#**"כי נר**= מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" (משלי ו, כג)[[1]](#footnote-2). האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל[[2]](#footnote-3), עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך[[3]](#footnote-4), אשר מכסה עליו[[4]](#footnote-5), עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'[[5]](#footnote-6). ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו[[6]](#footnote-7) לו לעינים\*[[7]](#footnote-8), להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם[[8]](#footnote-9), שנתן לו השם יתברך השכל[[9]](#footnote-10), אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו[[10]](#footnote-11), כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים[[11]](#footnote-12), ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי[[12]](#footnote-13). ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך, וכדכתיב (ר' דברים יג, ה) "אחרי ה' תלכו ואותו תעבודו ובו תדבקו", אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו[[13]](#footnote-14). ואיך אפשר דבר זה, שיהיה המאור הזה, הוא השכל, הבוחר הדברים הראוים אל האדם במה שהוא אדם[[14]](#footnote-15). רק הדבר הזה, הם מעשים הרצוים אל השם יתברך[[15]](#footnote-16), ומה שמרחיק האדם מן השם יתברך אשר בחר בו[[16]](#footnote-17), עד שבזה יוכל האדם להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיותו דבק בו יתברך[[17]](#footnote-18), ודבר זה הוא למעלה מן השכל[[18]](#footnote-19). לכך המאור אשר הוא להגיה[[19]](#footnote-20) חושך האדם אשר יושב בו, הוא התורה והמצוה. וזהו דכתיב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", רוצה לומר כי הם בלבד המאירים לאדם בחושך[[20]](#footnote-21), עד שהלילה כיום יאיר[[21]](#footnote-22).

#**ופירוש**= "נר מצוה ותורה אור", רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה[[22]](#footnote-23). ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר[[23]](#footnote-24). וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף[[24]](#footnote-25), ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלהי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי[[25]](#footnote-26), מצות בוראו ורצונו של השם[[26]](#footnote-27) יתברך[[27]](#footnote-28), לכך המצוה נקראת "נר"[[28]](#footnote-29). אבל התורה נקראת "אור", כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר[[29]](#footnote-30).

#**ובמסכת סוטה**= (כא.), את זו דרש רבי מנחם בר רבי יוסי[[30]](#footnote-31), תלה הכתוב את המצות בנר, ואת התורה באור; מה נר מאיר לפי שעה, אף המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור; מה אור מגין לעולם, אף התורה מגינה לעולם, עד כאן. וביאור זה, כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף[[31]](#footnote-32), וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן[[32]](#footnote-33). ולכך המצוה שהיא על ידי גוף האדם, היא מגינה בזמן בלבד, וזה שאמר שהמצוה היא לשעה[[33]](#footnote-34). אבל התורה, שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה[[34]](#footnote-35), וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן[[35]](#footnote-36). ולכך התורה מגינה לעולם, כאשר האדם דבק בתורה השכלית[[36]](#footnote-37), שאין לה התלות בזמן כלל[[37]](#footnote-38). ולפיכך אמר הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", והם המאירים לאדם להביאו אל תכליתו האחרון, המעלה העליונה[[38]](#footnote-39), אשר הוא בקשת וחפוש כל חי אשר הוא על האדמה[[39]](#footnote-40).

#**ואמר עוד**= "ודרך חיים תוכחת מוסר" (משלי ו, כג), רצה לומר ומכל מקום "תוכחת מוסר", הם הדברים אשר אינם מצוות התורה, רק מה שנותן שכל האדם מן המוסרים[[40]](#footnote-41), אשר יעשה האדם וחי בהם (ויקרא יח, ה), נקראו "דרך חיים"[[41]](#footnote-42).

#**ובמדרש ויקרא רבה**= (ט, ג), "לשמור דרך עץ החיים" (בראשית ג, כד), כ"ו דורות[[42]](#footnote-43) קדמה דרך ארץ את התורה, שנאמר "לשמור דרך" זה דרך ארץ, [ואחר כך] "עץ החיים" זה התורה, עד כאן. ומה שנקרא התורה "עץ", ודרך ארץ "דרך", מפני שרצה לומר כי התורה היא נטיעה חזקה, כמו העץ הזה שהוא נטוע בחוזק, ויש לו שרשים גדולים, אשר אם כל הרוחות בעולם באים, אין מזיזין העץ הזה ממקומו (להלן פ"ג מי"ז)[[43]](#footnote-44). כך התורה היא נטיעה חזקה, ונטיעת התורה היא עם השם יתברך, אשר ממנו יתברך אצולה התורה הזאת[[44]](#footnote-45), מסודרת מאתו[[45]](#footnote-46). וכמו שיתבאר עוד בכמה מקומות איך הנטיעה הזאת יוצאת מן השם יתברך, כמו שהעץ יוצא ממקום נטיעתו, היא האדמה[[46]](#footnote-47). ואם כל באי עולם באים לעקור התורה, אינם יכולים לזוז אותה אף בדבר אחד. כמו שאמרו במדרש[[47]](#footnote-48), כשהיה שלמה המלך עליו השלום מרבה נשים, אמר רבי שמעון בן יוחאי, ספר משנה תורה[[48]](#footnote-49) עלה ונשתטח לפני הקב"ה. אמר, רבונו של עולם, דייתקי[[49]](#footnote-50) שבטלה מקצתה, בטלה כולה[[50]](#footnote-51). אמר הקב"ה, הרי שלמה ואלף כיוצא בו בטלים, ויו"ד ממך אינו בטל, עד כאן[[51]](#footnote-52). וכן אף אם כל ארבע מלכיות, שהם כנגד ארבע רוחות העולם[[52]](#footnote-53), באים לעקור התורה מישראל על ידי גזירותם, כמו שהיו עושים[[53]](#footnote-54), אין יכולים לעקור בגזירתם התורה[[54]](#footnote-55).

#**ונקראת**= "עץ חיים"[[55]](#footnote-56), שמורה על נצחית התורה מצד עצמה[[56]](#footnote-57). ולא שתאמר כי התורה חס ושלום לזמן, ויש לתורה הפסק מצד התורה עצמה, ולפיכך נקראת התורה "עץ חיים". שהדבר שנקרא "חיים" אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים\* חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק[[57]](#footnote-58). לא כמו האדם שנקרא (איכה ג, לט) "אדם חי", שלשון "אדם חי" רוצה לומר אדם שיש לו חיות, וכדכתיב (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה"[[58]](#footnote-59), אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל[[59]](#footnote-60). אבל "עץ החיים", שהעץ הוא החיים עצמו[[60]](#footnote-61), אין לו הפסק. ולכך נקרא השם יתברך (דברים ה, כג) "אלהים חיים", שהוא החיים הנצחיים עצמו[[61]](#footnote-62). ובמקום שנאמר (שופטים ח, יט) "חַי ה'"[[62]](#footnote-63), כאילו כתיב חיים, שכך מורה הפת"ח. ובאדם שייך לומר "חֵי פרעה" (בראשית מב, טו) בציר"י, כמו שאר סמיכות, מפני שאין החיות עצמו, רק מקבל החיות, ואפשר שיסולק[[63]](#footnote-64). ובאלו שתי מלות שנקראת התורה - "עץ חיים", רמז לך כי אין לתורה בטול; הן מצד אחרים[[64]](#footnote-65), הן מצד עצמה של תורה[[65]](#footnote-66). גם התורה היא "עץ חיים", שהיא נותנת החיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה, כמו שאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים הוא למחזיקים בה"[[66]](#footnote-67). ונקראת "עץ", כי על ידי התורה יש לאדם דביקות ונטיעה בו יתברך, כי נטיעת התורה יוצא מן השם יתברך, ולפיכך היא "עץ חיים למחזיקים בה"[[67]](#footnote-68). וזה שדרשו (ויק"ר ט, ג) "עץ חיים" - זו התורה.

#**אבל דרך ארץ**= נקרא "דרך"[[68]](#footnote-69), כי הוא[[69]](#footnote-70) הדרך הישר, שאינו נוטה לימין ולשמאל, רק הולך ביושר, כי כל דרך הולך ביושר[[70]](#footnote-71). נקרא "דרך חיים"[[71]](#footnote-72), מפני כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר[[72]](#footnote-73), וכל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו[[73]](#footnote-74), אשר בו דבק המיתה[[74]](#footnote-75). ודבר זה רמזו ז"ל גם כן במה שאמרו (ב"ר יז, ו) כאשר נבראת האשה, נברא השטן עמה, שלא נאמר סמ"ך מתחלת התורה עד בריאת האשה, שנאמר (בראשית ב, כא) "ויסגור בשר תחתנה\*". וקאמר שם (בב"ר) והכתיב (בראשית ב, יא) "הסובב את כל ארץ החוילה", ומשני ההיא בנהרות הוא דכתיב. והטעם הוא, כי האשה היא נמשלת לחומר\*[[75]](#footnote-76), אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה[[76]](#footnote-77), שהוא השטן (ב"ב טז.), ודבר זה יתבאר לקמן[[77]](#footnote-78), ואין כאן מקום זה, אבל הוא דבר ברור. ולפיכך "תוכחת מוסר", המיסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית[[78]](#footnote-79), ובו דבק ההעדר שהוא השטן, דבר זה[[79]](#footnote-80) מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל[[80]](#footnote-81), לדרך חיים[[81]](#footnote-82). וזהו (משלי ו, כג) "דרך חיים תוכחת מוסר"[[82]](#footnote-83).

#**ומה שאמר**= הכתוב "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר", הוא נגד מה שכתוב בכל מקום (דברים כב, ז) "למען ייטב לך והארכת ימים"[[83]](#footnote-84), רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי[[84]](#footnote-85). כי האור[[85]](#footnote-86) הוא הטוב הגמור, כמו שאמרו (פסחים ב.) 'לעולם יצא אדם בכי טוב', והוא האור[[86]](#footnote-87). ודברי מוסר נותנים לאדם החיים, שהוא אריכת\* ימים, שהוא מסולק מן המיתה על ידי מוסר, כמו שהתבאר[[87]](#footnote-88). ואמר כי על ידי "נר מצוה ותורה אור" יגיע בה אל הטוב, הוא האור הצפון לצדיקים[[88]](#footnote-89), כי נר מאיר המצוה[[89]](#footnote-90), ויותר מזה התורה, שהיא טוב לגמרי[[90]](#footnote-91), כי התורה היא אור[[91]](#footnote-92). ואריכת ימים\*, שהוא הנצחית, על ידי המוסר, שמסלק את האדם מן המיתה על ידי תוכחת מוסר. והתבאר\* לך פירוש הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר"[[92]](#footnote-93).

#**וכן נראה**= פירוש הכתוב מדברי רבותינו ז"ל[[93]](#footnote-94), בפרק קמא דברכות (ה.), תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורים, ואלו הן; התורה, ארץ ישראל, ועולם הבא. תורה מנין, דכתיב (תהלים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה". ארץ ישראל מנין, דכתיב (דברים ח, ה) "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך", וכתיב בתריה (שם פסוק ז) "כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה". עולם הבא מנין, דכתיב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר"[[94]](#footnote-95), עד כאן. וביאור דבר זה מה שאלו שלשה דברים נתנו על ידי יסורים, מפני שכל אלו ג' דברים הם קדושים. כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת[[95]](#footnote-96), יש בה השכל יותר משאר ארצות[[96]](#footnote-97), ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים (ב"ב קנח:) ביותר משאר ארצות[[97]](#footnote-98), ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה[[98]](#footnote-99). ובארנו זה במקומות הרבה[[99]](#footnote-100). והתורה שהיא חכמת אלקים\*[[100]](#footnote-101), אין בה דבר גופני[[101]](#footnote-102). ויותר מזה עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה (ברכות יז.)[[102]](#footnote-103), ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי[[103]](#footnote-104). ומפני זה נקראו אלו ג' דברים 'מתנות', כי המתנה היא מה שאינו שייך לאדם מצד עצמו, וניתן לו מזולתו[[104]](#footnote-105). וכן האדם הוא\* בעל גוף חמרי, ואין מצדו הדברים האלו, שהם דברים נבדלים אלהיים[[105]](#footnote-106). ולכך לא נתנו רק על ידי היסורים, שהם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתתו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלהיים[[106]](#footnote-107). ולכך לא נתנו אלו ג' דברים לאדם רק על ידי יסורים, שהם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים[[107]](#footnote-108). ואין כאן מקום לפרש המאמר הזה, והתבאר במקום אחר יותר באריכות[[108]](#footnote-109). אבל מזה מוכח כי רז"ל מפרשים הכתוב "ודרך חיים תוכחת מוסר", כי מפני כך ראוי האדם אל חיים, כאשר ממעט החמרית, אשר בו דבק ההעדר, שהוא המיתה, ולכך זוכה לחיי עולם הבא[[109]](#footnote-110).

#**ואין פשט**= הכתוב "ודרך חיים תוכחת מוסר" על מדת יסורין[[110]](#footnote-111), שאם כן לא היה אל\* הכתוב קשור כלל לומר "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר", כי אין ענין היסורין אל המצוה והתורה[[111]](#footnote-112). גם לא שייך "דרך" רק על דרך ארץ, שנקרא "דרך"[[112]](#footnote-113). אבל דעת רז"ל בודאי כמו שפירשנו[[113]](#footnote-114), כי "תוכחת מוסר" שכתיב בקרא היינו דברי מוסר, המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו. ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם[[114]](#footnote-115). ולפיכך נקראו המדות טובות 'דברי מוסר'[[115]](#footnote-116), שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו[[116]](#footnote-117). ומפני זה הם דרך החיים, כמו שבארנו, שכל אשר מייסר וממעט גופו, בשביל זה יגיע אל החיים, כי החומר בו דבק המיתה וההעדר, כמו שאמרנו[[117]](#footnote-118). ומזה עצמו הוציאו ולמדו גם כן (ברכות ה.) כי אי אפשר שיזכה האדם אל עולם הבא, שהוא החיים הנצחיים[[118]](#footnote-119), כי אם על ידי יסורים, שהם ממעטים את הגוף אשר בו דבק המיתה. ולפיכך זוכה אל עולם הבא על ידי יסורים[[119]](#footnote-120). ומכל מקום פירוש הכתוב כמו שבארנו, שמדבר על דברי מוסר המייסרים את האדם, ודבר זה הוא "דרך חיים" לאדם.

#**ומפני כי**= המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל דברי המוסר, והוא מעט הכמות ורב האיכות[[120]](#footnote-121), עד שאמרו בפרק המניח (ב"ק ל.), אמר רב יהודה, מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין. רבא אמר, מילי דאבות. ואמרי לה, מילי דברכות, עד כאן. ומה שסובר רב יהודה שהחסידות תולה במילי דנזיקין, ורבא סבר שהחסידות תולה במילי דאבות, ולאמרי לה במילי דברכות, ופירוש זה, כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו[[121]](#footnote-122). ואלו ג' שלימות כוללים הכל, ויתבאר דבר זה בפרק משה קבל (להלן פ"א מ"ב) באריכות, ואין להאריך כאן[[122]](#footnote-123).

#**וסבר רב יהודה**=, מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין, שלא יגרום היזק לזולתו מבני אדם. וזהו עיקר החסידות כאשר זולתו לא ימצא היזק ממנו. שאם אין מקיים דבר זה, וגורם לזולתו היזק, אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד'. ולכך מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין[[123]](#footnote-124). ולא אמר שיגמול חסדים ויתן צדקה, שודאי ראוי לעשות הטוב לזולתו[[124]](#footnote-125), ואין זה מורה על חסידות יתירה[[125]](#footnote-126). אבל כאשר נזהר במילי דנזיקין, אף אם אין עושה בידים כלל, רק שנזהר שלא יגיע היזק ורע לזולתו בגרמתו על ידי שלא נזהר בהיזק, זה חסיד גמור[[126]](#footnote-127).

#**ולרבא דאמר**= לקיים מילי דאבות. כלומר שעיקר החסידות הוא בזה כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו[[127]](#footnote-128). וסבר רבא כי יותר ראוי שיקרא 'חסיד' כאשר הוא שלם בעצמו, דבר שמגיע לעצמו, והוא עיקר יותר לחסידות[[128]](#footnote-129).

#**ולאמרי לה**= לקיים מילי דברכות, הוא השלימות השלישי, שהוא שלם עם בוראו לברך את שמו יתברך על כל דבר ודבר, ואין שם שמים מסולק מאתו[[129]](#footnote-130). וסברי דיותר ראוי שיהיה החסידות תולה בזה, כאשר הוא שלם עם בוראו[[130]](#footnote-131). ואפשר כי אין כאן מחלוקת כלל, ומר אמר חדא, ומר אמר חדא, ולא פליגי. כי האדם אינו יושלם עד שהוא חסיד גמור בג' דברים אלו, שמשלימים האדם עם בוראו, ועם זולתו מבני אדם, ויהיה שלם בעצמו גם כן, ואז הוא שלם לגמרי[[131]](#footnote-132).

#**ועם כי**= יש בזה עוד דבר מופלג בחכמה, מוכח על הפירוש שאמרנו[[132]](#footnote-133). כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל[[133]](#footnote-134). לרב יהודה החסידות הוא שיהיה שלם בנפשו. וזה כי שמירת הנזיקין שלא יעשה דבר רע, כי הנזיקין הם רעים לגמרי, כי אין דבר טוב ודבר הנאה יש בנזיקין. ולא כמו שאר חטאים, אשר יש לאדם הנאה בהם[[134]](#footnote-135). אבל הנזיקין שהם נזק, אין לאדם שום טובה והנאה בהם[[135]](#footnote-136). ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב (משלי כא, י) "נפש רשע\* אוותה רע". ורוצה לומר, כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע[[136]](#footnote-137). והמרחיק את עצמו\* מן הנזיקין, מורה שנפשו מסולק מן הרע לגמרי, עד ששמירת הנזיקין\* ביותר, שמרחיק עצמו מן הרע דבר שאין הנאה ותועלת בו, מורה על שלימות נפשו, שאינו נפש רע[[137]](#footnote-138). וזה שאמר שיזהר במילי דנזיקין. אבל דבר שיש לו הנאה בו, בודאי דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו[[138]](#footnote-139), שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע[[139]](#footnote-140), כמו שהם כל מדות הטובות ומדות הרעות שיש לאדם הנאה מהם, וכל זה מתיחס אל הגוף[[140]](#footnote-141). אבל דבר שאין לו הנאה, כמו הנזיקין, שאין בהם הנאה כלל, אינו אלא נפש רעה בעצמו[[141]](#footnote-142), כאשר יעשה היזק לזולתו. לפיכך אמר שיזהר במילי דנזיקין, ודבר זה הוא מבואר[[142]](#footnote-143).

#**ולרבא**=, מילי דאבות, שהם דברי מוסר המייסרים את הגוף של אדם, כמו שהתבאר למעלה, כי זהו ענין המוסר[[143]](#footnote-144). וסובר כי החסידות תולה כאשר אין בו פחיתות אשר נמצא בגוף[[144]](#footnote-145). #**ולאיכא דאמרי**= מילי דברכות. דבר זה הוא מצד השכל, אשר הוא מבוקש לה, ותדבק בו יתברך[[145]](#footnote-146), נותן ברכה אליו על הכל, וזהו הדביקות בו יתברך, אשר הדביקות בו יתברך הוא בקשת השכל, כמו שיתבאר הרבה[[146]](#footnote-147). וכאשר\* האדם הוא נותן ברכה על הכל, השכל שלו מבקש הדביקות בו[[147]](#footnote-148), ולכך הוא נותן ברכה\* אליו תמיד[[148]](#footnote-149). ואלו דברים עמוקים עוד, ואין כאן מקום זה[[149]](#footnote-150).

#**ומפני כי**= שיתא סדרי משנה בהם דברו חכמים מן ההלכות אשר הם שייכים למצות התורה[[150]](#footnote-151), לא זולת זה[[151]](#footnote-152), הנה יחדו מסכתא זאת לדבר מן המוסרים שראוים אל האדם לעשות ומה שלא יעשה. וזה כמו שחברם הכתוב ביחד, במה שאמר (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר", כמו שבארנו[[152]](#footnote-153). וכמו שאמר "לשמור את דרך עץ החיים" (בראשית ג, כד), "דרך" זה דרך ארץ, "עץ החיים" זו התורה (ויק"ר ט, ג)[[153]](#footnote-154). הרי שמקדים דרך ארץ לתורה[[154]](#footnote-155), והם שני מדריגות זו על זו[[155]](#footnote-156), נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה' (לקמן פ"ג מי"ז)[[156]](#footnote-157), לכך שייך דברי מוסר אל ההלכות[[157]](#footnote-158).

#**וסדר זאת**= המסכתא בין מסכת עדיות ובין מסכת עבודה זרה[[158]](#footnote-159). וצריך לתת טעם למה סדרו המסכתא הזאת עם סדר נזיקין[[159]](#footnote-160), ולא בסדר אחר[[160]](#footnote-161). אבל דבר זה כי כל דברי מוסר שמייסר את אחר, מייסר אותו בדין, שכך יעשה וכך לא יעשה[[161]](#footnote-162). וכל דבר שהוא כמו דין, שייך אל סדר נזיקין, ששם סדרו כל דבר שתולה בדין[[162]](#footnote-163). והמוסר גם כן במדת הדין[[163]](#footnote-164), כי אין ספק כי דברי תוכחה הם במדת הדין[[164]](#footnote-165). ועוד, כי כל דברי מוסר, שהיא דרך ארץ[[165]](#footnote-166), השכל נותן והדעת מחייב דבר זה[[166]](#footnote-167), והדבר הזה במדת הדין[[167]](#footnote-168). ולכך אמרו (ויק"ר ט, ג) שקדם דרך ארץ את התורה כ"ו דורות[[168]](#footnote-169). כי היה העולם נוהג על ידי דרך ארץ, שהוא לפי שכל האדם, ודבר זה קודם התורה, שהיא מאת השם יתברך[[169]](#footnote-170). ולפיכך סדרו מסכת עדיות[[170]](#footnote-171), שכל עדות הוא כמו דין[[171]](#footnote-172). ואחר כך מסכת אבות, שכל מילי דאבות השכל והדעת מחייב, וזהו כמו דין. ואולי יקשה לך, אם כן, למה אמרו (ב"ק ל.) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות[[172]](#footnote-173), ובודאי מדת חסידות לפנים משורת הדין[[173]](#footnote-174), ואם כן למה הוא חסיד כאשר הוא מקיים מילי דאבות. כי אין זה קשיא, דסוף סוף אינו מצות עשה ולא מצות לא תעשה, ומצד זה אינו משפט[[174]](#footnote-175). רק כי מחייב זה השכל, דומה לנזיקין[[175]](#footnote-176). ואחר כך סדרו מסכת עבודה זרה, כי העובד עבודה זרה יוצא ממדת המשפט[[176]](#footnote-177) לעבוד אלהים אחרים, שהם תוהו ולא יועילו (עפ"י ישעיה מד, ט)[[177]](#footnote-178). ודבר זה ידוע גם לנבונים איך העבודה זרה יוצא מן הדין[[178]](#footnote-179). ולכך עשו ישראל את העגל של זהב (שמות לב, ג), ולא של כסף[[179]](#footnote-180). גם עשו עגל (שם פסוק ד), שהוא פר (ר"ה י.), כי שם מקום המשפט[[180]](#footnote-181) שהם יצאו ממנו[[181]](#footnote-182).

#**ובמסכת זאת**= כללו חכמים עיקרי דרכי מוסר, עד שאמרו (ב"ק ל.) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות[[182]](#footnote-183). ובשביל זה היו נוהגים לומר הפרקים האלו, כמו במדינותינו, מן אחר הפסח עד קודם ראש השנה[[183]](#footnote-184). וביש מקומות נוהגים לומר הפרקים האלו מן הפסח עד עצרת[[184]](#footnote-185). והטעם הוא מה שנהגו במדינותינו בזמן הקיץ, בשביל שני טעמים; האחד, כי היום הוא ארוך, ואם מתחיל לומר אחר המנחה, אף אם ישנה בעיון ולא יאמר אותם בהעברה, אין לחוש שמא ימשוך לו העיון ויבטל סעודה שלישית של שבת, כי היום הוא ארוך, ועדיין יש זמן[[185]](#footnote-186). הטעם השני, כי ימי הגשמים אינם ראוים כל כך לעיון בתורה, שהרי אמרו במסכת תענית (ח:) דקשא יומא דמטרא כיומא דדינא[[186]](#footnote-187), ואין דעתו של אדם צלולה, וצריכה תורה צילותא (מגילה כח:)[[187]](#footnote-188). ומכל שכן בני אדם שלא הורגלו בתורה, שקשה עליהם[[188]](#footnote-189). ומכל שכן בשבת[[189]](#footnote-190), שהיה זה ביטול עונג שבת[[190]](#footnote-191). ואף חכמים גדולים, כמו רבי יוחנן וריש לקיש, היו מעייני בספרא דאגדתא בשבת (גיטין ס.). ולמה היו מעיינים בספרא דאגדתא בשבת, ולא בחול. אלא על כרחך היינו טעמא, כי היה זה להם[[191]](#footnote-192) בטול עונג שבת, ואילו האגדה מושכת לבו של אדם (שבת פז.)[[192]](#footnote-193). ואין נראה לפרש דלא בא למימר רק דמותר לטלטל ספרא דאגדתא בשבת[[193]](#footnote-194). ולפיכך בימי הגשמים אין ראוי לעיין בדברי חכמים בשבת, כי יהיה זה כמו בטול לעונג שבת[[194]](#footnote-195). ואף כי הם ימים הקרים, שהוא צער ובטול עונג שבת, ואין לעשות זה[[195]](#footnote-196).

#**ומזה הטעם**= ביש מקומות נוהגים לומר הפרקים מן פסח ועד עצרת[[196]](#footnote-197), שזה הזמן ממוזג מן קור וחום, כמו שידוע[[197]](#footnote-198), עד שבשביל זה אמרו במסכת פסחים (מב:) כל שקייני מפסח עד עצרת[[198]](#footnote-199), מפני הזמן הממוזג, ואחר כך מתחיל החום[[199]](#footnote-200), שאין החום יפה לעיון[[200]](#footnote-201). אבל בארצות אלו אין מקפידין על זה[[201]](#footnote-202), רק בימי הגשמים והקור, שדבר זה היה מבטל עונג שבת. ואפשר דהא לן והא להו[[202]](#footnote-203), כי לדידן אין החום כל כך גדול בקיץ, ולפיכך נוהגים לאומרם כל ימי הקיץ. ועוד כי הנוהגים שלא לומר רק מפסח ועד עצרת, כי די להם הגירסא פעם אחת בשנה[[203]](#footnote-204).

#**ומכל מקום**= ראינו כי המסכתא הזאת, שהראשונים[[204]](#footnote-205) רצו לקבוע דבריהם[[205]](#footnote-206) על לב בני אדם. וכן פירש רש"י ז"ל לקמן בפרק "שנו\*"[[206]](#footnote-207), כי סדרו לומר הפרקים האלו לאומרם בבית הכנסת[[207]](#footnote-208). ולכך ראינו לפרש דברי המסכתא הזאת, כי כאשר יבין עומק דבריה, אין ספק שיחקוק הדברים על לבו, ולא יסורו ימין ושמאל[[208]](#footnote-209). ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך. ויש שבעל הפירוש ההוא מעיד על הפירוש שהוא אמת ואין ספק בו. אמנם הפירוש אשר הוא מעיד על עצמו גם כן[[209]](#footnote-210), הוא הפירוש הברור[[210]](#footnote-211), כי ניכרים דברי אמת (סוטה ט:)[[211]](#footnote-212). וזאת הבחינה יקח האדם על הפירוש, כאשר ניכר הפירוש מזולתו באמת[[212]](#footnote-213), והוא אשר ראוי לקבל. ולא הבאנו בפירוש[[213]](#footnote-214) הפירושים שנאמרו בפירוש המסכתא הזאת[[214]](#footnote-215), וזה כי כבר נגלים ומפורסמים לפני כל, והמבקש דבריהם - הלא הם ערוכים לפניו. ולהשיב על דבריהם, אין משיבין את אריות בתורה ובכל חכמה אחר מותם[[215]](#footnote-216). ולחזק דבריהם היה זה 'כיהודה ועוד לקרא' (קידושין ו.)[[216]](#footnote-217). ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו[[217]](#footnote-218), אך בעיון, לא בדעת הראשון[[218]](#footnote-219).

