**%[א]**

#**הבאר הראשון**= מים קדושים, חפרוהו שרים, חכמי חרשים. מימיו מכל תעוב מפרישים, שומרים האדם מחלאים קשים, מבריאים ומעבירים נגעי אנשים, מחזיקים ומחלפים כח לחלשים. ומשם יפרד והיה לארבע ראשים.

#**התלונה הראשונה**= מה שהם אומרים, כי הוסיפו חכמים על התורה, והם הגזירות אשר גזרו והוסיפו, עד שגדשו הסאה. והם מי מריבה אשר רבו לומר כי בתורה כתיב (דברים ד, ב) "לא תוסיפו". גם יש כאן שתי תורות; התורה שנתנה מפי השם יתברך על ידי משה עליו השלום, ותורת חכמים תורה בפני עצמה, ואין כאן תורה אחת כמו שראוי. גם תורת משה על ידי זה חסירה, כאשר צריך להשלימה על ידי מצות חכמים. גם אמרו שגרעו מן התורה, והכתוב אומר (שם) "לא תגרעו". כך הם דבריהם.

#**ואין ספק**=כי דברים אלו נאמרו שלא בעיון. כי כל איש בעל עיון אף בהבנה קלה, ידע סתירת דבר זה. שאם נאמר שאסור להוסיף שום מצוה על מה שכתוב בתורה, אם כן מרדכי ואסתר שהוסיפו יום י"ד ויום ט"ו [באדר] ימי פוריא על ישראל, הוסיפו על התורה, ועברו על "לא תוסיפו" הכתוב בתורה. ועוד, ממקומו הוא מוכרע טעות זה. שאם פירוש "לא תוסיפו" שלא יוסיפו לגזור דבר על ישראל, אם כן גם כן פירוש "לא תגרע" הכתוב אצלו, שאל יחסרו דבר מן התורה לבטל אותו. וכי דבר כזה\* צריך אזהרה\* שלא יבטל דבר מן התורה, שהזהירה התורה בכמה מקומות שלא\* יבטלו מצות התורה. ועוד, וכי זה נקרא בלשון "גרעון", שאין זה נקרא "גרעון", רק בטול התורה, כמו שאמר בכל מקום (ויקרא כו, יד) "ואם לא תשמעו ולא תעשו". כי מה שייך "גרעון" כאשר מבטל התורה. רק פירוש "לא תגרע" היינו שבמצוה עצמו לא יגרעו דבר ממנו, רק יעשה המצוה כפי מה שראוי לעשות, בלי גרעון כלל. ולא יאמר אף כי המצוה היא לעשות ד' ציצית על ד' כנפות, אם יש בגד שיש לו ג' כנפות יעשה ג' ציצית על ג' כנפות שלו. וכן בודאי פירוש "לא תוסיפו", שאל יוסיף על המצוה עצמה דבר, רק יעשה המצוה כפי מה שיש לעשות בלי תוספת. דרך משל; "לא תוסיפו" היינו שלא יוסיף יום אחד על חג הסכות ועל חג המצות. ואינו עושה זה משום ספק או משום גדר וסייג, רק לשם מצות חג הסכות, או לשם חג המצות, ודבר זה אסור, כי אין ראוי לעשות רק שבעה ימים, ולא יותר. וכן מי שמוסיף על ד' פרשיות של תפילין לעשות חמשה פרשיות, ועל שתי פרשיות של מזוזה מוסיף לעשות ג', הרי הוא בכלל "לא תוסיפו"\*. וכן "לא תגרעו", אם יחסר מן ד' בתים, ועושה מן ארבע בתים ג' בתים בתפילין, ומניח שתי פרשיות בבית אחד, והרי כל הפרשיות הם בתפילין, רק שעושה שלש בתים. וכן אם יעשה חמשה\* ציצית בבגד שיש לו חמשה כנפות.

#**ודבר זה**= הוא יותר גרוע משאילו לא יעשה המצוה כלל, ויניח אותה לגמרי. כי אם יניח המצוה ולא יעשה, אין כאן רק שיושב בטל מן המצוה. אבל מי שגרע מן המצוה, הוא (-ש)משנה המצוה במעשה, ולפיכך הוא בלא תעשה. והרי מי שעשה ג' ציצית בבגדו הוא עובר ב"לא תגרעו", ואם לא עשה שום ציצית הוא בקום ועשה בלבד. והנה התבאר כי פירוש "לא תגרעו" שאל יגרע מן המצוה, וכך פירוש "לא תוסיפו", ואין כאן ספק כלל, וכך קבלו חכמינו פירוש המצוה.

#**וכאשר תחקור**= על מקומו של הבאר הזה, תמצא אותו נחלק לד' ראשים; האחד מה שפרשו חכמים המצוה שבתורה, וזה שנקרא 'דברי סופרים'. ואין הכוונה כלל שיהיה זה מדבריהם בלבד, כי תורה הוא לגמרי, וחייב עליו כמו שמחויב על הדבר המפורש בתורה. ונקרא 'דברי סופרים' בשביל שפירוש המצוה מדברי הסופרים, כמו שיתבאר.

#**השני, הם**= המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראייה ודרש מן התורה. ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם, רק קרא אסמכתא בעלמא. ורבים טועים שסבורים לומר כי אין לאותה מצוה כלל שום עניין אל התורה באמת, רק שהם עשו למצוה דבר דרש מן התורה כאילו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת. וכאשר אמרו מנין דבר זה, והביאו ראיה מן המקרא, יש באמת ראיה מן המקרא לדבריהם. ויתבאר בקצת דברים, והם עדות על השאר.

#**בפרק כל הבשר**= (חולין קו.) "כל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים" (ויקרא טו, יא), אמר רבי אלעזר בן ערך, מכאן סמכו חכמים נטילת ידים מן התורה. אמר ליה רבא לרב נחמן, מאי משמע. אמר ליה דכתיב "וידיו לא שטף במים", הא שטף טהור, הא טבילה בעי. אלא הכי קאמר ואחֵר שלא שטף טמא, עד כאן. ודבר זה נראה כי הוא דרוש רחוק ביותר לדרוש 'ואחֵר שלא שטף במים'.

#**ופירוש דבר**= זה, כי יש לך לדעת כי נטילת ידים הוא אסור מדרבנן. ומן הכתוב מביא ראיה כי הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים. וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה. וכמו שבבית הסתרים אינו מקבל טומאה, מפני שאינו ראוי לנגיעה, כך דבר שהוא כלי המשמוש בחוץ הוא יותר ראוי לטומאה מכל. ועיקר הכתוב דרשו במסכת נדה (מג.) מה ידיו אבראי, אף כל מאבראי, לאפוקי מגע בית הסתרים דאינו מקבל טומאה. מכל מקום מדכתיב "וידיו", ולא כתיב 'וראשו לא שטף', דהא ראשו גם כן מאבראי, אלא לכך כתיב "וידיו" לומר כי ידיו הם יותר ראוי לטומאה. ומפני זה הוציאו חכמים מזה ותקנו נטילת ידים, מפני שהידים יותר ראוים לטומאה מכל שאר הגוף, לטעם אשר אמרנו לפי שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ, ולכך תקנו להם טומאה מיוחדת לחולין. וזהו שדרשו 'ואחר שלא שטף במים טמא', כלומר מפני שזכר הכתוב הידים ביחוד, לכך יש להם טומאה מיוחדת לחולין אף שלא נגעו, מפני שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ, כאילו נגעו בטומאה. ודבר זה ברור והוא ידוע לחכמי לב, כי הידים הם מוכנים ביותר לטומאה. הרי אם שהמצוה היא מדבריהם, יש למצוה זאת סעד וסמך מן הכתוב, שהידים מוכנים ביותר לטומאה. לא שיהיה בחנם מה דאסמכו אקרא, רק שלמדו גזירת חכמים מן הכתוב, כמו שאמרנו, רק שהוא רחוק ביותר, ולכך אינו מן התורה, ומכל מקום הוא יוצא מן התורה, רק שהוא רחוק, ולפיכך הוא מדרבנן.

#**וכן בפרק**=אין מעמידין (ע"ז לז:), השלקות והכבשים אסורים. מנא הני מילי, דאמר קרא (דברים ב, כח) "אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים שתיתי\*", מה מים שלא נשתנו על ידי אור, אף שלקות שלא נשתנו על ידי אור. וקאמר, מידי 'אור' כתיב. אלא דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, עד כאן. אין הפירוש שיהיה הכתוב זכר ומליצה בלבד, רק שלמדו גזירת חכמים מן המקרא. שלכך כתוב "אוכל בכסף תשבירני ומים ושתיתי", שהאוכל הזה דומה למים, כמו\* פירות וירקות שלא נשתנו, כמו מים שלא נשתנו. וקרא אורחא דמילתא קאמר, שאומה שהיא נבדלת מאומה אחרת, כמו שישראל נבדלים מכל האומות, אין דרך להיות להם חבור ושתוף עם האומה שנבדלת ממנה. ואין קונים זה מזה רק דבר שלא נשתנה. ולפיכך זכר הכתוב "מים", שזה לא נשתנה, וכן אוכל דומה לו. ובודאי אורחא דמילתא קאמר, ולא למצוה. מכל מקום למדו שדרך האומה להיות נבדלת מן אחרת בתקון האוכל. ומזה למדו גזירה זאת, שהם גזרו על בשולי גוים\*, להיות הבדל האומה מאומה. בפרט באוכל שצריך תקון האדם, כי האוכל הוא נפש האדם, כי האוכל מחיה את האדם עצמו. והרי אומה זאת נבדלת בעצמה מן האומה האחרת. ולפיכך אוכל שנעשה אוכל על ידי אחד מאומה אחרת, יש לישראל להרחיק אותו, אחר שהאוכל הוא מקיים האדם עצמו. בודאי אם לא נעשה אוכל על ידי אומה אחרת, הרי אין האוכל שייך אליו, כי לא עשאוהו אוכל. אבל אוכל שנעשה על ידי אומה אחרת, יש לישראל להרחיק אותו, ואם אין מרחיק יש להם קירוב וחבור. והרי יש לדבר זה סעד גדול מן הכתוב, רק שהכתוב מדבר מאורחא (-דקרא) [דמילתא]. וזה סמך אל בשולי גוים\* שהוא אסור, מפני שהוא קירוב להם.

#**ובפרק ב'**= דביצה (טו:) לענין ערוב תבשילין, מנא הני מילי, וקאמר שם דכתיב (שמות טז, כג) "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו", אמר רבי אליעזר, מכאן שאין אופין אלא על האפוי, ואין מבשלין אלא על המבושל, מכאן לעירוב תבשילין מן התורה, עד כאן. וביאור זה גם כן, כי פשט הכתוב מה שכפל הלשון "את אשר תאפו אפו", ולא כתב 'אפו היום', 'בשלו היום', רוצה לומר את אשר תרצו לאפות, אפו הכל היום כל מלאכת אפיה. ואל תאמר כי נתחיל היום באפיה, ואם יש דבר שלא נאפה, יאפה למחר. אין הדבר כך, רק את כל אשר תרצו לאפות, אפו היום, כי למחר לא תוכלו לאפות, אפילו אם כבר התחלתם האפיה היום, לא תגמרו למחר. ומזה למדו חכמים כי חלוק יש בין התחלת המלאכה, ובין גמר האפיה והבשול. ולא שיתחילו מבעוד יום ויגמרו בשבת, שאין אפיה ובשול בשבת לגמרי. וזהו בשבת, אבל יום שביתה אחר, כמו יום טוב, כאשר מתחילין מבעוד יום, ויגמרו ביום טוב לצורך שבת, אין זה נחשב אפיה ובשול ביום טוב, אף שהוא גם כן יום שביתה. ואין זה דרך רחוקה. ומכל מקום שיהיה זה מן התורה זה אינו, רק שהוא אסמכתא לתורה, רוצה לומר שהוא רחוק מן התורה, עד שאינו מחויב מן התורה במצות לא תעשה, רק הוא במדרגת גזירת חכמים, רק שיש לו ראיה ורמז מה מן התורה. ואם תעיין בדברים אלו אל יהיו קלים בעיניך דברי חכמים. וכל מקום שהוציאו חכמים האסמכתא מן המקרא, שכאשר תעיין בזה תדע כי יוצאים ומסתעפים מן התורה. ודברים אלו ברורים הם, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר. ועוד יתבאר.

**% [ב]**

#**השלישי הם**= המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה. וגם 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.

#**ודבר זה**= הוא זולת האבר - הדבר שהוא שמירה אליו. ובודאי האברים וצורתן הוא פעולת השם יתברך, ויש לייחס פועל זה יותר אל השם יתברך מלייחס זה אל פועל הטבע. רק כי המכסה שהוא לעין, שהוא שמירת העין, יש לייחס זה יותר אל הטבע. כך גוף המצוה סדר השם יתברך, רק שמירת המצוה, שהוא מצוה דרבנן, דבר זה גזרו ופעלו חכמים, והם בני אדם, ויש לייחס אותם אל הטבע, כי השם יתברך סדר אותם לפועל זה.

#**וכמו ששמירת**= העין ושאר אברים נכנסין בגדר הבריאה, כך גם כן הגזירות שגזרו חכמים לשמירת המצות נכנסים בגדר התורה. לכך חייב לברך עליהם 'אשר קדשנו וכו'' כמו על מצות התורה. וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון גם כן, שהשם יתברך סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שיודע בענין זה. 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. וכל אשר

הוא תחת השמש יש לו שמירה, אשר על ידי אותה שמירה נשמר שלא יבא לידי קלקול, כך צריך שמירה וגדר למצות התורה.

#**וכמו שהשמירה**= של האבר אין ראוי להיות שומר אל השומר, מפני שאי אפשר שיהיה טפל אצל הדבר שהוא טפל בעצמו, רק הדבר הוא טפל אצל העיקר. ולכך אמרו גם כן בכל מקום שאין גוזרין גזירה לגזירה. כי הגזירה האחת, שהיא שמירה אצל המצוה, מתחברת עם המצוה עצמה, וטפילה היא אצל העיקר. אבל גזירה לגזירה אין לגזור, כי אין הדבר טפל רק אל דבר שהוא עיקר, ודבר זה ענין מופלג מאוד.

#**הרי התבאר**= ענין אלו מצות, שהם מתחברים לתורה בחבור גמור במה שהם שמירת התורה, כמו שמתחבר השומר עם האבר, עד שיכנוס בגדרו, עד ששם אבר נקרא עליו. וכך אלו מצות שהם גדר לתורה, אין ספק שיכנסו בגדר אחד עם התורה, עד כי שם 'תורה' נאמר עליהם כאחד. ודבר זה מבואר מאוד.

#**הרביעי הם**= מצות שאינם לסייג ולגדר, ובכלל הזה המצות שתקנו בזמן מן הזמנים, כמו נר חנוכה וכיוצא בזה. ובזה נפלה השאלה יותר, באיזה צד יתקשרו מצות אלו עם מצות התורה, עד שאינם תורה בפני עצמם, ואין כאן שתי תורות, רק תורה אחת. וכאשר תעיין בדבר זה, גם כן\* דבר זה אין קשיא. כי במה שכל המצות שהם מדבריהם כלם מיישרים האדם, עד שהושלם בכל המעשים הראוים להיות נעשים, ויהיה מרוחק מן המעשים אשר ראוי להתרחק מהם, מפני זה הכל ביחד הישרה אחת.

#**ואין לשאול**=, אם כן למה אינם נתונים מן השם יתברך. וזה כדכתיב (ר' בראשית ב, ז) "ויפח באפיו רוח\* נשמת חיים", והדברים 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.

#**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.

#**ובפרק ב' דיבמות**= (כא.), אמר רב, רמז לשניות מן התורה, שנאמר (ויקרא יח, כז) "את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ", "האל" קשות, מכלל דאיכא רכות, ומה ניהו, שניות. רב יהודה אמר [מהכא], (קהלת יב, ט) "איזן וחקר תיקן משלים הרבה". אמר עולא, קודם שבא שלמה היתה התורה דומה לכפיפה שאין לה אזנים, עד שבא שלמה ותקן לה אזנים. רבי אושעיה אמר מהכא, (משלי ד, טו) "פרעהו אל תעבור בו שטה מעליו". אמר רב אשי, משל דרבי אושעיה למה הדבר דומה, לאדם משמר פרדס. משמרו בחוץ כולו משתמר, מבפנים - שלפניו משתמר. והא דרב אשי ברותא\* היא, התם שלפניו מיהא משתמר, הכא אי לאו שניות, פגע בערוה גופה. רב כהנא אמר מהכא, (ויקרא יח, ל) "ושמרתם את משמרתי", עשו משמרת למשמרתי. אמר ליה אביי לרב יוסף, הא דאורייתא היא. אמר ליה, מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, עד כאן.

#**כאשר תעיין**= בדברים אלו, תמצא כי כל אחד נתן טעם מיוחד למצות שגזרו חכמים. כי ראוי להתרחק מדברים שהם גם כן חטא. ואם שאינו כל כך כמו החטא שהיא ערוה מן התורה, מכל מקום הוא חטא גם כן. ומפני כך גזרו שניות, כי הערוה אסורה בשביל שהיא תועבה חמורה, אם כן השניה שהוא פחות מזה,אינו קשה, אבל הוא רך - בחטא. כי הדבר שהוא קרוב לדבר הקשה הוא רך ממנו, אבל אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה. כמו איסור שבת, המלאכה היא חמורה, והשבות - שהוא איסור דרבנן - הוא גם כן חטא, ואף שאינו כל כך חמור. וזהו ענין מה שגזרו חכמים.

#**ולרב יהודה**=, הגזירות שגזרו חכמים על דברי תורה הם\* השלמה למצות, שאילו לא היה שניות לערוה לא היו המצות אחוזים אל ישראל רק היו עוברים על המצות, כמו הקופה כאשר אין לה אזנים אין הקופה נאחזת אל נושא הקופה, רק על ידי האזנים נאחזת הקופה. וכך על ידי מצות דרבנן יש אל התורה אחיזה, ואינה נופלת רק עומדת.

#**ולדעת רבי אושעיה**=, מה שגזרו חכמים הוא הפרישה והרחקה מן החטא לגמרי. ודבר זה מעלה גדולה לאדם כאשר האדם מרחיק עצמו מן החטא. וזה שאמר (משלי ד, טו) "פרעהו אל תעבור בו שטה מעליו", כלומר שיתרחק\* מן החטא לגמרי, ואין זה רק הרחקה והפרשה מן החטא לגמרי.

#**ורב כהנא**= יליף לה מדכתיב (ויקרא יח, ל) "ושמרתם את משמרתי", עשו משמרת למשמרתי. וזה כמו שאמרנו למעלה, כי השם יתברך נתן התורה לאדם, והוא שמירה לאדם מן ההפסד ליתן לו החיים. ודבר זה הוא מן השם יתברך, ואתם עשו משמרת לדבר זה. כמו שתמצא באברים החשובים, שסדר השם יתברך שמירה לאברים ההם על ידי הטבע, ובשביל כך בריאת האבר בריאה שלימה. וכך כאשר יש משמרת למצוה, אז המצוה היא בשלימות, ואם אין משמרת למשמרת, אין המצוה בשלימות. מכל מקום מדברי כולם נלמוד טעם ברור, כי אי אפשר בלא מצות חכמים.

**% [ג]**

#**ובפרק עושין פסין**= (עירובין כא:), "ויותר מהמה בני הזהר" (קהלת יב, יב), [הזהר] יותר בדברי סופרים מבדברי תורה. שדברי תורה עשה ולא תעשה, ודברי סופרים העובר עליהם חייב מיתה. ואם תאמר, הואיל ויש בהם ממש, מפני מה לא נכתבו, "עשות ספרים הרבה אין קץ" (שם), עד כאן.

#**ובזה גם כן**= הרבו התלונה, איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה. אבל דבר זה אין תמיה כלל, כי כבר אמרנו כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר\* עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו\* כמו מי שחטא בדברים הטבעיים כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה שהם אלקיים עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם [הבא] הוא אלקי, ואינו קרוב אליו. אף על גב שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש המצוה שהיא בתורה יותר, מכל מקום העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה. וכאשר תדקדק בזה, תמצא שהדבר הזה ברור מאוד. כי מצות התורה בעבור שהם ממדריגה עליונה מאוד, אף כי העונש עליהם חמור וקשה מאוד, מכל מקום לענין זה שהעונש ממהר לבא - בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן, ממהר המיתה לבוא, ונכוה האדם בגזירתם ובגחלתם, לפי שעבר דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא\* גזירה דרבנן.

#**ועוד יש**= בדבר זה מה שאמר כי העובר על דבריהם חייב מיתה ענין מופלג מאוד. וזה כי כמו שאמרנו כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה, וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם\* נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא, ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה, כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה. וזה שאמר (קהלת י, ח) "פורץ גדר ישכנו נחש", כלומר מי שפורץ דבר שהוא גדר, דהיינו דבר שהוא מבדיל בין דבר [לדבר], שזהו ענין הגדר, ומפני שמבטל דבר שהוא כמו צורה, שהוא הבדל דבר מדבר, ודבר זה בודאי נחשב העדר, ולפיכך ישכנו הנחש, שהוא ההעדר, שהביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם. ודבר זה ענין מבואר בחכמה. ולפיכך בכל מקום שזכרו גדר שלא יבא האדם לחטא, אמרו העובר על גדרם בא עליו המיתה.

#**במסכת ברכות**= (ד:), שלא יבא האדם מן השדה ויאמר אוכל קמעא, ואשתה קמעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, נמצא אם עושה כן חוטפתו שינה, וישן כל הלילה. אלא אדם בא מן השדה, יכנוס לבית המדרש, אם רגיל לקרות יקרא, ואם רגיל לשנות ישנה, ואחר כך קורא קריאת שמע ומתפלל, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, עד כאן. הרי זכרו אצל זה 'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה'. משום שהם גדרו שלא יבא האדם לבטל קריאת שמע והתפילה שלא יאכל קודם. ומי שעובר על הגדר שגדרו שלא יבא לידי איסור לכך ישכנו נחש כמו שאמרנו. כי על ידי גדר חכמים יש הבדל בין דבר לדבר כמו שהתבאר, וכאשר יש הבדל בין דבר לדבר זה נחשב צורתו, כי כל צורה הוא ההבדל בין דבר לדבר. ובסלוק ההבדל, דבר זה נחשב בטול הצורה, כאשר מבטל דבר שהוא צורה. לכך ראוי שיהיה בטל צורתו גם כן, ויהיה מקבל מיתה. והרי דבר זה מבואר למעלה, שאם אין איסור שניות הוא בא לעבור גוף עריות. ולפיכך העובר איסור שניות נותן העדר ובטול למצוה, ולכך ראוי הוא עצמו אל ההעדר.

#**ואמר**= **'**אם תאמר, אם יש בהם ממש מפני מה לא נכתבו'. פירוש, אף אם אין ראוי שיהיו נכתבים עם התורה בשביל ההפרש שביניהם, כמו שאמרנו, אבל למה לא נכתבו בפני עצמן, כמו כל ספרי קודש. ואמר על זה (קהלת יב, יב) "עשות ספרים הרבה אין קץ". רוצה לומר, כי אין דברי חכמים מתדמים לדברי תורה, כי דברי תורה הם יסוד המצוה\*, ודברי חכמים הם הדברים הפרטיים שהם למצוה. ודברים הפרטיים הולכים לבלתי תכלית, ומפני שאין קץ להם, לכן לא נכתבו כלל. שאם היו נכתבין מקצת מהן, היה דבר חסר, כיון שאי\* אפשר לכתוב הכל. ולפיכך לא נכתבו כלל, ואפילו מקצתן לא נכתבו, והדבר הזה מבואר.

**% [ד]**

#**אמנם לענין**= שכרן על שמירתן, בפרק עושין פסין (עירובין כא:) "חדשים וגם ישנים דודי צפנתי לך" (שיה"ש ז, יד), אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, הרבה גזירות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי, וקיימתים, עד כאן. וביאור ענין זה, כי כנסת ישראל מתפארים יותר בגזירות שגזרו על עצמן, והם גזירות דרבנן, שעשו זה לעצמם בלא גזירת המקום עליהם, כמו שיתבאר דבר זה. ודבר זה מורה על קדושת עצמם מה שעושים זה בלי הכרח, ומורה על העבודה מאהבה, שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה אחר שהוא אינו מחויב בדבר, אבל מי שמוסיף על העבודה הוא מורה על שהוא עובד מאהבה. ולפיכך אומרים "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך", כי שם "דודי" בא על האהבה, כמו "טובים דודיך" (שיה"ש א, ב). רוצה לומר, כי מצות החדשים, שהם מצות דרבנן, מורה על שהם עובדים מאהבה. והקדים החדשים, שהם גזירות דרבנן, על הישנים, למעלתן, שהם מורים על אהבה גמורה.

#**ובפרק מי שמתו**=\* (ברכות כ:) דרש רבי עוירא, זמנין אמר לה משמיה דרב אסי, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתיב בתורתך (דברים י, יז) "אשר לא ישא פנים", והלא אתה נושא פנים לישראל, כדכתיב (במדבר ו, כו) "ישא ה' פניו\* אליך". אמר להם, וכי לא אשא להם פנים, שכתבתי בתורתי (דברים ח, י) "ואכלת ושבעת וברכת", והם דקדקו על עצמן עד כזית ועד כביצה. ולכך אין ראוי שיהיה נוהג עמהם בדין, רק לפנים משורת הדין, כפי מה שישראל דביקים\* בו יתברך במדה שהיא לפנים משורת הדין. וכך השם יתברך נוהג עם ישראל במדה זאת.

#**ובפרק ב' דיבמות**= (כ.), אמר אביי, כל המקיים דברי חכמים נקרא 'קדוש'. אמר ליה רבא, ומי שאינו מקיים דברי דרבנן 'קדוש' הוא דלא מיקרי, הא 'רשע' לא מקרי. אלא אמר רבא, קדש עצמך במותר לך. וביאור ענין זה, כי מצות דרבנן הם פרישה מן החטא, שהוא עצמו פורש מן החטא לגמרי, שהרי השם יתברך לא גזר עליו. וכאשר פירש בעצמו, כמו שהם מצות דרבנן, זה הוא קדושה אליו. כי כל קדוש נבדל מן הדבר שאינו קדוש, וזה שמקבל עליו מצות שאינם מן התורה נקרא 'קדוש'. ומקשה רבא, הרי לפי זה משמע מי שאינו מקיים מילי דרבנן לא נקרא 'קדוש', אבל 'רשע' לא מקרי. הרי מי שאינו מקיים מילי דרבנן יקרא 'רשע' גם כן, כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה (דברים יז, יא) "לא תסור וגו'". אף כי אמרנו לך למעלה כי מצות דרבנן מורים על עבודת השם יתברך מאהבה, היינו עצם קבלתם כאשר גזרו חכמים המצוה, אבל אחר שכבר גזרו, מי שעובר על מצותן בודאי הוא רשע. ועוד, כי לכלל ישראל אשר הם מקבלים עליהם גזירת חכמים, בודאי קבלתם מאהבה. אבל אל היחיד שעובר מצות דרבנן, נקרא זה 'רשע'. ומה שאמר "והייתם קדושים", שיקדש עצמו במותר לו. וזה כמה דברים שלא גזרו חכמים, והם פרישות של קדושה, ועל זה אמרה התורה שיקדש האדם עצמו בפרישות ובקדושה יתירה. אבל העובר על דברי חכמים נקרא 'רשע'. וכאשר תבין אלו דברים, תדע גודל מעלתן ושכרן.

**% [ה]**

#**ובפרק קמא דחגיגה**= (ג:), "דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד" (קהלת יב, יא). למה נמשלו דברי חכמים לדרבונות, לומר לך מה דרבון מכוון את הפרה לתלמיה, אף דברי תורה מכוונים את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דרבון זה מטלטל, אף דברי תורה מטלטלים, תלמוד לומר "וכמסמרות נטועים". אי מה מסמר זה חסר ולא יתיר, אף דברי תורה חסירים ולא יתירים, תלמוד לומר "נטועים", מה נטוע זה פרה ורבה, אף דברי תורה פרים ורבים. "בעלי אסופות" אלו תלמידי חכמים, שיושבים אסופות [אסופות] ועוסקין בתורה. הללו מטמאין הללו מטהרין, הללו אוסרין הללו מתירין, הללו פוסלין הללו מכשירין. ואם תאמר האיך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר "נתנו מרועה אחד", אל אחד נתנם, פרנס אחד אמרם\*, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר (שמות כ, א) "וידבר ה' את כל הדברים האלה לאמר", עד כאן.

#**באו לפרש**= כאשר חכמים מפרשים התורה ומחלוקתם, לא\* יחשוב אף כאשר פרשו את התורה, אין דבריהם מוכרחים להיות כך, ואפשר לשנות. רק דבריהם מוכרחים, ואין לזוז אותן. וכן כל שאר הדברים כאשר חכמים פירשו את התורה, כמו שאמר. ויש לפרש גם כן, כי במאמר הזה באו לבאר\* לך מעלת דברי חכמים בעצמם. כי הם נמשלים לדרבן, כי הדרבן הזה הוא מיישר את הפרה לתלמיה עד שהולכת בשווי. וכך דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים. ואף כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את\* רעהו חיים בלעהו\*, ויש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית, כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר. ועל זה אמר 'אי מה דרבון מטולטל, אף דברי תורה הם מטולטלים', כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת הנימוסית, שאינו לפי השכל, רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן, ויהיו שומרים הקבוץ גם כן, ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר, ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים, שהמסמר תקוע במקומו בחוזק\*, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם.

#**ועוד יש לפרש**= מה שאמר כי דברי תורה אינם מטולטלים, רוצה לומר כי על ידי דברי תורה האדם יש לו\* דביקות בעליונים, אשר אם כל הרוחות באות אין מזיזים אותו ממקומו, כדכתיב (תהלים א, ב-ג) "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים". וזה שאמר שהם כמסמרות נטועים.

#**ואמר דברי תורה**= פרים ורבים, כי התורה היא הברכה העליונה, וכדכתיב בקרא (תהלים א, ג) "אשר פריו יתן בעתו וכל אשר יעשה יצליח". ואמרו בשביל זה (ע"ז יט:) כל העוסק בדברי תורה נכסיו מצליחים. ג' דברים זכר כאן; האחד, שדברי תורה מכוונים את האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים. השני, שהם כמסמרות נטועים, ואינם מטולטלים. השלישי, שהם פרים ורבים. והבן אלו שלשה דברים שזכר על התורה, והם ידועים למבינים.

#**ובזה רמז**= גם כן כי על ידי התורה קונה החיים הנצחיים, כמו שאמר כי דברי תורה מכוונים האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים. ושלא תאמר אף שהתורה היא עומדת נצחית ויש בה החיים, מכל מקום יש לה השתנות במה, ועל זה אמר שאין דברי תורה מטולטלים כלל, רק הם עומדים קיימים. ושלא תאמר אם כן אין להם שנוי כלל, ואין דברי תורה פרים ורבים, רק נשארים כמו שהוא, ועל זה אמר כי דברי תורה פרים ורבים מצד הברכה שיש בה.

#**ואמר בעלי אסופות**=. פירוש, כי אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם. כי כל דבר ודבר, אי אפשר שלא יהיה\* בחינה יותר מאחת לדבר אחד. שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה. וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה. ובני אדם מחולקים בשכל, ואי אפשר שיהיו כל שכל\* בני אדם על דרך אחד, כמו שיתבאר. ולכך כל אחד ואחד מקבל בחינה אחת כפי חלוק שכלם\*. ועל זה קראם 'בעלי אסופות', רוצה לומר שיושבים אסופות ועוסקים בתורה, שאף שהם מחולקים בשכלם, מכל מקום הם מתאספים יחד. וכאשר הם מתאספים יש בהם כל הדעות המחולקות.

#**ואמר שמא**= תאמר אם כן האיך אני לומד תורה מעתה, על זה אמר (קהלת יב, יא) "כלם נתנו מרועה אחד". אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים. וביאור זה, כי השם יתברך כאשר נתן תורה לישראל, נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא. ואמר שדין זה יש בו בחינה לזכות, ויש בו בחינה לחובה. ודין של איסור והיתר, יש בדין זה בחינה להיתר, ויש כאן בחינה לאסור. וכן כשר ופסול, יש בחינה אחת הפך האחרת. כמו שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים. ותוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי. וכן בתורה, אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה גם כן. וכאשר אחד למד על דבר אחד טהור, ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא. והאומר טמא, ואמר טעמו, זה אמר גם כן בחינה אחת.

#**והיינו דאמר**= שכולם הם מפי אדון המעשים. ולמה הוצרך לומר כאן 'מפי אדון כל המעשים', ומה ענינו לכאן. אלא רוצה לומר כמו שהשם יתברך אדון כל המעשים, וממנו נמצא עולם המורכב שיש בו דברים מתחלפים, ויש אחד הפך השני. וכך הוא דבר זה, שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות, שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות. אם כן המטמא והמטהר, זה למד תורה כמו השני, כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל, והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות. רק לענין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני. כמעשה ה', אף כי הדבר הוא מורכב, מכל מקום אין זה כמו זה, רק האחד יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מארבעה יסודות, העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח, כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם נתנו מן השם יתברך, רק כי אחד מהם יותר עיקר, והוא מכריע, והוא הלכה. מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו, כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר, שיש לו בחינות מתחלפות. רק לענין הלכה אחד מכריע על השני.

**% [ו]**

#**ולפעמים הבחינות**= שוים לגמרי בצד עצמו ואז שניהם מן השם יתברך בשוה, ואין מכריע. וזהו מחלוקת הלל ושמאי, שיצא בת קול [ואמרה] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' (עירובין יג:). רוצה לומר ששניהם שוים בבחינות, שזה כזה. וכיון שהבחינות שוה, שניהם דברי אלקים חיים. כי השם יתברך נתן התורה, וציוה הכל לפי הבחינה; שאם הבחינה לטהרה, ציוה עליו טהור. והפך זה גם כן, אם הבחינה לטומאה, ציוה עליו טמא. וכאשר הבחינות שוים, על זה אמר 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי המטהר, דבריו דברי אלקים, שהוא יתברך מטהר מצד בחינה של טהרה זאת. וכן המטמא גם כן דבריו דברי אלוקים, שהוא יתברך מטמא לפי בחינה של טומאה.

#**ולכך שואל**= שם (עירובין יג:), מאחרי כי 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' בשוה, אם כן למה אמר הלכה כבית הלל. ואמר מפני שהם נוחים ועלובין וכו'. ודבר זה, כי הטעם שנתן בית שמאי מצד חדוד השכלי, שהיו חריפים מאוד, הוא שקול כמו הטעם שנתן בית הלל, רק כי הנעלבים ואינם עולבין כו', עליהם הכתוב אומר (שופטים ה, לא) "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". ובארנו זה במקום אחר באריכות, כי מדה זאת הוא מדת הפשיטות לגמרי. ולכך ראוים דבריו להלכה, כי ההלכה הוא שכל פשוט. והשכל נמשך אחר המדה שיש בו, וכאשר הוא נעלב, יש לו מדת הפשיטות, ונמשך אחר השכל הפשוט, אשר הוא ראוי להלכה כאשר תבין דברי חכמה. לפיכך ההלכה כבית הלל, כי דבריו מתחברים אל השכל הפשוט לגמרי.

#**ותדע עוד**=, כי הנוח והעלבון היא מדה ראויה להלכה, כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא\* דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו דבר זה באריכות. והנוח והעלבון המדה זאת ראויה ביותר אל זה. שהרי כל תוקף וכח הוא יוצא בכח חזקו לצד אחר חוץ ליושר. אבל מי שהוא נח [ו]נעלב, אין לומר עליו שהוא יוצא בחוזק לצד אחר לחוץ. ומפני זה ראוים דברי בית הלל להלכה, אף כי מצד החכמה בית שמאי חכמים היו (יבמות יד.), ומשיגים עד שהיו דבריהם דברי אלקים חיים גם כן, מכל מקום מצד עצמן של בית הלל, שהיו נוחים ועלובין, היו ראוים אל היושר. לכן נקבעו דבריהם להלכה. וגם זה נכון מאוד. ופירוש ראשון עיקר וברור כאשר תבין.

#**ויש לך לדעת**=, כי דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו (עירובין יג:) 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים', כמו שהתבאר למעלה. ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד. ובארנו עוד במקום אחר הלשון שאמר 'דברי אלקים חיים', ואין כאן מקום להאריך.

**% [ז]**

#**אמנם מה**= שאמרו כי גרעו בתורה, שהתורה אמרה (דברים כה, ג) "ארבעים יכנו", והם אמרו (מכות כב.) מספר המכות ל"ט. מה שחושבין עליהם דבר זה הוא כמו שנתבאר, כי החלוף במעלת החכמה הוא שגורם לזה. כי להם בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו (אבות פ"א מ"א) 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו''. וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים. וכבר תמצא זה בחבור גור אריה בפרשת כי תצא (דברים פכ"ה אות ג) כי המקובל אצלם כי מספר המכות ארבעים כנגד יצירת האדם שנוצר בארבעים יום, כמו שידוע דבר זה, וגמר יצירתו הוא ביום ארבעים. 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 דבר בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה. וידוע\* כי הצורה חלה באחרונה. ואם כן הצורה חלה באדם ביום ארבעים, כמשפט הצורה שחלה באחרונה.

#**וכאשר האדם**= הוא בחטא, גם הצורה, שהיא\* עומד בחומר, בחטא. ולכך אמר "ארבעים יכנו". כי הטעם של\* מלקות שיש להכותו ארבעים, כנגד יצירת\* הולד, רוצה לומר יצירה זאת שנבראת בארבעים יום, יצירה רעה היא\*, לכך יש להכותו כפי מספר היצירה שהיא רעה. וכאשר הוא בחטא אז משפט ארבעים מכות יש עליו כנגד יצירת החומר עם צורתו, אשר חלה ביום ארבעים. אבל כאשר הוא מכה אותו ל"ט, וקבל העונש שהוא מצד החומר, אזי אין בצורה חטא, ושב להיות טהור. כלל הדבר, כי ההכאה שייך גם כן לצורה כאשר הצורה מחובר לחומר, והמחובר לטמא טמא. אבל מצד עצם הצורה, אין חטא בה. ולכך כאשר אמר "ארבעים יכנו", וזה שייך לצורה גם כן כאשר הצורה יש לה חבור אל החומר. אבל שיהיה שייך הכאה לצורה בלבד מצד עצמה, זה לא שייך. וכאשר מונה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז האחרון נגד הצורה שהיא חלה ביום ארבעים, ואין בעצם הצורה חטא וחסרון, ולכך אין מלקין אותו רק ל"ט. הרי דבר זה חכמה עליונה מופלאה.

#**והכתוב מוכח**= כך בפירוש. שהכתוב הפסיק בין "במספר" ובין "ארבעים". שאם היה מחובר "במספר" אל "ארבעים", הייתי אומר שכאשר הוא סופר אחד אחד כאשר מלקין אותו, יכה אותו ארבעים, כי לשון "מספר" הוא ספירה של אחד אחד. ודבר זה אינו, כי כאשר הוא מלקה אותו וסופר אחד אחר אחד, אין המכות ארבעים. ולכך מחלק מלת "במספר" מן "ארבעים", ואמר "ארבעים יכנו", כלומר שיש עליו עונש "ארבעים יכנו". אבל כאשר מכה אותו וסופר אחד אחד, אין המכות אלא\* ל"ט.

