#**בספר משלי**= (יב, כח) "באורח צדקה חיים ודרך נתיבה אַל מות". שלמה עליו השלום רצה לומר כאשר עושה האדם צדקה יש לו חיים, מפני כי עיקר הצדקה שנותן חיים לעני. וכמו שהוא מחיה העני, בשביל זה ראוי אל החיים\* גם כן. ואמר "ודרך נתיבה אל מות", כלומר כאשר הולך האדם בדרך נתיבה, מבלי שיטה ימין ושמאל חוץ לנתיבה, ואז אל יגיע לו מות כלל. ומה שאמר "באורח צדקה חיים", וכאן אמר "אל מות", כי הכל הוא ענין אחד, רק שאצל כל אחד זכר הטעם; כי אצל הצדקה שהיא חיים, אמר כאשר ילך באורח צדקה יהיה לו חיים גם כן. וכאן אמר "אל מות", כי כאשר אינו סר מן היושר, אל יגיע לו גם כן מות. כי המות הוא כאשר יוצא חוץ מן היושר, והוא נוטה אל הקצה, ואז יגיע לו הקצה גם כן, הוא המות. וכאשר נשאר בנתיבה, לא יגיע לו מות.

#**ואצל הצדקה**= אמר לשון "אורח", כי האורח הוא רחב. כי לפעמים יתן לעני צדקה, ולפעמים לא יתן, ובשביל כך לא נקרא שהוא סר מן דרך הצדקה. והוא כמו האורח, שהוא דרך רחב, כי אף אם יטה קצת, אינו סר מן דרך הצדקה לגמרי, עד שהוא יוצא לגמרי מן הצדקה, שלא יתן כלל, אז נקרא שהוא סר מן דרך הצדקה לגמרי. אבל הנתיב הוא קצר ואינו רחב, וכאשר הוא יוצא וסר מן הנתיבה מעט, הוא סר ממנה לגמרי. וכך אם יוצא האדם לילך אחר יצרו לסור ימין\* ושמאל, תכף שהוא נוטה מזה הוא מגיע למות. וכן אמר במקום אחר (משלי ח, כ) "באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט". קרא הצדקה "אורח", כי האורח הוא רחב, כי אף אם יטה מעט, אינו סר בשביל זה מן האורח. אבל המשפט, כאשר הוא נוטה אפילו מעט מן המשפט, הוא קלקול המשפט והדין, כי הדין והמשפט אין לו לצאת ממנו כלל. ולכך נקרא "נתיבה", שהנתיבה הוא קצר, ובדבר מה שהוא יצא ממנו נקרא שסר מן הנתיבה. ואמר כי דבר\* זה שאינו יוצא כלל מן הנתיבה, בשביל כך "אל מות", שמסולק מן המות.

#**ועוד נקרא**= הצדקה "אורח", כי הצדקה בני אדם הרבה עושים אותה, ולפיכך אמר "באורח צדקה חיים", שהאורח הוא רחב, והרבה\* הולכים באורח הצדקה, ודבר זה יתבאר בנתיב האמת (פ"ג) כי בני אדם מוכנים אל הצדקה. וכן מה שאמר (משלי ח, כ) "באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט", אצל הצדקה אמר "אורח", שהוא רחב, כי רבים דורכים בו. ואצל המשפט אמר לשון "נתיב", שהוא קצר ואינו רחב, כי המשפט צריך שיהיה משפט אמת, והאמת אין בני אדם מוכנים לו, כמו שהתבאר בנתיב האמת (פ"ג). אבל "דרך נתיבה", דהיינו מה שהאדם הולך ביושר, ואינו יוצא מן הדרך, אף כי יצר הרע מסית את האדם, וזה הדרך נקרא "נתיבה", שאינו רחב, ואין רבים הולכים בזה הדרך, רק מעטים, ובנתיבה זאת "אל מות", כמו שהתבאר.

#**וכך פירש**= שלמה במקום אחר גם כן שלא יסור מן הדרך הישר, שנקרא (משלי ה, ו) "אורח חיים", וזה שאמר (משלי ה, ג-ו) "נופת תטופנה שפתי זרה וחלק משמן חכה אחריתה מרה כלענה חדה כחרב פיות רגליה יורדות מות שאול צעדיה יתמכו אורח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה לא תדע". ורצה לומר האשה הזרה הוא החומר, נקרא "אשה", כמו שבארנו בכל מקום. וקרא החומר הרע "אשה זרה", כי החומר הרע מסיתו אל מעשה זר ורע. אבל החומר הטוב נקרא (משלי לא, י) "אשת חיל מי ימצא". ובעל חומר רע יצר שבו\* מפתה אותו שילך אחר תאותו, וזה "נופת תטופנה שפתי זרה", כי היצר הרע מפתה אותו שלום יהיה לך אף כי תעשה דבר זה. ואמר (משלי ה, ד) "אחריתה מרה כלענה חדה כחרב פיות", כי כרת יכרת בעולם הזה ובעולם הבא. וזהו "חרב פיות\*", שיש לו שתי פיות, שהוא נכרת מהעולם הזה ומעולם הבא, כמו שנאמר (במדבר טו, לא) "הכרת תכרת". ואחר כך אמר (משלי ה, ה) "רגליה יורדות מות", כי ידבק באשה זאת המיתה, בשביל החומר שדבק בו ההעדר והמיתה. ולכך אמר "רגליה יורדות מות", כי רגלים הם כנוי אל הפחיתות, שזה ענין הרגל, ובפחיתות החומר דבק בו המיתה. ואומר (שם) "שאול צעדיה יתמכו", כלומר שהשאול נברא בשביל "צעדיה", שהם רגלים שלה, שהוא כנוי אל פחיתת החומר, אשר בשביל זה השאול, שהוא המיתה. ואם לא כן, לא היה מות בעולם, רק בשביל החומר שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה.