#**כי אין**= ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים[[219]](#footnote-220), אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד[[220]](#footnote-221), ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל[[221]](#footnote-222). ואז ישפוט על הפירוש, אם כיונו חכמים אליו, או לא. ולכך אם יאמר המעיין כי הדברים שנמצאו בפירוש הזה אינם דעת הקרוב[[222]](#footnote-223) אל כל האדם, על זה יש לו להשיב, הלא הם דברי חכמים גדולים, אשר כל שיחת חכמים צריך תלמוד (סוכה כא:), ואיך דברי חכמתם[[223]](#footnote-224). אבל האמת יורה דרכו[[224]](#footnote-225), ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו[[225]](#footnote-226). אבל על המעיין[[226]](#footnote-227) הדברים ברורים מאוד.

#**וקראנו שם**= החבור הזה #**דרך חיים**=\*[[227]](#footnote-228), על שם הכתוב (משלי ו, כג) "ודרך חיים תוכחת מוסר". והמעיין בו יאמר זה הדרך לכו בו, כי הוא דרך אמת, אשר אתו החיים[[228]](#footnote-229).

#סליק לה\* הקדמת המחבר.=

1. <> מביא פסוק זה כדי לבאר מקור שם הספר "דרך חיים" המוזכר בסיפא דקרא ["ודרך חיים תוכחות מוסר"]. ובתחילה יבאר רישא דקרא ["כי נר מצוה ותורה אור"]. [↑](#footnote-ref-2)
2. <> פירוש - מקום מושבו של האדם [זהו "סוכתו", וכמו שנאמר (תהלים יח, יב) "ישת חושך סתרו סביבותיו סוכתו"] הוא בתוך ענן וערפל, שהוא חושך ["יום חושך ואפלה יום ענן וערפל" (צפניה א, טו)], שהאדם יושב בתוך הגוף, שהוא חשוך כענן וערפל, וכמו שיבאר. [ואולי מכנה הגוף "סוכתו", כי הסוכה היא מבנה ארעי, וכפי שביאר בנצח ישראל פל"ה (תרנז:) ש"הסוכה היא ארעי... ולא קבע". וכך הגוף הוא ארעי, ולא קבע, כי סופו מיתה, וכמבואר בבאר הגולה באר הראשון הערה 209]. וצריך ביאור, מהי הדגשתו "האדם אשר ברא השם יתברך &**על האדמה**^", ופשיטא שנברא על האדמה. ואולי בא להורות על המרחק הקיים בין האדם לה', שהואיל והאדם נברא על האדמה [ושם "אדם" בא לו מחמת שנברא מן האדמה (ב"ר יז, ד, וראה בבאר הגולה באר השביעי הערה 58)], לכך האדם מרוחק מה' כפי שהתחתונים מרוחקים מהעליונים, וכמו שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:]: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וכוונתו שם לפסוק [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו" [ראה בבאר הגולה באר רביעי הערה 868]. וכוונתו לומר, שמחמת המרחק הרב שבין האדם לה', לכך מן הנמנע שיגיע לה' בכוחות עצמו. וראה להלן פ"א הערות 84, 640, ופ"ב הערות 177, 983. [↑](#footnote-ref-3)
3. <> אודות שהגוף נקרא "עכור", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור". ובבאר הגולה בבאר הרביעי כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן, יהיו מסולקים מן החומר העכור... שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן, הוסר החומר העכור הזה", ושם הערה 1069. וכן הוא בגבורות ה' פמ"ז [קפה:]. ובכלליות קבע, כי לא רק שהחומרי עכור, אלא הסימן ההיכר לחומריות הוא עכירותו, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:]: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי - הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע", ושם הערה 242. וכן כתב בנר מצוה [צג.], ושם הערה 130. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 588. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". וראה להלן פ"א הערה 1236, ופ"ב הערות 1003, 1091. ומקור הבטוי "גוף עכור" נמצא באמונות ודעות לרס"ג, מאמר ששי, אות ד. וכמה פעמים כתב כי החטא בא מהגוף. וכגון בנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך", ושם הערה 257, וכן כתב להלן פ"ד מי"א. ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אין מצד הנשמה החטא", ושם הערות 31, 32. [↑](#footnote-ref-4)
4. <> פירוש - הגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, כי הגוף מכסה על האדם. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם", ושם הערה 29. ובבאר הגולה באר הרביעי כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי", ושם הערה 1070. כי עיקרו של האדם הוא חלקו הרוחני [גו"א בראשית פ"ב אות לב, ובבאר הגולה באר החמישי הערה 710], וא"כ הגוף "מכסה עליו". וראה להלן פ"א הערה 1459, ופ"ב הערות 264, 1592. [↑](#footnote-ref-5)
5. <> בביאור הדרך שהיא "נוכח ה'", ראה דבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמט.], שכתב: "התורה מוציאה את האדם מן הטבע, ומביא אותו אל הדבקות בו יתברך. דמיון זה שני דרכים לפני האדם, ויאמר תלך בדרך הזה. ואין הטעם שדרך הזה דרך יותר טוב ויותר ראוי מצד עצמו, רק בשביל שזה הדרך שבו יגיע אל מחוז חפצו, ומעמידו נוכח דרכו. וכן אין ענין המצוה רק שהמצוה היא בירור הדרך הנכון והישר, שבדרך התורה יבא להתדבק בו יתברך... וכמו שאין כל הדרכים מביאין את האדם אל מקום חפצו המיוחד לו, כך אין כל הדרכים והמעשים מביאים אותו אל הדבקות המיוחד, רק דרך המצות הם מצרפים ומבררים את דרך הישר המיוחד אשר הוא נוכח ה', מבין שאר דרכים... שהמצוה צירוף האדם להעמיד את האדם על דרך שהוא נוכח ה', עד כי יש לו דבקות עם השם יתברך". ושם מאריך לבאר שזו הדרך המביאה את האדם לעולם הבא, וכפי שיובא בסמוך. וראה להלן פ"א הערה 1233. @**וניתן להטעים**^ את לשונו "הפתח הפונה קדמה", על פי דבריו בדרשת שבת תשובה [עו:], שכתב: "ועוד יש לך לדעת, כי 'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה], האחד האחור בעוה"ז, והפנים לעוה"ב. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעוה"ב, ונקרא אז שהולך לפנים, ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור". ולכך "הפתח הפונה קדמה" הוא הפתח הפונה לעוה"ב, שהוא נוכח ה'. [↑](#footnote-ref-6)
6. <> מה שמכנה את השכל בשם "זוהר" ו"נצוץ" [ומחמת כן השכל הוא מאיר והוא "לו לעינים"], זהו יסוד נפוץ בספריו שהשכל נקרא "אור". וכגון, בבאר הגולה בבאר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערות 393-395. וראה להלן פ"ב הערה 1206. ועוד אודות שהשכל הוא נר מאיר לאדם, כן ביאר להלן בפ"ד מי"ד, וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל. ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:]... אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות... וביאור זה, כי הת"ח אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה... ולהפך זה עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". וכן כתב להלן בפ"א מט"ז. ובפ"ב מ"ט כתב: "כי השכל הוא כמו נר מאיר יפה, ובו רואה את הנולד. הפך הכסיל אשר הולך בחושך, לא יראה מה שהוא לפניו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". ושם הערה 77, ובסמוך הערה 21. [↑](#footnote-ref-7)
7. <> אודות עין השכל, צרף לכאן דבריו בהקדמה לתפארת ישראל [כג.], שכתב: "כמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר 'רואה אני דברי פלוני'". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ג אות ח, ושם פט"ז אות ח. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל". ורש"י בראשית יח, ב כתב: "וירא - לשון הבנה". ולהלן פ"ב מ"ט העמיק בזה, וז"ל: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים... ראיה מהכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבוא לשון 'ראה' על העין, יבוא לשון 'ראה' על השכל... וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל", ושם הערה 1162. הרי שהשייכות בין הראיה לשכל פועלת לשני כיוונים; כח הראיה מלמד על השכל שניתן לומר על השכל לשון 'ראה'. וכן השכל מלמד על הראיה שהראיה היא כח נבדל הקרוב לשכל. [↑](#footnote-ref-8)
8. <> "מצד שהוא אדם" - פירוש, השכל האנושי מורה לאדם כיצד לנהוג כאדם, ולולא כן אינו בגדר אדם, אלא בגדר בהמה. וכמו שביאר להלן פ"ד מ"א את המשנה "איזה הוא הגבור, הכובש את יצרו", שכתב: "אין ראוי שיהיה נחשב גבור מי שעשה גבורה והיה מנצח את אחר, אשר כח זה גם כן לבהמה יותר מן האדם, ואין זה מעלה לאדם מצד עצמו &**במה שהוא אדם**^. אבל הכובש את יצרו הוא מצד הדעת והחכמה, שהוא לאדם בלבד במה שהוא אדם בעל דעה וחכמה, והוא ראוי שיקרא גבור". ולהלן פ"ב מי"ד כתב: "ואח"כ נתן מוסר לאדם &**מצד שהוא אדם**^, שלא ישנא את הבריות ולא ישנאוהו. כי אם ישנא הבריות, או ישנאוהו הבריות, אינו נחשב אדם, שאם היה אדם אין דבר מתנגד לעצמו". אך יש להעיר, כי להלן פ"א מ"ב [ד"ה ולכך התחיל] כתב שאם אין לאדם תורה, "חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם &**במה שהוא אדם**^, והוא נמשל כבהמה נדמה", ומכך משמע שאין השכל האנושי מספיק לדרגת אדם "במה שהוא אדם", וזהו שלא כדבריו כאן שכתב שהשכל האנושי מספיק לדרגת אדם "מצד שהוא אדם". וראה שם פ"א הערות 322, 363. [↑](#footnote-ref-9)
9. <> רומז בזה שהשכל ניתן לאדם מהקב"ה, לעומת חלקו החומרי שניתן לו מהוריו מולידיו. 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. 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". וזהו שכתב כאן "שנתן לו השם יתברך השכל". [↑](#footnote-ref-10)
10. <> פירוש - השכל האנושי מדריך את האדם ללכת בדרך הראויה לאדם מצד היותו אדם ולא בהמה, אך אין בו כדי להדריך את האדם מצד היותו נברא שבחר בו הקב"ה, וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-11)
11. <> "אתה בחרתנו מכל העמים" [תפלת שלש רגלים], "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה וגו'" [עמוס ג, ב], וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 145. ומדויק מלשונו הזהב חידוש נשגב; אין בחירת ישראל מכל העמים מתבטאת רק במישור הכללי, אלא בחירה זו נמצאת גם בכל יחיד ויחיד. ומעין זה כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:] בביאור שנשות ישראל במצרים היו יולדות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז], וזה לשונו: "כמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף [שמות יב, לז], כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל". וראה להלן פ"א הערה 317, ופ"ב הערות 560, 982. [↑](#footnote-ref-12)
12. <> אודות הפער הקיים בין השכל האנושי לשכל האלקי, ראה דבריו בתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה', שכתב: "אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים... אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלהים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [להלן פ"ב מי"ד] הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס". וראה להלן הערה 100, ופ"ב הערה 486. ובבאר הגולה, בבאר החמישי [סוף חלק ד] כתב: "ואין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת 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", ושם הערה 351. וראה הערה הבאה, כי זהו יסוד נפוץ בספריו. @**אמנם צריך**^ ביאור לשונו כאן, שכתב: "לא במה &**שבחר**^ השם יתברך בו, כמו שהם ישראל &**שבחר**^ השם יתברך בהם מכל העמים", וכן בסמוך כתב "מה שמרחיק האדם מן השם יתברך אשר &**בחר**^ בו", דמאי שייכא לכאן ענין הבחירה. שהרי כוונתו כאן לומר שאין בידי שכל האדם להדביקו להקב"ה, הנעלה מעבר להשגת האדם, וכמבואר בהמשך דבריו כאן. ומה יתן ומה יוסיף שאין בידו לדעת מה שיעשה בתור יצור שהקב"ה &**בחר**^ בו. ונראה שכוונתו לומר שבחירת הקב"ה בישראל מורה על הקשר והדביקות שבין הקב"ה לישראל, כי הבחירה מורה על חבור מיוחד בן הבוחר לנבחר, ומן הנמנע שהשכל האנושי ישיג דברים אלו המביאים לחבור כזה. וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר &**בחר**^ בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר &**בחר**^ ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת" [ראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1264, ובסמוך הערה 98]. הנך רואה שכאשר ביאר את החבור המיוחד שיש בין הקב"ה לישראל, תלה זת בבחירת ישראל מהעמים. הרי שחבורם בה' נובע מבחירתם, ולכך הבנת חבור זה הוא "למעלה מן השכל האנושי". וראה עוד בנצח ישראל פי"א [רפט:-ש:] בביאור שלש סבות לבחירת ה' בישראל [ראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערות 105, 148]. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך אותיות "בחר" הן אותיות "חבר", כי כל בחירה מורה על חבור מיוחד בין הבוחר לנבחר. והרי מקום חבור הקב"ה בעולם הוא בית המקדש ["כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים" (לשונו בנתיב העבודה פי"ח, וראה להלן פ"א הערה 64). וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ח אות כג, ושם הערה 129. וראה בבאר הגולה בבאר הששי הערות 590, 1220, 1221], והוא נקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:], הרי שמקום החבור הוא מקום הבחירה. ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר", ושם הערות 443. @**וניתן לראות**^ עוד את השייכות בין בחירה לחבור, שהרי שניהם משתמשים בפונדק אחד, הוא תיבת "ידיעה". כי מחד גיסא נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה וגו'", וביאר שם הרד"ק "לפי שידעתי אתכם ובחרתי בכם מכל עם". ומאידך גיסא נאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו", וכפי שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "החבור והזיווג נקרא 'והאדם ידע את חוה אשתו', נקרא החבור 'ידיעה', כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [ראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 836, ולהלן פ"א הערות 1089, 1199]. ובנצח ישראל ר"פ כב כתב: "כי האומה הזאת, אשר בחר בה השם יתברך, היא עיקר המציאות בעולם". הרי שהבחירה בישראל עושה אותם ל"עיקר המציאות בעולם", והוא מהטעם שנתבאר, שבחירתם מורה על חבורם לה'. [↑](#footnote-ref-13)
13. <> וזה לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יט:]: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". וכן הוא בבאר הגולה בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית... ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם... כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם", ושם הערה 10. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ולהלן פ"א מ"ב [ד"ה ולכך התחיל] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית". וראה בסמוך הערה 18, ולהלן פ"ג סוף מ"ט. ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 135, ובנר מצוה [ח"א] הערה 174. וראה להלן פ"א הערות 247, 695. @**וזה לשונו**^ בתפארת ישראל פ"ט [קמט:]: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת ה'תורה' בשם הזה, ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת', שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה 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 גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך שהוא נבדל לגמרי מהכל, אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה שהיא מורה הדרך אל השם יתברך שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". [↑](#footnote-ref-14)
14. <> נראה שחסרות כאן כמה תיבות, וכוונתו היא איך יתכן ששכל האנושי של האדם, הבוחר בדברים הראוים אל האדם במה שהוא אדם, יצליח לדעת דברים נעלים יותר, שהם המעשים הרצוים אל הקב"ה. [↑](#footnote-ref-15)
15. <> הם מצות עשה. [↑](#footnote-ref-16)
16. <> הם מצות לא תעשה [והדגשתו "אשר בחר בו" נתבארה למעלה בהערה 12]. ואודות שהעובר על מצות לא תעשה מתרחק מהקב"ה [לעומת העובר על מצות עשה], כן כתב בנתיב התשובה פ"ג [נד.], וז"ל: "כי אין מה שעבר מצות עשה רק שישב בטל מן המצוה ולא קרב עצמו אל השם יתברך... אבל כאשר עבר לא תעשה הוא דבר אחר, כי ההפרש שיש 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", ושם הערות 59, 60, ושם פ"ב הערות 31, 34. וכן הוא בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר], ושם הערה 122. וכן נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו", ושם הערה 97. ובנצח ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה, וכן ההבדלה מאפשרת את החטא. וראה גו"א ויקרא פ"ד הערה 31, ובבה"ג באר החמישי הערה 597. [↑](#footnote-ref-17)
17. <> "הצלחתו האחרונה" היא חיים הנצחיים [עוה"ב], וכפי שכתב בגבורות ה' פ"מ [קמט.]: "התורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שנאמר [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אתך וגו''". וכן כתב כמה פעמים בתפארת ישראל, וכגון שם בפ"ט [קמב.]: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש, כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה", וכוונתו לחיים הנצחיים, וכמבואר שם הערה 3. וכן כתב שם ר"פ ו. וראה להלן הערה 233. ובתפילה [בשלש רגלים בהוצאת הספר תורה] אנו אומרים "וכן יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתזכנו לעשות מעשים טובים בעיניך, וללכת בדרכי ישרים לפניך, וקדשנו במצותיך, כדי שנזכה לחיים טובים וארוכים, לימות המשיח ולחיי העולם הבא". וראה בבה"ג בבאר החמישי הערה 460 בביאור "תכלית אחרון". וכן ביאר בנתיב התורה פ"א [א, ד.], וז"ל: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה' שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו. ולכך אמר 'ויורני'... השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון איך להגיע את האדם אל העולם הבא". ולהלן ספ"ג כתב: "תורה - מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". ובבאר הגולה באר השביעי [שפב:] כתב: "אבל כל אשר אינם בעלי תורה, נטלו הצלחתם האחרונה ממנו... כי בודאי השם יתברך אשר נתן התורה לישראל, עיקר נתינתה לישראל שיהיה דבר זה הצלחתם האחרונה", ושם הערות 94, 99. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 117. @**אמנם כאן**^ הזכיר שני דברים; "להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיותו דבק בו יתברך". וכן בתפארת ישראל פ"ט [קמט:] הזכיר את שניהם [הצלחה ודבקות], שכתב: "התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה הצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה, הוא על ידי עשיית התורה", ושם מאריך לבאר הענין [ראה להלן פ"א הערות 39, 1166, 1233, פ"ב הערה 497]. ובעל כרחך ששני דברים אלו - חד הם, כי אין החיים הנצחיים ["הצלחה האחרונה"] אלא פועל יוצא מדבקות בו יתברך, "שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'". וכן כתב קודם לכן בתפארת ישראל פ"ט [קמ:], וז"ל: "והנה לא רחוק הוא לאדם, שאפשר לקנות ההצלחה הרוחנית על ידי המעשים הטובים... כלם תכונה לנפש לזכך אותה לטהר אותה מפחיתות החומר... ולעשות אותה רוחנית על ידי זכוך הנפש, ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו. שזהו תכלית ההצלחה, כמו שמעיד עליו הכתוב [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך'. והפך זה, האבדון, הוא הכריתה והפירוד ממנו יתברך, כמו שאמר בכל מקום על האבדון [במדבר טו, לא] 'הכרת תכרת', ופירשו חכמים [שבועות יג.] 'תכרת' בעולם הבא. נמצא השכר הוא הדבוק בו יתברך, והעונש הוא הכריתה והפירוד ממנו". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מז.], וז"ל: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם ג"כ יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי" [ראה להלן פ"ב הערה 739]. נמצא שחיי העוה"ב אינם דבר שעומד לעצמו, אלא שהם פועל יוצא מדבר הקודם לו, שהוא דבקות בה'. ובגו"א בראשית פכ"ה ריש אות כו כתב: "עולם הבא, אשר יחפוץ ויבחר בו השם, הוא הקדוש, ויקרב אותו לו", הרי שעוה"ב הוא פועל יוצא מדביקות בה' ["אשר יחפוץ ויבחר בו השם"]. וראה להלן הערות 38, 39. [↑](#footnote-ref-18)
18. <> האנושי, וכמבואר למעלה הערה 12. והנה יש לדון במה שאין בידי השכל האנושי להשיג דבקות בה', האם זהו משום ש"דבר זה הוא למעלה מן השכל [האנושי]" [לשונו למעלה ולשונו כאן], או שזהו משום שהאדם הוא בעל גוף, "שיושב בחושך ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך אשר מכסה עליו" [לשונו למעלה]. כי אם תבאר שהמעכב לדבר הוא מחמת השכל האנושי מצד עצמו [שאין בידו להשיג מהי הדרך להדבק בה'], לשם מה הוצרך להוסיף שהגוף הוא חשוך ועכור, הרי דל וסמי מהכא את הגוף, מ"מ השכל האנושי מצד עצמו מנוע מלהשיג מהי הדרך לדבקות בו יתברך. ואם תבאר שהמעכב לדבר הוא מחמת הגוף, מדוע הוצרך להוסיף שהשכל מצד עצמו אינו בר השגת ענין זה, הרי אף שהיה בר הכי לכך, מ"מ הגוף מעכב. ולשם מה נקט בתרתי לרעותא; עכירות הגוף, ומגבלות השכל האנושי. ונראה, שמגבלות השכל האנושי אינן אלא מחמת שהשכל האנושי מצורף לחומר, ואילו לא היה מצורף לחומר, היה השכל האנושי ברור וזך לגמרי. וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:], וז"ל: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה" [ראה להלן פ"ב הערה 987]. ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי" [וראה למעלה הערה 13]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. וכן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". וראה להלן פ"א הערות 247, 367, 379, 1440, 1733, ופ"ב הערה 852. [↑](#footnote-ref-19)
19. <> "להגיה" - להאיר, וכמו [ש"ב כב, כט] "יגיה חשכי", וכן [ישעיה יג, י] "וירח לא יגיה אורו", "ענינם ענין זהר" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש נגה]. [↑](#footnote-ref-20)
20. <> פירוש - אין הדגשת הפסוק ["כי נר מצוה ותורה אור"] באה לומר שהמצוה והתורה הן מאירות, אלא שהמצוה והתורה הן המאירות &**הבלעדיות**^ שיש לאדם היושב בחשכת הגוף. ומה שהתורה והמצוה שייכות לאור, ראה דבריו להלן פ"ג מי"ד, שכתב: "כי השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל. ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה נר מצוה [צ:], ושם הערה 114. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה, הם מצות התורה... והם כמו חבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל עולם העליון, להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין" [ראה להלן פ"א הערות 381, 1546, ופ"ב הערה 231]. והרי אין לך יציאה מחשיכה לאור גדול יותר מהעלאת אדם מבור תחתיות. [↑](#footnote-ref-21)
21. <> על פי תהלים קלט, יב "גם חושך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה", ופירש רש"י שם "כחשיכה כאורה שניהם שוין לך". ושויון זה יורה שאף הלילה גופא יאיר כיום. והנמשל; התורה והמצוות מזככות את הגוף העכור, עד שהגוף עצמו מאיר כעצם רוחני. וכפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.]: "כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו' [שמות לד, כט]... כאשר משה זכה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק, שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". הרי שביאר שאף הגוף מתייחס אל האור. ואילו כאן כתב למעלה "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה". והדברים נראים לכאורה שאינם עולים בקנה אחד. אמנם לא קשיא כלל, כי אף הגוף יכול להתעלות ולהגיע למדרגה של אור. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פכ"ג אות ג כתב: "שרה [אמנו] היתה שלימה... שלימות הגוף, דהא בת כ' היתה כבת ז' ליופי... יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג. וכמו שתמצא אצל משה רבינו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה' [דברים לד, ז], שגם זה מורה בהירות הגוף" [ראה הערה 6]. ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב אודות מעלת אנשי ביתר: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור, והיה להם הבהירות והיופי... וזהו שזכו ביתר אל מדריגת התפילין, אשר הם פאר על גוף האדם... ואמרו חכמים [שבת מט.] תפילין צריכין גוף נקי. וכל זה מפני שהתפילין הם דבר קדוש נבדל, ולכן צריך שיהיה מתייחס אל זה גוף האדם" [ראה להלן פ"ב הערה 484]. ולכך יש גוף שהוא עכור וחשוך, ויש גוף המתעלה ומתייחס לקדושת תפילין. וכן בדרוש על התורה [לה.] כתב: "יש בני אדם שכליים, שיתעוררו ויגברו שכלם, עד שגובר על הגוף, עד שאפילו הגוף נחשב פתוח ומוכן אל התורה לגמרי... לבן של ראשונים היה כפתחו של אולם [עירובין נג.], שהיה רחב עשרים אמה [רש"י שם], שיעור כפול במה שראוי לפתח. כי כל פתח אין ראוי לה רוחב יותר מעשרה אמות, כדקיימא לן לענין מבוי שהרחב מעשר אמות ימעט [עירובין ב.], וכן לענין פרצותיה [עירובין טו:], וכלאי הכרם [כלאים פ"ד מ"ד], וכל כיוצא. הוא דמיון הכת הזאת שיש לה כפליים לתושיה, לא זו ששכלם פתוח אל קבלת החכמה, אלא אף הגוף בהתעוררות ותגבורת השכל עליו, זהו לבן של ראשונים כפתחו של אולם, שהיה השכל באין ספק גובר בהם אף על הגוף ופתוח לתורה, עד שהיו מוכנים לתורה בשיעור כפול, כפתח האולם הזה שהיה רחב שיעור שני פתחים". הרי שלאחר שהגוף מזדכך כראוי, לא רק שאינו מונע קבלת התורה, אלא הוא אף מצטרף לקבלתה, וכפליים לתושיה. וראה להלן פ"ב הערות 672, 1083, 1626. [↑](#footnote-ref-22)
22. <> לשונו בנר מצוה [קטו.]: "כי הנר הוא גשמי, ומקבל האור, שהוא נחשב כמו צורה". ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "לפי שהנר נקרא הכלי אשר מקבל האור". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:]: "המצוה תקרא 'נר', מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור". וראה להלן פ"ב הערה 309. והנה כאן הזכיר שאור הנר נתלה בשלשה דברים; פתילה, שמן, וכלי. ואילו בתפארת ישראל שם הזכיר רק שני דברים; שמן, ופתילה. ובביאור השייכות של כלי לשם "נר", כן כתב בנר מצוה [צט.], וז"ל: "הנר אינו שולט בכולו, שהרי הכלי עצמו נקרא גם כן 'נר' בכל מקום [רש"י פסחים יא., שם ביצה כב., ועוד], ובו אינו שולט האור הדולק, רק שולט בשמן, ומושך השמן אליו... ולכך קראו הכלי, אשר שם השמן והפתילה, 'נר' בכל התלמוד, מפני שעל ידי הכלי נקרא 'נר', ובלא כלי אין שם 'נר' עליו, רק 'אבוקה' או 'מדורה' או 'פנסא' נקרא בכל מקום". וראה שם הערות 165-170, ולהלן פ"ב הערה 1041. [↑](#footnote-ref-23)
