#**"ויורני ויאמר**= יתמוך דברי לבך שמור מצותי וחיה" (משלי ד, ד). שלמה המלך עליו השלום רצה להזהיר את האדם על התורה, ואמר כאשר נתן התורה אל האדם, אמר השם יתברך אל האדם "יתמוך דברי לבך", כלומר התורה, שהיא דברי השם יתברך, יתמוך לבך. כי לב האדם שם החיים, והתורה תחזיק לבך ותתן לך חיים, ותשמור מצותי וחיה. כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו, ואיך לא יהיו מאשרים ותומכים את האדם עצמו, שהוא עוסק בתורה, והיא עם האדם.

#**ומה שדברי**= תורה תומכין כל העולם, דבר זה מדברי חכמים, שאמרו (שבת פח.) כי לכך הוסיף ה"א ב"ששי" (בראשית א, לא), לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר\* במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר כל העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש (ב"ר א, א) שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו.

#**ומפני שהתורה**= היא סדר כל העולם, כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר, כמו שהיא התורה היא סדר אחד, כי התורה אחת היא. ולכך אמרו (אבות פ"ה מ"א) "בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא במאמר אחד יכול להבראות, ומה תלמוד לומר, לתת שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולפרוע מן הרשעים שמחריבין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". ואין הפירוש שלכך נברא בעשרה מאמרות, אף שהיה יכול לבראותו במאמר אחד, כדי לתת עונש לרשעים, כי דבר זה אין הדעת נותן. אבל הפירוש הוא, כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת, ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי. ומורה זה כי העולם מסודר יחד, עד שהעולם הוא אחד, כי סדר העולם היא התורה, שהיא סדר אחד לגמרי, כי התורה היא אחת.

#**וכאשר הדבר**= הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל. וכן כאשר מקיים הסדר בדבר אחד, הוא קיום אל הכל. ולכך אמרו "בעשרה מאמרות נברא העולם וכו'", כלומר כי מה שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, ולא נברא במאמר אחד, כי אם נברא במאמר אחד לא היה מורה זה על סדר אחד מקושר יחד, כי מה שהיה נברא במאמר אחד כל הנבראים המחולקים, היה זה מפני כי כתיב (ירמיה כג, כט) "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע", מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות, כך דבר ה' מתחלק לכמה חלקים (שבת פח:). ובענין זה היה נברא העולם, ואם לא כן\* איך היה כל העולם שבו דברים מחולקים נברא במאמר אחד. ואם כן, היה העולם מחולק כל דבר לעצמו. ועתה שנברא ביו"ד מאמרות, אשר מספר עשרה מורה שהעולם הוא אחד מסודר ומקושר יחד. ומזה שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, מזה יש לך ללמוד כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם. והפך זה הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה ועוברים את הסדר שסדר השם יתברך, בזה מחריבין כל העולם. כי כל העולם הוא אחד מקושר ומסודר\*, ושנוי הסדר שסדר השם יתברך, דבר זה הוא שנוי אל הכל. לכך הצדיקים שכרם גדול, שהם מקיימים כל העולם, והרשעים עונשם גדול, שמחריבים הכל. והתבאר לך כי התורה היא סדר הכל, והסדר הוא מקיים הכל. ולכך אמרו (שבת פח.) שכל מעשה בראשית היו תלויים ועומדים עד שהיו ישראל מקבלים התורה, שאז היו מקבלים בעולם התורה, שהיא סדר הכל, ובה יהיה מקיים\* הכל.

#**ולכך אמר**= (משלי ד, ד) "ויורני ויאמר יתמך דברי לבך שמור מצותי וחיה", כי התורה שהיא דברי השם יתברך, תומכת האדם שלא יגיע לידי מיתה, שהתורה מקיימת הכל. ואמר "שמור מצותי וחיה" נגד מעשה המצות, כשישמור אותם יש בהם החיים. ואמר "ויורני", שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה (דברים לג, ד), 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 ויאמר יתמוך דברי לבך", השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון, איך להגיע את האדם אל העולם הבא, כאשר "יתמוך דברי לבך", ואז האדם דבוק בתורה, המגיע[ה] אל תכליתו, הוא העולם הבא. כי כשם שהתורה היא סדר עולם הזה, כך התורה היא סדר עולם הבא, כי הכל נברא בתורה; הן עולם הזה, והן עולם הבא. ולכך אמר השם יתברך "יתמוך דברי לבך", בזה דבק האדם בעולם הבא, להגיע אל תכליתו האחרון, וזה מבואר.

#**ובפרק כיצד מעברין**= (עירובין נד.), אמר רבי יהושע בן לוי, המהלך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א, ט) "כי לוית חן". חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "חן הם לראשך". חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "וענקים לגרגרותיך". חש בבני מעיים יעסוק בתורה, שנאמר (משלי ג, ח) "רפאות תהי לשרך". חש בעצמותיו יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "ושקוי לעצמותיך". חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר (משלי ד, כב) "ולכל בשרו מרפא". אמר רב יהודה בריה דרבי חייא, בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת\* אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה, וקשה לזה. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר "ולכל בשרו מרפא", עד כאן.

#**רצה לומר**= שהדרכים הם בחזקת סכנה (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד), וכמו שהתבאר בפירוש הפרקים. וטעם\* הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים, אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים, אשר אינם מסדר העולם. ולפיכך אמר "ההולך בדרך ואין לו לויה", בודאי\* כאשר יש לו לויה, הרי הם מתחברים אליו בני אדם, וכיון שיש אצלו אדם, נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב. אבל זה שאין לו לויה וחבור אל הישוב, מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה, כי התורה סדר שמירת העולם כמו שהתבאר. ולכך כאשר התחבר אל התורה, הרי יש לו לויה וחבור אל סדר העולם. ושמירת הסדר מציל מן הפגעים אשר לא ישלטו, כי אין הפגעים שולטים רק כאשר פורש מן העולם, כמו שאמרנו, כי לכך "כל הדרכים בחזקת סכנה", אבל כאשר הוא מתחבר אל התורה, יש לו לויה אל סדר העולם, ובשביל זה אינו יוצא מן ישוב העולם, והדבר הזה הוא אל האדם לויה גמורה. ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם, כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם העולם, ואם דבר זה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה, שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה, שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים, ודבר זה מבואר.

#**ולכך אמר**= אחריו (עירובין נד.), אם יש לאדם חולה בגופו, שכל אשר הוא חולה יוצא מן הסדר, יעסוק בתורה, שהיא סדר העולם, ואז האדם אשר היה מקבל חולי, שהוא שנוי, יחזור אל הסדר, שהוא בריאותו. ואמר עוד "חש בראשו וכו'", כי כאשר יבא שנוי לגוף, כמו כל הדברים שהם שנויים בגוף, על ידי התורה, שהיא סדר העולם, מחזרת את הגוף שהיה בו שנוי אל סדר שלו. כי אל סדר התורה נמשך הכל, כמו שאמרנו. ומה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון "חש בראשו יעסוק בתורה".

#**ואמר אחר כך**= (עירובין נד.) "חש בגרונו יעסוק בתורה", הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני. ואמר כי אף בזה אם יעסוק בתורה, ימשוך\* לו על ידי התורה רפואה, אף כי הוא יותר רחוק מן השכל. ואמר עוד "חש בבני מעיו", האבר הזה הוא למטה מן הגרון, כי הגרון שם הדבור השכלי. ובני מעיים, כמו ריאה ולב, הם כלים\* לחיים, ולכך הם למטה מן הגרון, ששם השכל הדברי. ואפילו הכי על ידי התורה מקבל רפואה והויה מן השם יתברך.

#**ואמר**= "חש בעצמותיו יעסוק בתורה", העצמות הם למטה מהם, שאינם כמו בני מעיים, שהם כלי ומשכן לרוח חיים. אבל אלו הם בנין האדם, שעליו נבנה האדם. ואמר שגם העצמות מקבלים רפואה והויה על ידי התורה מן השם יתברך. ואמר אחר כך "חש בכל גופו", אף על גב שהוא רחוק יותר, עד שאין דבר נתלה בו כלל, כי אין דומה שאר הגוף לעצמות, כי הם בנין האדם. עד כי אם יש שנוי בכל דבר, התורה של אדם, שהיא סדר העולם, ואחריה ימשך העולם, היא מחזרת האדם אל סדר שלו. והנה התחיל בראש, שהוא יותר ראשון ויותר קודם\* לקבל הויה ורפואה מן השם יתברך, ואחר כך הזכיר הגרון, שהוא למטה הימנו, ואחר כך בני מעיים, ואחר כך העצמות, ואחר כך כל גופו. כי כל אחד ואחד לפי מעלתו הוא קודם לקבל חיים מן השם יתברך.

#**ואמר כי**= "בשר ודם נותן סם לחבירו", כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון\*. ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל. וכמו שהתורה היא רפואה לאדם מן חליו, כך התורה היא רפואה לאדם מכל שאר חסרון, כאשר האדם היה מקבל שנוי, התורה מחזרת אותו אל הסדר אשר הוא (-חסרון-) [ראוי] לאדם. כי בתורה נברא העולם (ב"ר א, א), ובה סדר השם יתברך הכל כסדרו הראוי לו, כמו שהתבאר, לכך על ידי התורה הוא חוזר אל סדר הראוי. ומפני שבתורה נברא העולם, לכך כאשר יש חסרון בבריאה, יושלם על ידי התורה, שהיא רפואת\* כל הגוף.

#**ויש לפרש**= כי המאמר הזה רצה לומר, כמו שהתורה מחזרת חולי הגוף אל הסדר כמו שהתבאר, כך התורה מחזרת אנשי חולי הנפש אל הסדר, אף אם יש בהם חולי הנפש, התורה היא מחזרת הכל אל סדרו. וחולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה הוא בכמה דברים. ועוד יש חולי הנפש בכח הדברי, שהוא למטה מן השכלי, כאשר ידוע. ועוד יש חולי הנפש בכחות הגוף של אדם, שמהם התאוה והקנאה, וכל הדברים אשר מהם החטא. ועוד יש חולי הנפש במעשה, דהיינו פעולת החטא בעצמו.

#**וכנגד זה**= אמר (עירובין נד.) "חש בראשו יעסוק בתורה", כי בראש המחשבה, והתורה היא רפואת חולי הנפש הזה. ואמר "חש בגרונו יעסוק בתורה", נגד הדבור שהוא בגרון, וגם התורה רפואה לחולי הזה. ואמר עוד "חש בבני מעיו יעסוק בתורה, שנאמר (משלי ג, ח) 'רפאות תהי לשרך'". פירוש "בני מעיו" שבהם לב וכבד, אשר הם כחות התאוה והקנאה, וגם כן התורה רפואה לחולי הנפש הזה. ואחר כך אמר 'חש בעצמותיו יעסוק בתורה', העצמות הם כלים שעל ידיהם המעשה, כי הבשר בלבד אין פועל המעשה, אבל המעשה אשר יעשה על ידי העצמות, שהם קשים וחזקים, על ידם המעשה. והתורה גם כן רפואה לחולי הנפש הזה. כי כאשר יוצא האדם מן הסדר בשנוי אשר יש לו במחשבותיו, מחשבת עבודה זרה, או קנאה בלב, אשר בו הקנאה, והתאוה מן הכבד, וכמו שידוע, וגם דבר זה, התורה מחזיר אותו אל הסדר. ואחר כך אמר, כמו שהתורה רפואה אל חולי הנפש, להחזיר חולי הנפש אל הסדר, כך התורה היא רפואה לגוף, ולכך אמר "חש בכל גופו יעסוק בתורה". ולכך לא כלל האברים המיוחדים, דהיינו הראש והגרון ובני מעיים והעצמות, במה שאמר "חש בכל גופו", רק כי אלו אברים חולי הנפש תלוי בהם, ואחר כך זכר "חש בכל גופו" כנגד הגוף, שהתורה היא רפואת הנפש והגוף. וכל זה מפני כי היא סדר ושמירת הכל, ולכך העוסק בתורה אין ראוי שיהיה נמצא [בו] שנוי כלל.

#**ובפרק היה נוטל**= (סוטה כא.), את זו דרש רבי מנחם ברבי\* יוסי, "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג), תלה\* הכתוב את המצוה בנר, ואת התורה באור. לומר לך, מה נר אינו מגין אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ומה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם. ואומר (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך" בעולם הזה, "בשכבך תשמור עליך" זה מיתה, "והקיצות היא תשיחך" לעולם הבא. משל לאדם שהיה מהלך בדרך באישון לילה ואפילה, ומתירא מן הקוצים ומן הברקנים ומן הפחתים ומחיה רעה ומן הלסטים, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור, ניצול מן הקוצים ומן הברקנים ומן הפחתים. ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הלסטים, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיון שעלה עמוד השחר, ניצול מחיה רעה ומן הלסטים. ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, כיון\* שהגיע לפרשת דרכים ניצל\* מכלם.

#**ביאור דבר זה**=, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם\*, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק.

#**ואמר "בהתהלכך וכו'"**=. כבר אמרנו כי התורה שהיא סדר העולם, ודבר שהוא סדר ושמירה, הוא שומר אותו מן הפסד. ולכך אמר שאם יהיה עוסק בתורה, ידע שיהיה נשמר מן ההפסד, כמו שהתורה סדר וקיום הכל. ולכך אמר (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך", רצה לומר כי בעולם הזה נקרא האדם 'הולך', שאין האדם בעל הנחה כלל, ואפשר שיעשה דבר עד שיבא לידי אבוד. ולכך התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר. ולאחר מיתה, שהוא זמן הפסד, היא שומרת על האדם מן הפסד, ונותן לו המציאות. ולעולם הבא, שיחזור האדם לחיים, היא נותנת לאדם החיים, שנאמר (משלי ו, כב) "והקיצות היא תשיחך", שהיא נותנת לאדם השיחה, שהוא הדבור. אבל המתים נקראים (תהלים קטו, יז) "יורדי דומה", שאין בהם הדבור. כל זה מפני שהתורה היא סדר המציאות, ולכך שומרת אותו מן ההפסד, ונותן לו המציאות וההויה בכל אלו שלשה זמנים אשר אמרנו, ושומרת אותו מן ההפסד על ידי שדבק בתורה.

#**והביא משל**= לזה\* וכו'. פירוש זה, כי כאשר הוא חושך ואפילה, אז האדם הולך אל הקוצים ואל הפחתים מעצמו, ונאבד. אבל כשיש לו אבוקה, אינו ירא שיהיה הולך אל הפחתים ואל הברקנים. אבל מכל מקום אפשר כי יבואו עליו חיות רעות ולסטים, אף שהוא לא ילך אליהם. וכשהוא יום, אז מסולק מן הכל, שאין שולטין אלו דברים ביום. וכן האדם שהוא בעולם הגשמי החשוך, ואינו שכלי, לכך האדם מצד עצמו הולך אל הרע, שאינו יודע לשמור עצמו. וכאשר אוחז במצות התורה, שמצות התורה נקראו "נר", ונותנות מציאות לאדם, ושומרות אותו מן הרע אשר הוא מפאת האדם עצמו, כמו זה שיש בידו אבוקה, שהוא נשמר מן הפחתים והברקנים, שלא ילך לשם מצד עצמו. אבל האבוקה אינה מצלת אותו מן הפגעים הרודפים אחריו, ודבר זה נקרא 'הצלה'. וכן אין בכח המצוה להציל אותו מפגעים הרודפים אחריו. אבל כאשר עוסק בתורה, דבר זה נקרא "אור", והאור הוא יום, כמו שנאמר (ר' בראשית א, ה) "ויקרא ה' לאור יום". וכמו שביום לא נמצאו המזיקים, שאינם שולטים רק בלילה, כך כאשר עוסק בתורה יש לו אור, שאין נמצא בו המזיקים הרודפים אחר האדם, והתורה מצלת אותו מן הפגעים אשר רודפים אחר האדם להפסיד אותו.

#**ואמר שעדיין**= אינו יודע באיזה דרך מהלך. כי אף שיש לו התורה, אין זה מעמידו על הדרך אשר הוא נוכח השם יתברך לגמרי מבלי נטיה ימין ושמאל. ולפיכך אמר "הגיע לפרשת דרכים", אז יודע שהוא מהלך בדרך הישר נכחו, מבלי נטיה ימין ושמאל. ושואל בגמרא\* (סוטה כא.) "מאי 'פרשת דרכים'", ומפרש לרב חסדא "זה תלמיד חכם ויום המיתה". כי בעודו בגוף, כמו שהוא בחיים\*, אין האדם בדרך הישר אשר הוא נוכח ה', כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר. ולפיכך יום המיתה נקרא "פרשת דרכים", שאז הוא מסולק מן הגוף ונבדל ממנו\*, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא.

#**ולרב נחמן בר יצחק**= "זה תלמיד חכם ויראת חטא" (סוטה כא.), כי יראת חטא מעמידו על הדרך שהוא\* נוכח ה' מבלי נטיה ימין ושמאל, עד שדרכו נוכח השם יתברך. וזה נקרא "פרשת דרכים", אשר כל פרשת דרכים הדרך ההוא מביאו אל תכלית הליכתו, שאין לו הסרה כלל. ואין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים (שבת לא:). כי אף שאינו בעל עבירה, רק שאין לו יראת שמים, לא נקרא "פרשת דרכים", שאין הדרך מביאו לגמרי להיות עם השם יתברך רק כאשר יש לו יראת שמים.

#**ולמר זוטרא**= "זה תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא" (סוטה כא.). פירוש, ההלכה, שהוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת "תורה", ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת. אבל תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, זה הדרך נקרא "פרשת דרכים", שהוא נבדל ומיוחד משאר דרכים. וכל זה מורה כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה.

#**ובמסכת נדה**= (עג.), תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו\*", אל תקרי "הליכות עולם", אלא "הלכות עולם", עד כאן. בארו בזה המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות. כי מי שחשב כי עיקר הלמוד לאדם בחכמה שישיג בנמצאים ובגלגלים ובמלאכים, ולא נתנה מדריגה זאת לתורה לנזיקין ולטומאה ולטהרה, דבר זה הוא מכשלה גדולה מאוד. גם בארנו זה אצל (אבות פ"ג מי"ח) "קינין ופתחי נדה [הן הן גופי הלכה]", והבאנו המאמר הזה שם. ולכך במאמר הזה בא לומר כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון "הלכה" אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא\* לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא\* לשמאל. וכמו שבארנו לפני זה "מאי 'פרשת דרכים', זה תלמיד חכם שמסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא". הרי\* כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר. וזה שאמר "כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא, דכתיב 'הליכות עולם לו'", כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא על ידי הלכות של תורה. ולכך אמר גם כן התנא (אבות פ"ג מי"ח) "קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות", וכמו שהתבאר שם, לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים\* בדברים אחרים לא להתערב.

#**ובפרק קמא**= דמועד קטן (ט:), כתיב (משלי ג, טו) "וכל חפצך לא ישוו בה", הא חפצי שמים, כמו המצות, ישוו בה. וכתיב (משלי ח, יא) "וכל חפצים לא ישוו בה", פירוש, אפילו המצות שהם חפצי שמים. ומתרץ, לא קשיא, הא במצוה שאי אפשר שתעשה על ידי אחרים, הא במצוה שאפשר שתעשה על ידי אחר. פירוש, כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם, ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים. ואפילו חפצי שמים, שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי, אף כי לא ידע טעם המצוה, וכמו שבארנו בהקדמת [מסכת] אבות, ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה. אמנם אם אי אפשר שתעשה על ידי אחרים, בודאי המצוה קודמת. וביאור דבר זה, כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת, כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם, ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם\* האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח, כמספר איברי האדם (מכות כג:), עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה, שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה, הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון ויהיה\* לו עם זה מעלה שכלית. כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום. אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה, וכאשר אין כאן חסרון, קנין התורה יותר קודם, שהוא מעלה ושלימות יותר, כמו שהתבאר.

#**ובירושלמי**= (פאה פ"א ה"א), רבי ברכיה ורבי חיא דכפר תחומין; חד אומר, כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה. וחד אומר, אפילו כל מצותיו אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", כמו שבארנו בהקדמת מסכת אבות. ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצות נעשות\* על ידי גוף האדם, ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה.

#**ובפרק קמא דקידושין**= (מ:), היה רבי טרפון וזקנים בעליית\* בית נתזה, נשאלה שאלה בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול. נענה רבי טרפון ואמר, מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר, תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו, תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה. תניא רבי יוסי אומר, גדול תלמוד תורה, שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ומעשרות נ"ד שנה, ליובלות ק"ד שנה, וכשם שהתלמוד קודם למעשה, כך [דינו קודם למעשה, כדרב המנונא, דאמר רב המנונא] תחילת דינו של אדם אינו אלא על דברי תורה, שנאמר (משלי יז, יד) "פוטר מים ראשית מדון". וכשם שדינו קודם למעשה, כך שכרה קודם למעשה, שנאמר (תהלים קה, מד-מה) "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצרו וגו'", עד כאן.

#**ופירוש זה**=, כי סבר רבי טרפון מעשה גדול, בשביל שהיה סובר כי המעשה הוא השלמת האדם, שיושלם\* האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה; כי אף כי היין\* יותר נחשב מן הלחם, כי היין "משמח אלקים ואנשים" (שופטים ט, יג), מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה, שאינה השלמת האדם, ולפיכך סבר המעשה גדול\*. "נענו כולם [ואמרו], תלמוד תורה גדול שמביא לידי מעשה". רצה לומר, כי יותר המעלה שיש לתורה שהיא שלימות שכלי, הרי התלמוד מביא לידי מעשה גם כן, ובמדריגת התורה הוא הכל, ולפיכך תלמוד תורה גדול.

#**ורבי יוסי**= הביא ראיה שהתלמוד גדול, מצד הקדימה, שהרי תלמוד תורה קודם לכל המצות. וכיון שהתורה נתנה בזמן קודם שאר מצות, מורה זה כי התורה עליונה. והוא על דרך שאמר הכתוב (במדבר יג, כב) "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים", שכאשר יש\* לאחר\* מעלה על האחד, אמר הכתוב שהוא קודם בזמן לפני השני, ובארנו זה במקום אחר. וכמו שאמרו (ב"ר ח, ב) אלפיים שנה התורה נבראת קודם שנברא העולם. ומורה קדימה זאת מעלת התורה על המצוה.