#**ואמר אחר כך**= (משלי ה, ו) "אורח חיים פן תפלס", כלומר פן תפלס אורח ההולך אל החיים, וזהו אמר כנגד התאוה החמרית, פן תלך אחר התאוה החמרית, לא תעשה זה, אבל לא יהיה שוה לך כל התאות\* נגד אורח חיים, וכמו שאמרו (אבות פ"ב מ"א) "הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", כי אין כאן שום משקל, כי דבר מעט מן עולם הבא שקול יותר מן כל העולם הזה, וכמו שפירשנו במקומו. ולפיכך אף אם יצרך מסיתך אל התאוה, לא יסור מן אורח חיים. והיה לו להזכיר "נתיבה", כמו שאמר (משלי יב, כח) "ודרך נתיבה אל מות", כלומר שאל יטה מן הדרך אף מעט. רק כי כבר אומר "פן תפלס", כלומר שלא תשקול דבר מעט שתצא חוץ מן הדרך (-נגד-) [אחר] יצר התאוה, ובזה אמר שלא יצא חוץ מן הדרך אף בדבר מועט. ואמר (משלי ה, ו) "נעו מעגלותיה לא תדע", כי האשה הזרה הזאת נעו מעגלותיה, שדרכיה הם זרים, ולא ידע האדם דרכיה, כמו כל דבר זר. הפך "אורח חיים", שהוא אורח כבוש, שהוא מביא לחיי עולם הבא. אבל מעגלותיה של אשה זרה נעו ולא תדע, כל כך זר מעגלותיה, ובשביל גודל הזרות לא תדע מעגלותיה.

#**אבל מדברי**= רבותינו זכרונם לברכה במדרש (תנחומא עקב אות ב) נראה שהם מפרשים "אורח חיים פן תפלס", רצונו לומר כי אל תאמר כי מצוה זאת אין שכר עליה כל כך, וכיון שהתאוה והיצר הרע גובר, אין אתה מפסיד הרבה ואתה רוצה ללכת אחר יצרך. ועל\* זה אמר "אורח חיים פן תפלס", כי אין לך לשקול מצות התורה, כי "נעו מעגלותיה" של תורה, כי לא תדע, כי אין האדם יודע שכר ועונש של מצות\*, כי אפשר על מצוה קלה יש עליה שכר גדול מאוד, כמו שאמרו חכמים (אבות פ"ב מ"א) "אין אתה יודע מתן שכרן של מצות".

#**ואומר אחר כך**= (משלי ה, ז-יא) "ועתה וגו' הרחק מעליה דרכך וגו' פן תתן לאחרים הודך וגו', כי כאשר יגיע אחריתך בכלות בשרך ושארך", כאשר הגוף הוא בירידה, ואז התאוות בטלים ויצר הרע פסק מן האדם, אז יתחרט האדם ויאמר (משלי ה, יב) "איך שנאתי מוסר ותוכחת נאץ לבי", שהם מיסרים את האדם שלא ילך אחר תאוות הגוף.

#**והנה ראינו**= כי הראשונים שמו דברי מוסר על לב בני אדם, והנהיגו לומר בכל שבת פרק ממסכת\* אבות, שבהם דברי מוסר. והרבה דברי מוסר אשר הם בתלמוד, אשר מיסרים האדם בדרכים הטובים והישרים, ראיתי לחבר אותם ביחד. ואין כוונתנו רק לחבר המאמרים ולפרש דברי חכמים, לא זולת כלל, עד שהחבור הזה אינו רק פירוש דברי חכמים שבא בתלמוד, כמו שפרשנו מסכת אבות. עד שאם האדם רוצה ללמוד דברי מוסר שלמדו חכמי ישראל, ימצאם יחד.

#**ושם החבור**= הזה "נתיבות עולם", כי ההולך נתיבות אלו אל מות יגיע לו. וחלקנו אותו אל\* ל"ב נתיבות, והם כולם מן דברי מוסר. ועוד נתיב אחד בהנהגת למוד התורה, כי "אם אין תורה אין דרך ארץ" (אבות פ"ג מי"ז), ובכללם הם שלשים ושלשה נתיבות. הוא יתברך יאיר עינינו, וידריך אותנו בנתיב אמת ויושר, אמן.