23. <> פירוש - סבת אור הנר היא דבר שהוא גוף [פתילה, שמן, וכלי], ולכך האור המסובב מזה "אינו אור בהיר", כי דיו לבא מן הדין [המסובב] להיות כנדון [הסבה (פסחים יח:)]. ואודות שהמסובב נגדר על פי סבתו, ומן הנמנע שיתרומם מעל למגבלות סבתו, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ב:], וז"ל: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך", ושם הערה 10. וראה להלן פ"א הערות 438, 1536, 1662, ופ"ב הערה 1069. ולהלן פ"ד סוף מי"ז כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". וצרף לכאן שבמדרש תהלים פרק צ מבואר שבית המקדש השלישי לא יבנה על ידי אדם, ולכך יעמוד לעד. וראה להלן פ"א הערות 438, 1536, 1560, 1662, ופ"ב הערה 1069. [↑](#footnote-ref-24)
24. <> יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה כל מי] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וראה בסמוך הערה 31, ולהלן פ"א ליד ציון 1320 הביא את דבריו מכאן, ושם הערה 1340, ופ"ב הערה 309. [↑](#footnote-ref-25)
25. <> בתפארת ישראל הקדיש את הפרקים ח, ט, לבאר כיצד באמצעות עשיית המצות ע"י כלי הגוף אדם זוכה למעלה רוחנית. ובפרק ח 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", ושם הערה 32. [↑](#footnote-ref-26)
26. <> אודות שמחמת שהמצות הן "מצות בוראו ורצונו של השם יתברך" לכך הן מדביקות את האדם בהקב"ה, כן ביאר היטב בתפארת ישראל פ"ט [קמז:], וז"ל: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם, שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך, והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". וראה להלן פ"א הערות 82, 1998, ופ"ב הערה 119. @**ועוד אודות**^ שהרצון שיש להקב"ה במצוה הוא המקרב את המצֻווה למצַוֶה, צרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [ד"ה למה], שכתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.] גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא &**רצון**^ השם יתברך. למה הדבר דומה; שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, &**יותר קרוב לו**^, ויותר עושה לו &**רצון**^ מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא &**רצון**^ השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ [המלך] בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". ובתנחומא פרשת ויגש אות ו איתא "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". וכמו שכל שליח מורה על רצונו של המשלח שמינהו ["מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם" (ב"מ כב.)], כך המצות מורות על רצון הקב"ה. והואיל ורצון שייך לפרשה של כבוד ["רצונו זהו כבודו" (ירושלמי פאה פ"א ה"א)], לכך סיום המאמר עוסק בכבוד הקב"ה העולה מהמצות. ובגבורות ה' פ"ו [לט:] כתב: "מצוה עצמה שהיא רצון בוראו, וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא". וראה תפארת ישראל ר"פ ב [מח.], ולהלן פ"א הערות 82, 386, 590. [↑](#footnote-ref-27)
27. <> יש לדייק בלשונו, מדוע לגבי מצות נקט בלשון בורא ["מצות בוראו"], ואילו לגבי רצון נקט בלשון השם יתברך ["רצונו של השם יתברך"]. והנראה, כי "מצות בוראו" מורה שהקב"ה הוא עילתו ["שהרי מצד העילה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עילה'" (לשונו בנתיב יראת השם פ"א)]. וכאשר האדם הוא עלול גמור לה', אזי הוא מקבל על עצמו מלכותו יתברך [באר הגולה באר הרביעי (תקנח.)]. וקבלת מלכות היא קבלת מצות [ברכות יג.], ולכך נמצא הוא צירוף המלים "מצות בוראו". אך רצון ה' מחייב אף ללא ציווי מפורש על כך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה אבל]: "מצות עשה יש לעשות ולקיים [אף ללא ציווי ה'], כי זה הוא רצונו של מקום, ויש קבול שכר על זה", ושם הערה 101. וראה על כך בקובץ שיעורים ח"ב, קונטרס דברי סופרים סימן א סק"ג, ובאור שמח ריש הלכות קריאת שמע ד"ה לכן. והואיל ורצון ה' מחייב אף ללא ציווי, לכך אין לתלות רצון זה בהיות הקב"ה בורא, כי בהעדר ציווי, אין מקום לנקוט בלשון "בורא" המורה על ציווי של מלך. [↑](#footnote-ref-28)
28. <> לשונו בנתיב התורה פט"ז [א, עא.]: "כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי... וכן המצות הם כמו נר; כי מצד שהמצוה נעשית על ידי פעל אדם גשמי, יש אל המצות שייכות אל הגוף הגשמי. ומצד שהמצוה היא אלהית, יש לה שייכות אל הנבדל". וראה להלן פ"ב הערה 1041. [↑](#footnote-ref-29)
29. <> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, להלן פ"ג מי"ד כתב: "כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל. ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי". וראה להלן פ"ו מ"ב. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסו.] כתב: "כל מצות התורה אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים... ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצוה על ידי פעל גשמי. שאין ערך לגשמי אל השכל, ולכך תלמוד תורה נגד הכל [פאה פ"א מ"א], ודבר זה מבואר" [ראה להלן פ"ב הערה 117]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם. ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים, ואפילו חפצי שמים שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי... וכמו שבארנו בהקדמת אבות... כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור', כמו שבארנו בהקדמת מסכת אבות". וראה תפארת ישראל פ"ט הערה 53, ושם פי"ג הערה 90, ובסמוך הערה 34, ולהלן פ"ב הערות 309, 311. [↑](#footnote-ref-30)
30. <> לשון הגמרא שם: "את זו דרש רבי יוסי, [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', תלה הכתוב וכו'". ונקט כגירסת העין יעקב [שבעל המאמר הוא רבי מנחם ברבי יוסי, וכן הוא בהמשך המאמר], וכדרכו שמביא כגירסת עין יעקב [ראה במפתח ערכים לספר באר הגולה, עמוד שכח., שיסוד זה הובא שם שלש עשרה פעם]. ראה להלן פ"א הערה 1004, ופ"ב הערות 535, 1295. [↑](#footnote-ref-31)
31. <> כמבואר למעלה בהערה 24 שהמצוה תלויה בגוף. וכאן מוסיף שכל מעשה [אף לא של מצוה] תלוי בגוף. וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.], וז"ל: "שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל". וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "המעשה שייך לגוף... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". וכן הוא להלן פ"א מי"ז [ד"ה ואמר לא]. ולהלן פ"ג מי"ז כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם". ובנתיב התורה פי"ז [א, עב:] כתב: "המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם". ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה והנה כאשר] כתב: "כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף", ושם הערה 105. וכן הוא בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ועוד. ובגו"א שמות פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל", ושם הערה 26. וראה להלן פ"א הערות 246, 254, 1437, 1485, ופ"ב הערה 588. [↑](#footnote-ref-32)
32. <> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ומזה עצמו] כתב: "וכל דבר הוא תחת הזמן". וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה" [וראה להלן פ"ב הערה 445]. וכן הוא בנתיב התורה פי"ז [א, עד.], גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 166, ופ"א הערה 1184. @**ובביאור הדבר**^, ראה דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], שכתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים", וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 202. ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם יכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה. [↑](#footnote-ref-33)
33. <> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריז:]: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן... ולכך אמר שהמצוה לפי שעה, דהוא הזמן, שהאור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה, והוא לזמן". ובנתיב התורה פ"א [א, ו.] כתב: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות והשייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה [לעולם], כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". @**אמנם רש"י**^ [שמות יב, יז] כתב "כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם בא לידך עשה אותה מיד". וכתב על כך בגו"א שם [אות מב] בזה"ל: "לכך ציוה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', הבא לידך אל תחמיצנה, כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן, לא כמו דברים של חול שהם גשמים, שהם תחת הזמן נתונים. אבל אלו דברים, אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד... ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן... שאין שם ענין זמן באלו דברים" [ראה להלן פ"א הערה 1182]. וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן ש"המצוה שהיא מעשה האדם... על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן... ולכך המצוה שהיא ע"י גוף האדם היא מגינה בזמן בלבד". ובמלים אחרות, איך יתקיימו שני המאמרים; "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה", ו"המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה". אמנם לא קשיא כלל, כי המצוה לכשעצמה היא אור אלקי, אך ביצועה על ידי האדם נעשה בכלי הגוף. ולכך אין להחמיץ את המצוה "שהיא דבר ה', כי דבר ה' מוטל עליו לעשות בלי זמן", אך משנעשית המצוה על ידי האדם, הגנתה היא לשעה, כי גוף האדם הוא תחת הזמן. ועל שילוב זה כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם", וראה להלן פ"א הערה 1340. [↑](#footnote-ref-34)
34. <> ראה הערה 29. ודוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך היא מרוחקת מהאדם הגשמי, וכמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". ובסמוך [ד"ה וכן נראה] כתב: "התורה שהיא חכמה אלקית, אין בה דבר גופני", ושם הערה 101. וראה להלן פ"א הערות 246, 1486, ופ"ב הערה 431, 581. [↑](#footnote-ref-35)
35. <> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן", וכן כתב שם בפי"ג אות ח. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "כל דבר שאינו בגוף, אינו תחת הזמן", ושם הערה 30. [↑](#footnote-ref-36)
36. <> יש לדייק, מדוע לגבי הגנת התורה על האדם התנה זאת בכך שתהיה לאדם דביקות בתורה ["כאשר האדם דבק בתורה השכלית"], ולא התנה כן לגבי הגנת המצות על האדם, שרק כתב "המצוה שהיא על ידי הגוף האדם היא מגינה בזמן בלבד", ולא הוסיף לומר "כאשר האדם דבק במצוה". ונראה, שדביקות בתורה היא התמדה בלימוד התורה, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ג [א, יד.], וז"ל: "כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי, עד שלא יפרד מאתו, ואם לא כן אין זוכה האדם אל התורה, כי צריך שיתאחד עם השכלי... צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים גשמיים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולימודו בתורה לפי שעה ולפי זמן, אינו קונה התורה... כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן". וראה להלן פ"א הערות 1181, 1498, ופ"ב הערות 1448, 1643. נמצא שהיות התורה למעלה מהזמן מחייבת שתי תוצאות; (א) קנינה יעשה בלימוד תמידי, ולא "לפי שעה". (ב) הגנתה תהיה לעולם, ולא "לפי שעה". וכאן שדיבר אודות התוצאה השניה ["מגינה לעולם"], הוסיף שתוצאה זו אכן תיעשה רק בתנאי ש"האדם דבק בתורה השכלית", ואינו מרפה ממנה כלל. @**ומן הראוי**^ לצרף לכאן דברי הפחד יצחק שבועות, מאמר כד אות ב, שכתב: "נאמר [דברים ו, ז] 'ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. בהשקפה ראשונה נראה כי הדברים האלה יכולים להיות נאמרים בנוגע לכל המצוות התמידיות. דבודאי גם מצות יראת שמים נוהגת היא 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. ומדחזינן דרק במצות תלמוד תורה נפרטו כל המצבים הנ"ל, שמע מינה דמושג ה'תמידיות' הבא ביחס למצוות, חלוק הוא בהחלט ממושג ה'תמידיות' הבא ביחס לתורה... מושג ה'תמידיות' כשהוא בא ביחס למצוות, מובנו הוא שאין כאן רגע פנוי מבלי אותה מצוה, וממילא המצוה נוהגת תמיד... אך מושג ה'תמידיות' בתלמוד תורה, מובנו שהניגון הוא בן תמידיות. כאן ה'תמידיות' מתיחסת לחפצא של תלמוד תורה... ולא הודעה של משך זמן... באופן שאם גרעת שעה מיראת שמים, הרי חסרון שעה בידך. אבל אם גרעת שעה מתורתך, הרי רצחת את אופי ה'תמידיות' של תורתך, ותורה קטועה בידך. וידועים הם הדברים שאמרו חכמים [סנהדרין צט.] על הלומד תורה לפרקים [שאמרו עליו את הפסוק (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב"]. ולא מצינו כהאי גוונא בשאר המצוות התמידיות. והכתוב הזה אומר 'ודברת בם בשבתך בביתך בלכתך בדרך בשכבך ובקומך', מיוחד הוא בתלמוד תורה דוקא. מפני שהכוונה היא בכאן לצירופם של כל המצבים הללו ליצירת קומה שלימה אחידה של תלמוד תורה, עד שכל הגורע מהמשכם ומרציפותם של המצבים האלה, בכלליות הקומה הוא פוגם". [↑](#footnote-ref-37)
37. <> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריח.]: "התורה היא שכל נבדל, ולפיכך התורה מגינה לעולם, שהרי הדבר הנבדל מן הגשמי אינו נתלה בזמן". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. [↑](#footnote-ref-38)
38. <> ראה הערה 17, שנתבאר שם שהכוונה בזה היא דבקות בה'. [↑](#footnote-ref-39)
39. <> פירוש - השגת המעלה האחרונה היא מטרת כל חי אשר הוא על האדמה. ופשטות לשונו "כל חי" משמע אף הבהמות והחיות. אמנם בבאר הגולה באר החמישי [פב:] כתב להדיא שאין לבהמות "שלימות שיש לו תכלית אחרון, כי עד שם לא בא", וראה שם הערות 460, 461. וכן שם בבאר השביעי [שפב:] כתב: "כל אשר אינם בעלי תורה, נטלו הצלחתם האחרונה ממנו, והוא נמשל כבהמות נדמה", ושם הערה 95. ובעל כרחך ש"כל חי" מוסב על כל בני האדם, ישראל וגוים כאחד. ובבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב: "הרי אף אשר לא מבני ישראל המה נתנו לו חלק לעולם הבא... שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.]", ושם הערה 131. ובמסילת ישרים פ"א כתב: "וכשתסתכל בדבר תראה כי השלמות האמיתי הוא רק הדביקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר [תהלים עג, כח] 'ואני קרבת אלקים לי טוב'. ואומר [תהלים כז, ד] 'אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וגו''. כי רק זה הוא הטוב. וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב, אינו אלא הבל ושוא נתעה. אמנם לכשיזכה האדם לטובה הזאת, ראוי שיעמול ראשונה וישתדל ביגיעו לקנותה, והיינו שישתדל לידבק בו יתברך בכח מעשים שתולדתם זה הענין, והם הם המצות". וכבר נתבאר למעלה [הערה 17] שדביקות בה', וזכיה בחיי העוה"ב, הן דבר אחד. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 21. [↑](#footnote-ref-40)
40. <> אודות ששכל האדם מחייב דברי מוסר, כן מבואר להלן [ד"ה וסדר זאת], ושם הערה 166. ואודות חלק זה בתורה, ראה דבריו בגו"א בראשית פכ"ח אות ח, שכתב: "הצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות". וראה להלן הערות 92, 157, ולהלן ד"ה ומפני כי. הרי שחלק זה הוא הנהגה במדות טובות. ובדרוש על התורה [לב.] כתב: "כי שלש מעלות הן; האחד, הוא הנוהג בדרך ארץ, והנהגתו נאה עם הבריות עד שהוא נושא חן בעיני הכל. השני, היא החכמה... המעלה השלישית... כשיש בו יראת שמים". הרי שהמקביל ל"מדות טובות" שהזכיר בגו"א הוא "דרך ארץ" שהזכיר בדרוש על התורה. וכן יבאר בסמוך שכוונתו לדרך ארץ [ראה הערה 71]. נמצא ש"מה שנותן שכל האדם מן המוסרים" הוא הנהגה במדות טובות ודרך ארץ. וראה בבאר הששי הערה 624. ובהערה 72 הובאו דבריו מנתיב דרך ארץ שביאר שיש "דרך ארץ" הכוללת מוסר, ויש "דרך ארץ" מחוץ למוסר, עיין שם. וראה להלן פ"א הערה 1. [↑](#footnote-ref-41)
41. <> בסמוך יבאר [ד"ה אבל דרך ארץ] מדוע "תוכחת מוסר" קשורה ואדוקה ל"חיים". אמנם דבריו צריכים ביאור, שמשמע מדבריו כאן ש"דרך חיים" מתייחס לחלק המוסר ודרך ארץ של תורה, אך הפסוק שרומז אליו כאן נאמר דוקא בקשר למצות התורה, שנאמר שם [ויקרא יח, ה] "ושמרתם את חוקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה'". וצ"ע. [↑](#footnote-ref-42)
42. <> "עשרה דורות מאדם ועד נח, ועשרה דורות עד אברהם, הרי עשרים דורות. יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, הרי כ"ו דורות" [פירוש מהרז"ו שם]. וראה להלן ציון 168, בביאור משנת "כל ישראל" הערה 110, ופ"א הערה 1834. [↑](#footnote-ref-43)
43. <> אודות חוזק העץ, כן כתב בנתיב העבודה פ"ד [א, פז.], וז"ל: "אברהם שהיה התחלה לעולם, יש לו מקום מיוחד אצל השם יתברך... והוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל רוחות באות, אין מזיזין אותו ממקומו". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "כל נטיעה, אשר אם כל רוחות באים, אין מזיזין ממקומה", ושם הערה 101. ובח"א ליבמות מט: [א, קלב.] כתב: "כי הארז יש לו חזוק גדול, שיש לו שרשין מרובין, ואפילו כל הרוחות באות, אין מזיזין אותו ממקומו. ולכך אמר [שם בגמרא על הנביא ישעיה] דאבלע בארזא, והיינו חוזק שמירתו". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "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 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". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג.] כתב: "הנטיעה גם כן קיימת, ואין לנטיעה סלוק והסרה כלל, אבל הוא נשאר במקום שהוא נחלה עולמית". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואמר עוד]: "כי התורה היא עץ חיים, שהעץ מקויים ביותר, וכדכתיב [ישעיה סה, כב] 'כי כימי העץ ימי עמי', שמזה תלמוד כי העץ מאריך בקיום". וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערות 68, 113, פ"א הערה 1344, ופ"ב הערה 622. [↑](#footnote-ref-44)
44. <> לשונו בגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה]: "לפי שהתורה נקראת 'עץ חיים' [משלי ג, יח]... כי העץ הוא נטיעה קיימת, כך דברי תורה הם מתחברים ונטועים, דבקים עם השם יתברך". [↑](#footnote-ref-45)
45. <> מה שכתב כאן "מסודרת מאתו", כי סדור התורה ע"י ה' מורה על חבור התורה לה', וכמו שכתב להלן פ"ג מ"ב [ד"ה פירוש מה]: "מה שהתורה נקראת 'בת' [להקב"ה (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה... כי הש"י עם התורה לא יפרד מן התורה, במה שהתורה מסודרת מן הש"י סדר מחויב, ודבר זה אין הפרד והפרש מאתו יתברך". וכן בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "התורה היא מסודרת מן השם יתברך בעצמו". הרי שחבור התורה לה' הוא בכך שהתורה מסודרת על ידי ה'. וכאן שמבאר את חבור התורה לה' [כעץ], הוסיף לכתוב שהתורה "מסודרת מאתו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה.] כתב: "ועוד יש לך להבין, כי אין עצם התורה במה שמצות של תורה הם משפטים צדיקים והם אמת וישרים, כי לא זה עצם התורה. רק כי עצם [התורה] במה שהמשפטים והחוקים הם משפטי השם יתברך אשר נתן וסדר... כי העיקר גם כן במה שהוא משפטי השם יתברך שסידר הוא". הרי נתבאר, שהשתלשלותה של התורה מהקב"ה, אין פירושה אלא שהתורה מסודרת מן הקב"ה. וכאשר הקב"ה מכריז ואומר [ישעיה נא, ד] "תורה מאתי תצא", תורף הכרזה זו הוא שהתורה מסודרת ממנו יתברך. וראה תפארת ישראל פל"ז הערה 148. [↑](#footnote-ref-46)
46. <> כמבואר בהערה הקודמת. ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו...כי אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה שהיא אצולה מן הש"י. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". [↑](#footnote-ref-47)
47. <> כגירסא המובאת כאן נמצא בשיר השירים רבה ה, יא, ד"ה שחורות כעורב. ומעין זה הוא בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו, ובויק"ר יט, ב, ובעוד מדרשים, וכמצויין במסורת המדרש שם. [↑](#footnote-ref-48)
48. <> שנאמר בו [דברים יז, יז] "ולא ירבה לו נשים וגו'". [↑](#footnote-ref-49)
49. <> "צואת שכיב מרע, ולשון 'דייתקי' 'דא תיקו', זאת תיקום, דדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמי" [רש"י ב"מ יג.]. וכן הוא בערוך ערך "דייתק". [↑](#footnote-ref-50)
50. <> "והרי שלמה ביקש לעקור יו"ד ממני, כתיב [דברים יז, יז] 'ולא ירבה לו נשים', והרבה לו" [לשון ויק"ר יט, ב (שאף שם הובא המאמר)]. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעג:] הרחיב לבאר מדוע אמרו שדוקא היו"ד של "ירבה" היתה מקטרגת עליו, עיי"ש. [↑](#footnote-ref-51)
51. <> ובביאור המדרש, ראה בתפארת ישראל פמ"ט [תשעא:]. [↑](#footnote-ref-52)
52. <> מזכיר כאן ארבע המלכיות, כי למעלה כתב שחוזק העץ מתבטא בכך "אשר אם כל הרוחות בעולם באים, אין מזיזין העץ הזה ממקומו" [והוא לשון המשנה להלן פ"ג מי"ז]. ולכך מבאר את הכוחות בעולם שנמשלו לרוחות הבאות לעקור את עץ התורה, והן ארבע המלכיות. ואודות ההקבלה שבין ארבע המלכיות לארבע הרוחות, כן כתב בנצח ישראל פ"כ [תלה:], וז"ל: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". וראה שם הערה 23, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן חזר וכתב בנצח ישראל פכ"א [תמה:], והוסיף: "ולפיכך תמצא שאמר [דניאל ז, ב] 'חזה הוית בחזוי לילא וארו ארבע רוחי שמיא מגיחן לימא רבא'. ומן הים היו עולים אלו ד' חיות, שהם ד' מלכיות שראה דניאל. וזה מפני שאמרנו, כי אלו ד' מלכיות הם מכח העולם הזה הגשמי כמו שהתבאר, ולכן ד' רוחי שמיא היו מביאין אלו ד' חיות, שהם ד' מלכיות". וכן האריך בזה בנר מצוה [ז.-יד:]. ובגבורות ה' פ"י [ס.] כתב: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן מבואר בתפארת ישראל פל"ח [תקעו:], ושם הערה 82. וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פד:]. ובאור חדש [סט:] כתב: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובגבורות ה' פ"ז [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד". [↑](#footnote-ref-53)
53. <> "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך" [תפילת על הנסים], ומבאר כאן שה"ה לשלש המלכיות האחרות. אמנם בגבורות ה' פ"ח [נא.] יחס את הרצון לעקור את התורה מישראל רק למלכות יון ומלכות רביעית, ולא למלכות בבל ומלכות מדי, שכתב: "וכאשר תבין ד' מלכיות אלו תדע, כי שלש מלכיות כל אחת ואחת היתה מושלת על ישראל בענין מיוחד. ויש באדם ג' דברים; גוף ונפש ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו [ראה להלן הערה 133]. ומלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף. ומלכות מדי היה רוצה לקחת נפשם. ומלכות יון לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל. ומלכות רביעית בשלשה משעבדין בהם; בעול, והרוגי מלכות, וגזרו שלא יתעסקו בתורה. וזה מפני כי מלכות רביעית שקולה כנגד ג' מלכיות... ויון... היו רוצים לבטל התורה שהיו מקנאין בהם". הרי שהרצון לעקור את התורה אינו נמצא בשתי המלכיות הראשונות, אלא רק בשתי המלכיות האחרונות. וכן בנר מצוה [כט:] ביאר שמלכות יון מתנגדת במיוחד לתורה השכלית, ובתוך דבריו כתב: "כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה... ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל... ולכך המלכות הזאת לא היו מתנגדים לישראל רק מצד התורה השכלית ומצות התורה האלקית. וכך היה כל ענין מלכות שלישית, לבטל מישראל מעלת התורה האלקית... מפני שרצו האומה הזאת לבטל מן ישראל מעלתם האלקית העליונה שיש לישראל, ולכך גזרו עליהם לבטל מהם התורה האלקית", ושם הערות 198, 199, 250. ואילו כאן כתב שארבע המלכיות באו "לעקור התורה מישראל על ידי גזירותם, כמו שהיו עושים". וצ"ע. @**ונראה ליישב**^ זאת על פי דברי הרמב"ם באגרת תימן [ד"ה דעו שזאת], שכתב על שני סוגי ההתנגדות שיש לאומות כנגד ישראל, וז"ל: "מפני שיחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו... קנאונו הגוים כולם על דתנו קנאה גדולה... לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להלחם ולעשות מריבה עמו... ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה זו עד זמננו זה, שכל מלך עובד ע"ז... שאין תחלת כוונתו ודעתו לסתור תורתנו, ולהפוך דתנו באונס, בנצחון ובחרב, כמו עמלק וסיסרא, וסנחריב ונבוכדנצר וטיטוס ואדריונוס, והרבה כיוצא בהן. זהו הנוע [הסוג] האחד משני הנועים שהתכוונו בו לנצח החפץ האלהי. הנוע השני, הם המחודדים משאר מלכיות, והחכמים מיתר הלשונות, כמו האדומים והפרסיים והיוונים, שאלו כמו כן שמו כוונתם לסתור דתנו ולהפר תורתנו בטענות שטוענים עליה ובקושיות שמחברים, ומגמתם בכל זה; להפר התורה ולמחות עקבותיה בחבוריהם, כמו שהתכוונו האנסים במלחמותיהם". הרי שיש שני סוגי מלחמה של אומות העולם כנגד התורה; (א) לבטל את קיום התורה מישראל. (ב) לבטל את חכמת התורה מישראל. לסוג הראשון שותפים כל אומות העולם, ולסוג השני שותפים אומות בודדות, כשהבולטת בהן היא יון. דבריו כאן [בדר"ח] מוסבים על הסוג הראשון [אשר שותפים לו כל האומות], ואילו דבריו בגבורות ה' ובנר מצוה מוסבים על הסוג השני, וכמבואר להדיא בדבריו. ועיין בנר מצוה [מז.], ותראה שנקודה זו מוכחת מתוך דבריו. [↑](#footnote-ref-54)
54. <> לשון הרמב"ם באגרת תימן הנ"ל: "ולא יצלח [נסיונות הגוים לבטל מישראל את התורה]... שהקב"ה בשר אותנו על ידי ישעיהו, שכל אנס או נצחן שיתכוון לסתור תורתנו ולבטל דתנו בכלי זיין, ישבר הבורא כלי מלחמתו, ולא יצליחו. וזה על דרך משל, כלומר שעצתו לא תשלם לעולם. כמו כן כל טוען שיתכוון לבטל מה שבידינו יצא מחויב מן הדין בטענתו, ויבטל אותה ולא תתקיים. כמו שנאמר [ישעיה נד, יז] 'כל כלי יוצר עליך לא יצלח וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם מאתי נאם ה''. ושתי אלו הכוונות, כלומר העכו"ם המתכוונים לשתי אלו הכוונות... עשו אחוה להרוס יסודות הדת שהוטבעו במעבה נאמן... והאמת יהתל בהם וישחק. כלומר הקב"ה, שהוא האמת יושב ומהתל ושוחק בהם, על שהם מתכוונים בחלישות שכלם כוונה שאין לה תכלית. ועל זה העניין אמר דוד ע"ה ברוח הקודש בראותו כוונתם לסתור דת האמת, ובראותו שהקב"ה יושב ומשחק בהם [תהלים ב, ג] 'ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו'. ועדיין אנו בחונים ומנוסים בשתי הכתות האלה מיום מלכותנו וקצת ימי גלותנו". [↑](#footnote-ref-55)