#**אמנם יש**= בדברי רבי יוסי עומק מופלג, ויש לך להבין אלו שלש מצות שיש בהם שלש קדושות; החלה, שמפריש האדם החלה, והוא דבר קדוש. תרומות ומעשרות שהוא מפריש, הוא קדוש. היובל כתיב (ויקרא כה, י) "וקדשתם שנת החמשים". ואלו שלשה דברים, האחד חלה, השני תרומות ומעשרות, השלישי יובלות, לומר לך כי התורה היא על העולם. ומדריגת העולם הם שלש; העולם התחתון, הוא עולם המורכב, שהוא מורכב מן הפשוטים, והאדם הוא ראש המורכבים. כנגד זה מצות חלה, שהמצוה היא כשנעשה העיסה, והוא הרכבה גמורה, ואחר כך מפריש מן העיסה חלה, והוא קודש. והאדם דומה לחלה, וכמו שאמרו במדרש (ב"ר יד, א) "וייצר ה' אלקים את האדם מן האדמה" (בראשית ב, ז), כאשה זו שמקשקשת עיסה במים, ואחר כך מפרשת ממנה חלה, כך אדם הראשון "וייצר ה' אלקים את האדם מן האדמה". והאדם הזה יש בו קדושה, כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים, והיה דומה לחלה מן העיסה.

#**המדריגה השניה**= הוא מדריגת\* הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל, וכנגד זה מצות תרומות ומעשרות. כי מצות תרומות ומעשרות כאשר הבריאה בשלימות, דהיינו אחר המרוח (מעשרות פ"א מ"ו), ואז הוא דגן בשלימות, וזהו מצות תרומות ומעשרות, היא כנגד הפשוטים שאין בהם הרכבה.

#**המדריגה השלישית**=, מעלה נבדלת בלתי גשמי, שאינו תחת הזמן כלל, וכנגד זה היובל, שהוא שנת חמשים (ויקרא כה, י-יא), שאין בו ספירה. כי מ"ט יש בהם ספירה, שהוא הזמן. אבל שנת חמשים אין בו ספירה כלל, כמו שאין ספירה ביום חמשים של עצרת, כי עולם הנבדל העליון אינו תחת הזמן כלל. ומכל מקום יש אל המעלה הזאת צירוף וחבור אל הזמן, כי שנת החמשים שנה יש לו חבור וצירוף אל המ"ט שנים, אשר הם הזמן. ואלו שלש מדריגות, החלה היתה קודם, כי כך המורכב הוא קרוב לאדם. ואחר כך תרומות ומעשרות, ואחר כך יובלות, [כי] כל דבר שהוא קרוב\* אל האדם הוא יותר קודם.

#**אמנם התורה**= היא קודם הכל, במה שהתורה היא שכל\* לגמרי. כי מדריגה הנבדלת כמו היובל, יש לה צירוף וחבור אל הגשם, ולכך שנת החמשים הוא מצטרף אל מ"ט שנה. אבל התורה השכלית, אין לה שום צירוף אל הגשם, ולפיכך אין לה התלות בזמן כלל. ותיכף ומיד נתנה התורה כאשר יצאו ממצרים, ואז היו ראויים ישראל אל התורה, ולא קודם. וראוי היתה התורה שתנתן מיד בצאתם ממצרים, רק שהוצרכו ישראל קודם פרישה מן אומת מצרים, ועד שלשה חדשים לא היה נחשב פרישה מהם, כמו שמבואר במדרש, ופירשנו זה במקומו, שאין לתורה התלות בזמן כלל, ולכך קדימת התורה מורה שהיא על כל המצות, שכל המצות תלוים במעשה, והמעשה על ידי גוף האדם שהוא גשם, ולכך המצות נתנו בזמן, אבל התורה אין זמן לה.

#**ואמר שכשם**= שתלמוד גדול, כך תחלת דינו אינו אלא על דברי תורה. פירוש זה, כי החוטא בדבר שהוא יותר קרוב אל השם יתברך, אין ספק שקודם דבר זה לדין. כי הדין הוא מן השם יתברך, ואשר הוא קרוב אל השם יתברך, קודם להיות הדין עליו. ואין הפירוש שהדין על התורה הוא יותר גדול מן הדין על המצות, שזה אינו, רק כי קרוב יותר לבא הדין על האדם בשביל התורה מן הדין על המצות. וכן השכר הוא יותר קודם ויותר תחלה. וזה גם כן כי השכר הוא מן השם יתברך, כמו שהוא הדין. ודבר אשר הוא קרוב אל השם יתברך, כמו התורה, שכרו קודם.

#**והדברים האלו**=\* אשר אמרו כאן לא יסתור מה שאמרו (אבות פ"ג מ"ט ומי"ז) "כל אדם שמעשיו מרובים מחכמתו וכו'", וכן מה שאמר (אבות פ"א מי"ז) "ולא המדרש עיקר", דמשמע שהמצות עיקר. שדבר זה אינו קושיא כלל, כי דבר זה נאמר מצד אחר, כמו שבארנו, כי המצוה שאי אפשר שתהיה נעשה על ידי אחרים, המצוה היא חיוב על האדם, לכך בוודאי המצוה\* קודמת. ועל זה אמרו "לא המדרש עיקר אלא המעשה", [ד]עיקר המצוה היא שלימות האדם, ואם יעבור המצוה יהיה האדם חסר, ובזה שייך המעשה עיקר, והמדרש הוא תוספת מעלה. אבל אם יש מצוה שאפשר שתהיה נעשה על ידי אחר, כמו הכנסת כלה והלוית המת שאחרים יעשו, בודאי התלמוד קודם, כמו שבארנו.

#**פרק קמא דמגילה**= (טז:), אמר רב, ואי תימא רבי יצחק בר שמואל בר מרתא, גדול תלמוד תורה מבנין הבית, שכל זמן שהיה ברוך בן נריה קיים, לא הניחו עזרא ועלה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, גדול תלמוד תורה מכבוד אב ואם, שכל אותם שנים שהיה יעקב בבית עבר, לא נענש עליו כו'. ופירוש דבר זה, כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה\* דבר גשמי. ומפני זה אמר (מגילה טז:) "גדולה תורה מן כבוד אב ואם", אף כי הוקש כבודם לכבוד המקום כדאמרינן בקידושין (ל:), מצד שגם אב ואם מהם נברא האדם, ולפיכך יש כאן דמיון מה אל השם יתברך. ועם כל זה מצד שהאב והאם מצד עצמם הם בשר ודם, ובשביל כך הם דומים אל בית המקדש, שהוא מעצים ואבנים, וקדושה עליונה חלה עליהם. וכן האב והאם, הם בשר ודם, והם שותפים עם השם יתברך, כי גם הם התחלה לאדם, ומהם בא האדם כמו שבא מן השם יתברך הכל. ועל הכל הוא תלמוד תורה, לפי שתלמוד תורה הוא שכלי, וזהו קדושה גמורה. לכך אם מניח אביו ואמו והולך ללמוד תורה, אינו נענש. ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי.

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

<> פירוש - להזהיר את האדם שיתמיד בתלמודו ובקיום מצות, וכמו שיבאר.

<> פירוש - הואיל וה' נתן את התורה אל האדם.

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

<> כמו שנאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ושם פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". ושם במשנה כ [תפח:] כתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם, כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... כן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל [תענית י.]... ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם" [ראה להלן הערה 331]. וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [שג:], ובבאר הגולה באר השביעי [שפז.]. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב. וכמו שבאילן כאשר הוא מלבלב, שהוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ. וזהו ענין החיות, הוצאת הכח, כאשר תבין ממה שאמרו חכמים [נדרים סד:] מי שאין לו בנים, ואינו מוציא פירות, נחשב מת. מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ... כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי" [ראה להלן פ"ד הערה 323]. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור". ולהלן פ"ד [לפני ציון 123] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו".

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

<> כמו שיבאר בסמוך. והלשון "ומאשרים כל העולם" הוא קיום וחוזק הדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ה [קיז:], וז"ל: "לשון 'אשריך' מלשון 'לא תמעד אשוריו' [תהלים לז, לא], והוא מלשון חכמים [כתובות כא.] 'ואשרנהו אשרתא דדייני', שהוא מלשון קיום וחוזק". ורש"י [כתובות כא:] כתב: "אשרתא - לשון חוזק שמחזקים את השטר, וכותבין אשרנוהי". ובכתובות פה. כתב רש"י "אשרתא - לשון חוזק, כמו [יבמות סב.] 'יישר כחך'". וכן כתב רש"י בגיטין לד. ד"ה אשור. ובסמוך יבאר כיצד העולם כולו תלוי בתורה. והנפש החיים שער א פט"ז כותב: "אילו היה העולם מקצהו ועד קצהו פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה, היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו... כי מקור שורשה העליון היא למעלה מכל העולמות, לכן בה תלוי החיות של כולם" [ראה להלן הערה 48, פ"ח הערה 94, פ"י הערה 80, ופט"ו הערה 306].

<> מעין ק"ו זה [שאם אהני לאחרים, ק"ו שיהני לעצמו] אמרו חכמים [שבת צט:] "לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כל שכן". וכן אמרו חכמים [נדה לה., נה.] "לאחרים גורם טומאה, לעצמו לא כל שכן". ואם התורה מועילה לרחוקים [לכל העולם], ק"ו שתועיל לקרובים [ללומד עצמו], וכסברת רבי מאיר [ב"ק כד.] "ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.] כתב: "ואיך לא יהיה לתורה פירות בעולם הזה, הנה כל העולם הזה הוא פירות התורה". אמנם בדר"ח פ"ג מי"ז [תכו.] כתב כן ללא ק"ו, וז"ל: "ואמר [שם] שאם אין תורה אין דרך ארץ. כי דרך ארץ, שהוא לפי הנהגת עולם, אין לזה קיום, אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם שאם לא היתה התורה לא היה קיום לעולם... &**וכן**^ הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה". אמנם זה לק"מ, כי שם אינו דן על הנהגת האדם מצד האדם שבו, אלא על הנהגת האדם מצד העולם שבו, ש"דרך ארץ" היא הנהגת העולם הנמצאת בתוך האדם עצמו, ופשיטא שכאשר משוה בין דברים זהים הנמצאים במקומות שונים [הנהגת העולם שבכלליות העולם להנהגת העולם שבאדם עצמו], יאמר "וכן" ולא קל וחומר.

<> אודות האופנים שהתורה היא עם האדם, ראה להלן פרק ד [לאחר ציון 282], שכתב: "אימתי אין התורה משתכחת מן האדם ונמצאת עם האדם, כאשר דברי תורה על שפתיו תמיד, שהוא למד בהם, וחוזר עליהם, ואז התורה עמו. ובלא זה, לפי ריחוק התורה מן האדם אין נחשבת שהתורה היא עמו, רק אם התורה היא על שפתיו. אבל מי שלמד בעיון, אין השכל עם האדם, שהוא גשמי". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "והנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם, אשר השכר בזה שהתורה היא עם האדם בכל מקום שהוא, ולא תסולק מאתו כלל", וראה להלן פ"ד הערה 283.

<> יאריך עתה לבאר כיצד התורה מקיימת את כל העולם, כדי לתת סעד למשפטו הקודם שכתב "כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו, ואיך לא יהיו מאשרים ותומכים את האדם עצמו". וכן להלן [לאחר ציון 46] יחזור ויקשור את קיום העולם בקיום האדם, וכלשונו: "והתבאר לך כי התורה היא סדר הכל, והסדר הוא מקיים הכל... ולכך אמר 'ויורני ויאמר יתמך דברי לבך'... כי התורה שהיא דברי השם יתברך, תומכת האדם... שהתורה מקיימת הכל". ויש להבין, מדוע יאריך כ"כ לבאר כיצד התורה מקיימת את העולם, הרי קיום זה לא הוזכר כלל בפסוק "ויורני ויאמר יתמוך דברי לבך" [אלא רק קיום האדם נזכר בו], וקיום העולם הוזכר כאן רק אגב אורחא וגרירא לקיום האדם. וצריך לומר, כי ההסבר שיתן כאן להורות שהתורה מקיימת את העולם [כי היא סדר העולם], הוא גופא ההסבר לכך שהתורה מקיימת את האדם, "כי האדם הזה הוא 'עולם קטן'" [לשונו בנתיב האמת פ"ג], ולכך משפט קיום העולם הוא משפט קיום האדם. וראה בדר"ח פ"א מ"ה [רסט:], שם פ"ג מי"ז [תכו:]. ולהלן פ"י [לפני ציון 65] כתב: "מן הדברים אשר התבארו למעלה [כוונתו לדבריו כאן] כי התורה נותנת קיום אל העולם". וראה להלן פי"ד הערה 121.

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

<> דע שיש בספריו ארבעה הסברים לכך שהתורה מקיימת את העולם; (א) בסמוך ובנצח ישראל פי"א [רצא:] ביאר משום שהתורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום, וכפי שיבאר בהמשך [ראה להלן הערה 47]. (ב) בדר"ח פ"א מ"ב [קע:, קפט.] ביאר משום שללא התורה ישאר העולם בחומריותו, ואין בו ממש, וכלשונו: "כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות. ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא [מביא המאמר שהביא כאן]... וכנגד זה אמר [אבות שם] 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי'... ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתותו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה". וכן הזכיר בקצרה שם פ"ג מי"ז [תכו.]. (ג) בדרוש על התורה [לג.] ביאר משום שלולא התורה אין לעולם חבור אל העליונים, שכתב: "כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו שנתוספה ה"א בששי... כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל את התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק. ואם כן מצד שהתורה מחברתן היא מקיימת אותם". וכן כתב בהספד [קצ], והוסיף שם: "כי אי אפשר שלא יתאחדו ויתקשרו התחתונים עם העליונים, כי אם על ידי התורה". וכן הוא בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]. (ד) בדר"ח פ"ה מ"א [מ.] ביאר שלולא התורה בטלים ישראל, ואז כל העולם בטל, וכלשונו: "ולכך אמרו חכמים ז"ל הוסיף ה"א בשישי לומר לך כי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית; אם מקבלים ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם... שכל העולם נברא בשביל אדם... והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר. ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית, שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה. ואם אין האדם, שאר הנבראים למה", וראה להלן פט"ו הערה 306.

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

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

<> כמו שיבאר בהמשך שהקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם, ומכך רואים שהתורה היא סדר העולם.

<> "סדר הכל" - של האדם ושל העולם.

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

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

<> אך בצורה מוסתרת ונעלמת, כי אין מוטל על האדם לקיים סדר העולם, אלא רק לקיים את הסדר הראוי לו. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלג.] כתב: "וזה שאמר [שם] 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה. ואף על גב שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה... כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו. וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'. אך שדבר זה שהוא סדר הנבראים רחוק מהשגת האדם איך נרמז בתורה, ואין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב: "תולדות ארבע הכוחות שבתחתונים, כח המחצבים וכח צמחי האדמה... בכלם נאמר למשה רבינו בריאתם ומהותם... והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז", ושם מאריך לבאר יסוד זה, וכיצד ליכא מידי דלא רמיזא בתורה. וראה בסמוך הערה 21. @**ויש כאן**^ הד ליסודו שהשריש כמה פעמים, שדבר המוזכר להדיא בתורה הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר בתורה הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכן נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו, 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". וכן כתב בקשר לענין אחר בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". וכן כתב באור חדש [קא.] שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. לכך סדר האדם מוזכר להדיא בתורה, כי הוא דבר נגלה לאדם, ואילו סדר העולם מוסתר בתורה, כי הוא דבר שאינו נגלה לאדם.

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רצא:]: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל התורה מוטב, ואם לא יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". וראה להלן הערה 37.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". ושם פ"ה מכ"ב [תקלא.] כתב: "הפוך בה והפוך בה דכולא בה [שם]. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'. ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם". וכן שב וכתב שם פ"ו מ"ב [כד.]. וכן הוא בבאר גולה באר הרביעי [תמו:], והובא בחלקו למעלה בהערה 19. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", ושם הערה 141. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו, ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה הערה הבאה. @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי &**הבטה**^ בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח. וראה להלן פט"ז הערה 79.

<> בדרוש על המצות [נא:] האריך לבאר ענין זה, וז"ל: "כי כאשר ברא השם יתברך עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית הוא בונאו עד שראוי לדירה ולעשות בו כל הראוי לו, כך ברא השם יתברך עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת השם יתברך שע"י התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם, שרצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה. והנה זכר ב' דברים; האחד, שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם'. השני, שקרא את התורה 'אומן', כמו שאמר 'אל תקרי וכו'' [תנחומא בראשית אות א "שנאמר 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן'"]. וזה כי שני דברים היו בבריאת העולם ע"י התורה; הא', כמו שאמרנו, שנברא באופן שיהיה מוכן לתכלית התורה, זהו שהיה מביט בה וכו', שנברא בו אדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה ע"י גופו... ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג:] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה, אין פירושו שלכך נתן רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, וכן אצל החמה, דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך, שברא לאדם רמ"ח איברים, לשיקיים רמ"ח מצות עשה, וכן גבל שס"ה ימים לחמה, שהאדם שהוא תחתה לא יעבור שס"ה מצות לא תעשה... והוא הענין האחד [ראה להלן פי"ח הערה 21]. השני, הוא שסדר עבודתו היא התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה, כך השם יתברך ע"י התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל. ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', רצה לומר שעל ידי הדבר שהוא ה'ראשית', שהיא התורה הנקראת כן, ברא העולם. כי תכלית המעשה ראשית המחשבה, והתורה היא תכלית המעשה, כמו שאמרנו, שהעולם נברא בשביל לעבוד השם יתברך, זהו ראשית המחשבה. ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל, והבריאה שיצאת לפעל הוא בענין זה, עד שהעולם ראוי אל התורה, שהיא התכלית, כמו שאמרנו, שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה ג"כ המעשה אל הפעל". ובח"א לע"ז ג: [ד, כג:] כתב: "כי מה שאמר [ע"ז ג:] 'ג' שעות ראשונות [הקב"ה] יושב ועוסק בתורה', כי מה שהוא יושב ועוסק בתורה אין זה רק ידיעת סדר המציאות, שאין התורה רק נמוס סדר המציאות... ומעתה יהיה דומה ההנהגה הפרטית של כל יום ויום לבריאה הכללית. וזה כי כאשר ברא הוא יתברך עולמו, אמרו שהיה מביט בתורה וברא עולמו, ופירוש 'מביט בתורה' כמו שאמרנו, כי העולם נברא כפי החכמה אשר ראוי להיות נמוס המציאות, והיא התורה. וזה עצמו מה שאמר 'בג' שעות ראשונות עוסק בתורה', והוא אשר היה מביט בתורה". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תנב:]. ולהלן הערה 58 נתבאר שאף העוה"ב נברא בתורה.

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

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

<> לשונו בנצח ישראל פ"י [רמט:]: "ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ומצינו בספריו שני הסברים לכך שהתורה היא אחת; בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.] כתב: "מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "התורה היא ענין אחד בלבד... כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו". נמצא שיש שני טעמים לכך שהתורה היא אחת; (א) כל דברי התורה מוכרחים. (ב) התורה כוללת הכל. הטעם הראשון נמצא בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.], נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], שם באר השני [קיח.]. הטעם השני נמצא בדר"ח פ"ו מ"י [שמט:], תפארת ישראל פל"ד [תקג:], שם ס"פ מו [תשכא.], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. וראה להלן פ"ו הערה 69.

<> כן הקשה בדר"ח פ"ה מ"א [ט:], וז"ל: "דאיך שייך לומר שהיה אפשר שיהיה במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות בשביל שכר הצדיקים ועונש הרשעים. שהוא דומה לאדם שאומר בית זה אוכל לבנותו במאה דנרין, ועם כל זה אפזר עליו עד אלף, שאם תשרוף הבית תשלם לי אלף. וכי בשביל זה חייב לשלם אלף בשביל שהוציא אלף, והלא במאה יכול לבנותו. וכן בענין זה, כיון שהיה יכול לבראות העולם במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות, יהא שכר לצדיקים יותר, ויפרע מן הרשעים ביותר [בתמיה]". והנה בדר"ח הקשה גם משכר הצדיקים וגם מעונש הרשעים ["כיון שהיה יכול לבראות העולם במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות, יהא שכר לצדיקים יותר, ויפרע מן הרשעים ביותר (בתמיה)"], אך המשל שהביא שם העוסק בבניית בית בדמים יתירים, הרי בניית הבית נעשתה כך כדי לחייב יותר את השורף, וזה מקביל לעונש הרשעים. וכן בהמשך דר"ח שם [כז.] חזר על שאלתו, והזכיר רק את עונש הרשעים. וכן כאן מקשה רק מעונש הרשעים. ואולי משום שיותר לקתה מידת הדין כאשר חף מפשע נענש, מכאשר צדיק מקבל שכר מרובה מדי. וכן האברבנאל בנחלת אבות שם [בשאלתו התשיעית] הקשה בעיקר מעונש הרשעים, וכלשונו: "באומרו 'כדי להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות', והוא עוול גדול למה יפרע מן הרשעים לפי חשבון עשרה מאמרות, והם לא אבדו אלא עולם שוה מאמר אחד. ואם הוא יתעלה רצה להרבות במאמרים, אין זה מוטל על הרשע, וגם לא על הצדיק. כי אם ראובן גזל כלי משמעון ואבדו, והכלי עצמו לא היה שוה כי אם דינר אחד, אף על פי ששמעון יאמר שפזר מממונו וקנה אותו בעשרה דינרין, הנה כאשר יבואו עד אלהים ירשיעון את ראובן לשלם כי אם דינר אחד שהיה שוה הכלי. קל וחומר בבית דין של מעלה שלא ישפוט כי אם צדק ואמת".

<> פירוש - האופן להורות שיש בתוך רבוי כח מאחד הוא על ידי מספר עשרה, כי מספר עשרה מורה על הכח המאחד הנמצא ברבוי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.], וז"ל: "כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד [ראה הערה 34]... העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד... ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק". וכן כתב קודם לכן שם במשנה ו [קנז.]. ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד [לאחר הט'], ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ושם פי"ב [סו:] כתב: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". וכן הוא בנתיב הצניעות רפ"ג. @**דוגמה לדבר;**^ בדר"ח פ"ד מי"א [ריד:] כתב: "כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמרו בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי... כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה, שנותנין שכר הרבה על התורה אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד וכו' [אבות פ"ד מי"א], וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה".

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

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

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

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

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

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

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

<> מה שהעולם נברא בעשרה מאמרות.

<> כמבואר למעלה הערות 24, 25. וראה להלן פי"ג הערה 5.

