החכמה עולה מהם כענף העולה מן השורש. אך אומדנא וסברא, הם בגדר "כאן נמצא וכאן היה", ואינם מושרשים בחכמה פנימית קדומה. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה... ואלו דברים הם ברורים מאד כאשר תבין אותם, והם הם דעת חכמים. ואף כי הרחבנו בדברים כמו אלו, כבר אמרנו כי כל זה שלא יעשה האדם דברי חכמים דברי סברא ואומדנא, רק כי כל דבריהם הם בחכמה העליונה". וראה במבוא לדר"ח עמוד 16, שדברים אלו נתלבנו שם.

(129) והובא בהערה 121. ובתפארת ישראל פ"ז [קיז.] כתב: "כל אשר הוא מסודר, היציאה מן הסדר שלו הוא בו' פנים. כמו שתאמר הנקודה הזאת המיוחדת במקום זה, יש לה יציאה שיוצאת מן היחוד והסדר שלה לימין או לשמאל, או לפנים או לאחור, או למעלה או למטה. ואלו ו' דברים הם מה שיש לה נטיה מן היחוד והסדר שלה. אבל הבטול לגמרי הוא דבר זולת זה, והוא ענין שביעי. נמצא שהדבר יש לו יציאה בשבעה

דברים. ואם כי זה שייך ברחקים הגשמיים, שיש אל הגשם ששה צדדים אלו אשר אמרנו. אבל בדברים הנבדלים לא שייך כל זה, מ"מ תמצא ג"כ ימין ושמאל בדבר שאינו גשמי, כמו שכתוב [דברים יז, יא] 'לא תסור מכל הדברים אשר יורוך ימין ושמאל'. הרי תמצא ימין ושמאל אף שלא בדבר הגשמי, רק הוא נאמר בבחינת הדבר המיוחד והמסודר, שלא יהיה יציאה לו מן היחוד והסדר. וכמו כן שייך לומר בכל הששה צדדין, עד שיהיה נשאר בסדר וביחוד שלו. ואין לו יציאה בשום בחינה מן היחוד והסדר לשום צד על ידי אלו ז' מצות בני נח, שהם לא תעשה. כי פעם יוצא בדבר זה מן יחודו, ופעם בהפכו, ופעם הוא בטול אליו לגמרי. ומי שהוא מבין, יבין באלו ז' מצות [של אדה"ר] אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם [פס"ו], כי יחודו וסדר שלו עומד על ידי שבעה, כי אי אפשר בפחות, לכך היו לו ז' מצות מעמידים אותו על יחוד שיש לו" [ראה להלן פט"ו הערה 207].

(130) חוזר לבאר את הדבר השלישי מששה הדברים שהם גנאי לתלמיד חכם [ברכות מג:], והוא "אל יצא יחידי בלילה".

(131) "שהרי יעקב נשאר יחידי והוזק" [רש"י שם].

(132) "אמרה לה דעי שאחר שיגמור לזרות לא יבא לביתו לשכוב, שגנאי הוא לתלמידי חכמים לצאת בלילה, וישכב בגורן" [רש"י שם עמוד ב].

(133) "וישכם בבקר - ולא קודם היום, ואע"ג דלאו יחיד הוה, וכל שכן יחידי" [רש"י שם].

(134) "לך נא ראה - בעת שאדם יכול לראות" [רש"י שם].

(135) "מאני דרבנן דבלו - בגדי התלמידים שבלים מהר, והם אינם בני מלאכה שיבלו בגדיהם. מחופיא דידהו - באין המזיקים ויושבין אצלם ומתחככים בהם" [רש"י שם].

(136) לשון תוספות חולין צא. "מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה - אומר ר"ת דדוקא נקט תלמיד חכם, משום דמזיקין מתקנאים בהם, כדאמרינן [ברכות נד:] 'ג' צריכין שימור; מלך ותלמיד חכם וחתן'" [מובא להלן פט"ז (לאחר ציון 10)]. וכן אמרו [קידושין כט:] "הוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי, דכי הוו עיילי בתרין אפילו ביממא הוו מיתזקי", ושם מובאים עוד כמה מעשים של רבנן ומזיקים. ואמרו חכמים [ברכות כג.] אמרו על רבי יוחנן שהיה נוטל עמו תפילין לשמירה, ופירש רש"י שם "וישמרוני מן המזיקין". והפני יהושע [ברכות ה.] כתב: "הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו, אלמא שדרך המזיקים להתקרב אצל לומדי תורה". וראה להלן הערה 140.

(137) לכך התלמיד חכם עצמו נחשב לנבדל, כי נבדלות התורה חלה על לומדיה, וכמבואר למעלה הערה 114.

(138) כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ג אות כב, וז"ל: "ענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם, וזהו ששנינו [אבות פ"ה מ"ו] עשרה דברים נבראו בין השמשות, ויש אומרים אף המזיקים. וזה, כי כל השנוים שם הם דברים יוצאים מן הטבע ומנהגו של עולם. לפיכך נבראו בין השמשות, כלומר לא בששת ימי הטבע". ובגבורות ה' ס"פ נה [רמו:] כתב: "מעשה השדים שהם מזיקים, וכל פעולתם בלתי טבעית, כי הם ומעשיהם יוצאים מן סדר המציאות".

(139) ענין זה מבואר יותר להלן ר"פ טז, וז"ל: "כי יש לאדם יותר פגעים משאר נמצאים... בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם, שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם אשר הוא מן התחתונים נשמה עליונה מן השמים, ולפיכך יש לו מקטרגים יותר כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו... וכן התלמיד חכם מצד השכל שבו הוא נבדל מכלל שאר בני אדם... ולפיכך צריך האדם שישמור אותו הקב"ה מן המקטריגים", ושם מביא את דברי התוספות [חולין צא.] שהמזיקים מקנאים בתלמידי חכמים. ומדבריו כאן משמע שהואיל וקנאה נופלת בין שוים ["כלום מתקנא אלא חכם בחכם, וגבור בגבור, ועשיר בעשיר" (ע"ז נה.), וכמבואר בנר מצוה (לג:), ולמעלה פי"א הערה 32], לכך רוחניותו של התלמיד חכם מעוררת עליו קנאתם של הרוחניים. אמנם מדבריו להלן ר"פ טז מתבאר שכל מדריגה חשובה שיש לאדם מעוררת עליו קטרוגים ומזיקים "כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו" [לשונו שם].

(140) "אמר הקב"ה, אם שמרתם דברי תורה, אני משמר אתכם מן המזיקין" [דב"ר ד, ד]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 69] ביאר שהדרכים הם בחזקת סכנה משום ששם שולטים הפגעים והמזיקין, כי אין שם ישוב האדם, ומ"מ כאשר מתחבר אז לתורה הוא ישמר, וכלשונו: "מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה, כי התורה סדר שמירת העולם כמו שהתבאר. ולכך כאשר התחבר אל התורה, הרי יש לו לויה וחבור אל סדר העולם. ושמירת הסדר מציל מן הפגעים אשר לא ישלטו, כי אין הפגעים שולטים רק כאשר פורש מן העולם... אבל כאשר הוא מתחבר אל התורה, יש לו לויה אל סדר העולם, ובשביל זה אינו יוצא מן ישוב העולם, והדבר הזה הוא אל האדם לויה גמורה. ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם, כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם העולם, ואם דבר זה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה, שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה, שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים". ואמרו חכמים [ברכות ה.] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין

הימנו, שנאמר [איוב ה, ז] 'ובני רשף יגביהו עוף', ואין 'עוף' אלא תורה, שנאמר [משלי כג, ה] 'התעיף עיניך בו ואיננו', ואין 'רשף' אלא מזיקין, שנאמר [דברים לב, כד] 'מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי'". והפני יהושע שם כתב: "יש להקשות, דלפי זה לא הוה ליה למימר 'כל העוסק בקריאת שמע מזיקין בדילין הימנו', אלא 'כל העוסק בתורה', דהא האי קרא ד'התעיף עיניך' לאו בק"ש לחוד איירי, אלא בכל התורה. ואפשר משום דכל העוסק בתורה ודאי שאין המזיקים בדילין הימנו לגמרי, דהא לקמן [ברכות ו.] אמרינן להיפך... הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו, אלמא שדרך המזיקים להתקרב אצל לומדי תורה, אלא שאין בהם כח להזיקן. מה שאין כן בק"ש, בדילין לגמרי... וא"כ לפי זה על כרחך דחקינן לקרא ד'אין עוף אלא תורה' לענין קריאת שמע".

(141) רומז בלשונו לפסוק [שמות יב, כב] "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", ופירש רש"י שם "ואתם לא תצאו וגו' - מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע". ו"צדיק" ודאי כולל תלמיד חכם. הרי שאסור לת"ח לסמוך על תורתו ולצאת מביתו במקום אשר שולטים המזיקים. ובנתיב דרך ארץ ס"פ א כתב: "במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רו] 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', מגיד משנתנה רשות למלאך אין מבחין בין צדיק לרשע... וכן אתה מוצא שהיו האבות והנביאים נוהגין בדרך ארץ, שנאמר [בראשית כב, ג] 'וישכם אברהם בבוקר', [בראשית כח, יח] 'וישכם יעקב בבוקר'... והלא דברים קל וחומר; ומה אם אבות העולם והנביאים שהלכו לעשות רצון של מי שאמר והיה העולם נהגו בדרך ארץ, על אחת כמה וכמה שאר כל אדם... בארו בזה כי אבות העולם שהיה השם יתברך עמהם בכל הליכתם, ויש לעלות על הדעת שלא היה נחשב אצלם כלל הנהגת דרך ארץ, שהוא הנהגת האדם במה שהוא אדם. ודבר זה אינו בודאי, כי היו נוהגים בדרך ארץ. ואם היה השם יתברך נוהג עמהם בנסים חוץ להנהגת העולם, היה זה לשעה בלבד ולהכרח. אבל זולת זה היה הנהגתם על פי דרך ארץ, כי דרך ארץ הוא הנהגת העולם הזה, ומי שאין נוהג בדרך ארץ ואינו בעל עולם, אינו נחשב מן המציאות כלל. על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה".

(142) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 184]: "אבל כאשר עוסק בתורה, דבר זה נקרא 'אור', והאור הוא יום, כמו שנאמר [בראשית א, ה] 'ויקרא ה' לאור יום'. וכמו שביום לא נמצאו המזיקים, שאינם שולטים רק בלילה, כך כאשר עוסק בתורה יש לו אור, שאין נמצא בו המזיקים הרודפים אחר האדם, והתורה מצלת אותו מן הפגעים אשר רודפים אחר האדם להפסיד אותו". ורש"י [שמות יב, כב] כתב: "לילה רשות למחבלים

הוא, שנאמר [תהלים קד, כ] 'בו תרמוש כל חיותו יער'". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכד:] כתב: "ובלילה נתנה רשות למזיקין להיות שולטין בו".

(143) פירוש - ששת הדברים [ולפי הי"א הם שבעת הדברים] שהוזכרו כאן שאם ת"ח אינו נוהג בהם יש לו בזה גנאי [ברכות מג:]. (א) אל יצא כשהוא מבושם. (ב) אל יצא במנעלים המטולאים. (ג) אל יצא יחידי בלילה. (ד) אל יספר עם אשה בשוק. (ה) אל יכנוס אחרונה בבית מדרש. (ו) אל יסב במסיבה של עמי הארץ. (ז) לא יפסיע פסיעה גסה, ולא יהלך בקומה זקופה.

(144) בפרקים הקודמים. והמדות הן; ענוה [פרק ב], לא להיות בעל תאוה גופנית [פרק ג], התמדה [שם], לימוד בלילה ומתוך הדחק [פרק ד], להבדל מהבריות במדה מסויימת [שם], חזרה תמידית בפה [שם], להמנע משבוש דרך הלימוד [פרק ה], לימוד מרב ובחבורה [פרק ו], לימוד לשמה וללמדה לאחרים [פרקים ז, ח], ליזהר בברכת התורה [שם], ללמוד מרב הגון וללמד לתלמיד הגון [פרק ח], מעלת לומדי התורה ולימוד תשב"ר ובני עניים [פרקים ט-יג]. נמצא שזהו משפט מסכם לפרקים שנשנו עד כה, שיוחדו לבאר את האופן הראוי שיש ללמוד את התורה. ומעתה ואילך יעסוק בנושאים אחרים.

פרק יד

(1) מחבר ספר משלי, וכפי שנאמר בפתיחת הספר [משלי א, א] "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל". וכן פתח את ההקדמה לספר זה, וז"ל: "שלמה עליו השלום רצה לומר כאשר עושה האדם צדקה יש לו חיים". ולמעלה ר"פ א כתב: "שלמה המלך עליו השלום רצה להזהיר את האדם על התורה". וכן הוא בנתיב העבודה פ"א ופ"ב, נתיב גמילות חסדים פ"א, ונתיב התשובה פ"א.

(2) לשון רבינו יונה שם: '"להקשיב לחכמה אזניך וגו". זאת היא המעלה הראשונה להשיג החכמה, שתקשיב ותבחן אזניך דברי המלמדים המורים על אמתם ועל בוריים, ותכוין שמועתך בלא תוספות ומגרעת... 'תטה לבך לתבונה' היא המעלה השנית, שיטה לבו מכל תאות העולם, וחפץ להתבונן לחכמה... הזהיר בכאן על נטיית הלב לתבונה, כי צריך האדם לפנות מחשבתו מכל דבר ולהטות לבו מכל חפץ, וליחדו לתבונה". הרי רישא דקרא ["להקשיב לחכמה אזניך"] בא להורות "שהאדם יכין עצמו לחכמה". וסיפא דקרא ["תטה לבך לתבונה"] בא להורות "ולא יפנה אל דברים אחרים", בבחינת "עשה טוב" ואחר כך "סור מרע" [תהלים לד, טו].

(3) אודות שההשתוקקות לד"ת עושה את האדם לכלי קבול לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק

ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד 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". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וראה למעלה פ"ה הערה 32.

(4) כמו שנאמר [אסתר ב, יד] "לא תבוא עוד אל המלך כי אם חפץ בה המלך ונקראה בשם". ועוד נאמר [אסתר ד, יא] "כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית וגו'", ובאור חדש [קנא.] כתב: "ואם היה כל כך חפץ בי, א"כ למה לא קרא לי זה שלשים יום". ובגו"א שמות פי"ב אות סב כתב: "שהיה קריאתו כדרך מבקשים בלילה, שלא היה יודע היכן הוא שרוי". ורש"י [ויקרא א, א] כתב: "ויקרא אל משה - לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה, לשון חבה, לשון שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'וקרא זה אל זה'. אבל לנביאי האומות נגלה עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'", וראה גו"א שם אות ד. וכן הרלב"ג במשלי שם [ב, ג] כתב: "כי אם לבינה... תדע באמת שאם תחשוק להשיג הבינה חשק רב כדרך שתקרא ותתן קולך לבינה, כמו שיקרא האדם מי שירצהו ויחשוק בו". ומעין זה כתב רבינו יונה שם.

(5) פירוש - הרמת קול היא טירחה ומאמץ לאדם. ואמרו חכמים [שבת קיט:] "כל העונה 'אמן יהא שמיה רבא מברך' בכל כחו, קורעין לו גזר דינו", ופירשו תוספות שם ש"בכל כחו" הוא "בקול רם". ובספר החרדים פרק סו אות ל כתב: "כיון שנקראת התפלה 'עבודה' [תענית ב.], וישראל נקראו 'עבדים', ראוי לטרוח בקול גדול בתפלה".

וכן בביאור הגר"א במשלי שם [ב, ג] כתב: "מחמת שלזה צריך יגיעה יותר... אמר כאן 'קולך'". והטרחה שאירי בה כאן היא "שיהיה מטריח עצמו להגיע אליה", דכמו שהרמת הקול היא טרחה הנובעת מהמרחק שבין המשמיע לבין השומע, כך אירי בטרחה הנובעת מהמרחק שבין הלומד לבין החכמה, ועליו "להגיע אליה". וכן אמרו חכמים [ברכות סג:] "והלא דברים קל וחומר; ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה [שמות לג, ז] 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד', תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה".

(6) "הוא העיון הגדול במאוד מאוד" [לשונו בסמוך].

(7) חוזר לסכם את הפסוקים שהביא עד כה.

(8) "במקומו" הוא בדרך חיים על המשנה [אבות פ"ד מ"א] "איזה חכם, הלומד מכל אדם", שכתב שם [ח.]: "וזה שאמר [שם] 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם' [שם]. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם. הנה ראוי אדם כזה שיקרא בשם 'חכם', בודאי שלא באה לו החכמה במקרה, רק באשר הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה עד שלמד מכל אדם... וזה שאמר כאן 'איזה חכם הלומד מכל אדם', שכאשר היה לו השתוקקות החכמה, אז ראוי שיקרא בשם 'חכם', שבא על האדם מצד עצמו".

(9) "כי נתינת קול צריך טורח" [לשונו למעלה לפני ציון 5], וכל חפוש הוא בטורח, וכמו שיבאר בהמשך. ואם תאמר, הרי החפוש הוזכר בפסוק שלאחריו [משלי ב, ד] "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה", ולא בפסוקנו [שם פסוק ג] "כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך". ויש לומר, כי כוונתו ב"חפוש אחריה" היא שיעתיק עצמו כדי להגיע אל החכמה, וכמו שכתב למעלה "שיהיה מטריח עצמו להגיע אליה, כי נתינת קול צריך טורח", וכמבואר בהערה 5. אך הפסוק "וכמטמונים תחפשנה" אירי שיטריח עצמו בחכמה עצמה בעיון גדול, וכמו שמבאר בסמוך.

(10) לשון ביאור הגר"א במשלי שם [ב, ד]: "'אם תבקשנה ככסף גו", כי בקשה הוא על דבר הנאבד מקומו איה הוא... וכן כסף להרויח אין אדם יודע במה להשתכר, ודרך האדם לבקש אחריהם, והולך ממקום למקום להרויח. לזה אומר 'תבקשנה ככסף'... שלתורה צריך לבקש ככסף ולילך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, וזהו 'אם תבקשנה ככסף', היינו לתורה". והמלבי"ם שם כתב: "נמשל חפישת המטמונים, הוא היגיעה שמתיגע להעמיק בדברי החכמה העמוקים, להוציא הפנינים הצפונים במצולותיה

וסתרי תורה ותושיה". ובשלב זה אין המהר"ל מחלק בין הרישא ["אם תבקשנה ככסף"] לבין הסיפא ["וכמטמונים תחפשנה"], ושני חלקי הפסוק מורים על העיון הרב הנצרך ללימוד החכמה, וכפי שביאר הגר"א ברישא דקרא, והמלבי"ם בסיפא דקרא. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [הובא למעלה פי"ב הערה 82]. הרי ש"חיפוש כמטמוניות" הוא "העיון הגדול במאוד מאוד".

(11) פירוש - הואיל והפסוקים הקודמים עוסקים בהשגת החכמה והתבונה ["להקשיב לחכמה אזניך" (משלי ב, ב)], כתוצאה מכך יהיה האדם ראוי להשגת יראת ה', שהואיל ואם אין חכמה אין יראה, ממילא אתה למד שאם יש חכמה יש יראה. ולמעלה ס"פ ה [לאחר ציון 111] כתב: "לא נמצא יראת שמים כאשר אין עמו התורה, כמו שאמרו '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, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו, ואז מקבל היראה".

(12) ו"דעת אלקים" פירושה השגת החכמה העליונה, וכמו שמבאר בסמוך. וא"כ רישא דקרא ["אז תבין יראת ה'"] איירי בהשגת יראה, וסיפא דקרא ["ודעת אלקים תמצא"] איירי בהשגת דעת קדושים. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלב.] כתב: "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'. 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 [ראה להלן הערה 27]. 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. 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. וגם אם לא ימצא דבר שהוא התכלית וההשלמה, לא ימצא הקודם, כי אין קיום לו בלא השלמתו" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 112, ולהלן הערה 87].

(13) מדגיש תיבת "אז", כי הבנת היראה אפשרית רק לאחר השגת החכמה, כי "אם אין חכמה אין יראה". וכדבריו כאן ביאר גם הגר"א בפירושו למשלי שם.

(14) בפסוק נאמר "ודעת אלקים תמצא", ואילו במקום אחר נאמר [משלי ט, י] "תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה", וכן בהמשך חזר כמה פעמים לומר "דעת קדושים", וראה הערה 34.

(15) כוונתו לדבריו בנתיב יראת ה' ר"פ א, שביאר שם מדוע יש להקדים החכמה ליראה [כי זו נקודתו העיקרית כאן, לאור סדר המקרא "אז תבין יראת השם ודעת אלקים תמצא"]. וזה לשונו שם: "'אם אין יראה אין חכמה, ואם אין חכמה אין יראה', ששניהם כמו דבר אחד, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי. ויש לך לדעת איך תחלת חכמה יראת השם, כי החכמה למדריגתה ומעלתה על הכל היא ראשונה, וזה שתרגם ירושלמי [בראשית א, א] 'בראשית ברא', 'בחכמתא ברא אלקים ית שמיא וית ארעא'. לכך נקראת החכמה 'ראשית', שהיא ראשונה אל הכל. והתורה היא הנברא והעלול הראשון מן השם יתברך יותר מן הכל, והעלול הנברא אי אפשר לו בלא עלה כלל. ולכך 'אם אין יראה אין חכמה', כי זה עצם היראה כאשר האדם הוא עלול אל העלה... ואם אין עלול ראשון מן הש"י, אין כאן חכמה, כי החכמה הוא העלול הראשון. וכך 'אם אין חכמה אין יראה', במה שהחכמה ראוי שתהיה עלול הראשון, ואם אין חכמה, אין כאן עלול ראשון. ולכך אלו שניהם הם כמו דבר אחד, כי במה שהחכמה הוא עלול הראשון, והעלול יש עליו יראת העלה, הרי אלו שניהם כמו דבר אחד, ואם אין אחד לא נמצא השני". הרי שהחכמה היא העלול הראשון.

(16) כאמור בהערה הקודמת בדברים אלו הוא הולך להורות כיצד שני חלקי הפסוק ["אז תבין יראת השם, ודעת אלקים תמצא"] תואמים לסדר ההשגה; קודם יש צורך בחכמה מסויימת בכדי להגיע ממנה ליר"ש, ולאחר מכן יש צורך ביר"ש בכדי להגיע ממנה לחכמה עליונה.

(17) כן הקשה המדרש שמואל לאבות פ"ג מי"ז, וכן הקשה בדר"ח שם בשאלתו הראשונה על המשנה שם. וראה הערה הבאה.

(18) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תכג.]: "יש להקשות, מאחר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', ו'אם אין דרך ארץ אין תורה' [שם], אם כן אי אפשר שיהיה נמצא אחד; שהרי התורה אי אפשר שתמצא, שצריך דרך ארץ קודם. ודרך ארץ אי אפשר שיהיה נמצא, שהרי התורה קודמת, אם כן אין אחד נמצא. וכן יש לשאול באחרים". והמדרש שמואל שם כתב: "ראוי לעורר שנראים דבריו סותרים זה לזה. כי באמרו 'אם אין תורה אין דרך ארץ' נראה שאי אפשר לקנות הדרך ארץ אם לא שקדמה עליה קניית התורה מקודם. ואחר כך אומר 'אם אין דרך ארץ אין תורה', שאי אפשר לקנות התורה אם לא שקדם אליה מתחלה דרך ארץ. וזו הקושיא שייכא בכל החלוקות כולם". וכן כתב התויו"ט שם, וז"ל: "[אם] בא התנא לומר על קדימה ואיחור, שצריך שיקדם האחד לחברו... אין גם אחד מהם יהיה במציאות. שאם אין האחד אלא א"כ שיקדם לו האחר, וכל אחד יש לו דין קדימה על חבירו, נמצא שאי אפשר שימצא המאוחר בלא הקודם, ושניהם מאוחרים, נמצא ששניהם אינם נמצאים".

(19) ביאור זה אינו נמצא בדר"ח פ"ג מי"ז, אלא שם במשנה ט [רט:], ויובא בהערה 21.

(20) ואם לא כן, אזי הוא עומד מרוחק מה', וכיצד תפול עליו יראתו, וכמבואר בהערות 11, 12.

(21) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ט [רט:]: "ופירוש [שם] 'כל שיראת חטא קודמת לחכמתו', היינו שהתחיל ביראה, אף על גב שלא היה בו חכמה, וכאשר היה חכם היה ירא חטא לגמרי. וכן מה שאמר 'כל שחכמתו קודמת ליראתו', היינו שהתחיל בחכמה קודם שהוא ירא חטא. אף על גב ש'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה', היינו מה שאם אין יראה אין חכמה גמורה, ואם אין חכמה אין יראה גמורה. אבל שלא תמצא יראה מה, אף על גב שאין חכמה, או שלא תמצא חכמה מה, אף על גב שאין יראה, דבר זה בודאי אינו".

(22) כמו שיבאר בהמשך כיצד דעת קדושים היא "על הכל".

(23) בא לבאר הסבר שני כיצד הפסוקים הראשונים [משלי ב, ב-ד] הם מביאים את האדם ל"אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא" [שם פסוק ה]. ועד כה ביאר שזהו היחס הקיים בין חכמה ליראה, ומעתה יבאר שהמקראות האלו באים להורות שיראת ה' היא השגה נבדלת מן האדם, ולכך היא באה לאחר שהוזכרו ששה ענייני השגות, כי השביעי נבדל מהששה שקדמו לו.

(24) "כי השביעי לעולם נבדל מן הששה" [לשונו בסמוך].

(25) "השגת יראת השם, כי דבר זה נבדל מן האדם מצד כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין אנו יודעים בו יתברך, כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו, וכאשר הוא מטריח בחכמה אז משיג בו יתברך מה שאפשר לאדם להשיג" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 36)]. ובסוף הפרק [לפני ציון 224] כתב: "בפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם, וכמו שפרשנו למעלה במה שאמר הכתוב 'אם תבקשנה ככסף וגו' אז תבין יראת ה", כי אין לעמוד על ההשגה שהיא בו יתברך כי אם בטורח גדול".

(26) צירף כאן שני מאמרים להדדי; (א) ברכות לג: "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו'". (ב) שבת לא: "אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד, שנאמר [דברים י, יב] 'ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו'"". הרי הפסוק המורה על ש"אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד" אינו "יראת ה' היא אוצרו" [שהובא במאמר הראשון], אלא הפסוק הוא "מה ה' אלקיך שואל מעמך". וכגירסת המאמר הראשון והשני שלפנינו הביא בנתיב יראת ה' פ"א.

(27) נראה לבאר זאת, כי פסוק זה עוסק ביראת הרוממות [משום שאיירי ביראה הנובעת מהחכמה שקדמה לה, וכמבואר במקראות אלו], ויראת הרוממות שייכת רק כאשר האדם עומד על רוממותו של המייר, וכפי שכתב במסילת ישרים פי"ט, וז"ל: "הנה עיקר היראה היא יראת הרוממות... צריך שיתבונן על רוממותו יתברך, אשר הוא מרומם ונשגב על כל ברכה ותהלה, על כל מיני שלימות שתוכל מחשבתנו לדמות ולהבין... וכתיב [תהלים פט, ח] 'אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו'. כי המלאכים להיותם יותר קרובים אליו יתברך מבני הגוף החומרי, קל להם יותר לדמות שבח גדולתו, על כן מוראו עליהם יותר ממה שהוא על בני האדם". נמצא שההשגה ברוממות ה' מאפשרת קבלת היראה מן ה', ואלו דבריו כאן. **ועוד נראה**, שהמסילת ישרים שם כתב עוד תנאי מוכרח ביראת הרוממות, וכלשונו: "צריך שיסתכל האדם ויתבונן היטב, כדי שיגיע אל זאת היראה... שהוא עומד ממש לפני הבורא יתברך שמו ונושא ונותן עמו, אף על פי שאין עינו של אדם רואהו. ותראה כי זה הוא היותר קשה שיצטייר בלב האדם ציור אמיתי, יען אין החוש עוזר לזה כלל. אמנם מי שהוא בעל שכל נכון, במעט התבוננות ושימת לב, יוכל לקבוע בלבו אמיתת הדבר, איך הוא בא ונושא ונותן ממש עמו יתברך, ולפניו הוא מתחנן ומאתו הוא מבקש, והוא יתברך שמו מאזין לו מקשיב לדבריו, כאשר ידבר איש אל רעהו, ורעהו מקשיב שומע אליו". וכן כתב בדר"ח

פ"ג מי"ז [תלב:], וז"ל: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך" [הובא למעלה הערה 12]. וככל שמשיג ועומד על אמיתת ה', כך ה' יראה לפניו יותר, כי ההבנה מאפשרת ראיה. וכן כתב רש"י ר"פ משפטים [שמות כא, א]: "אשר תשים לפניהם - אמר לו הקב"ה למשה, לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה ב' או ג' פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר 'אשר תשים לפניהם', כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". ובגו"א שם אות ד [קכו:] כתב: "ויראה לומר שכל דבר שהוא לפני האדם ויראה אותו, יבא הראיה על שהוא יודע מהותו... ולפיכך כתיב כאן 'אשר תשים לפניהם', שרוצה לומר כשלחן ערוך לפניו ונגד עיניו, דלכך כתיב 'לפניהם', ואם כן יודע בודאי טעם הדבר, שלא נקרא דבר שהיה 'לפניו' אלא אם כן ידוע לו". ורש"י [בראשית יח, ב] כתב: "וירא - לשון הבנה, נסתכל... והבין שלא היו רוצים להטריחו". ולאידך גיסא אמרו [מכות ט:] על הפסוק [דברים יט, ד] "בבלי דעת" - "פרט לסומא". הרי שראיה ודעת בנות חדא בקתא אינון. לכך האפשרות היחידה לראות את הקב"ה עומד על האדם היא רק אם אותו האדם משיג באמיתתו יתברך.

(28) אמרו חכמים [ברכות לג:] "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו'", ובנתיב יראת ה' פ"א כתב: "אין להקב"ה בבית גנזיו רק יראת שמים. ורצה לומר כי שאר הדברים אינם עם השם יתברך לגמרי כמו שהוא יראת שמים, כי היראה היא מגיע אל עצם אלקותו יתברך, שהרי תרגום של 'אלקות' הוא 'דחלא' [בראשית ה, כב], שהוא לשון מורא. ומזה תראה כי היראה הוא עצם האלקות. ובלשון חכמים [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו'. ולפיכך אין דבר שהוא באוצרו רק היראה, שהוא עם השם יתברך לגמרי, כמו שהאלקות הוא אצלו, לכך יראת שמים הוא עם השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה פ"ט הערה 8]. ואלו דבריו כאן שדבר שהוא השגה בו יתברך הוא מונח באוצרו של הקב"ה, כי הוא מגיע אל עצם אלקותו יתברך. ועוד מונח בדבריו, שהשגה באמיתת ה' היא השגה נבדלת ונסתרת מן האדם, ודברים נסתרים דרכם להיות מונחים באוצר, שבו מונחים הדברים הנסתרים של בעל האוצר. והרי כך מודגש להדיא במאמר הנ"ל במסכת ברכות, שאמרו "אין לו להקב"ה **בבית גנזיו** אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו'", הרי האוצר הוא בבית גנזיו של הקב"ה. וראה למעלה פ"א הערה 201.

(29) "נבדלת מיוחדת" - נבדלת מזולתה ומיוחדת בעצמה. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שז:], וז"ל: "כי כל מלך וכל רשות הוא מיוחד בעצמו ונבדל מזולתו, ואין לו שום התחברות אל זולתו" [ראה להלן פט"ז הערה 17]. ובתפארת ישראל ר"פ כא כתב: "התבאר לך 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 שיהיה מיוחד במדרגה מכל באי עולם, הוא משה".

(30) נראה שכוונתו לדבריו בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.], שהאריך בביאור נקודה זו, וכלשונו: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם [ספר היצירה פ"ד מ"ג]. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו... כי מספר שבעה מורה... מורה על מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש [שמות לא, יד]. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה [שמות כג, יא], והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע" [ראה למעלה פ"ב הערה 25, ופי"ג הערה 46]. **וכן כתב** בעוד מקומות, וכגון בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים. ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ובגבורות ה' פי"ט [פט.] כתב: "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר כי השביעית מקודשת מן השאר, ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור [כט, יא], ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת

להדבק בגוף קדוש כמו משה". **דוגמה נוספת**; בהספד [קפה] כתב: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מג:].

(31) וקשה, שפסוק זה מורה שיראת ה' היא השגה ראשונה ["תחלת חכמה"], ולא השגה שביעית. ובנתיב יראת ה' ר"פ א כתב: "לכך אמר 'תחלת', כי לשון תחלה משמע שהיראה הוא התחלת החכמה".

(32) שמורה שיראת ה' באה לאדם במהלך של בינה ["אז **תבין** יראת ה'"], שהוא הבנת דבר מתוך דבר הקודם לו [רש"י דברים א, יג]. ובנתיב היסורין פ"ג 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" [הובא למעלה פי"ג הערה 52]. מה שאין כן הפסוק "תחלת חכמה יראת ה'", שם היראה נמצאת אצל האדם כחכמה, שהיא מושכל ראשון, ולא מתוך הבנת דבר קודם לו. וראה בנתיב יראת ה' ר"פ א שביאר כיצד יראה היא מושכל ראשון.

(33) אודות שהשגה באמתת ה' יתברך היא "החכמה העליונה", כן מבואר בתפארת ישראל פ"י [קסא.], שכתב: "ואחר כך אמר [שבת לא.] 'חכמת' [ישעיה לג, ו] 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... כי אין ראוי שיהיה נקרא חכמה רק לפי מה שהוא נושא החכמה". וכן חזר וכתב שם בפי"א [קעו.], ופי"ג [ריב.]. וראה להלן הערות 51, 148.

(34) כאמור [למעלה הערה 14] במקרא שלפנינו נאמר [משלי ב, ה] "ודעת אלקים תמצא", אך כל מה שמבאר על "דעת קדושים" כחו יפה גם ל"דעת אלקים".

(35) כמו שנאמר "קדושים תהיו", ופירש הרמב"ן שם: "עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים". ולמעלה [פ"א הערה 277] נתבאר שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה. וכאן דבריו מוסבים על הבדלה שהיא סבה לקדושה, שכתב: "שכל נבדל הוא קדוש". וכן למעלה פ"א [לפני ציון 277] כתב: "האדם הזה יש בו קדושה, כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים". וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [צז.]: "כל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם". וכן ביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פ"א הערה 277, פ"י הערה 172, ופי"א הערה 42].

(36) בפסוק [משלי ב, ה] "אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא".

(37) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שכט:]: "כי משה מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה, לכך אמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם'... ולראותו כפי מה שהוא השם יתברך, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא נבדל מהכל". וראה למעלה תחילת פ"ט, שציין שם כמה פעמים שהקב"ה נבדל מהכל. וכן נאמר [ישעיה נה, ח-ט] "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבתיכם". והמלבי"ם שם כתב:

"כי גבהו - כבר פירש בעקרים [מאמר שני פרק ג] שרצה לומר שלא תאמר שההבדל בין מחשבותי ומחשבותיכם הוא רק הבדל בפחות ויתר, רק כי אין ביניהם ערך ויחוס כלל. כי כמו שאין לאמר שהשמים גבוהים מן הארץ, אחר שהשמים גבוהים, והארץ אינה גבוהה כלל, ולא יצטרפו ביחוס אחד כלל, כמו שלא יהיה יחוס הערך בין המציאות וההעדר, כן באופן זה גבהו דרכי מדרכיכם, שדרכי גבוהים בתכלית המעלה". ועוד נאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מועטים". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם... ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". וראה להלן פט"ו הערה 10.

(38) פירוש - הואיל והקב"ה נבדל מהכל, לכך אין אנו משיגים בו כלל, וכמו שמבאר. וכבר שורר רבי יהודה הלוי "איה אמצאך ומקומך טמיר ונעלם" [כל שירי רבי יהודה הלוי, כרך ב, עמוד 121]. וידועים דברי הרשב"א [שו"ת הרשב"א ח"ה סימן נב] שכתב: "עוד שאלת: למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא, ומחצה נסתר, כלומר: בגוף שני, ובגוף שלישי. תשובה... דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות... והשני, שאין אמתתו יתברך מושגב כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו, קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם, עם שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר שאי אפשר לדבר בו, רק בנסתר, ברוך הוא". וראה להלן הערה 147.

(39) כפי שכתב בתחילת הקדמה הראשונה לגבורות ה', וז"ל: "למה שהיה השגת אדם מתיחסת אל האדם... מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג, שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם. כי

כבר אמרנו שההשגה של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו. וזהו הסבה שלא נזכר בתורה בפירוש עולם הבא או השארת הנפש אחר המיתה... שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא. והדברים האלו הם נבדלים מן האדם הגשמי, ואינם עמו במציאות. וכמו שנבדלים בעצמם ואינם עמו, כך ידיעתם רחוק מאוד מן האדם, ונבדלת ממנו, ולא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם".

(40) המשך לשונו בגבורות ה' שם: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר... ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. וביאור זה, כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו... לכך עולם הבא והשארת הנפש יתבאר יותר בחכמה, שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא" [הובא למעלה פ"ד הערה 246].

(41) מה שמגביל את השגת האדם ["מה שאפשר לאדם להשיג"] יבואר על פי הקדמת הרמב"ן לתורה, וז"ל: "כבר אמרו רבותינו [ר"ה כא:] חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלם נמסרו למשה, חוץ מאחד, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתברך, שלא נמסר לנברא" [הובא למעלה פ"א הערה 284].

(42) רומז בזה שההשגה עליונה נקראת "**דעת** קדושים", כי היא השגה עליונה ביותר. ודברים אלו יתבארו יותר להלן, וראה הערה 50.

(43) פירוש - שלמה המלך רצה להורות בפסוקים אלו [משלי ב, ב-ה] שיש לאדם לטרוח הרבה ["להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה וגו'"] בכדי שיוכל לעמוד על ההשגה הנבדלת ["אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא"].

(44) פירוש - תיבת "מפיו" נכתבה לאחר תיבת "חכמה" ["כי ה' יתן חכמה **מפיו** דעת ותבונה"], אך היתה יכולה להכתב לפני תיבת "חכמה" ["כי ה' יתן **מפיו** חכמה דעת ותבונה"], ואז תיבת "מפיו" לא תחצוץ בין תיבת "חכמה" לתיבות "דעת ותבונה", והן יוזכרו יחד. אך עכשיו שתיבת "מפיו" ננעצה בין תיבות "חכמה" לתיבות "דעת ותבונה", היא בזה חוצצת ומבדילה ביניהן, ומעתה "חכמה" לחוד ו"דעת ותבונה" לחוד.

(45) בעיקרו הוא בשמו"ר מא, ג, אך הוסיף כמה פרטים מילקו"ש משלי רמז תתקלב.

(46) "המנה יותר מיוחד וחשוב מן החתיכה" [מתנות כהונה שם].
(47) "פיצטלין - לפי הענין פירוש חתיכה חשובה מאוד" [מתנות כהונה שם]. ולהלן [לאחר ציון 133] יבאר את שתי הדעות שבמדרש.
(48) פירוש - כל השגה והשגה שמשיג נקראת "חכמה", אע"פ שלא מדובר בשכל אלקי נבדל, וכמו שמבאר. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלו.] כתב: "החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו". והמשך דבריו שם יובא בהערה 50. ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] 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'". ובהמשך שם [רכח:] 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". והמשך דבריו יובא בהערה 50, וראה להלן הערה 157.
(49) ולא הוזכר "מפיו", אלא "יתן" בלבד.
(50) המשך לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]: "אבל המושכלות השניות ["כלנו נבונים"], 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 ונקיה לגמרי בעבור שנסמכים אל המושכלות הראשונות שנקנו מן הגשמים הנמצאים בחוץ... כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו 'חכם'. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה כאשר ידוע [סנהדרין צג:]. 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 הערה 53]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.] כתב: והכתוב 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. ונותן 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".

(51) בתפארת ישראל פ"י [קסא.] הביא את מאמרם [שבת לא.] שסדר קדשים נקרא "חכמה", וסדר טהרות נקרא "דעת" [ישעיה לג, ו], וכתב בזה"ל: "דוקא החכם המעיין בענין הקדושה... נקרא חכמה, וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים [ראה למעלה הערה 33]... וסדר 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... כשם שראוי שיהיה נקרא סדר קדשים 'חכמה' לפי מדרגת הקדושה והחכמה... כך ראוי שיהיה נקרא 'דעת' הידיעה בענין הטהרה, שהטהרה היא עוד מדרגה יותר בהשגה. ודבר זה אמרו במקומות הרבה [סנהדרין לח:] '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".

(52) נאמר [שיה"ש א, ב] "ישיקני מנשיקות פיהו כי טובים דדיך מיין", ופירש רש"י שם: "ישקני 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". ובזוה"ק ח"ב רנד. אמרו "כתיב [שיר השירים א, ב] 'ישקני מנשיקות פיהו וגומר', ליית נשיקין דחדוה ורחימותא אלא כד מתדבקן דא בדא, פומא בפומא, רוחא ברוחא". ובגו"א בראשית פכ"ט אות י כתב: "בשביל כי הנשיקה בפה הוא דבוק גמור, וימשוך אליו פנימיותיו". ובח"א לב"ב טז. [ג, עב:] בביאור "כי אתא שטן נשקיה על כרעיה", כתב: "כאשר האדם מנשק את האחר יש לו חיבור ודבוק בו, דבר זה נקרא 'נשוק', כי היה עומד על אמיתת השטן עד שהיה מתחבר אליו לגמרי". ואם תאמר, שאמרו חכמים [סוטה מב:] '"ויפלו ביד דוד וביד עבדיו' [ש"ב כא, כב], דכתיב [רות א, יד] 'ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה', אמר רבי יצחק, אמר הקב"ה יבואו בני הנשוקה ["שנשקה לחמותה להפרד מעמה שלא נתגיירה" (רש"י שם)] ויפלו ביד בני הדבוקה". ומתוך שהעמידו חכמים "בני הנשוקה" לעומת "בני הדבוקה" משמע שנשוקה לחוד ודבוקה לחוד, ואילו כאן מבאר שהנשיקה מורה על הדביקות. אמנם ממקום שבאת מוכח להיפך, שכך כתב בח"א שם [ב, פא.]: "פירוש, מפני כי בני הנשוקה היו קרובים להדבק, ופרשו, ואילו בני דבוקה לא פרשו ודבקו לגמרי, ראוי שיפלו בני הנשוקה ביד בני הדבוקה, והרי היו מתנגדים הנשוקה והדבוקה. שאילו לא נשקה לגמרי, יש עליך לומר שלא היתה ראויה

להדבק, ואין כאן פרישה. אבל כאשר נשקה, ראויה היתה להדבק, כי הנשוק הוא קצת חבור ופרשה, לכך 'יבאו בני הנשוקה ויפלו ביד בני הדבוקה', כי המתנגדים יפלו זה ביד זה". הרי ש"בני נשוקה" מורה על הדבוק, ודוקא מפאת כן הם בגדר של "שנה ופירש יותר מכולן" [פסחים מט:], וראה להלן פט"ו הערה 167.

(53) כמבואר בהערות 50, 51. וצרף לכאן מאמרם [איכ"ר ב, יג] "חכמה בגוים, תאמין, תורה בגוים אל תאמין", כי אין לחכמי האומות הדביקות והחבור של "פה אל פה". וכן בהמשך יביא מאמר זה [לאחר ציון 150]. ולמעלה ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי החבורה קונה השכל הנבדל, ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל". ולמעלה [הערה 50] נתבאר ששכל התורה היא דעת.

(54) אודות שחכמים תיקנו ברכות שמונה עשרה, כן אמרו חכמים [ברכות לג.] "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות". ועוד אמרו חכמים [מגילה יז:] "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". והרמב"ם בהלכות תפלה פ"א ה"ד כתב: "עזרא ובית דינו עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר". ובהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כתב: "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים, האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים". ובבית יוסף בטור אורח חיים סימן קיב כתב: "כתוב בשבלי הלקט... י"ח ברכות של תפלה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו. כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללם ותקנם כסדרן". ושם מאריך לבאר המקור הקדום של תפילת שמונה עשרה [מהאבות והשבטים]. וה"ה לשאר ברכות. ובנפש החיים שער ב פרק י כתב: "והמשכיל יבין מדעתו, שלא לחנם הוצרכו לתיקון תחנה קטנה ותפלה קצרה כזו ק"כ זקנים, ומהם כמה נביאים, אלא שהמה השיגו ברוח קדשם והשגת נבואתם העליונה, ונהירא להו שבילין דכל סדרי בראשית ופרקי המרכבה, לזאת יסדו ותקנו מטבע ברכות והתפלות באלו התיבות דוקא... אשר היא נצרכת מאד לתיקון רבוי עולמות וכחות עליונים וסדור המרכבה". ובבאר הגולה באר הרביעי ציין בשלשה מקומות [שטו:, שכח:, תיג:] שהתפילות נתקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה.

(55) יעמוד על הבדלי הלשון בין "אתה חונן לאדם דעת" לעומת "ומלמד לאנוש בינה", וכן יבאר המשך הברכה.

(56) ועל כך מורה שם "אדם", "שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה החמרית" [לשונו בסמוך]. וראה למעלה פ"ד הערה 152.

(57) רש"י דברים ג, כג "אין 'חנון' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם".

(58) ברכות ז. "'וחנותי את אשר אחון' [שמות לג, יט], אע"פ שאינו הגון". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 30] כתב: "ואמר [שמות לד, ו] 'רחום וחנון'. שתי מדות הם; האחד, לעשות רחמים עם מי שאינו יכול לעמוד במדת הדין. ו'חנון' ענין זה החנינה לאדם, שהשם יתברך נותן מתנת חנם לאדם, אף שאינו ראוי ליתן לו, והוא יתברך נותן לו דרך חנינה. וזה יותר מן 'רחום', כי 'רחום' לרחם על הבריה שלא יאבד, שלא יהיה נעשה בו הדין. ו'חנון' הוא מתנת חנם". ובח"א לר"ה יז: [א, קטז:] הוסיף: "ועוד, כי 'רחום' למי שראוי לרחם עליו, ו'חנון' שמחנן למי שאין ראוי, ונותן לו דרך חנינה, וזהו 'וחנון'".

(59) להשפיע שכל נבדל על האדם. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 111] כתב: "אינו דומה [תלמוד תורה] לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד האדם כמו שאר מעשה המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל", ושם הערה 113. ואולי על פי זה אפשר לבאר את מה שמתפללין ישראל קדושים "אתה הוא שהקטירו אבותינו לפניך את קטורת הסמים". ובמאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר נא, הקשה: "מעולם היה קשה לי פירוש המלות בסידור 'אתה הוא וכו', ולמה לא אמרינן 'אתה הוא שהקריבו אבותינו לפניך את התמיד'". וכבר הביא להקשות כן הנודע ביהודה [מהדורה קמא חלק אורח חיים סימן י]. ואולי נבאר זאת על פי דבריו בסוף דרוש לשבת תשובה, שכתב: "ויש בזה גם כן סוד איך הקטורת מכפר על לשון הרע [זבחים פח:], שאמרו בפרק יש בערכין [ערכין טו:] רבי אבא בר חנינא אמר, ספר לשון הרע אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, שנאמר [תהלים יב, ד] 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות'. ומאחר שכבר נכרת ואין כאן תקנה, הקטורת שהוא הקישור בו יתעלה, שלכך נקרא 'קטורת' מלשון קישור, וכאשר ידוע מסוד הקטורת. ולכך הקטורת בפרט מכפר על לשון הרע, שנכרת מן השם יתעלה". וכן בגו"א ויקרא פ"ט אות יט כתב: "על ידי הקטרת הקטורת שהוא בפנים, היה השכינה שורה במקדש", לכך דוקא בהקטרת הקטורת אמרינן "אתה הוא שהקטירו וכו'", כי הקטורת בפרט מובאת אל ה'.

(60) ב"ר יז, ד "אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "הוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". וכן הוא להלן פט"ו [לפני ציון 44], דר"ח פ"ד מ"ד [סג., סז.], גבורות ה' פמ"ג [קסד.], שם פס"ז [שיב:], נתיב הענוה פ"ג, באר הגולה באר השביעי [שעד.], דרוש על התורה [ט:], ועוד. ואחר שאדם "קנה קצת דעת" אז הוא מתעלה מעבר למדרגת "אדם" ועולה למדרגת "אנוש". ואודות שדעת היא קנין לאדם, כן נאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת". וכן מבואר בדר"ח פ"ג מי"ג [רפו:], ושם הערה 1238. וראה להלן פט"ו הערה 43.

(61) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ד [סט.]: "הנה אלו ג' שמות שיש לאדם; אדם, אנוש, איש. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם; הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע, כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנג:] כתב: "כי יש באדם שני דברים; הגוף והנפש. ואמר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש' נגד הנפש, 'ובן אדם' נגד הגוף, שהוא אדמה". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלט.] כתב: "אצל הדעת אמר 'אדם', ואצל הבינה אמר 'אנוש', שהוא יותר במעלה, כמו שכתוב [תהלים נה, יד] 'ואתה אנוש כערכי'". הרי ששם "אנוש" הוא מרומם יותר משם "אדם". [אמנם בזוה"ק ח"ג מח. איתא "תאנא בכמה דרגין אתקרי בר נש; 'אדם', 'גבר', 'אנוש', 'איש'. גדול שבכלם 'אדם', דכתיב [בראשית א, כז] ויברא אלקים את האדם בצלמו', וכתיב [שם ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא כתיב 'גבר' 'אנוש' 'איש'". וראה שם בניצוצי זוהר אות א]. וזהו דיוק לשון המקרא [תהלים קמד, ג] "מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו", נתן "אדם" כנגד דעת, ו"אנוש" כנגד חשיבות, וזהו בדיוק מקביל ל"אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה". וראה להלן הערה 119.

(62) פירוש - בינה היא יותר מדעת. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח:] כתב: "ואמר [שם] 'אם אין בינה אין דעת, ואם אין דעת אין בינה'. כלומר, כאשר אין כאן הבינה, שהוא המדריגה העליונה, אין כאן דעת. כי אלו שתי מעלות קשורות זה בזה, עד שאם אין המדריגה העליונה, שהוא מדריגת הבינה, אין לו המדריגה שלפניו. ומה שהבינה הוא יותר מן הדעת, דבר זה תוכל ללמוד מן הברכה, שהרי אמרו 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', הקדימו הדעת שהוא קודם במדריגה, אל הבינה שהוא יותר במדריגה... וכן אם

אין הדעת, שהוא מעלה למטה במדריגת הבינה, אין הבינה נמצא. כי הדעת הוא כמו יסוד אל הבינה, ואי אפשר להיות הדבר בלא יסוד. שהרי הדעת הוא ידיעת הדברים כמו שהם בעצמם, ודבר זה נקרא 'ידיעה'. וכאשר אין כאן דעת, לא יבא אל הבינה לעולם, שיבין דבר מתוך דבר. והיסוד בלא הבנין עצמו אינו דבר גם כן", ושם מאריך בזה עוד. וראה בסמוך הערה 65. ובנתיב היסורין פ"ג 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". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעא.] הביא את המקרא [שמות לא, ג] "ואמלא אותו וגו' בחכמה ובתבונה ובדעת", ומשמע מכך לכאורה שהדעת היא יותר מבינה, וכלשונו שם: "והכתוב שאמר 'ואמלא אותו וגו' בחכמה ובתבונה ובדעת', דמשמע הדעת הוא יותר, שחשב אותו באחרונה". אמנם שם מבאר שעם כל זה הבינה היא יותר, עיין שם.

(63) כן הוא נוסח הברכה בסידור פראג שנת רע"ו. והרב ר' יצחק סץ שליט"א אמר לי שככל הנראה זה היה נוסח התפילה של המהר"ל. וכן הביא בדר"ח פ"ג מי"ז [תמא:]. אמנם בנוסח אשכנז המצוי כיום איתא "וחננו מאיתך דעה בינה והשכל".

(64) פירוש - כאשר השפעת הדעת לחוד והשפעת הבינה לחוד, אז לשון חנינה תאמר על ההשפעה הראשונה ["אתה חונן לאדם דעת"] ולא על ההשפעה השניה ["ומלמד לאנוש בינה"], וכמו שביאר. אך כאשר איירי בהשפעה אחת כוללת של דעת בינה ושכל, ולא בהשפעות מחולקות, אז תאמר לשון חנינה על כל חלקי ההשפעה הזאת ["וחננו מאיתך בינה דעת והשכל"].

(65) פירוש - כאשר הבינה לא באה בדרך חנינה אלא בדרך לימוד ["מלמד לאנוש בינה"], אזי לימוד זה יכול להעשות רק לאחר שנקלטה במקבל השפעת הדעת, וממנה מתעלה הלומד ומבין דבר מתוך דבר בבינה. נמצא שבדרך זו "הדעת הוא כמו יסוד אל הבינה, ואי אפשר להיות הדבר בלא יסוד... וכאשר אין כאן דעת, לא יבא אל הבינה לעולם, שיבין דבר מתוך דבר" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז, והובא בהערה 62]. אך כאשר גם הבינה ניתנת בדרך חנינה, אז אין היא חייבת לבוא בעקבות הדעת, אלא אף לפניה, כי אירי במתנה שניתנת מהקב"ה, ומתנתו יתברך אינה זקוקה לתנאים מקדימים בכדי שהיא תתקיים. וצריך ביאור, דנהי שהבינה הניתנת דרך חנינה אינה תלויה בדעת, אך מ"מ טעמא בעי מדוע שתוקדם לדעת, הרי סוף סוף דעת היא ידיעת עצם הדבר, ואילו בינה היא הבנת דבר מתוך דבר הבאה לאחר ידיעת עצם הדבר. אמנם על כך אמרינן "סוף

מעשה במחשבה תחילה", והואיל וההשתלשלות מן הדעת היא בינה, נמצא שתכלית הדעת היא הבינה, לכך הבינה מוזכרת ראשונה.

(66) בא לבאר טעם שני מדוע בסיום הברכה הבינה ניתנת על דרך חנינה ["וחננו מאתך בינה דעה והשכל"], לעומת תחילת הברכה ["ומלמד לאנוש בינה"]. ועד כה ביאר שאיירי בהשפעה אחת כוללת ללא הקדמת דבר לבינה.

(67) פירוש - אנו מתפללים שיהיה לנו רבוי של בינה ודעת, מעבר למתחייב בלבד.

(68) פירוש - בקשת רבוי בינה ודעת היא מעצם מהותה בקשת מתנה, כי איירי בהשפעה שהיא מעבר למתחייב, וכל בקשה החורגת מגבולות המתחייב היא בקשת מתנה, שהיא על דרך חנינה. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פ"נ [תשפה:] כתב: "אמר בפרק ד' דנדרים [נדרים לח.] אמר רבי יוחנן, מתחלה היה משה לומד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמר [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו שני לוחות העדות וגו". ביארו בזה, מפני מדרגת התורה שאין לה צירוף וחבור אל האדם היה משכח משה התורה כשלמדה... ולא שהיה החבור מצד משה בעצמו, כמו שכל אדם שהוא מקבל מושכלות, ודבר זה בודאי מצד האדם עצמו, כי ראוי האדם שיהיה מקבל המושכלות. וכאשר יקבל האדם המושכל, אין לומר שניתן לו המושכל במתנה, כי כך הוא עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה [מקבל] המושכל, יהיה מציאות האדם לבטלה. אבל התורה למשה אינו כך, כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא מתנה מבחוץ, תוספת עליו. וזה שאמר 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו'". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מז:] בביאור החילוק בין הבטחת הבנים שניתנה לאברהם [בראשית טו, ה], להבטחת הארץ [שם פסוק ז], שהבטחת הבנים "אין זה מתנה נחשב, כיון שכל אדם בטבעו יש לו בנים... אבל על נתינת הארץ... נתן לו הארץ במתנה, שהוא ענין מחוץ". **ודע**, שבדר"ח פ"ג מי"ז [תלט.] סלל לו דרך אחרת בביאור לשונות אלו, וז"ל: "ואמרו אצל הדעת 'אתה חונן', שאין צריך רק החנינה בלבד, כמו שנותנין לאדם מתנה דרך חנינה. אבל הבינה אתה 'מלמד' את האדם... ואחר כך אמר 'וחננו מאתך בינה דעה והשכל', רוצה לומר הבינה תחונן לנו על ידי שתלמד אותנו, כמו שאמר לפני זה". ונמצא שיש שני הבדלים בין דבריו בדר"ח לבין דבריו כאן; (א) לפי דבריו בדר"ח לשון "חונן" נמוכה מלשון "מלמד", ואילו לפי דבריו כאן הוא להיפך, שלשון "חונן" מורה על נתינה שהיא מעבר לדרגת אדם, ואילו לשון "מלמד" תואמת לדרגתו. (ב) לפי דבריו בדר"ח אי אפשר לומר על בינה לשון חנינה ["רק שהבינה תחונן לנו על ידי שתלמד אותנו"], ואילו לפי

דבריו כאן ניתן לפעמים לומר אף על בינה לשון חנינה [כאשר איירי בהשפעה כוללת אחת, או בבקשת תוספת בינה].

(69) שאין ברכה זו פותחת בבקשה, אלא בציון עובדה ["אתה חונן לאדם דעת"], וזאת לעומת שאר ברכות עמידה הפותחות בבקשה, וכגון "השיבנו", "סלח לנו", "רפאנו".

(70) רומז בזה שאין אנו מתפללין לתחיית המתים, אלא מציינים זאת כעובדה ש"אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים", וזה מורה "כי זהו מעצמו בלא תפלה השם יתברך עושה". וכן כתב להלן [לאחר ציון 121], וז"ל: "והתבאר כי קבעו ברכת 'אתה חונן לאדם' בתחלת ברכות אמצעיות, כדי לחבר הברכה עם שלש הראשונות שהם שבח הקב"ה בלבד, כי בודאי השם יתברך מחיה מתים, ולא שייך בזה תפילה". וכן מצינו אצל דוד, שכל עוד הילד שילדה לו בת שבע היה חולה, הוא התפלל עליו שיבריא [ש"ב יב, טז-יז]. אך משמת הילד הפסיק לבכות, וישב לאכול לחם [שם פסוק כ]. ועל כך שאלוהו עבדיו "מה הדבר הזה אשר עשיתה בעבור הילד חי צמת ותבך וכאשר מת הילד קמת ותאכל לחם" [שם פסוק כא]. ועל כך השיב דוד "בעוד הילד חי צמתי ואבכה כי אמרתי מי יודע וחנני ה' וחי הילד ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו עוד אני הלך אליו והוא לא ישוב אלי" [שם פסוקים כב, כג]. וראה להלן הערה 130.

(71) "וחננו מאיתך בינה דעה והשכל", הרי בלא תפילה ה' חונן דעת ["אתה חונן לאדם דעת"].

(72) מבאר הסבר שני מדוע ברכת "אתה חונן" אינה פותחת בבקשה. ועד כה ביאר כי איירי בחנינת דעת הנצרכת ללא תוספת, ולזה לא בעי תפילה. ורק המשך התפילה ["וחננו מאתך בינה דעה והשכל"] איירי בבקשת תוספת בינה ודעת. אך מעתה יבאר שלעולם בעי תפילה על חנינת דעת [אף ללא תוספת], ומה שאמר "אתה חונן" איירי בנתינה כללית לעולם, וכמו שמבאר.

(73) פירוש - בתחילה ["אתה חונן לאדם דעת"] אנו מציינים את העובדה שהקב"ה חנן בכלליות את בני האדם בדעת, ומאחר וכן בקשתנו שטוחה לפניו שיתן אף **לנו** הדעת גם כן ["וחננו מאתך בינה דעה והשכל"].

(74) על פי הפסוק [משלי יט, ב] "גם בלא דעת נפש לא טוב". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצח.] כתב: "ואין ספק כי הדעת היא שלימות הנפש... 'נפש בלא דעת לא טוב'". וקודם לכן בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.] כתב: "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'. 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". וראה להלן פט"ו הערה 7.

(75) "כי אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת" [לשונו בהמשך]. וראה להלן הערה 125.

(76) "שאף אם השם יתברך משפיע תמיד [דעת], אין הכל זוכין לזה, ולכך צריך תפלה על זה" [לשונו בהמשך, וראה הערה 100]. ויש להבין, הרי בכל ברכות העמידה היה אפשר לומר כן, וכגון בודאי הקב"ה שולח רפואה לעולם, כי א"א שיהיה העולם חסר רפואה, ואנו מתפללים שאנו נזכה לרפואה. וכן בודאי הקב"ה שומע תפילה, ואנו מתפללים שאנו נזכה לשמיעה זו. ועם כל זה אין אנו פותחים ברכות אלו ב"אתה רופא" ו"אתה שומע", ומאי שנא ברכת הדעת שהיא פותחת ב"אתה חונן". ויש לומר, כי הדעת היא הסימן המובהק של האדם, והיא המבדילתו משאר נבראים [ראה הערה קודמת ובסמוך הערה 97]. לכך מן הנמנע הוא שהקב"ה יברא אדם ללא חנינת דעת. מה שאין כן רפואה וגשמים, אע"פ שאי אפשר לאדם לעמוד בלעדיהם, מ"מ אין הם משתייכים לעצם צורת האדם.

(77) כמו "השיבנו" "רפאנו", וכיו"ב. ובא לבאר הסבר שלישי, וראה הערה 80.

(78) והדעת היא קרובה לה', וכמו שיבאר. ומה שכתב כאן ש"הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך הוא יתברך משפיע אותו תמיד", יבאר בסמוך שהדבר שקרוב אל ה' בהכרח שהוא בעל מדריגה עליונה, והקב"ה משפיע תחילה את הדבר החשוב יותר, "כי לפי מדריגת מעלת הדבר יותר ראשון שישפע מן השם יתברך" [לשונו להלן].

(79) לשונו בדרוש על התורה [לה:]: "כי השם יתברך משפיע לנו התורה תמיד בכל יום, כמו שיוסד בברכת התורה 'נותן התורה', בלשון בינוני. ובתחלה 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו וכו" בלשון עבר. אלא שתחלת הנוסחא תדבר על מה שנתן לשעבר על הר סיני, והחתימה תדבר בהווה על שבכל יום ויום נותנה ומשפיע לשלא תשתכח לגמרי. וכן בשביל זה אנו אומרים 'והאר עינינו בתורתך וכו", וכל כיוצא בדרך בקשה עוד על השפעת ההווה. גם לזאת הסבה תקנו ברכת 'אתה חונן לאדם דעת' בלשון הווה, מה שאין כן בכל הברכות האמצעיות, שכלם בלשון בקשה ותפלה; 'השיבנו', 'רפאנו',

וכן כלם. מפני כי השם יתברך משפיע הדעת והתורה בכל יום" [הובא למעלה פ"ז הערה 120]. וראה להלן הערות 93, 94.

(80) נמצא שביאר שלשה הסברים לפתיחת "אתה חונן", המורה שיש חנינת דעת אף ללא תפילה; (א) איירי בחנינת דעת הכרחית ללא תוספת. (ב) איירי בחנינת דעת למין האדם בכלליות, כי אין מין האדם חסר דעת. (ג) איירי בחנינת דעת שמושפעת מה' בתמידיות מחמת קרבת הדעת אל ה'. והנה שני הטעמים האחרונים דומים, ששניהם מבארים שהקב"ה משפיע דעת שלימה אף ללא תפילה, ורק נחלקו בטעם להשפעה זו; לטעם השני זהו משום שהדעת הכרחית לעולם, ולטעם השלישי זהו משום שהדעת קרובה אל ה' [ואלו שני הטעמים שיבאר בקטע הבא]. ובהתאם לזה משתנה הביאור בבקשת "וחננו מאתך בינה דעה והשכל"; (א) לטעם הראשון איירי בבקשת תוספת בינה ודעת, מעבר להכרח. (ב) לטעם השני והשלישי איירי בבקשת היחיד שיזכה לדעת, כי אע"פ שיש חנינת דעת כללית ותמידית, מ"מ יש צורך בתפילה כדי שהוא עצמו יזכה לדעת, כי אין הכל זוכין לה. וראה להלן הערות 99, 100.

(81) לפתיחת "אתה חונן", המורה שיש חנינת דעת אף ללא תפילה; (א) הדעת הכרחית לעולם [טעמו השני למעלה]. (ב) הדעת קרובה אל ה' [טעמו השלישי למעלה]. ולפי זה אינו מתייחס לטעמו הראשון המחלק בין סתם דעת לבין רבוי דעת [ראה הערה הקודמת]. וראה להלן הערה 125.

(82) בגמרא שלפנינו מאמרים אלו נאמרו על ידי רב אמי, אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם בעל המאמר הוא רבי אלעזר. וכן המשך המאמר מובא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה פ"א הערה 62.

(83) פירוש - בתחילת בקשות העמידה של ימות חול ["אתה חונן לאדם דעת"].

(84) "בין שתי אותיות - בין שתי הזכרות" [רש"י שם]. ורש"י במקום אחר [סנהדרין צב.] כתב: "שתי אותיות - של שם, כך שמעתי. לישנא אחרינא, כל שמות על שם, דאמרינן בעלמא [חגיגה טז.] 'צבאות' אות הוא בצבא שלו, קרי להו 'אותיות' לשון מופלא" [הובא למעלה פ"ט הערה 62].

(85) לשון הפסוק במילואו הוא "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך", הרי תיבת "מקדש" ניתנה בין שני שמות. נמצא שהובאו כאן ארבעה מאמרים אודות דעת; (א) גדולה דעה שניתנה בתחילת ברכות של חול. (ב) גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות. (ג) מי שאין דעה אסור לרחם עליו. (ד) כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בחייו. והמאמר השני והשלישי הם שני הטעמים

שציין בתחילת הקטע [ראה הערה 81]; המאמר השני מורה שהדעה קרובה אל ה', והמאמר השלישי מורה שהדעה הכרחית לעולם, וכמו שיבאר. ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 60] הביא את המאמר הרביעי ["כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו"], וביארו, והובא בחלקו בהערה 87.

(86) כשכותב "חכמה" כוונתו לדעת, וכמו שמבאר.

(87) למעלה פ"ט [לפני ציון 63] כתב: "וכל זה 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", ושם הערות 65, 67. ואודות שהחכמה מעמידה את בעליה בקירבה אל ה', כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב:], וז"ל: "ואם אין חכמה אין יראה [שם], 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" [הובא למעלה הערה 12].

(88) הוא המאמר השני, וראה הערה 85.

(89) 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". וראה הערה הבאה.

(90) אמרו בגמרא [ברכות לד.] "אמר רב יהודה, 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". הרי שהאמצעיות הן "דומה לעבד שמבקש פרס מרבו", ולכך הם "מדברים שהשם יתברך משפיע לעולם". וראה להלן הערות 122, 123.

(91) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 67]: "לכך דעה נתנה בין שתי אותיות השם, שזה מורה על הדביקות הגמור שיש לו בו יתברך". ובתפארת ישראל פ"י [קסב.] כתב: "הדעת הוא יותר עוד במדרגה [מהחכמה], שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה. ולכן אמרו במסכת ברכות 'גדולה דעת שנתנה בין ב' אותיות השם, שנאמר '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". וראה להלן הערות 102, 131.

(92) אמרו חכמים [ע"ז ח.] "תנו רבנן, יום שנברא בו אדם הראשון... כיון שעלה עמוד השחר, אמר מנהגו של עולם הוא, עמד והקריב שור שקרניו קודמין לפרסותיו". ובח"א שם [ד, לג.] כתב: "פירוש, כי לא היה אותה הבריאה כמו שאר בהמות. כי כל שאר בהמות בעלי קרנים, פרסותיהן קודמות לקרניהן. וזה כי הקרן שהוא על הראש והוא החשוב... והפך זה הפרסה, הוא החלק הפחות והשפל. וכשהפרסה קודמת, שהוא חלק השפל, כאשר מקבל אחר כך החלק החשוב, אז הקרן נמשך אחר הפרסות, כאשר הפרסות קדומות. אבל אם קרניו קודמות לפרסותיו, שהקרן הוא החלק החשוב, ומאחר שהוא קודם, א"כ הקרן עיקר, ונמשכו אחריו הפרסות, שהוא חלק השפל, ובזה חלק המובחר יותר... וענין זה שהיה קרניו קודמות לפרסותיו, כי השם יתברך ברא מין הבהמות, והוא יתברך גוזר ומשפיע החשוב קודם, כאשר החלק החשוב יותר קרוב אליו יתברך, ואילו החלק הפחות הוא רחוק, ולפיכך קרניו קודמות".

(93) פירוש - אע"פ שככל שהדבר מרומם יותר כן מבחינת המקבל הדבר מרוחק ממנו, מ"מ עדיין מבחינת הקב"ה השפעת הדבר המרומם היא תמידית. וכמו שמצינו לגבי דברי התורה, שאע"פ ש"קשין לקנותן ככלי זהב" [חגיגה טו.], מ"מ אמרינן "נותן התורה" ולא "נתן התורה", כי השפעת התורה היא תמידית [כמבואר למעלה הערה 79].

(94) נמצא שמאותו הטעם שברכת "חונן הדעת" היא ראשונה לכל ברכות האמצעיות [השפעתה ראשונה ותמידית], כך הוא הטעם שברכה זו פותחת ב"אתה חונן לאדם דעת", המורה שיש חנינת דעת אף ללא תפילה, כי השפעתה ראשונה ותמידית. וכן מבואר להדיא בדבריו בדרוש על התורה [לה:], והובא למעלה הערה 79.

(95) פירוש - במאמר השלישי של רבי אלעזר [שאסור לרחם על מי שאין בו דעת (ראה הערה 85)] נמצא הטעם השני שהזכיר למעלה אודות פתיחת "אתה חונן" ללא תפילה ובקשה, והוא שהדעת הכרחית לעולם, וכמו שמבאר והולך.

(96) תהלים מט, כא "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו", הרי אדם שאינו מבין נמשל כבהמה. ובהקדמתו לבאר הגולה [ט:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן היה נמשל כבהמות נדמה". וכן כתב בדרוש על התורה [לה.], וח"א לבכורות ח: [ד, קכו:]. ובמדרש [ויק"ר א, טו] אמרו שתלמיד חכם שאין בו דעת אף אינו נחשב כבהמה, שאמרו "תלמיד חכם שאין בו דעת, נבלה טובה הימנו".

(97) לשונו בתפארת ישראל פ"נ [תשפז.]: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תעו:] כתב: "מי שנקרא 'אדם' אשר יוכל לדעת ולהבין, לא מי שנמשל לחמור, שאינו יודע

להבין". ואודות ששם "אדם" מורה על מי שיש בו דעת, כן נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'", ופירש רש"י שם "כדמותנו - להבין ולהשכיל". והואיל "וכאילו אינו אדם" לכך אין לרחם עליו, וכמו שמבאר והולך מאמר זה.

(98) (א) הדעת קרובה אל ה' ["גדולה נתנה בין שתי אותיות השם"]. (ב) הדעת הכרחית לעולם ["מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו"].

(99) כמו שביאר למעלה [לאחר ציונים 66, 71].

(100) אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו. מאי קא משמע לן, דהא בלא הא לא סגיא". הרי שלא הכל זוכים לשפע של חכמה ודעת מעצמם, ובעי להתפלל על כך. וכן ביאר למעלה [לאחר ציון 75], וראה למעלה הערה 80. והנה מלשונו כאן משמע שיש שזוכים לדעת אף ללא תפילה, ורק שלא הכל זוכין לזה. אך בגמרא הנ"ל אמרו שאי אפשר לשום אדם שיזכה לדעת ללא תפילה, "דהא בלא הא לא סגיא". ויל"ע בזה.

(101) למעלה פ"ט [לפני ציון 63], ובפרק זה [לפני ציונים 51, 91]. וראה הערה 91, ולהלן ציון 131.

(102) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]: "גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות השם, והנה הוא דבק עם השם יתברך מי שיש בו דעת... כאשר הדעה נתנה בין ב' אותיות השם... כי מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]. וכבר התבאר במסכת ברכות כי הדעה נתנה בין שתי אותיות השם, כי זה מורה על תכלית הדביקות אשר יש לו בו יתברך. כי מי שיש בו דעה, מקומו עם השם יתברך, כי הדעה נתנה בין שתי אותיות השם... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, ואינו גולה. וכאשר אין בו דעה, אז אין לו נטיעה עם השם יתברך, שהוא מקומו, והוא גולה" [הובא למעלה פ"ג הערה 112]. והנה כאן מבאר שהדעה ניתנה בין שתי אותיות כדי להורות על הדביקות הגמורה של הדעה אל הקב"ה. וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסב., והובא למעלה בהערה 91]. אך בדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב ביאור נוסף, וז"ל: "כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי דברכות [לג.] גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר [ש"א ב, ג] 'כי אל דעות ה'. כלומר, שראוי הדעת שיהיה ניתן בין שני השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו,

ולפיכך נתן הדעת בין השמות 'אל דעות ה'". ולפי זה הדעה ניתנה בין שני שמות מחמת שהדעה והשם מורים על אמתת הדבר, ולא משום דביקותם אל ה' [הובא למעלה פ"ט הערה 68]. והסברו הראשון מהני גם לבאר מעלת בית המקדש, לעומת הסברו השני, וראה להלן הערה 120.

(103) פירוש - הואיל והדעת נסמכת אל ה' [ולכך ניתנה בין שתי אותיות השם], וכל ברכה פותחת בשם ומסיימת בשם [כפי שיבאר], לכך תיבת "דעת" הוזכרה בתחילה ובסוף הברכה, כדי להסמיכה לשמות הנמצאים בתחילה ובסוף. ונראה שכוונתו לבאר מדוע דעת נבחרה יותר מבינה וחכמה, ועל כך מבאר שהטעם לכך הוא כדי להצמיד את תיבת "דעת" למקומות שבו יש בהם הזכרת השם.

(104) פירוש - הואיל וברכת הדעת סמוכה לברכה הקודמת לה, וכל ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת ב"ברוך" [ברכות מו.], דמהני הזכרת השם של הברכה הראשונה לברכה שלאחריה [רש"י ברכות מו:], וזה הוי "כאילו זכר השם" [לשונו כאן]. ומה שכתב "סמוכה לראשונה", אע"פ שברכת הקל הקדוש היא ברכה שלישית ולא ראשונה, כוונתו לברכת "מגן אברהם", וכפי שכתב הטור אור"ח ריש סימן קיג, וז"ל: "ברכה ראשונה, והיא אבות... היא פותחת וחותמת בברוך, מפני שהיא ברכה ראשונה, והאחרות כולן הוו ברכה הסמוכה לחברתה, הילכך אין פותחות בברוך". וכן כתב הביאור הלכה סימן קפח ד"ה אומר, וז"ל: "כשהוא מזכירה בברכה הסמוכה, הרי היא נכללת בברכה שיש בה שם ומלכות... דפתיחת וחתימת הראשונה כוללת כולן".

(105) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [חולין צא:] "חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת... ישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות, שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' וגו", ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'". ובח"א שם [ד, קי.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים אין להם שום הצטרפות אל הש"י, והוא יתברך נבדל מהם. ולפיכך אי אפשר שיזכירו שמו רק אחר ג' תיבות, כי עד ג' יש כאן צירוף וחבור... ולפיכך אי אפשר למלאכים שיזכירו את שמו יתברך רק אחר ג' תיבות, כי בזה הוא יתברך נבדל מהם לגמרי. אבל ישראל במה הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], והבן מצטרף אל האב, ולפיכך ישראל מזכירים שמו אחר ב' תבות 'שמע ישראל ה'". הרי כל הצטרפות אל שמו יתברך מורה על דביקות מסויימת, אך אין זו דביקות גמורה כמו תיבה המוזכרת בין שני שמות, וכמו שמבאר.

(106) דברים אלו מקבלים הטעמה מיוחדת לפי דברי המהרש"א בח"א לכתובות ה., שכתב: "'גדול מקדש שניתן בין ב' אותיות' [ברכות לג.]... שהוא נעשה ע"י בצלאל שהיה בו דעת, והיה יודע לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ [ברכות נה.]... הם שני מדותיו יתעלה, והוא שניתן בין ב' אותיות. האחד הימין, והוא הרחמים. והשני השמאל, שהוא הדין. והצדיקים שהוא בצלאל והנלוים אליו במעשיהם במקדש, מטילים כח וגבורה בפמליא של מעלה לצרף ידיו שם, שהם ב' שמותיו שהן במקדש, מצד ימין ומצד שמאל, שהם הרחמים והדין, שעל כך נכתב 'מקדש' בין ב' שמות [שמות טו, יז], אחד מימין ואחד משמאל. מה שאין כן במעשה בראשית, דלא צירף ב' השמות בהם, אלא במעשה ארץ כתיב [ישעיה מח, יג] 'ידי יסדה ארץ' בלחוד, ובמעשה שמים היה הימין לחוד, כדכתיב [שם] 'ימיני טפחה שמים'". וכל הדברים האלו גבי מקדש, כחם יפה גם גבי דעת, שהדעת ניתנה בין שני שמות כי היא מורה על הדביקות הגמורה, דמחברת להדדי שתי מדות ימין ושמאל, ואינו דבוקה למדה אחת בלבד. וראה להלן ציון 120.

(107) "וזה שאמר" הוא כמו "ומה שאמר", כי פותח כאן ענין חדש שאינו המשך מדבריו עד כה.

(108) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". והרי "עובר ירך אמו" [גיטין כג:], ולכך מקום המצאות העובר נקרא "רחם", כי אחדות זו שבין העובר לאמו היא שורש מדת הרחמים. וראה הערה 110.

(109) "דעתו של אדם קרובה אצל בנו" [ב"ב קלט.], ו"רחמי האב על הבן" [רש"י שמות כב, ב]. ולמעלה פ"ג [לפני ציון 81] כתב: "לפי שנפשו ודעתו [של אדם] קשורה בבניו". ובדרוש על התורה [לח.] כתב: "כי כל לבו ומחשבתו של אדם קשורה בבניו". ובח"א לשבת לב: [א, כא:] כתב: "כי אין דבר יותר קשור ומחובר אליו כמו בניו" [הובא למעלה פ"ג הערה 81]. וראה להלן הערה 133.

(110) לשונו בנצח ישראל פמ"ב [תשלה.]: "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'". ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "ובכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו 'כרחם אב על הבנים' [תהלים קג, יג], דבר זה קשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות 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", וראה למעלה הערה 108, ולהלן הערה 133.

(111) פירוש - עד כה ביאר שרחמנות היא תולדה מהחבור הקודם לה, ומעתה מבאר שהחבור גופא הוא תולדה מהדעת הקודמת לו. נמצא שיש כאן שלש חוליות; הדעת מולידה את החבור, והחבור מוליד את הרחמנות. לכך מי שאין לו דעת [חוליה ראשונה] אסור לרחם עליו [חוליה שלישית], כי חסרה לו את החוליה האמצעית של חבור, וכמו שמבאר והולך.

(112) כי אע"פ שאמרו [במדב"ר כא, ב] "כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו", מ"מ יש לכל בני האדם דעת אחת ושוה בכמה דברים, ואינם מחולקים לגמרי בדעתם. וכמו שאמרו על כמה דברים [ברכות לה:] "בטלה דעתו אצל כל אדם".

(113) פירוש - כאשר רצו חז"ל להורות לאדם שמוטל עליו להיות מעורב עם הבריות, כיוונו את הוראתם כלפי דעתו של האדם, ואמרו "לעולם תהא **דעתו של אדם** מעורבת עם הבריות", וזה מורה באצבע שחבור האדם עם הבריות - דרך דעתו הוא נעשה. ובנתיב השתיקה פ"א כתב: "כי השתיקה לגמרי כאשר הוא בין הבריות ג"כ מגונה, כאשר נראה שאינו מעורב עם הבריות. כי צריך האדם שיהיה דעתו מעורב עם הבריות, וגם דבור זה לצורך הוא". הרי חזינן שמאמר זה כולל גם את הדיבור שבין בני אדם, מ"מ המכוון במאמר הוא דעתו של אדם, וכמו שמבאר. ולהלן פט"ו [לפני ציון 134] כתב: "נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] כתב: "כי הדיעה הוא החבור בין שני דברים, ולכך אמרו 'מי שאין לו דיעה אסור לרחם עליו', כי חסר הוא החבור אליו כאשר אין בו ידיעה... והוא רמז ג"כ במה שכתיב [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת', כי העץ הוא בדבר שיש לו חבור ונטיעה, ודבר זה שייך אל הדיעה בפרט, ולכך כתיב 'עץ הדעת', והוא ידוע בסודו אשר ידוע לחכמים".

(114) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.]: "כי הרחמנות הוא בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות... ומפני זה ישראל יש להם לרחם האחד על האחר, כי ישראל יש להם חבור אחד, שהם נקראים 'אחים' ביחד, ומצד הזה בא הרחמנות. ולפיכך אסור לרחם על מי שאין בו דעת, כי מי שאין בו דעת אין לו חבור וקשור כלל, כי הוא גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים. ובמה הם מתחברים ומתאחדים, במה שיש להם דעת אחד ומושכל אחד, ובדבר זה הם מתאחדים, ובדבר זה הרחמנות. וכאשר אין בו דעת, אין לו חבור וקשור עמו כלל, והוא מרחם על מי שאין ראוי למדה זאת, ודבר זה אסור". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו, וזה שאמרו 'כל שאין בו דעת אסור לרחם עליו'... כי כאשר אין בו דעת אין להתחבר דעתו עמו". ובגו"א בראשית פ"ב אות יב כתב: "אסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה", הרי טובה ללא "מקבל" היא דבר שאין בו ממש [הובא למעלה פ"ח הערה 128]. וראה להלן פט"ו הערה 136. **ואם תאמר**, הרי על הקב"ה נאמר [תהלים קמה, ט] "ורחמיו על כל מעשיו", ו"כל מעשיו" כולל בודאי אף אלו שאינם ברי דעת ["'ורחמיו על כל מעשיו' אפילו על בעירי ועופי מאטון רחמוי" (זוה"ק ח"ב קו:), וכן אמרו בב"מ פה., ויובא בהערה הבאה]. והרי מוטל עלינו ללכת בדרכיו של מקום באופן של "הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום" [שבת קלג:]. והואיל והקב"ה מרחם על הכל, כיצד רחמינו מוגבלים רק לאלו שיש בהם דעת. ויש לומר, שבודאי אף כלפי מעלה רחמים נוהגים רק כשיש קשר וחבור בין הנותן לבין המקבל, אך כלפי הקב"ה אין מי שהוא עומד "חוץ" לקשר זה, כי הוא יתברך ברא ויצר את הכל, והם "מעשי ידיו" אף ללא היותם בעלי דעת. מה שאין כן ביחס שבין בני אדם, הרי קשר זה יכול להתקיים רק כשיש למקבל דעת, כי ללא דעת אין המקבל בר חבור למשפיע, ואם אין חבור - רחמים מנין. וזהו דיוק לשון הפסוק "ורחמיו על כל **מעשיו**", ולא נאמר "ורחמיו על כל המעשים" [כמו התפילה "קל אדון על כל המעשים"], כי רק מפאת שהמעשים האלו הם מעשיו של הקב"ה, לכך רחמיו מגיעים אליהם. וראה הערה הבאה.

(115) יש להבין, וכי אין רחמים על בהמות נטולות דעת, והרי משה רבינו יוכיח, שכידוע ריחם על הגדי שברח ממנו, ומחמת כן נבחר להיות מנהיג ישראל, וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר ב, ב] "אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, כך חייך אתה תרעה צאני ישראל". ונהי שאדם "היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת" [לשונו למעלה לפני ציון 96], אך הבהמות גופייהו זוכות לרחמים, ומדוע יגרע חלקו של מי שאין בו

דעת הנמשל לבהמה. וכן בגמרא [ב"מ פה.] הביאו שני מעשים עם רבי יהודה הנשיא המורים שיש לרחם על בהמות ושקצים, ד"רחמיו על כל מעשיו" כתיב [תהלים קמה, ט]. ואין לומר כי שאני אדם שמחונן בדעת, ולכך העדר דעת מצדו מפקיעתו מרחמים [לעומת בהמות שמעולם לא ניחונו בדעת], כי בח"א לסנהדרין צב. [הובא בהערה הקודמת] ביאר "כי מי שאין בו דעת אין לו חבור וקשור כלל, כי הוא גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים". והואיל וכן, מאי שנא אדם שאין בו דעת לבהמות נטולות דעת, שהרי אף הבהמות הן גשמיות ["ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" (לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג), וראה בסמוך הערה 119], ומ"מ רחמים נוהגים כלפיהן. זאת ועוד, דבזוה"ק ח"ב קו: אמרו "'ורחמיו על כל מעשיו', אפילו על בעירי ועופי מאטון רחמוי. אי עלייהו מאטון רחמוי, כל שכן על בני נשא [שחטאו ושבו] דידעין ואשתמודעאן לשבחא למאריהון, דרחמוי מאטון עלייהו ושראן עלייהו". הרי למדו מרחמי ה' על הבהמות בק"ו לרחמיו על בני אדם שחטאו, ולא אמרו דאדם מיגרע גרע מפאת שהוא מחונן בדעת. אמנם הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פי"ז כתב שבבעלי חיים לא שייך רחמים, ומה שנצטווינו בצער בעלי חיים [ב"מ לב:] הוא רק כדי להתרגל ברחמים. ולפי זה לא יקשה כל כך מבהמות. אך מצינו גם כלפי קטנים הנהגת רחמים, שהרי בת פרעה ריחמה על משה רבינו בהיותו ינוקא [שמות ב, ו "ותחמול עליו"], אע"פ שקטן אינו בר דעת [ניטין כג.], ומהיכי תיתי לומר דהנהגת רחמים מוגבלת רק למי שיש לו דעת. ויל"ע בזה.

(116) אודות שעוה"ז מצד עצמו הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה פ"א הערות 175, 176, 198, פ"ד הערה 170, ופ"ט הערה 104, ולהלן הערה 177.

(117) לשון מדרש תנחומא תרומה אות ט: "עד שלא נעשה בית המקדש היה העולם עומד על תרונוס של שתי רגלים, משנבנה בהמ"ק נתבסס העולם". וכן אמרו בב"ר ב, ה "מתחלת ברייתו של עולם צפה הקב"ה בהמ"ק בנוי וחרב ובנוי; 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א], הרי בנוי... 'והארץ היתה תוהו ובוהו' [שם פסוק ב] הרי חרב... 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג], הרי בנוי ומשוכלל לעתיד לבא". הרי שכל העולם נחשב ל"תוהו ובוהו" ללא בית המקדש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלט.] כתב: "כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים". ושם בבאר הששי [שמז:]: "על ידי הבית הזה היה... חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה העולם אחד". ובנצח ישראל פ"ה [פז.] כתב: "כי למעלת המקדש ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית

המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תלה:]. וכן כתב בגבורות ה' ס"פ ח, וז"ל: "ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". וראה למעלה פ"א הערה 331, פ"ב הערה 95, ופ"י הערה 74.

(118) כמו שאמרו [יומא יא:] לגבי חיוב מזוזה, שהר הבית הלשכות והעזרות פטורים ממזוזה, שנאמר 'ביתך' [דברים ו, ט], מה בית שהוא חול, אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהם קודש. ובין עשר הקדושות שמנו בא"י [כלים פ"א משניות ו-ט], שמונה מהן מהר הבית ואילך, זו למעלה מזו. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. 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... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה" [הובא למעלה פ"א הערה 328, ופ"י הערה 70]. **והטעם** לקדושת המקדש נתבאר בספריו בחמשה אופנים שונים; (א) בגבורות ה' ס"פ מז ביאר שמלכות ה' היא בבית המקדש בפרט, וכלשונו: "השם יתברך נקרא מלך, כי מלכותו בבית המקדש בפרט. וראיה לזה, כי כל חותמי ברכות במדינה עונין 'אמן', ובמקדש עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [רש"י דברים לב, ג, עפ"י ברכות סג., תענית טז:], וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש". (ב) בתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] ביאר זאת מצד שביהמ"ק הוא באמצע ארץ ישראל, וכלשונו: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל [שם]. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש,

מפני שבית המקדש הוא באמצע". (ג) בגבורות ה' ר"פ עא תלה זאת בזוהר של המקדש, שהרי בית המקדש נקרא "הלבנון" [רש"י דברים ג, כה], וכלשונו שם: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון', 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". ומעין זה כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח. (ד) בבאר הגולה באר הששי [שמז:] תלה זאת בכך שביהמ"ק הוא מקום החבור עליונים ותחתונים, וכלשונו: "על ידי הבית הזה היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד". (ה) בדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] ביאר שקדושת המקדש היא משום ש"שמו יתברך במקדש".

(119) שהרי ללא דעת האדם נמשל כבהמה [כמבואר למעלה הערה 96], ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, והובא למעלה בהערה 115, וראה להלן פט"ו הערה 46]. ו"אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא 'אנוש'" [לשונו למעלה לאחר ציון 59], "כי בעל דעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות" [לשונו למעלה לאחר ציון 101]. לכך ברי הוא שכאשר אדם קונה דעת הוא מתעלה ממדריגה הגשמית למדריגה הנבדלת.

(120) כי תיבת "מקדש" מסובבת משני צדדיה בשם ה', וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 105] לגבי דעת. ואודות שיש למקדש דביקות גמורה בה', כן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעג.], וז"ל: "כאשר נחרב הבית, שנמשך אחר זה חסרון בעולם הזה, במה שבית המקדש שלימות לכל העולם, וכאשר חרב בית המקדש היו התחתונים נבדלים מן העליונים. כי על ידי בית המקדש, שהוא בתחתונים, יש להם לתחתונים דביקות וחבור בעליונים, ולפיכך היתה הברכה... כי על ידי קדושה יש לעולם הזה דביקות בעולם העליון, שהוא קדוש. ומפני כך הוא מקבל הברכה מן עולם העליון, שהוא יתברך מבורך לעלם עלמי עלמיא. וכאשר בית המקדש היה בעולם, היה מקבל ברכה על ידי בית המקדש, שהוא קדוש, והיה דביקות לעולם הזה בעולם הקדוש". וכן כתב שם בפנ"ב [תתלא:]. ובגבורות ה' פנ"ט [רסא.] כתב: "השבת במה שהוא אות ברית בין השם יתברך ובין ישראל הוא

התחלת החבור והדבוק בו יתברך, ובית המקדש באחרונה, שהיה שכינתו בתוכם, וזו היא החבור לגמרי". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב: "אף במקדש שהוא קדוש נבדל מן הגשמי היו קוראים השם ככתבו, כי במקדש היה הדביקות במעלה יתירה, לכך קוראים בשם ה'". וראה בח"א של המהרש"א לכתובות ה. שביאר מעלתה הנבדלת של בית המקדש, והובא למעלה הערה 106.

(121) פירוש - מה שהדעת פועלת על האדם, כך המקדש פועל על העולם, וכשם שהדעת מעלה את האדם מגשמיות לרוחניות, כך בית המקדש מעלה את העולם מגשמיות לרוחניות. והואיל והאדם הוא "עולם קטן", לכך קיים שויון בין דעת למקדש, וכמו שנתבאר. ואודות שהאדם הוא עולם קטן, ראה למעלה פ"א הערה 10. ובדר"ח פ"ה מכ"א [תצח:] גם הביא מאמר זה, וכתב: "כשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו, שיש לו נשמה נבדלת, כך בית המקדש נבדל מכל האדמה בקדושתו האלקית. וזהו אמרם במסכת ברכות [לג.], אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה כי האדם מתדמה אל בית המקדש; שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה. אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש, שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש כמו שהתבאר. וכבר ביארנו זה במקום אחר גם כן. ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש, ולפיכך יקדש האדם עצמו להיות קדוש גם כן, עד שהוא כמו בית המקדש גמור". ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 60] הביא מאמר זה, וכתב: "וכל זה 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. ולכך דעה נתנה בין שתי אותיות השם, שזה מורה על הדביקות הגמור שיש לו בו יתברך". וכן הוא בנצח ישראל פ"ד [סב:], שהאריך שם לבאר דמיון חלקי האדם לג' מחנות המקדש. וראה למעלה פ"ט הערות 67, 68.

(122) לאחר שלש ברכות ראשונות הנחשבות לברכות השבח, וכמבואר למעלה הערות 89, 90.

(123) ללא בקשה ותפילה. וכן אמרו בגמרא [ברכות לד.] "אמר רב יהודה, 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" [הובא למעלה הערה 90]. והנה עד כה לא ביאר להדיא שברכת "אתה חונן" פותחת את הברכות האמצעיות בכדי לחברה לשלש ברכות השבח הראשונות. אך הזכיר כן ברמיזה, שלמעלה [לאחר ציון 68] כתב: "ובזה יתורץ כי לפני זה 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'". וראה הערה 129 במה שנתקשה שם מברכת "את צמח".

(124) כמבואר למעלה הערה 70. וכאן כוונתו שאין להתפלל על תחיית המתים, כי הקב"ה כבר הבטיח על כך, ואי אפשר שלא יהיה, וכמו שמבאר בסמוך את ברכת "את צמח דוד עבדך". והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב: "תחיית המתים הוא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה, ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה".

(125) (א) הדעת הכרחית לעולם. (ב) הדעת קרובה אל ה' [ראה למעלה הערה 80]. ומה שכתב כאן "כי משפיע הקב"ה **לכל אדם** הדעת", לכאורה אין כוונתו לכל אדם כפשוטו, שהרי כתב למעלה לגבי דעת [לפני ציון 76] "כי לא כל אדם זוכה לזה". ושוב כתב [לאחר ציון 99] "שאף אם השם יתברך משפיע תמיד [הדעת], אין הכל זוכין לזה, ולכך צריך תפלה על זה". אלא כוונתו כאן לכלליות המין האדם, וכמו שכתב [לפני ציון 75]: "אין מין האדם חסר מן הדעת".

(126) פירוש - הבטוי "צמח דוד" נאמר כדבר נתון אף ללא בקשה, שהרי לא אמר "תמציח לנו צמח דוד", והבקשה נאמרה רק שצמיחה זו תיעשה במהרה, וכמו שמבאר.

(127) כמו - לעומת.

(128) בראשית מט, י "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים", ופירש רש"י שם "לא יסור שבט מיהודה - מדוד ואילך... עד כי יבוא שילה - מלך המשיח, שהמלוכה שלו". ונאמר [תהלים פט, ד-ה] "כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי עד עולם אכין זרעך ובניתי לדר ודור כסאך סלה". ובהמשך הפרק שם [פסוקים לו-לז] "אחת נשבעתי בקדשי אם לדוד אכזב זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי". וכן הוא נאמר בש"ב ז, יג "הוא יבנה בית לשמי וכוננתי את כסא ממלכתו עד עולם". ועוד נאמר [יחזקאל לז, כד] "ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכלם ובמשפטי ילכו וחקותי ישמרו ועשו אותם", ובמצודות דוד שם כתב: "ועבדי דוד - מלך המשיח הבא מזרע דוד יהיה מלך עליהם". ובברכת ההפטרה אמרינן "כי בשם קדשך נשבעת לו שלא יכבה נרו לעולם ועד". והרמב"ם בספר המצות במצות לא תעשה,

מצוה שסב, כתב: "אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד, ובבאור אמרו [יומא עב:] כתר מלכות זכה בו דוד וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות".

(129) יש להעיר, כי למעלה ביאר שברכת "אתה חונן" נסמכה לשלש ברכות הראשונות "שהם שבח הקב"ה בלבד" [לשונו לפני ציון 123], ואילו כאן מבאר שהוא הדין לברכת "את צמח", והרי ברכת "את צמח" אינה נסמכת לשלש הברכות הראשונות, ומאי שנא ברכת "אתה חונן" שהוצרכה להסמך לשלש ברכות הראשונות. ויש לומר, כי ברכת "את צמח" אמנם אינה מתחילה בבקשת "תצמיח לנו צמח דוד", אך היא עדיין פותחת בבקשה ["את צמח דוד עבדך **מהרה תצמיח**"], ובכך היא שונה משלש ברכות ראשונות, שאין בהן בקשה כלל. מה שאין כן ברכת "אתה חונן", שהיא אינה פותחת בשום בקשה, אלא בשבח "אתה חונן לאדם דעת", ובזה היא הוסמכה לשלש ברכות ראשונות, שבהן אין אלא הזכרת שבח, ללא שום בקשה.

(130) קשה, כי לפי דבריו שאין להתפלל על דברים שכבר הובטחו, מה נעשה עם הבקשה בברכת בונה ירושלים "ותשכון בתוכה כאשר דברת" [וביארו מפרשי התפילה שהכוונה לנאמר בזכריה (ח, ג) "ושכנתי בתוך ירושלים"], דהואיל וניתנה הבטחה על שכינתו יתברך בירושלים ["כאשר דברת"], לשם מה יש להפיל על כך תחינה ולומר "ותשכון בתוכה". ואין לומר כדבריו בברכת "את צמח" שהבקשה היא שהדבר יתקיים במהרה בימינו [וכמו שאמרינן בהמשך ברכת ירושלים "ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם"], כי זה נאמר על בנין ירושלים, אך לא בבקשת "ותשכון בתוכה", שלא הוצמדו אליה המלים "במהרה בימינו", ומה הצורך להתפלל על כך, הרי לפי דבריו תחינה המציינת שכבר ניתנה עליה הבטחה היא סותרת עצמה מיניה וביה. ועוד קשה, הרי רישא של ברכה זו היא "ולירושלים עירך ברחמים תשוב", וכאן לא באה ההוספה של "במהרה בימינו", ואם איירי בשיבה לירושלים ללא "במהרה בימינו", שוב יקשה מהו הצורך להתפלל על כך, הרי אנו מובטחים ועומדים על כך, שנאמר [זכריה א, טז] "ושבתי לירושלים ברחמים". וכן יש לתמוה על בקשת "השיבה שופטנו כבראשונה ויועצנו כבתחילה", דגם על כך כבר ניתנה הבטחה מפורשת, שנאמר [ישעיה א, כו] "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה", ומה מקום יש להתפלל על כך אם הננו מובטחים ועומדים בדבר. וכן יש להעיר בעוד ברכות בתפילת העמידה, שהרבה מהן הובטחו בנבואה בלשון כמעט זהה לבקשה. ואולי יש לחלק שהבטחת מלכות דוד היא אחד מי"ג עיקרי האמונה [ביאת המשיח], ואין זו הבטחה בעלמא, ולכך בודאי שזו הבטחה שתתקיים, ואין צורך להתפלל על כך. מה שאין כן בשאר הבטחות, שם אין את

הודאות הזאת שהן תתממשנה, ולכך יש מקום להתפלל על עצם קיומן. אמנם לפי זה יש להעיר, מדוע לא מבקשים גם בתחיית המתים שהיא תתקיים במהרה בימינו, כפי שמתחננים על מלכות בית דוד, דתרוייהו מי"ג עיקרי האמונה, ומאי שנא. וצ"ע.

(131) פ"ט [לפני ציון 63], ובפרק זה [לפני ציונים 51, 91, 101].

(132) לשונו בנתיב אהבת השם פ"א: "האהבה שיש מן הש"י אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ הם [ישראל] בריאה שבראה מן השם יתברך". ובנצח ישראל ר"פ יא כתב: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד... והכל נרמז בשם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'. והדברים האלו גדולים מאוד מאוד". ושם מוסיף לבאר ענין זה. ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו 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'". וכן כתב בביאור משנת כל ישראל [ע:], ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:]. ובדר"ח פ"ג סוף מי"ד [שסז:], בביאור המשנה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", כתב: "ואמר 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם... ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב והדביקות לגמרי בו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו", ובזה תדע תמיד מעלת ישראל". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד

אות א, גבורות ה' פכ"ט [קיג.], שם פל"ט [קמה:], שם פמ"ז [קפו.], שם פ"ס [רעא:], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], בהקדמתו לאור חדש [נו:], שם בהמשך [עט:, קעז:, רא.], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. אמנם רש"י [דברים ו, ז] ביאר טעם אחר לשם "בנים" של ישראל, וכלשונו: "ושננתם לבניך - אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם'... וכן בחזקיהו שלמד תורה לכל ישראל קראם 'בנים', שנאמר [דהי"ב כט, יא] 'בני עתה אל תשלו'". הרי שנקראו "בנים" מחמת היותם תלמידים מקבלי התורה.

(133) חידוש גדול יש כאן. שעד כה ביאר שהדעת מחייבת את הרחמים, משום שהדעת מאפשרת את החבור למקבל, והחבור למקבל מחייב את הרחמים כלפיו. ולכך מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו, כי בהעדר דעת אין את החבור המחייב רחמים [ראה למעלה הערה 111]. אך כאן מוסיף לאידך גיסא; הרחמים מחייבים את הדעת, שהואיל והשם יתברך מרחם על ישראל כאב על בנים, לכך רחמים אלו מחייבים שתהיה לישראל דעת יתירה, כי הדעת ניתנת לאלו שהם קרובים ומחוברים אל השם יתברך. וצרף לכאן דברי המדרש תנחומא כי תשא אות לד, שאמרו: "אמר להם הקב"ה לעכו"ם, אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני. ואיזו היא, זו המשנה שנתנה על פה". הרי מבואר להדיא כדבריו כאן, שתואר "בנים" מחייב השפעת דעת ביותר. ולהלן פט"ו [לאחר ציון 280] הזכיר את דבריו כאן, שלישראל בפרט ראויה התורה.

(134) שמו"ר מא, ג, והובא למעלה לאחר ציון 45.

(135) לשון המדרש כפי שהובא למעלה [לאחר ציון 45]: "למי שהוא אוהב [משלי ב, ו] 'מפיו דעת ותבונה'. רבי יצחק ורבי לוי; חד מנהון אמר, למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בן, בא בנו מבית הספר מצא תמחוי לפני אביו, נטל אביו חתיכה אחת ונתנה לו. מה עשה בנו, אמר לו איני מבקש אלא מזה שבתוך פיך. מה עשה, נתנה לו, ולמה, על שהיה מחבבו נותן לו מתוך פיו. זהו [שם] 'כי ה' יתן חכמה', וכל מי שהוא מחבבו יותר 'מפיו דעת ותבונה'. וחד אמר, משל למלך שהיה לו בן, בא מבית הספר ונתן לו מנה. אמר לו בנו, איני מבקש אלא מן הפוצטלין שבתוך פיך. נטל ונתן לו מתוך פיו, הוי 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'". ומעתה יבאר את שתי הדעות שהובאו במדרש.

(136) שחלקה העליון נמצא בפיו של המלך, אך אינו נותן לבנו אלא מחלקה התחתון הנמצא מחוץ לפיו של המלך.

(137) כי רק החלק העליון הנמצא בפיו של המלך הוא השכל העליון לגמרי, וחלק זה נשאר בפי המלך, ולא ניתן לבנו.

(138) שהיא "מקצת בפיו ומקצת אינו בפיו" [לשונו למעלה], ונותן לבנו החלק שאינו בפיו, כל זה אין לומר לדעה השניה, אלא שנותן לבנו מה שנתון בפיו לגמרי.
(139) אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו", ופירש רש"י שם "כך חכמה שהיא לאוהביו של מקום נתנה להם מפיו, ולא מאוצר אחר".
(140) לא מצאתי שביאר ענין זה בשאר ספריו. ושמעתי לבאר, שהנה מצינו לגבי לוחות הברית, שאורכן היה ששה טפחים, ושני טפחים העליונים היו בידו של הקב"ה, ושני הטפחים התחתונים היה משה תופס בהם, ושני טפחים האמצעיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ריש ה"ה]. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] כתב: "ופירוש זה מה שהיו שני טפחים ביד הקב"ה, ושני טפחים ביד משה, ושני טפחים חלק. כי התורה יש בה שלשה חלקים, דכתיב [דברים ו, כ] 'מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם'. 'חקים' הם נעלמים ונסתרים לגמרי מבני אדם, והוא יתברך ידע דרכם. 'העדות' שהם גם כן נעלמים מבני אדם, אבל אם מלמדים אותם לאדם, אז ידע ויבין אותם על אמתתם, רק צריכים להודיע אותם אליו. 'משפטים' הם מצות ידועים, שאף אם לא נאמרו, דין הוא שיהיו נאמרים, כמו כבוד אב ואם, וגניבה, ורציחה, וכיוצא בהם. ואותם שנקראים 'עדות', כמו שבת, שהוא עדות על שהשם יתברך ברא הכל בששה ימים, אבל לא נודע דבר זה מעצמו. וכן כמה וכמה מצות. ולכך שני טפחים הם בידו של הקב"ה, דהיינו החקים שלא נודעו לנו, ולא נגלו לאדם כלל. ושני טפחים בידו של משה, הם המשפטים, והם גלוים לאדם מעצמם, והם ביד האדם. ושני טפחים הם אותם מצות שאין ידועים, ומכל מקום אם נאמרים הם ידועים. ולכך אינם ביד השם יתברך, דסוף סוף שייכים לאדם, כי יש לאדם בהם ידיעה כאשר נאמרו לו. וגם אינם ביד משה, כיון שאין ידועים אלו המצות מעצמו. ולפיכך שני טפחים חלק, שאינו לא ביד זה ולא ביד זה". **והנה במדרש** שאנו עוסקים בו מבואר שבנו של המלך מקבל מהמלך דבר מיוחד שאינו ניתן לשאר בני אדם. ובהבנת יחוד זה נחלקו רבי יצחק ורבי לוי; חד אמר שיחוד זה מתבטא בחלק התחתון של התורה, שהוא החלק הגלוי לאדם, וכמבואר בתפארת ישראל הנ"ל. ופירושו, שמעלתם העליונה של חכמי ישראל מתבטאת באופן שהם משיגים את הדברים הגלויים באדם, שבעוד חכמי אומות העולם תופסים רק את המימד הטבעי בלבד, הרי חכמי ישראל תופסים את העומק הנבדל האלקי הגנוז בדברים

הנגלים, ויודעים כיצד הדברים הגלויים בעולם משתלשלים מפיו יתברך. ואילו הדעה השניה סוברת שיחודם של חכמי ישראל מתבטא בהבנתם את החלק העליון של התורה, שהיא נבדלת אלקית לגמרי אשר "יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך" [משלי ה, יז]. ותדייק כאן ברמיזותיו של המהר"ל, ותראה שדבריו נוטים להסבר זה.

(141) הרי ש"על ידי השכל העליון מתקשר האדם בו יתברך לגמרי", עד שחל על המשכיל התואר "בנים", הנובע מהשפעת הדעת מה' על ישראל, וכמבואר בהערה 133.

(142) מעלת הדעת המיוחדת לחכמי ישראל, המקשרת ומחברת אותם להקב"ה.

(143) בין לשון "שנתן" ללשון "שחלק".

(144) לשונו בנתיב יראת השם פ"ה: "ועתה הבן ההפרש הזה, כי אצל חכמי אומות עולם מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם', כי הנתינה הוא משמע שאין מקבלים עצם החכמה האמתית. אבל 'אשר חלק מחכמתו ליראיו' שאומר על חכמי ישראל, דבר זה מורה שהתפשטה אל החכמים מן חכמת השם יתברך החכמה העליונה... שכך משמע 'אשר חלק מחכמתו', כי החולק עם אחר חולק עמו גוף הדבר, ואם לא כן, לא נקרא שחולק אליו. מה שאין כן בלשון 'נתן'". ובדר"ח פ"ד מ"ד [צט:] כתב: "אמרו ז"ל בפרק הרואה [ברכות נח.] הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליריאיו'. ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'. וההפרש הזה, כי לישראל חלק מכבוד עצמו, עד שנתן להם חלק מכבודו. ואילו לאומות לא אמר 'שחלק', רק 'שנתן' להם, כמו הנותן מתנה לאחר, אבל לא חלק משלו". ובתניא אגרת התשובה פ"ד כתב: "מה שנאמר [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו וכו", חלק משם הויה ב"ה, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויפח באפיו נשמת חיים', ומאן דנפח מתוכו נפח וכו'". **ויש להעיר**, דמדוע ברכת התורה היא "אשר בחר בנו מכל העמים **ונתן** לנו את תורתו, בא"י **נותן** התורה", ולא "**וחלק** לנו את תורתו, בא"י **חולק** התורה". ונראה לבאר, כי ברכת התורה נאמרת לפני הלימוד [ברכות כא.], בעוד שברכת "שחלק מחכמתו" נאמרת על מי שכבר למד הרבה וקנה קנין בתורה. לכך, בתחילת הלימוד אי אפשר לומר "שחלק", כי רק לאחר שהלומד יספוג לתוכו את כל מה שלמד תהיה בידו היכולת להגיע למעלת "שחלק". אך בתחילת לימודו, שעדיין לא נעשה קנין התורה מצד הלומד, מן הנמנע הוא לומר "שחלק". נמצא שבאותו שלב התחלתי ישנה רק נתינה מצדו יתברך ללא מעשה חלוקה מצד הלומד, ולכך אמרינן "שנתן" ולא "שחלק".

(145) פירוש - הואיל ובברכה מוזכר שחכמי האומות הם "בשר ודם", בזה גופא מודגש שהחכמה המושפעת עליהם אינה חכמה נבדלת מהגשמי, אלא חכמה התואמת

להיותם "בשר ודם", שהושפעה עליהם חכמה כיוצא בזה. וכן כתב להלן: "אצל חכמת האומות 'אשר חלק מחכמתו לבשר ודם'... שם חכמה עליה, רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן הגשמי לגמרי". ואודות ש"בשר ודם" מורה על החומריות, כן כתב בנתיב העושר פ"ב, וז"ל: "מפני כי הוא בשר ודם, שהוא גוף חמרי, ובשביל כך דבק בו ההעדר והחסרון". ובנתיב הענוה פ"ג האריך לבאר את החסרון שיש לאדם הנקרא "בשר", עיי"ש.

(146) כפי שמורה תיבת "שחלק", וכמבואר למעלה הערה 144. ולהלן פט"ו [לפני ציון 282] הזכיר בקצרה את דבריו כאן. והנה לא ביאר כאן כיצד תיבת "יראיו" מוסברת בברכה זו, אך בנתיב יראת השם ר"פ ה ביאר זאת, וכלשונו: "עד שבא רבי עקיבא ולמד 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים [ב"ק מא:]. ואין זה רבוי ואין כאן שום שיתוף, שאילו היינו מרבין שום ענין, היה זה שתוף. אבל לרבות תלמיד חכם, שחלק השם יתברך מחכמתו לחכמים [ברכות נח.], הכל הוא השם יתברך. כי התלמיד חכם הוא דבק בו יתברך, וטפל אצלו... ואל יהיה קטן בעיניך דבר זה שאמרו 'שחלק מחכמתו ליראיו', כי היא התפשטות החכמה מאתו יתברך. והבן מה שאמר 'ליראיו', כי מצד היראה קונים החכמה, וכמו שאמר [משלי ט, י] 'תחלת חכמה יראת ה", כמו שמבואר. ובשביל כך הזהיר על יראת חכמים בלשון 'את ה' אלקיך תירא', כיון שהתפשטות חכמת השם יתברך על תלמידי חכמים, ובשביל כך הם דבקים בו יתברך, והבן זה מאוד" [הובא בחלקו למעלה פ"ט הערה 25]. הרי שתיבת "יראיו" מורה שאיירי במקבלים המתבטלים לקונם, עד שחכמתו יתברך חלה עליהם. וכשם ש"בשר דם" מורה שאיירי בחכמה שאינה נבדלת, כך "ליראיו" מורה שאיירי בחכמה אלקית נבדלת. **ומעין זה** כתב הט"ז אור"ח סימן רכד סק"א, וז"ל: "הא דקתני בישראל 'שחלק' ובאומות 'שנתן', ראיתי תירוצים רבים. ונראה לי עיקר, דבישראל יש טעם לפי שהם דבקים בו יתברך, וכל שאתה אומר 'חלק' צריך אתה לדעת ממי נחלק, נמצא שיש יחוס לחלק אחר מי שנתחלק ממנו. מה שא"כ באומות, שאין להם יחוס אחרי הנותן, כמו כל מתנה דלית בה אחריות על הנותן, אלא מה שזכה זכה, ותו לא. ועל כן אמר הכתוב [בראשית כה, ו] 'ולבני הפלגשים נתן אברהם מתנות', פירש"י [שם] 'שם טומאה מסר להם' הוא ג"כ על הכוונה שזכרתי, שאחר שנתן להם מתנה זו, שוב אין דביקות בנותן". וכן כתב במגן אברהם סימן רכד סק"ד, וז"ל: "שחלק - שישראל הם חלק אלוה, ודבקים בו, לכן אומר 'שחלק'".

(147) "כי דבר זה נבדל מן האדם, מצד כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין אנו יודעים בו יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 37], וראה למעלה הערה 38.

(148) כפי שביאר בארוכה בתפארת ישראל פרקים ט-יג. ושם פי"ג [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 [ראה להלן פט"ז הערות 70, 71]. וכך כאשר עוסק בדברים הגשמיים, יש לו דבקות בפנימיות התורה, ומגיע עד עולם העליון. ועם כי לפי מחשבותיהם [של הפילוסופים] שיש יתרון לחכמות מה שהם מעיינים בדברים הגדולים והחשובים, ואילו התורה אינה מעיינת בדברים החשובים. הרי התבאר הפך זה, כי התורה עם שנראים דבריה בדברים השפלים, הרי התורה הזאת מתקשרת עם פנימיות התורה, והנה עיון התורה בדברים הגדולים על כל שאר החכמות. ואף אם אין הדברים הגדולים ידועים אל המשיג, מכל מקום המלבוש קרוב אל הגוף, והגוף הוא קרוב אל הנשמה, עד שהכל מתחבר ומתדבק בהשגה עליונה. ובזה יש דבקות לאדם במדרגה היותר עליונה, היא מדרגת עולם הבא. ויש לאדם למוד כפי ערך האדם אשר הוא גם כן גשמי, ועם כל זה מצד הנשמה יש לאדם דבקות למעלה למעלה. וכן כאשר עוסק בדברים שהם גוף, מתחבר תורה זאת בהשגה עליונה... הרי לפניך דברים נכבדים ויקרים מאד, ששוב לא יהיה לך ספק כי מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו אשר נתן השם יתברך לנו העסק בתורה... 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 הערה 150.

(149) שעל כך נאמר [קהלת ז, כג-כד] "כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו", ופסוקים אלו נאמרו על דיני

התורה [נדה ט.]. ובדר"ח פ"ד מ"ז [קמה.] כתב: "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. וכן הוא אומר [דהי"א כט, טו] 'כי גרים אנחנו תושבים ככל אבותינו כצל ימינו עלי ארץ', עד כאן. 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" [הובא למעלה פי"ב הערה 19]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "אם העומק, שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו עמוק עמוק מי ימצאנו... ימצא אותו עמוק יותר מהתהום". ובח"א לתמורה טז. [ד, קמד.] כתב: "תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספקות. כי התורה יש בה השגות עמוקות לגמרי, והם קל להשתכח. ובהשגות שאינם עמוקים כל כך לא שייך בהם שכחה, רק יבא בהם ספק. והבן כי שלש מאות הלכות נשתכחו, ושבע מאות ספיקות נולדו, סך הנזכר למעלה אלף הלכות. וידוע כי שלש יותר נבדלו מן השבעה, והשלשה הם השגות עמוקים, ולכך שלשה מאות נשתכחו. ושבעה מאות נולדו בהם ספיקות, שאין השגות כל כך עמוקות, והבן זה".

(150) לשונו בתפארת ישראל ר"פ יא: "אחר שהתבאר לך בפרק הקודם כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה, שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים והמלאכים... ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין, ובחלוק תנור וכיריים ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך... התורה שהיא 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... הכל מסדר השם יתברך ויתעלה שמו אשר סדר אותן, ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם... ומה שהאדם חושב כי כאשר עומד על מהות היסודות והצמחים ובעלי חיים שקנה מדרגה גדולה. זה הוא בשביל שהדבר הזה נעלם מבני אדם, וחושב כאשר השיג ההשגה שאינה קלה, השיג לדבר גדול מאוד, להעלם ההשגה. ואין הדבר כך, שאם כן מי שהשיג השגה עמוקה בנגרות שלא היו יכולים לעשות שאר בני אדם, יאמר גם כן בזה שהגיע לדבר גדול, וזה אינו. ומעתה מה דמיון יש לדברי תורה אל הידיעה בנבראים כלם, וכי מתדמה הפעול אל אשר פעלו. כי הידיעה בכל הנבראים היא ידיעת הנברא ההוא ומהותו, שאין בזה מדרגה של כלום... אבל ידיעת התורה היא הידיעה בגזרת המלך ה' צבאות עצמו. ואם כי היא תורת האדם, זה הוא מצד המקבל הגזרה. אבל הגזרה עצמה גזרת השם יתברך ויתעלה שמו תקרא, והנה זה לא נקרא הידיעה בנברא כלל. לכן אנו אומרים שאם יקנה הידיעה במהות האדם ובאבריו, ובכל אשר מגיע אל האדם, אין הידיעה של כלום, אם לא יהיה רק כדי לדעת פועל יוצר הכל. וכאשר ישיג הידיעה במשפט תנור וכיריים, הוא יקנה הצלחה נצחית... הוא הידיעה בגזרותיו יתברך, אשר אין זה מתיחס אל האדם, כי אם אל המלך ה', אשר גוזר גזירה זאת כמלך הגוזר מצד מלכותו, ואליו מתיחס, וזהו מעלת הידיעה במצות" [הובא למעלה פ"א הערה 55, ופ"ב הערה 58]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה בגלותנו מקום מקדשנו, ואין הענין תולה במעשה מרכבה ומעשה בראשית, רק כי קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות". וכן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 51, ולאחר ציון 208]. וראה להלן הערות 174, 199.

(151) ואם יש אבדון חכמה מהגוים, משמע שקודם לכן היתה להם חכמה. וכן ביאר בנצח ישראל פל"א [תקצח.].

(152) לשונו בדר"ח פ"ד מט"ו [שט:]: "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. וכן אמרו במדרש אם יאמרו לך שאין חכמה באומות, אל תאמן, שנאמר 'והאבדתי חכמים וכו'". יש תורה באומות אל תאמן, שנאמר 'אין תורה בגוים'". ובנר מצוה [כט:] כתב: "כי כל ענין המלכות [יון] זה שהיו מבקשים החכמה, וכמו שהוא מבואר מן היונים, וכמו שיתבאר. ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה שהיא החכמה על הכל. והחכמה הזאת שהיא על הכל לא שייך אל האומות, כמו שהוא מבואר במדרש. וכך אמרו במדרש 'מלכה ושריה בגוים אין תורה', אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים, תאמין, שנאמר 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו'. אם יאמרו יש תורה בגוים אל תאמין, דכתיב 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'. ולכך המלכות, הם היונים, לא היו מתנגדים לישראל כי אם בתורתם". ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי 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. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו', אם כן אית בהו". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נח:], ויובא להלן הערה 196. וראה להלן פט"ו הערה 283. **וכך מוכח** שאין לגוים תורה מיניה וביה; שהרי בנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנג:] שאין לגוים מעלת הצלם בשלימות. וברי הוא שאין התורה שייכת לגוים, כי אם אין צלם - תורה מנין. וכן הוא בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג., והובא למעלה פ"ב הערה 1], ועוד.

(153) לשון הרמב"ם במו"נ ח"ב ס"פ כב: "והכלל הוא, שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא אמת בלא ספק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא יבינהו, או מי שקדמו לו דעות, ירצה להרחיק מהם כל סותר ולשמרם, או שימשכוהו הדעות ההם להכחיש ענין נראה. אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, הוא כדמות מחשבה וסברה, מלבד קצת דברים, כל שכן במה שיאמרהו בסדר השכלים, וקצת אלו הדעות האלוקיות אשר יאמינם... ואין מופת לו עליהם". וראה למעלה הערה 53, ולהלן הערה 226.

(154) "ומה שאמרו" - חכמי אומות העולם במה שתחת לגלגל הירח.

(155) בגמרא [ברכות נח.] בין הרואה חכם מחכמי ישראל לרואה חכם מחכמי אומות העולם.

(156) ולמעלה ביאר [לאחר ציון 143] ש"חלק" מורה שמדובר בחכמה הבאה מאמתת חכמת השם יתברך, ונתבאר למעלה [לאחר ציון 45] שחכמה זו באה מפיו יתברך.

(157) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 48]: "כי כל דבר שישיג נקרא חכמה... כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי", ושם הערה 48.

(158) "ולהכיר את בוראו" [לשונו בהמשך (לפני ציון 187)]. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב, וז"ל: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול... ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". ובהלכות תשובה פ"י ה"ו כתב: "אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה, אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג". ובמו"נ ח"א פל"ד כתב: "אין במציאות כי אם השם יתעלה וכל ברואיו, והם כל מה שנכלל במציאות בלעדיו. ואין שום דרך להשיגו אלא על ידי מעשיו, והם המורים על מציאותו. ולכן חובה בהחלט להתבונן בכל המציאות כפי שהיא, כדי שנקח מכל דבר ודבר הקדמות אמתיות נכונות שיועילו לנו במחקרינו האלקיים". ורבינו בחיי חובת הלבבות שער הבחינה פ"ב כתב: "הבחינה בברואים והבאת ראיה מהם לחכמת הבורא יתברך אנו חייבין בה מן המושכל, ומן הכתוב, ומן הקבלה", ושם מאריך בזה. וראה להלן הערה 187.

(159) כפי שמברכים על ראיית חכמי האומות "שנתן מחכמתו לבשר ודם" [ברכות נח.]. וכדברים האלו כתב בשו"ת הרמ"א תחילת סימן ז, וז"ל: "לא אסרו ללמוד דברי החכמים וחקירתם במהות המציאות וטבעיהן, כי אדרבה על ידי זה נודע גדולתו של יוצר בראשית יתברך... ואף כי חכמי אומות העולם אמרו, כבר אמרו במגילה פ"ק [טז.], כל מי שאומר דבר חכמה אף באומות, נקרא חכם". וגם שם הביא את דברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ב שיש לשמוע לחכמי האומות במה שתחת גלגל הירח.

(160) כל זה "אין סברא לומר", וכמו שיבאר בהמשך "כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה". אך בשלב זה יביא ראיה לצד זה, ולבסוף ידחה את הראיה, ויבאר מדוע אין סברא לומר כך.

(161) "את רבי ישמעאל" [המשך לשון הגמרא שם]. ובירושלמי פאה פ"א ה"א נמצא שאותה שאלה נשאלה גם מרבי יהושע.

(162) "צא ובדוק כו' - דבר שלא יהא בעולם" [רש"י שם].

(163) וכן משמע ממה שאמרו בספרא [ויקרא יח, ד], "שלא תאמר למדתי חכמת ישראל, אלמד חכמת אומות העולם, תלמוד לומר [שם] 'ללכת בהם', אינך רשאי ליפטר מתוכן". ובקובץ שעורים ח"ב סימן מז דן בארוכה בענין אם מותר להתעסק בחכמות חיצוניות, ושם באות ד כתב: "היכא שאין צריך ללומדה בתורת אומנות, אלא שרוצה להשתעשע בה, יש מקום לאסור משום ביטול תורה, דהיכא דעייל ירקא ליעול בישרא וכווריי [שבת קמ:]. ונראה דבזה מיירי הרמ"א יו"ד סימן רמ"ו [סעיף ד] דכתב 'ומותר ללמוד באקראי בשאר חכמות'... ויש להסתפק בטעמא דאין לעשותם קבע, אם הוא משום ביטול תורה, א"כ אפשר דלא שייך זה אלא באנשים, ולא בנשים... או אפשר, דאפילו בלאו הך טעמא אין לעשותן קבע, שלא יתן להם חשיבות כחשיבות התורה, ולא ישכח כי תכלית היצירה היא רק התורה. ובהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות האריך שם לבאר... כי באמת כל החכמות נצרכות לישוב העולם, אלא שאינן התכלית רק אמצעים להתכלית, אבל תכלית כל הבריאה היא התורה לבדה. והעושה שאר חכמות קבע נראה מדעתו שהן תכלית בפני עצמן, וזהו נגד דעת תורה". ודברי המהר"ל כאן נוטים לומר שהאיסור הוא משום ביטול תורה, וכמו שמבאר.

(164) בסמוך כתב "מליצה ולשון". והנה אמרו במשנה [סוטה מט.] "בפולמוס של אספסיינוס גזרו... שלא ילמד אדם את בנו יוונית". ובגמרא שם [מט:] אמרו "לשון יוונית לחוד [שהתירו], וחכמת יוונית לחוד [שאסרו]". ומכך לכאורה משמע שחכמת יוונית אינה עוסקת בענייני לשון. אך אין זה קשור לדבריו כאן, שמבאר שחכמת יוונית עוסקת

בענייני מליצה ולשון, שהם דברי שירה וספרות, אך לא איירי בלשון היוונית עצמה [שלשון יווני הוא לשון צח (רש"י ב"ק פג.)]. ואדרבה, ממקום שבאת מוכח כן, שרש"י שם ביאר "חכמת יוונית - לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין, ואין שאר העם מכירין בו", הרי "חכמת יוונית" עוסקת בענייני לשון ומליצה. וכן פירש רש"י [מנחות סד:] "חכמת יוונית - רמיזות". וכן הוא בשיטמ"ק ב"ק פב: בשם גאון, ובפירוש המשניות לרמב"ם סוף מסכת סוטה. וראה בשו"ת הריב"ש סימן מה. ועיין דוגמאות ללשונות כאלו בסנהדרין [יב.], וקהלת רבה פ"א אות כב.

(165) יש לדייק בלשונו, שמתחילה ביאר איסור חכמה יוונית משום ש"אין לה שייכות כלל אל התורה", אך התיר שאר חכמות משום שהן "לעמוד על המציאות וסדר העולם", ולא משום שייכותן לתורה. הרי שפסל חכמה יוונית משום העדר שייכותה לתורה, אך התיר שאר חכמות משום שייכותן למציאות וסדר העולם, ולא משום שייכותן לתורה. ובעל כרחך ששייכות למציאות וסדר העולם היא היא התועלת בהבנת חכמת התורה, "כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה" [לשונו בסמוך]. ואודות שסדור העולם קשור לחכמת התורה, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [טז:], וז"ל: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 108, ופי"ג הערה 5]. וברי הוא שאם "דרך חכמים" הוא לעסוק בסדור העולם, בהכרח שהתעסקות זו שייכת לחכמת התורה, וכמבואר בבאר הגולה שם הערה 86.

(166) פירוש - הגמרא בתחילה [ב"ק פב:] הביאה שאסרו חכמת יוונית, ובהמשך הגמרא [ב"ק פג.] שאלו "וחכמת יוונית מי אסירא, והאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי שמעון בן גמליאל... אלף ילדים ["בחורים" (רש"י שם)] היו בבית אבא, חמש מאות מהם למדו תורה, חמש מאות למדו חכמת יונית... אמרי, שאני בית רבן גמליאל שהיו קרובים למלכות... התירו להם לספר בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות", ופירש רש"י שם "חכמת יונית - בני פלטין הקרובים למלכות מספרין בה", ובעבודת הקודש לרבי מאיר גבאי, חלק התכלית, פט"ז, כתב על דברי רש"י אלו: "ולא אמר 'יודעים בה', לפי שלא היתה כי אם חכמה לשונית, וזאת ראיה כי הקורבה למלכות הוא ללשון הלצייי".

(167) כמו שאמרו [סנהדרין לח:] "אדם הראשון בלשון ארמי סיפר". וכן אמרו [ערכין טו:] "סיפר לשון הרע אין לו תקנה". ורש"י [גיטין סה:] כתב "סיפר בלשון ארמי, וכי אמר 'פיטרוה' סיפר בלשון עברי". ועוד אמרו [עירובין נג:] "אמהתא דבי רבי כי הוה משתעיא בלשון חכמה". ובספר עבודת הקודש לרבי מאיר גבאי, חלק התכלית פט"ז

[עמוד 154] הביא בשם מחבר אחד לבאר ש"חכמת יונית" היא "חכמת ההלצה אצלם, היו מדברים ומליצים זרות מעיני ההמון, והיא הנקראת חכמת המשלים וההלצות... היא חכמה מפוארה אצלם בחצרות המלכים ובטירותיהם, ידברו בה בלי ספק, כמו שנודע מטיטוס שהיה הלציי והגיוני מדבר במשלים והלצות [סוטה מט.], שזו היא מה שהתירו לר"ג וכל ביתו, שהיו קרובים למלכות למען ידברו בה בחצר המלך ובבית המלכות עם הפרשים ואנשי המעלה המלכים. ומזאת אמרו [ב"ק פב: לגירסת המהרש"ל שם] 'לעז עליהם אותו הזקן בחכמה יונית'".

(168) כלשון הזאת ממש כתב רבינו בחיי לאבות ס"פ ג [כתבי רבינו בחיי, הוצאת מוסד הרב קוק, עמוד תקצא], וז"ל: "ודבר ידוע כי שבע חכמות כולם הן הן סולם לעלות להחכמת האלקות, שהיא השביעית, שכולם מתאימות כאחד, נכללות בתורה". ומפורסמים מאוד דברי הרמב"ם [אגרת הרמב"ם לרבי יהונתן הכהן, תשובות הרמב"ם הוצאת בלאו, ח"ג עמוד 57] "שכל החכמות הן כרקחות טבחות ואופות לתורה". ובחובות הלבבות בתחילת ההקדמה כתב: "והחכמה מתחלקת לג' חלקים; חכמת הטבע... והוא מדע טבעי הגופות ומקריהם. החלק השני היא חכמת השמוש, והיא חכמת החשבון וההנדסה וחכמת הכוכבים... והחלק השלישי היא חכמת האלוקות... והוא דעת האל יתברך ודעת תורתו ושאר המושכלות... וכל חלקי החכמה הם שערים להשיג בהם התורה והעולם". ובהקדמת רבי ברוך משקלוב לספר אוקלידוס בשם רבו הגר"א, נדפס תק"מ, כתב: "שכפי שיחסר לאדם ידיעות בשאר החכמות, יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה". ובהקדמת תלמיד הגר"א רבי ישראל משקלוב לפאת השולחן, כתב על רבו: "כל החכמות נצרכות לתורה הקדושה, וכלולות בו, וידען כולם לתכליתן, אלגברה, ומשולשים, והנדסה, וחכמת המוסיקה, ושיבחן הרבה". ועיין דרשות חת"ס לפרשת בשלח [עמוד קיב:], שכתב: "כל החכמות הן פתחים ושערים לתורה". ועיין בספר יערות דבש ח"ב דרשה ז, שמנה שם הרבה מהחכמות שצריכים להן לקיום המצוות.

(169) מביא ראיה נוספת ש"חכמת יוון" היא שייכת ללשון.

(170) כן הביא בספר עבודת הקודש לרבי מאיר גבאי, חלק התכלית, פט"ז, בשם מחבר אחד, וכלשונו: "והחכם רבי אברהם ביבאגי' ז"ל... כתב בספר דרך אמונה שלו מאמר ב' שער שלישי בזה הלשון: ולהתיר הספקות נאמר כי החכמה היונית איננה חכמת החקירה המופתית הנאסרת, כי חכמת החקירה היא חכמה שכלית, והיא לאדם במה שהוא אדם, אם כן היא חכמה אנושית, לא חכמה יונית. והחכמה הנקראת 'חכמה יונית'

היא דבר מיוחד לאומת יון, לא לאומה אחרת". אמנם רבי מאיר גבאי שם בפי"ז דחה את דבריו אחת לאחת, ועל ראיה זו כתב: "אם נודה לו שהחכמה ההיא מיוחדת לאומת יון, לא לאומה אחרת כדבריו... אבל האמת שבזה טעו כל האומות, וכולן שוות בה". ודע, שהמהר"ל בח"א למנחות סד: [ד, פד:] ביאר ש"חכמת יונית" היא חכמת המחקר, ודלא כדבריו כאן, שכתב: "ארור מי שמלמד בנו חכמת יונית וכו'. פירוש 'חכמת יונית' היינו חכמת הטבע, וכל חכמות הטבע הם בכלל 'חכמת יונית', כל אשר הוא חוץ מן התורה... כמו ספר הטבע, וספר חוש ומוחש, וספר אותות עליונות, וכיוצא בהם אלו דברים, נקראו 'חכמת יונית'". וראה להלן הערה 200.

(171) "כלומר, באותן שרואין בכוכבים" [תוספות תענית ז. ד"ה אף].

(172) בח"א למנחות סד: [ד, פה.] הביא מדרש זה, וכתב: "הרי לך דאפילו חוזה כוכבים אסור". וכן רבינו בחיי [דברים ל, יב] הביא מדרש זה, וכתב: "מכאן שאין להתעסק בשאר החכמות, אלא בעיקר, שהיא תורתנו. צא ולמד משמואל, שלא היה מתעסק בהם אלא במקום האסור לדבר שם דברי תורה, והוא מקום בלתי טהור. וכן אמרו חז"ל [מנחות צט:] צא ובקש שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמד חכמת יונית".

(173) למעלה פ"א [לאחר ציון 51].

(174) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 51]: "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". ובהמשך הפרק שם [לפני ציון 209] 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... 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... לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים

לא להתערב". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט:] כתב: "כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסד:] כתב: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם כמו שהארכנו שם, ולא בשאר חכמות". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל. ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". וראה למעלה פ"א הערה 55, ולמעלה הערה 150, ולהלן הערה 199.

(175) שנאמר [איוב טו, טו] "שמים לא זכו בעיניו", ובתפארת ישראל פי"א [קעז.] כתב: "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', 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 בצד עצמם, רק בצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל". ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] כתב: "אף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים, זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו". וכן הוא בח"א לנדרים לט. [ב, טו.]. ובגו"א בראשית פ"א אות טו כתב: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת". וראה בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנד.], ושם הערה 875.

(176) פירוש - וכל מה שבני אדם עוסקים בענייני השמים.

(177) אודות שעולם הזה הוא עולם גשמי, ראה למעלה פ"א הערה 175, ופרק זה הערה 116. ואודות שהטבע הוא חמרי גשמי, כן כתב בכמה מקומות. וכגון בנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השי"ת ובין הבריות", וראה למעלה פ"א הערה 265.

(178) "חשבון הילוך חמה ולבנה" [רש"י שם]. והתויו"ט באבות פ"ג מי"ח כתב: "ועל שם שמקיפים העולם בהיקף, נקרא מהלכם 'תקופה'".

(179) "הוא חכמת המדידה והתשבורת, דבר זה נקרא 'גמטריאות'" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח (תסג.)]. והתויו"ט באבות שם כתב: "וגמטריאות... נראה לי שהוא שם מושאל ולקוח מלשון יון, שקוראים כן לחכמת המדידה והתשבורת. וחכמינו השאילו השם לכל עניני חשבון ומספר... וראיתי בדרך חיים שמפרש כך לגימטריאות דמשנתינו שרצה לומר חכמת המדידה והתשבורת עד כאן. ואם כן ראוין הדברים למי שאמרן, לפי שעל רבי אליעזר חסמא זה [בעל המימרא באבות שם] העיד רבי יהושע שיודע לשער כמה טפות יש בים כדאיתא בפ"ג דהוריות [דף י.]. וזהו חכמת ההנדסה שהקדמותיו המדידה והתשבורת. ולפי שהוא היה שלם גם בכל אלה, ראוי היה הוא שיאמר כן... ולפיכך זה הפירוש בגמטריאות, שהוא בחכמת המדידה והתשבורת, קרוב לשמוע".

(180) כי בגמרא מסופר שזהו שבחו של רבן יוחנן בן זכאי שידע דברים אלו, ואם לא היתה בכך מצוה, לא היו משבחים אותו על הנהגת רשות. והרמב"ם בספר המצות שורש ב כתב שלפי הבה"ג חישוב תקופות ומזלות נמנה במנין המצות.