#**ובגמרא קאמר**= (מכות כב:), מאי טעמא דתנא קמא דמלקין אותו ל"ט, אי כתיב 'ארבעים יכנו במספר' כדקאמרת, אבל השתא דכתיב "במספר ארבעים", מספר הסוכם ומשלים לארבעים. רוצה לומר כי מלת "במספר" אינו דבוק אל "ארבעים", שאם כן הוי ליה למכתב 'ארבעים יכנו במספר'. אבל פירוש "במספר", שהוא סוכם ומשלים ל"ארבעים". וגם זה דקדוק מופלא מאוד בחכמה. ורש"י ז"ל פירש (דברים כה, ב) 'אילו היה נקוד "בַּמספר" בפתח כו''. ורוצה לומר, אילו כתב "בַּמספר" בפתח, הייתי מפרש במספר הידוע, דהיינו "ארבעים יכנו". אבל כיון דכתיב בשוא\*, אי אפשר לפרש במספר הידוע, דאם כן היה נקוד "בַּמספר" בפתח. ומה שפירש רש"י שהוא סמוך, אין פירושו שהוא סמוך בשביל השוא, דלא מצאנו כאשר ב' השמוש בשוא, שהוא מורה סמיכות, ומכל שכן לסמוך לפסוק של אחריו. רק רוצה לומר שאין פירושו מספר הידוע, ויהיה פירושו "והכהו כדי רשעתו" במספר הידוע, דהיינו "ארבעים יכנו" הכתוב אחריו. גם אי אפשר לפרש "והכהו כדי רשעתו" במספר ארבעים בלא ידיעה, שאין זה במשמעות כלל לומר 'במספר ארבעים'. רק הוי ליה לכתוב 'מספר ארבעים'. ולפיכך פירושו 'במספר הסוכם ומשלים ארבעים יכנו'.

#**וכאשר תבין**= עוד דברים הנאמנין בענין מספר ל"ט מכות, שחסרו חכמים אחד, והוא עוד יותר עמוק. וזה כי הדבר ששיערה התורה, אין ספק שיש לו טעם. דמיון זה שאמרה תורה "ארבעים יכנו", שהטעם הוא נגד יצירת הולד שנוצר בארבעים יום, 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 (רש"י שם). 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". וכאשר תבין תדע כי זהו פירוש הראשון. ואלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים.

#**וכאשר התבאר**= לך דברים אלו, אז תשתה בצמאה\* את כל דבריהם, האסור והמותר, הפסול והכשר, הטמא וטהור יחדיו. ואין דבריהם תוספת וגרעון חס ושלום על תורת משה, רק הם מצטרפים ומתחברים עם תורת משה. והם עטרת תפארת לראשה, מגלים טוב טעמה ופירושה. והם גדר לפרישות ולקדושה, השומרים אותם **-** עולם הבא להם לירושה. ובעולם הזה מקבל ברכה וקדושה. וכבר אמרנו כי אל המבקש עלילות דברים, לא יספיק לו שום תשובה, כי יחפוש עוד דברים אחרים. אך מה שמצאנו שהיו שואלים השבנו, ואם ללצים הוא יליץ, ולענוים, שהוא מודה על האמת, יתן השם יתברך חנו וחסדו עליהם. ובזה נפסקה\* התלונה הזאת.

**% [א]**

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה שהבאר הראשון יעסוק בטענה שאומרים המתלוננים "כי בא במשנה ובתלמוד דברים שהם הוספה על תורת משה, כמו שתקנו נטילת ידים... גם גרעו מן תורת משה, כי המצוה 'ארבעים יכנו', והם אומרים להכות אותו מספר ל"ט". ומעין טענה זו הוזכרה באוצר ויכוחים עמוד 137 [ד"ה מלחמת מצוה], בויכוחו של הרשב"ש [רבי שלמה בן שמעון דוראן], שהתנהל בשנת רכ"ז [בשנת 1467 למנינם].

<> קורא למֵי הבאר של החכמים "מים קדושים", וזאת על פי דברי הגמרא [יבמות כא.] "כל המקיים דברי חכמים נקרא קודש". וגמרא זו תבואר להלן בבאר זה [ד"ה ובפרק ב' דיבמות].

<> על פי [במדבר כא, יח] "באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם וגו'". ו"שרים" הם חכמי התורה, וכמו שפירש רש"י שם שכוונת הפסוק היא למשה ולאהרן.

<> על פי ישעיה ג, ג "שר חמישים ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש". ופירש רש"י שם "וחכם חרשים - שכשפותח בדברי תורה נעשו הכל כחרשים". ומקורו בחגיגה יד.

<> נקט כן כנגד הסייגים והתקנות של חכמים, הבאים להרחיק את האדם מן העבירה, וכמו שיבאר להלן.

<> אודות שתקנות החכמים ודיניהם מבריאים ומחזיקים את האדם, ראה להלן [ד"ה ולרב יהודה] שביאר שכל האחיזה בדברי תורה אפשרית רק באמצעות תקנות חז"ל. והרי בשעת מתן תורה נתרפאו כל ישראל [רש"י שמות כ, טו], וכמבואר בגו"א שם אות כב, ובדרוש לשבת תשובה [עד:] שרפוי זה שייך לעצם התורה. ואם כן כח הרפוי של תורה עובר דרך חכמים.

<> לשונו להלן: "וכאשר תחקור על מקומו של הבאר הזה תמצא אותו נחלק לארבעה ראשים; האחד מה שפרשו חכמים המצוה שבתורה, וזה שנקרא 'דברי סופרים'... השני, הם המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראיה ודרש מן התורה, ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם רק קרא אסמכתא בעלמא... השלישי, הם המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה... הרביעי הם המצות שאינם לסייג ולגדר, ובכלל זה המצוה שתקנו בזמן מן הזמנים, כמו נר חנוכה וכיוצא בזה". ודבריו הם על פי הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". וכבר נתבאר בסוף ההקדמה שדברי חכמים נמשלו לנהר היוצא מעדן, וראה שם הערה 113. @**ועוד אודות^** המשמעות של פסוק זה, הנה בגבורות ה' פ"ס [רסט:] ביאר את ענינם של ארבע הכוסות של ליל הסדר, וכתב: "לפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי. וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעוה"ז, יש בו ריבוי מחולק לארבע, כי מספר זה הוא מספר הריבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים... וסוד הזה מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו נהר שהוא יוצא מעדן... כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הריבוי, יפרד לארבעה ראשים. כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל, היה מתפרד לארבעה ראשים, הם ארבע לשונות של גאולה. ודבר זה הם ארבע כוסות". [וראה אודות יסוד זה בגו"א בראשית פכ"ג סוף אות ד, שם שמות פ"כ הערה 10, שם פכ"ה הערה 97, דר"ח פ"ה מט"ז (רנו:), תפארת ישראל פל"א הערה 16, ובח"א לר"ה כג. (א, קכג:)]. וברור שדברים אלו מיישך שייכי לכאן, וכמו שיתבאר להלן.

<> וזהו החלק השני של תלונה זו. ואודות שראויה האחדות לתורה, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פ"י [רמט:] כתב: "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'". וראה שם הערה 30 שנתבאר שם שהתורה היא אחת משום שני טעמים: (א) כל דבריה מוכרחים [דר"ח פ"ג מ"ב (קיז.), וכמובא למעלה בהקדמה הערה 46]. (ב) היא כוללת הכל מפאת שהיא סדר הכל [דר"ח פ"ו מ"י (שיז:)]. וכאן כוונתו בעיקר לטעם השני, שהואיל ותורת משה כוללת הכל, לכך כל הוספה תיראה כתורה שניה לה. ובתפארת ישראל פל"ד [תקג.] הוסיף בזה, וז"ל: "התורה היא אחת... כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד. ולפיכך התורה היא אחת, וראוי שתבוא התורה שהיא אחת, מן השי"ת אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו'' [שמות כ, ב], כי התורה הפך העולם, שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד... כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד... וסדר הבריאה היא התורה, ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף". וראה עוד בדרוש על התורה [כז.]. ובגו"א שמות פכ"א אות א [ד"ה ונראה] ביאר שאחדות התורה מחייבת שכל המצות יאמרו במקום אחד, ולא מקצתן כאן, ומקצתן במקום אחר, וכלשונו: "אף על גב שכל המצות נאמרו מסיני, יש מצות שהם עיקר יותר מסיני, לפי שהם מצות חשובות, וירד הקב"ה בשבילם על הר סיני לאותם דוקא שנאמרו בפירוש כאשר הם כתובים, וכל שאר המצות נאמרו עמהם מסיני, וזה בשביל כי 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], אין מצותיה מחולקות, ולפיכך נאמרו כולם מהר סיני... ותדע, שאמרו [סוטה לז:] התורה נתנה כללותיה ופרטותיה מסיני, חזרו ונשנו באוהל מועד, וחזרו ונשנו בערבות מואב. והשתא קשה, למה באלו מצות דוקא נכתב שנאמרו באוהל מועד, כגון מצות הקרבנות [ויקרא א, א]. על כרחך כמו שאמרנו, אף על גב שכל המצות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד, לא נשנו כולם רק בשביל איזה מצות ששייכים דוקא באוהל מועד, כמו מצות קרבנות ששייכים אל אוהל מועד, ועל ידי אותן מצות נאמרה כל התורה באוהל מועד, לפי שהתורה היא אחת, אין לומר שיהיו קצת מצות נאמרו במקום זה, ומקצתן במקום אחר, ולפיכך נאמרו כולן שם". ולכך בודאי יש לתמוה כאשר ישנו מצות שניתנו על ידי משה, ומצות אחרות שניתנו על ידי חכמים, "ואין כאן תורה אחת כמו שראוי".

<> זהו החלק השלישי של תלונה זו. ואודות תמימות התורה, הנה נאמר [תהלים יט, ח] "תורת ה' תמימה", שהיא תמימה ללא כל חסרון. ובתפארת ישראל ר"פ יג כתב: "כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה". ושם פס"ו [תתרל:] כתב: "התבאר לך כי תורת ה' תמימה ניתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות, ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים, ברוך הוא ומבורך לעולמי עולמים". ושם ר"פ סז כתב: "התבאר לך כי תורת ה' תמימה ושלימה בכל, ואין חסרון בה". ובביאור הדבר, ראה דבריו בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.] שכתב: "כי התורה היא סדר המציאות. כאשר אתה מחסיר אות, או מוסיף אות, הרי יש כאן תוספת או חסרון על סדר המציאות. וכמו שסדר 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. וכן התורה כאשר יש בה תוספת או גרעון, הוא חורבן כל העולם. 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. ולכך המוסיף אות, או גורע אות, יש בזה שנוי בריאה. שאם יש תוספת או גרעון, כאילו יש חסרון או גרעון בעולם, שממנה התחייב סדר המציאות. ולכך המחסר בכתיבה, או המוסיף בכתיבה, הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם [עירובין יג.]. כך יראה פירושו, והוא ברור".

<> שהתורה אמרה [דברים כה, ג] "ארבעים יכנו", והם אמרו להכותו שלושים ותשע מלקות [מכות כב.], וכמבואר בהקדמה ליד ציון 96.

<> וא"כ יש כאן ארבעה חלקים לתלונה זו על דברי חכמים; (א) תקנות דרבנן נראות כעוברות על הציווי "לא תוסיפו". (ב) נראה שיש כאן שתי תורות; ממשה, ומחכמים. (ג) נראה שתורת משה חסירה, הזקוקה להשלמתה מחכמים. (ד) חכמים גרעו מהתורה, והכתוב אמר "לא תגרעו". והרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב ה"ט כתב: "הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר... וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה [דברים יג, א] 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'", ועיי"ש בהמשך דבריו ובראב"ד שם.

<> אסתר ט, כט "ותכתוב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תוקף לקים את אגרת הפורים הזאת השנית", ושם פסוק ל"א נאמר "לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וגו'". וקודם לכן שם בפסוק כא נאמר "לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה". ובירושלמי מגילה פ"א ה"ה אמרו "מה עשו מרדכי ואסתר, כתבו אגרת ושלחו לרבותינו, שכן אמרו להם מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה", ושם לבסוף חכמים קבלו את דבריהם. הרי שימי הפורים של י"ד וט"ו אדר הם תקנות של מרדכי ואסתר.

<> וזה לא יתכן. וקצ"ב, מה ראיה יש ממרדכי ואסתר יותר משאר דברי חכמים. ואם המתלוננים סוברים שתקנות חכמים הן עבירה על "לא תוסיפו", א"כ הוא הדין לימי הפורים של מרדכי ואסתר, ומאי אולמא מרדכי ואסתר משאר חכמים. זאת ועוד, כי הנה הרמב"ן [דברים ד, ב] הביא את הירושלמי [מגילה פ"א ה"ה] שהוקשה לחכמים, ונצטערו בדבר, להוסיף את מצות פורים, וכלשונו: "הרי שהיתה מצוה הזו [של הוספת פורים] אסורה להם, אם כן היא בכלל 'לא תוסיף עליו'... ומה שתקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות... זו היא מצוה מן התורה". וכתב על כך הפחד יצחק חנוכה מאמר טז [אות ד]: "והקושי בדברי חכמים אלו גדול הוא מאוד. דמאי שנא מכל מצות דרבנן שאין בה משום סייג, שלא מצינו שנצטערו בהן מחשש הוספה על דברי תורה". ושם הולך לבאר שחמורה הוספת מועד משאר הוספות ותקנות של חכמים. וא"כ קביעת ימי הפורים חמורה יותר משאר קביעות של חכמים. ואילו כאן מתבאר להיפך; קביעת מרדכי ואסתר מובנת יותר משאר קביעות, וילמדו שאר ההוספות מהוספת ימי הפורים. @**והנראה בזה,^** שהנה תלונה זו מכוונת היא כנגד דברי חכמים, שדבריהם הם התורה שבע"פ. אך מתלוננים אלו מעולם לא התרעמו על התורה שבכתב. ובמיוחד שדברים אלו נכונים כלפי אותם מתלוננים מאנשי אומות העולם [שכלפיהם בעיקר נכתב הספר באר הגולה, וכמבואר במבוא], המכירים באמיתות התורה שבכתב, וכמבואר בנצח ישראל פי"א [רצג.], שהאומות מודות בתורה שבכתב [ושם הערה 157], ובתפארת ישראל פס"ט [תתרעז.] ושם הערה 10. ולכך הענין מתחלק בהתאם; כלפי המתלוננים, ניתן להוכיח ביתר קלות מהוספת פורים לשאר הוספות חכמים, כי העדיפות של פורים היא בכך שהיא משתייכת לתורה שבכתב. אך לאמיתו של דבר, קביעת פורים קשה יותר מאשר שאר הוספות חכמים, כי יש בה הוספה של מועד, וכמבואר בפחד יצחק שהובא למעלה. וראה להלן בבאר השני הערות 232, 451, 469, 667, ובבאר השלישי הערה 166, ובבאר הרביעי הערות 480, 615, 714, 887, 1149, ובבאר החמישי הערות 45, 416, ובבאר השביעי הערה 372.

<> כמו בויקרא כו, יד "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה". וכן הוא בדברים ח, א, שם יא, ח, שם פסוק כב, שם טו, ה, ועוד. וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות א, בביאור דברי רש"י שם [דברים ד, ב] שפירש "לא תוסיפו" - "כגון חמש פרשיות בתפילין, חמשת מינין בלולב, וחמש ציציות, וכן לא תגרעו". וכתב על כך בגו"א שם: "כלומר, שאין לפרש כמו שהוסיפו חכמים שניות לעריות, שבות לשבת, וכל איסור דרבנן, דאם כן 'לא תגרעו' גם כן שלא יפחות מצוה אחת שלא יקיים אותה, דזה לא יתכן, דלא נקרא 'תגרעו' אלא נקרא זה שאינו מקיים המצוה, ודבר זה הזהיר עליו פעמים הרבה לקיים המצות כולם, ולמה לי 'לא תגרעו'".

<> ועוד אודות "גרעון", ראה דבריו בגו"א שמות פכ"א אות לה. והטורי אבן לר"ה בסוף המסכת [אבני מלואים לדף כח.] כתב בזה"ל: "אינו עובר בבל תגרע אלא דאם גרע אפילו הכי כשר בדיעבד, ולא בטל מצוותו. כגון מתן ד', דקיי"ל ראש פרק ד' דזבחים [לו:] כל הניתנין על מזבח החיצון שאם נותנן מתנה אחת כיפר. אבל היכי דמגרע ביטל המצוה לגמרי, ופסול אפילו בדיעבד, כגון דקיי"ל ד' פרשיות שבתפילין מעכבין זה את זה [מנחות כח.]... ואם חיסר אחד מהן, אף הג' שעשה אינו כלום, ואין כאן מצות תפילין... אינו עובר על בל תגרע. דאין לשון 'גרעון' נופל אלא היכא שעשה מצוה, אלא שלא עשה בשלימותה ובמילואה, וחיסר קצת מטכסיסי המצוה. אבל הכא שהגרעון פוסלה ומבטלה לגמרי, אין שייך כאן לשון 'גרעון', והוי ליה כאילו לא הניח תפילין כלל... ואין להם שייכות כלל ללאו דבל תגרע. והיינו דלא מצינו בכולה גמרא שעובר על בל תגרע אלא בהך דמתן ד' לחוד [ר"ה כח:]".

<> שנאמר [דברים כב, יב] "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה", ודרשו חכמים [מנחות מג:] "'ארבע' ולא שלש" ["דטלית בעלת ג' פטורה" (רש"י שם)].

<> תמוה, מה דוחקיה להעמיד בציור כזה, ולא בציור שיש לו בגד של ארבע כנפות, אך הטיל רק בשלש מהן ציציות. אמנם זה לא קשה, כי אמרו במשנה [מנחות כח.] "ד' ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת". ולכך לא נקט בציור של ארבע כנפות והטיל ציציות בשלש מהן, שאז לא קיים את המצוה כלל, ואין בזה "לא תגרע", וכמו שביאר הטורי אבן [הובא בהערה 15]. אך עדיין תמוה, מהי המצוה שיש בבגד של שלש כנפות, והרי גם בזה לא קיים מצות ציצית כלל [שו"ע אור"ח סימן י ס"א, וראה הערה קודמת]. ומהו ההבדל בין הציור של בגד בעל ארבע כנפות אך הטיל רק בשלש מהן ציציות [שאותו ציור לא נקט, כי אין בזה קיום מצוה כלל], לבין הציור של שלש כנפות והטיל בשלשתן ציציות. ועוד יש לדייק בדבריו, שכתב כאן "ולא יאמר &**אף כי המצוה היא לעשות ד' ציצית על ד' כנפות**,^ אם יש בגד שיש לו ג' כנפות יעשה ג' ציצית על ג' כנפות שלו". ומדוע הקדים לומר שאדם זה מודה שהמצוה מעיקרא היא בד' ציצית על ד' כנפות, שמא דעתו של הגורע היא שהמצוה מעיקרא היא בג' כנפות, ומה מהותה של הודאה זו כאן. ונראה ליישב זאת על פי דבריו של המהר"ץ חיות בתורת הנביאים מאמר בל תוסיף [כרך א, עמוד פח, בהוצאת כתבי המהר"ץ חיות] שכתב בזה"ל: "אם יחיד עושה התוספת בלא שום כונה נפסדת... בודאי ליכא כאן שום איסור. מה שאין כן אם היחיד מוסיף מפני מחשבת פיגול שעולה על רוחו שהקב"ה רוצה בתוספת הללו... הנה משפט האיש הזה ודתו כמשפט החכם שמתנגד בהוראתו להוסיף במצות התורה. לכן כאשר תדקדק לשון הברייתא דספרי [דברים יג, א, והובא בר"ה כח:] תראה אמתת הדבר כי רק על ידי הכונה הנפסדה יש כאן בל תוסיף. וז"ל הברייתא 'לא יאמר הכהן הואיל ונתנה לי התורה רשות לברך, אוסיף ברכה משלי'. ולמה לא אמרה הברייתא סתם 'מנין שלא יוסיף הכהן ברכה בברכת כהנים'. אלא ודאי דאם יחיד מוסיף בלא כונה אין כאן בל תוסיף כלל... אבל כיון שהכהן אומר הואיל ונתנה לי התורה רשות לברך אוסיף ברכה, ומדמה בלבו דמצות התורה הוא שיברך הכהן בכל נוסח שירצה, ובכה"ג שוב מחשבתו הנפסדה ניכרת מתוך מעשיו", עכ"ל. ולכך בהכרח שאיירי כאן שכוונתו לגרוע מדברי תורה. אך אם חושב שהמצוה מתחילתה נאמרה באופן של ג' כנפות, א"כ אין הוא מתכוון לגרע מהמצוה, אלא שטועה בפירוש המצוה, ובכזה ציור אינו עובר על בל תגרע. ועד כאן בנוגע לשאלתנו השניה. והמשך דבריו של המהר"ץ חיות שם יישב גם את שאלתנו הראשונה, שז"ל: "ומפני זה נתיישב מאוד סוגית הש"ס [מנחות מ:] הטיל למוטלת כשרה ["שהיה בה ד' ציצית, והטיל לה ד' אחרים, כשרה בהני בתראי, ואע"ג דהדר פסקינהו לקמאי. והא הכא דשלא לצורך עבדינהו בשעת העשייה, ומכשרא בהו" (רש"י שם)]. ומקשה הש"ס הרי הוא תעשה ולא מן העשוי. וקאמר רבא השתא גברא בבל תוסיף קאי, מעשה לא הוי ["להכי מכשרא בבתראי דקאי בבל תוסיף כי עבדינהו, ולא הוו מעשה כיון דעובר על דברי תורה, לא מיקרי מעשה, הלכך כי פסיק לקמאי היא הויא עשייתן דבתראי" (רש"י שם)]... והקשו האחרונים [קרן אורה שם] דאיך שייך בל תוסיף, דהרי פשטות הש"ס משמע דאינו לובש הבגד, רק שהוא מוטל בקופסא... מה איסור עושה כאן בבגד אשר אינו לובש... ודחקו [קרן אורה שם] דסוגיא זו אזלא שלא כהלכתא וס"ל דכלי קופסא חייב בציצית [מנחות מא.]. אבל לפי הנ"ל ניחא, דהנה... אם מכוין להוסיף אזי הכונה הנפסדה היא עיקר האיסור, ואין חילוק בין אם עושה הציצית על הטלית שלובש, או שמונח בקופסא, בשתיהן כשמדמה בדעתו דהתורה ציותה להוסיף, ומצות התורה מסורים ביד בני אדם לשנותם ולחסר ולהוסיף בכל עת, אזי זאת היא האיסור בכל מקום... ולכך בהטיל למוטלת, דלא מיירי רק מעשיות היחיד, ואם נתכון להוסיף היה כמו הכחשה בנצחות התורה. אבל בלא כונה ליכא כאן בל תוסיף כלל, דלא נאמר על עשיות היחיד בלא כונה". ולכך אף שאין מצוה בבגד של ג' כנפות, מ"מ עובר על בל תגרע, כפי שעובר על בל תוסיף בציצית הנמצאת בכלי קופסא. אמנם עכ"ז, אם מטיל שלש ציציות בבגד של ארבע כנפות, אינו עובר בבל תגרע, כי אז מבטל המצוה המוטלת עליו, ומוזהר ועומד מחמת הפסוק "ואם לא תשמעו ולא תעשו". מה שאין כן בבגד של ג' כנפות, שאינו מחוייב כלל מהתורה, ולכך הואיל ואינו נכלל בפסוק "ואם לא תשמעו ולא תעשו", הרי הוא נכלל בגדר של בל תגרע. @**והנה הרשב"א^** בר"ה טז: כתב שאם תיקנו חכמים לצורך סייג לבטל איזו מצוה, כגון יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, שאע"פ שמן התורה חייבים לתקוע בשופר, חכמים גזרו שלא לתקוע [ר"ה כט:], אין בזה משום בל תגרע, כי יש מצוה מן התורה לשמוע לחכמים. והטורי אבן שם הוכיח מכך שדעת הרשב"א היא שאדם המבטל פעם אחת איזו מצות עשה ולא קיימה, הרי מלבד ביטול המצוה עובר גם בבל תגרע. והטורי אבן שם חלק עליו וסבר שאין איסור בל תגרע אלא כשמקיים את המצוה וגורע ממנה, אבל אם מבטלה לגמרי ואינו מקיימה כלל, אין בידו אלא עבירת ביטול המצוה בלבד, אבל לא איסור בל תגרע. וכן חזר וכתב בעל הטורי אבן בסוף מסכת ר"ה באבני מלואים דף כח. ודעת המהר"ל היא כדעת הטורי אבן. וראה עוד בשו"ת בית הלוי ח"א סימן מב ובקהלות יעקב ר"ה סימן טז שהאריכו לבאר את דעת הרשב"א. ובשערי תשובה לרבינו יונה, שער שלישי אות יא כתב: "עונש בטול מצות עשה... יש על כל מצות עשה אזהרת לאו כוללת, שנאמר [דברים יג, א] 'לא תוסף עליו ולא תגרע'". וזהו כרשב"א [לפי הבנת הטו"א]. ובאדרת אליהו לגר"א בדברים יג, א, כתב שלכך נאמרו שני פסוקים בתורה על איסור בל תגרע; "ועתה ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים וגו' ולא תגרעו ממנו" [דברים ד, א-ב], והפסוק השני "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם היום וגו' ולא תגרע ממנו" [דברים יג, א]. שהפסוק הראשון הוא ציווי שלא לגרוע מתרי"ג מצוות, ואילו הפסוק השני הוא ציווי שלא לגרוע באותה מצוה עצמה. וכל זה דלא כמהר"ל. ואכן בגו"א דברים פי"ג אות א ביאר באופן אחר את כפילות הציווים של בל תוסיף ובל תגרע. וראה הערה 31.

<> דינים אלו מבוארים בר"ה כח:, ובעירובין צו.

<> כגון בחוץ לארץ שיושבים בשמיני עצרת בסוכה משום ספיקא דיומא, ובכך אינם עוברים על בל תוסיף, לפי שלא בזמנה בלי כוונה למצוה אינה תוספת, ומכיוון שיושבים בסוכה משום ספק שביעי, הרי אם באמת שמיני הוא, אין מתכוונים למצות סוכה [רש"י עירובין צו. ד"ה ועוד הישן]. ומטעם זה תוקעים בשופר ביום שני של ר"ה, ומברכים על אכילת מצה בחו"ל בליל שני של פסח, שכיון שאין עושים כן אלא משום ספק, אין כאן משום בל תוסיף [שלטי גבורים ר"ה פ"ד בשם ריא"ז].

<> כמבואר בתורה שפסח הוא שבעת ימים [ויקרא כג, ו], וכן סוכות [שם פסוק מב]. ובגו"א דברים פ"ד אות א כתב: "לא יוסיפו על המצוה עצמה, לעשות ה' ציצית, או ה' בתים בתפילין. דאע"ג שלא כיון להוסיף, אפילו הכי כיון שד' ציצית הם מצוה, אם יעשה ה' ציצית הוא מוסיף עליהן... אבל אם ישן בסוכה אחר שעברו ימי סוכות, אין זה הוספה, כיון שכבר עברו ימי החג, והוא לא מכוין להוספה. אבל אם מכוין להוספה אפילו יושב באמצע החורף בסוכה לשם מצוה, עובר משום בל תוסיף, שכיוון להוסיף". ודינים אלו מבוארים בר"ה כח:, וכפי שאמר שם רבא "לעבור [על בל תוסיף] בזמנו לא בעי כוונה, שלא בזמנו בעי כוונה".

<> רמב"ם הלכות תפילין פ"א ה"א: "ארבע פרשיות אלו, שהן 'קדש לי' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך ה'' [שם פסוקים יא-טז] שבספר ואלה שמות, ו'שמע' [דברים ו, ד-ט], 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא], הן שנכתבות בפני עצמן ומחפין אותן בעור, ונקראים תפילין, ומניחין אותן על הראש וקושרין אותן על היד".

<> רמב"ם הלכות מזוזה פ"ה ה"א: "כיצד כותבין את המזוזה, כותבין שתי פרשיות, 'שמע' [דברים ו, ד-ט], 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] על דף אחד ביריעה אחת".

<> כפי שכתב רש"י [דברים ד, ב]: "לא תוסיפו - כגון חמש פרשיות בתפילין, חמשת מינין בלולב, וחמש ציציות".

<> תמוה, מדוע צייר ציור דחוק כ"כ [שהניח ארבע פרשיות בתוך שלשה בתים], ולא בפשטות שהניח שלש פרשיות בלבד. וכשם שבבל תוסיף נקט בציור של חמש פרשיות, כך בבל תגרע היה לו לנקוט בציור של שלש פרשיות. אלא שכבר נתבאר למעלה [הערות 15, 17] שכאשר מבטל מ"ע בידים, אין הוא עובר על בל תגרע, אלא עובר על "ואם לא תשמעו ולא תעשו". והואיל וארבע פרשיות של תפילין מעכבות זו את זו [מנחות כח.], לכך אם איירי בהניח שלש פרשיות, אזי אינו עובר על בל תגרע, כי ביטל מ"ע של תפילין, וכמו שנתבאר. אך כאשר הניח כל ארבע הפרשיות, רק שהניחם בשלשה בתים, בזה קיים מצות תפילין, אך עבר על בל תגרע, וכמו שאם נתן ד' מתנות במתנה אחת. ודייק בלשונו הזהב ותראה שלכך כוונתו. אך מ"מ יוצא מזה חידוש נשגב, שרק ארבע הפרשיות מעכבות זו את זו, ואין ארבעת הבתים מעכבים זה את זה. @**ונראה לבאר**^ טעמו של חילוק זה, שהנה הדין של ארבעה בתים בתש"ר אינו נלמד מהלכה למשה מסיני [וכדמוכח מהרמב"ם בהלכות תפילין ר"פ שלישי, שהביא שם את שמונה ההלכות שנאמרו למשה מסיני בתפילין, ולא מנה בתוכן דין ארבעה בתים.] ומקור דין זה הוא מקרא שנאמר [דברים ו, ח] "והיו &**לטוטפות^** בין עיניך", ודרשו חכמים [סנהדרין ד:] "טט בכתפי שתים, פת באפריקי שתים". והנה יש לברר האם לימוד זה נאמר על פרשיות התפילין, או על הבתים של תפילין. ורש"י בחומש [דברים ו, ח] כתב: "ועל שם מנין &**פרשיותיהם^** נקראו 'טוטפות'". אמנם בזבחים לז: כתב: "לטוטפות, דילפינן מינה ארבע בתים לתפילין". וכן כתב בסנהדרין ד: "כתיב 'לטוטפות' מלא, הרי כאן ד' בתים לתפילין של ראש". ובסנהדרין פח: הוזכרה דרשת "לטוטפות", ושם איירי להדיא לגבי בתים. וכן בגו"א שמות פי"ט אות כ כתב: "ילפינן ארבע בתים מדברי תורה 'טט' בכתפי שתים, 'פת' באפריקי שתים". ונראה שעיקר הקרא קאי על הפרשיות ["והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך ודברת בם וגו' וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך", הרי המדובר הוא בתוכן הדברים, שהדברים אשר נשנים לבנים יהיו על היד ועל הראש], רק הואיל ויש דין של ארבע פרשיות, ממילא ילפינן מכך שיהיו ארבעה בתים, שכל פרשה ופרשה תהיה בבית שלה. וכן מבואר בדברי רש"י מנחות ריש לד: "לטוטפות... הרי כאן ד', מכאן שכותב ד' פרשיות בד' בתים". והנה המקור שהפרשיות של תפילין מעכבות להדדי הוא מכך ש"בתפילין כתיב הויה, 'והיו לטוטפות'" [רש"י מנחות כח.]. והרי תיבת "והיו" מוסבת על תיבת "לטוטפות". והואיל ונתבאר לנו שעיקרה של תיבה זו איירי בפרשיות [והבתים נלמדים מהפרשיות], לכך ניתן לומר שהעיכוב להדדי נאמר רק על הפרשיות, ולא על הבתים. אמנם לא מצאתי מקור לחילוק זה שבין הפרשיות לבין הבתים.

<> בא לבאר, שאם "לא תגרע" אינו עוסק במי שביטל המצוה, אלא עוסק במי שהפחית מן המצוה, אך מ"מ קיימה, מדוע יש על כך איסור מיוחד, וכי חמור הדבר יותר ממי שמבטל לגמרי את המצוה, שהמבטל אינו עובר איסור זה.

<> סברה זו הוזכרה בגמרא [ר"ה כח:] בקשר לניתנין בארבע מתנות שנתערבו בניתנין במתן אחת, שרבי יהושע סובר ינתנו במתן אחת, ולא במתן ד', משום "כשלא נתת [ארבע מתנות] עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך, כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך". ועוד אודות שעבירה על לא תעשה חמורה מעבירת עשה, ראה דבריו בנתיב התשובה פ"ג [ד"ה אבל כאשר], שכתב: "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, לא 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 שיש בו טומאת החטא". והרמב"ן שמות כ, ח, כתב: "ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול, ועושין בו דין, כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל".

<> בעל שלש כנפות, וכמבואר בהערה 17.

<> בבגד בעל ארבע כנפות.

<> מנחות מד. "כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה".

<> "הכתוב אצלו" [לשונו למעלה בד"ה ואין ספק], שאף כאן תפרש שלא יוסיף על חלקי המצוה, אך לא איירי בהוספה חדשה לכשעצמה. ואם היינו מעמידים איסור "בל תוסיף" בגדר שונה מאיסור "בל תגרע" היינו בכך מחלקים את הפסוק לגדרים שונים, ועל כך קיימת התמיה שב"סכינא חריפא מפסקא קראי" [ב"ב קיא:, וראה להלן בבאר השלישי הערה 31]. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "שכל תוספת וכל גרעון שוה הוא... כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". אמנם הרמב"ן [דברים ד, ב] כתב לגבי בל תוסיף: "ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה, כגון שעשה חג בחודש שבדא מלבו כירבעם [מ"א יב, לג], עובר בלאו". וזה דלא כדברי המהר"ל כאן. ועיין באגרות משה אור"ח ח"א סימן יד, שהאריך להוכיח שדעת הרמב"ן היא דעת יחידאה, כנגד הרבה מהראשונים. ובספר העקרים ח"ג פי"ד פירש גם כשיטת המהר"ל. וראה בתורת הנביאים למהר"ץ חיות מאמר בל תוסיף, שהביא בזה אריכות דברים.

<> בספרי לדברים יג, א [והובא ברש"י שם] ביארו "מנין שאין מוסיפין לא על הלולב ולא על הציצית, תלמוד לומר 'לא תוסף עליו'. ומנין שאין פוחתים מהם, תלמוד לומר 'ולא תגרע ממנו'". הרי שביארו שהפסוק עוסק בהוספה במצוה עצמה, ולא בהוספה חדשה לכשעצמה, וכמהר"ל. @**ועד כה**^ יישב את החלק הראשון של התלונה "כי הוסיפו חכמים על התורה... כי בתורה כתיב 'לא תוסיפו'" [לשונו בתחילת הבאר]. ומעתה יעסוק בהרחבה בשאלה השניה "גם יש כאן שתי תורות... ואין כאן תורה אחת כמו שראוי" [שם], ויבאר שהכל מתמזג לתורה אחת. @**ועדיין צ"ב**^, כי כאן מדגיש שאין בתקנות דרבנן משום בל תוסיף, כי בל תוסיף נאמר רק בהוספה בפרטי המצוה, ולא בהוספה חדשה בפני עצמה. ואילו בגו"א דברים פ"ד אות א ביאר שאין במצות דרבנן משום בל תוסיף כיון שאין הן שוות לתורה, וכלשונו שם: "כל מצות דרבנן אינם הוספה על התורה, דלא הוי 'לא תוסיפו' רק כאשר מוסיף על התורה להיות שוה עם התורה, אבל לעשות גדרים וסייגים אין זה תוספת, שלא ישוו עמהם". וכן כתב הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב ה"ט שאין במצות דרבנן משום בל תוסיף כיון שאין אומרים עליהם שהוא אסור מהתורה, אלא שהוא סייג לתורה. וכן הוא ברמב"ן דברים ד, ב, וז"ל: "ומה שתקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה, ואינן מפי הקב"ה בתורה". ולכאורה הם שני טעמים שונים. והנפק"מ תהיה בציור שמוסיף פרשה חמישית לתפילין, אך מודיע לכל שאין פרשה זו שוה לקודמותיה. שלפי דבריו כאן יעבור על בל תוסיף, כי הוסיף בפרטי המצוה. אך לפי דבריו בגו"א לא יעבור, כי לא השוה בין התוספת לעיקר. ויש לעיין בזה.

<> פירוש - תקנות דרבנן מסווגות לארבעה סוגים. וראה הערה 7.

<> כגון מה שאמרו במשנה בסנהדרין פח: לגבי דינו של זקן ממרא "חומר בדברי סופרים מבדברי תורה; האומר אין תפילין כדי לעבור על דברי תורה פטור ["דאין זה הוראה, דזיל קרי ביה רב הוא" (רש"י שם)]. חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים, חייב". הרי איירי בביאור מצות תפילין. וראה ההערה הבאה.

<> כן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות לכלים פי"ז סוף משנה יב, וכלשונו: "כל מה שלא התבאר בלשון התורה יקרא מדברי סופרים, ואע"פ שהדברים הן הלכה למשה מסיני". ובהלכות אישות פ"א ה"ב כתב שקידושי כסף הם "מדברי סופרים". וכתב שם הכסף משנה: "קשה, היאך כתב שהכסף מדברי סופרים, שהרי למדו קידושי כסף קיחה קיחה משדה עפרון [קידושין ד:], וכל דבר הנלמד באחת מי"ג מדות הוי דבר תורה". ותירץ שם: "דדברי סופרים קרא לדבר שהוא דאורייתא, אלא שאינו מפורש בתורה, וקרינן ליה 'דברי סופרים', כלומר דבר שאילו לא שקבלו סופרים פירושו, לא היינו מבינים אותו כך". ושם הכס"מ הוסיף ראיה לכך, וכלשונו: "ודע שאני מצאתי סעד לדברי רבינו, מדתנן בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] 'חומר בדברי סופרים מד"ת, האומר אין תפילין כדי לעבור על ד"ת פטור. חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב'. ובגמרא [שם] אמר רבי אלעזר אמר רבי אושיעא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס.... הרי דלארבע טוטפות קרי 'דברי סופרים', אע"פ שהם דאורייתא, שהרי זקן ממרא אם הורה לעשות חמש טוטפות ממיתין אותו, והא פשיטא דאין ממיתין אותו אלא אם כן הורה לעשות הפך הדבר שהוא מדאורייתא, ואם כן ע"כ דדברי סופרים קרא לדבר שהוא דאורייתא". וראיה זו הביא המהר"ל בתפארת ישראל פכ"ז, ודבריו יובאו בהערה הבאה. וכן הוא בחידושי הר"ן לסנהדרין פח:

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ז [תז:]: "אבל פירוש זה, דודאי כל מה שהוציאו חכמים מן הכתוב על ידי דרשה שלהם, נקרא הכל דברי חכמים ודעתם, אף שהוא נרמז בתורה, והוא מן התורה, מכל מקום הם הוציאו הפירוש מחכמתם ודעתם... כי שאר דברים שהוציאו חכמים מן הכתובים נקראו 'דברי חכמים', ולא שהם מדרבנן, רק שהם דברי תורה כמו שאר דברים, אבל נקראו בשם 'סופרים'. כדמוכח מתניתין דפרק הנחנקין [סנהדרין פח:], דתנן חומר בדברי סופרים מדברי תורה. ושם הוא מדבר במצות התורה, רק שנקרא 'דברי סופרים' לפי שהוציאו חכמים מדעתם דברים אלו... כמו שהוא כל דברי חכמים שאינם אלא פירוש". וכן כתב בגו"א שמות פי"ט ריש אות כ.

<> שלהי הבאר השני [ד"ה בפרק הנחנקין], וז"ל: "המצוה כתוב בתורה, ופירושה של מצוה היא מדברי סופרים, כמו שהרבה מצות נאמרו פירושם מדברי סופרים".

<> כגון בחגיגה ד. אמרו שקטן שהגיע לחינוך חייב בראיה, ודרשו כן מהפסוק [שמות כג, יז] "יראה כל זכורך", ואין חיובו אלא מדרבנן, משום מצות חינוך, והדרשה היא אסמכתא. וכן גזרו על כמה קרובות להיות אסורות כעריות, והסמיכו לפסוקים בתורת אסמכתא [יבמות כא.]. וכן אמרו [ברכות מא:] לגבי שיעורים [כזית, כביצה, וכו'] שנלמדו מהפסוק [דברים ח, ח] "ארץ חטה ושעורה וגפן תאנה וגו'", וביארה שם הגמרא ששיעורים אלו הם "מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא", וכאלה הרבה. וכן יביא דוגמאות מספר בסמוך.