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

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ב] "מצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה", ובדר"ח שם [לח.] כתב: "פירוש דבר זה מה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', וזה כי המצות שהם תרי"ג, כלם הם דבר אחד. ויש לפרש כך מה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה - שהיא כוללת כל תרי"ג מצות - הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה שבה כל תרי"ג מצות נרות הרבה מחולקות שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת. וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת. ובא הרמז במלת ה'תורה' שהוא בגמטריא תרי"א, ו'אנכי' ו'לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג] מפי הגבורה שמענו [מכות כג:]. ובאו כל תרי"ג מצות במלת 'תורה', לומר כי התורה היא אחת, ומקושרים כל המצות, עד שהם מושכל אחד לגמרי, ודבר זה ברור. וזה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד. וכיון שכל התורה היא דבר אחת, העבירות שהם הפך אל המצוה גם כן דבר אחד, כשם שהמצות הם דבר אחד. ולפיכך כשם שמצוה גוררת מצוה, כך עבירה גוררת עבירה".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ו אות כו: "מה הפטיש הזה וכו'. פירוש הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע, מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו, וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש... דהא מדמה דבר ה' ל'פטיש יפוצץ סלע', וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו, רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו". וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלז.]. וזהו שלא כדברי רש"י ותוספות, כי רש"י [שבת פח:] ביאר "מה פטיש - מתחלק הסלע על ידו לכמה ניצוצות", הרי שהסלע מתפוצץ לניצוצות. ואילו תוספות [שם] מבארים שמדובר באבן סנפירין [שהיא אבן קשה וחזקה] השוברת את הפטיש עצמו לכמה ניצוצות. והמהר"ל מבאר שאיירי בניצוצות של אש היוצאים מתחת הפטיש.

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

<> לכך הנבראים המחולקים מתאחדים ומקושרים ליחידה אחת. ויש להעיר מדבריו בתפארת ישראל ריש פל"א לגבי קול ה' במתן תורה, שכתב: "בפרק רבי עקיבא [שבת פח:]... תנא דבי רבי ישמעאל, 'וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש זה נחלק לכמה נצוצות, אף כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות. פירוש, כי הדבור שהיה יוצא מן השם יתברך היה מתחלק לשבעים, כי כן הדבר שהוא יוצא מן השם יתברך בעולם הזה, הוא מתחלק לשבעים. כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון. ולפיכך הדבור והלשון שהוא יוצא מן השם יתברך, היה מתחלק לשבעים. ודבר זה בארנו במקום אחר שאי אפשר רק כך, שמן השם יתברך שהוא אחד, מתחייב הרבוי. הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה. אבל מן השם יתברך שהוא אחד, יבא הרבוי, כאשר הרבוי הוא מתדמה לאחד. ואילו היה באים שבעה מאתו, הרי הדבר הזה רבוי גמור... אבל מספר שבעים שהוא מספר כללי, הוא רבוי שהוא מתאחד. כי החשבון הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי. ולפיכך אמר שכל דבור ודבור שיצא מן השם יתברך היה מתחלק לרבוי של שבעים, שהוא רבוי שהוא מתאחד... כלל הדבר, מה שהיה נחלק לשבעים לשון, שכך הוא ראוי אל הדבור שבא מאתו יתברך". ולפי זה יקשה, שאף בריאת העולם היתה יכולה להעשות במאמר אחד, אך שמאמר זה יתחלק למספר כללי של שבעים, והיה בזה רבוי מתאחד, ולמה לי עשרה מאמרות בכדי להגיע לאחדות זו. וכשם ש"'וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש זה נחלק לכמה נצוצות" התקיים במתן תורה באופן של רבוי המתאחד, כך הבריאה היתה יכולה להעשות במאמר אחד מחמת מצד שדבר ה' הוא "וכפטיש יפוצץ סלע" [כמבואר כאן], אך באופן של רבוי המתאחד. ואף אם תשיב שמ"מ מספר שבעים עומד הוא בסוד הרבוי [עיי"ש בתפארת ישראל הערה 13], ולא יהני התחלקות לשבעים, אך בודאי מספר של עשרה הוא מספר של אחדות, וכמבואר כאן, ומדוע לא היה סגי שמאמר אחד יתחלק לעשרה חלקים, במקום שיהיו עשרה מאמרות נפרדים. ויל"ע בזה.

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

<> כי "הסדר הוא מקיים הכל" [לשונו להלן לפני ציון 47]. וראה הערה 47.

<> המשך לשונו באור חדש שם: "אבל הרשע, אין לו המציאות בסדר העולם שתאמר המהות הוא קודם, כי אדרבה, הרשע יוצא מן סדר הבריאה. ולכך הרשע הוא קודם לשמו, כי אין מהותו נמצא בסדר העולם עד שנמצא הרשע, אז יש לו מהות... אבל קודם שנמצא לא ימצא לו מהות". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקד.] כתב: "כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ושם במשנה ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם". ובדר"ח שם [רפה:] כתב: "כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר". ובנתיב הבושה ר"פ א: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". @**דוגמה לדבר;**^ בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאל"כ לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג".

<> ו"שנוי אל הכל" הוא כמו חורבן אל הכל, כי כל שנוי הוא חורבן לדבר המשתנה. ובתפארת ישראל פ"ד [ע.] כתב: "אם משנה את מציאותו אשר נברא עליו, הרי יש לו שנוי מה שהוא ראוי למציאות האדם, ויבא הפסד למציאותו". ושם פמ"ט [תשסט.] כתב: "סדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם... ולכך המוסיף או גורע... יש בזה שנוי בריאה... ולכך המחסר או המוסיף... הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם". וכן כתב שם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעו:] כתב: "דבר זה נחשב הפסד העולם כאשר מגיע שנוי אל העולם בכללו".

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

<> פירוש - לא רק שיש לדבר המסודר קיום [וליוצא מן הסדר אין קיום], אלא הסדר גופא הוא הוא המקיים את הנמצא בו. ואודות שהסדר הוא מקיים הכל, כן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [יג] לגבי נסים, וז"ל: "כי כמו שטבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים. כך ענין הנס הוא מסודר מן השם יתברך לשעה, ומתקיימים הנמצאים בשעתו בענין שאינו טבעי, שהוא מסודר מן השם יתברך, כמו שהוא מקוים בטבע שהיא נוהגת תמיד. שכל דבר שיש לו סדר מן השם יתברך, סדור שלו מקיים את הנמצא. כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה [דברים ט, יח], כמו שאר בני אדם שהם מתקיימים על ידי אכילה ושתיה. כי משה רבינו ע"ה היה מקוים על ידי השם יתברך, וסדר הנסים של השם יתברך שעתה חפץ בזה, וסדר זה מקיים הנבראים". וכן כתב להלן [לאחר ציון 159], וז"ל: "התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר... ונותן לו המציאות". ובנתיב הלשון פ"ג כתב: "כל אשר תחת הסדר, יש בו שמירה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר". וראה בסמוך ציונים 74, 159, להלן פ"ד הערה 182, תפארת ישראל פי"ד הערה 41, נר מצוה ח"א הערה 22, דר"ח פ"א הערה 1372, ושם פ"ג הערה 556.

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

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

<> מחמת שהיא סדר הכל, והסדר מקיים הכל, וכמבואר למעלה הערה 47.

<> מחמת שהמצות הן סדר האדם בפרט, וכמו שנתבאר [לפני ציון 13], והסדר מקיים הכל. ואודות הזיקה המיוחדת בין שמירת מצות לחיים, הנה להלן פט"ז הביא בתחילה את הפסוק "שמור מצותי וחיה", והקדיש את הפרק לבאר מעלת עשיית המצות, ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 57]: "אמר לו הקב"ה 'שמור מצותי וחיה'... אמר הקב"ה, נרי בידך, ונרך בידי. נרי בידך [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ונרך בידי, [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם', אם אתה משמר את נרי, אני משמר את נרך... ופירוש זה, כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי. וכן הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, כאשר אין הנשמה גשמית. ולכך הנשמה היא כמו נר, וכן המצות הם כמו נר. כי מצד שהמצוה נעשית על ידי פעל אדם גשמי, יש אל המצות שייכות אל הגוף הגשמי. ומצד שהמצוה היא אלקית, יש לה שייכות אל הנבדל. רק הפרש יש בין שניהם, כי המצות הם אלקיות, והם שייכים אל השם יתברך, רק שהם ברשות האדם, שהוא מקבל אותם. והפך זה הנשמה, היא לאדם, רק כי יש לנשמה דביקות בו יתברך. הנה הנשמה של אדם והמצוות שניהם יש לכל אחד צד בחינה שהיא שייכת למעלה, וצד בחינה שהיא שייכת למטה, והם כמו הנר הזה, שיש לו בחינה אל הגשמית, ובחינה אל בלתי גשמי. לכך אמר הקב"ה, אם תשמור נרי, שתהיה מקבל המצות, ויהיה לך דביקות במצות, גם השם יתברך מקבל נשמתך, ויהיה לנשמתך דביקות בו".

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

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

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

<> כן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך" [ראה להלן פ"ה הערה 114]. ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסד:] כתב: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם כמו שהארכנו שם, ולא בשאר חכמות". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל. ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". וראה להלן הערה 217. @**ועוד אודות**^ ההפרש בין התורה לשאר חכמות, הנה בתפארת ישראל תחילת פי"א [קע.] כתב: "כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים, והמלאכים שיקראו 'צורות הנפרדות'. ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין ובחלוק תנור וכיריים, ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך. ומעתה נבקש, איזה מן הדברים הם יותר ראוים אל הדבוק האלקי; אם הידיעה בגלגלים ובמהות ארבעה היסודות, או הידיעה במשפטי התורה. והרי הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך, ואם כן איך יקנה בזה ההצלחה האחרונה... וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלימות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה שהיא דרכי השם יתברך, וגזירותיו אשר גזר השם יתברך... וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן. כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה... ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת", ושם מאריך בזה טובא. ושם פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה... קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין, ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שט:] כתב: "תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו". וראה להלן הערה 209, ופי"ד הערות 150, 174.

<> שהוא עולם הבא. וכן כתב בדר"ח פ"ג סוף מי"ח [תסז:], וז"ל: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שכב:], וז"ל: "כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו". ובגבורות ה' פ"מ [קמט.] כתב: "והבן שנקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו''. ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה", וראה להלן הערה 207. @**ודע,**^ שיש למהר"ל עוד שני הסברים ללשון "תורה"; בגו"א בראשית פ"א אות א כתב: "לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה', מפני שבה כתובים המצות". וכן כתב בנתיב האמונה פ"ב: "תורה היא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". ובריש דרוש על המצות [נ.] כתב הסבר שלישי ששם "תורה" מורה על ההבנה, וכלשונו שם: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה" [ראה למעלה הערה 13, ולהלן פ"ז הערה 58].

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

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

<> פירוש - כשם שהתורה היא סדר העוה"ז, מחמת ש"היה מביט בתורה ובורא את העולם" [ב"ר א, א], וכמבואר למעלה [הערות 21, 22], כך התורה היא סדר העוה"ב, מחמת ש"היה מביט בתורה ובורא את העולם", כי הכל נברא בתורה. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פ"א אות כא, וז"ל: "ואין להקשות, אחר שידע [הקב"ה] שהאור [הגנוז] שיברא אינו כדאי לעולם הזה [לכך הקב"ה גנזו לעת"ל (רש"י בראשית א, ד)], אם כן למה בראו בששת ימי בראשית. שיש לומר, שכל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים', מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'". הרי משפט הבריאה חל גם על בריאת העולם הבא. וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נב [תתכז.], וז"ל: "ומעתה התבאר מה שאמר 'מצות בטלות [לעתיד לבא]' [נדה סא:] הוא לזמן התחיה, ומכל מקום אין לומר בזה כלל שהתורה ח"ו תהיה בטלה, שאם כן היה לו לומר 'זאת אומרת התורה תהיה בטלה', אבל אמר 'מצות בטלות לעתיד'. שלא יהיו בסגנון זה שהם עתה... ומכל מקום לא נקרא זה בטול התורה, כי התורה כוללת סדר כל המציאות, וגם בתורה נרמז סדר המציאות שהוא לזמן התחיה מה שיהיה, והרי התורה קיימת כבראשונה... בתורה כתיב כל סדר המציאות לנצח נצחים. ואם אנו לא יודעים, אבל לעתיד נבין דברי תורה על בוריה, ונדע כי מה שכתוב בתורה מצות אלו הם שייכים כמו שהוא האדם בעולם הזה עם גופו שיש לו בעולם הזה, ולזמן התחיה לפי מה שהוא סדר בעולם התחיה". וכן חזר וכתב שם ס"פ נג. ובנצח ישראל פי"ד [שמא.] כתב: "אחר הסדר נמשך הכל, הן העולם הזה והעולם הבא". @**וצרף לכאן**^ מה שאמרו [ב"ב י:] "כי הא דרב יוסף בריה דרבי יהושע חלש, אינגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י פסחים נ.)]. אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה" (רש"י ב"ב שם)] ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתים חשובים" (רש"י שם)]. אמר ליה, עולם ברור ראית. ואנן היכי חזיתינן ["בעלי תורה היאך אתינן, היאך יש חשיבותינו" (רש"י שם)]. אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם ["כי היכי דאיתינן הכא חשובים ונכבדים, הכי איתינן התם" (רש"י שם)]. הרי כשם שהתורה נמצאת בעולם הזה כך היא נמצאת בעולם הבא. וכן אמרו [אבות פ"ו מ"ח] "גדולה תורה שנותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". וראה הערה 61.

<> כי על ידי שהאדם דבוק בתורה, הוא דבוק בעוה"ב, כי התורה היא גם סדר העולם הבא. והנה כאן קישר את התורה לעוה"ב מחמת שהתורה היא סדר העוה"ב, כי הכל נברא בתורה. אך מצינו שביאר שהתורה גופא באה מן העוה"ב, וכגון בגו"א שמות פי"ח סוף אות א [ו:] כתב: "מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנא.] כתב: "יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש [רש"י בראשית ב, כג]. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיב.] כתב: "כי בא לומר כי האדם הוא מקבל מיתה, אל יבטיח אותו שיהיה השלמתו שיקבל השארות מצד עולם התחתון, או מצד עולם האמצעי... כי אם על ידי התורה, שהיא מן עולם העליון, הוא עולם הבא... אבל 'מלוין את האדם תורה ומעשים טובים' [שם]. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, הוא התורה, שהיא מעולם העליון... וראוי שיהיה כך, כי למדריגת עולם הבא אין ראוי שיהיה רק על ידי תורה ומעשים טובים, כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים, שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות" [ראה להלן פ"ו הערה 50]. ולפי זה לא היה צריך לומר כאן שהתורה מביאה את האדם לעוה"ב מחמת שיש בתורה סדר העולם הבא, אלא שהתורה גופא באה מהעולם העליון, ולכך יש בידה להביא את האדם לשם. ויל"ע בזה.

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

<> "לוית חן - חבור של חן הם לראשך, כלומר התורה והמוסר יהיו לראשך לוית חן" [רש"י משלי שם]. ואגב, בגמרא שלפנינו אמרו "ואין &**עמו**^ לויה", אך בעין יעקב הגירסא היא כמובא כאן ["ואין &**לו**^ לויה"]. ודרכו של המהר"ל להביא הגירסא השנויה בעין יעקב, וכמבואר הרבה פעמים בספר דרך חיים [ראה בספר המפתח עמוד תקלד, סוף טור אמצעי, שהובאו שם עשרים ושתים פעמים שדבר זה צויין]. וכן המשך המאמר המובא כאן הוא כגירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 140, 324, פ"ב הערות 9, 55, פ"ג הערה 67, פ"ד הערה 25, פ"ה הערה 5, פ"ז הערה 61, פ"ח הערה 96, פ"י הערות 8, 90, פי"א הערה 109, פי"ב הערה 26, פי"ג הערה 42, פי"ד הערה 82, פט"ו הערות 2, 106, פי"ז הערה 87, פי"ח הערה 9, ועוד, שבכל המקומות האלו הביא כגירסת העין יעקב.

<> "לגרגרותיך - לצוארך. ועל שם שהקנה עשויה טבעות טבעות קורא הצואר בלשון רבים" [רש"י משלי שם].

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

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

<> "יפה לחולי זה וקשה לחולי זה, יפה ללב ורע לעינים" [רש"י עירובין שם].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<> "כי לשון לויה הוא לשון חבור" [לשונו בח"א לסוטה מו: (ב, פד:)].

<> כמבואר בנתיב גמילות חסדים ר"פ ה [והובא בחלקו בהערה 73]. וכן מדוייק ממאמר זה גופא, שאמרו [עירובין נד.] "המהלך בדרך ואין עמו לוייה יעסוק בתורה", הא אם יש לו לויה אינו נחשב שיצא מן הסדר. ובח"א לסוטה מה: [ב, פב:] כתב: "כי כח האדם הוא יותר כאשר הוא תוך כלל בני אדם, שאז יש לו כח הרבים. וכאשר האדם הוא יחידי נפרד, יש לו כח פרטי, ואז פגעים פוגעים בו. ולכך כאשר מלוין אותו כאשר נפרד מן הבריות, ואין מניחין אותו לצאת... זה מורה כי אינו פרטי, רק הרבים מתחברים אליו... ואם מניחין אותו לצאת יחידי, הרי נחשב יחיד, וכאילו אין לו שם בכלל הבריות, ואז פגעים שולטים עליו".

<> "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" [אבות פ"ה מכ"ב].

<> ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [חולין צא.] ש"תלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה", והוא משום חשש המזיקים [תוספות שם], ומדוע לא יועיל חבורו של הת"ח לתורה לשומרו מן המזיקים. עיין להלן ס"פ יג שרמז לקושי זה, שכתב: "ובודאי התורה משמרתו, אבל אסור לו לסמוך על זה לצאת מביתו במקום אשר שולטים המזיקים ביותר", וראה שם הערה 140. @**והנה מצינו**^ שגם מצוה מגינה על האדם, עד שאמרו [פסחים ח.] "שלוחי מצוה אינם ניזוקין", ולהלן ס"פ טז כתב לבאר: "כי האדם כאשר עושה מצות בוראו אין הפגעים יכולין לשלוט בו, לכך אמרו [פסחים ח:] 'שלוחי מצוה אינם נזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן'. וזה מפני כי כאשר הולך בשליחותו לעשות מצוה, בזה נקרא עבד אל השם יתברך, כאשר הולך בעבודתו. ולכך ראוי שישמור אותו האדון שלו מן אחרים, כי העבד הוא נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו הוא". מכל מקום ישנו חילוק יסודי בין הגנת התורה לבין הגנת המצוה; התורה מגינה משום שהיא סדר העולם, ואילו המצוה אינה מגינה מטעם זה [כי אין המצוה סדר העולם], אלא המצוה מגינה שבזה הוא נקרא עבד אל ה', והאדון שומר את עבדו מהמזיקים.

<> הנה בעוד שכאן ביאר שהתעסקות בתורה היא התחברות האדם לסדר העולם, הרי בח"א לסוטה מו: [ב, פד:] ביאר זאת מצד התחברות אל הקב"ה, וכלשונו: "יעסוק בתורה, וע"י זה יש לו לויה, כי אין הלויה רק החבור, והרי כאשר יתחבר לתורה ע"י שעוסק בתורה, יהיה לו חבור ודביקת למעלה. כי התורה הוא האמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד איך התורה היא האמצעי בין האדם ובין השם יתברך. ולפיכך תהיה התורה לויה וחבור... וכבר אמרנו כי האדם צריך הוא לחבור כאשר הוא יחידי ולהיות לו חבור למעלה, שאם לא כן היה נזוק כאשר הוא יחידי, כי יש לאדם מתנגדים כאשר הוא יחידי. ולכך אמר אם אין לו לויה וחבור, יעסוק בתורה, אז יהיה לו חבור ודביקות למעלה, וזהו לויה בעצמה".

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

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

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

<> פירוש - הראש כאן ["החש בראשו"] אינו נזכר מחמת הראש, אלא מחמת היותו שנוי בגוף. ובסמוך ישאל "ומה שאמר הראש בפני עצמו".

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

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

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

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

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

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

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, באבות פ"א מי"ז אמרו "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה", ובדר"ח שם [שצו.] כתב: "רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי [ראה הערה 93]. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי... לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי... לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו... ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל". ובתחילת נתיב השתיקה כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ונאמר [משלי א, ט] "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותך", ובדר"ח פ"ו מ"ח [ער.] כתב: "ואמר הכתוב כי התורה תתן לאדם שני דברים; שתתן לנשמה, שהיא בראש, מדריגה נבדלת, והוא 'לוית חן', כי על ידי זה יש לאדם חבור אל השם יתברך, ולפיכך התורה היא לוית חן [ראה להלן פ"ג הערה 110]. ותתן לכח הדברי שבאדם, שהוא חיות של אדם גם כן, מדריגה נבדלת, לכך אמר 'וענקים לגרגרותיך'... והבן איך אמר 'כי לוית חן הם לראשך', כי אצל הראש ששם הנשמה הנבדלת, אמר 'לוית חן', שהחן הוא דבר נבדל לגמרי. ואצל הגרגרת, שהיא כח הדברי, שאינו כל כך במעלה, אמר 'וענקים לגרגרותיך', ולא כתב 'ענק חן לגרגרותיך'". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"ג [ד"ה ואמר רבי ישמעאל]. ובנתיב הלשון פ"ב הקדיש את כל הפרק לנושא זה. ושם בפ"ו כתב: "התורה היא מועילה שלא יבא לידי לשון הרע, כי התורה הוא השכל העליון, שהוא על השכל הדברי. וכאשר עוסק בתורה, לא יבא לידי לשון הרע". וראה בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.], באר הגולה באר השני הערה 579, שם באר הרביעי הערה 1052, וח"א לערכין טו. [ד, קלב:]. @**ובדרוש על התורה**^ [י.] כתב: "בסנהדרין [צט:] אמר רבי אלעזר כל אדם לעמל נברא... ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא... כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל, או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני. ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל" [ראה להלן פ"ד הערה 132, ופט"ו הערה 62]. @**ואמרו חכמים**^ [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה". וראה להלן ציון 120, פ"ד הערה 338, פ"ח הערה 174, ופט"ו הערה 288.

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

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

<> הנה בגמרא [חולין נד.] פליגי אמוראי אהא דאמרו "דרוסה צריכה בדיקה" האם צריך לבדוק "כנגד בני מעיים", או "מכפא עצם הכתף עד אטמא עצם הירך". ומקשה הגמרא הרי מכפא עד אטמא היינו בני מעיים, ומדוע אמרו תחילה שזו פלוגתא, וע"ש התירוץ. ונחלקו רש"י ותוספות בפירוש תיבת "מכפא", וממילא בגדר "בני מעיים"; דעת רש"י ד"מכפא" פירושו מראשו העליון של הכפא, וממילא "ריאה וכבד נמי מיקרו בני מעיים" [לשון רש"י שם]. אך התוספות שם [ד"ה אילימא] כתבו שאמנם כן הוא בלשון התנאים [שכל האיברים הפניימים נקראים "בני מעיים", ובכללם ריאה כבד ולב (ראה להלן ציון 127)], אך "בלשון אמוראי לא מקרי 'בני מעיים' אלא כרס ודקין" [לשונם שם]. וממילא הם פירשו "מכפא" מסופו התחתון של הכפא. וכן "רבינו יונה כתב שאע"פ שבלשון התנאים הכל בכלל 'בני מעים', בלשון האמוראים אין בכלל 'בני מעים' אלא כרס ודקין, אבל לב וקרקבן וכבד - לא" [לשון הבית יוסף יורה דעה סימן נ]. וא"כ דברי המהר"ל כאן [שריאה ולב הם "בני מעיים"] יובנו לפירוש רש"י, אך לא לפי התוספות ורבינו יונה, כי המאן דאמר כאן [עירובין נד.] הוא רבי יהושע בן לוי, והוא אמורא ולא תנא [כמבואר בתולדות תנאים ואמוראים עמודים 636, 641]. לכך יתמה מנין לומר שהלב והריאה נכללים ב"בני מעיים". ומעין זה הקשה הפרי חדש יורה דעה סימן עה סק"א.