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

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

<> כמו שכתב בנתיב הצדקה תחילת פ"א, וז"ל: "ואמר [משלי כא, כא] '[רודף צדקה] ימצא חיים'. ודבר זה תמצא בכל מקום שיש עם הצדקה החיים. והדעת מחייב דבר זה, כי הצדקה שהוא משפיע לעני להחיותו הוא עצם החיים, ולכך מי שנותן צדקה גם כן ראוי לו החיים". ושם בנתיב הצדקה פ"ג [ד"ה ועוד אמרו] כתב: "דע כי ראוי הוא שתציל הצדקה מן הגיהנם וממיתה משונה, וזה כי נתינת הצדקה משפיע החיים אל העני, עד שיש לו החיים, כמו שאמרנו כמה פעמים. ומאחר שהוא משפיע החיים לזולתו, ראוי שיבא לו החיים... כל צדקה מצלת מדינה של גיהנם, כי הצדקה היא חיים כמו שהתבאר, ואילו הגיהנם הוא המיתה הגמורה, לכך הצדקה מצלת אותו מזה". ובח"א לשבת קנו: [א, צ:] כתב: "כי הצדקה מצלת ממיתה, מפני שנותן לעני ומשפיע לו חיים... ומכל שכן שהוא קודם וראשון על זה מי שנותן צדקה לתת חיים לאחר, שהוא קודם בחיים ודבק בחיים. ולפיכך הצדקה מביאה החיים, ודבר זה מבואר". וכן אמרו [ב"ב יא.] "תניא אמרו עליו על בנימין הצדיק, שהיה ממונה על קופה של צדקה. פעם אחת באתה אשה לפניו בשני בצורת, אמרה לו, רבי פרנסני. אמר לה, העבודה שאין בקופה של צדקה כלום. אמרה לו, רבי אם אין אתה מפרנסני, הרי אשה ושבעה בניה מתים. עמד ופרנסה משלו. לימים חלה ונטה למות. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ובנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה, ימות בשנים מועטות הללו. מיד קרעו לו גזר דינו. תנא הוסיפו לו עשרים ושתים שנה על שנותיו". ובביאור המאמר ראה בנתיב הצדקה פ"ג [ד"ה עוד שם]. וכן כתב הגר"א במשלי שם [יב, כח]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב:] כתב: "ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות". הרי המעניק מציאות לזולתו, ראוי למציאות בעצמו. וראה להלן בנתיב התורה פי"א הערה 95. @**וכן מצינו**^ לאידך גיסא, שהמונע צדקה מהעני מביא על עצמו מיתה, שאמרו [אבות פ"ה מ"ט] שהדֶבֶר בא לעולם מפני מעשר עני וגזל מתנות עניים. ובדר"ח שם [שז:] כתב: "והטעם נראה כי הדֶבֶר מתרבה על אלו דברים מפני מעשר עני וגזל מתנות עניים... מפני כי כל אלו שייכים לעני, והעני חיותו תלוי באלו הדברים, שבהם מחיה את נפשו... ולכך הקב"ה נוטל גם כן ממנו נפשו, ולפיכך העונש מדה כנגד מדה, שבא הדֶבֶר עליהם, ונוטל את נפשם. ואע"ג דגם חרב ממית, אין זה מדה כנגד מדה, שהם לא עשו רק שמנעו החיים, הוא הפרנסה, שהוא חיות הנפש. ולכך הדֶבֶר בא ונוטל החיים, והגוף נשאר. ולא כן החרב שהורג את הגוף, ולא את הנפש, רק הדֶבֶר נוטל את הנפש". ואודות שהקב"ה משלם ב"מדה כנגד מדה", כן אמרו [סנהדרין צ.] "תנא, הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". וזה נאמר גם ביחס לשכר, וכפי שכתב רבינו בחיי [שמות יד, לא]: "הכל מדה כנגד מדה, בין בעונש בין בשכר". וראה בח"א לסוטה ח: [ב, לו:] ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] בביאור הנהגה זו. וראה בדר"ח פ"ו מ"ז [ריז:], ושם הערה 947, ולהלן נתיב התורה פ"ג הערה 140.

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

<> פירוש - כאשר אדם הולך בקו הישר, ואינו נוטה ממנו כלל לימין ושמאל, בזה מובטח לו שלא יגיע כלל אל המות. וכאמור בהערה הקודמת, לפי המהר"ל "נתיבה" אינה מוסבת על נתיב הצדקה דוקא, אלא על כל נתיבה שהיא צרה, שאין לנטות ממנה כלל, וכאשר שומר עצמו שלא יטה מהנתיבה אזי אינו מגיע אל המיתה, וכמו שמבאר.

<> ולא "חיים". ומה שכתב "ומה שאמר 'באורח צדקה חיים', &**וכאן**^ אמר 'אל מות'" [הרי כינה את סיפא דקרא "כאן" לעומת רישא דקרא], כי פסוק זה ["באורח חיים צדקה ודרך נתיבה אל מות"] הובא כאן מחמת הסיפא שבו ["ודרך נתיבה אל מות"], כי איירי כאן בהקדמתו לספר "נתיבות עולם", ולכך סיפא דקרא הוא ענייננו, ומשום כך הוא נקרא "&**וכאן**^ אמר 'אל מות'".