55. <> כמבואר במדרש הנ"ל [ויק"ר ט, ג] "'עץ החיים' [בראשית ג, כד], זה התורה". ובסמוך יביא גם את הפסוק [משלי ג, יח] "עץ חיים היא למחזיקים בה". ועד כה ביאר שהתורה נקראת "עץ", ומעתה יבאר שהתורה נקראת "עץ &**חיים**^". [↑](#footnote-ref-56)
56. <> "מצד עצמה" - שאין לה הפסק מצד עצמה [לאפוקי הפסק מצד אחרים (שגם זה אין לה, אך זו נקודה שניה), וכמו שמבאר]. [↑](#footnote-ref-57)
57. <> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, רש"י [בראשית ל, א] כתב "מי שאין לו בנים שחשוב כמת". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע, והמיתה היא העדר הדבר והפסקו. ולפיכך מי שאין לו בנים, שיש הפסק לתולדתו, נקרא מת. ולא נקרא 'חיים' אלא מי שהוא כמו באר שנקרא חיים, שתמיד הולך ונובע... אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [ד"ה ודע] כתב: "ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים... למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם אינו נקרא 'מעיין חיים'". ובגו"א בראשית פי"א אות כ כתב: "כי החיות הוא דבר שאין לו הפסק כלל, כמו 'מים חיים' [במדבר יט, יז], אשר לא יכזבו מימיו, שהוא נובע בלי הפסק. ומפני כי יש לרשע מיתה בסוף, הוא נקרא מת [אף בחייו (ברכות יח:)], כי יש לחיותו הפסק, והרי אין זה חיים. והצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים בתחיה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "כי המקור אין לו הפסק כלל". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "כי הדבר שאינו פוסק נקרא חיים, כמו המעיין שיש לו מקור שאינו פוסק... יעקב לא היה עקור [לעומת אברהם ויצחק], כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת [תענית ה:], לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר". וראה נצח ישראל פל"ז הערה 47, נר מצוה ח"ב הערה 312, ובח"א לר"ה טז: [א, קט:]. @**וביאור הדבר**^, כי החיים באים ממקור ["כי עמך מקור חיים" (תהלים לו, י)], והגדרת "מקור" היא השפעה ללא הפסק, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:]: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... השם יתברך אשר הוא מקור חיים, משפיע... [אך] ע"ז, שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". וראה להלן פ"א הערות 86, 1227, ופ"ב הערות 1106, 1218. [↑](#footnote-ref-58)
58. <> הרי שנקרא "אדם" לפני שנעשה "לנפש חיה", א"כ גדר האדם הוא "אדם המקבל חיות", ולא שהחיות היא עצמו של אדם. ובח"א לערכין טו. [ד, קלג.] כתב: "אמנם מן הכתוב שאמר 'ויהי אדם לְנפש חיה', ולא אמר 'ויהי האדם נפש חיה'... שאז היה פירושו כי האדם בעצמו נפש חיה... אבל 'לְנפש חיה' כתיב", ושם מאריך בזה. והרמב"ן [בראשית ב, ז] כתב: "יאמר שיצר השם את האדם עפר מן האדמה, והיה מוטל גולם כאבן דומם, והקב"ה נפח באפיו נשמת חיים, ואז חזר האדם להיות נפש חיה שיתנועע בה... וזה טעם 'לנפש חיה', כלומר ששב האדם להיות נפש בה חיים, אחרי שהיה חרש את חרשי אדמה. כי הלמ"ד תבא בהפוכים, וכמו [שמות ד, ט] 'והיו לדם ביבשת', [שמות ד, ג] 'ויהי לנחש', [שמות יד, כא] 'וישם את הים לחרבה'". [↑](#footnote-ref-59)
59. <> כי אין החיות הגדרתו בעצם, אלא דבר שהוא שנתקבל לאחר שהיה כבר "אדם", וכל קבלה לאחר זמן יכולה להתבטל. ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל לאחר זמן, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא בעצם קשור למהות האדם. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; על הפסוק שנאמר בו שהאדם נקרא "אדם חי" ["מה יתאונן אדם חי" (איכה ג, לט)], דרשו חכמים [איכ"ר שם] "מה יתאונן אדם חי, דיו שהוא חי. אמר רבי לוי, אמר הקב"ה, חיותך בידי, ואתה מתאונן [בתמיה]". ולפי המתבאר כאן כוונת המדרש מחוורת למדי, שהואיל והאדם נקרא "אדם חי", הרי זה מורה שהחיים הם דבר שנתקבל אצל האדם לאחר היותו אדם, ולא שהוא חי בעצם. והרי כל קבלה שנתקבלה לאחר זמן יכולה להתבטל, כפי שבתחילה היה האדם ללא קבלה זו. ומתוך אספקלריא זו, עולה בבהירות ההרגשה שמשך ימי חיי האדם אינו אלא מתנה גמורה שניתנת לו מחסדו יתברך, כי החיים נתקבלו אצל האדם לאחר היותו "אדם", ולכך הם היכולים להנטל ממנו בכל עת. ומאליה עולה היא ההודאה ש"כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי" [מתפלת השחר]. ולכך אין לו לאדם להתאונן על צרותיו, בעוד שהוא מחוייב בהודאה גמורה להקב"ה על מתנת החיים הממשיכה להנתן לו. [↑](#footnote-ref-60)
60. <> כי לא נאמר "עץ חי", אלא "עץ חיים". [↑](#footnote-ref-61)
61. <> רמב"ן דברים ה, כג: "ויתכן לפרש שהזכיר כן ["אשר שמע קול &**אלקים חיים**^ מתוך האש"], לומר שהשומע קול אלקים, שעמו מקור חיים, תדבק נפשו ביסודה, ולא תחיה עוד חיי בשר ודם". [↑](#footnote-ref-62)
62. <> וקשה מכך, כי זה דומה ל"אדם חי", שאינו חיים בעצם. [↑](#footnote-ref-63)
63. <> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב הי"א: "ולפיכך אומר 'חֵי פרעה'... ואין אומר 'חֵי ה'', אלא 'חַי ה'', שאין הבורא וחייו שנים, כמו חיי הגופים החיים... אלא מחמת עצמו". ובפירוש שם כתב: "'חֵי' בציר"י הוא תאר לגוף החי... ו'חַי' בפת"ח אינו תואר, אלא רוצה לומר שהוא חי". וכן כתב במורה נבוכים ח"א פס"ח, וז"ל: "שהוא [הקב"ה] אחד בלבד, ולא יסופח אליו דבר אחר... ולפיכך אומרים 'חַי ה'', ואין אומרים 'חֵי ה'', לפי שאין חייו דבר זולת עצמותו". ובהקדמה לאבות [שמונה פרקים], ס"פ ח כתב: "לא התירה הלשון העברית לאמר 'חֵי ה' צבאות' כמו שאמר [בראשית מב, טו] 'חֵי פרעה', [ש"ב יד, טו] 'חֵי נפשך', רצוני לומר, שם מצורף. כי המצורף והמצטרף אליו הם שני דברים חלוקים, ולא יצטרף הדבר לעצמו. ולפי שחיי השם הם עצמו, ועצמו הוא חייו, ואינו דבר אחר זולתו, לא הזכירוהו בצירוף. אך אמר [מ"א יח, טו] 'חַי ה' צבאות', [ירמיה לח, טז] 'חַי השם אשר עשה לנו את הנפש הזאת', הכונה בזה, שהוא וחייו אחד". אמנם בדניאל יב, ז נאמר "וישבע בחֵי העולם", ומדובר שם על הקב"ה, ועיין בתוספות יום טוב ס"פ ז בתמיד שעמד על כך. [↑](#footnote-ref-64)
64. <> ועל כך מורה תיבת "עץ", שאינה מתבטלת ע"י ארבע מלכיות וכיו"ב, וכמו שביאר למעלה. [↑](#footnote-ref-65)
65. <> ועל כך מורה תיבת "חיים", שאין לתורה הפסק מצד עצמה, וכמו שביאר למעלה. [↑](#footnote-ref-66)
66. <> להלן פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא'... ואומר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'". ושם בדר"ח [ד"ה ולפיכך] ביאר שהכוונה היא ללומדי התורה, ומתוך כך תמה "ומה שאמר 'למוצאיהם', ולא 'ללומדיהם'", עיין שם. אמנם כאן מבאר שאף "למחזיקים בה" מוסב על לומדי התורה. וכן להלן פ"ג מט"ו [ד"ה ובמדרש] כתב: "כי קנין הידיעה מביא האדם להיות דבק בחיים, כדכתיב 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". וכן בתענית [ז.] אמרו "כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'... למה נמשלו דברי תורה כעץ, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה', לומר לך מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים". הרי שביארו את הפסוק אודות לומדי תורה. וכן הוא בברכות לב: "מאי תקנתיה, יעסוק בתורה... שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". ובבמדב"ר יג, טז אמרו "'עץ חיים היא למחזיקים בה', זה שבט יששכר. 'ותומכיה מאושר' זה שבט זבולון". ובילקוט שמעוני ח"ב [ישעיהו פרק נו, רמז תפה] אמרו "עתיד הקב"ה לעשות צל וחופה לבעלי מצות אצל עמלי תורה... כתיב [ישעיה נו, ב] 'אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה', 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". הרי להדיא ביארו שהפסוק "עץ חיים היא" נאמר על עמלי התורה, ולא על בעלי מצות. אמנם הגר"א למשלי [משלי ג, יח] כתב: "המחזיק דבר הוא מחזיקו בשתי ידים. כלומר 'עץ חיים היא' למקיימים אותה, והיינו למחזיק התורה בשתי ידים, ימין ושמאל, במצות עשה ולא תעשה". [↑](#footnote-ref-67)
67. <> ענין זה מבואר יותר להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה], וז"ל: "יש לבאר מה טעם שהתורה מיוחדת שהאדם מגיע בתורה לחיי עולם הזה ולחיי העולם הבא. ויש לך לדעת... כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך... שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו [סנהדרין לח:] שהוא כופר בעיקר. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים. וזהו פירוש הכתוב 'עץ חיים היא למחזיקים בה', וזה כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו... כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". [↑](#footnote-ref-68)
68. <> כי כך אמרו במדרש הנ"ל [ויק"ר ט, ג] "'לשמור דרך עץ החיים' [בראשית ג, כד], כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה, שנאמר 'לשמור דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זה התורה". הרי שדרך ארץ נקראת "דרך". [↑](#footnote-ref-69)
69. <> דרך ארץ. [↑](#footnote-ref-70)
70. <> פירוש - "דרך" הוא קו ישר שבין שתי נקודות, וכמו שכתב בנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא.]: "האורח הוא קצר, ואינו נמשך, כמו הדרך שהוא מעיר לעיר". וכן נאמר כמה פעמים "דרך ישר", וכמו [משלי יד, יב] "יש דרך ישר לפני איש", [עזרא ח, כא] "לבקש ממנו דרך ישרה", [תהלים קז, ז] "וידריכם בדרך ישרה", [ירמיה לא, ט] "בדרך ישר לא יכשלו בה", וכיו"ב. אך מזה גופא משמע שיש דרך לא ישרה, כי אל"כ מדוע לומר יתור לשון "דרך ישרה", אם "דרך" בעצמה משמעותה דרך ישרה. וכן כתב בספר "ביאור שמות הנרדפים", עמוד קיד. ולהלן פ"ב מ"א אמרו "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם", ובדר"ח שם כתב: "צריך לומר 'איזה דרך הישר', ולא הספיק לומר 'איזה דרך שיבור לו', שרוצה לומר איזו הדרך הישר בעיני הבריות, ומזה מדבר... מפני שהאדם דרכו לברר דרך הישר מבין דרך המעוקם והולך בו, ולכך אמר איזה דרך הישר שיבור לו האדם", ומוכח מכך שיש דרך שאינה ישרה ["דרך המעוקם"], ולכך יש לאדם לברר דרכיו, ולא שכל דרך היא ישרה. וראה להלן פ"ב הערה 40. וכן כתב בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנו.]. ובסמוך כתב "המיתה, שהוא דרך מעוקל", ושם ציון 80. וכן נאמר [משלי כח, יח] "ונעקש דרכים יפול האחת", ותרגם שם אונקלוס "ודמעקמן ארחתיה נפול בחדא". וכן המצודת ציון כתב שם "ונעקש - ענין עקום". הרי שיש דרך עקומה, וכיצד כתב כאן "כל דרך הולך ביושר", וצ"ע. [↑](#footnote-ref-71)
71. <> בפסוק [משלי ו, כג] "ודרך חיים תוכחות מוסר", וכבר נתבאר למעלה [הערה 40] שכוונת הפסוק לדרך ארץ. [↑](#footnote-ref-72)
72. <> בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמט.] ביאר שיש "דרך ארץ" הכוללת מוסר, ויש "דרך ארץ" מחוץ למוסר, וכלשונו: "הדברים אשר הם דרך ארץ הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות... הוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות. ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול, וצריך להיות נזהר בהם. ולכך נקראו 'דברי מוסר', שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע... ואותן דברים זכרו במסכת אבות... כמו שאמרנו בהקדמת המסכת. ושאר דברים אשר הם יפים וטובים, ולא נקראו רק 'דרך ארץ', והם הרבה מאוד... לאותן אין צריך לתת טעם, כי הם ידועים שיהיה נוהג כמנהגו של עולם. והעיקר הוא במאכלו, כי האדם כאשר אין נוהג בדרך ארץ במאכל שלו, שהוא רעבתן, הוא מגונה על הבריות ביותר". וראה למעלה הערה 40, ולהלן הערות 112, 157, 165, פ"ב הערה 359. [↑](#footnote-ref-73)
73. <> "מילת 'מוסר' ביאורו ליסר את יצרו מלמלא את תאותו" [לקוטי הגר"א, משלי א, ג]. וקודם לכן [משלי א, ב] נכתב בפירוש הגר"א: "ומוסר - שאם יצרו מתגבר עליו ייסר את עצמו וישבור אותו". ועוד אודות שבהתגברות על היצה"ר יש ענין של צער ויסורין, כן אמרו [ברכות סא.] "אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי", ופירש רש"י שם "אוי לי מיוצרי - אם אלך אחר יצרי, ואם לא אלך אחריו, אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים". וכן אמרו [סוכה נב:] "אבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו - שבע". ובתמיד [לב.] אמרו "מה יעביד איניש ויחיה, אמרו ליה ימית עצמו". ופירש הרא"ש שם "ימית את עצמו - לא ימשוך את בשרו אחר התענוגים". ובנתיב כח היצר ס"פ ג [ב, קכט.] כתב: "כאשר אינו רודף אחר תאותיו אז מסלק יצר הרע... ואין הכוונה פה על ענוי לגמרי, כי דבר זה אינו... אבל שאינו בעל תאוה יתירה, שכל ענינו נמשך אחר תאוה גופנית". הרי ההתגברות על התאוה היא בבחינת יסורין, עד שאמרו על כך "אוי לי", "מרעיבו", ו"ימית את עצמו". ולהלן פ"ה מ"ב [ד"ה לפום צערו] כתב: "כי כאשר מקיים המצוה על ידי צער, השכר גדול ביותר, כדאיתא במסכת יומא [סט:]... 'כלום נתת לנו יצר הרע לקבל שכר'... שתראה מזה בשביל שהוא מקיים את המצוה על ידי צער של יצר הרע, שכרו יותר גדול". ובנצח ישראל פי"ב [שיב:] כתב: "כל דבר שיצרו של אדם תאב לו [ואינו נעתר ליצרו], הוא נחשב חסר מחמת יצרו, וכאשר הולך אחר יצרו נחשב זה השלמתו [מצד יצרו]". ובסוכה נב. אמרו שלעת"ל הקב"ה יביא את היצר הרע ושוחטו לפני הצדיקים, ולצדיקים יראה היצה"ר כהר גבוה, ו"צדיקים בוכין ואומרים היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה". וכתב על כך בנצח ישראל ס"פ לז [תרצ.]: "אלו בוכים על הצרה שהגיע להם מן היצר הרע, כי דרך שהאדם בוכה על הצרה שהגיעה אליו כבר". ולהלן [ד"ה ואין פשט] כתב: "דברי מוסר המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו... ודבר זה יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם", הרי שביאר שהיסורין הם לגוף [ולא ליצה"ר], ושם הערה 114. וראה להלן פ"ב הערה 106. [↑](#footnote-ref-74)
74. <> בהליכה אחר חומרו וגופו. ובמשלי ה, כג נאמר "הוא ימות באין מוסר", ובפירוש הגר"א שם נכתב: "הוא נגד התאוה, שהיפוכה המוסר, והוא ימות בשביל שלא לקח מוסר, כי זהו עונש התאוה, כמו שנאמר [משלי ב, יח] 'כי שחה אל מות ביתה'". [↑](#footnote-ref-75)
75. <> כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז: "היה קורא את החומר הנקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם 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". 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 [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], בבאר הגולה באר הראשון הערה 331, באר השני הערות 554, 574, באר החמישי הערות 162, 307, 363, ולהלן פ"א הערות 729, 758, 774, ופ"ב הערה 1043. [↑](#footnote-ref-76)
76. <> 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", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. וכן להלן פ"א מ"ב [ליד ציון 377] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי" [ראה להלן הערה 139]. וכן להלן פ"א מ"ה [ליד ציון 731] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר", ושם מביא את המדרש הנ"ל, וראה להלן פ"א הערה 1497, ופ"ב הערה 386. ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודבר זה] 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". ולהלן פ"ב מ"ז [ד"ה וזה אמרו] 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 הערה 698. ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] 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". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", 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 כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וראה להלן פ"א הערות 377, 731, 896, 1237, 1238. [↑](#footnote-ref-77)
77. <> כמבואר בהערה הקודמת. וראה בנתיב השלום פ"א [א, רטז.]. [↑](#footnote-ref-78)
78. <> ב"ר יז, ד "ואתה מה שמך, אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה", וראה תפארת ישראל פ"ג הערה 14. ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ויש לומר] כתב: "כי נקרא 'אדם' על שם אדמה... שהוא בעל אדמה". וכאן מבאר שהתאוה נובעת מהיות האדם "בעל אדמה חומרית", וזאת כדי לקשר את התאוה אל ההעדר; הואיל וסבת התאוה היא החומר, וההעדר דבק בחומר, ממילא ההעדר דבק בתאוה. ולהלן פ"ד מכ"ב אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", ושם בדר"ח [ד"ה אמנם כי] כתב: "התאוה בא מן הגוף, ובאם האדם נוטה אל התאוה, דהיינו לגוף לגמרי [ראה להלן הערות 114, 139]... אז דבר זה מוציא אותו מן העולם". ורש"י [בראשית ג, יז] פירש "ארורה האדמה בעבורך - מעלה לך דברים ארורים, כגון זבובים ופרעושים ונמלים. משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב על כך: "והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא". וראה להלן פ"א הערות 246, 264, 1236. [↑](#footnote-ref-79)
79. <> תוכחת מוסר. [↑](#footnote-ref-80)
80. <> אודות שמיתה היא "דרך מעוקל", כן כתב בהקדמה לאור חדש [נג.]: "המן שהוא בודאי נחש הממית, שהוא מזרע עמלק, שהוא נחש עקלתון, שכך הוא שם 'עמלק', שהוא מעוקל. וענין אחד הוא המן עם הנחש". וקודם לכן [נא.] כתב: "המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא... שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג". [↑](#footnote-ref-81)
81. <> בא לבאר מדוע נאמר "דרך חיים", ולא סתם "חיים תוכחת מוסר", ועל כך מבאר שהואיל ותוכחת מוסר מעבירה את האדם ממיתה לחיים, והמיתה היא "דרך מעוקל", לכך הכנגד זה בהכרח הוא "דרך חיים". וכן אמרו [חגיגה ג:] "דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים". [↑](#footnote-ref-82)
82. <> וכן נאמר [משלי י, יז] "אורח לחיים שומר מוסר", ובפירוש הגר"א שם נכתב: "מוסר הוא יסורים שאדם מייסר את עצמו... וה'שומר מוסר', היינו מי שיראה לייסר את עצמו ולהרגיז יצר טוב על יצר הרע [ברכות ה.], אע"פ שיש לו יסורים מזה, יבוא לאורח חיים. כי אורח חיים אינו בא רק על ידי יסורים, כמו שנאמר 'ודרך חיים תוכחת מוסר', ואמרו על זה [ברכות ה.] שהעולם הבא אינו בא אלא על ידי יסורים". וכן נאמר [משלי ד, יג] "החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייך", הרי שמוסר וחיים בני חדא ביקתא אינון. ובנתיב כח היצר ס"פ ג [ב, קכט:] כתב: "ומכל מקום ברור, כי ההמשך אחר תאוות עוה"ז מביא המיתה, כאמרם [להלן פ"ד מכ"ב] 'הקנאה וכו'', שדבק בו יצה"ר, והוא מלאך המות. והפך זה, כי סלוק התאוה הגשמית מביא עליו החיים". [↑](#footnote-ref-83)
83. <> ומעין זה נאמר בדברים ד, מ, שם ה, טז, וכיו"ב. [↑](#footnote-ref-84)
84. <> פירוש - שני חלקי הפסוק "כי נר מצוה ותורה אור, ודרך חיים תוכחת מוסר" מקבילים לגמרי לשני חלקי הפסוק "למען ייטב לך, והארכת ימים"; כנגד "למען ייטב לך" נאמר "כי נר מצוה ותורה אור", וכנגד "והארכת ימים" נאמר "דרך חיים תוכחת מוסר", וכמו שמבאר. ושני חלקים אלו הם "שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי" [לשונו כאן]. וכן כתב בבאר הגולה באר חמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים, כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... הקיום הנצחי כמו שאמרנו... [ועוד] שיהיה להם המדריגה הרוחנית, מסולקים מן החומר, והוא הטוב הגמור, בלי צער... והוא שרמז עליו דוד ע"ה [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח', והבן זה כי הוא דבר מופלא מאוד", ושם הערות 223-237. @**ובדרוש על התורה**^ [כט.] כתב בביאור הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וז"ל: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', ר"ל שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [יז.] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב. אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי". וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 53. @**ובגבורות ה'**^ פכ"ג [צז.] ביאר את השמות השונים של הר סיני, והנוגע לנו הם השמות "הר בשן", ו"הר גבנונים" [תהלים סח, טז, עפ"י שמו"ר ב, ד], וז"ל: "שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים, הטוב בעצמו, והמשך הטוב שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות המורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני, מורה על הנצחית, ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' וזהו הטובה שיקבלו, 'והארכת ימים' הוא הנצחית, כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל, כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב". וכן הוא בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.]. @**ועוד אודות**^ ש"והארכת ימים" מורה על הטוב הנצחי, כן דרשו חכמים [קידושין מ.] על פסוקים דומים שמדובר ב"דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא", ופירש רש"י שם "יאריכון ימיך - לעולם הבא". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה] כתב: "וידוע כי האורך ימים הוא העולם הבא". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור הגמרא שם "למיימנים בה אורך ימים איכא", כתב: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימנים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות, הוא זוכה לאורך ימים, הוא עוה"ב, שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכולו ארוך". וכן כתב להלן פ"ד מ"ט [ד"ה ועוד יש], ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג]. וראה עוד בנתיב התשובה ס"פ ב, ושם הערה 150, תפארת ישראל פי"ג הערה 58, ושם פט"ו הערה 18. [↑](#footnote-ref-85)
85. <> שנזכר במלים "כי נר מצוה ותורה אור". [↑](#footnote-ref-86)
86. <> שאמרו שם "'הבקר אור והאנשים שולחו' [בראשית מד, ג]... כמאן דאמר צפרא נהר, וכדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב", ופירש רש"י שם "הבקר האיר והאנשים שולחו, כמאן דאמר צפרא נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח, כדרב יהודה". הרי שהאור נקרא "בכי טוב". ובסנהדרין צז. אמרו שיש צורבא מרבנן ששמו רב טביומי. וכתב לבאר זאת בנתיב האמת פ"א [א, קצו:]: "נקרא 'טביומי', ופירוש 'טביומי' שיש בו הטוב של היום, כי היום יש בו האור שנקרא טוב גמור, וכמו שאז"ל לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב, והיינו כאשר הוא יום. וכך ר"ל בכאן, שהיה לו מדריגה שכלית נבדל מן החומר, כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר. ודבר זה בארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור' [אלו דבריו כאן]. ועוד בארנו דבר זה במקומות הרבה, כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי כל הדברים שאינם מאירים, הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה. ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי. וזה שאמר 'טביומי שמיה', שנקרא על שם היום, שבו האור וכדכתיב [בראשית א, ה] 'ויקרא ה' לאור יום'. ור"ל כי הת"ח נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי, עד שנקרא 'טוב יומי'". הרי שטובת האור היא במה שהיא נבדלת מהחומרי הרע. ובהמשך שם [א, קצח.] כתב: "משה רבינו ע"ה היה לו ג"כ דבר זה, שהרי פירשו [סוטה יב.] 'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב], שנתמלא כל הבית אורה. הנה 'כי טוב' הנאמר כאן הוא האור, שנקרא 'טוב', כדכתיב [בראשית א, ד] 'וירא את האור כי טוב'. ודבר זה עצמו שנתמלא הבית אורה מורה על מדריגתו של משה העליונה, וכמו שמפורש בכתוב [שמות לד, ל] 'כי קרן עור פניו וייראו מגשת אליו'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלז.] כתב: "לכך כתיב [בראשית א, ד] 'וירא אלהים את האור כי טוב', מה שלא נמצא בכל מעשה בראשית, ולא כתיב 'וירא אלהים השמים והארץ כי טוב', רק אצל האור כתיב כך. ומלמד לך כי האור בפרט הוא טוב יותר מהכל. וכך אמרו ז"ל 'לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב'. שתדע מזה כי האור שמו טוב בפרט, וכל זה מטעם אשר בארנו, כי האור מסולק מן החומר, אשר דבק בו החסרון וההעדר, לכך האור הוא טוב". ובהקדמה לדרוש עה"ת [ה:] כתב: "לכך ביחוד אצל האור כתיב 'וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל', כי בריאת האור הראשון לא היה גשמי, לכן נגנז לעתיד לבא לעולם הבא, שכולו טוב. וזהו שאמר 'וירא וגו' כי טוב ויבדל'". וראה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רה.]. וראה עוד בגבורות ה' ר"פ יז [עח.]. [↑](#footnote-ref-87)
87. <> בד"ה הקודם. [↑](#footnote-ref-88)
88. <> רש"י בראשית א, ד "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל - ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא", הרי שהאור הגנוז מיועד לצדיקים לעתיד לבא. אמנם כאן מבאר שעל ידי "נר מצוה ותורה אור" יגיע האדם אל האור הגנוז. ולגבי תורה אמרו בתנחומא פרשת נח אות ג: "אור שנברא ביום ראשון, שגנזו הקב"ה לעמלי תורה שבעל פה". ומלשונו משמע שעל ידי "נר מצוה ותורה אור" יגיע אל הטוב [כי זהו כנגד "למען ייטב לך"], וממילא יגיע לאור הצפון לצדיקים, כי הוא תכלית הטוב. ועל כך נאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", שפסוק זה מוסב על האור הגנוז, וכמו שאיתא בזוה"ק ח"ב רכ: "זכאין אינון צדיקיא לעלמא דאתי, דכמה נהורין גניזין לון, כמה עדונין בההוא עלמא טמירין לון, דכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'. 'מה רב טובך', הא אוקמוה, דא הוא אור דגניז לצדיקיא לעלמא דאתי, דכתיב [בראשית א, ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', וכתיב [תהלים צז, יא] 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה'. ועל דא 'מה רב טובך'. כתיב הכא 'מה רב טובך', וכתיב התם 'וירא אלקים את האור כי טוב'. 'אשר צפנת', בגין דאסתכל קודשא בריך הוא בההוא נהורא, ואסתכל באינון חייביא דזמינין למחטי בעלמא, וגניז ליה לההוא נהורא, למזכי ביה צדיקיא לעלמא דאתי". וכן בזוה"ק ח"א מו. איתא "כתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך', 'מה רב טובך', דא אור קדמאה דגניז קב"ה, 'ליראיך', לצדיקים לאינון דחלי חטאה כדקאמרן". ובזוה"ק ח"א ז. איתא "פתח רבי אלעזר ואמר, 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו'', כמה הוא טבא עלאה ויקירא, דזמין קב"ה למעבד גבי בני נשא, לאינון זכאין עלאין דחלי חטאה דמשתדלי באורייתא, כד עאלין לההוא עלמא... 'טובך', דא אור דאתברי ביומא קדמאה, 'אשר צפנת ליראיך', בגין דגניז ליה לצדיקייא בההוא עלמא". הרי שהאור הגנוז שמור לאלו "דחלי חטאה דמשתדלי באורייתא". ובזוה"ק ח"ג רסד. [בהשמטות] צירפו לזה את הפסוק "כי נר מצוה ותורה אור". ונתבארו דבריו כאן. [↑](#footnote-ref-89)