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

<> אודות שרפואה היא הויה, כן כתב בכמה מקומות שרפואה נעשית על ידי שהאדם חוזר לתחילת הוייתו, וניזון ממנה. וכגון, אמרו חכמים [נדרים מא.] "אין החולה עומד מחליו עד שמוחלין לו על כל עונותיו". וכתב שם בח"א [ב, יט:] בזה"ל: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואל"כ לא היה חוזר לבריאתו... ובזה מוחלין לו כל עונותיו כאשר חוזר לקדמותו, שהרי קדמותו היה בלא חטא. ואביא לך משל; האילן הזה, שבא עליו הפסד בימות החורף עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאתו רק מכח שהוא חוזר &**להוייתו הראשונה**^, ובזה הוא סלוק חטא שלו. ואם לא היה מגיע לאותה מדריגה שבה סלוק חטא שלו, לא היה חוזר לבריאתו, אחר שנפסד ונתקלקל טבעו... כי אי אפשר לחולה שיעמוד מתוך החולי רק מכח המדריגה העליונה שבה חוזר לבריאתו, ובזה גם כן הוא מסולק מן החטא". ובנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 61] כתב: "כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה", ושם הערה 62. ועוד אמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא". וכתב שם בח"א [ג, עו.] לבאר: "כי אברהם... הוא היה התחלה. ומפני שהוא התחלה ראוי שיהיה מחזיר החולה לבוריו. וזה כי החולה אשר נחלש יצא מברייתו ונשתנה. ואילו היה האדם החולה משתנה לגמרי, לא היה כאן דבר שהיה מחזיר אותו להיות כבראשונה... אבל יש באדם כח התחלה טובה וחזקה, אשר החולי אין משנה אותו, ובכח אותו התחלה אשר לא קבלה שנוי הוא מחזיר אותו כאשר היה בראשונה... ומפני כי אברהם הוא התחלה, היה מחזיר כל שינוי אשר היה משתנה להיות כאשר היה בתחלה, כי זה ענין התחלה שמחזיר הכל כאשר היה בתחילה". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ג [קסה.], והובא למעלה הערה 82.

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

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

<> אודות שהעצמות הם בנין האדם, כן כתב להלן פט"ו [לפני ציון 115], וז"ל: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח כתב: "כי העצם עיקר שעומד עליו האדם". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:]. ובנתיב לב טוב ספ"א כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:], ויובא בהערה 102.

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

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

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

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

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

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

<> לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:]: "ועל זה אמר רב יהודה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם נותן לחבירו סם, יפה לזה ורע לזה, מפני שיש באדם חלקים מתחלפים, שאין זה כזה, ולא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים".

<> אודות שהתורה היא כללית ונעלית מפרטים, כן ביאר בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"י [רז., בביאור המשנה שם "אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים &**הרבה**^ כנגדך. ואם עמלת בתורה, יש לך שכר &**הרבה**^ לתן לך"], עמד על תיבת "הרבה", וכתב בזה"ל: "כאילו אמר כי התורה כוללת הרבה, ומפני כך העדר התורה גורמת בטלים הרבה. וכך העמל בתורה הוא גורם שכר הרבה, שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר [משלי ג, טו] 'וכל חפציך לא ישוו בה'. ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו. וכן הפך זה, אם בטל מדברי תורה, יש לו בטלים וחסרונות הרבה". וכן כתב שם בתחילת משנה יא, וז"ל: "'אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך', ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמר בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי. ולכך סמך אחריו [שם משנה יא] 'העושה מצוה אחת [קונה לו פרקליט אחד]', שבא לומר כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה שנותנין שכר הרבה על התורה, אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה". ובאבות פ"ב מ"ב אמרו "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים". ובדר"ח שם כתב לבאר [תקכח.] בזה"ל: "חיבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, דאינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי" [ראה להלן פ"ד הערה 76, ופ"י הערות 35, 36].

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

<> יש להעיר, שאמרו חכמים [פסחים מב:] "כל מילי דמעלי להאי, קשה להאי, ודקשה להאי, מעלי להאי ["כל דמעלי לחולי זה, קשה לזה. המועיל ללב, קשה לעינים, או לאחד מתחלואי שאר האברים" (רש"י שם)], בר מזנגבילא רטיבא, ופילפלי אריכתא, ופת נקייה, ובשר שמן, ויין ישן, דמעלי לכולי גופיה". וכן אמרו [זוה"ק ח"ג עד.] "תפוח הוא אסוותא לכולא". הרי נמצאים כאן ששה מאכלים שתועלתם היא לכל הגוף, ומדוע כאן מבאר שרק מעלת התורה מאפשרת רפואה לכל הגוף ["כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון. ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל"]. וצ"ע.

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

<> למעלה בתחילת הפרק [מציון 12 ואילך].

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

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

<> מבאר הסבר שני להתפרטות המאמר ל"חש בראשו" "חש בגרונו" וכו'. ועד כה ביאר שאיירי במחלות הגוף, כאשר התחיל באבר החשוב יותר ומשם יורד לאברים הפחותים יותר. אך מעתה יבאר שאיירי באופנים שונים של חולי הנפש. ומוסיף הסבר זה, כי להסברו הראשון יש להקשות מדוע לא אמר רק "חש בכל גופו יעסוק בתורה", ויהיה בכלל זה הראש והגרון [כמבואר להלן בהערה 136. אמנם בתפארת ישראל ס"פ סב יישב קושיא זו גם לפי מהלכו הראשון (הובא למעלה הערה 103)]. אך מעתה יבאר ש"חש בראשו" לחוד, ו"חש בכל גופו" לחוד, כי "חש בראשו" איירי בחולי הנפש.

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

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

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

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

<> כמו לשון הרע, רכילות, שקר, חנופה, ליצנות, וכיו"ב.

<> כמבואר למעלה הערה 91.

<> "פירוש 'בני מעיו', שבהם לב וכבד, אשר הם כחות התאוה והקנאה" [לשונו בסמוך].

<> כי החטא נובע מגופו של אדם, וכפי שביאר כמה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם במשנה יא [רכד.] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 125] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [לאחר ציון 30] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:], ח"א ליבמות קה. [א, קמו.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], שם בדף קו. [ג, רמז:], תפארת ישראל פ"ד [פ:], ושם פ"ע [תתשא:]. ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". אמנם עיין בגו"א בראשית פ"ו אות יא שביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף" [ראה למעלה בהקדמה הערה 49, ולהלן פ"ח הערה 168].

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

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שכט.]: "לשון 'פלל' כמו שפירש רש"י על 'ראות פניך לא פללתי' [בראשית מח, יא], שהוא לשון מחשבה... וזהו לשון 'תפילין' גם כן, מלשון מחשבה, שהתפילין הם לאות ולזכרון בין עיניו [שמות יג, ט], והזכרון הוא במחשבה. ולכך התפילין הם על הראש, ששם המחשבה, שיהיה מחשבתו תמיד כי הוא יתברך לו לאלקים". אמנם שם גם ביאר שהתפילין הם גם כנגד לבו [תפילין של יד], כי המחשבה נמצאת גם בלב, וכלשון הרמב"ן [שמות יג, טז] "הנה שורש המצוה הזאת, שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש, כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה". ובאור חדש [קעט:] כתב: "כי הלב הוא התחלת המחשבה והדעת, אשר יחשוב בלבו". ומקרא מלא הוא [במדבר טו, לט] "ולא תתורו אחרי לבבכם וגו'", ודרשו חכמים [ברכות יב:] "הרהור עבודה זרה מנלן, דתניא 'אחרי לבבכם' זו מינות, וכן הוא אומר [תהלים יד, א] 'אמר נבל בלבו אין אלקים'". וכאן הרי איירי במחשבת ע"ז [כמבואר בסמוך], והתורה תלתה זאת בלב, ומדוע חכמים תלו זאת בראש ואמרו "חש בראשו", ולא אמרו "חש בלבו". ונראה, שבקובץ מאמרים, בתחילת מאמר על האמונה, כתב: "'ולא תתורו אחרי לבבכם', זו המינות. ולכאורה סיבת המינות היא מקלקול הדעת והשכל, ומקום משכן הדעת באדם הוא בראש ולא בלב, וא"כ היה ראוי להזהיר 'לא תתורו אחרי דעתכם וראשכם'". ומבאר שם שיסוד האמונה הוא פשוט לכל בר שכל, אלא שנטיית היצה"ר מעכרת את צלילות המחשבה, ולכך "מובן היטב מה שהזהירה תורה 'ולא תתורו אחרי לבבכם', זו מינות, היינו שהאדם מוזהר להכניע ולשעבד את רצונותיו, כדי שיהא השכל חפשי מנטיות הרצון, וממילא יכיר את האמת המוכרחת לכל בן דעת, שהקב"ה ברא את העולם... ואילו לא הגיעו תאוותיו למדרגה גסה, לא היה אפשר בשום אופן לבוא לידי טעות של כפירה או עבודה זרה" [לשונו שם, אות ז]. נמצא שעצם המחשבה משכנו בראש, ורק שבלב נמצא משכן הרצון המשפיע על מהלך המחשבה. וזהו שדייק לכתוב באור חדש [קעט:] "כי הלב הוא &**התחלת**^ המחשבה והדעת". ולכך כאשר חכמים באו לעסוק בעצם המחשבה, נקטו "חש בראשו", ולא "חש בלבו". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [הובא למעלה הערה 98]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה". וראה בח"א לר"ה י: [א, צו.] בביאור אם החכמה מצויה בראש או בלב.

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

<> כמבואר למעלה הערה 90.

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

<> כמבואר למעלה הערה 94.

<> התאוה היא מהכבד, והקנאה היא מהלב, וכמו שיבאר בסמוך. וכן בדר"ח פ"ד מכ"ב [תלח.] כתב: "באור ענין ג' כחות אלו; כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה. הג' הוא כח נפשי, הכח הזה יבאו ממנו כוחות הרבה, כמו כוחות החושים החמשה, וכח המחשבה והדמיון והזכרון והשכל, ומשכן כח זה במוח". ובנצח ישראל פ"ד [סה:] כתב: "ידוע כי מן כח טבעי, שהוא בכבד, יבוא כח התאוה אל המשגל והזנות. ובלב, אשר שם כח הרוחני, ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, ולכך מתחדש בזה שפיכות דמים. ובמוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". וראה בסמוך ציון 133.

<> אודות שהתורה אהני כנגד מחשבת זנות, כן אמרו חכמים [ע"ז יז.] "רבי חנינא ורבי יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים, וחד פצי אפיתחא דבי זונות... אמר ליה אידך ניזיל אפיתחא דבי זונות, ונכפייה ליצרין, ונקבל אגרא. כי מטו התם חזינהו לזונות איתכנעו מקמייהו. אמר ליה מנא לך הא, אמר ליה [משלי ב, יא] 'מזימה תשמור עליך תבונה תנצרכה'... מדבר זימה תשמור עליך תורה", ופירש רש"י שם "תשמור עליך תורה - מזימה תשמור עליך מכל דבר רע והרהור חטא, ואנו הולכין הלוך ודבר בדברי תורה". והרמב"ם בסוף הלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א כתב: "ינהוג להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים, שאלו גורמין גדולים והם מעלות של עריות... מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". ובאבות דר"נ פ"כ מ"א אמרו "כל הנותן הרהורי תורה על לבו, מבטלין ממנו... הרהורי זנות". ובהעמק דבר ויקרא יח, ה, כתב: "בא אזהרה זו דעסק התורה כאן בפרשת עריות... שעלולים להגיע לידי פרעות התאוה להפר חוק, כמו מצרים וכנענים, על זה הזהירה תורה שיהיו עוסקים בחקות התלמוד, ובזה יהיו נשמרים מהרהורי עריות". ואודות שהתורה אהני כנגד קנאה, הנה "הקנאה היא ענף מהכעס" [לשון ראשית חכמה, שער הענוה, פרק שביעי, ואורחות צדיקים שער הארבעה עשר]. וכן נאמר [דברים לב, כא] "הם קנאוני בלא אל", ופירש רש"י שם "קנאוני - הבעירו חמתי". וכתב באבן שלמה לגר"א פרק ב אות ה: "למוד האגדה טוב לכבוש בו יצר הרע של תאוה, ובלמוד הלכות, שנמשלו לאש... טוב לכבוש על ידו את הכעס". @**ובנתיב כח היצר**^ פ"א כתב: "ובפ"ק דקידושין [ל.], תנא רבי ישמעאל, בני, אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא, נימוח ואם ברזל הוא, מתפוצץ... בא להודיע מעלת התורה, שעל ידי התורה מסולק מן האדם היצר הרע, שהוא פחיתות האדם, וכאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה, שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי, כאשר מסולק מאתו יצר הרע, וכאילו היה האדם כולו שכלי... משכהו לבית המדרש, כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה היא תמימה בלי חסרון, ואין חסרון מצד התורה כלל. ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה, מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם. ואמר 'אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ', כי באדם יש יצר הרע בגופו, והוא שקראו חכמים 'יצר הרע דערוה'... שהאבן הוא קשה ביותר, והוא כנגד יצר הרע שהוא דבוק בחומר, שאין החומר פועל כלל... אבל הברזל הוא הפך זה, שהוא פועל שממנו חרב וקורדם וכל כלי המשחיתים, והוא כנגד יצר הרע בנפש, שהנפש הוא כח פועל, כמו שידוע מענין הנפש. ולכך יצר הרע שבנפש הוא ברזל, שהוא כח פועל רע. ולכך אמר 'אם ברזל הוא מתפוצץ', ופירוש זה ברור מאוד". הרי שחבור לתורה מהני כנגד יצה"ר דעריות ויצה"ר דע"ז [מבואר בח"א לקידושין שם (ב, קלו:)], והם הם כנגד תאוה וקנאה, ודו"ק.

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

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

<> כמבואר למעלה הערה 129.

<> השנוי האחרון שהוזכר כאן ["חש בעצמותיו"].

<> "חש בכל גופו יעסוק בתורה" [עירובין נד.].

<> רומז לקושי הבא; מדוע המאמר בתחילה פירט את אברי האדם ["חש בראשו", "חש בגרונו", "חש בבני מעיו" וכו'], ובסוף כללם כאחד ["חש בכל גופו"], דאם הכל נכלל ב"חש בכל גופו", לשם מה נתפרטו בתחילה האברים בפני עצמם. וכן הזכיר קושי בתפארת ישראל ס"פ סב, וז"ל: "מעתה תוכל להבין מה שלא אמר 'חש בכל גופו יעסוק בתורה' בלבד, ויהיה בכלל זה הראש והגרון". ושם מיישב זאת לפי מהלכו הראשון שהובא למעלה [הובא בהערה 103]. אך עתה [לפי מהלכו השני] הדבר מבואר היטב, ש"חש בראשו" ו"חש בגרונו" עוסקים בחולי הנפש, ואילו "חש בכל גופו" עוסק בחולי הגוף, ואין בזה פרט ואחר כך כלל.

<> יש לשאול, מדוע חוליי הנפש נתפרטו, ואילו חוליי הגוף נכללו במאמר אחד. ובמיוחד שבגבורות ה' פ"ח [מו:] השוה ביניהם בנקודה זו, וכלשונו: "מפני שהחטאים דומים לחולי הגוף, והחולי אשר נתהוה בגוף, יש חולה שיש לו חמימות יותר מן הראוי, ורפואתו הוא בענין אשר ראוי לו. ויש מקרירות, ורפואתו בענין הראוי לזה. ויש בענין הלחות, ויש בענין היבשות, ורפואתו בענין הראוי לו. כך רפואת הנפש, אין זה כזה, ולכל אחד קבעה התורה התמימה כפרה ורפואה מה שראוי לו. ולכך הם תשעה כפרות מן הבהמות, ובט' יכללו כל החלקים". ובעל כרחך לומר, שחוליי הנפש שונים זה מזה במהותם, ואינו דומה חולי הנפש של "חש בראשו" לחולי הנפש של "חש בגרונו", לכך מן הראוי לפורטם, ולא לכוללם בכלל אחד של "חש בכל נפשו". מה שאין כן בחולי הגוף, אע"פ שרבים הם, ואין זה כזה, מ"מ אין מקום לייחד את הדיבור על כל חולי וחולי בפני עצמו, אלא הם כלם נכללים בכלל של "חש בכל גופו". @**והביאור הוא**^, שהצורה [הנפש] היא בעלת פנים הרבה, אך החומר [הגוף] הוא בעל פן אחד. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב לגבי בריאת אדם וחוה בזה"ל: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם היו שנים, כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר... [אינו] כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". הרי שהחומר משווה ומקהה את ההבדלים השכליים הקיימים בין אדם וחוה, ועושה ביניהם מכנה משותף תחתון, ובכך נוצר אדם אחד. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "אמר [שם] 'אל תסתכל בקנקן וכו'', כלומר שאל יסתכל כלל בקנקן. כי אדרבה, לפי מנהגו של עולם ימצא הרבה ילדים שהם חכמים גדולים, וזקנים הרבה שאין להם חכמה. כי אין השכל לפי הקנקן כלל, כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה. ואילו היה הבחינה מן הקנקן, הוא הגוף, היה דעת כל בני אדם שוים לגמרי, כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". וכן ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב כן לגבי ישראל ועמים, וז"ל: "כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע". ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וכן כתב שם קודם לכן בפס"ז [שיא., וראה להלן פי"א הערה 129]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסט.] ביאר לפי זה מדוע תפילין של ראש הם ארבעה בתים, ותפילין של יד הם בית אחד [מנחות לד:], וכלשונו: "כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע. הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל. והזרוע שבו כחו... ומזה תבין למה התפילין של ראש הם ארבע בתים, ותפילין של יד בית אחד. וזה כי המהות יש לו בחינות מחולקים לפי מה שהוא, אבל המציאות הוא אחד. ולפיכך כל הארבע פרשיות [בתפילין של יד] בבית אחד". הרי הצורה היא בעלת פנים הרבה, אך החומר הוא בעל פן אחד.

<> כמו שמצאנו שהעוסק בתורה ניצל ממיתה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.], וז"ל: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית... העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר" [ראה להלן פי"ב הערה 31]. ומיתה היא שנוי, וכפי שכתב רש"י [סנהדרין לח.] "תתהפך כחומר חותם [איוב לח, יד] - לאחר מיתתו של אדם מתהפך חותם שלו לחומר", והובא בגו"א בראשית פ"א אות סז. וכמה פעמים ביאר שהמיתה גופא היא נחשבת שנוי לגוף [באר הגולה באר החמישי (פז:), ושם הערה 486, תפארת ישראל פכ"ג (שמב.), ושם הערה 33, ובח"א לכתובות קג: (א, קס:)]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.] כתב: "אין היסורין שולטין [במי שעוסק בתורה]. וידוע כי היסורים הם מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי".

<> ולא לפי שעה, אלא לנצח.

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

<> "מין ממיני הקוצים" [רד"ק בספר השרשים, שורש ברק, ובפירושו לשופטים ח, ז].

<> "גומות" [רש"י שם].

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

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

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

<> "שמא יכפנו יצרו ליבטל, וישיב עליו יצה"ר ופורענות" [רש"י שם].

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

<> שהמצוה אינה מגינה אלא לשעה, ואילו התורה מגינה לעולם.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריז:]: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [ראה להלן הערות 185, 227, ופט"ז הערה 62]. ואודות שהתורה היא שכלית לגמרי, כן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא בדר"ח פ"ו הערה 63, וש"נ]. וצירוף המלים "התורה היא שכלית" מופיע לעשרות בספרי המהר"ל. וראה להלן הערות 223, 239, 295, 297, 329, פ"ד הערות 228, 250, פ"ה הערה 41, פ"ז הערה 4, פ"ח הערה 79, פ"י הערה 168, ופי"ח הערה 71.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.]. ושם פל"ט [תקצז:] כתב: "אשר המהות השכלי אינו תחת הזמן, כמו שידוע מענין השכלי, אשר אינו תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "כל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פ"ד מ"ד [פח.]. ובגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן", וכן כתב שם בפי"ג אות ח. ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן... אבל התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "התורה היא שכלית לגמרי, עד שאינה תחת הזמן, ככל הדברים הגשמיים הנופלים תחת הזמן". ובאור חדש [נב.] כתב על נס פורים בזה"ל: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך... מפני שהש"י פעל דבר זה, והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [שם ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [שם פסוק יד] 'עודם מדברים ויבהילו את המן וגו'', הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן הש"י, ואינו תחת המשך הזמן". וכן הוא בגבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ועוד. ולהלן [לפני ציון 283] כתב: "מעלה נבדלת בלתי גשמי, שאינו תחת הזמן כלל". וראה להלן פ"ג הערה 161, ופי"א הערה 58.

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

<> לכך ההגנה היא לעולם, ואינה משתנית משעה לשעה. ומוסיף בזה שהשנוי חל רק בדברים שהם נופלים תחת הזמן, ולא בדברים שאינם נופלים תחת הזמן. וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות ג, וז"ל: "מפני שכל שנוי הוא בזמן, ואי אפשר שהיו השתנות המים רק בזמן". וכן בדר"ח פ"ב מ"ד [תקנו.] כתב: "אפשר לו [לאדם] להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן, אשר הוא משתנה" [ראה להלן הערה 195]. ובהמשך המשנה שם [תקסא.] כתב: "האדם בעל שנוי מצד הזמן אשר הוא מתחדש מן הגלגל, כי הזמן מביא שנוי לעולם". ובנתיב העושר פ"ב כתב: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל". ובאור חדש [ק.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם".