(181) ולא מהלך הכוכבים [אסטרונומיה], אלא חוזה בכוכבים [אסטרולוגיה] כדי לגלות מה יהיה בעתיד. ורש"י [ב"ב טז:] כתב: "איצטגנינות - חוזה בכוכבים". וכן בשיטמ"ק בשם הרמ"ה [ב"ק פב:] ביאר שחכמת יוונית [שנאסרה] היא חכמת החוזים בכוכבים, שמודיעים את העתידות [ישעיה מז, יג "יעמדו נא ויושיעך הברי שמים החוזים בכוכבים מודעים לחדשים מאשר יבאו עליך"]. וכן בח"א למנחות סד: [ד, פה.] ביאר שדברי שמואל מוסבים על חוזה בכוכבים, ויובא להלן בהערה 199.

(182) וזהו "תקופות" שאמרו על רבן יוחנן בו זכאי, וכמובא בהערה 178.

(183) "לעיני העמים - שחכמה הניכרת היא, שמראה להם סימן לדבריו בהילוך החמה והמזלות שמעידין כדבריו, שאומר שנה זו גשומה, והיא כן, שנה זו שחונה, והיא כן, שכל העיתים לפי מהלך החמה במזלותיה ומולדותיה, במזל תלוי הכל לפי השעה המתחלת לשמש בכניסת החמה למזל" [רש"י שם].

(184) בא לבאר כיצד מוכח ש"פועל ה'" ו"מעשה ידיו" [הנזכרים בפסוק בישעיה] מוסבים על תקופות ומזלות.

(185) "ירח וכוכבים אשר כוננתה" [המשך הפסוק]. ובגו"א בראשית פ"א אות סו כתב: "יש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם [רש"י בראשית א, כז]... ויש מפרשים שהידים הרמוזים כאן הם השמים, שנקראים 'ידי הקב"ה', לפי שפעולתו של הקב"ה על ידי השמים. והם עשר [רקיעים, וכמבואר בראב"ע תהלים ח, ה], כמנין אצבעות היד. ועל ידי אלו השמים ברא הקב"ה את האדם, כדי שיהיה באדם דבקים כל המזלות" [אמנם בגו"א שם דחה פירוש זה].

(186) נמצא שמבאר שהמזלות והתקופות הפועלים בשמים מורים על גדולתו של ה'. וכן בשאר מקומות כתב שההסתכלות כלפי השמים מביאה ליראת השם. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"א [תקז.] כתב: "לפיכך ברא השם יתברך את האדם בקומה זקופה, כדי שיסתכל כלפי מעלה, וידע הקב"ה שהוא יושב בשמים, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר הכתוב [קהלת ג, יד] 'והאלקים עשה שיראו לפניו', כלומר שהקב"ה עשה את האדם באותו ענין שיראו לפניו, כי בראו להביט למעלה, להתירא מן השם יתברך שהוא יושב בשמים". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות יב, אודות הנחש שמשה שם על הנס [במדבר כא, ח], ופירש רש"י שם "וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאים". וכתב על כך הגו"א שם: "ואם תאמר, אם כן למה לי נחש, ולמה לי לשום אותו על הנס, אחר שהיה תולה בזמן שהיו מכוונים לבם לשמים. ונראה לפיכך היה מצוה הקב"ה לשום על נס, כדי שיביט למעלה,

שאי אפשר מי שמביט למעלה שלא יהיה רואה ומכוון לבו לשמים". וכן אמרו בשבת פט: "מיד נושאים עיניהם למרום ואומרים 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך' [ישעיה סג, טז]". ובישעיה [מ, כו] נאמר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו'". וכן "ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל" [ישעיה לז, כג]. וכן "אשא עיני אל ההרים וגו' עזרי מעם ה'" [תהלים קכא, א-ב]. וכן "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" [תהלים קכג, א], ועוד. ובב"ק צב: "שפיל ואזיל בר אווזא ועיניה מטייפי", ופירש רש"י שם "עיניו מצפות למעלה למרחוק למזונותיו". והבטוי שחידשו חז"ל תמורת "יראת אלקים" הוא "יראת שמים", וכמבואר בדר"ח פ"א סוף מ"ג [רלא.], כי ע"י השמים מכירים בגדולת ה'. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1380.

(187) דהי"א כח, ט "דע את אלקי אביך ועבדהו". ולמעלה [הערה 158] הובאו דברי הרמב"ם שכתב שכפי הידיעה כך היא האהבה. ונמצא לפי זה שהחיוב להכיר את בוראו מסתעף ממצות אהבת ה'. וכן כתב במו"נ ח"א פנ"א. וראה בחובת הלבבות שער היחוד פרק ג שהאריך בחיוב זה. ויש להעיר מדברי רש"י [סוכה מט:] בביאור דברי הגמרא שם שאברהם אבינו נקרא "נדיב", שכתב: "נדיב - שנדבו לבו להכיר את בוראו". וכן חזר וכתב שוב [חגיגה ג.] "שנקרא נדיב - על שם שנדבו לבו להכיר בוראו". ומכך משמע שאין זה חיוב, אלא נדיבות הלב. ושמא יש לחלק בין ישראל לבין אברהם בתחילת דרכו. וכן הוא בחידושים המיוחסים לר"ן [שבת עה.] בשם רבי יהונתן, שעל ידי חכמה זו מכיר גדולת קונו, שתיקנם כרצונו, ואין בהם כח לשנות מה שגזר עליהם, ולא להיטיב ולהרע.

(188) לכך חכמת ישראל בענייני המזלות והתקופות "היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" [דברים ד, ו], כי האומות עוסקות מאוד בעניינים אלו. ואודות שחכמי יון עסקו בחכמה זו, כן מבואר בדברי הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פי"ז הכ"ד, וז"ל: "טעם כל אלו החשבונות, ומפני מה מוסיפים מנין זה, ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה, והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים. אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני ישששכר, לא הגיעו אלינו. ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי, ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר, בין שחברו אותו נביאים, בין שחברו אותם גוים". ובספר עבודת הקודש ח"ד פ"ב כתב: "חכמי אומות העולם בקיאים בחכמה זו יותר מחכמי ישראל, כענין שאמרו ז"ל [פסחים צד:] חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרים, וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזל קבוע, ונצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל [שם]... אדרבה

אנחנו צריכים להם... חכמה זו ידועה היא לכל, וחכמי האומות התחכמו בה יותר מחכמי ישראל".

(189) בא להדגיש שאין חכמת המזלות והתקופות חכמה מבוררת אצל האומות, אלא רפויה היא בידן [לכך יכירו ויודו לחכמת ישראל הברורה]. וראה בקולמוס [אנגלית], כסלו, תשע"א, עמוד 12, שסקרו שם את הגישות השונות וההפוכות באסטרונומיה שהיו קיימות אצל חכמי אומות העולם למשך אלף וחמש מאות שנה.

(190) כוונתו לניקולוס קופרניקוס, שבספרו [שיצא בשנת שמ"ג] טען שכדור הארץ הולך סביב השמש, ולא להיפך.

(191) כן כתב קופרניקוס בסוף ספרו [ראה בקולמוס (אנגלית), כסלו תשע"א, עמוד 10]. ואודות שאין חכמת המזלות והתקופות ברורה לחכמי האומות [לעומת חכמי ישראל], כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רכו.], וז"ל: "כל חכמת התכונה אין ראוי שיהיה נקרא שם 'חכמה' עליו, כי אין נקרא 'חכמה' רק שידע הדבר כמו שהוא. ודבר זה לא תמצא בחכמתם, כי לא אחד שעמד על אמתתו. ומה לי אם ישקר הרבה, או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר. כמו שהוא סוד העיבור, שהם [חכמי ישראל] ידעו אמיתתו כפי מה שהוא מקובל מפי השם יתברך. ועוד, כל חכמי גוים לא ידעו רק שעור זמן מהלך החמה והכוכבים והקפת הירח, ולא ידעו טעם הדבר, ומאיזה צד נמצא כך, ולמה כך בבירור. ודבר זה יקרא 'סוד העבור', אשר יודע כל עניין הליכת החמה והכוכבים בציור השכלי ומהותם. ודבר זה חכמה אחרת, וזה שנאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. כי מה שייך חכמה בדבר שאין לו טעם, ולא ידע מהות הדבר, רק שידע שכך נמצא. ודבר זה אין ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', רק החכמה מי שיודע מהות הדבר בעצמו". ובספר נחמד ונעים לרבי דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרק ד כתב ג"כ שחכמי האומות לא יכלו להשיב לשאלותיו אודות מהלך הכוכבים והמזלות. וראה להלן הערה 197.

(192) נראה שחסרות כאן כמה מלים, אך כוונתו שבהירות החכמה של חכמי ישראל עומדת כנגד טשטוש החכמה אצל חכמי האומות, ומתוך השוואה זו ניכרת עליונתה של חכמת ישראל. ומה שכתב שני דברים; (א) "וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות". (ב) "ונותנים טוב טעם ודעת". וזה כנגד שני הדברים שהזכיר בבאר הגולה באר הששי [הובא בהערה הקודמת], שחכמי ישראל יודעים את כל פרטי המהלך, וגם יודעים לבאר את סודה וטוב טעמה.

(193) בין חכמי האומות עצמם.

(194) כי בתחילה סברו כיווני קלאדיוס פוטלמאוס, ולאחרי הרבה שנים הגיע ניקולוס קופרניקוס, ולאחריו טיכו בארה [חי בזמן המהר"ל], וכל אחד מהם נתו השערה אחרת לסיבוב גלגל השמש והירח [קולמוס (אנגלית), כסלו, עמוד 12].

(195) כמו שכתב בענין אחר בתפארת ישראל פ"ו [ק.]: "איך יעלה על הדעת שיתנו [הרופאים ואנשי הטבע] סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד... ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה, הוא לאחד מני אלף, ואף אשר נתנו, אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם". וראה להלן הערה 222.

(196) כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נח:], וז"ל: "אין חכמתם [של חכמי ישראל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום... למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם".

(197) כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [רל.], וז"ל: "הנה חכמי ישראל ביחוד משבח אותם הכתוב כמו שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. וגם [דהי"א יב, לג] 'ומבני יששכר יודעי בינה'... ודבר שהוא מקובל לנו ממהלך הלבנה ומן מהלך החמה, הוא מרוצה ומקובל לחכמי התכונה ביותר". ראה בספר נחמד ונעים לרבי דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרק ריג, שמביא שם כיצד חכמי התכונה של אומות העולם שבחו את דרכם של חז"ל בהבנת מהלך החמה והלבנה, וכלשונו: "כבר הודו לנו חכמי האומות מימי קדם... גם חכמי הגוים אשר בזמנינו זה בראותם אותנו בדור הזה... התפלאו על חשבון המצומצם". וראה למעלה הערה 191.

(198) דברים אלו מבוארים היטב באור חדש [צט:], וז"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה, ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.].

ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". **ביאור הדבר**; הנה אמרו חכמים [ר"ה כה.] "אמר להם רבן גמליאל, כך מקובלני מבית אבי אבא, אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה, ושני שלישי שעה, ושבעים ושלשה חלקים". והנה "שני שלישי שעה" הוא 720 חלקים, כי נהגו לחלק את השעה אל 1080 חלקים, ושליש השעה הוא 360 חלקים. הוסף לכך "שבעים ושלשה חלקים", הרי זה 793 חלקים ["עשה ירח למועדים" (תהלים קד, יט) בגימטריה 793], שהוא 0.734259 של השעה [כי זהו החלק של 793 חלקים מתוך 1080 חלקים]. ומספר זה ביחס לעשרים וארבע שעות הוא 0.03059 מן היממה. נמצא שלירח לוקח 29.530590 ימים להקיף את כדור הארץ. ומחקרים שנעשו על ידי נאסא ובברלין קבעו שהמספר הוא 29.530589, הרי שזהו שינוי של אלפית השניה בלבד בין דברי הגמרא לבין התוצאה של המחקר הנעשה בברלין עם לווינים משוכללים ושעונים אוטומטיים. וזהו שכתב באור חדש [צט:] "לכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה, ולא יחטיאו אפילו כהרף עין".

(199) כמבואר למעלה [לפני ציון 187]. ורבי אליהו מזרחי כתב שהוא עוסק בפירוש לספר אסטרונומיה, "והיא חכמה מפוארה מאד ומצוה להתעסק בה" [שו"ת רבי אליהו מזרחי, סימן ה]. וכאן מסיק שיש ללמוד חכמות הטבע, כי בזה עומד על מהות העולם ומעשה ה', ומתוך כך מכיר את בוראו. ובתשובות הרמב"ם, סימן קג, כתב: "הסתכל במעשיו [של ה'], שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". ונאמר [איוב לז, יד] "עמוד והתבונן נפלאות קל". וראה הערה הבאה. וראוי לציין, שעם כל זה הדגיש הרבה פעמים בספריו את עדיפותה של חכמת התורה על שאר חכמות, וכמובא למעלה הערות 150, 174, קחנו משם. וכן אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ט] "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה', ו'מה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו", והחסיד יעבץ כתב שם: "אף על פי שמתוך כך יבוא לספר שבחו של הקב"ה שברא אלה, אפילו הכי מתחייב בנפשו, כי פוסק מקדושה חמורה לקדושה קלה". וכן כתב רבינו יונה בספר היראה, וז"ל: "ואל יפסיק משנתו לדברים בטלים, כי אף לומר 'מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה', אשר יש בו דבר שבח שמברכין עליהן [ברכות נח:] 'ברוך שככה לו בעולמו', הרי זה מתחייב בנפשו, ק"ו לשיחת חולין אשר כל דברי עבירה תלויין בה".

(200) דע, שהמהר"ל בח"א למנחות סד: [ד, פד:] חולק על דבריו כאן, וכתב שאין ללמוד חכמות הטבע, וכלשונו: "ארור מי שמלמד בנו חכמת יונית וכו'. פירוש, 'חכמת יונית' היינו חכמת הטבע, וכל חכמות הטבע הם בכלל חכמת יונית, כל אשר הוא חוץ מן התורה [ראה למעלה הערה 170]. אע"ג שמצוה לחשוב תקופות ומזלות, כי דבר זה צריך לקבוע שנים וחדשים. ועוד, שתקופות ומזלות הוא מוחש ומורגש, עליו נאמר [ישעיה ה, יב] 'ואת פעל ה' לא הביטו'. ולכך אינו נכנס בכלל 'חכמת יונית', רק שרואה מהלך המזלות שמש וירח. אבל חוזה כוכבים, על זה אמרו במדרש רבות [דב"ר ח, ו] שמואל אמר, אין התורה מצויה באצטרלוגין. אמרו ליה, מר לא אצטרלגין את. אמר להם, לא הייתי מביט בם אלא בשעה שנפנתי מן התורה, בשעה שהייתי נפנה לבית הכסא, עד כאן. הרי לך דאפילו חוזה כוכבים אסור [ראה למעלה הערה 181], ואין מותר רק חשוב תקופות ומזלות, שיביט פועל השם. אבל שאר החכמות אסור ללמוד, אם לא ע"י התורה. ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', שהכל יוצא מן התורה, ובענין זה יש ללמוד אותם. אבל בעצמם, מבלי שיצא מן התורה, אסור ללמוד חכמת יונית, כך יראה, והוא נכון... כמו ספר הטבע וספר חוש ומוחש וספר אותות עליונות וכיוצא בהם, אלו דברי' נקראו 'חכמת יונית'".

(201) לאחר שביאר שיש חיוב ללמוד חכמות הטבע, ובדרך כלל ניתן ללמוד כן מספרים שנתחברו על ידי בני אדם שאינם הגונים.

(202) לשון הגמרא שם: "ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן... אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו... רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 162] כתב: "וקשה, דמאי תירוץ הוא, דסוף סוף היאך הותר לעשות דבר זה... ונראה דלא קשיא, כי לכך אמר 'רבי מאיר תוכו אכל קליפתו זרק', כי רבי מאיר למד תורה שכלית לגמרי, שהוא שכל אלקי, ודבר זה היה מקבל. והתורה הזאת היא שכל נבדל מן האדם לגמרי, ושרי, כאשר אין לתורה זאת הנבדלת צירוף אל הרשע כלל. אבל שאר אדם שלמד סתם תורה, ואינו שכל אלקי לגמרי, וזה יש לו צירוף אל האדם, ואסור. רק התורה שקבל רבי מאיר היא היתה תורה אלקית שכלית יותר, והשכל שהוא שכל עליון נבדל מן האדם, כמו שנבדל התוך שהוא ברימון מן הקליפה". ולפי זה אין ללמוד חכמת הטבע מרב שאינו הגון, כי רק תורת הסוד הנבדלת מהרב המלמדה מותר, ולא שאר דברי תורה וחכמה.

(203) וזהו דיוק לשון הגמרא [חגיגה טו:] "ורבי מאיר היכי גמר תורה **מפומיה** דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [מלאכי ב, ז] 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', אם דומה הרב למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה **מפיהו**. ואם לאו, אל יבקשו תורה **מפיהו**". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 171] כתב: "רבנן אמרי שאסור, שאין להצטרף לרע, והתורה שהיא אצל שאינו הגון, הדבור שיוצא ממנו, כיון שהוא דבור הרשע, לכך המקבל התורה הוא מצטרף אל הרע". כי הדיבור הוא חיבור, וכמו שאמרו [כתובות יג.] "ראוה מדברת עם אחד... מאי 'מדברת'... נבעלה". ומשום כך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אברהם אל ה'. וכן הוא בבאר הגולה באר החמישי [פד.], ושם הערה 468, דר"ח פ"א מ"א [קכב.], ושם הערה 105, ושם פ"ג מ"ב [ע.], ושם הערה 309 [הובא למעלה פ"ח הערה 175].

(204) וכן פסק האגרות משה יורה דעה ח"ב סימן קה. וראה בשדי חמד [כרך שני] מערכת הלמ"ד, כלל קמה [עמוד 808], ושם פאת השדה [כרך שביעי], מערכה א כלל סד [עמוד 2980], שהאריך בזה טובא והביא דעות לכאן ולכאן אודות החילוק בין ללמוד מפיו ללמוד מספר, ובתוך דבריו [בחלק פאת השדה] כתב: "וזה מכבר העליתי לצדד שעיקר הקפידה רק בלימוד מפיו, כענין [אבות פ"א מ"ז] 'אל תתחבר לרשע', שלא ילמוד ממעשיו... מה שאין כן מפי כתבם, דלא גרע מספרים החיצונים, דמילי מעליותא דאית בהו דרשינן. וגם שבדבר העומד בכתב שלא בהתוכחות פנים אל פנים, בנקל לשקול במאזני רעיונותיו, ולא שייך כ"כ דלימשך אבתריה... וכמו בלימוד מרב הגון דמתקיים יותר כששומע מפיו, בעירובין יג: דחזיתיה לר"מ מאחוריו". ושם מביא דבספר דברי ירמיה ח"א [דף יד] כתב כן בשם אביו [בעל שערי תורה], וז"ל: "יקשה מאוד דרבינו במו"נ נראה שלמד מספרי חכמי עכו"ם... ומפי אמ"ו הגאון ז"ל שמעתי דיש לחלק בין למוד מפיו של רשע ללמוד מתוך ספר, דמתוך ספר יש לברור הטוב מהרע, אבל מפיו, שחיבור עם רשע, וגורם רעה והשחתה לאדם".

(205) הנה למעלה ס"פ ח [לאחר ציון 182] כתב: "ולפי זה אין צד היתר לאדם שילמד תורה מספרי יונים... והספרים האלו ראוים להיות בבל יראה ובבל ימצא". הרי ששם אוסר ללמוד מספרי יונים, ואילו כאן מתיר ללמוד מספרים כאלו. ובפשטות יש לחלק דלמעלה איירי בלימוד תורה [וזה אסור], ואילו כאן איירי בלימוד חכמות הטבע [וזה מותר]. אך קשה על זה, דא"כ מה הקשה כאן מר"מ שלמד מאחר ["הרי אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה אצל רבי מאיר, שלמד תורה מאחר"], הרי יש

מקום גדול לחלק בין תורה לשאר חכמות, דהאיסור ללמוד מרב שאינו הגון נאמר רק בתורה, ולא בשאר חכמות. ועוד קשה על זה, דהא אמרו חכמים [שבת עה.] "הלומד דבר אחד מן המגוש, חייב מיתה", ופירש רש"י שם "והלומד דבר אחד מן המגוש - מין הממשיכו לעבודה זרה, **אפילו** דבר תורה אסור ללמוד ממנו". ומשמע מלשונו שהאיסור בתורה הוא לרבותא, וק"ו לשאר חכמות שאסורות [אמנם בזוה"ק (ח"ב קכד.) לכאורה מבואר לא כך, וכמובא להלן בהערה 217]. וכן המחבר [שו"ע יו"ד סימן קעט, סעיף יט] כתב: "הלומד מן האמגושי, אפילו דברי תורה, חייב מיתה". ובשו"ת משנה הלכות [ח"ה סימן קכג] כתב: "הנה מה דפשיטא ליה דדבר חול מותר ללמוד מאמגושי, ורק פלפול והלכה אסור, דבר זה שגגה הוא, דאדרבה, כל שכן דברי חול דאסור ללמוד ממנו, אלא אפילו דברי תורה, דהוה אמינא דמאי נפקא מינה ממי לומד... קמ"ל דאפילו דברי תורה אסור. ועיין רש"י שבת... מבואר מדיוק רש"י דאפילו דברי תורה אסור ללמוד ממנו, וכל שכן דברים אחרים". וכיצד יצא למהר"ל איפכא, שספרים שנכתבו ע"י אמגושי בתורה אסורים ללמוד [כדבריו למעלה ס"פ ח], ואילו ספרים כאלו בשאר חכמות מותרים ללמוד [כדבריו כאן]. וצ"ע. וראה למעלה פ"ח הערה 185 שגם שם הוקשתה קושיא זו.

(206) ופירש רש"י שם "שפתי זרה - אפיקורסות". ולמעלה בהקדמה הביא פסוק זה, וכתב [לאחר ציון 34] שם: "ורצה לומר האשה הזרה הוא החומר, נקרא 'אשה', כמו שבארנו בכל מקום. וקרא החומר הרע 'אשה זרה', כי החומר הרע מסיתו אל מעשה זר ורע. אבל החומר הטוב נקרא [משלי לא, י] 'אשת חיל מי ימצא'. ובעל חומר רע יצר שבו מפתה אותו שילך אחר תאותו, וזה 'נופת תטופנה שפתי זרה', כי היצר הרע מפתה אותו שלום יהיה לך אף כי תעשה דבר זה". והאלשיך [בראשית ב, ט] כתב: "ועל השמר מכל החכמה חצונית ההיא, הזהיר שלמה בחכמתו ככתוב אצלנו באומרו 'נפת תטופנה שפתי זרה'. לומר השמר פן ואל תתפתה בחכמת המחקר של הזרה, כי הלא תתפתה כי תראה מתק אמריה בחקירות שכליות, כנופת הנוטף דבש".

(207) ולכך ברי הוא שדבריהם "יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים", כי "איך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך הדברים כמו אלו" [לשונו להלן לפני ציון 221]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תיג.] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו כמו רעידת הארץ ורעמים וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה, שאין הדבר כך".

(208) בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תט"ו כתב: "גזרנו וקבלנו עלינו ועל זרעינו ועל הנלווים עלינו בכח החרם לבל ילמוד איש מבני קהלנו בספרי היונים אשר חברו בחכמות הטבע וחכמת האלוהות, בין המחוברים בלשונם בין שהועתקו בלשון אחר וכו' ושלא ללמד איש מבני קהלתנו את אחד מבני ישראל בחכמות האלו עד שיהיו בני עשרים וחמש שנים, פן ימשכו החכמות ההם אחריהם, ויסורו אותו מאחרי תורת ישראל וכו'". ובשו"ת הרמ"א סימן ז כתב: "כי הם לא חששו אלא ללמוד בספרי היונים הארורים, כגון ספר השמע... ובזה הדין עמם כי חששו פן יבא להמשך אחריהם באיזה אמונה מן האמונות, ויתפתה ביניהם שהוא יין תנינים ודעות מופסדות... לכן גם אני אומר שמנוקה אני מעון זה כי אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו, מעידני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו, רק מה שעסקתי בספר המורה שיגעתי בו ומצאתי" [הובא למעלה פ"ח הערה 183]. וראה להלן ציון 220.

(209) כפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:]: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה... הן מצד קוצר המשיג, הן מצד עומק המושג". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:] כתב: "כי שכחת התורה... האחת, קוצר המשיג. והשני, עומק המושג". ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "הרמב"ם ז"ל מנה בספרו [מו"נ א, לד] הסבות המונעות החכמה... קוצר המשיג, עומק המושג". ואודות שבני אדם מתפתים בקלות אחרי דברים מוטעים, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [קצח:], וז"ל: "והנה שמעתי שהיה איש אחד בארץ פולן, כשקרא דברי אשר בספר גבורות השם [הקדמה שניה], אסף עליו רבים, ופער פיו לבלי חוק... והיה מרבה דברי הבל וסכלות, כל זה להתגדל ולהתכבד עצמו נגד בני אדם הבלתי יודעים, כמו שהוא בני דורינו זה, אשר הם קוראים בספרים שאין רוח חכמים נוח מהם". ושם במשנה טו [שנח.] כתב: "מפני שאין לו דעת צלולה, וזה כאשר ירצה להבדיל בין הדעות של חכמים, מפני שאין שכלו ברור, כאשר שומע הדבר שהוא ברור והלכה, ושומע דבר שאינו הלכה, דעתו נוטה אחר שאינו הלכה. וזהו על הרוב, שהרבה בני אדם שאין שכל שלהם זך וברור, ישר בעיניהם דבר שהוא יוצא מן השכל הברור, וישר בעיניהם שאינו ברור. ולכך הוא עוזב השכל הברור, ומקבל השכל שאינו ברור". ובבאר הגולה באר הששי [רעז.] כתב על ספר שפסל בזה"ל: "כדי שלא יאמרו כי יש בדבריו ממש, כי לב בני אדם הבלתי מבינים מלא הוללות, כי הרחוקים מן החכמים אוהבים דברים כאלו, כי רחקו מהם דברי חכמים. ולכך אשים דעתי על דבריו. ואם כי דבר זה אין ראוי, כי אין קץ לדברי רוח, מכל מקום כיון שנדפסו דבריו בספר, ראוי להשיב טעותו". ובתשובות החתם סופר חלק ששי [ליקוטי שו"ת] סימן סא,

כתב: "כי מי גרם לעם רב מעם ה' אשר בעו"ה נטה לבם מאחרי תורת מרע"ה ולנטות להיות אחרי רבים לרעות, להלכד ברשת האפיקורסות. מי גרם כל אלה, הלא 'עמך כולם צדיקים' [ישעיה ס, כא] מאז מעולם. אך בתחלה התפשטו ספרי מירוס... דמשכי בליצנותיא, ולהיותם נדפסים בלשון הקודש בלשון צח דמשכי, עסקו בה ההמונים, ונלכדו בחרמם וירדו ממדרגה למדרגה, עד שבעו"ה פשתה הנגע, גברו ועתקו ועשו חיל".

(210) מעין דברי רש"י [דברים יח, ט] "לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלין, ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך, שזה הוא חוק הגוים".

(211) פירוש - אזהרה זו נשנית במשנה עם שאר אזהרות מופלגות, שאמרו במשנה שם [אבות פ"ב מי"ד] "הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורס, ודע לפני מי אתה עמל, ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך". ומתוך חשיבותן של שאר האזהרות הנך עומד על חשיבותה של אזהרה זו הנזכרת עמהן. ודבריו מבוססים על הפסוק [איוב לו, לג] "יגיד עליו ריעו", שהנך יכול להסיק את משמעות הענין על פי מה שנסמך אליו, וכן אמרו בגמרא [ע"ז עו.]. וכן הזכיר בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:], ובח"א למכות יב. [ד, ג.]. ובבאר הגולה באר הששי [רה:] כתב: "המבין יבין שכל הדברים הנאמרים כאן הם ברורים בכל הדברים האלו באין ספק כלל, ויורה זה המאמר שאחריו", ושם הערה 436. וכן הוכיח בתפארת ישראל פל"ב [תפ:], ובגו"א שמות פי"ט אות כב [עט.], והובאו למעלה פ"י הערה 78. וראה בדר"ח פ"א מי"ח [תנ:], ושם הערה 1730, ושם פ"ב מ"ה [תקפט:], ושם הערה 586.

(212) יש להבין, מדוע טורח להראות חשיבותה של משנה מפורשת, וכי "יהודה ועוד לקרא" [קידושין ו.]. ואולי בא לאפוקי מלומר שאזהרה זו היא "עצה טובה קא משמע לן", אך אם האדם חושש להכנס לענין זה [מפאת שעלול להמשך אחר דברי האפקורסים], יוכל לפרוש מענין זה, בבחינת "מה לי ולצרה זו" [ראה סנהדרין ו:, ורמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ג ה"ט], ועל כך מוכיח שכשם ששאר אזהרות המשנה אינן "עצה טובה", אלא חיוב גמור ["הוי שקוד ללמוד תורה... ודע לפני מי אתה עמל"], כך היא אזהרה זו.

(213) כמו שאמרו חכמים לגבי חשש אכילת חמץ [פסחים יא.]: "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה" [בתמיה], ופירש רש"י שם "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו - אף על גב דבעלמא גזרינן בדבר שעסוק בו שלא יושיט לפיו, הכא בבדיקת חמץ ליכא למיגזר, דהוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחזר עליו לשורפו, אין לך זכרון לאיסור

גדול מזה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [תתו:], וז"ל: "אמר 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', שאם ילמד מה שישיב לאפיקורס, כל שכן שלא יעלה על לבו ומחשבתו שום הרהור רע. ומפני כי הנפש מהרהר המינות, אמר שיהיה שקוד לבטל זה מעיקרא, והרי זה תקון נפשו" [הובא למעלה פ"ח הערה 199]. וראה בסמוך הערה 229. ולמעלה ס"פ ח כתב: "אמנם דבר זה נראה, שאם למד בדבריהם כדי להשיב על דבריהם במקום שהם נגד התורה, בודאי שרי, כמו שאמרו 'ודע מה להשיב לאפיקורס'. ודבר זה בודאי מצוה גדולה, כמו שהארכנו בזה בפרקים. ועוד יתבאר דבר זה". וכן כתב בתחילת הקדמה שניה לגבורות ה', ויובא בסמוך הערה 222.

(214) שנאמר [דברים לג, ד] "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", ודרשו חכמים [סנהדרין נט.] "עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה', 'לנו מורשה' ולא להם. וליחשבה גבי שבע מצות, מאן דאמר 'מורשה' מיגזל קא גזיל לה. מאן דאמר 'מאורסה', דינו כנערה המאורסה דבסקילה". ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה תבין ממה שהתבאר למעלה כי התורה היתה מתיחסת לישראל בפרט, ולכך היא מאורסה לישראל דוקא, ואינה שייכת לאחרים" [הובא למעלה פ"ח הערה 191].

(215) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 185]: "ויותר מזה, שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם, רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם, שאומרים דבר בשמם. ולמה להם דבר זה, והרי אפשר להביא דבריהם סתם, ולא בשמם. ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם, רק להאריך הגלות. ועל דבר זה דוה נפשי, שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה. ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם... ורבותינו במדרש שלהם כאשר זכרו רשע אמרו 'שחיק טמיא', על שם הפסוק שאמר 'ושם רשעים ירקב', ואיך יאמר בשמם דבר זה לפאר ולהדר הרשעים".

(216) לשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [תהלים נב, ז] 'גם אל יתצך לנצח', אמר הקב"ה לדוד, ניתי דואג לעלמא דאתי. אמר לפניו 'גם אל יתצך לנצח'. מאי דכתיב [שם] 'יחתך ויסחך מאוהל ושרשך מארץ חיים סלה', אמר הקב"ה, לימרו שמעתא בי מדרשא משמיה. אמר לפניו, 'יחתך ויסחך מאוהל'". הרי לפי זה ידיענן שאין לומר הלכה בשם דואג מסיפא דקרא ["יחתך ויסחך מאוהל"], ולא מרישא דקרא ["אל יתצך לנצח"], ודלא כדבריו כאן. ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 192] הביא הגמרא כמו שלפנינו.

(217) והרי דואג היה גבור בתורה [סנהדרין קו:], והיה אב בית דין [מדרש שוחר טוב ג, ד], ומ"מ אין אומרים דבר הלכה משמו, ק"ו לאלו שאינם מאמינים לתורת משה כלל.

(218) מקור דבריו הוא בזוה"ק ח"ב קכד., שאמרו שם: "'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' [שמות כג, יג], דא מאן דיתעסק בספרין אחרנין דלא מסטרא דאורייתא, 'לא ישמע על פיך' [שם], דאסור אפילו לאדכרא לון ולמיליף מינייהו טעמא, כל שכן על אורייתא" [תרגום ללשה"ק: 'ושם אלהים אחרים' זה מי שמתעסק בספרים אחרים שאינם מצד התורה. 'לא ישמע על פיך' שאסור אפילו להזכירם וללמוד ממנו טעם בכלל, כל שכן ללמוד ממנו טעם על דברי תורה"], והובא למעלה פ"ח הערה 190.

(219) בבאר הגולה באר הששי [ערה:] העיר כן על הספר מאור עינים, וכלשונו: "בקצת מקומות הביא עזרו וסעדו מספרים כשדיים ומסופרי האומות", ושם הערה 803. ושם בהמשך [שי.] כתב: "כי רוב בניינו על סופרי האומות, ולהם יתן יד ושם". ובסוף הבאר שם [שנח:] כתב: "והוא יתברך יציל זרע שארית ישראל, שלא ימצא בנו עוד פרץ נותן כבוד והוד לזרים, אמן סלה" [הובא למעלה פ"ח הערה 186].

(220) כמבואר למעלה הערה 208. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 145] כתב: "כל אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קי:] כתב: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ושם פ"ו מ"ז [רכו.] כתב: "כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם" [הובא בהקדמה למעלה הערה 23, ופ"ז הערה 146].

(221) "בחדוש העולם, ובידיעות השם יתברך, ובהשארת הנפש ועולם הבא" [לשונו למעלה לפני ציון 206].

(222) דברים אלו מבוארים היטב בתחילת ההקדמה השניה לגבורות ה', וז"ל: "הנפלאות והאותות והמופתים שעשה הקב"ה בעולמו... ראוי להודיע דרכם ועניינם כדי שיתברר מעשה אלקים. אף כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה', יאמינו לכל דברי התורה והנביאים... לא יתחכמו עליהם... אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים. ודברים הנגלים והם אתם ולעיניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר,

ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם. אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מי"ד] הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 21, ופ"ח הערה 200]. וראה למעלה הערות 195, 207, ולהלן הערה 229.

(223) אף שחכמי האומות "מדברים דברים לפי שכלם, לא מן הקבלה כלל, רק לפי חקירתם" [לשונו למעלה לפני ציון 207], מ"מ אם כיוונו לאמת, יש לקבל דבריהם. ועל כגון זה כתב הרמב"ם [בהקדמתו לשמונה פרקים]: "ודע, שהדברים אשר אומר בפרקים אלו ובמה שיבא מן הפירוש אינם דברים בדותים מעצמי, ולא פירושים שחדשתים. אמנם הם ענינים לקטתים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד וזולתם מחבוריהם, ומדברי הפילוסופים גם כן הקדמונים והחדשים, מחבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרו".

(224) מציון 24 ואילך.

(225) לשונו למעלה [לפני ציון 24]: "כי השגת היראה נבדלת מכל השגות, ולכך צריך טורח וחפוש גדול על יראת ה', כי היראה היא באוצרו של הקב"ה... כי יראת השם השגה נבדלת מכל ההשגות, מפני שהיא השגה לעמוד על אמתת השם יתברך, עד שבזה מקבל היראה מן השם יתברך כאשר עומד על אמתתו יתברך... כלומר שתגיע אל החכמה העליונה לעמוד על אמתת השם יתברך, ובזה האדם קונה היראה ממנו, כאשר משיג בו יתברך... השגת יראת השם, כי דבר זה נבדל מן האדם, מצד כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין אנו יודעים בו יתברך. כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם, אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו. וכאשר הוא מטריח בחכמה, אז משיג בו יתברך מה שאפשר לאדם להשיג".

(226) פירוש - אין להשגיח בדברי חכמי המחקר אודות ההשגה בה' יתברך, כי זו השגה הנבדלת מהם. ולמעלה [לאחר ציון 152] כתב: "אם יאמר לך יש תורה בגוים אל תאמין... כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהוא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו [מו"נ ח"ב ס"פ כב], כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח, יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה שאמרו במה

שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי, אבל למעלה מן הטבע, וחכמה זאת חכמת אלקית, אין לשמוע להם".

(227) נביא שלש דוגמאות כיצד חז"ל יישבו שיבושים של המינים; (א) נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'", ופירש רש"י שם "נעשה אדם - אע"פ שלא סייעוהו ביצירתו, ויש מקום למינים לרדות, לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענוה, שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן. ואם כתב 'אעשה אדם', לא למדנו שהיה מדבר עם בית דינו, אלא עם עצמו. ותשובתו כתובה בצדו [שם פסוק כז] 'ויברא את האדם', ולא כתיב 'ויבראו'", ומקור דבריו הוא בב"ר ח, ט, שאמרו שם "בכל מקום שאתה מוצא פתחון פה למינין, אתה מוצא תשובה בצדה". (ב) בנר מצוה [טז.] כתב: "מה שהיו אומרים [הפילוסופים] שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתיחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות. וכבר בארנו זה במקום אחר ובטלנו שבוש זה. הפך זה, כי מורה רבוי הפעולות על התחלה אחת". וראה שם הערה 85, שהמהר"ל יישב תמיה זו באופנים שונים, ותמך יתדותיו במדרשי חז"ל [ראה למעלה פי"ג הערה 5]. (ג) הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג פתח את הפרק בזה"ל: "הרבה נבוכו בבקשת התכלית זה המציאות מה הוא", לאמור מהי התכלית של בריאת העולם. ומתוך ש"הרבה נבוכו" בזה, בעל כרחך שהרבה נשתבשו בשאלה זו. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו.] הביא מאמר חכמים [ברכות ו.] שהקב"ה מניח תפילין. ובהמשך שם [תד:] כתב: "וכאשר תבין ענין התפילין האלו, תבין ותדע היתר השאלה הגדולה ששאלו, למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם".

(228) "דע מה שתשיב לאפיקורוס" [אבות פ"ב מי"ד].

(229) "זהיר" כי כאשר מתבונן בכדי לדעת מה להשיב, אזי אין לחוש שיושפע מהדברים [כמבואר למעלה הערה 213]. "וזריז" כי "שקוד" פירושו זריזות יתירה, וכמו שמבאר בסמוך.

(230) מכנה את התנאים שבמסכת אבות בשם "אבות העולם הראשונים", וכפי שביאר בדר"ח פ"א מ"א [קיב.]: "מפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי,

כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'... לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם".

(231) כך ביאר את המשנה בדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה.], וז"ל: "הוי שקוד ללמוד תורה **כדי** שתשיב לאפיקורוס". וכן הוא בתחילת הקדמה שניה לגבורות ה' [הובא בהערה 222]. וכן רבינו יונה שם ביאר כן, וז"ל: "שיקבע עצמו ללמוד תורה, כדי שידע להשיב על דברי האפיקורוס. שאם לא ישיבוהו כפי טענותיו ושקריו, ילמדו העם מהם, וישתו מים הרעים בראותם כי נוצח אותו, ונמצא שם שמים מתחלל". והרמב"ן [ויקרא ג, ט] כתב: "והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר [משלי כו, ה] 'ענה כסיל כאולתו'. ואמרו 'הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס'".

(232) לשונו בדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה:]: "ואמר אחר כך שתהיה תורתו כדי שישיב לאפיקורס. כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת, כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס" [הובא למעלה פ"ח הערה 199].

(233) מדגיש ש"בודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון" כדי להורות ש"דע מה שתשיב לאפיקורס" ענייננו להעמיד את האמת על תלה. דאי איירי באפיקורס מסוג אחר [כגון מי שאינו מתנהג כשורה, שמבזה את החכם (סנהדרין צט:)], בזה לא היינו מבארים ש"דע מה שתשיב" ענייננו להעמיד את האמת על תלה, שהרי לא איירי בסילוק השקר, אלא בסילוק הרע. אך לאחר ש"אפיקורס" מתפרש על פילוסופי יון, שפיר מתבאר שההשבה כלפיו היא העמדת האמת על תלה.

(234) וכן פירש רש"י [סנהדרין לח:] "שקוד - מהיר וזריז". והרמב"ם בפירוש המשניות [אבות פ"ב מי"ד] כתב: "ענין שקידה הוא מלשון הכתוב [ירמיה א, יב] 'כי שוקד אני על דברי', כלומר מהר ומשתדל". וכן בדר"ח פ"ב מט"ו [תתיז.] ביאר ש"שקוד" הוא ענין של זריזות.

(235) כן סיים בכמה מקומות בתפילה שיהא חלקנו עם הצדיקים. וכגון בח"א לב"ב ח: [ג, סא.] כתב: "יהי רצון שיהיה חלקינו עם הצדיקים, אמן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקד:] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה". ושם בסוף הבאר השביעי [תכח:] כתב: "והוא יתברך יתן חלקנו עמהם, אמן וכן יהי רצון, אמן סלה". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות נב כתב: "והוא יתברך יתן חלקינו בחיים, ולשאוב מים בששון ממעייני הישועה, ולשמחנו עם המצפים לשמחתו, ויפרוש עלינו מזיו כבודו, ואז נשמח בארבע מינים". ושם ס"פ חיי שרה כתב: "והוא יתעלה שמו יצרף אותנו אל הצדיקים, ויתן חלקנו בחיים, אמן". ובסוף נתיב דרך ארץ כתב: "והוא יתברך יתן חלקנו עם השומרים דרך עץ החיים, אמן". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "יתן השם יתברך חלקינו עם הצדיקים, אמן". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 216] כתב: "והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב". ולמעלה פ"י [לפני ציון 54] כתב: "יהי רצון שיהא חלקנו עמהם" [הובא למעלה פ"י הערה 54]. ואולי כאן סיים בתפילה זו כנגד המשך המשנה שם [אבות פ"ב מי"ד] "ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך", ולמעלה [לפני ציון 211] ביאר את המשנה הזאת על פי הדברים הנוספים שנשנו בה.

(236) דוקא בסיום פרק זה כתב "סליק". וכן בדפוס ראשון נמצא שהשורות המסיימות פרק זה הולכות ומצטמצמות לכיון הקדקוד, דבר שלא נעשה כלל בפרקים הקודמים. ונראה טעם הדבר, כי הנושא שדן בו עד כה בארוכה ובעומק מגיע כאן לסיומו. כי עד כה ביאר את מעלת התורה ולומדיה, ואילו בפרק הבא יבאר את העונש החמור המוטל על עוזביה. ושלשת הפרקים האחרונים [טז-יח] עוסקים במעלת המעשה והמצות, וכפי שכתב בר"פ טז, וז"ל: "התבאר לך בפרקים הקודמים מדריגת ומעלת התורה. ומעתה יש לבאר מעלת המעשה כאשר מקיים מצות התורה". נמצא שכאן מסתיים הנושא של מעלת התורה ולומדיה. וראה להלן פט"ז הערה 2.

פרק טו

(1) והתרגום יונתן ביאר שפסוק זה עוסק בתורה, וכלשונו: "ארום אורייתא דאתון עסיקין בה היא חייכון בעלמא הדין ואוגדות יומיכון בעלמא דאתי". וכן בגמרא [ברכות נה., שם סא:, שבת יג., פסחים מט:, וקידושין מ.] דרשו פסוק זה על תלמוד תורה [ראה למעלה פ"ד הערה 322]. ומכלל הן אתה שומע לאו, שאם סר מן התורה, בזה הוא מקצר ימיו. וכן רש"י [ע"ז יט.] כתב: "צייד הרמאי - שמרמה אנשים להראות כמה אני חכם להעמיד גירסות הרבה, והוא משכח ומקצר ימיו, דכתיב 'כי הוא חייך ואורך ימיך'". ובדר"ח פ"ג

מ"ז [קצד:] כתב: "התורה נקראת 'חייך ואורך ימיך', והפורש מן התורה הוא מתנגד אל החיים, והמתנגד אל החיים בודאי הוא מתחייב בנפשו" [הובא בחלקו למעלה פי"ב הערה 31]. ושם במשנה י [רלז:] כתב: "כי כל אלו דברים הם... הסרה מן התורה, ולפיכך הם מוציאין את האדם מן העולם, כי התורה היא חיותו של אדם, וכאשר האדם פונה אל הדברים כמו אלו, הם הסרה מן החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ו [רכח:]. וכן רבי טרפון אמר לרבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך [מתורתך] כפורש מן החיים".

(2) כך היא הגירסא בעין יעקב, ובגמרא דילן ליתא למלים "אתה פפוס שאומרים עליך חכם אתה, אי אתה אלא טפש", וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה פ"א הערה 62, ולהלן הערות 106, 111, 145, 169, 217, 267].

(3) "ואין מים אלא תורה, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים'" [ב"ק יז.]. והרד"ק בישעיה [נה, א] כתב: "והמים משל לתורה ולחכמה, כמו שאי אפשר לעולם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא חכמה. וכמו שהצמא מתאוה למים, כך הנפש החכמה מתאוה לתורה ולחכמה".

(4) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 28]: "וזה שאמר [תענית ז.] 'מה המים מניחין הגבוה, והולכים למקום נמוך'. פירוש, כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול, לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך, שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו, והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך שלא יוגבל. וכך התורה שהיא שכלית, ואין גבול לה, לכך מנחת מקום הגבוה, היינו גס רוח שמגביל עצמו שכל כך הוא גדול, והולכת למקום נמוך, הם שפלי רוח בעלי ענוה, שאין מגבילים עצמם, ואין מחשיבים עצמם לכלום, כאילו הם אינם דבר מוגבל, ומפני כך נמצאת התורה אצלם". ולמעלה ר"פ ח כתב: "עיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... ולכך אמרו [תענית ז.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל". ובבאר הגולה באר הששי [רמ.] כתב: "דבר זה ידוע, כי התורה נקראת 'מים'; 'הוי כל צמא לכו למים', ואמרו במסכת תענית [ז.] למה נמשלו דברי תורה למים וכו'.

ודבר זה מפורסם, ואין צריך ביאור כלל". וראה למעלה פ"ב הערה 29 במה שנתבאר שם שמאידך גיסא מים מורה על חומריות.

(5) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 43]: "כבר התבאר שמזה הטעם 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". ואמרו חכמים [תנחומא ויקהל אות ח] "כשם שאין אדם מתבייש לומר לחבירו השקני מים, כך לא יתבייש לומר לקטן ממנו למדני תורה". ורש"י [דברים לב, ב] כתב: "תורה שנתתי לישראל שהיא חיים לעולם, כמטר הזה שהוא חיים לעולם". **ויש להבין**, כי כאן משוה את התורה למים מצד החיות של המים, דכשם שהדג אינו יכול להתקיים ללא מים, כך האדם אינו יכול להתקיים ללא תורה. אך למעלה בפ"ב ופ"ח [הובאו בהערה הקודמת] ביאר שדמיון התורה למים הוא מצד התפשטות המים ללא גדר מוגבל, וכאן מזכיר את דבריו מפ"ב ופ"ח ["ודמיון גמור יש לתורה אל המים, כמו שנתבאר זה למעלה"]. ולפי זה מהי השייכות בין המים של תורה למים של דגים, הרי מה שהתורה נקראת "מים" [התפשטותה ללא גבול] אינו שייך כלל למים של דגים. ויל"ע בזה.

(6) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 45]: "כבר בארנו זה למעלה בתחלת הנתיב כי הנשמה והתורה הם שייכים זה לזה", ושם הערה 46.

(7) לשונו בח"א לע"ז ג: [ד, כו:]: "פירוש, כשם שהים מקום טבעי לדג בפרט, והתורה נקראת 'מים' בכל מקום, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים' [ב"ק יז.]. ודמיון גמור יש לתורה אל המים כמו שנתבאר זה במקומו [למעלה ר"פ ב ופ"ח]. והאדם כמו הדג, שאי אפשר לחיות הדג בלא מים, וכאשר פורש מן המים מיד הוא מת. וכן הנשמה של אדם צריכה להיות עם התורה אשר נמשלה כמים, כמו שהתבאר. וערך אחד יש אל הנשמה הנבדלת עם התורה השכלית, כמו ערך הדג אל המים. ולפיכך אמר תכף ומיד שפורש מן התורה מיד הוא מת, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ה הערה 45]. **ויש להעיר**, כי כאן מבאר את זיקת הנשמה לתורה מחמת ש"התורה מלמעלה וכך הנשמה מלמעלה, לכך זה מחזיק זה, כי שניהם ענין אחד". אך איה נמצאת הקבלה זו בדגים ומים, דאטו גם שם נבאר שהדג מלמטה והמים מלמטה, לכך זה מחזיק זה, כי שניהם ענין אחד. ויש לומר, דאין הכי נמי דכך נבאר גם ביחס של דגים למים, כי דבריו כאן אודות היחס שבין הנשמה לתורה באים לבאר מדוע מזון הנשמה הוא התורה [עד שא"א לנשמה להיות ללא תורה], ועל כך מבאר ששתיהן באות ממקור עליון, ולכך האחד ניזון מהשני. וברי הוא שהקבלה זאת קיימת גם בין הגוף הגשמי למאכל הגשמי, שהואיל

ושניהם גשמיים, לכך הגוף ניזון ממאכל גשמי. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.], וז"ל: "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' [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" [הובא למעלה פי"ד הערה 74]. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:] כתב: "האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, וכך נזון הרוחני לפי ענין שלו". וכן הוא בגו"א שמות פי"ח אות כו. ובנתיב העבודה פי"ז [ד"ה הדבר שהוא] כתב: "פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה". ובנר מצוה [כא:] ביאר כי מקומו הטבעי של הדג הוא במים, כי הואיל ואין לדגים מציאות, לכך מקומם בים, מקום הרחוק מן הישוב והמציאות, וראה להלן הערה 93.

(8) "מהאש יצאו - מן התורה פירשו, דכתיב [ירמיהו כג, כט] 'הלא כה דברי כאש', וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'" [רשב"ם שם].

(9) "רפאים בעמקי שאול - כפול לשון הוא" [רשב"ם שם].

(10) כפי שביאר הרשב"ם [ב"ב שם] שהפסוקים מורים שהתורה היא אש [הובא בהערה 8]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "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... ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". 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". ובתפארת ישראל פ"כ [רצו.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'" [הובא למעלה

פ"ד הערה 262]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצז.] כתב: "כל דברי תורה הם מחוייבים מוכרחים בחוזק ותוקף, לכך נמשך אחר זה האש, שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. מדמה התורה לאש, לחוזק שיש בדברי תורה. והחוזק הזה, כי הדברים שבה מוכרחים". ובח"א לשבת ל: [א, טו.] כתב: "כי התורה היא אש, כמו שהתבאר פעמים הרבה". נמצא שמבאר במקומות אלו את השויון שבין התורה לאש, שלשתיהן יש חוזק ועוז. אמנם בגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב שהשויון הוא מצד שאינם מוטבעים בחומר, וכלשונו: "ובפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא רבי מאיר אומר מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם... רצו 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... 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'". וכדרך זו כתב בתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:], וז"ל: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". וראה למעלה פ"ו הערות 109, 111, 112, 113, ופי"ד הערה 37.

(11) אודות חוזק ותוקף האש, ראה הערה קודמת. ובנצח ישראל ר"פ סא [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כאשר האדם בעזותו, הוא מתיחס לאש, בשביל העזות והכח, כי כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא אש, כדאיתא בפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא

משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. ותניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש". ובתפארת ישראל פי"ח [רעח:] כתב: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכך הגיהנם נקרא 'אש'" [הובא למעלה פ"ו הערה 111].

(12) שהרי לשון המאמר הוא "כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו", ולא אמרו "כל שאינו לומד תורה אש אוכלתו", הרי שעונש האש נאמר רק על מי שהגיע לתורה ופרש ממנה, ולא במי שלא למד מעיקרא.

(13) כי לא חטא באש, ולכך לא יענש באש, וכמו שמבאר.

(14) פירוש - אדם בעל גוף הוא מרוחק מהתורה, ולכך אינו בחזקת "הגיע למדריגת התורה", כי חומריותו מונעת ממנו להגיע למעלת התורה. וכן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 37], וז"ל: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]. 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". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא.] כתב: "מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, 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 '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" [הובא למעלה פ"ג הערה 39, ופ"י הערה 133, ולהלן הערה 42].

(15) אודות חומרת הפורש מהתורה, הנה אמרו [אבות פ"ג מ"ז] "המהלך בדרך ושונה, ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו", ובדר"ח שם [קצב.] כתב: "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... וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר. והפך זה הפורש מזה, נדחה מציאתו, ודברים אלו ברורים מאוד" [הובא בחלקו למעלה פי"ב הערה 31]. ויש לשאול, שאמרו [אבות פ"א מי"ג] שיש חיוב מיתה גם על מי שלא למד כלל, שאמרו שם "דלא ילף, קטלא חייב", וביאר שם [שמז:] בזה"ל: "על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך. ולפיכך בתורה יש החיים [הובא להלן הערה 103]... ומאן דלא ילף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה". ואם דברים אלו נאמרים גם בלא למד מעיקרא, מהי תוספת הקפידא שיש במי שפורש מדברי תורה. ואולי עונש מיתה יש על מי שלא למד מעיקרא, אך עונש אש יש רק על מי שפורש מהתורה.

(16) בח"א לב"ב עט. [ג, קטז.] כתב משפט זה כך: "כי התורה נותן המציאות לכל, ובה נברא הכל". ופירושו שהתורה מחילה שם "מציאות" על כל הנבראים, כי כל הנבראים יצאו לפועל על ידי התורה. וכן ביאר למעלה ר"פ א, וז"ל: "התורה, שהיא דברי השם יתברך, יתמוך לבך. כי לב האדם שם החיים, והתורה תחזיק לבך ותתן לך חיים... כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו... ומה שדברי תורה תומכין כל העולם, דבר זה מדברי חכמים, שאמרו [שבת פח.] כי לכך הוסיף ה"א ב'ששי' [בראשית א, לא], לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני 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 [ב"ר א, א] 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", וראה שם הערה 12, שנלקטו מספריו ארבעה הסברים לכך שהתורה מקיימת את העולם. וכן ראה שם הערות 7, 11, 14. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלז:] כתב: "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".

(17) בח"א לב"ב שם כתב כך: "וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פורש עצמו מן הדבר שממנו המציאות". ובדר"ח פ"ג מ"ח [רא.] בביאור המשנה "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו", 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, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד. ומפני שהפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה. ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו" [הובא למעלה פ"ד הערה 35, פ"ה הערה 36, פי"ב הערה 32, ולהלן הערות 161, 166].

(18) פירוש - הגיהנם הוא הפך התורה והמציאות.

(19) "ולכך נופל בגיהנם" [הוספה בלשונו בח"א לב"ב שם]. ואמרו חכמים [עירובין יט.] "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית". ו"ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון'". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות',

שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ורצה לומר ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב השלום ס"פ א כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם. ולמעלה פ"א הערה 166 נתבאר שהתורה מצילה מגיהנם. וראה למעלה פ"ח הערה 121.

(20) "כל לילה צפון ונחבא ממצפוני התורה, שאין דברי תורה נשמעין באותו בית" [רש"י שם].

(21) "זה אשו של גיהנם, שאין צריך נפוח" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 32.

(22) "מי שרע בעיניו שיש שריד באהלו" [רש"י שם].

(23) לשונו למעלה ר"פ ד: "הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל... כי עיקר הנהגת המציאות הוא היום, שבו האור, אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 48] כתב: "כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל... ומטעם זה אמרו [עירובין סה.] לא איברא לילה אלא לשינתא. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו... כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום... כאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, וה'לילה' על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן

יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית" [ראה למעלה פ"ג הערות 52, 57, פ"ד הערות 2, 10, ופ"ט הערות 49, 51].

(24) שהוא לשון חורבן ושממה. ורש"י [דברים שם] כתב: "ובתוהו יליל ישימון - ארץ ציה ושממה, מקום יללת תנינים ובנות יענה". ורבינו בחיי כתב שם: "ובתהו יליל ישמון - כלומר כאשר נתרחקו מן הישוב ובאו במקום תהו יליל ישימון". והמהר"ל מוסיף ששם "לילה" בא מלשון "יליל ישימון", ומקורו בתנחומא במדבר אות יג, שאמרו שם: "לכך נאמר [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר ובתהו יליל ישימון', תהו היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים, 'יליל ישימון' לילה היה העולם עד שלא קבלו ישראל את התורה, וכיון שבאו להר סיני וקבלו את התורה, האיר העולם". וראה הערה הבאה.

(25) לשונו בח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:]: "הלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה, הפך היום שהוא כולה אור, והאור הוא שמחה... שהלילה מסוגל לבכיה, ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה" [הובא למעלה פ"א הערה 186].

(26) לשונו בנצח ישראל פנ"ב [תתלא.]: "כי הבית עשוי לדירה... אבל ההר והשדה אינו כך, ואם יש לאחד שם דירה, הוא לזמן, בשביל שהיה חפץ לדור שם, ויוסר דבר זה, מאחר שאינו עשוי לדירה. ואינו כמו הבית, שהוא עשוי לדירה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קלד.] כתב: "יעקב קראו 'בית' [פסחים פח.], מורה על ישוב תמידי". וכן כתב בגו"א דברים פכ"ח אות ט. ובב"ק פ: אמרו שהלוקח בית בא"י עוסק בישוב א"י. ועוד אמרו חכמים [סוכה ג:] "בית דדירת קבע הוא... אי אית ביה ד' אמות על ד' אמות, דיירי ביה אינשי, ואי לא, לא דיירי ביה אינשי", הרי הגדרת "בית" שהוא בנין העשוי לדירת אדם.

(27) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:]: "כל בית שאין נשמעין בו דברי תורה וכו'. מפני שהלילה הוא חורבן והעדר, ומפני כך הבית בפרט ראוי לחורבן בשביל הלילה, שנקרא על שם יליל. ודבר זה מדת החורבן, כדכתיב 'יליל ישימון'. ולפיכך כל בית שאין נשמעין בו דברי תורה בלילה, גובר יליל ישימון, וחרב הבית ומשומם".

(28) לשונו בנצח ישראל פס"א [תתקל:]: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, 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'". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש [שמות ג, ב]", ושם הערה 259. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "וצורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". וכן הוא בזוה"ק ח"א צט. וראה תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182.

(29) כי לילה הוא הזמן שבו שולטת מדת הדין [זוה"ק ח"ב יח:], והאש היא מדת הדין, ולכך בית שאין נשמעים בו ד"ת בלילה, שולטת בו מדת הדין, ואש אוכלתו.

(30) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 48]: "כי עיקר זמן התורה הוא בלילה, כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא, כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו [עירובין סה.] לא איברא לילה אלא לשינתא. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו. וכאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי". ובחידושי **ההלכות** שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וראה בתפארת ישראל פ"ע [תתשב:]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". ובשו"ע אור"ח סימן רלח סעיף א כתב: "צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום,

והמבטלו עונשו מרובה". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "כדאמרינן לא איברי לילא אלא לגירסא, וכיון דלכך נברא הלילה, על כן צריך ליזהר בה יותר". וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית" [הובא למעלה פ"ט הערה 51]. ולמעלה ר"פ ד כתב: "כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה", ושם מאריך בזה עוד.

(31) בעוד שכאן מבאר ששמירת הבית בלילה על ידי התורה נעשית מחמת שעיקר התורה הוא בלילה, הרי בהסברו הראשון בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] השמיט ענין זה, ותלה זאת בכלליות שמירתה של התורה, וכלשונו: "רק בשביל תורה שהיא מקיים הכל, וכתיב [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', ומפני זה אם נשמעים בו דברי תורה, ולפיכך הבית מתישב מצד התורה". הרי שתלה שמירה זאת מחמת שהתורה מקיימת הכל, ולא מחמת שהלילה הוא זמן המסוגל ללימוד תורה. אמנם בהסברו השני תלה זאת בלימוד בלילה, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה ראוי שיהיה בלילה... לפי שהיום הוא מיוחד להנהגת הטבע, כמו שהוא ענין היום. והלילה הוא העדר הטבע, והוא הנהגה למה שהוא על הטבע. ולפיכך אמרו 'אין רינה של תורה אלא בלילה'. ולפיכך אמרו כאן בית שאין נשמעים בו דברי תורה ראוי לשריפה, מצד שכל דבר שהוא נגד הנבדל ראוי אליו השריפה. ולפיכך כאשר אין בבית דברי תורה, כך ראוי לשריפה. אבל אין האדם ראוי לשריפה, מפני שהלילה ג"כ אברא לשנתא [עירובין סה.], שהשינה אחד מששים במיתה [ברכות נז:], שכך הלילה הוא העדר האור. אבל הבית ראוי שיהיה נשמע בו דברי תורה, ואם לא נשמעין בו דברי תורה ראוי לשריפה, ויש להבין את זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 10, ופ"ט הערה 51]. ושם הוסיף: "ואין ראיה מצד האומות, כי אין שוטה נפגע [שבת יג:], ולפיכך זה נאמר דוקא על ישראל".

(32) נמצא שהביא מאמר זה מסנהדרין כדי להורות שהתורה נותנת מציאות לבית שהיא נשמעת בו, ובלעדה הבית ישרף, כפי שהמאמר האחרון מבב"ב הראה שהמרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם. ולפי רש"י [סנהדרין צב.] חיבור המאמרים הללו הוא עוד יותר, שביאר שם שהאש היא אש של גיהנם [הובא למעלה הערה 21], ושוה לגמרי ל"נופל בגיהנם".

(33) "מי שעוסק בתורה ופוסק על דברי שיחה בטלה" [רש"י ע"ז ג:].
(34) "דברים לחלוחים ועיקר. לישנא אחרינא, הנכתב בלוחות" [רש"י ע"ז ג:]. והמהר"ל מבאר שהוא מלשון מלח, הנותן טעם לכל [ראה הערה 39].
(35) "וטעם 'ומתוקים'... כי תענוג החכמה יותר מתענוג המאכל המתוק, ואין למעלה מהדבש בעבור היות המאכל תענוג רגע, והחכמה לעולם" [אבן עזרא שם]. ובהקדמה לתפארת ישראל [כב:] כתב: "ואמר [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב', פירוש כי המצוה יש בו שני דברים; האחד, שהמצוה טוב לאדם הגופני, שדבר זה מבואר לכל, שכל המצות שהם בתורה הם להשלים תקון האדם, עד שהאדם הוא בטוב. והשני, שהשכל גם כן מחייב המצות מצד סוד שכלי. ועל זה אמר כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי הם 'נחמדים מזהב ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין... ועל טוב הגופני שהתורה מעמיד הכל בטוב, כי התורה תקרא 'טוב', ועל זה אמר 'ומתוקים מדבש ונופת צופים', שזה עריבות גופני". וכן אמרו [עירובין כא:] "כל ההוגה בהן [בדברי חכמים] טועם טעם בשר". ועוד אמרו [עירובין נד:] "אף דברי תורה, כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם". ובויק"ר ל, יב אמרו "מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים". הרי "שכל דברי תורה יש להם טעם טוב" [לשונו כאן].
(36) "רק הם דברים בעלמא" [הוספה בח"א לע"ז ג: (ד, כו.)]. וכן אמרו חכמים [ויק"ר ל, יב] "מה ערבה אין בה טעם ואין בה ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים".
(37) פירוש - מבאר ש"גחלי רתמים" הוא מאכלו בעוה"ז הבא אליו בטורח ובקושי ובצער גדול מאוד, דהואיל ואינו רוצה במאכל ערב וטעים של תורה, לכך עונשו הוא שמאכלו יבוא אליו בקושי ובצער, כאילו אוכל גחלי רתמים. ולפי זה אין עונשו בגיהנם, אלא בעולם הזה. ואף על פי שאמרו בגמרא [ערכין טו:] "'גחלי רתמים' [תהלים קכ, ד], היינו גיהנם", מ"מ כאן לא איירי אלא במשל לגיהנם ["שהמאכל שבא לו בצער ובקושי כאילו גחלי רתמים הוא אוכל" (לשונו כאן)], והנמשל הוא למאכלו בעולם הזה. אמנם רבינו יונה בספר היראה ביאר שעונשו הוא בגיהנם, שכתב: "ועל המפסיקין נאמר 'הקוטפים מלוח עלי שיח ושורש רתמים לחמם', ואמרו רבותינו ז"ל כל הפוסקים מדברי תורה ועוסקים בדברי שיחה מאכילים אותם גחלי רתמים בגיהנם". ומלשון הזוה"ק ח"א קכב: משמע דתרוייהו איתנהו, שכתב: "מאן דפסק מלין דאוריתא על מלין בטלין, יתפסקון חיוהי מהאי עלמא, ודינה קימא בההוא עלמא". ויש להבין מה הכרח המהר"ל

לבאר שאיירי בעונש בעוה"ז, ו"רתמים" הוזכרו רק כמשל, ולא ביאר כפשוטו של מקרא שאיירי בעונש גיהנם. ואולי משום שכבר אמרו חכמים [ב"ב עט.] "כל המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם" [הובא למעלה לאחר ציון 8], ושם לא נקטו בסוג מסויים של גיהנם, לכך איירי בעונש בעולם הזה, ולא בסוג מסויים של גיהנם.

(38) לשונו בח"א לע"ז ג: [ד, כו.]: "וידוע כי למוד התורה נקראת 'אכילה' בכל מקום, כמו שהתבאר בכמה מקומות כי התורה היא פרנסת האדם. ואם האדם מחליף אכילת התורה, שנקראת 'מלוח', בשביל שיח דברים בטלים, שאין מפרנסים הנפש, והם מאבדים הנפש, מאכילין אותו גחלי רתמים. ובמקום האכילה שהיא קיום שלו, נותנין לו דבר המאבד אותו, כמו שעשה שהחליף דבר שראוי שיתן לו הקיום, בדבר המאבד את האדם, כך עושין לו גם כן".

(39) כמו שנאמר [איוב ו, ו] "היאכל תפל מבלי מלח אם יש טעם בריר חלמות", ופירש רש"י שם "היאכל תפל - דבר שהוא בלי מלח, וצריך להמליחו ולא נמלח, קרוי 'תפל'". ואמרו [פסחים עו.] "מליח הרי הוא כרותח". ובגו"א בראשית פכ"ה אות מא כתב: "מלח הוא נותן טעם, אם כן הוא דבר שנהנים ממנו". ובגו"א שמות פ"ל אות כז כתב: "לשון 'ממולח' [שמות ל, לה]... ואני אומר כי אונקלוס שתרגם [שם] 'מעורב', מפני שרוצה לומר כי צריך שיתנו הבשמים טעם זה בזה, וזהו כשהוא מעורב יפה אז האחד נותן טעם זה בזה, אף על גב דהוא יבש, הרי הבשמים נותנים טעם זה בזה, וזה נקרא 'ממולח', כי כל דבר שנותן טעם בשני נקרא על שם מלח, כי המלח הוא שנותן טעם באחר".

(40) הנה כאן אמרו חכמים [חגיגה יב:] "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים, שנאמר [איוב ל, ד] 'הקוטפים מלוח עלי שיח ושרש רתמים לחמם'". אך במשנה [אבות פ"ג מ"ז] אמרו "המהלך בדרך ושונה, ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ומדוע על אותו מעשה עבירה נאמרו שני עונשים שונים; במשנה אמרו "כאילו מתחייב בנפשו", ואילו בגמרא אמרו "מאכילין אותו גחלי רתמים". אמנם לפי מה שביאר בדר"ח שם [קפט:], לעומת מה שביאר כאן, תתישב הערה זו; בדר"ח שם כתב: "ואמר לגודל החבור שהשם יתברך עם האדם השונה, 'ההולך בדרך יחידי ושונה, ומפסיק ממשנתו ואמר מה נאה ניר זה, ומה נאה אילן זה כו'". כלומר שכאשר הוא פורש מן התורה, הוא פורש ממי שהוא עמו כאשר הוא שונה. כי האדם שהוא עומד לפני המלך ומדבר עם המלך, ועובר שם אדם, פוסק מלדבר עם המלך ומדבר עם אחר, הרי זה פורש מן המלך, שלא ירצה להיות עמו, ודבר זה הוא נגד המלך בודאי. וכך הוא דבר זה גם כן.

ובשביל זה 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו'. וזה כי העושה דבר נגד המלך מתחייב בנפשו, שכך הוא ענין המורד במלכות שהוא חייב מיתה". אך כאן ביאר שהחומרא בפרישה מהתורה היא שפורש ממתיקות התורה על ידי שמחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם. ומהבדל זה משתלשל שינוי העונשים; במשנה העונש הוא "כאילו מתחייב בנפשו", כמשפט מורד במלכות. ואילו בגמרא העונש הוא "מאכילין אותו גחלי רתמים", כמשפט המחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם. **זאת ועוד**, שהמשנה באבות פירטה את טיב ההפסקה ["מפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה"], ואילו הגמרא רק אמרה "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה", מבלי לפרט את תוכנם של ה"דברי שיחה". אמנם בדר"ח שם [קצה.] ביאר שהרבותא באמירת "מה נאה אילן זה" היא שגם אז הוא נקרא פורש מדברי תורה, ו"אף על גב שהוא לא כיון לפרוש מן התורה, רק מפני שפגע בדבר זה, והוה אמינא שאין זה נקרא פרישה מן התורה, שהפרישה היינו שהוא מתכוין לפרוש, וזה היה בשביל שפגע בזה" [לשונו שם]. ונראה שהוה אמינא זו רק שייכת כשהנך דן באם יש בהפסקה זו משום פרישה מן המלך, שאז יש מקום לומר שהואיל ולא נתכוון לפרוש, רק שפגע באילן, אין זה נחשב פרישה מן המלך ומרידה בו. אך כשהנך דן באם יש בהפסקה זו משום פרישה מטעם התורה [שנוטש דברים של טעם ועובר לדברים חסרי טעם], בזה אין שום הו"א לחלק ולומר שהואיל ופגע באילן יהיו המלים "מה נאה אילן זה" משתוות לטעמה של התורה, דסוף סוף עזב את טעם התורה ועבר לדבר נטול טעם. לכך בגמרא אין צורך לפרט את תוכנם של ה"דברי שיחה", וסגי לומר "דברי שיחה" סתם. **ודע**, שלמעלה הביא מאמר נוסף [ב"ב עט.]: "כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו". ושוב יש לתמוה על הבדלי הלשונות שבין המאמרים; במאמר בב"ב לא הזכירו כלל לאיזה מקום פרש, אלא אמרו רק "כל הפורש מדברי תורה". ואילו במאמר בחגיגה אמרו "כל הפוסק בדברי תורה ועוסק בדברי שיחה", ומדוע לא היה סגי בחגיגה לומר "כל הפוסק בדברי תורה", מבלי להוסיף "ועוסק בדברי שיחה". אך לכשנעיין בדבריו למעלה, ניווכח בהבדל בין המאמרים; למעלה [לפני ציון 10] ביאר את המאמר בב"ב בזה"ל: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש. כפי חטאו ובדבר שהוא חזק ותקיף חטא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע... שכבר היה לו התורה שמדתה אש, לכך נפרע ממנו באש". הרי איירי בפגיעה במדריגת התורה, שנטש את מעלתה, ולכך לא אכפ"ל לאן הלך במקום זה, כי עונשו בא אליו מחמת היציאה ממדריגת התורה, ולא מחמת הביאה לדברי בטלה. אך בגמרא בחגיגה מדובר על קלקול טעם האכילה,

שפרש מדברי טעם ועבר לדברים חסרי טעם, וכמו שהתבאר. לכך יש צורך להדגיש שעזב מתיקות התורה והעדיף על פניה דברי שיחה חסרי טעם. נמצינו למדים ששלשת המאמרים שנאמרו אודות פרישה מדברי תורה [המשנה באבות, המאמר בב"ב, והמאמר בחגיגה] עוסקים בשלש סוגיות שונות; (א) המשנה באבות עוסקת במרידה במלכות ה'. (ב) המאמר בב"ב עוסק בפגיעה במעלת התורה. (ג) המאמר בחגיגה עוסק במחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם. וכאמור, הבדלי הלשונות בין המאמרים מורים על חלוקה זו.

(41) לעומת המאמרים שהביא עד כה, שעסקו במי ששונה תורה ומפסיק מתלמודו, אך לא עסקו במי שחסר תורה לגמרי.

(42) כמו שיבאר. ולפי זה עולה שהלומד תורה כדבעי נקרא "אדם". אך מצינו שרק כאשר ממית את ה"אדם" שבו הוא זוכה לתורה, שנאמר [במדבר יט, יד] "זאת התורה אדם כי ימות באוהל וגו'", ודרשו חכמים [שבת פג:] "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל'". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא.] כתב: "מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, 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... וזה שכתוב '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" [הובא למעלה הערה 14]. הרי שצריך לסלק את ה"אדם" שבו כדי לקנות את התורה, ואילו כאן מבאר שעם הארץ אינו "אדם", ומשמע מכך שהלומד תורה הוא "אדם", ולא שמסלק מעצמו שם "אדם". וצריך לומר ששם "אדם" מורה על שני דברים; (א) שהאדם בא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. (ב) שהאדם הוא בכח, וצריך להוציא עצמו מהכח אל הפעל [יבאר בסמוך]. עם הארץ אינו "אדם" המוציא עצמו מהכח אל הפעל. והלומד תורה אינו "אדם" הבא מן האדמה, כי צריך להיות כולו שכלי כדי לקנות את התורה.

(43) יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בתפארת ישראל ר"פ ג כתב: "האדם עם מעלת נפשו האלקית אשר כבר אמרנו, כי יש לו נפש אלקית בפרט שלא נמצא בכל נפשות התחתונים, אל יקבל אונאה בעצמו לומר כי יש לו מעלתו האחרונה בפעל, ויחשוב

בנפשו שלום יהיה לי אף אם אני יושב בטל מבלי עמל כלל, הרי המעלה שלו ומדרגתו יגן עליו... ואין צריך לקנות לו שום מעלה. דבר זה מחשבת פגול לא ירצה, ולא יחשוב כך, כי הוא טעות בנפשו. כי אין מעלת נפשו האחרונה 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. ודבר זה יכריח 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... ולפיכך לא יהיה אונאה בנפשו לומר שישב בטל ויצליח בהצלחה נצחית, רק הצלחתו בקיום התורה והמצות". ושם מאריך בזה טובא. וראה למעלה פ"א הערות 162, 163, ופ"ד הערה 312. **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 ג"כ. 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". וראה עוד בח"א לבכורות ח: [ד, סוף קכו:] שגם שם ביאר שהמיוחד באדם הוא שנברא בכח ויוצא אל הפעל. **ובדר"ח פ"ב מ"ח** [תרמט.] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ט הערה 113]. ובדר"ח 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", ושם מבאר שהאדם משלים עצמו בחכמה ובמעשים טובים ובממון, וראה למעלה פי"ד הערה 60.

(44) לשון המדרש [ב"ר יז, ד]: "אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ולמעלה פי"ד [לפני ציון 60] כתב: "'אדם', זה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית". ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "הוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". וכן הוא בדר"ח פ"ד מ"ד [סג., סז.], גבורות ה' פמ"ג [קסד.], שם פס"ז [שיב:], נתיב הענוה פ"ג, באר הגולה באר השביעי [שעד.], דרוש על התורה [ט:], ועוד. וראה בסמוך ציון 75.

(45) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נח.]: "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... האדמה היא מיוחדת לצאת מן הכח אל הפעל בפירות וצמחים וכל אשר שייך אליה". ובנצח ישראל פל"ד [תרנג.] כתב: "דבר זה מוכן לו הארץ, שהיא מוכן לזה בפרט להוציא אל הפעל, הן פירות הן שאר דבר", ושם הערה 100. ובנתיב הענוה פ"ג כתב: "הארץ מיוחדת להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ". ועיי"ש שמאריך לבאר שם מדוע הכל צומח מהעפר. וכן הוא בנתיב האמת פ"ג שהארץ מוציאה הכל אל הפעל מחמת שהארץ היא אמצעי בעולם. וכן כתב בח"א לסוטה מו. [ב, פב:], ודרוש על התורה [ט:].

(46) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נז:]: "ועתה יש לשאול וכי כל שאר הנמצאים אינם מן האדמה [ב"ר יב, יא "הכל היה מן העפר... אפילו גלגל חמה, שנאמר (איוב ט, ז) 'האומר לחרס ולא יזרח"'], שיקרא האדם ביחוד בשם 'אדם' על שם שנברא מן האדמה". ובדרוש על התורה [ט:] כתב: "למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה יותר מכל הנבראים, שכולם מן האדמה נבראו. וביחוד כי הבהמה הרי היא גסות החומר האדמה יותר מן האדם". ובח"א לסוטה מו: [ב, פב:] כתב: "כי האדם נקרא 'אדם' ע"ש אדמה. ואף כי יותר הבהמה בעלת אדמה ממה שהוא האדם, וא"כ היה ראוי לפי זה שתקרא הבהמה 'אדמה', ולא האדם, שאינו כל כך בעל אדמה". ועוד אודות חומריות הבהמה,

כן כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [הובא למעלה פי"ד הערות 115, 119. וראה להלן הערה 70].

(47) עד כאן שאלתו. ו"בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [לשון הפחד יצחק, פסח, מאמר טו, אות ד, והובא למעלה פ"ג הערה 109, ופ"ט הערה 63].

(48) פירוש - האדמה מוציאה את הזרע אל הפועל, ובכך האדמה עצמה יוצאת אל הפועל, כי הוצאת הזרע אל הפעל מהניא שהאדמה עצמה תחשב שהיא יצאה אל הפעל. 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".

(49) "אלקי, נשמה שנתת בי, טהורה היא" [ברכות ס:]. ובנתיב כח היצר פ"ד 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". ויש להבין, מהי הדגשתו כאן שהנשמה "היא זכה ונקיה בלא פסולת". וכן לגבי זרע החטה כתב למעלה "כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי", ומהי הנפק"מ בנקיות זו. וכן כתב בתחילת דרוש על התורה [י.], וז"ל: "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". ושוב יקשה, נקיות הזרע והנשמה לשום מה הן באות. והנראה, שבא להורות שאין האדמה מתקנת את הזרע ומשבחת אותו [כי 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 [כי 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 לבאר כאן שענין האדם הוא להוציא

עצמו מהכח אל הפעל, היה צורך להדגיש ש"בכח" זה קיים באדם מיום הולדו, ולא שהיה פגם וקלקול בבכח של הנשמה.

(50) בתחילת דרוש על התורה [ט:] ביאר ענין זה בהרחבה, וז"ל: "שנקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. אשר יש להסתפק בזה, 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... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. 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".

(51) 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', וכמו שאמרו בפרק קמא דקידושין [מ.]". ואמרו שם בקידושין '"אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'... טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב". הרי שהפסוק עוסק בצדיק בעל מעשים טובים. ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "לכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו'... כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים, הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים, הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תסה:] כתב: "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 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".

(52) כמו שנאמר [בראשית מז, יט] "והאדמה לא תשם", ופירש רש"י שם "לא תשם - לא תהא שממה. 'לא תבור' [אונקלוס שם], לשון שדה בור שאינו חרוש". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר... 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. שהבעל חי נקרא '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'". ועוד אודות שם "בור" ו"עם הארץ" וההבדל ביניהם, ראה דר"ח פ"ב מ"ה [תקסז.], ח"א לסוטה כב. [ב, סג:], וראה להלן הערות 264, 277.

(53) סוטה מו. "מפני מה אמרה תורה הביא עגלה בנחל, אמר הקב"ה, יבא דבר שלא עשה פירות ["עגלה בת שנתה לא ילדה" (רש"י שם)], ויערף במקום שאין עושה פירות ["נחל איתן קשה" (רש"י שם)], ויכפר על מי שלא הניחו ["שהרגוהו" (רש"י שם)] לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אלא מעתה אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות". ובח"א לסוטה מו. [ב, פג.] כתב: "יש אדם שהוציא כח שלו אל הפעל בתורה ובמצות. והאדם 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. 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, וכבר הארכנו גם בזה בחבור תפארת ישראל". ובתפארת ישראל פ"ג [נח:] כתב: "ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.]... יבא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאינו עושה פירות, בשביל מי שלא הניחו אותו לעשות פירות. מאי פירות... 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".

(54) נשמט כאן המשך הגמרא, וכך הוא ההמשך שלפנינו: "שנאמר [איוב ה, ז] 'כי אדם לעמל יולד'. איני יודע אם לעמל פה נברא, אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר [משלי טז, כב] 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר לעמל פה נברא", והמשך המאמר הוא כהמשך דבריו כאן.

(55) מאמר זה הובא גם בתפארת ישראל פ"ג [סא.], דר"ח פ"ב מ"ח [תרמה:], דרוש על התורה [י.], ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.], ודבריו שם יושלבו בחלקם בהערות הבאות.

(56) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 94]: "דבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר... שכל מנוחה היא תכלית". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת אל הפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "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". ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "לפי שכל דבר אשר הוא יוצא לפעל אין לו הנחה, מפני היציאה אל הפעל". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "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 העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו

חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת, כי השבת מורה על ההשלמה". וצרף לכאן דברי רש"י [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], והובא למעלה פ"ט הערה 101. וראה למעלה פ"ט הערות 95, 101.

(57) לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 161]: "כי בעולם הזה נקרא האדם 'הולך', שאין האדם בעל הנחה כלל". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שפד.] ביאר שהעוה"ז אינו בעל הנחה, וכלשונו: "ההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה ימשך 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".

(58) 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". **ואודות** שאין האדם בעל הנחה בעוה"ז, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רכז.] 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". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רלא.], והוסיף 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". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סא:], ובדרוש על התורה [י., וראה הערה הבאה]. 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 בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:], ושם הערה 874 [הובא למעלה פ"א הערה 162].

(59) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סא:]: "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". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל, וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי".

(60) המשך דבריו יובן על פי מה שכתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.], וז"ל: "וג' 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, והתבאר זה למעלה. 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:], וז"ל: "וג' דברים אמר; עמל מלאכה, עמל שיחה, עמל תורה. וזה כי האדם יש בו נפש חיוני, נפש המדברת, נפש שכלי".

(61) 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". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לכך אמר איני יודע איזה דבר צריך להוציא מהכח אל הפעל, ולאיזה דבר נברא, אם לעמל פה אם לעמל מלאכה. פירוש, כי יש באדם נפש חיוני, ויש דרך לפני איש לומר שנברא האדם להוציא נפש החיוני אל הפעל, והמלאכה היא לנפש זה". 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 האמונה פ"ב כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "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".

(62) "כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל" [לשונו בדרוש על התורה (י:), והובא למעלה פ"א הערה 91].

(63) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנב.]: "ולכך 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". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לכן אמר 'כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר וכו'", כלומר כי צריך האדם להוציא שלימות האנושי אל הפעל, והוא שכל הדברי, כי הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול

לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'. ואמר שצריך להוציא נפש השכלי אל הפעל". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב.].

(64) לשונו בדרוש על התורה [י:]: "ועדיין איני יודע אם לעמל תורה נברא וכו'. כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל. או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל, לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני". ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "ועל זה אמר כיון דכתיב '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. ואמר עוד 'ועדיין איני יודע אם עמל שיחה או עמל תורה', כי אולי לא צריך שיוציא מן הכח אל הפעל רק כח הדברי, שאינו שכל גמור, אבל לא כח השכלי שהוא דבור של תורה, וזהו שכל גמור".

(65) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנב:]: "'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". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל". ובתפארת 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 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. ואין כאן שנים שנזדמנו לפונדק אחד, 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.

(66) והפעל הוא רק על ידי תורה ומצות. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "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.... 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... גם אל יחשוב כי שלימות האחרון שלו נפש המדברת, אבל שלימתו האחרון הוא הנפש השכלי, הוא התורה".

(67) לשון הגמרא במילואו "רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר 'זאת תורת הבהמה והעוף'. כל העוסק בתורה, מותר לאכול בשר בהמה ועוף. וכל שאינו עוסק בתורה, אסור לאכול בשר בהמה ועוף". ודע, שהראשונים בפסחים שם [ריטב"א, מאירי, ר"ן, ומהר"ם חלאוה] ביארו זאת מצד שע"ה אינו יודע לשחוט ולמלוח כראוי. אך המהר"ל מבאר שאסור לע"ה לאכול בשר בעצם. ונפק"מ תהיה באכילת בשר שנשחטה על ידי ת"ח, דלמהר"ל גם אז יאסר על ע"ה לאכול הבשר, וכמו שמבאר.

(68) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעד:]: "כי האכילה היא מורה שאין מציאותו [של הנאכל] נחשב אצלו, ולכך אוכלו". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרטו:] כתב: "פירוש 'רימה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא". **והנה כאן** מבאר שהאכילה היא ביטול מציאותו של הנאכל. אמנם בח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב בזה"ל: "ענין האכילה... הוא קבלת השלמה... והוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים... דא"כ היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'... [אלא] שהם [ישראל] ירשו את מדריגתם... וישראל יושלמו באותה המדריגה... והוא אכילתם בודאי". הרי שהשמדה לחוד, ואכילה [השלמה] לחוד. וכן בבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "אין האכילה רק מה שמקבל האדם, ובזה יושלם עמידתו וקיומו". אמנם על כך היה ניתן להשיב, שתרוויהו [בטול המציאות וקבלת השלמה] איתנהו באכילה; שבודאי האכילה מורה על קבלת השלמה, אך הואיל ותוך כדי כך הנאכל מתבטל, הרי זה מורה גם על בטול מציאותו של הנאכל. לאמר, האוכל ניזון מבטול מציאותו של הנאכל. וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד], וז"ל: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון, שהוא הויית הניזון, והוא מורה גם כן על השחתת המזון, שהוא השחתה והעלמה", והגו"א שם [בראשית פמ"א אות ו] הסכים עמו. ומוכרח כן מיניה וביה; שהרי אין איסור לע"ה לשרוף בשר ולכלותו מן העולם שלא בדרך אכילה, ורק נאסר עליו עליו כליון הבשר דרך אכילה דייקא. ובעל כרחך הטעם

הוא שאין ע"ה רשאי לקבל השלמתו מכליון הבהמה, וכמו שנתבאר. אך בנתיב העבודה פט"ז ביאר ש"התשמיש נקרא 'אכילה' בין באשה ובין באיש... כלל הדבר, קבלת דבר יקרא 'אכילה', שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה בודאי מקבלת האיש, והאיש מקבל את האשה. כי כל חבור, האחד מקבל את האחר". ושם איירי רק בקבלה, בלי בטול מציאות כלל. ויל"ע בזה.

(69) לשונו למעלה פ"ז [לאחר הערה 12]: "כי המשתמש בדבר שהוא קדוש אל דבר שהוא חול, מגיע אליו המיתה, כמו מי שנהנה מקדשי שמים, כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל. ולפיכך אם נהנה האדם שהוא חול, מקדשי שמים, היא התורה, בא אליו המיתה, שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה. ולכך אמר אם האדם מחבר התורה, שהיא קודש קדשים, אל דבר שהוא חול, ראוי לאדם שיקבל המיתה. ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו שהיא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול. לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות". ובנצח ישראל פל"א [תר:] כתב: "מגיע לאדם העדר גמור כאשר רוצה להגיע שם [להר סיני]... כי כאשר יבחן מדריגת הר סיני, יש לאדם במדריגה עליונה זאת של הר סיני העדר גמור... עד שאין לאדם שם מציאות כלל, רק העדר מוחלט". ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כי כאשר יבחן האדם מצד העליונים, אין לאדם מציאות באותה מדריגה כלל, ויש לאדם אצל מדריגת עליונים העדר מוחלט". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ג [שנד:], וז"ל: "אין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קדוש ונבדל מן האדם... וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף, יבוא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנו.], וז"ל: "הנבדל מבטל הדבר הגשמי", ושם הערה 47. ובתפארת ישראל פל"א [תסח.] ביאר שלכך מתו האומות כאשר שמעו את קול ה' בהר סיני [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים" [ראה למעלה פ"ז הערות 11, 14].

(70) לשונו בנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.]: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל

מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים. ודבר זה בארנו בחבור באר הגולה אצל 'עם הארץ אסור לאכול בשר' [ראה הערה 68, והערה הבאה], והוא ברור". ואודות חומריות הבהמה, ראה למעלה הערה 46.

(71) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעד:]: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי... כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות".

(72) "מפני שעם הארץ רחוק ממדריגה הנבדלת השכלית... עם הארץ גמור שאין בו לחלוחית חכמה... לא קנה השכלי מה שראוי אליו לקנות... והתבאר לך גדר עם הארץ" [לשונו להלן]. והרמב"ם [אבות פ"ה מ"ז] כתב בזה"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא 'עם הארץ'. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו". ולמעלה פ"ח [לפני ציון 52] כתב: "כי עם הארץ שהוא רחוק מן השכל התורה". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ, שאין בו חכמה כלל". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה" [ראה למעלה פ"ח הערה 52, פ"י הערה 147, ולהלן הערות 127, 177, 228].

(73) לשונו בח"א לסנהדרין נט: [ג, קפד.]: "עם הארץ אסור לאכול בשר. והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית. כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.], וראה להלן הערה 127. ולפי דבריו כאן בפשטות יש לאסור לע"ה גם אכילת דגים. והמהר"ם חלאווה [פסחים מט:] הביא מכך ראיה שהאיסור הוא משום

הלכות שחיטה, וכלשונו: "עם הארץ אסור לאכול בשר, שאינו יודע הלכות שחיטה... ולפיכך אמרו 'לאכול בשר', ולא 'לאכול דגים', שאין בהן צורך למוד". אך לפי המהר"ל עדיין תיקשי השמטת דגים. ויל"ע בזה.

(74) רש"י בראשית א, כט: "לא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם. וכשבאו בני נח התיר להם בשר, שנאמר [בראשית ט, ג] 'כל רמש אשר הוא חי וגו' כירק עשב' שהתרתי לאדם הראשון 'נתתי לכם את כל'". ושם [בראשית ט, ג] כתב רש"י: "לכם יהיה לאכלה - שלא הרשיתי לאדם הראשון בשר, אלא ירק עשב, ולכם 'כירק עשב' שהפקרתי לאדם הראשון, 'נתתי לכם את כל'", ומקורו בסנהדרין [נט:].

(75) ב"ר יז, ד, והובא למעלה הערה 44.

(76) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעד.]: "תדע מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר, עד שבא נח, והותר לו הבשר. מפני כי 'אדם' על שם האדמה, והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח, היו מתיחסים אל האדמה... ולכך לא הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהיא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "אדם הראשון נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. וכל הדורות עד נח מתייחסים לאדם הראשון, שנברא מן האדמה".

(77) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעד:]: "ואף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה". והקב"ה אמר עליו למלאכים [ב"ר יז, ד] "חכמתו מרובה משלכם". ובזוה"ק ח"א לז: אמרו על הפסוק [בראשית ה, א] "זה ספר תולדות האדם", שספר ממש הורידו לאדה"ר, ובו היה יודע חכמה עליונה. ובתקו"ז נז [צא:] איתא שהיה מכיר כל מלאך ואופן חיה ושרף, וכל אחד ואחד על מה הוא ממונה.

(78) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה כתב: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם', ועליו נאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנב.] כתב: "כי אדם הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אדם הראשון נקרא 'אדם', כי לו בלבד היה מה שראוי אל האדם".

(79) דברים אלו מבוארים על פי דבריו בח"א לב"ב נח. [ג, פד.], שכתב: "אם רצה להשיג באדם הראשון מה שהוא, יש להשיג במה שבא ממנו כל בני אדם, ובזה הוא עומד על אמתת אדם. ובאולי תאמר, כי מה שבאו ממנו כל בני אדם, אין זה אמיתתו של אדם. דבר זה אינו, כי... היה סבה אל כל בני אדם, דבר זה גדר לגמרי אל האדם הראשון עצמו, שהרי כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו. וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון, הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון. אבל שיהיה משיג בו במה שנברא מן השם יתברך, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו'... שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי... בדבר זה אין להשיג. כי דבר זה אין שייך לאדם במה שהוא אדם". הרי שאמיתת אדה"ר מושגת על פי בני האדם שיצאו ממנו.

(80) רש"י [בראשית ט, כ] כתב: "איש האדמה - אדוני האדמה, כמו [רות א, ג] 'איש נעמי'". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד.] כתב: "עד שבא נח, ונקרא 'איש האדמה', רוצה לומר שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת". ו"איש" הוא לשון גבורה, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ז אות ד, וז"ל: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש', וכן בכמה מקומות". אמנם בגו"א בראשית פכ"ה אות מב כתב: "'נח איש אדמה', משמע עובד אדמה" וראה הערה הבאה.

(81) לשונו בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]: "אדם הראשון נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. וכל הדורות עד נח מתיחסים לאדם הראשון, שנברא מן האדמה, עד שבא נח, כי הוא היה 'איש האדמה', שהיה מושל על האדמה. ולכך אין ראוי שיהיה [אדה"ר] מושל על הבהמה וכל בעלי חיים, עד שבא נח, שהוא איש האדמה, ואליו הותר לאכול בשר". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד:] כתב: "ואף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה נוטה גופו אל האדמה, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה 'איש האדמה', ולא היה נוטה אל האדמה מצד גופו, והותר לו בשר בעל חי שהוא חמרי". **וצריך ביאור**, כיצד ניתן לומר שמדריגת נח היתה נבדלת יותר ממדריגת אדה"ר, כאשר אדה"ר "היה חכם על כל" [לשונו כאן], ו"אדם הראשון אשר נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם" [לשונו בח"א לב"ב נח. (ג, פד.)]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [סג.] כתב להדיא שמדריגת אדה"ר היתה יותר ממדריגת נח, וז"ל: "אדם הראשון היה לו צלם אלקים... ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה... היה לנח מדריגת הצורה... כי לכך נקרא 'איש האדמה'... שהיה לאדם [הראשון] מעלת הצלם, ולנח מעלת הצורה". הרי שהתואר "איש האדמה" של נח מורה על מדריגת הצורה [הנחותה ממדריגת הצלם של אדה"ר], ואילו כאן מבאר שהתואר "איש האדמה" מורה

על עליונותה של מדריגת נח ביחס לאדה"ר. וצ"ע. **ונראה לבאר** זאת על פי דיוק דבריו בבאר הגולה שם, שכתב: "אף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה **נוטה גופו אל האדמה**, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה איש האדמה, ולא היה **נוטה אל האדמה מצד גופו**". הרי שאין דבריו מוסבים על מעלותיהם של אדה"ר ונח, אלא על נטית גופם; גופו של אדה"ר נטה אל האדמה [כי "הוא בפרט נברא מן האדמה" (לשונו למעלה)], ואילו גופו של נח לא נטה אל האדמה, כי היה אדון לאדמה. והואיל ובנתיב כח היצר פ"א כתב: "הרעבון הוא יותר לגוף... ואילו הצמאון הוא לנפש". וכן בגבורות ה' פ"ס [סוף רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". וכן כתב באור חדש [צ.]. וממילא אכילת בשר מתייחסת לגוף, ולא לנפש. ולכך כאשר אנו באים לדון על איסור אכילת בשר, הקובע בזה הוא גופו של האוכל; גופו של אדה"ר נטה אחר האדמה, ולכך נאסר באכילת בשר. ואילו גופו של נח לא נטה אחר האדמה, ולכך הותר באכילת בשר. **אמנם** כאן בנתיב התורה הדגיש לכאורה פן אחר, שכתב: "אף כי אדם הראשון היה חכם על כל, מפני כי אדם היה **ראשון לכל אדם**, **ובכחו כל אדם**, יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי. אבל נח נקרא 'איש אדמה', שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית". הרי שאדה"ר נמדד לפי בני האדם שיצאו ממנו. ולכאורה על דבריו כאן הדרא קושיא לדוכתא, כיצד ניתן לומר שמדריגת נח עולה על מדריגת אדה"ר. אך נראה שאף דבריו כאן שייכים לגופו של אדה"ר [וכדבריו בבאר הגולה], כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ט [תתקי.]: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפג:] כתב: "האב... אינו נותן לבן הנפש, ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.]". ולכך הואיל ואדה"ר נמדד מפאת הולדת כל בני האדם בעולם, והולדה שייכת לגוף המוליד, ממילא שוב חזינן שאדה"ר נחית דרגה כלפי נח רק מצד גופו, אך לא מצד מעלתו העליונה. וראה פחד יצחק יום הכפורים מאמר יד, אות יד.

(82) תוספות שם, הרי"ף שם [יובא בסמוך], רב שרירא גאון [מובא בר"ן שם], הר"ן שם, הריטב"א שם, וראה הערה הבאה.

(83) לשון התוספות שם: "ונראה לר"י דלעיל מיירי במכיר וכופר להכעיס, דה"ל הריגתו כמו פיקוח נפש, שהוא לסטין וחשוד על הדמים. דאי לאו הכי, היאך מותר להורגו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, הלא אפילו נכרי אסור". והר"ן שם כתב: "מתוך ששונאין תלמידי חכמים עמי הארץ מגזמין בהם. תדע דאמרינן נמי [פסחים מט:] ע"ה

מותר לקורעו כדג ומגבו. ואין בין שפיכות דמים בסייף ובחנק לקריעתו כדג ומגבו... אלא גוזמא בעלמא היא". וכן כתב הריטב"א שם.

(84) וז"ל הרי"ף שם [פסחים טז. בדפי הרי"ף]: "שהוא [הע"ה] חשוד על העריות, כדאמר רבי אלעזר, מותר לנוחרו ביום הכפורים, כגון שהיה רץ אחר הזכור, או אחר נערה המאורסה, ביום הכפורים, שמותר להצילו בנפשו, כדתנן [סנהדרין עג.] ואלו שמצילין בנפשו וכו'". והר"ן שם תמה עליו "לא נהירא, דאי הכי אפילו תלמיד חכם נמי". וכן בבאר הגולה באר השביעי [שסג:] ציין את דברי הרי"ף האלו.

(85) אינו מקבל את פירושו של הרי"ף. וכן בבאר הגולה באר השביעי [שסג:] כתב: "ואם כי כבר הרב הגדול על כל גדולי האחרונים, רב אלפס ז"ל, נתן טעם בדברים אלו, כמו שמבואר במקומו, עיין שם. אמנם יש לך לדעת, כי דבר זה יובן על אמיתתו". וכן בגו"א במדבר פכ"ח אות יא הביא את דברי הרי"ף בביאור מאמר תמוה, וכתב על כך "ונכון הוא פירוש זה להשיב לשואלים. ועדיין יש לדקדק למה הוצרכו לומר... [ומקשה שלש קושיות על פירוש הרי"ף]... ואני אומר 'אם ללצים הוא יליץ ואם לענוים יתן חן' [משלי ג, לד], אמנם המאמר הזה הוא מכלל המאמרים הנפלאים בדברי חכמים".

(86) לשון הר"ן שם: "אין דמו של עם הארץ מסור בידינו, ואדרבה ההורגו נהרג". ולהלן לפני ציון 214 כתב: "דודאי להרגו חס ושלום אסור, וההורגו נהרג עליו כמו על תלמיד חכם".

(87) אודות שאף הקטן הוא "בכח" לקבל את התורה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ה [צא.], וז"ל: "מה שישראל הם מוכנים אל התורה, היא מדרגה בפני עצמה, כי מפני שהם מוכנים אל תורה... ואינם כמו שאר אומות עכו"ם שאין מוכנים לתורה... ואם לא היה מעלת ישראל במה שהם מוכנים אל התורה, באיזה צד נוכל לומר שאותם שלא היו יכולים לקיים מצות התורה, שמתו כשהם קטנים, שיהיו בני עולם הבא [סנהדרין קי:]. אבל הענין הוא במה שהם העם שיש להם תורה, ומוכנים לתורה ומצוה, בשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי עולם הבא... 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 [סנהדרין קי:] שאפילו קטן שנולד יש לו חלק לעולם הבא... ואין זה רק מצד שלימות בריאתו בעצמו, שהוא מוכן אל התורה, ולכך זוכה לעולם הבא".

(88) הנה אמרו [שבת קה:] "העומד על המת בשעת יציאת נשמה, חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרף", ופירש רש"י שם "נשמת ישראל הניטלת דומה לו [לשריפת ס"ת], שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות". הרי שרש"י ביאר הדבר

מחמת ה"בפועל" של ישראל, שכבר עשה הרבה מצות. אמנם המהר"ל לא ביאר כן, אלא שאיירי על ה"בכח" שהיה יכול עוד ללמוד [וכדבריו כאן ש"כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם"], וכפי שכתב בגו"א במדבר פ"ח אות יז [ד"ה ועוד]: "כל אחד מישראל חשוב כחמשה חומשי תורה, ואם מת הרי כאילו נשרף ספר תורה... העומד על יציאת נפש חייב לקרוע, ומפרש שם הטעם דאדם שמת [הוא] כספר תורה שנשרף, ומפרש רש"י [אינו רש"י על הגמרא, אלא על הרי"ף במו"ק (טו. בדפי הרי"ף שם)] לפי שהיה יכול עוד ללמוד, וכיון שמת הרי הוא כספר תורה שנשרף". ובדר"ח פ"ו סוף מ"ז [רמז:] האריך להוכיח את בני דורו על אופן לימודם, וכתב שם: "וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו, והיו כלא היו, כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף, וכמו שאמרו 'העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע', ופירש רש"י ז"ל הטעם שהיה בכוחו ללמוד תורה עוד, ועכשו נתבטל במיתתו. כל שכן שיש כאן באלו ביטול התורה והפסדה, וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף" [הובא למעלה פ"ד הערה 84, ופ"ה הערה 132].

(89) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שסט.]: "מה שאמרו [פסחים מט:] כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו. אבל מצד שכל 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, או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים, הוא יוצא ממשפט עם הארץ. וכיון שהוא בכח להיות תלמיד חכם, לא יאמר שהוא מותר לנוחרו. אבל מכל מקום המשפט באמתתו, שמותר לנוחרו, הוא מצד שהוא עם הארץ... רק מצד שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו [מגילה ו:] 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם הוא בכח על זה. ומצד שהוא בכח על זה, הוא כמו תלמיד חכם לענין זה, שלא ירע לו, אחר שהוא בכח על זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 279].

(90) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שע.]: "ובא ללמדך גנות וגנאי עם הארץ, שמצד שהוא עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. וזהו הפירוש הברור בדבר זה, כי רוצה לומר כמה גדול גנות וגנאי עם הארץ, כי מצד שהוא עם הארץ היה מותר לנוחרו... ומכל מקום מזה יש לדעת גודל פחיתתו, מה שאין שלימותו רק בכח,

ואין לו דבר בפועל. ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי".

(91) והדבר שבפועל הוא יותר מהדבר שבכח, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שנו:]: "ובודאי הדבר שהוא בפועל יותר נחשב מן הדבר שהוא בכח ולא יצאת לפועל" [הובא למעלה פ"ד הערה 279]. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 288] כתב: "אי אפשר זה רק כאשר האדם בעל תורה בפועל, כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא". ולהלן [לפני ציון 214] כתב: "דודאי להרגו חס ושלום אסור, וההורגו נהרג עליו כמו על תלמיד חכם, כי כל שעה אפשר שיהיה תלמיד חכם".

(92) ואם תאמר, מדוע לא יאמר שמותר לנחור גוי, הרי אין בכח גוי להיות ת"ח. וקושיא זו הקשו תוספות בפסחים מט: [ד"ה וישן], אך תירוצם שם אינו נוגע למהלכו של המהר"ל. ונראה, שרק מחמת שיש לישראל את ההכנה לתורה, לכך העדר התורה אצל בן ישראל הוא חסרון כל כך גדול, עד שאמרו שמותר לנחור ע"ה. אך גוי שמעולם לא היה מוכן כלל לתורה, אין בהעדר התורה אצלו חסרון כה גדול. ומעין זה כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:], וז"ל: "כל כח הוא ראוי שיצא לפעל, וזהו ענין הכח. וכאשר אין הכח יוצא לפועל, הוא תוספת על בעל הכח, כיון שאין הכח יוצא לפעל. וכאשר הוא תוספת על בעל הכח, הוא לו חסרון, כי כל תוספת - חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל [חולין נח:] כי 'כל יתר כנטול דמי'". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [תקיד.] כתב: "המעשים המתועבים אין גנאי לעובדי עבודה זרה", וראה שם הערה 1183. וכן נתבאר בבאר הגולה בבאר החמישי [קכ.], שכפי יכולת הברכה, כך חומרת האבידה כאשר הברכה לא מתממשת. וסברה זו מבוארת להדיא בהמשך דבריו כאן [לאחר ציון 154], שביאר שעם הארץ הוא יותר חומרי מן הגוי, כי "עם הארץ קבל ג"כ תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא יותר גרוע מן הגוי שלא קבל כלל" [לשונו להלן], וראה להלן הערה 159.

(93) והשחיטה מורה על המציאות של הבהמה, ולכך יש להעדירה ע"י השחיטה. וכן כתב בנר מצוה [כא:], וז"ל: "דבר שהוא בים, אין לו המציאות, ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה, וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב". ובנצח ישראל פל"ט [תשב.] כתב: "ואשר תדע כי הדגים אין בהם שלימות הבריאה, תדע מן התורה, שכל בעלי חיים צריכין שחיטה, ודגים באסיפתם בלבד [חולין כז:]". והגדרת שחיטה היא "מעדיר את הנמצא" [גו"א ויקרא פי"א אות ג, ד"ה וישן]. לכך דגים, שאינם ברי מציאות, אינם ברי שחיטה. ובהספד [קעט] כתב: "סוף בהמה לשחיטה... ומורה המ"ם

[שבתיבת "בהמה"] על סוף הבהמה שהיא נבראת לשחיטה, כי השחיטה היא מפורעה ונגלה, כי לכך יש לה בסוף התיבה מ"ם פתוחה, וזה מורה מיתה פתוחה, לפי שהבהמה נבראת לצורך האדם, והאדם שוחטה ופורע השחיטה... כי הבהמה נבראת בשביל האדם ולצורך האדם". ואמרו [ב"מ פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה זיל לכך נוצרת". וראה הערות 96, 100.

(94) לכאורה קשה, שהרי כאן איירי בברכת המצות ולא בברכת השבח [שהברכה על שחיטה היא "אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה" (רמב"ם הלכות שחיטה פ"א ה"ב)], ומה שייך לומר ש"אנו מברכין עליו אל השם יתברך שברא כך וכך". אמנם ידועים דברי הט"ז [יו"ד סימן א ס"ק יז] שכתב: "ברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה, דהא אין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול. אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ברוך הוא על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה... אלא שאין מקום לברך שבח זה אלא בשעת שחיטת שום בהמה", הרי ברכת השחיטה היא ברכת השבח. ועוד נראה לומר, שכוונתו מתבארת בהמשך דבריו, והיא שכל ברכה מורה על הכבוד שיש להקב"ה מהדבר שמברכים עליו, וגם ברכת המצות סוף סוף היא שבח להקב"ה, ולכך היא ניתנת להאמר רק על דברים שכבוד ה' עולה מהם. והואיל וכל הנבראים נבראו לכבוד ה' ["כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו" (אבות פ"ו מי"א)], לכך ניתן לברך על הנמצאים השייכים לסדר העולם, כי מהם עולה כבוד ה', והם נכללים ב"הכל ברא לכבודו" [כתובות ח.]. אך עם הארץ אינו משתייך לסדר העולם, ואין כבוד ה' עולה ממנו, לכך א"א לברך עליו שום ברכה, "שאין בהם הברכה אל השם יתברך" [לשונו בהמשך].

(95) ואם תאמר, האם אין ברכת המצות על מחיית עמלק. דע, שהרשב"א בתשובות [ח"א סימן יח] כתב: "אין מברכין על מיתות בית דין, לפי שהשם יתברך חס על בריותיו, ואינו חפץ במיתתן של רשעים, ולפיכך אין מברכין עליהן". ומהאי טעמא גם אין מברכין על מחיית עמלק, וכפי שכתב מהר"ם שיק [אורח חיים סימן שלו]. וכן כתב כף החיים [אורח חיים סימן תרפ"ה ס"ק כט] שאין מברכין על קריאת פרשת זכור משום שאין מברכין על ההשחתה. ולכך ברי הוא מה שכתב המהר"ל כאן שרק מברכין על דברים שכבוד ה' עולה מהם.

(96) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שסז:]: "אדם כזה [עם הארץ] בודאי אינו מכלל הנבראים כלל. שכל הנבראים הבעלי חיים, נבראו לצורך האדם, ובזה יש להם חבור אל האדם, שהוא שלימות הבריאה. אבל אדם כמו זה, אין לו צירוף וחבור אל דבר שהוא עיקר הבריאה, ומפני כך הוא גרע מהם. ולפיכך כל בעל חי טעון ברכה כאשר

שוחטין אותו לצורך האדם, אם כן הבעל חי נברא לצורך האדם, ועל זה ראוי לברך. אבל עם הארץ אשר הוא שונא תלמיד חכם, אין לו חבור אל תלמיד חכם, שהוא הבריאה בשלימות". **דוגמה לדבר**; רש"י [שמות כב, ל] ביאר שהכלב נכבד יותר מן העובד ע"ז. ובגו"א שם [אותיות לד, לה] כתב: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה... כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם, שהרי הישראל הוא צורת האדם, שהם נקראים 'אדם' [יבמות סא.], והוא צורתו של עולם, ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם... כי הכלב כמו שאמרתי למעלה הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך 'לא יחרץ כלב לשונו' [שמות יא, ז], כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי יציאת מצרים שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם [ראה למעלה פי"ג הערה 4], מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ". הרי שהכלב מצטרף לצורת העולם [שהיא יציאת מצרים, שבה נוצר ה"אדם" של כנסת ישראל], ואילו העובד ע"ז אינו מצטרף לצורת העולם. וכך הוא היחס כאן בין בעלי חיים לעם הארץ.

(97) לשונו למעלה [לאחר ציון 40]: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה, כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה, כי האדמה היא בכח ויוצא אל הפעל... והתורה והמעשים הם פרי".

(98) ובדר"ח שם [תג., תי.] ביאר כיצד כל הנבראים מצטרפים למלכות ה', ובכך הם נבראו לכבודו יתברך.

(99) צרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פי"ד, שביאר שם כיצד ברכה מתירה את הפרי לאדם, למרות שלפני הברכה הפרי היה נחשב לקדשי שמים [ברכות לה.], וז"ל: "כי הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך, כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו. ולכך הכל קודש אל השם יתברך, כמו שאר קדשי שמים שהם משמשים אל השם יתברך... אבל כאשר ברא הכל לכבודו, והוא [האדם] מכיר את השם יתברך מפועל ידיו, שהרי נותן הודאה על הפרי שבראו, הנה דבר זה הוא כבוד השם יתברך גם כן, דהיינו הברכה על הפרי שבראו. ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם יתברך אשר ברא אותו, כי זה תמורת זה".

(100) כמו שלא מצינו ברכה באסיפת דגים, אע"פ שהאסיפה עומדת במקום שחיטה [חולין כז:], כי אין אסיפה העדרת הנמצא [ראה הערה 93], כך הנחירה אינה טעונה ברכה, שאין בה העדרת הנמצא, אלא סילוק הנמצא גרידא.

(101) "ללמוד תורה ולחיות" [רש"י שם].

(102) "ויש לדאוג שמא יהרגנו" [רש"י שם].

(103) "עשרה נקראו חיים; הקב"ה, תורה, ישראל וכו'" [אבות דרבי נתן לד, י]. ובדר"ח פ"א מי"ג [שמז:] כתב: "על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים" [הובא למעלה הערה 15]. ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה מרבה חיים", וכתב בדר"ח שם [תרכג.] בזה"ל: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שנתבאר כמה פעמים, ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'" [הובא למעלה פ"ד הערה 324]. ובאבות פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", והובאו שם שבעה פסוקים המורים על כך.

(104) פירוש - אם ע"ה היה דבק בחיים, הוא לא היה נחשד על החיים, כי לא תבוא מיתה ממי שדבק בחיים [יבואר בסמוך]. אך עתה שאינו דבוק בחיים אף בשביל עצמו, כל שכן שהוא נחשד על החיים של זולתו, וכמו שאמרו בגמרא. ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "ומה שאמר שאסור להתלוות עמו, פירוש, כי עם הארץ אינו דבק בחיים. כי מי שדבק בחיים, לא יבא ממנו מיתה. שאילו היה לו הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים. ומאחר שאינו מוכן אל חיי עצמו, כל שכן שאינו מוכן שיהיה חס על חיי אחרים, לכך אסור להתלוות עמו". וראה להלן הערה 197.

(105) אך הדבוק בחיים הוא מופקע מחשש של שפיכות דמים. דוגמה לדבר; על יעקב אבינו אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". ועוד אמרו עליו חכמים [יבמות עו.] "שלא ראה קרי מימיו". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצט.] ביאר שיש קשר בין שני מאמרים אלו, וז"ל: "לא מצינו מי שהיה הפך שפיכות דמים כמו יעקב. וזה ענין נפלא, דאמרינן במסכת נדה בפרק כל היד [יג.] המוציא ש"ז לבטלה, כאילו שופך דמים... ומפני כי יעקב היה רחוק מן שפיכות דמים, לא ראה יעקב קרי מימיו... אף שלא היה זה בכונה, רק באונס, כל כך היה רחוק משפיכות דמים, שלא יצא ממנו קרי, אשר שייך ליצירה. וכל זה ידוע לנבונים כי יעקב... אתו החיים, ולכך גם כן יעקב לא מת, כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], שאע"פ שהאברהם ויצחק

היו עקורים, יעקב אבינו לא היה עקור, וכלשונו: "יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים, אשר ממנו הבנים, שהרי 'יעקב אבינו לא מת', לפיכך לא היה יעקב עקור". וכוונתו, שהרי "מי שאין לו בנים חשוב כמת" [רש"י בראשית ל, א], ולכך מן הנמנע שיעקב יהיה בגדר זה, שהרי הוא דבוק במקור החיים.

(106) לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי יוחנן", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב, ששם איתא "רבי יונתן" [ראה למעלה הערה 2]. וראה הערות 111, 145.

(107) "דתו לא חיי" [רש"י שם].

(108) כוונתו לדברי הגמרא [יבמות קכ:] "שחט בו [באדם] שנים או רוב שנים, ורמז ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו, חי הוא, וסופו למות". נמצא ששחיטת הסימנים קרובה למיתת הבהמה, כי על ידי שחיטת הסימנין סופה למות, אך אין בכך המיתה עצמה.

(109) "ומגבו - דתו לא חיי, כדאמרינן בשחיטת חולין [כא:] קרעו כדג מטמא באהל מיד, ואף על גב שמפרפר" [רש"י שם].

(110) כי הגב הוא שורש ויסוד האדם, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השביעי [שעז.], וז"ל: "כי עם הארץ אין לו דין חיים כלל, ואין לו אף משפט בהמה. שהרי הבהמה עומדת לשחיטה. ואף כי מותר לאבד הבהמה כמו שירצה, מכל מקום אין לו משפט המיתה רק מצד בחינה אחת, דהיינו מצד הסימנין, שהם קרובים אל המיתה, ולכך שחיטתה הוא בסימנין שלה. וזה יורה כי בודאי שחיטתה הוא מצד בחינה מיוחדת, וזה גורם מיתה והפסד אל הכל. אבל עם הארץ מותר לקרעו מגבו, כי הגב הוא עיקר היסוד והחוזק שלו, ואף מצד הגב ראוי אליו ההפסד, עד כי אין בו בחינה של מה לחיות. וכל זה ללמוד אותנו שאין נחשב עצם עם הארץ לכלום. שאילו היה נחשב עצמו כלום, לא היה ראוי לקרעו מגבו, לבטל עצמו. אף אם היה מותר לשחטו, ומגיע לו מיתה מצד מה, מכל מקום לא היה הבטול בדבר עצמו. אבל כיון שמותר לקרעו כדג, ומגבו, אין זה רק בשביל כי שם ביטול והפסד עצמו, מפני שהגב הוא עיקר יסוד בעל חי, שעליו נסמך הכל, ומצד זה שייך אליו ביטול. הרי אין עצם עם הארץ נחשב כלל". ופירושו, הואיל והבהמה היא בעלת מציאות, לכן שחיטתה נעשה באופן שהמיתה חלה עליה באופן חלקי בלבד, ולא באופן מלא. ולכך שחיטתה היא בסימנין שלה, שזהו האופן להורות שהשחיטה היא רק בבחינה אחת בלבד. וכמו שאמרו אמרו [זוה"ק ח"א רסז:] "השדרה באדם עיקר הגוף". וכן [שם ח"ב קפו:] "חוטא דשדרה קיימא דגופא". ועוד אמרו [שם ח"ג רנו.] "שדרה ביה קיום דכל גרמין [הוא מקיים כל העצמות], ועליה אמר דוד [תהלים

לה, י) 'כל עצמותי תאמרנה'". ובסמוך יתבאר שהעצמות הם עיקר בנין וקיום הבעל חי.
והנה סדר דבריו בהבאת שלשת המאמרים האחרונים מפרק אלו עוברין [פסחים מט:] צריך ביאור, ששלשת המאמרים האחרונים הם; (א) דברי רבי יונתן שאמר "עם הארץ מותר לקורעו כדג". (ב) דברי ר"ע שאמר "מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור". (ג) דברי ר"מ שאמר "כל המשיא בתו לע"ה כאילו כופתה ונותנה לפני הארי". בתחילה הביא יחד את דברי ר"י ור"ע, אך ביאר רק את דברי ר"י [אלו דבריו עד כה]. ובטרם שיבאר את דברי ר"ע יביא מיד את דברי ר"מ ולא יבארם, אלא יחזור לאחוריו לבאר את דברי ר"ע [מציון 112 ואילך]. ולאחר שיבאר את דברי ר"ע, יבאר את דברי ר"מ [מציון 124 ואילך]. ומדוע לא הביא את דברי ר"י בפני עצמם וביארם, דברי ר"ע בפנ"ע וביארם, ודברי ר"מ בפנ"ע וביארם, כפי שהביא מתחילה שלשה מאמרים בפני עצמם [ע"ה אסור לאכול בשר, ע"ה מותר לנחרו ביוה"כ שחל להיות בשבת, ע"ה אסור להתלוות עמו בדרך], וביארם. וצ"ע.
(111) בגמרא איתא "ומניחה", אך בעין יעקב איתא "ונותנה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך דברי המאמר הובא כגירסת העין יעקב.
(112) "למזונותיהן ולעזרתם" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 140.
(113) כי "אנשכנו כחמור" מורה על התנגדות מוחלטת של הע"ה לת"ח, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.], וז"ל: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 18]. ובנר מצוה [סד.] כתב: "כאשר הגשמי גובר על השכל, יש בטול אל השכל, כאשר דבר זה ידוע". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג.] כתב: "כי בהתגברות כח הגוף, הוא בטול השכל. כך התגברות כח שכל האומות, הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה". ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 18] כתב: "תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". **ואודות** שאצל ההפכים אין מציאות לאחד אצל הפכו, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו" [הובא למעלה פי"ב הערה 34]. ושם 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". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד". ונאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות ט כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". ובאור חדש [סו.] כתב: "כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאות אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה. מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים... לא רצו לאבד את הכל, רק 'כל הבן הילוד וגו'" [שמות א, כב]... כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומ"מ אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא [אסתר ט, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני... כח עמלק, הרוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא נחש עקלתון, ולכך הוא הפך להם לגמרי". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפח:]. וראה למעלה פ"ג הערה 17, שנתבאר שם שכאשר אין התנגדות מההפך, יש לדבר קיום.

(114) רומז בדבריו כי כל נשיכה מורה על העדר הנשוך, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ו, וז"ל: "כל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש". וכן נאמר [בראשית לג, ד] "וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפול על צוארו וישקהו ויבכו", ודרשו חכמים [ב"ר

עח, ט] "מלמד שלא בא לנשקו, אלא לנשכו, ונעשה צוארו של אבינו יעקב של שיש, וקהו שיניו של אותו רשע". ומבואר שם במדרש שנשיכה זו נובעת מפאת הכלל ש"הלכה שעשו שונא ליעקב". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשלח:] כתב: "אם התלמיד חכם שונא אחד, דבר זה נקרא 'נשיכה', שכל שונא מבקש לנשך שונאו".

(115) לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 98]: "העצמות הם... בנין האדם, שעליו נבנה האדם". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:]. ובנתיב לב טוב ספ"א כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:] כתב: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם" [ראה למעלה פ"א הערות 99, 102].

(116) יש להבין, שנוקט ש"כמו שהחמור מאבד העצם מן האדם **השכלי**... כך האדם שהוא חמרי [עם הארץ] רוצה לבטל את התלמיד חכם שהוא שכלי". אך החמור הנושך, אינו עושה כן מפאת חומריותו, והאדם הנשוך אינו ננשך מחמת שכליותו, אלא שהחמור עושה סתם מעשה בהמה, ונושך כל דבר העומד בדרכו, חמרי ושכלי כאחת. וכיצד מקביל את שנאת ע"ה החומרי לת"ח השכלי לנשיכת החמור החמרי לאדם השכלי, הרי אצל נשיכת החמור חומריותו של החמור ושכליותו של האדם אינה מעלה ומורידה דבר. ובבאר הגולה באר השביעי [שעח:] לא הדגיש הקבלה זו, וכפי שיובא בהערה הבאה. ויל"ע בזה.

(117) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעח:]: "רבי עקיבא אמר כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור כו'. וביאור זה, כי החמרי מתנגד לתלמיד חכם, עד כי מצד החמרי אין מציאות כלל אל דבר הבלתי חמרי. ולכך היה אומר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' לשבר העצם, והוא ביטול גמור מצד עצמו, ולא ישאר דבר. כי החמרי מפסיד ומבטל לדבר הנבדל בטול והפסד גמור, לא התנגדות במה. ואלו דברים הם אמיתיים, נאמנים בלי ספק".

(118) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צב:]: "המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש". 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".

(119) והם; אש, מים, רוח, ועפר. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"י כתב: "ברא האל למטה מגלגל הירח גולם אחד, שאינו כגולם הגלגלים, וברא ארבע צורות לגולם זה... ונקבע כל צורה וצורה במקצת גולם זה; צורה ראשונה, צורת האש... וצורה שניה, צורת הרוח... וצורה שלישית, צורת המים... וצורה רביעית צורת הארץ". ואמרו במדרש [ב"ר יב, יא] "הכל היה מן העפר, והכל שב אל העפר.... רב נחמן אמר, אפילו גלגל חמה". ובנתיב הענוה פ"ג כתב: "בבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש [שם] הכל היה מן העפר. רב נחמן אמר אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ... כי הארץ משותפת לכל העולם מצד שהארץ היא באמצע, והאמצע היא רשות אל הכל, ומשותף לכל. כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם התחלה אחת". ובדר"ח פ"ה מ"א [לד:] כתב: "כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד". ושם מט"ז [שצה.] ביאר [בהסברו השני] שיש לאש ומים נושא אחד, וכלשונו: "כי אף אש ומים הם בנושא אחד, שהוא העולם, שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם אחד" [הובא למעלה פי"ג הערה 5]. ואע"פ ששם מבאר שאש ומים הם בנושא אחד משום שהעולם הוא אחד, ואילו כאן כתב שהוא נושא אחד משום "שהחומר הוא אחד לד' יסודות", מ"מ אין בזה סתירה, כי שם מבאר את ההכרח לומר שהעולם הוא אחד, ואילו כאן מבאר את התולדה מהכרח זה, והיא שאחדות העולם מתבטאת בכך שהחומר הוא אחד לארבעה היסודות [הוא החומר היולי שהזכיר הרמב"ן (בראשית א, א)].

(120) מבאר כאן שאש ומים אינם כ"כ הפכים זה לזה, כי שניהם משתתפים בחומר אחד. אמנם בנצח ישראל פכ"ה [תקלה.] כתב שאין הפכיות גדולה יותר מאש ומים, וכלשונו: "אין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים [תהלים יח, יז "ימשני ממים רבים"], ואת ישראל לאש [דברים לג, ב "מימינו אש דת למו"]". ולפי דבריו כאן היה הכתוב יכול ליחס את האומות לחומר ואת ישראל לשכל, כי זו הפכיות מוחלטת יותר מאש ומים, שאינם כל כך הפכים זה לזה. ויל"ע בזה.

(121) פירוש - אף החומר שהוא נושא לשכל, מ"מ גם חומר זה אינו משותף עם השכל, וכמו שמבאר. ו"נושא" פירושו משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". וכן ביאר למעלה פ"י [לאחר ציון 144], וז"ל: "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". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שסב.]. 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". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה" [הובא למעלה פ"ה הערה 23].

(122) לכך הוא נקרא "שכל הנבדל", שנבדל מהחומר. ולהלן [לפני ציון 142] כתב: "כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכלי לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי".

(123) מבאר כאן שהואיל ואין לחומרי שום שתוף עם השכלי, לכך החומרי מאבד את השכלי לגמרי. ומשמע מדבריו שאם היה לחומרי ושכלי נושא משותף, אז החמרי לא היה מאבד את השכלי. אך בדר"ח פ"ה מט"ז [שצג.] ביאר לכאורה את ההיפך; ההפכים יכולים להתקיים ביחד כל עוד שאין להם נושא משותף, אך אין קיום לשני הפכים בנושא אחד, וכלשונו: "שני הפכים בנושאים מתחלפים, כיון שהם בנושאים מתחלפים, לכך אפשר הקיום לכל אחד ואחד. אבל [אם היה להם נושא אחד]... היו שני הפכים בנושא אחד". ובנתיב היצר פ"ד 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". 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". ומקור הבטוי ["שני הפכים בנושא אחד"] הוא במו"נ א, עה. וכיצד כתב כאן שהחומרי מאבד השכלי דוקא משום שאין ביניהם שום שתוף. ובדר"ח פ"ה הערה 1713 נשאלה שאלה זו, ונשארה בצ"ע. אך עתה נראה שלא קשה, כי אדרבה, זהו עצמו הביאור לדבריו כאן, דהואיל וקיימא לן שא"א לשני הפכים שיהיו בנושא אחד, לכך אם הנך רואה לכאורה שני הפכים בנושא אחד, על כרחך הביאור לכך יהיה אחד מן השנים; (א) אין אלו שני הפכים, כי א"א לשני **הפכים** בנושא אחד. (ב) ואם תרצה לומר שהם אכן שני הפכים, אזי אין זה נושא אחד, אלא נושאים מתחלפים, כי א"א

לשני הפכים **בנושא אחד**. דבריו כאן הם לפי הביאור הראשון, שאם היה לשכל ולחומר נושא אחד, אז קיומם יחד לא היה למרות הפכיותם, אלא שלא היו נחשבים להפוכים מעיקרא, כי א"א לשני **הפכים** בנושא אחד. ומתוך שאין לשכל ולחומר נושא משותף, לכך הם נשארים בהפכיותם המוחלטת. אך דבריו בדר"ח [ובשאר המקומות הנ"ל] באים לומר שאם כבר ידוע לנו ששני דברים הם הפכים זה לזה, אז מן הנמנע שיהיה להם נושא אחד, שא"א לשני הפכים שיהיו **בנושא אחד**.

(124) לשונו בתפארת ישראל פ"א [לא:]: "כי הארי יש לו גוף חזק, כאשר נודע מענין הארי". ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "יש לארי כח, וטורף הכל".

(125) אודות עזות הארי, כן נאמר [שופטים יד, יח] "ומה עז מארי", ובתרגום יונתן שם "ומה תקיף מאריא". ומדבר כאן על עזות הארי, כי אמרו כאן על הארי ש"אין לו בושת פנים", ו"בושת פנים" עומדת כנגד עזות, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מ"כ] "עז פנים לגיהנם, ובושת פנים לגן עדן".

(126) לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות כא: "אריות ודובים... טורפים ודורסים ואוכלים, ואין זה מזוג ישר לטרוף". ואודות שמדת עזות יוצאת מן היושר, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפו:], וז"ל: "עז פנים שיצא מן השווי בעזותו". ובנתיב הבושה פ"ב כתב: "מדת העזות שהוא יוצא בעזות מן החוק ומן השעור בהפלגת עזות שלו... כאשר התחיל בעל עז פנים לצאת מן השעור בתוקף עזות שלו, בסוף יוצא מן החוק המוגבל לגמרי, עד שנכשל בעבירה [תענית ז:]". וקודם לכן כתב בנתיב הבושה פ"א בזה"ל: "כל עז הוא יוצא מן היושר ומן הסדר בתוקף ובעזות". ובבאר הגולה באר הראשון [צו.] כתב: "כל תוקף וכח הוא יוצא בכח חזקו לצד אחר, חוץ ליושר", ושם הערה 312.

(127) "בעל גוף בלבד" פירושו שאין לע"ה אלא הגוף בלבד, ללא השיווי והאיזון עם החלק הרוחני של האדם. ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קפד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר. והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית. כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו" [הובא למעלה הערה 73]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר" [הובא למעלה הערה 72, ולהלן הערות 177, 228].

(128) ולכך הוא יוצא מן המצוע, כי הוא נוטה לקצה של הגוף. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כי היה לנבוכדנצר כח גדול, שלכך נקרא 'אריה' [ירמיה ד, ז], שהוא מלך. וישראל נקראו 'אדם' [יבמות סא.]. וכאשר האדם בשלימותו כתיב [בראשית ט,

ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין האדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר. כי כח האדם ממוצע, ואינו יוצא מן המצוע. שכל היוצא מן הממוצע הוא טמא, הוא רע... נבוכדנצר היה לו כח ארי, שאין אומות העולם נמשלים לאדם, והיה כחו יוצא מן הממוצע אל הטומאה". והרי כאן המשילו את העם הארץ לארי.

(129) ראה הערה 126. ובהנהגות צדיקים לרבי אליעזר צבי מקאמרנא איתא [אות קמט]: "עם הארץ לא יוכל להיות חסיד, אלא עזות פנים". ובספר חסד לאברהם איתא שתיכף בבריאת תלמיד חכם נברא עם הארץ עז פנים ובעל כח לצערו.

(130) פירוש - אין בעילת ע"ה נחשבת למעשה חבור, כי "אין בעילתו נחשב זיווג כלל, שהוא השווי והחבור" [לשונו בסמוך].

(131) שנאמר [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", ו"כנגדו" "משמע בת גילו" [גבורות ה' פי"ט (פז.)], ו"משמע דומה לו שוה לו" [לשונו בבאר הגולה באר חמישי, ויובא בהמשך ההערה]. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "הנקבה שהיא כמו החומר, והזכר הוא כמו הצורה, והקב"ה מחבר אותם כאחד, שהרי שתף הקב"ה שמו ביניהם, היו"ד באיש והה"א באשה [סוטה יז.]. הנה על ידי שמו נעשה זיווג אחד, כי שמו מאחד ומקשר אותם בחבור אחד גמור". וכמו ששם י"ה נמצא מחולק בצורה מאוזנת ושוה בין האיש לאשה [אות אחת לכל צד], כך הזיווג בין איש לאשה הוא "חבור שני דברים יחד בשווי". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [סז.] לגבי זיווגו של משה לצפורה [שמות ב, כא], וכלשונו: "וזה תמצא במשה שנשא בת יתרו, ולא היתה מבני ישראל. ואהרן אחיו נשא אלישבע בת עמינדב [שמות ו, כג], ממשפחת נשיאים... ואיך היה זה שיהיה מזדווג משה באומה אחרת. וכאשר תבין יש לדבר זה סבה מחייב, וזה כי כאשר היה משה שקול כנגד ישראל [רש"י שמות יח, א]... ומעתה כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', ו'כנגדו' משמע דומה לו שוה לו. ואיך אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל, והיא פרט אחד בלבד, עוזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו, ואין כאן יחוס ושווי כלל ביניהם, כי איך יהיה פרט אחד דומה ושוה אל אשר הוא כמו הכלל. אבל כאשר נשא את בת יתרו, אף כי אין בת יתרו יותר במעלה מן בת ישראל, מכל מקום שייך לומר 'אעשה לו עזר כנגדו', כי משה מישראל, ויתרו מן האומות, וישראל והאומות הם כלל בני אדם, ובזה שייך לומר 'אעשה לו עזר כנגדו'. אבל אם נשא מבנות ישראל לא שייך כלל 'אעשה לו עזר כנגדו', כאשר משה שקול נגד הכלל, ודבר זה ראוי להבין". וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [פז.].

(132) פירוש - הואיל ואין לעם הארץ שווי וחבור בעצמו [כי הוא נוטה לגמרי אל הגוף, וכמו שביאר], לכך מן הנמנע שיהיה לו שווי וחבור עם זיווגו, כי רק לאחר שאדם שלם עם עצמו הוא יכול להיות שלם עם זולתו. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקט.] בביאור המשנה שם "בן שמונה עשרה לחופה", וז"ל: "פירוש דבר זה, כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח. ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת על עצמו".

(133) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו... [בראשית כ, ג] 'והיא בעולת בעל', בעלייתו של בעל". הרי שהשויון של אשה לבעלה נלמד מהמלים "והיא בעולת בעל", וזה מורה באצבע שמעשה בעילה הוא מעשה של שווי וחבור. וראה נצח ישראל פנ"ד הערה 34.

(134) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:]: "כי הדיעה הוא החבור בין שני דברים, ולכך אמרו 'מי שאין לו דיעה אסור לרחם עליו', כי חסר הוא החבור אליו כאשר אין בו ידיעה... והוא רמז ג"כ במה שכתיב [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת', כי העץ הוא בדבר שיש לו חבור ונטיעה, ודבר זה שייך אל הדיעה בפרט, ולכך כתיב 'עץ הדעת', והוא ידוע בסודו אשר ידוע לחכמים" [הובא למעלה פי"ד הערה 113]. וראה בסמוך הערה 139. ורש"י [בראשית יח, יט] כתב: "כי ידעתיו - לשון חיבה". ובפחד יצחק ר"ה, קונטרס הרשימות, א, אות ה, כתב: "'דעת' פירושו כשרונו של האדם להזדהות עם ענין חוץ ממנו. כשאני אומר שמישהו תופס את המאמרים בשכל, כונתי שהוא מבין אותם. ואם אני אומר שהוא תופס את המאמרים בהרגשה, כונתי שהוא נהנה מהם. אבל כשאני אומר שהוא תופס את המאמרים כבן דעת, כונתי שהוא מזדהה אתם. כשהדין הוא שמוסרים שמירה לקטן אין זו שמירה מפני שהוא אינו בר דעת, הכונה היא שאע"פ שהקטן מבין היטב את ענין השמירה ואת ההפסד של העדר השמירה, מכל מקום אין כח בהכרתו להזדהות עם תפקיד השמירה. ולכן בעינן דוקא מסירה לבן דעת [ב"ק יא:]. ובשעה שהענין הוא ליצור יחס של אשתו כגופו [ברכות כד.], שהיא ההזדהות היותר חזקה, כתוב בחומש 'והאדם ידע'".

(135) שהרי חז"ל גינו ת"ח שאין בו דעת [ויק"ר א, טו "כל ת"ח שאין בו דעת נבלה טובה הימנו"], ומוכח מכך שבדרך כלל לת"ח יש בו דעת. ואמרו חכמים [קינין פ"ג מ"ו] "זקני

תורה... כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן". ונאמר [ישעיה מד, כה] "משיב חכמים אחור ודעתם יסכל".