89. <> פירוש - המצוה היא כמו נר מאיר. [↑](#footnote-ref-90)
90. <> מנחות נג: "ויקבל טוב זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'". ולהלן פ"א מ"ב [ד"ה כי התורה] כתב: "כי התורה נקראת טוב, שנאמר 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו', וכדאיתא במנחות... הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... כי הדבר שהוא שכלי, נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור. ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה. וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי". וכן ביאר להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ובמנחות], ובתפארת ישראל פי"ב [קצב.]. [↑](#footnote-ref-91)
91. <> לעומת המצוה שהיא נר, וכמו שכתב למעלה [ד"ה ופירוש] שאור המצוה אינו אור בהיר, ואילו אור התורה הוא אור בהיר [ושם הערות 23, 29]. וכן אמרו [מגילה טז:] "'ליהודים היתה אורה' [אסתר ח, טז]... 'אורה' זו תורה, וכן הוא אומר 'כי נר מצוה ותורה אור'". [↑](#footnote-ref-92)
92. <> והנה מבואר שפסוק זה עוסק בשלשה דברים; מצות, תורה, ומוסר. ובגו"א בראשית פכ"ח אות ח כתב: "הצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות" [הובא למעלה בהערה 40]. נמצא ששלשת חלקי הפסוק מקבילים לשלש ההדרכות שהצדיק מדריך את אנשי עירו, כי יש בכך להקיף את מלוא קומת האדם. @ו**יש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה יש 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.), וראה להלן פ"ב הערה 744]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), להלן ספ"ג, וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69]. דוק ותראה, כי שלשה הסברים אלו מקבילים בדיוק לשלשת חלקי הפסוק שהוזכרו כאן; כנגד ש"תורה" היא מלשון צווי של מלך לעמו נאמר "כי נר מצוה". כנגד ש"תורה" היא להורות הבנת טעמיה נאמר "ותורה אור". וכנגד ש"תורה" היא מורה לאדם הדרך לעוה"ב נאמר "ודרך חיים תוכחת מוסר". והם הם שלש ההדרכות שהצדיק מדריך את בני עירו. וראה הערות 111, 152, ולהלן פ"א הערה 1616. [↑](#footnote-ref-93)
93. <> "כי רז"ל מפרשים הכתוב 'ודרך חיים תוכחת מוסר', כי מפני כך ראוי האדם אל החיים כאשר ממעט החמרית אשר בו דבק ההעדר, שהוא המיתה, ולכך זוכה לחיי העולם הבא" [לשונו בסוף דיבור זה]. הרי שהולך להוכיח ממאמר זה שתי נקודות בקשר לסיפא דקרא ["ודרך חיים תוכחת מוסר"]; (א) התרחקות ומיעוט החומר מביאים לחיים. (ב) מדובר על החיים הנצחיים. [↑](#footnote-ref-94)
94. <> "ודרך חיים - חיי העוה"ב הויין לו תוכחות מוסר לאדם" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-95)
95. <> זה לשונו בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [ראה להלן פ"א הערה 372]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". וכן נאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", ופירש רש"י "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [ארץ ישראל], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ". וכמו שישראל הם מקודשים מכל האומות, כך היא המדה בנוגע לא"י. ובח"א לשבת לב: [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי הש"י אלקי הארץ". [↑](#footnote-ref-96)
96. <> קידושין מט: "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". וכתב בח"א [ב, קמה:]: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] נתבאר שקדושה וחכמה שייכות להדדי, עיי"ש. וראה בהקדמה לבאר הגולה הערה 21. [↑](#footnote-ref-97)
97. <> לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מה:]: "ובפרק ערבי פסחים [פסחים קיג.] שלשה מן נוחלי עולם הבא; הדר בארץ ישראל... ודבר זה צריך טעם למה... זוכה לעולם הבא. דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה [ראה הערה 103]. ואלו שלשה דברים האדם העושה אותם נוטה להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי שיהיה בן עולם הבא. כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה. וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] אוירא דארץ ישראל מחכים, שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן הש"י לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלהית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלהיים לגמרי... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד". [↑](#footnote-ref-98)
98. <> תנחומא פרשת בא, אות ה: "ולמה נמצאת שכינה במצרים, ללמדך עד שלא נבחרה ארץ ישראל, היו כל הארצות כשרות לדבור, משנבחרה א"י נפסלו כל הארצות". וכן הוא במכילתא שמות יב, א. ובנצח ישראל פל"ח [תרצה.] כתב: "כאשר נכנסו לארץ, נפסלו כל הארצות מן הדבור, והיתה שכינה בארץ". ובבאר הגולה, באר הרביעי [תקלא.] כתב: "מתחלה היו הארצות כולם מוכנים לדבור הקדוש, וכיון שנתקדש ארץ ישראל, נפסלו כל הארצות מן הדבור". ואודות שהנבואה מורה על המעלה העליונה, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם, ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת" [הובא למעלה בהערה 12]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם" [ראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 170]. וכשם שמקבלי הנבואה הם בעלי מעלה אלקית מיוחדת, כך מקום קבלת הנבואה הוא בעל מעלה אלקית מיוחדת. [↑](#footnote-ref-99)
99. <> כמלוקט בהערות הקודמות. וראה בבאר הגולה באר הששי, חלק יג [ש.-שו:], שהאריך לבאר דברים המורים על קדושת ארץ ישראל. וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו.], שם ס"פ כד [קד.], נצח ישראל פ"ו [קנג:-קנז:], להלן פ"ה מ"ט, נר מצוה ח"א הערה 47, ועוד. [↑](#footnote-ref-100)
100. <> המורה על קדושתה, וכפי שביאר לגבי א"י, שחכמתה מורה על קדושתה. ואודות שהתורה היא חכמה אלקית [לעומת שאר מושכלות], הנה אמרו [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמר [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות כתובים באצבע אלקים'". וכתב על כך בח"א שם [ב, יג:]: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף. לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור. ולא שהיה החבור מצד משה בעצמו, כמו שכל אדם שהוא מקבל מושכלות, ודבר זה בודאי מצד האדם, כי ראוי האדם שיהיה מקבל המושכלות, שאין המושכלות חכמה אלקית נבדלת לגמרי כמו שהוא התורה. וכאשר יקבל האדם המושכל, אין לומר שנתן לו המושכל במתנה, כי כך הוא עצם האדם שיהיה מקבל המושכל. ואם לא היה מקבל המושכל, יהיה מציאת האדם לבטלה, כי זהו עצם האדם שהוא בעל שכל [ראה להלן פ"א הערות 73, 118, ופ"ב הערה 486]. אבל התורה למשה אינו כך, כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה, היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי. וכאשר נתן השם יתברך הלוחות אל משה, ועל ידי הלוחות היה אל התורה יותר חבור אל משה, כאשר היו אצלו הלוחות, ובזה היה התורה מתנה אל משה. והמתנה היא באה מן השם יתברך לגמרי אל האדם, אע"ג כי מצד האדם עצמו אין ראוי זה, רק כי הש"י משפיע אל האדם, והוא מקבל". וכן הוא בתפארת ישראל פ"נ [תשפו.-תשפח.], ושם הערות 21, 25. ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "כי אין התורה כשאר החכמות, שישיגם האדם מעצמו, ולא נתנו לו מהשם יתברך בעצם, כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל". ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [ר' איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'', אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך". וראה שם הערה 59, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וראה למעלה הערה 12, ולהלן פ"ב הערה 486. [↑](#footnote-ref-101)
101. <> לשונו למעלה [ד"ה ובמסכת סוטה]: "אבל התורה שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה", ושם הערה 34. [↑](#footnote-ref-102)
102. <> כן הוא להלן פ"ג סוף משנה טז, ושם בהערות. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [סד"ה ואמר] כתב: "לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, כי אז לא צריכים לאכילה... שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא". וכן הוא בח"א לב"ב עד: [ג, קה.]. [↑](#footnote-ref-103)
103. <> לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מה:]: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה" [הובא בהערה 97]. ולשונו מורה כי יש כאן ג' דרגות זו על גבי זו; ארץ ישראל נבדלת מהגשמי, ולמעלה הימנה תורה ש"אין בה דבר גופני", ולמעלה הימנה עולם הבא, ש"מסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". והדרגתיות זו מוסברת היטב בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ויובא בסמוך בהערה 108. [↑](#footnote-ref-104)
104. <> כמבואר בהערה 100, שהתורה ניתנה במתנה למשה. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "אבל התורה למשה... היא מתנה מבחוץ, תוספת עליו". ובהמשך שם [תשפח:] כתב: "כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם... רק שהם תוספת מתנה מן החוץ, שלא מענין האדם". וכן כתב שם בהמשך [תשצא:] לגבי ארץ ישראל, וז"ל: "אף ארץ ישראל [ניתנה במתנה], במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה. ואין הארץ לאדם מצד האדם עצמו, כי אם מתנה היא מן השם יתברך", ושם הערות 42, 43. וכן הוא בדרוש על המצות [סוף נ:]. [↑](#footnote-ref-105)
105. <> כמבואר למעלה לגבי תורה וא"י. וראה תפארת ישראל פ"נ הערה 21, שהובאו שם מקבילות רבות ליסודו שחומריות האדם מפקיעה אותו מקבלת התורה בשלימות מצד עצמו. ובגבורות ה' ר"פ עב כתב: "יש לשאול, אחר שהעלה את ישראל אל המעלה הגדולה העליונה [בבנין בית המקדש]... איך יתכן שיהיה בטול לזאת המעלה, והרי חרב בעונינו בית המקדש, בית מאוינו ותפארתנו. ואנחנו מצאנו כי הדברים אשר הם טבעים, ואינם כל כך במעלה, מיוסדים על אדני הקיום, והם מקוימים מבלי שנוי. ודברים אלהיים כאלו, יהיה בטול והפסד להם. ולפי הדעת ראוי שיהיה הפך זה. ותשובת שאלה זאת, כי אם שהדברים הטבעים ההפסד נמצא בהם ביותר, ודברים הבלתי טבעים מקוימים ביותר, זהו בעצמם. אבל הסלוק מן המקבל הוא יותר נמצא בהם, כי הדברים האלהיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים, ובמעט דבר יוסרו הדברים האלהיים. ומשל זה האדם שהוא מקבל השכל, אף על גב שאין הפסד בשכל מצד עצמו, יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל... שהתורה היא שכל האלהי, קשה לקנות ככלי זהב ופז [חגיגה טו.], שמפני שהם יקרים ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן. כך דברי תורה קשים לקנותן, מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל. ובשביל זה נוח לאבדן גם כן ככלי זכוכית [שם], שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר". [↑](#footnote-ref-106)
106. <> כפי שכתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.]: "הגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... כי היסורין מסלקין את האדם מן הפחיתות החמרי עד שראוי האדם עד מעלה העליונה, ולפיכך נקראו יסורין של אהבה, כי מצד שהש"י אוהב אותו ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך. ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא הש"י עליו יסורין למרק את חטאו עד שראוי אל הדביקות... ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות... עיקר יסורין של אהבה הבאים על האדם, כדי למרק ולזכך את האדם... כי היסורין של אהבה מסלקין וממריקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף... שממעטין הגוף... הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך". [↑](#footnote-ref-107)
107. <> לשונו בהקדמה לדרוש על התורה [ה.]: "ביאור הדבר מה שנתנו אלו ג' דוקא ע"י יסורין. מפני כי רחקו דרכי אלו המתנות שלשתן מדרכי כל מתנות זולתן, אשר הם דברים גשמיים. לא כן אלו, שנקראו 'מתנות טובות', לפי שהם מתנות קדושות נבדלות מן הגשמית. אם התורה, בשהיא כולה שכלי. ואם ארץ ישראל, היא ארץ הקדושה. ואם עוה"ב, שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי. לכן אין ראוי לקבלן כי אם על ידי יסורין הממעטין הגוף והגשמית, עד כי ראוי אז אל מתנות אלו הקדושות הבלתי גשמיות, כאשר ביארנו דבר זה במסכת אבות בביאור 'דרך חיים'". [↑](#footnote-ref-108)
108. <> בשני מקומות; בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ובהקדמה לדרוש עה"ת [ה.]. וז"ל בנתיב היסורין שם: "בפ"ק דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... ולכך אמר ג' מתנות טובות נגד ג' מדריגות של קדושה. וזה כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת, שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית רק שיש לה קדושה, ויותר על זה היא התורה שהיא יותר נבדלת שהיא שכלית בלתי גשמי, ולא זכו ג"כ אל התורה רק בהתמעטות הגוף ע"י יסורין, ואז הגיעו אל המעלה העליונה, היא התורה. ומ"מ אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי, אבל העוה"ב הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת. ולפיכך לא זכו ישראל אל עוה"ב כי אם ע"י יסורין, שהם ממעטין הגוף, ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת. ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו. וסדר שלהם כך הוא; א"י, תורה, עוה"ב. רק שזכרם [תורה, א"י, ועוה"ב] כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל, ודבר זה מבואר". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:], וז"ל: "ואלו ג' מתנות, כל אחת יותר קדושה ומסולקת מהגשמית מחברתה; כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה. יותר מזה התורה, שהיא בעצמה שכלית וקדושה, אבל יקבלנה וישיגנה האדם בעל גוף גשמי. רבה עליה מדרגת עולם הבא, שאין בו גוף לגמרי, ו'עין לא ראתה אלהים זולתך' [ישעיה סד, ג]. רק שהתנא לא זכרם אלא כפי הסדר שהגיעו אליהם ישראל. ולפיכך נקראו 'טובות', בשם הנופל דוקא על דבר הנבדל מן הגשמי... לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית". [↑](#footnote-ref-109)
109. <> פירוש - החיים שהוזכרו בפסוק ["דרך חיים"] נובעים מהמוסר שהוזכר בפסוק ["תוכחת מוסר"], שהמוסר [יסורין] מביא את החיים, שממעט חומריותו [שדבוקה בו המיתה], וממילא זוכה לחיים נצחיים, והם העוה"ב. וכן מבואר במאמר חכמים זה [ברכות ה.], שהיסורין מכשירים את האדם לקבל דברים אלקיים. הרי שהחיים נובעים מהמוסר שהוזכר בפסוק. [↑](#footnote-ref-110)
110. <> פירוש - אע"פ שחז"ל דורשים את המלים "ודרך חיים תוכחת מוסר" כמוסבות על יסורין ממש ["שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין" (ברכות ה.)], מ"מ פשוטו של מקרא אינו עוסק ביסורין, אלא בדברי מוסר המייסרים אדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-111)
111. <> ואי אפשר לפרש את הפסוק באופן שאין חלקיו מקושרים להדדי, וכפי שתמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי". ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", ושם הערה 22. וכן העיר בבאר הגולה, באר השלישי [רנד.]: "כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך", ושם הערה 31. ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [ד"ה ומכל] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו לא מתיישב עם המשך הכתוב שם [ראה להלן פ"א הערה 709]. וראה נר מצוה ח"א הערה 394. אך אם מדובר בדברי מוסר [ולא ביסורין], מובנת היטב השייכות אל המצוה והתורה, וכמבואר למעלה ד"ה ומה שאמר, ושם הערה 92. וראה להלן פ"ב הערה 551. [↑](#footnote-ref-112)
112. <> כמבואר למעלה [ד"ה אבל דרך ארץ]. ואם תיבת "דרך" פירושה דרך ארץ, בודאי המלים הסמוכות לה ["תוכחת מוסר"] שייכות אף הן לדרך ארץ, וזהו דברי מוסר, "כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר" [לשונו למעלה, בסמוך להערה 72]. [↑](#footnote-ref-113)
113. <> חותר בזה לקרב את דרשת חז"ל לפשוטו של מקרא, וכפי שהשריש בבאר הגולה באר השלישי [רפ.]: "וכל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [סוף חלק ד] כתב: "כך הוא בתורה, השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, שם פס"ד הערה 46, ועוד. [↑](#footnote-ref-114)
114. <> כמבואר למעלה הערה 73, קחנו משם. ובהערה 78 נתבאר שהתאוה באה מהגוף, ולכך דברי מוסר הם יסורין לגוף. וראה להלן הערה 139. ובדרך כלל תאוות הגוף הבולטת ביותר היא זנות, וכמו שכתב רש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב]: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". וראה להלן פ"א מ"ב [ד"ה ומן הדברים]. והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הלכות יח-יט כתב: "אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש אלא מן העריות והביאות האסורות... ואמרו חכמים [חגיגה יא:] גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן. ואין אתה מוצא קהל בכל זמן וזמן שאין בהן פרוצין בעריות וביאות אסורות". הנה מבואר מדת היסורין שיש לגוף כאשר אדם פורש מיצר דעריות. וראה להלן פ"א הערה 415. [↑](#footnote-ref-115)
115. <> מוסיף בזה ש"מדות טובות" נקראות "דברי מוסר". וכן נאמר [משלי ד, יג] "החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייך", ופירש הגר"א שם "כי מה שהאדם חי הוא כדי לשבור המדה שלא שבר עד הנה, ולכן צריך תמיד להתחזק, ואם לא יתחזק, למה לו חיים". וראה להלן פ"ב הערה 1627. [↑](#footnote-ref-116)
116. <> אודות שמדות טובות עומדות כנגד תאוות הגוף, הנה אמרו להלן [פ"ה מי"ט] "עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע", וכתב שם [ד"ה ומפני זה] בזה"ל: "כל אלו שלשה מדות רעות נמשכות אחר נפש בלעם... כי מאחר שהיה לנפשו חבור אל החמרית, היה בו כל אלו מדות, ידוע כי החומר דבק בו ההעדר... ומפני כך היה בו עין הרע... וכן רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי... וכן מה שהיה נפש בלעם רחבה לקבל ממון אחר היה זה חסרון... הרי לך ג' מדות אלו כולם מורים על החסרון וההעדר שהוא בחומר דוקא". וכן להלן פ"ו מ"ב כתב: "המדות האלו [הטובות] חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה" [ראה הערה 127, ובביאור משנת "כל ישראל" הערה 97]. והרי אין בחומר פאר, אלא רק גנאי, וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], וכן "הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, והחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)]. וכן כתב להלן פ"ו סוף מ"ד. הרי שמדות טובות הן הפקעה מכל עניני הגוף והחומר. והגר"א [בתיקוני זוהר עמוד 328] ביאר שמדותיו של אדם מושרשות בד' יסודות; התאוה ביסוד המים, הדיבור ביסוד הרוח, הכעס ביסוד האש, והעצלות ביסוד העפר. וראה הערה 140. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [עירובין ק:] "אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול", נמצא שיש מדות טובות בבעלי חיים. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קד.] כתב על גמרא זו: "בא לבאר כי נמצאו איזה דברים טובים אפילו בבעלי חיים שאינם מדברים לפי טבעם... כי הבעלי חיים יש מהם שיש להם דביקות בשלימות מה". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמדות טובות עומדות כנגד עניני הגוף, והרי "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [הובא בהערה 114]. אמנם הדברים מתיישבים על פי דבריו בח"א לחולין נז: [ד, צה.], שכתב: "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". אך אצל האדם, מדות טובות מורות על ההרחקה מהחומרי, וכמו שנתבאר. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 98 שמדות טובות נובעות מיסוד ישר וטוב. וראה להלן פ"א הערות 35, 268, 374. [↑](#footnote-ref-117)
117. <> למעלה [ד"ה אבל דרך ארץ]. [↑](#footnote-ref-118)
118. <> כמו שפירש רש"י [ויקרא יח, ה] "וחי בהם - לעולם הבא, ואם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". הרי שהחיים הנצחיים שאין סופם מיתה הם חיי העוה"ב. [↑](#footnote-ref-119)
119. <> כמבואר למעלה הערות 106-108. וכוונתו, שפשוטו של מקרא מורה שדברי מוסר מוליכים את האדם לדרך חיים, ומכך גופא נלמד ג"כ שיסורין מוליכים את האדם לחיי העוה"ב, שהצד השוה בשניהם [בדברי מוסר וביסורין] הוא שכל מיעוט הגוף גונז בתוכו אוצרות חיים. [↑](#footnote-ref-120)
120. <> מקור הבטוי הוא מתשבי ערך איך. וכתב כן כדי לבאר כיצד מסכת קטנה כזו מכילה בקרבה "כל דברי המוסר" עד שהמקיימה נהיה חסיד [כמבואר בסמוך]. וראה להלן הערה 182. [↑](#footnote-ref-121)
121. <> מוסיף תיבות אלו ["דהיינו בדבר שמגיע לבוראו"], כדי להורות את החילוק שיש בין שתי השלימויות הראשונות [עם זולתו, ועם עצמו] לבין שלימות השלישית [עם בוראו], שהעדר שתי השלימויות הראשונות מביא לחסרון ופגם [פגם בזולתו, ופגם בעצמו], אך אין העדר השלימות השלישית מביא חלילה לפגם כלפי מעלה, וכמו שכתוב [איוב לה, ו-ז] "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח". ובירושלמי נדרים פ"ט ה"א למדו מפסוקים אלו שאין המצות בגדר "כבוד המקום", כי המצות אדם עושה בעבור עצמו, ש"משמע לן מהמקרא שאינו מהנה אדם למקום בעשיית המצוה, אלא לנפשו הוא דמהנה... הכל לך ולעצמך" [פני משה שם]. וכן להלן פ"ד מ"ד [ד"ה ויש לשאול] כתב: "ואף כי יחטא האדם, מה יפעל אל השם יתברך". וראה להלן בסוף המסכתא בביאור "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו" [ד"ה ויש לך], וגו"א דברים פל"ב אות יב, ושם הערה 31. ועל כך מבהיר כאן שלא מדובר בעשיית רושם כלפי מעלה, אלא "בדבר שמגיע לבוראו", לאמור בדברים הנעשים כלפי בוראו. @**וצרף לכאן**^ דבריו בדרוש על התורה [יד.], שכתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו. והיות כי האדם צריך שתי השלמות, אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות, בכל הדברים אשר לא תעשינה, וכדאיתא בקדושין [מ.] 'אמרו צדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'. לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא". וראה להלן פ"ב הערות 686, 1290. [↑](#footnote-ref-122)
122. <> לשונו להלן פ"א מ"ב [ד"ה ומה שהאדם], שכתב: "ומה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו, ור"ל בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא הש"י, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. השלישי, שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב... ואם בערך העלה, שהוא נמצא ממנו [ולכך נקט כאן בלשון "שלם עם &**בוראו**^" דוקא (ולא "שלם עם השם יתברך" וכיו"ב), כי המכוון כאן הוא לעילתו "שהוא נמצא ממנו", וראה הערה 129]... ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה. ובהקדמה ביארנו אלו ג' דברים גם כן", ושם הערה 356. ולהלן פ"ב תחילת מ"י כתב: "כבר אמרנו בתחלת המסכתא, כי האדם צריך לג' דברים עד שהוא שלם; הא', שיהיה שלם עם הש"י... הב', שיהיה שלם עם זולתו מן הנבראים. והג', שיהיה שלם בעצמו, ואם אינו שלם בעצמו, הוא בעל חסרון. וכמו שבאו על זה דברי חכמים ג"כ 'מאן להוו חסידא', כמו שבארנו בהקדמה, ותמצא שם מבואר". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ד [תתמג.]. וראה הערה 131. [↑](#footnote-ref-123)
123. <> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסז.]: "הנזקין שאדם גורם לחבירו, ואינו נשמר בנזק חבירו, הפך מדת החסד. כי החסד הוא הטוב שעושה לו, וזה גורם לו היזק... לכך אמרו [ב"ק ל.] מאן דבעי למהוי חסידא, יזהר במילי דניזקין, וכמו שהארכנו בזה בהקדמת הפרקים. ובבבא קמא בפרק המניח [שם], תנו רבנן, חסידים הראשונים היו מצניעין קוצותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדיהן, ומעמיקים להם ג' טפחים, כדי שלא יעכב המחרישה. רב ששת שדי להו בנורא. רבא שדי להו בדגלת [במים]. דע, כי השמירה מן הנזקים הוא מדת החסידות, לכך אמר 'חסידים הראשונים'. ורמזו חכמים פה במה שאמר כי זה עשה כך, וזה עשה כך, ומה בא לומר בזה. אבל רמזו בזה כי ראוי שיהיה נשמר שלא יהיה הנזק נמצא. ולפיכך אמר שהחסידים הראשונים היו מצניעים זכוכיות שלהם וקוצותיהן, והיו מעמיקים להם ג' טפחים, ובזה לא היה נמצא. ורב ששת שדי להו בנורא, כי יותר ראוי להיות הדבר המזיק בטל ע"י האש, שבטל בזה יותר, לפי שנשרף. ורבא דשדי להו בדגלת, סובר כי יש להרחיק המזיק על ידי המים, שעל ידי המים יתרחק דבר המזיק, שמוליכין אותו אל מקום אחר למרחוק... והבן שלשה דברים אלו, ואיך היו מדקדקים בסלוק הנזק כראוי, כי דבר גדול הוא, וגורם חסידות גדול כאשר אין בא על ידו נזק, והוא מרחיק הדבר שהוא מזיק". וכן בב"ק נ: אמרו "מעשה באדם אחד שהיה מסקל מרשותו לרשות הרבים, ומצאו חסיד אחד. אמר לו ריקה, מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך ["שמא אתה עתיד למוכרה" (רש"י שם)], לרשות שלך ["רשות הרבים כל ימיו היא שלו" (רש"י שם)]. לגלג עליו ["לא היה מכיר טעמו של דבר" (רש"י שם)]. לימים נצרך למכור שדהו, והיה מהלך באותו רשות הרבים, ונכשל באותן אבנים. אמר, יפה אמר לי אותו חסיד מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך". הרי שהאדם שהזהירו שישמור נזקיו נקרא "חסיד". ובמו"ק יח. אמרו "שלשה דברים נאמרו בצפרנים; הקוברן צדיק, שורפן חסיד, זורקן רשע. טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל". ובתוספות נדה יז. כתבו "שורפן חסיד, דליכא למיחש שמא יתגלו". הרי שהמרחיק נזיקין ביותר נקרא "חסיד". [↑](#footnote-ref-124)