<> דבר זה לא נתבאר עד כה בספר זה, אך נתבאר הרבה פעמים בספר דרך חיים [ומוכח שוב שמחשיב את הספר נתיבות עולם כהמשכו של הספר דרך חיים, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 71, ולהלן פ"ה הערה 63, פי"ב הערה 37, ופי"ג הערה 122]. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם" [ראה להלן הערות 180, 189, 225, 227]. ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן שם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה" [ראה להלן הערה 237]. וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה" [ראה להלן פ"ד הערה 217, ופ"ז הערות 57, 113]. ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. וראה להלן פט"ז הערה 66. @**ואם תאמר**^, והרי יש כמה מצות שקיומן הוא בלב, וכמו שש מצות תמידיות [המפורטות בביאור הלכה בתחילת סימן א], ומכללן המצות של אהבת ה', יראת ה', יחוד ה', וכיו"ב, ומדוע יאמר על מצות אלו שקיומן "על ידי מעשה הגוף". ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שהרגשות של אהבה יראה נחשבות ל"מעשה הגוף", אלא שהן מעשים בלב, ובכך גם המהר"ל מודה שהן נחשבות למצות עשה. אך מה שמתמעט היא מצות תלמוד תורה שקיומה במחשבה בלבד, שהמושכלות הנמצאות במחשבת האדם אינן בגדר "מעשה הגוף". ודפח"ח. וראה להלן פ"ז הערה 105, ותפארת ישראל פל"ז הערה 17.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ד"ה ואמר גם כן], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא להלן פי"ז [לפני ציון 74], גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. @**ונראה לבאר**^ זאת ע"פ דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], וז"ל: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם תכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה, ולהלן הערה 283, פ"ג הערה 22, פי"א הערה 57, ופי"ז הערה 74.

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

<> יש להעיר, שבעוד שכאן ביאר שהמצות הן נופלות תחת הזמן מפאת היותן נעשות ע"י הגוף הגשמי, הרי במקום אחר כתב שיש לקיים את המצוה בזריזות, כדי שהמצוה לא תפול תחת הזמן. דהנה כתב רש"י [שמות יב, יז] "כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם בא לידך עשה אותה מיד". וכתב על כך בגו"א שם [אות מב] בזה"ל: "לכך ציוה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', הבא לידך אל תחמיצנה, כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן, לא כמו דברים של חול שהם גשמים, שהם תחת הזמן נתונים. אבל אלו דברים, אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד... ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן... שאין שם ענין זמן באלו דברים". וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן ש"המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא ע"י מעשה הגוף... ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ואיך יתקיימו שני המאמרים הבאים; "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה" [מכילתא שמות יב, יז], ו"המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה" [סוטה כא.]. אמנם לא קשיא כלל, כי המצוה לכשעצמה היא אור אלקי, אך ביצועה על ידי האדם נעשה בכלי הגוף. ולכך אין להחמיץ את המצוה "שהיא דבר ה', כי דבר ה' מוטל עליו לעשות בלי זמן" [לשונו בגו"א שם], אך משנעשית המצוה על ידי האדם, הגנתה היא לשעה, כי גוף האדם הוא תחת הזמן. ועל שילוב זה כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם" [ראה להלן פי"ז הערה 79].

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

<> כמבואר בתחילת הפרק כמה פעמים.

<> כמבואר למעלה הערות 47, 74, שהסדר הוא מקיים את הכל, ושומר את הדבר המסודר מן ההפסד.

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

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט [שכ.]: "'בהתהלכך תנחה אותך' בעולם הזה. ידוע כי בעולם הזה נקרא שהאדם 'הולך', מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני, ושם ינוח. וכן העולם הזה הוא פרוזדור לתקן עצמו ולהכין עצמו אל העולם הבא [אבות פ"ד מי"ז]... העולם הזה נקרא 'הליכה', מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה". נמצא שביאר שם שבעוה"ז האדם נקרא "הולך" כי הוא צועד לקראת עוה"ב, וזה גופא הוטעם בשני אופנים; (א) ההליכה מורה על התנועה להגיע אל היעד, ושם ינוח. (ב) ההליכה מורה על ההכנה הנצרכת כדי שיוכל להגיע אל היעד. אך שם מוסיף עוד טעם [והוא כדבריו כאן], שכתב שם [שכג.]: "ויש לפרש כי מה שאמר 'בהתהלכך תנחה אותך' הוא העולם הזה, כי נקרא העולם הזה, ששם מעשה האדם, הליכה, כי ההליכה היא מעשה". ואלו הם דבריו כאן, שבעולם הזה האדם הוא בעל מעשה, ולא בעל הנחה. וראה בסמוך הערה 163. אך שם מסיק "ומכל מקום מוכח במסכת סוטה [כא.] כמו פירוש הראשון, ופרשנו אותו בספר התפארת [פי"ד]", וראה שם הערה 1702, שכוונתו היא שבמסכת סוטה מבואר ש"התהלכך" מוסב על הליכה בכדי להגיע למחוז חפצו, ולא על מעשים שאדם עושה בעולם הזה, עיי"ש. נמצא שבדר"ח הביא את דבריו כאן כהסבר שני, והכריע כנגדם. וכן הגר"א [משלי טו, כד] כתב כדבריו כאן, וז"ל: "האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא", וכן הוא בגו"א ר"פ בחקותי. והשל"ה [פרשת נח תורה אור (ג)] כתב: "נאמר [זכריה ג, ז] 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים', כי המלאכים נקראים 'עומדים', שעומדים במקומם. והאדם נקרא 'מהלך', כי הוא הולך משלימות לשלימות, עד שזוכה לידבק בין הכתות הקדושות האלה". והמגלה עמוקות על ואתחנן, האופן השלישי כתב: "המלאך נקרא 'עומד', והצדיק נקרא 'מהלך', כמו שנאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', שהוא הולך מדרגה לדרגה". והמשך חכמה דברים לד, ו כתב: "כי האדם נקרא 'הולך', כי הוא הולך ממדרגה למדרגה לזכך נפשו ורוחו ולהקשיח לבבו מהחומר ועניניו. לא כן המלאכים נקראים 'עומדים', כי הם אינם הולכים ממעלה למעלה... כי המה שכליים מופשטים, ולכן כתיב 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה'. וא"כ הצדיק שמת, אף כי נפשו צרורה בצרור החיים בשמים, מ"מ נקרא מת מצד מעלתו, כי הוא נעשה מהולך עומד, ומיתה הונח על אפיסת הפעולה". וראה להלן פי"ח הערה 35.

<> פירוש - האדם בעולם הזה אינו בעל הנחה כלל, ולכך הוא נקרא "הולך", וכמבואר בהערה הקודמת בטעם השני שהובא שם, שרק בעוה"ז האדם הוא עושה מעשים. וכן אמרו חכמים [עירובין כב.] "'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר לעשותם". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעו:] כתב: "המעשים הטובים שייכים דוקא בעולם הזה, כי העולם הזה שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות. לכן אפשר שיקבל האדם השלמה על ידי המעשים טובים, כי על ידי המעשים הטובים יושלם האדם, והם צורת האדם. ובעולם שאין האדם חמרי, ואינו עוד בכח שיאמר שיקבל שלימות, ולפיכך [שם] 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים' אשר הם אפשרים בעולם הזה בפרט, מכל חיי העולם הבא". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.]. @**ואודות**^ שאין האדם בעל הנחה בעוה"ז, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח [ראה למעלה הערה 54]. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... ואמר [איוב ה, ז] כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה... כך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי". וכן כתב שם פ"ו מ"ז [רלא.], והוסיף שמחמת כן יש קולא היוצאת מהיות האדם עמל בתמידיות, וכלשונו: "האדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו". וכן כתב להלן פט"ו [ושם הערה 58]. וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סא:], ובדרוש על התורה [י.]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] כתב: "אדם לעמל יולד וכו'. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה, מפני שהוא קודש... ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'". וראה באר הגולה באר הרביעי [תנו:], ושם הערה 874.

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

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

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

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

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

<> לשון הפסוק שם "לא המתים יהללו קה ולא כל יורדי דומה", הרי מכנה המתים בשם "יורדי דומה", ופירש המלבי"ם שם "דומה - הוא הקבר שבו דוממים מפעולותיהם". ואם המתים נקראים על שם הדמימה, מוכח מכך שהחיים יקראו על שם הדיבור, כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א (ראה להלן הערה 312, פ"ב הערה 102, פ"ד הערה 292, פ"י הערה 12, ופט"ז הערה 2)]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכד:] כתב: "'והקיצות היא תשיחך', לעולם הבא... כי החיות נקרא 'דבור', וכמו שתרגם אונקלוס [בראשית ב, ז] 'ויהי אדם לנפש חיה', 'והות באדם לרוח ממללא'. ורמז לזה גם כן, שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה', מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות, שהם המתים, 'דומה' שמו, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צד.], וכל זה כי הדבור חסר מן המתים... הרי כי המתים אין להם דבור... ועל ידי התורה האדם זוכה לתחיה, ולכך אמר 'היא תשיחך', שתתן התורה אליו הדבור, ועל ידי הדבור האדם הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי, ואלו הדברים ברורים מאד" [ראה להלן פי"ב הערה 133]. וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [ראה להלן פ"ד הערה 293]. וכן הוא בנתיב אהבת ריע ס"פ ג, ונתיב הלשון פ"י. ולהלן ס"פ ד [מציון 320 ואילך] ביאר שהדיבור הוא החיים ["חי מדבר"], ואילו כאן מבאר שהחיים הוא הדיבור [ראה להלן פ"ד הערה 323].

<> והם: חיי העולם הזה, מיתה בקבר, וחיי העולם הבא [לתחיה"מ].

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

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

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריח.]: "כי יש דבר בא על האדם בעולם מן הפורענות, ואין צריך אל זה הצלה גמורה, רק להזהיר אותו שלא ילך לשם, ומראה לו הדרך אשר ילך בו שלא יהיה נזוק... ולכך אמר 'נזדמנה לו אבוקה נצול מן הקוצים והברקנים'" [ראה להלן הערה 183]. ובסמוך יבאר שזהו כנגד חושך העוה"ז, והאבוקה היא המצוה המאירה לאדם את חשכת הליל.

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

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

<> אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח.], וז"ל: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים". וראה להלן פ"ג הערה 45, פ"ד הערות 15, 170, ופי"ד הערות 116, 177.

<> אודות שהעולם הזה הוא חשוך, הנה אמרו חכמים [פסחים ב:] "העולם הזה הוא דומה ללילה". ועוד אמרו חכמים [חגיגה יב:] "כל העוסק בתורה בעולם הזה, שהוא דומה ללילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד לעולם הבא, שהוא דומה ליום". וכן אמרו עוד [ב"מ פג:] "מהו דכתיב [תהלים קד, כ] 'תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער', 'תשת חושך ויהי לילה' זה העולם הזה, שדומה ללילה". ובח"א לב"מ שם [ג, ל:] כתב: "אין עולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר, לכך נקרא 'חושך', שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עולם הזה, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה. ועולם הבא, שהוא אמיתות המציאות, דומה ליום, שהוא אמתות המציאות" [ראה להלן פ"י הערת 10, 11]. @**אמנם מלשונו**^ כאן משמע שעצם היות העולם הזה עולם גשמי, הוא עצמו מחייב שהעולם הזה הוא עולם חשוך, שלא כתב "הגשמי וְהחשוך" [עם וי"ו החיבור], אלא "הגשמי החשוך" [ללא וי"ו החיבור], וזה מורה שהגשמי עצמו הוא חשוך. וכן כתב בנר מצוה [צג.], וז"ל: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". וכן הוא בבאר הגולה באר השני [רלד.], נתיב האמת פ"א, נתיב הצדק פ"א, ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך לאיש], ועוד [ראה להלן פ"י הערות 29, 178, ופי"ח הערה 69]. וכאן מוסיף לבאר שהגשמי הוא חשוך [ולא כתב "גשמי" סתם], כי כוונתו לבאר כיצד עלול האדם ליפול לבאר שחת בעולם הזה, וזהו מחמת חשיכת העולם הזה. וראה להלן הערה 330.

<> פירוש - האדם הנמצא בעוה"ז הגשמי החשוך, הוא אינו שכלי מצד עצמו, וכמו שמבאר.

<> ללא תורה ומצות.

<> נקודה זו התבארה היטב בתחילת ההקדמה לדר"ח, וז"ל: "'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר' [משלי ו, כג]. האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך, וכדכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' תלכו ואותו תעבודו ובו תדבקו', אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו... רק הדבר הזה, הם מעשים הרצוים אל השם יתברך [מצות עשה], ומה שמרחיק האדם מן השם יתברך אשר בחר בו [מצות לא תעשה], עד שבזה יוכל האדם להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיותו דבק בו יתברך, ודבר זה הוא למעלה מן השכל. לכך המאור אשר הוא להגיה חושך האדם אשר יושב בו, הוא התורה והמצוה. וזהו דכתיב 'כי נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי הם בלבד המאירים לאדם בחושך, עד שהלילה כיום יאיר" [ראה להלן פ"י הערה 44]. ובנתיב יראת השם פ"ד כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". וכן כתב המסילת ישרים ס"פ ב, וז"ל: "ופשוט הוא שאפילו אם יפקח האדם על עצמו, אין בכחו לינצל אלולי הקב"ה עוזרו, כי היצר הרע תקיף מאד, וכמאמר הכתוב [תהלים לז, לב] 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ה' לא יעזבנו וגו''".

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

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

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

<> נראה שמלים אלו ["ודבר זה נקרא 'הצלה'"] יוסברו על פי מה שכתב בתפארת ישראל פי"ד [ריח.], וז"ל: "כי יש דבר בא על האדם בעולם מן הפורענות, ואין צריך אל זה &**הצלה גמורה**^, רק להזהיר אותו שלא ילך לשם, ומראה לו הדרך אשר ילך בו שלא יהיה נזוק... ולכך אמר 'נזדמנה לו אבוקה &**נצול**^ מן הקוצים והברקנים'" [הובא למעלה הערה 172]. הרי שהגנת המצוה אינה "הצלה גמורה", אלא הצלה פורתא. וזהו שכתב כאן שהגנה מהפגעים הרודפים אחריו "דבר זה נקרא 'הצלה'", לאמור שזו "הצלה גמורה". ובגבורות ה' פ"ס [רסח.] כתב: "כנגד פרעה שהיה רשע מתעורר למשול עליהם, אמר [שמות ו, ו] 'והצלתי אתכם מעבודתם'. לשון 'הצלה' [נאמר על] מי שבא על אחר בכח גדול לשעבדו, והוא מציל אותו".

<> פירוש - אין בכח המצוה להציל את האדם מהיצה"ר הרודף אחריו להכשילו.

<> כמו שנאמר [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור". ומדגיש כן מחמת המשל "כיון שעלה עמוד השחר, ניצל מחיה רעה ומן הליסטין". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה הערה 149, ולהלן הערה 227].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<> אודות שהמיתה היא השתחררות האדם מכבלי הגוף, כן כתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ, במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל". וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן".

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

<> "ויראת חטא - זכה ליראת חטא אחר שזכה לתורה ניצל מכולן, שהתורה מלמדתו דברי מצוה ודברי איסור וממה שהוא צריך לפרוש, ויראת חטא מונעו מלרדוף אחרי יצרו" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל סובר שרק על ידי יראת חטא האדם משתייך אל ה' לגמרי, וכמו שמבאר.

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

<> לשונו להלן פי"ד [לאחר ציון 26]: "כי יראת השם השגה נבדלת מכל ההשגות, מפני שהיא השגה לעמוד על אמתת השם יתברך, עד שבזה מקבל היראה מן השם יתברך כאשר עומד על אמתתו יתברך, ולפיכך יראת השם באוצרו של הקב"ה [שבת לא:], במה שהוא השגה בו יתברך... שתגיע אל החכמה העליונה לעמוד על אמתת השם יתברך, ובזה האדם קונה יראה ממנו, כאשר משיג בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"א כתב: "ואמר שאין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים. כי היראה בפרט היא אל השם יתברך, לא כמו התורה, שאם חכמת חכמת לך, והחכמה היא אל האדם והיא תורתו של אדם, אבל היראה היא אל השם יתברך, ואין לאדם עסק ביראה. ואדרבה, היראה היא כנגד האדם כאשר עליו מורא העלה. ולפיכך אין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים". ושם ס"פ ו כתב: "אדם שיש בו יראת שמים הוא מיוחד אל השם יתברך". ובח"א לשבת לא: [א, יז:] כתב: "כי ירא שמים הוא שלו [של ה'], כי מי שהוא ירא שמים, בזה הוא עלול אל העלה, והוא מבטל מציאות עצמו אל השם יתברך לגמרי... כי מאחר שמוטל עליו מוראו של הקב"ה, הרי הוא אל השם יתברך. ולא כן האוהב את השם יתברך, שהאהבה שהוא משתוקק אל השם יתברך, ואינו מבטל מציאתו אל השם יתברך. ולפיכך לא יתכן לומר כי מי שהוא אוהב את השם יתברך הוא אל השם יתברך, דזה אינו, אחר שהשתוקקת הוא לזולתו, וא"כ הוא משתוקק אליו, אף שאינו אל השם יתברך. אבל היראה הוא בודאי שלו, כאשר יראתו יתברך מוטל עליו". והנפש החיים שער ד פ"ח כתב: "בחינת היראה לית לה מגרמה כלום". @**וצרף לכאן**^ דברי המדרש תנחומא ראה, אות ח, שאמרו שם: "ירמיה הנביא צווח ואמר [ירמיה ג, יט] 'ואנכי אמרתי אין אשיתך בבנים ואתן לך ארץ חמדה', ארץ שחמדוה אבות העולם; אברהם נתאוה לה, שכן הוא אומר [בראשית טו, ח] 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה'. יצחק נתאוה לה, שנאמר לו [בראשית כו, ג] 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'. יעקב נתאוה לה, שנאמר [בראשית כח, כ-כא] 'אם יהיה אלקים עמדי וגו' ושבתי בשלום אל בית אבי'... אף משה נתאווה לה, שנאמר [דברים ג, כג-כה] 'ואתחנן אל ה' וגו' אעברה נא ואראה וגו''. ואף דוד נתאוה לה, שנאמר [תהלים פד, יא] 'בחרתי הסתופף בבית ה''". ותמוה טובא מהי הראיה שיצחק נתאוה לא"י, הרי הפסוק המובא הוא דבר ה' ליצחק ["שנאמר &**לו**^ 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'"], ולא דברי יצחק עצמו [לעומת שאר הפסוקים שהובאו במדרש שהם מדבריהם של אבות העולם עצמם]. ובעל כרחך מוכח מכך שאצל יצחק אכן ניתן להוכיח ממה שנאמר לו כמה הוא עצמו חומד לארץ ישראל, כי בעל היראה מבטל את עצמו לגמרי לרצון ה', ורצון ה' הוא ממילא רצון המתיירא.

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

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

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח [תסה.]: "וזה מפני שעיקר התורה הוא ההלכה... וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל". ושם פ"ה מט"ז [תא:] כתב: "פסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת... המחלוקת, זה פוסל וזה מכשיר, וכל אחד טעם בפני עצמו... בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי - מחלוקת" ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות". וכן שם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור". ובנתיב הכעס פ"א כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, ראה אור חדש [רכ:], דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנידה עג. [ד, קסז:], ועוד, וראה בסמוך הערה 212, ולהלן פי"ג הערה 53, ובסמוך הערה 212.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב:]: "למר זוטרא 'פרשת דרכים' דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, שהוא הדרך אשר הוא נוכח ה'. כי ההלכה היא דרך הישר ודרך האמת, אבל אם אינו מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אף על גב שגם הוא תורה, אין זה מדרגה אחרונה המיוחדת, רק כאשר מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרחצ:] כתב: "כי ההלכה היא השכל הפשוט לגמרי, אין לו שום התיחסות אל הגשמי. אבל דבר שאינו הלכה, כיון שאינו שכל גמור, יש לו התיחסות אל הגשמי. ואם הוא שכל במה, מכל מקום אינו שכל גמור... כי מצד שהלכה הוא שכל פשוט לגמרי, לכך המקום שבו ההלכה הוא להקב"ה גם כן, כי הדבר שהוא נבדל הוא לחלקו של הקב"ה... אם תהיה ההשגה בתורה, אם לא תהיה השגה להלכה, אין זה נבדל לגמרי. ודבר זה גם כן בארנו למעלה [שם פי"ד] אצל איזה פרשת דרכים, תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, עיין שם". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסז:] כתב: "לא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור". ובח"א לסוטה ז: [ב, לו:] כתב: "כי אינו דומה מה שהוא משא ומתן, שהוא השגה מה, אבל אין זה אמיתת השגה, כמו שהוא הלכה, שהוא אמתת השגה כפי מה שהוא. ודבר זה נתבאר לקמן אצל 'הגיע לפרשת דרכים נצול מכולם', וקאמר 'מאי פרשת דרכים', ואמר 'תלמיד חכם דמסיק שמעתא אליבא דהלכתא'... מצד אמיתת ההשגה, וזהו דביקות גמור, שאינו סר מן השם יתברך, והוא נקרא 'פרשת דרכים'". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 307] כתב: "התורה שהיא להורות המעשה הוא עיקר התורה, ועל זה העולם עומד".

<> שלש הדעות שהוזכרו בגמרא בביאור "פרשת דרכים"; (א) דעת רב חסדא, שזה ת"ח ויום מיתה. (ב) דעת רב נחמן בר יצחק, שזה ת"ח ויראת חטא. (ג) דעת מר זוטרא, שזה ת"ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא. הרי שכל אחת מן הדעות האלו נקטה ב"זה תלמיד חכם", שהוא עצם התורה [כמבואר להלן ר"פ יא].

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

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

<> כן התייחס כמה פעמים בתפארת ישראל לטענה זו. וכגון, שם בתחילת פ"י [קנו.] כתב: "שואלים הם [בני אדם] על למוד התורה במצותיה ודקדוקיה, ובנזק השור והבור, וכיוצא בזה. שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים. לכך דעתם כי הצלחת האדם בהשגת הדברים האלו". ושם בתחילת פי"א [קע.] השיב על כך: "לא בשמים ולא רחוקה מאתנו תשובה שאלה זאת, אחר שהתבאר לך בפרק הקודם כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים, והמלאכים שיקראו 'צורות הנפרדות'. ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין ובחלוק תנור וכיריים, ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך. ומעתה נבקש, איזה מן הדברים הם יותר ראוים אל הדבוק האלקי; אם הידיעה בגלגלים ובמהות ארבעה היסודות, או הידיעה במשפטי התורה. והרי הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך, ואם כן איך יקנה בזה ההצלחה האחרונה... וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלימות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה שהיא דרכי השם יתברך, וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין שהוא קונה הידיעה בשור ובור... ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן. כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה... ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... הכל מסדר השם יתברך ויתעלה שמו אשר סדר אותן, ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל", ושם מאריך בזה טובא. ושם פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה... קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין, ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות". וראה למעלה הערה 55.

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

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

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח [תסד:]: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם כמו שהארכנו שם, ולא בשאר חכמות... וזה אשר רצה התנא באמרו 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות', ולא אמר ש'הן הן גופי התורה'. וזה מפני שעיקר התורה הוא ההלכה, וכמו שאמרו... תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה'". ושם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור... והנה התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד" [ראה למעלה הערה 204, ולהלן פט"ו הערה 313].