(136) פי"ד [לאחר ציון 110], שמי שיש בו דעת יש לו חבור לזולתו, וכלשונו: "וכאשר אין לאדם דעת, אין לו קשור וחבור עם הבריות. וזה כי כל הנבראים יש להם דעת אחת בכמה דברים, וכיון שיש להם דעה אחת, הם מתקשרים כאחד. וכאשר יש להם קשור וחבור אחד, מצד הזה הוא הרחמנות, כמו שהתבאר. ולכך אמרו [כתובות יז.] 'לעולם יהא דעתו מעורב עם הבריות', כי הדעת מערב ומחבר הכל, ולכך על ידי הדעת הוא החבור. ומי שאין לו דעת, ואי אפשר לומר בו שיש לו דעת אחת עם הבריות, וכאשר אין לו חבור עם הבריות אסור לרחם עליו, כי אין כאן חבור וקשור".

(137) פירוש - רק בעל דעת הוא בעל חבור, לא ע"ה שאינו בעל דעת, וממילא אינו בעל חבור. ובתנא דבי אליהו זוטא פט"ז אמרו "עמי הארץ, שאינן קורין ואינן שונין, ואם הם קורין ושונין אין בהם דעת".

(138) ודריסה אינה מעשה של זיוג וחבור, אלא מעשה שעושה לעצמו. וצרף לכאן דברי רש"י [מיכה ה, ז] שכתב: "ורמס וטרף - רמס היא דריסת הארי, כשהוא רעב ואוכלו במקומו. 'וטרף' הוא כשנושא את הטרף למעונותיו בשביל גורותיו ולבאותיו". הרי שדריסה היא לעצמו, ולא בשביל זולתו.

(139) אמרו חכמים [שבת כה:] שאשה מקושטת היא מעלה לתלמיד חכם. ובח"א שם [א, ט:] כתב לבאר: "כי ראוי לאשה תכשיטין, במה שהאשה היא נבראת שיהיה חבור וזיוג בעלה אליה. ולכך ראוי שיהיה לה דבר שעל ידו החבור כאשר ראוי. ובפרט לת"ח... ולפיכך אין לעם הארץ טוב בתכשיטי אשה, כי חבורו הוא מצד תאות המשגל וחומרו. אבל הת"ח שאין בו דבר זה, וחבורו לאשתו מסולק מן פחיתות החמרי והגנות, ראוי לו אשה מקושטת לפי מדריגתו, והוא שרוי בטובה בענין זה, כי דבר זה מגיע אל מדריגתו במה שהוא תלמיד חכם". **ועוד אמרו** חכמים [נדה יז.] "ישראל קדושים הם, ואין משמשין מטותיהן ביום... ותלמיד חכם מאפיל בכסותו ומשמש", ובח"א שם [ד, קנה.] כתב: "הנה אצל הת"ח שהוא השכלי נמצא החבור, כי השכל יש לו התחברות ביותר, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. ומטעם זה נקרא החבור הזה 'ידיעה', כי החבור הזה מגיע עד המדריגה השכלית, ולפיכך נקרא 'ידיעה'. שאין לך דבר שמתחבר רק השכל, שיש לו חבור גמור כמו שבארנו במקום אחר. ולפיכך ראוי שיהיה נקרא החבור הזה ידיעה, שהוא תכלית החבור. ולפיכך ת"ח שיש לו השכל, אשר עד שם מגיע חבור זה, אין עליו איסור ביום, רק שיש לו להאפיל שלא יתחבר אל זה העין, שזה בודאי ערוה,

אבל החבור בעצמו אצל ת"ח נקרא 'ידיעה', שהידיעה הוא החבור הגמור. אבל אצל עם הארץ אינו נקרא ידיעה כלל, ולפיכך אסור. ובארנו במקום אחר ענין החבור הזה אצל ת"ח, שאין אצלו החבור כמו שהוא אצל עם הארץ, כי הזרע בא מן המוח אל השדרא ומשם אל האמה. ומזה תוכל להבין כי החבור הזה שייך לומר עליו ידיעה, ותדע כמה גדול מדריגתו, ויש לך להבין דברים אלו".

(140) "תניא רבי אליעזר אומר, אילמלא אנו צריכין להם [לעמי הארצות] למשא ומתן, היו הורגין אותנו" [פסחים מט:], והובא למעלה לפני ציון 112.

(141) ולכך עם הארץ רוצה לאבד את הת"ח ולנשכו כמו חמור [כמבואר למעלה מציון 112 ואילך].

(142) מדבריו עולה שמפרש את המאמר שאם היינו צריכין לעמי הארצות למשא ומתן הם היו הורגין אותנו, ורק משום שאין אנו כ"כ צריכין להם לכך אין הם הורגין אותנו. וכן ביאר החכמת מנוח שם בהסברו השני. אמנם החת"ס שם ביאר להיפך, וכלשונו: "והכונה ע"י שאנו צריכים לעסקי עוה"ז, הם מרויחים על ידינו", ולכך לא יהרגו אותנו, כי הע"ה מרויח ממון מהת"ח. אמנם לפי זה היה צריך לומר "אלמלא הם צריכין לנו למשא ומתן היו הורגין אותנו", ולא "אלמלא אנו צריכין להם". והחת"ס אכן כתב שם "הלשון צריך תיקון". אמנם לפי המהר"ל הלשון מחוור מאוד, שאם היינו צריכין לעמי הארצות היו אז הורגין אותנו. אמנם לפי זה צריך לומר "אלמלי", ולא "אלמלא", וכמו שכתבו התוספות [מגילה כא.], וז"ל: "דהיכא שיש אל"ף בסוף 'אלמלא', רוצה לומר אילו לא. והיכא דכתיב 'אלמלי' ביו"ד, רוצה לומר אילו היה". וכן כתב המגיה בגליון הש"ס בפסחים שם. אך יש להעיר מדברי הגמרא [חולין צב.], שאמרו שם "אומה זו כגפן נמשלה... אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ", ופירש רש"י שם "עלין - שבגפן סובלין הרוח ומגינים על האשכולות שלא יכם שרב ושמש ורוחות, כך עמי הארץ חורשין וזורעין וקוצרין מה שתלמידי חכמים אוכלים", הרי ששם ציינו לשבח כיצד תלמידי חכמים נעזרים על ידי עמי הארצות, ואילו כאן בפסחים [לפי המהר"ל] ציינו זאת לגנאי. ויל"ע בזה.

(143) דברים אלו מבוארים היטב בדבריו בביאור דברי הגמרא [סנהדרין נב:], שאמרו שם "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". וראה למעלה פ"ג הערה 9, פ"ד הערה 202, ופ"ט הערה 64.

(144) אודות שיחס הת"ח לשאר בני אדם הוא כיחס השכל לחומר, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 235], וז"ל: "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". וכן כתב למעלה ס"פ ט [לפני ציון 147]. ובנתיב התוכחה פ"ב כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח

בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 104].

(145) בגמרא שלפנינו איתא "לפני", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב, ושם איתא "בפני" [ראה למעלה הערות 2, 106, 111, ולהלן הערה 169]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

(146) "שמביישו" [רש"י שם]. ופירושו, כאילו הע"ה רואה כיצד ארוסת עצמו נבעלת לאחר בפניו, וזהו בושה לארוס שיראה כך. והמהר"ל בסמוך יבאר שכאילו הת"ח בועל את ארוסת עצמו בפני אדם זר, וזו פחיתות לתורה, ולא לע"ה.

(147) "מאורסה - לכל קהילות יעקב" [רש"י שם]. וראה הערה 151.

(148) "שנה ופירש - תלמיד ששנה ופירש מן התורה, ויודע כמה תלמידי חכמים מגנים את עמי הארץ, וכמה הם שפלים בעיניהם, שונא יותר מכולם" [רש"י שם].

(149) פירוש - התורה היא מאורסת לתלמיד חכם. ו"מאורסת" היא מיוחדת, וכמו שפירשו תוספות [קידושין ב:] "מקודשת לי - מיוחדת לי" [ראה הערה 153]. ובהרבה מקומות השוו חכמים את התורה לאשה של האדם [עירובין נד:, סוכה מט:, יבמות סג:, קידושין ל:, ועוד]. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 131] כתב: "וכך התורה שהיא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם". ובח"א ליבמות 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, וכן 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 134, ושם הובא טעם נוסף לכך שהתורה נקראת "אשה"]. **ואודות** דביקות ת"ח בתורה, כן כתב למעלה פ"ז [לאחר ציון 143], וז"ל: "תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה, וחפצים בה מצד עצם התורה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה". ואמרו חכמים [ברכות סג:] "חביבה התורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני".

ועוד אמרו [עירובין נד:] "למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה... שמעלת חן על לומדיה" [הובא למעלה פ"ז הערה 144].

(150) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 13]: "תלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם". 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 240]. וראה בסמוך הערה 154 במה שקשה בדברים אלו.

(151) פירוש - אין לע"ה דביקות לתורה, ואין התורה מאורסת לו. ומבאר לא כרש"י [פסחים מט:] שכתב "מאורסה - לכל קהילות יעקב". ולכאורה במדרש [ויק"ר ט, ג] מבואר כרש"י, שאמרו שם: "מעשה ברבי ינאי שהיה מהלך בדרך, וראה אדם אחד... הכניסו לביתו, האכילו והשקהו. בדקו במקרא, ולא מצאו. במשנה, ולא מצאו. באגדה, ולא מצאו. בתלמוד, ולא מצאו... אמר ליה [רבי ינאי לע"ה] אמור 'אכול כלבא פיסתיא דינאי'. קם תפסיה, אמר ליה [הע"ה לרבי ינאי] ירותתי גבך דאת מונע לי... חד זמן הוינא עבר קמי בית ספרא ושמעית קלהון דמניקיא אמרין [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', 'מורשה קהלת ינאי' אין כתיב כאן, אלא 'קהלת יעקב'". הרי המקרא הזה ["תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"] מוסב גם על עמי ארצות. ומהמשך המדרש משמע שרבי ינאי הסכים עם הע"ה על כך. ואולי יש לחלק בין "מורשה" [הנאמרת גם על עמי הארצות], לבין "מאורסה" [שאינה נאמרת על עמי הארצות]. וראה להלן הערה 158.

(152) כי לימוד בפני ע"ה יוצר צירוף מסויים של הע"ה לתורה, כי ראיה היא חיבור [כמבואר למעלה פ"ד הערה 246, ופ"ח הערה 16], וכאשר לימוד תורה נעשה לעיניו של הע"ה, יש בכך צירוף מסויים של הע"ה לתורה. וכן שמיעת דברי תורה יוצרת צירוף מסויים של השומע לדיבורו של המשמיע [ראה למעלה פ"ז הערה 106]. לכך העוסק

בדברי תורה בפני ע"ה מביא לצירוף הע"ה לתורה, וזו פחיתות לתורה שתתחבר למי שאינו ראוי לה, בבחינת [סנהדרין כג.] "כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין; לא היו חותמין על השטר אלא אם כן יודעין מי חותם עמהן. ולא היו יושבין בדין אלא אם כן יודעין מי יושב עמהן. ולא היו נכנסין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהן". ועוד אמרו חכמים [סוכה מט:] "מאי דכתיב [שיה"ש ז, ב] 'חמוקי ירכיך', למה נמשלו דברי תורה כירך, לומר לך מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר", ופירש רש"י שם "חמוקי ירכיך - הנסתרים כירך, שכבוד התורה בצנעא, ולא להיות יושב ושונה בגובה של עיר, ולא לשנות לתלמידיו בשוק, כדאמר במועד קטן [טז.]". ובנתיב הצניעות ר"פ א כתב: "כי ראוי שתהיה לתורה מדרגה הפנימית העליונה... ולפיכך אין ראוי שיהיה האדם נוהג בדברי תורה רק כפי מעלתה, שהיא נסתרת, וינהג בה מנהג צניעות כמו שראוי לתורה שיש לה מדריגה נסתרת, ולא ינהג בתורה מנהג הגלוי היוצא מן הצניעות". ולימוד תורה בפני מי שאינו ראוי לתורה הוא "מנהג הגלוי היוצא מן הצניעות".

(153) כמבואר בתחילת הערה 149. ויש להבין, מדוע החבור לתורה הוא אירוסין ולא נשואין, והרי אירוסין הם "עדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נשואין" [לשונו בגבורות ה' פמ"ח (קצו.)]. ולכאורה אירוסין אינם חבור גמור כמו נישואין, ומדוע נקט בלשון אירוסין ולא בלשון נישואין. והנראה, דהנה המיתה של הבא על ארוסה חמורה מזו של הבא על אשת איש, כי הבא על נערה המאורסה מחוייב סקילה [דברים כב, כד], והבא על אשת איש מיתתו בחנק [ויקרא כ, י, ורש"י שם]. וסקילה חמורה מחנק לכו"ע [סנהדרין מט:]. ובטעמו של דבר זה כתב בבאר הגולה באר הששי [קנט:], וז"ל: "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 קידושין. ואע"ג דלא פקע מינה קדושין הראשונים, מ"מ אין שם 'מאורסה' עליה, רק 'בעולת בעל'. ולכך המיתה של ארוסה חמורה מבעולת בעל". ובח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.] כתב: "נערה המאורסה הוא 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". וביאור הדבר הוא, 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. לכך כל קשר של קדושה נקרא בשם "אירוסין", ולא בשם "נישואין", כי קדושה היא התייחדות, והתייחדות היא "ארוסין", וכמו שנתבאר. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה דרשת חכמים זו "אל תקרא 'מורשה', אלא 'מאורסה'" היא המקור לכך ש"עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה" [סנהדרין נט.], כי הוא כבא על נערה המאורסה. ותמוה, מדוע ההפקעה של גוי מהתורה נאמרה בלשון אירוסין יותר מלשון נישואין, והרי אשת איש של נישואין ג"כ אסורה עליו. אלא הם 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". ולכך הפסוק המורה שהתורה מיוחדת לישראל ולא לאומות ["תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד)] נוקט דוקא בסוג קשר שאינו בנמצא אצל האומות, והוא קשר של אירוסין. באופן, שאם היה משתמע מהפסוק שהתורה היא נשואה לישראל [ולא ארוסה], היה בכך למעט מהפקעת 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. והעומק שבזה הוא, כי לא רק נאמר כאן איסור לימוד תורה לגוי, אלא נאמר כאן הטעם מדוע הגוים אינם ברי הכי להיות מקבלי התורה. כי הקשר לתורה הוא קשר של קדושה ואירוסין, והגוים מופקעים מכך, וממילא אין הם "בתורת" קבלת התורה.

(154) הנה מבאר כאן שתי נקודות; (א) התורה מיוחדת לתלמיד חכם ["מאורסת"]. (ב) התורה נבדלת מעם הארץ ["אין התורה מיוחדת לו"]. לכך העוסק בתורה בפני עם הארץ משפיל את התורה לדרגת ע"ה, ולכך הוא כאילו בועל את ארוסת עצמו בפניו. אך למעלה [לאחר ציון 149] הוסיף דבר שלישי; (ג) "ונבדל תלמיד חכם מן עם הארץ". ותמוה, מהו הצורך בהוספה זו, דמה היה חסר לולא הוספה זו, הרי הכל כבר מבואר בשתי הנקודות שאמר אודות יחס התורה לת"ח, ויחס התורה לעם הארץ, ומאי אכפת לן ביחס הת"ח לע"ה. וי"ל בזה.

(155) כי שנאת ע"ה לת"ח ניזונת מהתנגדות החומרי לשכלי [כפי שביאר למעלה לאחר ציון 112]. ומתוך שהנך אומר ששנאת ע"ה לת"ח גדולה יותר משנאת אומות העולם לישראל, מוכח מכך שחומריותו של ע"ה גדולה יותר מזו של האומות, וכמו שמבאר.

ובגו"א ויקרא פכ"ו אות כ כתב: "השונא את החכמים שונאם מפני שהוא שונא את החכמה".

(156) מקשה על עצמו, דהואיל ושנאת ע"ה כלפי הת"ח היא משום חומריות הע"ה ביחס לת"ח שיש לו התורה, הרי גם אומות העולם הן חומריות ביחס לישראל שיש להם התורה, וכיצד העדר תורה של ע"ה גרע טפי מהעדר תורה של אומות העולם. ואודות שאומות העולם הן חומריות בערך לישראל משום העדר התורה, כן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט:], וז"ל: "והוא שאמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ולא אומות העולם מכחישי התורה קרוים אדם'. ולמה לא נקראו האומות עובדי כוכבים 'אדם'. רק בשביל שאין להם התורה, שהיא השלמת האדם בעצמו. שיש בתורה רמ"ח מצות עשה, להשלים האדם שיש לו רמ"ח אברים. וכן שס"ה מצות לא תעשה, להשלים האדם מצד החומר. עד שעל ידי התורה הוא 'אדם' לגמרי, כמו שהתבאר". ובבאר הגולה באר הששי [רמא.] כתב: "בודאי כל האומות הם מתחברים אל ישראל במה שהם כולם בני אדם, רק שיש לישראל מעלה יותר עליונה במה שיש להם התורה".

(157) פירוש - אצל עם הארץ העדר תורה הוא הסרה מהתורה [שהיה ראוי שתהיה לו התורה], ואילו אצל הגוי העדר תורה אינו אלא מניעה של תורה, אך לא הסרה ממנה [כי מעיקרא לא היה ראוי לתורה].

(158) כמו שאמרו חכמים [ויק"ר ט, ג] שהתורה היא ירושה גם לעמי הארצות, והובא למעלה הערה 151. ובתחילת ההקדמה לתפארת ישראל כתב: "'וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל' [דברים ד, מד]. הכתוב הזה רוצה לומר, כי התורה חפץ מונח, כל הרוצה לזכות בה, יזכה בה. ולכך לא אמר 'אשר שם לבני ישראל', רק 'לפני בני ישראל', כמו דבר המונח לפניהם, כל הרוצה לזכות זוכה בה. ולא יאמר האדם כי התורה לא נתנה רק לגדולי החכמים שהם רחוקים מן הטעות, אבל התורה נתנה לכל", ובהמשך שם מביא מדרש [שיה"ש ב, ד] שעם הארץ הוא נכלל בתורה שניתנה לישראל. ונראה שלכך נקט כאן ב"קבל גם כן תורת משה", ולא כתב סתם "קבל גם כן התורה", כי רומז לפסוק הנ"ל "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל", שפסוק זה מורה להדיא שהתורה ניתנה לכל ישראל, אף לעמי הארצות. ולמעלה [לאחר ציון 86] כתב שכל ע"ה הוא בכח להיות תלמיד חכם.

(159) סברה זו כתב גם בבאר הגולה באר השביעי, שהביא שם את דברי הגמרא [ע"ז כו.] שאמרו שם "העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ["אין מעלין אותן מן הבור אם נפלו לתוכה, אלא יניחם וימותו" (רש"י ע"ז יג:)], ולא מורידין ["ואין מורידין לבור

להמית אותן בידים" (רש"י ע"ז יג:)]. אבל המינין והמסורות והמומרים היו מורידין ולא מעלין", וכתב לבאר [תב:] בזה"ל: "המינים והמשומדים והכופרים, אלו שלשה מורידין לבור. וזה כי המשומד הוא שעוזב את אלוה שלו, ועובד אלהי נכר. ולשון 'משומד' הוא בא על מי שהיה תחלה עובד השם יתברך, ואחר כך נשתמד... ראוי אליו גם כן השמדה לגמרי. אמנם הגוי, אף שהוא עובד עבודה זרה, אין לו משפט הזה, כי לא סר מאחרי ה' כמו מי שהיה עובד השם יתברך, ואחר כך הלך לעבודה אלילים, שזה ראוי לו השמדה לגמרי". וראה למעלה הערה 92. וראה להלן פי"ח הערה 40 שהובאו דוגמאות נוספות ליסוד זה.

(160) "שאינם" - שאין האומות.

(161) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.]: "כי 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" [הובא למעלה הערה 17, וראה בסמוך הערה 166].

(162) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קלז.]: "אומות העולם הם רחוקים מן התורה... שישראל בפרט מוכנים אל התורה והמצות, והאומות אינם מוכנים לקדושה ולמצות שבתורה... שאין התורה מתיחסת לאומות העולם". ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "אומות העולם הם רחוקים מן התורה, במה שהתורה ראויה לישראל דוקא ולא לאומות, שהרי החזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה [ע"ז ב:]". וכנראה שגם כאן כוונתו לכך שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות והן סירבו לקבלה, דאל"כ איזו "פרישת האומות" מצינו לגבי תורה, הרי מעולם לא היתה להן התורה, וכיצד ניתן לפרוש מדבר שלא היה בנמצא. אלא על כרחך כוונתו לסירוב האומות לקבל התורה במתן תורה. ובתפארת ישראל פ"א [לט:] ביאר בארוכה כיצד האומות מופקעות מהתורה.

(163) נראה שרומז לעומק מיוחד, ולא מצאתי שיבאר זאת בשאר ספריו. ונראה להביא ראיה ליסודו [שעם הארץ הוא "שנה ופירש", לעומת גוי שלא שנה ולא פירש], שהנה אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה, נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ". ואם ברישא איירי ב"מקבל עליו עול תורה", אזי היה ראוי להאמר בסיפא "וכל מי שאינו מקבל עליו עול תורה". אך לא אמרו כן, אלא אמרו "וכל הפורק ממנו עול תורה" בקום ועשה. ומדוע המסרב לקבל על עצמו עול תורה בשב ואל תעשה נקרא "פורק ממנו עול תורה" בקום ועשה. אלא הם הם הדברים; עול התורה מונח זה מכבר על כל מי שבשם

ישראל יכונה, ומתוך כך אפשר רק לקבלו עליו או לפורקו מעליו, אך אי אפשר שיהיה מצב ביניים שלא לקבלו ולא לפרקו. לכך המסרב לקבל על עצמו עול תורה אינו רק בשב ואל תעשה מונע מעצמו לקבל עליו עול תורה, אלא הוא בקום ועשה פורק ומשליך מעליו עול תורה שהיה נתון עליו זה מכבר, וכפי שנתבאר כאן.

(164) פירוש - האשה היא יותר חומרית מהאיש [ולכך אשת עם הארץ היא יותר חומרית מעם הארץ (ראה הערה הבאה)]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וראה למעלה בהקדמה הערה 36.

(165) חידוש גדול יש בדברים אלו. דנהי שכתב הרבה פעמים שהאשה היא יותר חומרית מהאיש [כמלוקט בהערה הקודמת], אך זה היה ניתן לבאר שכוונתו בכלליות, שמין הנשים בעולם הוא יותר חומרי ממין האנשים בעולם, אך לא בהכרח שזהו היחס הקיים בכל זיווג פרטי של איש ואשתו. אך כאן מבאר שאכן זהו היחס הקיים בכל זיווג פרטי של איש ואשה, שהאשה היא יותר חומרית מבעלה, ולכך אשת עם הארץ היא יותר חומרית מבעלה עם הארץ. וכן מבואר מדבריו בביאור דברי חכמים [סוטה יב.], שאמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה", וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". הרי בכל איש ואשה, עצם חלות הזיווג ביניהם הוא באופן שהאיש הוא הצורה והאשה היא החומר [ראה

למעלה בהקדמה הערה 36]. **ויש** בנותן טעם להביא כאן את הסיפור הנודע עם הרבנית של בעל התוספות יום טוב: "מסופר עליה שפעם אחת פנתה לבעלה הגאון בעל תוספות יו"ט ובפיה טענה; העגלון שמביא לנו יום יום את מוצרי החלב הוא ממש מסכן, הוא לא יודע לא לקרוא ולא לכתוב, ואתמול שמעתי אותו מברך 'שלא עשני אשה'. כיצד הוא מברך ברכה כזו, והלא אני יודעת את כל השו"ע בעל פה, והוא העגלון מברך 'שלא עשני אשה'. ענה לה הרב, העגלון מכוון על אשתו, ולא עליך. וכשאני מברך ברכה זו אני מכוון עליך, וכל אדם לפי מדרגתו" [קונטרס קדושת בתי כנסיות ובתי מדרשות להגאון רבי בן ציון מוצפי שליט"א, עמוד כג].

(166) לשונו בדר"ח פ"ג 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" [הובא למעלה הערה 17, וראה למעלה הערה 161].

(167) לשונו בח"א לנזיר כג: [ב, כו.]: "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'". ואמרו חכמים [סוטה מב:] '"ויפלו ביד דוד וביד עבדיו' [ש"ב כא, כב], דכתיב [רות א, יד] 'ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה', אמר רבי יצחק, אמר הקב"ה יבואו בני הנשוקה ["שנשקה לחמותה להפרד מעמה שלא נתגיירה" (רש"י שם)] ויפלו ביד בני הדבוקה", ובח"א שם [ב, פא.] כתב: "פירוש, מפני כי בני הנשוקה היו קרובים להדבק, ופרשו, ואילו בני דבוקה לא פרשו ודבקו לגמרי, ראוי שיפלו בני הנשוקה ביד בני הדבוקה, והרי היו מתנגדים הנשוקה והדבוקה. שאילו לא נשקה לגמרי, יש עליך לומר שלא היתה ראויה להדבק, ואין כאן פרישה. אבל כאשר נשקה, ראויה היתה להדבק, כי הנשוק הוא קצת חבור ופרשה, לכך 'יבאו בני הנשוקה ויפלו ביד בני הדבוקה', כי המתנגדים יפלו זה ביד זה" [הובא למעלה פי"ד הערה 52]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה.], שם פל"ז [תקמד:], שם פמ"ז [תשל:, והובא למעלה פ"ח הערה 70], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. וראה הערה הבאה.

(168) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצג.]: '"במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד' [סנהדרין צט.]. וטעם זה דבר מופלג ועמוק מאד מאד. וזה כי הצדיקים, אף שהם צדיקים גמורים, מכל מקום מדרגתו ומעלתו של צדיק הוא מן עולם הזה, כי הוא נברא ונולד בעולם הזה. אבל זה שהיה כל ימיו רשע, וחזר בתשובה להיות צדיק, אין ספק כי הפרישה מן הדבר יותר במעלה ממי שלא היה צריך לפרוש. לכך אמרו 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". **דוגמה לדבר**; הנזיר מביא חטאת במלאות ימי נזרו [במדבר ו, יד]. וכתב על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם, ויעמוד כל ימיו נזיר, וקדוש לאלקיו. כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב [שם פסוק ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה". והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם". הרי אם לא היה מעיקרא נזיר, לא היה מוטל עליו להביא קרבן חטאת מפאת היותו שקוע בתאוות העולם, אך דוקא משום שהיה נזיר ופרש ממדריגה זו, לכך הוא מחוייב בקרבן חטאת. **דוגמה נוספת**; הרמב"ם בפירוש המשניות [פרה פ"ג מ"ג] כתב: "הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת, ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו ג' וז'. אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור" [הראני לזה הגר"ח קרייסוויטה זצ"ל]. **דוגמה נוספת**; הר"ן נדרים מא. כתב: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". הרי הפרישה מהחולי מורה על הריחוק מהחולי, יותר ממי שלא חלה מעיקרא.

(169) בגמרא שלפנינו "בעמי הארץ", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "בעם הארץ". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערות 2, 106, 111, ולהלן הערה 217].

(170) "אין מזמנין אותו לשמוע דבר להעיד עליו" [רש"י שם].

(171) "שום דבר סתר, לפי שהולך רכיל ומגלה" [רש"י שם].

(172) כן הוא בגמרא, ובהמשך דבריו. אך גם בעין יעקב הושמו תיבות אלו בתוך סוגריים מרובעים.

(173) "המוצא אבידה חייב להכריז, כדאמרינן באלו מציאות [ב"מ כא.], ועם הארץ לאו 'אחיך' [דברים כב, ג] הוא, דאינו עושה מעשה עמך" [רש"י שם].

(174) פירוש - מדוע תנא קמא חולקים וסוברים שמכריזין על אבידתו, לעומת היש אומרים.

(175) פירוש - פעמים יצא ממנו בן מעולה שיתפרנס מאביו העם הארץ.

(176) בגמרא ובעין יעקב שם הביאו את הפסוק [איוב כז, יז] "יכין וצדיק ילבש". אך במקום אחר [ב"ק קיט., וב"מ סא:] מובא הפסוק "יכין רשע וילבש צדיק". והמהרש"א בב"ק שם ציין שפסוק זה לא נמצא, אלא הפסוק "יכין וצדיק ילבש".

(177) כמבואר כמה פעמים עד כה בפרק זה. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ובדר"ח פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ, שאין בו חכמה כלל". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה". והרמב"ם [פיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ז] כתב, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא 'עם הארץ'. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו" [הובא למעלה פ"ח הערה 52, וראה למעלה הערות 72, 127, ולהלן הערות 228, 252].

(178) צרף לכאן דברי הפחד יצחק חנוכה, מאמר יד, אות ג, שכתב: "ידועים הם הדברים... כי אותיות 'עדות' הן אותיות 'דעת'". ובפחד יצחק שבת, מאמר ד, אות יא, כתב: "'עדת' היא אותיות 'דעת'. כלומר בין כל המון פעולותינו ומעשינו הסותרות את ידיעותינו, נמצאת פעולה אחת אשר כל עצם ערכה אינו אלא בזה שהיא עולה בד בד עם הידיעה. משהו של העדר התאמה עם הדעת נוטל הוא את חייה של פעולה זו ופוסלה לגמרי, פעולה זו 'עדות' שמה. כל עצם סמכותו של העד אינו אלא בזה שהגדתו באה בדיוק הכי מדוקדק לפי מיטב ידיעתו. זהו יחודה ומשקלה העצמי של הגדת עדות, שהיא חורגת ממסגר הסתירה הנוראה המצויה בין ידיעותינו ובין פעולותינו. ובנין הקודש של התיבות בלשוננו הקדושה, מחייב הוא את שיווי האותיות ד'עדת' ו'דעת', והבן היטב".

(179) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [י]: "כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קפא:] כתב: "ההתול והליצנות הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק התול. והשכל מה שראוי לפי האמת". וראה הערה 181.

(180) זו הבבא השניה שבמאמר, שלאחר הבבא הראשונה "אין מוסרין לו עדות" אמרו "ואין מקבלין עדות ממנו".

(181) לשונו בח"א ב"מ פו: [ג, מט:]: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]... הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח, שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כג:], והפך זה מה שהוא דומה לחמור, אין האמת אתו". ובנתיב האמונה פ"ב כתב: "כנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר [תהלים טו, ב] 'ודובר אמת בלבבו', זהו רב ספרא [מכות כד.], שלא היה משנה, ואפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל".

(182) על פי הפסוק [איוב טו, לה] "הרה עמל וילד און וגו'" ופירושו "כמו שהרה עמל, כן ילד און, רצה לומר כמו שהלידה היא לפי ההריון, כן הגמול לפי המעשה" [מצודות דוד שם]. הרי השקר מוליד שקר, ואי אפשר שהשקר יוליד אמת. וכך החומרי שהוא בעצמו שקר, אינו יכול להעיד עדות אמת. ובדרוש על המצות [נג.] כתב: "קלקול הלמוד גורם קלקול המעשה, כי כמו שהלמוד הוא מקוקל, כך המעשה שנמשך אחר זה הוא מקוקל... שעיקר למודנו בפלפול שאינו אמתי, ואינו הלכה למעשה, איך יגרום למוד הזה את המעשה, רק 'הרה עמל וילד שקר'" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 111]. וגם שם כוונתו היא שאי אפשר שהשקר יוליד אמת.

(183) שעם הארץ אינו עד נאמן, וחשוד על השקר, ולכך "אין מקבלין עדות ממנו".

(184) כי אם היות ע"ה חשוד על שקר היא סבה שאף בדיעבד [שכבר נעשה עד] אין מקבלין עדות ממנו, ק"ו שזו תהיה סבה מספקת שלכתחילה ימנעו מלהזמינו להיות עד. וכן הקשה המאירי בפסחים [מט:], וכלשונו: "וקשה, אחר שאין מקבלין ממנו עדות כלל, מה הוצרך לומר שאין מוסרין לו, כלומר שאין מזמנין אותו להעיד".

(185) פירוש - השקר של ע"ה מעוות את האמת בשני אופנים; (א) בקבלת הדבר. (ב) בהגדת הדבר. בקבלת הדבר השקר עומד לו לרועץ, כי מחמת השקר אין הע"ה קולט בפנימיותו את הדבר כפי מה שהוא מחוץ לעצמו. וכן השקר מעכב בהגדת הדבר, שדבר

שכבר נמצא אצלו בפנימיותו אינו יוצא החוצה כפי מה שהוא נמצא בתוכו, אלא יוצא החוצה בחסר וביתר.

(186) דבר זה מבואר היטב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תפח:], וז"ל: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה. שאם כן, למה אין עד נעשה דיין [ר"ה כו.], הרי הדיין יודע... ואם ראו בשעה שפסולין לדין, כגון שראו בלילה, דאין נעשים דיינים [ר"ה כה:], ומאי שנא, שהרי אף אם ראו בלילה, הדיינים יודעים הדבר כמו שראו ביום. אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון, והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין שיהיה הדין חל. ולכך אף אם ידע הדבר, כיון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין. ואם ראו ביום, אז הדבר יוצא לפועל לפני הדיין, ויכול לדון על המעשה עצמו שיצא אל הפועל. ודבר זה ענין מופלג, אין כאן מקום זה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתעו.], ח"א לקידושין מ: [ב, קמד:], ח"א לע"ז ד: [ד, כח:], ובח"א למנחות פו: [ד, פה:]. **ובמבוא** לדרשות מהר"ל [עמודים 59-56], הקדיש עיון מיוחד לענין זה, ועל דברים אלו כתב: "אין הגדת עדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים, שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין בית הדין דן על פי הידיעה, אלא על פי ראייה". ושם הביא את דברי האבני הנזר [אבן העזר ח"א סימן קא (אות ד)], שכתב: "וצריך לומר שהבית דין אינם יכולים לדון על פי ידיעתם, רק על פי ראייתם, ומה ששמעו מעדים שראו, חשוב כאילו אז ראו הבית דין בשעה ששמעו העדות, וכעין זה כתב הגאון מהר"ל ז"ל מפראג בספר דרך חיים פ"ד משנה כב. וראיה לזה קידוש החודש דצריך להיות על פי הראיה, מדכתיב [שמות יב, ב] 'הזה', כזה ראה וקדש [ר"ה כ.]. ומה מועיל ראיית העדים. ועל כרחך דמה שבית דין שומעים מהעדים כאילו ראו הלבנה בעצמם. ובילקו"ש [ח"א רמז קצא] קורא לעידי החודש 'שלוחי החודש'. וכן בסנהדרין [נו.] בבית דין ששומעים עדים שמעידים ברכת השם קורעים כאילו שומעים בעדותם ברכת השם. ועל כן מועיל שמיעתם מהעדים ביום ולא ראייתם בלילה... דשמיעתם מהעדים גזירת הכתוב כאילו ראו בעצמם וכאילו פוסקים על פי ראייתם... והרי המעיד ראיתי עדות שנחקרה בבית דין, לא חשוב עד מפי עד, דחשוב כאילו ראה המעשה בעצמו". ובשם משמואל [הגדה של פסח עמוד מא] כתב: "כי בעדות כתיב לשון הגדה

[ויקרא ה, א "אם לא יגיד ונשא עונו"], ובתרגום [שם] 'יחוי', שהעדים כמו מראים לבית דין המעשה, עד שהבית דין כמו רואה המעשה". ועל הפסקא של "מגיד" כתב שם: "הנה כ"ק אבי אדמו"ר ז"ל הגיד; היות כי תרגום של 'ויגיד' הוא 'ויחוי', היינו שמראה לו הדבר שכן הוא, ולא בסיפור דברים בעלמא, וזוהי המצוה של [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך', להראות לו הענין". וראה להלן הערה 224 בביאור שקריאת שמע היא עדותם של ישראל שה' אחד.

(187) בזה נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; החומרי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקפב.], וז"ל: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". 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". ובגבורות ה' פמ"ה [קעא:] 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... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". 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". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ב, דר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], 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 בער"ש, 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".

(188) לשונו בנצח ישראל פנ"ז [תתעו.]: "צריך שיהיה העדות נמצא בפועל הגמור מן המעיד... ולכך כל דין פסול בלילה [סנהדרין לב.], וכל קבלת עדות פסול בלילה [ר"ה כה:], והסומא פסול לעדות [סנהדרין לד:], כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם

בפועל... ומטעם זה פסלה תורה נשים לעדות, כי האשה היא חמרית, ואין החומר יש לו מציאות בפעל. והתורה אמרה שיהיה העדות נמצא בפעל, שזה נקרא עדות שבא עליו הדין. וכן פסלה התורה גוים [יבמות מז.], שכל זה עדות אינו בפעל". ואמרו חכמים [קידושין מ:] "כל שאינו לא במקרא ולא במשנה אינו מן הישוב, ופסול לעדות", ובח"א שם [ב, קמד:] כתב: "האשה פסולה לעדות, מפני שהיא נוטה אל החומר, ומכ"ש מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, שהוא הכל חומר, ואין בו צורה כלל. וידוע כי העדות שמוציא העדות אל הפעל, ולכך האשה, שהיא נוטה אל החומר, ואינה נחשבת בפעל, שהחומר אינו בפעל, לכך אינה יכולה להוציא דבר אל הפעל, כי הוא עצמה אינה בפעל. כל שכן מי שאינו במקרא במשנה בדרך ארץ אינו בפעל, ופסול לעדות". ועוד אמרו חכמים [ע"ז ד:] "כל מצות שישראל עושין בעולם הזה באות ומעידות אותם לעולם הבא", ובח"א שם [ד, כח:] כתב: "כי לשון עדות הנאמר, כי העד מוציא הדבר אל הפעל הנגלה, וזהו כל עדות שמוציא הדבר בגילוי. וכן העדות שמעידות המצוות שמוציא הדבר אל הגלוי, שהאדם היה דבק במצוה ועשה את המצוה. ואין ראוי לעדות רק המצוה האלקית הנבדלת, כי החומר אינו בפעל. לכך האשה והעבד פסולים לעדות [ב"ק פח.], כי האשה והעבד נוטים אל החומר, ואין שייך בהם שיוציאו דבר אל הגלוי, כי הם חמריים, אינם כל כך בפעל הנגלה, ואיך יוציאו דבר אל הפעל הנגלה. ולפיכך אמר כי המצוה האלקית היא שמעידה על שקיימו ישראל המצוה, כי ע"י המצוה יוצא האדם אל הפעל הנגלה, ומצד הזה יש עדות בפעל נגלה על ישראל שקיימו".

(189) לשונו בנתיב הצניעות פ"א: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות". ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א. ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין

מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובנתיב העבודה ס"פ ג הזכיר יסוד זה בקצרה. ובנתיב העבודה פ"ב 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 ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטיני אמונה [ברכות לא.]". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כז, תפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], ועוד ועוד. **ובאור חדש** [נט.] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס [של פורים] גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת, כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה... חנוכה היה נס נגלה, ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה, והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר, ולא היה כאן נס נגלה גם כן, רק כפי מה שבא משם הגאולה היה הנס, וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס ג"כ נסתר ונעלם... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר". וראה להלן הערה 199.

(190) כמלוקט בהערה הקודמת. ועוד אודות שהמרומם נסתר והשפל נגלה, הנה זהו היחס בין מחשבה לדיבור, שהמחשבה היא נסתרת, והדיבור הוא נגלה, וכשם שמדריגת האומות מתגלית בדיבורם [כמבואר בהערה הקודמת], כך מדריגת ישראל מתגלית במחשבתם. וכן אמרו בירושלמי תרומות פ"א ה"א "עכו"ם אין להן מחשבה", וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן עדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה

ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר "עלה במחשבה", והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. ובצפנת פענח הלכות תרומות [עמוד יד] כתב: "דמחשבתו [של גוי] אינה כלום, לכן כל היכא דבעי לפעול מצד המחשבה, לא שייך גבי גוי, דכל היכא דבעי מחשבה, עכו"ם לא שייך לזה". ושם ביאר שאף שמועיל גדול עומד על גביו של קטן [גיטין כג.], מ"מ לא מהני גדול עומד ע"ג קטן גוי. ומה שאמרו שם "נכרי לדעתיה דנפשיה עבד", הכוונה היא שמחשבתו אינה יוצאת לחוץ לשם פעולה. וכן בגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר שמשה רבינו לא היה איש דברים, "שהיה משה רחוק מן החומר... ולכך לא היה למשה כח הדיבור". ושם מאריך בזה שהדיבור נוצר כאשר השכלי מוטבע בגוף, ומשה רבינו היה נבדל מהגוף, ולכך לא היה משה איש דברים. ובנתיב העבודה פ"ב ביאר שתפילה היא דוקא בדיבור, כי מהות האדם היא שהוא חי מדבר, והוסיף שם: "רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". הרי שמדריגה מרוממת היא מתבטאת במחשבה. וראה להלן הערה 199.

(191) ולכך אין ממנים עם הארץ לאפוטרופוס על היתומים, כי זו הנהגת היתומים. ורש"י [שבת קכא.] כתב "אפטרופוס - ממונה על ממונו".

(192) לכך אין ממנין אותו גבאי צדקה.

(193) כמשפט החומרי שהוא מקבל ואינו נותן. ואודות שהחומר הוא לעולם מקבל, כן כתב למעלה פ"ד [לפני ציון 205]: "הגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט... מדת הפשיטות שאינו מקבל כלל, כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט, אינו מקבל". ובדר"ח פ"ה מ"י [שיז.] כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... כל ענין החומר שהוא מקבל תמיד... כי השכל הוא פשוט אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו". 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. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 167, ופ"ד הערה 220]. וראה הערה 195.

(194) אודות שהמקבל אינו מנהיג, הנה משה רבינו אמר על עצמו [במדבר טז, טו] "לא חמור אחד מהם נשאתי וגו'", ופירש הספורנו שם: "אפילו במה שיהנה הדיוט מחבירו לא נהניתי מהם, שלא קבלתי מהם אפילו חמור בהשאלה. ואם כן, היתה שררתי עליהם כולה לתועלתם ולתקן ענייניהם, לא לתועלתי והנאתי כלל, כמנהג כל משתרר". וכן

שמואל אמר [ש"א יב, ג] "הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי ואת מי עשקתי את מי רצותי ומיד מי לקחתי כופר ואעלים עיני בו ואשיב לכם". ואמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו", ובדר"ח שם [תקלט:] כתב: "כי בעל שררה מפני חשיבתו וגדולתו, הוא מוציא עצמו מן הצבור, רק נבדל מהם, כמו שהוא דרך כל בעל שררה. אף שהוא רוצה להנהיג את הצבור כאילו היה עוסק בצרכי הצבור, אבל אין הדבר כך. וזה שאמר 'הוו זהירין ברשות', שהרשות הוא נבדל מן הכלל, ואין להם חבור עם הכלל. ואם אתה רואה שהם מקרבין את האדם, ונראין כאוהבין את האדם, אל תאמר הרי הוא מקרב את האדם בשביל שהוא אוהבו, ואם כן יש לו חבור אל אחרים, אין דבר זה כלום, שאין עושים זה בשביל שהם מחזיקים את האדם קרוב אליהם, רק עושים בשביל הנאת עצמן. 'ואין עומדים לאדם אפילו בשעת דחקו', שיהיו לכל הפחות עומדים לאדם בשעת דחקו, ויהיו כאח נגש לצרה, שגם זה אינו, כל שכן שלא יהיו עושים דבר לאדם שלא בשעת דחקו. וכל זה מפני שבעל השררה נבדל מן הצבור, ולכך אין מקרבין את האדם להיות להם חבור וקרוב אליהם, ונראין כאוהבים בשעת הנאתן, ואינם אוהבים אותם". ואמרו חכמים [הוריות י.] שבשעה שרבן גמליאל מינה שנים מתלמידיו להושיבם בראש, הדגיש להם "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם, שנאמר [מ"א יב, ז] 'וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה'", ועבד לית ליה מגרמיה כלום.

(195) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א: "כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה פי"א הערה 106]. ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החמרי הוא מקבל ואינו משפיע כלל, ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד', כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר, כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע" [ראה הערה 193].

(196) לאחר ציון 100, וראה הערה הבאה.

(197) ואם תאמר, כיצד "אין מתלווין עמו" מורה על חומריותו של עם הארץ, הרי בגמרא ביארו איסור זה לכאורה מכיון אחר, שאמרו [פסחים מט:] "אמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', על חייו לא

חס, על חיי חבירו לא כל שכן". אמנם לפי דבריו למעלה הענין מחוור, שכתב [לאחר ציון 102]: "כי עם הארץ אינו דבוק בחיים, שהיא התורה. וכיון שאינו דבוק בחיים, נחשד על החיים, דהוא שפיכת דמים". הרי ענין זה נובע מפאת ניתוקו של עם הארץ מהתורה [שהיא חיים], ואין לך ביטוי מובהק יותר לחומריותו של עם הארץ מאשר ניתוקו מהתורה. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעב.], וז"ל: "שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה" [הובא למעלה פ"א הערה 14].

(198) בביאור ש"אין מגלין לו סוד", וכמבואר למעלה לאחר ציון 188.

(199) כמבואר למעלה הערות 189, 190. וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כו, יז], שכתב: "ורדו בכם שונאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם. שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי, שנאמר [שופטים ו, ג] 'והיה אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני קדם וגו' ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ'. אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם, וכן הוא אומר [מיכה ג, ג] 'ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו וגו'". הרי שאין לאומות החומריות עסק עם הנסתרות.

(200) נראה להטעים דברים אלו על פי מה שכתב בבאר הגולה באר השני [קפד:] בביאור כיצד מהני יאוש באבידה [ב"מ כא.], וכלשונו: "מפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו, כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו, וגם דעתו אין עליו, שנתייאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממונו כלל, שאינו ברשותו, וגם אינו בדעתו, והוא הפקר גמור. ולכך כאשר מתייאש מן הדבר, ומוציא הממון מדעתיה, אינו עוד ממון שלו... ולפיכך מה שאמרו המוצא מציאה, וכבר נתייאשו בעלים, שהוא שלו, הוא לפי השכל, כאשר ידעו ענין הממון, שהוא קנין לבד. לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו, ובזה הוא קנינו; או שהוא

בדעתו, או שהוא ברשותו, ולא כאשר יצא מרשותו וגם מדעתו... ואם לא יצא מרשותו ביאוש, אם כן מתי יצא מרשותו... ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא, ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים". ועם הארץ שהוא חומרי, ולחומרי אין חלק בנסתר, לכך ממון שאינו נמצא אצל הע"ה בגלוי אינו מתייחס אליו, וכמאן דליתא דמי. וכמו שאין הממון מתיחס לבעליו לאחר יאוש, כך אין הממון הנאבד מהע"ה מתייחס אליו, כיון שהוא ממון נסתר ממנו.

(201) פירוש - אם ע"ה שהוא בעל האבידה בא לדרוש את אבידתו, אזי יש להחזיר לו האבידה, כי מעתה איירי בממון הנגלה אליו, ואינו נסתר ממנו. וכן כתב הר"ן שם [פסחים טז. בדפי הרי"ף], וז"ל: "לשון הכרזה שפירושו לחזר אחר האבידה. אבל מי שבאתה לידו אבידה של עם הארץ, ואיתיה הכא וקא בעי לה, דאז מהדרינן ליה". ובקובץ שעורים שם אות רג כתב: "בהא דאין מכריזין על אבידת ע"ה, כתב הר"ן דאינו חייב לחזור אחריה, אבל אם באתה לידו חייב להשיבה. קשה להבין טעם החילוק, דממה נפשך, אם ע"ה הוא בכלל 'אחיך' [דברים כב, ג], חייב לחזור אחריה. ואם אינו בכלל 'אחיך' כמו שפירש רש"י [הובא למעלה הערה 173], הרי הוא כנכרי, דאבידתו מותרת". ולפי דברי המהר"ל מיושבת קושיא זו, דהמהר"ל יבאר שעם הארץ אכן נחשב ל"אחיך", אך ב"אחיך" גופא חיוב ההכרזה הוא רק משום שהאבידה עדיין מתייחסת אליו, והראיה, שלאחר יאוש, ששוב אין הממון מתייחס אליו, אין בזה חיוב הכרזה [כמבואר בהערה הקודמת]. נמצא, שמה שקיים אצל "אחיך" לאחר יאוש, קיים אצל עם הארץ אף לפני יאוש, שאין ממון שנאבד ונסתר מהע"ה מתייחס אליו.

(202) צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין עו:] "המחזיר אבידה לנכרי עליו הכתוב אומר [דברים כט, יח] 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו'", ורש"י [כתובות טו:] כתב: "המחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר 'למען ספות הרוה את הצמאה', שהשוה מצרים **לחשיבותן** של ישראל, ונאמר 'לא יאבה ה' סלוח לו'". הרי החזרת אבידה לישראל מורה על חשיבותן של ישראל, ולפי דברי המהר"ל הדברים מחוורים היטב, כי זה מורה על היות ישראל שייכים לממון הנסתר מהם, וזו מדריגת השכלי.

(203) פרק חמישי של פרקי אבות מתחיל עם המלים "בעשרה מאמרות נברא העולם", ולכך הוא נקרא "בפרק בעשרה". ואמרו שם [במשנה ז] "שבעה דברים בגולם, ושבעה בחכם", ובדר"ח שם [רלו.] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה שאין לפרש דברי חכמים באומדנא בלבד. כי מאחר שאמר 'שבע מדות בחכם', ובודאי מנינא אתא לאשמועינן

דוקא, כי ראוי שיהיה שבע מדות בחכם, לא פחות ולא יותר. וזה כי בא להגיד כי השכל הוא מסודר, ולפיכך אמר שיש בו ז' מדות. כי הדבר הוא מסודר על ידי שבעה דברים, לא פחות ולא יותר, ועל ידם הוא מסודר לגמרי. ומפני שאמר כי החכם הוא מסודר כמו שראוי אל השכל, אמר שיש לו ז' מדות, אשר על ידם הוא מסודר. וזה כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר, הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד. והנה הנקודה האמצעית סדר שלה על ידי ז', וזה שהיא עומדת באמצע, אינו נוטה לא למעלה ולמטה, לא לפנים ולא לאחור, ולא לצדדין, עד שכל אמצעי סדר שלו ז', שהרי מה שאין כאן נטיה לא לימין ולא לשמאל, ולא לשום צד, שהם ששה צדדין, רק יש לה האמצעי דבר זה, הם ז' דברים לגמרי. וכנגד זה אמר שהחכם יש בו ז' דברים, שכולם הם מורים על הסדר, עד שהוא מסודר לגמרי". הרי ששה הם כנגד הצדדים, והשביעי הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאינו צד. ולכך הדעה הראשונה מנתה ששה דברים, שהם כנגד הצדדים ההכרחים. והדעה השניה מנתה שבעה דברים, שהוסיפה גם את הנקודה האמצעית, שנעשית באופן דממילא. וכמו שמצינו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד:], וכן "שבעת ימי בראשית" [סנהדרין לח.], והובא למעלה פי"ג הערה 121.

(204) (א) אל יצא כשהוא מבושם. (ב) אל יצא במנעלים המטולאים. (ג) אל יצא יחידי בלילה. (ד) אל יספר עם אשה בשוק. (ה) אל יכנוס אחרונה בבית מדרש. (ו) אל יסב במסיבה של עמי הארץ.

(205) לא יפסיע פסיעה גסה, ולא יהלך בקומה זקופה, והם דבר אחד "שיהיה הליכה שלו בדרך העולם" [לשונו למעלה פי"ג (לאחר ציון 117)].

(206) ולא בדרך אומדנא. וכפי שכמה פעמים העמיד "חכמה" לעומת "אומדנא", וכגון בסוף ההקדמה לדר"ח [נ:] כתב: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ושם פ"ב תחילת מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ושם במשנה ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר

כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם משנה יא [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה" [ראה למעלה פי"ג הערה 128].

(207) בתפארת ישראל פ"ז [קיז.] כתב: "כל אשר הוא מסודר, היציאה מן הסדר שלו הוא בו' פנים. כמו שתאמר הנקודה הזאת המיוחדת במקום זה, יש לה יציאה שיוצאת מן היחוד והסדר שלה לימין או לשמאל, או לפנים או לאחור, או למעלה או למטה. ואלו ו' דברים הם מה שיש לה נטיה מן היחוד והסדר שלה. אבל הבטול לגמרי הוא דבר זולת זה, והוא ענין שביעי. נמצא שהדבר יש לו יציאה בשבעה דברים. ואם כי זה שייך ברחקים הגשמיים, שיש אל הגשם ששה צדדים אלו אשר אמרנו. אבל בדברים הנבדלים לא שייך כל זה, מ"מ תמצא ג"כ ימין ושמאל בדבר שאינו גשמי, כמו שכתוב [דברים יז, יא] 'לא תסור מכל הדברים אשר יורוך ימין ושמאל'. הרי תמצא ימין ושמאל אף שלא בדבר הגשמי, רק הוא נאמר בבחינת הדבר המיוחד והמסודר, שלא יהיה יציאה לו מן היחוד והסדר. וכמו כן שייך לומר בכל הששה צדדין, עד שיהיה נשאר בסדר וביחוד שלו. ואין לו יציאה בשום בחינה מן היחוד והסדר לשום צד על ידי אלו ז' מצות בני נח, שהם לא תעשה. כי פעם יוצא בדבר זה מן יחודו, ופעם בהפכו, ופעם הוא בטול אליו לגמרי. ומי שהוא מבין, יבין באלו ז' מצות [של אדה"ר] אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם [פס"ו], כי יחודו וסדר שלו עומד על ידי שבעה, כי אי אפשר בפחות, לכך היו לו ז' מצות מעמידים אותו על יחוד שיש לו" [הובא למעלה פי"ג הערה 129].

(208) אודות שלדברים הפוכים יש מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי שהואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה [הובא למעלה פי"ג הערה 127]. ואודות שכל דבר צריך להתרחק מהפכו, וכמו שכתב בגבורות ה' ס"פ מה, וז"ל: "כלל הדברים, כי [ביצ"מ] קנו ישראל מעלה האלקית, ויש להם להרחיק מכל דבר שהוא הפך המעלה שקנו ישראל". כי זה משפט ההפכים, שמפלת האחד תתרחש כאשר ימסר לידי הפכו, וכמו שכתב בח"א לב"ב צא: [ג, קכ.], וז"ל: "כי זהו ענין ההפכים, כי ישראל וגוי הפכים הם, ומפני שהם הפכים, אם ההפך מוסר עצמו להפך שכנגדו, הוא נאבד ונמסר

בידו לגמרי". וכן אמרו חכמים [סוטה מא:] "כל המחניף לרשע סוף נופל בידו", ובח"א שם [ב, עט.] כתב לבאר: "הטעם הוא כי הרשע מתנגד לכל צדיק, כי הם הפכים. וכאשר ההפכים כל אחד עומד בחזקו ובתוקפו, אז אין האחד נמסר ביד האחר. אבל המחניף לרשע, אשר הוא מתנגד אליו, בודאי בסוף נמסר בידו. שכאשר לא יעמוד ההפך נגד הפכו בחוזק ובתוקף, הרי הפך השני גובר עליו" [הובא למעלה פ"ג הערה 103].

(209) לשונו למעלה פי"ג [לאחר ציון 117]: "והכל ששה דברים הם, כי היש אומרים הוסיף עוד אחד, עד שהם שבעה. כי כל דבר יוגבל על ידי ששה ושבעה... ולכך נותן ששה דברים לתלמיד חכם, וליש אומרים שבעה... כי על ידי מספר זה יסודר לגמרי. וכן בפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעם הארץ וכו'. וגם שם 'ויש אומרים, אין מכריזין על אבידתו'. שתראה מזה כי הכל דבר אחד; כי עם הארץ הוא הפך התלמיד חכם, ועם הארץ משולל מששה מעלות שאמר שם, ויש אומרים שבעה. ותראה מזה כי דברי חכמים הכל נאמר על דרך החכמה".

(210) צרף לכאן שיש "ששה סדרי משנה" [ב"מ פה:, ורש"י שם]. הרי שהסדר הוא שייך למספר ששה. ואמרו חכמים [חגיגה יד.] "חד אמר שש מאות סדרי משנה, וחד אמר שבע מאות סדרי משנה", והם הם הדברים שנתבארו כאן [הובא למעלה פי"ג הערה 126].

(211) פירוש - בגמרא [פסחים מט:] מבואר שתנא קמא חולק על היש אומרים [שסוברים "אין מכריזין על אבידתו"], וסובר שיש להכריז על אבידתו משום "זמנין דנפיק מיניה ברא מעליא ואכיל ליה" [הובא למעלה לאחר ציון 173]. הרי שהיש אומרים לא חששו לסברה זו, כי הם סוברים ש"אין מכריזין על אבידתו". ועם כל זה אותם יש אומרים לא התירו לגזול את העם הארץ בידים, וכמו שמבאר והולך.

(212) קושית תוספות [פסחים מט:, ד"ה ויש], וז"ל: "השתא משמע דדוקא אין מכריזין על אבידתו, אבל לגזול בידים לא, אע"ג דלית ליה האי סברא דבסמוך 'אפשר דנפיק מיניה ברא מעליא'. ותימה לר"י, אמאי ממונו אסור, השתא גופו מותר שמותר לקורעו כדג, ממונו לא כל שכן. דכהאי גוונא אמר בהגוזל בתרא [ב"ק קיט.] ובע"ז [כו.] גבי מוסר למאן דלית ליה סברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא". וכך אמרו בב"ק קיט. לגבי מסור: "ממון מסור, רב הונא ורב יהודה; חד אמר, מותר לאבדו ביד. וחד אמר, אסור לאבדו ביד. מאן דאמר מותר לאבדו ביד, לא יהא ממונו חמור מגופו ["דקיימא לן בפרק שני דע"ז (כו:) דמותר לאבד גופו בידים, דקתני המינין והמסורות מורידין אותן לבור ולא מעלין" (רש"י שם)]. ומאן דאמר אסור לאבדו, דלמא הוה ליה זרעא מעליא". הרי מי שאינו סובר סברת "דלמא הוה ליה זרעא מעליא" סובר שלא יהיה ממונו חמור

מגופו. והואיל וכך סובר תנא קמא, מדוע אסרו לגזול מעם הארץ, והרי לא יהיה ממונו חמור מגופו, דמותר לקורעו כדג [כקושית התוספות], ומותר לנוחרו אף ביום הכפורים שחל להיות בשבת [כקושית המהר"ל].

(213) למעלה לאחר ציון 84.

(214) לשונו למעלה [לאחר ציון 84]: "אבל הפירוש הברור, כי מצד אשר הוא עם הארץ מותר לנחרו, אף על גב דודאי אסור לנחרו, והממיתו חייב מיתה, אבל זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד חכם, כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד הזה ראוי אליו החיים. אבל מצד אשר שהוא עם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו החיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו. ולא כך התלמיד חכם, שהחיות אליו מה שנמצא בו תורה בפעל. ודבר זה מבואר, והוא פירוש אמת אין בו ספק".

(215) "אין מוסרין להן עדות, ואין מקבלין ממנו עדות, ואין מגלין להן סוד, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך. ויש אומרים, אף אין מכריזין על אבידתו" [פסחים מט:].

(216) אף לגוזלו. ומבואר מדבריו, שלא רק שאסור להורג את העם הארץ משום שבעתיד יוכל הע"ה להיות תלמיד חכם, אלא אף אסור לגוזלו, "כי כל שעה אפשר שיהיה תלמיד חכם", ולא רק שכך עשוי להיות בעתיד המרוחק, אלא אף עכשיו יש בידו להיות תלמיד חכם [לכך דוקא כאן הדגיש "כי **כל שעה** אפשר שיהיה תלמיד חכם", הדגשה שלא נאמרה למעלה (לאחר ציון 86), שכתב שם "כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח"].

(217) כדרכו יביא המאמר כגירסת העין יעקב, ולא כגמרא שלפנינו [ראה למעלה הערה 2].

(218) "שדברו חכמים בכל מקום" [רש"י ברכות מז:]. ובסוטה כב. פירש רש"י "שנחשד על הטהרות ועל המעשרות ומוחזק מגעו טמא".

(219) "דהא ודאי אינו יודע כלום, אבל יודע לקרות וקורא לאו עם הארץ הוא" [רש"י סוטה שם].

(220) "הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים" [רש"י ברכות מז:]. וראה להלן הערות 249, 262.

(221) "גרוע מעם הארץ" [רש"י סוטה כב.].

(222) כמבואר הרבה פעמים בפרק זה, עד ש"הוא גרוע מן הבהמה" [לשונו למעלה לאחר ציון 95], "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי" [לשונו למעלה לפני ציון 155], ועוד. וראה להלן הערה 228.

(223) ברכות יג. "למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "קראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' אל מלכותו. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד, ראוי למלכות". ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "כי המלכות גם כן הוא אחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. ולכך קיימא לן במסכת ראש השנה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד הוא מלך, כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלהינו וגו" אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים". ובגבורות ה' פי"ב [סו.] כתב: "יבוא מלכות שמים בשש תיבות, 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', וזה מפני שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין. והצדדין הם מחולקים זה מזה, עד שיש לחשוב שיש כאן שניות מצד הצדדין. וכאשר הוא יחיד מושל בכל הצדדין הששה, שהם חלוק המציאות, בזה תדע שהוא יתברך אחד".

(224) "שהשם יתברך אלוק אליו, ויש לו דביקות בו יתברך" [לשונו להלן לפני ציון 253]. נמצא שלהלן מדגיש את הדביקות מצדו של הקב"ה ["שהשם יתברך אלוק אליו"], ואילו כאן מדגיש את הדביקות מצדו של האדם ["כי נקרא עליו השם יתברך"]. ובביאור כפילות זו ראה להלן הערה 253, שהובאו שם דבריו בגו"א במדבר שעמד על נקודה זו ממש. **ואודות** שהקורא קריאת שמע מחיל על עצמו שמו יתברך, כן ביאר בכמה מקומות שקריאת שמע היא התדבקות באחדות ה', ובנתיב העבודה פ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר זאת. ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב. כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך אמרו ז"ל [ברכות ד:] אף על גב שקרא ק"ש

בבית הכנסת, צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו. ואם ת"ח הוא, אינו צריך. מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי, 'כי בידך אפקיד רוחי' [תהלים לא, ו]. ומשמע אם יאמר קריאת שמע, דהיינו [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', אין צריך שיאמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. והיכן אמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. אבל דבר זה שאמר 'ה' אחד', שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ומצד שהוא יתברך אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל הש"י, ומפקיד נשמתו ביד הש"י... כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל" [ראה בבאר הגולה באר השני, הערה 250]. **ונראה להטעים** ענין זה של קריאת שמע כהחלת אחדותו יתברך על ישראל, שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה רגיל, שהרי אומרים בתחנון של שני וחמישי "אם אין בנו צדקה ומעשים טובים, זכור לנו את ברית אבותינו ועדותינו בכל יום ה' אחד". וכי אין עדותינו בכל יום בגדר "צדקה ומעשים טובים", ומה שייך לומר ש"אם אין בנו צדקה ומעשים טובים" עדיין יזכור קריאת שמע של ישראל. אלא שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה, אלא היא קשורה למהותם של ישראל, שמהותם [ולא מעשיהם] מורה על אחדותו יתברך, ומהות אינה "מעשים טובים". ודייק לה, שדוקא בהקשר זה קריאת שמע מתכנת בשם "עדותינו" ["ועדותינו בכל יום ה' אחד"]. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תפח:] ביאר שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. לכך אחדות ה' חלה על ישראל, ובזה ישראל מעידים על אחדותו.

(225) לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.]: "פירוש, כי עם הארץ הוא חמרי לגמרי, ולפיכך דווקא אם אינו קורא כלל אז הוא חמרי לגמרי. אבל אם מקבל עליו מלכות שמים, שקורא קריאת שמע, אינו חמרי, כי נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים, והרי אינו חמרי, כי החמרי אין לו דביקות כלל אל הקדוש מן החמרי". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים כ, ג] "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד, כדאי אתם שיושיע אתכם". ולפי דבריו כאן הענין מחוור, שזכות קריאת שמע היא שבאמצעותה ישראל מורים שאין הם חומריים, ולכך "כדאי אתם שיושיע אתכם", כי אז בולט שבעתיים חומריותן של אומות העולם. וראה בגו"א שם אות ו, ותראה שזהו עומק כוונתו שם. ולשון חכמים מרפא; הנה רש"י כתב "אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם", ומדוע כתב "כדאי **אתם** שיושיע אתכם", ולא השמיט

תיבת "אתם" ויכתוב "כדאי שיושיע אתכם". אלא שזכות קריאת שמע חלה במיוחד ובמסויים על הגברא של ישראל, משום שהיא מורה שאין ישראל חומריים, ולכך "כדאי **אתם** שיושיע אתכם". ולהלן [לאחר ציון 235] יחזור לבאר ענינה של קריאת שמע.

(226) פירוש - כאשר אינו מניח תפילין אז חסרה לו המצוה שתדביק את נפשו במעלה אלקית.

(227) לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.]: "וחכמים אומרים, כל שאין מניח תפילין. שאין מצות אלקית על ראשו, ששם הנשמה, וכנגד לבו, ששם חיותו. ובתפילין השם נקרא עליו, עד שהנשמה יש לה דביקות במעלה אלקית". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "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. ולכך התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל, וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל... כי התפילין אשר הם לאדם הם מצד שיש לאדם הנשמה והשכל". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "האחד לגוף, הם הציצית. והתפילין שעל הראש הוא אל כח השכלי, שיש לו דביקות בקדושה אלקית. והתפילין שעל היד, שהם כנגד הלב, ששם הנפש, שיש אל הנפש דביקות בקדושה גם כן. הרי לך כי אלו שלש מצות הם אל הגוף, ואל הנפש, ואל השכל". ובדרשת שבת הגדול [ריא.] כתב: "כי התפלין הם קדושים ומקדשים הנשמה שבראש, ואילו הציצית אין בהם קדושה, והתפלין הם פאר הנשמה, כמו שהציצית פאר הגוף". וראה בסמוך הערות 229, 245.

(228) כמבואר למעלה הערה 222. ולמעלה [לפני ציון 127] כתב: "עם הארץ, יוצא לקצה בכח גופני אשר יש לו, שהוא בעל גוף בלבד". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצו:] כתב: "כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני" [הובא למעלה בהערה 72].

(229) יש להקשות, כי אמרו חכמים [ר"ה יז.] "פושעי ישראל בגופן מאי ניהו, אמר רב, קרקפתא דלא מנח תפילין". ולפי דבריו כאן יקשה, שמי שאינו מניח תפילין היה צריך להקרא "פושעי ישראל בנפשותם", כי מנע מנפשו את החיבור למעלה האלקית, שהרי הגוף נשאר על מקומו, וכדקא קאי, ומהו הפשע שעשה בגופו. וכן בח"א שם [א, קיג:] ביאר שהפשע הוא עם הגוף, וכלשונו: "כי המצוה של תפילין היא חובת הגוף

כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'. ומי שאינו מדבק הגוף אשר הוא מחויב לדבקו בשם יתברך, הנה הוא חוטא בגוף, ולא קבל הגוף השלימות מן השם יתברך אשר ראוי לו לקבל, לכך הוא פושע בגוף שלו... כי גוף ישראל לו המדריגה הקדושה, ויש לו להניח תפילין לדבק הגוף שיקבל השלימות, והוא לא עשה כן". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהמחסיר תפילין חוטא בנפשו. וכן למעלה הערה 227 הובאו מקורות נוספים המורים שתפילין נועדו לנשמה ולנפש, ולא לגוף. ויל"ע בזה.

(230) "כי הציצית הם מלבוש לגוף" [לשונו להלן (לפני ציון 245)]. וכן מבואר במקורות שהובאו בהערה 227. ורש"י [בראשית ט, כב] כתב "שם [בנו של נח] שנתאמץ במצוה יותר מיפת [בכסוי אביהם], לכך זכו בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו". ובגו"א שם אות טז כתב: "לפי שאלו שני אחים היו נוהגים כבוד לכסות את אביהם, לפיכך זכו לכבוד; זה לקבור את הגוף שלא יהיה מוטל בבזיון. וזה, לטלית של ציצית, דטלית הוא כבוד לגוף. וכדרבי יוחנן דקרא למאני 'מכבדותי' [שבת קיג.]. ובודאי כבוד ציצית שהיא מצוה, הוא יותר מקבורה, ומפני ששם נתאמץ במצוה יותר, זכה לכבוד הזה, שיהיו מלבושיו, שהוא כבוד האדם כאשר הוא עם נשמתו דרך כבוד". ושם בסוף אות יז כתב: "שם זכה להיות עליו מלבוש מן המצות, שהוא כבוד ה', ובזה יהיה כבוד ה' חופף עליו כל היום".

(231) כמו שנאמר [במדבר טו, לח] "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם וגו'". ובגמרא [מנחות מא.] נחלקו האם ציצית היא חובת גברא או חובת טלית, ולהלכה קיימא לן שהוי חובת גברא [שו"ע או"ח סימן יט סעיף א], אך בודאי לכו"ע זו מצוה שמקיימה בבגדו, וכמו שמדגיש כאן.

(232) יש להבין, האם מדגיש כאן שציצית היא מצוה בבגדו, או שהיא מצוה בגופו. דמתחילה כתב שהיא "מצוה אלקית בבגדיו, שהם מכסים גופו", והוסיף "כי צריך שיהיה בבגדיו מצוה אלקית". ויש לומר, דודאי מצות ציצית היא מצוה בבגדו, וזו אינה צריכה לפנים. אך הבגד מתייחס לאדם דרך הגוף, ומדגיש זאת כדי להורות באיזה אופן מצוה זו מתחברת אל האדם. ולעומת מצות תפילין המתייחסת לנפש האדם, הרי מצות ציצית מתייחסת לגוף האדם. ונקודה זו תתבאר בהמשך. וכן מבואר בדבריו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.], שכתב: "לבן עזאי שאין לו ציצית בבגדו, שאין מצות אלוקית בבגדיו שהם מכסים גופו. ואף כי דבר זה יותר רחוק מן האדם, ואף גופו צריך שיהיה בהם

מצוה אלקית עד שאינו כל כך חמרי לגמרי, ואם לא כן, הוא עם הארץ". וראה להלן ציון 245.

(233) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקיג:]: "כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו". ועוד אודות שאין בנו נחשב ל"זולתו", הנה אמרו חכמים [שבת כג:] "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", ובח"א שם [א, ז:] כתב: "חתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן, שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו... בן הוא עצמו ובשרו של אדם". ואמרינן [ראה עירובין ע:] "ברא כרעיה דאבוה הוא", וכמו שכתב בגו"א שמות פ"כ אות יא [ק:]. ובתפארת ישראל ס"פ לח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב, והוא כרעיה דאבוה, מתאחד עמו וכאילו היה דבר אחד, כי התולדה בכח האב". וכן הוא בנתיב היסורין ס"פ ב. ובח"א לב"מ קיד. [ג, נה:] כתב: "כי חתניו אינם עצמו, רק יש להם דביקות וצירוף אליו... אבל הוא לא היה המקבל ולא בנו ג"כ, כי בנו נחשב כמו עצמו, כי הבן כרעיה דאביו הוא". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ט [רצ.], ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.]. וראה למעלה פ"ח הערה 42. **ומה שכתב** רק אצל דעה זו "**והוסיף** רבי יונתן **אף** אם אין מגדל בניו וכו'", ולא כתב שתי תיבות אלו בדעות הקודמות, כי הדעות הקודמות עוסקות באדם עצמו [קריאת שמע, הנחת תפילין, ולבישת ציצית], אך רבי יונתן מוסיף דבר שהוא חוץ לאדם עצמו [בניו], לכך ביחס לדעות הקודמות יש בכך הוספה ורבותא. אמנם בהסברו הבא יבאר כיצד כל דעה מוסיפה על הדעה שלפניה.

(234) וכמו שאדם זוכה למעלות רוחניות מצד בניו ["ברא מזכי אבא" (סנהדריו קד.)], כך אדם נחשב לחומרי מצד בניו. ואמרו חכמים [ב"ר מט, ד] "כל מי שיש לו בן יגע בתורה כאילו לא מת", ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכח:] כתב: "כי בעל התורה במה שהתורה היא חיים... לכך האב אשר יש לו יחוס אל הבן וצירוף אליו, כמו שהבן בחיים, כך הוא גם כן בחיים". וכשם שתורת הבן שייכת לאב, כך גם העדר תורת הבן שייך לאב.

(235) לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.]: "והוסיף רבי יהונתן אף אם יש לו אלו, אם אין מגדל בניו לתלמוד תורה, הרי בניו שהם שייכים אל האדם, כי בניו הם כרעיה דאבוה, והרי אין מגדלם לתלמוד תורה, והנה הוא חומרי מצד בניו. כי צריך שיהיה האדם דבק במדריגה נבדלת מכל צד, ואם לא כן נקרא עם הארץ". ובנתיב התשובה פ"ח הביא את דברי הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ד] שיש עשרים וארבעה דברים המעכבים את התשובה. והדבר השלישי הוא "הרואה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו ממחה בידו" [שם הלכה א]. וכתב שם לבאר [לאחר ציון 26]: "דבר זה אין הדעת סובל, והוא זר, שיראה בנו

יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה. וחטא כמו זה הוא הסרה לגמרי, לכך החטא הזה אדוק בבעל החטא ביותר, ומתעצם החטא בו ומעכב התשובה". הרי שבנסיבות מסויימות חומריות הבן מתייחסת לאביו.

(236) בא לבאר עומק נוסף בדעות שהוזכרו בגמרא, ויורה כיצד כל דעה מוסיפה על הדעה שלפניה, בכך שהיא מחייבת שהחיבור למעלה האלקית יגיע למדריגה נמוכה יותר מהמדריגה שלפניה.

(237) "כי לא היה ראוי האדם לקבל עליו מלכות שמים שיהיה השם מלך עליו, אם לא מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ובשביל זה הוא מלך בתחתונים, והוא יתברך מלך עליו" [לשונו בהמשך].

(238) ילקו"ש משלי רמז תתקל"ה, ומובא להלן בתחילת פרק טז. וכן כתב הטור אורח חיים תחילת סימן סא, ובית יוסף שם הביא הזוה"ק ס"פ וירא [ח"א כד.]. ובשו"ע או"ח סימן סא סעיף ג כתב: "בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות, וכדי להשלים רמ"ח כנגד איבריו של אדם מסיים שליח צבור 'ה' אלקיכם אמת'", ובמשנה ברורה שם סק"ו.

(239) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "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". ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "כל האברים שבאדם, אם שהם נמצאים גם כן בבעלי חיים, מורים הם על הפעולות אשר אצל השם יתעלה, עד שהאדם נברא בצורתו הגשמית לגמרי בצלם אלקים. והנה פעולות השם יתעלה באים מאתו טוב אל המקבל, ובאים מאתו פעולות להפך, והם ימין ושמאל. ולכך יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם ימין ושמאל. וזה מורה כי עין ה' לפעמים להטיב, ולפעמים להרע. וכן האזנים, שהוא שומע תפלה מבני אדם, והוא לטוב. ושומע קנטור שלהם לרעה". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "מצות עשה הם רמ"ח, כמספר אבריו של אדם, שהם צלמו. כי בשביל מעלת צלמו ראוי הוא אל התורה השכלית ואל מצות". וצרף לכאן דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א, שכתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה

ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו" [הובא למעלה פ"א הערה 14, פ"ד הערה 132, ופ"ח הערה 19].

(240) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עז:]: "נברא בצלם האלקים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמב.] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו", מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו וירדו בדגת הים וגו'. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו, לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו. והנה אין לאחר אור המציאות הזה כמו שהוא אל האדם". וכן מבואר בפסוקים שבתהלים ח, ו-ט "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". הרי ששלטון האדם בתחתונים הוא משום "ותחסרהו מעט מאלקים", שהוא הוא הצלם אלקים שניתן לאדם.

(241) פירוש - מאחר שהאדם הוא מלך בתחתונים, מעתה מלכות ה' יכולה לחול עליו, אך אם לא היה האדם מלך בתחתונים, אלא תחת התחתונים, מן הנמנע שתחול עליו מלכות ה', כי אז היה האדם עבד לעבדים, ולא עבד למלך [עפ"י רש"י שמות כא, ו]. ואמרו חכמים [חגיגה יג:] "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'אשירה לה' כי גאה גאה', שירה למי שמתגאה על הגאים. דאמר מר, מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך שבעופות נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקב"ה מתגאה על כולן ועל כל העולם כולו". **ויש בזה** הטעמה נוספת; ידועים הדברים שמלך הוא רק מי שמולך ברצון הנמלכים, לעומת מושל, שהוא בעל כרחם של הנמשלים [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות א, וגר"א משלי כז, כז, והובא למעלה פ"ג הערה 144]. ובדר"ח פ"ג מט"ו [שעה.] כתב: "כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך... שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". ולכך ברי הוא שצלם האדם הוא תנאי למלכות ה' שתחול עליו, כי לולא הצלם יהיה האדם מוכרח במעשיו, ובהעדר בחירה אין ה' מלך בעולם, אלא מושל בעולם. וראה להלן פ"ה הערה 614.

(242) כי "אם מקבל עליו מלכות שמים, שקורא קריאת שמע, אינו חמרי, כי נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים, כי החמרי אין לו דביקות כלל אל הנבדל" [לשונו למעלה לאחר ציון 222].

(243) לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "הנה שורש המצוה הזאת [תפילין], שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש, כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה... ואמר בשל יד [שמות יג, ט] 'והיה לך לאות על ידכה', ודרשו בו [מנחות לו:] שהוא שמאל, שהלב נוטה בו... ואמר 'לזכרון בין עיניך' [שמות יג, ט], שיונחו במקום הזכרון בין העינים, שהוא ראשית המוח". ואמרו חכמים [מנחות לז:] "שתהא שימה כנגד הלב". ובנצח ישראל פ"ז [קפו.] כתב: "ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך. ולפיכך התפילין הם על המוח, ששם שורש החיות, וכנגד הלב, שגם שם שורש החיות, עד שיש להם נטיעה עליונה עם השם יתברך... ועל ידי התפילין נקרא שם ה' עליו, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' [ברכות ו.]". ואמרו חכמים [מנחות מג:] "חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות; תפילין בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן, ומזוזה לפתחיהן... כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'", ובח"א שם [ד, עט.] כתב: "כי המצוה האחת שהוא מצות תפילין הם על הנשמה, שהרי האדם מניח תפילין על המוח ששם הנשמה, וכנגד הלב ששם רוח חיים. ומצות ציצית הם לגוף של אדם, שהרי הטלית הוא לגופו של אדם. והבית הוא ממונו של אדם, והם שלשה דברים הכתובים בתורה [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', היינו בכל יצרך שבגופך, 'ובכל נפשך' היא הנשמה, 'ובכל מאודך' הוא הממון, ואז נאמר עליו 'והחוט המשולש וגו'". ויש להבין, הרי גם למעלה [לאחר ציון 225] הזכיר שמצות תפילין מקשרת את הנפש למעלה האלקית, אך לא הזכיר ופירט את המוח והלב, ואילו כאן הוזקק להזכירם ולפרטם. ולפי המבואר בהערה 248 הדבר יוסבר, שכוונתו כאן לספירת חכמה, שהיא בראש.

(244) פירוש - חכמים מוסיפים שלא רק שצלם האדם צריך להתחבר למעלה האלקית [קריאת שמע], אלא אף דרגה נמוכה מהצלם [הנפש] צריכה להתחבר למעלה האלקית, וזה נעשה על ידי תפילין. ואודות שהצלם הוא עליון על הכל, כן כתב בנר מצוה [כג:], וז"ל: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים... אבל כל אלו כוחות אין

בהם מעלת עצם האדם במה שהוא אדם, שנברא בצלם אלקים. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל".

(245) כמבואר למעלה הערות 227, 230, 232, 243. וזהו "נחית דרגא" נוספת ביחס לדעות שלפניו; לא רק שהחבור למעלה האלקית צריך להעשות עם הצלם [קריאת שמע] והנפש [תפילין], אלא אף עם הגוף [ציצית]. ודע, שבנתיב העבודה פ"ח הביא את דברי המשנה [ברכות יג.] אודות סדר פרשיות קריאת שמע, וכתב: "תחילה מקבל עליו מלכות שמים, ואחר כך מקבל עליו עול מצות, וקבלה זאת מצד שהוא אדם שכלי. ולכך נזכר בפרשת [דברים יא, יג-כא] 'והיה אם שמוע', 'והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך' [שם פסוק יח], שזה נאמר על התפילין שהם על הראש ששם השכל, ועל היד כנגד הלב. אבל בפרשת ציצית שהם בגדו שמכסה את גופו, עד שהמצות שייכים גם כן לגוף. ועיין למעלה אצל 'אי זה עם הארץ, כל שאין לו ציצית בבגדו', ושם בארנו קצת בענין אחר, מכל מקום הכל דרך אחד הוא". הרי מזכיר שם את דבריו כאן, ומוסיף שכאן "בארנו קצת בענין אחר", אך בכל זאת "הכל דרך אחד הוא". ונראה שכוונתו היא, שכאן מבאר את המעבר מתפילין לציצית כמעבר מנפש לגוף, ואילו שם מבאר זאת כמעבר משכל לגוף. ומכל מקום "הכל דרך אחד הוא", כי איירי במעבר מדרגה יותר נבדלת לדרגה פחות נבדלת.

(246) וזהו "נחית דרגא" נוספת ביחס לדעות שלפניו, שלא רק צלמו נפשו וגופו צריכים להתחבר למעלה האלקית, אלא אף בניו, שהן יוצאים מגופו, צריכים להתחבר למעלה האלקית. ואודות שבנים יוצאים מגוף האדם, כן כתב בגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמד.], וז"ל: "לכך אמרו 'בעון ציצית בנים מתים' בפרק במה מדליקין [שבת לב:]. וידוע כי הבנים דומים לציצית, כמו שהציצית יוצאים מן מלבוש האדם, כך תולדות הבנים יוצאים מגוף האדם, שהוא מלבוש הנשמה. ולפיכך הבנים נקראים 'פתילך' [בראשית לח, יח]... שהבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם שהוא מלבוש הנפש... הבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם". ובחו"א לשבת לב: [א, כב:] כתב: "הציצית הם ענפים יוצאות מן בגדו שהוא לגופו, כך הם הבנים שהם הענפים היוצאים מגופו. והבן זה, כמו שכתוב [רות ג, ט] 'ופרשת כנפיך על אמתך', שנקרא האישות 'פירס עליה כנף בגדו' [קידושין יח:]... ומן הכנף שהוא האישות, יוצאין הציצית שהם הבנים". ואע"פ שכאן ציצית הוזכרה ביחס לבגד האדם, ולא ביחס לבניו, מ"מ נמצא צד השוה בין ציצית לבנים, וכמו שביאר.

(247) לשונו למעלה פ"י [לאחר ציון 202]: "כאשר מגדל בניו לתלמוד תורה, ובניו הם כחות שיצאו ממנו, בזה כחות שלו הם קדושים ונבדלים מן הגשמי". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה" [הובא למעלה פ"י הערה 203].

(248) שמעתי לבאר שסדר הדברים כאן הוא; צלם, נפש, גוף, ובנים. והם כנגד; כתר, חכמה, תפארת, נצח והוד [ראה תקו"ז תיקון מח, (פו:)]. ואולי גם רומז לארבעת חלקי האדם, שהם; צלם, נפש, גוף, וממון [ח"א לנדרים סד: (ב, כג.)]. ו"בנים" הם גם נחשבים לקנין האדם וכממונו [כמבואר למעלה פ"ג הערה 88]. לכך ארבעה הדברים שהוזכרו כאן [צלם, נפש, גוף, ובנים] הם ארבעת חלקי האדם, ועל האדם לוודא שלא יהיה חומרי באחד מהם כדי שלא יקרא עם הארץ.

(249) כמו שפירש רש"י [ברכות מז:] "שלא שימש תלמידי חכמים - הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים" [הובא למעלה הערה 220, וראה להלן הערה 262].

(250) שמעתי לבאר שכוונתו למלכות.

(251) לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד:]: "ודע, כי אין מחלוקת בין החכמים האלו... רק כל אחד מוסיף על הראשון". ופירושו, שהדעה השניה מסכימה לדעה הראשונה [שאם לא קרא קריאת שמע הוא עם הארץ], ורק מוסיפה עליו שבכדי לצאת מגדר עם הארץ לא מספיק לקרוא קריאת שמע, אלא צריך גם להניח תפילין. נמצא שאין מחלוקת במיהו עם הארץ, ורק פליגי במיהו אינו עם הארץ, וכמו שמבאר.

(252) בגמרא נזכר "לחלוחית של מצוה" [סוטה מו:, וסנהדרין צב:], אך לא מצאתי מקור לביטוי "לחלוחית חכמה". וכן הזכיר ביטוי זה בהקדמה לבאר הגולה [יג.], ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:, שכתב שם כדבריו כאן כמעט אות באות]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ובדר"ח פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ, שאין בו חכמה כלל". והרמב"ם [בפיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ז] כתב, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא 'עם הארץ'. רוצה לומר שהוא טוב

לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 176] כתב: "מפני שעם הארץ רחוק ממדריגה הנבדלת השכלית... עם הארץ גמור שאין בו לחלוחית חכמה... לא קנה השכלי מה שראוי אליו לקנות... והתבאר לך גדר עם הארץ". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה" [ראה למעלה פ"ח הערה 52, פ"י הערה 147, ובפרק זה למעלה הערות 72, 127, 177, 228].

(253) "כי נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים" [לשונו למעלה לפני ציון 224]. נמצא שכאן מדגיש את הדביקות מצדו של הקב"ה ["שהשם יתברך אלוק אליו"], ואילו למעלה מדגיש את הדביקות מצדו של האדם ["כי נקרא עליו השם יתברך"]. ובביאור כפילות זו ראה בגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:], שכתב: "כי האדם דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי... הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם". ונראה ששתי הדביקויות האלו הן כנגד פרשה ראשונה של שמע ופרשה שניה של שמע; פרשה ראשונה היא קבלת עול מלכות שמים [ברכות יג.], ובזה האדם מכיר שהקב"ה הוא אלקיו. ופרשה שניה של שמע היא קבלת עול מצות [שם], ובזה האדם מכיר שהוא עבדו של הקב"ה. וראה פחד יצחק פסח מאמר סו אות ב בביאור שתי קבלות אלו.

(254) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 237] שעל ידי רמ"ח תיבות של שמע הוא מקבל מלכות ה' על רמ"ח איבריו, שהם צלם האדם.

(255) בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב משפט זה כך: "כל שאין לו תפילין, שאין הנשמה יש לה דביקות במצוה אלקית".

(256) מכל מקום אין זה מספיק שלא יקרא "עם הארץ".

(257) בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב עד כאן אות באות כדבריו בנתיב התורה, והוסיף בנקודה זו: "כי התפילין הם על ראשו".

(258) פירוש - אינו עם הארץ כמו לדעה הקודמת שאינו ע"ה כשקורא קר"ש, שהרי לדעה הקודמת אין הדבר תלוי בהנחת תפילין, ובהכרח שהכל תלוי בקריאת שמע, ועל נקודה זו לא תחלוק הדעה השניה. וכוונתו היא שגם לדעה השניה אם לא יקרא קריאת שמע [אף שיניח תפילין] הוא יחשב עם הארץ, כי הדעה השניה לא באה לגרוע מהדעה הראשונה, אלא להוסיף עליה, שבנוסף לקריאת שמע בעי שיניח תפילין, אך לא שהנחת תפילין תועיל במקום קריאת שמע.

(259) דאז הוא עם הארץ. ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב משפט זה כך: "ולבן עזאי, אם אין לו ציצית בבגדו, דהיינו כאשר גופו אינו דבק במצוה אלקית".

(260) פירוש - כמו הדעה של חכמים שהובאה לפניו, שבעי שיניח תפילין כדי לא להחשב עם הארץ. ואם יטיל ציצית בבגדיו ולא יניח תפילין, גם לבן עזאי הוא יחשב לעם הארץ, כי בן עזאי אינו בא לגרוע מדברי חכמים, אלא להוסיף עליהם.

(261) "כמו הראשון" כמו דעתו של בן עזאי שמטיל ציצית בבגדו. ואם יגדל בניו לתלמוד תורה אך לא יטיל ציצית בבגדו, גם לרבי יונתן הוא יחשב עם הארץ, וכפי שאמר בן עזאי.

(262) כמבואר בהערה 249. ורש"י [שבת יג:] כתב: "ושימש תלמידי חכמים - להסבירו סתומות המשנה וטעמיה, והוא הנקרא תלמוד". ועוד כתב רש"י [יומא פו.]: "ומשמש תלמידי חכמים - ללמוד, היא יישוב טעמי המשניות מה טעמן ומהיכן למדו". ועוד כתב רש"י [חולין מד:] "ושמש תלמידי חכמים - גמר לתרץ טעמי המשנה ומשניות הסותרות זו את זו, והיינו גמרא". ובמגילה כח. כתב רש"י: "אף שונה הלכות ולא שימש תלמידי חכמים ללמוד, שיבינוהו טעמי משנה, ופעמים שדברי משנה סותרין זה את זה וצריך לתרצה, כגון הכא במאי עסקינן, וכגון הא מני רבי פלוני היא, וכגון חסורי מיחסרא, אינו יודע מה שונה" [ראה למעלה פ"ד הערה 216, ובסמוך הערה 274].

(263) בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] הוסיף כאן: "ואין כאן מחלוקת, רק כל אחד מוסיף על הראשון". ואודות שכאשר הוא משמש תלמידי חכמים "אז הוא תלמיד חכם כמו שראוי", כן כתב בח"א לחולין מד: [ד, צד:], וז"ל: "כל מי שקורא ושונה וכו'. פירוש אלו דברים, שקורא ושונה, הכל הוא שלימות עצמו. כי קורא ושונה עד שהוא בעל תורה, וזה הוא שלימות עצמו... כי זה שקרא הוא אדם שלם, כאשר בעל תורה יש לו מקרא ויש לו משנה ויש לו תלמוד. שהרי שמש ת"ח להקשות ולפרק המשניות, וזהו תלמוד. וכל אלו דברים על ידם נעשה בריה שלימה מצד השכלי... שהוא שלם מצד השכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 216].

(264) כפי שיבאר יותר בדיבור הבא. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסו.] כתב: "מה שאמר כאן [אבות שם] 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד', יש לך לדעת כי שני שמות אלו הם שני דברים מחולקים, אף כי הם מדברים מענין אחד, שאין בו תורה וחכמה, יש בו שני שמות מצד שתי בחינות מחולקות; 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. ויקרא האדם מצד שהוא חסר חכמה 'עם הארץ', כי הגוף אשר הוא מחובר

לחכמה, אינו דומה לגוף אשר אין בו החכמה. והנה יש באדם אשר אין בו תורה שני דברים; האחד, שהוא ריק מן החכמה. והשני, גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה. מצד הבחינה הראשונה יקרא 'בור', ומצד הבחינה השנית נקרא 'עם הארץ'. והרי לך, כי האדם אשר אין בו תורה, יש בו פחיתות מצד הגוף ומצד השכל; כי לא ימצא בו השכל, ומצד זה נקרא 'בור'. ואף כחות הגוף כלם הם חסרים כאשר הוא בלא חכמה ותורה, ומצד הזה יקרא 'עם הארץ'". נמצא ששם "בור" בעצם מורה על החסרון, בעוד ששם "עם הארץ" מוסב על חסרון, אך אינו מורה בעצם על החסרון. והראיה, שניתן לומר "עם הארץ" ואין הכוונה לחסרון, וכמו שנאמר [ויקרא כ, ב] "עם הארץ ירגמוהו באבן", ופירש רש"י שם "עם הארץ - עם שבגינו נבראת הארץ. דבר אחר, עם שעתידין לירש את הארץ על ידי מצות הללו". וראה להלן הערה 278, שביאר באופן נוסף את ההבדל בין עם הארץ לבור.

(265) אודות שהלומד מקרא ללא משנה הוא חסר, כן כתב כמה פעמים, וכגון בח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה... מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך, ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אצל האדם, כי דברי השם יתברך רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה. כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה". 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". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי תחילה 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 יוכל לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה... ודבר זה דומה לאילן, שהוא נטוע על פלגי מים, אשר שורש יסודו עומד בארץ. ואחר כך מתחיל האילן לצאת אל הפעל, ומוציא ענפים... 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". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקב.] כתב: "מקרא הוא השגה מה, ואין השגה בשלימות ובבירור, אבל המשנה היא הידיעה בבירור". וראה עוד דרשת לשבת הגדול [רכח.], ודרוש על התורה [מד.]. וראה להלן הערה 280.

(266) לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד:]: "ואם קרא ולא שנה הרי זה בור, מפני שהוא רחוק ביותר מן החכמה, ולפיכך נקרא 'בור' לגמרי. ויש לך להבין דברים אלו מאוד, כי הם ברורים".

(267) לפנינו בגמרא איתא "רבי אלעזר אומר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "רבי אליעזר אמר". וראה הערה 2.

(268) "שחשוד על המעשרות ועל הטהרות" [רש"י שם].

(269) "גרוע מעם הארץ" [רש"י שם].

(270) "ואסור לאכול פיתו ויינו, דכיון שלא שימש חכמים אינו מקפיד על דברי חכמים לדעתם, ולא שנה אלא להראות עצמו כתלמיד חכם" [רש"י שם].

(271) בגמרא אמרו "מגוש", אך בעין יעקב איתא "אמגוש". ופירש רש"י שם "מגוש - מכשף האוחז את העינים וגונב את הלבבות, ואף זה כן".

(272) "רטין - תרגום 'חובר חבר' [דברים יח, יא], הוא מגוש לוחש המכשף את לחשיו, ואינו מבין מה הם ומה פירושם, אלא כך מעשיהם, שהמכשפות בא על ידי אותם הלחשים" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 285.

(273) "תני תנא - ואף זה תנא שלא שימש בתלמוד, שונה משנתו ואינו יודע מה היא" [רש"י שם].

(274) שזהו "ולא שימש תלמידי חכמים", וכמבואר למעלה הערה 262.

(275) בח"א לסוטה כב. [ב, סג:] הרחיב יותר לבאר דעה זו, וז"ל: "פירוש, כי 'עם הארץ' נקרא מי שלא קנה תורה, והרי זה לא קנה התורה. כי קנין התורה כאשר ידע אותה [על בוריה (מהדורת כשר)] בשכלו, ואז התורה עומדת עם האדם. וזה שלמד המשנה ולא הבין אותה על עומקה, אין קונה התורה רק בדבור בלבד, ואין הדבור קנין האדם, רק השכל והחכמה, שהיא שייכת לאדם, והוא קנין האדם, ולפיכך נקרא 'עם הארץ', שלא קנה דבר" [הובא למעלה פ"ז הערה 76]. וראה בסמוך ציון 293.

(276) ופירש רש"י שם "לא תשם - לא תהא שממה, 'לא תבור' [אונקלוס שם], לשון שדה בור שאינו חרוש", וראה למעלה הערה 52.

(277) "אשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור" [לשונו למעלה לפני ציון 52]. ובדרוש על התורה [י.] כתב: "ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור', כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר... 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. שהבעל חי נקרא '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'" [הובא למעלה הערה 52].

(278) הנה בעוד שכאן מבאר ש"בור" נקרא מי ש"לא יצא אל הפעל השלימות להיות חכם בפועל", הרי בח"א לסוטה כב. [ב, סג:] ביאר ש"בור" הוא מי שקנה דבר שאינו ראוי לקנין, וכלשונו: "הרי זה בור. ההפרש שיש בין עם הארץ לבור, וזה כי 'עם הארץ' נקרא שלא קנה התורה, אבל 'בור' נקרא כמו 'והאדמה לא תשם', שתרגומו 'לא תבור', ורצה לומר הארץ כאשר היא מעלה קוץ ודרדר, דבר שאין ראוי לה, וזה יותר גרע מן כאשר אין בה דבר. ומי שלא ידע רק המשנה כצורתה, הוא כמו שדה בור שנמצא בו דבר שאינו נחשב. וכך מי שלא קנה רק המשנה כצורתה בלבד, הוא קנה מה שאין ראוי לקנות, כי יש לו לקנות השכל. וזה שקנה המשנה ולא הבין אותה, נקרא 'בור'". וראה למעלה הערה 264.

(279) בעוד שכאן מבאר שהכותים החזיקו במעשה ולא בלימוד, הרי בח"א לסוטה כב. [ב, סג:] ביאר שהכותים החזיקו בתורה שבכתב, ולא בתורה שבעל פה, וכלשונו: "הרי זה כותי. פירוש, כי הכותי אינו רוצה רק בתורה שבכתב, ותורה שבכתב אין טעם לו, ולא כן התורה שבעל פה, שכל אשר אמרו חכמים, הכל בטעם ובשכל... ואם היו הכותיים חוקרים על המצות ולעמוד על בורים, הרי בודאי היו מקיימים את המצוה כמו שאמרו חכמים, כי הדעת והחכמה נותן לעשות המצוה כמו שאמרו חכמים. אבל עשיות המצות שלהם בלי דעת וחכמה, לכך נקרא 'כותי'. שכל דבר שלא נתברר בחכמה נקרא זה 'תורת כותי'. ולכך הלמד משנה בלי שיבין הטעם, הוא כותי". ואכן הכותים בזמן חז"ל היו זהירים במה שכתוב בתורה [ברכות מז:], ולא היו עובדים את אלוהיהם כמו שעשו בזמן בית ראשון, והחזיקו בתורה שבכתב [תוספות עירובין לו:, ד"ה דתנן]. אבל לא היו זהירים אלא במה שכתוב בפירוש בתורה, ולא האמינו בתורה שבעל פה [רש"י סוטה לג:, ד"ה ספרי].

(280) לשונו בח"א לב"מ לג. [ג, כ.]: "חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר... אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש

טעם הדבר". ואמרו שם [ב"מ לג:] "'שונאיכם' [ישעיה סו, ה], אלו בעלי משנה", וכתב לבאר בח"א שם [ג, כא.]: "המשנה הוא שונא לחכמה, בעבור שאין המשנה שכלית כמו החכמה, ודבר שאינו שכלי מתנגד לשכלי... אם כן אין עניין בעלי משנה לבעלי התלמוד, וכל אחד דבר בפני עצמו, כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנה:] כתב: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". ומעין זה הוא בדר"ח פ"ה מכ"א [תקב.]. ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "המשנה, 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 לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "ועוד יש לך לדעת אלו ג' דברים מקרא משנה תלמוד, לפי שהמקרא הוא הנבואה הרחוקה ממדריגת האדם, לכך בודאי העוסק במקרא אינו מדה, שהמקרא הוא מצד הנבואה, ואינו גדר האדם במה שהוא אדם שכלי. והעוסק במשנה מדה ואינו מדה, כי המשנה הוא ציור בלבד אשר בו יודע הדבר בלבד כאשר הוא. אבל התלמוד הוא התאמתות הדבר למה הוא כך, ולא בענין אחר, וזהו בירור השכל לגמרי. והנה ג' דברים מחולקים שאין זה כזה; האחד הוא ידיעת מה בלבד, השני ידיעת הדבר בגדרו והבדלו המיוחד לו, הג' התאמתות הדבר למה הוא כך". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "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" [ראה למעלה הערה 265].

(281) לשונו למעלה פי"ד [לאחר ציון 130]: "התבאר לך כי על ידי הדעת הוא הקשור והחבור בו יתברך, כמו שנתבאר למעלה, ואם כן ישראל שהם בנים אל השם יתברך [דברים יד, א], ראוי להם הדעת היתירה, שעל ידי הדעת הוא הקשור והחיבור בו יתברך. כמו שאמר [ברכות לג.] 'מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו', וישראל שהם בניו והוא יתברך מרחם עליהם 'כרחם אב על בנים' [תהלים קג, יג], ראוי להם דעת היתירה".

(282) לשונו למעלה פי"ד [לאחר ציון 141]: "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".

(283) אודות המעלה שיש לתורת ישראל על פני אומות העולם, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ז [רסא.], שהביא שם את המדרש [שמו"ר ל, ט] שהמצות שניתנו לבני נח היו "גלומות", לעומת המצות שניתנו לישראל. וכתב לבאר זאת [רסד:] בזה"ל: "באיכות המצות גם כן החלוק, כי לאומות העולם 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. ולפיכך מדמה [במדרש שם] למלך שנתן לעבדיו לאכול מן הבהמה, שהוא בשר גס ועב, ולבנו נתן ממאכלים השייכים למלך. וכן 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], שלא הגיד להם התורה בשלמות, כי מצות 'ומשפטים בל ידעום' [שם], היינו בבירור הדבר מה שצוה לישראל", ושם הערה 45. ובגו"א במדבר פט"ו סוף אות כו דן שם לגבי הגדר של השבת שנצטוו עליה במרה [שבת פז:], וכתב שם: "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. ובפרק ארבע מיתות [סנהדרין נו:] 'עשר מצות נצטוו ישראל במרה; שבע שקבלו עליהם בני נח, הוסיפו עליהן שבת ודינין וכבוד אב ואם', עד כאן. מדקאמר 'הוסיפו עליהן וכו', שמע מינה שענין המצות שנצטוו במרה משפטם כמו שבע מצות לבני 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. ולפיכך לא נקרא 'שבת ראשון' רק כאשר כתב בתורה שבת, והוא שבת של פרשת המן [שמות טז, טו-כט], ואז ניתנו פרטותיה ודקדוקיה". וראה בספר החינוך מצוה תטז, ובעשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ג פכ"א. וצרף לכאן את דברי האחרונים [שו"ת החת"ס יור"ד סימן קפד, וסימן שיז, ומנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב] שנוטים לומר דבחיובא דשבע מצות בני נח גם קטניהם נכללים [כשיש להם דעת מסויימת]. וזה מורה באצבע

ששם "תורה" אצל ישראל מחייב הבנה ושכל, לעומת אומות העולם [ראה למעלה פ"י הערה 42]. וכן ראה בפחד יצחק פסח מאמר סב אות ד, שעמד שם על ההבדל בין הדעת דתרי"ג מצות לבין הדעת של שבע מצות. וראה להלן הערה 307.

(284) מן הראוי להביא כאן את דבריו של התוספות יום טוב, שבהקדמתו הזכיר את תקנת רבו המהר"ל ללימוד משניות בישראל, וז"ל: "כשם שרבינו הקדוש, רבי יהודה הנשיא... דריש להו 'ולעולם הוי רץ למשנה יותר מגמרא', כדאיתא בסוף פרק שני דב"מ [לג:], כמו כן רבינו הגדול מרנא ורבנא הגאון רבי יהודה ליווא ב"ר בצלאל זלה"ה, שנתעסק בישיבה והרביץ תורה לרבים במדה הגדולה, היא מדת הגמרא כמפורסם, הדר דרש לרוץ למשנה, עד שנתחברו חבורות חבורות כתות כתות... ומתעסקין יום יום פרק מפרקי המשניות וחוזרין חלילה חלילה. ומאת ה' היתה זאת חוק ולא יעבור... וגדול כח מאמרו של רבינו הגדול ממאמרו של רבינו הקדוש. דאילו המשנה שאמר רבינו הקדוש לרוץ בתרה, היינו כסידורה בהלכות מבלי שום שכל ולב להבין טעמיה, ולעמוד על סתירותיהן... כי זאת היתה כוונת רבינו הקדוש בחבור המשנה ללמד לתלמידיו בלשון קצרה כל דין ודין כמות שהוא. אבל טעמיהם הניחם בעל פה לחכמים וליודעים, ולא קבעם במשנה שמסורה לכל. וכל מי שעוסקין לדעת ולהבין טעמי המשניות ולעמוד על סתירותיהן ההוא יקרא 'שמוש תלמידי חכמים', כי היה צריך לשמש לפניהם ולשמוע מהם. אבל למוד המשנה בעצמה אינו כי אם הבנת המלות וידיעת משפטיה ודיניה בלא טעם וידיעת סבת ומקור הדין... אבל כאשר קם הנשר הגדול הרמב"ם ופירשה, ואחריו קם החכם השלם מוהר"ר עובדיה ברטנורה ז"ל, וחיבר פירוש... ומזה הטעם בעצמו כאשר קיימו וקבלו מאמרו של גאון תפארת ישראל מרנא ורבנא רבי ליווא זלה"ה, ללמד בישראל המשנה, לא היתה על דרך הלמוד כמות שהיא מבלי שום לב לטעמיה ופירושיה, אבל הלימוד הוא עם פירוש מפירושה. הוא הדבר אשר דברתי, שגדול כח מאמר מרנא ורבנא זלה"ה ממאמרו של רבינו הקדוש זלה"ה, אחרי שלמוד המשנה שעל פי מאמרו [של המהר"ל] הוא עם הפירוש, שנמצא עכשיו כמתעסק בגמרא עם המשנה".

(285) כפי שפירש רש"י שם [הובא למעלה בהערות 271, 272]. ובח"א לסוטה כב. [ב, סג:] כתב: "והוסיף לומר כי לומד המשנה בלי ברור החכמה נקרא 'אמגושי', כי אמגושי, שהוא המכשף, פועל מעשים שהם חוץ לסדר העולם, ומשנה מנהגו של עולם, ומעשיו בלא דעת, ומדבר דברים שאין השכל משיג אותם. ומתיחס דבר זה אל פעל שלו; כמו שהוא יוצא מן השכל והדעת, כי דבר המסודר לפי הטבע הוא שכלי, וכאשר הפעל אינו מסודר לפי הטבע, אינו שכלי, לכך הדבור של אמגושי אינו שכלי".

(286) כמו שנאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "אחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדיבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות מכשפות" [מקורו מסנהדרין סז.]. ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריח.] כתב: "כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל". וכן הוא באור חדש [ריש קיח.]. ובירושלמי קידושין פ"ד סוף הי"א אמרו "הכשירה שבנשים בעלת כשפים". ובזהר חדש לרות [פא:] איתא: "רבי עזריה שאל לרבי יוסי איש כפר אונו, מאי טעמא חרשין אינון יתיר בנשייא, ולא בגברייא, דכתיב 'מכשפה לא תחיה', ולא כתיב 'מכשף'. א"ל, כתיב [תהלים צא, י] 'לא תאונה אליך רעה', 'רע' לא כתיב, אלא 'רעה', דא סטרא דנוקבא ודאי הוא... ומן נוקבא כל זינין דחרשין, וכל עיסקין בישין אתיין לעלמא. הדה הוא דכתיב [קהלת ז, כו] 'ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'".

(287) באבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה נשים, מרבה כשפים", ובדר"ח שם [תריז:] כתב: "אמר שאם מרבה נשים שהוא מרבה כשפים. ואף אם נושא אביגיל וכל הנשים הכשרות מאד, שלא יעשו כשפים, מכל מקום היא נוטה אל מדריגת הכשוף, מדרגה פחותה. כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל, לפי שפלות ופחיתות מדריגת הכשוף, נמצא בנשים, שהם פחותים ושפלים במדריגה. ויותר מזה, כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים... ולפיכך על ידי רבוי נשים האדם מתקרב למדריגת הכשוף. ואף שלא יעשו כשפים, מכל מקום הוא נוטה מן המעלה אל הפחיתות והחסרון מצד רבוי נשים, כי הרבוי הוא נוטה למדרגת הכשוף הפחותה". ובח"א לסנהדרין סז. [ג, קסו.] כתב: "מפני כי הכשפים מצליח בידם, כי הכשפים הוא שנוי הסדר [ראה הערה 291]. ואל זה הנשים מוכנות ביותר, כי האיש הוא עיקר העולם, והאשה היא יוצאה בדבר מה מן העיקר העולם, כי האיש הוא העיקר. ולפיכך הנשים מצויות בכשפים, הוא היציאה מסדר העולם, והבן זה".

(288) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע, עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים 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 הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה" [הובא למעלה פ"א הערה 91, פ"ד הערה 338, ופ"ח הערה 174].

(289) מוסיף עוד צד השוה בין לימוד משנה ללא טעם לכישוף. ועד כה ביאר שהצד השוה הוא ששניהם הם ללא שכל והבנה, ומעתה מבאר ששניהם דברים זרים היוצאים מן הראוי. וכנראה הוצרך להוסיף עוד טעם, דאי משום הטעם הראשון [ששניהם ללא שכל], הרי הרבה דברים בעולם שהם נעדרי השכל, ומה ראה להשוות תורה ללא שכל לכישוף דוקא. לכך הוצרך לבאר שבנוסף לכך שניהם דברים זרים היוצאים מן הראוי.
(290) אודות שכל דברי תורה מושכלים בעצם [ולכך לימוד ללא שכל הוא דבר זר], כן ביאר בתפארת ישראל פ"ז [קיד.], שהביא שם את דעת הרמב"ם [מו"נ ח"ג פכ"ו] שלכל מצוה ומצוה יש בה טעם למה הקב"ה ציוה מצוה זאת, אך לדברים הפרטיים שיש במצוה, לכך אין טעם. והמהר"ל דחה דעתו בזה"ל: "ובודאי אין טעם לפירוש הזה. כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה וגו'. והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה". וכן ביאר בגו"א שמות פל"א אות ט, שכל דברי תורה "הם מוכרחים על פי החכמה והדעת". וראה בסמוך הערה 307.
(291) אודות שכישוף הוא מעשה זר, הנה אמרו חכמים [סנהדרין סז:] שנקראו "כשפים" על שם "שמכחישין פמליא של מעלה". ובבאר הגולה באר השני [קנ:] כתב: "פירוש, מה שנגזר מצבא העליונים על הארץ הם משנים ומבטלים. כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים". ובהמשך שם [קסג.] כתב: "כי לא נקרא 'מכשפים' רק מי שהוא עושה פעולות זרות בעולם... פועל זר להביא דבר שלא בדרך הטבע ומנהגו של עולם, זה נקרא 'כשפים'". ובח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] כתב: "כי הכשוף הוא שמשנה סדר העולם, וזה שאמר 'שמכחיש פמליא של מעלה'... פעולת הכשוף, שמערב הסדר מבלבל אותו, ובזה מכחיש פמליא של מעלה, וזה מבואר". ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "הכשפים הוא יציאה מן הסדר, כי כל ענין הכשוף שמבטל סדר הטבע". וכן הוא בח"א לע"ז נה. [ד, נז:]. ונאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "אלא תומת בבית דין", ובגו"א שם [אות כב] כתב: "ונראה לי לכך כתב בהאי לישנא ["לא תחיה", ולא נאמר "תומת"], מפני שהמכשפים עוסקים בדברים שיצא חוץ ממציאות העולם במעשיהם הזרים אשר הם עושים, ולדבר כזה אין ראוי שיהיה קיום וחיות, ולכך אמר 'לא תחיה' דברים כאלו שהם יוצאים חוץ ממציאות העולם".

(292) לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.]: "וכן הדבור מן המשנה שאינו יודע להבין נקרא זה 'אמגושי'. ואינו דומה לכמה מצות התורה שהם נעלמים שלא נתן ההשגה בהם, אבל זה שלמד המשנה בלי השכלה נקרא 'אמגושי', כמו שהאמגושי דבריו שמדבר הם חוץ להקש השכלי, כך הלמוד הזה, מפני שאין יודע להבין אמתת הדבר בשכל, הרי הוא חוץ לשכל וחוץ להיקש, כמו הדבור של אמגושי, וזה מבואר".

(293) כמבואר בפרק זה הרבה פעמים, וראה למעלה הערה 275.

(294) כמבואר למעלה לאחר ציון 276.

(295) כמבואר למעלה לאחר ציון 278.

(296) כמבואר למעלה לאחר ציון 285.

(297) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שארבעה דברים אלו מכוונים כנגד ארבע אותיות השם. כי בזוה"ק [ח"ג סוף לג.] איתא על המאמר "לא עם הארץ חסיד" [אבות פ"ב מ"ה], שע"ה הוא פוגם באות יו"ד. ושם [ראש לג:] איתא שת"ח שיש בו חמשה חומשי תורה [אות ה"א] הוא ירא חטא, והוסיף שם: "ואי איהו בור אתמר ביה [אבות שם] 'אין בור ירא חטא'". הרי למדנו שהדעה הראשונה ["עם הארץ"] מבארת שהלומד משניות ללא שימוש חכמים פוגם באות יו"ד. הדעה השניה ["בור"] מבארת שהוא הורס יותר, שאפילו אות ה"א נפגמה אצלו [והיא האות המוציאה את הכל לפועל, וכפי שביאר באור חדש (עב:)], וכל שכן אות יו"ד הנ"ל. הדעה השלישית ["כותי"] מבארת שהוא לומד תורה רק כהכשר לעשיה, אך אינו לומד לשם לימוד [לשם ידיעת התורה עצמה]. דבר זה פוסל בספירת תפארת ["'והתפארת' (דהי"א כט, יא) זו מתן תורה" (ברכות נח.)], והוא נופל עד המלכות, כי סילק הקשר עם תפארת [וזה כנגד אות וי"ו משמו הגדול (זוה"ק ח"ג רלו.)]. הדעה הרביעית ["אמגושי"] סוברת שהוא מוריד את התורה מעולם אצילות עד לחושך שבעולם העשיה [כנגד אות ה"א השניה], והוא הגרוע ביותר.

(298) פירוש - התנאים [בעלי המשנה] מביאים לקלקול העולם. ורש"י [ב"מ לג:] כתב "בעלי תלמוד אומרים על בעלי משנה שהן מבלי עולם, כדאמרינן במסכת סוטה [כב.] התנאים מבלי עולם".

(299) "ומה הם גורמין לאחרים" [רש"י סוטה כב.].

(300) "שמורין הלכה מתוך משנתן - קאמר שמבלין עולם בהוראות טעות, דכיון דאין יודעין טעמי המשנה, פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה. ועוד, יש משניות הרבה דאמרינן 'הא מני פלוני הוא', ויחידאה היא, ולית הלכתא כוותיה. ועוד, שאינן

יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורין הוראות טעות" [רש"י שם]. ובהמשך יביא דברי רש"י אלו [ראה להלן הערה 311].

(301) "השונה הלכות עולם שלו בזכותו" [רש"י שם].

(302) פירוש - מדוע לא ניישב שיש שני סוגי לומדי משניות; יש הלומד משניות בלי לעמוד על טעמיה [והוא "לא שימש תלמידי חכמים"], ועליו יאמר "מבלי עולם". ויש הלומד משניות כדבעי, ועליו יאמר "הליכות עולם לו", ומאי קא קשיא. אמנם לפי רש"י [הובא בהערה 300] זו באמת תשובת הגמרא "שמורין הלכה מתוך משנתן", שכתב "שמבלין עולם בהוראות טעות, דכיון דאין יודעין טעמי המשנה, פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה". אך המהר"ל לשיטתו [בסמוך] אינו לומד כרש"י, ולכך מקשה מדוע הגמרא לא חילקה כן.

(303) במי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים.

(304) כותי ואמגושי.

(305) תמוה, שבמשנה אמרו [סוטה כ.] "חסיד שוטה ורשע ערום... הרי אלו מבלי עולם", ובגמרא אמרו [סוטה כא:] "היכי דמי 'רשע ערום', אמר רבי יוחנן זה המטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו... עולא אמר, זה שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים". ומיד לאחר מכן אמרו [סוטה כב.] "אתמר, קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים... הרי זה עם הארץ... הרי זה בור... הרי זה כותי וכו'". הרי שעולא אמר שמי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הוא "מבלי עולם", וגם אמרו עליו שהוא עם הארץ בור כותי ואמגושי. וכיצד כתב כאן שאלו שלא שימשו תלמידי חכמים "מכל מקום 'מבלי עולם' אינם נקראים". ואולי דוחק בעיניו להעמיד הברייתא רק כדעת עולא.

(306) "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" [אבות פ"א מ"ב]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 6] כתב: "כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו... דבר זה מדברי חכמים, שאמרו כי לכך הוסיף ה"א ב'ששי', לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום". ודע, שיש בספריו ארבעה הסברים לכך שהתורה מקיימת את העולם; (א) למעלה ר"פ א ובנצח ישראל פי"א [רצא:] ביאר זאת משום שהתורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום. (ב) בדר"ח פ"א מ"ב [קע:, קפט.] ביאר זאת משום שללא התורה ישאר העולם בחומריותו, ואין בו ממש. וכן הזכיר בקצרה שם פ"ג מי"ז [תכו.]. (ג) בדרוש על התורה [לג.] ביאר זאת משום שלולא התורה אין לעולם

חבור אל העליונים. וכן כתב בהספד [קצ], והוסיף שם: "כי אי אפשר שלא יתאחדו ויתקשרו התחתונים עם העליונים, כי אם על ידי התורה". וכן הוא בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]. (ד) בדר"ח פ"ה מ"א [מ.] ביאר שלולא התורה בטלים ישראל, ואז כל העולם בטל [והדברים הובאו במילואם למעלה פ"א הערה 12, עיי"ש]. 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" [הובא למעלה פ"א הערה 7]. וראה להלן פי"ז הערה 31.

(307) כמבואר למעלה [הערה 290] שהתורה היא שכל מבורר וחכמה מפוארת בכל פרט ופרט שבה. וההבדל בין תורה לשבע מצות בני נח הוא בברירות השכלית של התורה [כמבואר למעלה הערה 283].

(308) היא ההלכה. ומדגיש זאת כי כאן אמרו שמבלי העולם הם אלו "המורים **הלכה** מתוך משנתן".

(309) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 203]: "ההלכה, שהוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת... כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה... 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... 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". 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". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרחצ:] כתב: "כי ההלכה היא השכל הפשוט לגמרי, אין לו שום התיחסות אל הגשמי. אבל דבר שאינו הלכה, כיון שאינו שכל גמור, יש לו התיחסות אל הגשמי. ואם הוא שכל במה, מכל מקום אינו שכל גמור... כי מצד שהלכה הוא שכל פשוט לגמרי, לכך המקום שבו ההלכה הוא להקב"ה גם כן, כי הדבר שהוא

נבדל הוא לחלקו של הקב"ה... אם תהיה ההשגה בתורה, אם לא תהיה השגה להלכה, אין זה נבדל לגמרי". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסז:] כתב: "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". ובח"א לסוטה ז: [ב, לו:] כתב: "כי אינו דומה מה שהוא משא ומתן, שהוא השגה מה, אבל אין זה אמיתת השגה, כמו שהוא הלכה, שהוא אמתת השגה כפי מה שהוא... מצד אמיתת ההשגה, וזהו דביקות גמור, שאינו סר מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 205]. וראה בסמוך ציון 315.

(310) פירוש - הואיל והעולם עומד על התורה, ועיקר התורה הוא ההלכה, לכך כאשר מורים הלכה באופן לא ראוי ["מורים הלכה מתוך משנתן"], בזה מתערער יסוד העולם [התורה], ו"אם אין יסוד אין בנין" [רא"ש ב"ב פ"א סימן יז (הובא למעלה פ"א סוף הערה 234)]. וכן כתב בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] בטעמו השני [טעמו הראשון יובא להלן הערה 314], וז"ל: "כי כאשר מורים הלכה מתוך משנתן, הרי אינם פונים אחר החכמה והשכל. ובשביל כך הם מבלים העולם, כאילו אין תורה בעולם כלל. כי התורה הוא השכל העליון, ואף אם המשנה היא יסוד ושורש, דבר זה בודאי הוא כן, אבל שיהיה המשנה עיקר הבנין להורות הלכה מתוך המשנה, דבר זה אינו כלל, דגמרא היא עמוד ברזל, ודבר זה נכון". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רמא.], ויובא בהערה 318.

(311) רש"י [סוטה כב.] הוסיף בנקודה זו טעם שני, שהושמט בדבריו כאן, וכלשונו: "ועוד, יש משניות הרבה דאמרינן הא 'מני פלוני הוא', ויחידאה היא, ולית הלכתא כוותיה".

(312) לשון רש"י "ועוד, שאינן יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורין הוראות טעות".

(313) כי אם היא טעות, אין זו הלכה. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 211] כתב: "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". ובדרוש על התורה [מז.] כתב: "חי ה' צבאות אשר נתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו... להיות התורה עמך להוליכך בדרך ההולך נכוחו לעוה"ב, וכמו שאמרו... כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא... כי שם 'הלכה' יפול על שאינו נוטה מנקודת האמת. ולפיכך דרך זה הוא שמוליכו לעוה"ב היא דרך הישר, שאינו נוטה מנקודת האמת. אבל ילבשו דבר שהוא הפך האמת, והוא דרך עקלקלות, אין זה רק שגורם להסירו מדרך העולם הבא" [הובא למעלה פ"א הערה 215].

ובבאר הגולה באר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור" [הובא למעלה פ"א הערה 212]. וברי הוא שלפי זה לא שייך לומר "הלכה של טעות", וכמו שלא שייך לומר "אמת של טעות"

(314) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמ:]: "בפרק נוטל [סוטה כב.], תנא, התנאים מבלי עולם הן. מבלי עולם סלקא דעתך, אמר רבא [בגמרא איתא "רבינא", אך בעין יעקב איתא "רבא"], שמורים הלכה מתוך משנתן. ופירש רש"י ז"ל שמבלים העולם בהוראת טעות, כיון דאין יודעין טעם המשנה, פעמים שמדמה לו דבר שאינו דומה, עד כאן לשונו. ובודאי דבר זה יש בזה גם כן. ולפי הנראה לשון 'מבלי עולם' לא משמע כך". אולי כוונתו שם היא שלשון "מבלי העולם" מורה שיש כאן עולם חסר, אך אם איירי בהוראת טעות, לכאורה אין כאן עולם חסר, אלא חסרון שנמצא בעולם [הוראת טעות], אך לא שהעולם עצמו חסר, כי העולם כדקאי קאי. אמנם בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] המליץ עבור טעם זה, שכתב [בטעמו הראשון] בזה"ל: "שמורים הלכה מתוך משנתן. ומפני כך הם מבלים העולם, שעל ידי זה אין נמצא הלכה כתקונה כאשר מורים הלכה מתוך משנתן, והעולם תלוי בתורה ובמצות". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשע.] הביא את מאמרם [עירובין יג.] שרבי ישמעאל הזהיר לבלר שיהיה זהיר במלאכתו, כי "שמא אתה מחסר אות אחת או מייתר אות אחת נמצאת מחריב את כל העולם כולו", וביאר המהר"ל שם ששנוי בתורה יש בזה שנוי בריאה. והביא שם שרש"י [עירובין יג.] ביאר "מחסר אות אחת - 'וה' אלהים אמת' [ירמיה י, י], אם תחסר אל"ף הרי אתה מחריב. 'וידבר ה" אם תוסיף אות אחת ותכתוב 'וידברו' נמצאת מחריב". והמהר"ל שם חלק על רש"י בזה"ל: "אבל מה שאמר 'אתה מחריב העולם', ולא אמר 'אתה חס ושלום מחרף ומגדף', מוכח דפירושו כמו שאמרנו". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנד:]. הרי ששתי המחלוקות של רש"י והמהר"ל דומות להדדי, ולשיטתם.

(315) כמבואר בהערה 309. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 95] כתב: "מה שמברכין 'לעסוק בדברי תורה', ולא 'ללמוד תורה', נראה כי אם מברכין כך, היה משמע על התורה שהיא התורה כהלכה, כי זה עיקר התורה. ואם לא היה מכוין ההלכה, לא היה זה נקרא 'תורה', וזה אינו כלל, כי אף שאינו מכוין הלכה הוא גם כן מצוה, ולפיכך מברכין 'לעסוק בדברי תורה'".

(316) פירוש - הואיל והתורה היא שכלית, לכך כל הלכה למעשה העולה מהבנתה של תורה היא הלכה ראויה, כי היא בנויה על מהלכי השכל.

(317) כמבואר בהערה 10. ובדר"ח פ"ד סוף מי"ד [שא.] כתב: "עיקר הכתר הוא התלמוד בפרט... לא מקרא ולא משנה". וקודם לכן כתב שם [רנח.]: "התלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך [אבות שם] 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנא.] ביאר מדוע התלמוד הוא בלשון ארמית והמשנה בלשון הקודש, וכלשונו: "כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום... וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי. ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום... אבל הדבר הוא כמו שפירשנו. ודווקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש, וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה. ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה, והתלמוד היא מעלת התורה בפרט, ולכך היא בלשון ארמי". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסט:]. ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא], הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה" [הובא למעלה פי"ג הערה 64]. ובחי"א לב"מ לג. [ג, כא.] כתב: "אם אנו מפרשים טעם המשנה, דבר זה הוא עצמו התלמוד... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". ולמעלה פי"ג [לפני ציון 64] כתב: "מפני כך תלמוד בבלי שלנו הוא עיקר ביותר [מתלמוד ירושלמי], מפני שנתברר הפלפול בתכלית הבירור".

(318) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמא.]: "'מבלי עולם'... 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".

(319) מעתה יתאונן מרה על החסרון העצום שיש בקלקול סדרי הלימוד של הדור. ודע, שענין זה הוא מופיע בהרחבה רבה בעוד הרבה מקומות נוספים בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], למעלה פ"ה [לאחר ציון 60], למעלה פ"י [לאחר ציון 107], נתיב הזריזות ס"פ א, דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [רכח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. ואפשר לומר ללא ספק שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. ויש ששה שבושים עיקריים שעומד עליהם; (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 [הובא למעלה פ"ה הערה 61, ופ"י הערה 107]. וכאן ירמוז בקצרה לשבושים אלו, כאשר הדגשתו היא על שפוסקים הלכות מספרי הפוסקים ללא ידיעת טעמא דהלכתא.

(320) פירוש - זה היה הרע במיעוטו, וכמו שמבאר.

(321) "כי התלמוד הוא פירוש המשנה" [לשונו בסמוך]. וכן מבואר במבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד [נדפס בסוף מסכת ברכות], בהתחלה: "התלמוד נחלק לשני חלקים; משנה, ופירוש המשנה". וראה הערה הבאה.

(322) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רנה.]: "התלמוד הוא בירור טעם המשנה, כל דבר כפי מה שצריך לברר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 71]. ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "כי הגמרא בירור המשנה". והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה [ד"ה כל אלו] כתב: "וענין שני הגמרות, הוא פירוש דברי המשניות, וביאור עמקותיה". וכן כתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [ד"ה אחר], וז"ל: "התבודד רב אשי לחבר התלמוד... והיתה כוונתו... פירוש המשנה, וכל מה שנפל בה מדברים המכילים ענינים רבים ממחלוקת הפירושים, וטענות כל מפרש על חבירו, וגלוי טענת האמת, וזה ראשית הכוונות שנתכוון". ובקיצור כללי התלמוד שם [ד"ה הגמרא], כתב: "הגמרא היא טעמי ופירוש המשנה שחיברו רבינא ורב אשי... לפרש כל טעמי משנה".

(323) יבאר בסמוך שכוונתו ליד החזקה של הרמב"ם וארבעה טורים של רבי יעקב בן רבי אשר. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמ.] רמז גם לשולחן ערוך שחיבר רבי יוסף קארו. וכן רמז לשולחן ערוך בדרוש על התורה [מח:]. ובדרשת שבת הגדול [רכח:] כתב: "וגם בארצות אשר מלמדים ספר הרמב"ם ז"ל במקום המשנה".

(324) ממי שפוסק הלכה מתוך משנה, שסוף סוף המשנה ניתנה להתלמד בגמרא, וכמו שביאר. ובנתיב הזריזות פ"א כתב: "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". וכן המהרש"א בח"א לסוטה כב. כתב כך, וז"ל: "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.

(325) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה:]: "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 מבואר להדיא בהקדמת הבית יוסף, וז"ל: "אם יאמר אדם לבחור בספרי הקוצרים כסמ"ק והאגור והכל בו, באמת שזו דרך קצרה וארוכה, כי מעולם לא יוכל לדעת שום דין כהלכתו, ובפרט בספר האגור, כי בהרבה מקומות מביא לשון הטור כהוייתו, והלשון ההוא צריך נגר ובר נגר דיפרקיניה... על כן אני הדל באלפי יוסף במוהר"ר אפרים במוהר"ר יוסף קארו זלה"ה קנאתי לה' צבאות, ונערתי חצני לסקל המסילה, והסבמתי לחבר ספר כולל כל הדינים הנוהגים בביאור שרשיהם ומוצאיהם מהגמרא, עם כל חילוקי סברות הפוסקים, איש לא נעדר". והרא"ש בתשובותיו [כלל לא סימן ט] כתב: "וכן טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל, ואינן בקיאין בגמרא לידע מהיכן הוציא דבריו, טועין להתיר האסור ולאסור את המותר. כי לא עשה כשאר המחברים, שהביאו ראיות לדבריהם והראו על המקומות היכן דבריהם בגמרא, ומתוך זה יכול לעמוד על העיקר ועל

האמת. אבל הוא כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה, בלא טעם ובלא ראיה, 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 רבי יוסף קארו לכסף משנה].

(326) למעלה לאחר ציון 284.

(327) יש להעיר, כי הרמב"ם בסוף הקדמתו למשנה תורה כתב דברים המורים לכאורה שאכן כוונתו היתה שיפסקו הלכה מספרו מבלי לעיין בגמרא כלל, וכלשונו: "לפיכך קראתי שם חיבור זה 'משנה תורה', לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה, ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך ספר אחר ביניהם". והראב"ד שם השיג על הרמב"ם מחמת כן. וכן הרמב"ם בתחילת הקדמתו לספר המצות כתב דברים המגדירים את המשנה תורה שלו, וז"ל: "ראיתי ג"כ שאחבר חבור יכלול כל דיני התורה ומשפטיה עד שלא יהיה דבר חסר ממנו... שימצא בו כל מה שימצא במשנה ובתלמוד וספרא וספרי ותוספתא וכל מה שהוציאו הגאונים המתאחרים... שלא יצטרך עמו אחר התורה ספר אחר זולתו לדעת ממנו דבר שיצטרך בכל התורה, בין מדאורייתא בין מדרבנן". אמנם הרמב"ם עצמו כתב במקום אחר כדברי המהר"ל, שבקובץ תשובות הרמב"ם [ליפסיא, ח"א סימן קמן] כתב: "חס ושלום לא אמרתי לא תתעסקו לא בגמרא ולא בהלכות רבי יצחק [אלפסי] או זולתו... וכי אני קויתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני מפני חבורי, והלא בפירוש אמרתי בתחילת חבורי שלא חברתי אותו אלא מפני קוצר הרוח למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד, ולא יבין ממנו דבר האסור והמותר". והובא בהקדמת התוספות יום טוב למשנה [סד"ה וגדול].

ודע, שבספרו של המהר"ץ חיות "עטרת צבי", כלולים שני מאמרים המוקדשים להגנת הרמב"ם, ובמאמר המכונה "תפארת למשה" בשני פרקיו הראשונים הוכיח את חוסר הטעם לומר שהרמב"ם רצה להשכיח את המשנה והתלמוד. ואלו הן חלק מהוכחותיו; (א) הרמב"ם בעצמו מדבר בשבח התועלתיות היוצאות לנו מן המשנה [ספר המאור, הוצאת רבינוביץ, עמודים פד-פה], וזאת עשה לאחר שחיבר את משנה תורה שלו. (ב) הרמב"ם הדגיש בהקדמתו לפיה"ש סדר זרעים שהוא חיבר פירוש לתלמוד בשלשה

סדרים, ועוד ידו נטויה לחבר פירוש לארבע מסכתות, ולמה יחבר פירוש אחרי שכבר גמר את הספר שעל ידו ישכיח כביכול את כל המשנה והתלמוד. (ג) הרי הרמב"ם מבדיל להלכה בין טועה בדבר משנה ובין טועה בדברי האמוראים [הלכות סנהדרין פ"י ה"א], ואם לא נדע מה מקורו במשנה ומה מקורו בדברי האמוראים, איך ידע הדיין להבדיל ביניהם. (ד) בהלכות יסודי התורה פ"ד הי"ג כתב הרמב"ם שאע"פ שאמרו חז"ל [סוכה כח.] ש"דבר קטן" הוא הויות דאביי ורבא, מכל מקום ראוי להקדימם, כי הן מיישבות דעתו של אדם תחילה, ועוד שהן הטובה הגדולה שהקב"ה השפיע לישוב העולם הזה. והוויות דאביי ורבא אינן רק פסקי הלכות, אלא בעיקר הכונה על המשא ומתן של ההלכה, ועל השקלא וטריא בגמרא. (ה) בהלכות תלמוד תורה פ"א הי"ב כתב הרמב"ם: "אבל כשיגדיל בחכמה, ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד, לפי רוחב שיש בלבו וייישוב דעתו". והמהר"ץ חיות שם מאריך בזה טובא להורות שבודאי הרמב"ם לא התכוון שספרו "משנה תורה" יבוא במקום הגמרא. ושם מיישב את לשונות הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה ובספר המצות בזה"ל: "ומה שכתב רבינו בהקדמתו שלא יצטרך אדם לחיבור אחר זולתו, היינו בדין והוראה כמו שביאר, ולהקל על המורה עשה זאת באסיפתו, שלא יהיה נבוך בכל שאלה וספק שמובא לפניו, ויצטרך לחפש בכל הש"ס, וגם אחר כך יהיה קשה על המורה להוציא הדין לאמתו, אבל עתה בספר זה הנה מוצא הכל לפניו מסודר כל אחד במקומו. ועיין במכתב רבינו לר"י מלוניל שכתב 'שלא נתכוונתי בחיבור זה אלא לפנות הדרכים, ולהסיר המכשולים מפני התלמידים, שלא תחליש דעתם מרוב המשא ומתן, ויבאו לטעות בפסק הלכה'".

(328) הנה נאמר [משלי י, ד] "ראש עשה כף רמיה ויד חרוצים תעשיר", וביאר הגר"א שם: "קאי על התורה, שהכף רמיה מי שלומד ברמיה, והיינו שאינו לומד השרשי דינין, רק הקיצור דינים בכדי להראות שהוא יודע כל הדינים. זה עושה אותו לרש, כי לסוף שישכח גם אותם, מחמת שאינו יודע שרשן. אבל 'יד חרוצים', מי שלומד הדין עם שרשו, ויודע כל דת ודין, תעשיר, שידע הכל". ובביאור התקונים [קסט:] על מה שנאמר שם "ופסקי הלכות דמאסו בגלותא כו'", כתב הגר"א: "דעתה אין אנו סומכין על פסק, אלא בראיות ופלפולא כמו שהוא בכל הש"ס ופוסקים, אבל פסקי הלכות אינן אלא לעם הארץ". וכן כתב רבי חיים מוולאזין בהקדמתו לספרא דצניעותא, וז"ל: "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 בזה"ל: "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". ובשו"ת בית הלוי ח"ב תחילת תשובה א הביא את לשון הגר"ח מוואלזין ז"ל, שכתב: "והיות דרכנו לראות כל דין על פי מקורו מהש"ס". ובדרשות בית דוד [לבעל הנחלת דוד, עמוד סז], כתב בהספדו על רבו הגר"ח מוואלזין בזה"ל: "וכעת בהעדרו, עולם חשך בעדנו... מי ירד לנו הימה בנבכי ים התלמוד בבלי וירושלמי ולשוטט לארכם ולרחבם, לדלות מעמקים וללקט פניני אמריהם אחת הנה ואחת הנה, ולאסוף חיל מהם בחפניו, ולקלוע בהן השער, השערים המצוינים בהלכה להוציא מהם דין אמת לאמתו. כאשר ידעתיו כי חזר על כל הש"ס כולו בשלשה ימים לצורך עיון דין אחד".

(329) נראה שרומז למדרש [שיהש"ר ב, ד] על הפסוק [שיה"ש ב, ד] "הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה", וז"ל המדרש: "שני חברים שעוסקין בדבר הלכה, זה אומר בית אב של הלכה, וזה אינו אומר בית אב של הלכה ["שורש הלכה וטעמה" (לשונו בהקדמה לתפארת ישראל, ג.)], אמר הקב"ה, 'ודגלו עלי אהבה'. אמר רב אחא, עם הארץ שקורא ל'אהבה' 'איבה', כגון 'ואהבת' [דברים ו, ה] 'ואייבת', אמר הקב"ה ודילוגו עלי אהבה", והמדרש הובא בתחילת הקדמתו לתפארת ישראל. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 79] כתב: "שני תלמידי חכמים המדגילין זה לזה בהלכה, הקב"ה אוהבן, שנאמר 'ודגלו עלי אהבה'. אמר רבא, והוא דידעי צורתא דשמעתא, והוא דלית להו רבה במתא למגמר מיניה [שבת סג.]. פירוש, כאשר הם חסירים בתורה, וכל אחד אומר לחבירו 'טעית בזה וזה' מפני דלא גמירי, ועם כל זה הם עוסקים ביחד בתורה בשביל אהבתם את התורה, ובשביל כך השם יתברך אוהבן, על ידי שהם אוהבים את התורה".