<> קשה, שהרי נאמר [משלי י, ב] "וצדקה תציל ממות", ומדוע הוזכרה שם מיתה, ולא חיים. ואולי הצלה ממיתה [ולא רק המנעות ממיתה (כמו "אל מות")] היא נעשית מחמת שצדקה נותנת חיים, ולכך היא מפקיעה ממיתה [בבחינת (תהלים קיח, יז) "לא אמות כי אחיה"], ולא רק מונעת מיתה. וכן נאמר [יחזקאל יח, כא] "והרשע כי ישוב מכל חטאתיו וגו' ועשה משפט וצדקה חיה יחיה לא ימות", הרי שחיות הצדקה היא המפקיעה ממיתה.

<> אודות שהמיתה היא כאשר נוטה אל הקצה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון בדר"ח פ"ב מי"ד [תשצב:] כתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם מיתה. ודבר זה מבואר שכל מיתה הוא קצה, אבל השיווי והמצוע הוא החיים". ושם פ"ג מי"ח [תסה:] כתב: "לפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי". וקודם לכן שם בביאור משנת "כל ישראל" [סה.], כתב: "כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה... שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ושם פ"ה מ"ט [רפא.] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים', במה שארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות, עיין שם ותמצא מבואר". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט.] כתב: "ויש לך להבין מאוד כי נמסרו ד' מיתות לבית דין, כי המיתה הוא הקצה, והחיים הוא הנקודה האמצעית, ודבר זה בארנו פעמים הרבה. וכמו שהחיים יש להם האמצעי, כך המיתה יש לה הצדדין, שהם ארבעה, שכל אחד ואחד קצה אחד. וכנגד זה הם ארבע מיתות, שכל חוטא נדון בקצה שראוי לו". @**והנה אמרו**^ חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת", ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו [ביעקב אבינו] חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד.

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

<> נמצא שהפסוק נקט במסובב המתבקש; המסובב מצדקה הוא חיים, וממילא אין לו מיתה. אך המסובב מדרך נתיבה הוא העדר מות, וממילא יש לו חיים. ואודות שהנשאר בנתיב לא יגיע אל החסרון, כן כתב בתפארת ישראל פ"ז [קכה.], וז"ל: "כל דברי תורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. כלומר כי כל דרכיה של תורה הם טוב בעצמם, וזה כנגד מצות עשה. 'וכל נתיבותיה שלום', וזה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור שס"ה מצות לא תעשה, ולא יצא האדם מן החוק המוגבל, ואז יש לו שלום. וכאשר יעבור החוק, ונכנס בגבול אחר שאינו ראוי לו, אין שלום לו. רק השלום כאשר ישאר כל אחד בגבול שלו". ופירושו, שההולך בנתיב אינו עושה פעולה המוסיפה חיים, אלא שהוא נמנע מלעשות דברים המקצרים חיים [כמו מצות לא תעשה], ולכך נאמר "ודרך נתיבה אל מות", ולא לשון "חיים", כי לא איירי בפעולה המוסיפה חיים, אלא בשמירה ומניעה מהיזק. וראה להלן הערה 20, ונתיב התורה פ"ז הערה 84.

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

<> שלא כדין, אך עם כל זה אינו נעשה מופקע מדרך הצדקה, וכמו שמבאר.