124. <> כמו שכתב בנצח ישראל פל"ו [תרעג.]: "גמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות. כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה, וזהו ענין גמילות חסדים", וראה להלן פ"א הערה 354. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "תמצא באדם החסד בטבע... ומתחסד עם הבריות לעשות חסדים... כי מדת החסד הוא מדת האדם... וזה שאמר [ב"ר ח, ה] כי חסד אמר יברא, שכולו מלא חסדים... כי החסד הוא מדת האדם, שהחסד הוא מה שאין הדין מחייב. וזהו ענין האדם שמעשיו אינם בדין. ולכך 'המשפט לאלהים' [דברים א, יז], אבל לא לאדם. כי האדם מסוגל ומוכן שאין מעשיו על פי הדין הגמור. ולכך החסד אמר יברא, שכולו מלא חסדים, שזה מדתו". וראה להלן פ"ב הערה 1083. [↑](#footnote-ref-125)
125. <> "כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מא.)]. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "כי החסיד לפנים משורת הדין לגמרי... ואין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני... שראוי שיתן צדקה... אדם שהוא חסיד לעשות דבר לפנים משורת הדין, מצד שהוא איש טוב מוותר". וראה להלן הערות 173, 175, ופ"ב הערה 835. [↑](#footnote-ref-126)
126. <> מעין מה שאמר אביי [יבמות כ.] שהמקיים מילי דרבנן נקרא קדוש. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב.] כתב: "אביי 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". ורבא שם [יבמות כ.] סובר שאף בזה אינו נקרא קדוש, אלא עד שיקדש עצמו במותר לו, "כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה [דברים יז, יא] 'לא תסור וגו''... [רק] שיקדש עצמו במותר לו. וזה כמה דברים שלא גזרו חכמים, והם פרישות של קדושה" [לשונו בבאר הגולה , באר הראשון (עו.)]. והוא הדין לנידון דידן; רק הנזהר עד הקצה האחרון מגרימת נזק לחבירו הוא הנקרא "חסיד", ולא המקיים דברים שראויים מצד עצמם לקיים, וכגון גמילות חסדים ונתינת צדקה. וכן הנמוקי יוסף לב"ק ל. [יד. בדפי הרי"ף] השוה בין שתי הסוגיות הללו, שכתב: "דלא מיקרי 'חסיד' אלא מאן דעביד לפנים משורת הדין, בין לקדש עצמו במותר לו בדברים שבינו לבין המקום, בין למעבד הרחקה יתירא דלא ליגע באיסור גזל ונזקין וכיוצא בהן". וראה להלן הערה 137 שנתבאר שההפרשה מהרע אינה בגדר של שב ואל תעשה בלבד. [↑](#footnote-ref-127)
127. <> כמו שכתב להלן פ"ו מ"ב: "המדות האלו [הטובות] חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה" [הובא בהערה 116, ולהלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 113]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קד:] הביא את הגמרא [עירובין ק:] שנמצאו מדות טובות אצל בעלי החיים [הובא למעלה בהערה 116], וכתב: "האדם שאינו שומר המדות הטובות אלו, הוא יותר גרוע מן בעלי חיים, שהרי ימצא מדות טובות אלו אף בבעלי חיים... כי המדות אינם בהסכמה מבני אדם כמו שחשבו קצת בני אדם, אבל המדות הרעות הם רעות בעצמם, והמדות הטובות הם טובות בעצמם". וחזינן שמבאר "מילי דאבות" כמוסב על מסכת אבות. וכן פירש רבינו חננאל שם, שכתב: "מילי דאבות - מסכת אבות 'משה קיבל וגו''". וזה דלא כרשב"א שם שביאר ש"מילי דאבות" מוסב על המשנה [פ"ה מ"י] "האומר שלי שלך ושלך שלך, חסיד". וראה להלן פ"א הערות 52, 374. [↑](#footnote-ref-128)
128. <> בח"א לב"ק ל. [ג, ה.] הובאו דברים אלו אות באות כדבריו כאן, ומשפט זה כתב כך: "והוא עיקר יותר לחסידותו". ואודות כך, ראה דבריו בהתחלת הקדמתו לבאר הגולה, שכתב: "במה ששלימות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים, היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו". ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ:] כתב: "לכך יקרא לו הקורא כפי מה שהוא קורא, כי שם הקורא עצמו הוא יותר ראשון אליו". [↑](#footnote-ref-129)
129. <> לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ג: "ברכות רבות תקנו חכמים; דרך שבח והודיה, ודרך בקשה, כדי לזכור את הבורא תמיד". ונראה בביאור מעלה זו [של "אין שם שמים מסולק מאתו"], שהנה מבואר להלן פ"א מ"ב כי שלימות זו היא "בערך העלה, שהוא נמצא ממנו" [ולכך נקט כאן בלשון "שלם עם &**בוראו**^" דוקא (ולא "שלם עם השם יתברך" וכיו"ב), כי המכוון כאן הוא לעילתו "שהוא נמצא ממנו", וכמובא בהערה 122]. ויחס העלול לעלתו הוא שברור לו שכל קיומו אינו אלא מצד עילתו, וכמבואר בנצח ישראל פי"ג [שלד:], שכתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". וכן כתב שם ס"פ כט [תקפג.]: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... שיש לעלול קיום בעלתו". וכן כתב בקיצור בבאר הגולה באר הששי [רמז.], ושם הערות 640-642. ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השי"ת, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". ושם ביאר שכל יסוד התפילה הוא זה, שהעלול מתחבר לעילתו. וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ב [ב, ריש כו.]. וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.]: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו". ולכך שלימות האדם בבחינה זו באה לו כאשר "אין שם שמים מסולק מאתו", כי זהו ענינו של העלול, שנהיר לו שאין לו קיום מצד עצמו. וראה להלן הערה 148, ופ"ב הערה 1410. [↑](#footnote-ref-130)
130. <> צרף לכאן את דברי המשך חכמה [שמות יד, כד], שכתב: "בהתבונן בדרכי התורה נראה, כי במצוות מעשיות [כוונתו למצות בין אדם למקום], כמו ע"ז ועריות, יש כרת [כריתות ב.] וסקילה [סנהדרין נג.], ושאר מיתות [סנהדרין עה.] ומלקות [מכות יג.]. לא כן בנימוסיות ומידות, כמו מחלוקת, לשון הרע, רכילות, גזל, אין בו מלקות, דהוי לאו הניתן לתשלומין [מכות טז.], או דהוי לאו שאין בו מעשה [סנהדרין סג:]". הרי שהיחיד נענש בחומרה יתירה כשעובר על מצות בין אדם למקום, יותר מכאשר עובר על מצות בין אדם לחבירו. וזה מורה על המחוייבות הגדולה שיש לאדם כלפי בוראו, יותר מאשר כלפי חבירו. וכמה פעמים אמרו חכמים שהקב"ה התרעם בתמיה "בכבודי לא מחיתם, בכבוד בשר ודם מחיתם" [נדרים לט:, סנהדרין קג:, סנהדרין קי.]. [↑](#footnote-ref-131)
131. <> כן כתב המהרש"א לב"ק ל. בח"א שלו, וז"ל: "יראה כי 'חסיד' נאמר על מי שעושה מעשיו על הצד היותר טוב... ולפי שיש לאדם במעשי הטובות ג' חלקים; דהיינו טוב לשמים, וטוב לבריות, וטוב לעצמו. קאמר רב יהודא מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, דאז יוכל לתקן מעשיו שיהיה טוב לבריות. ורבא קאמר דלקיים מילי דאבות, דאז יתקן מעשיו שיהיה טוב לעצמו במדות. ואמרי לה דלקיים מילי דברכות דאז יתקן שיהיה טוב לשמים. וכל אחד מהני אמוראי נקט כלל אחד מהני ג' מיני חלוקים במעשים טובים של אדם, וקל להבין". ובביאור הגר"א לישעיה א, ב, כתב: "המצות נחלק לשלשה; שבין אדם למקום, ובין אדם לחבירו, והמדות שלעצמו. וכנגד זה אמרו חז"ל האי מאן דבעי למהוי חסידא יקיים מילי דברכות, הוא בין אדם למקום. וחד אמר יקיים מילי דנזקין הוא בין אדם לחברו. וחד אמר יקיים מילי דאבות, הוא המדות שלעצמו. והן המה ג' דברים שהעולם עומד עליהם תורה ועבודה וגמילות חסדים [להלן פ"א מ"ב]. תורה לעצמו, ועבודה למקום, וגמילות חסדים לחבירו". והם הם דברי המהר"ל להלן פ"א מ"ב [הובאו בחלקם בהערה 122]. ובשיטמ"ק לב"ק ל. הביא את הר"ר יהונתן שכתב: "ובפחות מג' אלה לא יוכל להיות חסיד". וכן כתב שם הנמוקי יוסף [יד. בדפי הרי"ף], וז"ל: "נהי דחסידא מתקרי [כשמקיים דבר אחד], חסיד גמור לא הוי עד דהוי חסיד בכולהו". וראה להלן פ"א הערה 382. [↑](#footnote-ref-132)
132. <> פירוש - יבאר הסבר נוסף בשלש הדעות הנ"ל, ומתוך כך יתבאר שמסכת אבות מתאפיינת בכך שנמצאים בה דברי מוסר המייסרים את גוף האדם, וכמו שביאר למעלה. [↑](#footnote-ref-133)
133. <> לשונו להלן פ"ב מ"ט [ד"ה יש לך]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא., והובא למעלה בהערה 53], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:], ושם הערה 129, בהמשך שם [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ועוד. וכן הוא בספר זה הרבה פעמים; להלן פ"ג מ"י [ד"ה אמנם מה], שם פ"ד מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו]. ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] כתב: "יש באדם ג' חלקים, החלק האחד השכל באדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף. אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם". וראה להלן פ"א הערות 419, 540, 809. ובחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". וראה להלן פ"ב הערות 978, 997. @**ודע שכאשר**^ המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ ברמז להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם. [↑](#footnote-ref-134)
134. <> יבמות קג. "והא קא מתהניא מעבירה". וכן אמרו [זבחים קיח:] "עין שלא רצתה לזון וליהנות מדבר שאינו שלו". ועוד אמרו [ע"ז טז:] "שמא מינות בא לידך והנאך". ובכריתות יט: אמרו "המתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה". [↑](#footnote-ref-135)
135. <> לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.]: "האדם הזה דבק בו יצר הרע, כי החכמים יודעים בחכמתם ובקבלתם כי האדם יש בו כח תשוקה אל דבר שהוא רע מצד שיש בו רע. לא שתאמר כי התשוקה הזאת בשביל הנאתו, שהוא צריך אליו, רק בשביל התשוקה לדבר רע. וכך מוכח מדברי חכמים במסכת ב"ק ובכמה מקומות חשבו קרן כונתו להזיק [ב"ק ב:] משום יצרו הרע, לא בשביל שום תאוה. כדאיתא בפרק שור שנגח ד' וה' [ב"ק מא.] בשמעתא יש בנוגח מה שאין ברובע, וכח זה דבק באדם, והוא נקרא יצר הרע". וכן בנצח ישראל פ"ה [קטז.] ביאר את רשעותו של טיטוס, שהתכוון להשחית לקלקל ללא קבלת שום טובה והנאה, וז"ל: "דע כי טיטוס הרשע, אי אפשר שלא היה רשע... רק כי כל כוונתו רק להשחית ולקלקל בלא טעם כלל". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [שמב:], ובנר מצוה [נה:]. ובהוריות יג. אמרו "מפני מה הכל מושלים בעכברים, מפני שסורן רע. מאי היא, אמר רבא, אפילו גלימי גייצי", ופירש רש"י שם "אפילו גלימי - דלאו מאכל, ולית בהו הנאה, אפילו הכי גייצי להו. גייצי - נושכין". הרי העושה היזק ללא הנאה נכלל בגדר של "רע". [↑](#footnote-ref-136)
136. <> כמו שאמרו [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו; ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך. אמר להם [קהלת י, יא] 'ואין יתרון לבעל הלשון'". וכתב על כך בנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:]: "הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר. והשיב על זה 'מה יתרון לבעל הלשון', שהוא פועל רע מבלי הנאה. ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע, כמו שנקרא 'לשון הרע', שהוא יפעול רע כפי מה שהוא בעצמו רע, כי 'נפש רשע אותה רע' [משלי כא, י]. וכן הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה. וכן בעל לשון, מפני כי הלשון הוא רע בעצמו, יפעול הרע, אף כי אין לו הנאה" [ראה להלן פ"א הערה 775]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה.] כתב: "כל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב, והפך זה, 'נפש רשע איותה רע', וחפץ ומשתוקק לרע לעשות". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד סוף אות ד לבאר מדוע קין היה עובד אדמה [בראשית ד, ב], למרות שהבל פרש מעבודת האדמה מחמת שהאדמה נתקללה [רש"י שם], וז"ל: "דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן [רש"י בראשית ד, ג], ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל כמו האדמה. שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב", ושם הערה 34. וראה שם בראשית פ"ו אות יא, ושם הערה 41. ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה וכנגד ג'] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע", ושם הערה 24. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רא.], ונצח ישראל פכ"ה [תקל:], ושם הערה 89. ועוד אודות שעשיית דבר שלילי ללא הנאה נחשבת רע בתכלית, ראה בגו"א בראשית פ"ג אות כו שביאר שדם הנדות הוא רע בתכלית כיון "שאין בו תועלת, רק רע". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "אבר מן החי זהו אכזריות... והוא ענין 'לב רע' באדם. ודע, כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא 'שונא הבריות'. אבל מי שהוא נוהג אכזריות עם הבהמה, הוא בודאי משום לב רע ואכזריות שבו". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "כי כאשר האדם הוא פועל רע, כמו זה המקרע בגדיו בחמתו [שבת קה:], נראה שגובר בו יצר הרע אשר נקרא 'רע', ולכך מתכוין לרע, כי אם לא כן, למה יפעל דבר שהוא רע לעצמו, רק בשביל היצה"ר שבו, ולכך הוא פועל רע. כי הדבר שהוא רע בעצמו, אין לשאול עליו למה הוא עושה דבר רע, כי לכך הוא רע, ומפני שהוא רע הוא פועל רע". וראה להלן פ"ב הערות 1370, 1599. [↑](#footnote-ref-137)
137. <> כי הרחקה מדבר מורה על היותו הפך הדבר, וכמו שכתב להלן פ"ג תחילת מ"ח, וז"ל: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 41. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "הצדיק הוא הטוב, שנאמר [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב', ומפני כי טוב הוא, היה מרחיק עצמו מן דבר הנקרא 'רע'". ולכך המרחיק את עצמו מנזיקין, מורה על עצמו שהוא ההפך לנזיקין, והואיל והמאפיין נזיקין הוא נפש רעה, לכך המרחיק עצמו מנזיקין "מורה שנפשו מסולק מן הרע לגמרי... על שלימות נפשו, שאינו נפש רע" [לשונו כאן]. וראה להלן פ"א הערות 1098, 1246. [↑](#footnote-ref-138)
138. <> ולא מחמת נפש רעה. ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן אמרו [שבת קה:] "מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ובגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע", ושם הערה 14. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו", ושם הערה 73. וכן חזר וכתב שם בפנ"ז [תתצו:], ושם הערה 44. וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב התורה פ"ט [א, מא:], נתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:], ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ולהלן פ"ב מי"ד [ד"ה וכן רבי יהושע] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק קמא דבבא קמא [ב:] דגם לבהמה יש יצר הרע. אבל עין הרע אין לבהמה, שאין לבהמה כח נפשי נבדל". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29. וראה להלן פ"ב הערות 282, 1519. [↑](#footnote-ref-139)
139. <> כי התאוה שייכת לגוף ולחומר, וכמבואר למעלה בהערות 78, 114. ואודות שהחומר הוא "רע", כן מבואר להלן פ"א מ"ב [ד"ה כי התורה], והובא למעלה הערה 76. והואיל והחומר נקרא "רע" מחמת שדבק בו ההעדר והחסרון [מבואר בהערה 76], לכך מחמת כן האדם מתאוה תאוות גשמיות, כדי להשלים את חסרונו, וכמו שכתב בנצח ישראל פט"ו [שסז.]: "כי התאוות הגשמיות הם למלאות החסרון", ושם הערה 96. ובגו"א בראשית פ"ח אות כד כתב: "אין יצה"ר רק לדבר חסר ומבקש למלאות חסרון תאותו". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה.] כתב: "כי היצר בעצמו הוא חסרון... כי אין יצה"ר באדם מצד השלימות, רק מצד החסרון, וכל עוד שאדם רוצה למלאות תאותו, דבר זה עצמו מורה יותר על החסרון, ולפיכך הוא רעב עוד". וראה תפארת ישראל פמ"ח הערה 83, ונר מצוה ח"א הערה 156. ולכך רוע וחסרון החומר הם המביאים את האדם שיצרו יתאוה לדברים הנראים לו כמשלימים את חסרונו. וראה להלן פ"ב הערות 279, 699. [↑](#footnote-ref-140)
140. <> כפי שהובאו למעלה [הערה 116] דברי הגר"א [בתיקוני זוהר עמוד 328] שמדותיו של אדם מושרשות בד' יסודות; התאוה ביסוד המים, הדיבור ביסוד הרוח, הכעס ביסוד האש, והעצלות ביסוד העפר. אמנם מה שכתב שאף ה"מדות הטובות... שיש לאדם הנאה מהם, כל זה מתייחס אל הגוף", לכאורה אינו מובן, שהרי למעלה כתב "ולפיכך נקראו המדות הטובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו" [ליד ציון 116]. וכיצד כתב כאן שאף המדות הטובות מתייחסות לגוף. ובעל כרחך שיש לחלק בין מדות טובות שאין האדם נהנה מהן [שהן עומדות כנגד הגוף], לבין מדות טובות שהאדם נהנה מהן [שהן מתייחסות לגוף]. אמנם עדיין צריך ביאור לאלו מדות טובות כוונתו. @**ועוד אודות**^ שהערב לשעתו מתייחס ליצר הרע ולגוף, כן כתב רבי ישראל מסלנט באגרת המוסר, וז"ל: "בענין העבירות... נובעת מהתאוה הנפרצה, לאהוב הערב לשעתו, לבלי השקיף הנולד, אם כי מרה תהיה באחרונה. נמצא דוגמתה מה גם בעניני העולם, האיש הסכל יאהב לחטוף לאכול את הערב לחכו, וישכח כי זה יביאנו למחלה נפרצה... שיצר הרע הוא כח תאות האדם, המשקפת אל כל דבר הערב לשעתו, אותו תאספהו אל ביתה, ובו תדבק לאהבה... באשר אנחנו רואים בכל עת עניני האדם מתחלפים, כל אחד נדבק יותר לעבירה אחרת. יש אשר חטאתם תגדל יותר בביטול תורה ממשא ומתן באמונה ונתינת צדקה. ויש להיפך, וכן בכל העבירות אין אדם דומה לחבירו... כי היצר הרע הוא כח התאוה... כי תאות האדם תלויה במזגו, לידתו והרכבתו שעתו ועניניו, ומזגי בני אדם מתחלפים, לזאת גם עונותיהם מתחלפים". וראה להלן פ"ב הערה 149. [↑](#footnote-ref-141)
141. <> בעצמו - בעצם. [↑](#footnote-ref-142)
142. <> העמיד כאן ב"זה לעומת זה" עבירות המתייחסות ליצר הרע, לעומת נזיקין שמתייחסים לנפש רעה, ולא ליצר הרע. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יא, בביאור דברי רש"י [בראשית ו, ו] שכתב: "נחמה היתה לפניו [לפני הקב"ה] שבראו [את האדם] בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן". ובגו"א שם כתב על כך: "ואם תאמר, מה אשמועינן בזה שלא בראה מן העליונים, דסוף סוף לא נברא בעליונים. ויראה, שהאדם יש בו נשמה מן העליונים וגוף מן התחתונים [רש"י בראשית ב, ז]. ובא הכתוב לומר כי החטא בא גם כן מן הנשמה, אע"ג שאין יצר הרע בנשמה, מ"מ נפש רשע רע בעצמה, בלא יצר הרע. ולפיכך אמר שאם היה בעליונים בלא גוף, היה מחטיא אותם". הרי שכאשר עבירה נעשית ללא יצה"ר, בעל כרחך שהיא מתייחסת ל"נפש רשע". [↑](#footnote-ref-143)
143. <> למעלה ד"ה ואין פשט, וראה הערות 40, 73, 115, 116. [↑](#footnote-ref-144)
144. <> להלן פ"ב מ"ה אמרו "ולא עם הארץ חסיד", ובביאורו שם [לאחר ציון 499] כתב: "'ולא עם הארץ חסיד'. כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד', שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר, כמו שבארנו זה למעלה", ושם הערה 510. ולכך מובן היטב דעתו של רבא "כי החסידות תולה כאשר אין בו פחיתות אשר נמצא בגוף". ושוב מוכח שדברי מוסר מייסרין את הגוף, וזו הוכחה לדבריו למעלה, וכפי שצויין בהערה 132. [↑](#footnote-ref-145)
145. <> בח"א לב"ק ל. [ג, ה.] כתב משפט זה כך: "דבר זה הוא מצד השכל, אשר הוא מבקש להתדבק בו יתברך, ונותן וכו'". ו"בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח, מאמר טו, אות ד], וא"כ הנפש האלוקית מבקשת להדבק בהקב"ה. [↑](#footnote-ref-146)
146. <> אודות שדביקות בה' עוברת דרך השכל, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, מ.]: "ובמסכת ברכות פרק אין עומדין [לג.], אמר רבי אלעזר, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו... וכל זה מפני שיש באדם השכל שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש שבו השכינה שורה דביקות עם השם יתברך". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמ.] כתב: "כי השכל יש לו קישור בו יתברך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע, כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה ע"י השכל, כי בלא השכל אין לאדם חיבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר] כתב: "כי הדיבוק [בהשי"ת] ע"י השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו". וכאן מוסיף שהשכל מבקש ומשתוקק להדבק בה'. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנז:], וז"ל: "כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך... ומפני כי הנשמה היא קדושה וטהורה, היא משתוקקת אל השבח הזה [לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (פסחים נו.)], כי מצד קדושתה ראוי לה השבח הזה, וכל דבר משתוקק אל הראוי לו". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "כי האדם הזה יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת". ושם בפכ"ו [שצא:] כתב: "כי הנמצאים משתוקקים אל העלה מצד עצמם, כאשר אין להם המונע החמרי". והרי השכל הוא לעולם בבחינת "אין לו מונע החמרי". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומקשה] כתב: "כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי". והרי "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש" [לשונו בח"א לר"ה טז. (א, קא.)]. והוא שאמר דוד [תהלים מב, ג] "צמאה &**נפשי**^ לאלהים לאל חי". וראה להלן פ"א הערה 684, פ"ב הערות 322, 1097, 1549. [↑](#footnote-ref-147)
147. <> פירוש - נתינת הברכה היא פועל יוצא מכך שהשכל מבקש להדבק בה'. [↑](#footnote-ref-148)
148. <> אודות שנתינת ברכה מורה על הדביקות, נראה ביאורו על פי מה שכתב למעלה שנתינת ברכה תמידית גורמת ש"אין שם שמים מסולק מאתו" [ליד ציון 129], והרי על כך נאמר [שמות כ, כא] "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", וכפי שכתב בח"א לנדרים ז: [ב, א.]: "מה שכתוב 'בכל מקום אשר אזכיר שמי אבוא אליך וברכתיך', דבר זה כאשר ראוי שיהיה נזכר שמו... כאשר מזכיר שמו במקום הראוי לכבודו... אז הברכה באה מן השם יתברך. כי בשמו עומד הכל ומתברך הכל, כי אז יש דביקות עם השם יתברך, ומתברך מאתו הכל". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 205 אודות התפילה שפועלת מצד הזכרת שמו יתברך. @**ועוד יש לומר**^, שהדביקות הנובעת מהברכה היא שייכת לענין ההודאה, שבכל ברכה הוא מודה לה'. ולכוונה זו מטין דברי הכוזרי במאמר השלישי אות יא, שכתב על ענין הברכות בזה"ל: "כל הנאה חושית שהחסיד נהנה, זוכר הוא לברך את האלוה עליה. ונמסר לנו בקבלה כי השעור הקטן ביותר שבו אדם מישראל יוצא ידי חובתו בתשבחות לאלוה הוא מאה ברכות בכל יום [מנחות מג:], לא פחות מזה. מהן הברכות הידועות מסדר תפלותינו, ואחריהן ישתדל להשלים את המספר על ידי ברכות הנהנין על דברים שבריח ושבאוכל, שבשמיעה ושבראיה. &**וככל אשר יוסיף ברכות, יוסיף קרבה אל האלוק**^, וכמו שאמר דוד [תהלים עא, טו] 'פי יספר צדקתך כל היום תהלתך כי לא ידעתי ספרות'. רצונו לומר אין מספר הברכות יכול להקיף את שבחך, אבל אני מקבלו עלי לכל יום מימי חיי, ולא אגרע ממנו לעולם". ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם, וכנגד זה תקנו מקרא מגילה, כי השכל מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע כי השבח והודאה לשכל, שמכיר בוראו". @**ובהקשר לכך**^, צרף לכאן את יסודו שכל הודאה שאדם מודה לה', בזה הוא מוסר עצמו לרשות הקב"ה. וכגון, בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה, הוא מוסר עצמו אל השי"ת בשביל הטובה שעשה איתו, כי זהו ענין ההודאה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "'ובכל מאודך' [דברים ו, ה] הוה מודה לו, כיעקב שאמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי מכל החסדים' [ספרי שם]... מדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה השי"ת... וזה מצד שהיה מודה לו אל השי"ת על הטוב שעשה... וכל מי שמודה על הטוב שעשה השי"ת אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השי"ת. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השי"ת על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השי"ת". ופירושו, שבכל הודאה גנוזה היא ההכרה שאין לו מעצמו כלום, וכל מה שיש לו - בא מהשי"ת. [וראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק ב, בביאור ש"הודאה" כוללת בתוכה הבעת תודה, וכן הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום]. וזהו שאנו אומרים בברכת ההודאה בשמונה עשרה "מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך". וכ"ה בנתיב בעבודה פ"י [א, קז.], גבורות ה' פס"ד [רצו:], נצח ישראל פי"ט [תכו.], ובנתיב התשובה פ"ה הערה 29. ובח"א לב"ק טז. [ג, ב:] כתב בזה"ל: "אם כרע במודים, בזה שכרע במודים מוסר עצמו אל הש"י... כי בזה שב העלול, הוא האדם, אל העלה. שמי שהוא כורע לפני אחר מוסר נפשו אליו בכריעתו לפניו. וזהו ענין הכריעה במודים, כי ההודאה מה שהוא מודה עד שמוסר נפשו אל מי שנותן לו ההודאה... לכך צריך שיכרע במודים למסור נפשו אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות". [↑](#footnote-ref-149)
149. <> לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו. ובח"א לב"ק ל. [ג, ה:] סיים דברים אלו במלים "ואלו דברים עמוקים", מבלי להוסיף את המלים "ואין כאן מקום זה". @**ובעוד שכאן**^ ביאר שבנתינת ברכות נמצאת הדביקות שהשכל חותר ומבקש להשיג ["וברכת את ה' אלוקיך אשר אהבת" (פזמון "יום זה מכובד" דיום של שבת)], הרי בנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב.] כתב שבנתינת ברכות נמצאות היראה וההבדלה מה', וכלשונו: "ובפרק התכלת [מנחות מג:], היה ר"מ אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר [דברים י, יב] 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אותו'... פשט הכתוב שהאדם מחויב להכיר את השם יתברך שהוא עלתו, כדכתיב 'ועתה מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את השם יתברך', וידע האדם כי הש"י בשמים, והאדם על הארץ [קהלת ה, א], ולפיכך יש לאדם לברך השם יתברך מאה ברכות, ובזה יכיר עלתו, שהוא יתברך בשמים [ומבאר שם כיצד מספר מאה מורה על השמים]... והכתוב אומר 'מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה את ה'', כלומר שיכיר עלתו ויהיה ירא מפניו. ודבר זה שנותן לו מאה ברכות, אשר בברכות נראה שבחו וכחו, ובזה מכיר עלתו &**שהוא נבדל ממנו**^, והוא בשמים והאדם על הארץ, ובזה יש יראה". ולכאורה דברים אלו [אודות ההבדלה והיראה שבנתינת הברכות] אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן [אודות הדביקות שבנתינת הברכות]. ונראה, שכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב הלכות א, ב: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו... והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא &**אוהב ומשבח ומפאר**^, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול. כמו שאמר דוד [תהלים מב, ג] 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'. &**וכשמחשב בדברים האלו עצמן**^, מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד [תהלים ח, ד] 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו'". הרי כתב שכאשר אדם עומד על גדלות ה', עוברים על האדם שני גלים; גל ראשון הוא אהבה המתבטאת בשבח ופאר. גל שני הוא יראה, המתבטאת בהרגשת הפער בינו לבין ה'. נמצא שבחתירת השכל להדבק בה', בעל כרחך הדרך שעליו יעבור השכל תהיה בעלת שתי פנים; תחילתה אהבה וסופה יראה. ולכך, כאן שדיבר על שאיפת השכל להדבק בה', ביאר ששאיפה זו תמצא את מבוקשה בנתינת ברכות לה', כי זהו הבטוי הראשון לדביקות זו. אך בנתיב העבודה ביאר את קיום הפסוק "מה ה' אלקיך שואל מעמך", והרי המקרא תופס את תכלית הענין בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה" [ראה גו"א במדבר פכ"א הערה 7], ו"סוף המעשה" זה יהיה שבאמצעות נתינת הברכות יגיע האדם למדת היראה. ודו"ק. [↑](#footnote-ref-150)