<> המשך לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח [תסה:]: "ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, דבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף".

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

<> המשך לשונו בדר"ח שם [תסז:]: "ולכך אמר 'מי ששונה הלכות', שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא... וההלכה מברר המעשה אשר יעשה והדרך אשר ילך מתוך עירוב וספק. ודבר זה כמו מי שמברר הדרך הישר מבין שאר דרכים. ולפיכך הם גופי הלכות, שההלכה מברר ההילוך מבין שאר דרכים, ולכך נקרא 'הלכה', כמו שהתבאר. ובשביל כן 'הן הן גופי הלכות', ועליהם וכיוצא בהם נאמר 'הליכות עולם לו', כל מי שעוסק בהלכה זוכה לחיי עולם הבא, שמוליכין אותו בדרך המפולש לחיי עולם הבא". ובדרוש על התורה [מז.] כתב: "חי ה' צבאות אשר נתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו... להיות התורה עמך להוליכך בדרך ההולך נכוחו לעוה"ב, וכמו שאמרו... כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא... כי שם 'הלכה' יפול על שאינו נוטה מנקודת האמת. ולפיכך דרך זה הוא שמוליכו לעוה"ב היא דרך הישר, שאינו נוטה מנקודת האמת. אבל ילבשו דבר שהוא הפך האמת, והוא דרך עקלקלות, אין זה רק שגורם להסירו מדרך העולם הבא". ולהלן פט"ו [לפני ציון 313] כתב: "מה שאמר [סוטה כב.] 'שמורין הלכה מתוך משנתן' משמע הלכה שהיא אמת, ולא שייך לומר הלכה של טעות".

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

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

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

<> "שתבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה" [רש"י שם].

<> "כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה" [רש"י שם].

<> "דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה" [רש"י שם].

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

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [יח:]: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה". וראה למעלה הערה 149, ולהלן הערות 239, 295, פ"ב הערה 1, ופ"ו הערה 36.

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

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

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

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

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

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

<> "דמיון זה, כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלקים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם" [לשונו להלן לאחר ציון 254]. @**ואם תאמר**^, הרי תלמוד תורה הוא גם כן אחת מרמ"ח מצות עשה [רמב"ם ספר המצות, מ"ע יא], ומה מקום יש לחלק בין תלמוד תורה לשאר מצות. ואין לומר שאיירי בלימוד תורה מעבר לחיובו, כי אין "מעבר לחיובו", כי חיובו תמידי, וכמו שהתוספות [ברכות יא: ד"ה שכבר] כתבו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד תורה. וכן המשנה ברורה סימן קנה סק"ד כתב: "עיקר מצות ת"ת אין לה שעור, וחיובה הוא כל היום כל זמן שיש לו פנאי, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'". ומאי שנא קיום מצות ת"ת מקיום מצות לולב וסוכה. ובני האברך כמדרשו רבי משה יונה שליט"א הראני שעל מדוכה זו כבר ישב אחד מן הת"ח המובהקים שבדורנו, הגאון הנודע רבי דוד יצחק מן שליט"א, יחזקהו הקב"ה וירפאהו, שכתב בפתיחה לספרו "תהלה לדוד", אבן העזר, אות ה, בזה"ל: "ונראה לבאר, שבת"ת מלבד היותה בכלל תרי"ג מצות, יש בה ענין עצמי וחשיבות נוראה בעצם הלימוד של תורת ה', ששכרה גדול עד מאוד, לא רק מחמת קיום המצוה שבדבר, אלא מצד עצם לימוד התלמוד תורה. וכעין דברי הגר"ח שהובאו בספר חידושי הרי"ז הלוי בהל' ברכות, שברכת התורה אינה על מצות ת"ת, אלא עצם התורה שניתנה לישראל [ושם מציין לדברי המהר"ל להלן בפ"ז, עיין שם בהערה 131]... והרבה יש בש"ס על עדיפות ת"ת נגד המצוות, עיין סוטה כא. לגבי 'נר מצוה ותורה אור', על כל החילוקים שביניהם. שודאי הכונה היא לא למצוה שבת"ת, שזה בכלל 'נר מצוה' הוא, אלא הוא מצד עצם לימוד התורה שבדבר, הפועל ומזכה ביותר, שעל זה נאמר 'ותורה אור', ולא רק 'נר מצוה'... שהדבר ישנו בעצם הת"ת, ולא במצוות הת"ת... אלא הוא מצד עצם הלימוד של תורה המרים ומגביה את האדם לדרגות נעלות... ויש להוסיף בזה מכמה וכמה מאמרי חז"ל על גדלות התורה וכחה, שודאי נובע הדבר מעצם לימוד התורה, ולא רק מקיום המצוה שיש בדבר, וא"א לפורטם כי רבים הם... וזה נראה מבואר מהנוסח של ברכת 'הערב נא' שבברכת התורה, שאומרים בה 'ונהיה אנחנו וכו' כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה'... הרי צ"ב ההדגשה של 'לומדי תורתך &**לשמה**^', שאינה בשאר מטבע של ברכות שג"כ בעי בהו לשמה. אכן כנ"ל בשם הגר"ח, שהברכה היא על עצם החפצא דתורה, שכפי שנתבאר היינו הענין המיוחד והזכות הגדולה להדבק בה, ועי"ז בהקב"ה... שישנו מצד עצם לימוד התורה, שזה אינו אלא בלימוד לשמה, ובלא לשמה ליתא כלל לענין זה. מה שא"כ בשאר כל המצוות, שיש קיום גם כשאינן לשמה, ולכן הוזכר ענין זה דוקא בברכת התורה, שהרי כלפי מה שבאה הברכה אכן ליתא את זה אלא בלומדי תורתך לשמה", דפח"ח. לכך כל מה שמבואר כאן הוא בדין השני של תלמוד תורה, שאינו מצד מצות ת"ת, אלא מצד עצם הלימוד של תורה המזכה את בעליו בכל מילי דמיטב. וראה להלן פ"ד הערה 217.

<> כי חיות האבר תלויה במצוה המקבילה לאבר, וכפי שכתב הגר"א [משלי יג, יג]: "בז לדבר יחבל לו - כי יש רמ"ח אברים באדם, וכנגדם רמ"ח מצות עשה, וכן כל דבר יש לו כח חיוני מן המצות. ולכן הבז לשום דבר מצוה הוא חובל את עצמו, כי הוא נעשה חסר, שחסר מכח החיוני שבאותה מצוה. 'וירא מצוה הוא ישלם' [המשך הקרא] - אבל הירא מלעזוב שום מצוה, ורואה לקיים כל דבר, יהיה שלם בכל אבריו". ובספר חומת הדת פי"ח [למרן החפץ חיים] הביא את דברי הגר"א האלו, וכתב: "אם ביטל מצות תפילין בימיו, ולא עשה תשובה, כשיקום לתחיה תחסר לו אותה היד שמניח עליה התפילין, וכן כהאי גוונא יקרה בשאר אברים. הגם דבעת מיתתו היו לו כל האברים, אבל הלא נעשו עפר וצריך להחיותם, ובמה, בקיום מצות התורה, וכדכתיב [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', ממש על ידי עשייתם, וכיון שלא עשה אותן במה יחיו". ובהקדמה לשמירת הלשון כתב: "ידוע הוא דכל אדם יש לו רמ"ח איברים ושס"ה גידים רוחניים, ועליהם מלבשים הרמ"ח איברים ושס"ה גידים גשמיים, כמו שנאמר [איוב י, יא], 'עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשככני', הרי שהזכיר הכתוב עור ובשר וגידים ועצמות... וכנגד זה נתן לנו הקב"ה רמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה... וכשאדם מקיים בעולם הזה איזה מצוה באיזה איבר, שורה לעתיד לבוא אור ה' על אותו איבר, ואותו אור הוא המחיה את האיבר ההוא, וכן כל מצוה ומצוה... אבל אם חס ושלום תחסר לו מצוה אחת מרמ"ח עשין, שהשליכה אחר גוו, ולא עשה תשובה על זה, יחסר לו לעתיד לבוא בנפשו האיבר נגד המצוה ההיא... ומזה יוכל להתבונן כל אדם, איך שצריך להיות זהיר בכל התרי"ג מצות בכל כחו בימי חייו, כי הם הם הממשיכין חיותו לנצח באיברי וגידי נפשו. וזהו שכתוב בפרשת אחרי [ויקרא יח, ה] 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וגו'', ולא כתיב 'וחי עבורם', להורות לנו שאור המצוה גופא היא חיותו לעתיד לבוא" [ראה להלן פ"ו הערה 24, ופי"ח הערה 21]. @**אך קשה**^, שמבאר כאן שהואיל ורמ"ח מ"ע הן כנגד רמ"ח אברי האדם, לכך העדר מצוה הוא חסרון גדול [כי הוא כמו העדר אבר]. אך הרי תלמוד תורה הוא ג"כ אחת מרמ"ח מצות עשה [כמבואר בהערה הקודמת], ובהכרח שיש לאדם אבר המקביל לתלמוד תורה, ואשר בהעדר תלמוד תורה יחסר לאדם אותו אבר. וא"כ מאי גרע העדר אבר של תלמוד תורה [שאינו נחשב לחסרון גדול], מהעדר אבר של לולב וסוכה [שנחשב לחסרון גדול]. ובעל כרחך מוכח כפי שנתבאר בהערה הקודמת, שכל דברי המהר"ל כאן אינם עוסקים בלימוד תורה מצד מצות תלמוד תורה, שלימוד כזה נכלל ב"נר מצוה", ובודאי שיש אבר כנגד מצוה זו. אך כאן איירי בלימוד תורה מצד הענין העצמי והחשיבות הנוראה שיש בעצם לימוד תורת ה', ועל כך נאמר "ותורה אור", ואין זה מחמת קיום המצוה שבדבר, אלא מצד עצם לימוד תלמוד תורה. וכנגד לימוד זה אכן אין אבר מיוחד, כי אין הוא נכלל ברמ"ח מ"ע. ודו"ק. @**ודע,**^ שהנפש חיים שער ד פכ"ט כתב שהעדר תורה יש חסרון לכל האברים, לעומת העדר מצוה שהוא חסרון רק באברים פרטיים, וכלשונו: "עון ביטול תורה הוא ג"כ כנגד כולם, כי בעברו על אחת ממצות ה', נפגם רק אותו האבר או הגיד לבד המכוון נגדה... ונעשה בעל מום חסר מאותו אבר. אבל בעון ביטול תורה ח"ו הוא פוגם את כל אבריו וגידיו, וכל כחותיו כולם, וחיות הקדושה של כל גופו מסתלקת, והוא נעשה תיכף כמת ממש, שאין לו שום חיות חס ושלום" [ראה להלן הערה 309]. ובפשטות נראה שהמהר"ל אינו סובר כן, שהרי ביאר שהעדר תורה אינו כ"כ חסרון כמו העדר מצוה.

<> מוסיף טעם שני לבאר את החסרון הגדול שיש לאדם בהעדר מצוה. ועד כה ביאר שהמצות מקבילות לאיברים, והעדר מצוה הוא כהעדר אבר. אך כאן מוסיף לבאר שהעדר המצוה הוא חסרון גדול מחמת שהמצוה שנעשית ע"י הגוף הגשמי היא יותר קרובה לאדם הגשמי, וככל שהדבר קרוב יותר, כן העדרו חסרון יותר. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], וז"ל: "אף שהתורה יותר במעלה, כמו שהתבאר במה שהתורה היא שכלית, מכל מקום המצוה המעשית יותר ראוי שתעשה. כי המצוה היא מעשה אנושי, ויותר קרובה אל האדם שמחוייב לעשותה, מן התורה השכלית. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, המצוה קודמת,&**שהיא קרובה אל האדם**^... כי אף אם התורה מעלתה יותר, אין כל כך חסרון כאשר הוא חסר מעלה השכלית, כמו כאשר הוא חסר המצוה, &**שהיא קרובה אל האדם וצריך לה יותר**^, יש כאן חסרון". הנה בסוף דבריו הוסיף שקירבת הדבר אל האדם מורה שהאדם "צריך לה יותר", ולכך ברי הוא שהעדר דבר הנצרך הוא חסרון יותר גדול מהעדר דבר שאינו כ"כ נצרך. וראה להלן הערה 292. @**אך טעמא בעי**^, מדוע יתר קירבה מורה על יתר צורך. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דברים שנכתבו בספר חכמה ומוסר [ח"ב, מאמר קכה], וז"ל: "כל מה שאדם צריך לו יותר, וא"א לו לחיות בלא זה, ברא הקב"ה בריבוי יותר, כגון לחם מים ישנם הרבה. וכן אויר, שאי אפשר להיות בלעדיו אף שעה אחת, מצוי הוא בכל מקום". הרי שהדבר הנצרך הוא בהישג יד, לעומת הדבר שאינו כ"כ נצרך. והוא הדין לאידך גיסא; הדבר שהוא בהישג יד, הוא סימן שהדבר הוא נצרך יותר מהדבר שאינו בהישג יד. והואיל ומצות הן קרובות יותר לאדם מאשר התורה, לכך זה מורה על היותן נצרכות יותר לאדם מאשר התורה. ועוד אפשר לומר, כי עבודת האדם במצות ובתורה היא שהאדם יתחבר אליהן, ויהיו נעשות לבשר מבשרו, וכמו שנאמר [תהלים מ, ט] "לעשות רצונך אלקי חפצתי ותורתך בתוך מעי". ולכך החובה להתחבר אל הדבר הקרוב היא יותר מאשר להתחבר אל הדבר הרחוק, ובבחינת [ב"מ עא.] "עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין", וביאר זאת בנתיב הצדקה פ"ו בזה"ל: "עניי עירך קודם, לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא בן עירו, ועמו הוא אחד גמור, לכך הוא קודם. אבל שאינו עניי עירך, אינו עמו אחד לגמרי. כי יותר האבר נעשה אחד עם האבר המחובר לו, משנעשה אחד עם האבר שאינו מחובר לו. ולפיכך יותר הוא אחד עם העני שהוא בן עירו, משנעשה אחד עם שאינו בן עירו" [ראה להלן פ"ה הערה 108]. ועצם היות הדבר קרוב יותר, מורה שהחיוב להתחבר אליו הוא יותר.

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

<> כן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [ת:], וז"ל: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר, אלא המעשה'. שלא תאמר... המדרש עיקר, ולא המעשה עיקר, כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל [אבות פ"ג מ"ט] 'כל מי שמעשיו מרובים וכו''" [ראה להלן הערות 259, 317]. ושם [פ"ג מ"ט (ריט:)] כתב: "כי צריך שיהיה יסוד קיום לחכמה. כי החכמה שקונה עד שיודע הדברים כפי מה שהם, ודבר זה בודאי דומה לבנין. כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו, ובנין גמור נחשב החכמה; כמו שהבנין שייך בו נפילה, כך שייך בחכמה... ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם. וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד, שהוא הנפש, יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת... אין קיום לבנין זה". וכן חזר וכתב שם פ"ה מ"ב [סא.] בביאור מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו, שאברהם תיקן את הגוף, שהוא יסוד האדם, בעוד שהדורות שלפניו דילגו על הגוף, ולכך לא היה להם קיום [יובא בהערה הבאה]. ועל כך כתב הרא"ש [ב"ב פ"א סימן יז] "אם אין יסוד אין בנין". וראה להלן הערה 320, ופט"ו הערה 310.

<> אודות ששלימות עליונה מחייבת שתוקדם לה שלימות נמוכה הימנה, זהו יסוד נפוץ בספריו, שרק כאשר המקבל החומרי נמצא בשלימותו, אז הוא מסוגל לקבל את השלמתו האלקית. אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול, כי יחסר לשלימות העליונה יסוד ראוי. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ב [סא.] כתב: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם [ראה להלן פ"ב הערה 5]. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן. ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן". ובנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם". ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את כדבעי את השלב הקודם [מקרא ומשנה, וכמבואר בגו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו". וכן ישראל יכלו לקבל את התורה רק לאחר שהגיעו ביצ"מ לדרגת שעורים [העומר], ובמתן תורה היו בדרגת חטים [שתי הלחם], וכמבואר להלן פ"י הערה 154. וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה ימים הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג]. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף כמו שבארנו זה במקום אחר, כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו" [ראה להלן פ"י הערה 156, ופי"ב הערה 11]. @**ואם תאמר**^, שבגבורות ה' ר"פ יב ביאר שלפעמים שלימות המדריגה התחתונה היא מעכבת ומונעת את ההגעה למדריגה העליונה יותר, וכלשונו: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים... וכאשר כתיב [שמות א, ה] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר היו פרים ורבים מאוד... כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא, וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד" [ראה להלן פי"ז הערה 91]. ובפחד יצחק פסח, מאמר יז אות ו הביא דברי הגבורות האלו, וכתב עליהם בזה"ל: "אף על גב כי מספר שבעים נפש ומספר ששים רבוא הם שתי מדריגות בבנין קומתה של ישראל, זו על גבי זו, מ"מ כל זמן שהיתה המדריגה הקודמת בשלמותה, היתה שלימות זו מעכבת את העליה אל המדרגה שלמעלה הימנה. ורק אחרי שנתבטלה מדריגת שבעים נפש, התחיל תוקף העליה אל המדרגה העליונה... הרי יתכן כי שלמותה של המדריגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדריגה הגבוהה ממנה". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שדוקא שלימותה של המדריגה הנמוכה היא תנאי הכרחי לחלות המדריגה העליונה יותר. אך לא קשה כלל, כי כאן איירי ביחס של מדריגת החומר ביחס למדריגת הצורה העליונה ממנה, ועל כך כתב שמדריגת הצורה לא תחול על חומר פגום וחסר. אך בגבורות ה' איירי ביחס שבין שתי מדריגות של צורה [מדריגת שבעים נפש ומדריגת ששים רבוא], ובזה כתב שכל עוד שקיימת שלימות מדריגת צורה אחת [אף שהיא נמוכה יותר], הרי שלימות זו תמנע ממדריגת צורה אחרת מלחול [אף שהיא עליונה יותר].

<> יש להקשות, מאי אהני ליה שהמצוה נעשית על ידי אחרים, סוף סוף הוא עצמו לא עשה סוכה, ולא הכניס את הכלה לחופתה, והרי ללא מצות האדם "כאילו חסר אבר אחד" [לשונו למעלה], וכי חיגר יוכל ללכת ע"י רגלים של זולתו. ובעל כרחך לומר שכאשר המצוה מתקיימת על ידי אחרים, שוב אין הוא נחשב מחוסר אבר, ודבר זה צריך ביאור. והיה נראה לומר, שכאשר המצוה יכולה להעשות על ידי אחרים, אזי אין המצוה נופלת במיוחד ובמסויים עליו, ולכך אין הוא נחשב למחוסר אבר. אמנם לא כך משמע מלשונו, שלא ביאר שאין חסרון מחמת שהמצוה לא נפלה עליו, אלא מחמת שהמצוה תיעשה, וכלשונו כאן: "אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה". וכן בתפארת ישראל פס"ב [תתקסז.] כתב: "אם יש כאן מי שמכניס את הכלה לחופה, יותר טוב שילמוד תורה, שהוא יותר במעלה, ותהיה המצוה נעשית על ידי אחר... אבל אם אין כאן מי שמכניס את הכלה לחופה, ויהיה כאן חסרון מצוה, שאין כאן מכניס הכלה לחופה, המצוה יותר קודם, כי יהיה כאן חסרון מצוה". ועל כך יקשה, מאי אהני ליה שהמצוה תיעשה ע"י אחרים, בעוד שהוא עצמו לא טרח ולא עמל בה כלום. ובעל כרחך לומר, דאין עבודת המצות שהאדם יעשה את המעשה, אלא שרצון ה' יתקיים. לכך כל עוד שרצון ה' יקויים ע"י שהכלה תכנס לחופה, שוב אין חסרון מצוה ואבר מונח על מי שלא נטל חלק בעשיה זו, כי סו"ס רצון ה' התקיים, ומה לי הוא ומה לי אחרים. והרי כך מוכח מיניה וביה; בכל אדם יש רמ"ח איברים כנגד רמ"ח מ"ע, וכמו שביאר. והרי לא כל אדם בישראל מחוייב בכל רמ"ח מ"ע, כי ישראל אינו מחוייב במצות של כהן, ושניהם אינם מחוייבים במצות של לוי, וכיו"ב, ואיך יש לכל אדם בישראל רמ"ח איברים כנגד רמ"ח מ"ע. ובעל כרחך לומר שחיות האבר ממצותו אינה באה לו מחמת התעסקות האבר במצוה, אלא מקיום מצוה בישראל, יהיה עושה המצוה מי שיהיה. @**דוגמה לדבר;**^ ידועים דברי ספר החסידים, אות רסא, שכתב: "אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קדשים... ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה". הרי שיש ענין מיוחד להתעסק במצוה שאינה מתקיימת בעולם, כי המצות ניתנו לקיימן בעולם, יהיה העושה מי שעושה, ולכך ישנה תוספת חיוב להתעסק במצוה הנחשבת ל"מת מצוה". וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 113, שנקודה זו ממש התבהרה שם, והובא להלן פ"ח הערה 21. @**דוגמה נוספת;**^ החזון איש באמונה ובטחון פרק א, אות יג, כתב: "מעשה בחסיד אחד שהזמין אורח לסעוד אצלו בשבת, ובביתו כבר הכינו בלבם קבלת פני האורח, כי גם בני ביתו אהבו את האורחים. ואמנם המחלק את האורחים לא ידע מהזמנתו של החסיד, וישלח את האורח לאשר הכין לו. וכאשר שב החסיד בליל ש"ק מבית הכנסת, לא מצא כבר את האורח, ויבוא בגפו הביתה. וכששמעו בני ביתו שאין להם אורח, התעצבו מאד. ויאמר להם החסיד, אין האורח כאחד מהנכסים לעשות בו סחורה. דאגתי היא רק שיהיו לו להאורח צרכיו וסעודת שבת, אבל אחת היא לי אם קבל זה ממני או מזולתי. לא כן מנת חלקם של דלת עם, אם הוא אוהב לעשות טוב... אין דעתו נוחה לראות אחרים במלאכתו". הרי עבודת המצות הראויה היא שהמצוה תיעשה, ואין בזה נפק"מ מי העושה. אמנם יש להעיר מדברי הגמרא [קידושין מא.] ד"מצוה בו יותר מבשלוחו", ומכך מוכח שיש עדיפות שהוא עצמו יקיים את המצוה, ולא רק שהמצוה תיעשה. אמנם רש"י שם פירש "מצוה בו יותר מבשלוחו - דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי", ומשמע שזו עדיפות בקבלת שכר, ולא עדיפות בקיום המצוה.