<> כן ביאר הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, וז"ל: "אין לשיעורין עיקר להוציא אותם ממנו בדרך סברא, ואין להם רמז בכל התורה, אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק [ראה הערה קודמת], לסימן, כדי שיהא נודע ונזכר, ואינו מענין הכתוב. וזה ענין מה שאמרו 'קרא אסמכתא בעלמא' בכ"מ שיזכרוהו". וכן כתב במורה נבוכים ח"ג סוף פרק מג. וכן הוא בכוזרי מאמר ג אות עג, ובקרית ספר להמבי"ט בהקדמה פ"א. ועיין תוספות מנחות צב: ד"ה גירסא.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה עוד] 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". וראה שם הערה 101, שנתקבצו שם מקבילות ליסוד זה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "האדם כאשר יראה מה שדרש כאן רב אשי מן 'לשאת ולספחת' [ויקרא יד, נו], אשר הכתוב מדבר מן הנגעים ודרש זה על גסות רוח, יחשוב שאין דבר זה רק מליצה בלבד, ואינו כך, רק הוא דבר חכמה מאוד". ובסוף ספר גבורות ה' [שלג.] כתב על דרשת חכמים: "ואין דבר זה דברי מליצה, רק דברי אמת". ובגבורות ה' פנ"ג [רלג:] כתב: "יש שאמרו שכל דברי חכמים הם אסמכתא ודרש ומליצת לשון. והם לא ידעו ולא יבינו בדרכי התורה כלל ובמדרשי חכמים". וראה להלן הערה 266, ובבאר השלישי הערה 14.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כ [ד"ה ואל]: "ואל תטעה לומר כי בכל מקום שאמרו ז"ל אסמכתא, הוא שמשה רבינו כאשר כתב התורה לא כתב אותו בשביל אותה אסמכתא, רק הם ז"ל אסמכוה אותה מדעתם. אומר אני האומר כן טועה בדברי חכמים, שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה ואין בו ממש. שלפעמים מוציאים דבר מן המקרא על ידי למוד דרשות, ולא יהיה זה רק ליפות הדברים, או לגנוב דעת הבריות, כאילו הוא דרשה מן התורה. ולא נאה זהו לחכם, שהרי אין להם שום חלק ונחלה בתורה, אלא הם ז"ל אסמכוה אותם מדעתם אקרא". והריטב"א בר"ה טז. כתב: "לא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכונת התורה לכך, חס ושלום, ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו מינות היא". וכן מוכח מהריטב"א מכות יג. ד"ה גרושה וחלוצה, ששיטתו היא שאסמכתא היא מעין דאורייתא, וחזקה יותר מסתם דרבנן.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כ [סד"ה ואל]: "אבל כך פירושו, שיש לדבריהם אסמכתא, שדבריהם נסמכים אקרא, ונקרא זה 'אסמכתא'. כלומר שאין זה גוף המקרא, אלא שנסמך דבריהם על דברי תורה, ומחובר אל דברי התורה. ולעולם בתורה יש להם חלק, והיינו אסמכתא גופיה".

<> פירוש - יבאר כאן מספר דוגמאות, ומכך ניתן להסיק לכלל הענין של אסמכתא. ובח"א ליבמות כא: [א, קל.], בביאור דברי הגמרא שם שהשניות נאסרו מדרבנן, והמקרא שדרשו שם אינו אלא אסמכתא בעלמא, כתב: "אל תאמר כלל שהוא אסמכתא, ולא כונה התורה על זה כלל, דא"כ מאי רבותא דשניות מן שאר דבר שאמרו. אבל כך פירושו, שאין הדבר הזה כמו שאר דברי תורה. רק שאר דברי תורה גוף התורה, ודבר הזה יש לו סמך לתורה, ואינם כמו התורה עצמה, אבל שניהם הם מן הש"י. כמו שנברא הפרי והשומר שלו ג"כ, ואין השומר כמו הפרי. כך דברי התורה הם הפרי, ודברי רבנן שיש להם אסמכתא כמו גדר ושומר התורה". וענין זה יתבאר כאן בהרחבה.

<> "הא שטף במים את ידיו טהור מנגיעתו בזב, בתמיה" [רש"י שם]. כי אותו אדם שנגע בזב טעון טבילה לטהרתו, ולא די לו בשטיפת ידים לטהרתו.

<> "אלא הכי קאמר, הנוגע בזב ומי שאינו שוטף את ידיו שניהם טמאין, ואסמכתא בעלמא היא" [רש"י שם].

<> "אסור מדרבנן" - הוא משום תקנה של דרבנן. ובחולין קו. אמרו "נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה. מאי מצוה, אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים ["שתקנוה" (רש"י שם)]". וראה עירובין כא:

<> כי הפסוק נקט בידים יותר מאשר בשאר אברים, וכמו שמבאר. הרי שהמלמד דיני טומאה הם הידים.

<> בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] האריך לבאר ענין זה, וכתב בתוך דבריו: "כי מה שבית הסתרים אינו מטמא הוא דבר חכמה, כי אין הטומאה שולטת רק בחוץ, לא בנסתר, ובנסתר הכל טהרה, אבל בחוץ שם הטומאה, כאשר ידוע לנבונים". ובגבורות ה' פכ"ז [קיא:] כתב: "ומה שאמר כאשר נעשית היד [של משה] מצורעת 'ויוציאה והנה מצורעת כשלג' [שמות ד, ו], וכאשר חזרה להתרפאות נאמר [שם פסוק ז] 'ויוציאה מחיקו' [שמשמע שכבר בחיקו נתרפאה ידו], נראה כי הצרעת מאחר שהיא טומאה אין זה רק בגלוי, כי מקום בית הסתרים אינו טמא, וגם שם אין טומאה באה, לכך כתיב 'ויוציאה והנה מצורעת'... ודבר מופלג בחכמה, כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות, לא פנימות. אבל בטהרה כתיב 'ויוציאה מחיקו', שמחיקו נתרפא... כי הטהרה באה ממקום עליון נסתר, ולפיכך תוך חיקו באה הטהרה. ואילו הטומאה באה מכח חיצון, ולפיכך כאשר נגלה באה הטומאה". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז:] כתב: "כחות טומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:].

<> לשונו בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.]: "אבל בודאי נדרש עיקר זה המצוה מן הכתוב, כי אף על גב דעיקר קרא אתי לדרוש 'מה ידיו מאבראי, אף כל מאבראי', מכל מקום יש ללמוד מזה נטילת ידים. כי יש לדקדק, וכי רגליו של אדם, או גופו, או ראשו, אינו מאבראי, ולמה כתיב 'וידיו לא שטף במים'. אבל ביאור דבר זה... מפני כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים. ולכך הצריך הכתוב לידים ורגלים טהרה במקדש [שמות ל, יט]; הידים מכח התפשטות שלהם לחוץ, ושולטת בהם הטומאה. וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ, ולפיכך יש עליהם משפט טומאה. והרגלים צריכים קדוש, מפני פחיתות שלהם שייך טומאה בהם ג"כ, כאילו הם ג"כ יוצאים מן האדם. ולכך אלו שניהם בפרט צריכים טהרה. וקאמר רבי אלעזר שאם לא היה דבר זה, כי יש טומאה בידים מה שאין נמצא בשאר איברים, למה כתב 'וידיו לא שטף'. אלא שהידים יותר ויותר יש בהם טומאה, שאף במקום שאין שאר אברים צריכים טהרה, כגון לנטילת ידים, צריכים הידים טהרה, וזהו טעם נטילת ידים... וכל זה מפני שהידים נכנסים לטומאה".

<> אודות יסודו שהמסוגל לדבר נחשב כאילו לעולם עושה את הדבר, אף שבפועל לא עושה את הדבר, כן כתב בדרוש על המצות [נז.] בנוגע לאיסור יין נסך, שאע"פ שאין האומות מנסכות עתה לעבודה זרה, מ"מ "תיכף בנגיעת העכו"ם היין נאסר, כי הדבר שהוא מוכן אל דבר אחד נמשך מעצמו אל הדבר במעט הפעולה. ובעכו"ם דבק בכח שלו הוא ע"ז, ואף בלא כוונתו לנסך, נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים, כי הוא מוכן לזה ביותר, ותכף ומיד נתנסך בלי שום כוונה ופעולה... כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו. ולפיכך העכו"ם שהוא נמשך אחר הע"ז מעצמו, ולכך היין שהוא משכשך, כאילו היה מנסכו לע"ז מעצמו... שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו". וכן כתב בדרוש על התורה [כח.], וז"ל: "וכל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו". וראה תפארת ישראל פמ"ח הערה 105. ואף כאן, הואיל והידים מוכנות לטומאה, לכך הן נחשבות תמיד כנוגעות בטומאה, אף שבפועל לא נגעו. וראה להלן הערה 188, ובבאר השביעי הערה 74.

<> כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ובמדרש]: "'והידים ידי עשו' [בראשית כז, כב], כי הידים, אין בכל איברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשויים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובאור חדש [קיג.] כתב: "אין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובגבורות ה' פמ"ד [קסט.] כתב: "לא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע". וראה בנצח ישראל פ"ז הערה 64, שם פי"א הערה 236, ולהלן בבאר הרביעי הערה 530.

<> לשונו בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:]: "ומעתה הכתוב הזה אסמכתא גמורה ברורה מאוד יוצא מזה נטילת ידים. רק דקאמר מכאן אסמכוהו חכמים לנטילת ידים, מפני שאין כאן מצוה מן התורה. ומכל מקום רמזה התורה ענין הידים שהם עלולים לטומאה, ובשביל זה גזרו על נטילתם, ופירוש זה ברור מורה על המצוה הזאת". וכן כתב השל"ה בתורה שבעל פה כלל רבנן.

<> "כל דבר שבישלו עובד כוכבים ואפילו בכלי טהור, וכולהו משום חתנות. 'וכבשין' לכבוש דגים וירק וראש ורגלים של בהמה בחומץ" [רש"י ע"ז לה:].

<> "דבישולי עובדי כוכבים אסירי" [רש"י ע"ז לז:].

<> מדובר שם בבקשת ישראל מסיחון מלך חשבון שיואיל לאפשר לישראל לעבור בארצו בדרכם לארץ ישראל. וישראל הוסיפו בבקשתם שיקנו בכסף מבני סיחון אוכל ומים, ש"כך אמר משה, אע"פ שיש בידינו מן לאכול ובאר לשתות, לא נשתה ממנו, אלא נקנה מכם אוכל ומים להנאתכם. מכאן לאכסנאי, אע"פ שיש בידו לאכול, יקנה מן החנוני, כדי להנות את אושפיזו" [רש"י במדבר כ, יז].

<> לפנינו בגמרא איתא "מה מים שלא נשתנו מברייתן ע"י האור, אף אוכל שלא נשתנה מברייתו על ידי האור".

<> פירוש - הגמרא תמהה על לימוד זה, כי בשלמא אם הלימוד היה נעשה באופן של "מה מים שלא נשתנו מברייתן, אף אוכל שלא נשתנה מברייתו" היה ניחא, כי המאפיין הכללי של מים הוא שאינם משתנים מברייתן. אך הגמרא שם דחתה לימוד זה משום ש"אלא מעתה חיטין וטחנן הכי נמי דאסורין, והתניא... מותרין". ומחמת כן הגמרא העמידה את הלימוד ממים באופן של "מה מים שלא נשתנו מברייתן על ידי האור, אף אוכל וכו'". הרי שההשוואה למים הוגבלה רק להשפעת האור, שכשם שמים לא משתנים מחמת האור, כך שאר אוכל צריך שלא ישתנה מחמת האור. ועל כך יש מקום לתמוה מנין לנו להגביל את ההשוואה למים רק למאפיין בודד של מים [לא נשתנה ע"י האור], ולא למאפיין הכללי של מים.

<> פירוש - אין הפסוק אלא אסמכתא בעלמא, שהרי לא הוזכר בכתוב שינוי שעל ידי האור, ואילו סתם שינוי מברייתו [המוזכר בפסוק], כגון חטים וטחנן, הרי מותר. א"כ מה שהפסוק אומר [כמים שלא נשתנה כלל] אנו לא דורשים, ומה שאנו דורשים [שנוי על ידי האור] הפסוק לא אמר. אמנם לא נתבאר מדוע אכן לא למדנו מהפסוק לאסור שינוי מברייתו, ונאסור חטים וטחנן, הרי זו ההבנה הפשוטה של "מים". ונקודה זו תתבאר בהמשך.

<> כפי שיש הלומדים גדרה של אסמכתא, והובא בהערה 38.

<> ולכאורה לא היה צורך לפרט "מים", אלא היה מספיק לכתוב בכלליות "ומשקה ושתיתי", וכמו [ויקרא יא, לד] "וכל משקה אשר ישתה".

<> שנאמר [ויקרא כ, כו] "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", וכן "המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים" [פסחים קד.]. ובנצח ישראל פ"י [רס:] כתב: "כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פי"ג [שלא.] ביאר את הפסוק [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון", "שזה נאמר על ישראל שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק לבדד ישכון". ושם האריך בזה. וכן ביאר שם פכ"ה [תקלד:] שישראל משולים לאש, ואומה"ע למים, ואין להם חיבור ביחד. וכן הוא באור חדש [קלז.]. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש לך] כתב: "ואין ספק כי הם [ישראל] עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.]. ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "ישראל נבדלים וקדושים מן האומות, שהאומות נוטים אל הגשמי, וישראל נוטים אל הנבדל מן הגשמי, וזהו גדר ישראל. וביארנו זה במקומות הרבה מאוד". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם [האומות] במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדריגת ישראל בערך אל האומות כמדריגת האדם אל ב"ח בלתי מדברים... וכך מדריגת ישראל שהם נבדלים מן החומר ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו... ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות... והרי אצל האומות... בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". וכן כתב בתפארת ישראל ספ"א. וכן כתב בקיצור בדר"ח פ"ב מ"ה [עח.]. ובסוף ספר גבורות ה' [בהלכות יין נסך ואיסורו (שלג.)] כתב: "הנה דבר ידוע, אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם [ראה להלן בבאר החמישי הערה 511, ובבאר הששי הערה 614]. אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך, ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וראה להלן בבאר השני הערה 561.

<> כי אין חבור בין הנבדלים, וכמו שאמרו [שבת פט.] "כלום יש עבד נותן שלום לרבו". וביאר זאת להלן בבאר הרביעי [ד"ה פרק ר"ע] "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". וכן הוא בח"א לגיטין סב. [ב, קכג:].

<> כי אז אין במאכל הזה הטבעת חותם של האומה המבשלת את המאכל, ובהעדר חותם - חבור מנלן.

<> שאומה החותרת לשמור על יחודה, נמנעת מאכילת מאכלים שנעשו על ידי אומה אחרת הנבדלת ממנה.

<> כמבואר ברש"י ע"ז לה: שבשולי עכו"ם נאסרו משום חתנות. וכן כתב רש"י ביצה טז. "גזרו חכמים בבשולי נכרים משום חתנות". וכן הוא בתוספות ע"ז לז:, ולח., וברמב"ן ומאירי שם. אמנם יש שביארו הטעם כדי שלא יהיה ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא [אור זרוע ע"ז סימן קצא בשם רשב"ם, ורש"י ע"ז לח.]. וצרף לכאן דברי רש"י באיכה א, כא, שכנס"י אומרת להשי"ת "אתה גרמת לי שהם [אומות העולם] שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם".

<> פירוש - ישנה התאמה בין נפש האדם למאכל שמבשל, עד כדי כך שמאכלו של אדם הוא בטוי לנפשו. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הואיל והאכילה היא קיומו של האדם, לכך האכילה מורה על מהותו של האדם. ואודות שהאכילה היא קיום האדם, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל]: "האכילה... תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... כל ענין הסעודה אינו אלא קיום, מלשון 'סעד'". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] כתב: "הדברים אשר שייכים לאדם, האכילה, שהוא קיום האדם, ובו מובדלים מן האומות. כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש". @**והואיל והאוכל^** מחיה האדם, לכך האוכל מתייחס לעצם האדם, ותואם לו. וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות לא: "כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים. ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם, ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות. וזהו שאמרו [רש"י בראשית כה, כג] 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... והכל לעדן את נפשם... לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם... וכן היו ישראל נמשכים אחר זה מפני מעלתם וחשיבותם בעצמם. לכך אמר [בראשית כה, כג] 'שני גאים בבטנך', ורוצה בזה כי אומות חשובות שיש להם חשיבות נפש". הרי שהאוכל מבטא את נפש האדם, וזאת משום שהאוכל הוא קיום האדם. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:]: "כאשר בא האדם לאכול, מפני שהאכילה היא קיום גופו וחיות של אדם תלוי בזה, אין ראוי שיהיה בטומאה, רק ראוי שיהיה אכילתו ופרנסתו בטהרה ובקדושה". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ז [א, קכט.]. ולהלן בתחילת הבאר הששי [ליד ציון 47] ביאר את ההתאמה שהיתה קיימת בין מעלת אדה"ר קודם החטא לבין פירות גן עדן. וכן מבואר בנפש החיים שער ב ס"פ ו בהגהה, שכתב שם: "קודם חטא אדה"ר היו מאכליו מבוררים ונקיים מכל סיג ופסולת, ואמרו [סנהדרין נט:] שהמלאכים היו צולין לו בשר ומסננין לו יין... ואחר החטא, שעירב רע בטוב במזון העולמות, כתיב [בראשית ג, יח] 'קוץ ודרדר'".

<> ולכך אומה הנבדלת במהותה מאומה אחרת, תרחיק את עצמה ממאכלי אומה אחרת, כי בכך היא שומרת על יחודה המהותי.

<> "האדם עצמו" פירוש מקיים את עצם האדם ומהותו.

<> כאשר לא נשתנה על ידי האור.

<> פירוש - אין אותו מאכל מורה על מהות אותה אומה, כי לא נעשה לאוכל ע"י אותה אומה, ולכך אין בו בטוי למהותה של אותה אומה. ולכך רק אם המאכל נשתנה על ידי האור הוא נאסר משום בשולי גוים, ולא כשלא נשתנה על ידי האור. וכן "כל הנאכל כמות שהוא חי, אין בו משום בישולי גוים" [ע"ז לח.], שלא אסרו אלא כשבישול הגוי הכשירו לאכילה [רשב"א בתוה"א בית ג שער ז]. ואף זה מונח בלשונו כאן שכתב "כי לא עשאוהו אוכל".

<> "ענין מצות עירוב תבשילין, שיום טוב הסמוך לשבת מניח עירוב תבשילין מבעוד יום קודם יום טוב, ואז אף ביום טוב יכול לתקן מאכלו לשבת" [לשונו בנצח ישראל פמ"ו (תשעב.)]. והרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תקכז ס"א כתב: "פירוש ענין העירוב הוא שיבשל ויאפה מיו"ט לשבת עם מה שבשל ואפה כבר מעיו"ט לשם שבת, ונמצא שלא התחיל מלאכה ביו"ט, אלא גמר אותה".

<> "לאו דוקא מקראי יליף, דערובי תבשילין דרבנן, והכי קא מבעיא ליה אהיכא אסמכוה רבנן" [רש"י שם].

<> "הוה ליה למכתב 'היום אפו ובשלו', אלא רמז הוא שיש לך יום ששי שאין אופין לצורך מחר" [רש"י שם]. והמהר"ל יבאר באופן נוסף בהמשך.

<> "פת" [רש"י שם].

<> "בחמישי בשבת" [רש"י שם].

<> "תבשיל" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא "מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מן התורה".

<> כפי שביאר רש"י שם [שמות טז, כג] "מה שאתם רוצים לאפות בתנור [מחר] אפו היום הכל לשני ימים". וביאר הגו"א שם אות כא: "כלומר, שאין פירושו 'אשר תאפו אפו' כמשמעו [שמשה אומר להם שמה שאתם רוצים לאפות תאפו], דאם כן מאי בא לומר 'אשר תאפו אפו', דודאי יאפו אותו, דמאי יעשה בו. אלא רוצה לומר מה שאתם רוצים לאפות למחר, אפו היום". וכן הרא"ם שם כתב: "יהיה פירוש 'אשר תאפו' אשר תרצו לאפות, לא על האפיה עצמה. ופירש 'אפו' על האפיה עצמה, כאילו אמר את אשר תרצו לאפות היום ומחר אפוהו היום".

<> בערב שבת [והוא יום חול רגיל].

<> בשבת.

<> שישנה רבותא באיסור אפיה שהתחילה מבעוד יום, לעומת אפיה שהתחילה בשבת עצמה, שאע"פ ששתיהן אסורות, מ"מ יש יותר חידוש באיסור של אפיה שהחלה מבעוד יום, וכמו שמבאר, ולכך הוצרך רבוי מיוחד לאסור גמר אפיה ובישול בשבת. ולכך אם נבוא להתיר במקום אחר [ביו"ט] אפיה שהתחילה מבעוד יום, יש לזה סמך מהתורה, וכמו שיבאר.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרכד.]: "מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית". ובח"א לשבת קיג. [א, נ:] כתב: "כי השבת הוא קודש... וכל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן עניני החומרי. כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה. שכל מלאכה הוצאה לפועל, וכל הוצאה לפועל הוא שייך לגשם אשר יוצא לפועל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קדוש".

<> שהרי אף יום טוב נקרא "שבת" [רש"י שבועות טו: ד"ה אין בנין], ו"דומיא דכוותיה קממעט", כמו שמצאנו בגמרא שהמתמעט דומה לממעט. וכגון בזבחים ג:, שעל הפסוק [ויקרא ד, לה] "וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא וגו'" דרשו שם "עליו ולא על חבירו", וביארה הגמרא "חבירו דומיה דידיה שמחוייב כפרה כמותו", "משמע עליו מכפר ולא על חבירו מכפר, על המחוייב חטאת כזה, דשייכא ביה כפרה זו" [לשון תוספות חולין לב. סד"ה אבל]. וביבמות עד. דרשו שמעשר שני שנטמא מותר לסוך בו, ולמדו כן מהנאמר [דברים כו, יד] "ולא נתתי ממנו למת" - "למת הוא דלא נתתי, הא לחי דומיא דמת - נתתי, איזה דבר ששוה בחיים ובמתים, הוי אומר זו סיכה", וכיו"ב. וכן מבואר בגו"א ויקרא פט"ז ריש אות כג, ושם הערה 127. ובמדבר פ"ה אות יט כתב "ובודאי דכוותיה ממעט", וראה שם הערה 107. ושם פ"ח אות כא [ד"ה ועוד] כתב: "ולפיכך המעוט הוי בדדמי לה", וראה שם הערה 123. וכן חזר וכתב שם פכ"ח הערה 15.

<> בנצח ישראל פמ"ו [תשעב.] ביאר ענינו של עירוב תבשילין, ומדוע יו"ט לכשעצמו אינו מכין לשבת, אך אם החל לבשל מבעוד יום אזי מותר לבשל ביו"ט עבור שבת, וז"ל: "ויש לפרש כי זה ענין מצות עירוב תבשילין. שיום טוב הסמוך לשבת מניח עירוב תבשילין מבעוד יום קודם יום טוב, ואז אף ביום טוב יכול לתקן מאכלו לשבת. כי מה שצריך לתקן סעודות שבת קודם שבת, רמז הוא שהשבת מעין עולם הבא, ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל [ע"ז ג.]. ויום טוב הסמוך לשבת, הם ימים טובים שיש לאדם, כמו ימי המשיח, וכל ימים טובים שיש לאדם. ואז לא יבשל בתחלה בהן לשבת, שאין יום טוב מכין לשבת, שיהיה מתקן בו - בימות המשיח שהם ימים טובים, או שאר ימים טובים שיש לאדם - לא יכול לתקן מה שיאכל לעולם הבא. שזה אינו, שאם מקיים מצות ומעשים בשביל שיש לו הרבה טובות, והוא מקיים מצות, אין זה כלום. לכך אין מבשלין מתחלה מיום טוב לשבת. וכמו שאמר הכתוב על איוב שהיה 'ירא אלקים' [איוב א, ח], אמר השטן [ר' איוב א, ט-יא] 'החנם איוב ירא אלקים הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו מסביב מעשה ידיו ברכת מקניהו פרץ בארץ ואולם שלח נא ידך וגו''. ולפיכך האדם אם הוא צדיק מפני הטוב, אין זה דבר. ולכך אין מתקנין מיום טוב לסעודת שבת, רק אם התחיל לבשל לפני יום טוב - הוא מבשל אף ביום טוב, שזה מוכח שלא בשביל יום טוב הוא מבשל לשבת - עד שלא יהיה רשאי לבשל מתחלה לשבת, שהרי התחיל כבר לפני יום טוב".

<> פירוש - אין דרשה זו רחוקה מההבנה. ומצוי שהמהר"ל בגו"א טורח לציין שאין דברי רש"י רחוקים, אלא קרובים. וכגון בבראשית פ"ב אות לו כתב: "ואל תרחיק זה הפירוש, עם שהוא נראה רחוק". וכן הוא בשמות פ"א הערה 112, ויקרא פ"א הערה 344, שם פכ"ה הערה 103, ועוד.

<> לכאורה מה שנקט "במצות לא תעשה" אינו בדוקא, כי כאן הרי איירי בעירוב תבשילין, ואין זה בגדר איסור של לא תעשה. אלא דברים אלו חוזרים לעסוק באסמכתאות שהן איסורים, וכמו בישולי גוים, שניות לעריות [יבמות כא.], וכיו"ב.

<> אזהרה שכיחה בספרי המהר"ל אודות שלא להקל בדברי חז"ל. וכגון, בגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "הנה כל אלו דברים אע"ג שנראים פשוטים, יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק, לכך אל יהיו קלים בעיני האדם". ובנצח ישראל ס"פ ד כתב: "ואלו דברים נראים קלים, אבל הם דברים עמוקים וגדולים". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה.] כתב: "ואל יהא בעיניך קלים דברי אגדה אלו... כי דברים אלו שדרש הם דברי שכל בעצמם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". וכן הוא בנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:], ועוד. ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי יחשוב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". וראה שם הערה 101. ובתפארת ישראל פ"י [קנח:] כתב: "אף אם נראה לאדם שהם [דברי חכמים] דברים קלים מאד, אין הדבר כך". וראה שם הערה 27.

<> דוגמה לדבר; בברכות מא. למדו מהפסוק [דברים ח, ח] "ארץ חטה ושעורה וגפן תאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש" ש"כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר". ופירש רש"י שם "שבחה של א"י שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן". ומסיקה שם הגמרא [ברכות מא:] שלימוד זה הוא "מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא". ועל אסמכתא זו כתב הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים ש"אין לשיעורין עיקר... ואין להם רמז בכל התורה, אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן כדי שיהא נודע ונזכר, ואינו מענין הכתוב. וזה ענין מה שאמרו קרא אסמכתא בעלמא בכל מקום שיזכרוהו". והמהר"ל לכאורה יענה על כך, שכל ענינו של שיעור אינו אלא ענין של חשיבות [ר' שבת צ:]. והרי לכך מהני "אחשביה" שלא נצריך שיעור שלם [שם, וריטב"א מכות יז.]. ובודאי פשוטו של מקרא "ארץ חטה ושעורה וגו'" בא להורות שא"י נשתבחה בפירות חשובים. והנה אחד מהמאפיינים הרבים של הפרי הוא בודאי גם מידתו וגודלו. ולכך מתוך שהתורה מחשיבה את החטה והשעורה לפירות חשובים, מונחת בכך גם הכרת חשיבות למדות החטה והשעורה. ולכך יש כאן סמך מהפסוק ששיעורי הפירות הללו הם אמות מידה להגדרת חשיבות. ומתוך כך באו רבנן וקבעו שפירות אלו הם רשימה ומקור לקביעת שיעורים בכל שטחי התורה. הרי שהשיעורים הם אסמכתא, אך מ"מ העיקרון שעליו בנויה האסמכתא נמצא היטב בתוך הפסוק.

<> מצוי הוא בספרי המהר"ל שכך הוא מסיים דבריו. וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה הפירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "לא ימאן אותו אדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ולהלן בבאר השלישי [ד"ה וכל איש חכם] כתב: "והכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר". ולהלן בבאר החמישי [ד"ה רק אם] כתב: "והם דברים אמתיים ברורים, לא ימאן לקבלו מי שיש בו חכמה". וראה להלן בבאר הששי הערה 787.

<> להלן שתקנות דרבנן מתקשרות לגוף דברי התורה באופנים שונים.

**% [ב]**

<> פירוש - למעלה ביאר כי תקנ"ח מתחלקות לארבעה ראשים [ראה הערה 32]. ועד כה ביאר שנים מהם; (א) דברי סופרים, שחכמים פירשו המצוה שבתורה. (ב) אסמכתא. ומעתה מונה והולך את השנים הנותרים, שהם השלישי והרביעי.

<> כמו שניות לעריות [יבמות כא.], בשר עוף בחלב [רמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ט], וכיו"ב.

<> ראה בתפארת ישראל פרק ד, שהקדיש את הפרק כולו לבאר עומק הענין שמצות עשה הן רמ"ח, כנגד אברי האדם, בעוד שמצות לא תעשה הן שס"ה, כנגד ימות החמה. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "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, 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 בסמוך הערה 98, להלן באר החמישי הערה 713, ונר מצוה [ח"א הערה 176]. וכן הם הדברים בתפארת ישראל שם, ושם הערה 63. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "ונתן להם עוד רמ"ח מצות עשה, שהם קנין מעשה, שעל ידם קונה מעלה ושלימות... שנמצא באדם קנין מעלה... והאברים 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 אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו - שהם רמ"ח - נברא בצלם האלהים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. ולפיכך מספר המצות - שהם שלימות האדם כמספר אבריו, שהם גם כן שלימות ומעלת האדם, עד שהוא בצלם אלהים על ידי רמ"ח אבריו. ושלימות ומעלת המצות נמשך אחר השלימות הזה מה שהאדם נברא בצלם אלהים, שעל ידי זה האדם הוא שלימות כל התחתונים". וראה להלן באר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]. ובתחילת הבאר הששי כתב: "שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה... כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'". וראה להלן בבאר השלישי הערה 52, ובבאר החמישי הערה 347.

<> מה שייחס חכמה זאת אל הטבע יותר מאשר אל הקב"ה יבואר בהערה 104. ואודות החכמה שבטבע, ראה גו"א בראשית פ"ח אות יט, שכתב: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] ביאר את מאמרם שהעורב אמר דברים לנח, וז"ל: "ואף על גב שאין העורב בעל שכל, מ"מ השמירה הכללית שנתן הש"י במין הוא שמנהיג המין. וכמו שהסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועלת בסדר הראוי. וכן הדבר הזה בעצמו השמירה שנתן הש"י במין העורב היה מנהיג אותו שלא רצה העורב ללכת בשליחות נח". וכן כתב בח"א לחולין נז: [ד, צה:]. וראה בתפארת ישראל פט"ז הערה 5, להלן הערה 141, ובאר הרביעי הערה 1017.

<> תהלים יז, ח "שמרני כאישון בת עין וגו'", ופירש רש"י שם: "הוא השחור שבעין, שהאור תלוי בו... והקב"ה הכין לו שומר, את ריסי העין המכסין אותו תמיד". ובתהלים עז, ה נאמר "אחזת שמורות עיני וגו'", וביאר שם הראב"ע: "כי שמורות תאר השם... כי העפעפים שומרות העינים בהסגרם". וכן הוא ברד"ק ספר השרשים, שורש שמר.

<> כמו שאמרו בשבת קנב. "'שומרי הבית' [קהלת יב, ג] אלו הכסלים והצלעות", ופירש רש"י שם "שהן שומרין בני המעיים וחיותו של אדם, וסוגרין בעדם". וכן בחולין סוף נו: דובר על השמירה שעשה הקב"ה למעי אדם. ובכתובות ה: אמרו "מפני מה אוזן כולה קשה והאליה רכה, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יכוף אליה לתוכה". ושם ביארו את הנזק הנגרם לאזנים משמיעת דברים בטלים. ובסמוך יביא דוגמאות נוספות לכך.

<> "שיותר צריך שמירה אל המצות במה שיצר לב האדם רע מנעוריו, ויש לחוש שיתקלקלו" [לשונו להלן]. @**אמנם**^השוואתו כאן בין שמירת מצות לשמירת אברים טעונה ביאור, כי לכאורה דמיון זה נוגע רק למצות עשה, שמנין מצות עשה הוא רמ"ח, כנגד אברי האדם, וכמו שביאר. אך מנינן של מצות לא תעשה הוא שס"ה, כנגד ימות החמה [מכות כג:], וא"כ אין לנו מקור להשוות בין מצות לא תעשה לאברי אדם. והרי רובא דרובא של גזירות חכמים הן הרחקה ממצות לא תעשה [כמו שניות לעריות ושבות דשבת], וכיצד נבאר את הרחקות חכמים ממצות לא תעשה כשמירה לאברים, בעוד שלא מצינו השוואה בין מצות לא תעשה לאברים. ואע"פ שבתפארת ישראל פ"ד [פג.] הביא מהמדרש ששס"ה מצות לא תעשה הן כנגד שס"ה גידין של אדם, ומן הסתם שישנה שמירה אף על גידי האדם, אך כאן להדיא נקט במצות עשה דוקא, שכתב למעלה: "כי תמצא &**מצות עשה**^ שבתורה הם רמ"ח, כמנין אבריו של אדם... א"כ יש למצות יחוס אל האברים". הרי שמקור ההשוואה של אברים למצות הוא ברמ"ח מצות עשה, ומשם ילפינן אף למצות לא תעשה [ודייק לה שפתח "במצות עשה", וסיים כאן ב"למצות" סתם]. וכיצד ילפותא זו נעשית. @**ומורי ורבי**^ הגר"מ שפירא שליט"א השיב על כך כדלהלן: גזרות דרבנן נלמדות מהפסוק [ויקרא יח, ל] "ושמרתם את משמרתי" ["גבי עריות כתיב" (רש"י יבמות כא.)], ודרשו על כך חכמים [יבמות כא.] "עשו משמרת למשמרתי" [והובא להלן הערות 152, 170]. והנה ה"משמרת" הראשונה איירי בתקנות דרבנן, השומרות על התורה [ראה להלן הערה 106]. ומתוך כך הרי אף "למשמרתי" שהוזכרה מיד לאחר מכן, איירי גם כן בשמירה על התורה. ומוכח מכך שמצות לא תעשה [הפסוק שם עוסק באיסור עריות] גם כן נגדרת בגדר של "משמרת" [כמבואר להלן הערה 171]. וכן נאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי וגו'", ופירש רש"י שם "וישמור משמרתי - גזרות להרחקה על &**אזהרות**^ שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת". ומנין ידע רש"י להגביל את ההרחקות של אברהם אבינו רק לאזהרות, ולא שאיירי גם בהרחקה למצות עשה, וכגון גזרת קריאת שמע עד חצות כדי שלא יעבור זמן קריאת שמע [ברכות ב.], וגזירת נסרים של סוכה [סוכה יד:], וכיו"ב. אלא בע"כ שתיבת "משמרתי" אינה מתפרשת אלא על מצות לא תעשה, ומעין מה שאמרו בגמרא [מכות יג:] "כל מקום שנאמר 'השמר'... אינו אלא לא תעשה". וכאן נשאלת השאלה, על מה פרוסה היא השמירה הנמצאת במצות לא תעשה, ומיהו ה"נשמר" של מצות לא תעשה. ובעל כרחך לומר שה"נשמר" הוא המעלה הצומחת ממצות עשה. כי על ידי מצות עשה האדם קונה את מעלתו, ועל ידי מצות לא תעשה הוא שומר על מעלתו [כמבואר בתפארת ישראל פ"ד (עו:), ושם פ"ז (קכה.)]. הרי שמצות לא תעשה נועדו לשמור על מעלת האדם שנרכשה באמצעות מצות עשה, בכדי שמעשי האדם לא יהיו בגדר "עבירה מכבה מצוה" [סוטה כא.]. ואלו הם דבריו להלן [ד"ה ורב כהנא (ושם הערה 171), בביאור המשמרת הראשונה ב"משמרת &**למשמרתי**^"]: "כי השם יתברך נתן התורה לאדם, והוא שמירה לאדם מן ההפסד ליתן לו חיים". הרי שפתח במניעת הפסד ["שמירה לאדם מן ההפסד"], וסיים במתן רווח ["ליתן לו חיים"]. ובע"כ שהרישא עוסקת במצות לא תעשה, והסיפא עוסקת במצות עשה. ומצות לא תעשה מונעות את ההפסד, ומאפשרות למצות עשה לפעול את פעולתן. וממוצא דבר ילפינן שאף מצות לא תעשה מתייחסות למצות עשה, כי באות לשמור עליהן. [וגזירות דרבנן באות לשמור אף על מצות לא תעשה. ואין כאן "גזרה לגזרה", כי כאן השמירה הראשונה היא גופא מהתורה, ועל דבר שמקורו מן המקרא אין בו משום גזרה לגזרה (מאירי ביצה לז., וכן משמע בפירוש ראשון ברש"י שם)]. ולכך השויון הקיים בין אברים למצות עשה חל גם על מצות לא תעשה, משום שכל תרי"ג המצות עוסקות באברי האדם. ודפח"ח. @**וכן מבואר**^ בלשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], וז"ל: "&**כל התורה כולה**^ פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי... &**וכל התורה**^ הוא פירוש זה, באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי &**מצות עשה**^, שהם רמ"ח, כנגד אברי אדם שהם צלמו". הנך רואה שפתח דבריו ב"כל התורה כולה" וסיים ב"מצות עשה", וכיצד נמצא קיום לכל התוה כולה (אף למצות לא תעשה) רק באמצעות מצות עשה. אלא הם הם הדברים. על ידי מצות עשה האדם קונה מעלת הצלם, ועל ידי מצות לא תעשה האדם שומר על מעלת הצלם שנרכשה באמצעות מצות עשה. ונמצא שכל התורה כולה עוסקת במעלת הצלם, הנקנית באמצעות רמ"ח מצות עשה.

<> פירוש - לפי חומרת ההיזק [אם יתרחש היזק] נעשתה השמירה, ולכך ככל שהדבר חשוב יותר, כן השמירה יותר. וכמו מה שפירש רש"י [בראשית כב, ג] "אין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא ב' אנשים", והוא משום שמירה, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ב אות לו.

<> "אין חביב בכל הגוף כעין" [ספרי במדבר י, לה].

<> מוכים [ערוך ערך נקף ב'].

<> שמעתי שכן נמצא בספרו של גאלינוס "תועלות האברים", וספר זה מובא במו"נ ח"ג פי"ב, פי"ג, ושם פל"ב.

<> פירוש - שמירת האבר חולקת מקום לעצמה, באופן שהאבר לחוד, ושמירת האבר לחוד, וכמו שמבאר. ובגו"א במדבר פ"ג אות יג ביאר ש"מסך הפתח אוהל מועד" [במדבר ג, כה] נקרא בשם "מסך", משום "שכל דבר שהוא מגין, בין שהוא מגין למעלה בין שהוא מגין למטה או מהצד, נקרא בשם 'מסך'". ועל כך העיר שא"כ היה מן הראוי שאף קרשי המשכן יקָּראו בשם "מסך", כי אף הם מגינים מהצד על המשכן, וזה לא מצאנו. ועל כך השיב בזה"ל: "לפי שהמחיצה [הקרשים] עיקר המשכן, ועל ידי המחיצה נעשה המשכן, ואין שייך שיהיה נקרא המשכן עצמו בשם 'מסך'. אבל הוילון שכנגד הפתח המשכן נקרא 'מסך', לפי שהוא מגן שלא יהיה פתוח". הרי שחילק בין עצם המשכן לבין שמירת המשכן, ואי אפשר שעצם הדבר יקָּרא בשם שומר. והם הם דבריו כאן. @**דוגמא נוספת**^ לדבר: בהלכות טומאה שנינו שרק קליפת הפרי נחשבת ל"שומר" לפרי, אך אין הפרי עצמו בגדר "שומר" אף אם יש בפרי דברים השומרים עליו [ר' עוקצין פ"א מ"א, וחולין קיז:]. וטעם הדבר הוא כדבריו כאן, כי עצם הדבר עומד לעצמו, ולא כ"שומר" לעצמו. ובהמשך דבריו כאן יבאר שמ"מ השומר מצטרף לעצם הדבר, ויחס שמירת הדבר לעצם הדבר הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע"; מחד גיסא יש הפרדה ביניהם, ומאידך גיסא יש צירוף ביניהם.