150. <> אודות שהמשנה באה להגדיר את מצות התורה, כן כתב כמה פעמים, 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". ושם בדברים פ"ד אות ב כתב: "מפני כי לשון שמירה על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו". ובח"א לב"מ לג. [ג, סוף כ.] כתב: "אין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב 'ושמרתם', זו משנה, לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה". 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". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "פירוש ענין זה מקרא ומשנה ותלמוד. כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי תחילה צריך שיקנה האדם המקרא, שהוא השורש והוא ההתחלה, ואחר כך המשנה. כי התורה שבכתב הוא כמו שורש האילן, ועדיין לא יצא אל הפעל שיקנה על ידי זה איכות המצוה ומהותה. ולכן סדרו אחר כך המשנה, ובזה יוכל לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה... ודבר זה דומה לאילן, שהוא נטוע על פלגי מים, אשר שורש יסודו עומד בארץ. ואחר כך מתחיל האילן לצאת אל הפעל, ומוציא ענפים... וכך התורה היא שורש שממנה מסתעף הכל. אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה". וראה להלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש], דרשת לשבת הגדול [רכח.], ובדרוש על התורה [מד.]. [↑](#footnote-ref-151)
151. <> פירוש - לא נאמרו במשנה דברי מוסר וכיו"ב. [↑](#footnote-ref-152)
152. <> למעלה [ד"ה ומה שאמר], ושם הערה 92. [↑](#footnote-ref-153)
153. <> כמובא למעלה [לאחר ציון 41]. [↑](#footnote-ref-154)
154. <> והקדמה זו מורה שדרך ארץ הוא יסוד לתורה, כיחס ההתחלה אל ההמשך, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני]: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות, מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה. ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי". וראה להלן פ"א הערה 256, ופ"ב הערה 241. [↑](#footnote-ref-155)
155. <> "כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה הוא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה הטבעי" [לשונו להלן פ"ג מי"ז (ד"ה ופירוש אם)]. וראה להלן פ"א הערה 1833, ופ"ב מ"ב [לפני ציון 242] שהזכיר שם את דבריו כאן, ושם הערה 244. [↑](#footnote-ref-156)
156. <> שם ד"ה ופירוש אם. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערות 108, 109. [↑](#footnote-ref-157)
157. <> פירוש - לכך מסכת אבות נמצאת בששה סדרי משנה, כי דברי מוסר שייכים אל ההלכות, כפי שדרך ארץ שייכת אל התורה [ודברי מוסר הם דרך ארץ, וכמבואר למעלה הערה 72]. ועוד אודות היחס של דרך ארץ לתורה, ראה להלן סוף פרק ראשון [ד"ה ואחר כך]. ובסוף נתיב דרך ארץ [ב, רנ:] כתב: "כי דרך ארץ הוא הנהגת העוה"ז. ומי שאין נוהג בדרך ארץ, ואינו בעל עולם, אינו נחשב מן המציאות כלל. על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה, כמו שאמרו במדרש 'לשמור את דרך עץ החיים', 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה... ואי אפשר המציאות אל התורה אם אין דרך ארץ, וכמו שאמרו 'אם אין דרך ארץ אין תורה'. ומזה נלמד כי דרך ארץ הוא יסוד לתורה, שהוא דרך עץ החיים". וראה להלן פ"ב הערה 241. @**ואם תאמר**^, הואיל ויחס מסכת אבות לשאר המשניות מושתת הוא על המאמר [ויק"ר ט, ג] "דרך ארץ קדמה לתורה", מדוע מסכת אבות אינה הראשונה בסדר המשניות, ויש לומר, שבסמוך יבאר מדוע המקום המתאים ביותר למסכת אבות [דברי מוסר] הוא דוקא בסוף סדר נזיקין, ונימוק זה יכריע יותר. ועוד יש לומר, ש"קדמה" אין פירושה התחלה, אלא שקודמת לכל הענין ["'ראשון' מעיקרא משמע" (פסחים ה.)]. ולכך אין מקום לומר שקדימת דרך ארץ לתורה תכתיב את סדר כתיבת המשניות &**בתוך**^ ששה סדרי משנה. [↑](#footnote-ref-158)
158. <> אמנם הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה והחלק הששי] ביאר שהסדר הוא; עדיות, עבודה זרה, אבות, הוריות, וביאר הדבר. ובהקדמת המאירי לברכות הסדר הוא; הוריות, אבות, עדיות, וביאר הדבר. ולא מצאתי מקורו לומר שהסדר הוא; עדיות, אבות, עבודה זרה. [↑](#footnote-ref-159)
159. <> והצורך בנתינת טעם הוא, שרבי "כשחברם [את המשניות], על הסדר חברם, וצריך בכל מסכתא טעם למה נשנית אחר שלפניה" [לשון תוספות ב"מ ב.]. [↑](#footnote-ref-160)
160. <> והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה והחלק הששי] והרבינו יונה בתחילת פירושו למסכת אבות עמדו על שאלה זו, ונתנו בזה טעמים שונים. [↑](#footnote-ref-161)
161. <> וכל הוראת דרך והנהגה לזולת ["שכך יעשה וכך לא יעשה"] היא בדין. דוגמה לדבר; בפחד יצחק פסח מאמר מז, ד, כתב: "בעשרה מאמרות נברא העולם [להלן פ"ה מ"א], ובעשרת הדברות ניתנה תורה. אמירה ודיבור שמות נרדפים הם, אמנם ההבדל שביניהם גורם שאמירה תתיחד לבריאת עולמות, והדיבור יתיחד למתן תורה. הבדל זה מהו. הלא נתפרש לנו דדיבור הוא לשון קשה, ואמירה היא לשון רכה [רש"י במדבר יב, א]. ומובן הוא ופשוט, דקושי הדיבור ורכות האמירה אינם תלויים בהרמת הקול או בחריפות הביטויים, אלא שהחילוק תלוי במגמה הפנימית של הביטוי. דאם המגמה הפנימית שלו היא להנהיג את הזולת, הרי מגמה זו מטביעה בו תכונת הקושי, והביטוי יוצא ובא לעולם בתור דיבור. ולעומת זאת במקום שאין מגמתו של הביטוי הנהגת הזולת, הרי חסרון מגמה זו מטביעה בו את תכונת הרכות, והביטוי יוצא ובא לעולם בתור אמירה. והרי בארמית דַבַּר [בפתח] פירושו מנהיג. וכן הוא בתהלים [מז, ד] 'ידבר עמים תחתינו'. ועל כן מכיון שפעולת השפעת החסדים של מעשה בראשית עד מתן תורה... אין בה השתדלות להדריך את המקבל, לכן הביטויים של מעשה בראשית בשם 'מאמרות' יקראו. ולעומת זאת, הביטויים של מתן תורה 'דברות' הם. כי ממתן תורה ואילך... עיקר מגמתה הוא הדרכת המקבל להיות ראוי לקבלת החסדים בדין ובמשפט". ואלו דברי המהר"ל כאן. [↑](#footnote-ref-162)
162. <> לשון הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות: "והחלק הרביעי [סדר נזיקין] בדינין ובמריבות שבין אדם לחבירו... וכשהודיע ענין הדינין התחיל לדבר על הדיינין גוזרי הגזירות", ושם מבאר שהמסכתות סנהדרין, שבועות, מכות, ועדיות, שייכות לדינים ודיינים. ולגבי מסכת ע"ז כתב: "אחר כך התחיל לדבר על העכו"ם, לפי שענינה דבר מוכרח לשופט... ידע היאך ידין עליה כל מי שיעבוד לכוכב שבתאי". ושם ביאר שאף מסכת אבות נועדה להורות לדיינים שיהיו בעלי מדות טובות. וכן הוא בפתיחה של המאירי למסכת ברכות. [↑](#footnote-ref-163)
163. <>מוסיף בזה טעם שני. ובעוד שטעמו הראשון שִייך את דברי המוסר לדין ["מייסר אותו בדין, שכך יעשה וכך לא יעשה"], הרי טעמו השני משייך את דברי מוסר אל &**מדת**^ הדין, וכמו שמבאר. ובסמוך יוסיף טעם שלישי. [↑](#footnote-ref-164)
164. <> לשונו בנר מצוה [קלב:]: "כי התוכחה, שהוא דבר קשה". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "כל זמן שתוכחה בעולם... ברכה בעולם, כי הברכה הוא ממדת הדין, שהוא מדת התוכחה, ולכך אמר [ילקו"ש ח"א רמז תשצ"ג] ג"כ כי המקבל תוכחה ראוי לברכה, מצד שהוא מקבל תוכחה שהיא במדת הדין". ובשבת קיט: אמרו "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה", ובח"א שם [א, סו:] כתב: "מה שאמר שלא הוכיחו זה את זה, כי התוכחה היא במדת הדין הקשה, ולכך כתיב בכל לשון תוכחה לשון 'דבר', שהוא לשון קשה [רש"י במדבר יב, א], כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. ולפיכך היה שולט מדת הדין הקשה כאשר אין מדת הדין שולט להוכיח אותם". ולשון רש"י בקהלת א, א: "כל מקום שנאמר 'דברי' אינו אלא דברי תוכחות; 'אלה הדברים אשר דבר משה' [דברים א, א]... 'דברי עמוס' [עמוס א, א]... 'דברי ירמיהו' [ירמיה א, א]... 'ואלה דברי דוד' [ש"ב כג, א]... 'דברי קהלת' [קהלת א, א]". והרי "דיבור" הוא לשון קשה [רש"י במדבר יב, א, וראה למעלה הערה 161], ולכך "דברי" הוא לשון תוכחה, כי הוא דבר קשה. וראה גו"א דברים פ"א אות א. ובח"א לערכין יז. [ד, קמב:] כתב: "התוכחה שהיא במדת הדין, שמוכיח הש"י את האדם על הטובות שעשה להם ולא שלמו לו". ורש"י שבת קכט: כתב: "תוכחה - להתווכח ולהודיע מי הוא שסרח על שכנגדו". ומעתה יבאר טעם נוסף לשייך את מסכת אבות לסדר נזיקין. [↑](#footnote-ref-165)
165. <> אודות שדברי מוסר הם דרך ארץ, כן מבואר למעלה בהערות 40, 72. [↑](#footnote-ref-166)
166. <> לשונו בתחילת נתיב דרך ארץ [ב, רמז:]: "דרך ארץ הוא שכל האדם מה שיחייב לעשות לפי השכל של אדם, ואיך יהיה נוהג... כי מצד שהוא אדם יש לנהוג בדרך ארץ". ובהמשך שם כתב: "כי דרך ארץ הוא הנהגת העולם הזה" [והובא למעלה בהערה 157]. ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "דרך ארץ היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו, וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל נכלל בכלל דרך ארץ". ודבר שהוא מושרש בעולם הזה, השכל מחייבו ביותר, וכמבואר בתפארת ישראל פמ"א [תרמז:], שכתב: "כי מצות 'כבד' [שמות כ, יב] מחייב אותו הדין והשכל, מה שלא תמצא דבר זה בשאר מצות. ולפיכך מכחישי התורה, אשר אין להם תורה, רק מה שהשכל מחייב, נמשכים אחר המצוה הזאת". והטעם לכך מבואר בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], שכתב: "לכך אמרה תורה שיכבד את אביו ואמו, מפני שהביאו אותו לחיי עולם הזה". הרי שדבר המושרש בעוה"ז, השכל מחייבו במיוחד. וראה בבאר הגולה באר הראשון [סג.]. [↑](#footnote-ref-167)
167. <> זהו טעם שלישי לשייך את מסכת אבות לסדר נזיקין. שני הטעמים הראשונים היו; (א) דברי מוסר הם דין, שמייסר את האדם כיצד לנהוג. (ב) דברי תוכחה הם במידת הדין. ועכשיו מוסיף טעם שלישי; (ג) דברי מוסר מחוייבים לפי השכל, ומה שהשכל מחייב, הוא שייך למדת הדין. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לשבת קיט: [א, סו:] כתב: "כי ענין השכל מחויב ומוכרח לכך כל ענין השכל במדת הדין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר באר הגולה ובספר הנצח". ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "כי השכל כל ענינו במשפט ודין... כי השכל רוצה הדברים המחוייבים להיות, כי זהו ענין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות", ושם הערות 337, 339, ולהלן פ"א הערות 1341, 1422. וכן הוא שם בבאר הששי [קנו.], ושם הערה 91, ובנצח ישראל פי"ח [תה.], ושם הערה 60. וכן הוא ברמב"ן [בראשית ו, יג] שחתימת הדין בדור המבול היתה על הגזל [סנהדרין קח.], "והטעם מפני שהוא מצוה מושכלת, אין להם בה צורך לנביא להזהיר". והרב שעוועל ז"ל הביא בהערותיו שם את דברי רבי ירוחם הלוי [חבר מאמרים מאמר ח], שביאר את דברי הרמב"ן שבמצוה שהשכל מחייבו אין שום ויתורים, ולכך כשאדם עובר על מצות השכל הוא נענש תיכף, שזו גדרה של מדת הדין שאין בה שום ויתורים, ואין בה מאריך אף. [↑](#footnote-ref-168)
168. <> "עשרה דורות מאדם ועד נח, ועשרה דורות עד אברהם, הרי עשרים. דורות; יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, הרי כ"ו דורות" [פירוש מהרז"ו שם]. ומוכיח מקדימה זו ששכל האדם הוא המחייב הנהגת דרך ארץ, ולכך דרך ארץ קדמה לתורה, וכמו שמבאר. וראה למעלה ציון 42. [↑](#footnote-ref-169)
169. <> 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 לבאר בבאר הגולה באר הראשון [סב.] את דברי 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" [ראה להלן פ"ב הערה 1337]. וכשם שחכמת חכמים קודמת לתורה, כך דרך ארץ קדמה לתורה. [↑](#footnote-ref-170)
170. <> בסדר נזיקין. [↑](#footnote-ref-171)
171. <> פירוש - אין הגדת עדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, כדי שהדיינים יפסקו על סמך הדברים שהעבירו להם העדים, אלא העדים כביכול מביאים את המעשה בפועל לפני הדיינים, והדיינים פוסקים את המעשה שהובא להם ע"י העדים. נמצא שהדיינים אינם פוסקים על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה והוא עד], וז"ל: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה. שא"כ למה 'אין עד נעשה דיין' [כתובות כא:], הרי הדיין יודע... אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין... והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין, שיהיה הדין חל. ולכך, אף אם [הדיין] ידע הדבר, כיון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין". הרי שהדין חל על העדות גופא, ולכך "כל עדות הוא כמו דין". ובנצח ישראל ר"פ נז [תתעו.] כתב: "כי העדות שיש לדון עליו, צריך שיהיה העדות נמצא בפעל הגמור מן המעיד. ודבר זה דברי חכמה עמוקה מאוד. מפני כי הדין והמשפט אשר יבוא על העדות, הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו שהוא כל דין מחויב ומוכרח. ולדבר זה צריך שיהיה העדות בפועל, שהמחויב ומוכרח אין שייך אליו הכח, שהכח אין לו מציאות גמור. והמחויב - לפי חיוב שלו - יש לו מציאות גמור, שהרי הוא מחויב ומוכרח. ולכך כל דין פסול בלילה [סנהדרין לב.], וכל קבלת עדות פסול בלילה [ר"ה כה:]... כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם בפועל, כי היום הוא נמצא בפועל. והדין, וכל אשר שייך לו, צריך שיהיה נמצא בפועל". ושם הוסיף לבאר לפי"ז מדוע קרוב הוא פסול לעדות [סנהדרין כז:]. הרי שגדרי הדין חלים גם על העדות, שעליה יפסק הדין. וזהו הביאור לדברי תוספות [סנהדרין יט:] שכתבו "קבלת עדות כשעת גמר דין", והכריעו מחמת כן שבעלי דינים צריכים לעמוד בשעת קבלת עדות. @**והעד הנאמן**^ ליסוד זה, שהנה נאמר [בראשית מג, ג] "ויאמר אליו יהודה לאמר העד העיד בנו האיש וגו'", ופירש רש"י שם "העד העיד - לשון התראה, שסתם התראה מתרה בו בפני עדים". וסתימות זו טעונה ביאור, דהרבה דברים אינם חלים אלא אם כן יעשו בפני עדים [קידושין וגירושין וכיו"ב], ולא מצינו שמחמת כן יקָראו בלשון "עדות", ומאי שנא התראה, דמשום שמתרה בנידון בפני עדים, תהיה ההתראה נקראת בלשון "עדות". אלא שלא מהות התראה למדנו כאן, אלא מהות עדות למדנו כאן, שאין עדות ללא התראה. כי הואיל והעדות היא דין, וכל ענינה של ההתראה הוא לאפשר את הענשת הנדון לבסוף [סנהדרין ח:], לכך כל התראה צריכה להעשות בפני עדים [רמב"ם סנהדרין פי"ב ה"ב], ועדות ללא התראה היא חצי דבר [משנת חכמים הלכות ע"ז פ"ה הי"ד]. וראה עוד בצפנת פענח בהלכות איסורי ביאה פ"א ה"ג במהדורא תנינא [עמוד 16] שביאר שלדעת רבי יוסי [מכות ו:] עדות בלא התראה היא חסרון במעשה העבירה, שצריך שיגמר על ידי עדים. ולכך שם "עדות" משתרע על ההתראה ["העד העיד"], כי בהתראה גופא נמצאת מהותה של העדות, שהיא דין. [↑](#footnote-ref-172)
172. <> ולמעלה [ד"ה ולרבא דאמר, וד"ה ולרבא] ביאר את המאמר. [↑](#footnote-ref-173)
173. <> לשונו בנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר]: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ולא עם הארץ] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [ד"ה ואחר שאמר] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ולהלן בפ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "אמנם החסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין, ודבר זה עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". וראה למעלה הערה 125, ולהלן פ"ב הערות 508, 516, 527, 835, 1078. [↑](#footnote-ref-174)
174. <> פירוש - אינו חיוב גמור, כי אינו מפורש בתורה. ואודות ש"משפט" פירושו חיוב גמור, כן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנב:], לאחר שביאר שם החיוב המיוחד שיש בכבוד אב ואם, כתב: "והעד הנאמן על כל הדברים אשר אמרנו במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". וראה שם הערה 79. הרי ש"משפט" פירושו מצוה שהשכל מחייבה במיוחד. וכן פירש רש"י [יומא סז:] "משפטי - משמע דברים המיושרים, והדין נותן לעשותו". ובויקרא יח, ד פירש רש"י: "את משפטי תעשו - אלו דברים האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן". ועכשיו שנאמרו, יש חיוב מיוחד לקיימם. ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "כי החסד והמשפט הם שני דברים, שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד", ושם הערה 16. וראה להלן פ"א הערה 270, ופ"ב הערות 157, 757. [↑](#footnote-ref-175)
175. <> דמיון זה לנזיקין צריך ביאור, שאם כוונתו לומר שהשכל המחייב מילי דאבות הוא גם מחייב מילי דנזיקין [אף לפני שנתחדשה בתורה פרשת נזיקין], זה לכאורה נסתר מדברי תוספות בכתובות נו. [ד"ה הרי], שכתבו: "נזיקין וערכין ופדיון הבן מסברא לא הוה מחייבינן להו, אם לא שחייבתו תורה בפירוש". וכן בבאר הגולה באר השביעי [שצו.] כתב: "כי דבר זה שישמור בהמתו שלא יזיק לאחר, הוא דבר חדוש שבתורה, כי לפי הדעת והסברא על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק", ושם הערה 177. ואם כוונתו לדיני נזיקין לאחר שנתחדשה פרשת נזיקין בתורה, אזי נזיקין הם משפט גמור, שהרי התורה כבר חייבה את האדם על נזקי השור והבור. אלא נראה שכוונתו לומר שמילי דאבות הוא בגדר דומה למילי דנזיקין שהוזכרו אף הם במאמר שם [ב"ק ל.]. שלאחר שהתורה חידשה פרשת נזיקין, מ"מ "כאשר נזהר במילי דנזיקין, אף אם אין עושה בידים כלל, רק שנזהר שלא יגיע היזק ורע לזולתו בגרמתו, על ידי שלא נזהר בהיזק, זה חסיד גמור" [לשונו למעלה סד"ה וסבר רב יהודה]. הרי שמילי דנזיקין הם אינם משפט גמור, אך מ"מ השכל מחייבו [לאחר שנתחדשה פרשת נזיקין בתורה]. והוא הדין למילי דאבות, שאינם משפט גמור, אך השכל מחייבם. ואודות דברים שאינם משפט גמור, אך השכל מחייבם, ראה בתפארת ישראל פנ"ה [תתנ.] שביאר שלוית המת והכנסת כלה הן "כמו ממוצע בין דבר שהוא חסד, ובין דבר שהוא משפט לגמרי... כי אין משפט גמור לעשות זה למת ולכלה. והוא מצד מה משפט, כי אם לא יעשה הרי יהיה מוטל המת בבזיון, ותתגנה הכלה על בעלה. ומ"מ אין זה משפט, והוא דבר ראוי לעשות", ושם הערה 18. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא עני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה". וראה למעלה הערה 125, ולהלן פ"ב הערה 757. [↑](#footnote-ref-176)
176. <> "ממדת המשפט" - ממדת הדין והראוי לעשות, וכמו שמבאר. וזה לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כה:]: "וכן הע"ז הוא יציאה מן הדין הראוי לגמרי... ודע כי הע"ז יציאה מן הדין לגמרי, מפני שהוא נגד השם יתברך... הרי הע"ז דין גמור מצד הפועל, אף כי מי שעושה לו זה אין הש"י מקבל מזה דבר, אך נחשב זה דבר גדול מצד העושה, שילך ויעבוד עבודה זרה". ואודות שהמשפט הוא המושכל והראוי, כן ביאר בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'". וראה להלן פ"א הערות 239, 271, ופ"ב הערה 743. [↑](#footnote-ref-177)
177. <> הרי שעבודה זרה היא פעולה הנוגדת את הראוי והמתחייב להעשות. וכמו שזעק על כך הנביא [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכילו המים". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעב:] כתב: "כי לכך נקרא 'אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שאין בהם אלהות בעצמם, רק מה שבני אדם עושים אותו אלהות, וזהו 'אלהים אחרים', שדבר זה חוץ ואחר לשכל, כי אלהות שלהם מצד הזולת, לא מצד עצמם, וזה פירוש 'אלהים אחרים'". [↑](#footnote-ref-178)
178. <> בתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] הרחיב שם טובא בהגדרת חטא ע"ז, ובתוך דבריו כתב שם: "כאשר עשו ישראל את העגל, שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור במרכבה, ועשו אותו אלוה", ושם בהערה 87 הובאו מקומות נוספים שנגע ביסוד זה. ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב על השור שבמרכבה "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי... ודבר זה מבואר על פי החכמה גם כן, כאשר ידוע כי פני השור מן השמאל [יחזקאל א, י], וזה צד צפון, שנקרא שמאל". ובבאר הגולה באר השלישי [רעח:] כתב: "ורמז אותו בלשון 'אלה' [ישעיה מט, טו, ו"כל לשון 'אלה' משמע קושי" (שם רעב.)] חטא ישראל שעשו להם העגל [ברכות לב:], שהוא ע"ז, שהוא חטא קשה, וזהו 'אלה אלהיך ישראל' [שמות לב, ד], כמו שידוע למי שמבין דברי חכמה, הכל בענין עמוק מאוד", ושם הערות 161, 162. @**דוגמה לדבר;**^ הנה ידיעת ההפכים אחת [כמבואר בנצח ישראל ר"פ א, ולהלן פ"א הערות 483, 589]. והעומד כנגד ע"ז הוא יצחק אבינו, וכמו שכתב להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ועל ידי]: "ואם ח"ו [ישראל] הם עובדים ע"ז, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק... שהרי יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים [בראשית כב, ט], וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק". וכן הוא בנצח ישראל פ"ד [סט:], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]. ומדת יצחק היא דין, שהרי יצחק בנה רק מזבח אחד [לעומת אברהם שבנה ארבעה מזבחות, ויעקב שבנה שני מזבחות (רש"י במדבר כג, ד)], וביאר זאת בגבורות ה' פס"ט [שיח:]: "כי כל אחד כפי מדתו שהיה דבק בה בנה מזבחות. כי יצחק, מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטייה כלל, וכך הדין אין לו נטיה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל. ולכך בנה יצחק מזבח אחד בלבד, כפי מדתו שהוא דין גמור" [וראה תפארת ישראל פמ"א (תרמט:), ושם הערה 63, ולהלן פ"א הערה 837]. הרי שע"ז היא יציאה ממדת יצחק, שהיא יציאה מן הדין. ועוד, שאמרו [סנהדרין ז:] "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלקים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלקים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'". הרי כשם שע"ז היא יציאה מן הדין, כך גם יציאה מן הדין נקראת ע"ז. [↑](#footnote-ref-179)
179. <> כי הזהב מורה על מדת הדין, וכפי שכתב הרמב"ן [שמות לב, ב]: "בחרו בזהב ולא כסף, בעבור שהוא מורה על מדת הדין, ומראהו כמראה אש [יחזקאל א, כז]... ולכן נעשה בית הקרבנות [במשכן] כולו זהב". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ומקדים הכסף] כתב: "'לי הכסף ולי הזהב נאום ה'' [חגי ב, ח]... מה שמקדים הכסף לזהב, כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו, שנאמר [תהלים יב, ז] 'כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתיים', כי הלובן אינו גוון כלל... אבל האודם שיש לזהב הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. לכך בחרו לעשות העגל של זהב [שמות לב, לא], כי הפשיטות ראוי אל השם יתברך", ושם בהערות. [↑](#footnote-ref-180)
180. <> נקודה זו מבוארת יותר בגו"א שמות פכ"ט אות ב, בביאור דברי רש"י [שמות כט, א] שמשה הקריב פר אחד "לכפר על מעשה העגל שהוא פר", וז"ל: "אף על גב דפר בן ג' [שנים] ועגל בן שנה [ר"ה י.], לא קשיא, דודאי עיקר החטא שלהם בפר, שכן אמרו במדרש [שמו"ר ג, ב] 'ראה ראיתי את עני עמי' [שמות ג, ז], אמר הקב"ה למשה, אתה רואה ראיה אחת, ואני רואה שתי ראיות. אתה רואה שהם באים לסיני ומקבלים את תורתי, ואני רואה שהם מתבוננים בטטרמולין שלי [מרכבה שלי], ושומטין אחד מהם, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני השור משמאל', ומכעיסין אותי בו. הרי שלא כוונו לעשות רק דמות שור שהוא משמאל, רק שעשו עגל מפני שעשו דמות, ואין לעשות למטה דמות השור של מעלה בצורתו לגמרי. לכן עשו עגל, כי העגל אינו שור גמור. ולכך ראוי שיהיה הדמיון למטה בעגל נגד שור למעלה, אבל כל כוונתם לעשות דמות לשור, ולפיכך היו צריכים פר לחטאת, שעיקר שהיו מכונים לעשות דמות לפר, כי העגל הוא מינו, ועגל בן יומו קרוי שור גם כן [ב"ק סה:], ומין אחד הוא". ושם בהמשך מבאר שקרבן פר מורה על מדת הדין. וראה ברמב"ן שמות לב, א. ובנצח ישראל פכ"ב [תסח:] כתב: "כי כאשר ישראל עשו את העגל, ובחרו בדמות שור, משום שכל רצונם היה להיות להם אלהים אחרים, ולכך בחרו בדמות שור, שהשור הוא מן השמאל מן המרכבה, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני שור מהשמאל', ובשמאל השניות, שהרי הימין היא אחת. ואמרו כי השור שהוא בשמאל, אינו דבק באחדות השם יתברך כמו שאר החיות שבמרכבה, מפני שהשור הוא בשמאל. ולכך היו אומרים כי צורה זאת יכולים להשמט מן המרכבה, ולעבוד אותו". ובגו"א במדבר פי"ט אות כז [ד"ה וראוי] כתב: "אין ספק כי אין דבר שיש בו ענין ע"ז כמו העגל, שהוא מוכן לע"ז ביותר, ראש לכל הע"ז, לכך בחרו אותו לע"ז בפרט". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] כתב: "ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה, שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא. והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש. ולפיכך כאשר עשו ישראל את העגל [שמות לב, ד], שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור שבמרכבה, ועשו אותו אלוה". [↑](#footnote-ref-181)