<> כן חזר וכתב להלן בהמשך הפרק [לפני ציון 322]. ואודות יסודו שדוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך מתחייב מכך שיוקדמו לה מעשים, הנה כן אמרו חכמים [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת להלן פ"ז [לפני ציון 55], וז"ל: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". וכן כתב להלן תחילת פי"ז, עיי"ש. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; שנינו במשנה [סוכה כה.] "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה" [שהעוסק במצוה פטור מן המצוה (גמרא שם)]. ופירש רש"י שם "שלוחי מצוה - הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". ותמה האור שמח [הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב (ד"ה ובחידושי למסכת סוכה)] על דברי רש"י [דההולך ללמוד תורה פטור מסוכה], הרי מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה תלמוד תורה, וכמבואר כאן, וא"כ מדוע ההולך ללמוד תורה פטור מן הסוכה, וכי ההליכה לתלמוד תורה תהיה עדיפה מתלמוד תורה גופא. אך הענין מתיישב היטב על פי מה שכתב בדר"ח פ"ה מי"ד [שמח.], וז"ל: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה" [הובא למעלה הערה 153]. נמצא שתלמוד תורה הוא לשכל, ואילו ההליכה לתלמוד תורה היא לגוף. והנה כאן מבאר שמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה מצות תלמוד תורה [ולא אמרינן בזה העוסק במצוה פטור מן המצוה] משום שתלמוד תורה הוא מעלה שכלית לאדם, בעוד שהמצוה היא לגוף האדם, וכלשונו: "כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת... כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה, שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי". לכך שפיר הוא שכאשר בתלמוד תורה גופא יש דבר הנעשה על ידי הגוף ולא על ידי השכל [כמו ההליכה לבית המדרש], שוב חוזר הוא הכלל ש"העוסק במצוה פטור מן המצוה", וההליכה לתלמוד תורה אינה נדחית מפני מצות סוכה, כפי ששאר מצות אינן נדחות מפני מצות סוכה, אע"פ שמצות תלמוד תורה גופא נדחית מפני מצות סוכה. והדברים נפלאים.

<> כמבואר למעלה הערות 153, 180, 189, 225, שמצות נעשות על ידי כלי הגוף.

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

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

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

<> המשך לשונו בתפארת ישראל שם: "וחד אמר אפילו כל המצות שבתורה אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים... ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך תלמוד תורה נגד הכל, ודבר זה מבואר". וכן ביאר בדר"ח פ"ו מ"ב [יח.], וראה למעלה הערות 223, 224, 228. @**והנה כאן**^ לא ביאר את ההדגשה ש"דבר אחד" של תורה [ולא "כל התורה"] שקול כנגד "כל העולם" ו"כל המצות". אך בנתיב גמילות חסדים פ"ב עמד על כך, וז"ל: "אין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי, כאשר ידוע, לכך [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם'. וכך אמרו בירושלמי [פאה פ"א ה"א] 'וכל חפצים לא ישוו בה', 'כל חפצים' שהם כל המצות, אינם שווים לדבר אחד מן התורה. ופרשנו בזה, מפני שהתורה היא שכלית, והדבר שהוא שכלי אינו חלק. ולא כן המצות, אע"ג שהם מצות התורה, מפני שהאדם עושה אותם בגוף, אשר הגוף הוא גשמי, ולכך שייך בהם חלק. אבל הדבר שהוא שכלי, אינו חלק. לכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד בתורה. ומזה הטעם אמר כאן ג"כ 'ותלמוד תורה נגד כולם', כי לעולם השכלי אין שייך בו חלק, לכך 'תלמוד תורה כנגד כולם'. אבל המצות שייך בהם חלק, שאין זה כמו זה" [ראה למעלה הערה 108]. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסד:] כתב: "ביאור זה כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית. ואין שייך בשכל חלק כלל, ולכך אמר כי דבר אחד מדברי תורה יותר מכל העולם. שאין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב, במה שהוא כל העולם, מן דבר אחד בתורה. כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים. ואף אם הוא דבר אחד, סוף סוף הוא שכלי. ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שאין ערך לגשמי אל השכלי". וכן בדר"ח פ"ד מ"י [רז:] ביאר את הירושלמי המובא כאן [שדבר אחד מן התורה שקול כנגד כל העולם] משום שאין בתורה השכלית חלק, אך כאמור, כאן לא ביאר נקודה זו.

<> "שם האיש" [רש"י שם].

<> "נמצאו שניהם בידו" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 260.

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

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

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

<> "ליום הדין, תחילת תביעות שעליו מפני מה לא עסקת בתורה" [רש"י שם].

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

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

<> "יקיימו" [רש"י שם].

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

<> "כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם, ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים. ואפילו חפצי שמים, שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי... ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה" [לשונו למעלה לאחר ציון 222, וראה ציון 241].

<> מציון 222 ואילך.

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

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

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

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

<> בח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] ביאר את דעת רבי טרפון בזה"ל: "מעשה גדול, מפני כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר, אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר' [אבות פ"א מי"ז, והובא בהערה 234, וראה להלן הערה 317], ובכמה מקומות" [ראה להלן פ"ז הערה 59].

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

<> מצות חלה, תרומות ומעשרות, שמיטין, ויובלות, וכמובא למעלה [לאחר ציון 244].

<> ופירש רש"י שם "שבע שנים נבנתה - אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול. אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען. ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים, ואין לך מעולה בכל הארצות כמצרים... וצוען היא המעולה שבארץ מצרים, ששם מושב המלכים... והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים". וראה הערה הבאה.

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

<> בגו"א שם [הובא בהערה הקודמת], ובח"א לסוטה לד: [ב, סט.]. אך קשה, שרבי יוסי הביא ראיה ממה שהתורה אכן בפועל קדמה זמן הרבה לשאר מצות, ואילו המקרא "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים" אינו מתפרש שחברון קדמה בזמן לצוען [כי על כך רועמת הקושיא "אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול" וראה הערה 262], אלא שמעלת חברון עדיפה שבע פעמים על מעלת צוען. ותמוה, איך מקרא זה שייך לדברי רבי יוסי, שהוכיח מקדימת הזמן לקדימת המעלה, בעוד שהמקרא אינו עוסק כלל בקדימת הזמן. לכך נראה שאין כוונתו לדבריו בגו"א במדבר [שהובאו בהערה הקודמת], אלא לדרך אחרת שסלל בגו"א דברים פי"א אות ד, וז"ל שם: "דלעולם בנה כנען תחלה, ואף על גב שאין דרך לבנות לבנו קטן תחלה, היינו כשהבנין שוה, אבל כאן לקטן רצה לבנות הנאה, ולגדול הכעור, בונה לקטן תחלה, מפני שפסולתו של ראשון נותן בשני [רש"י דברים יא, י]. וכך מקשה [סוטה לד:] 'אפשר שאדם בונה לבנו הקטן תחלה ואחר כך לגדול' כשהם שוים... כיון שהיה ארץ כנען טובה מן מצרים, בנאה ראשון, אף על גב שהוא בנאה לבנו הקטן. והשתא יתורץ גם כן דכתב 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', ולפי פירוש רז"ל פירושו שנבנתה שבע פעמים בטובה, ואם כן למה הוציא בלשון זה לומר 'שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים'. אלא בודאי קרא כמשמעו, שנבנתה קודם צוען כמשמעו, אלא שאם אין פירוש הכתוב גם כן שהיא מבונה בכל טוב שבע פעמים מצוען מצרים, היה קשה 'אפשר שהוא בונה תחלה לבנו הקטן ואחר כך לבנו הגדול', כמו שפרשנו, וצריך לפרש שתרוייהו משמע; שנבנתה קודם צוען מצרים, ומבונה בכל טוב שבעה פעמים. אמנם בפרשת שלח לך [גו"א במדבר פי"ג אות טז] בארנו בענין אחר קושיא זאת". נמצא שמעלת חברון על פני צוען מתבטאת בכך שחברון נבנתה קודם לצוען, והמוקדם לחבירו הוא מרומם מחבירו, וכפי שהוכיח רבי יוסי. ובגבורות ה' פכ"ב [צה:] כתב: "כל שהוא עליון במעלה, הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה" [ראה להלן פ"ח הערה 91].

<> וכן אמרו [נדרים לט:] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן; תורה ותשובה וכו'". ובתפארת ישראל פכ"ו [תג.] כתב: "כי מה שהיתה [התורה] קדומה לעולם, יורה זה שהתורה אלקית, שהרי היא קודם העולם הטבעי הגשמי". וקודם לכן, בתפארת ישראל פכ"ד [שנב:] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראים בששת ימי בראשית, והתורה שהיא שכל גמור, ומעלתה ומדרגתה על הטבע, ולפיכך היא מסודרת מן השם יתברך בסדר קודם העולם הטבעי... התורה שכל גמור, רחוקה היא מן הטבע, עד שהיא בסדר קודם המעלה". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל". וכן כתב בגבורות ה' פ"ע [שכא.], שהפשוט קודם למורכב, ולכך התורה קדמה לעולם. וראה להלן פ"ט הערה 102, ופי"ד הערה 177. וכן אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו 'יתוש קדמך' במעשה בראשית". ועוד אמרו [שמו"ר כא, ו] "כיון שהלך [משה] לקרוע את הים, לא קבל עליו להקרע. אמר לו הים, מפניך אני נקרע, אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי, ואת נבראת בששי".

<> של התורה לשאר מצות [כפי שהוכיח רבי יוסי].

<> לשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.]: "כל הראיות שהביא רבי יוסי 'גדול תלמוד וכו'' הם ראיות חזקות וגדולות שהתלמוד גדול, מפני שקדם לחלה ולתרומה וליובל, הכל להודיע מדריגת התורה, שהיא גדולה על הכל". @**ויש להעיר**^, כי הרבה פעמים הדגיש שבעל המעלה מתאחר להתגלות בעולם הגשמי, וכמו שישראל יצאו לעולם רק לאחר שבעים אומות מחמת מעלתם וצורתם. וכמו שביאר בתפארת ישראל פי"ב [קצה.], וז"ל: "כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה... כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". וכן חזר וכתב שם ר"פ יז [רנט.]. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג.]. ואילו כאן מבאר שהמעלה הגדולה קודמת בזמן למעלות נמוכות הימנה, וכמו שהתורה קדמה למצות חלה, תרומות ומעשרות, וכיו"ב. ובשלמא בנוגע לאלפיים שנה שהתורה קדמה לעולם, לא קשיא, כי "כי בנתינתה נמצאת [התורה] בפעל בעולם. ומה שאמרו שהתורה... קודם שנברא העולם, לא היה דבר זה בפעל כלל" [לשונו בתפארת ישראל פל"ז (תקסא.), וראה להלן פ"ט הערה 102]. אך רבי יוסי איירי על המצאות התורה בפועל בעולם, שהרי מוכיח ממה שמתן תורה התרחש הרבה שנים לפני מצות האחרות [שנתחייבו בהן רק משבאו לארץ] שמעלת התורה גדולה יותר ממעלת המצות. וכיצד מבאר כאן שקדימה בזמן מורה על מעלה רוחנית, בעוד שבשאר ספריו ביאר שדוקא איחור בזמן מורה על מעלה רוחנית. @**ונראה לומר**^, שכוונתו כאן היא להורות שכאשר דבר אחד קדם בזמן לדבר אחר, אזי קדימה זו מורה שהיחס שבין שני הדברים הללו הוא של סבה למסובב. וקדימת התורה לשאר המצות מורה שהתורה היא סבה לשאר המצות, ושאר המצות הן מסובבות מהתורה, וזו מעלת התורה, כי מעלת הסבה היא גדולה יותר ממעלת המסובב. אך כאשר איירי בדברים שאין היחס ביניהם של סבה ומסובב, אלא יחס של צורה וחומר, וכגון היחס של ישראל לאומות העולם, בזה אמרינן שהמתאחר להתגלות הוא בעל מדריגה גדולה יותר, וכמשפט הצורה שבאה לבסוף. וכך מוכח מיניה וביה; הנה רבי יוסי הוכיח מקדימת התורה לשאר מצות שתלמוד גדול ממעשה, וזהו משום שהתלמוד מביא לידי מעשה, וכמבואר בגמרא [קידושין מ:] להדיא. והרי מה שתלמוד מביא לידי מעשה הוא משום שהתלמוד הוא סבה למעשה, ומוציא את המעשה לפועל [כמבואר למעלה הערה 260]. לכך ברי הוא שמה שהתורה קדמה למצות הוא משום שהתורה היא סבה למצות, בדיוק כפי שהתלמוד הוא סבה למעשה. וברי הוא שהסבה קודמת למסובב, וכמבואר בגו"א בראשית פל"א אות ח, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, ושם פ"ה הערה 128, ועוד. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה דבריו בגבורות ה' פכ"ב [צה: (הובאו להלן פ"ח הערה 91)], ותראה שלכוונה זו מטין דבריו שם. אמנם להלן ר"פ יז שביאר שרבי יוסי סובר שהמצות הן סבה לתורה, ולכאורה הפך ממה שעולה מדבריו כאן. וראה להלן פי"ז הערה 12 בישוב שאלה זו.

<> "מה חלה דקדישא וכו'" [ביצה כז:]. ועיין זבחים מה. ורש"י, ובכורות כז. ורש"י, שתרומה היא קדושת הגוף לפי שאינה מתחללת בפדיון, וא"כ הוא הדין לחלה. וכשם שאין שורפים קדשים טמאים ביום טוב, כך אין שורפים חלה טמאה ביום טוב [משנה פסחים מו., ורש"י ד"ה כיצד], וכשם שאין מפרישים תרומות ומעשרות ביום טוב, מפני שאסור להקדיש ביום טוב, והרי הוא מקדיש את התרומה [רמב"ם הלכות שבת פכ"ג הי"ד], כך אין מפרישים חלה ביום טוב, שהרי הוא מקדיש את החלה [אור שמח שם]. וראה סוף הערה הבאה.

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

<> "וקדשתם - בכניסתה מקדשין אותה בב"ד, ואומרים מקודשת השנה" [רש"י שם]. והיו סנהדרין מתקבצים בקדוש השנה, ומברכים עליה "לקדש שנים" [חינוך מצוה שלב]. המצוה לקדש את שנת החמישים היא לבטל בה עבודת הארץ כמו בשמיטה [ספה"מ לרמב"ם מ"ע קלו], ושיהיו פירותיה ותבואתה מופקרים, ואם עבר ועבד אדמתו ביובל עבודה האסורה, בטל עשה זה [החינוך מצוה שלב]. וכתב המנ"ח [שם] שקידוש שנת היובל בבית דין הוא בכלל המצוה לקדש שנת החמישים, אלא שלדעת הרמב"ם המצוה כוללת שני ענינים שונים, ואף שביתת הארץ מעבודה בכלל המצוה. הרי שקידוש שנת החמישים פירושו להבדיל את שנת היובל משאר שנים, והבדלה זו היא נידונת כקדושה, וכמבואר בהערה הקודמת.

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

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

<> לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תכו:]: "דבר זה ידוע, כי ההרכבה נעשה ע"י שהיסודות מתערבים, ונעשה הרכבה". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי אל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים". וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב, וז"ל: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו".

<> פירוש - האדם הוא המורכב הגמור ביותר. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "בנמצאים תמצא מדריגות הפשוטים, והם הארבע יסודות שהם פשוטים [עפר, מים, רוח, ואש], ואחר כך מדריגת מורכבים, ואחר כך מדריגת צומחים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים המדברים". ובתפארת ישראל ס"פ כא [שכג:] כתב: "כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ד, וז"ל: "כי הנבראים התחתונים הם חמשה; פשוטים, מורכבים דוממים, צומחים, בעלי חיים, והאדם במדריגה החמישית". ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "כי מדריגה האחת הם הפשוטים, ב' המורכבים, ג' הצמחים, ד' הבעלי חיים, ה' הוא האדם. זהו אות הה"א שבשם 'משה' באחרונה. הנה שכל ענין זה יורה עליו שם 'משה', כי מה שהוא בעצמו האמצעי בין ה' וישראל נרמז במ"ם, אמצע האותיות. ואשר עלה והשיג מ"ט שערים נרמז בשי"ן, שהוא אות האחרון זולת אחת. ואשר הוריד החכמה וההשגה למטה לבני אדם שהוא בתחתונים במדריגה החמישית, נרמז בה"א שמספרה חמשה". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה מצאו, כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חיים, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". וראה הערה 279.

<> חלה פ"ג מ"א "אוכלין עראי מן העסה, עד שתתגלגל בחטים ותטמטם בשעורים. גלגלה בחטים וטמטמה בשעורים, האוכל ממנה חייב מיתה". וכך נפסקה ההלכה שהעיסה חייבת בחלה משתתגלגל בחטים ותיטמטם בשעורים [רמב"ם הלכות ביכורים פ"ח ה"ד וה"ה]. וכתבו ראשונים שכשם שמצינו בדגן שלשה זמנים בחיוב תרומות ומעשרות, כך מצינו שלשה זמנים בחיוב חלה; שכשם שתבואה קודם הבאת שליש פטורה לגמרי, ומותר לאכול ממנה אכילת קבע, ואם הוציא ממנה תרומות ומעשרות לא עשה ולא כלום, כך כנגדו בחיוב חלה, בעודו קמח אין הפרשתו הפרשה. וכשם שתבואה לאחר שהביאה שליש, אם הפריש ממנה תרומה, תרומתו תרומה, אלא שעדיין אינו חייב להפריש ממנה תרומה, ומותרת באכילה מן התורה אפילו קבע, ומדרבנן מותרת באכילת עראי, כך בחלה משנתן מים בקמח ולא גלגל עדיין, אם הפריש חלה, הרי זו חלה. וכשם שמשעת דיגון ומירוח כבר נתחייבה התבואה בתרומות ומעשרות, ואסורה באכילת עראי מן התורה, כך בחיוב חלה משהתחיל לגלגל נתחייבה העיסה בחלה [ריטב"א קדושין מו: בשם הרמב"ן, וכעי"ז ברמב"ן שם וברשב"א שם בשמו. ועי"ש ברמב"ן שכתב עוד שקמח כפירות מחוברים הם]. ורבי חיים הלוי [ביכורים פ"ח ה"ו] כתב שאין נתינת מים דומה ממש להבאת שליש, שהיא שעת תחילת החיוב של תרומות ומעשרות, אבל נתינת מים אינה מועילה לחיוב חלה, ולענין חובת חלה דומה לקמח, כיון שעדיין אינו בכלל עיסה. אלא שגזירת הכתוב היא שאף על פי כן תועיל בו קריאת שם של הפרשת חלה [ועל פי זה ביאר מדוע אין הפקר בין נתינת המים לבין הגלגול פוטר]. ובח"א לשבת לב: [א, כג:] כתב: "כי המצוה הזאת היא על ידי מעשה האדם, שהוא מגלגל את העיסה".

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

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות מב: "אדם שהוא שכלי, כי ראוי שיהיה האדם נבדל במעלתו מכל הנמצאים שאינם בעלי שכל". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "אמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי, כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר... הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". @**ועוד מתבאר כאן**^, שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה. וכאן דבריו מוסבים על הבדלה שהיא סבה לקדושה, שכתב: "והאדם הזה יש בו קדושה, כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים". וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [צז.]: "כל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם" [ראה להלן פ"ד הערה 98]. ולהלן פי"ד [לפני ציון 35] כתב: "כל נבדל הוא קדוש". וכן ביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות". וראה דר"ח פ"ד הערה 469, שם פ"ו הערה 1931, נצח ישראל פכ"ה הערה 39, למעלה הערה 269, להלן פ"י הערה 172, פי"א הערה 42, ופי"ד הערה 35.

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

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

<> ונאמר [במדבר יח, כז] "כדגן מהגורן", ואמרו בסיפרי שם "כדגן מן הגרן, מן הגמור, מכאן אמרו התבואה משתמרח", היינו שדש וזרה ומירח פניו של כרי [רמב"ן ב"מ פח:]. והוא משייפה את פני הכרי של התבואה ברחת [ר"ש מעשרות פ"א מ"ה], כשגומרים כל מעשיה [רמב"ם הלכות מעשר פ"ג הי"ג]. שלאחר שמנקים אותה מן המוץ שלה, צוברים אותה במקום אחד בגורן, ומייפים פני הצבור ומחליקים אותו, וזהו מירוח [ר"ש מעשרות פ"א מ"ו]. ורש"י סובר שקיבוצה בכרי הוא המירוח [ביצה יג.]. וכאמור המירוח הוא גמר מלאכה [רש"י מנחות סו:], שהמירוח הוא גמר מלאכה של תבואה, כשמשוה את הכרי ומחליקו ברחת [רש"י בכורות יא:]. ובפיהמ"ש כתב הרמב"ם [פאה פ"א מ"ו] שמירוח הוא גמר ברירת התבואה מן המוץ שלה לאחר הדישה, ונקרא "מירוח" מלשון מירוק וגמר.

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

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

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

<> שהוא מורה על שער החמשים, הנבדל מן האדם, וכמו שכתב הרמב"ן בהקדמתו לתורה: "כבר אמרו רבותינו [ר"ה כא:] חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלן נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא [ראה להלן פי"ד הערה 41]... והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר, ובספירת היובל, כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה". ובויקרא [כה, ב] כתב הרמב"ן: "'וקראתם דרור בארץ' [שם פסוק י]... ושמא רמזו לזה רבותינו באמרם חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה, חוץ מאחד... חוץ מן היובל קדש". ובאור חדש [קעד.] כתב על עצת זרש להכין עץ של חמשים אמה [אסתר ה, יד], בזה"ל: "כי זה היה החכמה והעצה מזרש אשתו ואוהביו... כי המן היה חשב כי מעלתו כ"כ גדולה עד שעשה עצמו ע"ז. וידוע כי אף מרע"ה נאמר עליו [ראש השנה כא:] מ"ט שערי בינה נבראים בעולם, וכולם נמסרו למשה, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסריהו מעט מן האלקים'. כי שער חמישים לא נמסר לאדם, כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעוה"ז. והמן שעשה עצמו ע"ז, אמר כי יש בו ענין אלקי, ולכך יש לו שייכות לשער החמישים. ולפיכך אמר 'יעשו עץ גבוה חמישים', להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן, שמגיע שם המן... ומפני כי היה לעלות עד המדריגה החמשים, מה שלא שייך לאדם, לכך דבר זה היה מיתתו. כי אין מגיע לשם האדם, ובשער הזה ההעדר אל האדם, כי אין לו מציאות שם בשער החמישים. ולכך כאשר המן היה מגביה עצמו ועשה עצמו אלקות, לומר שהגיע לשם, דבר זה היה העדר שלו ומיתתו, ולפיכך נתלה על עץ גבוה חמשים". @**ובנתיב העבודה**^ תחילת פי"ב כתב: "במגילה בפרק הקורא [יח.], אמר רבי אליעזר מאי דכתיב [תהלים קו, ב] 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו' [למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו]. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם... מאי דכתיב [תהלים סה, ב] 'לך דומיה תהלה'... ופירוש זה כי מי שמספר בשבחו של מקום, הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו שייך לאדם, לכך הוא נעקר מן העולם. כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעוה"ז, נעקר מן העולם הזה, שמקומו בעוה"ז. ודבר זה רמז בכתוב 'לך דומיה תהלה', ו'לך' במספרו חמשים. וכן 'דומיה' שהוא דום, ו'דום' הוא במספרו חמשים. ויש לו לדום מלשבח יה, כי השבחים היתרים שהאדם משבח להקב"ה הם משער החמשים, אשר אין השער הזה נמסר לעולם הזה, ולכך 'לך דומיה תהלה'. וכן אמר הכתוב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', כלומר מי זה הוא שהוא יכול להתדבק במדריגת החמשים, שהוא מסולק מן העולם הזה, ו'מי' במספר חמשים. כלומר מי שעולה עד המדריגה הזאת. וזה שאמר 'ישמיע כל תהלתו', 'כל' במספרו חמשים, כי שבחו הוא משער החמשים, שאין לו תכלית וקץ. וכך 'מי' במספר חמשים, כלומר מי הוא זה אשר יש לו דביקות אל שער החמשים. ולכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי, נעקר מן העולם".