(330) בגמרא שם [סנהדרין ו:] מדובר שהדיין אל ימנע עצמו מן הדין מחשש שמא יטעה וייענש, ולשון הגמרא הוא: "שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה ["שאם אטעה איענש" (רש"י שם)], תלמוד לומר 'ועמכם בדבר משפט' [דהי"ב יט, ו], אין לו לדיין אלא

מה שעיניו רואות". ופירש רש"י [סנהדרין שם] "עמכם - לפי מה שעם לבבכם, שלבבכם נוטה בדבר, כלומר בטענותיכם. המשפט - לפי אותן דברים תשפוטו ולא תיענשו. דאין לו לדיין - לירא ולמנוע עצמו מן הדין" [ראה למעלה פ"י הערה 18].

(331) אמרו חכמים [אבות פ"א מט"ז] "והסתלק מן הספק", ובדר"ח שם [שפה.] כתב: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו 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" [הובא למעלה פ"ח הערה 78]. לכך מי שפוסק ואינו יודע טעם הדבר, הוא שרוי בחשכה, "כמו עיור בדרך". ומקור הבטוי "עיור בדרך" הוא מהתורה [דברים כז, יח] "ארור משגה עור בדרך וגו'", ופירש רש"י שם "משגה עור - הסומא בדבר ומשיאו עצה רעה". **ובספר דברי חנינא** סימן מ אות ב הקשה על דברי המהר"ל האלו בזה"ל: "וצריך ביאור מה שכתב שכאשר מורה הלכה מתוך חיבור, ואינו יודע עיקר טעם ההלכה, אין זה נחשב תורה. דאמנם ידיעת הלכה זו לא באה לו מתוך לימודו ועיון שכלו, שזהו תלמוד, אך מ"מ הרמב"ם והטור שהביאו פסקים בחיבורם, הוי מתוך עיון שכלי בתלמוד, ואמאי לא נחשיב הלכה זאת שיצאה מן התורה שהיא שכלית, ומדוע אין זה נחשב תורה". ולא קשה כלל, דסוף סוף כאשר הוא נוהג כפי הכרעתו של הרמב"ם והטור, אצלו זו הנהגה שאינה מבוססת על שכליות התורה, ולא מהני לזה שההכרעה נעשתה על ידי גדולי עולם מתוך הבנתם בתורה השכלית, שאין זה דין בחפצא אלא בגברא, שאדם זה נוהג כמו עיור בדרך.

(332) דברים אלו של המהר"ל מרעישים בחידושם, שכתב שעדיף לאדם לפסוק הלכה על פי הבנתו בגמרא אף שיטעה, מאשר לפסוק הלכה לפי השולחן ערוך כשאינו יודע טעם הדבר. דהנה אע"פ שדבריו מוסבים רק במי שהוא בר הכי לפסוק מהגמרא [וכמבואר בהמשך דבריו], מכל מקום עדיין קשה, דסוף סוף כאשר ינהג כשולחן ערוך ינהג כדין, ויתלה עצמו באילן גדול. אך כאשר נוהג על פי הבנתו בגמרא, הרי עלול לטעות, ובמיוחד ש"דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו, שאבדה חכמה מבני אדם" [לשונו בהקדמה לתפארת ישראל (ה:), והובא למעלה בהקדמה הערה 76]. ודע, שלהדיא חולק על כך הר"י מיגאש בתשובותיו סימן קיד, שכתב: "אותם שמדמין להורות מעיון ההלכה ומחוזק עיונם בתלמוד, הם שראוי למנעם מזה, לפי שאין בזמנינו זה מי שהיה ראוי לכך, ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיורה מעיונו מבלי

שיעמוד על דעת הגאונים ז"ל. אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם, ואעפ"י שאינו יכול להבין בתלמוד, הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו. שהוא [הסומך על הגאונים] אעפ"י שהוא מורה מסברא בלתי אמתית מראיות הגאונים ז"ל, מ"מ אינו טועה, לפי שהוא מה שעשה עפ"י בי"ד גדול מומחה לרבים עשה... ואין בזמנינו זה מי שיגיע בתלמוד לגדר שיוכל לסמוך להורות ממנו". ועיין שדי חמד חלק ו [יח., ד"ה והנה]. **אמנם** עיין במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 43-45, שהביא את דברי המהר"ל כאן, ובתוך הדברים שם נכתב: גדול כוח התלמיד חכם שדבריו תורה אף במקום שאין הלכה כמותו. וכך הם דברי הר"ן בשם הראב"ד [ר"פ קמא דע"ז (א: בדפי הרי"ף)] בענין חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר "דלא משום כבודו של ראשון נגעו בה, אלא משום דכיון דאסרה ראשון, שויא חתיכא דאיסורא, ושוב אין לה היתר, דאפילו התירה שני אינה מותרת... אפילו היה גדול ממנו בחכמה ובמנין" [לשון הר"ן שם]. והסביר בספר ארץ צבי [ח"א סוף סימן ג] "שחכם יכול להמשיך מהות איסור בהוראתו אפילו במקום שאין הלכה כמותו". יתירה מזו, כתב הריטב"א [יבמות יד.] אם נחלקו ב' תנאים או אמוראים בהוראה, אחד מתיר והשני אוסר, היה הרשות ביד כל איש לעשות כדברי מי שירצה, אבל רק באותה חתיכה שדנו עליה. ואילו בחתיכה אחרת הדין הוא בשל תורה הלך אחרי המחמיר, ובשל סופרים הלך אחר המקיל, אף שדומה לגמרי לנדון בפלוגתתם "לפי שיש כוח להחכם להמשיך מהות לפי דעתו אפילו אם אין האמת אתו" [לשון ארץ צבי שם]. ובכך מבאר ארץ צבי את דברי המהר"ל כאן בזה"ל: "והוא מתאים עם דברי הריטב"א, דאפילו מי שטועה, מכל מקום יכול להמשיך מהות היתר כפי אשר תבינהו חכמתו. דאם לא נאמר כך, איך יהיה אהוב אל השם יתברך כשמאכיל דבר איסור לישראל בטעות הוראתו. וזה ענין 'אלו ואלו דברי אלקים חיים הן' [עירובין יג:], דכיון דיש כזה קצת סברא כהמתיר, מועלת סברא זו להמשיך היתר" [הובא למעלה פי"א הערה 22]. **ובהקדמה לאגרות משה** חלק א, כתב כדברי המהר"ל, וז"ל: "אבל האמת להוראה כבר נאמר [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא' [ב"מ נט:], אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו, בכובד ראש וביראה מהשם יתברך, ונראה לו שכן הוא פסק הדין, הוא האמת להוראה, ומחוייב להורות כן, אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש. ועל כזה נאמר שגם דבריו דברי אלקים חיים, מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק, ולא היה סתירה לדבריו, ויקבל שכר על הוראתו, אף שהאמת אינו כפירושו. והוכחה גדולה לזה מהא דשבת [קל.] אמר רבי יצחק, עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי

אליעזר, ונתן להם הקב"ה שכר גדול שמתו בזמנן. וכשגזרה מלכות הרשעה גזירה על המילה, לא גזרו על אותה העיר. אף שהאמת אליבא דדינא נפסק שלא כרבי אליעזר, והוא חיוב סקילה במזיד, וחטאת בשוגג. אלמא דהאמת להוראה שמחוייב להורות וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כחו, אף שהאמת ממש אינו כן" [ועיין עוד מה שכתב על פי זה באגרות משה או"ח ח"א סוף סימן קפו].

(333) מפאת שאינם חוזרים על תלמודם, וכמו שיבאר בסמוך.

(334) פירוש - אכן אין אנו ראויים לפסוק הלכה, כי זו אחת מהתוצאות הבלתי נמנעות משכחת התורה בדורנו, דאנו לעולם בגדר של "מי שלא הגיע להוראה" [סוטה כב.], וכמבואר למעלה פ"י [לאחר ציון 122].

(335) לשונו למעלה פ"י [לאחר ציון 110]: "וכל זה כי אינם חוזרים על למודם, ותחלת למודם הוא לשכחה ושלא יהיה נשאר אצלם דבר, כמו שאנו רואים בעינינו". ואודות העדר חזרה, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.], וז"ל: "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". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "ואילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה [לחשיבות החזרה], ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש... כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה... 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". ובהמשך שם כתב [מז:]: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלימוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם, ואז תחזור תורה ליושנה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "והראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה... היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה" [הובא למעלה פ"ה הערה 65, ופ"י הערה 111].

(336) למעלה פ"ה מציון 61 ואילך, ופ"י מציון 107 ואילך.

(337) כן כשעסק בענין זה בשאר ספריו, שילב דברי נחמה בסוף דברי תוכחתו. וכגון, בדרוש על התורה [מח:] כתב: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן לקץ גלותנו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה... ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם, מוכנת הוייתה לבוא". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "לולא הבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' [דברים לא, כא], כבר חס ושלום נאבדה תורה

מישראל". 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". וכן סיים למעלה בס"פ ה את דבריו אודות קלקול סדר הלימוד, וז"ל: "והוא ברחמיו יחזיר אותנו לתורתו, אמן". הרי מבאר שהסבה חוזרת ומתקנת את המסובב לאחר שהמסובב התקלקל. וכן למעלה פ"י [לאחר ציון 123] כתב: "עד כי ירחם עלינו המלמד תורה לעמו ישראל". ולכך כוונתו ג"כ כאן במה שכתב "עד כי יבא מורה צדקנו, ויסור טפשות לבנו, ונפלאות מתורתו יראנו", כי כוונתו להורות שהקב"ה הוא סבה לתורה ["מורה צדקנו... ונפלאות **מתורתו** יראנו"], ולכך יחזור ויתקן את הטעון תיקון לתורתו, כמשפט הסבה המתקנת את המסובב. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ט.], וז"ל: "לפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה, לומר ברוך נותן תורה לישראל, והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... ואז היה זה סבה גם כן 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 השרש, 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" [הובא למעלה פ"ה הערה 137, 138, ופ"י הערות 124, 125].

פרק טז

(1) בפסוק זה פתח למעלה את נתיב התורה [ריש פרק א]. וכל הפרקים עד כה ביארו רישא דקרא ["יתמוך דברי לבך"], העוסקת בתלמוד תורה. ומעתה יבאר סיפא דקרא ["שמור מצותי וחיה"], העוסקת בקיום מצות, וכמו שמבאר [ואולי זהו הטעם שיש לנתיב התורה שמונה עשר פרקים (חי), כנגד "וחיה"].

(2) אף שפרק טו עוסק בגנותו של עם הארץ, ולא ב"מדריגת ומעלת התורה". ועוד, הרי למעלה סוף פרק יד חתם את הפרק בתיבת "סליק", שכתב שם: "ובזה יהיה שכרו עם הצדיקים בגן עדן, אמן כן יהי רצון, סליק", ומוכח מכך שפרק יד הוא החותם את הנושא של "מדריגת ומעלת התורה" [כמבואר למעלה פי"ד הערה 236], ופרק טו מפליג לנושא

אחר. מכל מקום פרק טו שייך גם כן ל"מדריגת ומעלת התורה", כי כבר השריש [נצח ישראל ר"פ א] ש"ידיעת ההפכים אחת" [הובא למעלה פ"א הערות 168, 312, פ"ב הערה 102, פ"ד הערה 292, ופ"י הערה 12]. לכך נהי שפרק טו אינו עוסק במעלת התורה ולומדיה, אלא בגנותם של עוזביה, אך גם נושא זה מסתעף מהנושא שעסקו בו ארבעה עשר הפרקים הראשונים. נמצא שפרקנו אכן הוא פתיחת הנושא השני של נתיב זה, שהוא מעלת קיום המצות.

(3) וכן פירש הגר"א שם [משלי ד, ד], וז"ל: "'יתמוך דברי לבך', שהתורה הוא כמו הלחם, שלבב אנוש יסעד... והוא נצרך תמיד כמו הלחם... אבל המצות הן כמו מרקחת, שהן טובים לפרקים ובזמנו, דוגמת המרקחת הבא מזמן לזמן. וזהו 'יתמוך דברי לבך' הוא התורה, כנ"ל. 'שמור מצותי' בזמנם, 'וחיה', כמו שנאמר [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'" [הובא למעלה פ"א הערה 1]. הרי "יתמוך דברי לבך" עוסק בתלמוד תורה, ו"שמור מצותי וחיה" עוסק בקיום המצות.

(4) פירוש - שש התיבות של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" נכללות ברמ"ח תיבות של קריאת שמע. וראה להלן הערה 50.

(5) אך הקב"ה נמצא בכל מקום, וכמו שכתב רש"י [דברים ה, ז] "על פני - בכל מקום אשר אני שם, וזהו כל העולם".

(6) פירוש - יש לאדם יותר פגעים ומזיקים מכמה גורמים, מאשר לשאר נמצאים. וראה בסמוך סוף הערה 9.

(7) "לאדם" - שגופו עשוי מהאדמה, וכמו שמבאר. ואודות שגוף האדם מהתחתונים ונשמתו מן העליונים, כן כתב רש"י [בראשית ב, ז] בזה"ל: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי 'ישרצו המים' [שם פסוק כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד" [ראה למעלה פ"י הערה 200]. וכן כתב רמב"ן בראשית [ב, א], וז"ל: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". 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: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מט"ו [שסא.]

כתב: "כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359. וראה למעלה פ"ג הערה 110.

(8) לשון המסילת ישרים פ"א: "אם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה, שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם". ולשונו שנקט כאן "שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה... נשמה עליונה" פירושו שגם הטבע וגם מעלת האדם אינם מספיקים לבאר כיצד זכה האדם לנשמה כל כך עליונה, החורגת לגמרי מהראוי לו. וראה להלן ציון 64.

(9) לשונו בתפארת ישראל פכ"ג [שלט.]: "כי השטן... 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. 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... מה ענין יש לתחתונים אל התורה שהיא שכל פשוט". ובגו"א שמות פכ"ט אות ב [שס:] כתב: "היו ישראל מקבלים מעלה העליונה על ידי המשכן, והיו צריכין לכפרה שלא יקטרג עליהם החטא של עגל שלא יקבלו המעלה". ובגו"א דברים פ"כ אות י כתב: "כי הרבה מקטרגים יש על האדם כשיהיה רוצה לזכות בדבר". ובנתיב העבודה פי"ב כתב: "כאשר האדם מתפלל שיתן לו השם יתברך עושר, אפשר שיהיה לו מקטרגים למעלה שאין ראוי לעושר". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "תפלה צריך התגברות נגד המקטריגים, שהאדם רוצה שיתן לו דבר שאינו ראוי לו מעצמו, והמה מקטריגים על האדם בתפלתו". ובח"א לשבת קנו. [א, פט:] כתב: "ישראל מצד עצם מעלתן אין המזל שולט בהם, והשם יתברך שומר אותם מן המזל הרע אשר הוא מזיק להם. אבל אם אין ישראל במדריגתם אשר ראוי להם, החטא מקטרג, לכך שולט המזל בהם". **והנה כאן** איירי במקטרגים, ולמעלה [לפני ציון 6] כתב "כי יש לאדם יותר פגעים", ובעל כרחך

שחד הם, דתחילתו בקטרוג וסופו בפגיעה, ובבחינת [ב"ב טז.] "עולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה". וכן מבואר בדר"ח פ"ג מ"ד [קלח.] שהואיל והשטן מקטרג בשעת סכנה [רש"י בראשית מב, ד], והדרך היא בחזקת סכנה [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד], ולכך האדם עלול להנזק בדרך. וראה למעלה פ"א הערה 67, ופי"ג הערה 139.

(10) "שהרי יעקב נשאר יחידי והוזק" [רש"י שם]. ומביא גמרא זו להורות שבעלי חשיבות מיוחדת זקוקים לשמירה מיוחדת מהקב"ה, ולכך אדם שניחון עם נשמה עליונה זקוק לשמירה מיוחדת מהקב"ה.

(11) "מן המזיקין" [רש"י ברכות נד:].

(12) "חתן וכלה ותלמידי חכמים - מקנאתו מתגרה בהם" [רש"י ברכות שם].

(13) ואז הוא במעלה עליונה, וכמו שמבאר, ולכך הוא יושב בראש, וחשיבות זו מעוררת קנאתם של המזיקים, וכמו שמבאר.

(14) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 126]: "כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם... שכך אמרו אצל האשה 'מי שאין לו אשה לא נקרא אדם". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ל [תנד.], ויובא בהערה הבאה. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכח.] כתב: "'לא תנאף' [שמות כ, יג]... הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם... כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם. וכמו שדבור 'לא תרצח' [שם] הוא מאבד עצם האדם... כך 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם... ולפיכך 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח'. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'... ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם, נכנס בגדר האדם". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:] כתב: "חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'" ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "כי אין הזכר אדם בלא נקבה, ושניהם ביחד הם האדם".

ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה, גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:] כתב: "חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קסג:, קסז.], ח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], ועוד. ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא" [הובא למעלה פ"ד הערות 127, 136]. וראה להלן פי"ח הערה 60.

(15) אודות ששעת הזיווג היא שעת חלות המעלה של הזיווג, כן ביאר בכמה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "כי האדם, עם שהוא השלם בנבראים התחתונים, לא יהיה מציאות שלם עד שישא אשה אליו... וכאשר יש להם זיווג ביחד הרי הוא שלם על ידי זיווג שלהם. והאדם הוא השלמת העולם, ולפיכך ראוי השמחה בזיווג שלהם, המורה על המציאות, הפך האבל המורה על ההפסד. וכאשר אין כאן שמחה, כאילו אין כאן מציאות, שהוא בשלמות בעת הזיווג". 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". ודבר זה יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פי"ח [רפא:], שכתב: "כי כל דבר המתחדש... חדוש שלו הוא אמתת עצם הויתו... ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו... אין זה אמיתת הויתו".

(16) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 243]: "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". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ועוד תדע, כי נקראו 'סבי דבי אתונא' [שם], כי 'אתונא' כבשן שבו האש היותר גדול ושלם. כי אין ספק שהשכל דומה לאש... כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן אש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש', לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'... ולכך היו נקראים ששים חכמים 'סבי דבי אתונא', מפני 'אתונא' הוא כבשן אשר בו אש גדול ושלם, לומר כי אלו חכמים הם השכל היותר כולל. ומפני כי השכל הוא נבדל, לכך היו נוהגים עצמם במדריגת השכל אשר הוא נבדל... והיו נבדלים מן שאר בני אדם, שהם נחשבים חמריים, ואילו הם במדריגת השכל אשר הוא נבדל" [ראה למעלה פ"ד הערה 247, פ"ו הערה 112, ופ"ט הערה 15]. **ולמעלה ס"פ יג** כתב: "בא

לבאר מדריגת תלמיד חכם, כי מפני שהוא תלמיד חכם לכך המזיקים מתחברים אליו ביותר... וכל זה מפני שהתלמיד חכם יש לו התורה שהיא נבדלת, ולכך הרוחנים, והם הבריות שהם בלתי גשמים, כמו המזיקים, נמשכים אליו. ובודאי התורה משמרתו, אבל אסור לו לסמוך על זה לצאת מביתו במקום אשר שולטים המזיקים ביותר, מן הטעם אשר אמרנו. ולפיכך אל יצא תלמיד חכם יחידי בלילה, בשעה שמזיקים שולטים".

(17) אודות מעלתו הנבדלת של המלך, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [קט.], וז"ל: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... 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" [הובא למעלה פ"י הערה 58]. ובדר"ח פ"א מ"י [שז:] כתב: "כי כל מלך וכל רשות הוא מיוחד בעצמו ונבדל מזולתו, ואין לו שום התחברות אל זולתו" [הובא למעלה פי"ד הערה 29]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו" [הובא למעלה פ"ג הערה 137]. נמצא שהצד השוה בין חתן ת"ח ומלך הוא שהם כלם בעלי חשיבות נבדלת, וחשיבות זו מעוררת מקטרגים ומזיקים, ולכך הם צריכים שימור במיוחד.

(18) "בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם... ולפיכך יש לו מקטרגים... כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו" [לשונו למעלה לפני ציון 9].

(19) תנחומא ויגש אות ו "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". וראה הערה הבאה, ולהלן ציון 69.

(20) ובזה נוצר חיבור בין העליונים לתחתונים. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמז:], וז"ל: "ואיך לא יקנה מדרגה אלקית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הנוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם, שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים

יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך, והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". וכן כתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה". והאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת, כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה להלן ציונים 37, 67, 79, פי"ז הערה 73, ופי"ח הערה 41.

(21) פירוש - כאשר האדם מקבל מצות ה', בזה נוצר חבור בין עליונים לתחתונים [כמבואר בהערה הקודמת], וכתוצאה מכך תהיה נשמת האדם העולה מהתחתונים נתונה בידי הקב"ה, כנגד קבלת מצות הקב"ה בידי האדם. דכשם שהאדם מקבל מצות מן העליונים, כך הקב"ה מקבל נשמת האדם מן התחתונים, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

(22) נראה להטעים יותר כיצד נשמת אדם עולה למעלה כתוצאה מקיום מצות ה', דבדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ושם במשנה יח [שעח:] כתב: "כי מצד התשובה ומעשים טובים אשר הם בעולם הזה, האדם מתעלה מן העולם הזה הגשמי להיות אל השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד כמו שהם הדברים הטבעים החומרים. כי כל המצות מחייב אותם השכל שכך וכך יעשה, וכאשר האדם עושה המצוה שהשכל מחייב, הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית ודבקה בשכלי, כי השכל האלקי מחייב המצוה, וזהו צירוף וזיכוך נפשיי" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 224]. ושם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש

לו דביקות בו יתברך". הרי שהמצות מזככות את האדם מחומריותו, עד שהוא נעשה רוחני, ואז נשמתו עולה למעלה מהתחתונים, "ואז יש לו דביקות בו יתברך".

(23) כי חומריות האדם היא מסך המבדיל בין העליונים לתחתונים, וכלשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 36]: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי... אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות".

(24) בזה מיישב שאלתו [לפני ציון 5], שכתב: "ויש לשאול, דמה ענין המשל אצל הנמשל, כי אלו דברים שייכים רק באדם, אשר האחד יאמר לחבירו 'שמור לי את הכרם שלי שהוא בתחומך, ואני אשמור כרמך שהוא בתחומי'". ועל כך מיישב שכל עוד שאין האדם מקבל המצות, תהיה חומריות האדם מפרידה בינו לבין הקב"ה, ויהיה קיים מסך החוצץ בין הקב"ה לאדם החומרי. אך כאשר האדם שומר מצות, בזה הוא קורע ומבטל את המסך המבדיל בין ה' לאדם, ובהעדר מסך ומעכב, יכולה נשמתו הרוחנית להנתן באין מפריע בידיו של הקב"ה.

(25) הולך להביא מדרש המורה שהקב"ה מקבל נפשו של האדם בידו, והזכיר "נשמה" ומביא פסוק על "נפש". וכן הרבה פעמים קרא לנשמה נפש [גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא, למעלה ס"פ י (ושם הערה 205), 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". ובדרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה. נמצא שיש חמשה שמות לנפש". הרי שהשמות "נפש" ו"נשמה" הם שמות המתחלפים זה בזה.

(26) ביד שמאל, וכמו שמבאר והולך.

(27) פירוש - להשפיע לאחר [ולא לקבל מאחר].

(28) רש"י [דברים ג, כד] "ואת ידך - זו ימינך שהיא פשוטה לכל באי עולם". ואמרינן בסליחות לעשי"ת "כי ימינך פשוטה לקבל שבים". ובנצח ישראל פ"ו [קמז:] כתב: "היד הימין מיוחד לקלות, לא השמאל... הזריזות והמהירות וקלות התנועה בכח ימין". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ח [לאחר ציון 92].

(29) לשונו בח"א לשבת סא. [א, לז.]: "השמאל קרוב אל האדם ביותר, לפי שהימין הוא מתפשט ממנו, שהרי תשמישו הוא בימין, ולא כן השמאל. ומפני זה ציוה התורה לקשור

התפילין בשמאל, מפני שכתיב [דברים ו, ו] 'והיו הדברים האלה על לבבך', והשמאל קרוב אל האדם ביותר. וזה שאמר 'מה תפילין בשמאל', לפי שהשמאל קרוב אל האדם ביותר". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלה.] כתב: "הימין יש לו תנועה פתוחה, והשמאל יש לו תנועה קמוצה וסגורה. שלכך נקרא 'איטר יד' [שופטים ג, טו] אותו שאין לימין שלו תנועה פתוחה, כי 'איטור' הוא לשון סתימה, שסתומה תנועת הימין שראוי להיות פתוחה". ואמרו [סוטה מז.] "שמאל דוחה וימין מקרבת", והם הם הדברים.

(30) מדגיש זאת כדי להורות שנתינת התורה [והמצות] לישראל היא התפשטות ידו של הקב"ה אל התחתונים, כי התורה באה ממקום העליון ביותר, והיא ניתנה לאדם שהוא על האדמה, ובכדי להתגבר על מרחק זה יש צורך כביכול שידו של הקב"ה תתפשט מעבר למקומה ותצא מעבר לגבולותיה. ואודות שהתורה מגיעה ממקום העליון ביותר, כן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], וז"ל: "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. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד. וזהו הפירוש האמתי כאשר תבין, והוא אמת". ועוד אודות שהתורה באה מהעולם העליון, ולכך היא רחוקה מהאדם, כן כתב בח"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", וז"ל: "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". ובתפארת ישראל 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". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:], והובא למעלה פ"ב הערה 75. **ויש בנותן טעם** להביא את מה ששמעתי מהגאון הגדול רבי פנחס שיינברג שליט"א, שסיפר שלאחר נשואיו נסע מארה"ב לאירופה כדי ללמוד תורה, ופגש אז במרן החפץ חיים. והסובבים את החפץ חיים אמרו לו בהתפעלות גדולה שהאברך הצעיר הלזה הגיע ממרחק רב כדי ללמוד תורה, ועל כך השיב החפץ חיים כי הקב"ה הגיע אף ממרחק רב יותר כדי לתת תורה לישראל.

(31) הנה כאן מבאר שהתורה היא בימינו של הקב"ה מפאת כח ההתפשטות של ימין להגיע לאחר. אמנם למעלה פ"ו [לאחר ציון 42] ביאר זאת מצד הרוממות של יד ימין, וכלשונו: "ואמר שזוכה לתורה שנתנה בימין [שבת סג.]. פירוש, כי התורה נתנה בימין של הקב"ה, שהתורה היא מתעלה על העולם לגמרי, לכך נתנה תורה בימין, כי הימין הוא מתרומם למעלה למעלה, וכדכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'", וראה שם הערה 45.

(32) נאמר [ישעיה מא, י] "אל תירא כי עמך אני אל תשתע כי אני אלקיך אמצתיך אף עזרתיך אף תמכתיך בימין צדקי", הרי כאשר הקב"ה מדגיש שהוא מגיע עד לאדם ["כי עמך אני"], הוא אומר "תמכתיך בימין צדקי". ובסוף הקדמתו לתפארת ישראל [כה.] כתב: "ובכן התפלה אל מי שאינו מואס בשפלים, ואינו מרחיק לשהיו רחוקים, שיהיו לרצון אמרי פי לפני כל, ויורני דרך אמת, ויסעדני בימין צדקו נצח אמן". הרי כאשר מרגיש בשפלותו ובריחוקו, הוא פונה לימין צדקו של הקב"ה. ובגבורות ה' פמ"ה [קעד:] כתב: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'". הרי שחסד ה' מגיע עד לדברים שהם שפלים. ובנצח ישראל פ"י [רסט.] הביא את המדרש הזה בזה"ל: "שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים... גמילות חסדים, דכתיב 'צדק מלאה ימינך'". הרי ש"צדקה" ו"גמילות חסדים" היינו הך. ובדר"ח פ"א מי"ח [תמד.] כתב: "הצדקה שהוא גמילות חסדים". **ואם תאמר**, בשלמא גבי תורה אמרינן "שהיא נתנה **מלמעלה** אל האדם" [לשונו למעלה לפני ציון 30]. אך מהי ההקבלה לכך בצדקה, דנהי ש"מגיע צדקתו לכל הנבראים" [לשונו כאן], אך לכאורה אין מקורה מהעולם העליון כמו התורה. אמנם אמרו חכמים [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה", הרי השפעת צדקה וחסד באה מ"רומו של עולם". ובגבורות ה' פס"ה [שב.] כתב: "ענין זה שהקב"ה יושב ברומו של עולם בא להודיע

שהשם יתברך, אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם. ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה, וראיות עצומות הם על זה. שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה, וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה. שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים... ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא גדול וקטן אמר ומחלק מזון לכל בריה". ובנתיב גמילות חסדים פ"א השוה בין רוממות של התורה לרוממות של החסד. וראה בנתיב הצדקה ר"פ ב.

(33) פירוש - הנפש היא האדם, והאדם נמצא בתחתונים.

(34) וזהו יד שמאל, כי סתם "יד" הוא שמאל [מנחות לו:]. ובחי"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "כי הנפש הוא מצד שמאל, דכתיב 'אשר בידו נפש כל חי'. והגוף הוא מצד הימין... ואמרו במדרש הנפש הוא בשמאלו של הקב"ה". ובגבורות ה' פמ"ה [קעד:] כתב: "הנפש הוא בשמאלו של הקב"ה. וכן אמרו בויקרא רבה... הנפש ביד שמאלו של הקב"ה, שנאמר 'אשר בידו נפש כל חי'. והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל". וכן כתב בנתיב אהבת ריע ר"פ ב.

(35) יש להעיר, אם כוונתו להורות שהמשפט הוא לה', מדוע לא המשיך לצטט את שתי התיבות הבאות של פסוק זה ["כי לה'"], והרי זו עיקר נקודתו. ועוד, הרי כך נאמר להדיא בתורה [דברים א, יז] "לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא וגו'", ומדוע העדיף פסוק בכתובים על פני פסוק בתורה. ובדר"ח פ"א מי"ח [תמב:] הביא את שני הפסוקים, שכתב: "הדין אל הקב"ה, שנאמר 'כי המשפט לאלקים', וכתיב 'כי לא לאדם תשפטו כי המשפט לאלקים'". אך הענין מבואר, שאין כוונתו להורות שהמשפט לאלקים, אלא שהמשפט אינו לאדם, ולכך בהכרח שהקב"ה יקבל את משפטו של האדם. וראה הערה הבאה.

(36) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:]: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשם יתברך רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט, אין זה רק אל השם יתברך, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובחי"א לסוטה יד. [ב, נח.] כתב: "מה שאמר דוקא 'הלוך אחר מדותיו' לעשות חסד [סוטה יד.], ולא לעשות משפט. כי אי אפשר שיהיה עושה משפט כמו שעושה השם יתברך, רק גמילות חסד דבר זה ראוי אל הכל, אבל מדת המשפט אין יחוס משפט האדם אל משפט

השם יתברך, שהרי אפשר שיטעה האדם במשפט. ולכך עליו אין שייך לומר 'הלוך אחר מדותיו', רק בחסדי השם יתברך שייך לומר כך. כי החסד הוא שייך אל האדם, ויכול האדם ללכת בדרכי השם יתברך, ושייך בזה 'הלוך אחר מדותיו'". ובגבורות ה' פס"ו [שז:] כתב: "הדין מפעולת הנפש, ובויקרא רבה בפרשת ויקרא 'שני דברים הם בשמאלו של הקב"ה המשפט והנפש'... אמרה תורה בראתי הנפש במקום המשפט, והיא יצאת וחוטאת, לכך כתיב [ויקרא ה, א] 'ונפש כי תחטא וכו' [זהו המשך המדרש]. לפיכך הנפש מבקש המשפט, שהיא נבראת במקום המשפט, ואם אין משפט, הוא לחטא הנפש" [והובא למעלה בהקדמה הערה 26]. ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים [דהי"ב יט, ו] 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה"... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי" [הובא למעלה פ"א הערה 307]. וכן רמז לכך בדר"ח פ"א מ"ה [רסח.]. ובדר"ח פ"ג תחילת מט"ז [תא.] כתב: "הנשמה היא בידו של הקב"ה, כדכתיב [איוב יב, י] 'כי בידך נפש כל חי', הוא הערבון שיש לאדם ביד הקב"ה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפח.] כתב: "כתיב 'כי בידך נפש כל חי', וכבר בארנו למעלה כי הנפש ביד השם, כמו שאמרו במדרש רבה פרשת ויקרא על 'ונפש כי תחטא'". ובח"א לסנהדרין קז: [ג, רנד.] כתב: "הנפש הוא במקום המשפט, ובויקרא רבה בפרשת ויקרא... ולכך 'משפט' בגמטריא 'נפש' חוץ מאחת".

(37) למעלה לפני ציון 20.

(38) הנה כתב כמה פעמים שהנשמה עולה למעלה מן התחתונים לעליונים. וצרף לכאן דברי הגר"א [שיה"ש א, ו] שכתב: "רז"ל הסכימו שאין מזל לישראל [שבת קנו.]. ואם הם עושים רצונו של מקום, עולים עד לשמים, וכשהם יורדים יורדים עד לעפר [מגילה טז.]. והטעם לזה, כי ידוע שנפשות ישראל מן הארץ, כמו שכתוב [בראשית א, כד] 'תוצא הארץ', והארץ לית ליה מגרמיה כלום, עד שנותנים לה מהשמים וגם כשזורעים, לכן אין להם לישראל כלום, רק על ידי מעשה. אבל האומות שנפשותם מן השמים, אין צריכים למעשים. ולכן הכוכבים ומזלות מתנגדים לנו, שעל פי המזל אברהם אינו מוליד, עד שהגביהו למעלה מהמזלות ואמר לו צא מאצטגנינות שלך [ב"ר מד, יד]. ולכן כשעולים

הם עולים עד למעלה מן הרקיע, כמו שכתוב [בראשית טו, ה] 'הבט', ואין הבטה אלא מלמעלה למטה. וכשהן יורדים וכו', שאין להם חלק במזלות".

(39) יבאר כיצד המצות בפרט מביאות לשמירת הקב"ה על נשמת האדם. ועד כה ביאר זאת מצד החלוקה של עליונים [מצות הבאות מה' לאדם] ותחתונים [נשמת האדם העולה לה']. ומעתה יבאר זאת שהמצות מכניסות את האדם כעבד ברשות האדון, והאדון שומר על עבדו, וזהו הנמשל לכרם שנעבד.

(40) ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' ר"פ ס, וז"ל: "יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח 'על שום שפסח וכו" [הגדה של פסח], והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל... דע, כי לעולם היו המכות תמיד עולים ומתגברים. ומפני כך אין לתמוה אם לא היתה המכה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היה כח במכה למשול בישראל. אבל כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכה להיות מושלת בישראל, שהרי המכה היה הקב"ה בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכה בכל. ואם כן, למה לא היתה המכה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חדוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו 'חייס' [אונקלוס שמות יב, כז], שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין... כי לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה, שהוא פסח לה', שיהא מרחם עליכם בקרבן זה שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה, ובזה אתם שלו, וראוי לרחם על שלו".

(41) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יב, בביאור דברי רש"י [שמות יב, ו] ש"נתן להם שתי מצות, דם פסח ודם מילה, שמלו באותו לילה", וז"ל: "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, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה'... כאשר הוא עבד להקב"ה והוא עובד בוראו, זה הוי עבד גמור, שבשביל שהוא רשום לעבדות והוא עובדו, זהו עבדות גמור... 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", ושם הערה 76. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסד:].

(42) אודות הצירוף שיש בין עבד לאדונו, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפג:] בביאור הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל האדון 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 גזרותיו ומצותיו עליו". הרי שצירוף העבד אל אדונו נעשה ע"י עבודתו, שהיא קבלת עולו וגזרתיו ומצותיו. ובגבורות ה' פס"ז [שי.] כתב: "כי לשון 'אלהי אלהים' משמע צירוף, אחר שהוא אדון לנמצא ההוא. ואלו שני דברים, האדון ומי שהוא אדון לו, הוא ענין צרופי". 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". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב כתב: "לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד". וכן כתב באור חדש [קפה.], ויובא בהערה 45. **ויש לבאר** דיוק לשונו כאן, שכתב כאן: "העבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו", שברישא הזכיר רק "צירוף" ["העבד יש לו צירוף אל האדון"], ובסיפא הזכיר "צירוף וחבור" ["והאדון יש לו צירוף וחבור ג"כ אל אשר עבד לו"]. ואולי אפשר ליישב, כי תיבת "חבור" באה לאפוקי מ"נבדל", כי הן תיבות הפוכות זו לזו. והנה היתה הו"א לומר שהאדון הוא נבדל מעבדו, כי הוא מרומם במעלה מעבדו, וכדי להשקיט הו"א זו כתב תיבת "חבור", שאין האדון נבדל מעבדו. מה שאין כן ביחס לעבד, בזה לא היתה שום הו"א לומר שהעבד נבדל במעלתו מאדונו, אלא שהיתה הו"א לומר שאין הוא מצורף לאדונו, וכנגד הו"א זו סגי לומר "מצורף". עמוד וראה כמה לפי זה מדוייק מאוד לשונו בתפארת ישראל, שכתב בתפארת ישראל פי"ט [רפט:] בזה"ל: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". הרי ביחס לאדון

יש צורך להדגיש ש"אינו נבדל הימנו", ולכך הקדים גם שם לכתוב "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו", כדי שנדע בבירור ש"אינו נבדל הימנו".

(43) באור חדש [קמ.] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "בגמרא [מגילה יג:] 'אם על המלך טוב יכתב לאבדם' [אסתר ג, ט]. אמר ריש לקיש, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן הרשע לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהם לשקלי המן, והיינו דתנן [שקלים ב, א] 'באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים'. פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה 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. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם [אסתר ג, ט], ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים... ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם". ולהלן [לפני ציון 77] כתב: "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".

(44) שהרי ישראל נמשלו לכרם, וכמו שכתב הרד"ק ישעיה ה, א "דברי הנביא עושה משל בין האל יתברך ובין ישראל, וקורא ישראל כרם, והאל בעל הכרם", ועל כך אמר הפסוק [ישעיה ה, ב] "ויעזקהו ויסקלהו ויטעהו שורק ויבן מגדל בתוכו וגם יקב חצב בו וגו'", הרי כאשר הפסוק רוצה להורות על היגיעה והטירחה שהקב"ה השקיע בישראל, הוא ממשיל זאת בטורח הרב שיש בעבודת הכרם. וראה דר"ח פ"ג הערה 1379. והרמב"ן [שיר השירים א, ו] כתב: "האומה נקראת 'כרם', כשם שהכרם צריך לעבוד ולזמר ולהשקות, כן האומה". וכן בספר משלי העצל מתייחס לעבודת הכרם, שנאמר [משלי כד, ל] "על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב והנה עלה כולו קמשונים כסו פניו חרולים וגדר אבניו נהרסה".

(45) באור חדש [קפב:] הביא את המדרש [ויק"ר כח, ו] שאמרו "אל תהי מצות העומר קלה בעיניך... היא שעמדה להם בימי המן", וכתב לבאר [קפד:]: "כי יום זה שמביאים העומר שהשם יתברך מנהיג את עולמו בטבע ומנהגו של עולם כראוי להיות, ולכך היה שומר את ישראל... 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, לפי שהם עבדים לו. כי כך ראוי לאדון שיהיה שומר את עבדיו, ומציל אותם מן ההפסד. ולפיכך אמר כי מצות העומר הוא שהצילם... כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו והעבד הוא עבד לו, לכך ראוי שיהיה חס עליו והוא תחת צלו".

(46) "אמר רבי [מני], אל תהי קריאת שמע קלה בעיניך, מפני שיש בה רמ"ח תיבות נגד איברים שבאדם, ומהם 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. אמר הקב"ה, אם שמרתם שלי לקרותה כתקנה, אני אשמור שלכם" [לשון המדרש שהובא למעלה].

(47) רמב"ם הלכות קריאת שמע פ"א ה"א "פעמים בכל יום קוראין קריאת שמע בערב ובבקר, שנאמר [דברים ו, ז] 'ובשכבך ובקומך', בשעה שדרך בני אדם שוכבין, וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדין, וזה הוא יום". ואמרו במשנה [ברכות יג.] "למה קדמה פרשת 'שמע' [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא], כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות".

(48) לשון רבינו יונה בשערי תשובה שער ראשון, אות ו: "כל אשר אינו נזהר מחטא ידוע, ואינו מקבל על נפשו להשמר ממנו, גם אם הוא מהעונות הקלים, אף על פי שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה, קראוהו חכמי ישראל [חולין ד:] 'מומר לדבר אחד', ואת פושעים נמנה, וגדול עונו מנשוא. כי אם אמור יאמר העבד לרבו 'כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד', כבר שבר עול אדוניו מעליו, והישר בעיניו יעשה. ועל הענין הזה נאמר [דברים כז, כו] 'ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם', ביאורו, אשר לא יקבל על נפשו לקיים כל דברי התורה מראש ועד סוף. ויורה על זה 'אשר לא יקים לעשות', ולא אמר 'אשר לא יעשה אותם'". וכן אמרו חכמים [הוריות ב:] שהמבעט בהוראות בי"ד, ומ"מ הלך ואכל חלב על פיהם, אין הוא הוא נחשב שתולה בבית דין, אלא "מפי עצמו הוא עושה... הלכך חייב קרבן" [רש"י שם].

(49) יש להעיר, כי בגמרא [מכות כג:] ביארו שרמ"ח איברים הם כנגד רמ"ח מצות עשה, בעוד ששס"ה מצות לא תעשה הן כנגד ימות החמה. ואם כן כיצד יש בקריאת שמע קבלת עול מלכות שמים גמורה [מחמת שיש בה רמ"ח תיבות], הרי שס"ה מצות לא תעשה אינן נכללות בקבלה זו, ואיזו קבלת מלכות שלימה היא זו, כאשר אין נכללות בה גם קבלת עול מלכות כלפי שס"ה מצות לא תעשה. אמנם בהמשך דבריו ירמוז לקושי זה, ויישב שעבדות ניכרת רק במעשה, ולא בהעדר מעשה, וכמו שמבאר והולך [ראה הערה 53].

(50) לשון הבית יוסף או"ח ריש סימן סא: "ב'שמע' ו'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' יש י"ב תיבות. ו'מואהבת' עד 'ובשעריך' מ"ב. ומ'והיה אם שמוע' עד 'כימי השמים על הארץ' קכ"ב. ובפרשת ציצית ס"ט, הרי רמ"ה, נמצא שלא חסרו אלא ג' תיבות". וכדי לפתור חסרון ג' התיבות הוסיף הבית יוסף: "וב'אל מלך נאמן' סגי". ובנתיב העבודה פ"ט כתב גם סברה זו, וכמובא בסמוך הערה 52.

(51) שהן שלש פרשיות של קריאת שמע, וכמבואר במשנה [ברכות יג.].

(52) לשונו בנתיב העבודה פ"ט: "יש בקריאת שמע רמ"ח תיבות, עם 'ה' אלקיכם אמת' שאומר השליח צבור, והיחיד שומע מן השליח צבור. גם בלא שליח צבור, '[אני] ה' אלקיכם' משמש למעלה כמשמעו, ומשמש למטה, ופירוש 'אני ה' אלקיכם' אמת. ולמעלה פרשנו [כוונתו לדבריו כאן] כי ג' פרשיות; 'שמע', 'והיה אם שמוע', 'ויאמר' [פרשת ציצית], הם משלימים לרמ"ח תיבות, כי כל פרשה נחשב כמו אחת. ואלו רמ"ח תיבות הם כנגד רמ"ח איברים שבאדם, כי בג' פרשיות של קריאת שמע האדם מקבל מלכות שמים בשלימות". וברמ"א או"ח סימן סא סעיף ג כתב שהיחיד יאמר "אל מלך נאמן". ולא מצאתי מי שיאמר כמהר"ל שג' הפרשיות אהני לג' תיבות. **ובבית האוצר** [להגר"י אנגל] ח"א כלל מח כתב: "ועיין עוד בספר נתיבות עולם למהר"ל מפראג ז"ל נתיב התורה פרק ט"ז שהביא שם דברי המדרש אל תהי ק"ש קלה בעיניך מפני שיש בה רמ"ח תיבות נגד אברים שבאדם. וכתב ע"ז להלן באותו פרק שם וז"ל 'ואף שאין כאן רק רמ"ה תיבות, נראה כי ג' פרשיות... משלימים לרמ"ח תיבות', עכ"ל. והרי זה גם כן חשבון הכולל, דחשבינן תיבות דכל פרשה עם הכולל של הפרשה, והוי סך הכל רמ"ח. ואולם בדברי המדרש הנ"ל יש עוד פירוש אחר, דג' תיבות 'ה' אלקיכם אמת' שחוזר הש"ץ, משלימים לרמ"ח. וכתב המהר"ל ז"ל גם פירוש האחר ההוא בספר נתיבות בנתיב העבודה פרק ט".

(53) בא ליישב מדוע אין קבלת עול מלכות שמים של קריאת שמע כוללת בתוכה גם שס"ה מצות לא תעשה, כי רמ"ח תיבותיה מכוונות רק כנגד רמ"ח מצות עשה [ראה הערה 49]. ועל כך מיישב כי רק "על ידי מעשה נקרא האדם עבד לבוראו". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ב [שכז.], וז"ל: "על ידי המעשה מקבל עליו גזירת המלך שגזר עליו". וסברה זו מקבלת תוספת בהירות על פי מה שכתב בגו"א דברים פ"ה אות ג [קז.] בביאור ש"זכור ושמור נאמרו בדיבור אחד" [רש"י דברים ה, יב], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה נאמרו 'זכור' ו'שמור' בדבור אחד, ולא כתב 'זכור ושמור את יום השבת'... ויראה, כי מה שהם בדבור אחד נאמרו, לפי שהם שני דברים, והם באמת דבר אחד; ויש לך לדעת

כי 'שמור' הוא שיושלל כל מלאכה מן היום, באופן שלא ימצא בו מלאכה, עד שיהא ראוי לקדשו. ומכל מקום בשלילת המלאכה מן היום הזה לא נמצא בו השבת, &כי כמה פעמים שהאדם הוא שובת מן המלאכה&, ולא יהיה ניכר שיש לו שבת [הובא למעלה פ"ד הערה 35], לכך ציותה התורה [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת' לקדש את השבת, ולזכור אותו לקדשו, שבזה יהיה היום מקודש. ואמנם בזכירה אין זה כלום אם יעשה בו מלאכה, דמאי מועיל קדושתו בפה לומר שהוא קדוש, ויהיה נוהג מנהג חול בעשית המלאכה. הרי 'זכור' ו'שמור' כמו דבר אחד, שעל ידי שניהם הוא השבת, ולפיכך נאמרו בדבור אחד. והקדים הכתוב בדברות הראשונות הזכירה ואחר כך בדברות האחרונות השמירה, כי הזכירה היא עיקר, לפי שהוא מעשה, ובו יראה קדושת שבת יותר, מה שאין כן בשמירה, לפי שלא נראה בו קדושת שבת". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפ:] כתב: "מה שהאדם יושב בטל, ואינו עושה מלאכה, אין זה מעלת השבת, שהרי אין זה דבר, שכמה בטלים יש. רק עיקר מעלת השבת על ידי מצות עשה, להזכיר יום השבת, שזהו מעלת השבת בפעל". ומעין זה כתב הרמב"ן [דברים ה, טו], וז"ל: "אין לרואה אותנו בטלים ממלאכה ידיעה בזה". וכן אמרו [ברכות יז:] שאין עושים מלאכה בתשעה באב, ולא חוששין שנראה כיוהרא, משום ש"הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא". ופירש רש"י שם "הרואה אותו שאינו עושה מלאכה, אינו מבין שמחמת תשעה באב הוא בטל, אלא אין לו מלאכה לעשות. פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא אף בימי מלאכה". ובפסחים מה. כתב רש"י: "הרואה אותו בטל אומרים אין לו מה לעשות, ולא מיחזי כנוהג בו איסור".

(54) בא ליישב שאלה מתבקשת; מדוע קבלת מלכות ה' צריכה להעשות באופן שבכל יום מזכיר ברמז את רמ"ח מצות עשה [רמ"ח תיבות של קריאת שמע], ולא שבכל יום יקיים בפועל רמ"ח מצות עשה. ועל כך מיישב שאי אפשר שיעשה כל יום רמ"ח מצות עשה, כי הרבה מצות עשה קיומן לפרקים, ואי אפשר לקיימן מדי יום. וכבר נתבאר למעלה שקבלה חלקית לא מהני לקבלת מלכות, אלא צריך "שיהיה נכנס לגמרי תחת רשות השם יתברך, ומקבל מלכותו לגמרי עליו" [לשונו למעלה לפני ציון 48].

(55) וקבלת העול נחשבת לקיום הדבר, וכמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה שער השני אות י, וז"ל: "כאשר ישמע מוסר החכמים והמוכיחים, יקשיב וישמע ויכנע ויחזור בתשובה, ויקבל בלבו כל דברי התוכחות, ושלא יגרע דבר מדבריהם. והנה האיש הזה ברגע קטן יצא מאפלה לאור גדול, כי עת אשר יאזין ויסכית, ולבבו יבין ושב, ויקבל ביום שמעו דברי המוכיח, ויקיים עליו להיותו עושה ככל אשר יורוהו תופשי התורה

מן היום ההוא ומעלה, להזהר כאשר יזהירו יודעי בינה לעתים, עלתה בידו התשובה ונהפך לאיש אחר. ומעת אשר קבל כזאת במחשבתו וגמר עליו ככה בלבבו, קנה לנפשו זכות ושכר על כל המצות והמוסרים, ואשריו כי צדק נפשו בשעה קלה. וכן אמרו רז"ל [מכילתא שמות יב כח] 'וילכו ויעשו בני ישראל', וכי מיד עשו, והלא לא עשו עד ארבעה עשר לחדש, אלא כיון שקבלו עליהם לעשות, מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו מיד". ושם מאריך בזה עוד.

(56) "לכך מדמה זה לכרם, מפני שהכרם צריך לעבוד אותו ביותר מכל, וכן האדם צריך לעבודה, שבשביל כך הוא עבד אל השם יתברך, ואז השם יתברך אדון לו" [לשונו למעלה לאחר ציון 43]. וכן נאמר [קהלת ח, ה] "שומר מצוה לא ידע דבר רע", ופירש רש"י [שם פסוק ד] "ואם שומר מצוה אתה, לא תדע דבר רע, ולא תבואך", ופסוק זה יובא להלן במאמר ממסכת שבת [סג.]. וכן נאמר [משלי יט, טז] "שומר מצוה שומר נפש", וכתב רבינו יונה שם: "החפץ לשמור נפשו, ישמור המצות. כי המצוה שומר נפש האדם, כמו שכתוב [דברים ל, כ] 'כי היא חייך וארך ימיך'".

(57) פירוש - בעוד המדרש הקודם משוה את המצות לכרם, המדרש הזה משוה את המצות לנר.

(58) המשך לשון הילקו"ש שם: "שהיו להם כרמים, אחד היה בגליל וכרמו ביהודה, אחד היה ביהודה וכרמו הגליל. לימים פגעו זה בזה, אמר אחד לחברו, שמור כרמי בגליל, ואני אשמור כרמך שביהודה. אם הברת כרמי, אוביר כרמך".

(59) המשך לשון הילקו"ש שם "שנאמר [דברים יא, כב] 'כי אם שמור תשמרון', אם שמרתם, תשמרון".

(60) בילקו"ש סיום המאמר הוא "אם שמרת שלי, אשמור שלך". אך מעין סיום דבריו נמצא בדב"ר ד, ד, שאמרו שם "אם שמרת את נרי, אני משמר את נרך. ואם כבית את נרי, אני מכבה את נרך".

(61) הולך להשוות להדדי נר נשמה ומצות, שבכל אחד מהם יש שתי בחינות; רוחני, ורוחני הנתלה בגשמי.

(62) לשונו בהקדמה לדרך חיים [ט.]: "כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר" [הובא למעלה פ"א הערה 180]. ובנר מצוה [קיד:] כתב: "והעולם הזה נקרא 'נר'... כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה. ולכך נקרא העולם הזה

'נר', כי הנר הוא גשמי, ומקבל האור, שהוא נחשב כמו צורה, לפיכך העולם הזה דומה לגמרי לנר" [ראה להלן פי"ח הערה 76]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "כי המצוה תקרא 'נר' [משלי ו, כג], מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור... [אבל] תקרא התורה 'אור' [שם], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [הובא למעלה פ"ד הערה 217]. ועוד אודות שהאור הוא בלתי גשמי, ראה למעלה פ"א הערה 149, ולהלן פי"ח הערה 66.

(63) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [רה:]: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה" [הובא למעלה פ"י הערה 190]. ובבאר הגולה באר הששי [ריא:] כתב: "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" [הובא למעלה פ"א הערה 330]. ובנצח ישראל פמ"ד [תשנח.] כתב: "כי הנשמה היא בגוף, והוא תלוי בגוף". ולמעלה פ"י [לאחר ציון 189] כתב: "גוף המקבל הנשמה, ואם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש, שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו, אשר הוא מקבל הנשמה, גוף קדוש". ובנר מצוה [צז:] כתב: "אין הנשמה, שהוא האור שמקבל הגוף מלמעלה, שולטת בכל הגוף. ואף על גב שיש בגוף הכנה שמקבל הגוף הנשמה, מכל מקום הגוף אינו נחשב רק כלי, שבו השמן והפתילה, שבו דבק האור. ואף הגוף כן הוא, שבו הכח אשר מקבל הנשמה, אבל הגוף עצמו הוא כלי לבד".

(64) כמבואר בהערה הקודמת, ולמעלה הערה 8. ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 41] כתב: "הנשמה היא נבדלת לגמרי מן הגשמי". ובתפארת ישראל פ"ט [קמו:] כתב: "כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת". ושם פי"ג [רא.] כתב: "השאלה על האדם, איך יזכה האדם בעל חומר לחיים הנצחיים. שהתשובה בזה, עם שהאדם הוא בעל גוף וחומר, 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו' [אבות פ"ד מכ"א]. כי יש בו רוח אלקים, נשמה קדושה, אשר הנשמה הזאת חצובה מתחת כסא הכבוד [חגיגה יב:], ובשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הנשמה היא נבדלת לגמרי מכל וכל, וכדכתיב [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם'". ובברכות שחרית אמרינן "אלקי, נשמה שנתת בי טהורה היא. אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה בי" [הובא למעלה פ"ה הערה 42].

(65) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תרפו.]: "כי הנשמה נר ה'... והנר הזה מתפשט נצוץ שלו ומתחלק לכחות מחולקים, והן הם חמשה כחות אשר אמרנו, אשר חציים נוטים אל

הגוף, וחציים נוטים אל הנפש". ובמדרש תנחומא נח, אות א, ביארו שהאשה מצווה בהדלקת הנר בזה"ל: "ומה ראו נשים להצטוות על... הדלקת הנר... היא כבתה נרו של אדם, דכתיב [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם', לפיכך תשמור הדלקת הנר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 50].

(66) אודות שהמצות נעשות על ידי כלי הגוף, כך כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 152], וז"ל: "המצוה מגינה לזמן [סוטה כא.], 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". ודבר זה נתבאר הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם". ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן שם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים

נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 153, פ"ד הערה 217, ופ"ז הערות 57, 113.

(67) כמבואר למעלה הערה 20, קחנו משם. וראה להלן פי"ח הערה 41.

(68) בין הנשמה לבין מצות.

(69) תנחומא ויגש אות ו "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" [הובא למעלה הערה 19].

(70) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [ריב.]: "האדם שהוא עומד בעולם התחתון... הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומכל מקום יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון" [הובא למעלה פי"ד הערה 148]. ונאמר [שמות לג, כ] "ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי", וכתב שם האלשיך בזה"ל: "כי גם האדם המיוחד שבאדם לא יראני וחי, כי קדושת נפשו תמשך אחריו יתברך בראותו אותו, וישאר החומר בלי נשמה". וראה בסמוך הערה 73 בביאור הדביקות שהודגשה כאן.

(71) דברים אלו מבוארים היטב בתפארת ישראל פי"ג [ר:], וז"ל: "כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם כדברים פחותים ושפלים, אין בזה תמיה. כי קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם. כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורח עליו צלם אלקים שהיא המעלה העליונה. כך הם מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם... ולפיכך כמו האדם עצמו, אשר הוא עומד בעולם הזה, ונשמתו מגיע עד עולם הבא, וכך התורה והמצות שמחויב האדם לפעול, הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם... כמו שהאדם אף שהוא בעולם הזה הגשמי, 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" [הובא למעלה פי"ד הערה 148].

(72) פירוש - המצות והנשמה דומות לנר.

(73) צריך להבין, מדוע כאן מדגיש שלא סגי בקבלת מצות, אלא בעי גם דביקות במצות, וכלשונו: "אם תשמור נרי שתהיה מקבל המצות, ויהיה לך דביקות במצות, גם השם יתברך מקבל נשמתך, ויהיה לנשמתך דביקות בו", ודביקות זו לא הוזכרה בביאור המדרש הקודם שמצות דומות לכרם נעבד. ויש לומר, שזה גופא הרבותא הנלמדת

מהמדרש הזה, כי במדרש הזה אמרו "נרי **בידך** ונרך **בידי**", ולא אמרו "נרי אצלך ונרך אצלי" כמו שאמרו במדרש הקודם [שהכרם אחד ביהודה וכרם שני בגליל], ו"יד" מורה על הדביקות הקיימת בין בעל היד לדבר שבידו. וכן כתב רש"י [שמות ב, ה]: "על יד היאור - אצל היאור... והוא לשון 'יד' ממש, שיד האדם סמוכה לו". ובבמדבר ב, יז, כתב רש"י: "אין לשון 'יד' זז ממשמעו... הסמוכה לו לכל הושטת ידו". ורש"י דברים ב, לז כתב "כל יד נחל יבק - אצל נחל יבק", וביאר שם הגו"א אות יז: "לפי שהיד היא אצל האדם, נקרא כל דבר שהוא סמוך לו 'יד'". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקה:] כתב: "וזה שאמר [שם] 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא', כי 'ידי החטא' נקראו כאשר יצרו מתגבר עליו, הם הידים שהם סמוכים לעבירה, כמו 'יד הירדן' [במדבר יג, כט]. ולפיכך אמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא'".

(74) "פירוש כתקנה, בלא שום חסרון כלל, רק כאשר היא המצוה בעצמה" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, לט:)].

(75) "ומי יאמר לו מה תעשה - שומר מצות יוכל לומר לו" [רש"י שם].

(76) והם פגעי הזמן הבאים בפתאומיות, ואינם מסדר העולם. וכן כתב בנתיב הבטחון פ"א, וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהילל 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 הילל 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". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלז.] כתב: "היסורים הם לפי רגע בלבד, כמו שהוא ענין המקרה לפי רגע". ובנצח ישראל פ"מ [תשז:] כתב: "ענין פתאומי אינו מסדר העולם". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצו:] כתב: "הפגע הוא לפי הרגע". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 70] כתב: "יש לחוש שישלטו בו פגעים, אשר אינם

מסדר העולם... שמירת הסדר מציל מן הפגעים אשר לא ישלטו, כי אין הפגעים שולטים רק כאשר פורש מן העולם", וראה שם הערה 72.

(77) כמבואר למעלה לאחר ציון 40. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ברכות ט:] "כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו", ומהו הביאור להנהגה זו. אמנם 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 על רמ"ח אבריו, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 45], לכך דין הוא שאדונו ישמרנו מהפגעים.

(78) בח"א לשבת סג. [א, לט:] סלל לו דרך אחרת בביאור המאמר, וז"ל: "העושה מצוה כמאמרה, פירוש כתקנה בלא שום החסרון כלל, רק כאשר היא המצוה בעצמה. לכך אין מבשרין אותו בשורות רעות, מפני שהוא מסולק מן הרע כאשר עושה המצוה כתקנה. שהמצוה היא הטוב, ואם היה עושה המצוה ויש בעשייתה חסרון, החסרון הוא רע. אבל כאשר עושה המצוה כתקנה, בלא שום חסרון בעולם, אין בזה שום רע... ולפיכך אמר אין מבשרין אותו בשורת רעות כלל, מפני שהוא מסולק מן הרע", והמשך דבריו יובא בהערה 81.

(79) כי קבלת הגזירה יוצרת דביקות בין הגוזר לבין האדם המקבל, וכמבואר למעלה הערה 20. אמנם כאן מוסיף "שהוא גזר וסידר את התורה", כדי לבאר כיצד המצות מבטלות גזירות רעות, כי סדר התורה שומר מגזירות רעות, וכמו שמבאר והולך. ואודות

שסדר התורה בפרט מביא לדביקות בה', כן כתב בתפארת ישראל ס"פ ט [קנד.], וז"ל: "התורה היא כמו אמצעי בין העלה ובין האדם. וכבר אמרנו כי התורה היא סדר השם יתברך, וכאשר האדם דבק בסדר הזה שסדר השם יתברך, הוא דבק בו יתברך, שמאתו הסדר הזה. וזה הסדר נתן השם יתברך אל האדם אשר יש לו נפש אלקי, ועל ידי שהוא שומר סדר הזה אשר סדר השם יתברך, דבק בו יתברך. ולפיכך ראוי שיהיה בזה הצלחת האדם, במה שהיא דבקות בו יתברך, וזהו תכלית ההצלחה". וקודם לכן, בתפארת ישראל פ"ז [קיט.] כתב: "אמנם ישראל עם ה', אשר בחר בהם, ונתיחדו אל השם יתברך יותר ויותר, שיש להם נפש מיוחדת אלקית ביותר, נתיחדו עוד במצות לא תעשה, שהם שס"ה, כפי אשר הם מיוחדים, נתיחדו יותר שלא יצאו מן הסדר הראוי. ועוד נתיחדו במצות עשה, שהם רמ"ח מצות. כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. צריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך. וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל אשר מסודר לאדם. ועל ידי שעושה המצוה, שהיא סדר שכלי, יש לאדם דביקות בשכלי, ויוצא מן הטבע שהאדם עומד בו, ואז יש לו דבקות בו יתברך".

(80) דע שבח"א לשבת סג. [א, מ.] הביא שלשה הסברים לכך שהעושה מצוה כמאמרה מבטל גזירות רעות, ודבריו כאן נוטים לשני הסבריו האחרונים. וזה לשונו בהסברו השני: "ועוד יש לך לדעת, כי כאשר הוא עושה המצוה כמאמרה, הוא עושה המצוה כצורתה כאשר היא. כי אם אינו עושה המצוה כמאמרה, רק הוא עושה בחסרון, חסר צורת המצוה, כי הצורה אין ראוי שיהיה בה חסרון כלל. ולפיכך אמר 'העושה מצוה כמאמרה' בלא שום חסרון, שאז הוא מקיים המצוה כצורתה, ובשביל זה יש לו דביקות בסלוק והתפשטות החמרי לגמרי. כי הצורה היא התפשטות החמרי בפרט, כאשר הוא עושה המצוה כמאמרה וכצורתה, ובזה הוא מבטל גזירת השם יתברך. כי יש לך לדעת כי גזירת השם יתברך הוא שנוי לשנות העולם, וזהו מצד העולם. והוא שייך דוקא בעולם השנוי הגשמי, כי השנוי הוא בגשמי. והעושה מצוה בשלימות, דבק במדרגה למעלה מן שנוי העולם. כי העושה מצוה כצורתה, גורם שיהיה העולם עומד בצורתה, כי הגזירה מוציא את העולם ממהלך שלו, ולפיכך על ידי שעושה [מצוה] כראוי, ודבק במדריגה שהיא למעלה מן העולם, מבטל הגזירה שהיא שנוי העולם. כי המצוה כמאמרה מעמיד העולם בסדר שלו וכמאמרו, וכאשר מקיים מצוה אחת כמאמרה וכצורתה, הוא דבק במדריגה אשר הוא סלוק החמרי והגשמית, עד ששם אין גזירה, רק הפשיטות מן

החמרי. ובשביל כך הוא מבטל הגזירה, שהוא יתברך גוזר שנוי בעולמו" [הובא למעלה פ"ח הערה 50]. והסברו השלישי והראשון שם יובאו בהערה הבאה.

(81) בח"א לשבת סג. [א, מ.] הביא הסבר שלישי, וז"ל: "ועוד יש לך להבין עמקי החכמה מה שאמר שהקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלה. כי הוא דבק מצד קיום המצוה כצורתה עם השם יתברך לגמרי. ויש לך לדעת כי מצד שהוא יתברך מושל וגוזר על העולם, אין זה דביקות בו. ומי שהוא עושה מצוה כמאמרה, מצד כי המדריגה הזאת התפשטות מן החמרי לגמרי, לכך האדם הזה עם השם יתברך לגמרי, ובזה הוא מבטל הגזירה שהוא יתברך גוזר על עולמו. כי גזירתו על עולמו, הרי העולם נפרד ממנו. ובהתפשטות החמרי הוא עם השם יתברך לגמרי מצד הפשיטות הזה. והבן זה מאוד, כי הוא דבר ברור איך המקיים מצוה אחת כמאמרה וכצורתה דבק במדריגה שבה בטל הגזירה להעמיד העולם". **וכאמור** בח"א שם כתב ביאור נוסף [ביאורו הראשון], שהוא דרך אחרת מדבריו כאן. כי בדבריו כאן ביאר שהעושה מצוה כמאמרה דבק בהקב"ה, ואילו בהסברו הראשון שם ביאר שהוא דבק במצוה, וכלשונו: "מה שאמר שהקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלה, דבר זה כי הגזירה היא לרע. ומי שעושה מצוה כמאמרה דבק במדריגה שהוא מסולק מן הרע... ולכך הכתוב אומר [קהלת ח, ה] 'שומר מצוה לא ידע דבר רע'. ולכך אמר אחר כך אף אם השם יתברך גוזר גזירה, הוא מבטלה, כי מדריגה זאת של 'העושה מצוה כתקונה' מסולק מן הרע", וזהו המשך דבריו לביאורו לחלק הראשון של המאמר ["אין מבשרין אותו בשורות רעות"] המובא בהערה 78.

(82) של הקב"ה.

(83) פירוש - שם "עבד" חל עליו כבר בהליכה לקראת מצוה, כי ההליכה אל הדבר היא מצרכי הדבר עצמו. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית לב, א] "ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים", ופירש רש"י "מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללוותו לארץ". ובגו"א שם [אות א] כתב: "הקשה הרמב"ן [שם] על זה, דאיך באו המלאכים נגדו והוא רחוק מארץ ישראל, דהרי לא כתיב שבא לארץ כנען עד שכם, דכתיב [בראשית לג, יח] 'ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען'. ולפי דעתי אין זה שום קושיא, דכיון דהיה הולך ובא לארץ ישראל, באו המלאכים של ארץ ישראל לקראתו לשמור אותו. דכיון דצורך ארץ ישראל הוא, והוא הולך לארץ ישראל, הדין נותן שיהיו לו שומרים מלאכי ארץ ישראל, לכל הפחות השמירה דבר שהוא תולה בהליכה, שלא יהיה לו מונע לבא לארץ ישראל, וזה מוטל על מלאכי ארץ ישראל". והוא הדין בנידון דידן; שמירת המצוה חלה לא רק על עושה המצוה, אלא אף על מי שהולך לקראת המצוה, כפי ששמירת

מלאכי א"י חלה לא רק על דיירי א"י, אלא אף על מי שהולך לקראת ארץ ישראל. ובהלכה מצינו ש"עקירה צורך הנחה היא" [כתובות ל.]. ובפחד יצחק שבועות מאמר כב אות ה כתב: "רווחת היא ההלכה דבכל מקום דבעינן 'בעידנא' מועילה היא הסברא של 'עקירה צורך הנחה' למילוי תנאי של בעידנא... הלכה זו אומרת כי כשהמטרה מכרחת את האמצעים, אז האמצעים בטלים הם אל המטרה, עד כדי כך שאפילו חילוק הזמן אינו מפריד ביניהם, וגם האמצעים וגם המטרה כאחד הם נידונים" [הובא למעלה פ"ד הערה 181].

(84) לפי זה מה שנקט שאינו ניזוק ב"הליכתן וחזרתן", ולא אמרו שאינו ניזוק גם בשעת עשיית המצוה גופא, היא לרבותא, שאף כאשר אינו עוסק במצוה עצמה, אלא הולך לקראתה וחוזר ממנה, חל עליו שם "עבד" הזוכה לשמירת אדונו, וק"ו שהוא עבד בשעת קיום המצוה עצמה. אמנם בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:] ביאר שיש מעלה מיוחדת בהליכה לקראת המצוה, שאינה קיימת בשעת קיום המצוה עצמה, וכלשונו: "שלוחי מצוה אינן נזוקין. 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. ואף בחזרתן, כיון שיקרא על הדרך שהלך בו דרך מצוה, וחוזר דרך מצוה עליו, ואינו ניזק. שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי, ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך מתדבק עם השם יתברך לגמרי". וכן יבאר בסמוך [בסוף הפרק], וראה הערות 91, 93.

(85) כי הכנפים מורים על השמירה, וכמו שכתב בנתיב הצניעות ס"פ ג, וז"ל: "ראוי שיהיה חוסה תחת כנפי השמירה, שיהיה נשמר ביותר... שהוא ראוי אל השמירה מן השם יתברך, עד שהוא חוסה תחת כנפי השם יתברך". וכן כתב למעלה פי"א [לאחר ציון 86], וז"ל: "מכניס התלמיד חכם בביתו לחסות תחת כנפיו, להיות לו הגנה שם... ודבר זה שמירה והגנה עליו". וכן נאמר [תהלים יז, ח] "שמרני כאישון בת עין בצל כנפיך תסתירני".

(86) "מפליגין - מפרישין מן היבשה לים, וזהו לשון 'הפלגת ספינה', על שם שמפליג עצמו מן היישוב. ומרבינו יעקב שמעתי בעירובין שאמצעיתו של ים נקרא 'פילגוס'" [רש"י שבת יט.].

(87) שו"ע או"ח סימן רמח סעיף א: "מותר להפליג בספינה אפילו בערב שבת אם הולך לדבר מצוה", וכתב שם המשנה ברורה סק"א "היינו אף דבודאי לא יקיים עונג שבת על ידי זה... אפילו הכי מותר, כיון דלצורך מצוה הוא, וקי"ל דעוסק במצוה פטור מן המצוה".

(88) "הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה, ולהקביל פני רבו, ולפדות שבויים" [רש"י סוכה כה.].

(89) "ואפילו בשעת חנייתן" [רש"י סוכה כה.]

(90) יש להעיר, שלהדיא אמרו חכמים [קידושין מא.] "מצוה בו יותר מבשלוחו", ופירש רש"י שם "דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי". וכיצד מבאר כאן שהשליח חביב יותר מהאדם שעושה מצות עצמו. ויש לומר, כי אין כוונתו כאן להשוות בין שליח למשלחו, אלא להשוות בין הליכה לקראת המצוה לעשיית המצוה עצמה, שיש צד עדיפות למי שמתנועע למצוה יותר ממי שכבר עוסק בה, וכמו שמבאר והולך. והליכה לקראת המצוה נמצאת גם אצל האדם עצמו ההולך לקיים את מצותו, ולא מצד דין שליח נגעו בה, אלא מצד ההליכה לקראת נגעו בה.

(91) כן כתב כמה פעמים. וכגון, אמרו חכמים [אבות פ"ד מי"ח] "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מכל חיי העולם הבא". ובדר"ח שם [שעח.] כתב: "ופירוש זה מה שאמר 'מכל חיי עולם הבא', ומה ענינם ביחד. יש לך לדעת איך התשובה ומעשים טובים הם יפים מכל חיי העולם הבא, והוא דבר עמוק. וזה כי מצד התשובה ומעשים טובים אשר הם בעולם הזה, האדם מתעלה מן עולם הזה הגשמי להיות אל השם יתברך. והנה מתנועע האדם אל השם יתברך כאשר האדם הוא בעל תשובה, ואשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר. כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות,

אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך. וכך הוא הדבר הזה בעצמו גם כן. כי בעולם הזה שיש תשובה ומעשים טובים, והאדם עושה המצוה תמיד לשוב אל השם יתברך, דבר זה נחשב יותר דבק עם השם יתברך מצד זה מכל חיי עולם הבא. שהדבר הזה מה שיש לו חיי עולם הבא, כבר הגיע למדריגתו אשר ראוי לו בעולם הבא, ואינו דבר זה כמו מי שהוא בעל תשובה ומעשים טובים, שהוא שב אל השם יתברך, שמצד שהוא מתעלה אל השם יתברך הוא עם השם יתברך לגמרי... ויש לך להבין הדברים האלו מאוד, איך התשובה ומעשים טובים, שהאדם מתעלה אל השם יתברך, הוא יותר מן חיי עולם הבא, שכבר קנה לו המדריגה. כמו שיותר נחשב מי שמת בדרך מצוה ולא עשה המצוה, ממי שכבר עשה המצוה ותכף מת". ובח"א לשבת קיח: [א, נח:] כתב: "מעלה עליונה לאדם כאשר היה מיתתו בדרך מצוה, שהיה מתנועע אל מצוה אלקית, וזה מורה על כי הוא דבק עם השם יתברך. לפי שהיה מתנועע בדרך מצוה אלקית, והיה מתנועע מעולם הגשמי החמרי הזה להתדבק בעולם הרוחני, ולכך מת בדרך מצוה, כי הוא מתנועע אל המצוה העליונה. ודבר זה מורה על כי מיתתו היה הסרה מן העולם הגשמי להתדבק בעולם הנבדל, ולהיות נשמתו צרורה תחת כסא הכבוד. ולא אמר 'יהי חלקי עם מי שמת בשעה שעסק במצוה', כי המיתה לאדם נקרא שהולך בדרך כל הארץ [מ"א ב, ב], וכאשר מת בדרך מצוה נאמר בזה כי הוא הולך להתדבק בו יתברך כאשר הלך לדבר מצוה, והבן זה גם כן, כי הוא ברור מאוד". וכן כתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], והובא למעלה בהערה 84. וראה להלן הערה 93, ופי"ז הערה 96.

(92) לשונו בנתיב העבודה פ"ה: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי

התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק".

(93) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [יג]: "וידוע כי כל מתנועע אל דבר, מצורף אל אותו דבר שהוא מתנועע אליו. ולפיכך מאחר שהשמש היא מתנועעת אל אמצע השמים שש שעות, ומן אמצע השמים עד השקיעה מתנועעת שש שעות, לכך היא מצורפת ומדובקת לשם בכל אלו שש שעות כאלו היתה שם מחמת הצירוף ההוא". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "מי שהולך ומתנועע אל דבר, נעשה עם אותו דבר ענין אחד לגמרי, לא שהתחבר בלבד". וראה גו"א בראשית פ"ח תחילת אות כד, וכן ויקרא פ"ב אות לא, ושם הערה 137. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] ביאר לפי זה את מאמרם [סנהדרין צא:] שאין לעובר יצר הרע, כי הוא מתנועע אל ההשלמה, ואי אפשר שאז ידבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, כי לא ימצאו שני הפכים ביחד. אך לאחר שכבר נולד, שוב אין הוא מתנועע אל ההשלמה, ולכך אז דבק בו היצר הרע. והם הם הדברים.

פרק יז

(1) פירוש - בלי קיום המצות אדם לא יגיע להשלמתו, אע"פ שהוא ילמד תורה, כי לימוד תורה ללא קיום מצות אינו מועיל להשלמת האדם, וכמו שמאר והולך.

(2) יותר מהשלמת המצות, וכמבואר למעלה פ"א [לפני ציון 223], וז"ל: "כי 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, אף כי לא ידע טעם המצוה, וכמו שבארנו בהקדמת [מסכת] אבות, ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה... כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כמו שבארנו בהקדמת מסכת אבות. 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". ובדר"ח פ"ו מ"ב כתב [כ.]: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד" [הובא למעלה פ"א הערה 228]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "כי המצוה תקרא 'נר' [משלי ו, כג], מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור. וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין

המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה. אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [שם], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [הובא למעלה פ"א הערות 153, 155, ושם הובאו מקבילות רבות ליסוד זה]. וראה למעלה פ"ד הערה 217.

(3) "אינו עוסק בתורה" [רש"י שם].

(4) "אין מקבל שכר למוד" [רש"י שם].

(5) "ואין מקיים" [רש"י שם]. אמנם בח"א ליבמות שם [א, קמז.] חלק על רש"י, וכלשונו: "מדברי רש"י ז"ל נראה שאינו מקיים, ועובר עבירה חס ושלום. וכי דבר זה צריך לומר. רק פירושו שהוא מרחיק עצמו מן עשיות המצוה, ואם יש לו לעשות סוכה, אומר לאחר שיעשה אותה, אע"ג שאין מבטל מלמודו [פירוש, אע"פ שעשיית הסוכה לא תגרום לו ביטול תורה, וכגון שבלא"ה אינו לומד], אינו מדקדק על זה, רק כי כל כונתו על התורה".

(6) "אפילו שכר לימוד אין לו" [רש"י שם].

(7) כך הוא לשון הגמרא, אך אין מקרא כזה. ובמסורת הש"ס שם הגיה שלשון הפסוק הוא "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", והוא נאמר בפרשת ואתחנן [דברים ה, א]. ומאמר זה הובא למעלה פ"ז [לאחר ציון 51].

(8) פ"ז [לאחר ציון 50], וז"ל: "ואף אם למד לשמה, צריך שילמד לעשות, ולא שתהיה התורה לשמה מבלי שיבקש לעשות. ובפרק בית שמאי [יבמות קט:] רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור ענין זה, מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא אדם בעל גוף, לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו. וכאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי". ובדר"ח פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ז הערה 57]. וראה להלן הערה 16.

(9) למעלה ר"פ טז, ורוב פרק טז הוקדש לבאר את השויון בין מצות לנשמת האדם.

(10) לשונו בח"א ליבמות קט: [א, קמז.]: "כל שאינו בעשיה וכו'... שהוא מרחיק עצמו מן עשיות המצוה, ואם יש לו לעשות סוכה, אומר לאחר שיעשה אותה... כי כל כונתו על התורה. וזה אין לו לעשות, שאין נחשב התורה אצלו בפעל, כי ע"י השכל שהוא לומד תורה, אין התורה בפעל. ולכך כתיב 'ולמדתם ועשיתם', 'כל שישנו בעשיה ישנו בלמוד, ואם אינו בעשיה אינו בלימוד'. וכל זה מן הטעם אשר אמרנו, כי על ידי עשיות המצוה אז התורה אצלו בפעל, לא כאשר למד בשכלו בלבד" [הובא למעלה פ"ז הערה 60].

(11) כי התורה חשובה יותר מהמצוה [כמבואר בהערה 2], והיה להתחיל עם החשוב יותר [רש"י במדבר כה, טו, וגו"א שם אות כב]. וכמו שנאמר [שמות כד, יב] "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה וגו'", וכן נאמר [דהי"ב לא, כא] "ובכל מעשה אשר החל בעבודת בית האלקים ובתורה ובמצוה לדרוש וגו'". ובמשנה אמרינן [מכות כג:] "לפיכך הרבה להם תורה ומצות". ובגמרא אמרו [ברכות לא.] "הי תורה והי מצוה דמגנו עלן". ועוד אמרו [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ובתפילת ערבית אמרינן "תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת". הרי בדרך כלל נקטינן בתורה תחילה.

(12) והסבה לעולם קודמת למסובב, וכמו שכתב בח"א לשבת נה. [א, ל.], וז"ל: "ענין הסבה שהיא קודמת למסובב", וכמבואר למעלה פ"א הערה 267. ויש להעיר, שכאן מבאר שהמצוה [שהיא המעשה] היא סבה לתורה [שהיא התלמוד], אך בגמרא [קידושין מ:] "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול [ממעשה], שהתלמוד מביא לידי מעשה", ונתבאר למעלה [ראה פ"א הערה 267] שפירושו שהתלמוד הוא סבה למעשה. וכיצד כאן מבאר "כי המצוה הוא סבה לתורה", והרי נענו כולם ואמרו שהתלמוד מביא לידי מעשה. זאת ועוד, כי בעל המימרא כאן ביבמות הוא רבי יוסי, ואילו בגמרא בקידושין אמרו "תלמוד מביא לידי מעשה, תניא רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע... שהלימוד קודם למעשה". ונתבאר למעלה [פ"א הערה 267] שדעת רבי יוסי היא שהתלמוד הוא סבה למעשה, ואילו כאן מתבאר שרבי יוסי סובר לאידך גיסא, שהמצוה היא סבה לתורה, ולכך נאמר "נר מצוה" לפני "תורה אור", וכיצד יתקיימו יחדו שתי המימרות האלו של רבי יוסי, ובפרט שדעת רבי יוסי כאן מוכחת מלשון הפסוק. **ויש לומר**, כי תלמוד הנעשה על מנת לעשות הוא סבה למעשה, שהוא מוציא את המעשה אל הפעל, וכמו שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 103], וז"ל: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה, זה אינו, כי בשביל

כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל". אך מאידך גיסא מן הנמנע הוא שהאדם יתחבר אל התלמוד מבלי שיעשה מצות, וכמו שמבאר כאן. נמצא שמצד עשיית המצוה, התלמוד הוא סבה למצוה, שמוציא את המצוה אל הפעל. אך מצד התחברות האדם למדריגת התלמוד, המצוה היא סבה וסולם לתלמוד, שבאמצעות "נר מצוה" יש בידי האדם להגיע ל"תורה אור". והרי פסוקנו עוסק להדיא במדריגתיהן של המצוה והתורה ["נר", "אור"], ולא בעשיית התורה והמצות, ובפרשה זו המצוה היא סבה לתורה. נמצא שסדר הדברים הוא כך; תחילה האדם לומד [תורה], ומתוך כך הוא מגיע למעשה [מצוה], ומתוך כך יוכל להתחבר למדריגת התורה. נמצא שבקיום המצוה גופא גנוזה היא ההתחברות למדריגת התורה. וראה בפחד יצחק שבועות מאמר מ, אות יב, שביאר שם שכאשר האדם עובר משלב התלמוד לשלב המעשה, אין בזה סילוק יד מהתלמוד, אלא המעשה הוא מעשה של תלמוד, וכמבואר כאן.

(13) נראה שלפי זה מתבאר עוד דיוק בלישנא דקרא "כי נר מצוה ותורה אור"; לאחר שנאמר ברישא "נר מצוה" [הקדים ה"נר" ל"מצוה"], היה ראוי שימשיך ויאמר בסיפא "ואור תורה" [יקדים ה"אור" ל"תורה"]. אך לא כך נאמר בסיפא, אלא נאמר בה "ותורה אור", והלא דבר הוא. אמנם לפי דבריו מיושבת הערה זו, דבשלמא אם כוונת הפסוק היתה להשוות בין המצוה לתורה, שפיר היה מקום להקשות מדוע שינה בסיפא ממה שנאמר ברישא. אך הואיל ונתבאר כאן שאין כוונת הפסוק להשוות בין המצוה לתורה, אלא לחבר המצוה לתורה, ולומר שהמצוה היא סבה לתורה, לכך הוצמדו התיבות "מצוה" ו"תורה" להדדי, ולא יעבור זר ביניהן, כי זיקת המצוה לתורה היא מגמת הפסוק, ואותה אנו מבקשין.

(14) כן כתב הרבה פעמים למעלה. וכגון בתחילת פ"ב כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 44] כתב: "התורה שהיא אצל האדם, לדקות השכל אשר אין לו שייכות אל האדם, אשר הוא בעל גוף גשמי". ולמעלה ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 265] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן האדם... וזה מפני ריחוק התורה שהיא השכל העליון מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן, שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי". ולמעלה פ"ז [לפני ציון 55] כתב:

"מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף, לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל", ועוד, ועוד.

(15) לכך אין המעשה מרוחק מן האדם הגופני, לעומת השכל המרוחק ממנו. ואודות שמעשה המצוה שייך לגוף, כן כתב למעלה פ"א [לפני ציון 153], וז"ל: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף". וכן נתבאר הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם". ושם פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל [שם פ"ג מ"ט] 'כל מי שמעשיו מרובים וכו'". ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן שם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל

'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד [ראה למעלה פ"א הערות 153, 228, 234, 259, פ"ד הערה 217, פ"ז הערה 57, ופ"ח הערה 167].

(16) בתחילת דרוש על המצות כתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן הש"י על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והש"י רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר א"כ היה ראוי לקרותם 'חכמה'... אין הכוונה בתורה שנתן הש"י החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם, להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה, כי אם אין מעשים אין תורה [ומביא שם המאמר מיבמות שמביא כאן]... הרי שאם אין לו מעשים, כאילו אין לו תורה כלל. וזה יורה השם שנקראת 'תורה', ולא 'חכמה', כי צריך לצרף הדבר שיורה חכמתה אל החכמה והידיעה, והוא המעשה. והטעם כי אין התורה כשאר חכמות שישיגם האדם מעצמו, ולא נתנו לו מהש"י בעצם, כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל. לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה במעשה ובידיעה" [הובא למעלה פ"ז הערה 58]. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף,

ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:]. (17) מעתה יאריך לבאר כיצד עשיית המצות מחייבת את האדם שיתגבר על יצרו, והתגברות זו מעלה את האדם למדריגה שהיא מעבר למדריגת המלאכים. אמנם לכאורה לפי זה לא יתבאר מדוע מעלה זו של המצות [כפיית היצר] אינה נמצאת גם בלימוד תורה, וכפי שטרח לבאר עד כה. **והנראה בזה**, שבדר"ח סוף פ"ו [תלח:] כתב בביאור דברי רבי חנינא בן עקשיא [מכות כג:] "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנאמר [ישעיה מב, כא] 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'", וכתב שם בזה"ל: "ומה שאמר 'תורה ומצות', מפני שכתוב 'יגדיל תורה ויאדיר', נגד שהרבה להם תורה אמר 'יגדיל תורה', וכנגד רבוי המצות אמר 'ויאדיר'". סתם ולא פירש מדוע תיבת "יאדיר" מוסבת על רבוי מצות, בעוד שתיבת "יגדיל" מוסבת על רבוי תורה. והנראה, ש"אדיר" פירושו מלשון חוזק וכח [ח"א למנחות נג: (ד, פא:)], והוא "לשון גדולה ועוצם גבורה" [רד"ק ספר השרשים, שורש אדר]. ושמעתי ממו"ר שליט"א להוסיף, ש"אדיר" מוסב במיוחד על התגברות על אויב הבא כנגד, וביאר לפי זה את שם החודש "אדר", שהיתה בו התגברות על המן הרשע [צרף לכאן מאמר חכמים (ביצה טו:) "הרוצה שיתקיימו נכסיו, יטע בהן אדר, שנאמר (תהלים צג, ד) 'אדיר במרום ה'"", ופירש רש"י שם "שנאמר אדיר במרום - כלומר ש'אדר' לשון קיום וחוזק, ולכך נקרא 'אדר'"]. לכך דוקא רבוי מצות נקרא "יאדיר", כי הואיל ועבודת המצות נעשית על ידי הגוף [כמבואר בהערה 15], לכך יש בזה צורך מיוחד להתגבר על המעכב של הגוף, שהוא כפיית היצר. מה שאין כן בתורה, שלימוד תורה מכוון לשכל האדם, ולא לגוף האדם, והרי יש לשכל מעיקרא את ההכנה המתאימה ללימוד תורה [יבואר בהמשך], נמצא שאין בלימוד תורה כ"כ התגברות על המונע, לכך יאמר בזה "יגדיל", ולא "יאדיר". באופן, שכח הכיבוש של תורה נראה יותר בעבודת המצות, כי בזה התורה מגיעה לדיוטא היותר רחוקה ממנה [הגוף], לעומת לימוד תורה המכוון לשכל האדם, אשר השכל מעולם הוא עומד סמוך ונראה לתורה ["כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" (לשונו בגבורות ה' ספ"ט), והובא למעלה פ"ג הערה 46]. לכך תיבת "יאדיר" מתאימה לבטא את רבוי המצות [שיש בזה חוזק וכיבוש היצר המתנגד], ואילו תיבת "יגדיל" מתאימה לבטא את רבוי התורה. **ודברים אלו** מבוארים בפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ג, שכתב: "רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום

מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם הזה, ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". **ונראה להביא** ראיה מוכחת ליסוד הפחד יצחק, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות, קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה, מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו. והרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"], וא"כ, מדוע בקטן אין באבילות דוחה תלמוד תורה, ואילו בגדול אבילות דוחה תלמוד תורה. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, יש בזה קיום מצות תלמוד תורה לגמרי, ולא חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה מצות תלמוד תורה. ומתוך כך מוסברים דבריו כאן; ההתעלות אף מעבר למעלת המלאכים נמצאת בעבודת המצות יותר מאשר בתלמוד תורה, כי בעבודת המצות יש התגברות על מונע חומרי, שאינה קיימת בתלמוד תורה [ראה למעלה פ"י הערה 74].

(18) שעל ידי המצות האדם יגיע למדריגה עליונה יותר מהמלאכים.

(19) ללא בחירה. וכן כתב בדר"ח פ"ג מט"ו [שפו:]: "דבר זה מה שהאדם ברשות עצמו להיות בבחירתו, שיש לו דמיון אל העלה... ואל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת

בחירה. שאין הדבר כך כלל, כי הבהמה שהיא עושה לפי טבעה, ואין זה בחירה... אבל האדם שהוא בעל שכל, שייך בו בחירה במה שירצה". וקודם לכן [שעו.] כתב: "אין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה".

(20) פירוש - אינם צריכים להתגבר על מעכבים שונים, ולהכריח עצמם לפעול. ובח"א לסנהדרין צא. [ג, קעט:] כתב: "אך כי דבר זה אין ראוי לומר, שיהיה תנועות הגלגל מוכרחת... כי ראוי שיהיו כל הנמצאים, ובפרט אלו השמים, שהם חשובים, מתנועעים מעצמם לעשות רצון קונם".

(21) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמה:]: "האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם, אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות". ובתולדות יצחק בראשית א, כו, כתב: "המלאכים אינן בעלי בחירה, אלא כאילו בטבע עושים פעולותיהם, ולפי שאין בעל בחירה אלא הקב"ה, ורצה לעשות כבוד למין האנושי, עשהו בעל בחירה כמוהו, ולכן יש לו יצר טוב ויצר רע. שמי שאין לו בחירה, אין לו יצר טוב ויצר רע, שהמלאך כולו יצר טוב". ובגו"א בראשית פ"א אות נד כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים".

(22) ועל הצער שיש בכבישת היצר אמרו חכמים [ברכות סא.] "אוי לי מיצרי", ו"אוי לי" מורה על הצער והטירחה שיש בדבר. ורש"י פירש שם "אם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי, המיגעני בהרהורים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפט.] כתב: "כשבא עבירה לידו, ומתאוה לעבירה, וכופה את יצרו, נותנין לו שכר בשביל הצער שכופה את יצרו". וכן כתב בח"א למכות כג: [ד, ה:]. ובמסילת ישרים פ"א כתב: "אם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין, הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בבוראו, ויצא מן הפרוזדור הזה ויכנס בטרקלין לאור באור החיים. וכפי השיעור אשר כבש את יצרו ותאוותיו, ונתרחק מן המרחיקים אותו מהטוב, ונשתדל לדבק בו, כן ישיגהו וישמח".

(23) דברים אלו מבוארים היטב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמו.], וז"ל: "לכך אלו שני מאמרים בלשון תרגום דוקא ["הפוך והפוך בה דכולא בה", ו"לפום צערא אגרא" (שם)], מפני כי אלו שתי מעלות אחרונות לא נמצאו למלאכים [שאינם מדברים ארמית (שבת יב:)]. כי מה שאמר יהודה בן תימא [שם משנה כ] 'הוי עז כנמר וקל כנשר וכו', דבר זה מיוחדים

בו המלאכים ביותר, שהם עושים רצון קונם באהבה וביראה, והם ששים ושמחים לעשות רצון קונם [סנהדרין מב.]. אבל אלו שתי מדריגות האחרונות, היא התורה וקבול שכר, אין למלאכים כלל; כי לא נתנה תורה למלאכים, כדאיתא בפרק רבי עקיבא [שבת פח:]. וקבול 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. וזה שסיים המאמר 'לפום צערא אגרא', ואין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם, לכך אין להם יותר ממה שנבראו" [ראה להלן הערה 35]. ומבואר מדבריו שמתן שכר הוא על קניית מעלה עליונה יותר, והואיל ואין למלאכים צער, לכך אין להם קניית מעלה חדשה [ולכך אין להם מתן שכר]. **וחידוש גדול** נמצא בדבריו כאן ובדר"ח שם; כי בדרך כלל היינו מבינים שהואיל ו"אין להם [למלאכי השרת] יותר ממה שנבראו" [לשונו בדר"ח שם], לכך "אין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם" [שם]. אך בדר"ח הוא כתב להיפך; שהואיל ו"אין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם, **לכך** אין להם יותר ממה שנבראו". וכן כאן רומז שהשכר ניתן על הצער, והצער מאפשר "שיהיה מעלתו יותר עליונה". באופן שהעדר צער הוא סבה לכך ש"אין להם יותר ממה שנבראו", ולא מסובב מכך. נמצא שהצער בעשיית רצון קונם הוא המאפשר למצטער שתהיה לו יציאה מעבר למה שנברא עליו. אך כאשר אין צער בעשיית רצון קונם, שוב אין גם יציאה מעבר למה שנברא עליו. ונראה לבארו, כי כבר כתב כמה פעמים שרק כאשר תסולק ההויה הראשונה, יהיה מקום להויה השניה לחול. כי רק החסר מתהוה, אך השלם לא יתהוה. וזה יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסב. (יובא בהמשך)], שם בפכ"ג [תצד.]. ושם פכ"ו [תקמג:] כתב: "כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר, אז לא יחול שום הויה, שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי... וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר. 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", ושם הערה 21. וכן כתב בנר מצוה [נח:], ושם הערה 341, ובבאר הגולה באר השני [קנו.], ושם הערה 222. לכך הצער הוא בחינת "העדר" הנצרך כדי שתהיה הויה חדשה. לכך הואיל ואין אצל המלאכים בחינת "צער",

לכך אין אצלם העדר, וממילא לא תתהוה הויה חדשה. ודברים אלו מפורשים בנצח ישראל פכ"ב [תסב.], וז"ל: "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". הרי להדיא כתב שם כדבריו כאן, שהעדר ההפסד אצל המלאכים הוא המונע מהם שהויה חדשה תתרחש. וכך העדר צער מונע יציאה ממה שנברא עליו. וראה להלן ציון 67.

(24) מהמלאכים. ואודות שהשכר ניתן רק עבור קניית מעלה עליונה יותר, כן מתבאר 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 אינו קונה מעלה חדשה, וכמו שכתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], וז"ל: "כי 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". ובתפארת ישראל פ"כ [שג.] כתב: "אמנם כל זה הוא במצות עשה, לפי שמצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה... אבל מצות לא תעשה, שאין בהם קנין מעלה כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה, אין בזה קנין מעלה, רק אם באה עבירה לידו ונצול מקבל על זה שכר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין. מכל מקום בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה, רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חלב, 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 כאשר נשאר בדרגתו. וראה למעלה בהקדמה הערה 61, שנתבאר שם שהשכר ניתן על הצירוף שהמצוה צירפה וזיככה את האדם. וראה להלן הערות 60, 63. **ויש בזה** חידוש מיוחד; כי בפשטות מבינים שהשכר ניתן על הבחירה שיש לאדם, שכאשר בוחר בטוב מקבל שכר, וכאשר בוחר ברע מקבל עונש. ולכך כאשר אינו בעל בחירה, אלא עושה הטוב בטבע, אינו מקבל שכר מחמת העדר הבחירה. וכמו שכתב הרמב"ן [דברים ל, ו], וז"ל: "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו, צדיק או רשע... כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב, ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל... וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם

חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו... וזהו שאמרו רבותינו [שבת קנא:] 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' [קהלת יב, א], אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ". אך המהר"ל מבאר שהמיוחד בימות המשיח אינו בהעדר הבחירה, אלא בהעדר קנית מעלה חדשה, וכלשונו בנצח ישראל ר"פ מו: "ענין המשיח וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות, לא כמו שהיה העולם הזה, רק הויה אחרת. ובפרק השואל [שבת קנא:] 'זכור בוראך בימי בחורותך עד אשר לא יבואו ימי הרעה' [קהלת יב, א], אלו ימי הזקנה. 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי חפץ בהם' [שם], אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, עד כאן. ופירוש ענין זה, שהדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל". לכך העדר קנית המעלה הוא המפקיע את השכר בימות המשיח.

(25) כי פסוק זה ["ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עשי דברו"] עוסק בבני אדם [כמו שמבאר והולך], והפסוק שלאחריו [פסוק כא] עוסק במלאכים ממש, שנאמר "ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עשי רצונו". וכן כתב באור חדש [פה:], וז"ל: "וכן הוא במדרש [ילקוט שמועני תהלים רמז תת"ס] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח', אלו הצדיקים שהם כובשים את יצרם, לכך הם 'גבורי כח'. ואחר כך כתיב 'ברכו ה' כל צבאיו', אלו הם המלאכים. וכתיב 'ברכו ה' מלאכיו' ברישא, והדר כתיב 'ברכו ה' כל צבאיו'. הנה תמצא כי השם יתברך מקרב הרחוקים, בשביל שהם מקבלים גזירתו יתברך". וכן יבאר כאן בהמשך דבריו. וכן הוא בנתיב כח היצר ס"פ ד, ויובא בהערה 43.

(26) אודות שהמלאכים "הם שלוחים לקיים המציאות של עולם", כן ביאר בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.], וז"ל: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז.]. ובסמוך כתב: "המלאכים ממש ממונים לקיים העולם הזה, כמו שהוא ידוע".

(27) כי "מלאך" הוא מלשון "שליח", וכמבואר בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], שם פס"ח [שיד., ויובא בהערה 48]. וכן הוא בספר השרשים לרד"ק שורש אלך. ובגו"א בראשית

פי"ח אות יא כתב: "ענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו. לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ז [רסג.], ובנצח ישראל פכ"ב [תסז:]. ורש"י [שמות כג, כ] כתב: "הנה אנכי שולח מלאך שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פל"ב אות לג כתב בתמיה: "איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו".

(28) וכן נאמר [ירמיה כח, ט] "יְוַדע הנביא אשר שלחו ה'". והרמב"ן [במדבר טז, כט] כתב: "טעם 'לא ה' שלחני' [שם], שלא שלחני כלל להוציאם ממצרים. כטעם [דברים לד, יא] 'אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים', [שמות ג, יב] 'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך', וכן [במדבר טז, כח] 'כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה', המעשים אשר ראיתם בעיניכם. רמז לכל אשר עשה מיום שאמר לו [שמות ג, י] 'לך ואשלחך אל פרעה'. כי תחלת ביאת הנביא יקרא שליחות, כענין [ישעיה ו, ח] 'את מי אשלח ומי ילך לנו', [מיכה ו, ד] 'ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים'". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ח [רעד.].

(29) אודות שתלמידי החכמים שבדור מורים לעם תורת ה', כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 243], וז"ל: "כך ישים האדם [הת"ח] 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". ורש"י כתב [בראשית כח, י] "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זויה והוא הדרה, יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה". ובגו"א שם אות ח כתב: "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'... ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו' [קהלת ח, א]. 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה". ואמרו חכמים [שבת נד:] "כל מי שאפשר למחות... ולא מיחה, נתפס על כל העולם כולו". ובנר מצוה [קלד.] הביא מאמר

זה, ותמה על "אותם שהם בעלי שם באמת" שאינם מוחים בבני אדם המזלזלים באיסור סתם יינם. וכן הוא בדר"ח פ"א מי"א [שכג:], והובא למעלה פ"ח הערה 245.

(30) "והם נשלחים לקיים העולם" [לשונו בסמוך]. ולכך הוי "כל שכן" ממלאכים ונביאים, כי אין לך דבר נעלה יותר מהרבצת תורה, שהעולם עומד עליה, וכמו שאמרו [פאה פ"א מ"א] "ותלמוד תורה כנגד כולם". וראה הערה הבאה.

(31) "כי העולם עומד על התורה" [לשונו למעלה פט"ו לפני ציון 306]. 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" [הובא למעלה פ"א הערה 7, ופט"ו הערה 306].

(32) "ושמרו את משמרתו - כל מנוי שהאדם ממונה עליו ומוטל עליו לעשותו קרוי 'משמרת' בכל המקרא ובלשון משנה" [רש"י במדבר ג, ז]. והתלמידי חכמים הם מצווים מהתורה ללמד אחרים, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב, וז"ל: "כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו... ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אע"פ שאינן בניו, שנאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו [סיפרי שם] 'בניך' אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רי.] כתב: "שמצווה האדם למסור התורה לאחרים". ושם במשנה ט [שי.] כתב: "החכם מלמד תורה לרבים הוא".

(33) צרף לכאן מאמרם [נדרים כ:] "מאן מלאכי השרת, רבנן". וכאן מבאר זאת מצד שהם שלוחים כמו מלאכים. אך בנתיב האמת פ"ג כתב הסבר אחר, וכלשונו: "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" [הובא למעלה פי"א הערה 14].

(34) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 41]: "מזה יש לך ללמוד כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם. והפך זה הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה ועוברים את הסדר שסדר השם יתברך, בזה מחריבין כל העולם. כי כל העולם הוא אחד מקושר ומסודר, ושנוי הסדר שסדר השם יתברך, דבר זה הוא שנוי אל הכל. לכך הצדיקים שכרם גדול, שהם מקיימים כל העולם. והרשעים עונשם גדול, שמחריבים הכל".

(35) ראה למעלה הערה 26. ואודות שהמלאכים שייכים רק לעולם הזה, ולא לעולם הבא, כן מבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמו.], והובא בתחילת הערה 23. ובתפארת ישראל פי"ג [רי:] כתב: "אין שייך למלאכים עולם הבא, כי אם לישראל, כמו שהוא ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "המלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן". ובנתיב העבודה פי"א כתב: "בעולם הבא מעלת ישראל על המלאכים". 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". ובח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב: "אין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם, רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם". 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 [זכריה ג, ז] '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 על ואתחנן, האופן השלישי כתב: "המלאך נקרא 'עומד', והצדיק נקרא 'מהלך', כמו שנאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', שהוא הולך מדרגה לדרגה" [הובא למעלה פ"א הערה 161]. **והדבר מוכרח** מיניה וביה; הנה בדר"ח פ"ב מ"י [תשפג:] כתב: "כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים... ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא". והרי אין למלאכים צלם אלקים [כמבואר בדר"ח פ"ג מי"ד (שמג:)], ולכך ברי הוא שאינם בני עולם הבא, כי אם אין צלם, עוה"ב מנין.

(36) פירוש - הואיל ואיירי במקרא זה בבני אדם צדיקים, המתגברים על יצרם, לכך נאמר במקרא זה "גבורי כח עושי דברו", כי איירי באלו המתגברים על יצרם. וכן כתב בנתיב כח היצר ס"פ ד, וז"ל: "ולכך כתיב 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', שהם גבורים לכוף את יצרם, שזה נחשב גבור". ובגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "וזה שאמרו [אבות פ"ד מ"א] איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו".

(37) וזה נאמר על מלאכים ממש, וכפי שמבאר והולך. והנה עד כה ביאר שתלמידי חכמים וצדיקים הם שלוחי הקב"ה לקיים העולם. אמנם במקום אחר ביאר שכל אדם

הוא שלוחו של הקב"ה בעולם, שהנה נאמר [משלי י, כו] "כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו", ובנתיב הצדק פ"א כתב: "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, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו'. ועל זה אמר 'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו', והשנים והעינים הם כלים פועלים, השנים פועלים האכילה, והעינים פועלים הראיה. ואמר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו, שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו, שלא שלחו השם יתברך בחנם. ורמז העצל במעשים, שאינו עושה מצות, גורם אל השם יתברך, שהוא ברא את האדם בעולם ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השם יתברך שאינו פועל בעולם... שהשם יתברך שלח האדם בעולם שיעשה הטוב ויתן השם יתברך טובה על ידו בעולם". ומדוע כאן כתב שרק תלמיד חכם וצדיק הם שלוחיו של הקב"ה בעולם, ולא כל אדם. ואולי יש ליישב, כי גם בנתיב הצדק איירי בשליחות האדם לעשות את המצות המוטלות עליו, א"כ שוב איירי בת"ח וצדיק.

(38) "ולא כל מלאכיו" [המשך המדרש שם].

(39) שהם עושים שליחות השם יתברך, וכמבואר למעלה מציון 25 ואילך. וראה להלן הערה 66.

(40) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 26]: "מה שהאדם הולך ביושר, ואינו יוצא מן הדרך, אף כי יצר הרע מסית את האדם, וזה הדרך נקרא 'נתיבה', שאינו רחב, ואין רבים הולכים בזה הדרך, רק מעטים". וצרף לזה מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטים", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם". וכן [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קג.] כתב: "אין כל בני אדם כותנם בלמודם לשם שמים". ובדר"ח, בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], כתב: "כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תעו.] כתב: "כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר". 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'". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד, וז"ל: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". ושם מביא שרש"י [בראשית ו, ו] חולק על זה, וסובר "שאפשר לעולם בלא רשעים, רק שנבראו מפני שיעמדו צדיקים ממנו", אך חלק על כך לשיטתו, וכתב: "ויותר היה

נכון לומר מפני הצדיקים נבראו הרשעים, שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ולא שבשביל שהרשעים יצאו מהם צדיקים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם". וראה גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, ושם דברים פכ"ה אות ב.

(41) זהו המשך המדרש.

(42) תרגום: וזה רואה שדהו בור וריק [בלי חרישה וזריעה], וכרמו בור, והוא שותק [בתמיה (מתנו"כ ויק"ר א, א)].

(43) בנתיב כח היצר ס"פ ד הביא מדרש זה, וכתב: "ובמדרש, 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', במה הכתוב מדבר... הרי בפסוק הזה שמדבר בתחתונים, 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. ולכך כתיב 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', שהם גבורים לכוף את יצרם, שזה נחשב גבור". והמשך דבריו יובא בהערה 57.

(44) בילקו"ש שלפנינו הלשון הוא כך: '"עושי דברו לשמוע בקול דברו', 'לשמוע בקולו לעשות דברו' היה לו לומר, שכשהאדם שומע אחר כך עושה, ולמה אומר כן".

(45) כמו מצות שמיטה [יבאר בהמשך], וכן שמוטל עליו לכוף את יצרו.

(46) יש להבין, שהרי אף אם ישראל לא הקדימו "נעשה" ל"נשמע", אלא יאמרו "נשמע ונעשה", או "נעשה" בלבד, הרי גם בזה יש קבלת המעשה "אף כי מעשה המצות קשים על האדם וכבדים עליו מאוד" [לשונו כאן]. ומדוע דוקא **הקדמת** "נעשה" ל"נשמע" מורה יותר על קבלת המעשה. אמנם על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ט תיושב הערה זו. שהנה אמרו חכמים [שבת פח.] "בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' ל'נשמע' יצתה בת קול ואמרה להן, מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, דכתיב [תהלים קג, כ] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', ברישא 'עושי' והדר 'לשמוע'". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלח.] כתב על כך בזה"ל: "כי מה שהיו מקדימים ישראל 'נעשה' ל'נשמע', דבר זה בודאי כי אצל האדם מן הידיעה שיודע שדבר זה טוב לו לעשות, נמשך המעשה. ואם לא היה יודע שטוב לו לעשות, אינו עושה. ולא כן ישראל, במה שהם עובדים השם יתברך, עיקר עצם שלהם מה שנבראים עליו הוא לעבוד השם יתברך במעשה, והידיעה בפעולה זאת נמשך אחר המעשה. אבל אצל כל האדם המעשה נמשך אחר הידיעה, מפני שמן הידיעה בא המעשה, ואם לא ידע אין כאן פעולה, ולפיכך צריך להקדים השמיעה אל הידיעה. ואצל ישראל שהם נבראים לעבוד את בוראם, הרי בבריאתם הוא המעשה, והידיעה לפועל הזה נמשך אחר המעשה שיש לו לעשות. ודבר

זה משתמשים בו המלאכים, שכל אחד ואחד הוא נברא על דבר שהוא פעולתו. שאינו כמו האדם שהוא בעל בחירי, ולא יתכן עליו לומר שהוא נברא על פועל זה, שהרי בחיריי הוא לעשות איזה פועל שירצה, הן לטוב הן לרע. ודבר זה אינו במלאכים, רק הם נבראים על פעולתם, ולפיכך בבריאתם הוא הפועל, והידיעה בפועל שלהם נמשך אחר העשיה. ולפיכך כתיב קודם 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', ואחר כך כתיב 'לשמוע בקול דברו', שזה מורה כי הפועל קודם להם מן השמיעה. וכל זה כמו שאמרנו כי נבראו המלאכים כל אחד על פעולתו המיוחדת, ובבריאה עצמו נמצא מהם המעשה, והידיעה נמשך אחר המעשה". הרי אע"פ שגם "נעשה ונשמע" וגם "נשמע ונעשה" מורים על קבלת המעשה, אך הרבותא באמירת "נעשה ונשמע" היא שזה מורה ש"עיקר עצם שלהם מה שנבראים עליו הוא לעבוד השם יתברך במעשה... שהם נבראים לעבוד את בוראם" [לשונו בתפארת ישראל שם]. והכרה זו שישראל **נבראו** בכדי לעבוד את ה' במעשה אינה נמצאת בקבלה שאין בה הקדמת "נעשה" ל"נשמע".

(47) כמבואר בהערה הקודמת. וזהו מה שטען משה רבינו כנגד המלאכים [שהתנגדו שהתורה תנתן לישראל] "יצר הרע יש ביניכם [בתמיה]" [שבת פט.].

(48) פירוש - השבח העולה מישראל אל ה' הוא יותר מהשבח העולה מהמלאכים אל ה', כי ישראל נאבקים עם יצרם בכדי לקיים רצון קונם, בעוד שהמלאכים משוחררים ממאבק זה, כי הם נטולי יצר הרע. לכך השבח של ישראל קודם לשבח של המלאכים, כי שבח ישראל מורה יותר על כבוד הקב"ה משבח המלאכים. וכמו שאמרו במדרש [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטרונא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". וכן מדוייק מלשון חכמים, שאמרו [חולין צא:] "אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה, עד שיאמרו ישראל למטה, שנאמר [איוב לח, ז] 'ברן יחד כוכבי בקר', והדר [שם] 'ויריעו כל בני אלהים'". ומהו הצורך להוסיף שישראל הם "למטה" ומלאכי השרת הם "למעלה", וכי אין אנו יודעים זאת, ומה היה חסר ללא הוספות אלו. אלא הם הם הדברים; "למטה" מורה שישראל הם קרוצי חומר ובעלי גוף, ולכך הם בעלי יצר הרע. ואילו "למעלה" מורה שאין למלאכים ענייני חומר אלו, ולכך בדין הוא ששירת ישראל תוקדם לשירת המלאכים, כי ישראל הם למטה ואילו המלאכים הם למעלה. **ומעין סברה** זו כתב בגבורות ה' פס"ח, שהביא בתחילת הפרק את המדרש [תנחומא בובר בשלח אות יג] ששירת ישראל בקריעת ים סוף קדמה לשירת המלאכים, וכתב לבאר בזה"ל: "כי כאשר עלו ישראל מן הים, אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... וכל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו... ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל

הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם, ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה. ואמרו שהמלאכים 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 [ראה למעלה הערה 27]. אבל ישראל הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה, במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך... ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה, ולכך שירתם תחלה", וכן כתב באור חדש [נו:], ובח"א לחולין צא: [ד, קט:]. הרי הואיל וישראל מורים על הקב"ה יותר ממה שהמלאכים מורים עליו יתברך, לכך שירת ישראל קודמת לשירת המלאכים, וכפי שנתבאר כאן.

(49) שלפי המדרש פסוק זה איירי בצדיקים [ולא במלאכים], ואילו הפסוק שלאחריו איירי במלאכים ממש, וכמבואר למעלה הערות 25, 43. ומעתה יבאר כיצד תיבת "דברו" ["עושי דברו לשמוע בקול דברו"] מורה שאיירי בבני אדם הנאבקים עם יצרם.

(50) והקושי הוא ההתגברות על היצר הרע, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 52] כתב: "אמרו [מכות יא.] אין 'דבור' אלא קשה, כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'... הדבור הוא קשה". ואודות שדיבור הוא לשון קשה, כן כתב רש"י [במדבר יב, א], וז"ל: "ותדבר - אין דבור בכל מקום אלא לשון קשה, וכן הוא אומר [בראשית מב, ל] 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'. ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר [בראשית יט, ז] 'ויאמר אל נא אחי תרעו'". ובגו"א שם אות א כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון, בשמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות

והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". וכן כתב שם ויקרא פ"א אות יד, שם פ"י אותיות יח, כ, שם פט"ז הערה 5, שם פכ"א ריש אות א, שם דברים פ"א אות כג, שם פ"ב אות יב. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ג [עח:], נתיב הלשון פ"ה, נתיב כח היצר פ"ד, ועוד. ובח"א לסוטה לג. [ב, סז.] ביאר שהמלאך גבריאל ממונה על הלשונות, משום שדבור הוא לשון קשה, וזו מדת גבריאל [הובא למעלה פ"ו הערה 54].

(51) עובר לעסוק בשמיטה, כי המדרש למעלה [לפני ציון 41] העמיד את פסוקנו בשומרי שביעית, ולמדו כן בגזירה שוה מ"עושי דברו" ל"וזה דבר השמיטה", ועתה יבאר כיצד תיבת "דברו" [המורה על קושי] מורה במיוחד ובמסוים על הקשיים של שמירת שביעית.

(52) כמו שאמרו במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 41]: "בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום אחד, לשבת אחד, לחודש אחד, שמא לשאר ימות השנה, ודין חמיה חקליה ביירא, כרמיה ביירא, ושתיק, יש לך גבור גדול מזה".

(53) מעורר בזה דמדוע רק על מצות שמיטה יאמר "גבורי כח", ולא על מצות תרומות ומעשרות. ומה שהעיר מנתינת תרומות ומעשרות יותר ממצות צדקה, כי בא להעמיד קושי הדומה לקושי שיש במצות שמיטה, דאידי ואידי אייריי בפירות השדה, ואמרו במדרש שהקושי הוא להוביר את שדהו ולאבד את כרמו, ומאי שנא מחיוב לתת פירותיו לאחרים, דמדוע הקושי של שמיטה גדול יותר.

(54) שנותן לכהן וללוי.

(55) כפי שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 21]: "הצדקה בני אדם הרבה עושים אותה... והרבה הולכים באורח הצדקה... כי בני אדם מוכנים אל הצדקה", ושם הערה 23.

(56) אע"פ שפירות שביעית נעשים הפקר לכל, וכמו שמפורש בקרא [שמות כג, י-יא] "ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו'", ונמצא שעושה בזה טובה לאחר, מ"מ כאן לא אייריי בהפקרת הפירות, אלא בחיוב שביתת הקרקע והוברתו [וכמבואר להדיא במדרש שהובא למעלה, וראה הערה 52], ומכך תועלת לאיש.

(57) לשונו בנתיב כח היצר ס"פ ד: "ובמדרש [ילקו"ש תהלים רמז תת"ס], 'גבורי כח עושי דברו', רבי יצחק נפחא אמר, אלו שומרי שביעית. בנוהג שבעולם אדם עושה המצוה ליום אחד, לשבת אחד, לחודש אחד, שמא תאמר לימות השנה... ורצה לומר כי

לכך נאמר 'דברו', כי דבור לשון קשה, כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. ומפני שהשמיטה היא קשה מאוד על האדם, ולכך נאמר אצל שמיטה 'וזה דבר השמיטה', וכאן כתיב 'עושי דברו', רצה לומר שאף שקשה הוא, מכל מקום האדם הוא עושה, ובשביל כך מדריגתו יותר מן המלאכים, והקדימו למלאכים. ולפיכך יצר הרע שברא השם יתברך הוא טוב מצד זה, שכאשר גובר על יצרו, מעלתו על הכל. והשם יתברך חפץ לזכות האדם, ולהיות מעלתו יותר מן המלאכים על ידי זה".

(58) ולכך אותה לא אעשה.

(59) לשונו בתפארת ישראל פס"א [תתקמט.]: "כי במצות יש שני דברים; האחד, מצד בחינת החומר שיש במצוה, שהוא קשה על האדם ביותר מאד. ואין ספק כי השכר על זה יותר גדול מן המצוה הקלה, שאינה קשה על האדם. אבל בצד בחינת המצוה עצמה, אפשר שיותר שכר יש על הקלה מצד עצמה, ממה שיש בחמורה מצד עצמה".

(60) לשונו בדר"ח פ"ב מ"א [תפז:]: "המצוה יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד המצוה שהשם יתברך נותן שכר בשביל המצוה, אף שאין בה טורח והוצאה כלל, שנותן שכר על המצוה עצמה, דבכל מקום יש שכר עליה. ושכר זה אין אתה יודע מתן שכרן, שהוא מצד המצוה עצמה, ויכול להיות שיש שכר יותר על קלה מבחמורה, ואין השכר תולה כלל בקלות ובחמורות. אבל השכר שיש בשביל הטורח וההוצאות, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'לפום צערא אגרא', בודאי השכר הוא לפי הטורח והוצאה שיש לאדם... כי שכר המצות [הוא] שעל ידי המצות דביקות האדם בו יתברך, וכפי הדביקות שיש לאדם בו יתברך. ואפשר שהדביקות בו יתברך בקלה יותר מבחמורה, כי זה לא תליא בקל וחומר של המצוה שהיא על האדם... שיש מצות קלות מסוגלות בשכר יותר מן החמורות, כי השכר של מצוה עצמה אינו תולה בקל וחומר, רק שיש איזה מצוה מסוגלת לשכר יותר. וכל הדברים האלו ברורים, בלי פירוש אחר כלל". וכן כתב בח"א למכות כג: [ד, ה.].

(61) כמבואר בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פס"א [תתקמט:] כתב: "ובשלוח הקן כתיב [דברים כב, ז] 'שלח תשלח וגו' למען ייטב לך', ופירוש 'למען ייטב לך', אף על גב שאני אומר לשלח האם, ויש לך הפסד מה, בשביל הפסד זה שהוא קטן כתיב 'למען ייטב לך והארכת ימים', קל וחומר למצוה חמורה שיש בו הפסד הרבה, שהשכר הוא יותר גדול. ושכר זה בודאי יותר גדול בחמורה מבקלה, שהרי 'לפום צערא אגרא'. אבל מצד עצם המצוה, שיש שכר עליה, 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה'. ואם יש שני מצות, האחת חמורה מפני שיש בה גודל ההוצאה, או גודל הטורח, אף על גב שאפשר

לומר כי המצוה שאין בה טורח יש עליה יותר שכר ממה שיש על החמורה, דבר זה מצד המצוה עצמה, שאין יודע מתן שכרן של מצות. אבל מה שהשם יתברך משלם בשביל שטרח במצוה, בודאי מצד הזה השכר יותר על החמורה ממה שיש על הקלה".

(62) לשונו בדר"ח פ"ב מ"א [תפח.]: "וכן מה שאמרו [מכות כג:]... 'לא תאכל הדם למען יטב לך ולבניך עד עולם' [דברים יב, כה], הרי הדברים קל וחומר; ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה בו, אמרה תורה 'למען יטב לך ולבניך עד עולם', גזל ועריות שנפשו של אדם מחמדתן, לא כל שכן שיזכה לו ולבניו עד סוף כל הדורות', עד כאן. גם כן סבירא ליה דמה שאמר 'למען יטב לך', לא נאמר בשביל המצוה עצמה, רק השכר הזה בשביל שלפעמים חומד האדם לדם בשביל שהוא רעב, אף על גב שהאדם נפשו קצה בו, ועל זה בא השכר, כדי ללמד קל וחומר... ומעתה מה שאמרה תורה בדם 'למען יטב לך' היינו כשבא עבירה לידו, דהיינו שמתאוה לדם ואינו אוכל, ונותן לו השכר הזה 'למען יטב לך ולבניך', קל וחומר עבירות שהאדם מתאוה להם לגמרי, שיש שכר על זה יותר". **והנה כתב** כאן "ומצוה אחת אם עשה פעם אחד על ידי טורח גדול, ופעם אחד לא עשה כל כך בטורח גדול, יש שכר על אותה שבטורח גדול יותר מן אותו פעם שלא עשה כל כך על ידי טורח". ומשמע מלשונו שאיירי באותה מצוה עצמה, שכאשר מקיימה בטורח מקבל יותר שכר מכאשר מקיימה שלא בטורח. ונקודה זו מבארת היטב בספר אור ישראל מאמר ח, שכתב: "כי נודע כי המצות נערכות נגד צער קיומם כמאמר רז"ל [אבות פ"ה מכ"ב] 'לפום צערא אגרא'. ולזאת לפעמים האדם עושה מצוה אחת בשני עתים השוים בתמונת חומרם, ובכל זה בבחינת צער קיומם יש ביניהם הפרש כמה אלפים בחינות, כי כל דבר תתחלק לחלקים דקים ורבים, כי בחינת הצער תתחלף לפי צורת עשייתם. למשל, מי שלמד בעת אחת שעה אחת, ודעתו היתה אז צלולה ללימוד, טבעו לא היתה מתנגדת לזה, לא הרגיש צער בנפשו, או לכל הפחות מעט בעת לימודו. ובעת אחרת היה הדבר בהיפוך, כנטל החול היתה על נפשו הלימוד, צערו היתה למכביר. הלא החומרי שוים לימוד שעה אחת, אכן הצורה נשתנה הרבה למעלה ראש, וכיוצא בכל הדברים, אין שעה דומה לחבירו בבחינת צורתו. ולזאת גם מעשיו גם אם יקיים באין שינוי בחומרם, בכל זאת בבחינת צורתם ההפרש ביניהם מרחק רב".

(63) לשונו בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.]: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... 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. אבל מכל מקום אין עליך לומר כלל שאין תולה לגמרי במה שהמצוה היא קשה על האדם, שזה אינו. שודאי כאשר הוא מקיים המצוה שהיא קשה יותר על האדם, מורה זה על שהוא אוהב השם יתברך בכל לבו, ולפום צערא אגרא. רק כי אפשר הוא שיהיה השכר על המצוה הקלה יותר ממה שהוא על מצוה החמורה מצד המצוה בעצמה שהיא מצרפת האדם... ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 61]. וראה למעלה הערה 24.

(64) פירוש - מעלת המצוה היא שקיומה מחייב את האדם שיתגבר על יצרו [שהוא מונע חומרי העומד בדרכו], ובזה מעלת האדם היא אף יותר ממעלת המלאכים, וכמו שהתבאר. וראה להלן פי"ח הערה 1.

(65) לשונו 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. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח.] כתב: "כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה. כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבדות הטבע". וכן הוא באור חדש [צח.], ובח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פ"ו] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות".

(66) לשונו בנתיב השלום פ"ב: "כי הזריז צריך שיהיה גובר על גופו, כי גופו יש בו העצלות מאוד, וכאשר גובר על גופו בזריזות, דבר זה סלוק הגוף". ומה שכתב כאן "וכאשר הוא זריז במצות **השם יתברך**, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו", ולא כתב סתם "וכאשר הוא זריז במצות, בזה גובר וכו'" [כפי שעד כה הזכיר מצות סתם], כי בא לבאר מדוע הוא גדול מהמלאכים, והוא שהאדם הוא שליח הקב"ה לעשות מצות, ובזה הוא יותר ממלאכים, שאף הם שלוחים של הקב"ה, וכמבואר למעלה ציון 39.

(67) כי "לפום צערא אגרא" [אבות פ"ה מכ"ב], וכמבואר למעלה לאחר ציון 21. וצרף לכאן דברי הר"ן [נדרים מא.] שחולה ונתרפא "מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו".

(68) הולך להביא ראיה שיש להזהיר האדם שיעשה מצות בזריזות גדולה, אך לא מביא ראיה שבזה מדריגתו אף יותר מהמלאכים.

(69) בדר"ח פ"ה מ"כ [תעט:], שביאר שם שארבעת הדברים שהוזכרו במשנה ["עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי"] הם כנגד ארבעה שלבים בהתגברות על החומר, שהחומר מונע את האדם מלפעול בארבעה אופנים, וכלשונו שם: "מפני 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... שלא יהיה נחשב כמו אדם ישן בעבודת בוראו, אבל יהיה נחשב עז בעבודת בוראו, עד שמכח עזות שלו משים פניו אל הכל. מכל מקום לפעמים אין לו כח המתעורר, שמתעורר אותו אל הפועל. כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר, והנה יש להם העזות, ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם. וכנגד זה אמר 'וקל כנשר', שלא יהיה טבעו מכביד עליו בעבודת בוראו, אבל יהיה מעורר עצמו עד שיהיה קל בעבודת בוראו, ולא יהיה טבעו מונע אותו מזה. ואחר כך כאשר יש לו כח המעורר, הנה עוד צריך הכנה שיהיה מתנועע אל המצוה, ועל זה אמר 'ורץ כצבי', הוא התנועה אל המצוה. ואין זה עשיית המצוה לגמרי, רק התנועה אל המצוה. ולכך כנגד עשיית המצוה בעצמה אמר 'וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. ודבר זה כי יעשה האדם כל הדברים בכח ובזריזות יתירה".

(70) לשונו בנתיב הזריזות רפ"ב: "מדת הזריזות היא המדה שצריכה אל עבודת השם יתברך, וכמו שאמר במסכת אבות 'יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. כי העצלה באדם כאשר גופו וטבעו החמרי גוברים על נפשו, ומבטלים פעולת נפשו. ולכך בא החכם הזה להזהיר שיהיה האדם יוצא מכובד ועצלת גופו שגובר עליו. ותחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כ"כ גובר עליו עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר... ועוד יותר צריך זריזות, כי האדם נחשב גופו וטבעו כבד עליו, עד שהנפש כאילו בטל ואינו פועל, ועל זה אמר שיהיה 'קל כנשר' לקום מעצלותו. כי האדם נחשב כאילו הוא שוכב מפני כבידות טבעו. ועדיין צריך ההליכה עצמה, שהיא התנועה אל המעשה, ודבר זה קשה יותר בודאי, ולכך אמר 'רץ כצבי'. ואמר 'וגבור כארי' הוא כנגד גוף המעשה, שהוא העיקר, כי בודאי המעשה הוא העיקר. ויפעל המעשה בזריזות היותר, כמו הארי שהוא פועל בכח, כך יפעל כאשר עושה המעשה.

ואמר 'לעשות רצון אביך שבשמים', לכך צריך האדם לעשות כמו אותן המשרתים שהם בשמים, שאין להם מונע גשמי מן עבודת השם יתברך, וכך יעשה האדם עצמו שיהיה גובר על טבעו החמרי, כאילו הוא בלתי גשמי כלל לעבודת אביו שבשמים, ולא יהיה לו מונע מטבעו החמרי. ודבר זה הוא עיקר ושורש בעבודת השם יתברך". **והמסילת ישרים** פ"ו כתב כן, וכלשונו: "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. והוא מה שאמר התנא 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'".

(71) ברכות יז. "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה", ופירש רש"י שם "ומי מעכב - שאין אנו עושים רצונך. שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו".

(72) יש להבין, שמבאר שהתיבות "אל תחמיצנה" מורות "שאל יהיה השאור שבעיסה, הוא היצר הרע, מעכב על ידך מלעשות המצוה". אך בעיכוב זה אינו עושה את המצוה עצמה לחמץ, אלא שאינו נותן לחמץ שבתוכו [היצר הרע] לעכב את עשיית המצוה. אך במאמר זה דובר שהמצוה עצמה נעשית לחמץ. ובאמת בהסברו הבא [שיביא מיד בסמוך] יעמוד על נקודה זו, אך כיצד התעלם ממנה בהסברו הראשון. ואולי לפי הסבר זה "תחמיצנה" פירושה שאל תשהה את המצוה, וכמו [סנהדרין לה.] "אשרו דיין שמחמץ את דינו", ופירש רש"י שם "שמשהא אותו ומלינו כדי להוציאו לאמיתו". וחכמים נקטו בלשון זה דוקא כדי לרמוז שהגורם להשהייה זו הוא היצר הרע הנמצא בתוך האדם, אך לפי זה אין הכוונה שהמצוה עצמה נפגמת ונעשית לחמץ. וכן אמרו [מגילה ו:] "אין מעבירין על המצות", ופירש רש"י שם "משבא לידי אקדים לעשות, דהכי תניא במכילתא 'ושמרתם את המצות', אם באת מצוה לידך אל תחמיצנה", ופירושו אל תשהה את המצוה.

(73) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב: "מצות אלקים, שהיא דבר ה'... מוטל עליו לעשות בלי זמן". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומה שצריך] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". ובביאור נקודה זו שמעתי

ממו"ר שליט"א, 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 שייכתו של האדון המצוה למצוה. וכן כתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה". והאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת, כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה למעלה פט"ז ציונים 20, 37, 67, 79, ולהלן פי"ח הערה 41.

(74) לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 154]: "הגוף יש לו התלות ושייכות בזמן". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ד"ה ואמר גם כן], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא בגבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. **ונראה לבאר** זאת ע"פ דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], וז"ל: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". ומתבאר שמציאות הזמן

היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם תכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה, ולמעלה פ"א הערה 283, פ"ג הערה 22, ופי"א הערה 57 [הובא למעלה פ"א הערה 154].

(75) שהרי בצק שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.].

(76) גם בח"א לחולין ז. [ד, צב:] עמד על הדמיון שבין התיבות "מצה" ו"מצוה", וז"ל: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה, כי 'מצות' ו'מצוה' בשביל כך קרובים בשם, כי המצוה היא כמו מצה; כי כאשר עושה המצוה, מזדכך נפשו מן פסולת החמרי, כמו שמזוכך המצה מן הפסולת של שאור, שהוא מתיחס אל החטא. ולכך אמרו 'אם מצוה בא לידך אל תחמיצנה', מדאמרו לשון 'אל תחמיצנה' אצל המצוה, שמע מינה ד'מצוה' גם כן לשון 'מצה'... הרי כי הכל ענין אחד". אך נראה שכאן אינו מבאר כן, אלא מבאר את השויון בין מצה למצוה ששתיהן אינן נופלות תחת הזמן מפאת רום מעלתן.

(77) בגו"א שמות פי"ב אות מב ביאר דברים אלו יותר, ששם הובאו דברי המכילתא הללו בפירוש רש"י [שמות יב, יז], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה. ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה

כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין". וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצב:], ושם הערה 60.

(78) לכאורה כוונתו לדבריו בספר גבורות ה', שהוא "מקומו" של ענייני יציאת מצרים. וזה לשונו בגבורות ה' פל"ו [קלד:]: "לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן. כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן. ולפיכך נתן הכתוב הסבה באכילת מצה [הגדה של פסח] 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם'... להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן. וכך היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל, כאשר אמרנו. לפי שיצאו לא על ידי מזל, ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה, שאינו נופל תחת הזמן, ולפיכך גאל אותם בלי זמן... ודבר זה אמת ברור כאשר תדע ענין מצה". ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "וזהו הפירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן".

(79) לשונו בדר"ח פ"א מי"ב [שלח:]: "כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל 'ושמרתם את המצות', אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא 'המַצוֹת', אלא 'המִצְוות'. כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו נעשים בשהיה ובעיכוב זמן. ומה שאסור להחמיץ את המצה, ואסור להחמיץ את המצוה, הכל טעם אחד, כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלקית, שאין בה שהיית זמן כלל, וכמו שהארכנו בזה במקומו. וזה טעם בעצמו שאסור להחמיץ המצוה, כי יש שֵם חימוץ על המצוה כמו על המצה, כי המצוה היא אלקית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא תחת הזמן". **ויש להעיר**, שבעוד שכאן ביאר שהמצות אינן נופלות תחת הזמן מפאת היותן אלקיות, הרי למעלה פ"א [לאחר ציון 152] כתב שהמצוה מגינה רק לשעה ולזמן "מפני שהיא על ידי מעשה הגוף, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק" [לשונו

שם]. ואיך יתקיימו שני המאמרים הבאים: "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה" [מכילתא שמות יב, יז], ו"המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה" [סוטה כא.]. אמנם לא קשיא כלל, כי המצוה לכשעצמה היא אור אלקי, אך ביצועה על ידי האדם נעשה בכלי הגוף. ולכך אין להחמיץ את המצוה "שהיא דבר ה', כי דבר ה' מוטל עליו לעשות בלי זמן" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב, והובא בהערה 77], אך משנעשית המצוה על ידי האדם, הגנתה היא לשעה, כי גוף האדם הוא תחת הזמן. ועל שילוב זה כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 156].

(80) פירוש - הבת הבכירה של לוט, שקדמה לאחותה הצעירה בלילה אחד, וכמו שנאמר [בראשית יט, לג-לה]: "ותשקין את אביהן יין בלילה הוא ותבא הבכירה ותשכב את אביה ולא ידע בשכבה ובקומה ויהי ממחרת ותאמר הבכירה אל הצעירה הן שכבתי אמש את אבי נשקנו יין גם הלילה ובואי שכבי עמו ונחיה מאבינו זרע ותשקין גם בלילה ההוא את אביהן יין ותקם הצעירה ותשכב עמו ולא ידע בשכבה ובקמה".

(81) "זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל - עובד, ישי, דוד, שלמה. ואילו צעירה לא אתת בישראל עד רחבעם, דהוה מנעמה העמונית" [רש"י נזיר כד.].

(82) "כי המצוה שהיא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן" [לשונו למעלה לאחר ציון 72].

(83) פירוש - האב מתאחד עם ארבעה הדורות הבאים שיוצאים ממנו [בן, נכד, נין, ובן הנין], וכמו שמבאר. לכך הבכירה הוצרכה להקדים לצעירה בארבעה דורות [עובד, ישי, דוד, ושלמה], כדי שרק כשהיה לבכירה דור חמישי יגיע רחבעם [שהוא צאצא לצעירה] להיות מלך.

(84) לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקפב.]: "טעם ד' דורות יש לפרש כפי פשוטו, כי ראוי לפקוד עון אבות על בנים, על אותן בנים, שהם עם החוטא בעולם אחד... ואפשר שיהיו ארבע דורות מיוצאי חלציו עמו בעולם, כסתם חיי האדם. שהרי אם הוליד בן י"ד, כי אי אפשר שיוליד פחות מבן י"ג וט' חדשים לעיבור, הרי י"ד שנים. וכאשר יוליד בן, זהו דור ראשון. וכן יוליד בנו בן, וזהו דור שני. וכן יוליד בן בנו בן, שכל אחד מוליד כאשר הוא בן י"ד, וזהו דור שלישי. וכאשר הרשע הוא בן נ"ו, אז בן בן בנו מוליד בן, זהו דור רביעי. וכאשר בן בן בנו מוליד בן, אז הוא בן שבעים, וכבר כלו שנותיו. נמצא שלא יוכל להיות עמו בעולמו רק עד ד' דורות, ולכן פוקד עון אבות עד ד' דורות ולא יותר כך יש לפרש לפי פשוטו". ושם מוסיף עוד הסבר פנימי, ש"הרע מגיע לבנים

עד ד' דורות, כנגד החיצונות שהם נגד ארבעה צדדין, שדבק בו כח זרעו ברע, שיוצא מן מדרגה הפנימית. ולפיכך העונש נמשך עד ד' דורות בלבד". אך בהלכות עדות שנינו [רמב"ם הלכות עדות פי"ג ה"ה] "האב עם בנו, כראשון בראשון הוא, לפיכך האב עם בן בנו פסול, ועם בן בן בנו, שהוא רביעי ממנו, כשר". ולפי דבריו כאן שעד דור רביעי [ועד בכלל] "כאילו היה דור אחד לגמרי", מדוע האב כשר להעיד עם דור שלישי של צאצאים, היה הדבר צריך להאסר עד דור חמישי. וכן בנצח ישראל פמ"ו [תשעט.] כתב: "עד שלשה דורות נחשב כמו דור אחד, כדכתיב [בראשית כא, כג] 'לי ולניני ולנכדי', והם שלשה דורות, דהיינו הוא ובנו ובן בנו". ולפי זה איירי רק בשני דורות של צאצאים [בן ונכד], ויש לעיין בזה מהו ההבדל בין האחדות של ג' דורות לזו של ד' דורות. ויל"ע בזה.