<> דבריו צריכים ביאור, שהרי ברור שכשם שהעין היא פעולת השם יתברך, כך מכסה העין הוא פעולת השם יתברך, כי אידי ואידי נוצרו על ידי השם יתברך. ומהי איפוא כוונתו, שהעין מתייחסת אל פעולת השם יתברך, ואילו מכסה העין מתייחס אל פועל הטבע. ונראה שכוונתו היא שפעולת ההתחדשות והבריאה מתייחסת אל הקב"ה, ואילו פעולת השמירה על הקיים מתייחסת אל הטבע, כי טבעו של כל נברא הוא לשמור עצמו מההעדר וההפסד. וכפי שכתב המסילת ישרים ר"פ ב: "הבהמות והחיות אשר &**בטבעם**^ לשמור את עצמם, ועל כן יברחו וינוסו מכל מה שיראה להם היותו מזיק להם". וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו סוף אות יב, שביאר שגבורת ישראל נובעת מחמת שהשם יתברך עמהם, ואילו גבורת האומות נובעת מחמת ש"כל אדם בעולם עומד נגד אויביו". הרי שישראל מתייחסים לפועל הקב"ה, ואילו האומות מתייחסות לפועל הטבע, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א [לו:]. והרי ישראל נמשלים לשבולת ואומות העולם נמשלו לקליפה השומרת על השבולת [ילקו"ש ח"ב רמז תתקצב. וראה עוד פחד יצחק חנוכה מאמר ט, אות ד, אודות ההבדל בין ברית תרי"ג מצות, לברית שבע מצות בני נח.] וברי הוא שאע"פ ש"השם יתברך מנהיג עולמו על ידי השליח, והוא הטבע" [לשונו להלן בבאר הרביעי ד"ה ועתה דע, ושם הערה 1333], והטבע מתייחס להקב"ה כשליח לשולחו, מ"מ פעולת השליח מוגבלת לשמירת הקיים, ולא ליצירה חדשה. וראה בתפארת ישראל פ"ב [נ:] שגם שם השוה בין פעולות שכליות לפעולות טבעיות. וראה להלן הערה 111, שנתבאר שם ששמירת העולם נמסרה למלאכים. והרי המלאכים ממונים על הטבע, וכמבואר שם. ולכך ברי הוא ששמירת הנמצאים מתייחסת לטבע. ולהלן הערה 131 יבואר שדבריו כאן אודות העין מכוונים לראית העין, ולא לגוף העין. וראה להלן בבאר השני הערה 240, ובבאר הרביעי הערה 1134.

<> אודות שהמצות הן &**סדר**^ מאת השם יתברך, כן ביאר פעמים הרבה בתפארת ישראל, וכל פרק ח שם הוקדש לבאר שאין המצות טבעיות, אלא הן סדר שכלי. ובתוך דבריו שם [קלב.] כתב: "כי אין התורה טבעית. שאילו היתה התורה טבעית, היה זה קשיא מה ענין הטומאה והטהרה. אבל אין זה דבר טבעי כלל, רק הוא סדר שכלי. ואם כי אינו יודע ואינו מבין ענין החוק הזה, הלא התורה לא ניתנה רק לצרף הבריות [ב"ר מד, א], והצירוף הזה הוא לאדם בין יודע טעם של מצוה או לא ידע, רק כאשר מעשיו הם נמשכים אחר הסדר השכלי מה שראוי לו, ובזה מעשיו כמו שראוי לפי השכלי, והוא צירוף וזכוך נפשו מן הטבעי, כמו שהתבאר. כי התורה היא סדר השכלי אשר ראוי לאדם במה שהוא אדם. ועל ידי המצות דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך... שאף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים. וכן ענין המצות למה הם כך; בודאי ידענו שכך נותן הסדר שסדר השם יתברך התורה, וכך מתחייב ממנו. ולכך אין לשאול על טעם המצות למה הם כך, כי כך גזר השם יתברך הסדר לפי חכמתו, ואין דבר אחד לבטלה, וכך חקק השם יתברך. והאדם העושה והשומר הסדר הזה אשר סדר השם יתברך, דבר זה צירוף וזכוך נפש האדם. כי על ידי עשיית המצות, שהם הסדר השכלי, הוא דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך. והעובר על המצות, הוא יוצא מן הסדר השכלי שסדר השם יתברך. וכל אשר יוצא מן הסדר, מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי. ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר [ויקרא יא, ז-ח], מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע, וכן הוא בודאי האמת. וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע. וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך". וראה להלן בבאר השני הערה 59, ובבאר הששי הערה 31.

<> יבמות כא. "רמז לשניות מן התורה מנין... 'ושמרתם את משמרתי' [ויקרא יח, ל], עשו משמרת למשמרתי". הרי שתקנות חכמים נגדרות בתיבת "משמרת", שמירת המצות.

<> פירוש - לכך פעולת החכמים מקבילה לפעולת הטבע, כי השם יתברך סדר את החכמים לפעולתם, וכמו שהטבע הוא שליח הקב"ה בעולם, כך החכמים הם שליחי הקב"ה בתורה. ובנתיב התורה פי"א [א, מו:] כתב: "וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם ג"כ עצם התורה", והובא למעלה בהקדמה הערה 110, ובסמוך הערות 142, 360. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 82, בבאר הששי הערות 625, 981, ובבאר השביעי הערה 44.

<> "ושאר אברים" - שמירת שאר האברים.

<> ולכך אין בגזרות חכמים משום עשיית תורה שניה, כי הגזרות נכנסות בגדר התורה.

<> שבת כג. "מאי מברך [בנר חנוכה], מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה'. והיכן צונו ["הא לאו דאורייתא היא, אלא מדבריהם" (רש"י שם)], רב אויא אמר מ'לא תסור' [דברים יז, יא]". ובספר המצות לרמב"ם שורש א כתב שמחמת גמרא זו טעו רבים לחשוב שנר חנוכה ומקרא מגילה מכלל תרי"ג מצות של תורה. @**ויש לדייק**^ בדבריו, שכאן לא ציין שמקורו הוא מפרק שני דשבת, ואילו בסמוך להלן [סד"ה ומה שסידר, ושם הערה 143] הביא גמרא זו להדיא, שכתב שם: "ומפני זה אנו מברכין גם על מצות אלו שתקנו חכמים 'אשר קדשנו במצותיו וצונו', כדאיתא בפרק ב' דשבת, לומר כי הכל סדר השם יתברך". ומדוע כאן הטמין את מקורו לעומת דבריו להלן. זאת ועוד, שכאן לא ציטט תיבת "וצונו", שכתב "לכך חייב לברך עליהם 'אשר קדשנו וכו'', כמו על מצות התורה", לעומת דבריו להלן [שם] שציטט תיבה זו. ומן התימה שכאן השמיט תיבה זו, כאשר נראה לכאורה שעיקר ראייתו היא מתיבה זו, וכפי שבגמרא עמדו על תיבה זו ["והיכן צונו"], ולכאורה העיקר החסיר מן הספר. אמנם לכשתדייק בדבריו כאן ולהלן תראה שיש כאן שני נושאים שונים; דבריו כאן באים לבאר ששמירת המצוה מצטרפת ומשתייכת לעצם המצוה. ואילו דבריו להלן באים לבאר שתקנות דרבנן משתייכות לסדר של הקב"ה בעולם, וכפי שהטבע בעולם בא מהקב"ה, כך "מה שתקנו חכמים הכל הוא מן השם יתברך, אשר סידר את החכמים לפעול בשכלם מה שראוי לתקן" [לשונו להלן]. ובהתאם לכך מתחלקת הראיה מברכת המצות; ראייתו כאן היא מעצם חיוב הברכה, ולא מנוסח הברכה, ואילו ראייתו להלן היא מנוסח הברכה. שכאן כתב: "לכך &**חייב לברך**^ עליהם 'אשר קדשנו וכו''", הרי שהזכיר את החיוב לברך, מה שלא הזכיר להלן. וכוונתו היא, שהמקור לחיוב ברכת המצות נאמר על מצות מהתורה [ראה רש"י בברכות מ: שהמקור הוא מהפסוק (דברים כו, יג) "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי", ושם איירי בוידוי מעשר. אמנם הגו"א בדברים פכ"ו אות כה חלק על לימוד זה. וראה בירושלמי ברכות פ"ו ה"א שהביאו שם לימוד אחר.] ומתוך שחז"ל הנהיגו שחיוב זה יחול גם על מצות דרבנן [כמבואר ברמב"ם הלכות ברכות פי"א ה"ג], מוכח מכך שגזירות דרבנן מצטרפות לעצם המצוה, וחיוב הברכה על עצם המצוה חל גם על שמירת המצוה. ולכך מובן מדוע לא ציטט כאן את הגמרא בשבת, וכן שלא ציטט תיבת "וצונו", כי אין ראייתו כאן מנוסח הברכה, אלא מעצם החיוב לברך ברכה. אמנם להלן ראייתו היא מנוסח הברכה, כי שם מטרתו להראות שמצות דרבנן מתייחסות להקב"ה כפי שהטבע מתייחס להקב"ה, ולכך שם הביא את הגמרא בשבת, וציטט את תיבת "וצונו", כי אותה הוא מבקש. @**אך ראיה**^ זו עדיין צריכה ביאור, כי דבריו כאן מוסבים על הסייגים וההרחקות של חכמים, שהם שמירת המצות, ואיפה מצינו שיש ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו" על הרחקה וסייג של שניות לעריות ושבות לשבת וכיו"ב. דהא תינח שיש ברכת המצות על תקנות חכמים [כגון נר חנוכה, מקרא מגילה, נטילת ידים, וכיו"ב], אך זהו החלק הרביעי בגדרי חז"ל [יובא להלן], ואילו כאן איירי בחלק השלישי "שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה" [לשונו למעלה]. ואף בדאורייתא גופא אין מברכים ברכת המצות 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 [שו"ת רשב"א ח"ג סימן רפג, רא"ש כתובות פ"א סימן יב], ובודאי שעל הרחקות דרבנן לא יברך. וא"כ תמוה מה ראייה הביא מברכת המצות. וצ"ל שכוונתו לתקנות חכמים שהן בקום ועשה, אך מ"מ נועדו לשמירה מאיסורים, וכגון נטילת ידים, שהתקנה נעשתה משום סרך תרומה [חולין קו.]. וכן עירובי חצירות [עירובין כא:], ועירוב תבשילין [ביצה טו:], שנעשו כדי להרחיק האדם מן העבירה, ומברך עליהם ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו". @**אמנם עדיין**^ ראיה זו טעונה ביאור, כי מנין לומר שחיוב ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצוינו על נטילת ידים" הוא משום שהשמירה משתייכת לגוף המצוה [וכדבריו כאן], שמא אין השמירה משתייכת לגוף המצוה, אך מ"מ מברכים כן משום שכך אמרו חכמים, ו"כל המצות שהם מדבריהם כלם מיישרים האדם" [לשונו להלן, וראה הערה 128]. ונר חנוכה יוכיח, שאין בו כלל גדר של שמירה, ומ"מ מברכים עליו ברכת המצות משום הפסוק "לא תסור". ולאחר שמצאנו שברכה זו יכולה להאמר גם כאשר אין ענין של שמירה כלל, מהיכי תיתי לומר לך שכאשר אותה ברכה עצמה נאמרת על נטילת ידים ועירוב תבשילין, טעמה הוא משום שהשמירה משתייכת לעצם הדבר, שמא טעמה הוא כטעם ברכת המצות של נר חנוכה, ומה שתאמר בנר חנוכה תאמר בנטילת ידים, ומנין להוסיף בנטילת ידים טעם ייחודי שאינו נוהג לגבי נר חנוכה, וצ"ע. [וראה להלן סוף הערה 128, ששם נשאלה שאלה דומה.]

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ח [תתצו:]: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], ושם פס"ה [שב:]. ושם בפס"ח [שיד.] כתב: "המלאכים נקראים 'עבדים', מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא מומנה על צורך הבית". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קכג:] כתב שהנהגת הטבע היא ההנהגה שנמסרה למלאכים. ובזוה"ק ח"א י. מבואר שהקב"ה הפקיד על העולם כמה מחנות וחיילות של מלאכים, ופקד על כל אחד מהם את משמרתו. ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו ד"ת לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו בע"ז מ: "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים". וראה הערה 114, ולהלן בבאר הרביעי הערה 777, ובבאר החמישי הערה 487.

<> יותר משמירת האברים.

<> לכאורה יש להעיר על עיקר יסודו [שמצות זקוקות לשמירה כאברים], כי הא תינח אברים, ניתן לומר עליהם שאברים ללא שמירה עלולים להתקלקל, ולכך השמירה נועדה להגן בעדם "שלא יתקלקלו" [לשונו למעלה]. אך מה שייך לומר במצות ש"יש לחוש שיתקלקלו" [לשונו כאן], הרי אדם העובר עבירה, לכאורה אין המצוה מתקלקלת, אלא האדם מתקלקל. ואם נפשך לומר שהאדם המקיים זקוק לשמירה, אזי אריכות דבריו כאן 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 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". הרי שיש ענין מיוחד להתעסק במצוה שאינה מקויימת בעולם, כי המצות ניתנו לקיימן, ולכך ישנה תוספת חיוב להתעסק במצוה הנחשבת ל"מת מצוה". וצרף לכאן את דברי הגו"א במדבר פ"ח אות ו [סד"ה ואם] שכתב: "אין לומר כלל שיהיו ישראל חסרים מצוה אחת". (ג) בגמרא [מו"ק ט:] איתא: "כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים ["תבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה" (רש"י שם)], כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים" ["כלומר שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה" (רש"י שם)]. ועיין בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו.] ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] שהביא גמרא זו. והעולה מדבריו הוא שכאשר אין המצוה נעשית כלל יש בזה חסרון גדול, "אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה, וכאשר אין כאן חסרון, קנין תורה יותר קודם" [לשונו בנתיב התורה שם]. ומאי אהני ליה שהמצוה נעשית על ידי אחרים, סו"ס הלומד יחסר את המצוה לנפשו. ובע"כ לומר שכל עוד שהמצוה נעשית בעולם, יש כאן קיום למצוה, אף שאין המצוה נעשית על ידו. (ד) 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. @**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 ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. וכן שמעתי ממנו בשם חכמי האמת [תיקוני זוהר עג.], 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], וכל זה מורה באצבע שתכלית עשיית המצות אינה רק לתועלת המקיימן, 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 מגלוי שמו בעולם. וצרף לכאן את דברי הגו"א במדבר פכ"ג אות כד שכתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ו"מעשה אלקים" פירושו גלוי שמו יתברך 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. @**וכשהרציתי את**^ הדברים הללו למו"ר שליט"א, הוסיף לבאר שכך איתא להדיא בחז"ל. שזה לשונם בויק"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 שחילקו בין "עשיתם עצמכם" ל"עשיתם אותם", ולאחר ש"עשיתם עצמכם" מתייחס לגברא העושה, למה הכוונה ל"עשיתם אותם", ובעל כרחך שהכוונה היא לעשיית המצוה עצמה, ללא שייכות לגברא המקיים. וכן במדרש בתנחומא כי תבוא, אות א, אמרו: "ומה ת"ל 'ועשיתם אותם', אלא כל המקיים את התורה ועשה אותה לאמיתה, כאילו הוא תיקנה ונתנה מהר סיני". הרי שמעשי האדם הם הם היוצרים והמולידים את המצוה. וממילא הוא הדין גם לאידך גיסא, שיש במעשי אדם גם לקלקל ולפגום את המצוה.

<> מה שנקט כאן ב"תחת השמש", יתבאר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ד [עא:], שכתב שם בזה"ל: "המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו. כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב, שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש" [קהלת א, יד], וכן תמיד. והשמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהיא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו. ודבר זה ידוע מאד ואין ספק בזה". הרי שהשמש שומרת על סדר העולם, ומכלל זה גם שמירת הנמצאים שלא יתקלקלו. ולפי המתבאר למעלה [הערה 111] ששמירת העולם נתונה בידי המלאכים, מחוור הוא מאוד ענין זה. כי המלאכים "מושלים על העולם... שהם מנהיגים את התחתונים, והם נקראים 'אדונים', כי האדון מנהיג את אשר תחתיו" [לשונו בגבורות ה' פס"ה (שב:)]. ובנצח ישראל פי"ז [שפז:] הביא מפרקי דר"א [ס"פ ו] ששלשה מלאכים מנהיגים את השמש. ולכך ברי הוא ששמירת העולם מתייחסת ל"תחת השמש". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 973.

<> שהם למעלה מהשמש, וכמו שאמרו [שבת ל:] "תחילתו [של ספר קהלת] דברי תורה... דכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ואמרי דבי רבי ינאי 'תחת השמש' הוא דאין לו [יתרון], קודם השמש יש לו", ופירש רש"י שם "קודם השמש - אם יעמול בתורה שקדמה לשמש יש יתרון".

<> לשונו בנתיב התורה פ"ט [א, לט:]: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם הוא נושא אל הדבר הטפל". ובנתיב אהבת ה' פ"ה [ב, לה.] כתב: "לשון 'את'... בא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם הוא נושא המקרה". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "כל עצם נמשכים אליו ונתלים בו המקרים, כי הדבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר. ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר, שנמשך אליו דברים הרבה... יש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה". ובנצח ישראל פי"ט [תכד.] כתב: "הדבר שהוא נמשך מן עצם הדבר, וזה נקרא 'פירות', ודבר זה אינו עיקר". ונמצינו למדים שיש כאן שני דינים, הן ב"עיקר", והן ב"טפל"; (א) אין עיקר בלא טפל. (ב) הטפל נמשך אחר עיקר, ולא אחר דבר שאינו עיקר. וכאן כותב את הדין השני, שיש טפל לעיקר, אך אין טפל לטפל. וראה בהערה 118, שהדברים נתבארו שם יותר. וראה להלן בבאר החמישי הערה 99, ובבאר השביעי הערה 29.

<> כן אמרו בשבת יא:, שם כא., עירובין ד:, ביצה ג., יבמות קט., חולין קד. [שם המקור שאין גוזרין גזרה לגזרה], ועוד.

<> כמבואר בהערה 116, שהטפל מצטרף רק לעיקר, ולא לטפל אחר. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות. ומוכח כן ממה שכתב רש"י [בראשית ו, ט] "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". וביאר זאת הגו"א שם אות טז: "כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות [בנים ממש] לאו בגופו, ואילו המעשים הם בגופו, ואין לך תולדת יותר מזה, שהרי כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ותיקשי לך, א"כ מדוע הולדה זו נמצאת רק במעשים טובים של צדיקים, ולא במעשים טובים של כל אדם [וכלשון הגו"א שם "עיקר תולדות &**האדם^** מעשים טובים"]. ומוכח מכאן שרק פעולות שהם עיקרו של אדם יש בהן כח ההולדה, והן הן פעולותיהם של הצדיקים. אך פעולות של אדם שאינו צדיק, לא ניחנו בכח ההולדה, כי אין הן משקפות את עיקר מהותו. ובגמרא אמרו [נדה מג.] ש"ראוי להזריע" מתקיים רק אם "כל גופו מרגיש", לאמור שפעולת ההולדה שייכת רק אם היא מבטאת את מהותו של האדם [ראה להלן הערה 225]. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג, גו"א ויקרא פכ"ה הערה 37, ובמדבר פ"ד הערה 11. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָרֵש", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. ולכך לכל "עיקר" יש "טפל", כי הטפל כרוך אחר העיקר כמו פרי הכרוך אחר האילן, ומדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות. [ושמעתי משמו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, כי תיבת "טף" ותיבת "טפל" בני חדא בקתא אינון, שהרי בב"ב קיח. אמרו שה"טפלים" בישראל הם אלו שלא היו בני עשרים שנה (רשב"ם שם). והטעם לשויון זה הוא כי לכל עיקר יש טפל, ולכל מוליד יש טף.] וכשם שהפרי יוצא רק מהאילן, ואין הפרי יוצא מהפרי, כך הטפל משתייך לעיקר, ואין טפל משתייך לטפל. וראה להלן בבאר החמישי הערה 135.

<> מעין מה ששנינו [עוקצין פ"א מ"א] ששומר הפרי [כגון קליפת הפרי] מצטרף עם האוכל לכשיעור של ביצה, שחשוב הוא כגוף הפרי. וכן כשהוכשר השומר של האוכל לקבלת טומאה, הוכשר האוכל [תוספות פסחים כ. ד"ה ובשעת]. וראה הערה 121.

<> "עליהם כאחד" - על המצות ועל שמירת המצות כאחד. ומבואר מדבריו ששם "תורה" חל על המצות. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות א, וז"ל: "שם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה... ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבא כתובים המצות". והובא להלן בבאר השלישי הערה 139.

<> לשונו בח"א ליבמות כא: [ב, קל.]: "כמו שנברא הפרי והשומר שלו גם כן... כך דברי התורה הם הפרי, ודברי רבנן... כמו גדר ושומר התורה. וכמו שהשומר מצטרף לפרי, ונוספת עליו, כך דברי תורה, מצות שניות שומרים לתורה, ולכך מצטרפין לתורה, כמו השומר שיש לפרי, שהוא מצטרף לפרי".

<> בנוסף לשלשת החלקים של תקנות רבנן שהוזכרו עד כה [(א) דברי סופרים. (ב) אסמכתא. (ג) הרחקות וסייגים]. ולמעלה [ד"ה וכאשר תחקור] קבע שתקנות דרבנן נחלקות לארבעה חלקים, ועתה מביא את החלק הרביעי.

<> לשון הרמב"ם בספר המצות ריש השרשים: "השורש הראשון שאין ראוי למנות בכלל הזה המצות שהן מדרבנן. דע כי זה הענין לא היה ראוי לעורר עליו ולבארו, כי אחר שהיה לשון התלמוד [מכות כג:] 'תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני', איך נאמר בדבר ההוא שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין. אבל הערנו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגילה בכלל מצות עשה [מהתורה]. וכן מאה ברכות בכל יום, ונחום אבלים, ובקור חולים, וקבורת מתים, והלבשת ערומים, וחישוב תקופות, ושמונה עשר ימים לגמור את ההלל. והסתכל ממי שישמע לשונם 'נאמרו למשה בסיני', וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום את האל יתברך שצוה בה משה [בתמיה]. וכן נר חנוכה שקבעוה חכמים בבית שני, וכן קריאת המגילה. אמנם [אולי תיישב] היות נאמר 'למשה בסיני', שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך, יתחייב לנו להדליק נר חנוכה. הנה איני רואה שאחד ידמה זה או יעלה במחשבתו".

<> כפי שכתב למעלה קושיא זו: "התלונה... יש כאן שתי תורות; התורה שנתנה מפי השם יתברך על ידי משה עליו השלום, ותורת חכמים תורה בפני עצמה, ואין כאן תורה אחת, כמו שראוי". וראה שם הערה 8.

<> פירוש - המצות מדבריהם נועדו ליישר את האדם, כפי שמצות התורה נועדו ליישר את האדם, וכמו שיתבאר. ולהלן בביאור הגמרא בפרק קמא דחגיגה [ד"ה ויש לפרש] כתב: "מעלת דברי חכמים בעצמם, כי הם נמשלים לדרבן, כי הדרבן הזה הוא מיישר את הפרה לתלמיה עד שהולכת בשווי, וכך דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים".

<> ומצות נר חנוכה "אין הכוונה להוסיף על התורה, רק לעשות זכר לנס" [לשונו בגו"א דברים פ"ד אות א]. וכן מקרא מגילה "שיהיה זכר לנס שהשם יתברך אין עוזב ישראל, ודבר זה לגודל תועלת... כי השכל מכיר בנס ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע כי השבח והודאה לשכל שמכיר בוראו" [לשונו בח"א למכות כג: (ד, ו.)]. והרמב"ם בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו] כתב: "כל אלו המצות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם, שנאמר [דברים יז, יא] 'לא תסור מן הדבר וכו'', ואינה תוספת על מצות התורה... אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בי"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשוועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים וגו''. ועל דרך זו היא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים, בין עשה ובין לא תעשה".

<> "הכל ביחד" - דברי תורה ודברי חכמים.

<> כי הישרות שבמצות דרבנן מתחברת לישרות שבמצות התורה, ויוצרת עמה תורה אחת. ואודות היושר שבתורה, כן ביאר הרבה פעמים בתפארת ישראל, וכגון שם ר"פ יא [קעא.] כתב: "והנה מן הדברים אשר הם ידועים, כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה. ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל. וכן על ידי עשיית המצות. מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... המעשים שיעשה האדם מה שגזר השם יתברך, וגזרות שלו יש בהם מן היושר... ודבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה, היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך". וראה שם הערה 10 שנלקטו שם מובאות נוספות ליסוד זה. @**ונראה להטעים**^ זאת, שהנה ביומא לח: דרשו על הפסוק [משלי י, יז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב" - "צדיק מעצמו ורשע מחבירו". ופירש רש"י "צדיק מעצמו - על ידי מעשיו נזכר לטובה. רשע אף על ידי חבירו נזכר לרעה. שם רשעים - ולא כתיב שם רשע". וכתב לבאר זאת בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז:] בזה"ל: "כי הצדיקים הם שוים, כי מה שנקרא 'צדיק' היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר, &**שהיושר הוא אחד**^, והנטיה מן היושר הוא הרבה מאוד. כי הקו שהוא ביושר הוא אחד, והנטיה מן היושר הן הרבה מאוד. ולפיכך כתיב 'זכר צדיק לברכה', שצריך שיהיה הצדיק מעצמו... כי הוא בפני עצמו... אבל הרשעים, מפני שזה הוא רע בענין זה, וזהו רע בענין אחר, עד שהם רעים ביחד בכל... כי צדיק אחד כמו השני, וא"כ אין על ידי אחד נזכר השני, וברשעים יזכר האחד על ידי השני, כי זה רשע בדבר זה, והאחד הוא רשע בדבר אחר". וכשם שכל הצדיקים נפגשים באותו קו של ישרות, כך דברי תורה ודברי חכמים נפגשים באותו קו של ישרות, כי "היושר הוא אחד". וזהו מתק לשונו כאן "הכל ביחד הישרה אחת". @**אמנם צ"ב**^, שלאחר שקבע טעם זה לחלק הרביעי של דברי חז"ל [שכל תקנות רבנן נכללות ב"הישרה אחת"], לשם מה טרח עד כה לבאר ששלשת החלקים הראשונים של דברי חכמים [דברי סופרים, אסמכתאות, וההרחקות] נכללים בתורה מטעם יחודי לכל חלק וחלק, ולא כתב רק את הטעם האחרון הזה, שכל דברי חכמים שייכים ליושר שבתורה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - אם שם "תורה" חל על מצות דרבנן, מדוע לא ניתנו מהשם יתברך, אלא ניתנו על ידי חכמים. ונראה ששאלה זו קשה רק על החלק הרביעי שבגדרי חז"ל [תקנות ומצות דרבנן], אך על שלשת החלקים הראשונים [דברי סופרים, אסמכתא, והרחקות] אין מקום לשאלה זו. כי דברי סופרים נחשבים שוים לדברי תורה, וכפי שביאר למעלה [הערה 35], והרי הם כמו שנכתבו בתורה. וכן אסמכתא נשענת על הכתוב בתורה, וכפי שביאר למעלה [הערה 87], וא"כ אף האסמכתא היא בגדר שניתנה מן ה' יתברך. וכן ההרחקות לא נכתבו בתורה, כי שמירת המצות מתייחסת לטבע, וכפי שביאר למעלה [הערה 104]. ושאלתו זאת היא איפוא על החלק הרביעי, שאיירי במצות מדרבנן, וכגון החיוב לברך מאה ברכות ביום, נחום אבלים, וכיו"ב [והובאו בהערה 123]. ועל כך יקשה, הואיל ומצות אלו באות אף הן ליישר את האדם, מדוע לא נזכרו בתורה גם כן. וכן המשך לשונו מורה שאיירי במצות דרבנן. אמנם להלן [ד"ה ואמר, סמוך לציון 212] משמע ששאלה זו נשאלה גם על החלק השלישי, כי שם איירי בהרחקות [החלק השלישי], ומ"מ התייחס שם לדבריו כאן. וראה שם הערה 213.

<> פירוש - למרות שהנשמה באה ישירות מהקב"ה, מ"מ שאר חלקי האדם באו אליו באמצעות הטבע. וראה הערה הבאה.

<> כי הטבע הוא שליח של הקב"ה, וכמבואר בהערה 104. ושמעתי ממו"ר הגר"י יונתן דיוויד שליט"א בביאור יחס מעשה הקב"ה למעשה הטבע, שהנה אמרו בגמרא [נדה לא.] "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". הרי שישנם דברים הבאים לאדם ישירות מהקב"ה, וישנם דברים הבאים לאדם באמצעות אביו ואמו, שהם הם האמצעיים להנהגה הטבעית שבה מנהיג הקב"ה את עולמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "עשרה הדברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים ג"כ עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי" [ראה להלן בבאר השביעי הערה 67]. ולחלוקה זו מכוונים דבריו כאן שהדברים הנבדלים באים מהקב"ה, והדברים הגשמיים באים מן הטבע. ודפח"ח. וממילא מה שכתב למעלה שהעין מתייחסת לפועל הקב"ה [ראה הערה 104], כוונתו היא לראיית העין, ולא לעין עצמה. וכן כתב רש"י בנדה שם: "מראה העין - שאע"פ שנבראת העין מן האב והאם, אינו רואה. תדע שהרי המת יש לו עינים ויש לו שפתים ויש לו אזנים, ואינו רואה ולא שומע ולא מדבר". @**דוגמה לדבר**^; בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא.] כתב: "וידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קכג:] כתב: "מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע... שמלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע". הרי שבמיתתן של הצדיקים הקב"ה מתעסק, ואילו במיתתן של שאר בני אדם הטבע [מלאך המות] מתעסק. הרי לך שהקב"ה עוסק בדברים העליונים יותר, והשאיר לטבע את הדברים שאינם עליונים כל כך. וראה להלן הערה 359 ביחס שבין יצירת הגוף וקבלת הנשמה.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ א: "הנבראים אשר ברא ה' יתברך בעולמו, כלם הם פועלים בעולם אשר נבראו בו, וכל אחד - לפי מעלתו וחשיבותו - גודל פעולתו. הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם. וכן התחתונים כולם פועלים; הארץ היא שפועלת ומוציאה צמחה, וכל אשר הוא יוצא מן הארץ - היא פועלת. וכן המים פועלים - מרוים ומצמיחים האדמה. והרוח גם כן מגדל הכל, כמו שהוא ידוע. וכן האש, כמו החמה, מחמם ומגדל הכל. וכן כל בעלי חיים וכל המינים שבעולם, 'לא לתוהו בראם' [ישעיה מה, יח], רק נאמר עליהם [בראשית א, כח] 'פרו ורבו ומלאו את הארץ'. עד שאין אחד בטל, והכל פועלים בעולם אשר נבראו בו. וכל פעולה היא מתיחסת אל הפועל; כי החמימות - אשר הוא פעולת האש - מתיחס אליו. וכן הקרירות מתיחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסת הפעולה אל הפועל".

<> היחס של דברי תורה לדברי חכמים.

<> והולך לבאר שדברים אלקיים נעשים על ידי הקב"ה, ודברים שאינם כ"כ אלקיים מסודרים ע"י החכמים. ובתפארת 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. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם 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. וגם זה מוכרח לומר. וזה כי העולם הזה, אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי, ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין. שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל. ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> אודות השכל העליון שבמצות, כן כתב כמה פעמים בתפארת ישראל. וכגון בהקדמתו לתפארת ישראל [כב:] כתב: "ואמר [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. פירוש כי... השכל 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. ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל... כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מן הזהב ומפז שהוא נחמד לראיית העין". וכן כתב שם בפ"ח [קלב:]. ושם בפ"ט [קמה.] כתב: "המצות האלו ראוים אל האדם מצד כי המצות כלם שכליות אלקיות, שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ולפיכך על ידי מעשים אלו דבק בסדר השכלי... 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 אלהי שעושה על ידי גופו, ומכל שכן כאשר הוא עוסק בתורה השכלית שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית". וראה להלן בבאר השני הערה 59, ובבאר הרביעי הערה 921.

<> כפי שנאמר בפסוק [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורתי", ופירש רש"י שם "משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת. מצותי - כגון גזל ושפיכות דמים. חוקותי - כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז". וכתב שם בגו"א אות ה: "אף על גב שזה שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצות, [יש לבאר] שההרחקה קודם למצות לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן. וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם. ומאחר שהם דבריהם, הם קודמים לדברי תורה, שהיא רחוקה מהשגת האדם". וכן כתב בסמוך בביאור הגמרא [עירובין כא.] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, ש"גזירת חכמים הם שכל אנושי... כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים". וראה הערות 165, 180.

<> אודות שמדרגת הטבע היא גשמית וחמרית, 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 להלן ציון 186, ובבאר הרביעי הערה 972, ובבאר הששי הערה 18.

<> כוונתו כאן לנשמה.

<> כוונתו לתורה שבכתב.

<> דע, שבתפארת ישראל פרקים סח, סט, ביאר ששה טעמים [בכל פרק שלשה טעמים] מדוע התורה שבע"פ לא נכתבה כפי שנכתבה התורה שבכתב, ואלו הם; (א) לתושבע"פ אין קץ, ולכך אינה יכולה להכתב, כי הכתיבה מורה על התמימות. (ב) רק עצם המצוה הוא ציור שכלי, ולא פרטי המצוה, והכתב הוא דבר מצוייר. (ג) רק על ידי שהתורה תשאר בע"פ תשמר יחודיות התורה לישראל [אלו הטעמים שבפרק סח]. (ד) אין כל אדם יכול להשיג חכמת תורה שבע"פ. (ה) למנוע מדברי תורה שיהיו בידי כסיל. (ו) כל הנבראים צריכים תיקון, והתיקון של תורה נעשה ע"י חכמים. וכאן לכאורה הוסיף טעם נוסף (ז); השכל האלקי העליון בא מהקב"ה [תושב"כ], והשכל שאינו כ"כ במדרגה בא מחכמים [תושבע"פ], וכפי החלוקה שבבריאה בין מעשי הקב"ה למעשה הטבע. ותיקשי לך, מדוע לא הביא שם את דבריו כאן. @**אמנם לאמיתו**^ של דבר אין ענינינו קשור כלל לדבריו שבתפארת ישראל. כי נתבאר בהערה 129, שדבריו כאן עסוקים רק בחלק הרביעי של גדרי חז"ל, והוא ענינן של תקנות ומצות שחידשו חז"ל, ובא לבאר שאם מצות אלו ג"כ עוסקות ביישור האדם, מדוע לא ניתנו יחד עם מצות התורה, העוסקות אף הן ביישור האדם. ואין לזה שייכות לדבריו שבתפארת ישראל, ששם דובר על דברי חז"ל המבארים ומפרשים את דברי התורה שבכתב, ועל כך ביאר מדוע ביאור ופירוש התורה אינו נמצא בתורה עצמה. @**ועם כל זה**^ דבריו בתפארת ישראל בטעמו הששי עומדים לכאורה בסתירה לדבריו כאן, שזה לשונו שם [תתרפו:]: "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 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... כי בירור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל, והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל... כי כל הדברים יושלמו 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... התורה השכלית, שבאה למשה בנבואה, לא באה כל כך בבירור ובזכוך פירוש הדברים, ועל ידי החכמים התורה היא בירור וזכוך הנבואה". הרי שביאר שם שמעלת החכם עולה על מעלת הנבואה, וסמך זאת על הגמרא "חכם עדיף מנביא", ואילו כאן ביאר את ההיפך, שמעלת התורה עדיפה על פני מעלת חכמים, ולכך הקב"ה נתן התושב"כ, שהיא שכל אלקי עליון, והשאיר לחכמים לעסוק בתושבע"פ, שאינה כ"כ במעלה. ובקיצור קשה, כיצד דבריו כאן עולים בקנה אחד עם דברי הגמרא ש"חכם עדיף מנביא". @**והנראה בזה**^, שכוונת המאמר "חכם עדיף מנביא" היא להורות שברירות החכמה עדיפה על ברירות הנבואה, ולכך השלמת התורה נעשית ע"י החכמים, יותר ממה שנעשית ע"י הנביאים. כי החכמה באה מהחכם עצמו מיניה וביה, ואילו הנבואה מתגלית לנביא מבחוץ [כמבואר ברמב"ן לב"ב שם, ובגבורות ה' בתחילת הקדמה ראשונה]. אך בודאי שהנבואה מגיעה אלינו ממקום נעלה יותר מאשר החכמה, רק שעם כל זה החכמה שייכת לחכם יותר מאשר הנבואה שייכת לנביא, וכפי שכתב בתחילת דרוש לשבת תשובה: "התורה היא של התלמיד חכם... אבל ישעיה הנביא שלא בא לדבר דברי תורה, רק דברי נבואה, אמר [ישעיה א, ב] 'כי פי ה' דיבר'. וזהו ההפרש שיש בין תורה שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזהו 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' דיבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא" [ראה להלן בבאר הששי הערה 1173]. אם כן עדיפות החכמה על פני הנבואה היא שעל ידי החכמה התורה מתבארת, אך מקור הנבואה הוא עליון יותר ממקור החכמה. וכן כתב בעל השב שמעתתא בהקדמתו [אות ע], וז"ל: "עיקר תיקון והשלמת התורה על ידי החכמים... 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 (קידושין לג:)], שהיא העיקר, והבן". וראה להלן הערה 165, ובבאר הששי הערה 564.

<> והטבע הוא שליחו של הקב"ה, וכמבואר בהערה 104. ואודות הסדר שבטבע, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:], וז"ל: "והנה אלו האנשים בעצמם [הפילוסופים], כאשר היו חוקרים על המציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו... כי אי אפשר לומר שיהיה העולם רק במקרה קרה, וכבר הרחיקו בעצמם לומר שיהיה סדור העולם במקרה קרה". וראה למעלה הערה 95. ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי הש"י ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ. ודבר זה ג"כ כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר. וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי".

<> לשונו בנתיב התורה ר"פ יא: "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". וכן הוא בנצח ישראל פנ"ט [תתקח:], ושם הערה 72. וזו היא התפילה "לקיים בנו חכמי ישראל". וראה הערה 360, ולהלן באר הרביעי הערה 82, באר הששי הערה 625, ובאר השביעי הערה 44.

<> לשון הגמרא שם: "מאי מברך [בנר חנוכה], מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה'. והיכן צונו ["הא לאו דאורייתא היא, אלא מדבריהם" (רש"י שם)], רב אויא אמר מ'לא תסור' [דברים יז, יא]". וראה למעלה הערה 110, ולהלן הערה 242. והרמב"ם בהלכות ברכות פי"א ה"ג כתב: "וכן כל המצות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה, כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם לעשייתן 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות'. והיכן צונו בתורה, שכתוב בה [דברים יז, יא] 'אשר יאמרו לך תעשה'. נמצא ענין הדברים והצען כך הוא; 'אשר קדשנו במצותיו', שציוה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה, וכן שאר כל המצות שמדברי סופרים".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבא", ומצויין שם שבשאלתות איתא "רב הונא".