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

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

<> אודות שיש יצר הרע מימין ומשמאל, הנה זנות ועריות הן מימין [תפארת ישראל פמ"ו (תשיב.), וח"א לסוטה ד: (ב, ל.), וראה להלן בנתיב התורה פ"א הערה 194], וחרב ועבודה זרה הם משמאל [תפארת ישראל פמ"ו (תשיב.), וח"א לסנהדרין לח. (ג, קנד:)]. @**והנה** **יש**^ חידוש גדול בדבריו, שכתב "אם יוצא האדם לילך אחר יצרו לסור ימין ושמאל, &**תכף**^ שהוא נוטה מזה הוא מגיע למות", נמצא שאין בזה הדרגתיות, אלא תכף ומיד הוא מגיע למיתה, ועל שם מיידיות זו נאמרה כאן תיבת "נתיבה". אך הרי חכמים קבעו שיצר הרע פועל דוקא בהדרגתיות, שאמרו [סוכה נב.] "יצר הרע בתחילה דומה לחוט של בוכיא, ולבסוף דומה כעבותות העגלה", ופירש רש"י שם "משאדם נמשך אחריו מעט, מתגבר והולך בו". וכן אמרו [סוכה נב:] "בתחלה קראו [ליצה"ר] 'הלך' ["עובר דרך עליו, ואינו מתאכסן עמו" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'אורח' ["אכסנאי" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'איש' ["בעל הבית" (רש"י שם)]". וכן אמרו [שבת קה:] "כך אומנתו של יצר הרע; היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה, והולך ועובד". וכיצד כאן שלל את ההדרגתיות מהיצה"ר, כאשר חכמים קבעו שהדרגתיות זו היא אומנתו של יצר הרע. אמנם לא קשה, שהדרגתיות זו של יצה"ר אינה מונעת מלקבוע שמיד כאשר האדם יוצא לסור אחר יצרו הוא תיכף מגיע למיתה, אלא שהואיל וסופו של תהליך זה הוא העדר מוחלט, ותהליך זה הוא בלתי נמנע ובלתי ניתן לעצירה, לכך כבר בתחילת התהליך ניתן לקבוע שיש בזה מיתה, כי אותו אדם "נדון על שם סופו", והמיתה שבסוף נחשבת כבר כאן אף בתחילה. @**זאת ועוד**^, דוקא ממקום שבאת [מאמר חכמים "כך אומנתו של יצר הרע"] מוכח יסוד זה. שהרי כך הוא לשון חכמים במילואו: "המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפזר מעותיו בחמתו, יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה, והולך ועובד". הרי שלא רק שההדרגתיות של היצה"ר אינה סותרת לעובדה שההעדר נמצא כבר בתחילה, אלא אדרבה, היא הגורם להעדר זה. שהרי לולא הדרגתיות זו לא היינו קובעים שהמקרע בגדיו בחמתו יהא כעובד ע"ז, אך דוקא מפאת שיש בקריעת בגד זו התחלה הדרגתית ובלתי נמנעת לקראת ע"ז, לכך ניתן לקבוע שהמקרע בגדיו בחמתו הרי הוא "כעובד עבודה זרה", וכבר בראשית היציאה מהיושר ["המקרע בגדיו בחמתו"] נמצא ההעדר הסופי ["יהא בעיניך כעובד עבודה זרה"]. וכל זה משום שתחילת הנטיה אחר היצה"ר גונזת בתוכה נטיה מוחלטת אחר היצה"ר, וכפי שביאר כאן. ובגבורות ה' פס"ו [שו:] כתב: "לפיכך מצוה זאת אבר מן החי שלא ילך אחר יצרו, שאם ילך אחר יצרו, לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך, ולבסוף עשה כך, עד שיעבור כל העבירות... ולאדם [הראשון] שלא הותר לו הבשר כלל, נתן במקומו שלא יאכל מן עץ הדעת, שנאמר עליו ש'הוא טוב למאכל ותאוה לעינים' [בראשית ג, ו], שלא ילך אחר יצרו, וזהו שגרם לו החטא כדכתיב בקרא, שנמשך אחר יצרו". הרי המשכה אחר היצר מביאה למיתה, וכפי שאירע בחטא הקדמון של אדה"ר. @**ואודות**^ שההולך אחר יצרו מגיע למיתה, הנה אמרו חכמים [ב"ב טז.] "תנא, יורד ומתעה, ועולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה... הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות", ופירש רש"י שם "יורד למטה ומתעה את הבריות לחטוא, ועולה למעלה ומרגיז את חמת המלך בהשטנותו, נוטל ממנו רשות להרוג את החוטא". ובנתיב כח היצר סוף פ"ג כתב: "במסכת תמיד [לב.] אמרו חכמי הנגב לאלכסנדרוס מוקדן, כששאל אותן מה יעשה האדם ויחיה עצמו, אמרו לו, ימית עצמו. מה יעשה האדם וימית עצמו, אמרו לו, יחיה עצמו, עד כאן. ופירוש זה, כי כאשר הולך אחר יצרו הרע, ודבר זה מחיה את גופו כאשר ימלא תאותו, אז באין ספק ימית עצמו, כי שולט בו אז היצר הרע, והוא יצר הרע, הוא ס"ם, הוא מלאך המות... כי ההמשך אחר תאוות עוה"ז מביא המיתה... שדבק בו יצר הרע, והוא מלאך המות. והפך זה, כי סלוק התאוה הגשמית מביא עליו החיים". וראה להלן ציונים 27, 72.

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

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

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

<> חוזר בזה לפסוק שפתח בו "ודרך נתיבה אל מות".

<> אע"פ שהוזכרה כאן גם תיבת "דרך" ["&**ודרך**^ נתיבה אל מות"], מ"מ אינו מפרש את תיבת "דרך" לעצמה, אלא שכתב "כי דרך זה שאינו יוצא כלל מן הנתיבה", לאמר ש"דרך" זו מוסבת על האדם ההולך בנתיבה, שכאשר הוא הולך הוא אינו יוצא כלל מן הנתיבה. אמנם בתפארת ישראל פ"ז [קכה. (הובא בהערה 10)] ביאר את המקרא [משלי ג, יז] "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", ש"דרך" מוסבת על מצות עשה, ו"נתיבה" מוסבת על מצות לא תעשה, הרי שחילק בין "דרך" ל"נתיבה". וצריך לומר, שבודאי "דרך" לחוד ו"נתיבה" לחוד, אך כאשר הן נאמרות בחדא מחתא ["ודרך נתיבה"], אז אין הן נחלקות זו מזו, אלא משתלבות להדדי לדבר אחד.

<> "כי בני אדם מוכנים אל הצדקה" [לשונו בסמוך].