(85) לשונו בח"א לב"ק לח: [ג, ז.]: "קדמתה ד' דורות וכו'. דוקא ד' דורות, שזה נקרא קדימה גמורה, כי פחות מד' דורות כאילו לא היה קדימה, שהרי כתיב 'פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים', נמצא כי האב, נחשב הדורות קרובים אליו עד ד' דורות. ואחר ד' דורות אין האב נחשב קרוב לאותם דורות, שהם אחר ד' דורות, אבל עד ד' דורות האב יש להם קירוב. ולפיכך אילו לא קדמה רק ג' דורות, האב יש לו עדיין קירוב אל הדורות, אין זה קדימה כלל. אבל כאשר קדמה ד' דורות, ששוב אין קירוב אל הדור שבא אחר ד' דורות, ודבר זה נקרא 'קדימה' בודאי".

(86) לשונו בנתיב הזריזות ספ"ב: "בשביל שקדמה לילה אחת קדמתה ד' דורות למלכות. ואחר ד' דורות אינם שייכים לדורות הראשונים, כמו שתמצא בכל מקום שנחשבו הדורות עד דור רביעי כמו אחד ולא יותר, כדכתיב 'פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים', ויותר מזה לא יפקוד, כי הם כמו דור אחר, שאינו שייך לראשון. וכמו [בראשית טו, טז] 'ודור רביעי ישובו הנה', כלומר שלא יהיה זרעך חוץ לארץ ישראל יותר מד' דורות, שאם היו יותר היה נחשב להם כאילו יצאו מן הארץ לגמרי, והרי נתנה הארץ לאברהם, ולפיכך 'ודור רביעי ישובו הנה'. ולכך אמר שבשביל לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה קדמה ד' דורות, והצעירה אחר ד' דורות, והכל בשביל קדימת לילה אחת. שמזה תדע כי המקדים למצוה בשביל זריזותו למצוה אינו בגדר אחד עם שאינו מקדים, ונבדל ממנו, וזה מבואר".

(87) לפנינו בגמרא [ברכות ו:] איתא "אמר רבי יהושע בן לוי, לעולם ירוץ אדם לדבר **הלכה**, ואפילו בשבת, שנאמר [הושע יא, י] 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו'". אמנם בעין יעקב איתא "לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"א הערה 62]. אמנם הפסוק שנקט ["נלכה נרדפה לדעת את ה'"] לא הובא

בגמרא ולא בעין יעקב, אלא שם הובא הפסוק "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג". אך קודם למאמר זה הובא הפסוק שהביא, שאמרו שם "היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. אמר אביי, לא אמרן אלא למיפק, אבל למיעל, מצוה למרהט, שנאמר 'נרדפה לדעת את ה'", ופירש רש"י שם "לשון מרוצה משמע, שהרודף רץ". ובנתיב הזריזות ס"פ ב הביא הפסוק שנקט בגמרא.

(88) לשונו בנתיב הזריזות פ"ב: "ביאור זה, כי אל עבודת השם יתברך ראוי הזריזות, וכאילו שאין האדם בעל גוף לגמרי בענין עבודת השם יתברך, אשר הגוף מכביד האדם ומונע אותו מלעשות... כי כך ראוי שיהיה עבודת השם יתברך בזריזות היותר, ואם אינו עושה בזריזות אין דבר זה ראוי לעבודת השם יתברך... שהעצלה הוא מן הגוף, ואין המצוה אלקית".

(89) לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 229]: "אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת, כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם, ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח, כמספר איברי האדם [מכות כג:], עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר... המצוה אם לא יעשה אותה, הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון ויהיה לו עם זה מעלה שכלית. כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 254] כתב: "דמיון זה, כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלקים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". ולהלן פי"ח [לאחר ציון 19] כתב: "כי מעשה המצוה הוא להשלים את האדם, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי לכך הם רמ"ח מצות עשה, להשלים את האדם בכל אבריו... כי המצוה היא השלמת האדם".

(90) פירוש - בטרם שהוא רץ להשלים חסרונו.

(91) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סד:]: "כל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה". ובגו"א דברים פ"ה אות ז כתב: "האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו

להשלים חסרונו. כמו מי שאין לו בית ואשה, וחומד אותם". ובנתיב השלום ר"פ ב כתב: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם. ולפיכך השלום שהוא השלמת הכל, חייב האדם לרדוף אחריו, ולא יהיה לו מנוח עד שיבא אל השלום, שהוא השלמת הכל". ובגבורות ה' ר"פ יב כתב: "כאשר 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" [הובא למעלה פ"א הערה 235]. **אמנם** אמרו חכמים [נדה לא:] "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו". ובח"א שם [ד, קסג:] כתב בזה"ל: "פירוש, אף שאמרנו כי הנקיבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה, ולפיכך אין הנקיבה מחזרת אחר האיש. אבל הזכר מחזיר אחר הנקיבה, כי הזכר חסר מן הנקיבה, ונחשב הנקיבה אבידה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו. ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה, אבל הנקיבה אם אין לה הזכר, לא נחשב רק שאין לה השלמה. וכמה דברים שאין להם השלמה, כי ההשלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם. לכך לא נקרא זה 'אבידה'. רק אל הזכר נקרא 'אבידה', שחסר משלו, כמו מי שנאבד ממון שלו שהוא תחת רשותו, אבל האיש אינו תחת רשות האשה, לכך לא נחשב אבידה" [ראה להלן פי"ח הערה 58]. ומדוע הנקבה אינה רצה להשלים את חסרונה, הרי "כל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו" [לשונו כאן], ומאי האי ש"הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה". ויל"ע בזה.

(92) לשונו בח"א לב"ק לב. [ג, ה:]: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש, ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן. וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר שביתה, הנפש בשלימותה". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כי כל דבר שיש לו קדושה... ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם... וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה. כי שאר תנועה לא נקראת 'תנועה', כי התנועה בלבד אינה טורח על האדם

כלל, אבל המלאכה נקראת תנועה וטורח. ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה" [הובא למעלה פ"ט הערה 104].

(93) לשונו בנתיב הזריזות פ"ב: "כל אשר ממהר בתנועה דבר זה שינוי יוצא מן הסדר. ולפיכך מהירות ההליכה אסורה בשבת, כי השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה" [הובא למעלה פי"ג הערה 115]. ובח"א לשבת קיג. [א, נא.] כתב: "וכן מה שאמר [שם] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית. ואינו דומה כאשר הוא הולך דרך הליכה, מאחר שכך דרך האדם שילך, וכיון שכך דרכו, אין זה נקרא תנועה אליו. אבל הליכה יתירה אסורה, משום דהוי תנועה ושנוי, אשר הוא אסור בשבת. כי נקרא 'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית, ויש לך להבין את זה".

(94) בבחינת [בראשית מט, טו] "וירא מנוחה כי טוב וגו' ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד". והפחד יצחק שבועות, מאמר לו אות ח, כתב: "ראה מנוחה כי טוב ומפני כך 'ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד'. והדברים סותרים את עצמם, דכי משום טובת המנוחה מאמץ לו אדם את העבודה ואת הסבל, אתמהה. ורואים אנו מכאן דאם האדם נמצא במצבם של אוכלסי דמחוזא 'דאי לא עבדי חלשי' [ב"מ עז.], אז אדרבה הוא מוצא לו את עיקר השלוה ואת מיטב המנוחה דוקא בסבל שעל השכם, ובעבודה המפרכת את הגוף". וראה להלן הערה 97.

(95) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 94]: "דבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר... שכל מנוחה היא תכלית". ובגבורות ה' פמ"ה [קעא.] כתב: "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". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה... אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "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". ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל

מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]. וראה למעלה פ"א הערות 54, 162, פ"ט הערה 95, ופט"ו הערה 56.

(96) פירוש - ההליכה לקראת דבר היא דביקות גמורה עם הדבר, וכפי שנתבאר למעלה פט"ז הערה 91. ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אשר הוא מתנועע אל דבר, הוא נחשב עמו לגמרי ביותר". לכך ההליכה לקראת המצוה [המשלימה את האדם] גונזת בחובה השלמה עליונה, ולכך בתוך הריצה גופא נמצאת המנוחה של ההשלמה הנרצית. וראה בנצח ישראל פל"ב הערה 152 אודות יסוד זה. וראה להלן פי"ח הערה 26.

(97) בנתיב הזריזות פ"ב ביאר באופן נוסף מדוע שרי לרוץ לדבר מצוה בשבת, וכלשונו: "אבל לעבודת השם יתברך, אין התנועה נחשב שנוי, ואין דבר זה יוצא מן הסדר. כי כך ראוי שיהיה עבודת השם יתברך בזריזות היותר, ואם אינו עושה בזריזות אין דבר זה ראוי לעבודת השם יתברך". הרי ביאר זאת מצד שאין בריצה לקראת מצוה יציאה מן הסדר, ואדרבה, זו העבודה הראויה למצות. אמנם כאן ביאר זאת מצד הגברא הרץ, כי הואיל ובריצה זו הוא חותר להגיע אל שלימותו, לכך יש בזה את הקיום של מנוחת שבת, וכמו שנתבאר. **ויש להעיר**, כי למעלה פ"ט [לפני ציון 99] עמד על כך שהתורה ניתנה בשבת [שבת פו:], וכתב בזה"ל: "ולפיכך נתנה התורה בשבת, להורות כי השכל אין מנוח לו, ואין השלמה אליו. כי השבת מיוחד אל השלמה והשביתה, והרי התורה נתנה לעולם בשבת, ודבר זה נחשב בריאת התורה, כאשר יוצאת אל הפועל, ואם כן אין לתורה השלמה ושביתה ומנוח. לא כמו העולם הזה הגשמי, שיש לו השלמה, ולכך יש לו שבת על שהעולם נשלם. אבל אין השלמה ושבת אל השכל". ומדוע לא ביאר שם כדבריו כאן, שכשם שמותר לרוץ לדבר מצוה בשבת [אע"פ שריצה דומה למלאכה, משום שיש בכך חתירה להגיע אל שלימותו], כך התורה ניתנה בשבת, כי התורה משלימה את העולם. ואם מצוה אחת נחשבת השלמה, ק"ו למתן תורה גופא. ומדוע במקום זאת ביאר שאין מנוחה לשכלי, אדרבה, יש מנוחה לשכלי, אך מנוחה זו היא באופן של "ויט שכמו לסבול", וכמבואר למעלה בהערה 94. ויל"ע בזה.

פרק יח

(1) פירוש - בפרק הקודם נתבאר שקיום המצות מחייב שהאדם יתגבר על יצרו ועל חומריות גופו בכדי לקיים המצות כדבעי, "אף כי מעשה המצות קשים על האדם, וכבדים עליו מאוד" [לשונו למעלה פי"ז לפני ציון 45]. הרי שהמצות מתקיימות כנגד הדעת האנושי, ובזה האדם קונה מעלתו אף מעבר למדריגת המלאכים [ראה למעלה פי"ז הערה 64].

(2) כמו שאמרו [קידושין מא.] "מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא מחריך רישא ["לכבוד שבת" (רש"י שם)], רבא מלח שיבוטא ["דג" (רש"י שם)]". והשו"ע או"ח סימן רנ סעיף א פסק: "ישכים בבוקר ביום ששי להכין צרכי שבת, ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו, ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו. כי רב חסדא היה מחתך הירק דק דק, ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים... ומהם ילמד כל אדם, ולא יאמר לא אפגום כבודי, כי זה הוא כבודו, שמכבד השבת". וכן הרמב"ם בהלכות שבת פ"ל ה"ו כתב: "אע"פ שיהיה אדם חשוב ביותר, ואין דרכו ליקח דברים מן השוק, ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו, שזה הוא כבודו... אף על פי שאין דרכו בכך, וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח". ובהלכות לולב פ"ח הט"ו כתב: "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן עבודה גדולה היא... וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו, חוטא ושוטה... וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו, הוא הגדול המכובד העובד מאהבה". וראה להלן הערה 18.

(3) "שמזלזל בכבוד תלמידי חכמים, ונוהג קלות ראש בעצמו" [רש"י שם].

(4) כשנפטר רב שמואל בר רב יצחק.

(5) הפסיק עמוד של אש בין הנפטר [רב שמואל בר רב יצחק], לשאר בני אדם.

(6) בח"א לכתובות יז. [א, קנא.] כתב על ענין זה בזה"ל: "כי היה נבדל מכל שאר הבריות, ולכך הפסיק עמודא בינו לשאר הבריות. ודבר זה לא נעשה אלא לאחד או לשנים, כי על שנים יש לומר שהם נבדלים משאר בני אדם, אבל לשלשה אין לומר שהם נבדלים משאר הבריות, כי שלשה הם רבים נקראים, כמו שאמרו [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' [שם] שנים, 'רבים' [שם] שלשה. ולא נקרא שהוא נבדל מן השאר רק אם הוא יחיד. לפיכך לא ימצא רק לאחד או לשנים, שנקראו יחידים, ועליהם אפשר לומר שהם נבדלים מן השאר".

(7) "שוט של הדס שהיה מרקד בו" [רש"י שם].

(8) "שיטתו ומנהגו" [רש"י שם].
(9) "שהיה מתנהג כשוטה" [רש"י שם]. ודע שנקט כאן בסדר של "שוטתיה" "שיטתיה" ו"שטותיה", וכן הוא ברש"י שם. אך בגמרא שלפנינו הסדר הוא "שוטיתיה", "שטותיה", "שיטתיה". אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב שם, שגרסו "שוטתיה" "שיטתיה" ו"שטותיה" [ראה למעלה פ"א הערה 62].
(10) לשונו בח"א לכתובות יז. [א, קנא:]: "אהניה ליה שוטתיה, פירוש בד של הדס. ולפי זה בא לומר כי זכה לעמוד של נורא בשביל שהוא משמח חתן וכלה, שהוא מצוה גדולה". והנה כתב כאן "על ידי שהיה מרקד בשוטיתיה דאסא הוה שמחה שלימה", והנה מקור הביטוי "שוטיתיה דאסא" הוא מהגמרא [קידושין יב:], שאמרו שם "ההוא גברא דאקדיש בשוטיתא דאסא בשוקא", ופירש רש"י שם "בשוטיתא דאסא - בשבט בד של הדס". אך בגמרא בכתובות [יז., מקור המאמר] אמרו "היה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה", ומה ראה המהר"ל לחרוג מלשון הגמרא בכתובות ולכתוב במקום זאת "בשוטיתיה דאסא". ויל"ע בזה.
(11) לשונו בנתיב גמילות חסדים ס"פ ד: "עושה המצוה, דהיינו שהיה משמח חתן וכלה, בשלימות גמור. כי המעשה שעשה לפני חתן וכלה, שהיה מרקד כך, דבר זה הוא שמחה גמורה. וכאשר עושה המצוה בשלימות, על זה יש שכר הגדול".
(12) כי "שיטה" מורה על דרך ומנהג, לאפוקי ממקרה, וכמו שמבאר והולך, וזהו שכתב רש"י שם "שיטתו ומנהגו" [הובא בהערה 8].
(13) אודות שאין כבוד וחשיבות למקרה, כן ביאר בתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] שמצות כבוד אב ואם [שמות כ, יב] באה להורות שאין התולדות במקרה, וכלשונו: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות... שלא באה התולדה במקרה". הרי שכבוד ניתן רק על דבר שאינו מקרה, וזהו שכתב כאן "והמקרה אינו נחשב". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 109] כתב: "אין המקרה נחשב מציאות כלל... ולכך הלומד תורה במקרה, אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי, אינו נחשב מציאות כלל", ושם הערה 110.
(14) דוגמה לדבר; הרבה פעמים בש"ס נשאלה השאלה "במה הארכת ימים" [תענית כ:, מגילה כז:-כח. (כמה פעמים), וסוטה לט.], ותמיד התשובה התחילה במלים "מימי לא

וכו'". הרי ששכר מרובה [כאריכות ימים] חייב להנתן על דבר תמידי ולא מקריי, ולכך התשובה חייבת להתחיל בהדגשה זו של "מימי לא קדמני אדם וכו'". וכן כתב בנתיב הנדיבות פ"א, וז"ל: "כל מצוה שהאדם דבק בה ביותר, והוא זהיר וזריז מאוד מאוד, עד שאפילו פעם אחד לא יחטא במצוה, מביא לו החיים... וכל מקום שאמרו 'במה הארכת ימים', ואמר בשביל דבר זה, רצה לומר שהיה זהיר וזריז בדבר ההוא, כמו שאמר 'מימי וכו", כלומר שכל ימיו עשה זה".

(15) לשונו בח"א לכתובות יז. [א, קנא:]: "ולהך לישנא דאמר 'שיטתיה' ומנהגו, בא לומר כל מצוה שהוא נוהג, ותדירה אצל האדם עד שהמצוה הוא מנהגו, זוכה לשכר גדול".

(16) לשונו בח"א לכתובות יז. [א, קנא:]: "ולאמרי לה דאהני ליה שטותיה, רצה לומר מה שעשה עצמו כשוטה בשביל מצות בוראו גרם לו שהפסיק עמוד של אש".

(17) לשונו בח"א לכתובות יז. [א, קנא:]: "וכל אלו שלשה דברים הם יסוד גדול לקנות השכר הצפון; אם מצד עצם המצוה, כאשר היא מצוה רבה. ואם התמידות, שהוא מתמיד במצוה. אם שהוא מזלזל עצמו על המצוה ביותר, וזה מבואר".

(18) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שכוונתו לספירות של חכמה בינה ומלכות. שהמצוה בעצמה היא חכמה, ותמידיות ההנהגה היא בינה, והתבזות על המצוה היא מלכות. וצרף לכאן דברי חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ד] "אין לך אדם מישראל שביזה את עצמו על המצות יותר מדוד". ולשון הרמב"ם בהלכות לולב פ"ח הט"ו הוא: "כל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו, הוא הגדול המכובד העובד מאהבה. וכן דוד מלך ישראל אמר [ש"ב ו, כב] 'ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני'. ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה', שנאמר [ש"ב ו, טז] 'והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'". והוסיף מו"ר לבאר, כי שלשת המרכיבים הללו של המצוה הם כנגד "עולם שנה נפש" ["והר סיני **עשן** כולו" (שמות יט, יח)], שהמציאות עצמה היא "עולם", וזו המצוה עצמה, שהיא הקיום האמיתי. סדר וזמן הבריאה הם "שנה", וזו ההנהגה התמידית והמסודרת. ו"נפש" האדם מורה על הכבוד האמיתי שמתגלה על ידי שהאדם מבטל עצמו לדבר העליון ביותר [ו"נפש" היא כבוד, וכמבואר בהקדמת בעל המאור למסכת ברכות].

(19) יש לדייק בלשונו שכתב "והמצוה, **שהיא עבודת השם יתברך**, ראוי שתהיה בשמחה", ומהי הדגשתו "שהיא עבודת השם יתברך", ומה היה חסר ללא מלים אלו. ואולי רומז לפסוק [דברים כח, מז] "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב וגו'", וכן נאמר [תהלים ק, ב] "עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה". הרי שישנה

הדגשה שעבודת ה' בפרט תהיה בשמחה. ובהמשך יבאר שהעושה מצוה בשמחה ראוי שתשרה עליו שכינה, וברי הוא שזהו משום שהמצות הן "עבודת השם יתברך". וראה בנתיב העבודה ס"פ יג [ד"ה ודבר זה].

(20) סוף הפרק הקודם [לאחר ציון 88], שביאר ש"לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה" [ברכות ד:] הוא משום ש"המצוה היא השלמת האדם, ובזה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר, וכל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו".

(21) ראה בתפארת ישראל פ"ד שהקדיש את רוב הפרק לבאר העומק שרמ"ח מ"ע הן כנגד רמ"ח איברים. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "[העולם] נברא באופן שיהיה מוכן לתכלית התורה, זהו 'שהיה מביט בה וכו'" [ב"ר א, א], שנברא בו אדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה, והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו שצריך עשיה על ידי גופו... ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג:] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה. אין פירושו שלכך נתן רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, וכן אצל החמה, דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך; שברא לאדם רמ"ח איברים לשיקיים רמ"ח מצות עשה, וכן גבל שס"ה ימים לחמה" [הובא למעלה פ"א הערה 22]. ולמעלה פ"א [לפני ציון 229] כתב: "אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת, כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם, ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח, כמספר איברי האדם [מכות כג:], עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד". ואודות שחיות האבר תלויה במצוה המקבילה לאבר, כן כתב הגר"א [משלי יג, יג], וז"ל: "בז לדבר יחבל לו - כי יש רמ"ח אברים באדם, וכנגדם רמ"ח מצות עשה, וכן כל דבר יש לו כח חיוני מן המצות. ולכן הבז לשום דבר מצוה הוא חובל את עצמו, כי הוא נעשה חסר, שחסר מכח החיוני שבאותה מצוה. 'וירא מצוה הוא ישלם' [המשך הקרא] - אבל הירא מלעזוב שום מצוה, ורואה לקיים כל דבר, יהיה שלם בכל אבריו". ובספר חומת הדת פי"ח [למרן החפץ חיים] הביא את דברי הגר"א האלו, וכתב: "אם ביטל מצות תפילין בימיו, ולא עשה תשובה, כשיקום לתחיה תחסר לו אותה היד שמניח עליה התפילין, וכן כהאי גוונא יקרה בשאר אברים. הגם דבעת מיתתו היו לו כל האברים, אבל הלא נעשו עפר וצריך להחיותם, ובמה, בקיום מצות התורה, וכדכתיב [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', ממש על ידי עשייתם, וכיון

שלא עשה אותן במה יחיו". ובהקדמה לשמירת הלשון כתב: "ידוע הוא דכל אדם יש לו רמ"ח איברים ושס"ה גידים רוחניים, ועליהם מלבשים הרמ"ח איברים ושס"ה גידים גשמיים, כמו שנאמר [איוב י, יא], 'עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשככני', הרי שהזכיר הכתוב עור ובשר וגידים ועצמות... וכנגד זה נתן לנו הקב"ה רמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה... וכשאדם מקים בעולם הזה איזה מצוה באיזה איבר, שורה לעתיד לבוא אור ה' על אותו איבר, ואותו אור הוא המחיה את האיבר ההוא, וכן כל מצוה ומצוה... אבל אם חס ושלום תחסר לו מצוה אחת מרמ"ח עשין, שהשליכה אחר גוו, ולא עשה תשובה על זה, יחסר לו לעתיד לבוא בנפשו האיבר נגד המצוה ההיא... ומזה יוכל להתבונן כל אדם, איך שצריך להיות זהיר בכל התרי"ג מצות בכל כחו בימי חייו, כי הם הם הממשיכין חיותו לנצח באיברי וגידי נפשו. וזהו שכתוב בפרשת אחרי [ויקרא יח, ה] 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וגו", ולא כתיב 'וחי עבורם', להורות לנו שאור המצוה גופא היא חיותו לעתיד לבוא" [הובא למעלה פ"א הערה 231].

(22) לשונו למעלה פ"ד [לפני ציון 291]: "כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון בבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות... כאשר יש לאחד שלימות אז נמצא השמחה, ולפיכך האדם שמח כאשר מגיע לו שלימות". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ובאור חדש [קפו:] כתב: "כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט... וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה" [הובא

למעלה בהקדמה הערה 17]. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת, והובא למעלה פ"ד הערה 291].

(23) והם שבעת הקרובים: אשתו, אביו ואמו, אחיו מן האב, אחותו מן האב שאינה נשואה, בנו ובתו [מו"ק כ:]. ואמרו שם בגמרא "כל האמור בפרשת כהנים, שכהן מיטמא להן, אבל מתאבל עליהן". ועל הכהנים נאמר [ויקרא כא, ב-ג] "כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחתו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש לה יטמא". הרי שהאבלות חלה על "שארו הקרוב אליו", וראה שם גו"א אות ד שביאר ש"שארו" מורה על כל הקרובים המפורטים במקרא.

(24) פירוש - ההפסד וההעדר שבאבילות אינם חלים רק על המת עצמו, אלא גם על קרוביו, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:]: "כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [הובא למעלה פ"ד הערה 293].

(25) לשונו למעלה פ"ד [לפני ציון 291]: "מפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד השלימות... וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה". ומוכיח מהצער של אבילות על השמחה של שלימות, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכמבואר בנצח ישראל ר"פ א [הובא למעלה פ"א הערות 168, 312, פ"ב הערה 102, פ"י הערה 12, פט"ז הערה

2, ולהלן הערה 67], ולכך ניתן ללמוד מן ההפכים. וכן כמה פעמים הוכיח מצער חסרון האבלות על שמחת השלימות, וכגון בהקדמה לתפארת ישראל [כ:] כתב: "כאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה ואם], נתיב יראת השם פ"ד, ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד [הובא למעלה פ"ד הערה 292].

(26) יש להעיר, דנהי שמי שכבר הגיע לשלימות הוא בשמחה, והמצוה מביאה לשלימות זו, אך לכאורה שלימות זו חלה רק לאחר שיקיים את המצוה, ולא בשעת קיום המצוה, שטרם נשלמה המצוה, וטרם הגיע לשלימותו. וצריך לומר, שההליכה לקראת דבר היא דביקות גמורה עם הדבר, וכפי שנתבאר למעלה פט"ז הערה 91, ופי"ז הערה 96. ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אשר הוא מתנועע אל דבר, הוא נחשב עמו לגמרי ביותר". לכך ההליכה לקראת המצוה [המשלימה את האדם] גונזת בחובה את השלימות של המצוה. ולמעלה ס"פ ו כתב: "כך ראוי לאדם שיהיה בשמחה ובשלימות קודם [שמתחיל ללמוד], שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה". ולפי זה לעולם בעי שהשלימות תוקדם לשמחה, ועל שמחה ללא שלימות קודמת לה אפשר לטעון "ולשמחה מה זו עושה" [קהלת ב, ב]. **אך אפשר** לבאר גם לאידך גיסא, שרק כאשר האדם הוא בשמחה תחול עליו שלימות המצוה. שהנה הקנין השמיני בקנין התורה הוא "בשמחה" [אבות פ"ו מ"ז], ובדר"ח שם [קס.] כתב לבאר: "כי השמחה מדה גדולה, כי כאשר האדם הוא בשמחה הוא בשלימות, ועל ידי זה מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. וכאשר האדם בצער, ואז הוא בחסרון, אין מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. כלל הדבר, כי אין ראוי לאדם שלימות האלקי הזה, היא התורה, כי אם על ידי שמחה, שהיא שלימות נפשי. וכאשר האדם נפשו בשמחה, אז ראוי לקבל נפשו שלימות התורה". **וכן חזינן** ממאמר חכמים [ב"ב י:], שאמרו "מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים... ישמח את אשתו בדבר מצוה". ובח"א שם [ג, סד.] כתב: "שהאשה בה תלוי הדבר, שכך אמרו ז"ל [נדה לא.] תלה הזכרים באשה, לומר אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. וכאשר משמח אשתו בדבר מצוה קודם תשמיש, והאשה אז היא בשלימות

השכל, [כי] אשר הוא בשמחה, הוא בשלימות מבלי חסרון... ואז תזריע ולד שלם בלא חסרון. כי הנקבה יש בה חסרון, שאינה חשובה כמו הזכר". והרי שם אי אפשר לומר שהשמחה היא מפאת שהולכים לקראת הולדת ולד זכר [כי זה בודאי לא ידוע מראש], אלא אדרבה, מחמת שהאשה היא בשמחה [מצד עצמה], לכך היא תלד ולד זכר. הרי שיש שמחה שבאה בעקבות השלימות, ויש שלימות שבאה בעקבות השמחה. ולמעלה פ"ו [לפני ציון 118] כתב: "קודם דפתח בשמעתתא, ראוי שיהיה לו שמחה, כדי שיהיה לבו רחב בתורה". ודו"ק.

(27) לשון הגמרא שם: "ללמדך שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה". ובסמוך יביא מאמר זה.

(28) נראה מה שנקט דוקא בעושר, כי אמרו במשנה [אבות פ"ד מ"א] "איזהו העשיר, השמח החלקו", הרי שכרכו עשירות [של דעת] עם שמחה. ובב"ר צא, ה, אמרו: "בזמן שאדם עשיר יש לו פנים שמחים לראות את חבירו, ובזמן שאדם עני אין לו פנים לראות, מפני שהוא מתבייש מחבירו". ונאמר [קהלת ב, י] "לא מנעתי את לבי מכל שמחה", ואמרו בקה"ר [שם] "זו שמחת העושר". ובנתיב העושר פ"ב כתב: "כי העושר ניתן לשמוח בו ולאכול ושתה". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [עג:] כתב: "ואם בני אדם, שהם האומות, שמחים בהצלחתם ובעשרם, יש להם לישראל לשמוח בחלקם ובהצלחתם האחרונה".

(29) כי העושר הוא זולת האדם, וכיצד יושלם בדבר שהוא זולתו. ובנתיב העושר פ"ב כתב: "וכן אמרו כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון, בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר... כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף שהוא נכסף, ואל ישבע ממנו כאשר התבאר". ובדר"ח פ"ד מ"א [טו.] כתב: "ואמר [שם] 'איזה העשיר [השמח בחלקו', ולא מי שיש לו ממון רב]. ויש לומר כי אין ראוי שיהיה

מתואר האדם בשם 'עשיר' כאשר יש לו רבוי ממון אשר הוא באוצר או בתיבתו, כי דבר זה אינו שייך אל האדם, ואין העושר מצד עצמו, ואין ראוי שיקרא 'עשיר' בשביל זה. רק מי ששמח בחלקו, שכאשר הוא שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, זהו העשיר, שהוא עשיר מצד עצמו כאשר האדם משמח בחלקו". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכח:] כתב: "אין הכסף והזהב האדם עצמו, רק שהוא ממונו של אדם וקנינו... ואין הכסף הוא של אדם, שיחשוב אל האדם מעלה". ובבאר הגולה באר השני [קפז:] כתב: "מזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם, אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים. ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא. ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים" [הובא למעלה פ"ד הערה 165].

(30) מקורו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא". ובויק"ר לו, ג אמרו "אין שכינה שורה במקום טומאה". ובח"א לשבת ל: [א, ידּ:] כתב: "אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה. אבל השמחה הגשמית, אין השכינה שורה על ידי שמחה זאת, כי השם יתברך נבדל מן הדברים הגשמיים" [הובא למעלה פ"ו הערה 116].

(31) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.]: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ואודות שהקב"ה הוא שלם בתכלית השלימות, כן כתב כמה פעמים. וכגון בדר"ח פ"ג מט"ז [תט.] כתב: "כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנה:] כתב: "אם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות". ובדר"ח פ"ו מי"א [תי.] כתב: "כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו" [הובא למעלה פי"ב הערה 127]. ובנצח ישראל פי"ב [שיג.] כתב: "השם יתברך, שהוא השלם האמיתי", וכן הוא שם פס"א [תתקלא:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות". ובהמשך שם [תד.] כתב: "הוא

יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות". וכן הוא בגבורות ה' פ"ט [נח:], ועוד. ואמרו חכמים [ב"ר יג, ג] "מזכיר שם מלא על עולם מלא".

(32) אמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב לבאר בח"א שם [א, מו.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו".

(33) "וכל שכן שיש עוד בינתיים" [רש"י שם].

(34) "אם יעמול בתורה שקדמה לשמש, יש יתרון" [רש"י שם].

(35) לשון הגמרא "לא קשיא... 'ושבחתי אני את השמחה' שמחה של מצוה וכו'".

(36) "כגון הכנסת כלה" [רש"י שם].

(37) לשונו בח"א לשבת ל: [א, יד:]: "פירוש, כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימת הנפש. וכאשר השמחה היא של מצוה, אז השלימות הזה שלימות אלקי, ושלימות הזה ראוי לשבח. אבל השלימות שאינו אלקי, רק שלימות גופני, 'מה זאת', כי אין זה מעלה ושלימות כאשר השלימת הזה גשמי, אבל הוא חסרון שהוא נוטה אחר הגשמי. רק כאשר השלימת הוא אלקי, ואז יש לשבח השמחה הזאת".

(38) צרף לכאן את דברי המשנה ברורה [סימן תרסט ס"ק יא], שכתב: "העידו על האר"י ז"ל שאמר שהמעלה העליונה שהשיג באה לו על ידי שהיה משמח בכל עוז בשמחה של מצוה", והם הם הדברים שמתבארים כאן.

(39) פירוש - על האדם מוטל שיגמור וישלים את המצוה, ולא יעשנה באופן חלקי ומקוטע, כי כנגד השלימות של המצוה יש לאדם לקיימה בשלימות. ומעין סברה זו כתב בנתיב העבודה ר"פ יח לגבי ברכת המזון, וכלשונו: "הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה... ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור, כמו שהשם יתברך השלים את האדם במזונותיו". ובנר מצוה [צו.] כתב: "המצוה שקבעו חכמים על הנס [הדלקת נרות], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור".

(40) פירוש - היה מקום לומר שכאשר אדם מקיים רק חצי מצוה, אזי ביחס לחצי המצוה שלא קיים הוא יחשב כשאר אדם שלא קיים את המצוה מעיקרא. ולאפוקי מכך כתב ש"הוא נקרא כאילו פורש מן המצוה", ובזה הוא גרע משאר אדם שלא קיים אף את

החצי הראשון של המצוה. והטעם הוא, כי שאר אדם שלא קיים את המצוה מעיקרא אינו מתנתק מן המצוה, אלא שאינו מתחבר אליה. אך אדם שקיים את חציה הראשון של המצוה, הרי אי קיום החצי השני אינו נידון כאי התחברות למצוה, אלא כהתנתקות בידים ופרישה מהמצוה. שהואיל והמצוה עומדת להעשות בשלימות, לכך כאשר הוא מפסיק באמצע הדרך, יש בזה פניית עורף וסירוב למצוה, כי עוקר את עצמו מתהליך מתבקש. וראה להלן ציונים 57, 59. **ואודות שהמנעות** מדבר המתבקש נחשבת לסירוב ופרישה בקום ועשה, ולא רק בשב ואל תעשה, כן ביאר למעלה פט"ו [לאחר ציון 154] שעם הארץ הוא יותר חומרי מהגוי, וכלשונו: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל. וזה שאמר [שם] 'גדולה השנאה ששונאים אותנו יותר מן האומות', שאינם כל כך רחוקים ומתנגדים אל השכלי, כי לא נתנה להם התורה. אבל עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי. ויש לך להבין, כי הפורש מן התורה הוא יותר פרישה מן פרישת האומות, שגם הם רחוקים מן התורה, והבן זה מאוד". **דוגמה נוספת**; בגו"א שמות פכ"ב אות לב ביאר את החילוק בין פרישה מעריות [שמזכה את הפורש בקדושה], לעומת פרישה מנבלות ושקצים, וכלשונו: "מה שאמרו [רש"י ויקרא יט, ב] 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא גדר קדושה', רוצה לומר שפרישת הערוה בעצמה הוא הקדושה, ועל ידי פרישת ערוה הוא נעשה קדוש. אבל על ידי פרישת שקוצי נבילות אין נעשה קדוש, רק שהכתוב אומר שיהיו נשארים בקדושתן ולא יאכלו נבילות, שאם יאכלו נבילות אינם קדושים. נמצא אין פרישת שקוצי נבילות גורם רק שיהיו נשארים בקדושתם. וטעם יש בדבר, שהרי יצרו של אדם תאב לערוה, לפיכך כאשר פרוש מן הערוה מביא קדושה. אבל אין יצרו תאב לשקוצי נבילות, ולפיכך אין הפרישה מהם מביא קדושה, רק שמעמיד אותו בקדושה". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות ט. הרי שאע"פ שהפרישה מעריות נעשית בשב ואל תעשה, מ"מ הואיל ויצרו של אדם תאב לערוה, לכך המנעות מעריות אינה נידונת כ"ישב ולא עשה עבירה", אלא שבקום ועשה עמד כנגד העבירה, ולכך זוכה להביא על עצמו קדושה.

(41) לשונו למעלה פט"ז [לאחר ציון 66]: "מצד שהמצוה היא אלקית, יש לה שייכות אל הנבדל. כי המצות הם אלקיות, והם שייכים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומה שצריך] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". וכן כתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה". והאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת, כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה למעלה פט"ז ציונים 20, 37, 67, 79, פי"ז הערה 73, ולהלן ציון 55.

(42) כן השריש הרבה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] 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". וכן כתב בח"א לחולין

צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 484, והובא בדר"ח פ"ב הערה 173, פ"ד הערה 191, פ"ה הערות 293, 1600, 2229]. וראה למעלה פ"א הערה 108, ופי"ג הערה 38. **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".

(43) וכן פירש רש"י [דברים ח, א] "אם התחלת במצוה, גמור אותה, שאינה נקראת המצוה אלא על שם גומרה". ובגו"א שם אות א כתב: "והטעם, כי בגמר המצוה המצוה נעשית, כמו מי שבנה בית, שבגמר הבנין אז נקרא 'בית', וקודם גמר אין שם מצוה עליו, ולפיכך אומרים לו גמור המצוה". וזהו לכאורה טעם אחר משני הטעמים שנקט כאן; (א) המצוה היא שלימות האדם, לכך יש לקיימה בשלימות. (ב) המצוה היא אלקית, ודבר אלקי אינו מתחלק ומתפצל. **ובדר"ח פ"ד מ"ב** [לט:] כתב: "וזה שאמר [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". נמצא ש"מצוה גוררת מצוה" ו"המתחיל במצוה אומרים לו גמור" בני חדא בקתא אינון, כי גם בכלליות המצות אמרינן שכל מצוה ומצוה בפני עצמה היא בגדר "המתחיל במצוה" ביחס לכל המצות, ואף בזה "אומרים לו גמור".

(44) לא מצאתי מי שהקשה כן. וכל מי שמצאתי שדיבר בזה תלה קושיא זו במהר"ל.

(45) "דשחיטת הקרבן בכהן אחד, וזריקתו בכהן אחר" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות א, וראה במשנה (יומא כה.) ששלשה עשר כהנים היו זוכים בעבודות הקרבן]. ובקרבן פסח אמרו ששורה של כהנים היתה עומדת בעזרה עד המזבח, וכשכהן הראשון קיבל את הדם היה נותנו לחברו, וחברו לחברו, עד הכהן הקרוב אצל המזבח שזורקו על המזבח [פסחים סד:]. ובתורת כהנים [ויקרא ב, ב] אמרו "'אל בני אהרן' [שם], אפילו הם רבואות, וכן הוא אומר [משלי יד, כח] 'ברב עם הדרת מלך'", וראה במלבי"ם שם אות קב. אמנם ההעמק דבר [ויקרא ו, יט] נקט כדבר פשוט שאומרים בקרבנות "המתחיל במצוה אומרים לו גמור". וראה הערה הבאה.

(46) והרי כל עבודות בדם הן מצוה אחת, ולא ארבע מצות נפרדות, וכמבואר ברמב"ם בספר המצות שורש יב. ואף שהרמב"ן שם חולק עליו, וסובר שהוי ארבע מצות נפרדות, מ"מ מצינו שאף אותה עבודה עצמה נחלקה בין הרבה כהנים, וכמו שאמרו [פסחים סד:] שהולכת הדם נחלקה בין הרבה כהנים [הובא בהערה הקודמת]. וכן בגו"א דברים פ"ח אות א העיר כן לגבי מצות מילה, וכלשונו: "לפי זה אין להיות אחד מל והשני עושה פריעה, דהא אומרים לו גמור המצוה". ובגמרא [שבת קלג:] אמרו להדיא שבמילה מוהל אחד יכול לומר לחברו "אנא עבדי פלגא דמצוה, אתון עבדיתו פלגא דמצוה", ופירש רש"י שם "נימא להו לכו אתם וסיימו המלאכה". וכן אמרו בבמד"ר יא, ג "משה מוהל ואהרן פורע". ובשו"ע יו"ד סימן רסו סעיף יד כתב: "יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע". והרמ"א שם כתב: "ולא מצאתי ראיה לדבריו, ואדרבה, נראה לי דשרי, דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש, שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת. דמאחר דשבת ניתן לדחות, הרי הוא כחול לכל דבר. וכן מצאתי בספר התרומה ישן כתוב בקלף, שכתב בסוף הלכות שבת בהדיא, דשרי". וצרף לכאן את דברי המגן אברהם סימן תקפא סק"ז שכתב בשם מעגלי צדק שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום, אפילו ערבית, משום שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. וכן הוא בגר"א שם.

(47) סוכה נב: "ולא הניחוהו אחיו הכהנים לעשות כן ["להוליך שני אברים, אלא כמנין המפורש בסדר יומא (יומא כו:), פר קרב בכ"ד" (רש"י שם)], משום [משלי יד, כח] 'ברוב עם הדרת מלך'".

(48) בגו"א דברים פ"ח אות א כתב תשובה אחרת, וז"ל: "ולפי זה, אין להיות אחד מל והשני עושה פריעה, דהא אומרים לו 'גמור המצוה'. ויש לחלק, דאף על גב שמי שמל ולא פרע כאילו לא מל [שבת קלז:], מכל מקום אם יפרע יש מצוה במילה כמו בפריעה, ומותר. ולא אמרינן רק דומיא דקבורה [שמשה רבינו העלה עצמות יוסף, אך לא קברן, ולכך אין העלאת עצמות יוסף נקראת על שמו (רש"י דברים ח, א)], דאין המצוה רק הקבורה, ולא העלאה, ובהאי גוונא אמרינן דנקרא על שם הגומר. וראיה לזה, דשחיטת הקרבן בכהן אחד, וזריקתו בכהן אחר, אף על גב דשחט ולא זרק לא הוי מידי [זבחים יג.], ולא אמרינן שאומרים לו גמור". **ובספר צבי תפארת** סימן עד הביא דברי הגו"א האלו, וכתב לבארם בזה"ל: "בשלמא בהא ששני מוהלים מלין את התינוק, אחד הוא עושה החיתוך, והשני עושה הפריעה, ולא אמרינן שזה שעשה החיתוך הוא יגמור גם הפריעה משום ד'המתחיל במצוה אומרים לו גמור', משום דבמילה ופריעה, אע"פ

דקיי"ל דמל ולא פרע הו"ל כאילו לא מל, עכ"פ כיון דלאחר שפרע שוב יש מצוה גם במילה כמו בהפריעה, על כן אם אחד חותך הערלה, לא איכפת אם אומר לאחר להיות פורע. דלא אמרינן 'המתחיל במצוה אומרים לו גמור' אלא אם בזה ההתחלה לא עביד המתחיל שום מצוה כשלא גמרה. מה שא"כ במשה שלא נקראת המצוה על שמו, אע"פ שהוא העלה עצמות יוסף ממצרים, והוא המתחיל בההעלאה, דהתם שפיר יתכן כיון שבהעלאה גרידא שהעלה את העצמות לא עביד שום מצוה, דהמצוה הוא רק הקבורה, בכה"ג שפיר שייך 'המתחיל במצוה אומרים לו גמור', לכן לא נחשב לו ההעלאה על שמו. והביא ראיה לזה מהא דשחיטת קרבן היה בכהן אחד, וזריקתו היה בכהן אחר, אע"ג דשחט ולא זרק הדם לא הוי מצוה מידי, ולא אמרינן להשוחט את הקרבן 'המתחיל במצוה אומרים לו גמור' שיזרק בעצמו ג"כ הדם. ובעל כרחך כיון דלאחר שזרק הדם הוי גם השחיטה למפרע מצוה, לא אמרינן 'המתחיל במצוה אומרים לו גמור', עיין שם בדבריו כי נעמו". **ולכאורה יקשה** על דבריו בגו"א [שאמרינן "גמור" רק כאשר ההתחלה אינה חלק מהמצוה], שא"כ איך כינו חכמים התחלה זו בשם "המתחיל במצוה", ורש"י [דברים ח, א] כתב "אם התחלת במצוה גמור אותה", הרי בפשטות משה רבינו לא התחיל כלל במצוה, כי העלאת העצמות אינה חלק ממצות הקבורה. ויש לומר, כי הואיל והעלאת העצמות היא חלק מקבורת המת, ואי אפשר לקבור את המת בלעדה, לכך אע"פ שאין בהעלאת העצמות קיום מצות קבורה, אך מכלל "התחלת המצוה" הויא שפיר. **ויש להעיר** על דבריו כאן בנתיב התורה, שכיצד משה משמש מקור לענין זה [שהמתחיל במצוה אומרים גמור, שהעלה את עצמות יוסף אך לא קברן], הרי משה בודאי שאף אף לקבור את עצמות יוסף בא"י, ורק נאנס ונמנעה ממנו הכניסה לא"י. וכן פירש רש"י [סוטה יג:], במה שאמרו שם שהמתחיל במצוה ואינו גומרה, "אף מורידין אותו מגדולתו" [יובא בסמוך], שכתב: "אף מורידין אותו מגדולתו - מן השמים למתחיל ואינו גומר, אלא אם כן נאנס כמשה, שמת בעבר הירדן" [הובא בסמוך בהערה 51]. ובמה גרע משה רבינו מ"הכהן העובד, [ש]הוא רוצה לגמור המצוה, רק שאין רוצים להניח לו שיגמור הוא ויעשה הכל... בזה אינו מדבר כלל" [לשונו כאן]. ואין לומר ד"קריאת שם" המצוה לחוד [וסו"ס משה לא גמר המצוה], ואמירת "גמור" לחוד [וזה לא יאמר במשה שנאנס בדבר], כי רש"י [דברים ח, א] צרפם להדדי, שכתב: "אם התחלת במצוה גמור אותה, שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה, שנאמר [יהושע כד, לב] 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם', והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם, אלא לפי שלא הספיק לגומרה, וגמרוה ישראל, נקראת על שמם".

ובגו"א [שהובא למעלה] טרח לבאר כיצד החילוק שעשה שם [באם ההתחלה היא חלק מהמצוה אם לאו] אינו סותר להעלאת עצמות יוסף ע"י משה [שהעלאת העצמות אינה חלק מהמצוה], ואילו כאן לא טרח לבאר כיצד החילוק שעשה [באם לא הניחו לו לסיים או פורש מעצמו] אינו סותר להעלאת עצמות יוסף ע"י משה. וצ"ע.

(49) "כתיב 'ויקח משה' ולא שאר העם" [רש"י שם].

(50) על זה שגמר המצוה [בגמרא איתא לתיבות "על שגמרו", אך בעין יעקב ליתא, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב].

(51) "מן השמים למתחיל ואינו גומר, אלא אם כן נאנס כמשה, שמת בעבר הירדן" [רש"י שם].

(52) "וירד יהודה - שהוא התחיל בהצלת יוסף כשאמר [בראשית לז, כו] 'מה בצע', ולא גמר" [רש"י שם].

(53) פירוש - כל ענייני מצוה נסקרים ונקבעים מצד ההשלמה שבה, שמי שמשלים המצוה יזכה לשכר, ומי שלא ישלים אותה יענש, כי המצוה תיבחן מצד ההשלמה שבה, וכמו שמבאר.

(54) "אם התחלת במצוה גמור אותה, שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה, שנאמר [יהושע כד, לב] 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם', והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם, אלא לפי שלא הספיק לגומרה, וגמרוה ישראל, נקראת על שמם" [רש"י דברים ח, א, והובא בחלקו למעלה הערות 43, 48].

(55) כמבואר למעלה בהערה 41.

(56) לשונו בח"א לסוטה יג: [ב, נד.]: "מורידין אותו מגדולתו. וביאור דבר זה, כי כאשר מתחיל במצוה ראוי לגמור המצוה, ואם אינו גומר המצוה דבר זה נקרא ירידה, ולכך מורידין אותו מגדולתו".

(57) לאחר ציון 39, שכתב: "כאשר התחיל האדם בדבר שהוא השלמה, צריך להשלים כולה, ואם לא השלים את כולה, נקרא כאילו פורש מן המצוה", וראה למעלה הערה 40.

(58) לכך אם לא התחיל כלל במצוה אינו נענש באופן כה חמור. ואודות ש"כמה דברים שהם עומדים בלא השלמה", כן כתב בביאור מאמר חכמים [נדה לא:] "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו". ובח"א שם [ד, קסג:] כתב בזה"ל: "פירוש, אף שאמרנו כי הנקיבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים

השלמה, ולפיכך אין הנקיבה מחזרת אחר האיש. אבל הזכר מחזיר אחר הנקיבה, כי הזכר חסר מן הנקיבה, ונחשב הנקיבה אבידה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו. ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה, אבל הנקיבה אם אין לה הזכר, לא נחשב רק שאין לה השלמה. וכמה דברים שאין להם השלמה, כי ההשלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם. לכך לא נקרא זה 'אבידה'" [הובא למעלה פי"ז הערה 91].

(59) וגרע טפי ממי שלא התחיל כלל בהשלמתו, וכמבואר למעלה הערה 40. ובח"א לסוטה יג: [ב, נד.] כתב: "אבל לא אמר שאינו זוכה לאשה ובנים, כי דבר זה מה שהתחיל כבר היה ראוי להשלמה, והרי הוא מבטל ההשלמה מן המצוה, ולכך אמר אשתו ובניו בטלים, שמתים".

(60) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 126]: "כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם... שכך אמרו אצל האשה [יבמות סג.] 'מי שאין לו אשה לא נקרא 'אדם'". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה". ושם פל"ו [תקכח.] כתב: "'לא תנאף' [שמות כ, יג]... הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם... כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם. וכמו שדבור 'לא תרצח' [שם] הוא מאבד עצם האדם... כך 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם... ולפיכך 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח'. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'... ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם, נכנס בגדר האדם". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "כי אין הזכר אדם בלא נקבה, ושניהם ביחד הם האדם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה, גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'.

ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:] כתב: "חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קסג:, קסז.], ח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], ועוד. ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא" [הובא למעלה פ"ד הערות 127, 136]. וראה למעלה פט"ז הערה 14.

(61) שהרי מי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:]. וכן "מי שאין לו בנים שאינו בנוי, אלא הרוס" [רש"י בראשית טז, א]. ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:] כתב: "אמרו מי שאין לו בנים נחשב כמת, ולכך מה שהיה לו בנים דבר זה השלמת האדם". ובגו"א בראשית פ"ה אות ג כתב: "ודע כי לשון 'בן' הוא בכל מקום לשון בנין, לפי שהבן הוא בנינו של אביו". ושם פל"ח אות ט [רמג:] כתב: "כי הבנים לכל אדם... שלא ימחה שמו מישראל, וכדכתיב אצל מי שאין לו בנים [דברים כה, ו] 'ולא ימחה שמו מישראל'". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תי:] כתב: "כי האדם בעולם הבא אין צריך להשלמה, לא כמו שהוא בעולם הזה שהאדם צריך לקבל השלמה... ולא יהיה צריך לפריה ורביה להשלים עצמו בתולדות, כי התולדות הם השלמה לאדם". ואמרו חכמים [כתובות סד.] שאשה יכולה לבקש גט מבעלה אם אינו מוליד בנים, מחמת שאומרת "בעינא חוטרא לידא ומרה לקבורה", ופירש רש"י שם "חוטרא לידא - רוצה אני שיהא לי בן שיחזיק בידי בזקנותי ואשען עליו, וביום מותי יקברני". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 132] כתב: "אשתו היא ביתו, ובניו הם בבית שלו", ושם הערה 133. וראה למעלה פ"ד הערה 297, והערה הבאה.

(62) לשונו בח"א לסוטה יג: [ב, נד.]: "ולמאן דאמר אשתו ובניו מתים, פירוש כי אשתו ובניו הם לאדם השלמתו, כאשר ידוע, כי מי שאין לו אשה אינו אדם שלם [יבמות סג.]. וכן כאשר אין לו בנים, אינו אדם שלם. וכאשר יחטא ופוגם בהשלמה, שאינו משלים הדבר אשר ראוי להשלים, ונמצא שהוא חסר השלמה, וכאשר חסר השלמה, אשתו ובניו שהם השלמה אל האדם, מתים גם כן". **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [שבת לב:] "בעון נדרים מתה אשה של אדם... בנים מתים". ובח"א שם [א, כא.] כתב לבאר: "בעון נדרים בנים מתים. יראה לי שהדבור שנדר ואסר על נפשו איסר, ואותו דבר נקרא שקשר ואסר על נפשו דבר. ואם אין האיסור שאסר על נפשו מקוים, אין מקוימים ג"כ הבנים שלו. שהבנים ג"כ נחשבים שהם אסורים וקשורים בו, כי אין דבר יותר קשור ומחובר אליו כמו בניו. ולפיכך אמר 'בעון נדרים', שאין מקוים הדבר שקשר על נפשו, דהיינו הנדר, שהוא דבר שאסר וקשר על נפשו, אם אין זה הדבר מקוים, גם כן בלתי מקוים בניו, שהם גם כן אסורים בו. ולמאן דאמר אשתו של אדם מתה, גם כן האשה היא קשורה בבעלה, ואם אין הנדר שלו דבר מקוים, גם כן אין לאשתו קיום".

(63) מבואר מדבריו שאין הידור מצוה דבר חיצוני למצוה, אלא הוא קיום המצוה בשלימותה. וכן מבואר בדבריו בח"א לב"ק ט: [ג, א:], ויובא בהערה 79. וכן כתוב בחידושי הגרי"ז [מהדורא ב' נזיר דף ב.], וז"ל: "הנה הרמב"ם הלכות לולב פ"ז ה"ו לא הזכיר דין זה כי אם גבי לולב, דהאגד הוא משום 'ואנוהו' והוא מצוה מן המובחר. ואם כן אין זה סתם דין של נאה, כי אם בעצם המצוה, דהוי מצוה מן המובחר. וראיה דציצין שאין מעכבין את המילה דוחה שבת וחוזר עליהם משום דין זה ד'אנוהו', כמפורש בשבת [קלג:], ועל כרחך ראין זה רק הידור מצוה, אלא בעצם המצוה, שעושה גוף המצוה מן המובחר". וכן משמע מדברי המהר"ל שזהו דין בעשית המצוה, כפי ששאר הדברים שהוזכרו עד עתה [זריזות (ס"פ הקודם), שמחה, וגמר המצוה] נאמרו בעשיית המצוה. ועיין בבית הלוי ח"ב סימן מז, וחידושי הגרי"ז על הרמב"ם הלכות חנוכה פ"ד ה"א שדנו האם יש ענין של הידור מצוה לאחר שהמצוה כבר נתקיימה שלא בהידור.

(64) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קפח:]: "בארו בזה, כי איך אפשר להנוות את קונו, שיאמר 'זה אלי ואנוהו'. אלא כאשר האדם מהודר במצות האלקיות, בזה נודע בעולם כי הוא יתברך מהודר, שמן המהודר יבא הדור, והמצות הן מצות אלקיות מן השם יתברך. ולכך על ידי הדור מצוה נודע הדורו. וזה פירוש 'ואנוהו', שיהיה נראה נוי שלו בעולמו. ולא שיהיה פירושו שיתן האדם נוי אל הקב"ה, כי דבר זה אי אפשר, רק שנודע נוי שלו בעולמו. כלל הדבר פירוש 'זה אלי ואנוהו' שעל ידי ישראל נראה נוי שלו בעולמו, כמו

שאמרנו". וזהו האמור במדרש תנחומא ויגש אות ו "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". וראה להלן הערה 74. **באופן אחר** ביאר בח"א לשבת קלג: [א, עא:], וז"ל: "התנאה לפניו במצוה. דבר זה נקרא 'ואנוהו', כי השם יתברך נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש [תנחומא ישן יתרו טז] אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם [הקב"ה]; בים כגבור עושה מלחמה. ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה. ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, [שיה"ש ה, טו] 'מראהו כלבנון בחור כארזים'. ונראה להם בימי דניאל הזקן מלמד תורה, שכן נאה לתורה שיוצאה מפיהם, עד כאן. הרי כי השם יתברך נראה לישראל לפי מעשיהם ועניניהם. וכאשר ישראל מתנאים במצות השם, דבר זה נוי לישראל, שהרי נחשבים המצות כמו 'כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ' [תהלים סח, יד, ובגמרא (ברכות נג:) דרשו פסוק זה על מצות]. וכאשר הם מתנאים במצות, דבר זה נוי לישראל. וכפי מעשיהם של ישראל נראה השם יתברך בנוי, וזהו 'זה אלי ואנוהו' להקב"ה".

(65) "שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות, ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, דתניא [שבת קלג:] 'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצות, עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה" [רש"י שם].

(66) "כי הנר... יש בו האור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי" [לשונו למעלה פט"ז לפני ציון 62].

(67) כמו שיבאר, וממילא הדבר שאינו גשמי הוא הדור ונאה, כי "ידיעת הפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א], והובא למעלה הערה 25.

(68) גו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך לאיש], באר הגולה באר השני [רלד.], נצח ישראל פ"ז [קצ:], נר מצוה [צג.], נתיב האמת פ"א, נתיב הצדק פ"א, ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], דרשת שבת הגדול [רז:], ועוד. וראה הערה הבאה.

(69) לשונו בנר מצוה [צג.]: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר

בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב האמת פ"א כתב: "האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". וכן הוא בבאר הגולה באר השני [רלד.], נתיב הצדק פ"א, ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך לאיש], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 176, ופ"י הערות 29, 178].

(70) לפי זה הדמיון בין מצוה לנר הוא לחלק האור של הנר, ולא לחלק הגוף והפתילה של הנר. אמנם למעלה פט"ז [לאחר ציון 61] ביאר שיש למצוה שני חלקים [רוחני וגשמי], וכנגדם יש לנר שני חלקים [אור ופתילה]. ראה להלן הערה 75.

(71) לעומת הנר, הנתלה בפתילה, ואינו שכלי לגמרי, וכמבואר למעלה פ"א הערה 149, ששם לוקטו המקומות הרבים שיסוד זה הוזכר בנתיב התורה.

(72) לשונו בהקדמה לדרך חיים [ט.]: "כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר... אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר" [הובא למעלה פ"א הערה 180]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "כי המצוה תקרא 'נר' [משלי ו, כג], מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור... [אבל] תקרא התורה 'אור' [שם], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם", וכן הוא למעלה פ"א הערה 149, ח"א לב"ק ט: [ג, א.], ועוד.

(73) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ח: "הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגוייה, שנאמר [דברים ד, לט] 'כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. ונאמר [ישעיה מ, כה] 'ואל מי תדמיוני ואשוה', ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים". ובפירוש המשניות לרמב"ם בהקדמה לפרק חלק, היסוד השלישי, כתב: "היסוד השלישי, שלילת הגשמות ממנו, וזהו שנאמין כי האחד הזה שזכרנו אינו גוף ולא כח בגוף, ולא ישיגוהו מאורעות הגופים, כמו התנועה והמנוחה... ואמר הנביא 'ואל מי תדימיוני ואשוה יאמר קדוש', אילו היה גוף דומה לגופים... והיסוד השלישי הזה הוא מורה עליו מה שנאמר 'כי לא ראיתם כל תמונה', כלומר לא השגתם אותו בעל

תמונה, לפי שהוא כמו שזכרנו, אינו גוף ולא כח בגוף". וכן העיקר השלישי הוא "אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל". ובהלכות תשובה פ"ג ה"ז כתב הרמב"ם: "חמשה הן הנקראים מינים; האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה", ועיי"ש בהשגת הראב"ד.

(74) לשונו בח"א לב"ק ט. [ג, א.]: "כי המצוה, אף על גב שהמצוה היא דבר גשמי, כמו אתרוג ולולב, וכל המצוות הם בדבר גשמי, מכל מקום מצד שהיא מצות השם יתברך, היא מצוה אלקית. ומפני שהיא אלקית, ראוי שתהיה מהודרת, כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... כי תראה הארץ אשר יש בה עבות החמרי לגמרי, והמים שהם יותר זכים, אין בהם הגשמיות כל כך, ולכך הם זכים יותר... ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי. ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו 'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות. כי כאשר מתנאה לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצוות".

(75) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 148]: "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, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 61] כתב: "כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי... 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... הנה הנשמה של אדם והמצוות, שניהם יש לכל אחד צד בחינה שהיא שייכת למעלה, וצד בחינה שהיא שייכת למטה, והם כמו הנר הזה, שיש לו בחינה אל הגשמית, ובחינה אל בלתי גשמי".

(76) לשונו בח"א לב"ק ט: [ג, א.]: "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". **והנה** המהר"ל כאן ובח"א לב"ק סתם ולא פירש מדוע אם המצוה "אינה אלקית לגמרי" לכך ההדור נעשה באופן של מיעוט. אך דבריו מבוארים כדלהלן; הנה כמה פעמים כתב שקדושה המעורבת עם חולין היא לעולם במיעוט, וכלשונו בתפארת ישראל פכ"ב [שלה.]: "כי לא יקבל כל הבית קדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר במקצת מן הבית". ובנצח ישראל פ"ז [קצג.] כתב: "כי הדבר החשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב". ובבאר הגולה באר 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... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר". ובגבורות ה' פ"ה [לה:] כתב: "ואם תשאל... ולמה לא תהיה בריאת אברהם בלבד... לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך, שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת העולם במדריגה אשר השלימות יש חלק ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד. והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.]. **ולאחר שנתבאר** שהקדושה היא במיעוט, מעתה ברי הוא שמיעוט זה הוא שליש, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ג [צח:], וז"ל: "כי השליש העליון הוא יותר בקדושה. כמו הלב באדם שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [שמות כו, יח, ורש"י שם פסוק 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". ובח"א לב"ב עה: [ג, קיב:] כתב: "שכבר התבאר לך הרבה כי מספר ג' הוא מסוגל לקדושה, ויורה בה ברכה שלישית של השם יתברך 'אתה קדוש'. ואין צריך להאריך, כי הוא מבואר במקומות הרבה שמספר שלשה מסוגל לקדושה, אשר הוא נבדל מן החומר". **ובדרוש על התורה** [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, ולכך ישראל הם שליש, וכלשונו: "כל ענין הבחירה ובירירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחירייי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות". **ואם תאמר**, דהא תינח שקדושה חלה על המיעוט, וכמו שנתבאר, אך מדוע היא חלה דוקא על מיעוט של שליש, ולא על רביע או חמישית, וכיוצא בזה. וכדי ליישב זאת יש להביא כאן יסוד אחר שהנחיל לנו, והוא שכאשר יש לעשות חלוקה אזי יש למעט בחלוקה ולא להרבות בחלוקה, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ו אות ד, וז"ל: "וכך אני מפרש הא דאמרו בפרק קמא דפסחים [ד:] שאסור חמץ בערב פסח מחצות, וילפינן מדכתיב [שמות יב, טו] 'אך ביום הראשון' שאין כולו אסור, רק חציו. והקשו מנא לן חציו, דלמא שליש או רביעית... אני אומר, לפי שאמר הכתוב 'אך', כלומר מקצת הימנו. אם אתה אומר המקצת הוא שעה אחת, כלומר חלק אחד מי"ב, אם כן היום נחלק להרבה חלקים ולהרבה מקצת. ואם שתי שעות מן היום, שהוא חלק ששה, נחלק היום לששה חלקים. ולכך יש לנו לומר שחצי היום הוא אסור, ומעתה לא נחלק היום רק לשני חלקים. וכך כאן גם כן, כיון דילפינן שמעוט הקרש היה במערב עד שנחשב קרש מערבי, אין לנו לומר רק המעוט הזה הוא השליש... ופירוש זה נכון מאוד". וכן בחידושי הלכות שלו לפסחים ד: כתב כן, וז"ל: "אין סברא לחלק רק לשנים, שאם אתה אומר ב' שעות מותרות ועשרה אסורים, הרי היום נחלק לששה חלקים... וכן אם תאמר לאסור ד' שעות, נחלק היום לג' חלקים... וכיון דלא כתב בתורה רק שיש לחלק, אין עליך לומר רק לחלק אותו במיעוט החילוק, והוא שנים. כי מי יגיד לך חילוק יותר משני חלקים, וכל שאר חילוק הוא חילוק יותר, וזה אין ראוי, כיון דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל,

יש לאוקמי החילוק במיעוט היותר". **נמצא שיש** בזה שלשה יסודות; (א) הנר מורה על שילוב של קדושה עם גשמי. וכן בנר מצוה [קטו.] ביאר שהנר מורה על עוה"ז, כי יש בו הרכבה של צורה וגשמי [הובא למעלה פט"ז הערה 62]. (ב) הקדושה חלה רק על מיעוט. (ג) כשדבר נחלק לחלקים, יש למעט את החלקים עד כמה שאפשר. לכך ברי הוא שהקדושה חלה על שליש, שאז הדבר נחלק לשלשה חלקים. אך כל חילוק אחר יחייב חלקים מרובים יותר, כי רביע מחייב ארבעה חלקים, וחמישית מחייב חמישה חלקים. ודו"ק.

(77) הוא האור שבנר, ש"האור אינו דבר גשמי" [לשונו למעלה לפני ציון 66].

(78) הנה ידוע ש"נפש" היא ראשי תיבות של נר, פתילה, שמן. ובספר קהלת יעקב ערך נפש, כתב: "'נפש' ראשי תיבות 'נר פתילה שמן', על פי מה שאמר בתיקונים [תיקון כא, מט:] דנפש איהו פתילה, רוח איהו שמן, ונשמה איהו נר. ואלו הג' כלולים הנפש, כמו שמלכות כלולה מכל המדות שלמעלה ממנה [ראה הערה 84]. על כן 'נפש' רמוז 'נר פתילה שמן', שהוא נפש רוח נשמה". ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור, ועליו רוכב הנפש, והנפש מתיחס אל התרנגול... והשלישי הוא הנר שהוא כנגד השכל שנקרא 'נר', שהוא מאיר לאדם. ובכל מקום נקרא השכל 'נר'... ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם, ואין צריך ביאור דבר זה". נמצא שהידור מצוה הוא כנגד הנשמה, ודבר זה תואם מאוד למתבאר כאן.

(79) לשונו בח"א לב"ק ט: [ג, א.]: "הדור מצוה עד שליש, כי האור אשר הוא בנר אינו רק שליש. שהרי יש בו שמן, ופתילה, והאור הדבק, הוא שליש. כי הנר דבק בפתילה, והפתילה הוא בשמן, אם כן הנר שהוא ההדור הוא שליש. וכן אצל המצוה, כי הדבר האלקי שהוא במצוה, הוא נתלה בדבר שהוא גשמי... כי עד שליש יש לו להדר המצוה". **ובהמשך הגמרא** [ב"ק ט:] אמרו "במערבא אמרי משמיה דרבי זירא, עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה". ופירש רש"י שם : "עד שליש משלו - דהיינו אותו שליש שיוסיף בהידור מצוה, משלו הוא, שאינו נפרע לו בחייו, כדאמרינן [ע"ז ג.] 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא היום ליטול שכרם. מכאן ואילך - מה שיוסיף בהידור יותר על שליש, יפרע לו הקב"ה בחייו". ובח"א לב"ק ט: [ג, א:] כתב על כך בזה"ל: "והשכר שיש לו על המצוה בזה נכלל גם כן ההדור, כמו שאמרנו. כי ההדור הוא ראוי ושייך למצוה, ולפיכך אין בהדור שהוא עד שליש שכר בפני עצמו, כי כך ראוי למצוה, והוא שלימות המצוה. אבל יותר משליש הוא משל הקב"ה, כי יש על זה שכר מיוחד בפני עצמו, ואינו בכלל המצוה. כך יראה פירושו, והוא נכון כאשר תבין". ולמעלה [הערה

63] נתבאר שדעת המהר"ל היא שההידור הוא חלק מעשיית המצוה, ולא דבר בפני עצמו המנותק מהמצוה. ולכך מובן היטב ששכר ההידור נכלל בשכר המצוה, ואינו חולק מקום לעצמו.

(80) "כגון אם הקטן נמכר בששה, יוסיף שני דינרי, דהיינו שליש מלגיו שליש שבתוך הדמים, ויקח את ההדור" [רש"י שם].

(81) "הדמים יחלוק לשנים ויוסיף חלק שלישי משלו, דהיינו אם קטן נמכר בששה יוסיף שלשה דינרין, ויקח את הגדול בתשעה" [רש"י שם].

(82) פירוש - עד כה נתבאר שהידור המצוה מכוון כנגד האור של הנר, והאור הוא שליש מהנר [כי יש לנר שלשה חלקים; פתילה, שמן, ואור], לכך הידור מצוה הוא עד שליש. אך אם גם הכלי מכלל הנר, נמצא שיש לנר ארבעה חלקים [כלי, פתילה, שמן, ואור], כאשר הכלי הוא המסגרת החיצונית של הנר. ואז נפשוט שיהיה שליש מלגיו, כדי שיהיה רביע מלבר [כי כל שליש מלגיו הוא רביע מלבר], וזה יהיה גם כנגד הכלי. אך אם אין הכלי מכלל הנר, נמצא שיש לנר רק שלשה חלקים, ולא ארבעה, ואז נפשוט שיהיה שליש מלבר. וראה הערה 84.

(83) הנה אע"פ שכאן מבאר שזהו ספק בגמרא שלא נפשט, מ"מ בשאר ספריו נקט ש"נר" כולל גם את הכלי. וכגון, בנר מצוה [צט.] כתב: "הנר אינו שולט בכולו, שהרי הכלי עצמו נקרא גם כן 'נר' בכל מקום, ובו אינו שולט האור הדולק, רק שולט בשמן, ומושך השמן אליו. כי כאשר הפתילה הוא בפי הכלי, אי אפשר שישלוט בכל השמן ובכל הפתילה, רק שהוא מושך השמן אל פי הכלי... ולכך קראו הכלי, אשר שם השמן והפתילה, 'נר' בכל התלמוד, מפני שעל ידי הכלי נקרא 'נר', ובלא כלי אין שם 'נר' עליו". ורש"י [פסחים יא.] כתב: "כל נר שבגמרא היינו הכלי, קרושיי"ל". וכן כתב רש"י בביצה כב. [ד"ה שרגא]. ובשבת כב: [ד"ה נר מערבי] כתב רש"י: "נרות של זהב, שנותנין לתוכן שמן ופתילה". וכן הוא בערכין ו: ד"ה נר. וכן כתב רש"י בחומש [שמות כה, לז, שם ל, ז, שם לה, יד, ועוד]. ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "הנר נקרא הכלי אשר מקבל האור". וראה גו"א במדבר פ"ד אות ד, ושם הערות 5, 6. **ובמבוא** לדרשות המהר"ל עמוד 26 הערה 8 כתב: "מסתבר שהמהר"ל נוטה לדעה זו שהכלי מהווה חלק מהנר, לפי שהוא מקום לשמן הפתילה והאור, והרי דעתו היא שהמקום חלק מהותי הדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג.], וז"ל: "כל 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". **אך קשה**, כיצד יתכן לומר שמה שנשאר בגמרא בתיקו, יפשוט המהר"ל לעצמו בניחותא. אמנם נראה שכאשר תדייק בלשונו תראה שגם כאן הבליע בתוך דבריו שהכלי הוא חלק מהנר, שכתב: "כי מבעיא ליה אם הנר, שהוא הכלי המקבל, גם כן מכלל הנר". הרי פתח ב"הנר **שהוא הכלי המקבל**", וסיים שהספק הוא האם הכלי "גם כן מכלל הנר". ולכאורה זו סתירה גלויה מיניה וביה. ובעל כרחך לומר שבודאי כאשר אתה אומר "נר" הנך מתכון גם לכלי המקבל, וכפי שנקט בשאר ספריו. כי קא מבעיא ליה האם הכלי נחשב לאחד מחלקי הנר [ויהיה לנר ארבעה חלקים], או שאין הכלי אחד מחלקי הנר [ויהיה לנר שלשה חלקים], אע"פ שבודאי הכלי נמצא תחת שם "נר", כי חלק לחוד, ושם לחוד. ובביאור מרגניתא זו, ראה הערה הבאה.

(84) נראה שרומז לענין הבא; נתבאר כאן [ראה הערה 82] שספק הגמרא הוא האם הכלי הוא נכלל בנר [ואז יש לנר ארבעה חלקים], או שאינו נכלל בנר [ואז יש לנר שלשה חלקים בלבד]. ולכאורה יש לתמוה על זה, דא"כ היה לגמרא להסתפק האם הידור מצוה הוא שליש או רביע, ומדוע הרביע מסתתר מאחרי המלים "שליש מלבר". ובעל כרחך לומר שאף לפי הצד שהכלי הוא אחד מחלקי הנר, מ"מ אין הוא חלק רביעי השוה לשלשת החלקים האחרים [שמן, פתילה, ואור], אלא הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", ודבר זה צריך ביאור. אלא שנתבאר בהערה הקודמת שהכלי דומה למקום, והמקום הוא המסגרת שבה הדברים מתקבלים. נמצא שהדבר הרביעי הוא המקבל את שלשת הדברים שזולתו, והוא משמש אכסניא להם. וספק הגמרא הוא האם יש בכך בכדי להמנות לאחד מחלקי הנר, או שאין המקבל חולק מקום לעצמו, כי אין לו אלא סך החלקים האחרים שקיבל, ולית ליה מגרמיה כלום, ולכך אין הוא נמנה לאחד מחלקי הנר. אך גם לפי הצד הראשון א"א לומר שהידור מצוה הוא רביע, אלא ניתן לומר רק "שליש מלגיו", כי סוף סוף אין הכלי שוה לשלשת חלקי הנר האחרים [הנמצאים בנר מצד עצמם], אלא הוא המקבל לשלשת חלקי הנר. **נמצאת אומר** שספק הגמרא הוא האם מדת מלכות ["מלכות כלולה מכל המדות שלמעלה ממנה" (לשון הקהלת יעקב, והובא בהערה 78)] היא דבר רביעי, או שאין היא אלא מקבלת מהמדות שלמעלה ממנה, ואינה דבר רביעי. ובדרשת שבת הגדול [רכד:] כתב: "והוא [דוד] שקול ג"כ עם אבות העולם... מפני כי מידת דוד בלולה משלושתן". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.] כתב: "לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מייחד שמו על האבות, מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד... היה דוד שוה לאבות מצד המקבל". הרי דוד המלך הוא הכלי של הנר. ומצינו שדוד נקרא "נר", וכמו שאמרינן בתפילות ימים נוראים "ועריכת נר לבן ישי

משיחך", וכן "שלא יכבה נרו לעולם ועד" [בברכות ההפטרה]. ובגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תטז.] כתב: "ונר דולק מליל שבת לליל שבת, הוא ענין רביעי, והבן זה היטב". **וצרף לכאן** את דבריו בדר"ח פ"א מ"ב [רו.], שכתב: "כבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה [ר"פ ג] אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם, ולא נזכר הרביעי, היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים". ושם בהערות 528, 571 נתבאר ששלשת היסודות של אמ"ש מקבילים לשלשת האבות [אברהם כנגד מים, יצחק כנגד אש, ויעקב כנגד אויר], ודוד המלך מקביל לעפר ["מקימי מעפר" (ש"א ב, ח)]. לכך אין יסוד העפר נמנה עם שלשת היסודות העליונים, כפי שכאן אמרו "שליש מלגיו" ולא "רביע מלבר". וראה למעלה פ"ד הערה 316, באר הגולה באר החמישי [כא:], ותפארת ישראל פ"ל הערה 34. **וזהו מתק לשונו** כאן שכתב "אם הנר, שהוא הכלי **המקבל**, גם כן מכלל הנר", דתיבת "המקבל" מורה באצבע לדברים שנתבארו כאן. וכשהרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, הוטבו בעיניו, והוסיף לזה דברי התוספות [גיטין ב. ד"ה המביא] שכתבו "ומה שנוהגים לכתוב י"ב שורות בגט... משום דכתיב [דברים כד, א] 'ספר כריתות', כשיעור י"ב שיטין המפסיקין בין ארבעה חומשי ספר תורה, כדאמר בב"ב [יג:] שצריך להניח ארבעה שיטין בין כל ספר וספר. והפסק שבין 'וידבר' [ספר במדבר] למשנה תורה לא חשיב, שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה", והם הם הדברים. ועיין בשו"ת אבני נזר או"ח סימן ת"ק שהבין בדעת המהר"ל שספק הגמרא הוא האם הכלי נכלל ב"נר" או לא, והביא כמה ראיות לומר שהכלי אכן נכלל ב"נר". אך לפי מה שנתבאר כאן אין זו כונת המהר"ל, כי בודאי ה"נר" כולל את הכלי [וכמו שנקט בשאר ספריו כדבר פשוט], ורק הספק הוא האם הכלי המקבל נמנה לאחד מחלקי הנר, או שאע"פ ש"נר" כולל את הכלי, מ"מ אין הכלי המקבל נמנה לאחד מחלקי הנר, כי לית ליה מגרמיה כלום, אלא סך החלקים האחרים. ודו"ק.

(85) דע שזהו הנתיב היחידי שכתב בסיומו "סליק", ולא כתב כן בסיומם של ל"ב הנתיבות הבאות. אמנם הדבר מתבאר על פי דבריו למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 72], וז"ל: "חלקנו אותו אל ל"ב נתיבות, והם כולם מן דברי מוסר. ועוד נתיב אחד בהנהגת למוד התורה, כי 'אם אין תורה אין דרך ארץ' [אבות פ"ג מי"ז], ובכללם הם שלשים ושלשה נתיבות". ומוכח מדבריו שנתיב התורה לחוד, ול"ב הנתיבות האחרות לחוד, כי ל"ב הנתיבות האחרות שייכות לדרך ארץ, לעומת נתיב התורה השייכת לתורה, ורק הואיל ו"אם אין תורה אין דרך ארץ", לכך צרפם להדדי [ראה שם הערה 74]. לכך מובן היטב מדוע רק בסיום נתיב התורה כתב "סליק נתיב התורה", ולא כתב כן

בסיומן של שאר הנתיבות, כי נתיב התורה חולקת מקום לעצמה, וחותמת לעצמה את ה"אם אין תורה". אך שאר ל"ב נתיבות הן חטיבה אחת של "דרך ארץ", ואין מקום לומר "סליק" בין נתיב ונתיב, ולהפריד בין הדבקים. ואכן רק בסוף הנתיב האחרון [נתיב דרך ארץ] כתב "תם ונשלם, תהלה לבורא עולם".

נתיב התשובה

פרק א

(1) מחבר ספר משלי, וכפי שנאמר בפתיחת הספר [משלי א, א] "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל".

(2) תנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובמו"ק טז: דרשו שפסוקנו עוסק בתורה. ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "והחכמה היא התורה בפרט". ובתפארת ישראל פ"ט [לב:] כתב: "על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'". 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". ובתפארת ישראל פ"י [לה.] כתב: "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... כי הדברים הקדושים הם דברי חכמה". וכן כתב שם בפי"א [לח:], ובדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.]. ובהקשר לזה משתלבים דברי הגמרא [שבת לא:], שדרשו על הפסוק [איוב כח, כח] "הן יראת ה' היא חכמה" - "שכן בלשון יוני קורין לאחת 'הן'". הרי שהחכמה היחידה היא זו הקשורה במיוחד ובמסוים אל השי"ת.

(3) דבריו טעונים ביאור, דמדוע חכמתה העליונה של התורה מחייבת שהתורה תיקרא בלשון רבים ["חכמות"] דוקא, ולא בלשון יחיד. אמנם כונתו היא, שככל שהדבר מרומם יותר, כן הוא כולל יותר. וחכמת התורה כוללת בתוכה את שאר החכמות, ולכך נקראת בלשון רבים. וכפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [קמב:]: "מעלת התורה אינו כמו שאר דברים... שכוללת הכל". 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 הש"י, שאמר [שמות כ, א] '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". ועל כך אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "הפוך והפוך בה דכולא בה". וראה הערה 5.

(4) ועוד אודות עליונותה של חכמת התורה, ראה דבריו בנר מצוה [יא:] שכתב: "לא היו רוצים [מלכות יון] שתהי החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה, שהיא החכמה על הכל". ובתפארת ישראל פ"ט [לב:] כתב: "ההפרש שיש בין התורה ובין שאר חכמות, כי שאר החכמות אינן מביאין את האדם אל הדביקות הזה... עם השי"ת... אבל מה שמביא האדם אל הדביקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובדר"ח פ"ד מט"ו [קצ:] כתב: "התורה היא יותר מן החכמה... שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו... תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה". ושם בפרק פ"ה מכ"ב [ערה.] כתב: "שאין לך מדה טובה הימנה [מהתורה]... שהיא הדבר המביא אל השי"ת להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". וראה עוד בדר"ח פ"א מ"ב [כה:], ונצח ישראל פל"א הערה 59.

(5) ופירושו, מפאת רוממות התורה, התורה נמצאת אל כל בני האדם. ובע"ז ב: אמרו שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות [ורק ישראל הסכימו לקבלה], וביאר שם בח"א [ד, ב.] בזה"ל: "כי התורה היא מצד הש"י, 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". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [ריש רעז:], וז"ל: "כי כ"כ מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל אף האומות, שלכך ניתנה תורה 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, אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובגו"א שמות פ"כ אות ז כתב: "אבל נתינת התורה שייך לכל האומות, והקב"ה החזיר את התורה על כל האומות... כיון שהתורה שייכת אל כל האומות". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]: "הלשון של תרגום אינו לשון פרטי מיוחד לאומה, והוא לשון כולל אל הכל. ולכך התרגום הוא מורה על העולם שהוא כולל הכל... ומפני כך התורה היא ניתנה אל הכל. ודבר זה מורה מה שפעם השלישית יקרא אותו בתרגום ["שנים מקרא ואחד תרגום" (ברכות ח.)], שהוא

לשון כולל, כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה. וזהו מעלת התורה כאשר היא לכל".

(6) שבפשטות מוסב על כל בני אדם. וכן פירש הראב"ע שם: "בחוץ - שבה המון העם". אמנם מכאן ואילך יבאר, שניתן היה לבאר ["בחוץ תרונה"] שכונת המקרא היא רק לחכמים המופלגים בלבד, ולא לכל אדם, ובכדי לאפוקי מכך הוצרכו הרבוים הבאים של הפסוק ["ברחובות תתן קולה", "בראש הומיות תקרא", "בפתחי שערים"].

(7) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(8) כי "בחוץ תרונה" "הוא מקום הרחוק מעיר" [לשון הגר"א למשלי כב, יג], ואין שם הרבה בני אדם, ולכך הו"א ש"בחוץ תרונה" מרבה רק את החכמים המופלגים.

(9) "היינו מה שלפני העיר, ששם מוכרים צרכי העיר, והוא הנקרא רחוב העיר" [לשון הגר"א משלי א, כ]. ובפירוש הגר"א לשיר השירים ג, ב, כתב על פסוקנו: "["בחוץ תרונה"] המקום אשר לפני העיר, והוא 'סרטיא', והוא חוץ לעיר מרחוק... והב' ["ברחובות תתן קולה"] הוא קרוב לשער, הוא נקרא 'פלטיא', והוא נקרא רחוב העיר". ורש"י שבת ו. כתב: "פלטיא - רחבה של עיר, ששם מתקבצין לסחורה".

(10) "במקום שהיא נשמעת ונכרזת" [רש"י שם במשלי]. והמיוחד במקום זה [לעומת קודמיו] הוא ששם אנשים באים לשמוע את הנאמר, ולא שנמצאים שם לעסקיהם.

(11) פירוש - הרבוי הנוסף של הפסוק לאחר "בחוץ תרונה" ["ברחובות... בראש הומיות"] בא לרבות את השלב שלאחר "חכמים גדולים". וה'נחית דרגא' מחכמים גדולים הוא "בני אדם בינונים".

(12) "מקום הנכנסים והיוצאים" [מצודות דוד שם]. וכאן מתרבים אף בני האדם הפחותים ממדריגת הבינונים ["ששם נכנסים הכל"].

(13) כמבואר בפסוק שלאחריו "עד מתי פתים תאהבו פתי וגו'". ובסוטה ה: אמרו "כל השם אורחותיו בעוה"ז, זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:]: "יהיה האדם מתבונן על כל מעשיו שיעשה בעוה"ז... ולכך יהיו כל מעשיו בהתבוננות הרבה... ודבר זה הוא הדבר הגדול כאשר עושה מעשיו בהתבוננות ובדעת, שהוא בא לידי צדק וניצל מן החטא. וזה שאמרו בפ"ק דסוטה [והולך להביא את המאמר הנ"ל]... ודבר זה הוא ראשון אל הכל, כי צריך קודם הכל התבוננות על דרכיו שהוא ירצה לעשות". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [עא:], והוסיף שם: "ומזה תדע כי המתבונן ומחשב דרכיו, אינו חוטא בין במזיד ובין בשוגג". אמנם כאן מדגיש שחישוב הדרכים והבנת אחרית דבר הם פועל יוצא מחכמתה של תורה. ונראה להטעים זאת על

פי דבריו שבגו"א בראשית פכ"א אות כ [בביאור שבן סורר ומורה נידון ע"ש סופו (רש"י דברים כב, יח)], שכתב: "וזה לא קשיא למה ציוה תורה לדון אותו ע"ש סופו, דודאי אין זה קשיא, שהתורה תיקון לכל דבר ע"ש סופו, כי היא החכמה והדעת שנתן לנו... והתורה כדי להיישר ולתקן ציותה שלא יהיה בן סורר ומורה". ובנתיב התורה פ"א [א, ד.] כתב כי "תורה" היא לשון הוראה משום ש"מורה לאדם את הדרך אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא... שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי להגיע אליו". הרי שכל ענינה של תורה עומד בסוד "אחרית דבר". ולכך דין הוא שחכמתה של תורה תעורר את האדם שיחשב דרכיו ופרי מעלליו. וראה הערה 59.

(14) לשון הפסוקים שם [פסוקים כב-כג]: "עד מתי פתים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת. תשוב לתוכחתי וגו'".

(15) קהלת ט, ח "בכל עת יהיו בגדיך לבנים וגו'", ופירש רש"י שם "התקן עצמך בכל שעה במעשה טוב, שאם תמות היום תכנס בשלום... כך דרשוהו רבותינו במסכת שבת [קנג.]". והובא להלן פ"ב ד"ה ובפרק השואל. ותמיה זו ["וכי אין אתם יראים כי תלכו מן העולם בלא תשובה"] היא היא הנכללת במסגרת חיובו של אדם לחשוב על דרכיו. והדבר נרמז בפסוקים שם, כי בהמשך נאמר [פסוקים לב-לג] "כי משובת פתים תהרגם ושלות כסילים תאבדם, ושומע לי ישכן בטח ושאנן מפחד רעה". ופירש רש"י שם: "ישכן בטח - בעוה"ז. ושאנן - לעוה"ב. מפחד רעה - מדינה של גהינום". הרי בעוד שהפתי והכסיל נהרגים ונאבדים, לעומתם העושים תשובה זוכים לעוה"ז ולעוה"ב, וניצולים מדינה של גיהנום. ולכך פסוקים אלו קוראים לאדם שישים על לבו שלא ילך מהעוה"ז בלא תשובה.

(16) וזהו הנאמר בפסוקים הללו שיש לפתים להתחרט על טפשותם, ועל הלצים להתחרט על ליצנותם, וכיו"ב. ובסמוך יבאר מדוע התורה היא זו הקוראת לחוטא שישוב.

(17) בפסוקים האלו; פתים, לצים, וכסילים.

(18) אודות שהתאוה באה מהגוף, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מכ"ב [רז:], שכתב: "התאוה בא מן הגוף, ובאם אדם נוטה אל התאוה, דהיינו לגוף לגמרי... דבר זה מוציא אותו מן העולם". ואודות שתאות הזנות בפרט באה מן הגוף, הנה אמרו חכמים [סוטה יד.] שמנחתה של סוטה באה מן השעורים [במדבר ה, טו], משום ש"מעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות

בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "כי מידת העריות מעשה חומרי מתועב, ודבר זה נתבאר הרבה, ואין צריך להאריך בזה... שלכך אמרה תורה שתהא קרבנה של סוטה מאכל בהמה". ובדר"ח פ"א מ"ב [כו:] כתב: "מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה, מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר הזה א"צ ראיה כי הזנות מעשה בהמה חומרית". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.] כתב: "ודבר זה ביארנו הרבה מאוד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החומרי. ורמזו זה חכמים במה שאמרו ז"ל למה קרבנה של סוטה שעורים... היא עשתה מעשה בהמה... הרי לך כי הזנות מעשה חומרית. ודבר זה ידוע כי הזנות הוא חומרי גופני". ובגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא נמשך אחר החומר, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין לפי שהיא עשתה מעשה בהמה". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ובבאר הגולה, באר הששי [קח:], כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה". ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.]. וכ"ה בח"א לע"ז ה: [ד, לב.]. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא

'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.]. וראה בסמוך הערה 80.

(19) הרי שמבאר "פתי" מלשון שוטה. והגר"א שם במשלי כתב: "הראשון, מחמת שנתפתו ביצרם לילך אחר תאות עוה"ז, וסוברים שזהו בעצם טוב, ויהיה כן לעולם... וזהו שאמר 'עד מתי פתים', הוא נגד ההולכים אחר פתוי יצרם לרדוף אחר תאות עוה"ז, 'תאהבו פתי', תהיו נוחים להתפתות". הרי שהגר"א מבאר "פתי" מלשון מתפתה ליצרו. ורש"י שם ביאר כגר"א. והרד"ק, בספר השרשים, שורש פתה, חיבר אותם להדדי, וז"ל: "פתה - ענינו הטיית הלב לזולתו שלא על דרך האמת והשכל... ולפיכך נקרא השוטה 'פתי', לפי שהוא נוטה לכל דבר, כמו שאמר [משלי יד, טו] 'פתי יאמין לכל דבר'".

(20) קודם למעשה הניאוף. וא"כ יש כאן שלשה שלבים; (א) האדם נמשך אחר הגוף והחומר. (ב) כתוצאה מכך נכנסת בו רוח שטות. (ג) וכש"נכנס בו רוח שטות, אז נעשה גשמי, ואז הוא חוטא" [לשונו בח"א לסוטה ג., הוצאת כשר (חלק ראשון, עמוד יח), ואינו בח"א הוצאת לונדון (ב, כט.)]. ובדר"ח פ"א מ"ב [כו:] כתב: "ועוד אמרו ז"ל 'כי תשטה' למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות... למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות... ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי".

(21) כי היחס שבין השכל לגוף הוא "כשזה קיים זה נופל", וכפי שביאר בח"א לשבת קנב. [א, פב:] את מאמרם, שת"ח כל זמן שמזקינים חכמה נתוספת בהם, וז"ל: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה... כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה היה נופל זה קם. שכח החומרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכוחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". וזהו שכתב כאן, שכאשר האדם נמשך אחר הגוף והחומר, בכך גופא מונח העדר השכל והדעת [שהם ההפכים לחומר], ולכך נקרא בשם "פתי". [ויש להעיר, כי כאן מגדיר את החוטא החומרי בשם "פתי", ואילו בח"א לסוטה ג. (ב, כט.), לאחר שביאר שרוח השטות גורמת לחטא, כתב בזה"ל: "וכן שלמה קרא הרשע 'כסיל' בכל ספר קהלת". ולפי דבריו כאן היה לו לומר שהרשע נקרא "פתי", כי שם זה מבטא את "רוח השטות", יותר מאשר שם "כסיל".] ועוד אודות שההפכים אינם יכולים לדור יחד [ולכך לאחר כניסת רוח השטות - "הלך השכל"], הנה כן מבואר בנצח ישראל פט"ו [ד"ה הנה ביארו] בקשר ליעקב ועשו. וזהו יסוד ידוע בספרי המהר"ל. ובדר"ח פ"ו מ"ה [רצ:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים,

ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בדרוש על התורה [טז:]. וראה להלן פ"ב הערה 140.

(22) לשון הגר"א שם במשלי: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שחפצים לדבר דברים בטלים, אף שאין בזה הנאת עולם הזה, מ"מ הוא מתוק אצלם". ושם בהערה 113 הובאו דבריו ממקום אחר שכתב: "והם יושבי קרנות, ומדברים דברי לצנות בלי שום תועלת, רק שהנאתם בזה".

(23) בדרשת שבת הגדול [רא.] ביאר את ענינם של קין הבל ושת, וז"ל: "כי האדם הראשון היו לו שלשה בנים; קין, הבל, שת. וידוע כי מעשי אדם... נחלקים לשלשה חלקים; החלק האחד מעשים רעים, שהם מצד יצה"ר שבאדם... השני - מעשים שהם הבל, אין ממש בהם כלל, כמו כמה מעשים של הבל שעושה האדם, אין בהם טוב, ואין בהם רע... והבן השני נגד המעשים שהם הבל ואין בהם ממש... כי הבל היה רועה צאן [בראשית ד, ב] כפי ענינו, שהוא הבל. כי הבהמה היא הבל ואין בה ממש... והבל היה רועה צאן... כפי מדתו". וכנגד מהותו של הבל כתב כאן "הלצים המכלים ימיהם בהבל, שאין בהם ממש". ועוד אודות שהליצנות היא הבל וביטול, ראה דבריו בנתיב האמת פ"א [א, קצט:] שכתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "הליצנות הוא דבר שאינו מן מציאות העולם, שהרי הוא ליצנות והבאי". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:] כתב: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". וראה עוד נצח ישראל פכ"ג הערה 71.

(24) על פי משלי [כא, י] "נפש רשע איותה רע". ובהקדמתו לדר"ח [ט.] כתב: "אם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב 'נפש רע איותה רע', ור"ל כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאוה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע נמשך אל הרע בטבע". וכן ביאר בגו"א בראשית פכ"ה אות כה את רשעותו של עשו, שהיה מפרכס לצאת בבטן אמו לעבר פתחי ע"ז [רש"י בראשית כה, כב], ואע"פ שאין יצה"ר נתון בעובר [סנהדרין צא:], משום ש"מה שעשה עשו - לא בשביל יצרו, אלא מפני שהיה עשו רוצה לצאת שוב אל מינו וטבעו, שכל דבר מתעורר אל טבעו... וכן עשו, כאשר היתה [רבקה] באה לפני בתי ע"ז, ולא

משום יצרו הרע". וכן ביאר את רשעותו של קין [גו"א בראשית פ"ד סוף אות ד]. ושם [גו"א בראשית פ"ו אות יא] ביאר שיש מ"ד בב"ר [כז, ד] הסובר "כי החטא בא ג"כ מן הנשמה, אע"ג שאין יצה"ר בנשמה, מ"מ נפש רשע רע בעצמה, בלא יצה"ר... ויש מי שסובר בב"ר [שם]... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם ע"י הגוף, אף כי נפש רשע רע, היינו כשהוא בגוף ג"כ". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ג [ב, ע:] לגבי חטא לשה"ר. וראה עוד בח"א לב"ק ל. [ג, ה.], דרשת שבת הגדול [רא.], ובנצח ישראל פכ"ה הערה 89.

(25) כפי שכתב בהקדמתו לדר"ח [ט:]: "כל דברי מוסר, שהיא דרך ארץ, השכל נותן והדעת מחייב דבר זה... כי דרך ארץ הוא לפי שכל האדם". ובתפארת ישראל פמ"א [קכח:] כתב: "כי מצות כיבוד [אב ואם] מחייב אותו הדין והשכל, מה שלא תמצא דבר זה בשאר מצות". וקודם לכן בפרק [קכז:] ביאר את ה"טוב" הגנוז במצות כיבוד אב. ועוד אודות מצות שכליות שהדעת מחייבתן - ראה רמב"ן בראשית ו, יג, ורמב"ם בשמונה פרקים, פרק ששי.

(26) פירוש - הרשעים הם חפצים לעשות רע, וממילא הם שונאים את הדעת המחייבת לעשות טוב. וכמו שנאמר על צדיקים [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע", כך היא המידה לאידך גיסא; הרשעים שונאים את הטוב [הדעת]. וכן נאמר על רשעים [מיכה ג, ב] "שונאי טוב ואוהבי רע". והרי שנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א נדה טז: (ד, קנד.)], ולכך תיפול שנאה בין רשעים לדעת.

(27) הרי שדוד הזכיר; רשעים [כסילים], חטאים [פתים], ולצים. ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, רכא.] ביאר את הפסוק בזה"ל: "וחילק את הרשעים לג' חלקים; יש חוטאים בכח מעשיהם, ואלו נקראים 'רשעים'... כאשר הם מוסיפים לעשות מה שאין ראוי לעשות. והמדה הרעה השניה אשר הם מחסרים לעשות ממה שראוי להם, ואלו נקראים 'חוטאים', כי 'חטא' מלשון חסרון... דכתיב [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', שפירושו אנכי אחסרנו [רש"י שם, וראה הערה 110]... והשלישי הוא הכת שאין במעשיהם ממש כלל, רק הבאי הם". והם הם הדברים שכתב כאן.

(28) מה שכתב "אף שחטאו - מתחייב להם שישובו [לקיים ולשמור התורה]", לכאורה אינו מובן, דמהיכי תיתי לחשוב שהחוטא יהיה מחויב פחות בקיום התורה ממי שלא חטא מעודו, ד"אטו מי שאכל שום - יחזור ויאכל שום" [ברכות נא.]. אמנם הענין יוסבר עפ"י דבריו להלן ר"פ ג, שכתב: "כי החוטא שיצא מרשותו ועולו של הקב"ה, לא שייך שיש עליו חובה מוטלת, שהרי כבר יצא מן הגזירה אשר עליו. אבל נחשב כאילו הוא עושה נדבה... כאילו עשה דבר לפנים משורת הדין". ואלו דבריו כאן אודות חיובו של

החוטא לשוב. וראה בסמוך הערה 77, שגם משם מוכח יסוד זה. ובביאור מרגניתא זו, ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר יט, אותיות ג, ד, ויובא להלן פ"ג הערה 14.

(29) "מקבלם בתשובה" פירוש שהשי"ת מקבל את תשובתם. וכל זה נכלל במה שהתורה אומרת לחוטאים; שישובו, ושתשובתם תתקבל.

(30) פירוש - אף שכל האדם נחשב לחומרי ביחס לשכל התורה. [וכבר כתב הפחד יצחק פסח, מאמר טו אות ד: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית"]. וכפי שכתב פעמים הרבה אודות ההבדל בין שכל התורה לשכל האדם. ולדוגמה, ראה דבריו בתפארת ישראל פמ"ז [קמד.], שכתב: "כאשר נתן הש"י להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר, אשר דבק בחומר ההעדר. ואין התורה שכלית כמו שכל האדם שהוא מצורף אל החומר... [כי] התורה אין לה צירוף וחיבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות... שהוא [התורה] שכל נבדל מן החומרי לגמרי". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב: "יש לתורה צירוף אל האדם... והוא השכל אשר שייך לאדם, רק אין לתורה צירוף לגמרי אל האדם, במה שהתורה היא שכלית, והאדם הוא גשמי". ובנתיב התורה פ"ו [א, כו.] כתב: "התורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם, שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל", ועיי"ש, שכל אותו הפרק מבוסס על יסוד זה. וראה להלן ציונים 124, 129 ופ"ח הערה 22.

(31) לשונו בגבורות ה' פל"א [קכ:]: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, ולכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף, בעל שנוי ותמורה, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפה:] כתב: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר, השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי... אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל". וכ"ה בגבורות ה' פ"כ [צב:], ח"א לב"מ לג. [ג, כ:], ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]. וראה נצח ישראל פי"ח הערה 62,

שם פי"ט הערה 22, בסמוך הערה 36, ולהלן פ"ב הערה 112, פ"ה הערות 54, 70, פ"ו הערה 53.

(32) פירוש - מבחינת התורה השכלית מעשי אדם נחשבים חומריים. דוגמה לדבר; בנדרים פא. אמרו שתלמידי חכמים קוראים לשאר אנשים בשם "חמורים". וביאר זאת בנצח ישראל פנ"ט [ד"ה ומה שאמר] בזה"ל: "ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי', פירוש, 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'... ולפיכך מה שקוראים לאנשי חמרי, רוצה לומר שבערכו הם חמרים, ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו". וכך גם התורה מתייחסת למעשי האדם החומרי, וממרום פסגתה השכלית התורה קוראת לאדם החומרי והמשתנה שיחזור בתשובה. וראה להלן ציון 126. ועוד אודות זיקתה של תורה לתשובה, הנה נאמר על דגל ראובן [במדבר ב, טז] "שניים יסעו", שדגל זה נוסע אחר דגלו של יהודה [שעליו גם שבט יששכר שהוא בעל תורה]. וכתב שם הרמב"ן [פסוק ב] בזה"ל: "ראובן שהוא בעל תשובה... ושניים יסעו, שהתשובה היא שניה לתורה". ומקורו בבמדב"ר ב, י, ששם אמרו "'ושניים יסעו - שהתשובה שניה היא לתורה". וכתב על כך הפחד יצחק, יוה"כ, מאמר לג: "ועולים הם לקראתינו הדברים הנ"ל גם מסדר תפלת שמונה עשרה שלנו... ומאוד יפלא בעינינו, שלא מצינו בכל הברכות של שמונה עשרה שום בקשה וברכה על התורה מצד עצמה, אלא שכל עצמה של הבקשה על התורה כלולה היא בבקשה של תשובה, 'השיבנו אבינו לתורתך'". ועיי"ש שמאריך לבאר את יסודו של הרמב"ן, וצירף לכך את דברי הגמרא [ברכות יט.] "אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום... ודאי עשה תשובה". וכתב על זה: "על פי כל כללי החזקות... אין דוגמא לזה שתהא לנו חזקה שבודאי נשתנה המצב. שהלא כל החזקות הן לומר שלא היה כאן שינוי, והמצב במקומו עומד. וכשאדם מישראל סרח, הרי איבד בזה את חזקת כשרותו... ואילו בת"ח אתה אומר שבודאי נשתנה המצב... והנה הוא המקום בחיי יחיד מישראל שתופסת בו ההנחה כי התשובה היא שניה לתורה".

(33) כי המאפיין את השכל הוא אי ההשתנות, לעומת החומרי המשתנה. ולכך העדר עשיית תשובה מורה על מדריגת הצורה והשכל, לעומת עשיית תשובה. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנצח ישראל פי"ד [ד"ה וכבר התבאר] ביאר את קשיות ערפם של ישראל, וז"ל: "כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם

בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה... ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". וראה שם הערות 54-60, שהובאו מקבילות לכך משאר ספרי המהר"ל. וראה להלן פ"ה הערה 71.

(34) מפרעה מלך מצרים.

(35) רש"י שמות ז, ג: "בחמש מכות ראשונות [דם, צפרדע, כינים, ערוב, דבר] לא נאמר 'ויחזק ה' את לב פרעה', אלא 'ויחזק לב פרעה'".

(36) בגבורות ה' פל"א [קכ:] הביא מדרש זה, וכתב לבאר: "כי התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה... אבל אם מתרה בו, ההעדאה והתראה זאת עושים לו שמעשיו שלו נחשבים מעשה יותר, שהרי העיד ולא שמע, וזהו מעשה גמור, בודאי אז נועל הקב"ה ממנו דרכי תשובה, ומכביד את לבו. שקודם זה הקב"ה צופה לרשע שישנה את מעשיו... אבל כאשר עשה זה, שהתרה בו ולא שמע, הקב"ה מוסיף לו טומאה על טומאתו, לפי שזה הוא מוכן אל הטומאה ולא אל התשובה... והדברים אלו עמוקים מאוד... כי נועל הקב"ה דרכי התשובה, שההתראה שהוא עובר נראה שהוא חוטא בשכלו ובדעתו, ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת". וראה הערות 31, 32.

(37) ועוד אודות המתאחר לעשות תשובה - ראה בשערי תשובה שער הראשון, אות ב, שכתב: "ודע, כי החוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו, יכבד עליו מאוד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו, ויש לו מנוס לנוס שמה, והמנוס הוא תשובה, והוא עומד במרדו והנו ברעתו, ובידו לצאת מתוך ההפכה, ולא יגור מפני האף והחמה, על כן רעתו רבה". והם הם הדברים שכתב כאן המהר"ל.

(38) "ויש לשאול, ולמה תהיה התשובה מועלת... והרי אי אפשר להחזיר לאיש אשר נטל נשמתו ממנו... וכי אפשר לתקן מה שעשה" [לשונו להלן פ"ה ד"ה התשובה היא]. וראה להלן פ"ב הערה 3.

(39) "א-ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" [דברים לב, ד], ופירש רש"י בתענית יא. "שאין עושה דבר בלא דין אמת וצדק". "כי מצד השי"ת כל מעשיו במשפט וצדק" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ד"ה ואם דבר]. ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי הוא יתברך היושר בעצמו". ובתפארת ישראל פ"ט [לא.] כתב: "הגזל והגניבה והרציחה... כל אלו הם רחוקים ומתועבים בעיני השי"ת, שהוא יתברך עצם היושר". ושם בפמ"ו [קמא:] כתב: "כי המשפט הוא היושר בעצמו, שלא יעבור על היושר, וזהו ענין משפט. ודבר זה ידוע כי אין דבר שהוא מתייחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב [דברים א, טו] 'כי המשפט לאלקים הוא'". וכן מבואר באור חדש [ריט.] שמידת היושר פירושה מידת הדין, לעומת מידות חסד ורחמים.

(40) לשונו בנתיב התוכחה פ"א [א, קצ.]: "מדת הקב"ה שהוא מוכיח את האדם שילך בדרך הישר". אמנם כאן הוסיף כי מידת היושר של השי"ת, היא הסיבה שה' מורה את דרך הישר לאדם החוטא. ונראה לבארו, כי הנהגה מעין זו מצאנו גם לגבי מידת טובו יתברך, שהיא הגורמת לסילוק הרע מהעולם. וכלשונו בדר"ח פ"ג מט"ו [קמט:]: "מדת הטוב של הש"י חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פורעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב... כי מצד שהוא טוב, רוצה בטוב ואינו חפץ ברע... ובמה שמביא פורעניות בעולם הזה, נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע ונשאר הטוב". וה"ה למידת היושר, שמידה זו שואפת לביטולו המוחלט של היוצא מהיושר והמשפט. ולכך מידה זו מורה לחוטא את הדרך הישר. ודו"ק.

(41) בראשית ד, ז "הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ וגו'", ופירש רש"י שם: "לפתח קברך חטאך שמור". וראה גו"א שם אות ט. ובב"ר סו, ד, אמרו: "הרשעים... תחלתן שלוה וסופן יסורין". וראה נצח ישראל פי"ט הערה 54.

(42) מנחות נג: "ויקבל טוב מטוב... 'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'". וכתב שם בח"א [ד, פב.]: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע... 'מטוב' הוא הקב"ה, שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית".

(43) "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלא בשובו מדרכיו וחיה" [יחזקאל יח, כג]. וראה גו"א שמות פ"ד אות א, וכאן הערה 40, ולהלן פ"ג הערה 11 ופ"ח הערה 95. וכ"ה בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.].

(44) אודות שהחטא נחשב ליציאה מן היושר, הנה נאמר [קהלת ז, כט] "עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים", ופירש רש"י שם "אשר עשה הקב"ה את האדם הראשון ישר... בקשו חשבונות רבים מזימות ומחשבות של חטא". הרי שהעמיד "ישר" לעומת "חטא". ובבראשית ב, ז נאמר "ויצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "נטל עפרו ממקום שנאמר בו [שמות כ, כד] 'מזבח אדמה תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד". וביאר הגו"א שם אות כא: "שאם יקרא לו חטא יהא נקל שיוסר החטא, כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצעי, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא". וראה להלן פ"ב הערה 59.

(45) מצד ה"ישר" של השי"ת.

(46) מצד ה"טוב" של השי"ת.

(47) פירוש - בא לבאר את מידת טובו של הקב"ה המתבטאת בכך שהוא משפיע טובה לכל. ובברכת המזון אומרים "המלך הטוב והמטיב לכל". וראה בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו., קמד.] שביאר ברכה זו. ובדרך ה' לרמח"ל [חלק א פרק שני] כתב: "ובהיותו הוא לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך שמו מצד עצמו".

(48) "יופקרו חייו וגופו, שמורה אל הבריות לחטוא" [רש"י שם].

(49) פירוש - מידת היושר עומדת כנגד ויתור בחינם. ובאמת כך מפורש להדיא בגמרא שם [ב"ק נ.], שאמרו שם: "כל האומר הקב"ה ותרן הוא, יותרו חייו, שנאמר [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט'". והרי המשכו של אותו קרא אומר "א-ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא". הרי מידת המשפט והיושר עומדת כנגד מידת הויתור. ובספר מסילת ישרים לרמח"ל, פרק ד ביאר זאת, וז"ל: "כי כיון שהקב"ה רוצה במשפט, הנה כך הוא עובר על המשפט המעלים את העין מן החובה כמו מן הזכות. על כן אם משפט הוא רוצה, צריך שיתן לכל איש כדרכיו וכפרי מעלליו בתכלית הדקדוק, בין לטוב בין למוטב... ועל הכל הוא דן, ועל כל חטא הוא מעניש, ואין להמלט". ובבאר הגולה, באר השני [לא.], כתב: "כי הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין... וזהו שאמרו... כל האומר הקב"ה ותרן יוותרו לו חייו... כי אין ראוי לומר שהוא יתברך מוותר דבר, שא"כ לא היה דרכיו שכל... כלל הדבר, שאין ראוי לוותר בחנם, שדבר זה אינו שכלי כלל". וראה עוד בח"א לב"ק נ. [ג, ט:]. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] ביאר ג"כ שמידת הויתור סותרת למידת הדין.

(50) רש"י בראשית א, א "בתחילה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין, וראה שאין מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". וכתב שם בגו"א אות טו: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת... ולפיכך לא היה להם קיום בדין, אם לא שתף שם רחמים עם הדין".

(51) והנה שילוב זה של מידת ה"טוב" וה"ישר" קיים הוא בכל הנהגותיו יתברך, ומ"מ גלויה של הנהגה זו נאמר ביחס לתשובה ["טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך"]. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך.

(52) כי תיבת "חטא" פירושה חסרון, וכמבואר בהערה 27, וכן יבואר יותר בהמשך הפרק.

(53) כי החסרון וההעדר הוא רע, וכפי שביאר בנצח ישראל פי"ט [ד"ה ובמדרש]: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד [בראשית א, ד] 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". ובנצח ישראל פ"ט [ד"ה ועוד כי] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל", וראה שם הערה 33. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה על] כתב: "כי השי"ת שברא העולם בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב' [בראשית א, ד], וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם". ובדר"ח פ"ב מי"א [צט.] כתב: "כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה להם קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית... 'וירא אלקים כי טוב', כלומר שראוים הנבראים אל הקיום המציאות מצד הטוב שבהם. ולוחות ראשונים, מפני שלא נאמר בהם 'טוב' לא היה להם קיום ונשתברו [ב"ק נה.]... הבריאה טובה ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר". ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה, ולכך נברא האדם בלא חסרון". וראה להלן ציון 101, שמתבאר שהחסרון שישנו בחטא הוא מפאת ש"חטא אל המלך". וראה להלן ציון 109, שכתב "כל חסרון הוא רע".

(54) כפי שמחייבת הנבואה. וההבדל בין החכמה האומרת "חטאים תרדף רעה", לבין הנבואה האומרת "הנפש החוטאת היא תמות" הוא, שבאופן השני "הנבואה... גוזרת דין על החוטא... ודין החוטא הוא המיתה... והנבואה היתה מחייבת משפט החוטא לגמרי

מכל וכל" [לשונו בהמשך הפרק]. משא"כ החכמה, "אין החכמה משפט החוטא, רק כי הרע שהוא בעולם ירדוף את החוטא... אע"ג שלא היתה גוזרת משפטו לגמרי, רק שמתחייב אל החוטא הרע" [שם]. וביאור הענין הוא; ההבדל הקיים בין עונש הנבואה לעונש החכמה הוא כהבדל הקיים בין רוצח שנתחייב עונש מיתה בבי"ד, לבין דין גואל הדם הרודף אחר הרוצח להמיתו [במדבר לה, יט]. אידי ואידי ממיתים את הרוצח. אך באופן הראשון היה גזר דין שחייב את כליונו; ואילו על השני אין גזר דין כזה, שהרי אף קודם גמר דין יש לגואל הדם רשות להרוג הרוצח [קצה"ח סימן ב ס"ק א]. באופן הראשון היתה חלות מיתה על האדם אף קודם שבפועל הומת, ועונש המיתה בא רק כאישור למצב נתון שהיה קיים זה מכבר, וגברא קטילא הוא [סנהדרין עא:]. אך באופן השני לא היתה חלות מיתה על האדם, ורק שבפועל הומת. [וראה הערה 95.] וכך הוא היחס שבין עונש מיתה של נבואה, לעונש דומה שמחייבת החכמה; הנבואה גוזרת את משפט החוטא, ואילו החכמה מחייבת שהרעה תרדוף אחר החוטא, אך לא כתוצאה ממשפטו של החוטא, אלא מחמת הרשות לרדוף אחר החוטא.

(55) לשונו בנר מצוה [ז:]: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השי"ת, שיהיה העלול הזה בלא חסרון", ועיי"ש שמאריך בזה. ובנצח ישראל פ"ג [ד"ה וזה כי] כתב: "וזה 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' (בראשית ב, יח), 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. ולפיכך כאשר נברא ראשונה דבר אחד, יש כאן תוספת עליו מה שהוא השלמתו, כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". וראה שם הערות 39, 41.

(56) לשונו בתחילת דרשת שבת תשובה [סה:]: "וזה שאמרו חז"ל [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא". וראה עוד גו"א דברים פי"ח אות יג, ד"ה זה. ובדברים יג, ה

נאמר "אחרי ה' אלקיכם תלכו וגו' ובקולו תשמעו וגו'", ופירש רש"י שם "ובקולו תשמעו - בקול הנביאים". הרי שדברי הנביא הם דברי ה'.

(57) ב"ר נא, ג: "אין דבר רע יורד מלמעלה", והובא ברמב"ן במדבר יא, יט. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ולדוגמה, בגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה] כתב: "יסורין של הקב"ה להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו", וראה שם הערה 28. וכן הוא בגו"א בראשית פי"ט אות לג, ושם הערה 54. ובגבורות ה' פ"ז [מ:] כתב: "אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבוא הטוב". וכ"ה שם פכ"ג [סוף צז:], נצח ישראל פי"ח הערה 32, ושם פכ"ו הערה 127.

(58) כי בעולם הנבואה אין מקום לחטא, משום שלמעלה אין מקום לרע.

(59) כמבואר בהערה 13. ובתפארת ישראל פנ"ח [קעה.] כתב: "מה שלא נזכר בתורה עוה"ב בפירוש, וזה כי אין ספק שהתורה... הוא תקון עוה"ז... כי השי"ת ברא את העולם הזה, והעוה"ז הוא בעל חסרון בודאי, ובו ברא יצה"ר... ואין השלמת העולם רק בתורה, שהיא מסלקת היצה"ר... ולכך נתן התורה... הכל הוא לסלק הרע מן העולם, כדי שיהיה הבריאה בשלימות... אבל עוה"ב הוא בשלימות מצד עצמו, ואין בו חסרון, ואין התורה תועלת אל עוה"ב לתקן אותו, ולכך לא נזכר עוה"ב בתורה".

(60) בנוגע לעונשו של החוטא.

(61) ולהלן בפרק יבאר כיצד הקרבן הוא תיקונו של חוטא.

(62) וזו היא עשיית תשובה, שמתחרט על חטאיו, וכמבואר לעיל הערה 31. וראה להלן הערה 69, ופ"ב הערה 1.

(63) ובסוף הפרק יבאר כיצד קבלת התשובה היא "מדת השם יתברך".

(64) ילקו"ש תהלים רמז תשסו. וחלקו הראשון [מימרתו של רבי יהושע בן לוי] הובאה גם בסוטה ה:, וחלקו השני הובא גם בויק"ר ז, ב.

(65) "פסל בבהמה עורת או שבור או חרוץ או יבלת [ויקרא כב, כב], והכשיר באדם לב נשבר ונדכה" [לשון ויק"ר ז, ב].

(66) לשונו בח"א לסוטה ה: [ב, לה:]: "כי הקרבן הוא שמקריב אל הש"י, ומי שדעתו שפלה ונשברה בקרבו, כאילו הקריב עצמו, כי דבר זה מה שנשבר רוחו בקרבו הוא השבתו אל העלה לגמרי". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג:] כתב: "מי שרוחו נשברה, כאילו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי. ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות, שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתברך הכל, ואפס זולתו. ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן. וכאשר רוחו נשברה בקרבו,

הרי כאילו הקריב כל הקרבנות, שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כולם אינם חשובים... עד שבכל הקרבנות נשלמה הוראה זאת. והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו, עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום, דבר זה מורה כי הכל אפס זולתו יתברך. כי האדם הוא הכל, והוא מלך של כל הנמצאים, וכאשר האדם אינו כלום, כל הנמצאים אינם כלום, ובזה נחשב כשאדם רוחו נמוכה כמו כל הקרבנות". וראה בסמוך ציון 76. ובודאי יש לצרף לכאן את יסודו "כי עצם האדם הוא דעתו" [לשונו בנצח ישראל פי"ט ד"ה ובאור ענין, ושם הערה 21]. ובגו"א בראשית פ"ב אות לב כתב: "דעת האדם הוא עיקר האדם... שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו". ולכך ברור הוא, שכאשר דעתו שפלה עליו, "כאילו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי". וראה להלן פ"ג הערה 12, ופ"ו הערה 53.

(67) דוד.

(68) ע"ז ה. "דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה". ובשבת ל. אמרו "אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע, מחול לי על אותו עון". ובמדרש שוח"ט נא, ג אמרו "אמר דוד להקב"ה... אם תקבלני בתשובה, כל הפושעים משלימים לך... ואני העד העיד שאתה מקבל את השבים". וראה להלן פ"ד ד"ה ויש לך, שביאר "שלא היתה התשובה נמצאת בדוד במקרה", ועיי"ש בדבריו.

(69) פירוש - הואיל והבסיס לתשובה הוא שהחוטא מתחרט על מעשיו, ולבו נשבר ונדכה בקרבו [כמבואר בהערה 62], ובשבירת לב זו גנוזה הקרבת עצמו כקרבן לה', [וכמו שנבאר כאן], ממילא הנך אומר שהתשובה היא שמקריב את עצמו אל הש"י.

(70) כי הבן מורה על פנימיות אביו, וכמבואר בגו"א בראשית פי"ט סוף אות לח, ושם הערה 83, ושם במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם], ושם הערה 24. וכן מבואר להלן פ"ג ד"ה ובמדרש, שחזר והביא שם את המדרש הזה, ושם הערה 20. וצרף לכאן מאמרם ז"ל [שבת ל.] "אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע, מחול לי על אותו עון, אמר לו מחול לך. אמר לו, עשה עמי אות בחיי, אמר לו בחייך איני מודיע, בחיי שלמה בנך אני מודיע". הרי שגלוי כח התשובה של דוד בעולם - דרך שלמה היא נעשית.

(71) זו דעת חורנא, שהובאה לעיל במדרש.

(72) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בדר"ח פ"ה מכ"א [רעא:] כתב: "האדם יש לו דמיון אל ביהמ"ק... כי האדם הוא תבנית היכל... שכשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו, שיש לו נשמה נבדלת, כך ביהמ"ק נבדל מכל האדמה בקדושתו האלקית. וזהו אמרם במסכת ברכות [לג.]... כל אדם שיש בו דעה, כאילו

נבנה ביהמ"ק בימיו. וביאור זה, כי האדם מתדמה אל ביהמ"ק, שכמו שביהמ"ק הוא נבדל... כך האדם נבדל... אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל ביהמ"ק, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו ביהמ"ק שהוא ג"כ נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה ביהמ"ק בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל ביהמ"ק, כמו שהתבאר". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "יש באדם השכל שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השי"ת, כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השי"ת". ושם בפי"ד [א, נח.] כתב: "כי ביהמ"ק עלוי העוה"ז, ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה ביהמ"ק בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל ע"י ביהמ"ק מתעלה העוה"ז אל מדריגה יותר עליונה... כי ביהמ"ק היה בית קדוש אלקי. וכך, כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת". וכ"ה בנצח ישראל פ"ד הערות 34, 35, 63.

(73) כמבואר בנצח ישראל פ"ד ד"ה כלל הדבר, שכתב שם: "כאשר נטמא האדם, אז נטמא מזה ג"כ היכל השם יתברך". ובנפש החיים שער א, פרק ד, כתב: "גם על זאת יחרד לב האדם, שהוא כולל בתבניתו כל הכחות והעולמות... שהן המה הקודש והמקדש העליון... א"כ בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה בניאוף ר"ל, הרי הוא מכניס זונה סמל הקנאה בבית קה"ק העליון". ולהלן פ"ג ד"ה ובמדרש, ביאר הסבר אחר כיצד מונח בתשובת האדם בנין בית המקדש. ותוכן דבריו הוא, שהואיל ומחמת התשובה האדם דומה לקרבן, ובלא"ה האדם כולל בתוכו את ירושלים המקדש והמזבח, א"כ אין מניעה מלכלול בתשובה שלו את כל הדברים הנצרכים להקרבת הקרבן, והם; עליה לירושלים, בנין המקדש והמזבח, והקרבת הקרבנות. וראה שם הערה 26.

(74) אף ללא תשובה, אלא שהיתה כאן נמיכות רוח גרידא.

(75) פרק א, ד"ה ואמר ריב"ל [ב, ג.].

(76) והובא כאן בהערה 66.

(77) וא"ת, מהי הזכות והכרת הטובה שיש לחוזר בתשובה [שמעלין עליו כאילו הוא בנה בית המקדש]. הרי מעיקרא החטא שלו הוא זה שגרם לחורבן המקדש, ובעת שחזר בתשובה רק תיקן בזה את המעוות שהוא עצמו עשה, ומדוע שיקבל שכר ותודה על כך. ובמפורש אמרו על חורבן הבית [ב"ק ס:]; "'כי תצא אש ומצאה קוצים וגו' שלם ישלם

המבעיר את הבערה' [שמות כב, ה]. אמר הקב"ה, עלי לשלם את הבערה שהבערתי. אני הצתי אש בציון... ואני עתיד לבנותה באש". הרי שהשוו את בניית המקדש [ע"י מחריבו] לחיובו של מזיק לשלם על נזקיו. וכשם שתשלומי נזק אינם מזכים את המזיק להכרת טובה מיוחדת, כך לכאורה היה צריך להחשב מעשהו של החוזר בתשובה, ולא ליותר מכך. אמנם כבר נתבאר למעלה הערה 28, שפעולת החזרה בתשובה נחשבת היא למעשה נדבה, וכאילו שעשה דבר שהוא לפנים משורת הדין. ויסוד זה יתבאר להלן בתחילת פרק ג, ושם הערה 14.

(78) וזהו הצד השוה לכל נמוכי רוח [ולאו דוקא לבעלי תשובה], וכפי שנתבאר. ועוד אודות שיש לבעל תשובה נמיכות רוח, ראה בשערי תשובה שער ראשון, אות כג, שכתב: "העיקר השביעי, הכניעה בכל לב, והשפלות. כי המכיר את בוראו ידע כמה העובר על דבריו שח ושפל, ונגרע מערכו... על כן יכנע ויהי שפל בעיניו... ודוד ע"ה בהתודותו על חטאו בבוא אליו נתן הנביא, אמר בסוף דבריו [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה'. רוח נשברה, רוח נמוכה. למדנו מזה כי ההכנעה מעקרי התשובה".

(79) מבאר בזה את סוף דברי המדרש שהובא למעלה.

(80) מה שכתב "מום בגופה" הוא לכאורה שלא בדוקא, שהרי בפסוק [ויקרא כב, כב] נאמר "עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תקריבו אלה לה' וגו'". ופירש רש"י שם: "עורת - שם דבר של מום, עורון בלשון נקבה". וכתב שם הגו"א [אות כו] לבאר: "שאין 'עורת' שם תואר לבהמה, שאם כן הוי למכתב גם כן 'או שבורה' בלשון נקיבה. ומאחר ד'שבור' הוא שם התואר בלשון זכר, לא יתכן לפרש 'עורת' שם התואר בלשון נקיבה, ולכך צריך לפרש שהוא שם דבר של מום עורון בלשון נקיבה. ונראה טעם הדבר שכתב 'עורת' שם דבר, מה שלא כתב 'שבור או חרוץ', מפני כי השבר הוא בגוף הבהמה, שהיא שבורה, וכן החרוץ שנסדק שפתו (רש"י שם), ושייך בזה 'שבור או חרוץ'. וכל היכי שאין המום בגוף הבהמה, כמו העיור, שאין המום בגוף הבהמה, שהרי לפעמים אין חסר דבר מן הבהמה, והראות הוא שחסר, לכך כתב 'עורת'. וכן 'יבלת וילפת', אין דבר זה בגוף הבהמה. לכך כתב 'עורת יבלת ילפת', כי הבהמה היא בעלת גוף, וכאשר לא נעשה מעשה בגוף הבהמה, אין נופל עליה שם התאר. ובאדם שאינו גופני כמו הבהמה, יבוא שם תאר אף בדברים שלא נעשה שום מעשה בגוף ["איש עיור" (ויקרא כא, יח)]. אבל 'שבור' 'חרוץ' כתב בלשון שם התואר, שנעשה מעשה בגוף הבהמה, שעשה שבורה, ושייך בזה יותר שם התואר לבהמה עצמה". הרי שביאר

שישנם מומי בהמה שאינם בגוף הבהמה [וכגון "עורת", שהוזכרה כאן להדיא במדרש, וכמבואר בהערה 65]. וכן בנצח ישראל פ"ה [ד"ה ודע כי] ביאר שבקרבנות ישראל פוסלים אף מומים שאינם בגוף [וכמו דוקין שבעין (גיטין נה:)]. וראה שם הערה 128. וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן "כי הבהמה פסול שלה כאשר יש מום בגופה", ועל סמך הדגשה זו ביסס את דבריו בהמשך. ויל"ע בזה. אמנם מבואר מדבריו בגו"א, שמומי הגוף של הבהמה משמשים כשמות תואר לבהמה, לעומת מומים שאינם בגוף. וא"כ מוכח שמומי הגוף שבבהמה יותר שייכים למהות הבהמה, מאשר מומים שאינם בגוף. ולכך ייחד כאן המהר"ל את הדיבור על אותם מומים השייכים בעצם לענינה של הבהמה.

(81) ולכך הבהמה נפסלת ע"י מומים; שהואיל וכל ענינה של בהמה הוא גוף [כמבואר בהערות 18, 80], ומומים מורים על התחלת איבוד הגוף, לכך מומים פוסלים בבהמה, כי המומים מורים על איבוד הבהמה. ועוד אודות שהתחלת איבוד גונזת בתוכה את כל האיבוד, ראה לשונו בח"א לב"ק צב. [ג, יד.], שכתב: "מי שהוא חסר ימשוך אחריו עוד חסרון... כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". ובח"א לשבת קכט: [א, סט.] כתב: "אחר חסרון נמשך חסרון והפסד... לגמרי". וכן הוא בגו"א דברים פ"כ אות א. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה:] כתב: "ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון". ושם בפ"ב מ"ב [עא.] כתב: "ואחר חסרון נמשך חסרון, ולא כן כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו". ובנצח ישראל פ"ב [ד"ה ועוד יש] כתב: "הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל הדבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה... ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". וכ"ה שם בפמ"ח הערה 7. וראה בסמוך הערות 111, 132.

(82) שנאמר [בראשית ג, יט] "עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב", והפסוק מוסב על גוף האדם, וכמבואר ברד"ק שם. ובקהלת יב, ז נאמר "וישוב העפר על הארץ כשהיה". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל יסוד שלו, כמו המים הם שבים ליסוד המים... וישוב העפר אל הארץ". ולהלן פ"ד [ד"ה ומפני כך] כתב: "כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו". ובגו"א בראשית פכ"א אות כג כתב: "כל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ונאמר [קהלת ג, כ] "הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר". וראה להלן פ"ב הערה 27.

(83) לשונו בתפארת ישראל פ"ט [לא.]: "כי הנפש הזאת שהיא מן השי"ת, צריך להשיבה אל הש"י אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח

תשוב אל האלקים'". וכן נאמר [קהלת ג, כא] "מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה וגו'". ובקה"ר [ג, כא] אמרו "אלו נשמתן של צדיקים שהם נתונות באוצר".

(84) פירוש - כשם שבמיתת האדם הרוח שבה ועולה לאלקים, כך גם ברוח נשברה, הרי היא עולה לאלקים.

(85) רוח נשברה.

(86) ולכך ניתן להשוות בין מומי בהמה לרוח נשברה; שכשם שמומי בהמה פוסלים אותה מהקרבה, כך מומי אדם [רוח נשברה] מכשירים אותו להקרבה.

(87) בהמשך המדרש בויק"ר ז, ב [הובא בהערה 65]. ולשון המדרש שם: "ההדיוט הזה אם משמש הוא בכלים שבורים, גנאי הוא לו. אבל הקב"ה כלי תשמישו שבורים, שנאמר [תהלים לד, יט] 'קרוב ה' לנשברי לב".

(88) פירוש - מידת הענוה שייכת במיוחד אל הש"י. ולשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, א]: "כי כאשר האדם בעל הענוה מתדמה ליוצרו ברוך הוא, וכמו שאמרו ז"ל [סוטה ה.] לעולם ילמוד אדם מדעת קונו, שהרי הקב"ה הניח כל ההרים הגבוהים, והשרה שכינתו על הר סיני. ומפני כי מדת השי"ת שאיתו הענוה, וזו המדה היא עצמית אליו יותר מכל... ולפיכך בעל ענוה הוא מתלבש במדת יוצרו... כי יש לבעל ענוה התדמות למדת יוצרו". ועיי"ש שמאריך לבאר יסוד זה. ומעתה יבאר הטעם לכך שמידה זו עצמית אל השי"ת.

(89) לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:]: "הענוה היא הגדולה על כל הגדולות. וזה כי בעל ענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל. ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה, וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור, ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל... כי הפשוט בתכלית הפשיטות הוא ראשון אל הכל, ויותר מזה כי הפשוט לא יוגדר, ולכך אין לו קץ ותכלית, כי לא יוגבל... ובזה שהוא פשוט כולל הכל". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון בתפארת ישראל פכ"ג [עא.] כתב: "הענוה היא 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, ואינו מיוחד בדבר מה". ובנתיב התורה פ"ב [א, יא.] כתב: "הענוה יש בה מדת הפשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשיב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות". וראה גו"א ויקרא פ"ח הערה 94, ולהלן פ"ז הערה 12.

(90) ובכך אין לו שום יחוד והגדרה כלל.
(91) חוזר בזה לדברי הירושלמי הנ"ל [שהקב"ה אומר לחוטא שיעשה תשובה], כי הואיל והקב"ה משתמש דוקא בכלים שבורים, ממילא הוא חפץ בחוטא שיעשה תשובה.
(92) השומר של המלך.
(93) והוא מורה על החכמה.
(94) והם מורים על ההנבואה, שהיא מן הש"י, וראה הערה 56. ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] קישר את הנבואה אל ההיכל שבמקדש. ולכך ברי הוא שהנבואה נחשבת כמקורבת למלכות. וראה גו"א שמות פט"ו הערה 96. ובעמוס [ג, ז] נאמר: "כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים".
(95) כי הנבואה מחייבת את כליונו של הרע, יותר מאשר החכמה, וכמבואר לעיל הערה 54.
(96) "שתקן" - שעשה.
(97) ב"ר א, א: "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא מדעת אומן... כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". וכן יבאר בסמוך.
(98) האומן לשומר המלך.
(99) "על כל פנים" - מאיזה צד שיהיה.
(100) ובנמשל; גלויו של הקב"ה כלפי אחרים היא הנהגה של כבוד, כי זו מהותה של כבוד, שהיא ההתפארות לזולתו [ראה פחד יצחק פסח, מאמר טז]. וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [ס:]: "ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה, כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים. לכך הכבוד נקרא מלבוש... וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת כמו שהוא נראה הלבוש ...וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת', כלומר הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים הם לו מלבוש של הוד... כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השי"ת". וראה גו"א שמות פל"ד אות יט, ד"ה וכאשר, ובנצח ישראל פ"ו הערה 83. ולכך, החכמה והנבואה, שהן גלויו של השי"ת לזולתו, שם ההנהגה היא של כבוד. אך מידה שהיא עצמית להשי"ת, שם ההנהגה אינה כלפי זולתו, ולכך אין שם ענינו של כבוד.
(101) כי אין זה מהראוי לחטוא למלך, וכמבואר למעלה הערה 53.

(102) העמיד כאן המהר"ל את יחוד הנביאים בכך שהם יודעים ומכירים את גדולת השי"ת. וכן אמרו ביומא סט: על הנביאים "שיודעין בהקב"ה שאמיתי הוא". ובזוה"ק ח"ג קעד. אמרו "כל נביאי ונביאי דאוקים קב"ה לישראל, כלהו אתגלי קב"ה עלייהו בדרגין עלאין קדישין, וחמו זיו יקרא קדישא דמלכא מאתר עלאה כו'". ונראה לבארו, שהנה בריש ויק"ר [א, א] אמרו "נקראו הנביאים מלאכים". ושם "מלאך" בא משם "מלך", וכמבואר בריש קה"ר [א, א] "'חזיתי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב' [משלי כב, כט], קרי ביה 'לפני מלאכים יתיצב'". הרי ש"מלך" ו"מלאך" בני חדא בקתא אינון. ומכך חזינן שהנביאים מקורבים במיוחד למלך, וכמבואר בהערה 94. וקורבה זו היא היא המאפשרת לנביאים לעמוד על גדולת המלך, וכמו שנתבאר בדר"ח פ"ג מי"ז [קנד.], ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.], שרק הקרוב להשי"ת מסוגל לעמוד על מעלתיו יתברך. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בפרשת שופטים [דברים יח, טו] נאמר "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלקיך וגו'". וכתב שם הגו"א אות יג בזה"ל: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני' - כמו שאני [משה רבינו] מדבר דבר ואיני מתירא... כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים... זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים. אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש - שהוא נורא על כל בשר ודם - לא היה הנביא מתייירא מבשר ודם. כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתייירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם... דאף על גב דמדריגות הנביאים האחרונים לא היו כמו משה, אל תאמר כלל מפני זה שלא יהיו דברי אלקים חיים בקרבו, אלא הוא כמוני בענין זה שדברי אלקים חיים בקרבו, ולכך אינו ירא כמוני... אף על גב דהיה מדריגת משה חשוב לענין זה שהיה יודע יותר, מכל מקום בעיקר הדבר - שהיה דברי משה דברי אלקים חיים - הרי כל הנביאים שוים, כי דברי קדוש היו שומעים. ומזה היה... שהיו יראים מפניו. והבן זה היטב". הרי שרום מעלתו של ה' יתברך מתבטא במוחש ובמורגש בדברי הנביאים עצמם, שלא היו יראים מבשר ודם. וזה מורה באצבע "כי הנביא יודע ומכיר גדולת המלך, וכמה גדול מעלתו".