<> "כי את כל התועבות האל - גבי עריות כתיב, ומשמע התועבות הקשות" [רש"י שם]. ורש"י בראשית לא, כט כתב: "כל 'אל' שהוא לשון קודש על שם עזוז ורב אונים הוא". ובשמות טו, יא כתב: "באלים, בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח' [יחזקאל יז, יג], 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". וכן מבואר שם ביבמות כא. ורש"י ביומא סז: כתב "'אל' לשון קשה".

<> "וקלות מהן ואסורות" [רש"י שם].

<> "ואזן לשון אזנים בית אחיזה... והזהיר על דברי סופרים, כדכתיב [קהלת יב, יב] 'ויותר מהמה בני הזהר', הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, וגזר על השניות" [רש"י שם].

<> "אזנים של קופה לאחוז בהן הקופה ומשתמרת שלא תפול, הכי נמי על ידי שניות מתרחקין מן העריות" [רש"י שם]. וראה הערה 164.

<> "הגדילהו לאיסור והוסיף עליו כדי שלא תעבור בו, כמו [במדבר ו, ה] 'גדל פרע'" [רש"י שם]. והמצודות דוד ביאר שם: "בטל הדרך ההוא ואל תעבור בו, נטה מאליו ועבור ממנו".

<> "שלאחריו אינו משתמר" [המשך לשון הגמרא שם].

<> "גבי עריות כתיב" [רש"י שם].

<> ראה למעלה הערה 98.

<> ומדוע שניות אסורות רק מדרבנן, הרי הן נלמדות מהפסוק.

<> שבגמרא הובאו ארבעה טעמים לשניות דרבנן; (א) דרשת רב מתיבת "האל", שמתוך שיש עריות קשות, מכלל דאיכא עריות רכות . (ב) דרשת רב יהודה שלמד מהפסוק ששלמה תיקן אזנים לתורה. (ג) דרשת רבי אושעיה מהפסוק "פרעהו אל תעבור וגו'". (ד) דרשת רב כהנא שלמד מהפסוק לעשות משמרת למשמרתי. ומעתה יתייחס לדרשה הראשונה אודות עריות קשות ורכות.

<> והן עריות שרבנן אסרו.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שהחטא הוא פועל יוצא מהאיסור, שרק לאחר שרבנן אסרו את הדבר, אזי הדבר נעשה לחטא. אך כאן מתבאר להיפך; האיסור של רבנן הוא פועל יוצא מהחטא. שראשית לכל הדבר נדון כחטא, ולאחר מכן באו רבנן ואסרו את החטא. ונקודה זו תתבאר בהמשך.

<> פירוש - תועבת העריות אינה מחמת איסורן, אלא להיפך; איסורן הוא מחמת תועבת העריות, ותועבת העריות חורגת מעבר לאיסורן. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כו:] שהעריות אסורות מחמת שהן הפך לתורה, כי הן מעשה חומרי, והתורה היא שכלית, ולכך נמצא בחטא העריות "עצם המיתה וההעדר, ואין בהם מציאות שהוא החיות כלל" [לשונו שם]. ושם ביאר שלכך גלוי עריות הוא ביהרג ואל יעבור [סנהדרין עד.], כי "אם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב... ואע"ג שהוא באונס, מכל מקום... אלו דברים נוטים מן המציאות לגמרי" [וראה להלן הערה 199]. הרי שביאר שגם בציור שלא יהיה בעריות איסור [וכגון באונס של יהרג, ואונס רחמנא פטריה (ב"ק כח:)], מ"מ עצם המעשה נאסר. וזהו כדבריו כאן שתועבת העריות מביאה לאיסור עריות, ולא להיפך. וראה להלן באר הששי הערה 146.

<> פירוש - הדבר שסמוך לערוה הקשה הוא אמנם רך יותר, אך מ"מ עדיין נמצא בתחומי החטא, ולא שהוא היתר, וכמו שמבאר.

<> כי לעולם ישנה הדרגתיות בדברים. וכפי שכתב בגבורות ה' פל"ה [קלג.]: "ור"א אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסו:]. @**דוגמה לדבר;**^ בנצח ישראל פ"ה [פ:] מוכח שכאשר כתב "חורבן ירושלים" - כוונתו היא לחורבן ביהמ"ק. והנה בגו"א בראשית פל"ב סוף אות א כתב: "קדושת הארץ הוא ירושלים", ואם קדושת הארץ היא ירושלים, א"כ קדושת ירושלים היא קדושת ביהמ"ק. והביאור בזה הוא, דבמשנה בכלים פ"א מ"ו נזכרו שעשר קדושות הן, וקדושת א"י היא מתבטאת בכך שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם. וכבר תמהו האחרונים, מדוע לא הוזכרו במשנה גם תרומות ומעשרות, שאף הן מבטאות את קדושת א"י. וביארו, דכוונת המשנה היא שישנן עשר מדריגות שונות בקדושת המקדש, כי עיקרה ושורשה הוא בקודש קדשים, ולמטה מזה ההיכל, עד שמגיעים למדריגה התחתונה שבקדושת המקדש, והיא כל א"י המקודשת בקדושת המקדש בזעיר אנפין. ונפק"מ מזה שמביאין מא"י העומר ושתי הלחם. אך תרו"מ לא שייכות לזה, כי הן תלויות בארץ מפאת קדושת הארץ, ולא מפאת קדושת המקדש המשתרעת בהדרגה על כל א"י [אוצר הספרי להגר"מ זמבא הי"ד]. ולכך קדושת הארץ היא קדושת ירושלים, וקדושת ירושלים היא קדושת בית המקדש. והביאור בזה הוא כמבואר כאן, שלא יתכן לומר שבסמוך לקודש הקדשים יהיה מקום שהוא חולין לגמרי, אלא שהואיל וקה"ק הוא פסגת הקדושה, בע"כ שהמקום הסמוך לו נופל ממנו רק במעט, וככה משתרעת לה קדושת המקדש בהדרגתיות על כל ארץ ישראל. וראה להלן הערה 318,שגם שם נתבאר שאי אפשר להגיע ממצב של העדר מחלוקת בישראל למצב שיש מחלוקת בישראל מבלי הדרגתיות. וראה להלן בבאר הששי הערות 393, 533.

<> "כל איסור שבת ויו"ט דהוי מדרבנן קרי 'שבות'" [רש"י עירובין לג. ד"ה ואסור ליטלו].

<> צ"ב מה הוכיח ממלאכת שבת יותר ממה שכתב לגבי שניות דעריות, ומלשונו משמע שאין שבת דוגמה נוספת בעלמא, אלא שיש בשבת יותר בהירות מאשר בעריות. ואולי משום ששם "שבות" מוכיח על עצמו שהוא קרוב למלאכה של איסור שבת, וכמו שפירש רש"י בשבת קיד: "תלמוד לומר בשבת בראשית [שמות טז, כג] 'שבתון שבת קודש', ו'שבתון' משמע שבות".

<> פירוש - הטעם שחכמים גזרו הרחקה הוא "כי ראוי להתרחק מדברים שהם גם כן חטא" [לשונו כאן]. ולפי זה אין ההרחקה מדרבנן משמשת כשמירה על התורה, אלא שהיא משמשת לעצמה; הואיל ושם "חטא" חל גם על הדברים המקורבים לחטאים החמורים של התורה, לכך מן הראוי להתרחק מהם.

<> המבאר שגזירות דרבנן נמשלו לאזנים של כפיפה.

<> רש"י בעירובין סוף כא: "ועשה לה אזנים - שתיקן עירובין וידים וגזר על השניות לעריות... ועל ידי כך אוחזין ישראל במצות, שנתרחקו מן העבירה, כדרך שנוח לאחוז בכלי שיש לו בית יד משאין לו". הרי שהדגיש שעל ידי האזנים נוח לאחוז בכלי. ורש"י ביבמות כא. הוסיף שעל ידי האזנים הקופה משתמרת שלא תפול, וכלשונו: "אזנים של קופה לאחוז בהן הקופה, ומשתמרת שלא תפול, הכי נמי על ידי שניות מתרחקין מן העריות". ולכך כוונתו כאן, וכמבואר מיד בסמוך.

<> לשונו בח"א ליבמות כא. [א, קל.]: "כי קודם שלמה היה התורה דומה לכפיפה שאין לה אזנים, כי התורה היא עול על האדם כמו הכפיפה שהיא למשא על הנושא אם אין לכפיפה אזנים. ועל ידי שתקן שניות וכיוצא בזה, אז התורה אינה קשה כל כך על האדם, ויכול לשאת אותה". ונראה ביאורו על פי הקדמת בעל קצות החושן, שכתב: "וכבר אמרו בגמרא [גיטין ס:] לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע"פ... והוא כריתת ברית והאהבה הנפלאה שנתן לנו תורה שבע"פ במתנה גמורה... כפי הכרעת החכמים. ואמרו בש"ס [שם] תורה רובה בע"פ ומיעוטה בכתב, שנאמר [הושע ח, יב] 'אכתוב להם רובי תורתי כמו זר נחשבו'. והיינו דאם היה הכל בכתב מיד ה' עלינו השכיל, אנחנו כמו זר נחשבנו, כי מה לשכל האנושי להבין בתורת ה', אבל תורה שבע"פ משלנו הוא". הרי שתורה שבכתב היא שכל אלקי שהוא מעבר להשגת האדם, ואילו תורה שבע"פ היא שכל האנושי, וכמבואר למעלה הערות 136, 140. ולכך התורה ללא תקנות דרבנן אינה בת השגה לאדם, כי השכל האלקי המרומם הוא מעבר להשגת האדם. אך לאחר שחז"ל צירפו את תקנותיהם לתורה, אם כן מעתה יש בתורה מבוא גם לשכל האנושי, והרי היא ככפיפה שיש לה אזנים. וזהו מה שכתב בח"א שללא התקנות, התורה היא עול על האדם. כי ללא צירוף דעת האדם, התורה באה עליו מבחוץ, והיא אינה חלק ממנו, אלא נמצאת מעליו [ותיבות "עול" ו"על" בני חדא ביקתא אינון (ע"ז ה.)]. ורק לאחר שהצטרפו לתורה תקנות דרבנן, התורה משתייכת אלינו, ואינה עול מבחוץ. וראה בתפארת ישראל פ"ו [קח:] ושם הערה 81, שנקודה זו התבארה שם. @**ובהספד**^ [הנדפס בגו"א הוצאת יהדות, סוף ספר במדבר, עמוד קפג] כתב: "אמרו במסכת שבת [יד.] האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. ומקשה ערום סלקא דעתך, אלא ערום בלא אותה מצוה [פירוש, אם נגע בס"ת בלא כסוי אף לשם מצוה, אין אותה מצוה נחשבת לו, מאחר שלא עשה כראוי]... והטעם הוא כמו שאמרנו, כי אין לאדם שום חבור אל ספר תורה שבה השכל האלקי העליון. וכאשר התחבר אל התורה לקרות בספר תורה, ואחז אותו ערום בלא מטפחת, והרי אין לו חבור ודביקות אל התורה כל כך, ולכך אין לו שכר על אותה מצוה כאשר אחז אותה ערום. רק כאשר יש לו חבור לספר תורה על ידי מטפחת, ואינו אוחז אותה ערום בלא מטפחת, ואין לו חבור וקרוב אל התורה, ועל ידי מטפחת יש לו קרוב". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ג [רה.]. ולפי המתבאר כאן עולה שתקנות חכמים הן הן המטפחת המאפשרת שייכות לתורה, וללא אותן תקנות התורה היא ככפיפה שאין לה אזנים, וכספר תורה ערום. וראה פחד יצחק פסח מאמר פג, אותיות ה, ו, שביאר אופן נוסף כיצד הסייגים של דרבנן משמשים כשמירה וכבית אחיזה למצות התורה.

<> שהביא המקור לשניות מהפסוק ממשלי [ד, טו] "פרעהו אל תעבור בו שטה מעליו".

<> בתחילת נתיב הפרישות פ"א [ב, קיא.] כתב בזה"ל: "בספר משלי [ד, יד-טו] 'באורח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים פרעהו על תעבור בו שטה מעליו ועבור'. 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, אבל האורח קצר. והזהיר את האדם שאפילו לשעה ולזמן מה אל יתחבר לרשע. ואח"כ אמר 'ואל תאשר בדרך רעים', כי אף שאינו רשע, רק שהוא רע, אבל אינו רשע גמור, על זה מזהיר כי בדרכם לא ילך... ואמר 'פרעהו', רוצה לומר אף אם הוא מבטל הדרך לגמרי [כי "פרעהו" פירושו "בטול והשבתה, כמו 'ותפרעו כל עצתי' (משלי א, כה) - מצודת ציון שם], שאין יכול לילך אח"כ, עם כל זה יהיה מבטל הדרך, ולא יתחבר לרשע בדרך. ויותר מזה, שאם בא בדרכם, והיה מצטרף לרשעים, יהיה סר מאתם ולא ילך בדרך רשעים, כך יש לפרש. אמנם עיקר האזהרה הזאת על מעשה הרשעים, שלא יעשה כמעשיהם. וזה נקרא 'באורח רשעים אל תבא', וכמו שפרשנו פסוק זה שרוצה לומר דרך ממש, כך יש לפרש הכתוב האורח והדרך, היינו מעשיהם של הרשעים, וזהו דרכם. ובא להזהיר את האדם על הפרישה וההרחקה שיעשה האדם שלא יבא לידי עבירה".

<> פירוש - ואין בהרחקות של חכמים אלא וכו' [בלשונו של המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא"].

<> בתחילת נתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] ביאר בהרחבה את דעתו של רבי אושיעה, וז"ל: "כי האדם יעשה הרחקה לעצמו אף שלא נצטוה מן התורה, ובפרט בעריות, ולאסור אף שניות. כי האדם באיסור הזה שהוא איסור שניות, אם לא ירחיק עצמו ביותר הוא בא לידי ערוה, כאשר פעל זה הוא פעל בהמה חמרית, ואינו פעל שכלי. שהשכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל, לכן צריך לעשות הרחקה יתירה. ולכך למד רבי אושעיה מן הכתוב הזה שאמר 'פרעהו אל תעבור בו' שיהיה מרחיק עצמו ביותר. ועוד, כי פרישת הערוה הוא קדושה, שהוא מבדיל עצמו מן הגשמי, ומתקרב אל המדריגה הנבדלת בקדושה. ולפיכך אמרו בספרא [ויקרא יט, ב] אמר רבי יהושע בן לוי, מפני מה נסמכה פרשת עריות [ס"פ אחרי] לפרשת קדושים, ללמדך שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה, אתה מוצא קדושה... כי כל דבר ערוה הוא ענין גופני, שהאדם נוטה אחר הגוף. ולכך כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה [רש"י שם], כמו שהתבאר. כי אין הקדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופנים, ויהיה לו מדריגת העליונים, שהם קדושים מן הגוף. והזנות הוא מעשה בהמה חמרי, וכאשר אתה מוצא פרישה מן הזנות כתיב אצלו לשון קדוש, כלומר שתהיה קדוש וקרוב אל העליונים, שהם קדושים שהם בלא גוף. ומאחר שאין הקדושה רק פרישה והבדלה מן הגשמי החמרי, לכך ראוי אל האדם להיות מתקדש עוד יותר ולהרחיק עצמו עוד מדברים האלו, וכל אשר מרחיק יותר הוא יותר קדוש ויותר נבדל כאשר פירש עצמו יותר... ואינו דומה למי שהוא מקיים מצות השם יתברך אשר גזר עליו, אף כי כל המצות שבאו בתורה כלם שיהיה קדוש מן החטאים, אבל אין נקרא שמו 'קדוש' רק זה שהוא פורש עצמו מן הדבר שהוא חטא מצד הגוף אף כי אינה מצוה בתורה, הוא נקרא 'קדוש' בעצמו, כי מילי דרבנן הם פרישה וקדושה". [מובא להלן הערה 241.] ובח"א ליבמות כא. [א, קל.] כתב: "והשתא שגזר על שניות לא יבא לידי שום איסור ערוה. וזה שאמר הכתוב 'פרעהו אל תעבור', כי על ידי שנתנו גדר לומר שכל אשר היא קרובה אסור, בזה אין עוברין הגדר כלל, ואין באין לידי איסור ערוה". וראה להלן הערה 240, ובאר הרביעי הערה 1043.

<> ד"ה השלישי הם, ד"ה ודבר זה, ד"ה וכמו ששמירת, שנתבאר שם שהשמירה מצטרפת לעצם הדבר, וכמו שיבאר בסמוך. ועתה בא לבאר התיבות "משמרת למשמרתי", המורות על שמירה כפולה; שמירה ראשונה הנמצאת בתורה עצמה, ושמירה שניה שהוסיפו חכמים. וראה למעלה הערה 98.

<> למעלה בהערה 98 נתבאר שמשפט זה ["והוא (התורה) שמירה לאדם מן ההפסד ליתן לו חיים"] תחילתו ["שמירה מן ההפסד"] עוסק במצות לא תעשה, וסופו ["ליתן לו חיים"] עוסק במצות עשה. שהשמירה הראשונה ["למשמרתי"] נמצאת בתורה במצות לא תעשה, שהן שמירה לאדם מן ההפסד, ומאפשרות לו לעמוד במעלה שקנה באמצעות מצות עשה ["ליתן לו חיים"], קחנו משם. ועוד אודות שהתורה היא עצם החיים, ראה דבריו בדר"ח פ"א מי"ג [מח:], שכתב: "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". וראה להלן בבאר השביעי הערה 74.

<> משמע מלשונו שהואיל והתורה גופא נידונת כ"משמרת", לכך יש לעשות לה ג"כ "משמרת" נוספת "לדבר זה". וכן משמע המשך דבריו כאן. וזהו דיוק הפסוק "ושמרתם את משמרתי", ולא נאמר "ושמרתם את תורתי" וכיו"ב, כי דוקא מפאת היות התורה "משמרת", לכך היא גוררת בעקבותיה עוד "משמרת". ומעין מה שאמרו באבות דרבי נתן פ"א מ"ה "ועשו סייג לתורה... כדרך שעשתה תורה סייג לדבריה", עיי"ש. אמנם טעמא בעי, מדוע "משמרת" ראשונה מחייבת שתהיה "משמרת" שניה. והנראה בזה שהכל נחשב ל"שמירה" אחת, וככל שמרבה בהרחקה הוא מרבה בשמירה, ואין שיעור וגבול לשמירה, כי שם "שמירה" אחד הוא. וכפי שכתב למעלה [ד"ה הרביעי הם] שמצות דרבנן מצטרפות ליושר של התורה, כך גזירות דרבנן מצטרפות לשמירה של התורה. [וכידוע אמרתו של מרן הגרי"ז זצללה"ה, שכל החומרות וההקפדות באפית מצות נכנסות בגדר של (שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות"].

<> כמבואר למעלה [ד"ה השלישי הם], שמכסה העין שומר על העין, וצפרני האצבעות שומרים על האצבעות, ושערות הראש שומרים על הראש. וכן נתבאר ששמירה זו מתייחסת לטבע [למעלה הערה 104].

<> ולמעלה הערה 113 נתבאר כיצד המצוה עצמה נפגמת בהעדר שמירה, ולא רק שקיום המצוה נפגם.

<> ונתבארו כאן ארבעה טעמים להרחקות חכמים; (א) טעמו של רב שהשניות הן ג"כ בגדר חטא, ולכך מן ההכרח שאף הן יאָסרו. (ב) טעמו של רב יהודה שגזרות דרבנן הן האזנים שבאמצעותן התורה נאחזת. (ג) טעמו של רבי אושעיה שהקדושה מחייבת שעל האדם להתרחק ככל שבידו מהחטא. (ד) טעמו של רב כהנא שההרחקות של דרבנן משלימות את המצוה כשמירה לאברים.

**% [ג]**

<> לשון הפסוק הוא "ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ וגו'".

<> לשון רש"י שם: "ויותר מהמה - לעיל מיניה כתיב [קהלת יב, יא] 'דברי חכמים כדרבונות', אלו דברי תורה שנמסרו למשה על פה, שנחלקו בה חכמי ישראל לאחר שנתמעט הלב ושכחו, כדכתיב בסיפיה דקרא [שם] 'נתנו מרועה אחד' זה משה. וכתיב בתריה 'ויותר מהמה בני הזהר' ממה שניתן בסיני בכתב, שהוא עיקר, בני הזהר באלו שבעל פה, שגם הם עיקר, אלא לכך לא נכתבו, שאין קץ לעשות ספרים הרבה בכל אלה".

<> "עשה ולא תעשה - יש בהן שאין בהם חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן, כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'" [רש"י שם], וראה להלן הערה 194.

<> אותם המתלוננים שהוזכרו בתחילת הבאר. וראה שם הערה 1, ובהקדמה הערה 80. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר 10.

<> לשונו בנר מצוה [קכז.]: "ויש תמהין על זה מאוד, כי איך יהיו דברי סופרים יותר חמורים מן דברי תורה", ושם הערה 401. וראה להלן בבאר השני, הערה 419, שהובאה שם שאלה דומה על משנה בסנהדרין [פח:].

<> כמבואר למעלה [ד"ה ואין לשאול], ושם הערות 136, 142.

<> פירוש - הואיל והאדם הוא אנושי, לכך כשהוא עובר על שכל אנושי, עונשו ממהר לבוא יותר מאשר אם היה עובר על שכל אלקי, וכמו שמבאר.

<> פירוש - שאכל תרומה בטומאת הגוף, שעונשו מיתה בידי שמים [רש"י ויקרא כב, ט].

<> שנאמר [ויקרא כב, ד] "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר וגו'", ולמדו בגמרא [יבמות עד.] שה"קדשים" המוזכרים בפסוק איירי בתרומה. ובדרוש עה"ת [לו:] כתב: "התרומה היא משער החמישים... ולכן היא באה אחד מן החמישים [תרומות פ"ה מ"ג]". ובזוה"ק ח"ג [קעט., ערב.] נתבאר שבתיבת "תרומה" נמצאת "תורה". וראה תפארת ישראל פנ"ו [תתנח:]. ועוד אודות קדושת תרומה, ראה בגבורות ה' פל"ח [קמג:], שכתב: "ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השי"ת הוא ראשית מציאות הכל ג"כ, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן ביכורי אדמה, שנקראים ג"כ 'בכורים' מלשון בכור, שהם ראשית פרי האדמה, ויש בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה [הוא] קדוש. וראשית המציאות בפטר רחם תלה שעכשיו הוא יוצא למציאות. וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים, נקראים 'ראשית' [דברים יח, ד, תרומה פ"ג מ"ז], שנראה כי ה'ראשית' יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'" [ראה להלן בבאר הששי הערה 875]. ובדר"ח פ"ו מ"י [שיט:] כתב: "כל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו, ונכנס לרשות הקב"ה בשביל חשיבותו ומעלתו, שנקרא 'ראשית'. וזה תמצא הרבה בתורה שכל 'ראשית' צוה בתורה שיהיה נבדל מן השאר, ויהיה אל השי"ת, כמו תרומה שנקראת 'ראשית', חלה נקראת 'ראשית', בכורים נקראו 'ראשית', בכור נקרא 'ראשית'. וכולם הם נבדלים מן השאר, ונכנסין לרשות הקב"ה, שהרי חל על כל אלו קדושה אל השי"ת, ובזה תראה כי הם נבדלים מן השאר, ונכנסין ברשות הקב"ה".

<> וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [בראשית ו, יג] שביאר שבדור המבול נחתם דינם מחמת החמס, "כי החמס הוא החטא הידוע והמפורסם... שהוא מצוה מושכלת". ושם בהערותיו של הרב שעוועל ז"ל הביא בשם רבי ירוחם הלוי [חבר מאמרים מאמר ח] שבעבירה הנוגדת לשכל האדם, העונש בא מיד.

<> כמבואר בהערה 137, קחנו משם. ובנצח ישראל פי"ט [תכט.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית".

<> אודות שעוה"ב אינו טבעי, הנה אמרו חכמים [ערכין יג:] שהכנור שבמקדש היה של שבעה נימין, ולעולם הבא יהיה בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב על כך: "כי שלימות של עוה"ז אינו רק עד ז', כי העוה"ז הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית... ולעתיד, שלא יהיה טבע גשמית כלל, אבל השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכנור של עשרה נימין. כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי הוא קודש, ומורה על עולם הבא שהוא עולם קדוש, ועולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], ולכך כנור של עולם הבא הוא עשרה נימין". ושם בפט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי", ושם הערה 82. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי", ושם הערה 162.

<> וראיה לדבר, שרק בעונשים מסויימים מצינו הדגשה שהעונש ממהר לבוא [כגון המעורר על הכהונה (רש"י במדבר יז, כג), וכן תלמיד המורה הלכה בפני רבו (עירובין סג.), וכמבואר בגו"א ויקרא פ"י אות ב, ושם הערה 10], ומשמע מכך שבדרך כלל אין העונש ממהר להגיע. ובגו"א שם כתב: "כי כל מיתה בידי שמים אינה ממהרת לבא כל כך", וראה שם הערה 7. ובגו"א שמות פ"ל אות טז כתב: "כי המיתה בידי שמים אינו מת מיד, שתולה עליו לפעמים שנה ולפעמים יותר". @**ויש כאן**^ הד ליסודו, שהמוכן לדבר מקבלו במהירות, ואילו כשאינו מוכן לדבר, מקבלו בעצלתיים, וכמבואר למעלה הערה 49. ולכך עונשים טבעיים בעולם טבעי ממהרים לבוא, אך עונשים אלקיים בעולם טבעי אינם ממהרים לבוא.

<> כמבואר בהערה 136, קחנו משם.

<> "אבל לענין העונש בעולם הבא לא איירי, דודאי דבר שהוא מן התורה יותר חמור" [לשונו בנר מצוה (קכח.), ושם הערה 407].

<> מוסיף בזה עוד נקודה; כי עד כה ביאר את &**מהירות**^ הגעת עונשו של העובר על דברי חכמים בעוה"ז. אך כאן מוסיף לבאר את &**מהות**^ העונש, שעונשו מיתה. ועל כך מבאר שהחוטא במדריגת השכל של העוה"ז, נעקר ומסתלק מהעוה"ז. וכמו שמצאנו בנוגע לשכר מצוות בעוה"ז, שמצוות השייכות לעוה"ז מזכות את עושן באחיזה חזקה יותר בעוה"ז, וכלשונו בתפארת ישראל ר"פ נט: "מצות כיבוד אב ואם ומצות 'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], ושאר המצוות שהם תיקון בני האדם, ועל מצות אלו וכיוצא בהם אפשר לטעון כי השכר שלהם הוא בעולם הזה... כי המצות שהם תועלת ותיקון בני אדם, יש להם שכר טוב בעולם הזה גם כן". [וכן הוא שם ר"פ סב.] כך הוא הדין לעונש; עבירות הסותרות למהלך של העוה"ז, עוקרות את העובר מהעוה"ז. וראה תפארת ישראל פנ"ח הערה 30.

<> רומז למשנה [אבות פ"ב מ"י] "הוי זהיר בגחלתן [של חכמים] שלא תכוה, שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, וכל דבריהם כגחלי אש". ושם בדר"ח [צח:] הביא מאמר זה ש"העובר על דברי חכמים חייב מיתה", וביאר שהמלים המסיימות "ואף כל דבריהם כגחלי אש" נאמרו על העובר על גזירות חכמים שחייב מיתה.

<> כן ביאר בדרוש על המצות [סב.] כמעט אות באות, וכלשונו: "ופירוש זה, כי גזרת רבנן הוא שכל אנושי, ואין ספק המתנגד לדבר שהוא אנושי, יותר עונשו ממהר לבא, במה שחטא בדבר שהוא אנושי. המשל, מי שיקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים, עונשו יותר לעולם הבא, שאינו טבעי. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, והוא עובר על זה, העונש יותר קרוב לבא. והחוטא במצות התורה, שהם אלקיים, יותר עונשו בעולם הבא, אשר העולם הבא הוא אלקיי. וזה שאמר 'בני הזהר יותר בדברי סופרים', שלא יקבל עונש מיתה בעולם הזה. אע"ג שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש המצוה שהיא בתורה יותר, מכל מקום העונש ממהר לבא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדרגת שכל האנושי שהוא בעולם הזה. ולפיכך אמרו שהוא חייב מיתה בעולם הזה, שמאחר שהוא חוטא במדריגת שכל האנושי, שהוא בעולם הזה, מקבל המיתה. וכאשר תדקדק בזה תמצא שהדבר הזה ברור מאוד".

<> "גדר לתורה" - שמירה לתורה. וכמו שכתב למעלה [סד"ה הרי התבאר]: "ענין אלו מצות [של דרבנן] שהם מתחברים לתורה בחבור גמור במה שהם שמירת התורה... שהם גדר לתורה". ורש"י בעירובין כא: ביאר שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, "כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'". והובא למעלה הערה 178. וכן יבאר בסמוך שחיוב המיתה נובע מפריצת הגדר של דברי חכמים. וכן ביאר רש"י בסוטה ד: ד"ה נעקר.

<> בגו"א במדבר פכ"ב אות לח כתב: "'קיר' הוא קיר בלבד, ו'גדר' הוא על דבר שהוא מגודר מכל הצדדים". והביאור בדבריו שם הוא לפי דבריו כאן, שהואיל והגדר מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, לכך בעי שיהיה סגור מכל הצדדים, שאל"כ לא תהיה כאן חציצה בין דבר לדבר. ורבינו חננאל לעירובין כה. כתב: "גידור התל שהוא מחיצתו".

<> כמו שאמרו ביבמות כא. "אי לאו שניות, פגע בערוה גופא", והובא למעלה [ד"ה ובפרק ב' דיבמות].

<> פירוש - גזירות חכמים הן צורה והשלמה למצות התורה. ובביאור ענינה של "צורה", הנה ידוע כי האדם "הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך המשלים את הכל" [לשונו בתפארת ישראל פ"ד (עג:)]. ובגו"א בראשית פ"ב אות מב כתב: "האדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות... הוא צורה לכל התחתונים הבעלי חיים הבלתי מדברים", ועיי"ש שמאריך בזה. ובבראשית א, כה נאמר "ויעש אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'". ואילו שם להלן [ב, יט] נאמר "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "ובדברי אגדה, יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו 'כי תצור אל העיר' [דברים כ, יט], שכבשן תחת ידו של אדם". וביאר הגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם נכתב 'ויעש', ועכשיו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". וכן הוא בגבורות ה' פ"ד [ל:], ושם פ"ח [מח.]. ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.] כתב: "האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו. ובשביל האדם נבראו כל התחתונים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ל, ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] ועוד ועוד. הרי שהגדרת "צורה" היא נתינת כיוון וגבול לדבר שהוא צורה לו. ולכך האדם הוא צורת העולם, כי בבריאתו נשלמה כוונת הבריאה של שאר הנמצאים. וכך מצות התורה מקבלות את צביונן וצורתן באמצעות ההרחקות של דרבנן. @**ועוד אודות**^ שהצורה משלימה הכל, ראה דבריו בנתיב העבודה פי"א [א, מט:] שביאר "כי הצורה נותן הקיום". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "השלום עצמו שהוא משלים הכל, כמו הצורה שהיא השלמה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה שהיא השלמת החומר". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרטו:]. ולהלן בבאר הגולה באר החמישי [לפני ד"ה ובמדרש זוהר] כתב: "והכל נמשך אחר הצורה, והיא השלמת הכל... כמו שהוא ראוי אל הצורה, שהוא משלים הכל". וכך הרחקות דרבנן משלימות את מצות התורה. וראה להלן בבאר החמישי הערות 313, 360.

<> כי כל הבדלה היא מצד הצורה, ולא מצד החומר. וכמו שביאר בנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:], שכתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים [כמבואר להלן בבאר הששי הערה 1191], רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], 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 הבדל מצד החומר". וראה להלן הערה 331, באר הרביעי הערה 1288, ובאר החמישי הערה 396. וכן כתב בח"א לסוטה יג: [ב, נו:]: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:], ולהלן בבאר החמישי הערות 163, 165, 484.

<> בגיטין נו: אמרו על טיטוס ש"נטל סייף וגידר את הפרוכת ונעשה נס והיה דם מבצבץ ויוצא". ובנצח ישראל פ"ה [קכ:] כתב לבאר: "כי הדם שיצא הוא ענין נפלא, כי בטול הקדושה שהיה לפרוכת נחשב זה שפיכות דם... ולגודל מעלת קדושת הפרוכת, נחשב ביטול הקדושה שלו על ידי טומאה כמו שפיכות דם, שהוא ביטול הנשמה שהיא קדושה, לכך היה הדם מבצבץ. ויש כאן דבר עמוק עוד למה נעשה נס זה להיות דם מבצבץ דוקא בפרוכת, עד שהיה כאן שפיכות דמים בפרוכת בפרט. וזה מפני שהפרוכת מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים [שמות כו, לג], והוא גדר והבדל, ובביטול הגדר נחשב זה ביטול לגמרי. לכך נעשה הדבר הזה בפרוכת, והיה יוצא דם להראות קדושת המקדש. שנחשב ביטול קדושת הפרוכת, שהוא הבדל וגדר של קדש הקדשים, שפיכות דם". ובח"א לגיטין נו: [ב, קו:] כתב: "כל דבר שיש לו גדר והבדל, בביטול הגדר שלו נחשב אליו בטול לגמרי כאשר בטל גדר הדבר". ובנצח ישראל סוף פכ"ה [תקלט:] ביאר שמחמת שישראל נבדלים מהגוים בבגדיהם, לכך היו מוסרים נפשם על זה. ולפי דבריו כאן הענין מבואר, שהואיל ולולא ההבדלה היה ביטול לישראל, לכך היו מוכנים לבטל את עצמם, כי מוטב שיתבטלו זכאי, ולא יתבטלו חייב. ומעין סברה זו כתב בביאור הדין "יהרג ואל יעבור" בשלש עבירות חמורות, והובא בהערה 157. ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב שהקב"ה נגלה למשה מתוך הסנה [שמות ג, ד], "שהוא מורה יותר מעלת ישראל. וזה כי ישראל הם תכלית ושלימות העולם, נבדלים מכל המציאות, ונותנים לעולם השפל הזה גדר והשלמה, כמו הגדר שהוא השלמה אל הגנה. לכך נגלה הקב"ה בסנה, שאין הסנה רק להיות גדר אל הדבר". ושם מרחיב בזה עוד.

<> לשונו בדרוש על המצות [סב:]: "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". ובנר מצוה [קכז:] כתב: "כי הגדר הוא נעשה לקיום ושמירה, והם דברי חכמים שהם נעשו לסייג ולגדר, אשר כל גדר הוא שמירה וקיום. וכאשר הוא פורץ דבר שהוא לשמירה ולקיום, אין לו קיום". ובפחד יצחק פסח מאמר פג, אות ד, כתב שתקנות חכמים מורות על כבוד התורה, ויובא בהערה 365.

<> פירוש - נשיכת נחש נחשבת להעדר, וכמו שאמר בנתיב הצדקה ר"פ ו [א, קפא:]: "הרבית [היא] נשיכה והעדר, כמו שקרא הכתוב הרבית 'נשך' [ויקרא כה, לו] בכל מקום, שהוא כמו נשיכת הנחש, שהיא נשיכה והעדר חיים... וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש".

<> בחטא אדה"ר, שהסית את האשה לאכול מעץ הדעת [בראשית ג, ה-ו]. ולולא אותו חטא, לא היתה מיתה באה לעולם [רמב"ן בראשית ב, יז]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנר מצוה [קכח.]: "ולכך כתיב 'ישכנו נחש', כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם". ובנצח ישראל פ"ו [קמט.] כתב: "הנוגע בכבוד חכמים טרקי חויא דרבנן [שבת קי.]... והוא כח נחש". ובאור חדש [נא.] כתב: "והמן [הרשע] הפך זה, שנרמז במה שכתוב 'המן העץ וגו'' [בראשית ג, יא (חולין קלט:)]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא. וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא, והאכילה הזאת שהביא המיתה היה ע"י נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג, נרמז בתורה בלשון זה שאמר הכתוב 'המן העץ וגו'', כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם, והמן היה רוצה לאבד את ישראל שהם עיקר העולם, וכאילו היה רוצה לאבד כל העולם, ולכך ראוי שיהיה נרמז המן בלשון 'המן העץ וגו'', ויש לך להבין דבר זה מאוד". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז:] כתב: "המן מן התורה מנין. גם זה דבר מופלג ועמוק מאוד. וזה כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו אדם".

<> כגון בברכות ד: [יובא בסמוך], שבת קי., סוטה ד:, ע"ז כז:, ועוד.

<> התחלת המאמר שם הוא: "חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא וכו'", וכמובא כאן. ומדובר שם שחכמים עשו סייג ואמרו לקרוא קריאת שמע עד חצות, אע"פ שמדינא זמנה כל הלילה.

<> "ואישן קמעא" [המשך לשון הגמרא שם], וכל זה לפני קריאת שמע, ויסמוך על השהות שיש לו כל הלילה מדינא [לולא הרחקת חכמים].

<> כפי שלמדו שם תוספות ד"ה וקורא, וז"ל: "וקורא קריאת שמע ומתפלל - מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה, שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא קריאת שמע ויתפלל ערבית". וכן הוא בפסקי התוספות שם אות ו, וברא"ש פ"ק דברכות ריש סימן ט, ובטושו"ע אור"ח סימן רלה סעיף ב, ובהגהה שם.

<> בדיבור הקודם.

<> כמבואר למעלה בדיבור הקודם, וז"ל: "אין לך העדר כמו זה כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר, ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן, כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה". ושם ביאר שהואיל ובטול הצורה הוא העדר הדבר, לכך המבטל יהיה אף הוא נעדר בדמות מיתה. אך כאן מוסיף שמיתה גופא נגדרת כבטול צורה, וכנגד ביטול צורת המצוה יהיה בטול צורת האדם המבטל. והביאור הוא, כי "המיתה היא סילוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף" [לשונו בדרוש על התורה (יט.), וראה להלן בבאר הששי הערות 88, 462, 465]. ולהלן [ד"ה אמנם מה שאמרו] כתב שהנשמה היא הצורה באדם, ולכך ניתנת בסוף הארבעים יום ליצירת הולד, כמשפט הצורה שחלה באחרונה. ולכך סילוק הנשמה מהגוף הוא סילוק הצורה מהאדם. ודע, שמ"מ אין מיתה חלה על הצורה באופן ישיר, וכפי שכתב בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]: "מצד השכל של אדם וצורתו אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד", וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"י הערה 16, ופמ"ז הערות 25, 26. אלא כוונתו כאן היא שכאשר הנשמה נפרדת מהגוף, בטלה מהאדם צורתו.

<> למעלה בד"ה ובפרק ב' דיבמות, שהביא שם דברי הגמרא [יבמות כא.] "אי לאו שניות, פגע בערוה גופא".

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הנה גם המצוה וגם הנשמה נמשלו לנר; "כי נר מצוה ותורה אור" [משלי ו, כג], וכן "נר ה' נשמת אדם" [משלי כ, כז]. וענין זה מבואר הוא בנתיב התורה פט"ז [א, עא.], שכתב שם בזה"ל: "ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תרעא]... אמר דוד לפני הקב"ה, 'שמרני כאישון בת עין' [תהלים יז, ח]. אמר לו הקב"ה, שמור מצותי וחיה... אמר רבי אלעזר, אמר הקב"ה, נרי בידך, ונרך בידי. נרי בידך - 'כי נר מצוה ותורה אור'. ונרך בידי - 'נר ה' נשמת אדם'. אם אתה משמר את נרי, אני משמר את נרך, עד כאן. 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, באשר 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 הגשמות 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". [וכן כתב שם בקיצור ר"פ יז (א, עב.)]. ולכך השומר על צורת המצוה, זוכה לשמירת צורתו [הנשמה בקרבו], ואילו המבטל את צורת המצוה, נענש אף הוא בנטילת צורתו. [וראה תפארת ישראל פי"ג הערה 11.]

<> חוזר בזה אל הגמרא בעירובין כא:, שלאחר שאמרו שם שיש להזהר בדברי סופרים יותר מבדברי תורה, שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, שאלו שם "ואם תאמר הואיל ויש בהם ממש וכו'".