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

<> לשונו בנתיב האמת פ"ג: "מצד הצדקה... דבר זה ימצא באדם גם כן, כמו שימצא החסד באדם, ימצא גם כן הצדקה... וזה שאמר [ב"ר ח, ה] כי חסד אמר [שהאדם] יברא, שכולו מלא חסדים. וכבר אמרנו זה למעלה כי החסד הוא מדת האדם, שהחסד הוא מה שאין הדין מחייב, וזהו ענין האדם שמעשיו אינם בדין... כי האדם מסוגל ומוכן שאין מעשיו על פי הדין הגמור, ולכך החסד אמר יברא, שכולו מלא חסדים, שזה מדתו... צדק אמר יברא [שם], שהוא כולו מלא צדקות. כבר בארנו כי כל מדה שאינה בדין הוא מדת האדם, והצדקה גם כן אינה בדין, הוא מדת האדם, שהוא עושה לפנים משורת הדין, ולכך אמר הצדק יברא, שכולו מלא צדקות". ולהלן בתחילת נתיב האמונה כתב: "דבר זה נתבאר ג"כ למעלה אצל 'באורח צדקה חיים ודרך נתיבה אל מות', כי הצדקה נקראת 'אורח', שהוא רחב עד שהרבה מהלכים בה, וכמו שנתבאר בנתיב גמילות חסדים, עיין שם". ושם בנתיב גמילות חסדים פ"א [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי גמילות חסד בפרט הוא מדת האדם, והוא שייך לאדם... מדה זאת אליו מצד עצמו". ולהלן בנתיב התורה פי"ז [לאחר ציון 52] כתב: "השם יתברך צוה על האדם לתת תרומה ומעשר, זהו שהוא עושה טובה לאחר, ואין דבר זה קשה". @**אך יש**^ להעיר, כי בנתיב התוכחה פ"ג [לפני ד"ה ויש לפרש] כתב: "'אגרא דתענית צדקה' [ברכות ו:], כי קשה על האדם לתת צדקה, שהוא ממון שלו לאחר, כי יותר צריך זרוז במקום שיש חסרון כיס [רש"י ויקרא ו, ב]". הרי שביאר שקשה לאדם לתת את ממונו לאחרים, ועוד ביסס זאת ממה שאמרו שיש צורך בזרוז במקום שיש חסרון כיס, ואילו כאן מבאר ש"בני אדם מוכנים אל הצדקה", והאדם הוא כולו מלא צדקות, ולכאורה אין הדברים מתיישבים ביחד. ויש לומר, כי דבריו כאן מוסבים על עצם האדם ומהותו, שעצם האדם ומהותו הוא לעשות דברים שהם לפנים משורת הדין. אך ברי הוא שעדיין ימצאו מעכבים צדדיים [כמו עצלות ויצר הרע וכיו"ב] שימנעו מן האדם להוציא את תכונות נפשו אל הפועל. מה שאין כן מדת האמת, בזה אמרינן שאין באדם שום הכנה אל מדת האמת, וכמו שיבאר בסמוך. @**דוגמה לדבר;**^ הנה תחילת מאמר חכמים שהובא למעלה [ברכות ו:] היא "אגרא דפרקא רהטא... אגרא דכלה דוחקא... אגרא דשמעתא סברא", ובנתיב התוכחה פ"ג כתב על כך: "ביאור ענין זה, כי המצוה שנעשה על ידי דבר שהוא קשה על האדם, זהו עיקר השכר, כי המצוה שהיא בקלות, אין זה שכר כל כך... ולפיכך אגרא דכלה, שהאדם מטריח עצמו ודוחק עצמו לשמוע הדרשה, הוא השכר. ואגרא דפירקא ריהטא, שהוא זריז ומהיר לזה, ודבר זה קשה על האדם. ואגרא דשמעתא סברא, שנותן לב להבין, כי השמעתא צריכה סברא". הרי שסברא היא דבר קשה על האדם. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תנח:] כתב: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק". אך מאידך גיסא כתב להלן בנתיב התורה שלהי פ"ז [לאחר ציון 145] כי "כל אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קי:] כתב: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ושם פ"ו מ"ז [רכו.] כתב: "כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם" [ראה להלן בנתיב התורה פי"ד הערה 219]. ושוב תקשי לך כיצד קושי השגת חכמה עולה בקנה אחד עם כך ש"כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ובעל כרחך לומר שהעצלות מונעת מבני אדם לפעול כפי מה שהם היו רוצים בעצם, למרות שצורת אדם ועצמיותו משתוקקת מאוד לדעת החכמה [ראה להלן בנתיב התורה פ"ז הערה 146, שנקודה זו הוכחה שם]. והוא הדין לגבי נתינת צדקה, וכמו שנתבאר. וראה בדר"ח פ"ד מ"ה [קכז:], ושם הערה 619, שנקודה זו התבארה שם. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפא.], וז"ל: "כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". וכן כתב המסילת ישרים פ"ו, וז"ל: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו, ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו. לא מחסרון הכרת החובה ההיא, ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו... ובין כך ובין כך, התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". וכן כתב להדיא המורה נבוכים ח"א פל"ד [ד"ה והסבה השלישית]. וידוע מאמר החכם "מה שהרצון חושק, אפיסת היכולת עושק".