(103) ומעין זה ביאר את מאמרם ז"ל [יבמות קכא:] "'וסביביו נשערה מאוד' [תהלים נ, ג], מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה", וכתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט:] בזה"ל: "לפי שהוא יתברך שופט תקיף, לכך סביביו יש סער ואימה מכח משפט הש"י,

כי מי יצדק לפניו, ומי יעמוד לפניו. לכך מי שהוא סביביו יהיו בלא חטא לגמרי, כי לפי קורבתו אל הש"י - עושה בו משפט יותר, ומדקדק עמו, כאשר סביביו נסערה מאוד". ובנצח ישראל פ"ה [ד"ה ואם שהיה] כתב: "הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיהא בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא". וזהו גדר הנביאים, הנמצאים קרובים אל השי"ת, ומבחינתם לא יגור אצלם החטא. אמנם כאן הדגיש, שרוממות המלך היא הגורמת לנביאים להחמיר בדינו של החוטא, ולא רק מחמת קורבתם אל המלך. וזה תואם יותר להסברו השני להנהגה שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, וכלשונו בנצח ישראל ר"פ יד: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... כי ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל (יבמות קכא:) על הפסוק (תהלים נ, ג) 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה... ודבר זה אינו נוהג אצל האומות". והנביאים היודעים את רוממות המלך, מכירים בכך שהחטא אינו ראוי כלל להיות, ולכך מחמירים מאוד בדינו של החוטא.

(104) ב"ר א, א, וכמובא בהערה 97. וראה בנתיב התורה ריש פ"א [א, ג.], דר"ח פ"ג מי"ד [קמו:], שם פ"ה מכ"ב [ערה.], גבורות ה' פ"ע [שכב.], גו"א בראשית פ"א אות ז, שם ויקרא פ"כ אות יח, ועוד, כי מדרש זה מובא בכל המקומות האלו.

(105) אודות שהחטא מקלקל את בריאת האדם, הנה נאמר [דברים כה, ג] "ארבעים יכנו וגו'", וכתב על כך בבאר הגולה, באר הראשון [כא:]: "כי טעם המלקות שיש להכותו ארבעים - כנגד יצירת הולד (רש"י בראשית ז, ד), ר"ל יצירה זאת שנבראת בארבעים יום, יצירה רעה כך היא, לכך יש להכותו כפי מספר היצירה שהיא רעה. וכאשר הוא בחטא, אז משפט ארבעים מכות יש עליו". וכ"ה בגו"א דברים פכ"ה אות ג. הרי שעשית החטא גורמת שיצירת האדם תיהפך ל"יצירה רעה". ובמסילת ישרים פרק א כתב: "כי אם האדם נמשך אחר העולם, ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל ומקלקל העולם עמו".

(106) אודות שהתורה היא תיקון לכל דבר - ראה לעיל הערות 13, 59, ובגו"א שמות פ"כ אות כב. אמנם כאן המהר"ל מדגיש שהואיל והשי"ת ברא את הכל ע"י התורה, בע"כ שמכלל "הכל" נמצא גם התקון לאדם לאחר שיחטא. וצ"ב, מנין שתיקון האדם לאחר שיחטא הוא דבר שכל כך מובן מעצמו [עד שמתוך כך הסקת ששורשו נעוץ בתורה], שמא אדם החוטא אינו זכאי כלל לתיקון [כפי הבנת החכמה והנבואה], וממילא אין תיקון זה מחוייב שימצא בתורה, וצ"ע. והנראה בזה, שהנה נאמר [קהלת ז, כ] "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". וכתב בדר"ח פ"ג מ"ט [קל.]: "כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'". ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב: "וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם", וגם שם הביא את הפסוק הנ"ל מקהלת. וכן הוא בתפארת ישראל פט"ז [נד.], שכתב: "החטא של אדם ג"כ נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', א"כ אי אפשר שיהיה בלא זה". א"כ החטא מסוגל לאדם, במה שהוא אדם. ואם לא תהיה בבריאה מערכת תיקון לחטאי האדם, הרי בודאי תהיה הבריאה מתבטלת, וזה לא יתכן, שהרי בכל מעשה הבריאה נאמר "וירא אלקים כי טוב" [בראשית א, ד, ועוד], שפירושו "שרצה בקיומו לעד" [לשון הרמב"ן שם, וראה נצח ישראל פ"א הערה 18]. ולכך בע"כ שהבריאה עצמה מחייבת את האפשרות התיקון של החטא. והואיל וכל מה שנמצא בבריאה - שורשו נעוץ בתורה, לכך התורה עצמה מחייבת את התיקון של החטא.

(107) בד"ה ואמר.

(108) פירוש - כי עד כה ביאר שהחכמה והנבואה אינן מאפשרות תיקון לחוטא, לעומת התורה והשי"ת, המאפשרים תיקון מעין זה. אך עדיין לא ביאר כיצד חסרון החטא [הנראה בבירור לחכמה ולנבואה] בא על תיקונו על ידי הקרבן [תורה], או על ידי התשובה [השי"ת]. ולכך עתה יבאר יותר את החסרון שבחטא, וכיצד חסרון זה שייך להתקן ע"י התורה והשי"ת. אם כן היחס שבין החטא לתשובה הוא בבחינת "ידיעת ההפכים - אחת" [ראה נצח ישראל ריש פרק א, ושם הערות 1, 7, ולהלן פ"ב הערה 140], וכל הבנה נוספת בחסרונו של החטא, תבהיר לנו יותר את מעמקיה של תשובה, עד שמתוך כך נעמוד על "ענין בעל התשובה". וראה הערה 142.

(109) כמבואר לעיל הערה 53.

(110) רש"י בראשית ל, לט: "אנכי אחטנה - לשון 'אל השערה ולא יחטיא' (שופטים כ, טז), 'אני ובני שלמה חטאים', חסרים. אנכי אחסרנה, אם חסרה - חסרה לי, שמידי

תבקשנה". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמבואר בדר"ח פ"א מי"ז [נה:], נתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.], להלן פ"ז [ד"ה כל אלו], נתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], נצח ישראל פ"ה [ד"ה ואין להקשות], אור חדש [סה.], באר הגולה באר הרביעי [נה.], גו"א שמות פ"ה אות יג, שם במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], ועוד.

(111) כמבואר בנצח ישראל ר"פ כב, שהשטן לא נוגע בדבר שלם, וכל עסקו הוא רק בדבר הלוקה בחסר. הרי שהרע נמשך אחר החסר.

(112) ועיקר נקודתו בדיבור זה הוא שהפסוק "חטאים תרדף רעה" מגלה לנו לא רק שהחטא הוא חסרון בעולם [וכפי שביאר עד כה], אלא שהוא חסרון מחמת עצמו, ולכך הרע רודף את החטא, כדין חסרון הנמשך אחר החסרון. ובנצח ישראל פ"ה [ד"ה ואין להקשות] כתב: "כל המפחד סימן שהוא בעל חטא ובעל חסרון, ואינו שלם מפני החטא, ולכך הוא מפחד. כי הדבר שהוא שלם, מפני שלימותו אינו מוכן להפסד, לכך אין מפחד רק מי שאינו שלם, והוא מוכן להפסד, הוא מפחד. ולפיכך כאשר ראה לאותו אדם שהיה מפחד (ברכות ס.), אמר לו 'חטאה אתה', כי החוטא אינו שלם, והוא בעל חסרון, ומוכן להפסד, ולכך מפחד. אבל השלם אינו מוכן להפסד, ולפיכך אינו מפחד" והם הם הדברים.

(113) כי "הנבואה היא מן השם יתברך" [לשונו למעלה, ושם הערה 56], לעומת החכם המבין מדעתו. ואע"פ שאמרו [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", אין זה קשיא כלל, שדוקא משום שהנבואה היא למעלה מן החכמה, דוקא משום כן "חכם עדיף מנביא"; כי הואיל והחכם מגלה הדברים מעצמו, ולא שהדברים מתגלים אליו מבחוץ, לכך יש לו עדיפות על פני הנביא, היודע דברים מחמת שהם מתגלים אליו מבחוץ. אך ברור שמקור הנבואה הוא למעלה ממקור החכמה. וכן מבואר בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב], ולעיל הערה 56. והרמב"ן בחידושיו לב"ב שם כתב: "נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה... יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם".

(114) פירוש - הואיל והנבואה היא יותר אלקית מאשר החכמה, לכך הנבואה יכולה לגזור דין על החוטא, שהרי "המשפט לאלקים הוא" [דברים א, יז]. ועוד אודות שהמשפט הוא ענין אלקי, ראה בגו"א שמות פכ"א אות ז, שכתב: "כי המשפט הוא לאלקים... כי המשפט תולה באלקות". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ח אות ז, ובנתיב התורה פט"ז [א, ע:]. ובגבורות ה' פס"ו [שה.] כתב: "כי כל אלקים יש לו משפט במה שהוא אלקים... שודאי 'אלקים' נקרא המנהיג את העם...ואין הנהגה בלא משפט". ובדברי הימים [ב, יט, ו] נאמר: "ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים, כי לא לאדם תשפטו כי לה'

וגו'". ובתפארת ישראל פמ"ו [קמא:] כתב: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא', וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט - אין זה רק אל השי"ת, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם".

(115) נראה לבארו, שהנבואה מתייחסת לראיה, וכמבואר בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב]: "כי הנבואה דומה... לחוש העין, שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני ההבדל הזה יקרא הנביא 'חוזה' [מ"ב יז, יג], או 'רואה' [ש"א ט, ט]... שצריך לנבואה ראיה... ואין הנביא מתנבא רק בראיה". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ז [קעג.]. והנה ראיה מתייחסת למידת הדין, וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ז אות א, שכתב: "שראוי ליצחק ראיות העין בכח קדושה", וראה שם הערה 3. וכן מבואר בנצח ישראל פי"ג ד"ה ומפני כי, שכתב: "והבן מילת 'בעינייהו' דקאמר [שבת פט:], שהיו רואים אותו מצד מדת הדין, הוא מדת יצחק כאשר ידוע", וראה שם הערה 48. ולשון חכמים הוא [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות". ובח"א לנדרים סד. [ב, כג.] ביאר כי ראית העין קשורה לנפש, והנפש היא משמאל. ולכך, הנבואה היא במדת הדין. וראה עוד גו"א ויקרא פכ"ו הערה 161. ובב"ר מד, ו אמרו שכל "חזון" מדת הדין, וכמובא בגבורות ה' פכ"ב [צו:].

(116) אודות שהחטא ממית, הנה אמרו חכמים [ברכות לג.] "אין ערוד ממית, אלא החטא ממית". ובדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] כתב לבאר: "כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים מפני שהוא יתברך אלקים חיים נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה הש"י אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות... על ידי חטא... בא לשון 'כרת'... [כי] על ידי החטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים'... וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר יש להם חיים מן העיקר, ואם נבדל הגוף מן העיקר מיד אין לו חיים". וראה הערה 122. והרמב"ן בויקרא א, ט כתב בטעם הקרבנות: "ויזרוק הדם על המזבח, כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו... וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה, וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו".

(117) שנתבאר כי הנבואה גוזרת דין על החוטא, משא"כ החכמה.

(118) שאין בקביעה זו גזר דין על החוטא, כי לא נפסק כאן עונש שיוטל עליו, אלא שהרעה [שבלא"ה נמצאת בעולם] תרדוף את החוטאים, אך לא נקבע כאן איבודו של החוטא. [ואולי לבסוף החוטא יחזיק מעמד, ולא יאבד מהעולם.] וראה הערה 54.

(119) אודות שהתשובה היא "השבה אל השם יתברך" - כן יתבאר בסמוך. וראה הערה 69.

(120) מלשון התקרבות. וכן הוא ברמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט] "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". וכן כתב בגו"א שמות פכ"א אות ג: "נקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך... וזהו לשון 'קרבן' - התקרבות אל השי"ת ע"י קרבן". וכן הוא בנתיב העבודה פ"א [א, עז.], וגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה, ויובא בסמוך]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... כמו שמורה לך שם 'קרבן'".

(121) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז.]: "למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השי"ת... [כי] האדם מוסר עצמו אל השי"ת, ואף אם אין מוסר עצמו, אליו, רק ממון שלו, שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השי"ת, כאשר מקריב אליו ממון שלו... ולכך כאשר מביא קרבן אליו, מורה שהוא שלו כמו עבד הקנוי לרבו... ואין לך עבודה יותר מזה". ובגבורות ה' פס"ט [שטז.] כתב: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה; כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו, ר"ל כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלויים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... 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". וראה להלן פ"ב הערה 138. ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך".

(122) "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ד"ה והנה]. ונאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [שז.], והובא בהערה 116. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "שכאשר חוטא האדם, העונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם". וראה להלן פ"ב הערה 117. וכן השריש לאידך גיסא; הדבק בה' אינו בא לידי חטא, וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [קא:], גו"א בראשית פ"ו אות יט, שם שמות פכ"ה הערה 239, ושם ויקרא פ"ד הערה 31.

(123) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה' - כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". וכן הוא בח"א למנחות קי. [ד, צ.], שכתב: "על ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, כי אין בביטול זה משום התרחקות מהש"י, אלא שלא התקרב דיו להשי"ת [להלן פ"ב הערה 31, וס"פ ג]. ובהעדר ריחוקו של החטא - אין קירובו של הקרבן מחוייב. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל הש"י". ולפי טעם זה, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב את האדם למקום נעלה, ששם אין צירוף לחטא. וראה להלן פ"ד הערה 112.

(124) כמבואר לעיל הערה 30.

(125) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב: "דבר החומרי הוא סבה לחטא". ובדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "גורם החטא הוא החומר, ואם לא היה חומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". וכ"ה בח"א ליבמות קה. [א, קמו.], שכתב: "כי החטא והעון הוא מצד החומר". וכ"ה להלן פ"ד ד"ה ולמאן דאמר. ובנצח ישראל פ"ה [ד"ה ומה שאמר] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". וראה שם הערה 257, ולהלן פ"ב הערה 113, פ"ד הערות 15, 31, 38, פ"ז הערה 18, ופ"ח הערות 65, 138.

(126) כפי שכתב למעלה [סד"ה ואמר]: "וכך התורה השכלית קורא לחוטאים שישובו". וראה שם הערה 32.

(127) כתוצאה מהחטא, וכמבואר בהערה 123.

(128) שנותן לה' את ממונו, ונחשב הדבר כאילו נותן את עצמו, וכמבואר בהערה 121. וא"ת, מה הראיה ממה שנאמר "ונפש כי תקריב", הרי שם חכמים הדגישו שמדובר דוקא במנחה של עני, וכלשונם שם [מנחות קד:]: "מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה 'נפש', אמר הקב"ה מי דרכו להביא מנחה - עני, מעלה אני עליו כאילו הקריב את נפשו לפני". ומנין לומר שלימוד זה כוחו יפה אף לגבי שאר קרבנות. אמנם על פי דברים שכתב בעל המשך חכמה יובהרו היטב דברי המהר"ל. שהנה בפרשת בא [שמות יב, כא] כתב: "במנחה לא כתיב רק [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה', ואמרו רז"ל מי דרכו להקריב מנחה, עני. אף על פי שאין בו נפש כמו בהמה ועוף, מעלה אני כאילו נפשה הקריבה". הרי ששפתותיו ברור מללו, שתיבת "נפש" האמורה במנחה - לרבותא נקט לה; שאע"פ שאין במנחה נפש כמו בהמה ועוף, מ"מ הקב"ה מחשיב הדבר ל"נפש" מפאת הממון שהופרש עבור המנחה. וק"ו הוא לקרבנות בהמה ועופות שיש בהם דין "נפש", וכמו שנתבאר. ולכך שפיר ניתן ללמוד מהפסוק של מנחה אף לשאר קרבנות.

(129) כמבואר בהערה 30, קחנו משם.

(130) כי היא קשורה להשגתו של הנביא, ואינה נבדלת לגמרי. וכפי שביאר בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב], וז"ל: "הסבה שלא נזכר בתורה בפירוש עולם הבא... שאילו היה דברי תורה כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו... אז באין ספק היה נזכר היעוד הטוב בעוה"ב ובגן עדן... אבל במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא. והדברים האלו [עוה"ב וג"ע] הם נבדלים מן האדם הגשמי ואינם עמו במציאות... ולא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ז [קעג.]. וראה הערה 115, ולהלן פ"ד הערה 36. ואם הנבואה היתה השגה נבדלת לגמרי, לא היה שום עכוב לנביא לראות את העוה"ב. ובגמרא אמרו [יבמות מט:] שמשה רבינו ראה באספקלריא המאירה, ואילו ישעיה לא ראה כן. וביאר זאת בדר"ח פ"ג מי"ד [קמג.] בזה"ל: "משה... היתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה... אבל ישעיה שאין מעלתו כל כך, והיה רואה הש"י בכח גשמי, וזה נקרא אספקלריא שאינה מאירה, והוא ראה השי"ת דרך עולם הגשמי... וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים". וראה עוד בענין זה בגו"א במדבר פ"ל אות ו. ומה שכתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, יז:]: "הנבואה והחכמה, אלו בפרט הם מעלות נבדלות מן הגשמי", אין זה סותר לדבריו כאן,

כי הכל נידון בערכין; ביחס לעולם הגשמי, בודאי שהנבואה והחכמה נחשבות לנבדלות מהגשמי. אמנם ביחס לתורה, אין הן נחשבות לנבדלות מהגשמי.

(131) בגבורות ה' פ"ע [שכב.] הביא את דברי הגמרא [נדרים לט:] שהתשובה נבראה קודם העולם. וכתב לבאר: "כי ההתחלה שחוזר עליו בעל תשובה, צריך שיהיה התחלה פשוטה נבדלת לגמרי. כי ההתחלה שאינה פשוטה אינה נבדלת מן החטא. שכל דבר שאינו פשוט והוא מורכב, הוא גשמי, והגשמי שייך בו החטא. ובעל התשובה צריך שיהיה נבדל מן החטא... רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת, שאין שייך בה חטא לגמרי... ולפיכך אי אפשר שיהיה התשובה באדם בכח התחלה גשמית... כי בכח אותה התחלה לא היה כאן הבדל מן החטא. אלא בכח התחלה אלקית בלתי גשמית והיא פשוטה. ולכך מדריגת התחלה הזאת קודם שנברא העולם, ובאותה התחלה הפשוטה כח התשובה להיות נבדל מן החטא". והם הם הדברים שכתב כאן, שהתשובה אפשרית רק אצל הנבדל לגמרי מהגשמי. וראה להלן פ"ב הערות 90, 151, פ"ג הערה 31, פ"ד הערות 20, 81 ופ"ח הערה 29.

(132) כי אחר חסרון נמשך עוד חסרון, וכמבואר לעיל הערות 81, 111. ועוד אודות שדבק הרע בחוטא, ורודף אחריו הרע, ראה ב"ב טז. שאמרו שם "הוא שטן הוא יצה"ר, הוא מלאך המות". וקודם לכן אמרו שם ""תנא יורד ומסית עולה ומשטין, נוטל רשות ונוטל נשמה". הרי שתחילת החטא ע"י היצה"ר, וסופו במלאך המות.

(133) כמבואר בהערות 54, 118, קחנו משם.

(134) כמבואר בהערה 115.

(135) פירוש - התורה מביאה את האדם למדריגה שבה יש פשיטת האדם מגשמיותו. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ב [רפ.] כתב: "אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה... מרחקת אותו מכל חטא בעולם... כי הדבק עם התורה אין התורה מניחו להיות הולך דרך מקולקל כלל".וראה דבריו בח"א לע"ז יז: [ד, מב.] כיצד התורה השכלית שומרת האדם מדברים חמריים.

(136) כי כל סילוק מגשמי הוא סלוקו של החטא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ולדוגמה, בגו"א במדבר פ"כ אות ב [ד"ה אמנם] כתב לבאר מדוע מיתת צדיקים מכפרת [רש"י במדבר כ, א], וז"ל: "כי סילוק החטא הוא כאשר יסולק ענין הראשון אשר היה בו החטא, שהיה בעל גוף, אשר הוא מסוגל לחטא... ולכך כל מיתה היא מכפרת על האדם, בעבור שהיא הסתלקות הגוף, שבו תלוי החטא. ובמיתת הצדיק... נחשב סילוק גופו סילוק לכל העולם, ובשביל סילוק זה נסתלק החטא". ושם המשיך לבאר על פי

זה מדוע יום הכפורים מכפר, וז"ל: "כי יוה"כ ג"כ בשביל סילוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה [יומא עג:]... ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה:] כתב: "כאשר חטא ונטה אחר הגוף שממנו החטא, יש לו כפרה ע"י יסורין שממעטין הגוף". וה"ה לדידן, שכאשר אדם מתרומם למדריגת התורה, ופושט עצמו מגשמיותו, בזה גופא גנוזה כפרתו. וראה להלן פ"ג הערה 79, ופ"ד הערה 42, ופ"ז הערה 13.

(137) ועוד אודות הזיקה ההדדית שבין התורה לקרבנות, ראה דרשת שבת הגדול [רכז:], ובח"א למנחות קי. [ד, צ.].

(138) שהרי אין לעלול קיום ללא העילה, וכמבואר בהערה 121. והרי הקב"ה נקרא "עיקר" [סנהדרין לח: שאדה"ר היה "כופר בעיקר"], ושם זה מורה שהשי"ת הוא השורש והמפרנס לכל, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ח [קטו:]: "כי השי"ת הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל, שלכך נקרא השי"ת 'עיקר', כי כמו העיקר - הכל יוצאין ממנו ומתפרנס הכל מן העיקר וחי ממנו. כך השי"ת הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו ז"ל 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל, והוא מפרנס הכל".

(139) לא נתבררה לי כונתו, כי בפרק זה לא נתבארה נקודה זו. אמנם להלן בפ"ב [ד"ה אמנם עיקר] ביאר הדבר, וז"ל: "אמנם עיקר הפירוש, כי התשובה מה שהוא שב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו. ודבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים. וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך. ובדבר זה הארכנו בפרק משה קבל [אבות פ"א מ"ב] מה שהעולם עומד על העבודה הוא מטעם שהעולם יש לו השבה אל השם יתברך, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם". וראה שם הערות. [ואולי צריך להגיה "כמו שיתבאר"]. וראה להלן פ"ב הערה 28.

(140) לאחר שהתרחק מהשי"ת מחמת החטא, וכמו שנתבאר למעלה.

(141) וכמו שיתבאר להלן פ"ב ד"ה אמנם עיקר. ולהלן פ"ד [ד"ה ומפני כך] כתב: "כי בעל תשובה הוא חוזר אל התחלתו הראשונה, הוא הש"י, כי הוא יתברך התחלת הכל, ולכך הש"י מקבל השבים מצד כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו". וראה שם בהערות. וכ"ה להלן פ"ב הערה 60.

(142) וזהו שכתב למעלה [ריש ד"ה אבל יש] "רמזו כאן ענין בעל התשובה", וראה שם הערה 108. והביאור הוא, שדוקא הריחוק והחסרון הנמצאים בחטא [והגורמים לחכמה

ולנבואה להחמיר בדינו של החוטא] - הם הם הסוללים את הדרך לקבלת התשובה על ידי השי"ת. כי הריחוק והחסרון שבחטא מעמידים את הפורש מהחטא כאחד החוזר ושב אל השי"ת, ומידת הש"י היא לקבל את הנמצאים השבים אליו, וכמו שהתבאר ויתבאר.

(143) וא"כ נתבארו בפרק זה שני טעמים מדוע הקב"ה מקבל את השב; (א) מידת הש"י לקבל בעל לב נשבר ונדכה, ולהשתמש דוקא בכלים שבורים. (ב) מידת הש"י לקבל את הנמצאים שהם חוזרים ושבים אליו. וראה להלן פ"ג הערות 9, 57.

פרק ב

(1) לשון הרבינו יונה בשערי תשובה, שער ראשון, אות י: "העיקר הראשון, החרטה. יבין לבבו כי רע ומר עזבו את השם... ויתחרט על מעשיו הרעים, ויאמר בלבבו, מה עשיתי, איך לא היה פחד אלקים לנגד עיני... ואיך החלפתי בעולם חולף עולם עומד לעד לעולם... והענין הזה אשר בארנו הוא אשר דבר ירמיה ע"ה [ירמיה ח, ו] 'אין איש נחם על רעתו לאמר מה עשיתי'". וראה לעיל פ"א הערות 31, 62, 69.

(2) דברים ל, ב "ושבת עד ה' אלקיך וגו' בכל לבבך ובכל נפשך". וראה הערה 136.

(3) "כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עיות, והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה. היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות [לשון המסילת ישרים שלהי פרק ד]. וראה לעיל פ"א הערה 38. אמנם כאן מקשה מהנהגת בית דין, וכמו שיבאר.

(4) מכות יג: "רבי עקיבא אומר, חייבי כריתות... אם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין להן. חייבי מיתות ב"ד... אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן". ועיין בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק או"ח סימן לה, ד"ה אלא, שכתב: "והדבר יפלא, כיון שודאי שהתשובה הועילה, וכבר סר עונו, וחטאתו נתכפרה, למה יומת, 'ונקי וצדיק אל תהרוג' כתיב [שמות כג, ז]... אלא ודאי גזירת הכתוב היא, שאלמלא כן בטלו עונשי תורה בכללן, ואין אדם שיומת בב"ד, כי יאמר חטאתי והנני שב. וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה... כדי שיתייראו האדם מלעבור, לכך נחוץ הוא שלא תועיל התשובה להציל ממיתת בית דין", עכ"ל. ולאפוקי מסברה זו כתב כאן המהר"ל "אף שאנו יודעים שכבר שב בתשובה אינו פטור מן המיתה", ורוצה לומר שהתשובה בעצם לא מועילה בב"ד של מטה, אף לו יצוייר שנדע היטיב מי הוא זה שחזר בתשובה, ומי הוא זה שלא חזר בתשובה. ודלא כסברת הנו"ב שתשובה לא מועילה בב"ד של מטה, כי לא נדע באם חזר בתשובה.

(5) נראה ביאור כונתו, עפ"י מה שכתב בגו"א דברים פכ"א אות יז, בביאור ההבדל שבין עונש בן סורר ומורה ["נהרג ע"ש סופו" (רש"י דברים כא, יח)], לבין ההנהגה עם ישמעאל ["לפי מעשיו של עכשיו אני דנו" (רש"י בראשית כא, יז)], וז"ל: "ויש לתרץ דלא קשיא מידי, דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותו שעה', היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותו שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה; דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות". ובגו"א בראשית פכ"א אות כ כתב: "בית דין של מעלה דוקא אין דנין אותו אלא לפי מעשיו, אבל בית דין התחתון דנין כדי לסלק מאתו רשעותו שיהיה צדיק, וזה בעצמו דין בית דין התחתון". ומתבאר מדבריו שאין תפקיד בית דין של מטה לדון את הבריות, אלא תפקידו העיקרי הוא לוודא שהאדם יהיה צדיק בכדי שיצא זכאי בדין של מעלה. [וראה עוד בגו"א שמות פכ"ב אות כב, ושם הערה 185, ובגו"א שם פכ"א סוף אות יג, ושם הערה 199.] ולכך ב"ד של מטה ממונים רק על הרע בלבד, כי כל מהותם היא לסלק מהאדם את רשעותו בכדי שיהיה צדיק, ולא לדון את האדם לכשעצמו. מה שא"כ ב"ד של מעלה, שם הדין הוא על מעשיו של האדם, וכמו שנאמר [ירמיה לב, יט] "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו". נמצאת אתה אומר ששורש ההבדל שבין ב"ד של מטה לזה של מעלה מתבטא בתוספת וחסר; בתוספת - שב"ד של מטה כופין על מצות עשה, וכן דנין ע"ש סופו, משא"כ ב"ד של מעלה. בחסר - שב"ד של מטה דנין רק על הרע, ולא על הטוב, משא"כ ב"ד של מעלה, הדנין על הכל.

(6) "בפרקים" - כוונתו לפירושו על פרקי אבות, הנקרא "דרך חיים". וכידוע, שבספר נתיבות עולם המהר"ל מכנה את הספר דרך חיים בשם "פרקים". וכגון; נתיב התורה פ"ג [א, יג.], שם פי"א [א, נ.], נתיב העבודה פ"ב [א, פא:], נתיב הדין פ"א [א, קפו:], נתיב השלום פ"א [א, רטז.], נתיב הענוה פ"ד [ב, י:], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו:], ועוד ועוד. וכן הזכיר להלן ספ"ג.

(7) לשונו שם בדר"ח [ריג.]: "ומה שנקרא התשובה... 'שוחד' [כמבואר בדבריו שם], מפני שהוא שוחד בערך בית דין שלמטה; שאם עבר עבירה, ואפילו אם עשה כמה וכמה מצות, אין ב"ד של מטה משנים הדין. אבל אצל השי"ת אינו כך... ושוחד גמור נקראו תשובה ומעשים טובים, כי ע"י תשובה ומעשים טובים נעשה האדם עם הש"י אחד לגמרי, ואין הדין על מי שהוא דבק בו יתברך ונעשה עמו אחד לגמרי... והנה אין

לוקח שוחד מן החייב שלא יבוא עליו הדין, אבל השוחד הזה שהוא באמת זכאי, בודאי הקב"ה נוטל. וע"י תשובה ומעש"ט הוא מסולק מן החטא". אמנם שם לא ביאר את סבת ההבדל שבין ב"ד של מעלה לזה של מטה, אלא רק ביאר כיצד תשובה פועלת בב"ד של מעלה כשוחד.

(8) בפרק הקודם, בהתבסס על הירושלמי [מכות פ"ב ה"ו], שאמרו שם שרק הקב"ה אמר שהתשובה תועיל, לעומת החכמה והנבואה והתורה, שלא השיבו שניתן לחוטא לעשות תשובה.

(9) לעיל פ"א ד"ה ואמר רבי, ושם ד"ה ואמר שאלו, שנתבארו שני טעמים מדוע רק השי"ת הוא המקבל התשובה. וראה שם הערה 143.

(10) שבועות לט. "מנקה הוא לשבים, ואינו מנקה לשאינן שבים", והובא להלן פ"ו ד"ה ובפרק שבועת.

(11) "ואדרבה" - שלא רק שהתחתונים אינם מכירים בתשובה, אלא שהם להדיא שללו את אפשרות התשובה, ונתנו לחוטא דין אחר, וכמו שמבאר.

(12) לגבי עונשו של חוטא, כמבואר בירושלמי שם, וכפי שנתבאר לעיל בפרק א ד"ה ואמר שאלו, וד"ה אבל יש.

(13) אומרת שעונשו של חוטא הוא [יחזקאל יח, ד] "הנפש החוטאת היא תמות", וכמבואר בירושלמי שם, וכפי שנתבאר לעיל פ"א שם.

(14) קצת תמוה, מדוע לא הביא מהירושלמי שאף התורה שללה את אפשרותה של התשובה, ואמרה "יביא אשם ויתכפר". שהרי ב"ד של מטה דנין על פי חכמתה של תורה [ולא עפ"י הנבואה והחכמה], וכמבואר בגו"א בראשית פכ"א אות כ, וז"ל: "בית דין התחתון דנין ע"פ התורה שנתן לנו השי"ת... כי היא החכמה והדעת שנתן לנו... שהדין הוא ע"פ התורה". והואיל ומבאר כאן מדוע תשובה לא מועילה בב"ד דייקא, היה מקום להביא כיצד התורה שללה את התשובה. וצ"ע.

(15) "וכל שכן - שמפני שאינו יודע איזה יום ימות, שישוב בתשובה יום אחד לפני מיתתו, נמצא כל ימיו בתשובה יהיו" [רש"י שם].

(16) "נשמתך טהורה ונקיה" [רש"י שם].

(17) בגמרא שלפנינו איתא "משל למלך", וכן הוא בהמשך לשונו כאן. וגירסת המהר"ל היא כגירסת העין יעקב שם. ודרכו של המהר"ל לעשות כן וכמבואר בנצח ישראל פמ"ו הערה 29, ושם פנ"ב הערה 2. וראה להלן הערה 97, ופ"ג הערה 28.

(18) "בתמיה, הכל מוכן, ושמא יבהילנו לבוא פתאום, ואנו צריכין ליכנס לסעודה מקושטין" [רש"י שם].
(19) "עדיין יצטרכו לטרוח לצרכי סעודה של בית המלך, ויש לנו שהות הרבה להתקשט" [רש"י שם].
(20) ""ואף לעוה"ב צדיקים יושבים ואוכלים, ורשעים עומדים ורואים" [רש"י שם].
(21) "אין עומדין ורואין, שא"כ אף הם היו נראים מן הקרואים ולשמש, שכן דרך המשרתים עומדים, ואין כאן בושה" [רש"י שם]. וראה הערה 45.
(22) "שוב יום אחד לפני מיתתך".
(23) כן הקשה גם בדר"ח פ"ב מ"י [צז:], והוסיף עוד להקשות שם בזה"ל: "ועוד, למה אמר... יהיו כל ימיו בתשובה, שאם עשה תשובה בילדותו, למה צריך אליו התשובה אחר כך, עד שיהיה כל ימיו בתשובה".
(24) אם היה ר"א אומר "ושוב כל ימיך".
(25) לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"א: "אפילו עבר כל ימיו, ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו, כל עונותיו נמחלין, שנאמר [קהלת יב, ב] 'עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים ושבו העבים אחר הגשם', שהוא יום המיתה. מכלל שאם זכר בוראו ושב קודם שימות, נסלח לו". והכס"מ שם ציין לגמרא [קידושין מ:], שאמרו שם "ואפילו רשע גמור כל ימיו, ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירים לו שוב רשעו". ובשערי תשובה שער הראשון, סוף אות ט, כתב: "כי תשובת האדם המעולה בימי בחורותיו, בעוד כוחו עליו... אכן כל תשובה מועילה, כמו שנאמר [תהלים צ, ג] 'תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם', ואמרו רז"ל [ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א] עד דכדוכה של נפש".
(26) אמנם קושיתו השניה שהקשה בדר"ח [מובאת בהערה 23] עדיין קשה, "שאם עשה תשובה בילדותו, למה צריך אליו התשובה אחר כך". וכנראה מחמת כן מביא את הסברו הבא. ובדר"ח שם הביא רק את הסברו השני.
(27) קהלת יב, ז "וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה". ובשבת קנב: דרשו שהפסוק עוסק בשעת המיתה. וכבר נתבאר למעלה [פ"א הערה 82] שכל דבר חוזר ליסודו ושורשו, ולכך ראוי לנשמה שתחזור אל השי"ת.
(28) לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [צז:]: "ויראה לומר כי בודאי עיקר התשובה יום אחד קודם מיתתו, שימות מתוך תשובה, ולפיכך אף אם עשה תשובה בילדותו צריך שיהיה התשובה כל ימיו, שימות בתוך התשובה. שאם ימות מתוך התשובה, שהוא שב אל ה'

בעת מותו, תשוב הנשמה ג"כ אל האלקים אשר נתנה, וזהו תשובה לגמרי אל השי"ת, עד שנשמתו צרורה בצרור החיים. וכל זה מחמת שהוא מת מתוך התשובה. ודבר זה יתבאר בנתיבות עולם בביאור, ועיין שם". וכאן ובדר"ח המהר"ל רומז לפסוק בש"א כה, כט, שנאמר שם "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך וגו'". ובשבת קנב: למדו שפסוק זה נאמר על נשמותיהן של צדיקים, אשר הן גנוזות תחת כסא הכבוד. ובח"א שם [א, פד:] כתב: "ונפשם צרורה בצרור החיים, שאין נפשם נכרתת מצרור הנשמות מן כסא הכבוד, שהוא המקום אשר שם דירת הנשמה של צדיקים". הרי שפסוק זה מורה על הדביקות היותר גדולה ששייכת שתהיה בין הנשמה להשי"ת. ולדביקות זו יכולה הנשמה להגיע כאשר האדם עושה תשובה בשעת מיתתו. א"כ התשובה מגיעה לפסגתה כאשר היא נעשית סמוך למיתה, כי מהותה של התשובה היא השבה אל השי"ת [כפי שנתבאר לעיל פ"א הערה 139], ובשעת מיתה בלא"ה האדם שב אל השי"ת, ולכך זו שעתה היפה של התשובה. וראה להלן פ"ה הערה 49 ופ"ח הערה 110.

(29) בשבת קיח: מובא שרבי יוסי התפלל על עצמו שיהיה חלקו עם המתים בדרך מצוה. וכתב על כך בדר"ח פ"ד מי"ח [קצז.]: "ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל הש"י, נחשב שהוא עם הש"י... כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כן מי שעשה כבר המצוה, וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצוה, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, היה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הרי הוא מת, הרי מתדבק עם הש"י... וזהו מה שאמרנו למעלה [פ"ב מ"י] 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', כי ראוי שתהא המיתה מתוך תשובה". אמנם מ"מ ישנו הבדל בין תשובה בשעת מיתה, לבין ההולך בדרך מצוה בשעת מיתה; כי תשובה בשעת מיתה היא מצד דין התשובה, שהתשובה מקובלת ביותר בשעת מיתה, וכמו שנתבאר. אך ההליכה בדרך מצוה בשעת מיתה היא מצד דין מיתה, שהמיתה הזאת היא הסרה גמורה מהעולם הגשמי כאשר מתלוה אליה הליכה בדרך מצוה, וכמבואר להדיא בח"א לשבת קיח: [א, נח:].

(30) בא לבאר כיצד המילים שבפסוק זה מקהלת מורות שיש לאדם לעשות תשובה ולהמנע מהחטא.

(31) ולא רק שנחסרה ממנו קנית מעלה [כפי שיש בביטול מצות עשה], אלא שיש כאן פגם ונזק מוחשיים. וכמו שכתב להלן פרק ג [ד"ה אבל כאשר], וז"ל: "אבל כאשר עבר לא תעשה הוא דבר אחר, כי הפרש יש בין עשה ולא תעשה; כי העובר העשה, לא עשה

מעשה, וכיון שלא עשה מעשה, רק שלא עשה הגזירה והמצוה שהיה לו לעשות, ולא יאמר בזה רק שחסר לו המצוה והמעלה שהיה לו לקנות... אבל מי שעושה מעשה חטא, נתרחק ממדריגתו הראשונה שהיה לו כבר, ויש בו פחיתות וטומאה בעצמו על ידי חטא, מה שאין כך כאשר הוא עובר מצות עשה, ולפיכך יאמר [בעובר על מצות ל"ת] שיש בו טומאת החטא". וראה שם בהערות 59, 60. וראה לעיל פ"א הערה 123.

(32) מה שנקראו העבירות "בגדים מלוכלכים" - הנה נאמר [זכריה ג, ד] "הסירו הבגדים הצואים", ופירש רש"י שם "דימה העון לבגדים צואים". וברד"ק שם פירש "כי הבגדים הצואים הם משל לעון". ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב: "כי החטאים לאדם הם נחשבים ג"כ מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים בגדים צואים. ודבר זה תמצא בכמה מקומות, שהחטאים הם נקראים 'מלבוש'". וכן הזכיר בח"א לזבחים פח: [ד, סח:]. וקודם לכן כתב שם [ד, סז.]: "כי החטאים דבקים באדם, והם נחשבים לו מלבוש... שהם נחשבים מלבושים צואים". וראה תפארת ישראל ר"פ טז, ולהלן פ"ד הערה 14.

(33) ובהעדר מעשה - לכלוך בחטא מנלן. ומעין זה כתב בגו"א ויקרא פכ"ה אות נח, בביאור דברי רש"י שם [ויקרא כה, לח] "כל הדר בא"י אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". וכתב שם בזה"ל: "ומה שפתח 'הדר בא"י הקב"ה לו לאלוה', וסיים 'היוצא ממנו', מפני דסבירא ליה דאין לומר שכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, שהנולד בחו"ל לא עשה מידי, ולכך דוקא היוצא ממנה כאילו עובד עבודה זרה, שהיה לו להיות בארץ". ועיין ברמב"ן שמות כ, ח, שכתב: "ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול".

(34) לשונו בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה והחילוק]: "החילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל; כי מצות עשה הוא קנין מעשה... אם לא יעשה יהיה חסר המצוה שהיא קנין מעשה. אבל מצות לא תעשה, שאין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו". אמור מעתה, ההבדל בין מצות עשה למצות לא תעשה מתבטא בקיום, ומתבטא בביטול; בקיום - שהמקיים מ"ע קנה קנין ומעלה, ואילו המקיים מל"ת לא קנה קנין [שהרי לא עשה דבר], אלא נמנע מלהתדרדר מטה מטה. בביטול - המבטל מ"ע לא נתלכלך בחטא [כי לא עשה מעשה], אלא שנחסר המעלה והקנין באם היה עושה המצוה. ואילו המבטל מצות לא תעשה, נתלכלך בחטא, כי בקום ועשה עבר על רצון ה'. וראה תפארת ישראל פ"כ [סג.], שחזר על הדברים. וראה נצח ישראל פ"ב הערה 29.

(35) אודות שמצות נקראות "קדושה העליונה", ראה בתפארת ישראל פ"ט [לא:], שכתב בזה"ל: "המצות כולם שכליות אלקיות... ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון... ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה לך כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה העליונה ע"י מעשה המצות, כי... הם על הטבע, ולפיכך ע"י מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה שכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית... כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי... ויקנו בשביל כך הצלחה העליונה בשביל החיבור והדיבוק הזה". ועיי"ש כי מאריך לבאר יסוד זה. וראה גו"א במדבר פכ"ג אות כד.

(36) לשונו בח"א לשבת קנג. [א, פז:]: "'בכל עת יהיו בגדיך לבנים'... פירוש מן החטא, שלא יחטא ויהיה כתם בבגדו... 'ושמן על ראשך' זהו על המעשה הטוב, שקונה מעלה וקדושה עליונה בשביל המעשים, ועל זה שייך לומר 'ושמן על ראשך אל יחסר', כי השמן הוא כמו קבלת הקדושה העליונה שקונה האדם, שהרי בשמן מושחין את המלכים [הוריות יא.]". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "כי השמן הוא קדוש, וכל קדוש מושחין אותו בשמן... ודבר זה מורה שיקדש האדם עצמו בקדושה". ובנצח ישראל פ"ה [ד"ה והלבנון באדיר] כתב: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". וראיה זו משמן המשחה הביא המהר"ל בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], ח"א שבועות ט. [ד, יא:]. 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". ואודות מעלתו הקדושה של שמן המשחה, ראה הוריות יא: שאמרו שם שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובגו"א שמות פ"ל אות כ האריך מאוד לבאר קדושת השמן המשחה.

(37) לשונו בח"א לשבת שם [א, פז:]: "וכן זה שקנה לעצמו קדושה עליונה אלקית, נקרא שיש שמן על ראשו".

(38) וזהו "בכל עת יהיו בגדיך לבנים". ובח"א לשבת קנג. [מהדורת כשר, חלק ב, עמוד קנג] כתב: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים... פירוש מן החטא, שלא יחטא ויהיה כתם בבגדו,

רחצו הזכו וגו'". וכתבו שם בהערה 15: "'רחצו הזכו הסירו רוע מעלליכם' [ישעיה א, טז], לשון רחיצה על חטא".

(39) וזהו "ושמן על ראשך אל יחסר".

(40) דוגמה לדבר; רש"י שמות יב, ו, מבאר שהנאמר שם [פסוק כא] "משכו וקחו וגו'" פירושו ""משכו ידיכם מעבודה זרה, וקחו לכם צאן של מצוה". הרי שיש כאן סילוק החטא, וכן תוספת קדושה. וזהו "סור מרע ועשה טוב" [תהלים לד, טו]. וראה בגבורות ה' פל"ה [קלב:] שביאר שם את הצורך בהסרת הפחיתות והגנות, ולאחריו עשיית הטוב והישר. ובנתיב הלשון פ"א [ב, סז.] כתב: "צריך לשמור שלא יקלקל האדם... מ"מ אין קונה בזה מעלה, רק שהוא שומר את עצמו מן הרע, ואין זה קנין מעלה עליונה. אבל עיקר קנין מעלה שהאדם קונה מדריגה ומעלה נבדלת היא על ידי הטוב... וזה שאמר 'סור מרע ועשה טוב'". א"כ סילוק החטא לכשעצמו אינו מספיק, כי אין בכך קנית מעלה; ואילו עשיית הטוב לכשעצמה אינה מספקת, כי כל עוד הפחיתות נמצאת, הרי זה בגדר "אדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה" [תענית טז.].

(41) ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "אבל פירוש זה הכתוב שאמר 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים', רוצה לומר שיהיה אל האדם זכוך הגוף, עד שיהיה מסולק מן הפחיתות לגמרי, וזהו 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים', קרא הגוף בגד, שהוא מלבוש הנשמה... שהאדם יהיה מזכך גופו כמו שהוא הלובן שהוא זך. ואמר 'שמן על ראשך אל יחסר'... כי השמן הוא קדוש... ודבר זה מורה שיקדש האדם עצמו בקדושה". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(42) כי המשל מורה שהן שכר הצדיקים והן עונש הרשעים קשורים לכך שהאדם מצד עצמו מוכן הוא לעוה"ב. והכנה זו גופא מעמיקה לאין שיעור את שכר הצדיקים מחד גיסא, ואת עונש הרשעים מאידך גיסא. וכאן יבאר את עונש הרשעים, אך מכלל זה יובן שכר הצדיקים, וכפי שיתבאר כאן.

(43) כמבואר ברמב"ן ויקרא יח, כט, וז"ל: "ותדע ותשכיל כי הכריתות הנזכרות בנפש בטחון גדול בקיום הנפשות אחרי המיתה ובמתן שכר בעולם הנשמות. כי באמרו יתברך 'ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה' [במדבר טו, ל]... יורה כי הנפש החוטאת היא תכרת בעונה, ושאר הנפשות אשר לא חטאו תהיינה קיימות לפניו בזיו העליון... וטעם הענין, כי נשמת האדם נר ה', אשר נופחה באפינו מפי עליון... והנה היא בענינה ולא תמות... אבל קיומה ראוי ועומד 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". וראה להלן פ"ג הערה 72.

(44) כגון, דברי הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ז ה"א: "חיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד תורה, כמיתה חשובין". הרי שכאשר חסר דבר הראוי לו יש בכך צער גדול. ובח"א לכתובות קג: [א, קסא.], לגבי אותו כובס שמת כששמע שנעדר מאשכבתיה דרבי, כתב לבאר: "נראה כי כובס זה רשע היה, רק היה מוכן לתשובה, ולכך נקרא 'כובס' שהוא מוכן להלבין את מלבושיו... והיה מצער מאוד על שלא היה באשכבתיה דרבי, וזה היה הכביסה מן החטאים, כמו שאמר [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים'... שהיה מצטער מאוד והפיל נפשו למיתה... בשביל גודל צערו".

(45) כמו משרתים המצטרפים לסעודה, וכמבואר ברש"י שם, והובא בהערה 21. וראה בח"א לשבת קנג. [א, פז:] בביאור הדבר.

(46) לשונו בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו:]: "כי האדם נברא שיהיה בעולם הזה ובעולם הבא, דכתיב 'וייצר אלקים' בשני יודי"ן, יצירה בעוה"ז ויצירה בעוה"ב". ובתפארת ישראל פי"ג [מה.] כתב: "יש באדם שהוא מוכן לעוה"ב, וזהו שאמרו חכמים 'וייצר ה' אלקים' שתי יצירות, אחת בעוה"ז ואחת בעוה"ב". וכן הוא בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:]. ובדרשת שבת תשובה [עו.] כתב: "ומעתה יש לשאול, באיזה צד מצינו שנברא האדם בעוה"ז וגם נברא לעוה"ב... ואלו שני עולמות נרמזים שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות... ולא תמצא בבהמה... שיהיה להם גב ופנים. וידוע כי הפנים... מרמז לך על אור עוה"ב... אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעוה"ז... כי 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 בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמה:] כתב: "ובבריאתו תכף ומיד נברא האדם על זה שיהיה מוכן לעולם הבא, כי לכך כתיב 'וייצר' בשני יודי"ן, בריאה אחת בעוה"ז ובריאה אחת בעולם הבא". וראה גו"א בראשית פ"ב אות יח. הרי מבואר שהאדם נברא באופן שיש בו הכנה לעוה"ב.

(47) ולכך בעוה"ב, שם יתבלט חסרון הרשעים ביותר, כי הם עומדים ליד מקום המוכן להם, ורואים בחוש שאינם יכולים להיות שותפים לדבר המוכן להם. ובח"א לשבת קנג. [א, פח.] כתב: "שלא נקרא עונש כאשר אין אדם מלאך... [אבל] כל עוד שקרוב אליו המעלה, והוא חסר אותה ממנה, נקרא זה עונש. ולכך אמר שהם רואים הצדיקים

במעלתם, והם חסרים, וזהו עצם העונש... מה שנעדר מהם המעלה שיש לאחרים, והיה גם כן ראוי להם דבר זה".

(48) ובח"א לכתובות קג: [א, קסא.] ביאר את ההבדל בין "מזומן לחיי עוה"ב", לעומת "יש לו חלק לעוה"ב", וז"ל: "'מזומן' משמע שיש לו עיקר עוה"ב, ולא שיש לו 'חלק' בלבד". וזהו שכתב כאן שהזמנת העבדים לסעודה מורה על הכנתם ושייכותם הגדולה לסעודה.

(49) והנה ביאר את עונש הרשעים, אך לא ביאר את שכר הצדיקים. וביריש הדיבור כתב: "יש ללמוד... שכר הצדיקים ועונש הרשעים". ובע"כ שמדבריו שכתב כאן לגבי עונש הרשעים, ניתן ללמוד אודות שכר הצדיקים גם כן. והענין, שהנה ביאר שההכנה של הרשעים לעוה"ב היא גופא משמשת לרעתם. וה"ה לאידך גיסא; ההכנה של הצדיקים לעוה"ב היא גופא הסיבה לרבוי שכרם, וכפי שכתב בדרוש על התורה [כז:] לגבי שכר הנשים לעוה"ב, וז"ל: "אולי יאמרו הנשים אין לנו שכר בלמוד תורה בשאינם לומדות אותה... לכך אמר... אדרבה... ששכרם הרבה מאוד יותר משל אנשים... וכדאיתא בברכות [יז.] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנאמר [ישעיה לב, ט] 'ונשים שאננות וגו''. אמר ליה רב לרבי חייא נשים במה זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנשתא... כי יש לשאול למה ועל מה גדולה ההבטחה שהבטיח לנשים. ואם שכר הנשים גדול בשביל שמסייעים לבניהם ולבעליהם לתורה, כ"ש היה ראוי להיות יותר גדול שכר אנשים הלומדים אותה. אמנם יש לך להבין זה ממה שאמר הכתוב שהביא 'נשים שאננות', כי האיש במה שהוא גבר איננו שאנן והשקט מצד התגברותו והתפעלו, ולכן אינם מוכנים ג"כ כל כך אל השאנן והמנוחה, הוא העוה"ב, שהוא המנוחה בעצמו. אבל הנשים ראויים ומוכנים לה מצד עצמם, שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן... ובמעט הסיוע שמסייעים לתורה שכרם גדול מאוד, כאשר כבר הם מוכנים אל השאנן, וכן המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו... [ולכך] ראוים לשכר יותר גדול". הרי שככל שההכנה מרובה יותר - השכר מרובה יותר. ובתפארת ישראל פ"ה [יט.] כתב: "מה שישראל הם מוכנים אל התורה היא מדריגה בפני עצמה... ואם נתן להם מעט מצות לא היה הזכות שלהם כל כך כמו שיש להם זכות במה שיש להם תורה שיש בה מצות הרבה, ומוכנים אל הרבה מצות. ואם לא היה מעלת ישראל במה שהם מוכנים אל התורה, באיזה צד נוכל לומר שאותם שלא היו יכולים לקיים מצות התורה, שמתו כשהם קטנים, שיהיו בני עוה"ב. אבל הענין הוא במה שהם העם שיש להם התורה, ומוכנים לתורה ומצוה, ובשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי עוה"ב... אבל במה שאנו בני

תורה, ויש לנו הכנה אל התורה, יש לנו שכר בכל התורה כולה. ועל זה אמר רבי חנניא [מכות כג:]... כי רצה הקב"ה לזכות את ישראל, ולפיכך הרבה להם מצות הרבה, והם מוכנים אל מצות הרבה מאוד, וזהו זכות ישראל כאשר יש להם מצות הרבה ביותר, ולכך שכרם גדול יותר". וראה נצח ישראל פי"ד הערה 12, שנתבאר שם שלישראל יש יותר שכר על מצוה קטנה שעושים, ממה שיש לאומות העולם.

(50) לשונו בדר"ח שם [קנב:]: "ועל זה אמר שיושלם האדם ע"י העלה עצמה,, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם... כי רמזו בכאן כי הוא יתברך בעצמו צורת הצדיקים משלים את מציאותם... וזהו הסעודה שרמזו עליה כאן". ובח"א לשבת קנג. [א, פח.] כתב: "ופירוש הסעודה הזאת, מה שנהנים מזיו שכינה, שהוא הסעודה שתהיה לצדיקים לעתיד לבוא". וראה עוד גו"א בראשית פ"א אות נב, ד"ה ואל, וד"ה וראה, וד"ה לפיכך, שהאריך בענין הסעודה. וכן הוא בח"א לב"ב עד: [ג, קה.].

(51) "כשתעשו תשובה מעלה אני עליכם כאילו תחילת החטא על ידי נערות ושטות ושובבות" [רש"י שם].

(52) "משמע מכאן ואילך כבעל מום שנתרפא, שמקצת שמו עליו" [שם]. כי פירוש "משובתכם" הוא לשון מרידה [רד"ק ירמיה ג, ו], הרי שנשאר שם מרידה. אמנם המהר"ל בסמוך יבאר את קושית הגמרא באופן אחר.

(53) "השב מאהבה נעקר עונו מתחלתו" [שם].

(54) "אלמא בעלי תשובה קרויין בנים" [שם].

(55) "אלמא עבדים מיקרו" [שם]. אמנם המהר"ל בסמוך יבאר את קושית הגמרא באופן אחר.

(56) "קרויין בנים" [שם].

(57) "שלא שבו עד שנתיסרו ביסורין, קרויין עבדים" [שם].

(58) כמו שנאמר [דברים כח, ו] "ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך", ופירש רש"י שם "שתהא יציאתך מן העולם בלא חטא, כביאתך לעולם". וראה גו"א שם אות ג. וראה להלן פ"ד הערה 111.

(59) פירוש - מחמת שהתחלת האדם היא ללא חטא, לכך יש לאדם את האפשרות להתנער מהחטא על ידי שיחזור אל התחלתו. וענין זה מבואר היטב בגו"א בראשית פ"ב אות כא, בביאור דברי רש"י [בראשית ב, ז] "נטל [הקב"ה] עפרו [של אדה"ר] ממקום שנאמר בו [שמות כ, כד] 'מזבח אדמה תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד". וז"ל שם: "וקשה, והלא אין מזבח מכפר בלא קרבן, ולמה יהיה לו כפרה בשביל

שנברא ממקום המזבח... דע, כי המזבח הוא באמצע ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי. וכל דבר שהוא באמצע הוא בשווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות... ולפיכך אומר שהאדם נברא ממקום המזבח... אינו נוטה אל אחד מן הקצוות... וכל זה כדי שיהא לו כפרה, שאם יקרה לו חטא, יהא נקל שיוסר החטא, כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות [ראה לעיל פ"א הערה 44]. ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא... משל מי שהוא בעצמו יפה וטהור, אם קבל זוהמא... בקל יוכל להתכבס. אבל אם היה דבר מזוהם בעצמו ומגונה, נכנס אז זוהמה בו... ודבר נפלא הוא מאד מאד איך גורם זה שבראו ממקום המזבח שיהיה לו כפרה". הרי שביאר שסילוקו של החטא מתאפשר רק מחמת שהתחלת האדם היא ממקום שאין בו חטא, ולכך כשחוזר אל התחלתו מונח בזה סילוק החטא.

(60) פירוש - לאחר שכתב שהתחלת האדם ללא חטא היא המאפשרת את חלות התשובה, מוסיף לבאר שזאת משום שהתשובה היא חזרה אל ההתחלה, מחמת שיש בה חזרה אל השי"ת. וא"כ יש כאן שלשה שלבים; (א) התחלת האדם היא ללא חטא. (ב) התשובה היא חזרה אל השי"ת. (ג) חזרה אל השי"ת היא חזרה אל ההתחלה. וממילא כוחה של תשובה הוא בכך שהיא מחזירה את האדם להתחלתו, נטולת החטא. ואודות שחזרה אל השי"ת היא חזרה אל ההתחלה - ראה לעיל פ"א הערה 141, ולהלן פ"ד הערה 108 ופ"ח הערות 80, 107.

(61) ב"ב טז: "אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא". וכתב שם בח"א [ג, עו.] לבאר: "כי אברהם... הוא היה התחלה. ומפני שהוא התחלה ראוי שיהיה מחזיר החולה לבוריו. וזה כי החולה אשר נחלש יצא מברייתו ונשתנה. ואילו היה האדם החולה משתנה לגמרי, לא היה כאן דבר שהיה מחזיר אותו להיות כבראשונה... אבל יש באדם כח התחלה טובה וחזקה, אשר החולי אין משנה אותו, ובכח אותו התחלה אשר לא קבלה שנוי הוא מחזיר אותו כאשר היה בראשונה... ומפני כי אברהם הוא התחלה, היה מחזיר כל שינוי אשר היה משתנה להיות כאשר היה בתחלה, כי זה ענין התחלה שמחזיר הכל כאשר היה בתחילה". ובגבורות ה' פמ"ג [קסה.] כתב: "החולה... אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו... אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה, ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו, ודבר זה ענין ארוך מאוד". וכן ביאר לאידך גיסא; כל מי שנתרפא, נמחלין לו עונותיו. שהרי אמרו בנדרים מא. "אין החולה עומד מחליו עד

שמוחלין לו על כל עונותיו". וכתב שם בח"א [ב, יט:] בזה"ל: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואל"כ לא היה חוזר לבריאתו... ובזה מוחלין לו כל עונותיו כאשר חוזר לקדמותו, שהרי קדמותו היה בלא חטא. ואביא לך משל; האילן הזה, שבא עליו הפסד בימות החורף עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאתו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה, ובזה הוא סלוק חטא שלו. ואם לא היה מגיע לאותה מדריגה שבה סלוק חטא שלו, לא היה חוזר לבריאתו, אחר שנפסד ונתקלקל טבעו... כי אי אפשר לחולה שיעמוד מתוך החולי רק מכח המדריגה העליונה שבה חוזר לבריאתו, ובזה גם כן הוא מסולק מן החטא".

(62) ועוד אודות שהתשובה אפשרית רק מחמת שהשב חוזר להתחלתו, צרף לכאן דבריו בח"א לע"ז יז. [ד, מ.], שכתב: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו עד שאינו נפרש לגמרי מן הש"י. וכך מורה שם תשובה, כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה... ויהיה שב... עד בי"ת, וכל זה בכלל תשובה. אבל מ"מ צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי... ובזה הוסר מן הש"י, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה". ובדיוק כמו שהרפואה אפשרית רק כל עוד שההתחלה נשארה על כנה [כמבואר בהערה הקודמת], הוא הדין לתשובה; אפשרותה היא רק כל עוד שההתחלה נשארה על כנה. ובפחד יצחק, יוה"כ, מאמר יט אות ד כתב: "הבט נא וראה, כמה הטריח עצמו אותו זקן בנתיב התשובה שלו, לפרש ולבאר ולהסביר כי נקודת המוקד בכלליות ענין התשובה היא השיבה אל ההתחלה. ולא עוד, אלא שחזר על זה כמה פעמים, אחת הנה ואחת הנה, עד שניכרת בדבריו השתוקקות מיוחדת להשריש בנו הנחה זו, שמרכז כחה של תשובה הוא בשיבה אל ההתחלה". וראה ציון 88, ולהלן פ"ג הערה 14.

(63) כי שם "שובבים" מורה על תשובה גמורה, וכמבואר בהערה 51, ואין צורך ברפואה נוספת לעתיד, כי כבר זכה ברפואה.

(64) וז"ל שם [ב, מג:]: "ודע, כי האהבה הזאת שהאדם נמשך אל הש"י הוא מצד עצמו של אדם. והפרש יש בין אהבה ובין יראה; כי היראה שהוא ירא מן המלך, שראוי לירא מפניו, וזה אינו מצד עצמו של אדם. אבל האהבה היא מצד עצמו של אדם. וראיה לזה, כי אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי

האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי. ולא נאמר שיירא הש"י בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבוא לידי פירוד כלל... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה... תמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי... וכן האהבה אל הש"י, שנמשך האדם אל הש"י מצד עצמו... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה". וראה הערה 136.

(65) כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב התורה פ"ט [א, לט.] כתב: "יראת השי"ת הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שמה, איתא: "עומק ההבדל בין כוחה של היראה... ובין כוחה של האהבה... הוא בזה שהשריש המהר"ל כי מקור היראה הוא בההכרה של עוצם הפלאת והפלגת ההבדלה אשר בין הנברא ובין יוצרו כביכול. ואילו מקורה של האהבה הוא בההכרה ההפכית של דמוי הצורה ליוצרה, וגם האדם נברא בצלם אלקים... וכי יש צד היקש בין האדם לקונו, 'מה הוא אף אתה' [סוטה יד.]... מדת היראה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים גרידא, ואילו מדת האהבה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים בצורה ידועה, דהיינו בצורה של צלם אלקים". וראה הערה 133, ולהלן פ"ה הערה 7.

(66) פירוש - השב מאהבה עושה "תשובה גמורה", ומכלל זה רפואתו המיידית. אך השב מיראה אינו עושה "תשובה גמורה", ולכך תשובתו עדיין לוקה בחסר, וחסרון זה גופא מזקיק רפואה שתבוא מן השי"ת, ואינה נכללת בתשובה שעשה. כי כל חסרון ב"תשובה גמורה" הוא ממילא חסרון ב"חוזר אל התחלתו". וכאשר התשובה נעשית מאהבה, הרי שכל לבבו ונפשו של השב מושקעים וטבועים בתשובה זו, והיא מקיפה את האדם לחלוטין, ולכך יש בה קיום גמור ל"חוזר אל התחלתו". אך השב מחמת יראה, הרי שאין תשובתו בגדר של "בכל לבבך" [כמבואר בהערה 64], וא"כ אין כל חלקי האדם משתתפים בתשובה זו, וממילא אין כאן חזרה מוחלטת אל התחלתו. והואיל והרפואה ניזונת מהחזרה אל התחלתו, לכך השב מאהבה זוכה לרפואה מיידית, ואילו השב מיראה חסר הוא עדיין רפואה זו, ולכך רפואתו באה מן השי"ת.

(67) כי הפסוק מוסב על השבים מחמת אהבה ויראה [כמבואר למעלה], ואף השב מיראה זוכה סוף סוף לרפואה, ורפואה זו נזקפת היא למעשיו של האדם, כי היא תוצאה

ממעשי האדם. ומה שכתב "מצד עצמו של אדם" כוונתו לאפוקי מתשובה הנובעת כולה מחמת מעשי הקב"ה, וכמו שמבאר.

(68) בסנהדרין צז: רבי יהושע הביא את הפסוק הזה ["ואנכי בעלתי בכם"] כראיה לשיטתו שאם אין ישראל עושים תשובה, הקב"ה מעמיד עליהם מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב. ופירש רש"י שם "בעלתי אתכם - משמע בעל כרחכם". ובנצח ישראל סוף פרק ל"א כתב: "ומייתי רבי יהושע ראיה, והא כתיב 'כי אנכי בעלתי בכם וגו'', ומשמע שעל כרחם יהיה לאדון להם. והיינו שיעמוד להם מלך שגזרותיו קשות, ומחזירם למוטב על כרחם, וזהו 'כי אנכי בעלתי בכם' על כרחם... אם לא יחזרו בתשובה - מחזירם למוטב בעל כרחם שלא בטובתם, על ידי מלך שגזרותיו קשין". ובאור חדש [קסא:] כתב לגבי קידושי שטר של אשה בזה"ל: "האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]... והשטר, שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... שהוא לשון כח באיש שמתחבר לאשה, כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קידושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה".

(69) לשון השערי תשובה שער ראשון, אות א: "והתבאר שהתשובה 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'". ובפחד יצחק ר"ה מאמר ל"א אות י"ח כתב: "יסורים הם עונש. אבל יסוד מוסד הוא בעבודת התשובה, אם היסורים נעשים לגורם של תשובה, אז נידונים הם היסורים ככפייה על התשובה".

(70) לשון הפסוק שם: "וכהצר לו חלה את פני ה' אלקיו ויכנע מאוד מלפני אלקי אבותיו". ובסנהדרין קא: למדו מפסוק זה שחביבין יסורין, ואמרו שם: "וכי חזקיה מלך יהודה לכל העולם כולו לימד תורה, ולמנשה בנו לא לימד תורה, אלא מכל טורח שטרח בו ומכל עמל שעמל בו לא העלהו למוטב אלא יסורין". וגמרא זו הובאה להלן בנתיב היסורין ר"פ ג. ובשערי תשובה שער השני, אות ב, כתב: "כאשר תמצאנה את האיש צרות, ישיב אל לבו ויאמר, אין זה כי אם דרכיו ומעלליו אשר עשו אלה לו... וישוב אל ה' וירחמהו... ותראה במנהג בשר ודם, כי יחטא איש לאיש, ובעת צרתו יתחרט ויכנע אליו מפני שהוא צריך לעזרתו, תהיה החרטה הזאת גרועה בעיני חברו. כענין שאמר יפתח [שופטים יא, ז] 'ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם'. ומחסדי השי"ת שהוא מקבל התשובה מתוך הצרה". וזהו שכתב כאן המהר"ל שתשובה מחמת יסורין היא במדריגה השלישית התחתונה.

(71) כפי שכתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ד:]: "עושים מאהבה היא מידת אברהם, שנקרא 'אברהם אוהבי'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "אברהם היה אוהב הש"י מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת הש"י, וזה נקרא אוהב". ובגו"א בראשית פי"ח אות מז כתב: "אברהם עובד מאהבה היה". ובח"א לסנהדרין לט. [ג, קנז:] כתב: "כי אברהם היה נקרא אוהבו של הקב"ה, כדכתיב 'זרע אברהם אוהבי'".

(72) לשונו בגו"א בראשית פכ"ז אות ט: "העובד מיראה את הקב"ה אינו מזכיר שמו לעולם... שמדת יצחק היה כן, דכתיב 'ופחד יצחק היה לי' היה מפחד תמיד מפני הקב"ה, והוא מדה גדולה למאוד". וכן הוא בנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] שכתב: "וכן [ישראל] ירשו מדת הבושה מיצחק, שהרי מדת הבושה מן יצחק, שהרי מדת הבושה הוא מדת היראה, וכדכתיב [ר' שמות כ, כ] 'למען תהיה יראת ה' על פניכם', וזהו מדת יצחק, כי מדתו מדת היראה, כדכתיב 'ופחד יצחק היה לי', [בראשית לא, נג] 'וישבע יעקב בפחד אביו יצחק'".

(73) והמכוון שם הוא לנדר של יעקב [בראשית כח, כ-כב] "וידר יעקב נדר לאמר וגו' והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים וגו'". ועל כך נאמר [בראשית לה, ג] "ונקומה ונעלה בית אל ואעשה שם מזבח לקל העונה אותי ביום צרתי וגו'". הרי שמחמת הצרה קבל יעקב על עצמו הנהגה טובה, וזה עומד כנגד הדרך השלישית של תשובה, שהאדם שב מחמת יסורים. ונראה שבא לישב, שהנה אמרו חכמים על יצחק [ב"ר סה, ט] "יצחק תבע יסורין", ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד:] כתב: "מידת יצחק [שבניו] שמחים ביסורין, שיצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב [בראשית כז, א] 'ותכהין עיניו מראות', ואמרו במדרש [ב"ר סה, ט] יצחק חידש יסורין". ובדר"ח פ"ה מ"ד [רכה:] כתב: "ויצחק היה התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו עיניו מראות. ובמדרש יצחק חידש יסורין... וזה מוכח על ישראל, שמתחילה היו בטובה, ולבסוף חשכו עיניהם מכח הגלות והשעבוד תחת האומות". וכן הוא בנתיב אהבת רע פ"א [ב, נה:], שכתב שם: "מדת אברהם... עושים מאהבה... מדת יצחק שממנו היו מתחילין היסורין, כי יצחק חידש יסורין". וראה עוד בנצח ישראל פמ"ו הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולכאורה, היה מן הראוי ליחס ליצחק את דרך התשובה הנובעת מיסורין, ולא ליחסה ליעקב. ועל כך הדגיש כאן המהר"ל שלא מדובר כאן ביסורין לכשעצמם [שאותם תבע יצחק, וכמבואר במדרש שם], אלא ביסורין המולידים שיבה אל השי"ת, והולדה מעין זו נמצאה אצל יעקב שהיה נודר בעת צרה.

(74) מדרש תהלים מזמור כ [ד"ה דבר]: "'ישגבך שם אלקי יעקב', 'אלקי אברהם' ו'אלקי יצחק' אין כתיב כאן, אלא 'אלקי יעקב'".

(75) דב"ר ב, יא. וכ"ה במדרש תהלים מזמור כ, וילקו"ש ח"ב רמז תרפ.

(76) לשונו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]: "יעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'וקל שקי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די [ב"ר צב, א]... ועוד כתיב 'לקל העונה אותי ביום צרתי וגו'". לכך כתיב 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', מי שענה את יעקב בצרתו יענה אותך גם כן". וראה נצח ישראל פמ"ו [ד"ה ועל ענין], ושם הערה 33. וכ"ה בח"א לגיטין נו. [ב, קג.], ובגו"א שמות פ"ד אות יד, ד"ה והצדיקים. ובאור חדש [קמה:] כתב: "כי הצרות קרובות ליעקב... וכמו שאמר 'קל שקי' שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די. ולכך אמר ג"כ 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ואמרו במדרש לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד לצרה".

(77) ויש להקשות, כיצד הדרך של תשובה מתוך יסורין, שהיא המדריגה התחתונה של עשיית תשובה [כמבואר בהערה 70], הונחלה לישראל דוקא על ידי הבחור שבאבות [שהוא יעקב, וכמבואר בב"ר עו, א]. והנראה בזה, שהנה נתבאר למעלה [הערה 69] שיסורין המביאים לתשובה נידונים ככפיה על התשובה. והנה כל כפיה למצות מועילה מחמת שאנו אומרים שהכפיה הולידה את הרצון הפנימי, שעד שעת הכפיה היה סתום ואטום ומקופל במעמקים [רמב"ם הלכות גירושין פ"ב ה"כ]. והנה הוודאות הזו שכל אחד מישראל משתוקק בפנימיותו לעשות רצון קונו, נובעת מפאת העובדה שישראל הם צאצאיהם של האבות, וכמבואר בפחד יצחק שבועות, מאמר כ. אך הואיל ורק אצל יעקב אבינו מצינו שמטתו שלימה [ספרא ויקרא כו, מב], ולא ידח ממנו נדח [ע"פ ש"ב יד, יד], הרי שרק מיעקב אבינו ואילך נקבעה הוודאות הזו לעובדה גמורה והחלטית. אך לפני יעקב, מציאותם של ישמעאל ועשו מונעת מאתנו לומר שבפנמיותם של בני אברהם ויצחק מצויה היא התשוקה הבלעדית לעשות רצון ה'. ולכך נראה לומר שרק מיעקב אבינו ואילך נמצאת ברירות זו על כנה. ולפיכך, כאשר אנו דנים על תשובה הנובעת מחמת יסורין, בעל כרחך שלגבי תשובה זו - יעקב הוא אבינו בזה, והוא המנחיל לישראל אפשרות תשובה זו. וראה עוד פחד יצחק ר"ה, מאמר ל"א.

(78) ומשמע - עד ה' ממש, שזו מדריגת כסא הכבוד.

(79) כן הוא בגירסת העין יעקב. וכן הגיה הב"ח ביומא פו:, ובגמרא שלפנינו ליתא למימרא זו.

(80) פירוש - רבי יוחנן סובר שאמנם התשובה מגיעה עד כסא הכבוד, אך לא עד בכלל, ולכך אין התשובה מגיעה עד הקב"ה לגמרי [מבואר להלן].
(81) פירוש - בדיני תורה נאמר [דברים כד, ד] "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה".
(82) לשון הפסוק שם במילואו "לאמור הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאום ה'". הרי שהתשובה מבטלת איסור זה של "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה", שהרי הקב"ה לוקח שוב את ישראל לאחר שחטאו כנגדו. הרי שהתשובה מגעת לדחות התורה, וזה שקול למדריגת כסא הכבוד [יבואר בהמשך].
(83) שתשובת צבור מגיעה "עד" כסא הכבוד, ואילו תשובת יחיד היא "עד" ולא עד בכלל.
(84) בשבת פט: אמרו "אמר להן הקב"ה [לישראל], הואיל ותליתם עצמכם בי, 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו' [ישעיה א, יח]". וכתב לבאר בנצח ישראל פנ"ו [ד"ה וזה כמו] בזה"ל: "ודבר זה רוצה לומר, כי מאחר שישראל אין להם אמצעי כלל, והם דביקים בו יתברך בלי אמצעי ובלי שום פירוד ובלי שום חציצה כלל... לכך השם יתברך מסלק ומטהר חטאם. אף אם חטאו כבר, הרי יש לישראל השבה אל השם יתברך בעצמו, מבלי הפרד מאתו כלל, ואין כאן עוד חטא להם במדריגה זאת... כי הוא יתברך מקוה טהרה, ואין כאן הבדל מאתו, ובזה הוא מטהר ישראל אשר הם דביקים בו. וכדכתיב [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה'', ואמרו זכרונם לברכה במסכת יומא [פה:] מה מקוה מטהר טמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל... ולפיכך אמר הואיל ותליתם עצמכם בי, 'אם יהיו חטאיכם כשנים וגו''. ומאחר כי הוא יתברך מטהר ישראל מחטאם, ולפיכך לעתיד כאשר יהיו ישראל דבוקים בו יתברך, יהיו מסולקים מן החטא, וכאילו לא חטאו, וכדכתיב [ר' ירמיה נ, כ] 'ביום ההוא יבקש עון יהודה וגו'"". הרי ששיבה אל השי"ת מביאה לסילוק החטא, כי במחיצתו יתברך אין מקום לחטא. וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פד:], וז"ל: "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". וראה לעיל פ"א הערה 123, ולהלן פ"ד הערה 112, שכך גם פועלת כפרת קרבן. אמנם כאן כוונתו להורות שסילוק החטא הנעשה ע"י תשובה [יהיה הטעם אשר יהיה] הוא סימן והוראה על מהותה של תשובה. וכשם שפירות האילן מורים על שרשו של האילן, כך סילוק החטא מורה על אופיה של התשובה.

(85) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(86) פירוש - החטא עומד כנגד הפשיטות משום שתי סבות; (א) החטא הוא שינוי לאדם, וכפי שכתב בדרוש לשבת תשובה [פג:]: "ואין ספק שהחטא הוא תוספת על האדם, ושנוי באדם, שיצא האדם ממה שראוי להיות". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "החטא הוא שנוי לאדם". וראה נצח ישראל פמ"ו הערה 7. ואילו העומד כנגד זה הוא הפשיטות, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ו [ד"ה והדבר הזה]: "כי הפשיטות אין בו שנוי". וענין זה נכלל בנאמר [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים". ופירש רש"י שם "חשבנות רבים - מזימות ומחשבות של חטא". ולכך התשובה היא פשיטות המסולקת מענינו של חטא. וראה להלן פ"ד ד"ה וטעם מחלוקת, ושם הערה 8, ושם ד"ה ועוד יש, ושם הערה 18. ולהלן פ"ה ד"ה ועוד יש כתב: "ומפני כך מוחלין לו כאשר יש לו מדת הפשיטות, שמתפשט ממנו החטא". וא"כ פשיטות התשובה היא התפשטות מן החטא. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך. (ב) החטא שייך למורכב הגשמי, ואילו הפשיטות עומדת כנגד כל סוג הרכבה, וכמבואר להלן הערה 90. וראה להלן פ"ז הערה 13.

(87) "כי משם הנשמה חצובה" [לשונו בסמוך].

(88) לעיל הערות 60, 62.

(89) לשונו בדרוש על התורה [יג:]: "נשמת האדם החצובה מתחת כסא הכבוד, כדאיתא [חגיגה יב:] ערבות שבו נשמות ורוחות... וכסא הכבוד ומלך רם ונשא שוכן עליהם. הרי כי נשמות הם בערבות, תחת כסא הכבוד". ובתפארת ישראל פי"ג [מג.] כתב: "כי האדם... יש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך". וכן הוא בזוה"ק ח"א קיג., ושם ח"ג כט: וראה לעיל הערה 28.

(90) בגבורות ה' פ"ע [שכב.] הביא את דברי הגמרא [נדרים לט:] שהתשובה נבראה קודם העולם. וכתב לבאר: "כי ההתחלה שחוזר עליו בעל תשובה, צריך שיהיה התחלה פשוטה נבדלת לגמרי. כי ההתחלה שאינה פשוטה אינה נבדלת מן החטא. שכל דבר שאינו פשוט והוא מורכב, הוא גשמי, והגשמי שייך בו החטא. ובעל התשובה צריך שיהיה נבדל מן החטא... רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת, שאין שייך בה חטא לגמרי... ולפיכך אי אפשר שיהיה התשובה באדם בכח התחלה גשמית... כי בכח אותה התחלה לא היה כאן הבדל מן החטא. אלא בכח התחלה אלקית בלתי גשמית והיא פשוטה. ולכך מדריגת התחלה הזאת קודם שנברא העולם, ובאותה התחלה הפשוטה

כח התשובה להיות נבדל מן החטא". והובא לעיל פ"א הערה 131, ובסמוך הערה 151, פ"ג הערה 31, ופ"ד הערה 20.

(91) פירוש - "התשובה הזאת" אשר היא מסולקת מהחטא, היא הנבדלת לגמרי מהחטא, ומחמת כן היא מרוממת ביותר, וכמבואר בהערה הקודמת. ואם תאמר, מדוע היה צורך להכניס לכאן שהתשובה היא מסולקת מהחטא [ולכך פשיטותה מגיעה עד לכסא]. הרי היה מספיק לומר שהתשובה היא חזרה אל ההתחלה [כפי שכבר נתבאר פעמים מספר], ומחמת כן היא מגיעה עד הכסא, כי שם הוא התחלת האדם [כיון שנשמתו חצובה מתחת הכסא]. ודל מהכא ענין הפשיטות והסילוק מן החטא, מ"מ התשובה תגיע אל הכסא, כי שם ההתחלה של הנשמות. ויש לומר, כי יש לאדם התחלות שונות; מצד גופו התחלתו היא מהתחתונים, ואילו מצד נשמתו התחלתו היא מן העליונים. [וכמבואר ברמב"ן בראשית ב, א, שנשמת האדם משתייכת לצבא השמים, וגוף האדם משתייך לצבא הארץ.] ולכך, אע"פ שמוסכם הוא שהתשובה היא חזרה אל ההתחלה, אך מ"מ לא ידענו לאיזו התחלה מכוונת היא התשובה. ולפיכך הדגיש כאן המהר"ל שהתשובה היא מסולקת מהחטא, ולכך היא בגדר הפשיטות הגמורה. ומחמת כן היא מכוונת אל מקום ההתחלה שמשם הנשמות מתחילות, והוא הוא תחת כסא הכבוד.

(92) ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "איתא בשבת [קנב:] נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד... ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת". וראה הערה 28.

(93) והרי "אין דבר שהוא קרוב אל השי"ת כמו התורה" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (א, יח:)]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י". ובהספד [קצ] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי ה' כמו התורה". וכ"ה בגו"א שמות פ"כ אות ג, ושם הערה 19. ולכך בודאי שמדריגת התורה היא "עד ועד בכלל". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפז:] כתב: "ואחר כך הוא מגיע אל מדריגת התורה, והיא בפני עצמה לפני ולפנים".

(94) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שהדברים הכללים הם נבדלים, ואילו הדברים הפרטיים הם גשמיים. ולדוגמא, בנצח ישראל פל"א [ד"ה וקאמר כי] כתב: "כי שכל רבים כמו שהם רבנן, הוא שכל פשוט... אבל ההשגה... שאינו כל כך השגה פשוטה, והיא... השגת היחיד, שהוא פרטי, שאין זה השגה פשוטה כמו השגת רבים, שהיא השגה פשוטה. ולכך הלכה כרבים בכל מקום". וראה שם הערה 105. ובח"א לשבועות ט. [ד,

יא.] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי". ובתפארת ישראל פל"ט [קיט.] כתב: "השי"ת מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי... כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". וכ"ה בגו"א בראשית פי"ב אות ד. [וצרף לכאן את הפסוק "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח, א)]. וכ"ה בבאר הגולה באר הרביעי [נו:], וז"ל: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.], וז"ל: "כי הפרטי הוא מצד הגשם בלבד". ובחי"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "אין חסרון בדבר שהוא כללי... כי כל נבדל ג"כ הוא כללי. ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ועוד אודות מדרגת התשובה של הרבים - ראה חי"א לר"ה יז: [א, קיח:], שכתב: "כ"כ מדרגת התשובה של צבור... מגעת למעלה מעולם הזה". וכ"ה בחי"א לע"ז ד. [ד, כח:]. וראה להלן פרק ה הערה 87 ופ"ח הערה 22. ובפחד יצחק ר"ה, מאמר כו, אות ו כתב בביאור דברי המהר"ל האלו: "והנה בעיקר השלישי מעשרים עיקרי התשובה [שערי תשובה, השער הראשון, אות יג], כתב רבינו יונה שאף במירוק העון ע"י יסורים, חשבון המירוק הוא לפי הכמות והאיכות של היסורין, מ"מ ישנו עוד מהלך שבו המירוק הוא גדול הרבה יותר מאשר מדת היסורים, והוא צער הרוח ויגון הנפש... כי איך לא אחון וארחם על נפש יקרה, אשר היא מלפני, ונשמות אני עשיתי... והמשל בזה, כי המלך יחמול על חניכיו ילידי ביתו, הקרובים אליו, ויתן להם חנינה יותר מחמלתו על הרחוקים. עד כאן תוכן דבריו של רבינו יונה. והנה כל הדברים האלה נאמרים הם בהחלט, במקום אשר הגוף נפרד הוא מן הנפש בהחלט... ממילא יסורי הגוף חולקים ענין לעצמם, מהיותם נקראים רחוקים, לעומת צער הרוח ויגון הנפש... אבל במקום המופקע מפירוד הגוף והנפש, וכגון בציבור, שעליו אנו אומרים אין ציבור מת [הוריות ו.]... וממילא גם יסורי הגוף של ציבור כצער הרוח ויגון הנפש הם נידונים... כלומר, עדיפות הרבים היא בזה, שגם על יסורי הגוף שלהם מתפשטת היא אותה הבחינה של 'רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי' [ישעיה נז, טז]. וזעקת הציבור הרי היא בסתמא דמילתא זעקת הרוח והנשמה, אשר לפי דבריו של רבינו יונה, זעקתם של הרוח והנשמה היא זעקתם של הקרובים וילידי הבית".

(95) ומחמת כן הוא התחלתן של ישראל, כיחס העילה לעלול, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ג הערה 86.

(96) כשעושה תשובה בצבור. והדגשתו היא שפירוש הפסוק [הושע יד, ב] "שובה ישראל עד ה' אלקיך" הוא שתיבות "ה' אלקיך" הן גופא הסבה והטעם לתשובה; שמפאת

שהקב"ה הוא "ה' אלקיך", מחמת כן הוא התחלת ישראל, לכך "שובה ישראל עד ה' אלקיך". וראה להלן רפ"ו שהזכיר שם בקצרה את דבריו כאן.

(97) ומביא המאמר כגירסת העין יעקב, וראה הערה 17.

(98) נראה להטעים זאת, כי כבר ביאר למעלה [ציון 90] שהתחלתו של בעל התשובה היא תחת כסא הכבוד, כי משם נשמתו חצובה. והואיל "שאין יצר הרע בנשמה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יא, וראה בנצח ישראל פי"ט הערה 29], לכך בעל התשובה "נבדל מן היצר הרע", כי חוזר למקום ששם אין יצה"ר.

(99) קהלת ד, יג "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל". ואמרו שם בקה"ר ד, יג "'ממלך זקן וכסיל' זה יצר הרע. ולמה קורא אותו 'מלך', שהכל שומעין לו".

(100) בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קכט.], שכתב: "כי האדם נחשב שהוא שבוי ואסור ביד מלך זקן וכסיל, הוא יצר הרע". ושם בהמשך הפרק [ב, קלב:] כתב: "נקרא היצר הרע 'מלך' בעבור כי כל ענין שלו למלוך, ואף מלכות שמים אינו מקבל עליו. ואינו כמו העליונים שהם משרתי עליון... שאילו היה מקבל עליו מלכות שמים לא היה מוציא את האדם מרשות השם יתברך".

(101) בנצח ישראל פ"א [ד"ה ועוד כי] ביאר כי אחד ממאפייני הגלות הוא השעבוד של אומה תחת אומה אחרת, וכתוצאה מכך, אחד ממאפייני הגאולה הוא ההוצאה מהשעבוד. ועל כך אמרו חכמים [ב"ר מד, יח] בביאור הפסוק [בראשית טו, יג] "ידוע תדע" - "ידוע שאני משעבדם, תדע שאני גואלם", ועיי"ש. הרי שהיציאה מהשעבוד גונזת בתוכה את הגאולה.

(102) שמות כג, לג "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וגו'". ונאמר [במדבר לג, נה] "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה כאשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה". וביהושע כג, יג "ידוע תדעו וגו' הגוים האלה וגו' והיו לכם לפח ולמוקש וגו' עד אבדכם מעל האדמה הטובה וגו'". ובתהלים נאמר [קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". "הרי שאומות העולם משמשים כחות הפיתוי וההסתה לכנסת ישראל" [לשון הפחד יצחק, יוה"כ, מאמר יג, אות יד]. וראה נצח ישראל פל"ג ד"ה וכן משה. והדגשתו היא שיש דמיון בין היצה"ר לבין האומות; שניהם מושלים, ושניהם באים להחטיא. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פל"ז [ד"ה ובפרק החליל]: "כי יתגבר משיח בן דוד על האומות, ויסלק כח האומות, ועמהם מסתלק היצר הרע", וראה שם הערה 49. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "עשו וזרעו הן הן יצה"ר של ישראל, ובבטול האומה הזאת מן העולם אז יתבטל יצה"ר

מישראל. ורמז זה הכתוב [בראשית כז, יא] 'הן עשו אחי איש שעיר', במספרו 'היצר הרע' [580]".

(103) בגבורות ה' פמ"ו [קעח:], ויובא בהערה 106.

(104) ויקרא כה, פסוקים יא, מ, מא. ובקידושין טו. העמידו שהפסוק הראשון עוסק בנרצע, והשני עוסק במוכר עצמו, והשלישי עוסק במכרוהו בי"ד.

(105) ופירש רש"י שם "לרבות בתים ועבד עברי".

(106) לשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעח:]: "כאשר בני אדם חוטאים לפניו, והם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא מלך גדול, כדכתיב בקהלת [ט, יד] 'עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וגו', שהענין הזה נאמר על היצר הרע המושל על הגוף [נדרים לב:]. ומצד שהוא יתברך מלך העולם, וכל הנמצאים הם שלו תחת רשותו, ואינם לאחר, יצאו ביוה"כ מרשות המלך היצה"ר, שכבר נסתבכו בו כל השנה, ונכנסים אל רשות הקב"ה... ומזה הטעם עצמו ג"כ צוה בתורה ביובל 'והעברת שופר תרועה בכל ארצכם ביום הכפורים', לקרוא חפשי לעבדים... מפני כי שם מלך ה' צבאות יש עליהם, ואין ראוי למשול עליהם אחר... וכן החוטא נמכר ביד היצה"ר על ידי חטאיו, עד שהוא ברשות אחר, וביוה"כ יצא". ובהקדמה לאור חדש [מט:] ביאר שם ג"כ שיוה"כ הוא גאולת הנפש, ואילו חג פורים הוא גאולת הגוף.

(107) פירוש - כשם שביוה"כ החירות מהיצה"ר מביאה לחירות משעבוד אחר [שחרור העבדים], כך בתשובה, החירות של בעל התשובה מהיצה"ר מביאה לחירות משעבוד אחר [גאולה מהאומות]. ובפחד יצחק, יוה"כ, מאמר יא [אות א] כתב: "ברור הוא דכונתו של המהר"ל... היא להורות לנו שלא נחשוב כי הצירוף הזה של תשובה לגאולה לא נאמרה אלא בגאולה דאחרית הימים... ובכדי להוציא ממחשבה זו כתב המהר"ל כי גם בדיני תורה , בזמן הזה, נמצא שורש גדול לצירוף זה של תשובה לגאולה".

(108) "מדריגה העליונה" כונתו למדריגה רוחנית עליונה, הדבוקה בהשי"ת. והוא בטוי נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "כל מדריגה העליונה יש בה הפשיטות". ובדר"ח פ"ה מט"ו [רנה:] כתב: "המדריגה העליונה הנבדלת שהיא אלקית לגמרי, נבדלת מן החומר". ושם בפ"ו סוף מ"ח [שט:] כתב: "מדריגה העליונה, הוא החיים של עוה"ב הנצחיים". ונראה כוונתו, שהנה "תשובה אתקרי בינה" [זוה"ק ח"א עט:], ו"מצות תשובה דא איהי בינה" [זוה"ק ח"ג קכב.]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנה.] כתב: "ואמר 'אם אין בינה אין דעת ואם אין דעת אין בינה', כלומר כאשר אין כאן הבינה, שהוא

המדריגה העליונה, אין כאן דעת... שהבינה היא יותר מן הדעת... הבינה... המדריגה העליונה הזאת, והוא השלמת השכל". וראה בסמוך הערה 151, ולהלן פ"ג הערה 32.

(109) לשונו בסוף גבורות ה' [של:]: "כי הגאולה עם שהיא בעולם הזה, מדריגת הגאולה עוד יותר מעולם העליון, ובשביל כך קנו ישראל מעלה עליונה עד שמגיע מדריגתה ומעלתה עד עולם העליון". ואודות שהגאולה והבינה [נ' שערי בינה] הן בנות חדא בקתא - ראה זוה"ק ח"א רסא:, ושם ח"ב מו: ועוד אודות מדריגתה הנבדלת של הגאולה, ראה נצח ישראל פי"ח הערה 23, פכ"ח הערה 75, ופמ"ה הערה 56.

(110) לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסה:]: "במה שהם לחלק ה', ואחר מדריגה זאת העליונה נמשך להם הגאולה מרשות האומות".

(111) כמבואר למעלה בד"ה ובפרק יום הכפורים [השני].

(112) כי השגגה נחשב למעשה חמרי, שאינו מתייחס לדעת ולשכל, וכמבואר לעיל פ"א הערה 31.

(113) אודות שבעל תשובה מסלק עצמו מן החטא, ראה לעיל הערה 84. ואודות שהחטא בא מהחומר, ראה לעיל פ"א הערה 125.

(114) פסחים מט: "אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי, מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור... [ש]נושך ושובר עצמות". ובנתיב התורה פט"ו [א, סה.] כתב: "כי החומרי מתנגד לשכלי... כך האדם שהוא חומרי רוצה לבטל הת"ח שהוא שכלי, וזה מפני כי החומרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החומרי... ולפיכך החומרי מאבד את השכלי לגמרי". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה וכאשר] כתב: "ותמצא תמיד שהגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובבאר הגולה, באר השביעי [קמג:] כתב: "מצד החומרי אין מציאות כלל אל דבר הבלתי חמרי... כי החמרי מפסיד ומבטל לדבר הנבדל בטול והפסד גמור, לא התנגדות במה". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד ד"ה וביאור ענין. וא"ת, סוף סוף בשעה שעשה החטא, עשה אותו ביודעין ובדעת, ואיך התשובה, שבאה לאחר מכן, יכולה לפעול שהחטא יחשב לשגגה למפרע. ונראה לישב זאת עפ"י דברי הרמב"ם בהלכות תשובה, פ"ב ה"ד: "מדרכי התשובה... ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים". ועיין בפחד יצחק יוה"כ, מאמר יט, שהאריך לבאר יסוד זה ש"עבודת התשובה היא עבודה של התחדשות ושינוי מן הקודם... הרי הוא נחשב התחלה... שאותה נקודת ההתחלה שהתשובה מחזירה לה את בעליה, היא התחלה ממש המפקיעה את בעליה מכל ענין קדום ממנה... עד כדי כך שההגדרה השלימה של תשובה איננה 'בעסער ווערען', אלא 'אנדרש ווערען צום גוטען'". ולכך,

ביחס לאדם חדש זה, נחשבים זדונות האתמול לשגגה, כי פנים חדשות באו לכאן. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פנ"ו [ד"ה המדרש הזה], שכתב שם: "יהיה כאן [לעתיד לבוא] הויה חדשה, ומה שנחשב חטא בעולם הזה, לא יהיה נחשב חטא", וראה שם הערה 90.

(115) לשונו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.]: "הצדיק נקרא 'צדיק', בשביל הצדק והיושר שבו, והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו... וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע... רק הולך ביושר ובצדק... כי הצדיק והיושר הוא ענין אחד". וראה שם שמאריך לבאר יסוד זה.

(116) לשונו בח"א לכתובות קד. [א, קסא:]: "מצד עצמו ראוי שיהיה הצדיק עם הש"י, כי הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם הש"י, שהוא הישר בעצמו". ואלו דבריו כאן, שמידת הצדק והיושר של הצדיק עושה שהוא עם השי"ת, ולכך אין חידוש שהצדיק נמצא עם השי"ת.

(117) אודות שהחוטא מתרחק מן השי"ת, ראה לעיל פ"א הערה 122.

(118) כפי שכתב בריש נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.]: "כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו... החבור הזה הוא גדול יותר... ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של ריעים... ואמרו [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, מפני שהיה מרחוק ונתקרב, והחבור שלו יותר". והובא להלן פ"ד הערה 12. וראה גו"א שמות פ"ב אות יט, ושם הערה 58.

(119) כי ישנם ארבעה יסודות; עפר, מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד]. וראה גו"א במדבר פכ"א אות לג, ד"ה אמנם, שם דברים פ"ד הערות 113, 131, ונצח ישראל פ"ג הערה 73.

(120) אודות שיסוד האש הוא היסוד הרוחני ביותר, ראה דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], שכתב: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת משפטה שריפה [שבת כה.]. וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזינתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש, וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.]... וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקדושתו, שיהיה נידון באש". ובדר"ח

פ"א מ"ב [ל.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". ובנר מצוה [כד.] כתב: "והאש של מעלה שהוא יסוד האש, הוא עוד יותר מסולק מן הגשמי". וראה עוד בבאר הגולה באר השני [לח:] אודות יחס אש של מטה לאש של מעלה.

(121) לשון המדרש שם: "אמר הקב"ה, טובה גדולה צריך אני להחזיק לגר, שהניח משפחתו ובית אביו ובא אלי, לכן אני מצוה עליו 'ואהבתם את הגר'". וראה בגו"א שמות פ"ב אות יט שביאר שם שהגיור של המקלל [רש"י ויקרא כד, י] אין בו להורות על מעלה טובה, כי לא בא מרחוק להתגייר, כי נולד מישראלית. וראה שם ההערה 58.

(122) ובברכות לד: דרשו על כך: "לרחוק ברישא והדר לקרוב", והובא להלן ר"פ ד.

(123) כי אמירת "שלום עליך" מורה על חבור, וכמו שאמרו בשבת פט. "כלום יש עבד נותן שלום לרבו". ובבאר הגולה באר הרביעי [עב:] כתב: "אין העבד נותן שלום לרבו, מצד שאין שיתוף וחבור בין האדון ובין העבד". ובח"א לגיטין סב. [ב, קכג:] כתב: "אין שני דברים שהם מחולקים, האחד נותן שלום לאחר, כי השלום הוא בין השוין, וכמו שאמרו 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו', כלום קטן שנותן שלום לגדול. כי השלום שייך בין השוים". ובברכות כז: אמרו "הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל".

(124) "והדר לקרוב" כנגד לשון הגמרא בברכות לד: "לרחוק ברישא והדר לקרוב".

(125) כפי מה שכתב בנתיב אהבת ריע [ב, נ.], וז"ל: "הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו... כי החבור הזה הוא גדול יותר [מחיבור של אח]... 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".

(126) פירוש - הואיל ובעל התשובה מטהר ומזכך נפשו לגמרי [שהרי "מסלק עצמו מן המדריגה החמרית שהיה בו החטא" (לשונו למעלה, ושם הערה 113)], לכך יש בזיכוך נפש זה להפוך את הזדונות לזכיות, וכמו שמבאר. וראה נצח ישראל פל"א הערה 165, שנתבאר שם כיצד תשובה מזככת את הנפש.

(127) פירוש - נפשו של בעל התשובה מעידה על הדביקות בהשי"ת הבוערת בה. שהרי נפש זו, שנתלכלכה בחטא, מגיעה בחזרה לזיכוך גמור. וכשם שהאש המתנועעת כלפי מעלה מורה על דביקותה במקור עליון, כך נפשו של בעל התשובה המזדככת לגמרי, מורה על דביקותה במקור עליון. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד אש". ולפי המתבאר כאן הדברים מחוורים מאוד.

(128) כי הזדונות יוצרים את עומק הדביקות, וכפי שנתבאר. ובגו"א שמות פ"ל אות כד כתב בזה"ל: " בגמרא [כריתות ו:] משמע דצריך לצרף עמנו [לתעניותינו] פושעי ישראל. דאמר שם 'כל תענית שאין שם פושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע וכו''. ויש בזה קצת מן התמיה, וכי לא עדיף שיהיו כולם צדיקים. דע, כי הדבר הזה הוא דבר מופלג בחכמה, שכאשר גזרו תענית, שכל תענית הוא הענוי שירחם השם עליהם. ואין הכנעה ממי שהוא כבר קרוב אליו כמו הצדיקים, ולכך אין הצדיקים מביאים הרחמים. אבל הרשע מביא הרחמים, כי כאשר הוא רחוק מן השם יתברך, ההכנעה הוא יותר, שאין לך הכנעה רק כאשר שונאו (מכניע) [נכנע] מפניו, וזה מביא רחמים. ולכך כל תענית שאין בו מפושעי ישראל [אינה תענית], שבו ראוי הכנעה". אוזן מילים תבחן, שהרי כך הוא לשון התפילה במוסף של ר"ה: "ויבואו רחוקים ויתנו לך כתר מלוכה". ובדב"ר ג, ו אמרו "אין שבחה של מטרוניא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". והם הם הדברים.

(129) לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.]: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה''. ובנתיב אהבת השם [ב, לט.] כתב: "כי האהבה שיש לאדם אל השי"ת במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השי"ת בא האדם, ואליו ישוב... האהבה אל השי"ת במה שהאדם שב רוחו אליו לגמרי, עד שאין לאדם מציאות בעצמו, ובזה הוא מתדבק לגמרי בו, וכדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו', ובזה שייך אהבה גמורה". וכ"ה בדר"ח פ"א מ"ג [לב:]. ובנתיב ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו''. וראה ציון 146.

(130) לשונו בנצח ישראל ס"פ יא: "כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, ובשביל כך הוא הבריאה השלימה ביותר, וראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך מצד שלימות בריאתו, שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו". ושם ריש פי"ב כתב: "ומה שכתוב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה'', הדביקות הזה... הוא מצד השלימות שיש באדם, והשלם יש לו חבור אל השלם, כי הם דברים דומים ושוים, והדומה יש לו חבור אל הדומה... וכך ישראל, מצד השלימות שיש בהם יש להם חבור אל השם יתברך, שהוא השלם האמיתי".

(131) לשונו בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכז.]: "האדם נמשך אחר היצר הרע... שהוא הפחיתות והמזוהם, כי החטא הוא זוהמא". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז:] כתב: "החטאים שהם פחיתות של אדם".

(132) פירוש - האדם הנדבק בהשי"ת מורה על עצמו שהוא מסולק מעניני פחיתות, כי רצונו להדבק בהשי"ת, "שהוא קדוש בתכלית הקדושה" [לשונו בנתיב הפרישות פ"ג (ב, קיט:)]. והואיל והדומה מצטרף לדומה [ראה הערה 130], לכך קדושת השי"ת מעידה על מעלתם של הנדבקים בו.

(133) לשונו בדר"ח פ"א מ"ג [לב:]: "בכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי. אבל האהבה, יחשוב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים יא כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן הש"י, בזה אין דביקות בו יתברך. כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו. ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". וראה הערה 65, ולהלן פ"ה הערה 7.

(134) כי לפי מדריגתו הנוכחית, החטא מתיחס לשגגה, וכמבואר לעיל הערה 114. ומתבאר, כי ההיפוך הנעשה לזדונות מחמת התשובה הוא מפאת אחד משני אופנים; (א) התשובה מרוממת את האדם למעלה חדשה, ומפסגה זו הזדונות נראים כמשוללי שכל, ונדונים כשגגה. (ב) התשובה מורה על הדביקות הגמורה שיש לשב כלפי הקב"ה, ודביקות זו נתעצמה ונתחזקה דוקא מפאת הריחוק שנוצר בעקבות החטא. מבחינה זו, הזדונות נדונים כזכיות, כי הם שאיפשרו דביקות זו. האופן הראשון הוא תשובה מיראה, ואילו האופן השני הוא תשובה מאהבה.

(135) לכך שהשב מאהבה זדונותיו נעשות לזכיות.

(136) דברים ל, ב "ושבת עד ה' אלקיך וגו' בכל לבבך ובכל נפשך". וראה הערה 2. וכאן כוונתו לומר כי מהותה של התשובה היא כאשר הוא שב מאהבה, כי רק בתשובה מעין זו יש השבה בכל הלבב והנפש, משא"כ בשב מיראה, וכמבואר בהערות 64, 66.

(137) לשונו לעיל ס"פ א: "כי הנמצאים כולם תלוים בו, הם שבים אליו, כי כן הנמצאים שבים אל הש"י, כי אין להם קיום בעצמם, כמו שהתבאר". וראה שם הערה 139. וכן ראה בפרק זה הערה 28, ולהלן פ"ג הערה 53.

(138) ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השי"ת [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השי"ת. ואם לא שב אל השי"ת, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השי"ת, ולא נברא שיהיה לעצמו... העולם הזה, כמו שהושפע מן השי"ת, כך שב אל עילתו, כי הוא תולה בעילתו, ובזה הוא שב אליו יתברך. ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השי"ת, כי הקרבן הוא השבה והתקרבות

אל השי"ת". וראה לעיל פ"א הערה 121. ונראה להטעים זאת, כי כבר השריש המהר"ל [נצח ישראל פי"א ד"ה ומפני כי] ש"דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב, וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". והוא הדין לנידון דידן; אין לשום נברא קיום מצד עצמו [דר"ח פ"א מ"ב (כז:), דרשת שבת הגדול (קצג:), וראה לעיל פ"א הערה 121]. אמנם כאשר תחילתו מהשי"ת, וסופו שב להשי"ת, בכך גנוז קיומו, כי נחשב מתחילתו ועד סופו צמוד ואדוק לשי"ת. וזהו שכתב כאן שקיום הנמצאים היא מחמת ששבים אל השי"ת, ובכך נקבע שכל מהותם היא מהשי"ת.

(139) לשונו בדר"ח שם [כז:]: "כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השי"ת... ודבר זה ביארו חכמים ז"ל [יומא לח.] באמרם 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו'... כי אם נמצא לעצמו הרי יש ח"ו דבר זולת השם, ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השי"ת בזה העולם הוא אל הש"י, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך". וכמבואר בהערה הקודמת, העבודה מורה שהעולם שב אל השי"ת, ובכך נמנע מהעולם שיחשב כדבר העומד לעצמו.

(140) דוגמה לדבר; בסנהדרין קח: אמרו שהעורב חשד בנח על בת זוגו, ונח השיב לו על כך "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". וכתב שם בח"א [ג, רנח.] בזה"ל: "ומה שאמר 'רשע'... ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה [העורב כך] בטבע... דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע, לא היה טבעו עתה דבר זה. כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעלי שכל [רש"י בראשית ח, א]. כי כל הנמצאים נמשכים אל סדר המציאות הראוי מצד הסדר הכללי שבהם. ובשעת המבול, שהיה העולם נפסד... אין שני הפכים נמצאים יחד להיות עוסק זה בהויה [ראה לעיל פ"א הערה 21] ועתה זמן ראוי אל הפסד... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יצא מן סדר המציאות נקרא 'רשע'". וידיעת ההפכים - אחת [ראה לעיל פ"א 108]. ומתוך היסוד הקובע שמי שאינו נמשך אחר הסדר נקרא "רשע", אתה למד שהנמשך אחר הסדר נקרא "צדיק" ובעל זכיות.

(141) ב"ר א, א "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". וזה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב התורה פ"א [א, ג.] כתב: "התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג... וזה ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא

סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. ר"ל שהתורה בעצמה היא סדר הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו:], שם פ"ה מכ"ב [ערה.], גבורות ה' פ"ע [שכב.], תפארת ישראל פס"ב [קפז:], נצח ישראל פי"א הערה 147, באר הגולה באר הרביעי [סט.], ועוד ועוד.

(142) פירוש - זכות גדולה היא לאדם להיות נמשך אחר סדר העולם, שהרי כל ענין התורה הוא שעל ידה נעשה סדר העולם. הרי שהנמשך אחר סדר העולם נמשך אחר מדריגת התורה.

(143) כמבואר בהערה 137. וכבר נתבאר הרבה פעמים בפרק זה שענין התשובה הוא שהאדם חוזר להתחלתו [ראה הערה 62], ולכך "התשובה היא שהנמצאים שבים אל הש"י כמו שנמצאו ממנו".

(144) פירוש - בעל התשובה מצטרף במעשה התשובה שלו לסדרו של עולם; כשם שהעולם נברא מה', ולבסוף חוזר אליו יתברך, אף בעל התשובה עובר בדיוק באותו מהלך. ולהלן בפרק ד יבאר כיצד התשובה שייכת לעולם בעצם, ולא במקרה. וראהשם הערה 70.

(145) משא"כ צדיק מעיקרו, "שהוא עם השם יתברך" [לשונו למעלה, ושם הערה 116], ומעולם לא הוצרך לשוב אל ה', כי מעולם לא התרחק מה', ולכך אין הוא נכלל ב"סדר העולם", המחייב שהמתרחקים לבסוף ישובו אליו יתברך. נמצא, שדוקא מפאת העוונות של בעל התשובה, נכלל מעשה התשובה שלו בגדר "סדר העולם", אשר מחייב שכל המרוחקים מה' יחזרו אליו לבסוף, ולכך הזדונות נעשים לשגגות.

(146) כמבואר בהערה 129.

(147) כמבואר בהערה 138, שקיום העולם אפשרי רק עד כמה שהוא קשור ודבוק בה'.

(148) "וזה עצמו זכות האדם כאשר האדם נמשך אחר סדר העולם אשר סידר השם יתברך" [לשונו למעלה, ושם הערה 142].

(149) ועפ"י דברים אלו יובן היטב מאמר חכמים [נידה ל:], שדרשו שם על הפסוק [ישעיה מה, כג] "כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון" - "'כי לי תכרע כל ברך' זה יום המיתה... 'תשבע כל לשון' זה יום הלידה'". ולכאורה תמוה, מדוע הוזכר תחילה בפסוק יום המיתה ["כי לי תכרע כל ברך"], ורק לאחריו הוזכר יום הלידה ["תשבע כל לשון"], וזהו שלא כסדר הימים האלו [קושית המהרש"א שם בח"א]. אמנם בח"א שם [ד, קנט.] כתב: "ענין השבועה שהאדם ידבק נשמתו בו יתברך... כי כל שבועה הוא הדביקות בשמו, שנאמר [ר' דברים י, כ] 'ובשמו תשבע ובו תדבקון', ותרגם בזה 'בשמו

תשבע' 'ובשמו תקיים'. והנה האדם מקוים בו יתברך, וזהו השבועה שלא יהיה סר מן השם יתברך... ומביא הפסוק 'כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון'. ואמר 'כל ברך' זה יום המיתה, שהאדם כורע ומשתחוה לפני בוראו. כי מצד המיתה נראה שהאדם עלול... כי ע"י המיתה נראה כי האדם הוא עלול אל הש"י... ולפיכך נקרא המיתה כריעה והשתחויה לפני השי"ת". הרי שיום המיתה הוא היום שהעלול חוזר אל עילתו, ולכך הוא מוגדר כהשתחויה לפני ה'. "כי לכך נקרא יום המיתה 'כריעה', שהאדם בטל חיותו ושב אל העילה, שהכורע יש לו נפילה על ברכיו, ומוסר עצמו אל אשר כורע אליו". [לשונו בנתיב העבודה פ"י (א, קח:)]. והרי רק משום שלבסוף חוזר העלול אל עילתו, זוכה האדם קודם לכן לקיומו, וכפי שנתבאר כאן. ולכך מובן מאוד סדר הפסוק [המזכיר יום המיתה קודם ליום הלידה]; כי סופו מוכיח על תחילתו. החזרה הסופית של העלול לעילתו היא היא המאפשרת את קיום האדם ביום לידתו. ודו"ק. וראה להלן פ"ג הערה 79.

(150) בברכות ח. אמרו "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום... שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו". ובתפארת ישראל פי"ג [מה.] כתב לבאר: "שיש לתורה ג' מדרגות... המדריגה השלישית הוא שיש בתורה דברים המורים על עולם הבא... וזהו שאמר 'כל המשלים פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום מאריכין לו ימיו ושנותיו'. כי מן העולם הבא ששם אריכות ימים ושנים באים לו אריכות ימים ושנים". הרי שמהמדריגה העליונה מגיעה אריכות ימים ושנים. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] כתב: "כי שנים מקרא ואחד תרגום הוא כנגד ג' עולמות; כי התורה היא מעולם העליון... ומפני כי התורה היא באה מעולם העליון אל העולם התחתון, ולכך חייב להשלים פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום". וקודם לכן [שם פ"ח (א, קא.)] כתב: "מאריכין לו גם כן ימיו ושניו... כי מן נצחית של השי"ת והאריכות שלו, נותן לו לאדם גם כן אריכות כפי מה שאפשר". ובנתיב האמונה פ"א [א, רו:] כתב: "כל העונה 'אמן' מאריכין לו ימיו ושנותיו' [ברכות יז.], כי האמונה מגיע עד אין קץ וסוף, ולכך יש לו להאריך במלת 'אמן', ומאריכין לו ימיו ושנותיו, כי משם אריכת הימים".

(151) בגבורות ה' פ"ע [שכב.] הביא את דברי הגמרא הללו [נדרים לט:] שהתשובה נבראה קודם העולם. וכתב לבאר: "כי ההתחלה שחוזר עליו בעל תשובה, צריך שיהיה התחלה פשוטה נבדלת לגמרי. כי ההתחלה שאינה פשוטה אינה נבדלת מן החטא. שכל דבר שאינו פשוט והוא מורכב, הוא גשמי, והגשמי שייך בו החטא. ובעל התשובה

צריך שיהיה נבדל מן החטא... רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת, שאין שייך בה חטא לגמרי... ולפיכך אי אפשר שיהיה התשובה באדם בכח התחלה גשמית... כי בכח אותה התחלה לא היה כאן הבדל מן החטא. אלא בכח התחלה אלקית בלתי גשמית והיא פשוטה. ולכך מדריגת התחלה הזאת קודם שנברא העולם, ובאותה התחלה הפשוטה כח התשובה להיות נבדל מן החטא". והובא לעיל פ"א הערה 131, וכאן הערה 90. ועוד אודות שהתשובה באה ממדריגה עליונה - ראה לעיל הערה 108, ולהלן פ"ג הערה 31.

(152) לשונו בח"א לשבת לב: [א, כב:]: "ויש לדעת, כי האדם כאשר מקיים המצוה יש לו דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך גורם אריכת ימים בודאי".

פרק ג

(1) "מקבל הימנו פיוסים" [רש"י שם].

(2) "ונשלמה פרים שפתינו - במקום פרים" [רש"י שם].

(3) "נדבה - מקובלת ברצון יותר מחובה" [רש"י שם].

(4) לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:]: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השינוי. ולכך אמרו במדרש [במד"ר כב, ח] שנקראו 'מעות', כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי. וכך אמרו [שבת קנא.] גלגל שחוזר בעולם [העניות], כלומר העושר הוא דבר גשמי והוא תחת הזמן". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "החכמים, אשר מצד תורתם אין ראוי להם העושר, אשר הוא מדריגת עולם הזה הגשמי". ובאור חדש [סה.] כתב: "הצדיק מוכן לחכמה ודעת... אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר... רק הרשע שהוא גשמי מוכן לעושר". ובח"א לנדרים לח. [ב, יב:] כתב: "מדריגת העושר פסולת של תורה, וכמו שאמרו [פסחים נ:] עושר וכבוד בשמאלה. כי העושר אינו רק קנין גשמי, אבל התורה היא קנין אלקי שכלי".

(5) לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א ה"ח "הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגוייה, שנאמר [דברים ד, לט] כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. ונאמר [ישעיה מ, כה] 'ואל מי תדמיוני ואשוה', ואילו היה בעל גוף היה דומה לשאר גופים".

(6) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור". ועיי"ש, כי מאריך לבאר יסוד זה. ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] הביא את הפסוק [תהלים קטו, ה] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו וגו'", וכתב לבאר: "וזכר חסרונם [של הפסלים],

מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחילה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדיבור שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה. ומפני זה חשוב [האדם] על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת. ואח"כ זכר העינים, שהוא הראות שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור", ועיי"ש עוד שמאריך בזה. ועוד אודות שדיבור הוא שכלי [ולכך התינוק אינו מדבר], ראה דרוש עה"ת [י:], ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:]. ובחי"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "כי הלשון, שהוא אל הנפש המדברת, אשר היא שכלית, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש. ולכך א"י הקדושה חרבה בשביל לשון הרע, וכן ביהמ"ק, שהוא קדוש, פועל בהם הלשון. כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, ולכך על ידי זה חרב הבית, ואין כאן מקום זה, ונתבאר בערכין [טו.] דבר זה, ועוד בשאר מקום". וראה להלן פ"ה הערה 85.

(7) וכל דבר מתפייס בהתאם לענינו; הרוחני מתפייס מהרוחני, והגשמי מתפייס מהגשמי. ומעין זה כתב בגו"א שמות פי"ח אות כו, וז"ל: "כי כל דבר הוא נהנה לפי מה שהוא; הגוף נהנה ממה שהוא שייך לו להתפרנס מדבר הגשמי, אבל תלמיד חכם במה שהוא שכלי, הנאתו הוא מהמתיחס לשכל, שהוא כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל" וראה להלן פ"ח הערה 33. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל] כתב: "האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי... וכך ניזון הרוחני לפי ענין שלו, ר"ל שמקבל קיום ופרנסה, וזהו האכילה והשתיה של דבר רוחני". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף - היא מזונות הגשמי. ופרנסת הנפש היא התורה, שנקרא לחם, כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי', ולכך כאשר הוציא הש"י את ישראל ממצרים... היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף, ואח"כ נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, כד:].

(8) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [נח:]: "השם יתברך, אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה. כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה... כי מציאותו דבר מקרה, ואין לו מציאות אצל השי"ת, שהוא מחויב המציאות". ומעין זה כתב בחי"א לב"מ פו. [ג, מה.]. ובחי"א לשבת פח: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה. כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה' מלשון קרי ובהזדמן". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ מ: "המקרה אינו מסדר המציאות", וראה שם הערה 11. ושם בפרק א [ד"ה ורמזו חכמים] כתב: "כי הוא יתברך המסדר

המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר", וראה שם הערה 39. וממילא לא שייך שימצא "מקרה" אצל הקב"ה. ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב לגבי מעשרות בזה"ל: "כי העשירי אשר הוא מפריש הוא נגד העצם שהוא עיקר... כי העצם הוא אחד, וט' מקריים. וציוה הש"י שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל הש"י, לומר המקריים, שאינו עיקר, שייכים לאדם. אבל אל הש"י, שהוא עיקר שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם והעיקר". וראה הערה 44, ולהלן פ"ה הערה 32.

(9) כי הפיוס שמדובר עליו הוא פיוס דרך תשובה, וכלשון הפסוק שהובא בגמרא "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'". ומדתו יתברך היא לקבל את השבים, וכפי שנתבאר בארוכה לעיל פרק א. ושם בסוף הפרק כתב: "כי זהו מדת השם יתברך שהוא מקבל כל הנמצאים שהם שבים אליו". וראה שם הערה 143, שהובאו שם שני טעמים לכך שמידת הקב"ה היא לקבל את השבים. וכן הוא להלן הערה 57.

(10) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצג:]: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך". ובאור חדש [סז:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובתפארת ישראל פכ"א [סה.] כתב: "שאין השי"ת מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם".

(11) פירוש - כאשר אדם עושה תשובה, ומונע בכך את כליונו, הקב"ה מחזיק לו טובה על כך, משום שהתשובה מאפשרת את המשך מלכותו יתברך בעולם. וראה לעיל פ"א הערה 43, שהובא שם הפסוק "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלא בשובו מדרכיו וחיה" [יחזקאל יח, כג].

(12) כי זהו ענין התשובה, וכמבואר לעיל פ"א הערות 66, 69, 119.

(13) וראה לעיל פ"א הערות 28, 77, שיסוד זה הוזכר שם.

(14) לשונו של הפחד יצחק, יוה"כ, מאמר יט, אות ג: "חידוש נפלא מצינו למהר"ל בספר הנתיבות שלו, בנתיב התשובה. הדברים של המהר"ל נאמרים כפירוש לסוגיא דיומא... ולא עוד אלא שמעלה עליו הכתוב כאילו הקריב פרים... שמא תאמר פרי חובה, ת"ל ארפא משובתם אוהבם נדבה... ועדיין התמיה קיימת, מה הוא המהלך המזכה את בעל התשובה, שעבודת התשובה שלו תתקבל בעודף רצון של נדבה, ולא כקיום חובה. הלא אין לך חובה יותר גדולה מאשר חובת התשובה לאדם החוטא. וברור שבכדי לתרץ את התמיה הזו, בא כאן המהר"ל בהוספת דברים. וזה לשונו של המהר"ל [ומביא את דברי המהר"ל שלפנינו]... הדיבור הזה בוקע רקיעים. אי אפשר להפריז בגודל החידוש

ובעומק הרבותא של הדיבור הזה. הגע עצמך; אדם כשר מישראל עושה מצוה, הרי הוא נחשב כאדם הפורע חובו... ואילו אדם החוטא, החוזר מחטאו ועושה מצוה, הרי זה נחשב כאדם העושה הרבה יותר מן המוטל עליו, וכאילו נדבה רוחו אותו להמציא לעצמו מעשים טובים אשר מעולם לא נתחייב בהם. אתמהה. ועל כרחך אתה אומר, כי נבואה זו האומרת 'אוהבם נדבה' גילתה לנו חידוש מיוחד בחסד התשובה... מצד אחד, אין לך חובה יותר גדולה ויותר חמורה המוטלת על האדם מאשר חובת עשיית תשובה... ומצד שני כל מצוה המתקיימת בכחה של תשובה, הרי כנדבה היא נחשבת. המבטל את התשובה הרי זה מבטל חובתו. ואילו המקיים את התשובה הרי הוא מביא נדבתו... כלומר, מכיון דעבודת התשובה היא עבודה של התחדשות ושינוי מן הקודם [ראה לעיל פ"ב הערה 62], הרי השינוי והתחדשות הקיום יוצרים הם את התחדשות ההתחייבות. הקיום וההתחייבות של אותו קיום בבת אחת הם חלים. כאילו הקיום הוא הוא שיוצר את ההתחייבות, ואין כאן התחייבות הקודמת לחיוב. וכל זה הוא כי מכיון שהקיום הוא מחודש, הרי הוא נחשב התחלה, ואין שום דבר הקודם להתחלה... ומפני כן, כשבאה הנבואה וגילתה לנו כי בעל תשובה זוכה שעבודתו תתקבל בעודף הריצוי של קבלת נדבה, הרי אנו תופסים בזה את גודל כוחה של תשובה להשיב את בעליה לנקודת ההתחלה... המפקיעה את בעליה מכל ענין קדום ממנה. וכל קיום שאין לו התחלה של התחייבות הרי הוא בודאי קיום נדבה. וזה הוא שהנבואה אומרת על בעלי תשובה 'אוהבם נדבה'". וראה להלן פ"ד הערה 16.

(15) ויק"ר ז, ב, וילקו"ש תהלים רמז תשסו.

(16) הובא לעיל פ"א, מציון 64 ואילך. וז"ל שם: "ובמדרש... זבדי בן לוי ורבי יוסי בן פטרס ורבנן; חד אמר, אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אם תקבלני בתשובה, יודע אני ששלמה בני בונה בית המקדש, ומקריב כל קרבנות שבתורה, מן הדין קריא [תהלים נא, פסוקים יט, כ] 'זבחי אלקים רוח נשברה היטיבה ברצונך וגו' אז תחפוץ זבחי צדק'. וחורנא אמר, מנין לעושה תשובה שמעלין עליו כאילו עלה לירושלים ובנה בית המקדש ומזבח והקריב כל קרבנות שבתורה, שנאמר 'זבחי אלהים רוח נשברה'. אמר רבי אבא בר יודן, כל שפסל בבהמה - הכשיר באדם, עד כאן".

(17) פרק א, ד"ה ופירוש זה, וד"ה ואחר סבר.

(18) לשונו שם בפ"א: "כי מי שיש לו לב נשבר ונדכא, דבר זה נחשב כאילו מקריב עצמו אל השם יתברך, שהרי זובח רוחו ונשמתו. ולכך אמר דוד... שהיה מקריב עצמו בתשובה אל השם יתברך". וראה שם הערות 66, 67, 68.

(19) "מתיחס אלי" פירושו כאן - אשר מתיחס אלי, וכמו שמבאר.
(20) כמבואר לעיל פ"א הערה 70, שהבן מורה על פנימיות האב. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד כתב: "וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד", ושם מאריך לבאר יסוד זה. והמיוחד באברהם אבינו שלא היתה לו שום התיחסות לתרח, לעומת שאר בני אדם המתיחסים לאבותיהם, וכמבואר בגו"א בראשית פי"א אות יט, ד"ה ויש.
(21) וזה לשון המדרש שוחר טוב פרק ל: "אמר לו הקב"ה [לדוד], חייך אע"פ שאתה מת, אין שמך זז מתוך ביתי לעולם, אלא על כל קרבן וקרבן מזכירין אותך, ואומרים שירים משלך... ולא עוד, אלא אמר הקב"ה, הואיל ואתה חשבת לבנות בית המקדש, אע"פ ששלמה בנך בונה אותו, על שמך אני קורא אותו ואני כותבו, שנאמר [תהלים ל, א] 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד', 'לשלמה' אינו אומר, אלא 'לדוד'". הרי שהבית מתיחס לדוד, וכן בכל קרבן וקרבן תהיה התיחסות לדוד. ולפי דברי המהר"ל כאן, התיחסות כפולה זו [של הבית ושל הקרבנות] מחוורת היטב.
(22) התנא הראשון במדרש. ובא לבאר במה נחלק התנא הראשון על התנא השני במדרש, שהתנא השני אמר "מנין לעושה תשובה שמעלין עליו כאילו עלה לירושלים ובנה בית המקדש ומזבח, והקריב כל קרבנות שבתורה".
(23) ומכך משמע שהחוזר בתשובה כאילו הקריב את עצמו לה', וכמבואר בהערה 18.
(24) התנא השני במדרש.
(25) פירוש - המקדש והמזבח וירושלים מקבילים לכוחות האדם, וכנגד כוחות האדם הם נמצאים, וכמו שיתבאר.
(26) פירוש - הואיל ובעל התשובה עצמו נחשב לקרבן, ובנוסף לכך האדם כולל בתוכו את ירושלים המקדש והמזבח, א"כ אין כאן שום מניעה מלומר שמונח בתשובה שלו כל הדברים הנצרכים להקרבת קרבן, והם; עליה לירושלים, בנין בית המקדש והמזבח, והקרבת הקרבנות. ואודות שהאדם כולל בתוכו את המקדש מזבח וירושלים, דברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פ"ד [ד"ה ועוד], וז"ל: "דע, כמו שיש חלופי נבראים הרבה בעולם, ובחר באדם לעבדו בפרט, והוא נבחר מכל אשר הוא על הארץ. כך המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש. וכמו שנתן הנשמה אל האדם, שהוא ניצוץ כבודו יתברך, כך הזריח השם יתברך במקדש את כבודו ואורו. ולפיכך היכל הקודש, שהוא מקודש אל ה', מתדמה לגמרי אל היכל האדם, אשר שם כבוד הנשמה. ודבר זה רמזו חכמים ז"ל גם כן במה שאמרו [ברכות לג.] כל אדם שיש בו דעת כאילו נבנה בית המקדש בימיו, וזה נתבאר במקום אחר באריכות ראה לעיל

פ"א הערה 72]. ויש בהיכל האדם ג' מחנות, ובכל אחד קדושה; הכח האחד הוא בכבד, ונקרא כח טבעי, וממנו כחות ידועות, כח הזן והמגדל והמוליד, ודבר זה ידוע למי שעיין בדברים אלו. מחנה שניה הוא בלב, כח מיוחד, וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה וכמה דברים. מחנה שלישית היא במוח, וממנה המחשבה והזכרון והדעת. ואל זה נמשך צורת המקדש, שהיו גם כן בבית המקדש ג' מחנות; מחנה ישראל, מחנה לויה, מחנה שכינה. מחנה ישראל היא ירושלים. מחנה לויה - הר הבית, כי שם נקרא מחנה לויה. מחנה שכינה - העזרה וההיכל וקדש וקדשים. ודע, כי במוח יש ג' חדרים מחולקים, ששם ג' כוחות מחולקים... וכנגד זה מחנה שכינה נחלק לג' חלקים; העזרה, ששם מזבח החיצון. והיכל, ששם היה מזבח הפנימי, מנורה ושלחן. וקודש הקדשים, ששם היה הארון [שמות כה, כב]".

(27) ולעיל פ"א [ד"ה ואחר סבר] כתב גם כן שהאדם נחשב כמו בית המקדש, אך ביאר באופן אחר כיצד מונח בתשובה שלו בנין המקדש, וכלשונו: "כי האדם עצמו נחשב כמו מקדש... ואם חטא טימא בית המקדש הזה... [וכאשר] חוזר בתשובה, כאילו בנה בית המקדש מחדש", וראה שם הערה 72.

(28) כן היא הגירסא בעין יעקב. ובגמרא איתא "היה רבי מאיר אומר". ודרכו של המהר"ל להביא כגירסא שבעין יעקב, וכמבואר בפ"ב הערה 17.

(29) "ארפא משובתם של רבים לפי ששב אפי מן היחיד" [רש"י שם לפי הגהות הב"ח].

(30) "על העולם" - במדריגה שהיא מעבר ומעל למדריגת העולם.

(31) לשונו לעיל ס"פ ב: "התשובה נבראת קודם שנברא העולם, שמזה תדע ותבין כי מצד התשובה הוא במדריגה העליונה", וראה שם הערה 151. ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] כתב: "ומדריגה זאת [של תשובה] היא למעלה מן העולם הזה. ובשביל כך אמרו... שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם... כי התשובה היא על העולם".

(32) לשונו בח"א לשבת קלח: [א, עב.] כתב: "שער העליון, הוא שער החמשים". ובר"ה כא: אמרו "נ' שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה, חסר אחת, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובח"א שם [א, קכב.] כתב: "השער החמשים הוא נגד היובל, שהוא קודש קדשים... כי הבינה היא קודש קדשים, כמו היובל... שהוא חירות... שהוא יציאה לחירות, וזהו ענין שער החמשים... ולכך מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם... אבל שער החמשים הוא אל הש"י בעצמו". והנה "תשובה אתקרי בינה" [זוה"ק ח"א עט:], ו"מצות תשובה דא איהי בינה" [זוה"ק ח"ג קכב.], וכמובא לעיל פ"ב הערה

108. ולכך מצות תשובה שייכת לשער החמשים. וכן ראה לעיל פ"ב [ד"ה אמר] אודות השייכות שבין תשובה ליובל וחירות.

(33) נראה כוונתו על פי דברים שכתב בתפארת ישראל פל"ט [קיט.], בביאור דברי חכמים [שבועות לט.] "כל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן [בחטא שבועת שוא] ממנו וממשפחתו... ומכל העולם", וכתב לבאר שם: "כי מאחר שחטא בשם, אשר שמו אינו חל על האדם הפרטי... כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי. ולכך בחטא הזה נפרע ממנו וממשפחתו ומכל העולם, כמו ששמו יתברך הוא בכל העולם". והואיל ונתבאר בהערה הקודמת ששער החמשים הוא אל הש"י בעצמו, הרי מן הנמנע הוא ששער זה יפתח רק ליחדי-פרטי, ובע"כ שהשער נפתח לעולם כולו. וכשם שבמידת הפורעניות [בשבועת שוא] מצינו שהעולם כולו נענש על ידי היחיד החוטא בדבר שכלי, כך בדיוק נמצא במידה טובה, שהעולם כולו זוכה למחילה על ידי היחיד העוסק בתשובה.

(34) יש להעיר, כי בתפארת ישראל פמ"ח [קמז:] כתב: "אדם פרטי, על ידו לא היה נמצא התשובה בכל העולם", ועפי"ז ביאר שם מדוע רק דוד המלך מסוגל לפתוח פתח של תשובה בעולם [ע"ז ד:]. וצ"ע. וראה להלן פ"ד ד"ה ובפרק קמא.

(35) "מתוך שדומה מכל וכל לזמן שנכשל בו כבר, יצרו מתגבר עליו, ואומר לו ראה פלונית ואותו מקום ואותו פרק הוא, קום עשה מה שעשית כבר" [רש"י שם].

(36) "שלא נתגלה עונו" [רש"י שם].

(37) "טוב לו שיודה ויתבייש, ולא יכפור בו" [רש"י שם].

(38) "לא יגלה חטאו, וכבוד השם הוא, שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא מיעוט כבוד שמים הוא" [רש"י שם].

(39) "יגלה לרבים שיבקשו ממנו שימחול לו" [רש"י שם].

(40) בתמיה, כי זה לא מסתבר שתשובתו של אדם תהיה תלויה באחרים.

(41) לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ב: "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו... וכן יתנחם על שעבר... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". וראה פחד יצחק יוה"כ, מאמר לה, אות ג, שהביא שם את דברי המהר"ל האלו.

(42) שלא נמחל להם אלא רק מעבירה רביעית ואילך.

(43) שמא אין נמחל לו אף קודם לפעם הרביעית.

(44) לשון רש"י באיוב שם "פעמיים שלש מייסרו על עונותיו... שלא להשחיתו, ואם יותר יכעיס לפניו ידאג מן גיהנום ומן המיתה, שנאמר [עמוס א, ג] 'ועל ארבעה לא אשיבנו'". ולשון רש"י בעמוס שם: "על שלשה פשעי וגו' דכתיב 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר'... כבר נהגתי עמהם כמדותי לוותר להם ג' פעמים... 'ועל ארבעה לא אשיבנו' על פשע רביעי אין עלי עוד להשיבו ריקם מלהשיב לו גמול". והרד"ק שם כתב: "כי האל יתברך לא יעניש האדם על עון ראשון שני ושלישי, כי זה ממדותיו שהוא 'נושא עון ועובר על פשע' [מיכה ז, יח], ואמר אליהוא [באיוב שם] 'הן כל אלה פעל אל פעמים שלש עם גבר', וברביעית יענישו". וראה רש"י סנהדרין ז. ד"ה אתרי שכתב: "אם עובר אדם עבירה פעמים ושלש ולא באה עליו פורענות אל יתמה... וסופו ללקות באחרונה".

(45) כפי שכתב בתחילת הפרק: "שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד", וראה הערה 8.

(46) וכמבואר בגו"א בראשית פי"ח אות סא, שם פכ"א אות כד, ושם פמ"ג אות כז.

(47) כי המקרה אינו דבר עצמי לאדם, אלא דבר שנתווסף על האדם [גו"א בראשית פ"ב הערה 98, שם במדבר פט"ו הערה 138, גבורות ה' פ"ע (שכ.), ועוד]. וכלשונו בסוף דרשת שבת תשובה [פג:]: "ואין ספק שהחטא הוא תוספת על האדם... ובקל הוא מעבירו... כי אין החטא, שהוא תוספת עליו, מתחבר עמו". אך כאשר שנה בחטא, נעשה החטא מחובר אל האדם, ושוב אין כאן מהלך של מחילה. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ומפני] כתב: "שכל... מקרה... אפשר להסתלק ממנו ולהיות נפרד ממנו מן דבר שהוא נוסף עליו, כי תוספת הוא", וראה שם הערה 146. וכן הוא להלן פ"ה הערה 11 ופ"ח הערה 18.

(48) וקודם לכן אמרו שם "עבר על עשה, ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו, שנאמר [ירמיה ג, כב] 'שובו בנים שובבים'". ופירש רש"י שם "שובו בנים - ומיד ארפא, למדת שיש עבירה שמכפרת בתשובה לבדה".

(49) "למדת שיש עבירה שצריכה יום הכפורים" [רש"י שם].

(50) "למדת שיש עבירה שצריכה יסורין, ומסתברא הקל לקלה והחמור לחמורה" [רש"י שם].

(51) "חוטא ומחטיא אחרים" [רש"י שם].

(52) "אמר הנביא באזני אמר הקב"ה אם יכופר העון עד תמותון, למדנו שיש עבירה שאין לה כפרה אלא במיתה" [רש"י שם].

(53) כמבואר לעיל פ"ב [ד"ה אמנם עיקר]: "כי התשובה מה שהוא שב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו... כי התשובה היא שהנמצאים שבים אל השם יתברך". וראה שם הערה 137.

(54) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(55) פירוש - העובר על מצות עשה נמנע מעשית טוב, אך אין במעשיו משום עשית הרע. העדר טובה - איכא, אך עשית פגם ונזק - ליכא, וכמו שיתבאר בסמוך.

(56) יש בדברים אלו הד לדבריו בתפארת ישראל פ"א [ח:] אודות זיקת האדם למצות, וז"ל: "אי אפשר שלא יהיו פעולות אשר הם מתיחסים אל נפשו אשר יש לו נפש אלקית. ואם כן נשארה השאלה, איזה הם הפעולות המיוחדות לו המתיחסות אל מעלתו במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה, והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית. ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדות אליו וראוים לו". ושם פתח את פרק ב [י.] בזה"ל: "התבאר לך כי הפעולות האלקיות, שהם מצות התורה, הם ראוים לאדם לפי מדריגת נפשו האלקית שהיא בקרבו". וזהו שכתב כאן "המצות שראוי לאדם".

(57) כמבואר לעיל פ"א הערה 143 שישנם שני טעמים מדוע התשובה ראויה להתקבל; (א) הקב"ה משתמש בכלים שבורים. (ב) הכל ראוי לשוב אל ההתחלה. והוזכר כאן בהערה 9.

(58) וא"כ התשובה היא תיקון המעוות שיש בעבר על מצות עשה; כנגד מה שהעובר נמנע להתקרב אל ה', באה התשובה ומביאה אותו אל ה'. וכפי מידת משובתו - מידת תשובתו.

(59) והראיה, שפעמים מחמת החטא יפסל לעדות, ועל כך נאמר [שמות כג, א] "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". ולשון הרמב"ם בהלכות עדות פ"י ה"ב הוא: "אי זהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול", ושם מאריך לבאר פרטי דין זה. והרי לפני שחטא היתה לו חזקת כשרות [רמב"ם הלכות קדוש החודש פ"ב ה"ב], והיה נאמן להעיד [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז].