<> למעלה [ד"ה ואין לשאול, בסמוך לציון 128]. שביאר שם "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". ומכאן משמע ששאלה זו מתייחסת גם להרחקות מדרבנן. וראה למעלה הערה 129.

<> מעין מה שביאר בגו"א בראשית פ"א אות א את שאלת רש"י הראשונה בחומש, ש"לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם ראשי חדשים' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'", שהשאלה היא שהיה לכתוב את סיפורי התורה בספר אחר [כדוגמת ספר איוב], ולא שיהיו חלק מהתורה.

<> וביאר רש"י בקהלת שם "אם באנו לכתוב לא הספקנו". ותירוץ זה יתבאר כאן יותר.

<> אודות יחס תורה שבכתב לתורה שבע"פ, שהוא כיחס השורש לענפים, ראה דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.], שכתב: "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. ועדיין אינו בפעל הגמור, עד שהאילן הוא מוציא ענפים הקטנים אל הפעל. ואף אם עדיין לא הוציא כל הענפים כלם אל הפעל, ותמיד הוא מוסיף, מכל מקום שם 'אילן' עליו, ומתחיל להוציא פירות שהם לאכילת האדם. וכך התורה היא שורש שממנה מסתעף הכל. אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד, שמכח הטעמים יש ללמוד חלוקים הרבה, עד כי מוציא ענף אחר ענף, עד כי יגדל למעלה למעלה ברוחב ובגובה עד אין קץ. כי תמיד יכול להוסיף ולהוציא מתלמוד דבר מתוך דבר, עד אין קץ, ובזה יגדיל תורה ויאדיר. ובזה יש קיום תמידי אל האילן הזה, אשר נטוע על פלגי מים, ועל יובל ישלח שרשיו".

<> כן כתב בח"א לגיטין ס: [ב, קכב:], וז"ל: "כי אין ראוי שיהיה התורה שבעל פה בכתיבה, מפני שהתורה בעל פה הם פרטי המצוה ופירושיה, ולדבר זה אין קץ וסוף, כי הפרטים אין להם קץ. ולא היה דבר שלם שהיה כותב מקצת בלבד ולא הכל, ודבר זה אין שייך לומר, כי ראוי שהכל יהיה בשלימות, ובפרט התורה דכתיב בה [תהלים יט, ח] 'תורת ה' תמימה', ולכך אין לכתוב כלל תורה שבעל פה, כי היה תורה שבעל פה חסירה". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ח [תתרסב:], עיי"ש.

<> כן כתב בגו"א שמות פל"ד אות כ, וז"ל: "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. וזולת זה מן הפירושים אינם כלל". וראה שם הערה 137, ולהלן בבאר הששי הערה 816.

<> לכאורה יש להעיר על זה, כי כמה פעמים כתב שזהו מעין היחס הקיים בין המשנה לבין הגמרא, שבמשנה נמצאים הכללים והעיקרים, לעומת דברי הגמרא [ולפי"ז תקשי לך מדוע לא נכתבה המשנה בתורה]. וכגון בגו"א ויקרא פכ"ב אות לז, בביאור דברי רש"י שם [ויקרא כב, לא] ש"ושמרתם - זו משנה", כתב: "טעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא עיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם. לא כמו התלמוד שהוא משא 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". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. 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. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם, ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה והשלימות". ובדר"ח פ"ה מכ"א [ערב.] כתב: "מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר שאינו במשנה כלל... כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת ובינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר, כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול, כל זה נקרא תלמוד". ובדרשת לשבת הגדול [רכח.] כתב: "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 לפי המשא והמתן, לא לפי הסדר. אבל המשנה הוא למוד מסודר, כל דבר יחד לפי הסדר... וזה שאמרו גם כן [ויק"ר ז, ג] אין הגליות מתכנסות אלא בשביל המשניות. כי הגליות הוא הפיזור, והוא יוצא מן הסדר. והמשניות שהאדם לומד מסודר זה אצל זה כאשר ראוי, והנה יש לו תורה מסודרת. דבר זה הוא הסבה לקבץ גליות ישראל אשר הם מפוזרים ומפורדים בין כל האומות, ויהיו מקובצים ביחד בסדר מסודר לגמרי. ואין מיוחד לדבר זה רק המשנה. כי גם במקרא אמרו 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' [פסחים ו:]. אבל המשנה היא מסודר מקובץ יחד הכל. וכאשר התורה של ישראל הוא מקובץ ומחובר, כך ישראל מקובצים ומחוברים יחד. ולכך בשביל המשנה הגליות מתכנסין". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "שכר הגדול המיועד למשנה, כמו שאמרו במדרש אין הגליות מתכנסות אלא בזכות המשניות... ולמה דוקא בזכות המשניות. אבל הוא הדבר אשר דברנו, כי התורה היא צורת ישראל, ופיזור ישראל מיוחס שלא תמצא הלכה ומשנה ברורה במקום אחד [שבת קלח:]. ויחוייב גם כן שבלמדם המשנה, שבה לפחות סדר הדינים יחד, לא כן הפלפול, שלפעמים על ידי משא ומתן הוא מענין לענין שלא באותו ענין, כידוע. לכן כאשר יתנו משניות המסודרות... אזי אקבצם גם הם". והעולה מכך שיש למשנה מעלת השלימות אף יותר מן המקרא, ואם המקרא היה יכול להכתב, מדוע שהמשנה לא תוכל להכתב, אלא המשנה היא בגדר "עשות ספרים הרבה אין קץ". ויש לעיין בזה.

% [ד]

<> בא לבאר, שאע"פ שנתבאר עד כה שגזירות דרבנן אינם ראויים להכתב עם דברי תורה, ומבחינה זו הם נגדרים בערך הנמוך מערך דברי תורה, מ"מ שכרם רב יותר. ולכך כתב "אמנם", להוציא מדבריו עד כה.

<> "דברי סופרים" [רש"י בעירובין שם].

<> "דברי תורה" [רש"י שם]. ובשיה"ש כתב שם רש"י: "חדשים גם ישנים - שחדשו סופרים עם הישנים שכתבת עלי".

<> "דודי צפנתי ושמרתי כל אלה לך לשמך" [רש"י בעירובין שם]. ובשיה"ש שם כתב רש"י: "צפנתי לך - לשמך ולעבודתך צפנתי בלבי. דבר אחר, צפנתי להראותך שקיימתים".

<> בסמוך [ד"ה ובפרק ב' דיבמות].

<> רומז בזה ליסודו שדברים הנעשים בהכרח ובכפיה אינם מתייחסים לעושה, ורק דברים שנעשים ברצון מורים על עצמיותו של העושה. וכגון, נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך &**ונמכר**^ לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן כתב בגו"א שמות פכ"א אותיות יג, כא. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 60, שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי המהר"ל הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ג אות א, שרק בני אהרן נחשבים לבני משה מפאת שלמדם תורה, ולא כל ישראל, משום שמשה רבינו חוייב ללמד את ישראל, ומחמת כן "לא שייך לומר שישראל הם בניו... אבל מה שלימד לבני אהרן יותר ממה שלימד לישראל, זה היה ממשה לבד, ולא נצטווה מפי הגבורה ללמוד להם יותר, ובזה להם בפרט כאילו ילדם". וראה למעלה הערה 118, שנתבאר שם שלידה יכולה לבוא רק מעצמיותו של המוליד. ולכך ברי הוא שאין הולדה על ידי הכרח, וכמבואר להדיא בגמרא [יבמות נג: "אין קישוי אלא לדעת"].

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "[הירא] אין מבקש דבר שנקרא תוספת כלל, רק דבר שראוי ומחויב". והרמב"ן [שמות כ, ח] כתב: "מצות עשה יוצא ממדת האהבה... ומצות לא תעשה יוצא ממדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה". וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.]. וכתב על כך הפחד יצחק, פסח, מאמר נד [אות ב]: "בודאי שאין כוונת הדברים הללו לומר כי הנימוק השכלי של קיום מצות היא אהבה, והנימוק השכלי לפרישה מן העבירות היא היראה. דהלא כשם שהאהבה מחייבת לעשות רצונו של האהוב, כמו כן היא מחייבת את הזהירות שלא לעשות דבר כנגד רצונו. והוא הדין לאידך גיסא; כשם שהיראה מחייבת לפרוש מן הדברים שהם כנגד רצונו של הנורא, כמו כן היא מחייבת לבלי התעצל בקיום רצונו. אלא שדבריו של הרמב"ן סובבים הם לא על הנימוק השכלי, אלא על כוחות הנפש של החיוב ושל השלילה בעבודת השם. דכשם שמצינו בטבע כוחות פועלים על החומר בכיוון של התפשטות, ולעומתם כוחות הפועלים על החומר בכיוון של התכווצות. כמו כן מצינו בנפש בעבודת השם, כי האהבה פועלת היא על הנפש בכיוון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, והיראה פועלת היא על הנפש בכיוון של התכווצות כוחותיה לכבוד שמים. וזה הוא שכתב הרמב"ן דהאהבה היא שורש של קיום מצות עשה, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התפשטות, נמשכים ממנה כוחות של 'קום ועשה'. ולעומתה היראה היא שורש לפרישה מעבירות, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התכווצות, כוחותיה מצטמצמים ונכללים בתוכה, וממילא שולט בה המצב של 'שב ואל תעשה'... דמדת יראת שמים פירושה הוא תכונת הנפש לצמצם את עולמה לכבוד שמים". @**ורש"י**^ [דברים ו, ה] כתב: "עשה דבריו מאהבה. אינו דומה העושה מאהבה לעושה מיראה; העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא בש"י בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, ובדרוש על התורה [סוף לד.]. וכאן מבאר שהוספה על העבודה מורה אהבה, כי עושה יותר מהמתחייב. והם הם הדברים, כי אין דבר המגביל את האהבה, ולכך הוספה ועמידה בנסיונות הן שני צדדים של מטבע אחת.

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש דוד: "'דודי לי ואני לו' [שיה"ש ב, טו], ידידי ואהובי. 'כי טובים דודיך', אהביך וידידותיך". ונראה מה שנקט דוקא בפסוק זה [לעומת דבריו בנר מצוה (הובאו בהערה 230) שהביא פסוקים נוספים], כי על פסוק זה דרשו חכמים [ע"ז לה.] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע, עריבים עלי דברי דודיך ["דברי סופרים" (רש"י שם)] יותר מיינה של תורה ["עיקר תורה שבכתב" (רש"י שם)]". הרי שדברי סופרים גופייהו נקראים "דודיך", וזאת מחמת האהבה הגנוזה בהם.

<> "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך", הרי שה"חדשים" הוזכרו לפני ה"ישנים".

<> "על הישנים" - קודם לישנים.

<> וככל הדברים האלו כתב גם בנר מצוה [קכח:], ושם הוסיף לבאר ההדגשה שבמלים "צפנתי לך", וכלשונו שם: "כי ישראל אומרים שיש להם מעלה עליונה כאשר הם שומרים מצות שגזרו חכמים. כי המצות התורה גזר עליהם הקב"ה עד שהם מוכרחים לקיימם, ואף על גב שאמרו [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', והקדימו נעשה לנשמע, סוף סוף הם גזירה מן השם יתברך. והדבר שהוא גזירה אינו כמו דבר שהוא עושה מעצמו, שדבר זה מורה על שעושה המצוה מאהבה, והוא כמו האוהב שחפץ לעבוד את אחד בשביל אהבתו אותו. אבל העובד מיראה, די שיקיים מה שיגזר עליו, אבל אינו מבקש ואינו חפץ שיגזר עליו המצות. לכך המצות שגזרו ישראל על עצמם, והם אותם שהם מדברי סופרים, מורים על ישראל שהם אוהבי השם יתברך. וזה שאמר 'חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך'. הנה הקדים 'חדשים' שהם גזירות ומצות דרבנן, קודם ל'ישנים' שהם מצות התורה, וזה מורה כי מצות דרבנן הם מאהבה. לכן אמר 'דודי צפנתי לך', כי לשון 'דודי' הוא בא בכל מקום על האהבה. כדכתיב [שיה"ש א, ב] 'כי טובים דודיך מיין', 'שם אתן את דודי לך' [שם ז, יג], 'לך נרוה דודים עד הבקר' [משלי ז, יח]. ולכן אמר 'דודי צפנתי לך', כלומר, כי מצות אלו שהם גזירות דרבנן מורים על האהבה, כיון שקבלו הגזירות מעצמם. ואמר 'צפנתי לך', כי לעתיד כאשר יבא השם יתברך לשלם שכר טוב לצדיקים, צפנתי אלו מצות לקבל שכר עליהם, כי בשבילם יהיה להם רב טוב הצפון, שהשם יתברך נותן לאוהביו ולשומרי מצותיו". הרי שביאר גם את המלים "צפנתי לך", שעוסקות בשכר הניתן לאוהביו יתברך. ובודאי לכך גם כוונתו כאן, שפתח דבור זה במלים "אמנם לענין שכרן על שמירתן".

<> וזהו עומק האימרה [ב"ק יז:] "האי דאתיא ליה מדרשא חביבא ליה", וחביבות הדרשה נובעת מחמת שהיא מורה על האהבה. @**ויש להעיר**^, שבשערי תשובה [שער השלישי אות ז] כתב רבינו יונה שדברי סופרים מורים על היראה, וכלשונו: "חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה [ע"ז לה.]... כי יראת השם יסוד המצות... ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באסור התורה, כבעל שדה אשר יעשה גדר לשדהו מאשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם, והיה למשלוח שור ולמרמס שה. כענין שנאמר [ויקרא יח, ל] 'ושמרתם את משמרתי', עשו משמרת למשמרתי [יבמות כא.]... על כן אמרו 'חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה', כי גדריהם וגזרותיהם מעקרי היראה... והדוגמא לדבר, כי הנזהר מהתיחד עם אשה מפחדו פן יכשל בעון, וכאשר גזרו רבותינו זכרונם לברכה [סנהדרין כא.], הלא זה מאשר זרח על נפשו אור יראת אלקים יתברך". וכיצד דברים אלו מתיישבים עם המבואר כאן שדברי סופרים מורים על אהבה. ונראה ליישב זאת ע"פ דבריו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], שכתב: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה. כי מי שאוהב את אחד הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה, ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטון, כי זה היה בטול האהבה... כי מתוך האהבה היא היראה... אבל היראה השנית היא היראה שאינה מתוך האהבה, רק יראת השם יתברך בלבד כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא יירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'. והיראה הזאת היא יראה שאין יוצאת מתוך אהבה". ושם מבאר שהיראה היוצאת מאהבה היא היראה שנאמרה באברהם [בראשית כב, יב] "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'". והחילוק בין יראה היוצאת מאהבה לשאר יראות הוא, שיראה היוצאת מאהבה נובעת מהרצון לשמור על יקרות הדבר, והפחד הוא שמא הדבר היקר והנשגב לא ישאר ברוממותו. מה שא"כ שאר יראות, הרי הן נובעות מהרצון לשמור על עצמו [או מהעונש, או מהרגשת פחיתותו ושפלותו לעומת המרומם והנישא]. ולכך גזרות דרבנן בודאי משתייכות לגדר זה של יראה היוצאת מאהבה; כי מפאת האהבה להקב"ה ולמצותיו, הרצון הוא שהמצווה תשאר במדריגתה הנעלית, וזה עצמו מוליד את היראה והחשש שמא הדבר לא יעלה בידו, והמצווה עלולה להיפגם. א"כ שורש תקנות דרבנן הוא אהבה, וה"למעשה" שלו הוא יראה. ולכך דבריו כאן ודברי השערי תשובה משלימים אלו לאלו; כי דבריו כאן מוסבים על השורש [אהבה], ואילו דברי השערי תשובה מוסבים על התוצאה [יראה]. @**ובדרך חיים**^ פ"א מט"ו [נג:] כתב אודות הזוגות שהיו בבית שני בזה"ל: "חמשה זוגות היו בבית שני... שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים... כדאיתא במסכת כתובות [ה.], והיה כלול בשביל זה משני צדדין שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין. ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות, ויותר היה האהבה והיראה בבית שני... הזוגות אחד היה מזהיר על האהבה והשני על היראה כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה". והרי המיוחד בבית שני היה שהנהגתו נמסרה לחכמים בעלי תורה שבע"פ [ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר טו אות ד שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב שם: "רובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני".] ולכך ברי הוא שיסודותיו של בית שני היו אהבה [כדבריו כאן] ויראה [כדברי השערי תשובה]. וראה להלן הערה 368.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "דרש רב עוירא, זמנין אמר לה משמיה דרבי אמי, וזמנין אמר לה משמיה דרבי אסי".

<> עד כאן דברי הגמרא. ופירש רש"י שם "עד כזית עד כביצה - עד כזית לרבי מאיר, עד כביצה לרבי יהודה, דתנן [ברכות מה.] עד כמה מזמנין, ר"מ אומר עד כזית, רבי יהודה אומר עד כביצה".

<> חיבר כאן להדדי הרחקות של חז"ל עם דביקות בו יתברך, שהרי כתב "ישראל דביקים בו יתברך במדה שהיא לפנים משורת הדין". והטעם הוא, שכבר ביאר למעלה שגזירות חז"ל מורות על העבודה מאהבה, ואהבה שוה לדביקות, וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתל.]: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב 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 פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת השם פ"א [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'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפא.] 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 אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ודי בזה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 288, ובבאר השביעי הערה 33.

<> וזה לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [ל:]: "וזכר 'גמילת חסדים' כנגד 'ועשו סייג' [שם משנה א]. כי הסייג מה שמקבל עליו לעשות אף כי אין מחויב בדין. וכך אמרינן [ברכות כ:], אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתיב בתורתך [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד', והלא אתה נושא פנים לישראל, שנאמר [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, וכי לא אשא להם פנים, אני כתבתי בתורתי [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים על עצמם עד כזית עד כביצה. כלומר שהם נכנסים לפנים מן הדין, כך אכנס עמהם לפנים מן הדין, כי יש לאדם לעשות סייג לתורה, אף כי אין חייב בדין". ובנתיב גמילות חסדים ס"פ ג [א, קנז:] הביא דברי הגמרא [ב"מ ל:] "לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין", וכתב לבאר: "פירוש, אע"ג שהיה להם חטאים אחרים, לא היה בא החורבן, אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר. אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, ולא רצו רק בדין, בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם. כי אם היו עושים לפנים משורת הדין, ג"כ הקב"ה היה נושא להם פנים. וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות [כ:], כתיב 'אשר לא ישא פנים', וכתיב 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, איך לא אשא להם פנים, כי אני כתבתי בתורתי 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה. לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין, הרי הכתוב אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם". וכן כתב בח"א לב"מ ל: [ג, יט:]. וראה להלן באר השני הערה 412.

<> מדובר שם בביאור המושג "איסור קדושה" שהוזכר שם, שנלמד מהפסוק [ויקרא כא, ו] "קדושים יהיו". והגמרא ביארה ש"שניות מדברי סופרים" נקראים "איסור קדושה". ועל כך שאלה הגמרא "ואמאי קרי ליה איסור קדושה", ותירץ אביי "כל המקיים דברי חכמים נקרא קדוש".

<> בתמיה. ובודאי מי שאינו מקיים דברי סופרים אינו רק מופקע מקדושה, אלא שנקרא רשע גמור.

<> "קדש עצמך לעמוד ולהזהר אף במותר לך, להוסיף עליהם שניות המותר לך על העריות, כדי שלא תבא לידי עריות האסורות מן התורה" [רש"י שם].

<> "שהוא עצמו" - מחמת עצמו ונדיבות לבו.

<> כמבואר הגדרת הקדושה למעלה בהערה 169, קחנו משם.

<> דברים אלו מבוארים יותר בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב.], שכתב: "דאביי סובר כי נקרא המקיים מילי דרבנן 'קדוש', מפני שהקדוש הוא הפרוש מן החטא, ואינו נמשך אחר החמרי. וזה דמקיים מילי דרבנן נקרא קדוש, שהרי מרחיק עצמו מן החטא שהוא בגוף, אף שאינו מן התורה, ולכך נקרא 'קדוש'. ואינו דומה למי שהוא מקיים מצות השם יתברך אשר גזר עליו, אף כי כל המצות שבאו בתורה כלם שיהיה קדוש מן החטאים, אבל אין נקרא שמו 'קדוש' רק זה שהוא פורש עצמו מן הדבר שהוא חטא מצד הגוף, אף כי אינה מצוה בתורה, הוא נקרא 'קדוש' בעצמו, כי מילי דרבנן הם פרישה וקדושה". ופירושו, כי מהות ה"קדושה" היא הסלידה והתעוב מהחטא [המביאות להרחקה ממנו]. וכל זה רק שייך כאשר מתרחק מעצמו מהחטא, שבזה מורה על פנימיותו השוללת את החטא. אך במקיים מצות התורה, אין בקיום זה להורות על מהותו הפנימית של המקיים, כי עושה כן מחמת המצוה של הקב"ה, ולא מחמת החלטתו. ולכך רק המקיים מילי דרבנן נקרא "קדוש".

<> כמבואר למעלה הערות 110, 143. ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "הרי כי העובר על דברי רבנן נקרא 'רשע'".

<> בד"ה אמנם לענין.

<> כי יש בהן הוספה על המתחייב [כמבואר בהערה 226], ואם יש כאן חריגה והוספה מהמתחייב, מדוע שלא יחשב הדבר ל"קדושה" גם כן.

<> לשונו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב.]: "ורבא הקשה, דזה משמע שנקרא 'קדוש' שהוא מקדש עצמו מרצונו, ולכך נקרא זה האדם 'קדוש', ודבר זה אינו, כי מאחר שחכמים גזרו, נקרא העובר דברי חכמים 'רשע', כי אינו מקיים דברי רבנן".

<> פירוש - בניגוד לתירוצו הקודם שחילק בזמנים [בין השעה שקבלו הגזרות לבין לאחר שכבר קבלו הגזרות], הרי כאן מחלק בין הכלל לבין היחיד. וביאורו, כי בידי הכלל להחליט אם הם מקבלים את הגזרה, כי הגזרה תלויה בקבלת הכלל שהרי בעי שהגזרה תפשוט ברוב ישראל [ע"ז לו.], וכל עוד שהגזרה לא פשטה ברוב ישראל ["עדיין לא החזיקו רובם באותה גזירה לנהוג בו איסור" (רש"י שם)] אין הגזרה חלה. וראה ברמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ו ובלח"מ שם, שמבואר שהתפשטות האיסור ברוב ישראל הוא דבר אחד עם "אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכול לעמוד בה" [ע"ז לו.], וכשלא פשט ברוב ישראל זה עצמו מוכיח שאין רוב הצבור יכול לעמוד בה. והתוספות בע"ז לו. ד"ה והתנן סוברים כן בתירוצם השני, עיי"ש. הרי שתוקף הגזרה תלוי בהחלט בקבלת הכלל [ראה פחד יצחק חנוכה מאמר יד אות ג], ולכך קבלת הכלל מורה על האהבה. אך בנוגע ליחיד, שאין הקבלה תלויה בו כלל, ממילא אין בקבלתו משום גלוי אהבה להקב"ה, ומחמת כן גופא אין בקבלתו להחיל עליו גדר של "קדוש".

<> בגמרא ביבמות הובא הפסוק [ויקרא כא, ו] "קדושים יהיו לאלוקיהם", אך כל זה היה לת"ק שם ש"איסור קדושה" מוסב על "אלמנה לכה"ג, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט". אך לשיטת רבי יהודה [המובאת כאן] "איסור קדושה" הוא שניות מדברי סופרים, ובע"כ לשיטתו לא איירי בקרא "קדושים יהיו", כי פסוק זה נאמר באיסורי כהונה, אלא איירי בפסוק [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים" הנאמר לכל ישראל.

<> לשונו בנתיב הפרישות פ"א [א, קיב.]: "קדש עצמך במותר לך. כלומר שהתורה אמרה שיהיה האדם קדוש, והיינו פרישה מדבר המותר, כי הערוה בעצמה אין זה מצד הפרישה בלבד, רק שהוא מצות התורה. אבל כאשר פירש עצמו מדבר המותר, דבר זה נקרא קדושה ופרישה. ולכך נקרא השניות 'איסור קדושה', מפני שהוא פרישה יותר, ובפרט איסור שניה, כי היא פרישה מן הערוה, שהוא דבר חמרי". אמנם בגו"א דברים פי"ד אות ט ביאר שכל פרישה מעריות [אף מעריות של התורה] נכללת ב"קדושה". וזה דלא כדבריו כאן שאיירי רק בפרישה משניות דרבנן. ויל"ע בזה.

<> של מצות דרבנן. כי בין לאביי ובין לרבא מתבאר מעלתן ושכרן של מצות דרבנן, כי לשניהם פתיך בהו ענין קדושה; לאביי מוצמד לכל יחיד ויחד המקיים מצות דרבנן שם "קדוש". ולרבא מוצמד שם זה על כלל ישראל המקבלים מצות דרבנן [ופליג על אביי לגבי חלות שם זה גם על היחיד המקיים]. ושכר מצוה קשור למעלת מקיים המצוה, וככל שהמעלה גדולה יותר, כן השכר מרובה יותר. ויסוד זה מבואר כמה פעמים בספר תפארת ישראל, שהשכר לא ניתן על עצם המעשה, אלא על מעלת העושה הצומחת מתוך המעשה. [ראה שם פ"ה הערות 34, 41, פ"ו הערה 4, פט"ו הערה 17, ופנ"ו הערה 164]. ולכך מצוה המזכה את בעליה בתואר "קדוש", אף מזכה את בעליה בשכר מופלג. וראה עוד בגו"א ויקרא פכ"ב אות לח שביאר שם שהנכנס בגדר "קדוש" עושים לו נסים. ובתפארת ישראל פס"א [תתקנא:] ביאר ששכר המצוה ניתן לפי כמה שהמצוה מצרפת את האדם ומביאה אותו לדבקות בה'. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"א [סז:], וז"ל: "כי אין ידוע שכרן של מצות, ואפשר שעל הקלה שכר כמו חמורה, או יותר מחמורה. וטעם הדבר הזה, כי שכר המצות 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 שהוא על האדם. ועוד הרי תראה, כי המצות שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, והם מצות קלות, כמה שמנה אותם התנא [שבת קכז.]. והמצות החמורות אין להם דבר זה שיהיה אוכל הפירות בעולם הזה. ועל כרחך דהיינו טעמא שאלו המצות מסוגלות לזה ביותר שתהיה אכילת פירותיהם בעולם הזה, מה שאין כן במצוה אחרת... וכך אפשר גם כן 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". וברור שמצוה שמזכה את בעליה בשם "קדוש" מדביקה אותם להקב"ה ביתר שאת וביתר עוז, וממילא השכר מרובה יותר.

% [ה]

<> "הוא המחט התקוע בראש העץ שטוענין בו השוורים בעת החרישה. והמחט יקרא 'דרבן', והעץ יקרא 'מלמד'. וכן אמרו במשנה [כלים פ"ט מ"ו] 'מלמד שבלע את הדרבן', כלומר שנבלע אותו המחט התקוע בעץ בתוכו" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש דרבן (בבני ארבע אותיות)].

<> בגמרא שלפנינו הוסיפו כאן "להוציא חיים לעולם". ובעין יעקב איתא "להביא חיים לעולם".

<> לשון המהרש"א שם בח"א: "דכמו שהדרבן מטה את הפרה להדריכה ישר לתלמיה להוציא חיים גופנים לעולם, כך ד"ת וחכמים מכוונין לב התלמידים מדרכי מיתה לחיים הרוחניים".

<> בסמוך יבאר מאמר זה לפרטיו.

<> "מה מסמר זה כשנועצין אותו בכותל הוא מחסרו, יכול אף זה כן, תלמוד לומר 'נטועים', כנטיעה שדרכה לפרות ולרבות" [רש"י שם].

<> "שייך לומר לענין פסול עדות ופסול כהונה" [רש"י שם].

<> "אין לך מבני המחלוקת מביא ראיה מתורת אלוה אחר, אלא מתורת אלהינו" [רש"י שם].

<> "אין לך מביא ראייה מדברי נביא הבא לחלוק על משה רבינו" [רש"י שם].

<> ועל כך נאמרה ההו"א "אי מה דרבון מטלטל, אף דברי תורה מטלטלים".

<> פירוש - דברי חכמים מבוססים היטב בעומק הפשט והדרש, ואין הם דברים חסרי בסיס. וכמו שכתב להלן שלהי הבאר השלישי [ד"ה ומעתה כאשר]: "כאשר תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן... ישתומם לבך על מראה הלזה, איך פירוש הכתוב בעומק מאוד, והוא פירוש הכתוב באמת ובדקדוק מאוד מאוד... וכל איש חכם ונבון על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד. ואיש אשר זר מדברי חכמה יתפלא על הריחוק מן פירוש הכתוב, וגם דבריהם אינם נראים לו... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו". וכמה פעמים מכנה את דברי חכמים שנאמרו באמונה, כי דבריהם תקיפים ויציבים [ראה נצח ישראל פ"ו הערה 22, שם פ"ז הערה 314, שם פי"א הערה 114, שם פט"ו הערה 5, ולמעלה בהקדמה הערה 94].

<> פירוש - בכל מקום שחז"ל דברו, דבריהם מכוונים מאוד לאמיתה של תורה, וכמו שביארו במאמר זה ש"הללו מטמאין הללו מטהרין, הללו אוסרין הללו מתירין, הללו פוסלין הללו מכשירין".

<> פירוש - לפי הסברו הקודם מאמר זה בא להורות על אמיתותם של דברי חכמים. אך לפי הסברו השני מאמר זה בא להורות על ההכרחיות והבלעדיות של דברי חכמים, שאין דבריהם כמו דת נימוסית היכולה להעשות גם באופן אחר, אלא שדברי חכמים אינם יכולים להאמר אלא באופן שנאמרו. ולכך זה נחשב "מעלת דברי חכמים בעצמם", פירוש שזהו מעלת דברי חכמים בעצם, ולא כהסברו הקודם שדבריהם מכוונים לאמת וקולעים אל המטרה, שאין בכך הגדרה אחידה וכללית לדברי חכמים, כי הרי מה שכיוונו לאמת במקום אחד אינו קשור לכך שכיוונו לאמת במקום אחר, כי כל מקום ומקום עומד לעצמו. אך לפי הסברו השני ההכרח שבדברי חז"ל במקום אחד הוא אותו הכרח שקיים במקום שני, שאין דבריהם דת נימוסית הניתנת לאפשריות שונות, אלא מהלך אחד ויחיד שאינו ניתן אלא באופן שניתן.

<> אודות היחס שבין ישרות לשיווי ["מיישר את הפרה... עד שהולכת בשווי"], ראה דבריו בדר"ח פ"ה מי"א [רנא.] שכתב: "ואמנם יש לפרש מה שאמר כאן נוח לכעוס וקשה לרצות שהוא רשע, וכן מה שאמר קשה לכעוס ונוח לרצות הוא חסיד, כמשמעו, וכדאמרינן בפרק ד' דנדרים [כב:], אמר רב נחמן, כל אדם הכועס בידוע שעונותיו מרובין, שנאמר [משלי כט, כב] 'איש אף יגרה מדון ובעל חמה רב פשע', עד כאן הגמרא. הרי לך כי מי שהוא נוח לכעוס הוא רב פשע, כמו שאמר הכתוב. ובודאי דבר זה יש לו טעם מופלג בחכמה מאוד, כי כל כעס היא יציאה מן השווי בתגבורת כאשר הוא בעל כעס וחמה שהוא יוצא מן השעור הראוי, ודבר זה הוא מורה על פשע וחטא, כי האדם אשר הוא בעל זכיות אינו יוצא מן השווי, ואדרבא הוא נשאר בשווי, כמו שנקרא צדיק וישר שהוא נשאר על היושר השוה מבלי שהוא יוצא מן היושר הגמור. וזה שהוא בעל חמה רב פשע יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי. ומפני זה אמר בכאן מי שנוח לכעוס וקשה לרצות הרי הוא קרוב אל הכעס ואל החימה ולהיות עומד בחימה ובכעס, וזהו יציאה מן השווי והיושר. ולהפך גם כן, אם הוא קשה לכעוס ונוח לרצות, בודאי אדם כזה בעל שווי ובעל יושר הוא, ולכך קשה שיצא מן השווי, ואם הוא יוצא נוח לחזור אל השווי שהוא מקומו, שהוא איש צדיק וישר. כי הכעס היא יציאה בתגבורת החימה מן השווי, ודבר זה מבואר", הרי שיושר ושווי בני חדא בקתא אינון. וביאור "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ.]: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. וכבר נתבאר בתפארת ישראל פ"א הערה 82 ושם פל"ח הערה 115 שהישר והאמצע והממוצע הם דבר אחד.

<> הזכיר כאן חיים, כי כך אמרו בגמרא [חגיגה ג:] "מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים". ואודות השייכות בין שווי לחיים, ראה דבריו בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:], שכתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע... ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה... שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא חיים". ועוד אודות שהשוה אינו הולך אל הקצה, ראה דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד בביאור מאמרם ז"ל [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת", שכתב שם [ד"ה ועוד] בזה"ל: "כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה - אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתייחס לו קצה... [כי] הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק... הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתייחס לה קצה וגבול... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנטה מן היושר... ואין לישר מיתה בעצם... וזה שאמר... 'יעקב אבינו לא מת'". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "השוה אינו הולך אל הקצה". וראה להלן בבאר הששי הערות 179, 954.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"כ [רצו:]: "אין מצות התורה... כאשר יראה האדם בתחלת המחשבה, שהתורה כל עניניה סדר ונמוס קיום האדם הגשמי בלבד... הוא קיום קיבוץ בני אדם, כמו שחשבו מקצת בני אדם. אבל אין הדבר כך, כי אין התורה נושא שלה ענין גשמי". ושם בפרק כו [שצו:] כתב: "אין התורה דת טבעית או דת נימוסית... כי קצת אנשים שחשבו כי התורה היא נימוס בני אדם". והגדרת "הנהגה נימוסית" היא "שהיא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ה (קכג.)]. וכן מוכח מדבריו בסמוך שאיירי בהנהגה של מלכות. ובנצח ישראל פ"י [רמט.] כתב: "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". ובאור חדש [קלז.] כתב: "'ודתיהם שונות מכל עם' [אסתר ג, ח]... שהוא קלקול להם [כך טען המן הרשע על ישראל], שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה, ואינם כמו דת נימוסית אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה, ותקון זה אינם עושים. ולכך אמר 'ולמלך אין שוה להניחם' [שם], כי המלך הוא תקון העם, והם אינם נמשכים אחר התקון הזה, הוא דת המלך בנימוסין שסדר המלך, והוא תקון המדינה. אבל אלו אין להו תקון... כי דתיהם שונות מכל עם, ואין להם דת נמוסית שהוא תקון המדינה". וכן כתב להלן בתחילת הבאר השני, ושם בהמשך הבאר הערה 372. וראה שם ד"ה וכל זה.

<> אבות פ"ג מ"ב "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ונתבאר בהערה הקודמת שכאן מדובר בדת נימוסית של המלכות.

<> וראה למעלה הערה 39. וזה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג כתב: "אין ראוי לחסר מכוונת חז"ל, כי כל דבריהם בחכמה ובשיעור, לא הוסיפו ולא גרעו. והנה רש"י רצה לחסר מדברי רז"ל... והנה זה חסרון מן הכוונה אשר רצו רז"ל". ובהקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא, כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם בפ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "התורה - כל דבריה מוכרחים ומחוייבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר בענין אחר כלל, וזה מעלת התורה... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך אבל אינו מחוייב שיהיה כך, ואפשר בענין אחר... דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אינו מיוחד. אבל דברי תורה מחוייבים שיהיו כך, ואי אפשר בענין אחר". וראה להלן בבאר הששי הערה 551.

<> אודות שהשכל מחייב, כן כתב בח"א למכות יא. [ד, ב.], וז"ל: "כל ענין השכל גוזר ומחייב". ולהלן בבאר השני [ד"ה ודברים אלו] כתב: "ראוי להשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין... כי השכל רוצה הדברים המחוייבים להיות, כי זה ענין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות... ולפיכך מדת ת"ח שאינו מוותר [יומא כג.], כי הויתור והדין שני הפכים, כי הויתור אינו דין". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנ:], וז"ל: "כל דבר שהוא חייב לעשות, השכל נותן אותו... שהוא נמשך אחר החיוב, שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר אף על פחות משוה פרוטה". וראה להלן בבאר השני הערות 336, 339.

<> אודות חוזק השכל, הנה בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.] כתב: "השכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל... נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על אבן, מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקויים". וכן הוא בנתיב התורה פ"ד [א, כא:], ושם פי"ג [א, ריש נה.]. וזהו היחס שבין דברי תורה לדת נימוסית; דברי תורה אינם ברי שנוי, ולכך אינם משתנים. ואילו דת נימוסית יכולה להיות באופנים רבים. וראה בנר מצוה [ח"א] הערה 385. @**דוגמה לדבר**;^ יחס לשון הקודש לשאר לשונות, דומה ליחס של ד"ת לדת נימוסית. שבעוד ש"כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה" [לשון הר"ן נדרים ב.], הרי לשון הקודש היא לשון בעצם, כי "בנין התיבות בלשון הקודש מתאים הוא למציאות, ואינם בגדר הסכמה" [לשון הפחד יצחק שבת מאמר ד אות ז]. ולכך לשון הקודש היא לשון שאינה יכולה להיות נאמרת באופן אחר, אלא רק באופן התואם למציאות. אך לשונן של אומות העולם אינה לשון בעצם, אלא שכך הסכימו ביניהם, והיו באותה מידה יכולות להסכים ביניהן באופן אחר, ולכך היא בגדר "שפה נימוסית". וראה להלן בבאר השני הערה 374.

<> כפי שכתב להלן בתחילת הבאר השני וז"ל: "כאשר מעיין בדבר ימצא דבריהם [של חכמים] הם גוף הדבר ועצמן של דברים, לא כמו הדברים שהם דברים נימוסים אשר הונחו שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואינם עצם הדבר וגוף הדבר. אבל דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחוייב שיהיה כך דוקא". ובהמשך הבאר [ד"ה וכל זה] כתב: "כי דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר ראוי לפי השכל כך ראוי לעשות... ואינו דת נימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא".

<> יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות בהקב"ה. וכגון, בנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י 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". ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". וקודם לכן כתב בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא 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 ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו". וראה שם הערה 61. וכ"ה בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "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". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [סוף שז.] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה".

<> נראה להטעים זאת, כי רש"י [בראשית ט, כא] כתב שעשרת השבטים גלו על עסקי יין. וביאר זאת בגו"א שם אות יד: "דע, 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, 'כי האדם עץ השדה' [דברים כ, יט] הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של (אילן) [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 [אבות פ"ג מי"ז], וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה". ובפסחים מט. אמרו "כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה", וכתב על כך בנתיב התורה פ"ג [א, יד:] בזה"ל: "כי כאשר הוא נהנה מסעודות הרשות, שרודף אחר הנאות הגוף... לכך הוא 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 התלמיד חכם מרבה סעודתו בסעודת הרשות, שדבר זה הוא נטיה אל החמרי, אז יוסר ממנו החבור והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי [ראה להלן בבאר השביעי הערה 32]. ולפיכך אמר כי אדם כזה אין לו דביקות למעלה, ולכך אמר כי לבסוף גולה". ובסנהדרין צב. אמרו "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קפג:], וז"ל: "אין מקום של אדם כמו מקום של שאר דבר גשמים. כי כל שאר דברים גשמים מקומם הוא מקום גשמי, אבל האדם אינו כך. ובארנו במקום אחר כי נקרא האדם 'עץ השדה' [דברים כ, יט]. 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 שרשו בארץ, ושם מקומו. אבל האדם שרשו פונה אל השמים, כי מקומו למעלה, הוא הש"י. ולפיכך אם אין לשורש הזה, הוא השכל אשר בראשו, אשר על ידו 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". וזהו שכתב כאן, כי רק באמצעות התורה יש לאדם דביקות בעליונים [כמבואר בהערה הקודמת], "ובשביל שיש לו דביקות לשם [בעליונים] אינו זז ואינו גולה ממקומו" [לשונו בנתיב התורה הנ"ל]. ולכך ברי הוא שעל ידי דברי תורה אין האדם מטולטל, אלא הוא מושרש במקומו. וראה בנתיב התשובה פ"ה הערה 76.