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

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

<> שהביא שם בתחילת הפרק את המדרש [ב"ר ח, ה] שמדת האמת אמרה שהאדם לא יברא, כי כולו שקרים. וכתב על כך בזה"ל [ד"ה אבל קשיא]: "האמת אמר לא יברא, שכולו מלא שקרים. כי האדם אינו שכלי, וכל אשר הוא שכלי בודאי אין נמצא בו השקר, כי זהו ענין השכלי, שהוא יודע בשכלו שהוא כך וכך. אבל האדם אינו שכלי, ומפני כך הוא כולו מלא שקרים, מצד שאין האדם שכלי", ושם מאריך בזה, והביא את הפסוק [תהלים קטז, יא] "כל האדם כוזב". @**אך יש**^ להעיר, שרבינו יונה בשערי תשובה שער שלישי אות קפד כתב: "אמרו רבותינו זכרונם לברכה [חולין צד.] אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעת נכרי. והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל יותר מגזל הנכרי, יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה, ונתחייבנו על גדרי האמת, כי הוא מיסודי הנפש". והואיל והאמת היא מיסודי הנפש, מדוע לא יכלל בזה שבני אדם יהיו מוכנים אל אמת יסודית זו. וכן אפשר להעיר מדבריו בגבורות ה' פס"ו [שז:], שכתב על עיוות המשפט בזה"ל: "החטא [הזה] הוא בנפשו, שהוא מעוות משפט אמת והיושר, אשר הוא בנפש האדם. כי האמת והיושר בנפשו הוא, וזהו חטא הנפש, כי אין יושר ומשפט רק בנפש השכלית. ועוד, כאשר אין עושה דין הוא מפחיתות הנפש, שצריך כל אדם כאשר יראה דבר עַוְלה אז נפשו מתעורר לעשות דין... ודבר זה ברור הוא שהדין הוא בא מן התעוררות הנפש... לפיכך הנפש מבקש המשפט, שהיא נבראת במקום המשפט, ואם אין משפט הוא לחטא הנפש" [ראה להלן בנתיב התורה פט"ז הערה 36]. ואם הנפש נבראה ממקום המשפט והאמת, והנפש היא עצם האדם, מדוע בני אדם אינם מוכנים אל האמת. ויל"ע בזה.

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

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

<> כי אם האדם יוצא לילך אחר יצרו הוא מגיע למות, וכמבואר למעלה לפני ציון 14.

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

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

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

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

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

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

<> הנה בהרבה מאוד מקומות ביאר שהאשה היא חומרית, לעומת האיש, וכגון בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], אור חדש [קיד.], נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, הקדמה לדר"ח [כא:], שם פ"א מ"ה [רנד:], שם פ"ב מ"ט [תרפז:], שם פ"ג מ"א [כא.], שם פ"ד מי"א [רכא.], באר הגולה באר הראשון [קא.], ועוד ועוד. וכן יכתוב בסמוך [לפני ציון 49] "כי האשה היא חמרית". אך כאן כתב להיפך; לא שהאשה היא חמרית, אלא שהחומר נקרא "אשה". וכן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר 'נקבה', והיה קורא את הצורה 'זכר'". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנא:], וז"ל: "אין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה'". ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "וידוע כי הנפש הוא צורה, אשר הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וראה בנתיב התורה פ"ג הערה 137, שם פי"ג הערה 26, שם פי"ד הערה 205, ושם פט"ו הערות 164, 165.

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

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

<> פירוש - היצר הרע מפתה את האדם בדברי מתיקה, וכמו שפירש רש"י שם [משלי ה, ג] "כי נופת תטופנה - לשון מתוק". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], וז"ל: "לכך בני, אם יפתוך חטאים בדברי חלקלקות לשון להחניף לבעלי מדע, לתת להם לבד שם ושארית, אל תאבה ואל תשמע להם... כי נופת תטופנה שפתותיהם כאילו דבש וחלב תחת לשונם. אכן בתוכם מר המות הכפירה בהשארות הנפש, ובתחית המתים, בעולם הבא ובתורה".

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

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

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

<> סנהדרין צט. "'הכרת תכרת', 'הכרת' בעולם הזה, 'תכרת' לעולם הבא".

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

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

<> אודות שהמיתה דביקה בפחיתות האדם ונובעת ממנה, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תנג:] לחד מ"ד אודות חטא אדה"ר, וז"ל: "עיקר מה שהביא לו המיתה הוא כח הטבעי, שמפני פחיתות הכח הזה, שהוא כח טבעי בלבד, כאשר יחטא ראוי שיהיה פחיתות שלו מביא המיתה והעדר, שבעצמו הוא כח פחות, והחטא בו נעשה מקולקל לגמרי, ויש כאן חסרון והעדר". ושם פ"ד מי"ז [שסג.] כתב: "ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו".

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

<> שלא היה לאדם פחיתות החומר.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:], וז"ל: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד". וכן הוא בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך, לכך הגוף ראוי לקבל... המיתה" [ראה להלן בנתיב התורה פ"ח הערה 168]. ולהלן בנתיב התורה פ"ג [לפני ציון 36] כתב: "המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה... כאשר אין המיתה מצד השכל". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף".

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

<> כמבואר למעלה הערה 34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<> בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.] הביא את המדרש, וכתב בזה"ל: "ביאור המדרש זה, כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... וכמו שאמר הכתוב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוה צרופה'. ואם המצות לא היה רק לקיים קבוץ וסדר המדינה, או תקון האדם, כמו שהרבה אנשים היו נותנים טעם במצות... בודאי יש לעמוד על זה, איזה מצוה יש בה תועלת יותר מן האחרת, וכמה השכר יותר מן האחרת. אבל המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו, ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה... וכמו שתמצא במצוה כך תמצא בעבירה, כי לפעמים נראה שעבירה קטנה אצל האדם, ויש לה עונש גדול. ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד, וכן אמרו על עבירות קטנות עונש גדול מאד, כמו שנמצא דבר זה בדבריהם הרבה מאד. ומוכח זה מן המדרש של מעלה כי מה שאמרו [אבות פ"ב מ"א] 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה' נאמר גם כן לענין עונשין, שיזהר מן עבירה קלה כבחמורה" [ראה להלן פי"ז הערה 63]. וכן הביא מדרש זה בדר"ח פ"ב מ"א [תפו.], ובח"א לשבת קיח: [א, ס.]. וראה להלן בנתיב התורה פי"ז הערה 24, שנתבאר שם שהשכר ניתן על קניית המעלה.