(60) לשונו לעיל פ"ב [ד"ה ומה שאמר]: "ומה שאמר [שבת קנג.] וכן אמר שלמה [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'. נראה שאמר זה שלמה כנגד בני אדם שחטאו בעשה, ולא תעשה. כי האדם החוטא בלא תעשה, הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה. ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה דבר. רק שנקרא שחיסר

עצמו מן הקדושה העליונה, הם המצות. וזה נקרא 'שמן מעל ראשך אל יחסר'. וזה כי השמן בו מקדשים את האדם עד שהוא קדוש, ועל ידי שמקיים המצות עשה נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה. ולפיכך אמר הכתוב שהאדם ירחץ את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא. ואל יהא חסר מן הקדושה העליונה, היא קדושת המצות. ואין זה בלא זה, כי צריכים שניהם; ללבן בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ויהיה לו קדושת המצות. ודבר זה מבואר. ומפני כך אמר הכתוב בזה הלשון 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'". וראה שם הערות 31, 33, 34.

(61) כי אין בתשובה אלא ההשבה אל ה' יתברך. וכאשר הפגם מתמצה כולו באי התקרבות לה', באה התשובה ומסלקת פגם זה. אך כאשר הפגם כולל בתוכו [בנוסף לאי התקרבות לה'] טומאה ופחיתות, ויש כאן מציאות של רע, אין בידיה של תשובה לעקור מציאות זו, אלא יש צורך במכפר שיכבס את הרע ויסיר את הפחיתות, וזו כפרת יום הכפורים, וכמו שמבאר והולך.

(62) ואודות כוחו של יום הכפורים לסלק טומאת בני ישראל, ראה דבריו בדרשת שבת תשובה [פג.] שכתב: "ולכך אמרה תורה שיקח מאת בני ישראל שני שעירים [ויקרא טז, ה], מפני כי השעיר דמו כדם האדם [רש"י בראשית לז, לא]... ומפני כי יש לישראל נפש אדם, לא נפש בהמה, לכך יהיה כפרתם שעיר עיזים... כי אין נפש ישראל נפש בהמית מוטבע בגוף... אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות. ולכך הובא הדם לכפר לפני ולפנים [ויקרא טז, טו], אשר הוא [הלפני ולפנים] קדוש ומקודש מכל גוף. וא"כ החטא בישראל... אינו מצד הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה, שאל"כ לא היה ראוי להביא הדם במקום קודש הקדשים. אבל החטא הזה אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גירוי השטן... ולכך אמרה תורה שיתן עונות ישראל על השעיר השני [ויקרא טז, כא]... כי החטאים בישראל אינם מצד עצמם, רק מצד החוץ באו, דהיינו מצד יצר הרע, ודבר שבא מצד החוץ אפשר שישלח אותם גם כן מעליו". הרי שביוה"כ מתגלה שנפשם של ישראל היא טהורה וקדושה בעצם, והחטא אינו משתייך למהותם, אלא נגרם מחמת כוחות חיצוניים. ולכך דין הוא שעיצמו של יום הכפורים יש בו לטהר ישראל מחטאתם, כי ביום זה מתגלה שחטאים אלו אינם שייכים למהותם של ישראל. ודייק לה, שדוקא בקשר לעבודות יוה"כ נאמר [ויקרא טז, טז] "השוכן אתם בתוך טומאתם", ופירש רש"י שם "אע"פ שהם טמאים שכינה ביניהם". הרי שאע"פ שהנהגה זו קיימת בכל ימות השנה, מ"מ הגילוי להנהגה זו נעשה בקשר לעבודת יוה"כ. ודבר זה מורה באצבע שיום הכפורים הוא המסוגל להורות שטומאות בני ישראל אינן קשורות לנפשם של ישראל,

אלא באות מהחוץ, ולכך "אף על פי שהם טמאים שכינה ביניהם", ויום הכפורים מכפר על מצות לא תעשה.

(63) "כריתות ומיתות בית דין" פירושו עבירות שחייבים עליהן עונשי כריתות ומיתה.

(64) כי סוג העונש מורה על סוג החטא, ו"המיתות בתורה לפי ערך החטא" [לשונו בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג, ד"ה אבל]. ועונש מיתה מורה בהכרח שהחטא גונז בתוכו ההעדר.

(65) פירוש - כפרה אינה יכולה לפעול מעבר לגבולותיה. והרי כפרת יוה"כ פועלת על ידי שביום זה נאספים הרחוקים. אך מי שאינו בגדר "רחוק", אלא הוא בגדר נעדר וחסר מציאות, יוה"כ אינו יכול לפעול אצלו. כי אין יום זה מחדש "יש מאין", אלא מקרב את הרחוקים. וראה להלן פ"ה הערה 44.

(67) והיסורים פועלים בבחינת "מה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא" [ב"ק סה.], ובאמצעותם נתקיים בו חיוב המיתה.

(68) וכפי שאמרו לגבי שאר חייבי מיתות וכרתיות. כי לגבי שאר חייבי מיתות, ההעדר הוא תוצאה שבממילא; ריחוקו מה' עושה שאינו ראוי לחיים, וממילא יש כאן מיתה. אך לא שבעצם ראוי אליו המיתה. וא"כ בחייבי מיתות יש כאן מעשה של סילוק החיים, ובהעדר חיים יש כאן ממילא מיתה. אך בחילול ה', יש כאן חיוב מיתה בעצם, ולא רק מעשה סילוק של החיים, וכמו שמבאר.

(69) פירוש - שמו של השי"ת מורה על מציאותו יתברך.

(70) באבות פ"ד מ"ד אמרו "כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי". וכתב שם בדר"ח [קסט.] בזה"ל: "כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם. כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים'. ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע... שמו אשר הוא בגלוי ונודע לכל, וכדכתיב [ירמיה טז, כא] 'וידעו כי שמי ה''... אשר על ידי שמו נגלה השם יתברך בעולם". ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מז.] כתב: "קידוש השם ברבים... כי עיקר השם שבו נודע ומפורסם לכל על ידי שמו יתברך, ואם מקדש שמו בפרהסיא נקרא זה קדושת השם לגמרי, כאשר ראוי אל השם, שהרי הוא יתברך נודע ומפורסם לכל על ידי שמו. ולפיכך ראוי שיהיה מקדש שמו ברבים, שכך ענין השם".

(71) מידה כנגד מידה; החוטא בחילול ה' מיעט כביכול ממציאותו של ה' מן העולם, ולכך דין הוא שמציאותו שלו תתמעט מן העולם. והדברים תואמים לדברי נפש החיים, שער ג פרק ח, שכתב: "ענין חילול ה'... שהוא לשון חלל ופנית מקום... שמראה ח"ו

כאילו המקום שעומד בו הוא חלול פנוי ממנו יתברך".

(71א) "שזה" חייבי כרתיות ומיתות בית דין.

(72) מעין דברים אלו ביאר בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג [ד"ה אבל] אודות ההבדל בין מיתתו של המברך את השם [ויקרא כד, יד], שהעדים סומכים את ידיהם על ראשו ואומרים לו "דמך בראשך... שאתה גרמת" [רש"י ויקרא כד, יד], לבין שאר חייבי מיתות ב"ד, שאין העדים סומכים ידיהם על ראשו, וז"ל: "אבל הסמיכה על ראשו הוא מיסודי התורה; בודאי שהמיתות בתורה לפי ערך החטא, כי מי שחלל את השבת, שהוא חייב מיתה בבית דין [סנהדרין נג.], אין המיתה דבוקה בו כל כך הוא, רק שעשה שהשם ציוה לבית דין שימיתו אותו [שמות לא, יד], ולפיכך לא שייך 'דמך בראשך', שהרי מיתתו על ידי בית דין... לא שייך 'דמו בראשו'. אבל מברך השם, שאי אפשר שתהיה עבירה יותר חמורה, שהרי הוא פוגם בעיקר לברך השם... לכן סומכים ידיהם על ראשו, שאתה גרמת לך, שאין המיתה בא לך מן הבית דין שדנין אותך למיתה, אבל כיון שחטא בראש החטאים, ואין חטא למעלה מזה, הרי הוא גרם לעצמו. וזהו שאמרו 'דמך בראשך', שהמיתה בך בעצמך". ועוד אודות שעונש כריתות מורה על שנכרת ממקור החיים, ראה לעיל פ"ב הערה 43.

(73) לכאורה כוונתו לדברים שכתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:]: "'שונא מתנות יחיה' [משלי טו, כז]... מי שהוא שונא מתנות... ראוי אל החיים, כי המעין שנקרא 'מים חיים' [ר' שיר השירים ד, טו], מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו... ולפיכך העני נחשב כמו מת [נדרים סד:], לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא חי". וראה גו"א שמות פ"ד אות יג שכתב: "כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו... שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו... זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה". הרי הגדרת חיים היא שעומד בכוחות עצמו, ואין בו חסרון המזקיק קבלה מאחרים. ולכך "החיים נקרא כאשר הוא בבריאותו ובשלימותו".

(74) פירוש - כאשר העונש הוא ניתוק ממקור החיים, הרי ניתוק זה מתקיים גם באמצעות יסורין, כי על בעל יסורין אמרו ש"אין חייו חיים", ואף הוא נכרת ממקור החיים. אך כאשר העונש אינו בגדר זה, אלא העונש מחייב בעצם ביטול מציאותו של החוטא, שוב לא יועילו היסורין להיות תחליף לעונש זה, כי סוף סוף יש לבעל היסורין מציאות שלא נתבטלה בעצם. לכך, אין יסורין מכפרים על חילול ה', כי שם העונש המתחייב אינו סילוק חיים, אלא ביטול חיים.

(75) כך מכנה המהר"ל את פירושו לפרקי אבות, וראה לעיל פ"ב הערה 6.
(76) וז"ל שם [קסז:]: "המחלל שם שמים, הנה כבודו מלא עולם, וסוף סוף אחד שוגג ואחד מזיד הרי חלל כבודו יתברך, אשר הוא מלא עולם... יש לו להחמיר בשוגג, דסוף סוף נעשה חלול ובטול הכבוד". ועיי"ש שמאריך לבאר הסברים נוספים.
(77) פירוש - עד כה ביאר שלמחלל ש"ש אין ראוי לו המציאות מצד "מידה כנגד מידה"; הוא גרם כביכול כלפי מעלה מיעוט פרסום למציאותו יתברך, לכך הוא עצמו אינו ראוי למציאות. אך מעתה יוסיף, שאף ביחס לתחתונים גופא אין הוא ראוי למציאות, וכמו שיבאר.
(78) לשונו בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו... שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך... כי אין עוד דבר בעולם רק השי"ת, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם". ובדר"ח פ"א מ"ב [כז:] כתב: "אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השי"ת... ודבר זה ביארו חכמים ז"ל באמרם 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו'... כי אם נמצא לעצמו הרי יש ח"ו דבר זולת השם, ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו". ראה גו"א בראשית פ"א אות ז, גבורות ה' פס"ח [שיד.], באר הגולה באר הרביעי [פה:], שם באר החמישי [קד.], ודר"ח פ"ו מ"י [שכ.]. ולכך ברור הוא שאין ראויה המציאות למחלל שם שמים, כי אין הוא בגדר [משלי טז, ד] "כל פעל ה' למענהו".
(79) מה שהמיתה מכפרת הכל, הנה חכמים [נידה ל:] דרשו על הפסוק [ישעיה מה, כג] "כי לי תכרע כל ברך" - "זה יום המיתה". וכתב בנתיב העבודה פ"י [א, קח:] בזה"ל: ""כי לכך נקרא יום המיתה 'כריעה', שהאדם בטל חיותו ושב אל העילה, שהכורע יש לו נפילה על ברכיו, ומוסר עצמו אל אשר כורע אליו". הרי על ידי מיתה הכל חוזר אל השי"ת [ראה לעיל פ"ב הערה 149]. ועל ידי המיתה מתברר שאכן אין מציאות זולתו יתברך, ולכך המיתה מכפרת אף על חילול ה'. וכן כתב בגו"א פי"א אות כא: "כל מיתה היא מכפרת". ובספרי במדבר טו, לא, אמרו: "כל המתים במיתה מתכפרים". וכן מיתה מכפרת מצד שיש בה מיעוט הגוף, וכלשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ב [ד"ה אמנם]: "כל מיתה היא מכפרת על האדם, בעבור שהיא הסתלקות הגוף, שבו תלוי החטא", וכמבואר לעיל פ"א הערה 136, ולהלן פ"ד הערה 42.
(80) לשון המשנה שם: "חיה רעה באה לעולם על שבועות שוא ועל חילול השם".

(81) לא מצאתי בדר"ח שם [רמה.] שהאריך הרבה בענין זה, וכן לא ביאר שם מדוע המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות.

פרק ד

(1) "הטובות והנחמות" [רש"י שם].

(2) "לא נראית ולא נגלית לשום נביא" [רש"י שם].

(3) "שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה, דהיינו צדיק מעיקרו" [רש"י שם].

(4) ע"ז ה. "מאי דכתיב [ש"ב כג, א] 'נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על', נאום דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה". וכן נאמר [ש"ב יב, יג] "ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה' ויאמר נתן אל דוד גם ה' העביר חטאתך לא תמות". ומדובר בתשובה על העון של בת שבע [רש"י שבת ל.].

(5) וזה לא מסתבר כלל. וצריך ביאור מדוע נקט כאן דוקא במשה רבינו יותר מבשאר צדיקים, וכמו האבות והשבטים. וכן כיצד כתב שמשה רבינו לא חטא, והרי בשבת [נה:] אמרו "אף משה ואהרן בחטאם מתו, שנאמר [במדבר כ, יב] 'יען לא האמנתם בי'". ובילקו"ש פרשת ואתחנן, רמז תתכא, אמרו "ששה עונות נמצאו בו [במשה]", ומונה אותם אחד לאחד. והנראה לומר ביחס לשאלה השניה, שהנה רבי יוחנן העמיד כאן את בעלי התשובה לעומת צדיקים גמורים. והרי בודאי שאף הצדיק הגמור נכשל לפעמים בחטא, וכמו שנאמר [קהלת ז, כ] "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". רק על כל פנים, אין חטאי הצדיק מפקיעים ממנו שם "צדיק", כי אין חטאו חמור דיו שיפגע בצדקותו. מה שאין כן בחטאו של דוד המלך, הרי לולא שעשה תשובה היה מחוייב מיתה, וכמבואר להדיא בקרא [ש"ב יב, יג, והובא בהערה הקודמת]. ובפסחים ב: אמרו "הכי קאמר דוד, אני אמרתי אך חושך ישופני לעוה"ב... עכשיו העוה"ז ... אור בעדני". ופירש רש"י שם "אני אמרתי מפני חטאי שאף מן העולם הבא אטרד, ועכשו שמחל לי על אותו עון אף מן העוה"ז... האיר בעדני". א"כ אין הנדון כאן בעשיית חטאים לכשעצמם, אלא בעשיית חטאים כאלו - שבלא תשובה עליהם - הם יגרמו לאובדנו של החוטא. ובודאי שביחס לחטאים חמורים מעין אלו משה רבינו הוא בגדר צדיק מעיקרו, "שלא חטא". וראה להלן הערה 76, שגם שם נבאר חילוק זה. ועל פי זה מובן מדוע ההשוואה היא ביחס למשה רבינו דוקא. שהנה ביומא פו: אמרו "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד. משה אמר יכתב סורחני... דוד אמר לא יכתב סורחני... משל דמשה ודוד למה הדבר דומה, לשתי נשים שלקו בבית דין, אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית. אמרה להן אותה שאכלה פגי שביעית, בבקשה מכם הודיעו

על מה היא לוקה, שלא יאמרו על מה שזו לוקה - זו לוקה". הרי שהגמרא העמידה את חטאו של משה לעומת חטאו של דוד בדיוק בנוגע לנקודה הזאת; חטאו של משה אינו מבטל ממנו את צדקותו, ולכך ביקש על כך שיכתב סרחונו. ואילו חטאו של דוד מערער על צדקותו [אלמלא עשה תשובה], ולכך ביקש על כך שלא יכתב סרחונו. ולכך תמה כאן המהר"ל, שמדברי הגמרא [לגבי עדיפותם של בעלי תשובה על פני צדיקים גמורים] עולה, שדוד [שחטא בחטא חמור המזקיק תשובה] יהיה בעל מדריגה גבוהה יותר ממשה [שלא חטא בחטא חמור כ"כ המזקיק תשובה], וזה לא יתכן.

(6) ע"ז ח. "שאני משה דרב גובריה", ופירש רש"י שם "דרב גובריה - גדולת מעשיו וחכמתו רבה". ובגו"א דברים פ"א אות כט כתב ש"רב גובריה" נאמר על בעל מעשה.

(7) פירוש - רוממותו של משה רבינו לא באה לו מחמת שלא חטא [ואז היה מכך סתירה למימרתו של רבי יוחנן], אלא מחמת ענין אחר, והוא שהיה מופלג במעשים.

(8) "התפשטות מן החטא" היא התרחקות מהחטא, ולא מלשון פשיטות. אמנם בסמוך [ד"ה ועוד יש] יבאר שמצד פשיטות נגעו בה. וראה לעיל פ"ב הערה 86. ואודות מדריגת התשובה העליונה, ראה לעיל פ"ב הערות 108, 151, ופ"ג הערה 31.

(9) מעין מה שפירש הר"ן בנדרים מא. ד"ה חוזר לימי: "אחר שחלה ונתרפא מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ז [קעג:], ויובא בהערה 15.

(10) מבואר מדבריו שהיצה"ר של החוטא חזק יותר מאשר היצה"ר של צדיק מעיקרו. וכן מבואר סוכה נב. "יצה"ר בתחילה דומה לחוט של בוכיא ולבסוף דומה כעבותות העגלה". ופירש רש"י שם "ולבסוף - משאדם נמשך אחריו מעט, מתגבר והולך בו". ובגליון הש"ס שם ציין לעיין בב"ר כב, ו, ששם אמרו: "בתחילה הוא [היצה"ר] תש כנקבה, אחר הוא מתגבר כזכר... בתחילה דומה לחוט של עכביש, ולבסוף נעשה כקלע הזו של ספינה... בתחילה הוא נעשה אורח, ואחר כך הוא נעשה בעל הבית". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה:] כתב: "ומתחלה כאשר לא חטא האדם, הוא במדריגת השלימות במה, ואין כח ביצר הרע הזה למשוך אותו אל החטא, רק המשכה... כמו מי שמושך בחוט בוכיא, שהוא מושך בכח מעט בלבד. אבל לבסוף כאשר נמשך אף מעט אל החטא, אז נעשה בהמשכה כמו עבתות עגלה שהוא עב לגמרי, עד שא"א להיות גדול מזה". וקודם לכן כתב שם: "אם נמשך האדם אחריו... שכל עוד נמשך אחר יצרו דבק בו החסרון הזה עוד... שיש ליצה"ר דביקות וצירוף לאדם יותר". ובנתיב הפרישות ס"פ ב [ב, קיז:] כתב: "יצר הרע שכבר נשתרש קשה להסיר". וראה להלן הערה 46.

(11) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פט.]: "כי הפורש מדבר שחטא בו... הוא יותר נקי וטהור מאילו לא עשה, וזהו על דרך שאמרו חכמים במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד".

(12) כפי שכתב בריש נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.]: "כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו... החבור הזה הוא גדול יותר... ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של ריעים... ואמרו [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, מפני שהיה מרחוק ונתקרב, והחבור שלו יותר". והובא לעיל פ"ב הערה 118.

(13) ולכך האפשרות של תשובה היא רק מחמת מדריגתה העליונה, שהאדם חוזר למקום שאין שם מציאות של חטא. כי מחמת שהתשובה מחייבת התרחקות גמורה מהחטא, לכך התשובה מגיעה למקום שבו אין כלל מציאותו של החטא. וככל הדברים הללו מפורש בדברי הרמב"ם הקצרים בהלכות תשובה פ"ז ה"ד, וז"ל: "ולא עוד אלא ששכרו [של בעל התשובה] הרבה, שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו, וכבש יצרו. אמרו חכמים, מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו. כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם".

(14) סוטה ג: "כל העובר עבירה אחת בעוה"ז, מלפפתו והולכת לפניו ליום דין... קשורה בו ככלב". וראה שם בח"א [ב, כט.] בביאור החיבור שבין האדם לחטאו. וראה לעיל פ"ב הערה 32, שנתבאר שם שהחטא דבק באדם, ולכך החטא נחשב לו למלבוש.

(15) בתפארת ישראל פנ"ז [קעג:] האריך טובא בביאור מחלוקתם של רבי יוחנן [הסובר שצדיקים גמורים הינם במדריגה עליונה יותר מבעלי תשובה], ורבי אבהו [הסובר שבעלי תשובה עדיפים על פני צדיקים גמורים]. ובתוך דבריו כתב שם: "בעל תשובה מצטרף אל העולם החמרי, מפני שהיה בו חטא, והחטא הוא מצד החומר [ראה לעיל פ"א הערה 125]. ואף שפירש מן החומר וחזר בתשובה, מפני שכל דבר שיוצא זה מזה הנה הם מצטרפים ומתיחסים זה לזה... כי החוטא נוטה אל החמרי, אשר בו החטא, והלך אחר החמרי, עד שהיה שקוע בתוכו, ואחר כך נבדל ויצא ממנו, מ"מ מדרגתו אינו נבדל לגמרי מן העולם. ולא כן הצדיק, אשר כל ימיו היה צדיק, ונבדל מן ענין עולם החמרי... אבל רבי אבהו חולק ואומר... 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 תורה, כי הפורש מן התורה יותר רחוק מן התורה ממי שלא ראה תורה מימיו... וזה שפירש מן החטא... הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו

כלל... ומזה תבין כי ריו"ח מדקדק מה שהיה בעל תשובה בעל חטא שקוע בחמרי. ורבי אבהו מדקדק מה שיצא מן החמרי". וראה הערה הבאה.

(16) לכאורה יש להעיר על שיטת רבי יוחנן, שהנה הרמב"ם בפרק ששי משמונה פרקים העמיד את "המושל בנפשו, אע"פ שעושה המעשים הטובים והחשובים... והוא מתאוה אל הפעולות הרעות ונכסף אליהם ויכבוש את יצרו" לעומת "החסיד שהוא נמשך בפעולתו אחר מה שתעירהו תאותו, ויעשה הטובות, והוא מתאוה ונכסף אליהם". וקבע שם הרמב"ם "שהמתאוה לעבירות ונכסף אליהם [וכובש את יצרו] הוא יותר חשוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה אליהם". ושם הרמב"ם ביסס דבריו ממאמר חכמים [סוכה נב.] "כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו". [ועיי"ש שמבאר שכל זה נאמר ביחס למצות שמעיות, ולא ביחס למצות שכליות.] והרי לכאורה היחס הקיים בין הכובש יצרו לבין החסיד, הוא היחס הקיים בין בעל תשובה [המתגבר על יצרו], לבין הצדיק מעיקרו [שנבדל מהחטא ומהחומר]. ולפי קנה מידה זה, היה צריך להיות שמעלתו של בעל התשובה תהיה נעלה יותר מהצדיק הגמור. ותקשי לך על שיטת רבי יוחנן, שנמצא ששיטתו לכאורה סותרת את מאמר חכמים ש"כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו". ובביאור הדבר, ראה דבריו של הפחד יצחק, יוה"כ, מאמר יט [אות טו] שכתב: "קשים הם עלינו דבריו של הרמב"ם [שהובאו בהערה 13, שביאר שהבעל תשובה עדיף על הצדיק מעיקרו מחמת שמתגבר על יצרו], הן ידוע לנו מיסודו של מרן הגרי"ס [עין ספר אור ישראל מאמר ח]... האומר: אותו החוק של 'לפום צערא אגרא' [אבות פ"ה מכ"ג] נוהג הוא רק באותם הנסיונות שבאו על האדם שלא מדעתו ושלא בסבתו. אבל באותם נסיונות שהאדם עצמו הביא אותם עליו, והכניס את עצמו לתוך אותם המצרים של הנסיונות, אין החוק הזה של 'לפום צערא אגרא' נוהג בהם מעיקרו. דלעולם אין מגיע לו לאדם שום תשלום ושום שכר עבור קושי וצער שסיבב לעצמו. אדרבה, אומרים לו אתה גרמת לעצמך, אנת הוא דאפסד אנפשך. ואם כן תמוהים הם מאוד דבריו של הרמב"ם, וכי איזו מעלה ואיזה יחוס מגיע הוא להבעל תשובה עבור קושי הפרישה שלו, יותר מאשר פרישתו של אדם כשר מעיקרו. הלא הקושי המיוחד שבפרישתו נובע הוא מזה שהאדם עצמו הכניס את עצמו לתוך הבוץ והרפש של החטא, וגרם לעצמו הסבל והיסורין להחלץ ממיצר החטא, ואיזה מקום יש כאן לאותו החוק של 'לפום צערא אגרא'". ובישוב הדבר כתב שם בזה"ל: "תשובה אמתית אין פירושה עזיבת החטא סתמית כדרך שכל אדם כשר פורש מן החטא וזבו, אלא שהתשובה האמיתית היא עזיבת החטא מתוך דעת של השתנות ופרידה מן האתמול. אינני אותו האדם שהייתי

עד היום... מכאן אנו חוזרים על ההנחה שהשריש בנו המהר"ל [ראה לעיל ר"פ ג ושם הערה 14], כי גם למעלה פועלת היא התשובה... ומסלקים את כל המציאות הקודמת לזמן התשובה, עד שכל המעשים שהוא חייב בהם מעיקר הדין, הרי הם נחשבים לו כלפנים משורת הדין... וכל קיום חובתו נידון הוא כמביא נדבתו... והוא נידון כאדם שזה עכשיו התנדב נדבה חדשה מעיקרה. בודאי שהוא הכניס את עצמו לקושי הפרישה, אבל ההכנסה הזו אירעה אתמול, ובשעתה של תשובה אין 'אתמול', ומסתכלים עליו באספקלריא של 'מכאן ואילך'. העובדא שהוא בעצמו סיבב עליו את הצער ואת הנסיון - בטלה היא. ועכשיו הוא נמצא במצב של סבל ונסיון, ושפיר נוהגים בו מנהג של 'לפום צערא אגרא'". ונראה לומר שבנקודה זו גופא נחלק רבי יוחנן על רבי אבהו. שהרי כל מה שנתבאר הוא בשיטת הרמב"ם, שפסק כרבי אבהו, שבמקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים. אך הרי רבי יוחנן חולק על כך. וכנראה שהוא סובר שיסודו של הגרי"ס משייך שייכי אף לגבי הבעל תשובה. ולכך, אין נתינת שכר מיוחדת לבעל תשובה על שעמד בנסיונות שהוא הכניס את עצמו אליהם. ובזה שונה הוא הבעל תשובה מ"כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו"; כי "הגדול מחבירו" עומד בנסיונות הבאים אליו מן החוץ, ולכך הוא בעל מעלה גדול יותר מהחסיד. אך בעל התשובה עומד בנסיונות שהוא עצמו גרמם, ולכך סובר רבי יוחנן שאין לבעל התשובה את אותו מתן שכר הניתן לצדיק מעיקרו המתגבר על יצרו. ודברים אלו הם לכאורה ביאור לדבריו הקצרים בתפארת ישראל פנ"ז [קעד.], שכתב שם: "אבל רבי יוחנן מחלק בין הדבר הזה שהוא פועל השם יתברך... ובין בעל תשובה שהוא מעצמו יוצא מן החמרי". דבריו שם מתפרשים כפי שהתבאר לפנינו; יחודו של בעל התשובה הוא בכך שהוא גרם לעצמו להכנס מעיקרא לנסיונות וליסורים, ולכך הוא עצמו היוצא מהחמרי. כי הפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכבולעו כך פולטו. וממילא אתה למד לחלק בין נסיונות של הבעל תשובה, לבין נסיונות הבאים על האדם מבחוץ, ששם אין לטעון על המנוסה "אנת הוא דאפסד אנפשך".

(17) למעלה בד"ה וטעם מחלוקת, ושם הערה 8.

(18) לשונו לעיל פ"ב ד"ה ובפרק יום הכפורים: "יש לך לדעת ענין התשובה, שהוא שב אל השם יתברך, ומסלק עצמו מן החטא. התשובה הזאת אי אפשר רק כאשר יש לו הפשיטות מן החטא לגמרי". וראה שם הערות 84, 86, 91, ולהלן פ"ה הערה 13.

(19) כפי שהזכיר לעיל ס"פ ב, ובפ"ג ד"ה אמר מר זוטרא.

(20) בגבורות ה' פ"ע [שכב.] הביא את דברי הגמרא [נדרים לט:] שהתשובה נבראה קודם העולם, וכתב לבאר: "כי ההתחלה שחוזר עליו בעל תשובה, צריך שיהיה התחלה פשוטה נבדלת לגמרי. כי ההתחלה שאינה פשוטה אינה נבדלת מן החטא. שכל דבר שאינו פשוט והוא מורכב, הוא גשמי, והגשמי שייך בו החטא. ובעל התשובה צריך שיהיה נבדל מן החטא... רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת, שאין שייך בה חטא לגמרי... ולפיכך אי אפשר שיהיה התשובה באדם בכח התחלה גשמית... כי בכח אותה התחלה לא היה כאן הבדל מן החטא. אלא בכח התחלה אלקית בלתי גשמית והיא פשוטה. ולכך מדריגת התחלה הזאת קודם שנברא העולם, ובאותה התחלה הפשוטה כח התשובה להיות נבדל מן החטא". וראה לעיל פ"א הערה 131, פ"ב הערות 90, 151, ופ"ג הערה 31. ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] כתב: "ומדריגה זאת [של תשובה] היא למעלה מן העולם הזה. ובשביל כך אמרו... שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם... כי התשובה היא על העולם". ובדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "התשובה היא סלוק מן החטא, וכל סלוק מן החטא א"א רק במדריגה נבדלת מן החומר... ורמזו חכמים עליו שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם. דהיינו שהיא מעלה עליונה נבדלת מן העולם הזה הגשמי... כי אין התשובה רק סלוק החטא, שהגורם החטא הוא החומר... וא"כ התשובה היא מצד המדריגה הנבדלת".

(21) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [קעג:]: "אבל רבי אבהו חולק ואומר במקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד... כי הצדיקים, אף שהם צדיקים גמורים, מכל מקום מדרגתו ומעלתו של צדיק הוא מן העולם הזה, כי הוא נברא ונולד בעולם הזה. אבל זה שהיה כל ימיו רשע, וחזר בתשובה להיות צדיק, אין ספק כי הפרישה מן הדבר יותר במעלה ממי שלא היה צריך לפרוש... וזה שפירש מן החטא, שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל. ולפיכך המדריגה הזאת, שהיא יציאה מן החטא, לא בא לו מצד עולם הזה, לפי שבעל תשובה מסלק החמרי אשר בו החטא... וסלוק החמרי אינו רק מצד עולם העליון, שאין במדריגה ההיא נמצא שום חמרי, ובאותה מדרגה עליונה הוא סלוק החמרי... ולפיכך במקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד... ולדעת רבי אבהו, פירוש 'לרחוק' שבא ממקום רחוק, שהיה כבר רחוק, וזה יותר קרוב אל הקב"ה, כמו שאמרנו". ונתבארו דבריו כאן. ואודות העוה"ז, העולם הגלגלים, והעולם העליון, הנה ענינם של ג' העולמות הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה נצח ישראל פ"ג הערה 79, שם פי"ג הערה 104, גו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות

פי"ח הערות 27, 35, דר"ח פ"א מי"ח [נו:-נח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], תפארת ישראל פי"ג [מה.], שם פ"נ [קנה.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. [וראה עוד "פרקי מבוא - שיטתו של המהר"ל, מאת אברהם קריב, כרך א, עמודים יז-כג].

(22) "לצאת ממנו לתרבות רעה - יוצא" [רש"י שם].

(23) "בפתח העליון בין הרגל שבתוכו לגגו" [רש"י שם].

(24) זהו המשך דברי הגמרא במנחות שם. ופירש רש"י שם "אית ליה תגא לה"י, כתר קטן בסוף גגו דה"י".

(25) כי האות ה"א יש לה נקודה למעלה [ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א], והוא התג, שהוא כתר קטן, כמו מקל קטן בסוף הגג משמאל [משנה ברורה סימן לו, במשנת סופרים, בריש צורת אות ה"א].

(26) אודות שכתר הוא דבר נבדל, הנה בגמרא אמרו [שבת פח.] שישראל זכו לשני כתרים מחמת שהקדימו "נעשה" ל"נשמע". ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב: "ומפני הקדמה הזאת ראוים לכתר ועטרה... שהיו ישראל דומים למלאכים הנבדלים, שהם מקדימים נעשה לנשמע, כדאיתא במסכת שבת [פח.], וכאשר יש להם דמיון אל המלאכים הנבדלים ראוים אל הכתר. והפך זה אשר הם בעלי חומר, ומרוחקים מן הכתר... ולעוה"ב, שיהיו נבדלים מן החומר לגמרי, נאמר עליהם [ברכות יז.] צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [צג.]: "כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות, והבן זה". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] הוסיף שמיקומו של הכתר מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". וזהו שכתב כאן שהכתר הוא נבדל כי הוא נמצא על האות וראה להלן פ"ח הערה 148.

(27) זוה"ק ח"א ב: "עאלת אות צ', אמרה קמיה... בי חתימין צדיקים".

(28) פירוש - בפינה הימינית של הראש הימיני של האות צד"י ישנו תג, אך אין הוא נמצא על גבי הראש הימיני, אלא הוא משוך לאחריו [קסת סופר, צורת האותיות, אות צד"י, בשם דעת קדושים].

(29) בעל התשובה.

(30) "והמחלוקת" - פירוש, ביאור המחלוקת בין רבי יוחנן ורבי אבהו.
(31) כמבואר לעיל פ"א הערה 125, קחנו משם.
(32) לשונו בבאר הגולה, באר הראשון [כא.]: "החטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד. כי מצד הצורה אין חטא כלל... ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה [בראשית ג, ו], שהיא חומרית בערך האיש שהוא נחשב כמו צורה". וכן הוא בגו"א דברים פכ"ה אות ג, ד"ה אמנם. וראה לעיל פ"ב הערה 98 ולהלן פ"ח הערה 123.
(33) פירוש - כו"ע מודו שמעלתו של הצדיק גדולה יותר ממעלתו של בעל התשובה כאשר נמצאים במקום ששייך בו החטא, שהרי בעל התשובה מחובר לחטא, והצדיק נבדל ממנו מעולם. ומאידך, כו"ע מודו שמעלתו של בעל התשובה עדיפה ממעלתו של הצדיק כאשר לא נמצאים במחיצת החטא, שהרי בעל התשובה פרש מהחטא, ובכך הוא משתייך למקום שהוא מעבר לעוה"ז, וכפי שנתבאר. ולכך, מבחינת הגוף הצדיק עדיף, כי הגוף הוא שורש החטא. אך מבחינת הנשמה בעל התשובה עדיף, כי אין החטא שייך לנשמה.
(34) מעלת הגוף [של הצדיק] או מעלת הנשמה [של בעל התשובה]. ולכאורה בדר"ח פ"ה מ"ג [רכ.] כתב שמעלת הגוף עדיפה, שז"ל: "ויש לשאול, למה היו הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים... שהכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות מסולק מן הפחיתות, אחר כך מוסיף ומתעלה מעלה עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהוא מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן. ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדה"ר אשר היה נברא בצלם אלקים, והיה מקבל המדריגה העליונה... ולגודל המדריגה שהיתה בהם לא היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת... ולא היה לאדם יסוד ושורש אל המעלה הזאת, ודבר זה חסרון בודאי כאשר הענפים הם מרובים מן השורש. ולפיכך היה מצורף לאדם הראשון ולדורות שלו חסרון... ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם [ב"ר לט, יא]... ולכך ניתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר

האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו... ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה. והיה אברהם הפך כל הדורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן שרשיו, ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם". וצ"ב כיצד שיטת רבי אבהו עולה בקנה אחד עם יסוד זה. וי"ל בזה.

(35) בא לבאר את דברי רבי יוחנן, שהנביאים נתנבאו לבעלי תשובה, אבל לא על צדיקים גמורים.

(36) לשונו בהקדמתו הראשונה לגבורות ה' [ב]: "הסבה שלא נזכר בתורה בפירוש עולם הבא או השארת הנפש אחר המיתה... במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד נביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא. והדברים האלו [עוה"ב ותחה"מ] נבדלים מן האדם הגשמי, ואינם עמו במציאות, וכמו שנבדלים בעצמם ואינם עמו כך ידיעתם רחוק מאוד מן האדם ונבדלת ממנו, ולא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם... לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו, והוא מתדבק בדברים ההם וידעם מפני נבואתו... ולכך אי אפשר שיבוא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה... כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם לא תפול הנבואה בו... כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו". וראה לעיל פ"א הערות 115, 130. הרי שהדבר הנבדל ממדריגת הנביא אינו בא אליו בראיה ובחזון.

(37) של בעלי התשובה.

(38) כפי שכתב למעלה פ"א ד"ה אמנם כאשר: "כל חטא בשביל שהיה נמשך אחר הגשמי", וראה שם הערה 125. ובגו"א במדבר פי"ז אות ד כתב: "כל חוטא חוטא בנפשו, דכתיב [ויקרא ה, א] 'ונפש כי תחטא'". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה ד"ה ומה שאמר, ושם הערה 260. והואיל והחטא נמשך אחר הגשמי, וכן החטא מתיחס לנפש, לכך ממוצא דבר אתה למד שנפש החוטא מוטבעת בחומר.

(39) של רבי יוחנן. וזה לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [קעג:]: "ואמר 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה'. וגם דבר זה כמו שאמרנו, כי אי אפשר לכח הנבואה דבר שהוא נבדל לגמרי. ומפני שבעל תשובה מצטרף אל העולם החמרי מפני שהיה בו חטא, והחטא הוא מצד החומר, ואף שפירש מן החומר וחזר בתשובה... לכך לא נאמר על בעל תשובה שהוא נבדל לגמרי מן העולם... כי החוטא נוטה אל החמרי אשר בו החטא, והלך אחר החמרי עד שהיה שקוע בתוכו, ואח"כ נבדל ויצא ממנו, מכל מקום מדרגתו

אינו נבדל לגמרי מן העולם. ולא כן הצדיק אשר כל ימיו היה צדיק ונבדל מן העולם הזה, לכך 'עין לא ראתה' בעולם הגשמי הזה מה שהוא אל הצדיק הנבדל".

(40) כי בודאי שאף רבי יוחנן מודה שיש לנשמת בעל התשובה הפשיטות הגמורה, הדבוקה בעולם העליון, וכפי שנתבאר [הערה 33]. אלא שסבירא ליה שמבחינת הגוף אין זה כך. ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה בגו"א בראשית פ"ב אות ט כתב לבאר שהעוה"ז נברא באות ה"א [מנחות כט:], וז"ל: "ויש לה [לאות ה"א] פתח למעלה בצד ימין, שאם יחזרו בתשובה - ימין ה' פתוחה לקבל השבים, ועשה להם פתח לקבל אותם בתשובה, ועולים למעלה בצד ימין, כי ימינו פשוטה לקבל שבים". ותמוה טובא, כי הרי הפתח העליון באות ה"א הוא בצד שמאל, ולא בצד ימין [ראה שם הערה 24]. אמנם לפי המתבאר כאן הדבר מיושב היטב. שהרי כאן נתבאר שמעלתו של בעל התשובה באה לו מחמת העולם העליון, ו"הבעל תשובה קרוב אל השם יתברך" [לשונו למעלה, ושם הערה 21]. והואיל וכו"ע מודו שיש תג על גבי אות ה"א, הרי בזה כו"ע מודו שאות זו מעידה על דביקותו של בעל התשובה לעליונים, ולא לתחתונים. ולכך אות זו נסקרת מבחינת העליונים, ולא מבחינת התחתונים. והואיל וכאשר אדם עומד מול אדם - שמאלו של האחד מכוון כנגד ימינו של השני, כך גם אות ה"א זו - אשר נראית לנו כאשר הפתח העליון שלה נמצא בצד שמאל - נמצא הוא אותו פתח בצד ימין מבחינתם של העליונים. וזהו שכתב שם בגו"א "ימין ה'", ולא ימין שלנו.

(41) וזהו הסבר שלישי למחלוקתם. [הסבר ראשון; בעל התשובה פרש מהחטא והתגבר על יצרו, אך מאידך יש לו צירוף אל החטא. הסבר שני; נשמתו של בעל התשובה פשוטה יותר ודבוקה בעולם העליון, אך גופו של הצדיק נקי יותר, שלא נתלכלך בחטא.] והולך לבאר שנחלקו מי יהיה יותר בעל מדריגה לעולם הבא.

(42) כי החטא נובע מהגוף [ראה הערה 31], וממילא סלוק החטא הוא סלוק הגוף. וכן נתבאר [לעיל פ"א הערה 136] לאידך גיסא; בכל מעוט הגוף יש מעוט החטא. ולכך מיתה ויסורין ויום הכפורים מכפרים, כי יש בהם מעוט הגוף.

(43) אשר אינו מסלק את הגוף, וכפי שיתבאר בסמוך.

(44) שאותו מסלק בעל התשובה.

(45) לשונו בנצח ישראל פט"ו ד"ה וזה כי: "וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי". ובח"א לסנהדרין פח: [ג, קעד.] כתב: "כי אין ראוי לעולם הבא,

שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט שאינו עולם הרכבה, רק מי שהוא בעל ענוה... ואז ראוי לו עוה"ב, שהוא פשוט נבדל". ובח"א לע"ז יח. [ד, מד.] כתב: "ולפיכך אמרו [ברכות סא:] לא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו, מפני שלא היה לו טובה והנאה בעולם הזה, ולכך מיוחד לעולם הבא". ובהקדמתו לדר"ח [ח:] כתב: "עוה"ב אין שם אכילה ושתיה, ומסולק מן הגופניות לגמרי". ושם בפ"ו מ"ה [רצא:] כתב: "כאשר לא היה נמשך אחר בגוף בעוה"ז... לפיכך בעוה"ב שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב על עוה"ב: "שאין לו הנאת הגוף, שהוסר ממנו", וראה שם הערה 203. וכן מבואר בהספד [קעט]. ובבאר הגולה באר הרביעי [עו.] כתב: "כי החומר בעוה"ז מסך מבדיל בין הש"י ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין הש"י נמצא אליהם לגמרי".

(46) אלא שמעולם לא נמשך אחרי הגוף, והיה נבדל מהגוף, אך לא ביטל אותו. ובבאר הגולה באר הרביעי [עו.] כתב: "הצדיקים אשר היו גוברים על הגוף בעולם הזה". וגם שם כוונתו שלא היו נמשכים אחרי הגוף, וכמו שביאר שם בסמוך: "שאף בעוה"ז לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף". ובח"א לכריתות ו: [ד, קמה.] כתב: "הפרש יש בין הצדיק ופושעי ישראל. לפי שהרשע צריך לכוף את יצרו, ואינו דומה לצדיק שאינו צריך לכוף את יצרו". וכן הוא להלן ס"פ ז, ובנצח ישראל פ"ח ד"ה ואמר שנמנה. וראה לעיל הערה 10.

(47) כי ישנה התאמה גמורה בין עוה"ב לבעלי תשובה; שניהם מסולקים מהגוף. משא"כ הצדיק, שאמנם הוא נבדל מהגוף, אך לא מסולק מהגוף. ולפיכך עוה"ב הוא יותר בן גילו של בעל התשובה מאשר בן גילו של הצדיק. וראה ח"א לבכורות ח: [ד, קיח:].

(48) ואודות שאף בעוה"ב יהיו קנינים נוספים לאדם, כן מבואר בדר"ח פ"ג מט"ז [קנב:], ח"א לב"ב עד: [ג, קה:, קז:], גו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה לפיכך], ושם הערה 200.

(49) פירוש - אין מעשה סילוק הגוף חשוב לכשעצמו, אלא התוצאה ממעשה סילוק זה היא הקובעת. והתוצאה היא שישנם חיים המובדלים מהגוף, וזו מדריגת העולם הבא.

(50) פירוש - בזה עדיף הצדיק על פני בעל התשובה, כי הוא מעולם היה דבוק למעלת העוה"ב, שבטויה הוא בחיים מובדלים מפחיתות הגוף.

(51) מקורו בזוה"ק ח"א ב:, שאמרו שם: "עאלת אות צדי... אמר לה [הקב"ה], צדי צדי אנת, וצדיק אנת, אבל אנת צריך למהוי טמירא, לית אנת צריך לאתגלייא כל כך".

(52) שהרי על כך נאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך". ובתפארת ישראל ס"פ טו [נ:] כתב: "כי העוה"ב יש לו מדריגה נעלמת וצפונה, דכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד [ברכות לד:]". וכן הוא בדרוש על המצות [סא:], שכתב שם: "עולם הבא מעלתו וקדושתו שהוא צפון ונסתר, כדכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'... כמו היין שהוא תוך הענב, ואין העין שולט ביין, שהוא בפנים בנסתר".

(53) שמעתי מחכ"א לבאר, כי מחלוקת רבי יוחנן ורבי אבהו היא, דאידי ואידי מודו שהגדרת העוה"ב היא שהוא מקום ששם הגוף מסולק. כי פליגי, האם מעלת העוה"ב מתבטאת בכך ששם ישנו סילוק הגוף, וככל שיש יותר מעשה סילוק הגוף [כעבודת בעל התשובה], כן יש יותר שייכות למעלת העוה"ב. או נימא שמעלת העוה"ב מתבטאת בכך ששם ישנה הבדלה מפחיתות הגוף, ולא מעשה הסילוק הוא הקובע, אלא הפועל יוצא ממעשה הסילוק הוא הקובע. והואיל והפועל יוצא הוא ההבדלה מפחיתות הגוף, וזו היתה מדריגת הצדיק מעיקרו, לכך מעלת הצדיק יותר. ורבי יוחנן הביא ראיה לשיטתו, ממה שמדריגת הצדיק עולה ומטפסת עד המדריגה הצפונה ביותר [אשר לא נראית לנביאים], ומכך מוכח שהתוצאה [ההבדלה מהגוף] היא הקובעת, ולא מעשה הסילוק לכשעצמו.

(54) "בסיני נאמר, אלמא גבורים ואמיצי לבב ביראתם היו" [רש"י שם].

(55) "דבת שבע" [רש"י שם].

(56) "יצר הרע חלל בקרבי ואין לו כח לשלוט בקרבי" [רש"י שם].

(57) "גזירת מלך היתה ליתן פתחון פה לשבים" [רש"י שם].

(58) ללימוד מיוחד ליחיד, וללימוד מיוחד לרבים, ואין אחד למד מהשני.

(59) ולכך תשובתו מתקבלת.

(60) "ואיכא חילול אימא לא ליתקבלו" [רש"י שם].

(61) שמרבים בתפילה.

(62) יומא כב: "ששה חדשים נצטרע דוד, ופרשו הימנו סנהדרין, ונסתלקה הימנו שכינה". ופירשו שם התוספות ישנים ""משום מעשה דבת שבע קאמר".

(63) ו"לא יקרא 'חוטא' אם הוא מוכרח ואנוס על החטא" [לשונו בגו"א דברים פ"י אות ט, ושם הערה 28]. וכן הקשה הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ה: "והלא כתוב בתורה [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם', הרי גזר על המצריים לעשות רע... ולמה נפרע מהן". וראה הערה 67.

(64) לשונו בסמוך: "כי ישראל וכן דוד מצד עצמם היו צדיקים, כדמוכח בכתוב שהיו צדיקים גמורים בעצמם", וראה שם הערה 75.

(65) יומא לח: "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, שנאמר 'רגלי חסידיו ישמור'... כיון שבאה לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ואינו חוטא, שוב אינו חוטא, שנאמר 'רגלי חסידיו ישמור'". הרי שמפסוק זה למדים שהקב"ה שומר את הצדיקים מהחטא. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך הש"י רגלי חסידיו ישמור שלא יבוא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה הש"י שומר אותו מן החטא". ובשבת נו. אמרו לגבי דוד "אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". וכתב על זה בבאר הגולה באר החמישי [קא:]: "כי הש"י היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב [ש"א יח, יד] 'וה' עמו'. ולפיכך מי שהש"י עמו בודאי ובאין ספק הש"י נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבוא לידי חטא... כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאיתו, כי הש"י 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".

(66) לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קמז.]: "לא שהשם יתברך גזר על החטא, רק רצה לומר כי השי"ת רגלי חסידיו ישמור, ושומר אותם מן החטא. ומפני כי תהיה נראה התשובה בעולם, לא היה שומר אותם מן החטא כמו שהיו ראוים לזה, עד שבאו לידי חטא" וראה להלן פ"ח הערה 98.

(67) כן תירץ הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ה [הובא בהערה 63] על עונש המצריים ששיעבדו את ישראל, וכלשונו: "וכן המצריים, כל אחד ואחד מאותן המצירים והמריעים לישראל, אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע, אלא הודיעו שסוף זרעו להשתעבד בארץ לא להם". וראה רמב"ן בראשית טו, יד, שחלק בזה על הרמב"ם.

(68) שהיתה גזירה בעולם שיהיו חוטאים שיעשו תשובה.

(69) לא מחמת ההנהגה של "רגלי חסידיו ישמור", כי זה היה תירוצו הקודם, אלא "כי כל חטא הוא מקרה לאדם, ומי שהוא בעצמו צדיק... אין ראוי [לו] החטא, שהוא במקרה יקרהו" [לשונו בסמוך ד"ה ובאולי יקשה, ושם בהערה 77].

(70) אודות שהתשובה שייכת לסדר העולם, ראה לעיל פ"ב הערה 144. ונקודה זו תתבאר בהמשך הפרק.

(71) לשונו בח"א לע"ז ד: [ד, כט.]: "אין [הכוונה] שיהיה גזירת מלך על ישראל אלו שיצאו ממצרים, שיהיו חוטאים ויעשו תשובה. וכן על דוד בעצמו שיהיה חוטא. דבר זה אינו כלל ח"ו שיהיה הש"י גוזר על אדם שיחטא... [רק] כי גזר השי"ת שיחטאו בני אדם ויעשו תשובה, אבל לא גזר על אדם זה בפרט, רק הגזירה שיהיה אחד חוטא בעולם שיעשה תשובה. וכאשר חטאו ישראל בעגל, וכן כאשר חטא דוד, לא היה הגזירה עליהם בפרט, רק כי גזירת מלך שיהיו חוטאים בעולם ויעשו תשובה, ולא עליהם גזר בפרט. ולכך אם חטאו נחשב להם לחטא כמו שאר החוטאים".

(72) בתפארת ישראל פמ"ח [קמז.] כתב על כך: "ומכל מקום עדיין קשה כי יגזור השם יתברך לחטא על מי שאינו ראוי שיחטא מצד עצמו, ודבר זה רחוק מן הדעת... כי לא גזר השי"ת שיהיה נמצא בעולם שיחטא האדם ואחר כך יעשה תשובה, רק היתה הגזרה מן השי"ת על התשובה שתהיה נמצאת, לא על החטא כלל. ואע"ג שאי אפשר שלא יהיה תשובה בלא חטא, מ"מ עיקר הגזרה מן השי"ת לא היה על החטא, רק על התשובה... ולפיכך לא יקשה כלל מה שגזר השם יתברך שיהיה נמצא חוטאים בעולם, שאין זה כך, רק שגזר שתהיה נמצאת התשובה בעולם". וכן הוא בח"א לע"ז ד: [ד, כט.].

(73) שהחטא נעשה על ידי החוטאים, ולא על ידי גזירתו יתברך.

(74) לשונו בנצח ישראל פמ"ט [ד"ה כבר אמרנו]: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין חטא מצד עצם צורתן. ולפיכך היה מצדיק ישעיהו את ישראל, ואמר, אף שהם חוטאים מצד המקרה, מכל מקום מצד עצם ישראל הם טובים. כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע". ושם בפל"א [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "כי בודאי החטא לישראל גם כן מקרה, כאשר התבאר... כי עצם ישראל מצד עצמם ראויים שיהיו בלא חטא... ועוד, כי איך אפשר שיהיה החטא נצחי, כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר, ואם כן החטא הוא מקרי גם כן". וראה הערה 84.

(75) "בעצמם" - הכוונה לבעצם. ואודות ישראל; במתן תורה [קודם חטא העגל] אמרו ישראל [שמות כד, ז] "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". וראה שבת פח. אודות רום המעלה של אמירת "נעשה ונשמע". ואודות דוד; הרבה פסוקים במקרא מורים כן, ולדוגמה: "דוד איש האלקים" [נחמיה יב, כד]. ובמ"א טו, ג, נאמר "לבבו שלם עם ה' אלקיו כלבב דוד אביו", ועוד ועוד. וראה הערה 64.

(76) פירוש - לא מדובר כאן בסתם חטא אשר אף הצדיק עושהו לפעמים, אלא מדובר כאן בחטאים המחייבים תשובה, ולולא התשובה יהיה החוטא נדון לאבדון, וכמבואר לעיל הערה 5.

(77) כי אין דבר במקרה יכול לבטל דבר שבעצם, וכמו שכתב המהר"ל הרבה פעמים. ולדוגמה; בגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "ישראל יש להם מעלה מיוחדת... שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי. והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ואין דבר שהוא מקרה מבטל עצם ישראל". ושם בפס"א [רעד.] כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה [ממצרים], הרי אנו משועבדים בשאר מלכויות... ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם... ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין... זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה". ובנצח ישראל פי"א [ד"ה הסבה הג'] כתב לבאר מדוע אין חטאי ישראל יכולים ח"ו לבטל הבחירה של השי"ת בישראל, וז"ל: "ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור". ושם בהמשך כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם", וראה שם הערה 240.

(78) כגון חנוך, ש"צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע" [רש"י בראשית ה, כד]. הרי שצדקתו לא היתה בעצם, אלא במקרה, ולכך היא בת שנוי.

(79) לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קמח.]: "התשובה באה לעולם ע"י מי שהוא מוכן לתשובה, וישראל שיצאו ממצרים בפרט הם מוכנים לתשובת הרבים, ודוד בפרט מוכן לתשובת היחיד, כאשר תבין דברי חכמה איך אלו מוכנים לזה". והכנה זו תבואר כאן בהמשך.

(80) ולכך אין לתמוה "שהחטא היה להם במקרה, והם היו צדיקים בעצם, דבר זה אין ראוי להיות כלל" [לשונו לעיל], כי אמנם אין החטא ראוי להם, אך התשובה ראויה גם ראויה להם, כי היא מיסודי העולם, וכמו שמבאר.

(81) כפי שהביא גמרא זו לעיל פ"ב הערה 151, פ"ג הערה 31, ולעיל הערה 20. וראה עוד פ"א הערה 131, ופ"ב הערה 90. ולשון הגמרא שם: "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה, ותשובה, גן עדן וגיהנום, כסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח". וכאן מדגיש, שהואיל והתשובה [עם עוד ששה דברים] נבראה קודם לעולם, זה מורה שהתשובה היא יסוד לעולם, ושעליה הושתת העולם. כי כשם שהיסוד קודם לבנין, כך כל דבר הקודם לבנין נכלל בגדר "יסוד". וראה רש"י דברים ב, כו, שגם שם עומק כוונתו הוא לומר שהואיל והתורה קדמה לעולם, לכך היא יסוד לעולם.

(82) שבת עז: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה". ולכך, לאחר שהתשובה נבראה, בהכרח שהיא תצא לפעל, וישראל ודוד נבחרו להיות אותם המוצאים אותה לפעל. ובסוף דרוש על התורה [נ:] כתב: "כי בהיות כח ההכנה עדיין ביהודה, אי אפשר שיהיה זה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח, בהכרח יצא לפעל, דאם לא כן לא נקרא שהוא בכח". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "כי הוא יתברך ברא כל העולם, ואין בעולם דבר אחד של ריקן והבל ושל בטלה, רק כל הבריאה הוא לצורך. אף שרואה האדם ויחשוב כי דבר זה הוא לבטלה, אבל אין הדבר כך כלל, רק הכל לצורך". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו:] כתב: "אין דבר בטלה מן השם יתברך".

(83) לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קמז.]: "ועוד, אם יגזור... כדי להראות לאדם שאלו החוטאים עשו תשובה, למה היתה הגזרה על הצדיקים שיחטאו ויעשו תשובה, יגזור על מי שחטא כבר שיעשה תשובה".

(84) באופן אחר ביאר בתפארת ישראל פמ"ח [קמז:] את המקריות שבתשובה אם היתה באה לעולם על ידי רשעים. שבעוד כאן תלה את מקריות התשובה בתשובה עצמה, הרי בתפארת תלה זאת בחטא, וכלשונו שם: "והשאלה שהיה ראוי לבוא הגזרה על מי שחטא כבר שיעשה תשובה, דבר זה אינו, שאם כן היה התשובה בעולם תולה בחטא שיחטא האדם, ואם לא חטא לא היה התשובה, אם כן התשובה באה לעולם במקרה, כי החטא הוא מקרה [ראה הערה 74]. ולפיכך התשובה באה לעולם ע"י מי שהוא מוכן לתשובה".

(85) שאם לא היו עושים תשובה על חטא העגל, היו מוכרעים על ידי חטא זה לכליון, ואי אפשר שהעולם יתקיים בלי ישראל, וכמבואר בנצח ישראל פ"י הערה 101, ושם פנ"ו הערות 11, 48. ואף לעתיד לבוא יהיה כך, וכלשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ז ה"ה: "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן... שנאמר [דברים ל, א-ב] 'והיה כי יבואו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלקיך וגו'". ובגמרא [ברכות יט.] אמרו "אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום... ודאי עשה

תשובה". וכתב על זה הפחד יצחק, יוה"כ, מאמר לג: "על פי כל כללי החזקות... אין דוגמא לזה שתהא לנו חזקה שבודאי נשתנה המצב. שהלא כל החזקות הן לומר שלא היה כאן שינוי, והמצב במקומו עומד. וכשאדם מישראל סרח, הרי איבד בזה את חזקת כשרותו... ואילו בת"ח אתה אומר שבודאי נשתנה המצב... והנה הוא המקום בחיי יחיד מישראל שתופסת בו ההנחה כי התשובה היא שניה לתורה". ובודאי שכלל ישראל נידון כת"ח, שעשיית התשובה אינה מוטלת בספק כלל. וראה לעיל פ"א הערה 32. עמוד והבט בלשון חכמים בשמו"ר כג, י, שדרשו על הפסוק [שיה"ש א, ה] "שחורה אני וגו' כאהלי קדר כיריעות שלמה", בזה"ל: "מהו 'כאהלי קדר', מה אהלים של ישמעאלים כעורים מבחוץ ונאים מבפנים, כך הם תלמידי חכמים, אף על פי שהן נראים כעורים בעוה"ז הם מלאים מבפנים מקרא משנה תלמוד... אי מה אהליהם של ישמעאלים אין להם תכבוסת, יכול אף ישראל כן, תלמוד לומר 'כיריעות שלמה' מה השלמה הזאת מתלכלכת וחוזרת ומתלבנת, כך ישראל אע"פ שהן חוטאים הן שבים בתשובה לפני הקב"ה". הרי שאותו פסוק המורה על מעלת תלמידי חכמים, למדים אנו ממנו שישראל בודאי יעשו תשובה. והם הם הדברים. ובסמוך יבאר שדוד שקול לישראל לגבי עשית תשובה.

(86) מקשה על עצמו, שאם ישראל ודוד מיוחדים ומוכנים כל כך לתשובה, כיצד הם יכולים לחייב אחרים שיעשו כמוהם, הרי הם מיוחדים לכך יותר מאחרים.

(87) ענין זה מבואר היטב בתפארת ישראל פמ"ח [קמז:], וז"ל: "אין הפירוש כדי להראות לאדם שאלו חטאו ועשו תשובה - שגם הוא יעשה תשובה, שבודאי לדבר זה לא היה צריך להראות, כי מבואר הוא בכתוב ["הלא נמצא דבר זה בתורה מבואר במקומות הרבה מאוד שהזהיר על התשובה, ולמה צריך להראות לך אצל רבים... או לך אצל יחיד שעשה תשובה" (לשונו שם קודם לזה)]. אבל הפירוש בזה, כי התשובה שיעשה האדם מן החטא, ויקבל אותו השי"ת בתשובה, הוא דבר גדול מאוד המדרגה העליונה שיש לעולם. כי אחר שחטא האדם, ישוב אל התחלתו כאשר היה בראשונה. ובשביל כך אמרו... במסכת נדרים [לט:] שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם... שהיא על כל העולם. ולפיכך התשובה בריאה חדשה בעולם. וכאשר לא היה תשובה נמצאת בעולם, רחוק היה התשובה מן האדם. אף כי הכתוב מזהיר על התשובה, הלא דבר רחוק היא התשובה, שהיא בריאה חדשה בעולם לצאת לפעל. אבל כאשר נמצא שהראשונים פתחו שער התשובה, עד שנמצא מעלה הזאת בעולם, ועל ידם קנה העולם המעלה העליונה, היא מדרגת התשובה, שוב אין נחשב בריאה חדשה, שכבר נמצא התשובה

בעולם, כי הם פתחו פתח התשובה בעולם". ובח"א לע"ז ד: [ד, ל.] כתב: "ולפיכך מה שאמר שאם יחטאו רבים אומרים לו לך אצל רבים... אין הכוונה שיראו לפניהם אלו החוטאים ויתעוררו אל התשובה, רק שכך הוא מעצמו, שהאדם נמשך אחר התשובה מעצמו כאשר אלו בעולם. כי עתה ע"י אלו נחשב כי בני אדם הם מוכנים ומסוגלים אל התשובה ע"י אלו שהם עיקר, והיו שבים אל הש"י, א"כ העולם מוכן אל התשובה".

(88) ולכך לא היו ראוים לחטא לכשעצמו.

(89) פירוש - למרות שהיו אחרים שחטאו, ועשו תשובה, אף קודם לתשובת ישראל ודוד, וכמו שמבאר והולך.

(90) פרקי דרבי אלעזר פ"כ "אמר קין לפניו רבון העולמים, גדול עוני מנשוא [בראשית ד, יג], ונחשב לו הדבר הזה כתשובה". ובבר כב, יג, אמרו "אמר ליה [קין לאדה"ר] עשיתי תשובה ונתפשרתי". ובתנחומא בראשית אות ט אמרו: "אמר לו [הקב"ה לקין], הואיל והודית ועשית תשובה, צא וגלה מן המקום הזה". ובבר פד, יט, אמרו: "אמר לו הקב"ה [לראובן], מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה תחלה". ובמדב"ר ב, י, אמרו: "ראובן, שהוא בעל תשובה... ראובן בתשובה וגד בגבורה".

(91) כמו אדם הראשון, שאמרו עליו שם בב"ר כב, יג: "פגע בו [בקין] אדה"ר, א"ל מה נעשה בדינך, א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי. התחיל אדה"ר מטפח על פניו, אמר, כך היא כחה של תשובה, ואני לא הייתי יודע, מיד עמד אדה"ר ואמר [תהלים צב, א] 'מזמור שיר ליום השבת וגו'". ומשמע מכך שאדה"ר עשה תשובה. ואף נח עשה תשובה [תנחומא נח אות ה], וכן ישמעאל עשה תשובה [ב"ב טז:].

(92) ואע"פ שאמרו ז"ל על ראובן [ב"ר פד, יט]: "אמר לו הקב"ה [לראובן], מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה תחילה, חייך שבן בנך עומד ופותח בתשובה תחילה, ואיזה זה, הושע". הרי שאף על ראובן אמרו שהוא "פתח בתשובה" [ויובא בסמוך, ד"ה ובמדרש]. אמנם זה ל"ק, כי כאן הדגשתו היא לפתוח "פתח התשובה לכל באי עולם", וזה לא נעשה על ידי ראובן, כי רק פתח לבן בנו.

(93) אודות שעם ישראל הוא עיקר בעולם, כן מבואר פעמים הרבה בנצח ישראל, ואבוהון דכולהו הוא דברי רש"י בבראשית א, א, שהעולם נברא בשביל ישראל. וראה שם בנצח ישראל פ"ג הערה 59, פ"י הערות 20, 49, 98, 101, ופי"א הערה 118. ובפרק טו פתח וכתב: "ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם".

(94) לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קמז:]: "ואף דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם אשר ממנו מלכות בית דוד. וכאשר עשה התשובה, פתח פתח התשובה לכל העולם". וקודם

לכן כתב: "הם [ישראל ודוד] עיקר בעולם, ולכך כאשר הם עשו תשובה, פתחו פתח תשובה לכל העולם, ולא היו נחשבים כמו שאר אדם, שהוא אדם פרטי, ועל ידו לא היה נמצא התשובה בכל העולם". וראה לעיל פ"ג הערה 34.

(95) בח"א לע"ז ד: [ד, ל.] כתב: "לא יקשה הלא ראובן ג"כ עשה תשובה, ועוד שאר חוטאים, שאלו לא היה עיקר בעולם, ולא שייך לומר בהם שהעולם מעתה מוכן אל התשובה. אבל אלו [ישראל ודוד] הם עיקר והתחלה בעולם". ולכאורה בגו"א כתב לא כן, שבבראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה] כתב: "כי האבות הם יסודי העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל, וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו. כי ראובן - בני ראובן נקראו על שמו, והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו עד שהוא עיקר הבריאה". וכיצד דברים אלו משתלבים עם דבריו בח"א לע"ז שאין ראובן בגדר עיקר בעולם. וצ"ע.

(96) כפי שיבאר מיד בסמוך.

(97) לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קמח.]: "וזה שאמר 'נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הוקם על', ואמרו שהקים עולה של תשובה. ביאור זה, כי זכה למדרגה העליונה הזאת של תשובה שעל ידו יאמר שהתשובה היא נמצאת בעולם. כי אין התשובה כמו שאר המדות, כמו הצדק. שאין לומר שאברהם הוא שהקים הצדק בעולם, אע"ג שהיה צדיק הראשון, כי הצדק אין זה בריאה חדשה כלל בעולם, ואין זה שהקים דבר. אבל התשובה הוא דבר חדוש בעולם, שהוא מדרגה למעלה מן העולם... ומדרגה זו יצאת לפעל על ידי דור המדבר ודוד המלך... כי לפני זה, אף שהיה אפשר לאדם לעשות תשובה, לא היה רגיל, אבל על ידי אלו היתה התשובה מצויה ורגילה".

(98) לא היתה תשובתם של דור המדבר במקרה.

(99) כי נעשנו לעם ביציאת מצרים, וכידוע מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "כי קודם שירדו למצרים לא היה אפילו שבעים נפש שראוים לעם... וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים עם". ובתפארת ישראל פי"ז [נו:] כתב: "רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכז.]. ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים", וראה שם הערה 27. ובנצח ישראל פ"ב [ד"ה ולפיכך משה] כתב: "כאשר הוציא השם יתברך אותם ממצרים, כאילו נולדו". ושם בפ"י [ד"ה ועוד אם] כתב: "ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים, כדכתיב [דברים כו, ה] 'וירד מצרימה ויגר שם במתי

מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב'", וראה שם הערה 36. ועוד ועוד. ובסמוך יבאר מדוע ה"ראשון" מסוגל לתשובה במיוחד.

(100) רמב"ן בראשית מט, י: "דוד הוא המלך הראשון אשר לו שבט מלכות... כי לא היה ליהודה שבט קודם דוד". ובא לאפוקי ממלכות שאול, שאע"פ שהיא קדמה למלכות דוד, אך לא היתה משבט יהודה, אלא משבט בנימין [ש"א ט, א]. והרי המלכות ניתנה לשבט יהודה [בראשית מט, י], א"כ דוד הוא הראשון הראוי למלכות בעצם, וכמבואר ברמב"ן שם. ואודות שדוד בא משבט יהודה, כן מבואר ברות [ד, יח-כב]. ובב"ר נט, ו אמרו "יהושע ראש למלכות משבט אפרים... דוד ראש למלכות משבט יהודה".

(101) פירוש - מי שהוא "ראש" [המלך], הוא גם כן "ראשון", וכפי שביאר בגו"א במדבר פ"ב אות ב ששבט יהודה שכן לצד קדמה [במדבר ב, ג], וז"ל: "מפני שיהודה הוא מלך, ויש לתת אותו בצד שהוא חשוב יותר וקודם לשאר צדדין, לכך נתן במזרח, שהוא גם כן קדם... מלשון תחילה וקדימה".

(102) מדרש שוחר טוב, תהלים פרק צב, סד"ה טוב, וילקו"ש ח"א רמז מא.

(103) יבמות סד: "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב [תהלים צ, י] 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'".

(104) לשונו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:]: "כי קודם דוד היה חיי האדם מאה או מאתיים, ובזמן דוד היה חיי האדם שבעים שנה, כמו שהוא עתה חיי אדם יחיד".

(105) בגו"א בראשית פי"ד אות כא ביאר שהדורות שהיו מקורבים יותר לתחילת הבריאה חיו יותר שנים מהדורות המרוחקים ממנה, וכתב שם [ד"ה ואל]: "ואל יקשה לך, שא"כ היה ראוי שיהיה דבר זה נמשך, ויהיה תמיד כך פוחת והולך חיי האדם. קושיא זאת היא קושיא של כלום, שאין עוד השתנות... כי דבר זה היה נוהג עד זמן דוד, ולא שייך יותר מזה קדימה, כי נקרא 'קדימה' דבר שהוא מוקדם, ודבר זה אין קדימה אחר שעבר זמן חצי עולם. כי מזמן הבריאה עד דוד פחות מג' אלפים שנה [ראה שם הערה 67 בביאור החשבון], וכל זה 'קדימה' נקרא. וכאשר היה כאן קדימה - לפי זה היה להם חיות ארוך והמשך לזמן. כי מה שהקדים מציאותן מורה על התיחסות שיש להם לעולם הזה ביותר". וזו כוונתו כאן; הואיל ובימי דוד נתייצבו חיי האדם על שבעים שנה, הרי זה מורה שהעולם הגיע למחציתו השניה. לכך אין יותר ירידת חיי האדם, כי כבר אין כאן גדר של "קדימה". וממוצא דבר ילפינן, שהראשון הפותח את המהדורא תנינא של הבריאה הוא דוד המלך.

(106) בדרשת שבת תשובה [סז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"א רמז מא] שהקב"ה הראה לאדה"ר את דוד שחייו יהיו רק שלש שעות, ועל כך אמר אדה"ר "שבעים שנה משנותי יהיו למזל זה". וכתב לבאר: "השם יתעלה ברוך הוא ברא האדם וסידר לו ימי חייו, ונתן לו כח המוליד שיוליד ג"כ אדם חי בעל קיימא... רק שהיו החיים הולכים וחסרים תמיד. שכן תמצא בכל הדורות שלא היה כח באדם להוליד כיוצא בו... ולא היה עוד כח להוליד בן קיימא מחמת המעוט, וזהו שראה דוד שאין לו חיים... שכך סידר השם יתעלה הבריאה עד שאין לחיי דוד מצד מעוט חיי הדורות רק שלש שעות. ומפני שהחיים שיש לדורות הוא מפני שנתן לאדה"ר חיות, ומכח זה החיות נמשך ג"כ לדורות... לפיכך מן השפע החיות אשר ראוי לאדם אשר הוא ראשון... היו נותנים מן שפע החיות שבעים שנה שיקבל דוד, וזה נמשך לדורות שאחריו... מפני שהוא [דוד] ראוי להיות ראשון לקבל שפע החיות מה שראוי לאדם". וראה עוד גו"א בראשית פמ"ז סוף אות כו. ופירושו, כי שפע החיות מאדה"ר אזל בימי דוד, וזרם החיות התחדש על ידי אותם שבעים שנה שנתן אדה"ר לדוד. א"כ, במקום שניצב אדה"ר בתחילת הבריאה, מקביל ושוה לו ניצב דוד המלך בתחילת המחצית השניה של הבריאה. והדגשתו היא שכשם שהכל נמשך אחר ההתחלה [יבואר בסמוך], ה"ה לאידך גיסא; דבר שהכל נמשכים אחריו הינו בגדר "התחלה". והואיל וכל הדורות נמשכו אחר דוד לגבי חיים של שבעים שנה, הרי מוכח מכך שדוד הוא בגדר "התחלה" לעולם.

(107) כי מהותו של אדה"ר נמצאת בדוד, משום ששניהם נמצאים בנקודת ההתחלה של הבריאה, ולכך האדה"ר העביר שבעים שנים מחייו לדומיא כוותיה. ולשונו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:]: "לפיכך נקרא דוד שהוא התחלה אצל בני אדם פרטיים, שקודם זה לא עמד חיי אדם על דבר קצוב, והדברים האלו עמוקים מאוד... כי היה דבר בדוד המלך שאחריו נמשכו הדורות, שהרי כל הבריות נמשכים אחר חיי דוד, שהוא שבעים שנה".

(108) כמבואר לעיל פ"א הערה 141, פ"ב הערות 60, 88, 143.

(109) "יסוד ביסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א ה"א].

(110) לשונו בגו"א פ"ד אות יז: "כי ההתחלה הוא שקולט הכל, ודבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה". וראה נצח ישראל פמ"ג הערה 58. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל היסוד שלו". וראה לעיל פ"א הערה 82, ופ"ב הערה 27.

(111) כמו שנאמר [דברים כח, ו] "ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך", ופירש רש"י שם "שתהא יציאתך מן העולם בלא חטא, כביאתך לעולם". וראה גו"א שם אות ג, ולעיל פ"ב הערה 58.

(112) לשונו לעיל פ"ב ד"ה דע לך: "כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אז האדם חוזר אל התחלתו". וראה שם הערה 60. ואם תאמר, מה הצורך לומר כאן ב' דברים; (א) האדם שב אל השי"ת, שהוא יתברך התחלת האדם. (ב) התחלת האדם עצמו [מיניה וביה] היא ללא חטא. הרי לכאורה היה מספיק לומר את הנקודה הראשונה בלבד, שהואיל והאדם חוזר אל השי"ת, בזה גופא מונח סילוק החטא. וכמו שכתב לגבי כפרת קרבן בח"א לשבועות ט. [ד, יב:], וז"ל: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל הש"י". הרי שכפרת הקרבן נובעת משום שהקרבן מקרב את האדם למקום נעלה [השי"ת], ששם אין צירוף לחטא [והובא לעיל פ"א הערה 123]. וראה עוד לעיל פ"ב הערה 84, שנתבאר כן בהקשר אחר. וה"ה לדידן, שהתשובה מביאה את האדם אל השי"ת, וממילא מונח בזה סלוק החטא, ומה הצורך להוסיף עוד שתחילת האדם עצמו היא ללא חטא. וצ"ע.

(113) פירוש - דבר שהוא התחלה לאחרים, הוא ראשון לשוב אל התחלתו שלו.

(114) דוגמה לדבר; "משה ראשון לתורה ומצות, ולכך היתה קבלתו ראשונה לתורה ולמצות מפי הגבורה, והורישה לישראל אחר כך" [לשון הגו"א שמות פ"כ סוף אות ח]. ומשה טען על ישראל [שהיו חפצים בדיינים נוספים] "היה לכם לומר, רבינו משה, ממי נאה ללמוד, ממך או מתלמידך או מתלמידי תלמידך" [ספרי דברים א, יד]. הרי שמשה הוא התובע לחתור להתחלה ולמקור. והנה כאשר שמע משה את בקשת ישראל שמשה ידבר בהר סיני במקום הקב"ה, נצטער על כך, ואמר [רש"י דברים ה, כד] "התשתם את כחי כנקבה, שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי... וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפי הגבורה ולא ללמוד ממני". הרי מי שהוא התחלה לישראל, הוא הוא התובע שהכל יחזור אל השי"ת.

(115) אודות שהכל נמשך אחר ההתחלה, כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות יז: "הכל נבנה על ההתחלה". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [שז:]. ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא.] כתב: "צריך שישמור דבר שהוא התחלה שלא יתקלקל, כי אחר התחלה נמשך הכל". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה שנטע הש"י בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובגבורות ה' פ"ח [מט:] כתב: "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל... שימשך הכל אחר התחלה... כי כאשר יוולד האדם באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבוא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה". וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פ"ע [שכב.], שביאר שם שהתשובה מתייחסת לצד מזרח, "כי המזרח נקרא התחלה ו'קדם' בכל מקום... ומצאנו מזרח הוא התחלת העולם, ואל התחלה מתיחס התשובה... ולפיכך מתנועע הבעל תשובה תמיד אל המזרח" [לשונו שם]. הרי שוב חזינן שדבר שהוא התחלה מצד עצמו [רוח מזרחית], משתייך מחמת כן אל התשובה, שכל כולה היא חזרה אל ההתחלה. וה"ה לישראל ודוד. ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] כתב: "ומפני כי היה דבר בדוד המלך שאחריו נמשכו הדורות [לגבי שבעים שנה]... לכך נמשכים אחר דוד ג"כ בתשובה, ולכך דוד פתח בתשובה. וכן ישראל שיצאו ממצרים, הם היו התחלת ישראל, וקבלו הם התורה והמצות בראשונה. ואחריהם נמשכו כל ישראל. וכשם שהכל נמשך אחריהם בזה, נמשך הכל אחריהם בתשובה".

(116) "פרשנו" לכאורה כוונתו שדבר זה הוא כפי שפרשנו כאן. [כי אם כוונתו היתה למקום אחר, היה מוסיף לכתוב "פרשנו במקום אחר", וכמצוי מאוד בספריו.] וראה בח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ויובא להלן פ"ה הערה 40.

(117) מה שכתב "בכור והתחלה" לכאורה יתבאר על פי דבריו בנצח ישראל ר"פ נח [ד"ה ויש לך], שכתב שם: "דגל ראובן, שהוא הבכור, והוא התחלת ישראל". הרי ש"התחלה" מוסבת על תחילת ישראל. וראה עוד בח"א למכות י. [ד, א:].

(118) בח"א לע"ז ח. [ד, לד.] כתב: "כי כל התחלה ראויה אל התשובה לשוב אל הש"י, כמו שבארנו זה במקום אחר ממדרש חכמים... כי ראובן בכור יעקב, היה ראשון בתשובה, ובארנו זה במקום אחר". וראה הערה 92.

(119) ובכך נעשית תשובתו.

(120) בח"א לע"ז ד: [ד, כט:] הוסיף לבאר כיצד חטא ישראל [העגל] וחטא דוד [בת שבע] תואמים למהות הענין, וכלשונו: "ומפני כך כל בעל תשובה פרטי נמשך אחר דוד. וישראל שהם כלל האומה חטאו בע"ז, כי הכללים קרובים אל חטא הזה, שהוא

בשכל... אבל דוד שהיה יחיד, חטאו בבת שבע, שהוא מעשה הגוף. ומפני כי דוד היה עיקר ונמשך היחיד אחר דוד, ולכך אמרו על דוד שהקים עולה של תשובה".

פרק ה

(1) כפי שכתב רבנו יונה בשערי תשובה שער ראשון [אותיות כא, כב] בעיקר הששי, וז"ל: "העיקר הששי - הבושה... והמדרגה העליונה בזה, שיכלם האדם על עונותיו מלפני השי"ת... ואמרו רז"ל [ברכות יב:] העושה דבר ומתביש ממנו, מוחלים לו על כל עונותיו... וישיג אדם מדרגת הבושה בהתבודד לחשוב בגדולת השם, וכמה רבה רעת הממרה את פיו, ובזכרו תמיד כי השם רואה מעשיו ובוחן כליותיו וצופה מחשבותיו".

(2) כי מדובר שם אל כל ישראל, והרי ממהרים למחול לצבור יותר מאשר ליחיד.

(3) "ולא אמר גם באורים, לפי שנתבייש ממנו, שלא יאמר לו אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים, לפי שהרגת את הכהנים" [רש"י שם].

(4) ומשמעו לא רק ששאול ימות, אלא גם צד נחמה, ששאול ימצא יחד עם שמואל במחיצתו, הרי שנמחלו לו עוונותיו.

(5) "גבעונים אמרו לדוד... דודאי הם לא אמרו 'בחיר ה'', שהרי לגנותו היו באין, ולא לכבודו" [רש"י שם].

(6) לשונו להלן פ"ח [ד"ה הי"ב]: "כי כאשר האדם ירא מן החטא, אין החטא דבק ומתעצם בו. וזה אמרם 'כל העושה חטא ומתבייש ממנו מוחלין לו'... כי מפני שהוא מתבייש מן החטא, אין מוסר עצמו אל החטא, ואין החטא דבק בו, ולפיכך ראוי אל המחילה".

(7) נראה להטעים הרחקה זו, כי בנתיב הבושה פ"א [ב, קצט:] כתב: "הבושה מביא לידי יראה [נדרים כ.], שהתבייש... אינו עומד נגד אחר... ולפיכך הבושה מביאה לידי יראת חטא, שאם אינו עומד אפילו כנגד אחר, מכל שכן שהוא מקבל עליו יראת השם יתברך... ומי שאין לו בושה אינו מוכן לקבל יראה כלל". וראה לעיל פ"ב הערה 72, שנתבאר שם שמידת הבושה הונחלה לישראל על ידי יצחק, מחמת שמידתו היא יראה. והרי כל ענינה של יראה היא הרגשת ההבדל והפער שבין המייראַ למתייראַ [לעיל פ"ב הערות 65, 133]. ולכך בושה וריחוק - בני חדא בקתא אינון וראה להלן פ"ח הערה 47.

(8) שהוא ההיפך מהמתבייש, וכפי שפתח את פ"ב בנתיב הבושה [ב, רא.]: "הפך מדת הבושה היא מדת העזות", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר גנותה של מדה זו.

(9) "מתעצם" פירושו מתחבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מט"ו [קמח:]: "כי הדבר שאוכל ממנו מתעצם בו האוכל, עד שממנו נזון לגמרי". וכן הוא שם פ"ד מ"א [קסא.], וז"ל:

"שהיה משתוקק לקבל חכמה, וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא האדם המקבל, עם החכמה שמקבל".

(10) לשונו להלן ר"פ ח: "החטא שהוא דבק באדם ביותר, התשובה קשה על האדם, כיון שהחטא דבק בו... אבל עבירה שאין אדוקה באדם, קרוב האדם אל התשובה".

(11) ואודות שהריחוק מהחטא מאפשר את מחילתו וכפרתו, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ח [מו.], שכתב: "דומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט, חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור. ומי שהוא מזוהם ומאוס, אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף לכלוך על לכלוך. לכך הכפרות שיש לישראל הוא מורה על עצם מעלה נבדלת". וכן הוא בסוף דרוש לשבת תשובה [פג:]. וראה לעיל פ"ג הערה 47, שנתבאר שם שרק על חטא במקרה ה' מוחל.

(12) שאמרו שם במשנה: "עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן", וכתב שם בדר"ח [ער.]: "בשביל מדת הפשיטות שיש לבושת פנים, שאינו יוצא מן השווי, כמו עז פנים שיצא מן השווי בעזותו. ולפיכך ראוי לו גן עדן, שהוא מדריגה פשוטה נבדלת".

(13) כמבואר לעיל פ"ב הערה 86, ופ"ד ד"ה ועוד יש, קחנו משם. וראה להלן פ"ז הערה 13.

(14) להלן ר"פ ז, שביאר שם שהפשיטות מביאה למחילת חטא.

(15) לפני סוטה בטרם שמשקין אותה, בכדי שתהיה מודה.

(16) "ולא כחדו עונם מאבותיהם, ומי הם, ראובן במעשה בלהה... ויהודה במעשה תמר [בראשית לח, כו] 'צדקה ממני'" [רש"י שם].

(17) פירוש - הגמרא מתמיה על השאלה "ומה שכרן", כי זה עתה ביארת את שכרן לעולם הבא.

(18) "יהודה זכה למלכות... ראובן נטל חלק תחילה בארץ בעבר הירדן" [רש"י שם].

(19) "אין לך בברכת כל השבטים מתחלת 'וזאת' חוץ מזו" [רש"י שם].

(20) "מפני שנידה את עצמו בערבונו של בנימין" [רש"י שם].

(21) "במעשה יצועי אביו" [רש"י שם].

(22) "שהודה במעשה תמר, וכן היה מסורת בידיהם... ועכשיו 'יחי ראובן' שלדו קיימת כאילו הוא חי, 'וזאת ליהודה' שהוא מתגלגל [בתמיה]". [רש"י שם].

(23) ברכות יז. "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות". וכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ח ה"ב: "העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד, בלא גוף, כמלאכי השרת". והרי יצה"ר הוא "אל זר שיש בגופו של אדם" [שבת קה:], ולכך ברי הוא שבמקום שאין שם

גוף, אין גם יצר הרע. וכן בגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע". וראה לעיל פ"ב הערה 106. ועוד אודות העדר יצה"ר לעת"ל, ראה נצח ישראל פ"ב ד"ה ולכך קאמר, שהביא את דברי הגמרא [סוכה נב.] הדורשת את הפסוק "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" [יואל ב, כ] שמוסב על היצר הרע, וכוונת הגמרא היא שלא יהיה יצה"ר לעת"ל. וראה שם הערה 95, ובהערה הבאה.

(24) לשונו בנתיב כח היצר פ"ג [ב, קלב.]: "יצר הרע מסלק את האדם מן הש"י כאשר נמשך אחר היצר הרע... כי היצר הרע הוא השניות". וקודם לכן כתב שם בפ"ג [ב, קכז:]: "כאשר היצר הרע בעולם, כאילו ח"ו אין הש"י אחד, וגם יש רע בעולם". ובח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט:] כתב: "כי מה שהש"י אחד הוא דוקא מצד עוה"ב, שאז נאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'... בודאי הש"י בעוה"ז הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם... לפיכך לא נראה אחדותו בעולם". וממוצא דבר למדים אנו, שהיצה"ר הוא שניות, ומתוך הפירוד של העוה"ז יונק היצה"ר את כוחו. וראה גו"א בראשית פמ"ח הערה 99.

(25) "זובח את יצרו לאחר שהסיתו לחטוא הוא זובחו והורגו, ושב בתשובה ומתוודה עליו. שני נוני"ן דריש לשני כבודים" [רש"י שם].

(26) ריש פרק ג [ב, קכז.].

(27) לשונו בנתיב היצר ריש פרק ג: "במאמר הזה בא לבאר המעלה לאדם כאשר כופה וגובר על יצרו הרע... והכבוד הזה שנתן אל הש"י, שהוא יתברך אחד גמור. כי כאשר בעולם יצה"ר... נראה ח"ו בעולם שיש כאן שתי התחלות, האחת לטוב והאחת לרע... כאילו ח"ו אין הש"י אחד, וגם יש רע בעולם. ולכך כאשר זובח יצרו, מכבד הש"י בעוה"ז ובעוה"ב. כי אף שלא יהיה יצה"ר לעוה"ב... מ"מ דבר זה שמסלק האדם עצמו מן יצה"ר הוא יותר מורה שהוא כולו טוב, והכבוד לעוה"ב שהוא יתברך אחד. ולכך אמר הזובח יצרו מכבד הש"י בעוה"ז ובעוה"ב... ומזה התבאר כמה גדול במדריגה העליונה מי שזובח יצרו ועושה הש"י אחד, כאילו מכבד הקב"ה בעוה"ז ובעוה"ב, ששם אחדותו". וכן הוא בח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.].

(28) פירוש - עד כה התבאר החשיבות של כיבוש היצר, אך לא נתבאר המשך המאמר "כל הזובח יצרו ומתודה עליו", ומעתה יבאר הודאה זו.

(29) לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.]: "'ובכל מאודך' [דברים ו, ה] הוה מודה לו, כיעקב שאמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי מכל החסדים' [ספרי שם]... מדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה השי"ת... וזה מצד שהיה מודה לו אל השי"ת על הטוב

שעשה... וכל מי שמודה על הטוב שעשה השי"ת אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השי"ת. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השי"ת על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השי"ת". ופירושו, שבכל הודאה גנוזה היא ההכרה שאין לו מעצמו כלום, וכל מה שיש לו - בא מהשי"ת. [וראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק ב, בביאור ש"הודאה" כוללת בתוכה הבעת תודה, וכן הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום]. ועוד אודות שכל מודה מוסר נפשו לה', הנה בברכת ההודאה בשמונה עשרה אמרינן "מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך". וכ"ה להדיא בנתיב בעבודה פ"י [א, קז.]. ובגבורות ה' פס"ד [רצו:] כתב: "ענין ההודאה, ר"ל שהוא מודה לו ומשלים עצמו אליו, כי כל מי שמודה לאחר משלים עצמו אליו שהוא תחת רשותו... שהוא משלים עצמו ונפשו אל השי"ת. לכך ההודאה היא תשלומים על הטובות... כי ההודאה... היא השלמה אליו יתברך... יש לכל נמצא הודאה שהוא השלמה אל השי"ת בפני עצמו". וכ"ה שם בהמשך [רצט.]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:] כתב: "כי ההודאה היא על דבר שאם לא היה הש"י נותן לו, לא היה לו קיום". ושם בהמשך [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה, הוא מוסר עצמו אל השי"ת בשביל הטובה שעשה איתו. כי זהו ענין ההודאה... שלא יצא דבר מרשותו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ק טז. [ג, ב:], וז"ל: "אם כרע במודים, בזה שכרע במודים מוסר עצמו אל הש"י... כי בזה שב העלול, הוא האדם, אל העלה. שמי שהוא כורע לפני אחר מוסר נפשו אליו בכריעתו לפניו. וזהו ענין הכריעה במודים, כי ההודאה מה שהוא מודה עד שמוסר נפשו אל מי שנותן לו ההודאה... לכך צריך שיכרע במודים למסור נפשו אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות". ובנצח ישראל פי"ט [ד"ה ואמר טוב] כתב: "כי האדם מודה אל הש"י שהכל הוא שלו... וזהו ענין ההודאה כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה". וראה הערה 42.

(30) בסוכה נב. אמרו שהקב"ה קרא ליצה"ר "רע", שנאמר [בראשית ח, כא] "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". וכתב על כך בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:]: "שאין דבר הפך דבר רק כמו הרע לטוב. וראוי שיהיה הקב"ה קורא אותו 'רע', במה שהוא יתברך הוא הטוב האמיתי, וקרא היצה"ר 'רע', שהוא היפך הטוב. וראוי שיקרא הקב"ה את יצה"ר 'רע', כי הוא יתברך נמצא מחוייב המציאות, והמציאות הוא הטוב, כמו שכתוב בכל נמצא 'וירא אותו כי טוב' [ראה בראשית א, ד, ולעיל פ"א הערה 53]. והיצר הרע הוא הפך זה, שהוא העדר, ולכך נקרא 'רע' אל מי שהוא מחוייב המציאות, ולכך קראו רע". ושם בפ"א [ב, קכב:] כתב: "ועיקר שמו של היצה"ר 'רע'". וראה עוד בדר"ח פ"ב מי"א [צט.],

ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד יש], שהרחיב לבאר את ה"רע" שישנו ביצה"ר, ואת ההעדר והחסרון שיש בו. וברור שאין ל"רע" שום צירוף אל השם יתברך.

(31) שבהודאתו מוסר עצמו אל השם יתברך.

(32) "משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד; לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה" [לשונו לעיל פ"ג ד"ה פירוש דבר, ושם הערה 8]. ולכך לא יובן מדוע בעבור ההודאה זוכה האדם לחיי העוה"ב, הרי אין בהודאה זו לכשעצמה שום בטחון שלא ישוב לכסלה עוד. ובע"כ שמעלת ההודאה אינה משום וודאות העתיד, אלא מחמת שמוסר עצמו לה'.

(33) בנתיב היצר ריש פרק ג, והובא בהערה 27. ובחי"א לסוטה ז: [ב, לו.] סלל לו דרך אחרת בביאור ההודאה, וז"ל: "כי ההודאה מה שמודה ברבים חטאו, והוא כבישת יצרו, שגובר על יצרו ואומר 'חטאתי'. ואין ספק כי זהו כבישת יצרו הרע בכח. והנה הוא מסלק יצרו אשר יש לאדם מצד עוה"ז הגשמי, ובזה הוא זוכה לחיי עולם הבא... ודוקא ההודאה על החטא, שעל ידי שהוא כובש יצרו ומתודה, מסלק יצר הרע לגמרי. ועוד יש בזה בענין הודאה" [רומז להסברו כאן].

(34) רש"י שם בסוטה: "דרש רבי תנחומא, אימתי לא עבר זר בתוכם, כשבא משה לברכן". פירוש, בברכתו של משה לישראל נסמכה ברכת יהודה לברכת ראובן [דברים לג, ו-ז], ולא עברה ברכת שבט אחר ביניהם.

(35) וכשם שה"שמע" מורה על אחדות ה', כך "מודים" מורה על אחדות ה', ולכך משתקין המכפיל אותם, כי האחדות היא רק אחד.

(36) בנתיב העבודה פ"י [א, קז.], שכתב שם: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמינו שום דבר, רק הכל להשם יתברך". ושם בפרק יח [א, קמא:] כתב: "ולכך צריך לומר הודאה... ובשביל כך ... הכל אל השם יתברך, ולא יצא דבר מרשותו יתברך". ומדובר באחדות המתבטאת בכך ש"אין עוד מלבדו", וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"א [א, עח:]: "הקרבן מורה על אחדותו יתברך... כי העבודה הזאת מורה על אחדותו... כי הקרבן מורה על שהוא יתברך אחד ואין זולתו". ובגבורות ה' פס"ט [שטז:] כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השי"ת יחיד בעולם ואפס זולתו... והכל שב אליו... שאין מציאות זולתו". וכן הוא בגו"א דברים פ"כ אות ו, ושם הערה 22.

(37) לשונו בחי"א לסוטה ז: [ב, קסא.]: "מפני שאלו שנים היו מודים באחדות השם יתברך, מפני ההודאה שנמצא בשניהם, וההודאה מקשר אותם".

(38) נראה כוונתו, שהואיל והאחדות שעליה מדובר כאן היא בבחינת "אפס זולתו", ממילא אף אלו המעידים על אחדות זו נכללים ב"אפס זולתו". ולכך, המעיד על אחדות ה', בעל כרחך מבטל בכך את עצמו אל ה'. ולפיכך כל בעלי ההודאה מתאחדים, כי כולם מבטלים את עצמם, ואין מה שיחלק ביניהם. ובנתיב השלום פ"א הביא את דברי המדרש [במדב"ר יא, ז] "גדול השלום שניתן לענוים, שנאמר [תהלים לז, יא] 'וענוים יירשו ארץ והתענגו על רוב שלום'", וכתב שם [א, רטו:] לבאר: "כי מידת הענוה הוא כאשר אין האדם מייחד עצמו שיש לו מעלה מיוחדת בפני עצמו, והוא מחולק מן שאר אדם, רק הוא שוה אל הכל, וזהו השלום. כי אין המחלוקת רק כאשר כל אחד רואה עצמו מיוחד במעלה, ומפני זה מתחדש המחלוקת. אבל בעל ענוה לא שייך בו מחלוקת, ולכך נתן השלום לבעלי ענוה". וזהו שכתב כאן שבעלי ההודאה מתאחדים, כי בכך הם שוים אל בעלי הענוה. וראה גו"א דברים פ"כ הערה 24.

(39) בח"א לסוטה ז: [ב, לו.] הוסיף כאן: "כלל הדבר, השם יתברך אשר הוא אחד, הוא מקשר את מיחדיו".

(40) בח"א לסוטה ז: [ב, לו.] ביאר את אשר סתם כאן, וז"ל: "ויש לך לעמוד על סוד ראובן ועל סוד יהודה. כי אלו שניהם בפרט מיוחדים בהודאה ובתשובה כאשר תבין. ואמרו במדרש [ב"ר פד, יט] כי הושע הנביא פתח בתשובה, שנאמר [הושע יד, ב] 'שובה ישראל עד ה' אלקיך'. לפי שהיה [הושע] מראובן, אשר ראובן התחיל בתשובה [ב"ר שם]. וכבר בארנו דבר זה במקום אחר מה שראובן היה מיוחד בתשובה, שהוא היה בכור ליעקב. וכן יהודה גם כן שהודה בתמר. ולכן אלו שנים לא עבר זר בתוכם, כאשר שניהם שייכים בתשובה, והבן זה". ועניני של ראובן מבואר לעיל סוף פרק ד, ושם הערות 117, 118. ועניני של יהודה מבואר בנתיב הענוה פ"ו [ב, יד:] שכתב: "כי יהודה הוא מיוחד בהודאה, וכמו שמורה עליו שמו, שנקרא 'יהודה' על שם הודאה. ומי שמודה על דבר כמו שהודה יהודה בתמר, ראוי למלכות, כי הוא מלך על יצרו כאשר מודה על חטא שעשה... ומי שזובח יצרו הוא מלך בודאי, שאף יצר הרע אינו שולט בו, והרי הוא מלך לגמרי כאשר מלך על יצרו, ואין שולט בו יצר הרע". הרי שראובן שייך לתשובה מחמת בכורתו, ואילו יהודה שייך לתשובה מחמת מלכותו.

(41) "חוקר הנחשדים" [המפרש בילקו"ש שם].

(42) כמלוקט בהערה 29.

(43) לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ז: "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל. לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה

ולהתודות ביום הכפורים. ומצות וידוי יוה"כ שיתחיל מערב היום לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים", והולך לבאר פרטי הלכות וידוי.

(44) ויקרא טז, ל "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו". וראה לשון הרמב"ם, שהובא בהערה הקודמת. ולעיל פ"ג ד"ה ואם חטא כתב: "יום הכפורים מאסף המרוחקים", וראה שם הערה 65. ובגבורות ה' ס"פ מו [קעט:] כתב לגבי יוה"כ: "כי עד יוה"כ היו ברשות אחר, ומעתה חוזרים לרשות הקב"ה". ושם ממשיך לבאר שלכך ביוה"כ נצטווינו "תעבירו שופר בכל ארצכם וגו' ושבתם איש אל אחוזתו וגו'" [ויקרא כה, ט-י], כי זה היום שהדברים חוזרים למקורם. וזהו מה שכתב כאן שביוה"כ השי"ת "מקבל החוטאים", כי הכל חוזר אליו וראה להלן פ"ח הערה 29.

(45) לשון הרמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"א: "כל מצות שבתורה... כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הקל ברוך הוא, שנאמר [במדבר ה, ו-ז] 'איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו', זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה... וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח". הרי שהרמב"ם תלה את עיקר התשובה בוידוי, ועיין במנחת חינוך מצוה שסד, סק"א.

(46) סנהדרין מג: "כל המומתין מתודין". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"א ה"א כתב: "וכן כל חייבי מיתות בית דין... אין מתכפר להן במיתתן... עד שיעשו תשובה ויתודו".

(47) חידוש גדול למדים אנו מדברי המהר"ל בהגדרת הוידוי שבתשובה; כי הנה המחשבה הרגילה תופסת את הוידוי כהודעת דברים, ושבכך האדם יכיר בחטאו. וכמו שכתב החינוך במצוה שסד: "בהודאת העון בפה תתגלה מחשבת החוטא ודעתו... גם מתוך הזכרת החטא בפרט... יזהר ממנו יותר פעם אחרת לבל יהיה מכשול נכשל בו, אחר שיאמר בפיו כזו וכזו עשיתי". אמנם דעת המהר"ל היא שיש בוידוי הודאת חיוב, בדיוק כמו בהודאת בעל דין בעניני ממונות. שכשם שבהודאת ממון ישנו חיוב ממון הצומח מתוך ההודאה כלפי מי שמודה לו, ועל ידי הודאתו הוא מוסר את עצמו לידי התובע שיוכל לתבוע ממנו את אשר הודה לו; כך הוא גם וידוי דידן, שכתוצאה מהודאתו, המתודה מוסר עצמו לידי הקב"ה, ומעתה התובע [הקב"ה] דיכול לגבות את חובו מהמתודה. אלא שכאן מנהיר הוא חסד התשובה, שדוקא משום שמחייב את עצמו בהודאתו, ובכך מוסר נפשו לידי התובע, דוקא משום כן החטא נמחל, כי ענין התשובה הוא שהחוטא חוזר אל השי"ת, וכמבואר במדרש שהובא כאן. ובפחד יצחק, ר"ה, מאמר כא, אות ח כתב: "הנה מתורתם של חכמי האמת שרי קודש למדנו, כי במהלך פעולת הוידוי, תורת קיטרוג פתיכא בו. כלומר, מאחר שהאדם בעל החטא מקטרג בעצמו על

עצמו, ממילא מסתלק המקטרג. פיו של המקטרג נסתם באומרים לו כבר קדמך. וזה על דרך [ב"ק צב:] 'מילתא גנאי דאית בך, קדים אמרה'". ועיין עוד בפחד יצחק יוה"כ, מאמר לה אות ט, שהביא שם את יסודו של המהר"ל לגבי וידוי.

(48) שבת לב. "תנו רבנן, מי שחלה ונטה למות אומרים לו התודה שכן כל המומתין מתודין".

(49) הלשון קצת מגומגם, וכוונתו שאז השי"ת מקבל את נשמתו. וראה לעיל פ"ב ד"ה ועוד יש, שביאר שם את מעלת התשובה כאשר היא באה דוקא סמוך למיתה, וכלשונו שם: "כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו... אז במיתתו שב אל השם יתברך לגמרי, להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם השם יתברך". וה"ה שישנה מעלה מיוחדת לוידוי הנעשה סמוך למיתה, שאז השם יתברך "מקבל נשמתו" להיות צרורה בצרור החיים.

(50) לשון הרמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"ג: "בזמן הזה שאין בית המקדש קיים... התשובה מכפרת על כל העבירות... אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל... יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרין אלא לאחר זמן... עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסוריין הבאין עליו גומרין לו הכפרה". ועכ"פ מבואר, שתשובה מועילה על כל העבירות. ובזוה"ק ח"א נג. אמרו "כל חובי עלמא קב"ה מכפר עלייהו בתשובה". וכן הוא שם ח"ב קו., ושם ח"ג קכב.

(51) "כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עות והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה. היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות" [לשון המסילת ישרים, שלהי פרק ד, והובא לעיל פ"ב הערה 3].

(52) לעיל פ"ב ד"ה ואמר ריש לקיש.

(53) כמבואר ביומא פו:, שהשב מאהבה זדונותיו נעשות לו כזכיות, ואילו השב מיראה זדונותיו נעשות לו כשגגות. ובביאור הדבר, ראה לעיל פ"ב ד"ה ואמר ריש לקיש.

(54) כי השגגה מתייחסת לחמרי, וכמבואר לעיל פ"א הערה 31, ופ"ב הערה 112, ועל מעשה גשמי שייכת תשובה, וכמבואר בגבורות ה' פל"א [קכ:], וז"ל: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, ולכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף, בעל שנוי ותמורה, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפה:] כתב: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר, השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי... למה

הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל". וכ"ה בגבורות ה' פ"כ [צב:], ח"א לב"מ לג. [ג, כ:], ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]. וראה נצח ישראל פי"ח הערה 62, שם פי"ט הערה 22, לעיל פ"א הערות 31, 36, ופ"ב הערה 112.

(55) זהו המשך לשון המשנה.

(56) "דמי גניבתו וגזלתו לבעלים" [רש"י שם].

(57) "ויהא מתוקן מן החטא" [רש"י שם].

(58) "מקולקל" [רש"י שם].

(59) בתוספות שלפנינו שם לא הביאו את פירוש רש"י, וממילא לא שאלו עליו דבר. וכנראה היתה למהר"ל גירסא אחרת בדברי התוספות, או שכך הבין בדבריהם הקצרים.

(60) לשון רש"י שם: "שהביא פסולין בישראל, ויהא זכרון, לפיכך אין עונותיו נמחקין בתשובה".

(61) לשון תוספות שם: "דטפי בושתו ניכר שהממזר נראה לעולם, אבל שאר עבירות רוצח וגזלן, אין עדיו לפניו".

(62) ואין בושתו של המוליד ניכר.

(63) וזה לא מסתבר שדרשת חז"ל תהיה תלויה באוקימתא מסויימת.

(64) כי מצד עצמו הוא לאו שניתן לתשלומין, ולכך לא לוקין עליו [רמב"ם הלכות סנהדרין פי"ח ה"ב]. ועוד אודות שממון הוא "אפשר בחזרה" - ראה תוספות ב"ק ד: ד"ה ועדים.

(65) אם החטא נגדר כחטא גדול או כחטא שאפשר לתקנו [אע"פ שבשניהם מועלת תשובה].

(66) של חטא גדול [כמו המוליד ממזר].

(67) פירוש - אפשרותה של תשובה היא מחמת האדם החוטא שהוא בעל שינוי ותמורה [ראה הערה 54], ולא מחמת דרגת החטא. ולכך אין התשובה קשורה לחפצא של החטא, אלא לגברא של החוטא. והראיה, שהתשובה מועילה לכל העבירות. ואם התשובה היתה קשורה באיזה אופן שהוא לסוג החטא, לא היה ניתן לומר עליה שתועיל בכל העבירות כהדדי. וכאשר אנו באים לקבוע איזהו חטא שהוא בגדר "לא ניתן לתקון",

בע"כ שאין התשובה משמשת בזה לשום קנה מידה, כי אין התשובה מורה כלום על החטא, אלא רק על החוטא.

(68) כמו שמצינו שיש לאו הניתק לעשה [מכות טו.], והלאו נתקן על ידי העשה שבא בעקבותיו [תוספות ב"מ כו:, ד"ה מתנה].

(69) דוגמה לדבר; המוצא אבידה ולקחה לעצמו, ביטל מצות עשה ["השב תשיבם" (דברים כב, א)], ועבר על שני לאוין; על לא תוכל להתעלם, ולא תגזול. ואם החזירה לאחר שנתייאשו, מתנה היא זו, והאיסור שעשה עשה [ב"מ כו:]. ובשו"ע הרב הלכות מציאה ופקדון ס"א כתב: "והרי זה מעוות לא יוכל לתקן". הרי שמצוה שאינה בת תקון היא בגדר "מעוות לא יוכל לתקון".

(70) דוגמה לדבר; באבות פ"ד מי"ד אמרו "שגגת תלמוד עולה זדון". וכתב שם בדר"ח [קפה:] לבאר: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך שגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי... אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך שגגת תלמוד עולה זדון, כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות". וראה הערה 54. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [קסט:] לגבי חטא חילול השם. וראה לעיל פ"א הערה 31, ופ"ב הערה 112.

(71) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, דבריו בגו"א במדבר פל"א אות יח, שכתב: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם ולא יקבלו שינוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שינוי". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], וז"ל: "ואצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שמהמדה הפחותה שהם קשי עורף אינם חוזרים מדרכיהם. וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות... [לעומת] החומריות, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי". ועוד אודות שהצורה אינה מתפעלת - לעומת החומר - ראה נצח ישראל פ"ה הערה 430, שם פי"א הערה 21, שם פי"ט הערה 59, ועוד ועוד. וכן מבואר יותר בח"א למנחות נג: [ד, פד.], וז"ל: "וכן מה שאמר רבי יוחנן [שם] אח"כ 'נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו רק ע"י כתישה וכו''... וכך ישראל, אשר בהם הנפש הנבדלת, אינם חוזרין למוטב כאשר ראוי אל הנפש הנבדלת, רק ע"י יסורין להסיר החומרי, אז הנפש הנבדלת מאירה כראוי. ודבר זה אינו באומות, שאם הם רשעים אפשר שיהיו חוזרים למוטב בעצמם במה שהם חומריים בעלי שנוי, לכך אפשר בהם השתנות בהם מן הרע למוטב, כמו שאמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] כי הגוים קרובים אל התשובה, כמו שנמצא

בנינוה שהיו חוזרים בתשובה [יונה ג, ח]. מה שאין כן בישראל, שהם עם קשה עורף. ודבר זה הסבה, שכל אשר נוטה אל החומר הוא מיד משתנה מענין לענין. אבל בישראל א"א שיחזרו למוטב מעצמם, רק ע"י יסורין, שע"י יסורין מסולק החומרי, עד שהנפש טהור ונקי מן הפחיתות החומרי". ובתפארת ישראל פל"ט [קיט.] כתב: "מאחר שחטא בדבר... שהוא שכלי, והשכל אין לו שנוי, ולפיכך בעבירה של שבועת שוא נאמר [שמות כ, ז] 'לא ינקה ה'', מאחר שהחטא הזה הוא בשם, שהוא המהות השכלי אשר עומד בלי שנוי". וראה לעיל פ"א הערה 33.

(72) בח"א לשבת קמה: [א, עז:] כתב: "בהמה לאו בת גלות היא, רק עופות, כדכתיב [משלי כז, ח] 'כצפור נודדת מקנה כן איש נודד ממקומו'. כי העופות יש להם קן מקוים, והוא נקרא מקום שלהם... דלא שייך גלות רק בעופות, ולא בבהמה ולא בדגים". והם הם הדברים שביאר כאן; דוקא העופות שהן נודדות ומעופפות תמיד, אין הן נחשבות שהן במקומן אלא רק כאשר הן נחות בתוך הקן שלהן. וממילא יש בעופות ענין של גלות, כאשר הן מחוץ לקן. מה שאין כן בבהמה, שאינה נודדת ומעופפת, לכך אף ללא קן היא נמצאת במקומה, וממילא אינה בת גלות.

(73) "וחלל" הוא לשון התפעלות, וכמו שכתב בח"א ליבמות סד. [א, קמב:]: "היולדת נקראת 'חלה גם ילדה' [ישעיה סו, ח], והוא מלשון 'חלל'... אשר לשון הזה על התפעלות שמקבל המוליד". וכבר נתבאר למעלה שהחומרי מתפעל לעומת השכלי [ראה לעיל פ"א הערה 33]. וזהו שכתב כאן "האדם הגשמי שהוא בעל שנוי וחלל".

(74) כפי שביאר בתפארת ישראל פנ"א [קנז:], וז"ל: "והנה נצחיות התורה מבואר במופת ברור אצלנו, כי התורה היא מן השי"ת, ומצד המקבל אינה ראויה, כי האדם הוא בעל גוף וגשם... ואיך יהיה לדבר זה שינוי וחילוף... [כי] הדבר שהוא מצד העילה, כמו שהיא התורה, שהיא מצד העילה, א"כ איך אפשר שיהיה לדבר זה שינוי... כי הדבר שהוא מצד העילה אין השתנות לו". ושם בתפארת ישראל פ"נ [קנה:] כתב: "כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם... א"כ לא יקרה לתורה ג"כ הויה והפסד... כי לא תכנס התורה בגדר האדם שהוא בעל הויה והפסד". ובגו"א בראשית פי"ז אות ג כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו. כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד... כי התורה לא תפול תחת השינוי".

(75) לכאורה כוונתו לדבריו בנתיב התורה פ"ג [א, יד:], ששם ביאר מאמר אחר של חכמים שאמרו [פסחים מט.] "כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה", וכתב לבאר שם: "כי כאשר הוא נהנה מסעודת הרשות, שרודף אחר הנאות הגוף... לכך ראוי לגלות.

כי האדם דבק בעליונים, ובשביל שיש לו דביקות לשם אינו זז ואינו גולה ממקומו. וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל. וכאשר הת"ח מרבה סעודתו... אז יוסר ממנו החבור והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי... ולכך אמר כי לבסוף גולה... ויתבאר בסמוך גם כן אצל מי שאין לו דיעה לבסוף גולה, עיין שם". אמנם לא נמצא לפנינו שביאר כן בנתיב התורה, אך נמצא כן בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.], שהאריך לבאר ענין זה, וכתב בתוך דבריו: "מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא הש"י, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא הש"י, שהוא מקומו של עולם ואינו גולה, וכאשר אין בו דעה אז אין לו נטיעה עם הש"י, שהוא מקומו והוא גולה... כי נקרא האדם 'עץ השדה' [דברים כ, יט]... רק שהוא עץ הפוך... כי האילן שרשו בארץ... אבל האדם שרשו פונה אל השמים כי מקומו למעלה הוא השם יתברך... ולפיכך... השכל אשר בראשו... יש לשורש הזה חבור אל מקומו ונטוע שם. ואם אין לו השכל, אז נפרד החבור ונעקר השורש מן המקום אשר הוא נטוע שם, והוא גולה, והבן זה". וראה גו"א בראשית פ"ט אות יד, שהאריך לבאר יסוד זה.

(76) אודות שהתורה היא האמצעי שעל ידו האדם מתחבר אל הקב"ה, ומבלעדה - ישנה גלות, צרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ט [ד"ה ובמדרש] שכתב: "ובמדרש [איכ"ר א, א], שאלו את בן עזאי, אמרו לו רבינו דרוש דבר אחד ממגילת קינות. אמר להם, לא גלו ישראל עד שכפרו ביחידו של עולם, ובמילה שנתנה לעשרים דורות, ובעשרת הדברות, ובחמשה חומשי תורה, מנין, 'איכה ישבה בדד' [איכה א, א]... כי ישראל היה להם ברית עם השם יתברך, וכאשר היה להם הברית עם השם יתברך, והוא הקשור והחבור, לא גלו... וכאשר בטלו הברית על ידי שכפרו במי שהיה להם ברית עמו, והוא יחידו של עולם. וגם כפרו שאין כאן מקבל ברית, כי המילה מורה שישראל מקבלים ברית מן השם יתברך... והתורה ועשרת הדברות שנתן השם יתברך לישראל הם הברית והחבור כאשר עושים ישראל התורה והעשרת הדברות, כי הם מונחים ב'ארון הברית' [יהושע ג, ו]. כי התורה והמצות שנתן השם יתברך לישראל, הוא הברית עצמו והחבור, כאשר עושים ישראל מצותיו. כי כל ברית וקשור הוא על ידי שלשה; האחד הוא שמאתו הברית, והוא השם יתברך אשר כרת עמהם הברית. והמקבל הברית, הוא האדם. והדבר שהוא הברית, הוא השלישי. ולכך 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. והם היו כופרים ביחידו של עולם, שמאתו הברית, והמילה שהיא במקבל הברית, ועשרת הדברות והתורה הם עצם הברית... ובפרק קמא דשבועות [יג.] רבי אמר, על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר, חוץ מפורק עול תורה, ומגלה פנים בתורה, ומפר ברית בשר... כי יום הכפורים ראוי שיהיה מכפר כאשר יש לאדם חבור וברית עם הקדוש ברוך הוא... וכאשר פורק עול תורה, שהוא כופר בעיקר שעמו הוא הברית, אם כן אין כאן ברית כלל. וכן כאשר מגלה פנים בתורה, שהתורה עצם החבור והברית בין השם יתברך ובין האדם, ואם אין תורה - בטל עצם הברית... ולפיכך מלת 'איכה' מרמז על הדברים שהם עצם הברית, ובשביל שהיו מבטלים הברית - גלו". הרי שפרישה מהתורה מחייבת גלות, בין ביחיד, ובין בצבור. ובדרוש לשבת תשובה [סח.] כתב: "ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה, הרי הוא מסלק האמצעי שהוא בין השי"ת ובין האדם, שהרי התורה היא האמצעי בין הש"י ובין האדם, שע"י התורה יש לאדם דביקות בו, ולכך התורה היא אמצעי שעל ידה החבור, וכאשר אין האמצעי... לא שייך שישוב אל השם יתעלה". ואודות שרק ע"י התורה יש לאדם דביקות בהשי"ת - ראה נצח ישראל פ"ב הערה 66. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פנ"ו [קסז:]. ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:] המשיל בזה משל, וז"ל: "כי האדם דומה אל פרי האילן, היוצא מן העיקר, והפרי הוא תולה בעיקר ע"י האילן, שהוא אמצעי בין הפרי ובין העיקר... ועל ידו שב אל העיקר... וכן התורה, היא עץ חיים, והיא אמצעית בין הש"י ובין האדם". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פ"ט [לג.].

(77) לשון הגמרא שלפנינו "'מעוות לא יוכל לתקון', זה שביטל ק"ש של שחרית או ק"ש של ערבית, או שביטל תפלה של שחרית או תפלה של ערבית".

(78) "שאמרו לו בא עמנו ולא הלך, נמצא שחיסר עצמו מאותו מנין, לא יוכל לימנות עוד באותו מנין שכבר עשו את המצוה" [רש"י שם].

(79) כמבואר בהערה 50. וכן מוכח מברכות [כו.], שביארו שם שהכוונה ל"מעוות לא יוכל לתקון" הנאמר לגבי תפלה היא שלא יוכל להשלים את התפילה החסירה בתפלה הסמוכה לה, אך לא דובר כלל ביחס לתשובה.

(80) כמו לגבי קרבנות, שאמרו [ברכות כו.] "עבר יומו בטל קרבנו". ותוספות שם ד"ה טעה גרסו "עבר זמנו בטל קרבנו". ובשבת קלא: הביאו את מצוות לולב, סוכה, מצה, שופר, ואמרו עליהן [שבת קלב.] "אם עבר זמנה - בטלה".

(81) בד"ה ועוד כי.

(82) שהוא בגדר "מעוות לא יוכל לתקון".

(83) רומז בזה שמצוות נעשות על ידי כלי הגוף. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ולדוגמה בתפארת ישראל פי"ד [מז.] כתב: "המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה... וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן, ולכך אמר שהמצוה [מגינה] לפי שעה [סוטה כא.], דהוא הזמן, שהאור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה, והוא לזמן". ובנתיב התורה פ"א [א, ט.] כתב: "כל המצות תלוים במעשה, והמעשה על ידי גוף האדם, שהוא גשם, ולכך המצות ניתנו בזמן". וקודם לכן כתב שם [א, ו.]: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן". וכן שב וכתב שם בפי"ז [א, עב:]. וראה גו"א שמות פי"ז הערה 304, שם פכ"ה הערות 26, 27. ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנו:] כתב: "כי המעשים מתייחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף... המעשים שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף". ובתפארת ישראל פס"ב [קפז.] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים". וראה נצח ישראל פכ"ז הערה 12, ובסמוך הערה 105.

(84) "וכאילו עשה המצוה שבטל" [לשונו למעלה, וראה הערה 68].

(85) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור". ועיי"ש, כי מאריך לבאר יסוד זה. ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] הביא את הפסוק [תהלים קטו, ה] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו וגו'", וכתב לבאר: "וזכר חסרונם [של הפסלים], מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחילה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדיבור שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה. ומפני זה חשוב [האדם] על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת. ואח"כ זכר העינים, שהוא הראות שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור", ועיי"ש עוד שמאריך בזה. ועוד אודות שדיבור הוא שכלי [ולכך התינוק אינו מדבר], ראה דרוש עה"ת [י:],

ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "כי הלשון, שהוא אל הנפש המדברת, אשר היא שכלית, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש. ולכך א"י הקדושה חרבה בשביל לשון הרע, וכן ביהמ"ק, שהוא קדוש, פועל בהם הלשון. כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, ולכך על ידי זה חרב הבית, ואין כאן מקום זה, ונתבאר בערכין [טו.] דבר זה, ועוד בשאר מקום". וראה לעיל פ"ג הערה 6.

(86) "אבל השכלי אין בו תקון, כי אין בו השתנות" [לשונו למעלה, וראה הערה 71].

(87) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שהדברים של הרבים הם נבדלים, ואילו הדברים הפרטיים הם גשמיים. ולדוגמא, בנצח ישראל פל"א [ד"ה וקאמר כי] כתב: "כי שכל רבים כמו שהם רבנן, הוא שכל פשוט... אבל ההשגה... שאינו כל כך השגה פשוטה, והיא... השגת היחיד, שהוא פרטי, שאין זה השגה פשוטה כמו השגת רבים, שהיא השגה פשוטה. ולכך הלכה כרבים בכל מקום". וראה שם הערה 105. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי". ובתפארת ישראל פל"ט [קיט.] כתב: "השי"ת מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי... כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". וכ"ה בגו"א בראשית פי"ב אות ד. [וצרף לכאן את הפסוק "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח, א)]. וכ"ה בבאר הגולה באר הרביעי [נו:], וז"ל: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.], וז"ל: "כי הפרטי הוא מצד הגשם בלבד". ובח"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "אין חסרון בדבר שהוא כללי... כי כל נבדל ג"כ הוא כללי. ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ועוד אודות מדרגת התשובה של הרבים - ראה ח"א לר"ה יז: [א, קיח:], שכתב: "כ"כ מדרגת התשובה של צבור... מגעת למעלה מעולם הזה". וכ"ה בח"א לע"ז ד. [ד, כח:]. וראה לעיל פ"ב הערה 94. ורש"י ויקרא כו, ח כתב: "אינו דומה מועטין העושין את התורה למרובין העושין את התורה". ובדר"ח פ"ב מ"ד [עד:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון - בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהש"י רצונו בצבור דוקא... כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה... כי אין מקטרג לצבור במה שהם צבור, [כי] יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא וקטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון... ועכ"פ הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך כאשר ידוע". וכן כתב בח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.], שהרצון דבוק בכלל, ולא בפרטי. וכ"ה בח"א לע"ז ד. [ד, כח:].

(88) נראה לבאר הדגשתו "נבדל לגמרי", כי בתפארת ישראל פ"ט [לא:] כתב: "המצות כולם שכליות אלוקיות... וכאשר האדם עושה המצוה, שהוא המעשה השכלי, הנה הוא מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת". וכל זה ביחיד, שסו"ס המצוה נעשית בכלי הגוף [ראה הערה 83]. אך ברבים, המצוה היא בגדר "נבדל לגמרי", ולא רק מתקרבת אל המעלה הנבדלת.

(89) מעין מה שאמרו בגמרא [ביצה י:] "הנך אזדו לעלמא, והני אחריני נינהו".

(90) "אלו" - ביטול קריאת שמע ותפילה, וזה שמנוהו חבריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם.

(91) "שב מרעתו" [רש"י שם].

(92) "וממצוקותיהם יוציאם" [המשך לשון הפסוק שם, והובא בגמרא].

(93) "וינחם האלקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה" [המשך הפסוק שם, והובא בגמרא].

(94) לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ח: "ג' דברים הם; האחד קודם הגזירה, והגזירה בלא שבועה, וגזר דין שיש עמו שבועה. וקודם גזר דין - קודם שגזר הקדוש ברוך הוא שכך יהיה, אלא שכך הוא רוצה לעשות, והוא נקרא 'עלה במחשבה'. ואין צריך כל כך תפילה וזכות גדול שתתבטל. אבל כשנגזרה, אי אפשר שתתבטל אלא על ידי תפילה וצעקה גדולה וזכות גדול. ואחר גזר דין שיש עמו שבועה, אין מועיל לא תפילה ולא צעקה [ר"ה יח.], ופשוט הוא זה החילוק. ותמצא כגון אלו החלוקים, וכמו באדם; לפעמים יחשוב לעשות דבר. וכאשר הוא גומר לעשות, אז הוא מוציא את הדבר בפה. ולפעמים הוא נשבע שיעשה דבר פלוני או ענין פלוני. כן כביכול למעלה; עלה במחשבה קודם שגוזר, ואחר שגוזר, וגזר דין שיש עמו שבועה".

(95) צדקה, צעקה, שנוי השם, ושנוי מעשה.

(96) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [פט.]: "יש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה, כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים - לגוף ונפש, ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וכאן יחלק את האדם לשלשלה חלקים, והחלק הרביעי יכלול את שלשת החלקים כאחד.

(97) כגון בנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] ביאר כי ג' תפילות של שחרית מנחה ומעריב, הן כנגד גוף ממון ונפש. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ד אות י, ושם הערה 71, ושם שמות פכ"ה אות ד, ד"ה וציוה. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [עט:], ושם פ"ד מ"א [קסג.]. ובנתיב גמ"ח פ"ה [א, קסה:] כתב: "כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא

חיותו". ובנתיב הצדקה ספ"ד [א, קעט:] כתב: "כי הממון הוא כגופו נחשב". אמנם בדרך כלל המהר"ל מחלק את האדם לגוף, נפש, ושכל, וכגון בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח.], נתיב העבודה ספ"א [א, עט:], תפארת ישראל פ"א [ח.], נצח ישראל פ"ד ד"ה אמנם לפי, ושם הערה 21. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:] ביאר כי החלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך', דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות פ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל" וראה להלן פ"ח הערה 99.

(98) לשונו בח"א לב"ק קיט. [ג, יז.]: "כי הפרוטה היא חיותו של אדם ופרנסתו. וכיון שחיותו תלוי בו, והוא גוזל אותו, נחשב לו הגזילה כאילו לוקח נפשו, כיון שנפשו תלוי בו". וראה בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.].

(99) ורש"י [דברים ו, ה] כתב "יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר [דברים ו, ה] 'ובכל מאודך'". וכתב שם הגו"א אות ג: "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' [על פי 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. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה - שהוא סיבה לו. וכאילו אמר אילו כתיב 'בכל נפשך' [בלבד, ולא נאמר גם 'בכל מאודך'], הוה אמינא דווקא אם נוטל נפשך יש לו למסור נפשו עליו, אבל אם נוטל ממונו אין צריך למסור, בשביל שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש, ואין צריך שיאהב אותו בדבר זה שיש לו מעלה כל כך. דאף על גב שמעלת נפשו של אדם יותר, מכל מקום אילו כתב 'בכל נפשך' הוה אמינא דוקא נפשו יש לו למסור, אבל ממונו לא. שאין אנו שוקלין הקולות והחומרות בשום מקום, ואם יש חומרא קטנה בלמד שאין במלמד, אף על גב דאיכא במלמד חומרא גדולה, אין למדין זה מזה. ואם כתב 'בכל מאודך', הוה אמינא דוקא ממונו, אף על גב שהוא מחיה את הנפש, מכל מקום הנפש יותר יש לו מעלה בצד עצמו, לכך צריך לכתוב שניהם, ונכון".

(100) בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], שכתב שם: "כמו שתמצא אצל אהבת השם יתברך ג' דברים; 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', ורוצה לומר שיהיה אוהב השם יתברך בג' חלקי האדם... דהיינו או בגופו או בנפשו או בממונו".

(101) לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסז.]: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו".

(102) כפי שכתב בנצח ישראל פי"ח [ד"ה וזה כי], וז"ל: " 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". וזה לשונו בנר מצוה [טו.]: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... והדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר' הוא כח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]. וראה גבורות ה' פ"ס [רסז.], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. ובשם משמואל בפרשת תזריע [תרע"א דף רט] כתב שם האבני נזר שכח הרביעי נקרא "צלם", והוא המחבר כל ג' הכוחות. וראה דר"ח פ"ד מכ"ב [רז.].

(103) לשונו בח"א לר"ה טז: [מקור המאמר (א, קז:)]: "כי הגזר דין יכול להשתנות בארבעה דברים אלו, מפני כי אלו הם שנוי גמור המשנה את היסודות, וכאשר היסוד נשתנה יש כאן שנוי בגוף הדבר. לפי שכל שנוי כאשר ישתנה בעיקר הדבר ובשורשו, יש לו השתנות בעצמותו".

(104) "המעשים" - שנוי מעשה. ובא להורות כיצד שנוי מעשה, צעקה, וצדקה, מקבילים לחלקי האדם, שהם גוף נפש וממון.

(105) כמבואר בהערה 83. וכן כתב בהקדמה לדר"ח [ז.], וז"ל: "ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף".ושם בפ"א מי"ז [נה.] כתב: "כי המעשה הוא לגוף, והמדרש לשכל". ושם בפ"ג מי"ז [קנו:] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ד [מז.], נתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ועוד ועוד.

(106) והוא הגוף.

(107) לשונו בנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.]: "צריך שיהיה לאדם דביקות עם בוראו מצד הנפש, כי התפלה היא לנפש האדם, כי שופך נפשו לפני ה'". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי זה מורה התפילה שהוא נושא נפשו אל השם יתברך להתפלל אליו".

(108) ואודות ההתבטלות שיש בתפילה, הנה נקודה זו התבארה בארוכה בנתיב העבודה פ"ו, שהביא שם כמה הלכות תפילה שמטרתן להורות שהאדם משפיל א"ע אל ה' בשעת תפילתו. ובתוך הדברים כתב שם [א, צב:]: "כי עיקר התפלה אל השי"ת מצד שהאדם הוא עלול, ותולה בעלה המשלים אותו... ולפיכך כל שאין משים עצמו כבשר, ופירוש - שכבר הלכה הצורה ממנו, והוא כבשר שהלכה הצורה ממנו, ובזה האדם עלול, מקבל לגמרי... נחשב כאילו אינו כלל, ואז תפלתו נשמעת. אבל אם מחשב עצמו - מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סו"ס יש לו צורה, ומצד הצורה... הוא דבר בפני עצמו... ואין זה עלול גמור, כאשר הוא בריה בפני עצמו. ולפיכך אמר [סוטה ה.] אין תפלתו של אדם נשמעת אא"כ יראה עצמו כבשר, ואז ראוי לקבל כמשפט העלול, אשר הוא מקבל מן העלה". וראה גו"א בראשית פ"י הערה 12. והואיל וקבע כאן שהתפילה מתייחסת לנפש, וכן השריש בנתיב העבודה שהתפילה היא התבטלות לה', לכך העולה מכך הוא שפעולת התפילה היא התבטלות הנפש.

(109) וראה בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה:], שביאר שם שהצדקה נותנת חיות לממונו, ובלעדה ממונו נחשב לדבר מת, והוא משא כבד על האדם. ובסוכה מט: אמרו "צדקה בממונו, גמילות חסדים בין בגופו בין בממונו".

(110) שנוי מעשה [גוף], צעקה [נפש], וצדקה [ממון].

(111) אבות פ"ד מי"ד "שלשה כתרים הם; כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות. וכתר שם טוב עולה על גביהן". וכתב שם בדר"ח [קפח.] לבאר: "כי אלו ג' כתרים... הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם. החלק הב' הוא הנפש. החלק הג' הוא הגוף... וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו. כי כתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר כהונה הוא כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש... כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם, כי השם בא על המהות המופשט מן הגשמי. וכמו שאלו ג' כתרים כל אחד נגד חלק אחד שבאדם, וכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם... ולא יאמר כי יש ד' חלקים באילן; פירות, עלים, ענפים, ומהות האילן. אבל מהות השכלי הוא בפני עצמו, אינו נכלל עם אותם שהם חלקים בלבד, ודבר זה מבואר". וכן ביאר בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:], שהשם נאמר על המהות הנעלה מחלקי האדם. וראה נצח ישראל פנ"ט הערה 50. ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא שמורה 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" וראה להלן פ"ח הערה 85.

(112) מה שמדגיש "כי המקום הוא גם כן צורך האדם", יוסבר על פי דבריו בנתיב העבודה ספ"ד [א, פז.], שכתב שם: "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". ובגו"א דברים פ"ד אות טז כתב: "כל דבר שאין לו מקום ראוי שיהיה נאבד, שכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל ר"פ כד 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". וכן הוא בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.], ובאור חדש [קנד:].

(113) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פכ"ה אות יט כתב: "והמקום המקבל את האדם, יקרא האדם גם כן על שמו", וראה שם הערה 69. ושם בשמות פי"ב אות סז כתב: "ודע, כי הארץ אשר יושב בה האדם הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו", וראה שם הערה 510. ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכב.] כתב: "המקום אשר לאדם מתייחס הוא לאדם... נכנס המקום בהכרת האדם לומר פלוני ממקום פלוני... כי יש לאדם מקום מיוחד". ובתפארת ישראל פ"ז [כז:] כתב: "כל דבר בעולם יש לו מקום... כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר".

(114) ראיה זו מכתיבת שם המקום בגט, הביא גם בדר"ח פ"ג מ"ד [קכב.], תפארת ישראל פ"ז [כז:], ח"א לר"ה טז: [א, קח.], ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.].

(115) ובסנהדרין לז. אמרו שגלות מכפרת עון, וכתב שם בח"א [ג, קמז.]: "ראוי הגלות לכפרה... כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם... ומי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם... וזה מפני שהגלות כאשר אין לו מקום, הוא שנוי הכל, מאחר שהכל צריך למקום, וכאשר הולך בגלות ואין לו מקום, דבר זה הוא שנוי אל הכל".

(116) צדקה, צעקה, שנוי מעשה, ושנוי השם.

(117) כי נוסף עליהם שנוי מקום. ובסמוך יבאר מדוע לגבי שנוי מקום יש מחלוקת, לעומת ארבעה הדברים שהוזכרו קודם לכן.

(117א) הולך לבאר כי; צדקה, צעקה, שנוי השם, ושנוי מעשה, הינם כנגד; חסד, גבורה, תפארת [חג"ת] ומלכות. ואף שנוי מקום הוא ענין של מלכות.

(118) לשונו בח"א לר"ה טז: [א, קז:]: "לפי שאלו הם יסודות כל דבר. וידוע כי הם נגד דגלי [פנות] מרכבה. צדקה הוא מדת החסד... כי הצדקה שהיא גמילות חסד מושך מן החסד, שהוא עיקר יסוד הדבר... ולכך נשתנה הדין". ואודות שהחסד הוא מימין, ראה נצח ישראל ס"פ י שכתב: "ורמזו חכמים דבר זה, שאמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים... גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'". וכן הוא בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], שכתב שם: "כי היד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיעה לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה... וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, הוא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעג:], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], גבורות ה' פמ"ה [קעד:], דר"ח פ"ב מ"ג [סוף עג:], שם פ"ה מ"ד [רכו:], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], ח"א לסוטה מו: [ב, פג.], ח"א לב"מ נט. [ג, כד:], ועוד.

(119) כן כתב בח"א לר"ה טז: [א, קז:]: "צעקה נגד מדת הדין... ונקט 'צעקה' ולא נקט 'תפילה', מפני שהצעקה היא למדת הדין דוקא, שהוא צועק ממרירות ומשברון לבו". ועוד אודות השייכות של צעקה למידת הדין, ראה בבאר הגולה באר השלישי [מו:].

(120) כי דברים אלו הם יסודות ופינות המרכבה, ויש בידם לשנות את עצם האדם, ולהחשיבו כאדם אחר, וכמבואר בח"א לר"ה טז: [א, קז:], והובא בהערה 118.

(121) לשונו בח"א לר"ה טז: [א, קז:]: "שנוי השם נגד קדושת השם, שהוא נגד תפארת, והיא נקראת 'שם', כי השם הוא שמורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו". ולכך כתב כאן "ושנוי השם מבטל עצם הגזירה".

(122) בבראשית יב, ב נאמר לאברהם "ואגדלה שמך", ופירש רש"י שם: "ואגדלה שמך - זה שאומר אלקי יעקב". וכתב בגו"א שם אות ה: "והגדלת השם הוא במדת יעקב, לעשות לו שם תפארת, והוא ידוע, וזה 'ואגדלה שמך' שאמר 'אלקי יעקב'". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב על גוג ומגוג: "וכן גוג ומגוג לעתיד יהיה בא להתנשא לומר שאליו ראוי ההתנשאות... מצד שהוא מזרעו של יפת... ולא עוד אלא שרוצה להתנשאות על השם יתברך. וזהו תבין שאחיו השני נקרא 'שם' [בראשית ו, י], על שהוא חלקו

של השם יתברך". הרי ש"שם" הוא כנגד קדושת השם יתברך. וראה בח"א לב"מ נח: [ג, כג.] שביאר את החומרה של המכנה שם לחבירו. ודבריו שם שייכים מאוד ליסוד שמניח כאן.

(123) לשונו בח"א לר"ה טז: [א, קז:]: "שנוי המעשה נגד שם אדנות, והוא שם המעשה, כי הוא העשיה והוא ידוע לחכמים... שנוי מעשה דומה למדה אחרונה". וזו מעלת דוד המלך, אשר הוא הפינה הרביעית במרכבה [זוה"ק ח"ג רסב:], ו"היה דוד שוה לאבות מצד המקבל" [לשונו בח"א לסנהדרין קז. (ג, רנב.)]. ומידה זאת נקראת מלכות [לעומת שלש הפינות הראשונות שהן כנגד חסד, גבורה ותפארת]. ושם אדנות מורה על מלכות [זוה"ק ח"ג יא.]. והואיל ואייר מצד המקבל, לכך דרגה זו קרובה אל האדם. וראה נצח ישראל פ"ד הערה 83. ובגו"א שמות פט"ו אות כב ביאר את שם אדנות, ודבריו שם שייכים מאוד לדבריו כאן.