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:]: "קבלת התורה [בהר סיני] ביום שבת [שבת פו:]. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו ברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלקים את יום השביעי וגו''. הרי יום השביעי מוכן שתבוא 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". ונאמר [דברים לג, א] "וזאת הברכה", ודרשו על כך חכמים [דב"ר יא, ד] "זו תורה". וראה הערה 274.

<> ופסוק זה מורה על הברכה שבתורה, כי דבר הפרה ורבה ועושה פירות הוא דבר שיש בו ברכה, וכמבואר בקידושין יז. שהואיל ונאמר בהענקת עבד עברי [דברים טו, יד] "אשר ברכך", ממעטינן פרדות מהענקת עבד עברי, משום שאינן בכלל ברכה, שהרי אינן פרות ורבות. וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ו אות יא. ורש"י בסוטה י. ד"ה במה בירכו כתב: "כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא, דבר המרבה ומצוי בו שובע". וכן כתב בשמות טז, ה, משלי יא, כה, וב"מ מב. ד"ה אין הברכה.

<> לשונו בדרוש עה"ת [כא:]: "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". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסו:] כתב: "ואמר כי ראה ארץ זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל והיה עשרים ושתים פרסה... ודבר זה מפני כי הוא ברכה עליונה שמתפשט הברכה מן מקור העליון, שהוא כנגד כ"ב אותיות התורה, שהיא מקור הברכה... ודבר זה נתבאר עוד במסכת מגילה כי ממדריגת התורה נמשכת הברכה". ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.] כתב: "העושר הוא ברכה ושפע מן השם יתברך. וכמו שהתורה נמשלת במים [תענית ז.], כך הברכה והשפע מן השם יתברך נמשל במים".

<> הנה בהוריות יב. אמרו שבראש השנה האדם יאכל קרא ורוביא וכרתי. ובח"א שם [ד, ס.] כתב: "ואני אומר כי אלו דברים נזכרו בהם זכות אבות. כי כך אמרו ז"ל במדרש [ויק"ר כט, ז] 'מלמדך להועיל' [ישעיה מח, יז], אמר הקב"ה, תהיו מזכירין לפני זכות אבות בר"ה, שהוא יום הדין, ותהיו נצולים מן הדין. ולכך יהיו לפניו אלו דברים שהם סימן טוב, והמעלה שהיה לאבות נזכר בזה, ובזה יהיה ניצול מן הדין. והנה 'קרא' ["דלעת" (רש"י הוריות שם)] פרי גדול מאוד, וזהו סימן לאברהם, שנאמר עליו [יהושע יד, טו] 'האדם הגדול בענקים' [ויק"ר כט, ח]. רביא ["מין קטניות הוא, ולמתק הקדרה בא" (רש"י יבמות פא.)] הוא סימן ליצחק, שאליו נאמר [בראשית כו, ד] 'והרביתי את זרעך', כי מן מדת יצחק הברכה באה לעולם. ולכך דרשו במדרש [פסחים קיז:] 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] שאומרים 'אלקי אברהם'. 'ואברכך' [שם] זה שאומרים 'אלקי יצחק'. כי אברהם ברכתו הגדולה, ויצחק ממדתו הברכה לעולם, ולכך אמרו 'ואברכך' זה שאומרים 'אלקי יצחק'. והנה שתי אלו ברכות הם, באיכות ובכמות; ברכת הגדלות היא באיכות, וברכת הרבייה היא בכמות. וכרתי הוא כנגד מדת יעקב, שעליו נאמר [בראשית לב, כט] 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל', שזה היה מדת יעקב, שהיה גובר על שונאיו, ושונאיו לא יוכלו לו מצד ברכתו העליונה... לפי שאלו שלשה הם מורים על סימן טוב, והיו גם כן באבות העולם, וזכותם יעמוד לנו בדין, הם ברכות כוללות הכל, כמו שפרשנו, ואין להאריך" [הובא להלן בבאר השני הערה 448]. וכך נאמר גם כאן; הכוונת האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים היא כנגד אברהם. הרבוי שיש בדברי תורה הוא כנגד יצחק. הקביעות שיש לדברי תורה, שהם כמסמרות נטועים שאינם מטולטלים, הוא כנגד יעקב. ועוד שמעתי מחכ"א לבאר, שכוונתו שבתורה נכללים שלשת הקוים; ימין, שמאל, ואמצע. חיים נמצאים בימין ["החכמה תחיה בעליה" (קהלת ז, יב)], ואילו האמת [שאין דברי תורה מטולטלים] היא בשמאל [בינה], ורבוי בנים הוא האמצע [דעת]. וכנגד שלשת האבות; אברהם, יצחק, ויעקב, וליעקב היה רבוי בנים [גבורות ה' פנ"ד (רלט:), אור חדש (קע:)]. ולמעלה בהקדמה הערה 32 הובא שיש למהר"ל שלשה הסברים למילת "תורה", שהיא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:]; (א) מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.)]. (ב) מלשון הוראת הבנת טעמי התורה [ריש דרוש על המצות (נ.)]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), דר"ח ספ"ג (קנט.), וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69].

<> כי החיים שהוזכרו כאן הם חיים הנובעים ממדרגת התורה המורה על עולם הבא, ומשתלשל מכך חיים בעולם הזה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רז:]: "כי מן עולם הבא ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי העולם הזה יש לו חבור ודביקות בעולם הבא מצד החיים, כי עולם הבא שם החיים הגמורים". ולכך, אע"פ שמדובר כאן בחיי עוה"ז, מכל מקום יש בכך רמז לחיי עולם הבא, שהם המקור לחיי עוה"ז. ואודות שעל ידי התורה האדם מגיע לעוה"ב, ראה דבריו בח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור הגמרא שם "למיימנים בה אורך ימים איכא", שכתב: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא, ומכל שכן אורך ימים בעולם הזה הוא ראוי לו, כי שם 'אורך ימים' לשניהם... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימנים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עוה"ב, הוא מדריגת התורה, שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכולו ארוך". וכ"כ בדר"ח פ"ד מ"ט [קעט.]. ובתפארת ישראל פרקים ט-יד האריך לבאר שרק על ידי התורה אדם מגיע לעוה"ב, ובמיוחד ראה שם ס"פ יד, הערות 59, 62, 63. ובנצח ישראל פט"ו [שנז:] כתב שאין לומר ח"ו שהקב"ה יגזור צרות שיהיו כ"כ חמורות שימנעו מישראל לעסוק בתורה, שא"כ "היה דבר זה נחשב גם כן אבוד להם, שהרי לא יהיה להם חלק עולם הבא", וראה שם הערה 20.

<> בתפארת ישראל פרקים מט-נו האריך לבאר את נצחיות התורה. ושם ס"פ מט כתב: "התבאר לך כי כל הוויות שהם בתורה, לא יהיה להם ביטול כלל". ובסוף פרק נב כתב: "לכן אף אם אנחנו מודים כי לזמן התחיה בטלים המצות... אין בזה שנוי אל התורה כלל בדבר מה". @**ומלשונו משמע**^ שדוקא מחמת שעל ידי התורה קונה החיים הנצחיים, לכך מן הנמנע שיהיו בה שנוים. כי כאשר היתה לו ההו"א לומר שיש בתורה השתנות מה, כתב זאת באופן של "אף על פי"; "אף שהתורה היא עומדת נצחית, &**ויש בה החיים**^, מכל מקום יש לה השתנות במה", ועל כך באה המסקנה שנצחיות החיים שבתורה מונעת את השנויים. ובביאור נקודה זו, צרף לכאן את דבריו בדר"ח ספ"ג [קנח:], שכתב: ""עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... והטעם כי התורה היא מביאה את האדם לחיי עולם הבא. וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, ואינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעוה"ב לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ. ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי, רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ז.]. ולכך נצחיות החיים גופא מונעת "השתנות מה", כי כל שנוי במהותו נחשב לנטיה מנקודת האמת, ובכך גופא יש נטיה במה אל המיתה, וכמו שנתבאר.

<> והכוונה היא לתורה שבעל פה, וכפי שביאר הטור את הברכה שניה לעולה לתורה, שהיא "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו", וכתב על כך הטור באור"ח סימן קלט ס"י בזה"ל: "פירוש 'תורת אמת' היא תורה שבכתב, 'וחיי עולם נטע בתוכנו' היא תורה שבעל פה, דכתיב [קהלת יב, יא] 'דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים', לאפוקי מאותם שאומרים 'ולחיי עולם נטעה בתוכנו'". וביאר שם הב"ח: "ולאפוקי מאותם האומרים 'ולחיי עולם נטעה בתוכנו', פירוש דלשון זה משמע דקאי אתורה שבכתב, שנתן לנו תורת אמת, ונטעה בתוכנו להביא אותנו לחיי עולם הבא. דאם כן קשיא, למה תקנו לשון נטיעה". ובנוסף לכך מתבאר, שאין ברכת הרבוי של תורה עומדת כנגד נצחיותה, אלא היא משתלבת עם נצחיותה, שהרי נצחיותה של תורה ["וחיי &**עולם**^] הוזכרה ביחד עם ברכתה של תורה ["&**נטע**^ בתוכנו"], עד שנוצרה מטבע אחת של "וחיי עולם נטע בתוכנו". @**והנה בדיבור**^ זה לא הזכיר להדיא דברי חכמים, אלא עסק בנצחיות דברי תורה עצמם, ובברכתם. ואע"פ שדברי הגמרא נסובים על דברי חכמים [ולשון הפסוק המובא בגמרא הוא "דברי חכמים כדרבנות"], מ"מ מתוך מה שנאמר על דברי חכמים ניתן להסיק את מעלתה הנצחית של התורה עצמה. וצרף לכאן מאמרם [אבות דרבי נתן פ"ג מ"ט] "דברי תורה ודברי חכמים קיימין הם לעולם ולעולמי עולמים".

<> חוזר להמשך דברי הגמרא [חגיגה ג:] "'בעלי אסופות' אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות אסופות ועוסקין בתורה. הללו מטמאין הללו מטהרין וכו'".

<> "כשם שאין פרצופיהן שווין זה לזה, כך אין דעתן שוה" [במדב"ר כא, ב]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 512.

<> פירוש - אי אפשר שיהיה דבר אחד שאין בו כמה בחינות מחולקות, וכמו שמבאר.

<> שהרי אמרו [סנהדרין יז.] "אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מהתורה", הרי אע"פ שהשרץ טמא מן התורה [ויקרא יא, כט], מ"מ יש בו צדדים לטהרו. וראה הערה הבאה.

<> נקודה זו צריכה ביאור, כי מדוע אי אפשר לומר שישנו דבר שהוא טהור לחלוטין, מבלי שתהיה לו שום בחינה של טומאה. ובדרוש על התורה [מב:] כתב בזה דברים נוספים, וז"ל: "בפ"ק דעירובין [יג:] אמרו על תלמיד אחד שהיה לר"מ שהיה מטהר השרץ במ"ח פנים. ועוד שם תלמיד ותיק אחד היה ביבנה שהיה מטהר השרץ בק"ן פנים. וכן בסנהדרין [יז.], אמר רב יודא אמר רב, אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה. אמר רב אני אדון ואטהרנו וכו'. ואע"ג שהוא שקר גמור, שאין שרץ טהור... כי בודאי מה שהיה מטהר השרץ במ"ח פנים איננו חריפות של הבל, כי הוא דבר עיקריי בתורה. שיש לדעת הדברים במהותם בכל בחינותיהם, והשרץ הלא יש לו בחינות לטהרה בעצם מהותו, ככל הלימודים שלמד בזה שם ["ומה נחש שממית ומרבה טומאה טהור (כשהוא מת, שאינו בכלל שמנה שרצים" - רש"י), שרץ שאינו ממית ומרבה טומאה אינו דין שיהא טהור" (סנהדרין יז:)]. ומצדם יש לו בחינה מה לטהרה, אף כי התורה טמאתו... [ומביא כאן משל מהעצים הבנויים מיסודות שונים, ויובא בהערה 294]... מה שהיה מטהר השרץ במ"ח פנים, הוא לעמוד על מהות השרץ בכל בחינותיו, אשר יש לו צד בחינה לטהרה מצד הלמודים ההם, ועם כל זה התורה טמאתו. לכן אין זה פלפול של הבל כלל, כי אם פלפול אמתי מצד אותה בחינה שהיה לטהרה, כי בזה עומד על אמתת השרץ כפי כל מה שהוא בעצמו, כזה המחכים על העצים לדעת כל מהותן". @**אמנם עדיין**^ צ"ב, מדוע כך חייב להיות, ואי אפשר שיהיה באופן אחר. שהרי כתב כאן "הדבר הטמא, &**אי אפשר**^ שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה. וכן אם הדבר טהור, &**אי אפשר**^ שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה". ובשלמא לגבי טומאה ניתן ליישב זאת על פי דבריו בח"א לחולין מב. [ד, צד.], שכתב שם: "אין הטעם שהבהמה טהורה בשביל שיש לה מפרסת פרסה, דלמה בשביל כן טהורה. ואין הבהמה טמאה בשביל שאין לה מפרסת פרסה, אבל דבר זה סימן בלבד... כי הטהרה תולה במה שזה המין שאינו מרוחק מן השם יתברך... והטומאה תולה במה שזה המין הוא מרוחק מן השם יתברך... ודבר זה טהרה בעצם וטומאה בעצם". ולכך בכל דבר בעולם יש בו צד שהוא קרוב להקב"ה [שהרי הקב"ה בראו], וכן צד שהוא מרוחק מהקב"ה [שהרי הקב"ה נבדל מהכל]. וכל זה מהני לגבי טומאה בלבד, אך כאן כתב כן לא רק לגבי טומאה, אלא "כי בכל דבר ודבר אי אפשר שלא יהיה בחינה יותר מאחת לדבר אחד". ולהדיא בגמרא בחגיגה ג: אמרו "הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין הללו מתירין, הללו פוסלין הללו מכשירין", א"כ לא דובר רק על עניני טומאה וטהרה, אלא בשאר ענינים, ומה ההכרח שם לבאר שיש בכל דבר בחינות מתחלפות. @**ונראה בזה**^, שהרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ולשון המהר"ל בזה הוא: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות" [הקדמה שניה בגבורות ה' (ט)]. וכן "אמיתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות" [גבורות ה' פס"ז (שי.)]. ולכך כל דבר, מלבד הקב"ה, אינו אחד. ולא עוד, אלא שהמבדיל בין הקב"ה לשאר נמצאים הוא אחדותו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו" [ראה להלן בבאר השני הערה 255]. ולכך שפיר כתב כאן שבכל דבר ודבר "אי אפשר שלא יהיה בחינה יותר מאחת לדבר אחד". וראה בסמוך [ד"ה והיינו דאמר] שחזר על דבריו כאן, והוסיף: "שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות", והם הם הדברים. וראה להלן בבאר השני הערות 166, 254.

<> להלן בד"ה והיינו דאמר.

<> דוגמה לדבר; רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". [והובא להלן בבאר השלישי הערה 92, באר הרביעי הערה 491, ובבאר החמישי הערה 236]. הרי כל אחד ואחד הבין "כפי חלוק שכלם".

<> משמע מלשונו ש"בעלי אסופות" נאמר רק על אוסף אנשים בעלי דעות שונות, אך אם לא היו האנשים חלוקים בדעתם, אלא היו כולם בעלי דעה אחת, אזי לא היה ניתן לכנותם "בעלי אסופות". שכתב: "&**ועל זה**^ [שהם בעלי דעות שונות] קראם 'בעלי אסופות'... שאף שמחולקים בשכלם, מ"מ הם מתאספים יחד. וכאשר הם מתאספים יש בהם כל הדעות המחולקות". ופירושו ש"אסופות" מורה שנאספו ובאו לכאן כל מכלול הדעות, כי אם היו נאספים רק בעלי דעה אחת, היה חסר מאסיפה זו שלל הדעות האחרות. ורק צירופם להדדי של כל הדעות האפשריות, נותן לכינוס זה שם של "בעלי אסופות". דוגמה לדבר; בגמרא [ברכות נח.] אמרו "הרואה אוכלוסי ישראל ["חיל גדול של ששים רבוא" (רש"י שם)] אומר 'ברוך חכם הרזים' ["היודע מה שבלב כל אלו" (רש"י שם)], שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה". הרי דווקא כשהנך עומד מול כלל גדול של אנשים, אזי תשומת הלב מתמקדת על עושר ואוסף הפרטים השונים, היוצרים את הכלל.

<> פירוש - בתורה נמצאים כל הדברים כפי מה שהם, על מורכבותם ועל פרטיהם הרבים, ולא רק מבחינה מסויימת.

<> כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב: "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... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח. והמים קרים ולחים. והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח. ומפני שהם יסודות לכל גופים שתחת הרקיע, ימצא כל גוף וגוף מאדם ובהמה וחיה ועוף ודג וצמח ומתכת ואבן גולמו מחובר מאש ורוח ומים ועפר, וארבעתן יתערבו ביחד, וישתנו כל אחד מהם בעת העירוב, עד שימצא המחובר מארבעתן אינו דומה לאחד מהן כשהוא לבדו, ואין במעורב מהן אפילו חלק אחד שהוא אש בפני עצמו, או מים בפני עצמן, או ארץ בפני עצמה, או רוח בפני עצמה. אלא הכל נשתנו ונעשו גוף אחד, וכל גוף וגוף המחובר מארבעתן. ימצא בו קור וחום, לח ויבש כאחד. אבל יש מהם גופים שיהיה בהם חזקה מיסוד האש, כמו בעלי נפש חיה, לפיכך יראה בהם החום יתר. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד הארץ, כמו האבנים, לפיכך יראה בהם היובש הרבה. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד המים, לפיכך יראה בהם הלח יתר. ועל הדרך הזה ימצא גוף חם יתר מגוף אחר חם, וגוף יבש יתר מגוף אחר יבש. וכן ימצאו גופים שיראה בהן הקור בלבד, וגופים יראה בהן הלח בלבד, וגופים יראה בהן הקור והיובש כאחד בשוה, או הקור והלח כאחד בשוה, או החום והיובש כאחד בשוה, או החום והלח כאחד בשוה. לפי רוב היסוד שהיה בעיקר התערובת יראה מעשה אותו היסוד וטבעו בגוף המעורב". וראה להלן בבאר השני הערה 638, לגבי יסוד האש, ובבאר הרביעי הערה 665 לגבי יסוד המים, ובבאר החמישי הערה 110, ובבאר הששי הערה 1191.

<> בדרוש על התורה [מב:] הביא משל זה מן העץ, ושם ביאר שיש בעץ יסוד העפר ויסוד הרוח [אויר, ויובא בהערה 295]. ואילו כאן ביאר שיש בעץ יסוד המים ויסוד. אמנם כבר נתבאר בהערה הקודמת בשם הרמב"ם שבכל הנבראים יש ארבעת היסודות, וכן להלן יבאר שהעץ מורכב מארבעה יסודות.

<> "שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות" [לשונו להלן בסמוך]. וראה הערה 283.

<> כן כתב הריטב"א בעירובין יג:, וז"ל: "אלו ואלו דברי אלקים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל, היאך אפשר שיהו שניהם דברי אלקים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותירצו, כי כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור, ומ"ט פנים להיתר. ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש. ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר". ומקורו מהמדרש תהלים פי"ב [ד"ה אמרות], שאמרו שם: "אמר רבי ינאי, לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא כל דבר ודבר שהיה הקב"ה אומר למשה, היה אומר מ"ט פנים טהור, ומ"ט פנים טמא. אמר לפניו, רבונו של עולם, עד מתי נעמוד על בירורה של הלכה. אמר לו [שמות כג, ב] 'אחרי רבים להטות', רבו המטמאין - טמא, רבו המטהרין - טהור".

<> ענין זה של הרבוי וההפכים היוצאים מבורא אחד הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ובנצח ישראל פ"ג [מא:] הביא את דעת הסוברים ש"מן הדבר שהוא אחד לא יבוא רק אחד", ושם חלק על כך לחלוטין, והראה שדווקא מבורא אחד יבוא רבוי דברים. וכן הוא בגבורות ה' ר"פ לו [קלד.], דרשת שבת הגדול [סוף קצד:], נר מצוה [יז.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, רלז.], ועוד [ראה להלן בבאר השלישי הערה 329]. ובמקומות אלו ביאר שאין הרבוי סותר לאחדותו. אמנם בתפארת ישראל פל"א ביאר שהרבוי הוא ראיה להתחלה אחת. ובגבורות ה' פ"ס [רסד.] כתב כן לגבי ההפכים, וז"ל: "שהם [האפיקורסים] אומרים כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד... [אך האמת היא] הפך הדבר מה שחשבו. כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים, הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין זולתו, ולפיכך מאיתו באו ההפכים... כי ההפכים הם ג"כ הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל". וכן הוא בח"א לר"ה כא: [א, קכב:]. וראה עוד תפארת ישראל פ"ל הערה 63. ובדר"ח פ"ה מי"ז [רנט.], בביאור המשנה שם "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים... זו מחלוקת הלל ושמאי", כתב: "כי אש ומים חלוק שלהם לשם שמים, כי הש"י ברא כל אחד ואחד, [וכל או"א] עושה רצונו, האש בפני עצמו, והמים בפני עצמם. ובודאי דבר זה בכלל מחלוקת שהיא לשם שמים, לכך יש לה קיום. כי לכך מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד הש"י הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורת השם, כי הש"י שהוא אחד הוא סבה להפכים. ולפיכך המחלוקת שהוא לשם שמים, אף כי המחלוקת מחולק מצד עצמו, והם הפכים, וההפכים מצד עצמם אי אפשר שימצאו יחד, אבל מצד הש"י אשר הוא סבה להפכים הנה אלו שני הפכים הם אחד. כי הם אל הש"י שהוא אחד, ובשניהם עושה ופועל רצונו מה שירצה הוא יתברך. ולכן אותם הפכים אשר אי אפשר שיהיו יחד, מכל מקום מצד הש"י שהוא כולל הכל, אם הם הפכים הם מתאחדים. וזה אמרם כאן 'כל מחלוקת שהיא לש"ש סופה להתקיים', ואמרו איזהו מחלוקת שהיא לש"ש, זה מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שהיתה לש"ש. כי אף שהם הפכים מצד עצמם, שאלו פוסלין ואלו מכשירין, ואצל האדם הם שני דברים שהם הפכים, מכל מקום מצד השם יתברך, אשר המחלוקת הזה לשמו יתברך, אשר הוא יתברך כולל ההפכים, ומן השם יתברך יצאו ההפכים, מצד הזה הם אחד". וראה להלן בבאר החמישי הערה 89, בבאר השביעי הערה 139, ובנר מצוה ח"א הערה 87.

<> כמבואר בהערה 283 שרק הקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות, לעומת שאר הנמצאים שהם בעלי הרכבה. ו"פשוט" פירושו שאינו מורכב, וכמבואר בנצח ישראל פ"ג הערה 30, גו"א שמות פ"ד הערה 139, ועוד. וראה להלן בבאר השני הערה 621, ובבאר החמישי הערה 727. ובדרוש על התורה [מב.] כתב: "הלא יש לפקפק, מה צורך לומר 'מפי אדון כל המעשים', ומה ענין לשון זה לכאן. אלא שבא לומר שאל יקשה לך מכיון שאינם הלכה, איך נתנו מרועה אחד, ומה לנו ולהם. על זה אמר שהם 'מפי אדון כל המעשים'. רוצה לומר, כמו שרבוי המעשים הם מאתו יתברך, ככל הנבראים שעם שהם מחולקים ומהם הפכיים לגמרי, עם כל זה כלם מן השם יתברך, שהוא אחד, וכלם יש בהם האמת מצד. כמו שאנו אומרים [סנהדרין מב.] 'פועל אמת שפעולתו אמת'. כי המים בבחינת מה שנבראו עליו הם אמת. וכן האש שהוא הפכם, בבחינתו אשר הוא נברא עליו גם הוא אמת. ככה רבוי הדעות בעצמם הם כלם מאתו יתברך, ואף אם הם הפכיות, מכל מקום כל אחת יש לה בחינה אמתית מצד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רנט.], ויובא בסמוך.

<> המשך לשונו שם בדרוש על התורה [מב:]: "וכמו שהנמצאים, הגם שכל אחד אמת מצד בחינתו, מכל מקום ימצא לפעמים אחד מהם הקרוב אל האמת יותר מחבירו, והוא האמת הגמור. כי אין ספק שהאדם קרוב אליו [להקב"ה] בעצמו יותר מכל הבעלי חיים. כן הדעות המחלוקות, יש קרובה אל האמת לגמרי, והיא הלכה. אבל אעפ"כ אותה שאינה אמת גמור עד שתהא הלכה, אין לדחותה מפני זה. כמו בנבראים שעל כל פנים האחרים הם ג"כ במציאות כאשר גם הם שלמים ואמתיים מצד. וזהו אמרם 'אף על פי שזה אוסר וזה מתיר, זה פוסל וזה מכשיר, אל אחד אמרם'. שכך אמר הקב"ה שבבחינה אחת הדין כך, ובבחינה אחרת כך. ומ"מ האחד הוא אמת בעצמו לגמרי, לא בבחינה פרטית. א"כ אין לדחות השאר ג"כ כאילו אין בו ממש, כמו שאין לדחות מעשה הש"י, אף שיש מהם שהוא ישר ואמת יותר. ולכך כל אחת מהדעות היא תורה, ויש שכר טוב לפעולתם בכוונם לשם שמים לאל אחד שאמרם, כי כולם מאתו".

<> כמבואר ברמב"ם פ"ד מהלכות יסודי התורה ה"א, שכל הנמצאים מורכבים מארבעת היסודות. וראה הערה 289.

<> לשונו בדרוש עה"ת [מב:]: "המשל בזה, מי שהיה מתווכח וידבר על העצים שהם מיסוד הרוח. ושכנגדו יאמר כי הם יסוד העפר. אשר מבואר נגלה שדברי שניהם אמת, רק שהאומר שהם מיסוד הרוח ידבר בעיקר מהותם, שכל עיקרם רוחניי, כמוכח מהיותם צפים על פני המים, שאם היו עפרוריים לגמרי היו שוקעים כמו העפר. ואשר יאמר שהם מיסוד העפר, גם הוא אמת בבחינה מה, והוא כי יש בהם ג"כ מיסוד העפר במוחש בעת שישרפו. אלא שאין זה עיקר בחינתן".

<> כן כתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רנט.], וז"ל: "והנה יש לך להתבונן איך אפשר לומר כי עם שהם הפכים לגמרי, יאמר 'אל אחד אמרם'. ועוד, למה הוצרך לומר 'מפי אדון כל המעשים', דאין ענינו לכאן. אבל פירושו, שהוא השם יתברך אל אחד, ומאחר שהוא אל אחד, אי אפשר שלא יהיו ממנו כל המעשים שהם הפכים... וכמו שהוא אדון כל המעשים שהם הפכים, כי המים והאש הם שני הפכים מצד עצמם, מכל מקום שניהם הם רצון השם יתברך, שהוא רוצה באש, ורוצה במים. וכך הם דברי חכמים, אף שהם הפכים, כי אלו פוסלין ואלו מכשירין, הנה שניהם מפי השם יתברך. כי מצד זה, רוצה לומר מטעם זה, יש להכשיר. ומצד זה, רוצה לומר מטעם זה, יש לפסול. ושני הצדדין האלו, שהם שני הטעמים, הן מן השם יתברך, שהרי בזה טעם, ובזה טעם, והטעמים הם מן הש"י. כי מה שאמר 'כולם אל אחד אמרם', אין הפירוש כלל פסול וכשר בלבד, רק פירושו בשביל טעם זה הוא פסול, ובשביל טעם זה הוא כשר, ושני הטעמים אמת מן הקב"ה, שמצד זה הוא פסול, ומצד זה הוא כשר, שכל טעם הוא בפני עצמו. ולא שייך בזה 'ומי איכא ספיקא קמיה שמיא', דזה לא שייך להקשות רק גבי פלגש בגבעה [גיטין ו:], משום שהיה על מעשה אחד, שייך להקשות 'ומי איכא ספיקא קמיה שמיא'. אבל בכשר ופסול, טמא וטהור, שניהם מן השם יתברך, כי הטעמים הם מן הש"י. ואף על גב דלענין הלכה איך יעשה האדם הם הפכים, ואי אפשר שיהיו שניהם למעשה, מכל מקום שני הדברים והטעמים הם מן השם יתברך, שהוא כולל ההפכים. ואם למד שתי הדעות, הרי למד התורה שהיא מפי השם יתברך, הן הפוסל והן המכשיר. וכאשר אנו פוסקין הלכה, אין זה רק הלכה למעשה איך יעשה האדם. דודאי אף על גב ששני הדברים כל אחד ואחד יש לו טעם, אפשר שהאחד יותר הלכה. וכך תמצא בנבראים שהם הפכים, אף על גב כי ההפכים שניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. מכל מקום בכל אחד יש טעם... ואם הם הפכים, הם מן השם יתברך, ופסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת. והכל הוא מן השם יתברך; הן גוף המחלוקת, שזה פוסל וזה מכשיר, וכל אחר טעם בפני עצמו. הן בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי מחלוקת. אף כי השכל הפשוט למעלה משכל [שאינו כ"כ פשוט], מכל מקום הכל הוא מן השם יתברך, אשר מאתו הכל. ודבר זה פשוט". וצרף לכאן דבריו בשלהי הבאר הששי [ד"ה אמנם מה] שהסבה שאין למדין הלכה מאגדה [ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח] היא משום ש"התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד", ושם הערה 1105.

% [ו]

<> "בבחינות" - בצדדים לכאן ולכאן.

<> פירוש - ההלכה נקבעה על פי הצד הבולט יותר.

<> דברים אלו מבוארים בדר"ח פ"ה מי"ז [רנט:], וז"ל: "ובאולי יקשה לך, אם כן למה היה בת קול אומר דווקא אצל בית שמאי ובית הלל 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', הלא כל מחלוקת שבעולם של חכמים כך הוא, ששניהם מפי אדון כל המעשים. אין הדבר הזה קשיא, כי הפרש יש כי כאשר תבין לשון 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. מה שאמר 'אלהים חיים' כי רמזו דבר הגדול, כי שאר מחלוקת, אף שהכל מן השם יתברך, כי כאשר שני חכמים חולקים בהלכה, אף כי שני הדברים מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך, כמו שאמרנו. שאף שגם זה מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. כמו שיש בנבראים גם כן, שיש אחד מהם קרוב יותר אל השם יתברך, אף שכולם הם נבראים שלו יתברך, מכל מקום האחד קרוב יותר. וכך הם בטעמים, אף ששניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד הוא יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. אבל אצל בית שמאי ובית הלל, שניהם דברי אלהים חיים בשוה לגמרי, שלכך אמר 'דברי אלהים חיים'". ולהלן [ד"ה ויש לך לדעת] יבאר מדוע דווקא אצל ב"ה וב"ש נמצא ששניהם כיוונו בשוה לגמרי לדברי אלקים חיים.

<> לשון הגמרא שם: "וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן".

<> לשון הגמרא שם: "מפני שנוחין ועלובין ["סבלנין" (רש"י שם)] היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן".

<> יבמות יד. "בית שמאי מחדדי טפי".

<> דברים אלו לא הובאו בגמרא בעירובין שם, אך צירף לכאן מאמרם ממקום אחר [שבת פח:, גיטין לו:, יומא כג.], שאמרו שם: "הנעלבין ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואין משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר [שופטים ה, לא] 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'".

<> כן ביאר בנתיב הענוה פ"א [ב, ד:], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], ובח"א לשבת פח: [א, מד:]. וז"ל בנתיב אהבת ריע שם: "ביאור דבר זה, כי הנעלבים שהם מקבלים התפעלות, ואינם פועלים באחרים, דבר זה מורה על מדת הפשיטות לגמרי, כאשר הוא נעלב ואינו עולב. אחר שתדע כי העולב את אחר יש בו העזה, אף אם הוא עושה בשביל שחרפו וגידפו, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה בעל העזה במה, והוא עונה בעזות למי שחרפו וגידפו, וזה הוא עז, אין לו מדת הפשיטות. ולפיכך אמרו כאן הנעלבים ואינם עולבים, כי במה שהם נעלבים ואינם עולבים, אינם בעלי העזה, אשר כל העזה יוצא מן הפשיטות. וזה שאינו מעליב אחרים אף אם עולבים אותו, בודאי זה מפני שאינו עז להשיב, רק שומע חרפתו, לכך יש לו מדת הפשיטות הגמור... ואל תאמר מאחר שנעלבים הם חלשים, ואין להם מציאות חזק, אבל מדריגת כחם 'כצאת השמש בגבורתו', שהשמש כולו אור, אשר הוא נבדל מן הגשמי, כך אלו הם מסולקים מן הגשמית לגמרי, כי להם הפשיטות הגמור והוא עצמו הכח הגדול". וכן כתב בנתיב הענוה שם, וז"ל: "ויש לשאול, למה זה ועל מה זה שיהיה מעלתו כך. אבל הם הדברים שאמרנו למעלה, כי לדעת החכמים המעלה העליונה היא מדריגת הפשיטות... ולכך שומע חרפתו ואינו משיב... עליו אמר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'. ידוע כי השמש שיש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר עד שכמעט אין לו גשמית... ולפיכך אמר על מי... שהוא נעלב ואינו עולב, ודבר זה הוא ענוה, על ענוה ומדה זאת הוא מדת הפשיטות". ובח"א לשבת שם כתב: "הנעלבים שהם מקבלים התפעלות, ואינם פועלים באחרים, ודבר זה מורה על מדריגה השווי לגמרי. אחר שתדע כי העולב והמשיב יש בו העזה, אף אם הוא עושה בשביל שחרפו וגדפו, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה בעל העזה במה, ויענה עזות למי שחרפו וגדפו. ודבר זה שהוא בעל עז הוא יוצא מן השווי, אשר השווי הוא המדריגה הנבדלת. כי דבר זה בארנו פעמים הרבה, כי הגשמי הוא יוצא מן השווי... כי השוה הוא פשוט אשר הוא נבדל, והדבר שאינו שוה יוצא מן הפשיטות. ולפיכך אמרו בכאן הנעלבין ואינם עולבים, כי במה שהם נעלבין ואינם עולבין, אינם בעלי העזה, אשר כל העזה הוא יוצא מן השווי. וזה שאינו מעליב אחרים, אף אם עולבין אותו, מפני שאינו עז להשיב, רק שומע חרפתו ואינו משיב, כל כך אינו יוצא מן מדריגת השווי, ויש לו מדריגת הפשיטות, אשר הפשיטות הוא מדריגה נבדלת". ושם מאריך בזה עוד.

<> בברכות [ח.] אמרו ש"אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה". וכתב על כך בתפארת ישראל פ"ע [תתרצח.] בזה"ל: "כמו שהיה בוחר הקב"ה במקדש, שהוא ראוי אל הקדושה... וזה גם כן שייך אל ההלכה, כי ההלכה היא השכל הפשוט לגמרי, אין לו שום התייחסות אל הגשמי... 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". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רס.]. ובנצח ישראל פל"א [תרד.] כתב: "כי שכל רבים... הוא שכל פשוט... ולכך הלכה כרבים בכל מקום [ברכות ט.]".

<> פירוש - השכל הוא פועל יוצא מן המדה שיש בו, ולכך מידת הפשיטות מביאה לשכל הפשוט.

<> ואינו עולב.

<> ועוד אודות שהשכל של בית הלל הוא פועל יוצא מהמדה שיש בו, ראה דבריו להלן ריש הבאר החמישי, שכתב: "בפ"ק דעירובין [יג:], מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן, מפני שנוחין הן ועלובין הן, ושונין דבריהם ודברי ב"ש, ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לדבריהם, עד כאן. ומעתה יש לשאול, מה עניין זה שתהיה הלכה כמותן, דבשביל שהיו משפילין עצמן אין ראוי שתהיה הלכה כמותן, כי ההלכה תולה בזה שהתורה שלהם לפי ההלכה, ולא מפני שהיו מקטינין עצמם. רק שאלו דברים כולם הוא סבה עצמית שיאמר דברים אמיתים לפי ההלכה. כי מאחר שהן נוחין, נמשך דבריהן אחר האמת. כי כאשר יכעוס, הרי מכח הכעס נראה שרוצה להחזיק דבריו בכח וביד חזקה, ורוצה לנצח, והוא סר מדרך האמת. וגם מפני שהן עלובין הוא סבה שאמרו דברים לפי ההלכה. שאם לא כן, מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו הוא סותר דברי בעל ריבו, אע"ג שאין האמת אתו. וכן מה שהיו שונים דברי ב"ש, והיו מקדימים דברי ב"ש לדבריהם, נראה שלא היו שונאים לדברי בעל ריבם [ו]מבקשים לדחות דברי זולתם אף כי האמת אתם. שכיון שהיו שונים דבריהם ודברי ב"ש, והיו מקדימים דברי ב"ש, נראה שלא היו מכוונים לדחות דברי זולתם, ולא היה מחלוקת שלהם מכת המנצחים. כי מי שהוא מכת המנצחים, אין דבריו נמשכים אחר האמת, כי תמיד מבקש לנצח. ולא היו כל אלו הדברים בב"ה, לכך ראוי להיות הלכה כמותן. אע"ג שדברי ב"ש טובים וישרים, כיון שיש לב"ה הכנה שראוי להיות דבריהם הלכה, לכך הלכה כבית הלל".

<> לשונו בדר"ח ספ"ג [קנח:]: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:] תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח 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, ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ. ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי, רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף. ודבר זה גם כן רמזו בפרק היה נוטל [סוטה כא.], שאמרו הגיע לפרשת דרכים ניצול מכלם. פירוש כי פרשת דרכים הוא הדרך שכבר 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. ולכך מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיים עולם הבא. ולא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך. אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור... וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... ההלכות הם מורים הנקודה הנבחרת 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".

<> בדר"ח ספ"ג [הובא בהערה הקודמת]. ובנתיב התורה פ"א [א, ז.] כתב: "ההלכה הוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת. אבל ת"ח דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, זה הדרך נקרא 'פרשת דרכים' [סוטה כא.], שהוא נבדל ומיוחד משאר דרכים... ובמסכת נדה [עג.], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... בארו בזה המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות... 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... ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל. וכמו שבארנו לפני זה [סוטה כא.] 'מאי פרשת דרכים, זה תלמיד חכם שמסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא'. והרי כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר. וזה שאמר 'כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא'... כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא ע"י הלכות של תורה... והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת. ולפיכך נקרא 'הלכה', שהולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל. כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, הנה זה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וראה תפארת ישראל ס"פ יד [רכב:], אור חדש [רכ:], דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנדה עג. [ד, קסז:], ועוד. וראה להלן בבאר החמישי הערה 32, ובבאר הששי הערה 1101, בביאור שאין למדים הלכה מן האגדה.