181. <> כי היציאה מדבר מחייבת שיהיה דמיון בין הדבר היוצא לבין הדבר שיוצאים ממנו, בבחינת "יציאה דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:]. ולכך היציאה [שהיא ע"ז] מן הדין, נעשית ג"כ בגדרי דין. והעומק בזה הוא, שמחשבת עובדי ע"ז היא לקבוע לעצמם את הדין, שהדין יהיה כפי שכלם והבנתם. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנא:] כתב: "כי כך הוא מדת עובדי אלילים, שהוא נמשך אחר דבר שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר דבר, כאשר ידוע". ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ועוד יש] כתב: "לכך היה דרכם של בעלי עובדי ע"ז שהיו מתגודדים בחרבות [מ"א יח, כח, וראה מכות כא.]. שהיו סבורים להוציא מחשבתם, שהיו אומרים שהע"ז... נוטה לדין גמור". נמצא שע"ז היא יציאה מן הדין, ולכך היא עצמה כולה דין. ועוד, שמדת הדין רועמת על מי שהולך כנגדה ויוצא ממנה, וכמו שכתב בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "וכן מה שאמר [שירושלים חרבה משום] שהושוו גדול וקטון. דבר זה יציאה מן מדת הדין להשוות גדול וקטון, ולפיכך היה שולט מדת הדין הקשה", ושם מבאר יסוד זה בהרחבה. ובח"א לסוטה מא: [ב, עח.] כתב: "כי החנופה הוא הפך הדין, כי הדין הוא משפט, והמחניף יוצא חוץ מן קו המשפט כאשר מחניף לאחר. ולפיכך היה פוגע מדת הדין בשונאיהם של ישראל כאשר היו מחניפים, בפרט כאשר היו שבעים סנהדרין, שראוי שיהיה כל דבריהם במשפט הגמור, וכאשר היו יוצאים מקו המשפט להחניף, הפך מדת המשפט, פגעה בהם מדת המשפט". ולכך עובדי ע"ז נענשים במדת הדין, כי הם יוצאים מן הדין. וזו הסבה שמסכת ע"ז נמצאת בסדר נזיקין, שהוא סדר של עניני דין. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נז.]: "וכן הע"ז היא יציאה מן הדין לגמרי. וכבר התבאר זה פעמים הרבה איך ע"ז היא יציאה מן הדין, כמו שהתבאר בהקדמה של פרקים, עיין שם. ומפני כך סדרו חכמים מסכת ע"ז בסדר 'ישועות' [ישעיה לג, ו], הוא סדר נזיקין [שבת לא.]. ואם לא כן, מאי ענין ע"ז אל סדר נזיקין". [ויש לעיין בלשונו שם, מדוע רמז לדרשת חכמים שסדר נזיקין הוא "סדר ישועות", ומה היה חסר לולא הוספה זו.] וראה להלן בהקדמת המשנה [ד"ה וראוי להתענג] שכתב שם: "עובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל", ושם הערה 126. [↑](#footnote-ref-182)
182. <> כותב כן כדי להורות על עומק הדברים שנשנים במסכת אבות, ומכך נגזר זמן לימודה, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערה 120. [↑](#footnote-ref-183)
183. <> רמ"א בשו"ע אורח חיים סימן רצב סעיף ב: "ונהגו שלא לקבוע מדרש בין מנחה למעריב [בשבת], אבל אומרים פרקי אבות בקיץ, ושיר המעלות בחורף, וכל מקום לפי מנהגו". אמנם בסדר רב עמרם [עמוד פ בהצאת מוסד הרב קוק] כתוב שהיו למדים פרקי אבות בכל שבתות השנה. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 136. [↑](#footnote-ref-184)
184. <> כן הוא בכל בו סוף סימן מ, וז"ל: "מנהג בכל אשכנז לומר מסכת אבות בקיץ ובחורף. ויש מקומות שאומרים אותן מפסח עד שבועות, ולא עוד... והכל לפי המנהג". וכן הוא בפירוש החסיד יעבץ [ממגורשי ספרד] לפרקי אבות, תחילת פרק ששי, שכתב שם: "התורה לא תשכון כי אם בריקן ממדות רעות ומלא ממדות החשובות... ולזה נהגו לקוראם [ששת פרקי אבות] באלו שבתות קודם מתן תורה, כדי שיתעוררו לאנשי קודש רחמי האלקים אשר קרה לאבותינו בזמן הזה". ובסמוך [ד"ה ומזה הטעם] יבאר טעם אחר למנהג זה. [↑](#footnote-ref-185)
185. <> כן למד שער הציון סימן רצב אות ח מדברי הגר"א, וכלשונו: "כן מוכח מהגר"א שכתב דלכן נהגו לומר פרקי אבות בקיץ, אף דהוא גם כן בכלל מדרש, לפי שבקיץ מתפללין בעוד יום גדול". [↑](#footnote-ref-186)
186. <> שאמרו שם "ירדו גשמים בערבי שבתות אינן אלא סימן קללה, היינו דאמר רבה בר שילא, קשה יומא דמטרא כיומא דדינא", ופירש רש"י שם "שאין בני אדם יכולין לעשות צרכיהן... שטורחין בני אדם, ואינן יכולין לצאת ולבא". וכן המהרש"א שם פירש "שכל העולם צריכין לחזור אחר צרכיהן בשוק לקנות סעודת שבת". ולכאורה אין טעמים אלו שייכים ללימוד תורה. ובמיוחד שאין לומר כן בשבת, שבלא"ה אין בני אדם עסוקים בצרכיהם. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-187)
187. <> "צילותא - דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה" [רש"י שם]. ולשון הגמרא שם הוא "ואין נכנסין בהן [בבתי כנסת] בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים. כי הא דרבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושאלי שאילתא מרבא. אתא זילחא דמיטרא ["זרם מים שבאין בכח" (רש"י שם)]. עיילי לבי כנישתא. אמרי, האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא, אלא משום דשמעתא בעא צילותא ["שיגן עלינו מפני הגשמים, שאם לא היינו עוסקין בשמעתא לא היינו נכנסין" (רש"י שם)] כיומא דאסתנא ["כשמנשבת רוח צפונית יום אורה הוא ונוח לכל" (רש"י עירובין סה.)]". הרי מבואר להדיא מהגמרא שרומז אליה שהגשמים פוגמים בצלילות הדעת הנצרכת ללימוד תורה רק כשאדם עומד בשוק תחת כפת השמים, אך כשהוא נכנס לתוך בית, יש לו צלילות הדעת הנצרכת ללימוד תורה. וכיצד ביאר כאן שאף ללומד בביתו "ימי הגשמים אינם ראוים כל כך לעיון בתורה" משום ש"אין דעתו של אדם צלולה". ויש לומר, שאמנם כניסה לבית בימי הגשמים מאפשרת צלילות דעת מספקת ללימוד תורה, יותר מכאשר עומדים בחוץ ונרטבים מהגשם, אך מ"מ אין בזה צלילות דעת גמורה כפי שיש בימות הקיץ. והמקור לחילוק זה הוא ממה שאמרו שם "שמעתא בעא צילותא &**כיומא דאסתנא**^ ["כשמנשבת רוח צפונית &**יום אורה הוא ונוח לכל**^" (רש"י עירובין סה.)]". הרי שצלילות הדעת לתורה נמצאת במילואה רק ביום אורה. ולכך שפיר למדים מכך שבימות הגשמים אין בהם צלילות הדעת הראויה ללימוד תורה. ומתוך כך חידש המהר"ל הבנה חדשה במאמר "קשה יומא דמטרא כיומא דדינא", שלא מדובר בקשיים שיש להולכי רגלים, אלא בקשיים הנובעים מחמת שאין ביומא דמיטרא צלילות דעת גמורה. [↑](#footnote-ref-188)
188. <> כמו שפירש רש"י [שמות יט, ה] "אם עתה תקבלו עליכם [את התורה], יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות". ולכך למי שלא הורגל בלימוד תורה, התורה נשארת בקושי הראשוני שלה. וכן הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד כתב "מודיעין אותן [גר הבא להתגייר] כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות". וכן במו"נ ח"ב פל"ט כתב: "מי שמדמה כי עוּלה [של תורה] כבד וקשה ושיש בה סבל, כל זה טעות בהתבוננות. ולקמן אבאר קלותה באמת אצל השלמים... ואין לשקול קלות התורה וקשיה לפי שאיפותיו של כל מושחת שפל בעל מגרעות מדותיות, אלא נבחנים לפי השלם שבבני אדם". הרי שעול התורה הוא כבד וקשה לאלו הרחוקים ממנה. [↑](#footnote-ref-189)
189. <> שאין להכביד בלימוד דברים עמוקים. [↑](#footnote-ref-190)
190. <> מעין מה שאמרו [נדרים לז:] "אין קוראין בתחילה [בשבת]... משום דבשבתא אכלין ושתין ויקיר עליהון עלמא", ופירש רש"י שם "שכבד עליהם ללמוד מפני המאכל, ולהכי אין קורין בתחילה בשבת, דמצער להו". והר"ן שם כתב: "ויקיר עליהון עלמא על התינוקות, שמתוך שאכלו יותר ממה שדרכן לאכול בחול, אבריהם כבדין עליהן, ואין יכולין ללמוד בתחילה, שצריך עיון מרובה". הרי שבשבת יש קושי ללמוד תורה בעיון, ולכך יש בזה "ביטול עונג שבת". דוגמה לדבר; במשנה ברורה סימן רמז סק"כ כתב: "לשון הברייתא הנאמר בזה בגמרא [שבת יט.] ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת... והרי"ף ס"ל [שבת ז: בדפי הרי"ף]... דעיקר האיסור משום ביטול מצות עונג שבת, דכל ג' ימים הראשונים יש להם צער מחמת נענוע הספינה, שגופו משתבר... וגם מחמת סרחון העולה מן הימים המלוחין, ואין רוחו חוזרת לבוא, עד אחר ג' ימים שהורגל בזה". הרי שאסור לעשות דברים שיש בהם משום בטול עונג שבת. @**ובשבת**^ סוף קיט. אמרו "רב ששת בקיטא מותיב להו לרבנן היכא דמטיא שימשא [בקיץ כשהיה דורש בשבת היה מושיב התלמידים במקום שתגיע שם חמה לעת האוכל כדי שיצטערו וימהרו לקום]. בסיתוא מותיב להו לרבנן היכא דמטיא טולא [ובחורף היה מושיבם בצל כדי שיצטננו], כי היכי דליקומו הייא [שילכו מהר לביתם]. רבי זירא מהדר אזוזי זוזי דרבנן, אמר ליה במטותא מינייכו לא תחללוניה ["כשהיה רואה אותן זוגות זוגות ומדברים בתורה, מחזר אחריהם ואומר להם במטותא מינייכו לכו והתעסקו בעונג שבת, ולאו תחללוניה לבטל התענוגים" (רש"י שם)]. וראה בקונטרס שביתת שבת א, לרבי צדוק הכהן, שכתב: "ולא חלילה שישבו בטל לגמרי, או שימשכו בבשר ויין... דודאי טוב מזה לעסוק בתורה. רק מי שהוא שקוע כל ימי החול כל מחשבות מוחו ולבו בדברי תורה... בשבת שהוא זמן עליית העולמות הוא במדרגה גבוהה מעסק התורה בעל פה, כי יוכל להתדבק אז באור פני מלך חיים ממש... והתגלות סודות התורה בקרב לבבם מה שא"א להוציאם מן השפה ולחוץ ולבוא להתגלות שבפה כלל. וכענין 'ובקרב קדושים', שאצל מי שבמדריגת קדושים, הוא 'בקרב', ולא בפי ובשפתי התגלות. וכך ביום השבת הקדוש". וראה עוד בספר "דעת שבת" עמוד סג, שהביא מקורות נוספים ליסוד זה. אמנם להלן פ"ב מ"ח [לאחר ציון 884] כתב: "אבל בשביל שהאדם לעמל יולד, ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל, ולפיכך העמל שיש לישראל ביום השבת הוא עמל התורה", ולכאורה זה סותר לדבריו כאן, וראה שם הערה 885. [↑](#footnote-ref-191)
191. <> עיון בדברי הלכה. [↑](#footnote-ref-192)
192. <> שמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נקראת "אגדה", מלשון "גוד אסיק", "גוד אחית" [חגיגה יט.], שהוא מלשון משיכה [רשב"ם ב"ב קיא:]. ודברי תורה שמושכים לבו של אדם נקראו על שם משיכה זו בשם "אגדה". [↑](#footnote-ref-193)
193. <> פירוש - אולי נבאר שאף בימות החול היו מעיינים בספרא דאגדתא, ומה שנקטו שם "בשבתא" דוקא, לא בכדי לאפוקי משאר ימים, אלא להשמיענו שספר אגדתא לא נאסר בטלטול בשבת מחמת האיסור שכתבו דברים שבע"פ, כי לאחר שהותרה הכתיבה, שוב אין הספר נאסר בטלטול. והרי לשם כך הובא שם מעשה זה של ריו"ח ור"ל, שאמרו שם: "שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה, דרבי יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא. והא לא ניתן להכתב, אלא כיון דלא אפשר ["מליכתב, שנתמעט הלב והתורה משתכחת" (רש"י שם)], 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' [תהלים קיט, קכו]". וכנראה שלא מקבל ביאור זה, כי אם כוונת הגמרא היתה רק להשמיענו היתר טלטול בלבד, לא היו צריכים לומר שהיו &**מעיינים**^ בספר ["רבי יוחנן ור"ש בן לקיש &**מעייני**^ בספרא דאגדתא בשבתא"], והיה סגי לומר שקראו בספר. אלא שהדגשה זו מלמדנו שהעיון בדברי חכמים בשבת נעשה רק בספרא דאגדתא, אך ביום חול היו מעיינים בהלכתא, שלא היה בעיון באגדתא משום בטול עונג שבת, כי דברי אגדה מושכים את הלב, לעומת דברי הלכה. אך בשאר ימים היו מעיינים בהלכתא. @**ויש להעיר**^, על ההו"א שלו ["דלא בא למימר רק דמותר לטלטל ספרא דאגדתא בשבת"], שא"כ מדוע יאמר היתר טלטול רק בספר דאגדתא, ולא בספר הלכתא. אמנם הדבר מתיישב היטב על פי מה שכתב בבאר הגולה באר הששי [שיט:], וז"ל: "כי היו רגילים לכתוב אגדות, כי כל הלכות היו רגילים ושכיחים בהם על פה, אבל אגדות לא היו רגילים בה על פה, והיו צריכים לכתוב. ולפיכך תמצא גמרא בכמה דוכתי; [ברכות כג.] גבי רבי יוחנן, כד הוי עייל לבית הכסא, הוי נקט ספר אגדתא והוי יהיב לו. ועוד [ב"מ קטז.] הוי מפיק ספרא דאגדתא בדברים העשוים להשאיל ולהשכיר. ועוד [גיטין ס.] רבי יוחנן הוי מעיין בספר אגדתא בשבתא. ולא תמצא 'ספר הלכות', וזה מפני כי היו רגילים בעל פה בהלכה, ולא היו צריכים לכתוב. אבל אגדה היו כותבים, מפני שלא היו בקיאים בה על פה". ולכך האופן היחידי להשמיענו היתר טלטול ימצא רק בספר אגדתא, כי לא היו ספרי הלכה. וראה עוד בבאר הגולה באר השני [רכח.]. [↑](#footnote-ref-194)
194. <> ומוכח מדבריו שאין פרקי אבות בגדר של "אגדה", שא"כ מדוע נמנעו מללמוד בהם בחורף. ופשוט הוא שדברי מוסר, אשר באים לייסר את האדם, אינם מכלל דברי אגדתא המושכים לבו של אדם. וכן רש"י להלן פ"ו מ"א ביאר שהמאמרים שבפרק ששי "דברי הגדה הן... נהגו לאומרן בבית הכנסת עם שאר פרקים הללו של מסכת אבות", ומשמע מכך שחמשת הפרקים הראשונים אינם דברי הגדה. [↑](#footnote-ref-195)
195. <> ואל תקשה מהלל, שכדי לשמוע דברי אלקים חיים מפי שמעיה ואבטליון, עלה ונתלה וישב על פי הארובה, "וירד עליו שלג מן השמים... ומצאו עליו רום שלש אמות שלג. פרקוהו והרחיצוהו וסיכוהו... אמרו ראוי זה לחלל עליו את השבת" [יומא לה:]. כי אמרו שם להדיא שהלל עלה לשם בערב שבת, ורק למחרת [בשבת] גילו את המצאותו שם. [↑](#footnote-ref-196)
196. <> כפי שהביא למעלה [ד"ה ובמסכת זאת], ושם הערה 184. [↑](#footnote-ref-197)
197. <> ב"ר לד, יא "היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת", ופירש שם הרד"ל אות יח: "שהוא זמן אויר היותר יפה בשנה, ממוזג לא קר ולא חם ביותר, ולכן אמרו בשבת [קמז:] כולהו שקייני מדיבתא עד עצרתא", וכמו שמביא ראיה זו מיד. [↑](#footnote-ref-198)
198. <> מדובר שם על תרופה שהיו שותים "מדיבחא ועד עצרתא", ופירש רש"י שם "מפסח ועד עצרת". ובשבת קמז: אמרו "כולהו שקייני ["משקין לרפואה" (רש"י שם)] מדיבחא ועד עצרתא מעלו". [↑](#footnote-ref-199)
199. <> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעד.]: "החודש [סיון] הוא שלישי לניסן, שוה וממוצע. כי מיד אחר כך מתחיל היציאה מן השווי בתגבורת החום. אבל בחודש הזה הזמן הוא בשווי מאד, ולא יצא חוץ לקצה בשום דבר, וזה ידוע". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "בעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ". ובדרוש על התורה [כה:] כתב: "נתנה התורה בירחא תליתא גם כן, שאין לך זמן שהוא נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות". [↑](#footnote-ref-200)
200. <> ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג "רבי יוחנן בסיתוא [בחורף] דהוה חזיק רישיה [שראשו היה חזק וצלול], הוה לביש תרויהון [תפילין של ראש ושל יד]. ברם בקייטא [בקיץ] דלא הוה חזיק רישיה, לא הוה לביש אלא דאדרעיה [תפילין של יד]". ולכך נהגו ללמוד פרקי אבות רק בזמן הממוזג לגמרי, שהוא מפסח עד שבועות. [↑](#footnote-ref-201)
201. <> להמנע מלימוד פרקי אבות לאחר שבועות [עד ר"ה], וחולקים על המנהג שאומרים רק עד שבועות. [↑](#footnote-ref-202)
202. <> בטוי נפוץ בגמרא [ברכות מד.] "ולא פליגי, הא לן והא להו", ושם במסורת הש"ס נסמנו שאר המקומות. [↑](#footnote-ref-203)
203. <> כי בששה שבתות שיש מפסח עד שבועות מספיקים ללמוד את ששת הפרקים שיש במסכת אבות, וכמבואר למעלה הערה 184. [↑](#footnote-ref-204)
204. <> הם אלו שהנהיגו שיש לומר פרקים אלו בחודשי הקיץ. [↑](#footnote-ref-205)
205. <> של חז"ל המובאים בפרקי אבות. [↑](#footnote-ref-206)
206. <> הוא פרק ששי, שמתחיל בתיבה זו ["שנו חכמים בלשון המשנה"]. [↑](#footnote-ref-207)
207. <> לשון רש"י להלן פ"ו מ"א: "שעד עכשיו [חמשת הפרקים הראשונים] כל הפרקים משנה, לפיכך הוצרך להודיע שמכאן ואילך [פרק ששי] ברייתא היא. ומתוך שהללו דברי הגדה הן ומספרות בעסק תלמוד תורה, נהגו לאומרן בבית כנסת עם שאר פרקים הללו של מסכת אבות". ומשמע מכך שנהגו לאומרו בבית כנסת כדי שהדברים יתקבלו וישתרשו בלבות האנשים. ואודות שאמירה בבית כנסת עושה רושם יותר, כן ביאר הרמב"ן [שמות יג, טז], שכתב: "ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפלות, וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום, יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם, ויפרסמו זה, ויאמרו לפניו בריותך אנחנו. וזו כוונתם במה שאמרו [ילקו"ש ח"ב תקג] 'ויקראו אל אלקים בחזקה' [יונה ג, ח], מכאן אתה למד שתפלה צריכה קול, חציפא נצח לבישה". וראה להלן פ"א הערה 440, ופ"ב הערה 388. [↑](#footnote-ref-208)
208. <> כי כאשר הדברים מובנים, הם נחקקים בלבות הלומדים. דוגמה לדבר; נאמר [במדבר יט, ב] "זאת חוקת התורה וגו' ויקחו אליך פרה אדומה תמימה וגו'", ופירש רש"י שם "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". וכתב על כך בגו"א שם אות ג בזה"ל: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה. כי המצֻווה לעשות דבר, ומבין ענין המעשה... נתלה במצֻווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". הרי שרק לדבר השכלי יש קיום, והבטוי לקיום זה אצל היחיד הוא "שיחקוק הדברים על לבו, ולא יסורו ימין ושמאל". ולהלן פ"ב מ"י [לאחר ציון 1278] כתב: "כי דברים אלו דברי מוסר שיהיו על לוח לב האדם תמיד, לא יסורו ממנו", ושם הערה 1279. [↑](#footnote-ref-209)
209. <> "גם כן" - מלבד שבעל הפירוש מעיד על פירושו שהוא אמת, אף הפירוש עצמו מעיד על עצמו שהוא אמת. [↑](#footnote-ref-210)
210. <> פירוש - אמיתת הפירוש אינה מתגלית בדרך שחוץ לפירוש, אלא היא באה בדרך של מיניה וביה, שכאשר הפירוש הוא ברור ומתיישב על הלב, זו עדות נאמנה על אמיתת הפירוש. [↑](#footnote-ref-211)
211. <> מצד עצמם, ולא שבא על כך גילוי חיצוני. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [קכג.]: "נוסיף לזה עוד דברים גדולים, ויהיו נראים ונכרים דברי אמת". הרי שאמיתותם של "דברי אמת" ניכרת ונראית לכל. וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [תיח:]: "והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים". ועצם הבטוי "האמת יורה דרכו" מורה על יסוד זה [ראה להלן הערה 224]. ובמכתב מאליהו כרך א, עמוד 60, כתב: "מאחר שהשוחד יעור עיני חכמים, ואין אדם רואה חובה לעצמו, איך אפשר הוא שנבחין את האמת... אמנם התשובה... כי גם אחרי אשר יפתה היצר את האדם לומר כי גם דרך השקר אמת הוא, מ"מ יודע הוא בעצמו שדרך האמת אמתית יותר, ורק יחשוב את השקר כמו תחליף לאמת. וזה מחסדי הבורא ב"ה שלא נתן רשות ליצר לכסות את האמת לגמרי, אלא כל אדם יוכל להבחין בלבו באיזה דרך הוא האמת לאמתו". וראה להלן פ"א הערה 1729. @**דוגמה לדבר;**^ ההבדל בין הכרת אדם בפניו לבין הכרת אדם מאחוריו הוא זה, שהכרת אדם מפניו היא הכרה בעצם, ואינה מסתייעת בגורמים חיצוניים, ולכך היא הכרה אמיתית. אך הכרת אדם מאחוריו אינה הכרה שעומדת בזכות עצמה, אלא היא מסתייעת בגורמים אחרים, ולכך אין זו הכרה בעצם. ולכך תמצא שבכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר. שכשם שהפנים הם המקום שיש בו את ההכרה האמיתית של הדבר, כך גם לאידך גיסא; כל הכרה אמתית של דבר נקראת "פנים", וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט: "'לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעג.], וז"ל: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, ולכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'". וראה להלן פ"ב הערה 346. [↑](#footnote-ref-212)
212. <> פירוש - כאשר אדם בא לבחון פירוש מסויים [מתוך שאר פירושים] באם הוא אמת, יקח עמו קנה מידה זה שקבע כאן, והוא "כאשר ניכר הפירוש מזולתו באמת", לאמור איזה פירוש הוא הברור ביותר, שאמיתותו ניכרת ונראית לעין כל כשמש בצהרים. [↑](#footnote-ref-213)
213. <> בפירוש דרך חיים על פרקי אבות. [↑](#footnote-ref-214)
214. <> על ידי המפרשים שקדמו לו. [↑](#footnote-ref-215)
215. <> גיטין פג: "אמר להן רבי יהושע [לאלו שבאו להשיב על דברי רבי אליעזר לאחר פטירתו], אין משיבין את הארי לאחר מיתה". אמנם יש לעיין בדבר, כי נמצא בספרו גור אריה שחלק על המפרשים לפניו הרבה פעמים, ולא נהג שם לפי הכלל "אין משיבין את הארי לאחר מותו". ואף בספר זה גופא [בסופו] חלק על הרמב"ם בביאור המשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל". [↑](#footnote-ref-216)
216. <> "וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה" [רש"י שם]. ואולי רומז בזה לשם עצמו. ובתחילת הבאר הרביעי [שיא.] כתב: "והנה הרב הגדול שהיה מלא חכמה כים בכל החכמות טבעיות אלקיות למודיות, הוא הרמב"ם ז"ל, בהקדמת סדר זרעים, האריך בדברים היקרים, למד דעת את העם כגודל חכמתו בענין זה, ופתח לנו פתח חכמה... כמו שהאריך הרב הגדול בנתינת טעם ודעת. וכל דבריו בכלל ופרט אין צריכים חיזוק סעד וסמך, כי מי יסעוד ומי יסמוך אילנא רבא, אשר כל דבריו נטועים במסמרות, ועל יובל ישלח שרשיו, ועל דבריו אין לגרוע ואין להוסיף. הלא דבריו המה המפורסמים לכל, ואשר ירצה לעמוד על דבריו, נמצאים הם לכל אדם". [↑](#footnote-ref-217)
217. <> כמו שכתב בנר מצוה [צו:]: "והאיש החכם והנבון ומדקדק במצות יתבונן ויבחר את אשר נראה לו". ויש בדברים אלו הד ליסודו, שההכרעה בלימוד תורה צריכה להיות כפי הבנתו של האדם מתוך התלמוד, ולא כפי מה שהורו לו אחרים מבלי שמבין. וכמו שכתב בנתיב התורה ס"פ טו [א, סט.], וז"ל: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה... אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת... כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:]. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך". ומעין זה כתב להלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואיך לא]. וראה להלן פ"ב הערה 36. [↑](#footnote-ref-218)
218. <> יסוד נפוץ בספריו שלא להכריע בהבנת דברי חז"ל על פי המושכל הראשון. וכגון, בתחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים", ושם הערה 180. ושם בבאר השביעי [תו:} כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם", ושם הערות 243, 337. ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "ודרך האמת רחוק משימצא", ושם הערה 25. ולהיפך מכך כתב על החולקים על חז"ל בגבורות ה' פ"ט [נג.], וז"ל: "ודברים אלו דומים לצורה המצויירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים". וראה הערה הבאה, והערה 222, ופ"א הערה 1718. [↑](#footnote-ref-219)
219. <> יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וכן כתב להלן פ"א מ"ה [ד"ה וסופו יורש]: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ולהלן פ"ב מ"ט [לאחר ציון 973] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם במי"ד [לפני ציון 1513] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואמדנא, רק באמת". ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061, ולהלן פ"א הערות 754, 1435, ופ"ב הערות 479, 963, 1267, 1513. [↑](#footnote-ref-220)
220. <> ראה למעלה הערה 113. ובגו"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", ושם הערה 101. ובבאר הגולה באר הראשון [לג:] כתב: "כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת", ושם הערה 39. [↑](#footnote-ref-221)
221. <> אודות הזיקה בין עומק דברי חז"ל לפירוש דברי חז"ל, ראה דבריו בבאר הגולה באר השלישי [רפב.], שכתב: "אין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד... שדבריהם צריכים התבוננות גדול", ושם הערה 177. ושם בתחילת הבאר הרביעי כתב: "שאם בא לפרש חכמתם... לא יספיק זמן רב", ושם הערה 16. ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "ואם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ז: "כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן". [↑](#footnote-ref-222)
222. <> "דעת הקרוב" היא דעה מסתברת, כי "קרוב" נאמר על דבר מסתבר, ו"רחוק" נאמר על דבר שהוא רחוק מהשכל. וכמו בגו"א בראשית פ"ב אות לו כתב: "ואל תרחיק זה הפירוש, עם שהוא נראה רחוק". וראה הערה 218. [↑](#footnote-ref-223)
223. <> וק"ו דברי חכמתם. וכך הוא לשון הגמרא שם: "מנין &**שאפילו**^ שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד, שנאמר [תהלים א, ג] 'ועלהו לא יבול'". ובע"ז יט: אמרו "שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד". ובביאור המאמר, ראה תפארת ישראל פנ"ט [תתקכח:]. ובבאר השלישי [רפב:] כתב: "רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם... רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול. שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים. והסבה היא, אחת, שדרך החכמים דבריהם הפשוטים צריכים התבוננות לפי עומק החכמה שבהם, ולפי גודל חכמתו של כל חכם, דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה בחוש מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל חכמתו של כל אדם, כי דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל החכמה של חכם". [↑](#footnote-ref-224)
224. <> וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [תיח:]: "והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים". והבטוי "האמת יורה דרכו" כתבו הרמב"ם בשמונה פרקים סוף פ"ד "האמת יעשה דרכו". והרבה פעמים נכתב בראשונים "האמת יורה דרכו" [ראב"ע משלי ט, א, והרמב"ן במדבר כ, א, בשם הרמב"ם]. והרמב"ן בהשגותיו על הלכות לולב להראב"ד, ענין לולב הגזול, כתב: "והאמת יורה דרכו". וראה הערה 211. [↑](#footnote-ref-225)
225. <> כפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [רעא:]: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". וראה להלן פ"ב הערות 300, 965, 1179. [↑](#footnote-ref-226)
226. <> פירוש - למעיין בדברים, ואינו מסתפק בדעת הראשונה ומושכל ראשון. [↑](#footnote-ref-227)
227. <> כן הוא בדפוס ראשון, אך בדפוס לונדון נדפס "דרך החיים", ולכך ישנה מבוכה אם שם הספר הוא "דרך החיים", או "דרך חיים". אך כאמור לפי הנדפס בדפוס ראשון נפלה מבוכה זו, ובמיוחד שלשון הפסוק הוא "ודרך חיים תוכחת מוסר", וכמו שמביא מיד. אמנם בשער הספר של דפוס ראשון הוא נקרא "דרך החיים", וראה במבוא. [↑](#footnote-ref-228)
228. <> צירף "דרך אמת" עם "החיים". וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תקג:] כתב: "הוא דרך העולה בדרך הישר ואמת, והוא צרור החיים, ואותו תבחר", ושם הערות 1092, 1093. ושם בבאר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים", ושם הערה 574. ואודות השייכות בין אמת לחיים, הנה ביאר להלן פ"ה מ"ט [ד"ה השלישי שנקראת]: "כל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". וקודם לכן במשנה ז [ד"ה ועוד יש] כתב: "האמת דומה אל האמצעי, שהאמצעי רחוק מן הקצה... אבל האמת שיש לו מציאות, והוא נמצא, דומה אל האמצע, שכל אמצע רחוק מן ההעדר... ולפיכך המ"ם, שהוא אות האמצעי באל"ף בית"א, הוא מורה על האמת, והקצוות טפלים אל האמצע. והפך זה, האותיות שקר, שהם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף בית"א". וכן בנצח ישראל פנ"ה [תתנז:] כתב: "אמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע". ולכך ברור הוא שמקום החיים הוא מקום האמת. [↑](#footnote-ref-229)