(124) לשונו בח"א לר"ה טז: [א, קז:]: "והמקום הוא ג"כ לשם אדנות... שהמקום הוא רומז... על הבינה, שהוא מקום הכל". ועוד אודות "מקום בינה" - ראה בדר"ח פ"ה מט"ז [רנו:], ובח"א סוטה יג: [ב, נה:]. ו"מקום" הוא ענין של מלכות [זוה"ק ח"א קנא:].

(125) וראה בח"א לר"ה שם, שהאריך טובא לבאר מאמר זה ע"פ דברים נסתרים.

(126) לשונו בח"א שם: "יש הפרש [בין שנוי מעשה לשנוי מקום], כי שנוי מקום מצד שהוא מקום לזולתו, ואינו מצד עצמו כמו שנוי מעשה... והמחלוקת אם הוא גם כן נמנה בכלל יסוד הדבר המקום, אשר הוא כולל הכל. כי אם המקום הוא בכלל היסודות ראוי שיהיה משנה הגזירה. ואתה הבן עוד. זכר לדבר חמשה חומשי תורה. כי ארבע חומשי תורה הם אינם משנה תורה. אבל משנה התורה מפני כי הוא משנה תורה אינו נכלל בשוה אל ד' הראשונים".

פרק ו

(1) לשון הפסוק במילואו "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו". הרי שתשובה מועילה.

(2) קודם גזר דין.

(3) לעיל פרק ב, ד"ה ובפרק יום הכפורים [השני].

(4) לשונו שם: "ובפרק יום הכפורים [יומא פו.], אמר רבי לוי, גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר [הושע יד, ב] 'שובה ישראל עד ה' אלקיך וגו''. רבי יוחנן אמר, 'עד' ולא עד בכלל. ומי אמר רבי יוחנן הכי, והאמר גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה, שנאמר [ירמיה ג, א] 'הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר

וגו'', עד 'ושובו אלי נאם ה''. לא קשיא, הא ביחיד, הא בצבור. יש לך לדעת ענין התשובה שהוא שב אל השם יתברך, ומסלק עצמו מן החטא. התשובה הזאת אי אפשר רק כאשר יש לו הפשיטות מן החטא לגמרי. וזה שאמר 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד', כי משם התחלת ההויה מן האדם. וכבר אמרנו כי התשובה הוא שחוזר אל התחלתו, והתחלת האדם מן תחת כסא, כי משם הנשמה חצובה, ועד שם מגיע הפשיטות הזה, כי התשובה הזאת היא הפשיטות הגמור. ולכך אמר 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד'. ומפני שאפשר לומר כי הפשיטות הזה מגיע עד השם יתברך לגמרי, ולכך אמר רבי יוחנן 'עד ולא עד בכלל'. ופריך 'והאמר רבי יוחנן, גדולה תשובה שדוחה לא תעשה שבתורה'. הרי מגיע התשובה לדחות התורה, אם כן בודאי מגיע פשיטות התשובה עד מדריגת התורה. ומתרץ 'לא קשיא, הא ביחיד הא בצבור'. כי ביחיד אין הפשיטות כל כך, ואינו מגיע רק עד כסא הכבוד. ואילו תשובת הרבים, אשר מצד שהם רבים יש להם פשיטות יותר, ומגיע עד השם יתברך - עד ועד בכלל. ויש לך להבין דברים אלו מאוד, כי השם יתברך הוא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א], ולכך מגיע התשובה - שהאדם חוזר אל התחלתו - עד השם יתברך, שהוא התחלת האדם, ולכך מגיע עד השם יתברך לגמרי". וראה שם הערות 78-96.

(5) נראה להטעים דבריו כאן, על פי מה שכתב בנתיב התורה פ"ח [א, לד:], שהביא שם את דברי הגמרא [ב"מ פה.] שהמלמד בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גוזר גזירה - יש בידו לבטלה. וביאר בזה"ל: "כי מצד מעלת השכל הפשוט שבו, שהרי משפיע תורה אף לבן ע"ה, שהוא רחוק מן התורה, ולכך אדם זה מבטל גזירת השי"ת. כי הגזירה אין בה פשיטות, שהרי מצד הגזירה כך וכך יהיה, וכל גזירה ושבועה אין בזה פשיטות. לכך מומחה, שיש בו פשיטות השכל, אפשר לו לבטל הגזירה... ולכך יחיד מומחה מפר ומבטל הגזירה והנדר שנדר, שמזה תראה כי כל גזירה אין בה פשיטות. וזה שהוא שכל פשוט כאשר מלמד תורה לבן ע"ה, מצד פשיטות השכל שבו הוא מבטל הגזירה שאין בה הפשיטות, כאשר ידוע למבין... כי בטול הגזירה מצד פשיטות השכל, ודבר זה ידוע בסוד התורה, כי החכם המומחה מפר נדר, שהוא הגזירה ביחיד, ולפיכך אמר שהקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלו, ודי בזה למבינים". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב: "כל גזירה הוא מצד החומר, אשר הוא מקבל הגזירה... שכל גזירה יוצא מן הפשיטות, שגוזר כך וכך יהיה". ולכך תשובה שמגיעה עד השם יתברך מחמת פשיטותה [כמבואר בהערה הקודמת], דין הוא שתקרע את גזר הדין, כמשפט הפשוט המבטל הגזירה.

(6) פירוש - פשיטות התשובה מגיעה אף מעבר ללא תעשה שבתורה [כמבואר לעיל פ"ב], כ"ש שפשיטות זו תגיע מעבר למדריגת הגזירה, וכמו שנתבאר בהערה הקודמת.
(7) "מדת רחמים, אני מרחם קודם שיחטא, ואני מרחם אחר שיחטא אם ישוב" [רש"י שם].
(8) "ברית כרותה לשלש עשרה מדות הללו שאם יזכירום ישראל בתפלת תעניתם אינן חוזרות ריקם" [רש"י שם].
(9) שמשמע שנכנס לפנים מן השורה.
(10) "כשרואה שאין העולם מתקיים בדין" [רש"י שם].
(11) "במשפט אמת" [רש"י שם].
(12) "נכנס לפנים מן השורה" [רש"י שם].
(13) בח"א לר"ה יז: [א, קטו:] כתב עד כאן אות באות, וכאן כתב: "אלא מלמד שהראה לו גם כן איך סדר תפילה, ואיך יתפלל".
(14) בא לבאר, שאמנם מוכח מהקרא שה' הראה למשה סדר התפילה, אך טעמא בעי, דמדוע דבר זה נעשה יותר מאשר בשאר דבורי ה' למשה. ושם בח"א לר"ה הוסיף כאן תיבת "עוד", שכתב: "עוד כי מפני שאמר משה וכו'".
(15) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".
(16) לשונו בח"א לר"ה יז: [א, קטו:]: "בקש [משה] לעמוד על מדותיו הטובות של השם יתברך. ואמר לו הקב"ה שיהיה מראה לו טובו מה שאפשר לדעת. ולפיכך אמר לו, אם יעשו לפני ישראל כסדר הזה, הרי אני מוחל להם, וזהו מדת טובי. והראה לו איך מדת טובו יתברך מרחם ומחנן עליהם כאשר עושים לפניו כסדר הזה. ומאחר שבקש משה רבינו ע"ה הראיה, לא היה אפשר לו רק במעשה, שהיה מראה לו כאשר עושין כסדר הזה יפתחו להם מדת טובו. וממילא, מאחר שהראה לו סדר התפילה איך יתפלל, אם כן בודאי לגמרי הראה לו האיך יתעטף ש"צ, דהא הראה לו אם יעשה כסדר הזה, וסדר הזה בכללו הכל... כי מרע"ה היה חפץ לדעת ולראות איך מדת טובו נוהג בעולם... ולפיכך הראה לו על ידי ראיה. והכל נרמז בלשון 'ויקרא' הכתוב".
(17) בבאר הגולה באר הרביעי [עד:] האריך לבאר ענין זה, וכן את העומק בהתעטפות הקב"ה כשליח צבור, וז"ל: "שהקריאה כדי ללמוד למשה לעשות מעשה איך יעשה... ולא היה זה ללמוד התפילה עצמה בלבד, רק איך יעשו כאשר יתפללו. ואולי יקשה לך כי למה היה צריך להראות המעשה אשר יעשה... כי משה אמר 'הראני נא את כבודך', שמשה ביקש להראות לו כבודו יתברך. והשיב לו השם יתברך [שמות לג, יט-כ] 'לא

תוכל לראות את פני וגו' הנני מעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' וגו''. וביאור זה, כי לראות הכבוד בעצמו אי אפשר, רק שיהיה למשה דביקות במדותיו, וכאשר יהיה לאדם דביקות במדותיו, אז יתדבק בו יתברך מה שאפשר, ובזה 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג]. ומפני כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך. ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי. ומה שאמר 'שנתעטף כשליח צבור', מפני כי העטוף של ש"ץ הוא שלא יהיה לו נטיה ימין ושמאל לשום צד כלל, וזהו העטוף, ואז הקריאה בכוונה לגמרי מתוך עומק הלב ואמתתו. ולא כן כאשר אינו מעוטף, שאז אפשר כי הוא פונה לדברים אחרים, ואין הקריאה מאמתתו, ודבר זה מבואר. אמנם אין הדבר תולה בעטוף הטלית, רק כאשר הקריאה מאמתתו בכונה, דבר זה נקרא 'עטוף', בעבור שהוא מסולק משאר דבר, ואין לו נטיה ימין ושמאל. וזהו מהות העטוף, לא זולת זה. ולפיכך נאמר בכתוב לשון זה כאשר הוא קורא אל ה' מאמתות מחשבתו. שכך כתיב [תהלים קב, א] 'תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'... וזה כי העני שהוא חסר הפרנסה והוא צריך מאוד לפרנסה, מסלק עצמו מכל דבר עד שאין לו שתוף לשום דבר, ואז קורא מאמתתו. וזה 'לפני ה' ישפוך שיחו'... וזה שרצו חכמים גם כן שאמרו שנתעטף כש"ץ... כי כאשר האדם מכוין לגמרי מבלי פנות ימין ושמאל גם כן השם יתברך נמצא אליו, ואז האדם דבוק בו יתברך במדת טובו, וזהו מהות העטוף כאשר הקריאה בכוונה... שיקרב האדם אל ה' מבלי פנות אל שום דבר, ואז נמצא השם אליו גם כן, עד שהאדם דבוק בו יתברך". וזהו פשוטו של מקרא [תהלים קמה, יח] "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת".

(18) זהו הביאור ל"ה' ה'", וכמובא קודם בגמרא.

(19) ר"ה יז: [לו: בדפי הרא"ש].

(20) לשון הרא"ש שם: "'קודם שיחטא' בעבודה זרה, ואע"פ שכבר חשב לעובדה. ומחשבת ע"ז הקב"ה מצרפה למעשה, כדכתיב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את בית ישראל בלבם'. אפילו הכי מתנהג עמו במדת הרחמים קודם שיחטא, וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה".

(21) בח"א לר"ה יז: [א, קטו:] כתב על דברי הרא"ש: "משמע מדבריו כי קודם שיחטא בע"ז אין כאן עונש כלל, רק מדת הרחמים. וזה אינו, דבחולין בסופו [קמב.] ובקדושין [לט:] מקשה, ודלמא מהרהר בע"ז הוי וכו', משמע דהרהור בלבד, אע"ג דלא עשה מעשה, מיד הקב"ה מצרפה למעשה. ויש לפרש דהכי פירושו, שלא חטא רק בהרהור

ע"ז בלבד, ואז הקב"ה מוחל לו על ידי שהוא יתברך נוהג עמו במדת הרחמים. ואם חטא שאר חטאים, וחטא בהרהור ע"ז, צריך תשובה. אבל קשה, דכיון שהקב"ה מצרף מחשבת ע"ז למעשה, מאי שנא חטא זה משאר חטאים".

(22) פירוש - אין י"ג מדות אלו מורות רק הנהגת טובו יתברך עם החוטא, אלא שהן מורות על הנהגת טובו יתברך בבריאה בכלליותה, ולאו דוקא ביחס לחוטא.

(23) דברים רבה ב, א "אין לבריה כלום אצל בוראו". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואין לך] כתב: "אילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקדוש ברוך הוא כלום, כי מתוך חסדו בראם". ובגבורות ה' פס"ד [סוף רצג:] כתב: "כי אין לבריה שום דבר מצד הדין". וראה גו"א שמות פ"ו הערה 54. ובדר"ח פ"ה סוף מ"א [ריז:] כתב: "כי אף אם האדם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום".

(24) פירוש - אע"פ שאין לשום בריה תביעה על בוראה, והכל נובע ממדת חסדו יתברך, מ"מ בקבלת חסד זה נמצא הוא מי שלא חטא מעולם לפני מי שחטא ועשה תשובה. ולכך שם הויה הראשון מתייחס לחסד הניתן לאדם שלא חטא, ושם הויה השני מתייחס לחסד הניתן לאדם שחטא. כי אף במדת החסד גופא, קודם הוא הלא חוטא לחוטא שעשה תשובה.

(25) בא לבאר כיצד המלים "ה' ה'" מורות ש"אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה".

(26) ענין זה מבואר יותר בח"א לר"ה יז: [א, קסד.], וז"ל: "יראה לי פירושו כך, כי הוא יתברך נקרא בשמו המיוחד שם הוי"ה מבלי שיובט אל המעשה, רק הויה. ולפיכך הרשע ששב בתשובה, והרי עתה הוא צדיק, הרי בצדקתו הוא שוה למי שלא חטא. וזה השם הוא שמורה על הויה פשוטה, שכך הוא מבלי בחינת מעשה. לכך אמר 'אני ה' קודם שיחטא ואחר שיחטא', כי אחר שההויה הוא שוה בשניהם, שהם בלי חטא, הנה הש"י מצטרף לשניהם בשם הויה, כי שם זה שמורה על הויה פשוטה שהוא הוה כך". וראה להלן הערה 58. ובגו"א שמות פל"ד אות ב כתב: "ואם תאמר, בשלמא במדות האחרות 'אל' 'ארך אפים' יש חילוק בשמות, ומשום כך יש חילוק גם כן במדות. אבל כאן דשני שמות [שוים] הם, איך יתכן לחלק ביניהם לומר כי השם האחרון יותר מדת רחמים מן הראשון. ואני אומר כי גם בזה יש חילוק, וכך פירושו; כי הוא יתברך לא ישתנה לעולם, כי אף אם חטא האדם נגדו - עדיין הוא ברחמים, לא כבשר ודם כאשר

חבירו חטא נגדו נתרחק דעתו ושוב לא יקבלו. אבל השם יתברך הווייתו נצחית, ואף אחר שחטא - הוא ברחמים, ולפיכך השם השני, שהוא שם הויה, פירושו אשר הווייתו נצחית לא ישתנה, אף אם חטא ועשה התשובה מרחם עליו".

(27) בח"א לר"ה שם [א, קסד.] הוסיף בזה: "ולפי זה דאמרינן כי י"ג מדות התחלתם מן השם הראשון יתברך הוא, שם 'אל' גם כן מן המדות".

(28) מכילתא שמות טו, ב על הפסוק "זה אלי ואנוהו וגו'"; "מנין שאין אלי אלא מדת הרחמים, שנאמר 'אלי אלי למה עזבתני', ואומר [במדבר יב, יג] 'אל נא רפא נא לה', ואומר [תהלים קיח, כז] אל ה' ויאר לנו". ובדר"ח פ"א מ"ב [ל.] כתב: "שם 'אל' שהוא מדת החסד, כמו שאמרו ז"ל 'אל' זה מדת החסד, שנאמר 'אלי אלי למה עזבתני' למדת הדין". וכן הזכיר בקצרה בח"א לשבת קיט: [א, סד:]. ובח"א הוצאת כשר הביאו את דברי הבית אוצר [ח"א עמוד 129], שכתב: "והנה נודע בחכמת האמת כי השם 'אל' הוא שם מדת החסד".

(29) בח"א לר"ה שם הוסיף: "והוא לחסידים, שלא די שלא חטאו, אלא שהם מוסיפים מעשים טובים, כמו אברהם ושאר חסידים ודומיהם, עם אלו נוהג במדה הזאת, שהוא חסד גמור. ולפיכך יש לומר... כי אלו ג' הראשונים הם שמות קדושים, מפני שהם מורים על עיקרי המדות, והם שלא חטאו, ושעשו תשובה, וחסידים לגמרי. ומפני כי אלו אין צריך לעשות להם לפנים משורת הדין, רק ראוי לעשות עמהם שאינו נכנס לפנים משורת הדין. וכל המדות שהם מדות שכך ראוי שיהיה, ולפיכך הם שמות שאינם נמחקים [שבועות לה.]. אבל 'רחום' ו'חנון' וגו', הם שמות נמחקים [שם], שהם מדותיו בלבד, והבן זה היטב".

(30) דבריו מבוארים היטב בגו"א שמות פל"ד אות ג, בביאור דברי רש"י שם [שמות לד, ו] "אל - אף זו מדת רחמים", וכתב בגו"א שם: "ואם תאמר, והא כבר נזכר מדת רחמים, ולמה עוד מדת רחמים. ואין זה קשיא, כי 'אל' הוא טובה יתירה שנותן לאדם טובות וחסדים גדולים. כי שם 'ה'' הוא הנותן טובות לאדם כפי הצריך לו, ולא יחסר לו כל. אבל שם 'אל' הוא שנותן לו טובות מרובות וחסדים גדולים, כמו שהיה לאברהם ושרה, בירך אותם 'בכל' [בראשית כד, א], וזהו ענין 'אל'". וזהו שכתב כאן "ועושה טוב שהוא גדול מאוד". והבדל זה שבין שם "ה'" לשם "קל", הוא הוא ההבדל בין חסד לרחמים, וכפי שביאר בנצח ישראל פמ"ז [ד"ה וביאור ענין], וז"ל: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד.

והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים, כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך אותו דבר מתוך צרה. וחסד בין שצריך לאותו דבר, ובין שאינו צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". והם הם הדברים.

(31) "רחום".

(32) רש"י בראשית א, א: "בתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, וראה שאין מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". הרי שמדת הרחמים פועלת למי שאינו יכול לעמוד במדת הדין. וראה הערה 48.

(33) רש"י דברים ג, כג "אין 'חנון' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם".

(34) ברכות ז. "'וחנותי את אשר אחון' [שמות לג, יט], אע"פ שאינו הגון".

(35) לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יד: "ונראה כי מיני השליחות [של מלאכים] הם שלשה; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים". "חנון" הוא כנגד השליחות השלישית, ו"רחום" הוא כנגד השליחות הראשונה.

(36) לשון המסילת ישרים פ"ד: "כי לפי שורת הדין ממש היה ראוי שהחוטא יענש מיד תכף לחטאו בלי המתנה כלל... אמנם מדת הרחמים היא הנותנת... שיותן זמן לחוטא, ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא... ואריכות הזמן איננו ותרון על החטא, אלא סבלנות קצת לפתוח לו פתח תקון".

(37) רש"י שמות לד, ה "ארך אפים - מאריך אפו ואינו ממהר ליפרע, שמא יעשה תשובה".

(38) בח"א לר"ה הוסיף כאן: "לאפוקי מדת הפורעניות, שאינו משלם ברוב רע כמו שמשלם ברוב טוב".

(39) כגון כאשר הזכיות והעוונות שוים הם [מבואר בסמוך].

(40) "הואיל ומחצה על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד זכות" [רש"י שם].

(41) בר"ה יז. אמרו "בית הלל אומרים 'ורב חסד' מטה כלפי חסד. היכי עביד, רבי אליעזר אומר כובשו... רבי יוסי בר חנינא אמר נושא". ובח"א לערכין ח: [ד, קלב.] כתב לבאר: "דודאי האדם כאשר רבו עונות שלו הוא רשע... וכאשר נחשב רשע אז הוא נאבד מצד עצמו. אבל כאשר הוא מחצה זכיות ומחצה חובות, ואז רב חסד מטה ידו כלפי

חסד, והוא נדון מצד הש"י לטובה. ועל זה שואל, היכי עביד שמזכה את הבינוני הזה לזכות; ר"א אומר כובש העון במדת המשפט, ודוחה העון שלא יקטרגו העונות עליו... ור"י בר חנינא סובר, נושא העון מצד צדקתו יתברך סובל העון ונושא אותו".

(42) ויש למהר"ל חמשה ביאורים לכך שהצדיקים מקבלים שכרם בעוה"ב, ולא בעולם הזה; (א) מעלת הצדיקים שהם נבדלים מהגשם, ואיך יעלה על הדעת שירשו את העוה"ז הגשמי [נצח ישראל פט"ו הערות 8, 12, 24]. (ב) כל דבר שהוא במדריגה עליונה יותר, אינו יוצא לפועל מיד, ולכך מתן שכרן של צדיקים, לפי רום מעלתם העליונה, אינו ממהר להתגלות בעוה"ז [תפארת ישראל פ"ס (קפג.)]. (ג) עוה"ז הוא עולם קצר מדי מלהכיל בו שכרן של צדיקים [תפארת ישראל פ"ס (קפא:), גו"א ויקרא פכ"ו אות יד]. (ד) עוה"ז טפל לעוה"ב, ובמקומו של הטפל אין תשלומי עיקר [שם]. (ה) כל שכר ניתן לבסוף, כיון שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף [ב"מ סה.], ולדידן של הצדיקים ה"סוף" הוא לעוה"ב [נצח ישראל פי"ט הערה 79]. וראה גו"א ויקרא פכ"ו אות יד, ושם הערה 48, ובדברים פל"ב אות ז, ושם הערה 11.

(43) רש"י דברים לב, ד "אל אמונה - לשלם לצדיקים צדקתם לעולם הבא, ואע"פ שמאחר את תגמולם, סופו לאמן את דבריו". ובגו"א שם אות ז [ד"ה ומה] כתב: "ומה שפירש 'אל אמונה' שמשלם גמול צדיקים לעולם הבא, כי מפני שלשון 'אל אמונה' הוא נאמן לשלם שכר, כמו הנאמן שהוא נאמן להחזיר מה שהופקד בידו. ורוצה לומר הקדוש ברוך הוא נאמן לשלם לצדיקים שכרם מה שיש להם בידו". אמנם שם מדובר על "אמונה", ואילו כאן מדובר על "אמת". וראה הערה הבאה.

(44) לשונו בח"א לשבת קד. [א, מח.]: "כי האמת הוא הכל, כי דבר שהוא חלק אינו אמת גמור... ולפיכך אותיות אמת הא' בראש, המ' באמצע, והתי"ו בסוף, מפני שהאמת הוא הכל". וראה פחד יצחק ר"ה מאמר טז. וזהו שכתב כאן שכאשר משלם לבסוף, בזה מדותיו של הקב"ה אמת. ורש"י שמות ו, ג, כתב: "לא נכרתי [לאבות] במדת האמיתות שלי... נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". הרי כאשר הסוף אינו תואם לקודם לו, זהו חסרון במדת האמת.

(45) רש"י שמות לד, ז "נוצר חסד שהאדם עושה לפניו... לשני אלפים דורות".

(46) "הראשון" - הוא מדת "אמת", ו"נוצר חסד" עולה עליה, כי מדובר לא רק בתשלום שכר לצדיק עצמו [לעת"ל], אלא בתשלום שכר לבניו של הצדיק.

(47) בא לבאר מדוע מעיקרא המידה היא של "אמת", ורק לבסוף המדה היא של "רב חסד".

(48) ענין זה מבואר היטב בגו"א בראשית פ"א אות טו, בביאור דברי רש"י שם [בראשית א, א] שכתב: "ברא אלקים - ולא נאמר 'ברא ה'', בתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". כתב שם הגו"א בזה"ל: "ואם תאמר, מה דהוה הוה, ומאי אכפת בזה אם כך עלה במחשבה. ויש לומר, שבא להגיד לך טוב הוא לאדם שיהיה עומד במדת הדין, ושאין צריך למדת הרחמים. שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במדת הדין, מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו. רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים. ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים". ובדיוק כשם שבבריאה בתחילה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ולבסוף נשתתפה מדת הרחמים, כך היא ההנהגה כאן; בתחילה ההנהגה היא של "אמת", ולבסוף ההנהגה היא של "רב חסד".

(49) בח"א לר"ה יז: [א, קטז:] כתב: "וכל אלו המדות לעולם האחת יותר מן השניה שאחריה, ודברים גדולים הם אלו דברים למשכילים".

(50) כך הוא לשון הפסוק במיכה ז, יח. ובשמות לד, ז נאמר "נושא עון ופשע וחטאה". וראה הערה 54.

(51) מלשון מרד, "שאדם עושה להכעיס" [רש"י שמות לד, ז].

(52) כי שתי העבירות הראשונות הוזכרו כסדר חומרתן ["עון ופשע"], ובסוף נקט בקלה שבהן ["חטאה"]. והואיל והסדר הוא ש"לעולם האחת יותר מן השניה שאחריה" [ראה הערה 49], היה לו לסדר ללכת מן הקל אל הכבד, וכיצד סיים בקולא.

(53) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ד [קסט.]: "מדריגת המזיד שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו... שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי... שהחטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל... ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך". ושם קודם לכן [קסז:] כתב: "אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כ"כ, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. אע"ג שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כ"כ, דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג". וכ"ה בח"א לקידושין מ. [ב, קמב:], גבורות ה' פ"כ [צב:], ח"א לר"ה יז: [א, קיז.], ח"א לב"מ לג. [ג, כ:], וח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]. וראה לעיל פ"א הערה 31. ולכך עבירה שנעשית עם דעת האדם [מזיד], שהיא העיקר שבאדם [לעיל פ"א הערה 66], דין הוא שהעונש עליה תביא לביטול קיום האדם. מה שאין כן עבירה

הנעשית ללא דעת האדם [שוגג], א"כ עיקר האדם לא השתתף במעשה העבירה, ולכך דין הוא שהעונש על כך לא יכלול בטול קיום האדם.

(54) לשונו בח"א לר"ה יז: [א, קיז:]: "ודיבר הכתוב שלא כסדר, מפני שהכתוב ר"ל כי חטא עון אין ראוי שישא ויסבול הקב"ה, והוא יתברך סובל עון שלו. ואצל עון שייך לומר 'נושא', כי הש"י סובל עון שלו. ואחר כך אמר שהוא 'עובר על פשע', דהיינו שמרד בו יתברך, ואין ראוי לעבור, והש"י עובר על זה... ומ"מ אינו עושה רק שעובר על מה שמרד, ואין דן אותו כמורד, אבל שיהיה נקי לגמרי - זה אינו. אבל כאשר אמר 'וחטאה', דהיינו שעובר על השוגג. ובודאי דבר זה יותר ויותר, כי מה שעובר על מרדו שלא לעשות בו משפט גדול, ואח"כ אומר אפילו על חטאה, דהיינו שוגג, שלא לעשות בו דין כלל, גם כן עושה". ועיין שם יותר, כי מאריך מאוד לבאר יותר, וכן את ההבדל בין "נושא" ל"עובר".

(55) לשונו בח"א לר"ה יז: [א, קיז:]: "ואחר כך אמר 'ונקה', דהיינו שמנקה לשבים, שהוא מנקה לגמרי לטהר אותם לגמרי מן החטא ולזכותן, וזה נקרא 'ונקה'". וזה לשונו של רבנו יונה בשערי תשובה, שער ראשון אות ט: "והנה מדריגות רבות לתשובה... ולכל תשובה תמצא סליחה, אך לא תטהר הנפש טוהר שלם להיות העוונות כלא היו, זולתי כאשר יטהר האדם את לבו... וכענין הבגד הצריך כיבוס, כי המעט מן הכיבוס יועיל בו להעביר הגועל ממנו, אך לפי רוב הכיבוס יתלבן".

(56) בשני שמות ההויה "ה' ה'".

(57) וכן הקשה הרא"ם בשמות לד, ז.

(58) לשון הפחד יצחק יוה"כ מאמר א, אות ו: "עומק כוונתו של המהר"ל כי מדת 'ונקה' שפירושה היא מנקה לשבים היינו על מקצת חטאיו, והא דאמרינן 'השם לאחר שיחטא' בשב על כל חטאיו, היינו משום דהיצירה החדשה של עולם התשובה בכחו של השם השני, אינה באה מתחילתה אלא באופן שלאחר התשובה מיהת יבוא הגברא למצב של קודם החטא בכלל, שכן השם השני משתווה בתכנו אל השם הראשון; ורק שבהשם הראשון גנוזה היצירה לפני הקלקול, ובהשם השני גנוזה היצירה שלאחר התיקון. וממילא אין זה אלא כשהמצב שלאחר התיקון משתווה אל המצב שלפני הקלקול, והנברא עומד עכשיו במצב של בלי קלקול [ראה לעיל הערה 26]. והיינו שכתב המהר"ל דהא דאמרינן 'השם לאחר שיחטא' הוא דוקא בשב על כל חטאיו. ובאמת בלי מדה נוספת של 'ונקה' לא היה מקום לתשובה פרטית על חטאים מיוחדים, והיינו זקוקים דוקא לתשובה כללית על כלליותה של הנפש. לזה פועלת היא המדה של 'ונקה',

שלאחר שנוצר ונתחדש עולם של תשובה בכחו של שם הויה, נמצא בו גם כח נקיון לתיקון פרטי על קלקול פרטי".

(59) לשונו בח"א לר"ה יז: [א, קיז:]: "אבל כאן איירי שעשה תשובה אבל לא עשה תשובה לגמרי, ומפני מדת טובו, הקב"ה מוחל וסולח אליו ומנקה לו".

(60) ועיקר כוונתו לבאר שאין ה"נקה לא ינקה" עוסק בשני בני אדם שונים; הרישא עוסקת בשב על חטאיו, והסיפא עוסקת באחר שאינו שב על חטאיו. אלא אידי ואידי איירי באותו אדם, שחזר על מקצת עוונותיו, אך לא על כולן. הרישא של הפסוק עוסק בחלק של עוונות שחזר עליהם. ואילו הסיפא של הפסוק עוסק בחלק העוונות שלא חזר עליהם.

(61) אם לא היה מדובר באדם אחד, אלא בשני בני אדם, שאחד שב, והשני לא שב, ועל השני נאמר "לא ינקה".

(62) בגו"א שמות פל"ד אות ד סלל לו דרך אחרת בישוב קושיא זו [אודות הכפילות שבין "ה' ה'" ל"ונקה"], וכלשונו: " אבל המדה השניה של 'ה'', שהוא מדת רחמים לשבים, כי מידה השניה לעשות לו טוב כמשמעות 'ה' ה'' שהוא מדת רחמים, וכבר שב בתשובה גמורה, ואשמועינן שהשם יתברך נותן לו טובות גם כן כמו שנותן למי שלא חטא. אבל 'ונקה' לענין זה אמר, שהשם יתברך מנקה אותו מן החטא ומן העונש". וראה הערה 55.

(63) לשון הגמרא [ר"ה יז:]: "'ה' ה'' אני הוא קודם שיחטא האדם וכו', 'אל רחום וחנון', אמר רב יהודה ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם".

(64) פירוש - בודאי התחלת המדות היא ב"ה' ה'", אך הגלוי על כך נמצא ב"רחום וחנון". כי לולא המלים "רחום וחנון" הייתי מבאר ש"ה' ה' אל" לא נאמרו כמדות, אלא כשמות של השי"ת. אך לאחר הגלוי של "רחום וחנון" נודע לנו שכל הפסוק עוסק במדותיו יתברך. ולכך רב יהודה מיקם את שאלתו על המלים המגלות, ולא על המלים המתחילות. וכן ביאר כמה פעמים בגו"א, שקושיא מסויימת נדחתה ממקומה, ונשאלה לא במקומו של הקושי, אלא במקומו של גילוי הקושי [כגון גו"א בראשית פ"ב אות כה].

(65) "ושם 'אל' ר"ל כי הקב"ה מדותיו רחום וחנון" [לשונו בח"א לר"ה יז: (א, קיז:)].

(66) לעומת מה שפירש למעלה, כי לאחר ש"ה' ה' אל" אינן מדות, ממילא חסרות לנו ג' מדות.

(67) ואינה מדה לעצמה.

(68) א"כ יש כאן ג' מדות חדשות; (א) "פוקד עון אבות על בנים". (ב) "ועל בני בנים". (ג) "ועל רבעים".

(69) (א) "רחום". (ב) "חנון". (ג) "ארך אפים". (ד) "ורב חסד". (ה) "ואמת". (ו) "נוצר חסד לאלפים". (ז) "נושא עון". (ח) "ופשע". (ט) "וחטאה". (י) "ונקה". (יא) "פוקד עון אבות על בנים". (יב) "ועל בני בנים". (יג) "ועל רבעים".

(70) ולא הוזכרו כלל "בני בנים".

(71) לאפוקי מכך שהבן יחשב לראשון, ושהמנין יתחיל ממנו. אמנם בתפארת ישראל פל"ח [קטז.] ביאר ש"בני בנים" [המוזכרים כאן] הם לחוד, ואילו "שלשים" הם לחוד, כי הכוונה ב"שלשים" היא לדור שבא אחר בני בנים, כי המנין מתחיל בבן, ולא באב. וצ"ע.

(72) לשון הרמב"ן שם ביתרו [שמות כ, ד]: "ואמר רבי אברהם, כי בני בנים נקראים בנים ["כלומר לפי הראב"ע 'בנים' האמור כאן כולל גם בני בנים, וא"כ 'שלשים' הם בני בני הבנים" (המפרש שם)]... ואיננו כן, אבל 'שלשים' הדור השלישי בעון ["דור שלישי לאב החוטא" (המפרש שם)], ו'רבעים' כן, כי הם ארבע חטאים. והכתוב שאמר בשלש עשרה מדות פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים, יפרש על בני בנים השלשים ["יפרש על בני בנים שהם השלשים" (המפרש שם)] והרבעים. ולפיכך חזר משה במרגלים ואמר 'על בנים על שלשים ועל רבעים' [במדבר יד, יח], ולא הזכיר 'בני בנים', והכל אחד".

(73) א"כ בינתיים נתבארו שני אופנים למנין של י"ג מדות; (א) לאופן הראשון, שלש המדות הראשונות הן "ה', ה', אל", ואילו הפסוק "פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלישים ועל רבעים" אינו נחשב כלל. (ב) האופן השני מתחיל את מנין המדות מ"רחום", אך משלים את שלש המדות החסרות בכך שהפסוק "פוקד עון אבות וגו'" מחולק לשלש מדות נפרדות, וכמבואר בהערה 69.

(74) מקור הבטוי שי"ג מדות אלו הן "מדות של רחמים" נמצא בזוה"ק [ח"ג קלא:] "תליסר מכילין דרחמי" [מובא להלן ד"ה אך מצאתי]. ושאלה זו אינה קשה לפי המהלך הקודם שאינו מחלק פסוק זה לשלש מדות, כי לשיטה זו פסוק זה לא שייך כלל למדות הרחמים. אך לפי המהלך השואב מפסוק זה שלש מדות של רחמים, תיקשי לך כיצד פסוק העוסק בעונש משתייך להנהגת הרחמים.

(75) לשון הרמב"ן: "אמר רבי אברהם... כי השם יאריך לרשע אולי ישוב ויליד בן צדיק, אבל אם הלך הבן בדרכי אביו, גם הדור השלישי גם הדור הרביעי, יאבד זכרם. כי השם יזכור מה שעשו האבות, ולא יאריך עוד. וכזה אמרו כל המפרשים".

(76) לשון הרמב"ן שם: "אמר רבי אברהם כי טעם פקידה כטעם זכירה, כמו [בראשית כא, א] 'וה' פקד את שרה', שהוא כמו ויזכרה ה'". והפסוק עוסק בזכירה והמתנה עד

לדור רביעי שיוולד בן צדיק. והמהר"ל מוסיף שהזכירה היא לטובה, שהרי כל זכרון הוא לטובה, וכמבואר בירושלמי סוטה פ"ג ה"ד.

(77) לשון הרמב"ן שם: "ואין פירושם נכון, שיאמר הכתוב הזכירה בכלם בשוה, ולא יזכיר הנקמה שתהא ברבעים בסוף".

(78) פירוש - הואיל והפסוק עוסק בזכירה לטוב, לא היה לו לומר "לשונאי".

(79) שמות לג, יט "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם".

(80) עמוד קז:, וז"ל: "לשון פקידה ... כולל הרבה... כי ענין הפקידה הוא דבר שייך לכל הדברים ולכל העניינים... ואינו כמו הראיה או הזכירה, כי הראיה הוא אחת לטובה ולרע, שרואה הטוב כמו הרע, והראיה היא אחת... אבל פקידה שהיא לטוב אינו כמו פקידה שהיא לרע... וכן כל דבר יש לו פקידה בפני עצמו לפי מה שהוא. ומ"מ שם פקידה על הכל, ואע"ג שהם מתחלפים. ומזה תדע מעלת הפקידה, שכל דבר שהוא אחד וכולל הרבה, מדריגתו יותר גדול". וראה לעיל פ"א הערה 3. וכן הוא בגו"א שמות פ"ג אות י [ד"ה וישן].

(81) כי לשון פקידה סובלת את שתי המשמעויות [לטובה ולרעה], וביג"ג מדות היא נתפסת לטובה, כי כאן איירי בטובה.

(82) וא"כ נזכר בפסוק אף הנקמה, כי אם לא יהיה הבן צדיק, אזי תהיה פקידה של עונש ונקמה.

(83) קושיתו השלישית של הרמב"ן [שלא הוזכרה עד כה], וז"ל: "ולשון פקידה עם מלת 'על' [כנאמר שם "פוקד עון אבות על בנים"] לא תבוא על זכירה, אבל היא הנקמה, וכן [שמות לב, לד] 'וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם'... וכן [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום', כלם לשון נקמה והעונש".

(84) מחמת מה שנוגע ללשון רעה.

(85) ללשון של טובה. ונמצא שתיבת "על" נאמרה לפי הצד שפקידה היא לרעה, ואילו הענין כולו הוזכר כאן לפי הצד שפקידה היא לטובה.

(86) מעין מה שאמרו בסנהדרין ז: "רב הונא כי הוה אתי דינא לקמיה, מיכניף ומייתי עשרה רבנן מבי רב, אמר כי היכי דלימטיה שיבא מכשורא". ופירש רש"י שם: "שיגיענו נסורת קטנה מן הקורה, כלומר שאם נטעה ישתלש העונש בין כולנו, ויקלו מעלי".

(87) על האב.

(88) המשל בא לבאר את דברי אילפא [שהובאו אף בגמרא בר"ה למעלה] "בתחילה 'ואמת', ולבסוף 'ורב חסד'".
(89) פירוש - הנתבע היה מיצר על כך, כי לא היתה לו אפשרות לפרוע סכום כה גדול.
(90) הנתבע.
(91) המלך לנתבע.
(92) פירוש - ובעל העבירה נשאר על מקומו.
(93) "פירוש, אני אשיב אותך, שאתן לך שתוכל להשיב" [זית רענן שם]. וכל זאת בכדי ש"לפני תעמוד". הרי שעונש המתפרש על הדור הבא, מאפשר את קיומו של החוטא.
(94) שאף חלק העונש [שהוא המשמעות הפשוטה של "פוקד עון"] משתייך למדת טובו יתברך.
(95) בא לבאר, דהא תינח שמצדו של האב הוי מדה טובה שהעונש נמשך אף על בנו, וכמו שנתבאר. אך טובה זו - רעה היא מצדו של הבן, כי מדוע עליו להענש על מעשים שלא הוא עשאם. ולכך מתרץ, כי בלא"ה הבן היה נענש מצד מעשיו של עצמו, כי מדובר שאוחז במעשי אביו, ולכך אין כאן אלא טובת האב, שאינה באה כלל על חשבון הבן. ובביאור הנהגה זו של הענשת הבן מחמת מעשי אביו כשאוחז הבן במעשי אביו, ראה דבריו בגו"א שמות פ"כ אות יא שכתב בזה"ל: "ואם תאמר, וכי בשביל שחטא [האב], יוסף לו [לבן] עונש, דסוף סוף 'איש בחטאו יומתו' [דברים כד, טז]. דע כי זה דבר נפלא, כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו. ולפיכך כאשר אוחז מעשה אבותיו בידיו - הרי הוא נחשב חלק אחד מן האב, דהבן הוא כרעיה דאבוה, ולא שייך בזה 'איש בחטאו יומת', כיון דהוא חלק האב, כמו שהענף הוא חלק השורש, ויוצא ונמשך הימנו הבן. אבל אם אין אוחז מעשה אבותיו בידיו, הרי הוא נפרד מן השורש, וכאילו היה ענף שהוא כבר נפרד מן השורש, ושוב לא נענש בחטא אבותיו". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [קיז:].
(96) שתיבת "רחום" היא התחלתן של י"ג המדות, ואין "ה' ה' אל" חלק מהי"ג מדות. וכן הוא בספר החסידים סימן ר"נ. ועיין במבוא הסליחות לרב חיים צבי פנט [עמוד 13 ואילך], שקיבץ שם את כל השיטות בענין זה.
(97) כן הוא בתוספות ר"ה יז: ד"ה שלש בשם ר"ת, וברא"ש שם, ראב"ע שמות לד, ו, וברבנו בחיי שם, ובעקידה בשער ארבעה וחמישים [פרשת כי תשא].

(98) לשון תוספות בר"ה שם: "ובמגלת סתרים דרבינו נסים אין מונה שם הראשון, שיש פסיק בין השמות, משום דהכי קאמר קרא; הקב"ה ששמו ה', קרא ה' רחום וחנון. ו'נוצר חסד לאלפים' מונה בשתי מדות, ד'נוצר חסד' היינו מדה אחת, 'לאלפים' מדה אחרת".
(99) ושיטת האר"י ובעלי הקבלה היא למנות את י"ג המדות מהמדה "אל", וכמבואר בגר"א בפירושו לשיר השירים ד, יג, וברמח"ל בכללי חכמת האמת.
(100) והנה אע"פ שתורת המהר"ל בנויה היא על תורת הסוד, מ"מ כאן הוא אחד מן הפעמים הבודדות שמביא את לשון ספר הזוהר. וכן עשה בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.], גבורות ה' פס"ד [רחצ:], תפארת ישראל פי"ג [מג:], באר הגולה באר החמישי [צה.], ובדרוש על המצות [נט.].
(101) וראה שם בניצוצי זוהר אות ז. ומ"מ ניתן לומר שמהזוה"ק מוכח שאין שמות ההויה חלק מהמדות, אך לכאורה אין הוכחה משם שאין שם "אל" חלק מן המדות. אמנם בסמוך יבאר מדוע אין שם "אל" חלק מן המדות.
(102) לשון הפסוק שם הוא "ה' ארך אפים ורב חסד נושא עון ופשע ונקה לא ינקה פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים". ותשע המדות הן; (א) ה'. (ב) ארך אפים. (ג) רב חסד. (ד) נושא עון. (ה) ופשע. (ו) ונקה. (ז) פוקד עון אבות על בנים. (ח) על שלשים. (ט) ועל רבעים. ואם "פוקד עון אבות וגו'" נחשב לשלש מדות, בהכרח שאין השמות בפרשת כי תשא שייכים למדות.
(103) שם הויה שהוזכר בפרשת שלח.
(104) וא"כ אף בפרשת כי תשא נמנה את שם "אל" בי"ג מדות, והרי שיטת המהר"ל היא שבפרשת כי תשא אין השמות חלק מן המדות.
(105) שנאמר שם הויה בטעם רביעי, וטעם זה נקרא בשם "מלך" [דקדוקי הטעמים לבן אשר], ו"כל טעם שנגינתו מפסיק התיבה מן התיבה שאחריה, נקרא 'מלך', שכל מלך עומד בעצמו, אינו נמשך לאחר" [לשונו בגו"א דברים פי"א אות לז].
(106) אלא הוא [שם "אל"] מוטעם במרכא, וטעם זה נקרא "משרת", "לפי שנמשך לאחר, אינו עומד בעצמו" [לשונו שם בגו"א].
(107) כי טעמי המלך הם; סוף פסוק, אתנחתא, סגול, שלשלת, זקף קטן, זקף גדול, טפחא, רביע, זרקא, פשטא, יתיב, תביר, פזר, קרני פרה, תלישה גדולה, גרש, גרשיים, מונח לגרמיה [ערוגת הבושם פכ"ז]. ומ"רחום" ואילך, י"ג המדות מוטעמות בטפחא, אתנחתא, פשטא, תביר, וכיו"ב, שהם כולם טעמי המלך. אמנם ק"ק, כי תיבות "ורב חסד ואמת" נחשבות לשתי מדות, אע"פ שתיבת "חסד" מוטעמת במרכא. וצ"ע.

(108) כדי לחוש לשיטות האומרות שמשם מתחילות י"ג המדות, וכמו שמשמע מהמשך דבריו.

(109) ולא רק עד "ונקה", וכמנהג העולם. [ומוסיפים לאחר "ונקה" את הפסוק (שמות לד, ט) "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו", (אליהו רבה סימן תקפא ס"ק ט)].

(110) עד "ועל רבעים".

(111) כמובא בהערה 102.

(112) את מנהג העולם שאינו אומר עד "רבעים", אלא עד "ונקה".

(113) ב"ר לג, ג "בכל מקום שנאמר ה' מדת רחמים". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "שם של ד' מדת רחמים, שכן באתב"ש עולה מספר שם ד' מצפץ, ומספרו 'ברחמים'. ועוד, ששם בן ד' הוא שם עצם [רש"י בראשית ב, ה], המורה על אמתתו, ואמתתו היא הטוב הגמור המשפיע לכל הנמצאים".

(114) כמבואר לעיל בד"ה ולא נתפרש.

(115) "רחמים האחרונים" - נראה כוונתו, שכבר נתבאר שהמדות מוזכרות בסדר של "מעלין ברחמים", וכל מדה היא יותר רחמים מהמדה הקודמת לה [ראה הערה 49], ולכך ג' המדות האחרונות הן פסגת הרחמים, וזו כוונתו ב"רחמים האחרונים". וראה ההערה הבאה.

(116) פירוש - מהשמות של רחמים וחסד מתפשטים הרחמים והחסד הגמורים. והואיל ושלש המדות האחרונות הן פסגת הרחמים, בהכרח שעד לשם מגיעה התפשטותם של הרחמים והחסד.

(117) הוי מילתא של פורענות.

(118) לכאורה צריך לומר "משפט האב", וכוונתו שאין בהעברת העונש האב לבן משום חריגה מכללי המשפט והצדק.

(119) ואם תאמר, אך הרי משה רבינו הזכיר בתפילתו להדיא "פוקד עון אבות וגו'", "ולמה נגרע שלא לומר" [לשונו לעיל]. אמנם תשובתך בצדו, שהרי משה רבינו לא פתח תפילתו ב"ה' ה' אל", אלא "ה' אל ארך אפים וגו'", ולכך בכדי להורות על הרחמים האחרונים היה עליו לפרש "פוקד עון אבות וגו'". מה שאין כן בתפילת י"ג מדות, הפותחת בהזכרת ג' השמות של רחמים וחסד, שוב אין צורך לפרש "פוקד עון אבות וגו'", כי הדבר נכלל בג' השמות שהוזכרו.

(120) רומז בזה לטעם נוסף שיש לומר עד "רבעים", כי יש לומר עד סוף הפסוק. כי הנה אמרו בגמרא [ברכות יב:] "כל פסוקא דלא פסקיה משה באורייתא אנן לא פסקינן".

והאחרונים אכן נתקשו בהיתר אמירת י"ג המדות, שהרי אינו נאמר כפי שפסק משה [ראה מגן אברהם סימן רפב, שו"ת האלף לך שלמה סימן מג, ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סימן קה.] ובפחד יצחק יום הכפורים [מאמר יג, אות ה] ניסח שאלה זו בזה"ל: "הלא אנן קיי"ל דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, ואם כן כיצד אנו מסיימים תפלה זו של י"ג מדות בתיבת 'ונקה', הרי תיבה זו היא באמצע פסוק". ולכך כתב כאן המהר"ל שיש לומר עד "רבעים" כי הוא "סוף הפסוק".

פרק ז

(1) "שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו" [רש"י שם].

(2) "אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא מנחת והולכת" [רש"י שם].

(3) "הכינו לו צידה לדרך, מה היא, צידת המתים תכריכין" [רש"י שם].

(4) "איתפח - נתרפא" [רש"י שם].

(5) רב פפא היה מתבייש מלראות את רב הונא.

(6) שאלו את רב הונא שנתרפא, מה הוא ראה בשעה שהיה נוטה למות.

(7) "מיתה נקנסה עלי" [רש"י שם].

(8) "אינו מעמיד על מדותיו" [רש"י שם].

(9) "לא תדקדקו אחריו" [רש"י שם].

(10) "אליה שמינה יש כאן, וקוץ בה. כלומר דבר תנחומין יש כאן, אבל יש בתוכה דבר קשה שאינו שוה לכל" [רש"י שם].

(11) לשון הפסוק במילואו הוא "מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא".

(12) לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:]: "הענוה היא הגדולה על כל הגדולות. וזה כי בעל ענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל. ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... שהרי הוא [הקב"ה] עושה משפט יתום ואלמנה, וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור, ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל... כי הפשוט לא יוגדר, ולכך אין לו קץ ותכלית, כי לא יוגבל". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון בתפארת ישראל פכ"ג [עא.] כתב: "הענוה היא 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, ואינו מיוחד בדבר מה". ובנתיב

התורה פ"ב [א, יא.] כתב: "הענוה יש בה מדת הפשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשיב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות". וראה גו"א ויקרא פ"ח הערה 94, ולעיל פ"א הערה 89.

(13) לשונו בנתיב הענוה סוף פ"ב [ב, ו:]: "השם יתברך עובר על פשע אל מי שאינו עושה עצמו עיקר בעולם, רק עושה עצמו כאילו אינו דבר עיקר כלל. ומי שהוא נעשה כן ראוי לעבור אליו על פשע... שעושה עצמו כשיריים יש לו מדת הפשיטות מן הגשמית... ומצד הפשיטות יש כאן הסתלקות החטא... ויש לך להבין זה גם כן מסוד התענית ביום הכפורים שהוא התמעטות הגוף. ומפני כך יש כאן כפרה וסליחה שהוא מסולק מן החטא. וכל התמעטות בכלל הוא כפרה באדם... ומי שעושה עצמו כשיריים, כלומר שממעט עצמו לגמרי אליו, הוא נושא עון מצד הפשיטות שבו, והבן זה". וראה לעיל פ"א הערה 136, פ"ב הערה 86, פ"ה הערה 13, ובסמוך הערה 28.

(14) בדברים לג, ב, נאמר "מימינו אש דת למו", ופירש רש"י שם "שהיתה [התורה] כתובה מאז באש שחורה על גבי אש לבנה". וכתב שם הגו"א באות ד לבאר: "דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם. ושמירת שבת טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב". וראה לעיל פ"ב ד"ה ומה שאמר, ושם הערות 39, 40, 41.

(15) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט [שיד:]: "'לי הכסף ולי הזהב נאום ה'' [חגי ב, ח]... מה שמקדים הכסף לזהב, כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו... כי הלובן אינו גוון כלל, ומורה זה פשיטות גמור. אבל האודם שיש לזהב הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. ולכך בחרו לעשות העגל של זהב [שמות לב, לא]. כי הפשיטות ראוי אל השי"ת, ולפיכך לא נכנס [כה"ג] לפני ולפנים בבגדי זהב". וראה נצח ישראל פי"ז ד"ה בארו בזה, ושם הערה 38, שנתבאר שם שהאדום והלבן הם צבעים הפוכים.

(16) בח"א לר"ה יז. [א, קטו.] כתב משפט זה כך: "כי האודם אינו פשוט, ואדרבא, הוא כתם נקרא". ולפי"ז תיבת "כתם" נסובה על האודם, ולא על החטא. וכן כתב בח"א

לגיטין נח. [ב, קכ.], וז"ל: "כי יקרא הפז 'כתם' [שיר השירים ה, יא], והכתם הוא אדום בכל מקום". ו"כתם" הוא זהב [רש"י תהלים מה, י, וכן רש"י איכה ד, א]. והרד"ק בספר השרשים, שורש כתם, כתב: "הוא הזהב הטוב". ולגבי הזהב, כבר כתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שיד:] שהוא מתייחס לאדום [הובא בהערה הקודמת]. ורש"י ישעיה א, יח, כתב: "אם יהיו חטאיכם כשנים - כתומים לפני כאודם שנים". ועוד ברד"ק שם כתב: "'נכתם עונך' [ירמיה ב, כב] כמו נרשם". וזהו ה"אדרבה" שכתב כאן; שלא רק שהאדום אינו פשוט, אלא אף נקרא "כתם", המורה על רושם וחוזק. וראה סוף הערה 14.

(17) לשונו בגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח: "כי הלבנות מורה על הפשיטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבנות שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה פשיטות". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגבורות ה' פע"א [שכד.] ביאר שבית המקדש נקרא "לבנון" [יומא לט:], "כי הדבר שהוא חומרי בעבור עכירת החומר אין מתייחס אל הלובן, כי הלובן יש בו זוהר... ודבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לובן, שהוא מורה על הבהירות". וכ"ה בנצח ישראל פל"א ד"ה ואמר שהיו. ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כל דבר פשוט נקרא שהוא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט, וכהן גדול ביוה"כ שהיה משמש בבגדי לבן יוכיח". וכן הוא שם בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.], שכתב: "לבן... מורה חסד וטוב". וכאן כוונתו להדגיש, שככל שהדבר בטל ואינו עושה רושם, כן הדבר מורה על פשיטות יותר. וזהו הצד השוה בין צבע לבן למי שמשים את עצמו כשיריים. ובתפארת ישראל פמ"ו [קמב:] כתב: "הכסף מעלתו שהוא צח ונקי... שצבע שלו הוא צח וזך. אבל הזהב הוא אדום, ואין זה נקרא צח".

(18) מחמת שהוא מסולק מן החומר, שהוא שורש החטא [לעיל פ"א הערה 125], וממילא הוא מסולק מן החטא [לעיל פ"א הערה 136]. וראה בסמוך הערה 34.

(19) בגיטין לו: אמרו "הנעלבים ואינם עולבים, שומעים חרפתם ואינם משיבים ועונים... עליהם נאמר [שופטים ה, לא] 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'". וכתב לבאר בנתיב הענוה פ"א [ב, ד:]: "ויש לשאול למה זה ועל מה זה שיהיה מעלתו כך... שיש לו מעלת הפשיטות ביותר, ולכך שומע חרפתו ואינו משיב... כי יש בו סילוק החמרי... שהוא נעלב ואינו עולב, ודבר זה הוא... מדת הפשיטות". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:] כתב: "כי הנעלבים... דבר זה מורה על מדת הפשיטות לגמרי כאשר הוא נעלב ואינו עולב.... וזה שאינו מעליב אחרים אף אם עולבים אותו... יש לו מדת הפשיטות הגמור... ואשרי לו מי שיש לו מדה זאת שהוא נעלב ואינו משיב, ואוי לו מי שהוא מן המעליבין". ואלו הם דבריו כאן.

(20) כמשפט בעל הפשיטות שעוונותיו נמחלין.
(21) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:]: כי העולב את אחר יש בו העזה, אף אם הוא עושה בשביל שחרפו וגידפו, מ"מ א"א שלא יהיה בעל העזה במה, והוא עונה בעזות למי שחרפו וגידפו, וזה שהוא עז אין לו מדת הפשיטות".
(22) בח"א לר"ה יז. [א, קטו.] הרחיב בזה, וז"ל: "שאין דביקים בו העונות כמו שהם דביקים במי שאינו מעביר על מדותיו, שאז מתחקים [מלשון לחקוק] בו כל עניניו, ומפני שמתחקים בו עניניו אינו עובר על מדותיו, ולכך אין מעבירין על מדותיו ג"כ. אבל מי שהוא עובר על מדותיו, כיון שאין מתחקה ואין דבק לגמרי מה שנעשה, כך אין מתחקה ואין דבק בו חטאיו, כי גם זה מורה על מדת הפשיטות, ולכך עובר על מדותיו. ולכך העובר על מדותיו, ולא נקבע בו מה שעשה לו חבירו, אינו נקבע בו גם כן פשעיו... מפני שהוא קל ההסרה. אבל מי שאינו עובר על מדותיו, ונקבע בו, והם קבועים בעצם בו, ואינו קל הסרה, הרי אין בו מדת הפשיטות, וכן חטאיו ג"כ בלתי קלים הסרה, והם עצמים לו, ודברים אלו ראוים להבין". וזהו לשונו כאן "לכך חטאו גם כן בלתי הסרה".
(23) ואודות ההנהגה של "מדה כנגד מדה" ראה ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.], ובח"א לסוטה ח: [ב, לו:].
(24) יבאר כעת ענינו של תענית. ולפי דבריו יתבאר כי כוחה של תענית הוא מיישך שייכי למי שמעביר על מדותיו, שהצד השוה שבשניהם הוא ההתפשטות מן החומריות המביאה לחטא.
(25) כי התענית היא מדרכי התשובה [רמב"ם הלכות תעניות פ"א ה"ב]. וראה הערה 64.
(26) כי קדושה היא פרישות מעניני הגוף והחומר, וכמבואר לעיל פ"א הערה 18.
(27) יומא עה: "וכי מלאכי השרת אוכלין לחם, והלא כבר נאמר [דברים ט, ט] 'לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי'". וראה גו"א בראשית פ"א אות נב, ד"ה וראה, ושם הערה 195, ורמב"ן שמות טז, ו. ובב"מ פו: אמרו "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם".
(28) וראה להלן הערה 65, שכתב שם דברים שלכאורה אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. ובברכות יז. אמרו "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא... אמר הכי; רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש היה קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על המזבח ותרצני". ופשטות גמרא זו משמע שכפרת תענית היא מצד העינוי שבדבר ["חלבי ודמי שנתמעט"]. אמנם

לפי המתבאר כאן, כוונת המאמר היא שמיעוט החלב והדם מורה על הפרישות מעניני האכילה, וממילא גנוזה בכך כפרתו של המתענה. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הרי השוו שם בגמרא בין כפרת קרבן לכפרת תענית. ובנתיב הענוה ספ"ב [ב, ו:] כתב בזה"ל: "מצד הפשיטות יש כאן הסתלקות החטא... ויש לך להבין זה גם כן מסוד התענית ביום הכפורים, שהוא התמעטות הגוף, ומפני כך יש כאן כפרה וסליחה, שהוא מסולק מן החטא. וכל התמעטות בכלל הוא כפרה באדם, שאפילו הקרבן מכפר יש כאן התמעטות הממון אשר הביא אל הש"י, ומפני זה כפרה אל נפשו". הרי שחיבר להדדי כפרת התענית של יוה"כ עם כפרת קרבן, ושניהם מכפרים מצד הפשיטות. הרי שכל תענית מכפרת מחמת הפרישות שבה, ולא מצד העינוי שבה. וראה הערה 13.

(29) קודם שתשקע חמה, כי היו נוהגים להקדים להתפלל ערבית.

(30) כמבואר בתענית יא., ויובא בסמוך. ולשון הירושלמי בנדרים פ"ח ה"א הוא "קודם חצות [אם התענו רק עד קודם חצות], לא ישלימו, עד כדון צפרא הוא ["עד חצות מיקרי בקר, ולא הגיע לכלל תענית" (קרבן העדה שם)]. אחר חצות ישלימו, שכבר עבר רובו של יום בקדושה ["בתענית" (פני משה שם)]". הרי שגדר תענית הוא "קדושה", וכמבואר כאן.

(31) ירושלמי נדרים פ"ח ה"א "מילתיה דרבי יוחנן אמר מתענין שעות, דרבי יוחנן אמר הריני בתעניתי עד דחסל פירקי עד דניחסל פרשתי". וכן איתא בתענית יא:, וברמב"ם הלכות תעניות פ"א הי"ג, והגהות מיימוניות שם, ובשו"ע אור"ח סימן תקסב סעיף י. ותענית לשעות אינה בגדר קדושה, אלא בגדר צער, וכמו שאמרו [תענית יב.] "אנשי משמר מתענין ולא משלימין... לצעורי נפשיה בעלמא הוא".

(32) נראה לבאר זאת, שהנה אמרו בסוטה מח: "כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמונה". וביאר זאת בח"א שם [ב, פז.] בזה"ל: "פירוש, כיון דכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום, א"כ מי שיש לו פת בסלו ואומר 'מה אוכל למחר' הרי זה מקטני אמונה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו. שאם היה מאמין בו לא היה מסתפק מה אוכל למחר". ופירושו, שכל יום ויום הוא יחידת זמן בפני עצמה, שיש לו את מזונותיו משלו. ולכך, מי שיש לו פת בסלו, ודואג על מזונות המחר, הרי זו דאגה המביעה חוסר אמונה, כי דואג על דבר שלא שייך אליו להיום. ונמצינו למדים, שמאכלו של אדם נקבע על פי חלוקת הימים, כאשר כל יום ויום יש לו מקור מזונות המיוחדים לו. [וראה גו"א שמות

פי"ח הערה 200.] ולכך, כאשר אדם רוצה לסלק את גופו מעניני מאכל, הרי שסילוק זה צריך להתפרס על פני יום שלם, כי יחידת זמן של "יום" הוא הקובע לגבי מזונותיו.

(33) בא לבאר שיש ענין מיוחד להתענות בעשרת ימי תשובה.

(34) לשונו בנצח ישראל פ"ח ד"ה אמנם צום: "זמן שהעולם הזה שב אל ה'... הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השם יתברך". וכבר נתבאר שכל כפרה נעשית כאשר יש סילוק מהגוף [ראה הערה 18]. ולכך ימים אלו של עשרת ימי תשובה "מיוחדים לכפרה ולסליחת חטא".

(35) פירוש - הקדושה מביאה לסלוק החטא [כמבואר לעיל פ"א הערה 123, ופ"ב הערה 132]. והואיל והמיוחד בעשי"ת הוא שהם ימים המסוגלים לסלוק החטא, וסלוק החטא מחייב קדושה, בהכרח שהימים של עשי"ת מחוייבים להיות ימים של קדושה.

(36) בכדי שהקדושה תחול. ומהלכן של דברים הוא כך; (א) עשי"ת מיוחדים לכפרה ולסליחה. (ב) בכדי להגיע לכך, יש צורך בקדושה. (ג) בכדי להגיע לקדושה, יש צורך להתענות יום שלם. ואודות המנהג להתענות בעשי"ת, ראה ברמ"א שו"ע אור"ח סימן תקפא ס"ב, ובב"ח טור אור"ח ס"ס תקסב.

(37) ובנצח ישראל פ"ח [ד"ה אמנם צום, וד"ה ודבר זה] ביאר את ענינו של צום גדליה, ומדוע הוא נופל בעשי"ת, ובתוך דבריו כתב שם: "כי עשרת ימי תשובה הם מוכנים שיתקדש האדם מן פחיתות הגוף ולהיות קדוש, ודבר זה אמת אין ספק בו".

(38) מדובר שם בנזיר שנטמא, שביום השמיני מביא שתי תורים, "ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וגו'".

(39) לשון הפסוק "כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו עד מלאות הימים אשר יזיר לה' קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו".

(40) כך הגירסא בעין יעקב, ופירושו שיכול לסבול התענית. אמנם בגמרא שלפנינו איתא "ההוא א'גדל פרע' קאי". וכן פירש רש"י בחומש "קדוש יהיה - השער שלו, לגדל הפרע של שער ראשו". ודרכו של המהר"ל לגרוס כפי גירסת העין יעקב, וכמבואר לעיל פ"ב הערה 17.

(41) "שלא נזהר מטומאת מת" [רש"י במדבר ו, יא].

(42) "כאילו קדוש - הקב"ה שרוי בתוך מעיו, ואסור להכחישן" [תוספות תענית יא: עפ"י הגהות הב"ח]. אמנם המהר"ל יבאר בהמשך באופן אחר שאלה זו.

(43) "שיכול לסבול התענית" [רש"י שם].

(44) "אבל מי שאינו יכול להתענות נקרא חוטא" [רש"י שם].

(45) "נקרא חסיד המתענה, דכתיב 'גומל נפשו איש חסד', מפריש עצמו ממאכל ומשתה".
(46) "חלש הוא, ואינו יכול ללמוד" [רש"י שם].
(47) "שירותיה - סעודתו. כלבא ליכול סעודתו, ולכך המתענה אינו מועיל לו, אלא כמי שמתענה מפני שאין לו מה יאכל" [רש"י שם].
(48) כמבואר לעיל פ"א ד"ה אבל יש, שכתב: "כי החטא בעצמו הוא חסרון, כמו שהוא לשון 'חטא', כמו [בראשית לא, ל] 'אנכי אחטנה', 'והיה אני ובני שלמה חטאים'". ורש"י בראשית ל, לט כתב: "אנכי אחטנה - לשון 'אל השערה ולא יחטיא' [שופטים כ, טז], 'אני ובני שלמה חטאים', חסרים. אנכי אחסרנה, אם חסרה - חסרה לי, שמידי תבקשנה". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמבואר בדר"ח פ"א מי"ז [נה:], נתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.], נתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], נצח ישראל פ"ה [ד"ה ואין להקשות], אור חדש [סה.], באר הגולה באר הרביעי [נה.], גו"א שמות פ"ה אות יג, שם במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], ועוד.
(49) בא לבאר, שהא תינח ש"חטא" הוא לשון חסרון, אך מנין מה שאדם מחסר לעצמו [ולא לזולתו] נכלל בגדר של חסרון.
(50) פירוש - שמתחייב מחמת עצמו ונפשו, שנאמר [בראשית ט, ה] "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו'", ודרשו על כך בגמרא [ב"ק צא:] "מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם".
(51) למעלה ד"ה כאשר תבין, והערה 27. וראה לעיל פ"א הערה 124, שנתבאר שם שללא הגוף והחומר היה האדם כמו מלאך.
(52) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש ג.מ.ל. "ענינם התחלת הטובה או הרעה". ו"מענה את נפשו" פירושו העושה רעה לעצמו.
(53) בהקדמתו לדר"ח [ט:] כתב: "מדת חסידות לפנים משורת הדין... אינו מצות עשה ולא מצות לא תעשה, ומצד זה אינו משפט". ושם פ"ב מ"ט [צא:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ושם בפ"ב מ"ה [עז:] כתב: "חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם בפ"ו מ"ב [רפג.] כתב: "אמנם החסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין, ודבר זה עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים

ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". ובודאי המענה את נפשו [בכדי לטהרו], עושה מעשה החורג מהנהגת בני אדם, ולכך יקרא בשם "חסיד".

(54) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [עז:]: "כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי... כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר". ושם במשנה ט [צא:] כתב: "כי החסידות מורה על שיש בו חומר זך ודק ביותר... וממנו החסידות... כי החסידות בשביל זכות וטוב החומר, וזה כאשר יש לו חומר זך ודק... שממנו החסידות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמ"ח יש בו הטוב הגמור... ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי... כי החומר אינו משפיע רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ, שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות... כי החמרי הוא מקבל ואינו משפיע לאחרים".

(55) ולא גרע משאר יסורין, שהם באים לזכוך הנפש, וכמבואר בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעו.], שכתב: "כי היסורים הם זכוך הנפש... על ידי סלוק הגוף... יסורין ממעטין הגוף". ובנצח ישראל פל"ב [ד"ה אבל שש] כתב: "היסורין... הם זכוך הנפש".

(56) "והא אמר ר"א לעולם יראה אדם עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו" [לשונו למעלה].

(57) כי בלא"ה כבר נמצא בדרגת הקדושה, ואין לו צורך בתענית.

(58) פירוש - היכי דמצי מצער נפשיה.

(59) כי אין כונת המאמר ["קדוש בתוך מעיו"] שהקדושה כבר אצלו, ואין לו צורך בתענית. שזה אינו, כי בודאי אין הקדושה אצלו לחלוטין, וככל שיכול להתקדש יותר ולהתענות יותר - בודאי עדיף. [וכונת המאמר הוא בדבר אחר, וכמו שיבאר.]

(60) ועליו לאכול ולשתות, מ"מ גם אז יראה את עצמו קשור לקדושה, וכמו שמבאר.

(61) וא"כ המאמר "קדוש בתוך מעיו" אינו אומר שהואיל והאדם הוא קדוש, לכך יאכל ולא יתענה [כהבנת ההו"א בגמרא], אלא שלמרות שהאדם אוכל, הוא עדיין נקרא קדוש. אבל מי שיכול להתענות - בודאי קדושה זו עדיפה יותר מאשר קדושתו של אדם האוכל ושותה.

(62) מעין מה שכתב בנפש החיים שער א, פרק ד: "גם על זאת יחרד לב האדם, שהוא כולל בתבניתו כל הכחות והעולמות... שהן המה הקודש והמקדש העליון... א"כ בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה בניאוף ר"ל, הרי הוא מכניס

זונה סמל הקנאה בבית קה"ק העליון". הרי הקדושה של האדם צריכה למנוע ממנו שיחטא. ושם מאריך לבאר יותר יסוד זה. וראה לעיל פ"א הערה 73.

(63) שהתענית היא מצד קדושה, ולא משום צער.

(64) ומדרכי התשובה להתענות, וכמבואר בהערה 25.

(65) ק"ק, שלמעלה כתב להדיא לא כן, שבד"ה כאשר תבין כתב: "אין התענית שיהיה מצער עצמו כנגד תאות החטא שנטה אחריו, שזה אינו, רק כי התענית בעצמו הוא קדושה לאדם... ובזה מתקדש מן החטא". הרי שדיבר על תענית הנובעת מתיקון חטא, ועם כל זה שלל את הסברה שהתענית נועדה לצער נפשו. ואילו כאן מחייב סברה זו. וצ"ע.

(66) רמב"ם הלכות תעניות פ"א ה"ד: "ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים".

(67) שמות ל, לד "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבונה זכה בד בבד יהיה". וכתב בגו"א שמות פ"ל אות כד: "דאע"ג דגזירת הכתוב הוא דחלבנה תוך סממני הקטורת, סוף סוף לא הוי ליה למנות אותו בין הסממנין, והוי ליה למכתב חלבנה לסוף או בראש, לא להיות נמנה בתוכם... וכאן מערב הכתוב את החלבנה תוך סממני הקטורת".

(68) "ומשמע שכולן ביחד אז על ארץ יסדה" [רש"י שם].

(69) בא לענות על השאלה "ויש בזה קצת מן התמיה, וכי לא עדיף שיהיו כולם צדיקים" [לשונו בגו"א שמות פ"ל אות כד].

(70) והאף מורה על מידת הדין, וכמו "חרון אף". ורש"י ברכות נו: ד"ה חרון כתב: "חרון אף ניכר בחוטם, שמתחמם ומוציא הבל, על כן הוא קרוי חרון אף". והרד"ק בספר השרשים, שורש א.ף. כתב: "ולפי שהכעס יתראה בחוטם יקרא 'אף'". וראה רש"י ש"ב כב, ט. ובזוה"ק ח"ג קיב: איתא "קטרת בוסמין קא מבטל כל רתחא ורוגזא דעלמא דלעילא ותתא".

(71) לשונו בגבורות ה' פמ"ג [קסג:]: "הריח מתייחס אל מדת הדין, כדכתיב 'ישימו קטורה באפך'". וכן הוא בח"א לסוטה יא: [ב, מט.]. ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קצ.] כתב: "יש לך לדעת כי הריח והמשפט הוא דבר אחד, ושניהם הם מידת הדין... ותדע, כי הראיה והשמיעה, אדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע. ואין חילוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע אין מקבל אותו".

(72) כן כתב בח"א לכריתות ו: [ד, קמה:]: "כי התענית הוא אל מדת הדין". ובנצח ישראל פ"ה [ד"ה תן לי] כתב: "מדת הדין... שהיה מתענה, שבשביל זה ישלים מדת הדין מכח התענית", וראה שם הערה 348. וכן הוא באור חדש [קנח.]. ובא להורות על שיון בין קטורת לתענית; ששניהם למדת הדין. וכשם שבקטורת יש חלבנה, כך בתענית יהיו פושעי ישראל.

(73) לשונו בח"א לכריתות ו: [ד, קמה.]: "לפי שאצל התענית הפרש יש בין הצדיק ופושעי ישראל, לפי שהרשע צריך לכוף את יצרו, ואינו דומה לצדיק שאינו צריך לכוף את יצרו".

(74) שהביא שם את דברי הגמרא בעירובין [כא:], שאמרו "מאי דכתיב [שיה"ש ז, יד] 'הדודאים נתנו ריח', אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא". וכתב שם לבאר [ב, קכח.]: "ופירוש ענין הריח הזה, כי הריח מורה על שאלו הכובשים יצרם הם החשובים, והם בעלי שם תפארת, כי הדבר שיש לו ריח נודע למרחקים, ובשביל כך מציאותו נודע בעולם... כי כל בעל שם טוב נודע שמו למרחוק, לכך נקרא שהוא בעל ריח, כי הריח נודע למרחוק. וכדכתיב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב'. ודבר זה ראוי אל מי שגובר על יצרו, כי אין גבור אלא מי שכובש יצרו [אבות ד, א], וכל גבור הוא בעל שם, כי הגבור שמו נודע, כדכתיב [ש"ב כג, כב] 'ולו שם בשלשה הגיבורים'... והשם עצמו הריח, כמו שאמרנו".

(75) לשונו שם בח"א לכריתות: "ומפני זה מדמה אותה לחלבנה, כי החלבנה הוא דבר שיש לו ריח, ומפני שיש לו ריח מצוה לתת אותה בקטורת. וכך החוטא כאשר הוא גובר על יצרו, דבר זה נחשב ריח גדול... וכאשר החלבנה בפני עצמו הוא רע, רק כאשר הוא עם אחרים הוא טוב".

(76) בסנהדרין לז. אמרו "אפילו ריקנין שבך מלאין מצות כרמון... 'וירח את ריח בגדיו' [בראשית כז, כז], אל תקרי 'בגדיו' אלא 'בוגדיו'". ובח"א שם [ג, קמה:] כתב: "מעשה טוב של ריקנין נקרא 'ריח', כי הריח הוא מיוחס למדת הדין, והריקנין שהם כופים יצרם בכח גדול, מתיחס זה למדת הדין, שהרי עושים מלחמה עם יצרם, ולכך אמר 'וירח את ריח בגדיו', והבן זה היטב".

(77) לשון רש"י שם "לענות - כתרגומו 'לאתכנעא'... מאנת להיות עני ושפל מפני". וראה גו"א שם [אות ה].

(78) לשונו בח"א לכריתות שם: "כלל הדבר, כי התענית הוא הכנעה, שזה לשון תענית מלשון הכנעה, לשון 'ליענות', ודבר זה שייך בפושעי ישראל, כאשר הוא מכניע את

יצרו. ולפיכך אמר 'אינו תענית', ולא קאמר 'צריך שיצטרף אליו בתענית פושעי ישראל', רק אמר שאינו תענית". ומקודם לכן כתב שם: "כאשר הרשע, שהוא חוטא כנגד השם יתברך מכניע עצמו, דבר זה תענית גמור".

(79) בגו"א שמות פ"ל אות כד ביאר יותר מדוע ההכנעה שייכת אצל הרשעים יותר מהצדיקים, וז"ל: "דע, כי הדבר הזה הוא דבר מופלג בחכמה, שכאשר גזרו תענית... ואין הכנעה ממי שהוא כבר קרוב אליו כמו הצדיקים... כי כאשר הוא רחוק מן השם יתברך, ההכנעה הוא יותר. שאין לך הכנעה רק כאשר שונאו (מכניע) [נכנע] מפניו... ולכך כל תענית שאין בו מפושעי ישראל [אינה תענית], שבו ראוי הכנעה". אוזן מילים תבחן, שהרי כך הוא לשון התפילה במוסף של ר"ה: "ויבואו רחוקים ויתנו לך כתר מלוכה". ובדב"ר ג, ו אמרו "אין שבחה של מטרוניא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". והם הם הדברים. וראה לעיל פ"ב הערה 128. ובפחד יצחק ר"ה, מאמר יב אות ד, כתב: "טבעו של ענין הכבוד אשר בהכנעתו של מי שהוא מסרב להכנע יש עדיפות של כבוד מאשר בהכנעתו של מי שהוא נכנע מעולם...ראובן ושמעון כופפים קומתם בפני לוי, ראובן היה מעולם בעל מחלוקתו של לוי, ושמעון היה מעולם בעוזריו, בודאי שאין להשוות שתי הכפיפות הללו של ראובן ושל שמעון במידת הכבוד וההתנשאות העולים מהן ללוי...לפי ערך חריפות ההתנגדות של אתמול, כן לעומת זה יגדל ערך הכבוד העולה מן ההכנעה של היום". דוק ותראה שמילת "הכנעה" נאמרה בכתובים רק בנוגע לשונאים ורשעים, וכמו "הראית כי נכנע אחאב" [מ"א כא, כט], "ויכנע מדין מפני בני ישראל" [שופטים ח, כח], "והכנעתי את כל אויבך" [דה"א יז, י]. ופירש הרד"ק בספר השרשים שורש כ.נ.ע. "כולם ענין השפלה".

(80) הרכיב כאן שני פסוקים להדדי; ביואל א, יד נאמר "קדשו צום קראו עצרה אספו זקנים". וביואל ב, טז נאמר "אספו עם קדשו קהל". א"כ המלים "אספו עם" שאובות מיואל ב, טז. ואילו המלים "קראו עצרה" שאובות מיואל א, יד. ובח"א לכריתות שם כתב: "וכן לאביי דיליף מן 'ואגודתו על ארץ יסדה', דהיינו דוקא התענית שהוא על ידי אסיפה... שנקרא 'תענית צבור'. וכאשר הרשע מצטרף לאגודה...כאשר הוא מענה נפשו גם כן, אף שהוא רשע, דבר זה נקרא אגודה אחת".

(81) דברים לג, ה "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל". ופירש רש"י שם "בהתאסף - בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". וכתב שם הגו"א אות ה: "וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות. ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:]

'שמע ישראל ה' אלהינו 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". וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ב [קפג:].

פרק ח

(1) לשון הגמרא שם "'כל באיה לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים', וכי מאחר שלא שבו היכן ישיגו, היכן ישיגו, הכי קאמר ואם ישובו לא ישיגו אורחות חיים, למימרא דכל הפורש ממינות מיית". ופירש רש"י שם "כל המשתמדים לעבודת כוכבים אחר שנאבקו במינות אינם שבין, ואם שבין ממהרין למות מתוך כפיית יצרם, וזו גזירת מלך עליהם למות".

(2) רומז בכך שסתם "עבירה" היא בעריות, וכפי שהשריש בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.], וז"ל: "'כל אדם שיש לו עזות פנים סוף נכשל בעבירה' [תענית ז:]... ופירוש זה כי העבירה שבכאן הוא ערוה. וכן בכל מקום קראו חכמים הערוה 'עבירה' סתם, ולא כן שום חטא".

(3) "אותו לא ישוב" - הוא לא ישוב.

(4) לשונו בח"א לע"ז יז. [ד, מ.]: "מפני שהמינות דבק בו ביצרא דע"ז לגמרי, כמו שידוע לחכמים, ונחשב כאילו הוא איש אחר".

(5) כפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], וז"ל: "המין הוא שמוציא עצמו מן רשות הש"י לעבוד אלהי נכר". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [קמח.], וז"ל: "'וכל המינים כרגע יאבדו', אותם שחושבים שיש הצלחה לעבוד אלהים אחרים, והם מפתים בני אדם אחר דעתם... כי המינים אשר נזכרו כאן הם אשר חושבים כי עבודת אלהי נכר היא הצלחה להם, וזה נקרא 'מין'".

(6) "לצד אחר" לצד שמאל, וכמו שביאר בנצח ישראל פכ"ב [ד"ה ובמדרש אמר]: "כי כאשר ישראל עשו את העגל, ובחרו בדמות שור, משום שכל רצונם היה להיות להם אלהים אחרים, ולכך בחרו בדמות שור, שהשור הוא מן השמאל מן המרכבה, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני שור מהשמאל', ובשמאל השניות, שהרי הימין היא אחת. ואמרו כי השור שהוא בשמאל, אינו דבק באחדות השם יתברך כמו שאר החיות שבמרכבה, מפני שהשור הוא בשמאל. ולכך היו אומרים כי צורה זאת יכולים להשמט מן המרכבה, ולעבוד אותו". ובגו"א במדבר פי"ט אות כז [ד"ה וראוי] כתב: "אין ספק כי אין דבר שיש בו ענין ע"ז כמו העגל, שהוא מוכן לע"ז ביותר, ראש לכל הע"ז, לכך בחרו אותו לע"ז בפרט". הרי כל מה שנאמר על העגל, יש בו להגדיר את עבודה זרה.

(7) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות לד: "כי מלת 'לא טוב'... נאמר על כל דבר שהוא רע, ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו ע"ז שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הוא הטוב האמיתי, ויאמר דבר זה אינו טוב, לפי שהוא מעשה אלוה אחר". וכבר נתבאר [לעיל פ"א הערה 39] שהקב"ה הוא היושר בעצמו. ולכך ע"ז יוצאת מהיושר.

(8) בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "הש"י מחוייב המציאות... כי הש"י הוא האמת הגמור מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו". ועפי"ז ביאר שם את מאמרם [שבת נה.] שחותמו של הקב"ה אמת. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:] כתב: "האמת דומה לאמצעי... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר, שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה". ובבאר הגולה באר הרביעי [נא.] כתב: "העובד ע"ז דבק בשקר, כי העובד ע"ז עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר. כי הוא יתברך אחד אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר". וכן הוא בנתיב האמת פ"ב [א, ר.]. וא"כ ברי הוא שע"ז יוצאת מהאמת.

(9) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. כגון, בדרשת שבת תשובה [עח.] כתב: "כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם, אשר מאמין בדברי הבאי כמו עבודת אלילים, ולכך דבר זה, שהוא הטעות אחר עבודת אלילים הוא אל השכל בלבד... כי עיקר החטא של עבודת אלילים הוא בשכלו... וכאשר יחטא בעבודת אלילים הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו". וכן הזכיר ענין זה בתפארת ישראל ס"פ כח [פו.], בנתיב הלשון פ"ד [ב, עב.], שם פ"ו [ב, עו.]. ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "וכנגד שלא יהיה חוטא בנפשו לשמים נתן לו [לבני נח] ע"ז, כי כל החטאים אי אפשר שיחטא בנפשו בלבד, חוץ מע"ז, דכתיב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את ישראל בלבם', וזהו בע"ז... דכל העבירות אין מצטרפת מחשבה למעשה חוץ מן ע"ז [קידושין מ.]... וא"כ החטא הזה בלבד הוא לנפש". וכן בנתיב היצר פ"א [ב, ריש קכב:] ייחס הע"ז לנפש האדם, וכן הוא בח"א לקידושין ל: [ב, קלו:]. אמנם בתפארת ישראל ס"פ כח [פו.] ובדרשת שבת תשובה [עח., המובא למעלה] יחס ע"ז לשכל האדם, ולא לנפש האדם [שאליה מתייחס יותר חטא שפיכות דמים]. וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:]. וכאן כלל את שניהם בחדא מחתא: "והחטא הזה אל הנפש, שבו השכל".

(10) יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל. שהנה אמרו חכמים [סוטה יד.] שמנחתה של סוטה באה מן השעורים [במדבר ה, טו], משום ש"מעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בנתיב

הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "כי מידת העריות מעשה חומרי מתועב, ודבר זה נתבאר הרבה, ואין צריך להאריך בזה... שלכך אמרה תורה שתהא קרבנה של סוטה מאכל בהמה". ובדר"ח פ"א מ"ב [כו:] כתב: "מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה, מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר הזה א"צ ראיה כי הזנות מעשה בהמה חומרית". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.] כתב: "ודבר זה ביארנו הרבה מאוד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החומרי. ורמזו זה חכמים במה שאמרו ז"ל למה קרבנה של סוטה שעורים... היא עשתה מעשה בהמה... הרי לך כי הזנות מעשה חומרית. ודבר זה ידוע כי הזנות הוא חומרי גופני". ובגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא נמשך אחר החומר, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין לפי שהיא עשתה מעשה בהמה". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ובבאר הגולה, באר הששי [קח:], כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה". ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.]. וכ"ה בח"א לע"ז ה: [ד, לב.]. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין

הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א בראשית פ"ו אות כז, ושם במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.]. וראה לעיל פ"א הערה 18, ובסמוך הערה 90.

(11) לצד ימין. וכפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [קמא:]: "כי דבר זה ידוע כי... הערוה הוא מן ימין". ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "והגוף הוא מצד הימין, והנפש הוא מצד שמאל".

(12) לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות כב: "יש יצר הרע לעריות, ויש יצר הרע לע"ז, כדאיתא במסכת יומא [סט:]... ובכמה דוכתיה אמרו תרי יצרא הוי, יצרא דע"ז, ויצרא דעריות [שיהש"ר ז, ח, זוה"ק ח"ג קיא.]". ובנצח ישראל ספ"ג כתב: "ושני יצרים הם; האחד הוא יצר דערוה, והשני הוא יצר דעבודה זרה, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות. יצרא דעבודה זרה הוא שמגרה להיות נמשך אחר העבודה זרה. ויצר הרע הזה במחשבת האדם, שהוא כח שכלי... וכפי המעלה אשר יש לאדם מצד כח השכלי, כך יש לאדם כח גופני בערך. ומעלה הזאת שיש לאדם גוף קדוש, אשר ראוי שיהיה לו חבור אל כח השכלי שיש לאדם. ומפני זה עצמו גם כן יצר הרע יש לו לבטל מעלה זאת, והוא מסית אותו ללכת אחר תאותו בערוה, ודבר זה הוא בטול קדושת האדם. כלל הדבר, כי אלו שני יצרים, יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "אמר [משלי כה, כא] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם', כלומר אם רעב, שהוא מסית אותך אל תאות הגוף... יש לך להאכיל אותו לחם של תורה. ואמר 'אם צמא', היינו כנגד יצה"ר של ע"ז, וזה נקרא 'צמא'". וראה עוד בנתיב העבודה פ"ו [א, קב.]. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "ואלו שני יצה"ר הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לע"ז. כי בודאי הגוף אין נוטה לע"ז, שהע"ז הם כוחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע... כך יש לנפש נטיה אל הרע, הוא יצרא דע"ז... ואלו שני חטאים ראשי חטאים". וראה עוד בדר"ח פ"ב מ"ב [עב.].

(13) חידוש גדול למדים אנו מדברי המהר"ל כאן. שהנה שגרת המחשבה תופסת שבעקבות יצה"ר דעריות האדם נפעל וחוטא בעריות. וא"כ היצה"ר הוא הסבה, וההחטא הוא המסובב. אך כאן המהר"ל מוסיף שגם ההיפך הוא הנכון; שבעקבות החטא, האדם נהיה דבק ביצה"ר. זאת ועוד, שייחד בזה את הדיבור דוקא לגבי חטא ע"ז וחטא עריות, ולא לגבי שאר חטאים. והענין מבואר יותר בגו"א בראשית פ"ו אות כב, שנאמר שם [בראשית ו, יא] "ותשחת הארץ לפני האלקים וגו'", ופירש רש"י שם "ותשחת - לשון

ערוה ועבודה זרה". וכתב שם הגו"א בזה"ל: "ונראה, מה שלא נקרא השחתה רק ערוה וע"ז, מפני שיצר הרע המסית האדם לרע אינו אלא בשביל אלו. דיש יצה"ר לעריות, ויש יצה"ר לע"ז... ומפני שהיצה"ר הוא לאלו שנים דוקא, נקראו השחתה. כי מאחר שהוא נסת אל הדבר שהוא רע, הוא נשחת, כי דבר שהוא רע הוא נשחת... ורוצה לומר שהלך אחר יצר הרע ונעשה רע, וזהו השחתה. ועוד, כי המשחית הוא יצה"ר, עולה ומשטין ויורד ומקטרג [ב"ב טז.], ולפיכך אלו שנים שהיצה"ר יש בהם, שהוא השטן המשחית, נקראו 'השחתה'". ואלו הם דבריו כאן, ששונה יצה"ר של אלו החטאים, שהחוטא בהם נשחת, והשחתה זו באה לו מחמת שנעשה דבק יותר ביצה"ר הנמצא בחטאים אלו.

(14) בח"א לע"ז יז. [ד, מ.] הוסיף כאן את הדברים הבאים: "כאשר דבק באלו שניהם מתדבק בהם לגמרי. ואין 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... ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו, שהיא קודם למיתה, עד בי"ת, וכל זה בכלל תשובה. אבל מ"מ צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן השם יתברך, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה. ואלו שנים הם כנגד שני יצרים, דהיינו יצרא דערוה ויצרא דע"ז. שעל ידי מינות דבק לגמרי בע"ז, ונמסר ליצרא דע"ז. ועל ידי ערוה, דבק לגמרי ביצרא דערוה, ונמסר ליצרא דערוה. ואי אפשר לצאת משם בחייו, אלא אם נסתלק מן העולם הזה". וראה לעיל פ"ב הערה 62, ולהלן הערה 108.

(15) לקמן בפרק זה, ד"ה בפרק קמא.

(16) לשונו לעיל פ"ה ד"ה ודבר זה: "העז פנים, שהוא מתעצם בחטא, וכאשר מתעצם בחטא אין הסרה לחטא הזה, כאשר החטא מתעצם בו". וראה שם הערה 11, ובסמוך הערה 47.

(17) תלה את הדביקות בחטא בזרות שיש בחטא. והענין מבואר בח"א לסנהדרין סד. [ג, סד.], שכתב: "דע, כי ביותר היה להם [לישראל] דביקות לפעור. כי אין ספק כי מה שיש דביקות לישראל לע"ז, הוא מצד יצרא דע"ז, כי לע"ז יש יצר מיוחד. כמו שאמרו בכמה מקומות 'יצרא דעבודה זרה'. והשם הזה בא על דבר שהוא זר ביותר. ולכך ע"ז זאת, שהיו פוערין לפניה, ואין דבר זר כמו זה... לכך יצרא דע"ז היה בע"ז זה בפרט, ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה". וראה ח"א לסוטה יד. [ב, נז:] שכתב: "אין ע"ז בעולם שכ"כ גנאי לאדם כמו פעור, שהיו מתריזים לפניה. ולא היו ע"ז שהיו ישראל להוטים אחריה כמו

פעור... ואף כי הע"ז רחוקה בתכלית מן ישראל, אדרבא, היא הנותנת, מפני כי ישראל מצד עצמם בקדושה ובטהרה בתכלית, והיצה"ר הוא שולט בישראל יותר מכל האומות כדאיתא במסכת סוכה [נב.] ולכך, ולעולם היצר מגרה את האדם לדבר שהוא הפך לו, שהרי אתה רואה שהיה היצר מסית את ישראל לע"ז ביותר מכל האומות". ופירושו, ככל שהדבר זר יותר, הרי שהדביקות אליו בהכרח מגיעה מהיצה"ר, כי הדבר לכשעצמו הוא זר ורחוק. ומכל סוגי הע"ז שישנן, דוקא זו שהיא הזרה ביותר [בעל פעור] - היא האדוקה והדבוקה ביותר בישראל.

(18) כי אז העבירה אינה מתייחסת לעצם האדם, אלא היא נידונת כתוספת ומקרה [ראה נצח ישראל פל"א הערה 123], הניתנת לכפרה ולמחילה. ולשונו בגבורות ה' פ"ח [מה:]: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק במקרה. ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות". וראה לעיל פ"ג הערה 47, פ"ד הערה 74, ופ"ה הערה 11.

(19) לשונו בנצח ישראל פל"ה [ד"ה וקאמר עוד]: "כי המין הוא בפני עצמו, יוצא מן האמונה". ובפחד יצחק חנוכה, מאמר י, אות ה כתב: "פירושה של תיבת 'מין' במובן סוג... שהוא סוג בפני עצמו".

(20) "ועל ידי ערוה דבק לגמרי ביצרא דערוה, ונמסר ליצרא דערוה" [לשונו בח"א לע"ז יז., והובא בהערה 14].

(21) זהו המשך לשון הרמב"ם שם [הלכות תשובה פ"ד ה"א]: "המחטיא את הרבים, ובכלל עון זה המעכב את הרבים מלעשות מצוה".

(22) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ח [רסב:]: "התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה גשמי יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי [ראה לעיל פ"א הערה 31, ופ"ה הערה 54]... כי השנוי הוא לגשם... לא אל הדבר הנבדל... והרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לגשם... לא אל הדבר הנבדל... [אך] הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... וירבעם החטיא את ישראל במה שהם כלל... וכן כאשר היה מחטיא את הרבים ודבק במדריגה הזאת שאין שנוי לה, היא מדריגת הרבים, ולכך אין מספיקין בידו לעשות תשובה שיהיה משנה עצמו מרע לטוב... כי גדול כח הרבים כאשר מתחבר למדריגה העליונה הזאת שאין שנוי לה". וראה לעיל פ"ב הערה 94.

(23) לשון הרמב"ם שם: "המטה את חבירו מדרך טובה לרעה, כגון מסית ומדיח".

(24) שהרי בדרך כלל אמרינן "אין אדם חוטא ולא לו" [קידושין סג:], וכאן שהכשיל את השני, הרי זה בגדר "דבר זר".
(25) וכפי שביאר למעלה [ד"ה ומכל מקום], שככל שהעבירה זרה יותר - כן הדביקות בה גדולה יותר.
(26) וצרף לכאן מה שאמרו לגבי מסית [סנהדרין כט.] שאין טוענין למסית, ואין מהפכין בזכותו [רש"י בראשית ג, יד]. ולפי הדברים כאן, הרי שחומרה זו מיישך שייכי לכך שמעכבין ממנו את התשובה. וכן מבואר להדיא בתנחומא תזריע, סימן ט, שאמרו שם: "התחיל [הקב"ה] מסיח עמו [עם האדם] אולי יעשה תשובה... אבל כשבא אצל הנחש לא הסיח עמו". כי הואיל ומטרת השיחה היא לעורר לתשובה, ומהמסית נמנעה הסיוע לתשובה, לכך הקב"ה לא שוחח עם הנחש.
(27) אמנם מהרמב"ם עצמו נראה שלא סובר כהסבר המהר"ל, שזה לשון הרמב"ם שם: "הרואה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו ממחה בידו. הואיל ובנו ברשותו, אילו מיחה בו היה פורש, ונמצא כמחטיאו. ובכלל עון זה כל שאפשר לו למחות באחרים... ולא מיחה, אלא יניחם בכשלונם". ומהמהר"ל משמע שזהו דין מיוחד בבן, ולא באחרים. כי זרות הענין נמצאת דוקא בבן, ולא באחרים.
(28) ותשובה רק מועילה "כאשר התשובה עצמה בלא חטא" [לשונו בסמוך].
(29) נראה לבאר זאת, על פי דבריו בגבורות ה' פ"ע [שכב.], שהביא שם את דברי הגמרא [נדרים לט:] שהתשובה נבראה קודם העולם. וכתב לבאר: "כי ההתחלה שחוזר עליו בעל תשובה, צריך שיהיה התחלה פשוטה נבדלת לגמרי. כי ההתחלה שאינה פשוטה אינה נבדלת מן החטא. שכל דבר שאינו פשוט והוא מורכב, הוא גשמי, והגשמי שייך בו החטא. ובעל התשובה צריך שיהיה נבדל מן החטא... רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת, שאין שייך בה חטא לגמרי... ולפיכך אי אפשר שיהיה התשובה באדם בכח התחלה גשמית... כי בכח אותה התחלה לא היה כאן הבדל מן החטא. אלא בכח התחלה אלקית בלתי גשמית והיא פשוטה. ולכך מדריגת התחלה הזאת קודם שנברא העולם, ובאותה התחלה הפשוטה כח התשובה להיות נבדל מן החטא". והם הם הדברים שכתב כאן, שהתשובה אפשרית רק כאשר התשובה עצמה היא בלא חטא. וראה לעיל פ"א הערה 131, פ"ב הערות 90, 151, פ"ג הערה 31, ופ"ד הערות 20, 81.
(30) לשונו לעיל פ"ה [ד"ה בארו כי]: "כי ביום הכפור מקבל [הקב"ה] החוטאים, כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך לומר 'חטאתי לך', ובזה מוסר עצמו אליו, ושב אליו, ואז מקבל אותו השם יתברך בתשובה". וברי הוא, כאשר יוה"כ גופא מביא לידי החטא,

אזי לא מונח באותו יום הענין שמוסר עצמו לידי הקב"ה. אמנם ק"ק, כי לפי דבריו כאן, סבת עכוב התשובה באומר "אחטא ואשוב" היא מחמת שיוה"כ ותשובה פועלים רק כאשר הם מובדלים לגמרי מן החטא. אך אין זה משום שעשה עבירה זרה, המורה על דביקות יתירה החטא. וא"כ אין זה דומה לשאר מעכבי התשובה, שהם מחמת הזרות שבחטא, וכפי שביאר. ולמעלה כתב "ואלו כ"ד דברים שמנאם הרמב"ם ז"ל, כלם הם כך [מחמת זרות החטא]". וצ"ע. וראה הערה 70.

(31) לשונו בנר מצוה [לא:]: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין... כדאמרינן בפרק קמא דר"ה [יז.]... והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור. וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם, להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים... וכאילו פורש מן השם יתברך". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ד [עה:]. וראה עוד בנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:], ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], ובח"א לר"ה יז. [א, קיב.].

(32) אמנם הרמב"ם עצמו נימק זאת באופן אחר, וז"ל בפ"ד מהלכות תשובה הלכה ב: "הפורש מן הצבור, לפי שבזמן שיעשו תשובה לא יהיה עמהן, ואינו זוכה עמהן בזכות שעושין".

(33) כפי שכתב בנצח ישראל ס"פ מא: "רבנן, בעלי השכל". וראה שם הערה 25. ולהלן בסוף הפרק כתב: "קורין אותו 'רבי', כאילו היה שכלי". ובברכות מב. אמרו "תכף לתלמידי חכמים - ברכה". ופירש רש"י שם "תכף לת"ח - המקריבו אליו ומארחו בביתו, ברכה בביתו". וביאר זאת בנתיב התורה פי"א [א, מט:] בזה"ל: "כי הת"ח הוא הכנה שעל ידם תבוא הברכה לעולם, וזולת זה אין העוה"ז ראוי לברכה, כאשר הברכה הוא מעולם העליון הנבדל. ולכך ע"י ת"ח שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובגבורות ה' ספ"ט [נט:] כתב: "מדת ת"ח ומדת גרים אחת... וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק'... כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". הרי שקרא לחכמים בשם "שכל". ובנתיב התורה פי"א [א, מו:] כתב: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה תורה [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". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "תלמיד חכם, במה שהוא שכלי, הנאתו הוא מהמתיחס לשכל". והובא לעיל פ"ג הערה 7. ובבאר הגולה

באר השביעי [קמב.] כתב: "הת"ח יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי".

(34) סנהדרין צט: "אפיקורס... המבזה תלמידי חכמים". ובנצח ישראל פ"ה [ד"ה והנה ידוע] כתב: "המלעיג על דברי חכמים הוא מינות גמורה, אשר עוד יותר מעבודה זרה", וראה שם הערה 531. ובתפארת ישראל פט"ו [מט.] כתב: "כי אין צריך שיהיה כופר לגמרי בעלה ובסבה הראשונה, רק אם אין יראת ה' על פניו... זהו אפיקורוס... כי אילו היה עול שמים עליו, היה נכנע מן העלה ומן חכמיו, ולא היה מבזה הת"ח". וראה ח"א לסנהדרין צט: [ג, רכד:].

(35) והרמב"ם שם [הלכות תשובה פ"ד ה"ב] כתב טעם אחר, וז"ל: "והחולק על דברי חכמים, לפי שמחלוקתו גורמת לו לפרוש מהן, ואינו יודע דרכי התשובה".

(36) מעין מה שאמרו בגמרא [סנהדרין צט:] "ת"ר, 'והנפש אשר תעשה ביד רמה' [במדבר טו, ל], זה מנשה בן חזקיה, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי. אמר, וכי לא היה לו למשה לכתוב [בראשית לו, כב]'ואחות לוטן תמנע', 'ותמנע היתה פלגש' [שם שם יב]". הרי מחמת שביזה את פסוקי התורה, נאמר עליו [במדבר טו, ל-לא] "והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' כי דבר ה' בזה וגו'".

(37) והרמב"ם שם נתן טעם אחר, וז"ל: "המלעיג על המצות, שכיון שנתבזו בעיניו אינו רודף אחריהן, ולא עושן, ואם לא יעשה במה יזכה".

(38) מעין מה שאמרו [ב"ק צב:] "מילתא דאמרי אינשי, בירא דשתית מיניה, לא תשדי ביה קלא". ובח"א שם [ג, יד:] כתב: "כי הדבר אשר היה לך לטוב, אל תהיה לו לאכזר, כי היה זה לאכזריות גדול, שהוא הטיב עמך". והרי תיבת "אכזר" בנויה על תיבת "זר".

(39) וברמב"ם שם כתב טעם אחר, וז"ל: "והמבזה רבותיו, דבר זה גורם לו לדחפו וטרדו כגחזי, ובזמן שנטרד לא ימצא מלמד ומורה לו דרך האמת".

(40) כי גדר התוכחה הוא "שמסלק הרע ומביא הטוב בעולם" [לשונו בנתיב התוכחה פ"א (ב, קפט:)]. אך אם העבירה אדוקה בו, הרי אין היא בת סילוק. ולכך תוכחה מעין זו מביאה לידי שנאה.

(41) ולפי"ז שנאת התוכחה היא סימן לאדיקות החטא בחוטא, אך לא סבה לכך. והרמב"ם שם ביאר שהיא סבה לעיכוב תשובה, וכלשונו: "השונא את התוכחות, שהרי לא הניח דרך תשובה, שהתוכחה גורמת לתשובה, שבזמן שמודיעין לו לאדם חטאיו, ומכלימין אותו, חוזר בתשובה... וזה ששונא תוכחות אינו בא למוכיח... ולפיכך יעמוד בחטאיו, שהם בעיניו טובים".

(42) כמבואר בהערה 31, שהקב"ה נמצא עם הציבור, א"כ בדין הוא ש"הרבים הם הכל".
(43) דוגמה לדבר; נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח וגו'", ופירש רש"י שם "לקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". וכתב הגו"א שם אות ב: "כלומר, שלכך קאמר לשון 'ויקח', לפי שכל אשר חולק, לוקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מן אשר חולק עליו, ושייך בזה לשון לקיחה. ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד - בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל. והשתא יתורץ נמי, דמאי מלמדינו הכתוב בלשון 'לקיחה' הכתוב כאן שלקח עצמו לצד אחר, אלא להשמיענו שהיה נחלק מתוך כלל ישראל". וזהו מעין פורש מהציבור. ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה החולק על כהונה לוקה בצרעת [רש"י במדבר יז, ה], "ועל כן לקה עוזיה בצרעת" [לשון רש"י שם, עפ"י דברי הימים ב, כו, כא]. ובויק"ר יז, ג אמרו שעל עשרה דברים הנגעים באים, ואחד מהם הוא "הגוזל את שאינו שלו", ומביאים לכך ראיה מהצרעת של עוזיה, שלקח כהונה לעצמו. וביאר זאת הגו"א בראשית פמ"ד אות ט בזה"ל: "כי כל ענין הצרעת דבר זר, שאינו רגיל בבני אדם, כי הלוקח דבר שאינו ראוי לו בא עליו דבר שנוי שאינו ראוי, והוא דבר זר". הרי שהצרעת של עוזיה באה עליו מחמת הזרות שבמעשיו. והנה במעשהו של עוזיה היו שני מרכיבים; (א) מחלוקת על הכהונה. (ב) לקיחת הכהונה לעצמו. וכל אחד ואחד ממרכיבים אלו מחייב צרעת, וכמבואר ברש"י שם, ובויק"ר. והנה הזרות שיש בלקיחת הכהונה התבארה בגו"א שם. אמנם הזרות שיש במחלוקת על הכהונה לא נתבארה שם. אמנם כאן אנו למדים טוב טעם בכך. כי נתבאר כאן שהמתנגד לרבים עושה מעשה זר, ולכך דין הוא שהחולק על הכהונה ילקה בצרעת.
(44) והרמב"ם שם [הלכה ג] כתב טעם אחר, וז"ל: "המקלל את הרבים, ולא קלל אדם ידוע, כדי שישאל ממנו כפרה".
(45) כי אינו בוש וירא ממעשיו, וכמבואר בסמוך.
(46) כי יודע שעשה מעשה אסור. ובב"ק עט: פירש רש"י "גנב... הוא ירא מבני אדם". וכן נאמר [ירמיה ב, כו] "כבושת גנב כי ימצא". הרי בושה ויראה במעשה הגנבה.

(47) כי בושה ויראה מורות על הריחוק מהחטא, וכפי שנתבאר לעיל פ"ה הערה 7, ויבואר בסמוך. ולכך הכפרה אפשרית, כי כל עוד שהחטא אינו בעצם שייך לחוטא, ניתן להסיר החטא, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 11, ולעיל הערה 16.

(48) שהרי החולק עם הגנב אינו פסול לעדות [שו"ע חו"מ סימן לד, סעיף ז], וביאר הגר"א שם [סעיף קטן י] שהטעם הוא לפי שבני אדם טועים וסוברים שאין האיסור אלא בגנב עצמו, ולא בחולק עמו. ומחמת כן גופא, עבירה זו מתעצמת בו יותר, וכמבואר כאן.

(49) והרמב"ם שם כתב טעם אחר, וז"ל: "החולק עם הגנב, שלפי שאינו יודע גניבה זו של מי היא, אלא הגנב גונב לרבים, ומביא לו והוא לוקח. ועוד, שהוא מחזק יד הגנב ומחטיאו".

(50) ב"ק סו. "אבידה הוא דכי אתא לידיה בהיתרא אתיא לידיה".

(51) לעיל פ"ה ד"ה ודבר זה.

(52) והרמב"ם שם כתב טעם אחר, וז"ל: "והמוצא אבדה ואינו מכריז עליה... לאחר זמן כשיעשה תשובה אינו יודע למי יחזיר".

(53) שם בהשגותיו בהלכות תשובה פ"ד ה"ג.

(54) ולא "שור עניים".

(55) לשון הראב"ד: "ואינו אלא 'שוד' בדל"ת, כלומר שהוא דוחק אותו בחובו, עד שמחליטין קרקעותיהן בפחות, או המטלטלין שלהן, ואומר שלי אני נוטל".

(56) ובכך שגובה את השור לחרישה בחובו, הוא מוסיף עליהם עניות נוספת, וכמו שמבאר.

(57) פירוש - ענים אלו הם אומללים כבר מצד עצמם, אף קודם שנגבה חובם.

(58) והרמב"ם שם ביאר טעם אחר, וז"ל: "אלו בני אדם אמללין הם, ואינן ידועים ומפורסמים, וגולים מעיר לעיר, ואין להם מכיר כדי שידע שור זה של מי הוא, ויחזרנו לו".

(59) מעין מה שכתב הרמב"ן בבראשית ו, ב, שההשחתה של דור המבול הגיעה לשלב שבני השרים והשופטים השחיתו דרכם, והוסיף: "יספר הכתוב, כי הדיינין אשר להם לעשות המשפט ביניהם, עושים החמס בגלוי ואין מונע אותם".

(60) והרמב"ם שם כתב טעם אחר, וז"ל: "והמקבל שוחד להטות הדין, אינו יודע עד היכן הגיע הטייה זו, וכמה היא כחה כדי שיחזיר".

(61) והרמב"ם שם כתב באופן אחר: "האוכל מסעודה שאינה מספקת לבעליה, שזה אבק גזל הוא, והוא מדמה שלא חטא, ויאמר כלום אכלתי אלא ברשות".

(62) לשון הטושו"ע חו"מ סימן עב, סעיף א: "המלוה לחבירו על המשכון, צריך ליזהר שלא ישתמש בו, מפני שהוא כמו רבית. ואם הלוה לעני על מרא ופסל וקרדום וכיו"ב, ששכרו מרובה... יכול להשכירו ולנכות דמי השכירות בחובו... אבל הוא לא ישתמש בהן וינכה לו בחובו משום חשדא". הרי שאסור למלוה להשתמש עם המשכון, וק"ו שלא ישתמש עם משכון של עני.

(63) והרמב"ם שם כתב טעם אחר: "המשתמש בעבוטו של עני, שהעבוט של עני אינו אלא כגון קרדום ומחרישה, ויאמר בלבו אינן חסרים, והרי לא גזלתי".

(64) וראיה קשורה לנפש, וכמבואר לעיל פ"א הערה 115. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רה:] כתב: "'וכי תאוה הוא לעינים' [בראשית ג, ו], הוא כנגד כח הנפשי... כי כח הראות תולה בכח הנפשי... כי העין היא כח נפשי". וראה נצח ישראל פ"ט הערה 24.

(65) שכבר נתבאר הרבה פעמים כי החטא בא מהגוף [לעיל פ"א הערה 125, פ"ב הערה 113, ופ"ד הערות 15, 31]. ולכך הגוף מוכן לחטא. ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:] כתב: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר הוא מוכן לחטא".

(66) ואין הנפש מוכנה לחטא, וא"כ יש כאן מעשה זר, שגורם שהחטא יהיה אדוק באדם. וראה הערה 75.

(67) והרמב"ם שם כתב טעם אחר, וז"ל: "המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום, שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה. והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול, שהיא גורמת לגופן של עריות". הרי שהחטא הוא משום שזה גורם לעריות, ואילו למהר"ל החטא הוא הראיה לכשעצמה.

(68) לשון הרמב"ם שם: "המתכבד בקלון חבירו, אומר בלבו שאינו חטא לפי שאין חבירו עומד שם, ולא הגיע לו בושת".

(69) שנאמר [ויקרא יט, טו] "בצדק תשפוט את עמיתך", ופירש רש"י שם "הוי דן את חבירך לכף זכות".

(70) שבת צז. "החושד בכשרים לוקה בגופו". וראה שם בח"א [א, מו:], באר הגולה באר השני [סוף כד:], וגו"א דברים פי"ט אות יא [ד"ה וזהו].

(71) והוא עונש "מדה כנגד מדה". וראה לעיל פ"ז הערה 23. ולכאורה, גם כאן קשה, שעכוב התשובה אינו מחמת הזרות והאדיקות שבחטא, אלא הנהגה של "מדה כנגד מדה". וראה הערה 30.

(72) לשון הרמב"ם שם: "החושד בכשרים אומר בלבו שאינו חטא, לפי שהוא אומר מה עשיתי לו... והוא אינו יודע שזה עון שמשים אדם כשר בדעתו כבעל עבירה".

(73) ב"ב קסה. "רוב בגזל ["רוב בני אדם חשודין על גזל" (רשב"ם שם)], ומיעוט בעריות, והכל בלשון הרע... אבק לשון הרע". וראה בח"א שם [ג, קל:], ובדרוש לשבת תשובה [פא:].

(74) דב"ר ה, י "בשביל שהיה הדור בעלי לשון הרע לא נבנה [המקדש] בימיהם". וכן ברמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ו כתב "ובעלי לשון הרע". ובסוטה מט. אמרו "משחרב בית המקדש גברו בעלי זרוע ובעלי לשון". אמנם לא מצאתי להדיא "בעלי רכיליות". ובקהלת י, יא נאמר "ואין יתרון לבעל הלשון", ובגמרא [תענית ח.] העמידו את הפסוק במדברי לשון הרע.

(75) כי נקרא "בעל מחשבות רעות", ו"בעל" מורה על תמידיות.

(76) כי המחשבה חלה בחלק הנעלה ביותר שבאדם, והוא השכל, וכמבואר בח"א לקידושין מ. [ב, קמ.], וראה הערה 9. וכשם שהסתכלות בעריות היא עבירה שיש בה זרות, מחמת שאין הנפש מוכנה לעבירה [ראה הערה 66], הוא הדין בנוגע למחשבות רעות, שאין השכל מוכן לעבירה, ולכך יש כאן חטא שאדוק באדם.

(77) וברמב"ם מופיע "בעל מחשבה רעה" בעכוב מספר עשרים ושלשה, וקודם לו "בעל חימה" שהושמט מדברי המהר"ל. ומעתה יבאר את העכוב האחרון.

(78) וז"ל בדר"ח פ"ד מי"ג [קפד:]: "כי שני חברים כל אחד השלמה לאחר, שכל שני חברים משלימים זה לזה". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כי כל חיבור, האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חיבור בעולם".

(79) פירוש - כשם שהחברות לא מוסרת, כך החטא לא מוסר. ובדר"ח פ"א מ"ז [לט:] כתב: "כי אין ספק כי... החבר רע מביאים את האדם לידי חטא".

(80) כי כל ענין התשובה הוא שהאדם חוזר להתחלתו, שהיא ללא חטא [לעיל פ"ב הערות 59, 62, 143], אך כאשר רובצות על האדם עבירות שאינן ברות השבה, הרי מן הנמנע שיוכל האדם אז לחזור לתחילתו נטולת החטא. ולכך אף שאר חטאים הם משוללי תשובה. וכן יבואר בסמוך, וראה הערה 107.

(81) "הרגל דבר - תשמיש. 'הרגל' התחלה" [רש"י שם].

(82) "הפיחה רוח" [רש"י שם].

(83) פירוש - הגמרא הביאה מעשה זה להקשות, שלא רק במינות אמרינן שאם שב בתשובה הוא מת, אלא אף בשאר עבירות אמרינן כן.

(84) דבוק, צמוד. ורש"י בע"ז יד: פירש "קשור". ושם בדף לג. כתב "אביק - לשון עניבה היא בכל התלמוד".

(85) כמבואר לעיל פ"ה הערה 111. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובאור חדש [קי.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם' וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:]: "כי כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה הערה 80, שם פי"ג הערה 76, ועוד ועוד.

(86) ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (רסו:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], ועוד.

(87) מגילה יב: "כחמרא דיתיב על דורדייה", ופירש רש"י שם ""ך דורדייה - על שמריו". ובע"ז ריש לב. אמרו "האי חלא דשיכרא דארמאה אסור, דמערבי ביה דורדיא דיין נסך", ופירש רש"י שם "דורדיא - שמרים". וכן הוא בערוך, ערך דרד, שהביא את הפסוק [תהלים עה, ט] "אך שמריה ימצו ישתו", שתרגם שם אונקלוס "ברם דורדייהא".

(88) כמבואר בב"ב צז., שאין מברכין עליהם "בורא פרי הגפן". והשמרים גורמים ליין שלא יחשב צלול [רש"י ב"מ ס. ד"ה השופה].

(89) ב"מ פג:, ופירש רש"י שם "חומץ בן יין - רשע בן צדיק". הרי שפסולת היין [שמרים או חומץ] מורה על הרשע.

(90) כי הזנות מתייחסת לגוף, ומבואר בהערה 10.

(91) לשונו בח"א לע"ז יז. [ד, מ.]: "הרשע נקרא 'חומץ', וזה כאשר יש בו עדיין דבר מה טוב, כי החומץ אינו מקולקל לגמרי. אבל כאשר הוא מקולקל לגמרי, וכאשר חטא בגופו בזנות, נקרא 'דורדיא'". ובח"א לגיטין נז. [ב, קט:] כתב: "גלוי עריות הוא רע לעצמו, כי כאשר דבק בג"ע, והוא הלך אחר יצרו בזנות, זה רע לעצמו ואין כמותו. כי אין דבר רע כמו יצה"ר, ובעל ג"ע דבק ביצה"ר, ומכ"ש מה שיש בו פחיתות וגנות הזנות, וזהו רע לעצמו... שאין דבר שנקרא פגם בעצמו של אדם כמו ג"ע. ואילו ע"ז, אף שהוא רע, וכן שפ"ד, אין זה פחיתות גנאי ופגם, רק מי שהולך אחר זנות, שהוא נחשב פגם בעצמו, שהוא כמו בהמה. כמו שאמרו ז"ל אצל מנחת סוטה היא עשתה מעשה בהמה... וכבר התבאר זה בכמה מקומות".

(92) ובביאור הנהגה זו, ראה בח"א לשבת קד. [א, מז:]. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "הבא לטהר מסייעין לו לגמרי, ואף דבר שלא היה יכול לעשות מעצמו נעשה לו".

(93) "כי ימינך פשוטה לקבל שבים" [סליחות לעשי"ת]. וכן הוא בזוה"ק ח"א כג. "וייתי ימינא, דאיהי פשוטה לקבל שבים". וראה בפרקי דר"א ר"פ מג, וברד"ל שם אות ג. ובגו"א בראשית פ"ב אות ט כתב: "ימין ה' פתוחה לקבל שבים". וראה לעיל פ"ד הערה 40.

(94) לשון הרבינו יונה בתחילת שערי תשובה: "והתבאר בתורה כי יעזור השם לשבים כאשר אין יד טבעם משגת... שנאמר [דברים ל, ב] 'ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך', ואומר בגוף הענין [שם שם ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך', להשיג אהבתו".

(95) מה שכתב "ולכך הקב"ה עזרו" יוסבר על פי דבריו בגו"א שמות פ"ד אות א, בביאור דברי רש"י שם [שמות ד, ז] שמדה טובה מהרת לבוא יותר ממדת פורענות, וז"ל: "לפי שהטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות ואינו חפץ בהעדר, ולכך ממהרת לבא". הרי הסיוע המיוחד לבעל תשובה הוא בכדי שלא יעדר, וכלשון הפסוק [יחזקאל יח, כג] "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלא בשובו מדרכיו וחיה". וראה הערה 118.

(96) "מפני מדת הדין - שמקטרגת ואומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר" [רשב"ם שם].

(97) לעיל פ"ד ד"ה ותימה על, ושם הערה 66.

(98) שנתבאר שם שמחמת שישראל ודוד המלך היו מוכנים לתשובה, לכך נתגלגל על ידם חטאים [חטא העגל וחטא בת שבע] שיחייבו תשובה. אמנם שם דובר על צדיקים, שהחטא אינו ראוי אליהם מעיקרא, וכמבואר שם [ד"ה ובאולי יקשה]. ואילו כאן לא מדובר על צדיק מעיקרו. וצ"ע. ונראה שהוסיף משפט זה לבאר את סדר השם של "אלעזר בן דורדיא". שאע"פ שבפועל נעשה החטא קודם לתשובה, מ"מ בקריאת השם הסדר הוא להיפך; קודם הוא נקרא בשם התשובה ["אלעזר"], ורק לאחריו נקרא בשם החטא ["בן דורדיא"]. ועל כך ביאר שאכן במושכל הסדר הוא להקדים את התשובה לחטא, כי המוכן לתשובה מוכן אל החטא. וראה להלן הערה 119, שביאר שם שמתוך שפלות החטא עלה על דעתו של ר"א לעשות תשובה.

(99) ואודות חלוקת האדם לשלשה חלקים אלו [גוף, נפש, ממון] ראה לעיל פ"ה הערה 97.

(100) הענין מבואר היטב בח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], שאמרו שם "שלשה דברים מכחישים כחו של אדם, ואלו הן; פחד, דרך, ועון". וכתב שם לבאר: "ידוע כי יש באדם

שלשה כחות אשר בהם שייך חולשה. האחד, כח הגוף... והדרך מחליש כח הגוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה. ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר". וראה גו"א בראשית פמ"ד אות כ, ושם הערה 67.

(101) בח"א לע"ז יז. [ד, מ:] כתב עד כאן אות באות, אך במקום לכתוב "לכך עבר" כתב "שהרי עבר".

(102) והפחד מהסכנה משתייך לנפש, וכפי שביאר בח"א לגיטין שם: "והפחד דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... והפחד מחליש הנפש".

(103) בח"א לע"ז שם במקום לכתוב "אם כן" כתב "ועוד".

(104) לשונו בנצח ישראל פי"ד ד"ה ולכך השם יתברך: "החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [ראה דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו'". ובח"א לסוטה כב: [ב, סה:] כתב: "דבר שהוא רחוק ביותר יש שבעה, כי מספר זה מסוגל לדבר זה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "והדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לשבעה חלקים, כי זה תמצא תמיד ובכל מקום כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לשבע מחיצות". ובאור חדש [קכ:] כתב: "כי בכל מקום ההפסק הוא בשבעה". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות". ובבאר הגולה באר הששי [קטו:] ביאר את השבעה רקיעים, וכתב בתוך דבריו: "כי שבעה הבדלים יש מן התחתונים לעליונים, כל כך מובדלים העליונים מן התחתונים". ובפסחים קד. אמרו "שבע הבדלות הן".

(105) בח"א לע"ז שם הוסיף: "לתכלית החטא שאין יותר מזה".

(106) בע"ז יז., שכך היא ההנהגה לגבי מינות.

(107) לעיל פ"ב הערות 59, 60, 143. וראה כאן הערה 80.

(108) בח"א לע"ז שם הוסיף: "כי כבר התבאר כי החוטא כאשר הוא שב בתשובה, צריך שלא היה לו פרישה גמורה מן השם יתברך [ראה הערה 14]. כי התחלת האדם כאשר נולד היה בלא חטא, וכאשר שב בתשובה הוא שב להיות כמו בראשונה, שהיה בלא חטא. ואם לא היה התחלתו טוב, אין כאן תשובה. רק על ידי שיש לו התחלה טובה, ולא נתקלקל, חוזר בתשובה אל התחלתו שהיה בלא חטא".

(109) בח"א שם הוסיף: "כי כבר נעשה לאדם אחר, ונתקלקל הכל".

(110) כמבואר לעיל פ"ב הערה 27, 28.

(111) לשונו בח"א שם: "על ידי מיתה אפשר לו התשובה לסלק החטא, כי בעולם שאחר המיתה אין מינות ואין ערוה. ולכך מצד הזה אפשר לו התשובה. אבל בעולם הזה לא שייך לו התשובה, כיון שהוא אדוק במינות וערוה, ולכך כאשר הוא שב מקבל המיתה כדי שיהיה לו התשובה".

(112) בח"א לע"ז שם הוסיף: "ונעשה הכל פסולת".

(113) וראה בריש הפרק בביאור השויון והדמיון בין מינות לעריות, ששניהם נמסרים ליצר הרע.

(114) וזה לשונו בח"א לנדרים נא. [ב, כא.]: "אצל שאר בשר כתוב [ויקרא יח, יז] 'ערות אשה ובתה לא תגלה שארה הנה זמה היא'... כי אצל קורבת עריות אמר 'זימה היא', כלומר זו מה היא, כלומר שאין בזה ממש כלל".

(115) "בעצמה" - מצד עצמה, אך יש לה כח רב מצד הקב"ה, שהרי על הרוחות מברך "ברוך שכוחו וגבורתו מלא עולם" [ברכות נד.]. והרי בגמרא [תענית ג:] השוו את ישראל לרוחות, ואמרן "כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר לעולם בלא ישראל". ובנוגע לישראל, כבר השריש המהר"ל "כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מ"מ הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך" [לשונו בנצח ישראל ר"פ יג, ושם הערה 3]. ובדרשת שבת הגדול כתב [רג:]: "כי מצד עצמם [ישראל] הם 'מה', רק שהשי"ת מגביה שפלים - הם 'מאד'". וזהו גדרה של רוח.

(116) בח"א לע"ז שם כתב: "וכך נעשה ר"א למציאות של רוח, שאין בו ממש, ואין תשובה אליו".

(117) בח"א שם כתב: "שהרי כאילו היה אינו עוד האדם שהיה כבר, ולא שייך בזה חזרה, שכל אדם שב אל התחלתו, וזה מפני הזנות שכ"כ היה אדוק בו, נעשה רוח".

(118) לשונו שם בח"א: "כי כבר התבאר כי היה נקרא 'אלעזר בן דורדיא', שהחטא בעצמו היה גורם אל התשובה. כי כאשר היה מקולקל לגמרי, אז עלה על דעתו לחזור בתשובה, כדי שלא יהיה נפסד לגמרי". וראה הערה 95.

(119) לשונו בח"א שם: "ולפיכך בשעת הרגל דבר, וזהו הזנות, הפיחה בו, כלומר שנעשה לרוח, ואז היה חוזר בתשובה. והנה היה יוצא תשובה שלו מן החטא עצמו. לכך נקרא 'אלעזר בן דורדיא', כי מה שהקב"ה היה עוזר לו אל התשובה היה בא מן

הפסולת עצמו. כי כאשר ראה כ"כ קלקול שלו, שהיה פסולת גמור, אז עלה על דעתו לחזור בתשובה, והשם יתברך עזרו על זה". וראה הערה 98.

(120) בח"א שם הוסיף: "כי כבר אמרנו, כי כאשר הוא מקולקל לגמרי עד כי אין התשובה לו... דבר זה [שייכותו להרים וגבעות] נחשב שאינו מקולקל לגמרי, כאשר יש לו שתוף אל הרים וגבעות, שהרי הם גם כן מן הנמצאים שהם בעולם, ומפני זה אין כאן קלקול גמור".

(121) בח"א הוסיף: "כי נעשה כמו רוח".

(122) בח"א הוסיף: "אף שאינו נחשב מציאות בעצמו".

(123) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה יב.] ש"כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב באור חדש [קיד.] בזה"ל: "שאמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה [ראה לעיל פ"ד הערה 32]... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובשבועות מז: אמרו "עבד מלך - מלך". והמציאות של ישראל היא רק כאשר הם מצורפים לה', אך לכשעצמם אינם חשובים כלל, וכמבואר בהערה 115. ובנצח ישראל פל"א [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "הדבר שהוא במקרה... לא יתקיים, היינו כאשר המקרה אינו נמשך אל דבר עצמי. אבל כאשר המקרה נמשך אל דבר עצמי, המקרה קיים". וראה שם הערה 120.

(124) רמב"ן בראשית ב, א: "צבא הארץ הם הנזכרים; חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים; שני המאורות והכוכבים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". וראה לעיל פ"ב הערה 91.

(125) לשונו בהקדמה לנצח ישראל: "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". ובב"מ ט. אמרו "איהו לא קני - לאחריני מקני [בתמיה]". וראה הערה 130.

(126) לשונו בח"א לע"ז שם: "כי חמה ולבנה אינם בעלי הפסד בעצמם, ואפשר שיבא מצדם הקיום אל האדם". ובדר"ח פ"א מי"ח [נז.] כתב: "עולם התחתון עד עולם הגלגלים... הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון... ואחר כך עולם האמצעי,

אין בו הויה אחר שנבראו... אין שם חסרון... רק הכל בשלימות". ושם מאריך לבאר כיצד אין הפסד לעולם הגלגלים. והרי החמה והלבנה נמצאות בעולם האמצעי [כמבואר בדר"ח שם]. ובסמוך יבאר שאיתניות החמה והלבנה נובעת מהיותם מקורות האור.

(127) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שהאור מורה על המציאות. ולדוגמה, בדר"ח פ"ה סוף מ"כ [ער:] ביאר: "ולמה נקרא [בית המקדש] 'אורו של עולם'... כי [הוא]...עיקר המציאות". וקודם לכן [רכט.] כתב שם: "כי בית המקדש הוא עיקר מציאות העולם, נקרא 'אור עולם'... כי האור הוא המציאות, והא הפך הפסד". ושם בפ"ג מי"ד [קמד.] כתב: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך'". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". ובנצח ישראל פ"י [ד"ה נוסף על] כתב: "שאלו הנמצאים הם עיקר המציאות, והם השמש והירח והכוכבים", וראה שם הערה 71.

(128) לשונו בח"א לע"ז שם: "כלומר שאין להם קיום בעצמם, אף שיש בהם קיום עתה, כתיב לעתיד לעולם הבא 'וחפרה הלבנה ובושה החמה'".

(129) שהרי נאמר [ישעיה סה, יז] "כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה וגו'". ופירש רש"י שם "ויש אומרים שמים חדשים ממש, וכן עיקר". ובגו"א דברים פ"ד אות י האריך בכך שאור החמה והלבנה לא נבראו למען ישראל, אלא רק בעבור האומות, וכתב שם: "ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים. ויראה, דודאי אין המאורות מאירים לישראל, רק שמאירים לאומות שהוא חלקם, רק שישראל נהנים [מ]הטוב שהוא בא לאומות. כמו שפירש רש"י בפרשת בלק [במדבר כג, ט] אצל 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', שישראל אוכלים עם הטובות שבאות לאומות, ואין עולות להם [מן החשבון]. והמאורות, אי אפשר לומר שיהיו נבראים בשביל ישראל, שהרי כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', וכתיב [ר' שם טז] 'ויעש אלקים המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה', והרי המאורות אינם מושלים בישראל, דכתיב [ר' ירמיה י, ב] 'מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה'. הרי כי אין המאורות מושלים בישראל, אם כן המאורות אין

פעולתם לישראל, ואם כן אי אפשר לומר שיהיו נבראים לישראל בשביל כל פעולתם... ולפיכך יש לומר שנבראו להאיר לאומות, והטוב - שהוא להאיר להם - לוקחים ישראל ואוכלים עמהם. והרע - שהוא ממשלתם - אינם מקבלים. דעל כרחך צריך לפרש הכתוב כן, דהא כתיב [דברים ד, יט] 'אשר חלק לכל העמים', 'להאיר להם' [רש"י שם], 'ואתכם לקח לו' [שם פסוק כ]. ואם כן אין לישראל חלק באור של מאורות". וברי הוא, שהואיל והאורות של החמה והלבנה נבראו רק למען האומות, הרי שמאורות אלו "אינם מכלל עולם הבא".

(130) כי הם עצמם משוללים מהעוה"ב, ואיך יתנו לאדם דבר שאין אצלם, וכמבואר בהערה 125.

(131) מקורו בזוה"ק ח"א קסב:, שאמרו שם "רקיעא תמינאה ביה שקיען כל ככביא זעירין ורברבין". וראה נצוצי אורות שם אות ב. ובחגיגה יב: אמרו "שבעה [רקיעין הן], ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות... רקיע שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועין".

(132) לשון הנצוצי אורה שם: "הרקיעים הם נקראים ספירות... וכשאתה מונה מלמטה למעלה מהמלכות, יבוא הבינה להיות שמיני". ובח"א לע"ז שם כתב: "המזלות והכוכבים הם ברקיע השמיני בפני עצמם, והם במעלה היותר עליונה, כי הכל נתון תחת המזל".

(133) שבת קנו. "רבי חנינא אומר, מזל מחכים". ופירש רש"י שם "לפי המזל היא החכמה". ובזוה"ק ח"ב ע: אמרו "עבד קב"ה ככבים ומזלות לאסתכלא בהו... ולמנדע בהו חכמתא".

(134) כי המזל מחכים, וכן שמדובר כאן בבינה. ולכך יש למזלות יותר קיום, כי הם קרובים לשכל. ולשונו בגו"א במדבר פי"ט אות ג: "ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י במדבר יט, ט], ולא פרה אחרת. כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום". וראה שם הערה 26.

(135) בח"א שם הוסיף: "כי אף על גב שאין לו קיום מצד עצמו, יהיה לו הקיום מצד זולתו".

(136) בח"א שם כתב: "כי כל אלו לעולם הבא לא יהיה ממשלה שלהם, ואיך יבא מצדם הקיום למי שאין ראוי לו".

(137) בח"א שם כתב: "אין הדבר תלוי רק בי... וכל זה מפני כי התשובה היא שחוזר אל השם יתברך בעצמו, שהוא עיקר הכל. ומפני כך צריך שתהיה התשובה מצד עיקר האדם, לא מצד אחרים, שאין זה מצד עיקר האדם, כי עיקר האדם כבר נעשה רוח, כמו שהתבאר". וצרף לכאן דברים שכתב המכתב מאליהו, כרך ב [עמוד 77], וז"ל: "לא תתכן תשובה על ידי שלא לשמה, כי התשובה צריכה לבוא מתוך הכרות אמיתית בפנים בלב... בהרבה דברים נאמר 'לעולם יעסוק אדם... שלא לשמה' [פסחים נ:], אבל תשובה אינה נכללת בהם. פעולת ה'שלא לשמה' היא לשמש כסיוע לנקודה הפנימית, בהסירה את המניעות ואת העיכובים בדרך התפתחותה אל הלשמה הגמור. אבל התעוררות התשובה היא היא עצם הנקודה הפנימית ממש, ואם אין היא המניע הרי אין זו תשובה אמיתית כלל... כי התשובה אינה אלא הפעלת הנקודה הפנימית בבחירה מדעת ובכוונה מלאה, ובלי פנימיות לא תתכן תשובה. הרי שהתשובה היא מצוה שאין שייך לעשותה שלא לשמה כלל".

(138) כפי שנתבאר למעלה [פ"ד ד"ה ועוד יש, ושם ד"ה ויש לך] שהתשובה היא סילוק החמרי. ואודות שהגשמי הוא שורש החטא, דבר זה כבר נתבאר הרבה פעמים [לעיל פ"א הערה 125, פ"ב הערה 113, פ"ד הערה 15, ופ"ז הערה 18, וכאן הערה 65].

(139) כמבואר למעלה [הערה 33], שהחכמים הם השכלי.

(140) בח"א שם הוסיף: "ונעשה שכלי, וראוי לקרותו 'רבי'". וראה בגו"א בראשית פכ"ה אות יג שביאר שאצל הצדיקים המיתה משחררת אותם מכבלי הגוף, ונעשים שכליים לגמרי. וכן ביאר בהספד [עמוד קעח], וז"ל: "כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה, כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא שפל ופחות, ועתה נלקח למעלה... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר עילוי אל הצדיק מדבר זה". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [עה:].

(141) פירוש - הגמרא שואלת מי הוא אחד זה בדורו של רב.

(142) ושתי הלשונות בגמרא דנין האם מדובר באבא אבהו דרב ירמיה בר אבא, או אחיו, הנקרא אחא.

(143) והוא מכונה בשם "נתן דצוציתא".

(144) "שהמלאך פשט את ידו וקיבל תשובתו" [רש"י שם].

(145) וכן פירש רש"י בסנהדרין לא: ד"ה לדזיו, וכמצוין בגליון הש"ס שם.

(146) כמבואר דינים אלו ברמב"ם הלכות כלי מקדש פ"ט ה"ט. ומעין זה ביאר בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ואמר שנתן], בביאור הגמרא [ברכות נד:] "אזיל ועקר טורא בר תלתא פרסי, ואייתי על רישא", וז"ל: "ומפני שראה עוג עצמו יותר עליון בגודל השעור, סבר שכמו כך יש לו להיות עליון ולמשול על ישראל... ולפיכך נתן ההר - שבו יתגבר על ישראל - בראשו, ולהיות עושה המלחמה בראשו. כי אין דבר עליון באדם רק הראש, ועל ידי הראש רצה לזרוק ההר... בזה היה רוצה עוג למשול על ישראל, במה שיש לו גבהות ועליון". הרי שהראש מורה על ממשלה ושלטון. וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ט [רסה.]: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". וראה עוד בגבורות ה' פמ"ד [קסח:] שכתב: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]. ולפיכך בתפארת שיוצא לזולתו... ראוי שיהיה פאר זה על הראש". וביאר שם שלכך מניחים תפילין על הראש. וכן רמז ליסוד זה באור חדש [רה.]. וכן מבואר בנצח ישראל פל"ז הערה 42. וכן ביאר שלכך הכתר מונח על הראש [ח"א לשבועות ט. (ד, יא:)]. והובא לעיל פ"ד הערה 26.

(147) לשונו בח"א לשבת נו: [א, לו:]: "פירוש ר"ת עיקר, שפירש שהיה לו נר על ראשו. וענין הנר הזה דבר מופלג, כמו שאמרו במנחות [כט:] אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמוני. וזה כי בעל התשובה יש לו מדריגה נבדלת כאשר הוא גובר ומולך על גופו לסלק החטא ממנו. ובדבר זה היה לו כתר, כי הכתר הוא מורה על מעלה נבדלת... ולפיכך לבעל תשובה ראוי שיהיה נר על ראשו, כי הנר הוא מעלה נבדלת... וכך היה נראה על ראשו הכתר שראוי לבעל תשובה".

(148) ועוד אודות כתרו של הבעל תשובה, ראה לעיל פ"ד הערה 26.