<> כפי שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.], וז"ל: "ויש לך להבין מאוד מה שמדמה רבי מאיר [פסחים מט:] את עם הארץ לארי. כי הארי יש לו כח גופני מאוד, ולגודל כח גופני ועזותו אשר יש לו, יוצא לקצה בעזותו לדרוס הבעל חי. וכך עם הארץ יוצא לקצה בכח גופני אשר יש לו, שהוא בעל גוף בלבד, עד שהוא עז פנים. כי כל אשר יוצא חוץ מן המצוע, כמו עם הארץ שהוא בעל גוף לגמרי, יש לו עזות ביותר" [ראה להלן בבאר השביעי הערה 22]. ובגו"א בראשית פל"ט אות ד כתב: "אותם המתאוים לזכרים יש בהם תאוה יתירה". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב:] 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:]". ובאבות פ"ה מ"כ אמרו "עז פנים לגיהנום". וכתב שם בדר"ח [רסט:]: "עז פנים לגיהנום, מפני שהעולם הזה ראוי לו השיווי, וכאשר האדם בעזותו הוא מתיחס לאש בשביל העזות והכח... מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנום, שהוא האש... בעבור הכח והתוקף הגדול אשר בו דבקים הרשעים אשר יצאו מן השווי והיושר, ולכך הם דבקים בכח הזה, אשר כח עז יוצא מן השווי בתוקף שלו... ולפיכך עזות פנים לגיהנום... עז פנים שיצא מן השווי בעזותו... אם יוצא בעזותו מן הסדר הוא בעל גיהנום". ובנתיב הבושה פ"א [ב, קצט.] כתב: "כל עז הוא יוצא מן היושר ומן הסדר בתוקף ובעזות". וכשם שכל היוצא מן היושר יוצא בתוקף ובעזות, כך כל תוקף וכח יוצא בכח חזקו מן היושר. דוגמה נוספת; בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש היוצא מן השווי". וברי הוא שיציאת האש מן השווי נובעת מחמת התוקף והכח הרב של האש.

<> כן כתב בנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:], לאחר שהביא את הגמרא [עירובין יג:] שהלכה כב"ה מחמת שהיו נוחין ועלובין, וז"ל: "מזה תבין ותדע המדה הזאת מי שהוא בעל הנחה. כי אשר הוא בעל הנחה אינו יוצא מן היושר כלל, ונשאר על השווי. הפך מי שאינו בעל הנחה, שמפני כך יוצא מן השווי. ומפני כך אמרו שזכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן, מפני שהיו בעלי הנחה, שלא היו כבית שמאי שהיו קפדנין [שבת ל:]. וידוע כי הקפדן מפני גודל כעסו יוצא מן השווי לגמרי. וההלכה 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. וזהו מדת ב"ה שהיה להם מדה זאת בכל הנהגתם, שלא היו יוצאים מן השווי, שהיו נוחים. ואל תאמר כי ב"ש לא היו חכמים, כי אדרבא היו חכמים גדולים וחריפים היו, רק לענין הלכה, שהוא הדרך הישר, הוא לב"ה, מפני שהיו בעלי הנחה מבלי שיצאו מן הסדר. וכן במה שהיו עלובין, שונים דבריהם ודברי חבריהם, וכל זה ענייני הנחה לגמרי. כי שאר בני אדם כאשר יאמר לו דבר, ממהר לכעוס ועולב מי שהעליב אותו. ואילו אצל ב"ה, היו בעלי הנחה, ולא היו עולבין אף אם אחד העליב אותן... ולענין ההלכה צריך שלא יצא מן הסדר והשווי כלל. וכל הדברים האלו שזכר הכל שהיו מסודרים, ולא היו יוצאים מן הסדר. אבל ב"ש לא היה הלכה כמותן. מ"מ דברי ב"ש הם ג"כ דברי אלקים חיים, כדאיתא שם. והדבר הזה שהיו קפדנין, היה מפני מדתו של ב"ש ג"כ, שהיה להם מדת החכמה, כדאמרינן [שבת סג.] אם ראית ת"ח נוקם ונוטר איבה כנחש, חגרהו על מתניך, והדבר הזה בארנו במקומו. אבל לענין הלכה, ראוי כבית הלל, שבית הלל היו מסודרין במעשיהם, אינם יוצאים מן השווי, ולפיכך ראוי אל ההלכה". וראה להלן בבאר החמישי הערות 30, 32, ביתר ביאור.

<> פירוש - נאמרו כאן שני הסברים לכך שההלכה נקבעה כב"ה; (א) כי מדתם היא מדת הפשיטות. (ב) כי מדתם היא מדת היושר והשווי. ומכריע כאן שפירושו הראשון הוא העיקר.

<> כי אע"פ שנתבאר למעלה [הערה 300] שרק אצל ב"ה וב"ש נמצא ששני הצדדים כיוונו באופן שוה לדברי אלקים חיים, ולא נמצא כן בשאר מחלוקות, מ"מ בא לבאר מדוע אכן כך היה שרק אצל ב"ה וב"ש נמצא שויון מוחלט כזה.

<> בספר אגרות וכתבים למרן בעל הפחד יצחק, אגרת לא [עמוד נג], כתב על דברים אלו בזה"ל: "והדברים תמוהים, כי הלא באותה משנה דחגיגה [חגיגה טז.] המפרשת את המחלוקת הראשונה של שמאי והלל [אם יש סמיכת קרבנות ביום טוב], איתא להדיא כי מחלוקת זו עצמה נחלקו גם הקודמים [ארבעה זוגות שלפניהם, כאשר הזוג הראשון הוא יוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן. ועליהם כתב שם רש"י "וזו היא מחלוקת ראשונה שהיתה בחכמי ישראל"]. ואם כן מאי האי שכתב המהר"ל שקודם מחלוקת ב"ש וב"ה לא היתה מחלוקת. והתשובה על זה היא כדלהלן. הרי מפורש בדברי הרמב"ם סוף פרק א דהלכות ממרים [הלכה ה] 'שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין, או עד שלא היה הדבר ברור להן וכו''. דיש שני אופנים במחלוקת בת בלי הכרעה; האופן הראשון הוא בזמן שאין שם סנהדרין [ואז חסר &**כוח ההכרעה**^ בישראל]. האופן השני אם מאיזה סבה שהיא עדיין לא הגיעה השאלה לכלל דיון בסנהדרין. [ואז אין כאן הכרעה, מבלי שיחסר כאן כוח ההכרעה]. כידוע התחילו פעולתם של שני הבתים של בית שמאי ובית הלל כל אחד בפני עצמו בזמן שמסיבות ידועות לא היה מקום לאסיפת חכמי ישראל במקום אחד. [ומצויין בהגהה לעיין בדורות הראשונים ח"א כרך ג דף לט. וע"ע שם עמוד 608]. וזו כוונתו של המהר"ל. דהמחלוקת הראשונה בזמן חוסר &**כוח**^ ההכרעה היא מחלוקת בית שמאי ובית הלל. ואילו המחלוקת של הקודמים היתה בזמן שהיו יושבים ומצפים לאסיפת הסנהדרין, והמחלוקת היתה רק בנוגע השאלה החד פעמית עד שיתאספו הסנהדרין".

<> אודות שהעדר מחלוקת היא מדריגה עליונה, כן מבואר בתמורה טו:, שאמרו שם "כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר איש צרידה לא היה בהם שום דופי. מכאן ואילך היה בהן שום דופי... דופי של סמיכה". ופירש רש"י שם "דעד יוסף בן יועזר לא נחלקו בסמיכה ולא בשום דבר, שעדיין לא נתמעט הלב. ולהכי נקט סמיכה, דהיא היתה מחלוקת ראשונה שנחלקו בו חכמים מעולם. ומיוסף בן יועזר ואילך היה בהן דופי של סמיכה, שנחלקו בסמיכת שלמים ביום טוב, כדאמרינן בחגיגה [טז.] שמאי אומר לסמוך, והלל אומר שלא לסמוך".

<> "דבריו בטלים" - שלא יהיו בגדר של "דברי אלקים חיים". ולכך המעבר ממצב של העדר מחלוקת בישראל למצב שיש מחלוקת בישראל עובר דרך ב"ש וב"ה, שעל דברי שניהם נאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים". ועוד אודות שכל מעבר צריך להעשות בהדרגתיות, ואי אפשר לעבור מקצה לקצה בבת אחת, ראה למעלה הערה 159.

<> דר"ח פ"ה מי"ז [רס.].

<> לשונו בדר"ח שם: "והמבין יבין כי מה שאמר 'אלהים חיים', רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר 'אלהים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר יאמר זה חי, רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות. ולכך אמר כי שניהם קרובים אל אמתת מציאתו. ועוד תבין לשון 'חיים' שהוא לשון רבים, על משקל 'שנים'. בזה תבין מחלוקת הלל ושמאי, ואצל שאר חכמים אמרו 'מפי אדון כל המעשים' [לשון יחיד], כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל, ומזה היו מקבלים הלל ושמאי. ולפיכך 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. והבן זה כי הוא ברור... כי השם יתברך אשר אמר כשר או פסול, אין זה רק מצד הטעם, כי אין דבר שבתורה שאין לו טעם. וכאשר הטעמים שוים לגמרי, שיש כאן טעם להכשיר וטעם לפסול, עד שהטעמים שקולים שוים, יאמר בזה 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'... וכך היה [מחלוקת] בית שמאי ובית הלל. אבל שאר מחלוקת של חכמים אינה כך, אף שיש לכל אחד ואחד טעם הגון, עד שמזה הצד יאמר כי גם דבר זה מן השם יתברך, שכל טעם הגון הוא מן השם יתברך, מכל מקום כאשר יזדקק הדבר מצד השכל הפשוט, אז גובר דעת האחד על השני, וזהו פסק הלכה. ומכל מקום בשניהם יש טעם, שכשם שהוא מן השם יתברך השכל הפשוט, כך מן השם יתברך השכל שאינו פשוט. רק כי השכל הפשוט הוא במדריגה העליונה".

% [ז]

<> חוזר בזה לדבריו שבתחילת הבאר, כאשר ביאר שהתלונה הראשונה של המתלוננים נגד חז"ל מורכבת מארבעה חלקים; (א) עברו על בל תוסיף. (ב) יש כאן שתי תורות; תורת משה ותורת החכמים, ואין כאן תורה אחת כפי הראוי. (ג) הוספות חז"ל מורות שתורת משה היא חסרה, כאשר צריך להשלימה על ידי החכמים. (ד) גם גרעו מן התורה, והכתוב אומר [דברים ד, ב] "לא תגרעו". ועד כאן יישב את שלשת החלקים הראשונים של תלונתם, ומעתה יבוא ליישב את החלק הרביעי.

<> בהקדמה [ד"ה ודבר זה, וד"ה ולכך כאשר].

<> שביאר בהקדמה שם שמחמת ירידת הדורות מימי חז"ל עד ימינו לכך דברי חז"ל נראים לנו כספר חתום. ובסוף הבאר השני כתב: "כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו". ובבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל] כתב: "אם נמצא דברים בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם... וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם. ואין פלא גם כן אם לא יעמוד בסוד דבריהם, כמו שרחוק זמנו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים. וכבר הפליגו חכמי ישראל החלוף בין הראשונים ובין האחרונים בחכמתם כמו שהתבאר למעלה. לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין חדות חכמתם, ואילו היו הם עמנו בזמן אחד אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם, אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו". וראה למעלה בהקדמה הערה 20, ולהלן בבאר השני הערה 9. אמנם כאן אינו תולה את הפער שבינינו לחז"ל מחמת מרחק הזמן, אלא מחמת מעלת החכמה, שחכמת חז"ל היא אלקית, לעומת חכמתינו שהיא אנושית. וראה על כך להלן בבאר השני הערה 10.

<> מה שקורא למשה רבינו "אדון כל הנביאים", זהו בטוי מצוי בספריו [גבורות ה' פ"ז (מג:), גו"א בראשית פט"ו סוף אות ז, שם דברים פ"ג אות ט (ד"ה אבל), תפארת ישראל פ"ד (עד:), הקדמה לדרוש על התורה (ו:), להלן באר החמישי (ד"ה כי מה)]. וכן רבינו בחיי בהקדמתו לתורה כתב: "ודבר זה ידוע כי משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים", וראה שם בהערת הרב שעוועל זצ"ל ציון 30. ובביאור תואר זה ראה באור החיים במדבר יא, כה. אמנם במדרש חכמים הוא נקרא "ראש הנביאים" [פתיחתא לאסת"ר אות י], או "רבן של הנביאים" [שמו"ר כא, ד].

<> הרי שחכמת חז"ל באה אליהם במסורה ממשה רבינו. וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אין חכמתם [של חז"ל] 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". וראה להלן בבאר השני הערות 61, 544, ובבאר הרביעי הערה 45.

<> "כי טעם מלקות שיש להכותו ארבעים כנגד יצירת הולד, רוצה לומר יצירה זאת שנבראת בארבעים יום, יצירה רעה כך היא, לכך יש להכותו כפי מספר היצירה שהיא רעה" [לשונו בסמוך]. ובגו"א שם כתב: "יש מפרשים, דודאי דין הוא שילקה ארבעים, מפני שחטא וחייב עונש לשמים יהיה נלקה ארבעים, כנגד ארבעים יום של יצירת הולד". ובתנחומא ישן במדבר אות כח אמרו "ולמה ארבעים, אלא האדם נוצר למ' יום... ילקה מ' ויצא ידי עונשו". וכן הוא ברמב"ן דברים כה, ג. ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "המלקות כנגד יצירת האדם, שהוא בארבעים, לייסר היצירה שנבראת במ' יום, שנמצא בו דבר שלא כהוגן. ולכן מייסרין אותו ארבעים, כנגד היצירה, לנקות היצירה ולזכותו".

<> "גמר יצירתו" הוא יום שהולד מקבל את הנשמה, וכלשונו בגו"א שם: "וביום האחרון, הוא יום ארבעים, מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט [יום] הוא בריאת הגוף". וראה בבית אוצר מערכת א-ד סוף כלל י שפלפל ביסוד זה [שהנשמה ניתנת לעובר ביום הארבעים], ותלה זאת בדברי רבי ואנטונינוס [סנהדרין צא:], וסיכם שם: "ועל כל פנים... קודם יום המ' לא מיקרי 'אדם'. ועיין אוהלות פי"ח מ"ז דקודם מ' יום אינו מטמא באוהל... דהוא מטעם הנ"ל". ושם מאריך בזה.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "גורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר] כתב: "כי מצד הגוף החומרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". וכן כתב קודם לכן שם בפ"א [ד"ה אמנם כאשר]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג כתב: "ודבר החומרי הוא סבה לחטא", וראה שם הערה 130. וכן כתב שם בדברים פ"ג אות יח, ושם הערה 66. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך", ושם הערה 257. ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה", ושם הערה 79, שהזכיר יסוד זה הרבה פעמים בספר התפארת. ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החטא והעון הוא מצד החומר". וכן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], ועוד. אמנם בגו"א בראשית פ"ו אות יא ביאר שיש מאן דאמר בב"ר [כז, ד] הסובר כי החטא בא אף מהנשמה. אמנם בכל ספריו נקט כדבר פשוט שאין החטא בא אלא מן הגוף החומרי. וראה להלן הערה 336, בבאר הששי הערות 62, 462.

<> לכאורה צריך להגיה ולומר "רק כי ההעדר &**דבק**^ בחומר". ומבאר כאן שני יסודות; (א) החטא הוא ההעדר. (ב) ההעדר דבק בחומר. ולגבי יסודו הראשון, כן כתב להלן בבאר הרביעי [ד"ה וכן פירש], וז"ל: "וכן 'חטאת' אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י [בראשית לא, לט] על 'אנכי אחטנה', ופירש רש"י [שם] שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים'", ושם בהערה 242. כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולגבי יסודו השני [שההעדר דבק בחומר], זהו ג"כ יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", וראה שם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. ובדר"ח פ"א מ"ה [לה.] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ושם פ"ב מ"ז [פב:] כתב: "אמרו 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. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם". ושם פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. 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". ושם פ"ה מי"ט [רסה:] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר". 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", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ב [כה:], שכתב: "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". וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [עח.] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ה מי"ט [סוף רסה:] שבבלעם הרשע דבקו המידות הרעות [עין רעה, רוח גבוהה וכו'] מפאת חיבורו אל החומריות, ולכך היה חסר ובעל העדר.

<> פירוש - חטא אדה"ר בא מחמת שהאשה נתנה לו מפרי עץ הדעת [בראשית ג, ו]. וכן נאמר [בראשית ג, יב] "ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל".

<> יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", וראה שם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. 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". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. 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. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ה [לה.]. 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 [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים, והובא למעלה בהערה 198. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה להלן בבאר השני הערות 554, 574, ובבאר החמישי הערות 162, 307, 363.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין [העולם] נחשב כלל. וכבר בארנו זה גם כן במקום אחר. ותראה שכן הוא, כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם'. והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל. כי כל הדברים - הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית, וכמו שבארנו זה במקומו, כי יש על האדם משפט הצורה שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם. כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל [פרקי דר"א פרק כד]. ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעם קודם שהיו ישראל. כי כאשר יצאו ממצרים, והיו לעם, כבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם. שמזה תראה, כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם ישראל. כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה" [ראה כאן הערה 356, ולהלן בבאר הרביעי הערה 1257]. ושם בתפארת ישראל פס"ט [תתרפה.] כתב: "תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל", ושם הערה 69. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". ובדר"ח פ"ה מכ"א [רעג:] כתב "הגוף הוא בשלימות כאשר הוא בן שמונה עשרה שנים, הצורה היא בשלימות כאשר הוא בן עשרים שנה". ובכלליות קבע שלחומר יש מדריגה ראשונה, ולצורה יש מדריגה שניה [ח"א לערכין ל: (ד, קמז:)]. וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פב:]. @**אמנם**^ בח"א ליבמות סד. [א, קמג.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף... כי האיש והאשה הם כנגד הצורה והחומר... וההתחלה מתיחס אל הצורה, הפך החומר שהוא מתיחס אל הסוף". ומעין זה כתב בתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח.], ושם הערה 65. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהצורה חלה באחרונה. וצ"ע.

<> וצרף לכאן דברי רבא [סנהדרין י.] "מלקות במקום מיתה עומדת", ופירש רש"י שם: "דכיון דעבר על אזהרת בוראו, ראוי הוא למות, ומיתה זו קנס עליו הכתוב... מלקות כאחת מן המיתות". וחזינן מכך שני דברים; (א) חמורה היא עבירה אחת, ולכך יש בה לתת שם של "יצירה רעה" על האדם [ראה תפארת ישראל פנ"א הערה 39]. (ב) המלקות נחשבות למיתה, שמסלקות את היצירה הקודמת, וממילא מתחדשת כאן יצירה שניה. @**וכל דבריו**^ מבוארים בגמרא סנהדרין [צא.], שאמרו שם: "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות נאות ["תאני הבכורות" (רש"י שם)], והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני, ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך בהן. אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות, מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקדוש ברוך הוא מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". הרי שהנשמה נענשת עד כמה שהיא מחוברת לגוף.

<> שבת מח: "כל המחובר לו הרי הוא כמוהו", ומדובר שם לגבי חיבור לטומאה, שכאשר שני כלים מחוברים יחד, אזי לכשנטמא האחד נחשב שאף השני נטמא עמו. וכן מבואר בכלים פ"ה מ"ג, וראה להלן בבאר הששי הערה 463. וכן כתב להלן בבאר השביעי [ד"ה ויש לך לדעת]: "כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו", ושם הערה 234.

<> מכות כג. "תנו רבנן, הגדול שבדיינין קורא, השני מונה, והשלישי אומר הכהו". הרי שיש מנין לכל מכה ומכה. וכן הובא להלכה ברמב"ם הלכות סנהדרין פט"ז הי"א. וראה הערה 338.

<> לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות ג: "אמנם נראה, כי בודאי היה ראוי ללקות ארבעים, כנגד ארבעים יום של יצירת הולד. וביום האחרון - הוא יום ארבעים - מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף. ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע. והנשמה חטאה עמו, שכל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו בעודה עם הגוף. ולפיכך אמרה תורה 'ארבעים יכנו', שאף הנשמה שעם הגוף חייב המלקות, שכל אשר הנשמה עם הגוף - שהוא החוטא - הרי היא כמוהו, כדלעיל. אכן כשמכין אותו ל"ט מכות, ובזה שב יצירת הגוף נקי מן החטא, שכן אמרו חכמים [מכות כג.] כל חייבי מלקות נפטרו מידי עונשן על ידי מלקות, והרי בל"ט מכות הוסר החטא מן הגוף, וממילא נמצא הנשמה טהורה. שאין בה פחיתות בעצמה, רק כאשר היא מצורפת לגוף החוטא, וכאשר הגוף נקי מן החטא, אין כאן פחיתות וחטא בנשמה, ואין צריך להלקותו עוד". אמנם יש לעיין לפי זה מדוע כשעבר על שתי עבירות לוקה שמונים [מכות ד.], הרי לאחר שספג את ל"ט המלקות הראשונות "הוסר החטא מן הגוף" [לשונו בגו"א שם], ומדוע יוסיף וילקה מחמת העבירה האחרת. ויל"ע בזה. @**וטעמו של**^ רבי יהודה המחייב ארבעים מלקות [מכות כב.], ניתן לבאר שהוא סובר כמ"ד בב"ר [כז, ד] שיש חטא גם מצד הנשמה, וכמובא למעלה בהערה 328, ולכך ילקה אף מצד הנשמה.

<> פירוש - נאמר [דברים כה, ב] "והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר", ובפסוק שלאחריו [פסוק ג] נאמר "ארבעים יכנו לא יוסיף וגו'". הרי שהתורה הפסיקה בין תיבת "במספר" לתיבת "ארבעים".

<> כמו [במדבר א, ב] "שאו את ראש בני ישראל למשפחותם לבית אבותם במספר שמות כל זכר לגולגלותם", ושם הכוונה לספור כל אחד ואחד [רמב"ן שם פסוק מה]. וכן נאמר [תהלים קמז, ד] "מונה מספר לכוכבים וגו'", והכוונה שמונה הכוכבים אחד לאחד [גו"א שמות פ"א אות ג]. וכך אם היה נאמר כאן באותו פסוק "כדי רשעתו במספר ארבעים יכנו", היה משמע שבספירה המפורטת של המלקות יכה אף מכה ארבעים. וזה המקור שהדיין השני מונה את המלקות אחת לאחת [מכות כג., והובא בהערה 335].

<> ולפי הסבר זה עדיין יש לשאול מנין לך שלוקה ל"ט מלקות, דהא תינח שההפסקה בין "במספר" לבין "ארבעים" מורה שאינו לוקה ארבעים שלימות, אך מנין שלוקה ל"ט, ולא פחות מזה. ואולי משום טעמו שאמר למעלה שישנה סבה שאינו לוקה את כל הארבעים [כי אין הצורה לכשעצמה מחוייבת הלקאה], וסבה זו כוחה יפה רק להוריד הלקאה אחת מהארבעים, ולא יותר מכך.

<> מה שנקט "תנא קמא", כי במשנה שם [מכות כב.] אמרו "כמה מלקין אותו, ארבעים חסר אחת, שנאמר 'במספר ארבעים', מנין שהוא סמוך לארבעים. רבי יהודה אומר, ארבעים שלימות הוא לוקה". הרי שלת"ק אמרינן שלוקה ארבעים חסר אחת, מה שא"כ לדעת רבי יהודה שלוקה ארבעים שלימות.

<> לשון הגמרא: "הוה אמינא ארבעים במניינא", כי תיבת "ארבעים" הוזכרה לפני תיבת "במספר".

<> לשון הגמרא [מכות כב:] שלפנינו "מאי טעמא, אי כתיב 'ארבעים במספר' הוה אמינא ארבעים במניינא, השתא דכתיב 'במספר ארבעים', מנין שהוא סוכם את הארבעים". וזהו טעם אחר ממה שכתב למעלה שהדרשה נלמדת מההפסקה שבין תיבת "במספר" לתיבת "ארבעים". ומעתה יבאר טעמה של הגמרא.

<> אלא עומד לעצמו, ללא תלות בתיבת "ארבעים".

<> ומיד יבאר דקדוק זה על פי רש"י בפירושו לחומש.

<> לשון רש"י שם: "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".

<> כי בי"ת פתוחה היא כמו ה"א הידיעה, וכאילו היה נאמר "בְּהמספר" [רש"י בראשית יד, י, שם כד, כז, שמות יג, כא, שם כב, יט]. וראה בגו"א שמות פי"ג אות יז בביאור הדבר. ולכך אילו היה נאמר כאן "בַּמספר" [בי"ת פתוחה], היתה כאן התיחסות למספר ידוע, והוא המפורש בצידו "ארבעים יכנו".

<> "למד שהוא דבוק, לומר במספר ארבעים" [רש"י דברים כה, ב].

<> אותיות מש"ה כל"ב הן אותיות שימושיות. ולגבי אות בי"ת, ראה רש"י בראשית לה, ז.

<> ואז תיבת "במספר" היתה עומדת לעצמה, כי היתה מתפרשת "במספר הידוע", שהשופט יכהו במספר המלקות הידוע. והפסוק שלאחריו ["ארבעים יכנו"] היה לפי זה פירוש לפסוק שלפניו, אך אינו המשכו של הפסוק שלפניו. כל זה אין לומר מחמת שלא נאמר "בַּמספר" בי"ת פתוחה, אלא בי"ת שואית.

<> פירוש - הא תינח שמתוך שתיבת "במספר" אינה מנוקדת בבי"ת פתוחה מוכח שלא איירי במספר ידוע, אך מנין לך לומר "מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים", ובכך הפסוק "ארבעים יכנו" הוא המשכו של הפסוק "כדי רשעתו במספר", שמא עדיין כל פסוק ופסוק עומד לעצמו, ופירוש "כדי רשעתו במספר" הוא פסוק סתום שאינו מפרש כוונתו, אך אנו מעצמנו נבאר ש"במספר" איירי בארבעים, מבלי ששאבנו ידיעה זו מהפסוק שבא לאחריו "ארבעים יכנו".

<> כי אם לא מדובר במספר הידוע, וגם אינך נסמך על הפסוק הבא, מנין לך שאכן פירוש "במספר" הוא ארבעים.

<> "והן ארבעים חסר אחת" [לשון רש"י בחומש שם]. ורש"י במשנה [מכות כב.] כתב: "מדלא כתיב 'יכנו ארבעים במספר', אלא 'במספר ארבעים יכנו', שמעינן דהכי קאמר, מנין הסוכם הארבעים, חשבון המשלים סכום של ארבעים, שגורם לקרות אחריו ארבעים, והיינו שלשים ותשע".

<> משני הטעמים שהוזכרו עד כה.

<> פירוש - כל דבריה של תורה, אף הפרטים שבה, מורים על חכמה. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קיד:], וז"ל: "כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני על העמים אשר ישמעון כל החוקים האלה וגו''. והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ו] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה". וכן הוא להלן בבאר השני הערה 382, ובבאר הששי הערה 564.

<> כמו שכתב למעלה בהסברו הראשון. ולא ידעתי למה כפל כאן הדברים. ועכ"פ מבאר כאן שהואיל והתורה נקטה במספר "ארבעים יכנו", אי אפשר לבאר שזהו לאו בדוקא, כי כל מה ששיערה התורה אין ספק שיש לו טעם. ובעל כרחך מה שבפועל לוקה רק ל"ט, זהו משום הכרח בביצוע העונש המחייבנו להוריד מלקה אחת, אך לא שתהיה כאן הפקעה מעיקרא ממספר "ארבעים". ומעתה הולך לבאר מהו ההכרח בביצוע העונש המחייבנו להפחית מלקה אחת.

<> כמו כל צורה שמשלים את הכל, ולכך הצורה באה לבסוף, וכמבואר בהערה 332.

<> דוגמה לדבר; בספירה של בני ישראל כשירדו למצרים נאמר [בראשית מו, כז] "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". ופירש רש"י [במדבר ג, טו] "עם כניסתה [של יוכבד] בפתח מצרים ילדה אותה, ונמנית בשבעים נפשות, שכשאתה מונה חשבונם לא תמצאם אלא שבעים חסר אחת, והיא השלימה את המנין". הרי שוב חזינן שהמספר הכללי הוא שבעים, אך במספר הפרטי נמנו רק ששים ותשעה אנשים. וביאר זאת בגבורות ה' פי"ג [סח:] בזה"ל: "ויש לשאול באיזה אופן היה כאן שבעים נפש יוצאי ירך יעקב. ויש דעות הרבה בזה [ב"ר צד, ט]. רבי לוי אומר אמם יוכבד השלימה המנין, כי היתה לידתה בין החומות... כי היתה לידתה במצרים בשביל שלא היתה יוכבד רק השלמה להשלים שבעים נפש, ומפני שלא היתה רק השלמה... לכך לא היתה לגמרי כמו הראשונים שנולדים בארץ כנען... כי המשלים במה שהוא השלמה, הוא מובדל מן הפרטים". הרי שוב חזינן שאין גדר "פרט" על המשלים. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה:] כתב: "כי לעולם אותו שהוא אחרון הוא לעצמו, בעבור שהוא בסוף, והסוף הוא נבדל מהכל, באשר הוא סוף, ואינו מקובץ עם האחרים. ודבר זה ידוע". וראה שם הערה 106. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הסוף הוא נבדל מן העיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר". וכן הוא בנתיב העבודה פי"א [א, קיב.].

<> ענין זה מבואר 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 התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל", ושם הערה 62. ובגו"א ויקרא פכ"ג אות טז הזכיר ענין זה ברמז.

<> כי בפירוש הראשון ביאר שיום הארבעים הוא כנגד קבלת הצורה והנשמה [ולכך אין הכאה לצורה]. ואילו כאן ביאר שיום הארבעים הוא כנגד המשלים [ואין ספירה והכאה פרטית לדבר שהוא משלים]. והעומק השוה בשניהם הוא, כי החשיבות של "המשלים" הוא שלאחר ספירת כל הפרטים, באים לדרגה שהיא מעבר לפרטים. כי לאחר שהמקבל עשה את שלו מלמטה, שורה עליו מהנותן ברכה וקדושה מלמעלה, החורגת בהרבה מאוסף הפרטים של המקבל. אמור מעתה, שהמעבר מהפרטים אל המשלים הוא מעבר מהמקבל אל הנותן [כמבואר בהערה הקודמת שהגיעו ביום החמישים לשער החמישים, הנבדל מן האדם]. וזה המאפיין את הצורה והנשמה הניתנת לולד ביום הארבעים; לאחר שנשלמה פעולת יצירת הגוף, שהיא פעולה של הטבע [כמבואר למעלה הערה 131], באה הנשמה מנשמת פיו יתברך, וחלה בתוך הולד. ולכך ברור הוא שאין חטא בנשמה, כי "אלקי, נשמה שנתת בי טהורה היא" [מברכות השחר]. וראה להלן בבאר הששי הערה 462.

<> לשון הפסוק [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ובגמרא בעירובין כא. העמידו את הפסוק שעוסק בתורה. וכאן החליף את הרוחב הים בעומק הים. וכן להלן בבאר הששי [ד"ה וכאשר תבין] כתב גם כן: "דברי חכמים... העמוקים מני ים". וכן בנתיב השלום פ"ב [א, רכד:] כתב: "אלו דברים הם עמוקים מני ים". וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [קעו.]. אמנם בדרוש על התורה [יח.] חילק להדיא בין אורך ורוחב התורה, לבין עומק התורה, וציטט שם את הפסוק "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" כמורים על האורך והרוחב, ואילו העומק מתבטא בפסוק אחר [משלי ג, כ] "בדעתו תהומות נבקעו". ויל"ע בזה. @**והנה מתבאר**^ שאין זה נחשב לגרעון מהתורה מה שלוקה ל"ט מלקות, כי מהתורה גופא מוכח שילקה ל"ט מלקות, וכפי שביאר כאן בטעמים שונים. אך לכאורה בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו:] כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, וז"ל: "ובפרק בתרא דמכות [כב:], אמר רבא, כמה טפשאי שאר אנשי, דמקמי ספר תורה קיימי, ולא קיימי קמי גברא רבא, שהרי התורה אמרה [דברים כה, ג] 'ארבעים יכנו', ואתו רבנן ובצרי חדא, עד כאן. 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... ומביא ראיה כי החכמים הם עצם התורה, שאם לא כן, לא היה בידם כח למעט מן ארבעים מכות. אפילו יש בידם דרש, מכל מקום אם לא היו החכמים עצם התורה, אין ראוי לפחות דבר מן התורה על ידי החכמים שדרשו או קבלו כך. &**כי הם פוחתים מן התורה**^, כי בתורה כתיב בפירוש 'ארבעים יכנו'. אלא שגם החכמים עצם התורה, והתורה יש בה כח לפרש התורה. ולכך אמר 'כמה טפשאי דקיימי מקמי ס"ת, ולא קיימי מקמי גברא רבא', כי גם הם עצם התורה, ולכך יש כח בת"ח למעט על פי דרשות שלהם וחכמתם אחד מן המספר". הרי שביאר שם שאין בידי הדרשה להפקיע מפשוטו של מקרא ד"ארבעים יכנו", כי יש בכך הפחתה מהתורה. ולולא שהחכמים היו עצם התורה, היה לוקה ארבעים מלקות. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, שמתבאר שחכמים אכן גרעו מהמשמעות של התורה. וכל מה שטרח המהר"ל כאן לבאר שהמשמעות של התורה מורה על ל"ט מלקות, לכאורה נסתר מדבריו בנתיב התורה, ששם ביאר שלעולם ל"ט מלקות הן הפחתה ממשמעות התורה, ולכך אין בידי הדרשות לכשעצמן להוציא מפשוטו של מקרא, אלא שהוצאה זו נעשית רק מכוחם של חכמים, שהם עצם התורה. ואם נפשך לומר שמחמת שחכמים הם עצם התורה, לכך אין כאן הפחתה מהתורה ["כי התורה יש בה כח לפרש התורה" (לשונו שם)], א"כ לא היה צריך כאן לבאר שהדרשה מוכחת מהפסוק, שהרי בלא"ה לא מחמת ההוכחה קבענו שילקה ל"ט מלקות [דזה לא היה מספיק לכך], אלא מחמת שהחכמים הם עצם התורה, ובכחם לפרש התורה כפי שהתורה עצמה יכולה לעשות כן. ומאי נפק"מ שהדרשה מוכחת היטב מהפסוק. ובקיצור קשה, כי כאן ביאר שהדרשה היא חזקה ומוכחת מהפסוק, ולא שהחכמים חזקים דיים להפחית ממשמעות הפסוק. ואילו בנתיב התורה ביאר להיפך; הדרשה אכן אינה מספיק חזקה להסתמך עליה שילקה ל"ט מלקות, אך חכמים הם חזקים דיים להפחית ממשמעות המקרא. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שזה וזה גורם. שכאן דבריו באים לבאר שאין דרשת חכמים [ל"ט מלקות] סותרת לפסוק ["ארבעים יכנו"], כי אם הדרשה היתה סותרת לגמרי לפסוק, אזי אי אפשר היה לומר 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 בנתיב התורה.

<> עפ"י אבות פ"א מ"ד "והוי שותה בצמא את דבריהם". ושם בדר"ח [לד.] ביאר שהצמאון מורה על חסרון האדם כאשר הוא חסר שכל החכמים, וכלשונו: "כאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו. שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב, ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן, שבזה נראה כי הת"ח הוא השלמת בני אדם כמו שהוא [השכל] אצל האדם, שהשכל הוא השלמת האדם, וכאשר אין בו שכל הוא חסר".

<> עפ"י דברים טו, כב. והזכיר דברים אלו על פי הגמרא בחגיגה [ג:] שהביא למעלה אודות דברי חכמים "הללו מטמאין הללו מטהרין, הללו אוסרין הללו מתירין, הללו פוסלין הללו מכשירין".

<> כפי שביאר בהתחלת הבאר, שתוספת וגרעון יהיו רק בפרטי המצוה, ולא בדבר מחוץ לפרטי המצוה.

<> בכך מיישב את השאלות השניה והשלישית שפתח בהן את הבאר; "גם יש כאן שתי תורות; התורה שנתנה מפי השם יתברך על ידי משה רבינו עליו השלום, ותורת חכמים תורה בפני עצמה, ואין כאן תורה אחת, כמו שראוי. גם תורת משה על ידי זה חסירה, כאשר צריך להשלימה על ידי מצות חכמים".

<> מוסיף בזה שתקנות חכמים הם גם כבוד התורה. וכפי שביאר הפחד יצחק פסח מאמר פג, אות ד: "תוכן החובה של עשיית משמרת לדברי תורה אינו ענין שלילי של מניעה מאיסורין, אלא שזהו מכשיר חיובי של כבוד התורה והרמת קרנה ["אינו דומה פלטרין (של מלך) שיש עליו שומרים, לפלטרין של מלך שאין עליו שומרים" (רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ח ה"א)]. וכשאדם מישראל מקיים סייג מדברי סופרים, הרי הוא נעשה על ידי זה ליוצר פועל של כבוד התורה בעולם. ולאידך גיסא, כשהוא עובר עליהם אינו רק מפקיר עצמו לנשיכת הנחש... אלא שמשחית הוא את הכלי שרת של כבוד התורה, ומצד זה נמצאת חומרא יתירה בעובר על דברי סופרים יותר מבעובר על דברי תורה". וראה למעלה הערה 200.

<> זה נאמר על דברי סופרים ושאר פירושי רבנן. וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר [שמות כד, יב] 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. 'תורה' זו תורה שבכתב. 'והמצוה' זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה". הרי שדברי חכמים הם פירוש לתורה.

<> נראה כוונתו, כי למעלה השריש שתקנות וגזרות דרבנן מורות על העובד האהבה [ראה הערה 226]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] ביאר: "מי שהוא ירא מהקב"ה יותר מיוחד אל העולם הזה... כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד, אבל האהבה שהוא הטוב הגמור אל זה ראוי עולם הבא. לכן כתיב [תהלים קיא, ה] 'טרף נתן ליראיו', דהיינו עולם הזה שהוא ראוי לירא שמים. אבל עולם הבא הוא שייך אל אהבה, שהוא נמשך אחר השם יתברך באהבה ובטוב לב, ולכך ראוי אל העולם הבא שכולו טוב". וראה דר"ח פ"ד מ"א [קסב:]. הרי שעוה"ב מיוחד לעובדים מאהבה.

<> כי נתבאר למעלה [הערה 231] שמכלל תקנות דרבנן נמצא גם העובד מיראה, והעובד מיראה מקבל ברכה בעוה"ז, וכמבואר בהערה הקודמת. ונאמר [בראשית יב, ב] "ואברכך", ופירש רש"י שם "זהו שאומר אלקי יצחק". וביאר הגו"א שם באות ה: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם" [ראה להלן בבאר הששי הערה 490], ויצחק היה עובד מיראה, וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומעתה הם]: "מדת יצחק שהוא מדת היראה, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'". וכמו כן מקבל קדושה, כי כל קדושה היא הפרשה והבדלה [למעלה הערות 241, 248].

<> למעלה בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], ושם הערה 90.

<> כפי שכתב רש"י במדבר יא, כג: "אי אפשר לעמוד על הטפל, מאחר שאינן מבקשים אלא עלילה לא תספיק להם... אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה, יאמרו דקה בקשנו. ואם אתה נותן להם דקה, יאמרו גסה בקשנו. חיה ועוף בקשנו, דגים וחגבים בקשנו". וראה גו"א שם אות טז, ולהלן בבאר הרביעי הערה 1427.

<> כרך ענוה ביחד עם "מודה על האמת". ונראה ביאורו, שבנתיב הענוה פ"א [ב, א:] כתב: "בעל ענוה משפיל עצמו לפני כל, ואיך לא ישפיל עצמו לפני השם יתברך". ולכך ניתן לומר ג"כ "ואיך לא ישפיל עצמו לפני האמת".

<> כוונתו לפסוק [משלי ג, לד] "אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן", ודרשו על כך בגמרא [יומא לח:] "בא לטמא פותחין לו, בא לטהר מסייעין אותו". ופירש רש"י שם "אם ללצים הוא יליץ - אם ללצים הוא בא להתחבר, הוא יליץ, לא ימנעוהו ולא יעזרוהו. אם לענוים - הוא בא להתחבר, יתן לו חן, מי שבידו ליתן".

PAGE

PAGE א

באר ראשון, עמוד

PAGE

PAGE א

FILENAME \p \\* MERGEFORMAT C:\Maharal\My\_Documents\BeerHagola\Jh\_BH\BH02.doc