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

<> לשונו בנצח ישראל פט"ו [שסד:]: "כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וזהו יסוד נפוץ בספריו שבימי הזקנה יש ירידה לגוף ולחומר, וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכב.]. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וראה גבורות ה' פנ"ב [רכח:], אור חדש [קטז.], ח"א לשבת קנב. [א, פב:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג, נתיב הזריזות פ"א, ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא [ראה להלן בנתיב התורה פ"ד הערה 338, פ"י הערה 28, ופי"א הערה 7].

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

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

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

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

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

<> אודות שדברי מוסר מייסרים את האדם, כן כתב בהקדמה לדר"ח [כ:], וז"ל: "כל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו". ובהמשך שם כתב: "כי 'תוכחת מוסר' שכתיב בקרא [משלי ו, כג] היינו דברי מוסר, המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו. ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם. ולפיכך נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו". ובנתיב דרך ארץ כתב: "הדברים אשר הם דרך ארץ, הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות, ודברי מוסר הנזכרים בתלמוד, וכל שאר דברי מוסר. והוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות. ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול, וצריך להיות נזהר בהם, ולכך נקראו 'דברי מוסר', שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע". ו"מילת 'מוסר' ביאורו ליסר את יצרו מלמלא את תאותו" [לקוטי הגר"א, משלי א, ג]. וקודם לכן [משלי א, ב] נכתב בפירוש הגר"א: "ומוסר - שאם יצרו מתגבר עליו ייסר את עצמו וישבור אותו", וראה בסמוך הערה 72.

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

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

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

<> מתוך שהדגיש "וחלקנו אותו אל ל"ב נתיבות, &**והם כולם מן דברי מוסר**^", מורה שכוונתו היא שהואיל ודברי מוסר מכוונים אל לב האדם [כמבואר בהערה 66], לכך הספר מחולק לל"ב נתיבות, כי מספר ל"ב הוא אותיות "לב". ולפי זה אין לל"ב נתיבות אלו שייכות ישירה לל"ב נתיבות החכמה שהוזכרו בספר היצירה פ"א מ"א. אמנם אף ל"ב נתיבות החכמה קשורים ל"לב", וכמו שכתב הרמב"ן בפירושו לספר היצירה פ"א מ"א, וז"ל: "כוונת החשבון הזה ללב, ולב הוא רצון, כענין שנאמר [מ"ב י, טו] 'היש לבבך ישר עם לבבי כאשר לבבי עם לבבך', כי קיום כל דבר הוא בעוד הרצון בו". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שכשם של"ב נתיבות החכמה הם דרך להגיע אל החכמה, כך ל"ב נתיבות מוסר הם דרך להגיע אל התורה, שהרי "דרך ארץ קדמה לתורה" [ויק"ר ט, ג], וכמבואר בהרחבה בהקדמתו לדר"ח [מעמוד יד: ואילך]. ועוד הוסיף מו"ר שליט"א, שטרח הרבה לבאר לעצמו כיצד ל"ב נתיבות המוסר של ספר זה מקבילים לספירות, ולא הרחיב בזה יותר.

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

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תכו.]: "ואמר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי דרך ארץ שהוא לפי הנהגת עולם [במדות ומוסר (כמבואר שם הערה 1916)], אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם, שאם לא היתה התורה, לא היה קיום לעולם, כמו שדרשו ז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] שלכך הוסיף ה"א ב'ששי' [בראשית א, לא], לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון, שאם יקבלו ישראל את התורה - מוטב, ואם לאו - יחזרו לתוהו ובהו. וכן הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה, כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי, ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו. ולפיכך אמר 'אם אין תורה', שהוא השלמת דרך ארץ, כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה הוא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע. והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי, עד שעל ידי שניהם תושלם ההנהגה לגמרי אשר ראויה לאדם. ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". ובעוד שכאן מבאר שיש להכניס "תורה" לספר מוסר, הרי בהקדמה לדר"ח [מ.] ביאר גם לאידך גיסא, שיש להכניס מוסר לספר של תורה, וכלשונו: "מפני כי שיתא סדרי משנה בהם דברו חכמים מן ההלכות אשר הם שייכים למצות התורה, לא זולת זה, הנה יחדו מסכתא זאת לדבר מן המוסרים שראוים אל האדם לעשות ומה שלא יעשה. וזה כמו שחברם הכתוב ביחד, במה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר'... והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה', לכך שייך דברי מוסר אל ההלכות".

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

הקדמה לנתיבות עולם, עמוד PAGE טו

PAGE קצט

PAGE טו NT01