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

<> אע"פ שנאמר [ויקרא כג, טז] "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'", מ"מ הספירה היא רק מ"ט יום [רש"י שם]. וראה הערה 290, ולהלן פי"ב הערה 115.

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

<> דברים אלו מבוארים יותר בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], וז"ל: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל תשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל". וראה דרשת שבת הגדול [רכג:], דרוש על התורה [טו:], להלן פ"י הערה 151, ופי"ב הערה 116.

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

<> לשונו בגו"א ויקרא פכ"ג אות טז: "כך פירוש הכתוב [ויקרא כג, טז]; 'עד ממחרת השבת השביעית תספרו', ולא עד בכלל, ועם 'מחרת השבת השביעית' הוא חמשים יום, וביום חמשים 'והקרבתם'. והא דלא כתב 'והקרבתם ביום החמישים', שאם כתב 'תספרו מ"ט יום וביום המחרת והקרבתם', היה יום החמישים נבדל מן המ"ט יום, ולא היה שייך כלל אל מ"ט ימים. אבל הוא שייך אל המ"ט ימים, אף על גב שאין יום חמישים נכנס עמהם במספר הימים. ודבר זה הוא מופלג בחכמה, ואין זה מקומו". ובבאר הגולה באר הראשון [קה.] כתב: "וכאשר תבין עוד דברים הנאמנין בענין מספר ל"ט מכות, שחסרו חכמים אחד [מכות כב.], והוא עוד יותר עמוק. וזה כי הדבר ששיערה התורה, אין ספק שיש לו טעם. דמיון זה שאמרה תורה [דברים כה, ג] 'ארבעים יכנו', שהטעם הוא נגד יצירת הולד שנוצר בארבעים יום [תנחומא ישן במדבר אות כח], ולכך אמרה תורה 'ארבעים יכנו', כאילו אמרה שיש להכות אותו נגד היצירה שהיא בארבעים יום. אמנם אי אפשר להכות אותו ארבעים במספר, כי האחרון לא שייך בו ספירה, כי הספירה היא פרטית, והאחרון שבימי היצירה שהוא גומר ומשלים, אין שייך בו ספירה פרטית. ולכך כאשר זכר הכתוב המכות בכלל, ולא דרך פרט, אמר 'ארבעים יכנו', שהדין הוא להכותו ארבעים נגד יצירת הולד. אבל הספירה אחד אחר אחד, אין באחרון ספירה פרטית, רק עד ל"ט. וזהו סוד הכתוב גם כן שאמר [ויקרא כג, טז] 'תספרו חמשים', ולא היתה הספירה רק מ"ט. כי החמישים הוא המשלים, והמשלים אינו פרטי, ואין בו ספירה. ולפיכך אי אפשר לפרש רק הסוכם ומשלים מספר החמשים. ומכל מקום כאשר יזכיר הכלל אמר 'תספרו חמשים יום'... ואלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים". וראה להלן פי"ב הערה 117.

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

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

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

<> שהיא נתנה חמשים יום לאחר יציאת מצרים.

<> כמבואר למעלה הערות 149, 223, 239.

<> כמבואר בהערה 290.

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

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

<> פירוש - התורה ניתנה בהזדמנות הראשונה שהיתה, וזו רק היתה לאחר שיצאו ישראל ממצרים, ולא קודם לכן. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעו:], וז"ל: "ומה שנתנה התורה דוקא באותו זמן, ולא קודם זה... דבר זה נתבאר למעלה [שם פי"ז] כי לא היה ראוי שתנתן התורה קודם שיצאו ממצרים". ושם פי"ז [רסו.] כתב: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים, אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל". וראה להלן פ"ד הערה 169.

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

<> כוונתו לדבריו בתפארת ישראל פכ"ה [שעח.], שגם שם הביא את המדרש הנ"ל, וכתב: "מענין זה משמע כי צריך ג' חדשים להרחיק ממה שהיו תחלה משועבדים תחת רשות מצרים. ולפי מדרגת ומעלת התורה, אין ראוי שתנתן לישראל רק בהרחקה מן הזמן אשר היו משועבדים תחת רשות מצרים. כמו שאין ראוי שתנשא הגיורת לישראל רק בהרחקת שלשה חדשים... ואף על גב דהתם טעמא הוי משום הבחנה, דלא שייך הך טעמא בכאן. מכל מקום רצה לומר כי מצינו שזמן ג' חדשים הוא מחולק לעצמו, ומותרת להנשא אחר ג' חדשים שהיתה שפחה וגויה, יהיה הטעם מה שיהיה, סוף סוף זמן ג' חדשים מחולק לעצמו. וכמו שמחולק השלשה לעצמו לענין הבחנה, כך אצל ישראל זמן שלשה חדשים זמן מחולק לעצמו שיהיו נכנסים לרשות שכינה, כאשר היו ג' חדשים אחר שהיו תחת רשות מצרים. ואין ראוי להם הדבקות בו יתברך עד ג' חדשים. כי הזמן הוא מדובק ומחובר, ועד ג' חדשים נחשב הזמן אחד. אבל יותר משלשה חדשים לא נחשב אחד, רק מחולק לעצמו... ולפיכך היה צריך ג' חדשים מיום שיצאו בו, כי עד זה הזמן נחשב הזמן אחד מדובק, ואין ראוי שתנתן התורה רק בזמן שאין לו חבור ודבוק אל זמן השעבוד, שיהיו עתה דבקים בו יתברך. ודבר זה מבואר מאד. הנה נתבאר לך הזמן אשר ראוי להנתן התורה". ומכנה את הספר תפארת ישראל "במקומו" ["ופירשנו זה במקומו"], ולא כתב כדרכו "ופירשנו זה במקום אחר", כי כאשר עוסק בענייני מתן תורה, אזי ספר התפארת הוא המקום לעניינים אלו. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 188, שם פ"ה הערות 165, 1083, ושם פ"ו הערה 1695.

<> כפי שהתבאר עד כה [לאחר ציון 148, ולפני ציון 298].

<> פירוש - המצות של חלה, תרומות ומעשרות, ויובלות [שהוזכרו במאמר זה] נתנו בזמן. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 148], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן, ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק".

<> כן כתב בדרוש על התורה [כד.], וז"ל: "לכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיה. כל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואיננה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה קבלוה. אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו, זה אינו", ושם מאריך בזה. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעו.] ונצח ישראל ר"פ כז [תקנח:] ביאר לפי זה מדוע חז"ל [קה"ר ג, א] ביארו את הפסוק [קהלת ג, א] "לכל זמן ועת לכל חפץ", שתיבת "זמן" מוסבת על מתן מצות מסויימת, ואילו תיבת "עת" מוסבת על מתן תורה, כי המצות הנעשות ע"י הגוף תלויות בזמן, ואילו התורה השכלית לא תפול תחת הזמן. וראה למעלה הערות 151, 154, ולהלן פ"ז הערה 113.

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

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין יט.] "קשוט עצמך, ואחר כך קשוט אחרים", וביאר בח"א שם [ג, קלז.] בזה"ל: "פירוש, שהאדם קרוב לעצמו ממה שהוא לאחרים. ואם רוצה לדון את אחר, קרוב לעצמו לעשות דין בעצמו. ואם יעשה דין באחר, ואין עושה דין בעצמו, אין זה דיין כלל, כי הדין בעצמו יותר קרוב".

<> "הדין" - העונש, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלא:]: "עונש התורה הוא קודם לכל, שיצא הדין על זה קודם". וכן מוכח מהמשך דבריו כאן, שכתב [לפני ציון 312] "השכר הוא מן השם יתברך, כמו שהוא הדין". הרי שהקביל והשוה את השכר לדין, ובעל כרחך שה"דין" האמור כאן הוא העונש, ולכך השכר שוה ומקביל לו. אך ממקום שבאת מוכח שהמלמד לנו שהשכר הוא מה' יתברך הוא העונש, כי הואיל והעונש הוא מה' יתברך, לכך השכר הוא גם כזה. והביאור הוא, שהעונש יכול להנתן רק כתוצאה מדין ומשפט, אך השכר יכול להנתן גם בויתור וחסד [פסחים קיח. "הני עשרים וששה 'הודו' כנגד מי, כנגד עשרים וששה דורות שברא הקב"ה בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו"]. וזה גופא הטעם שחכמים כינו בכל מקום את העונש בשם "דין", ולא כינו את השכר בשם "דין", כי העונש אינו בא לעולם אלא רק כשהוא תולדה מהדין שקדם לו, מה שא"כ שכר שיכול להנתן מצד ויתור וחסד. @**ואודות שהדין**^ והמשפט הוא מן השם יתברך, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". וכן כתב להלן פט"ז [לפני ציון 35], נתיב הדין פ"א, גבורות ה' פס"ו [שה.], ועוד. ובח"א לסוטה מז: [ב, פו:] כתב: "כי הדין הוא אלקי, כדכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים', ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ואמרו חכמים [סנהדרין ז:] "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", ובח"א שם [ג, קלג:] כתב: "פירוש זה, כי הדיין נקרא 'אלקים', בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים'. ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר... ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תמב:], באר הגולה באר השני [קמא.], ושם באר הרביעי [תנד.]. ורש"י [שמות כא, א] כתב "לפניהם - ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני גוים, מחלל את השם ומיקר את שם ע"ז להשביחה, שנאמר [דברים לב, לא] 'כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים', כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם". והגו"א שם [אות ז] כתב: "וטעם זה ידוע, כי המשפט הוא לאלהים, כדכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלהים הוא'. ועוד כתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלהי הארץ', הרי כי המשפט תולה באלהות". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים [דהי"ב יט, ו] 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה''... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי" [ראה להלן פט"ז הערה 36].

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעו.]: "ואמר [שם] 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [דברים ה, כג], ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך... כי דבר זה הוא ברור, שכל אשר הוא קרוב אליו, מקבל הדין תחילה. ולפיכך אמר 'והחיים לדון'... מצד שהם חיים, מקבלים הגזירה והדין... ודבר זה תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין. ולפיכך מלך וצבור, מלך נכנס קודם לדין [ר"ה טז.]... כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ובח"א לשבת נה. [א, ל:] כתב: "כי אותם הקרובים אל השם יתברך ביותר, הם קרובים וקודמים אל העונש, במה שהם קרובים אל השם יתברך. וכמו שדרשו ז"ל גם כן בב"ק [ס.] 'כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל הגדיש או הקמה' [שמות כב, ה], שאין מתחלת אלא מן הצדיקים. מפני שהצדיקים הם קרובים אל השכינה". ובח"א לר"ה טז. [א, קב:] כתב: "כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של השם יתברך עליו... כי המציאות נדון לפי הדביקות, וכן אמר הכתוב [שמות לג, פסוקים ג, ה] 'כי לא אעלה בקרבך רגע אחד אעלה בקרבך וכלתיך', שמזה תלמוד כי דביקות השכינה הוא הדין מצד עצמו. כי כל דבר אשר קרוב... נדון יותר". וזהו מה שנאמר [ויקרא י, ג] "בקרובי אקדש". ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלא:] כתב: "אין תחלת הדין של אדם רק על דברי תורה. פירוש מפני כי התורה הוא התחלה אל הכל, כי היא ראשית לכל דבר שבעולם, והיא ראשונה אל השם יתברך. ולפיכך הדין על התורה הוא קודם הכל, כי הדבר שהוא ראשון אל השם יתברך, וקרוב אליו. וכך משפט ג"כ ראשון, וכמו שרמז זה ג"כ, דכתיב [מ"א ח, נט] 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו', מלך והדיוט, מלך נכנס ראשון [ר"ה טז.]. ולכך הדין על התורה הוא ראשון וקודם". וכן נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונתיכם". ובנצח ישראל פ"ה [קכג.] כתב: "מה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד [ויקרא י, א-ב], זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא. כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד. אבל אצל הרשע... אין משלם לו מיד". וצרף לכאן דברי הרמב"ן הידועים אודות הפיכת סדום, שכתב [בראשית יט, ה]: "ודע כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה', ואינה סובלת אנשי תועבות. וכאשר תקיא את הגוי כולו מפני תועבותם, הקדימה וקאתה את העם הזה, שהיו רעים מכולם לשמים ולבריות, ושממו עליהם השמים והארץ, והושחתה הארץ בלא רפואה לעולם... כי יש באומות רעים וחטאים מאד, ולא עשה בהם ככה. אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם היכל ה'".

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

<> כי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ד [לפני ציון 71] כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא:] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך" [הובא למעלה הערה 61]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] כתב: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". ו"יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לתורה, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז.]. ותורה שבכתב נאצלת משם הויה, ותורה שבע"פ משם אדנות [שערי אורה אמצע שער ב (עמוד 46 בנדפס), אדרת אליהו תחילת פרשת בראשית]. ובדר"ח פ"ג מ"ב ביאר שלכך התורה נקראת "בת" לה' [שמו"ר לג, א], וכלשונו שם [עז.]: "התורה נקראת 'בת', כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". וההבדל בין שם "עץ" ושם "בת", ששם "בת" מורה שהקב"ה אינו יכול להתנתק מהתורה ["בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש הימנה איני יכול" (שמו"ר לג, א)], ואילו שם "עץ" מורה שהתורה אינה יכולה להתנתק מה', שכשם שהעץ הוא קרוב וניזון מעיקרו, כך התורה קרובה וניזונת מה', ולכך התורה אינה יכולה להתנתק מה' כפי שהעץ אינו יכול להתנתק מעיקרו. וראה להלן פ"ד הערות 33, 71, 305, ופ"ט הערה 56.

<> המשך המאמר [קידושין מ:] "כשם שדינו קודם למעשה, כך שכרו קודם למעשה".

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

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

<> שתלמוד גדול ממעשה [קידושין מ:].

<> לשון המשנה [פ"ג מ"ט] "הוא היה אומר, כל שמעשיו מרבין מחכמתו, חכמתו מתקימת. וכל שחכמתו מרבה ממעשיו, אין חכמתו מתקימת". ושם במשנה יז אמרו: "הוא היה אומר, כל שחכמתו מרובה ממעשיו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מרבין ושרשיו מעטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו... אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מעטין ושרשיו מרובין, שאפלו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו". ובפשטות מוכח משם שמעשה גדול מתלמוד, וכמו שמבאר והולך.

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

<> כמבואר למעלה הערות 234, 259.

<> למעלה [מציון 222 ואילך].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<> כמו שאמרו [יומא יא:] לגבי חיוב מזוזה, שהר הבית הלשכות והעזרות פטורים ממזוזה, שנאמר 'ביתך' [דברים ו, ט], מה בית שהוא חול, אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהם קודש. ובין עשר הקדושות שמנו בא"י [כלים פ"א משניות ו-ט], שמונה מהן מהר הבית ואילך, זו למעלה מזו, שאמרו שם: "עשר קדושות הן; ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה... לפנים מן החומה מקודש מהם... הר הבית מקודש ממנו... החיל מקודש ממנו... עזרת נשים מקודשת ממנו... עזרת ישראל מקודשת ממנה... עזרת הכהנים מקודשת ממנה... בין האולם ולמזבח מקודש ממנה... ההיכל מקודש ממנו... קודש הקדשים מקודש מהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". ולהלן פי"ד [לפני ציון 116] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא להלן פ"י הערה 70, ופי"ד הערה 118].

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

<> כן כתב להלן פ"י [לפני ציון 70], וז"ל: "כי תלמוד תורה גדול מבנין בית המקדש, כמו שהתבאר למעלה דבר זה, כי בית המקדש אף שיש בו קדושה עליונה, מכל מקום הקדושה הוא על עצים ואבנים, ועל מקום מן הארץ, אבל התורה היא שכלית". אמנם בגבורות ה' ר"פ עא כתב שעיקר קדושת המקדש אינו העצים והאבנים, אלא המעלה הרוחנית שיש למקדש, וכלשונו: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר [כמבואר למעלה הערה 176]. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה... ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים". [ומעין זה כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח]. הרי שביאר שאין עיקר הקדושה העצים והאבנים, ואדרבה, העצים והאבנים טפלים אצל עיקר המקדש, וכפי שהגוף טפל לנשמה. וצריך ליישב, שמ"מ קדושת המקדש חלה על עצים ואבנים, אע"פ שהם טפלים לקדושת המקדש, מ"מ ללא העצים והאבנים לא היתה לקדושת המקדש על מה לחול. וזה מורה על התייחסות מסויימת בין המקדש לדברי גשם וחומר. מה שאין כן התורה, שהיא שכלית לגמרי, ואין לה שום התייחסות לחומר וגשם, וכמבואר למעלה הערה 149, ולהלן פ"ה הערה 41. @**אך קשה**^, כי בגבורות שם השוה את קדושת המקדש לנשמת אדם, ומצינו שנשמת אדם הושוותה לתורה, שאמרו חכמים [מנחות צט:] "תורה ניתנה בארבעים, ונשמה נוצרה בארבעים, כל המשמר תורתו, נשמתו משתמרת. וכל שאינו משמר את התורה, אין נשמתו משתמרת". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 39] כתב: "ואמר כי התורה נתנה בארבעים יום, והנשמה נוצרה לארבעים יום, וזה מורה כי אלו שני דברים דומים ביחד. והדמיון שלהם, כי התורה שכל נבדל מן הגשמי. וכן הנשמה היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ולפיכך שניהם הם נבראים בארבעים יום... שמזה הטעם נמשל האדם כמו הדג שהוא צריך אל המים, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל". הרי השוה בין נשמה לתורה, ובגבורות ה' השוה את קדושת המקדש לנשמה. ואם התורה והמקדש שוים לנשמה, כיצד גדול תלמוד תורה יותר מבית המקדש. ונראה ליישב, שנשמה מצד עצמה [לא נתינתה בגוף האדם] היא שוה ודומה לתורה, אך נשמה שניתנה בגוף היא שוה לבית המקדש, כי מעתה היא מתחברת לגשם וחומר. וכן כתב להדיא בבאר הגולה באר הששי [ריא:], וז"ל: "כי הנשמה היא נבדלת בלתי גשמית, וכאשר הנשמה היא בגוף יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל. אבל כאשר יוצא מן הגוף, והיא נעשה נבדלת בלתי גשמית, שאינו מוגבל". וכן מבואר להלן פט"ז [לאחר ציון 63] שהנשמה בגוף דומה למצוה [ולא לתורה], שכתב בזה"ל: "הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, כאשר אין הנשמה גשמית... וכן המצות... כי מצד שהמצוה נעשית על ידי פעל אדם גשמי, יש אל המצות שייכות אל הגוף הגשמי. ומצד שהמצוה היא אלקית, יש לה שייכות אל הנבדל... הנה הנשמה של אדם והמצוות שניהם יש לכל אחד צד בחינה שהיא שייכת למעלה, וצד בחינה שהיא שייכת למטה". אמור מעתה, הנשמה מצד עצמה היא דומה לתורה. אך לאחר נתינתה בתוך הגוף, היא דומה למצוה ולבית המקדש [ראה להלן פ"י הערה 72, ופט"ז הערה 63].

<> נמצא שמבאר שמעלת התורה היא יותר ממעלת בית המקדש, מפאת שהתורה היא שכלית לגמרי, ואילו קדושת בית המקדש חלה על עצים ואבנים. ולכאורה דברים אלו אינם עולה בקנה אחד עם דבריו בגבורות ה' ס"פ נט, שביאר שם את חמש עשרה המעלות הטובות למקום עלינו [בהגדה של פסח], וכיצד המעלות הן בגדר "מעלין בקודש". והנה שלש המעלות האחרונות הן; נתן לנו את התורה, הכניסנו לארץ ישראל, ובנה לנו את בית הבחירה. וכתב על כך שם בגבורות ה' בזה"ל: "ויותר מזה שנתן התורה הוא דבוק יותר. ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר. ויותר, שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". הרי משמע מכך שבנין בית המקדש עולה במעלתו אף על נתינת התורה, ודלא כדבריו כאן. אמנם לא קשה מידי, כי דבריו בגבורות ה' מוסבים על הדבקות בה', ועל כך כתב שיש יותר דביקות בבית המקדש, שאז "השם יתברך שוכן אתם לגמרי", לעומת התורה. אך כאן איירי במדריגת התורה לעומת בית המקדש, ובזה קבע שקדושת התורה היא עליונה יותר מכל מצוה, מפאת היותה נבדלת לגמרי מכל גוף וחומר. וכן מבואר להדיא בדבריו בתפארת ישראל פכ"ח [תכז:], שכתב: "לא היה מתן תורה תכלית הדבקות בו, רק בנין בית הבחירה... כי התחלת הלקיחה היא במתן תורה, ותכלית הלקיחה היה בבנין המקדש". @**ועוד אודות**^ ביהמ"ק ותורה, הנה אמרינן "יהי רצון מלפניך שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך" [אבות פ"ה מ"כ לגירסת המהר"ל שם]. ובביאור הצמדת ביהמ"ק לתורה, כתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפח:] בזה"ל: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... כן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה [תענית י.]. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל... וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש שהוא בארץ, ועל ידי התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ ח, וז"ל: "ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים", וראה למעלה הערה 5, להלן פ"ב הערה 95, פ"י הערה 74, ופי"ד הערה 117.

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

<> דברים אלו מבוארים בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], וז"ל: "הרי חמשה דברות הראשונות כלם מדברים בעלה, הוא השם יתברך, ולפיכך היו אלו חמשה דברות על לוח מיוחד. ואף כי דבור 'כבד' מדבר באדם, דהיינו באב ואם עצמו, הוא שייך אל העלה יתברך. דאמרינן במסכת קדושין [ל:] שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, אביו, ואמו. בזמן שהאדם מכבד אביו ואמו, דומה כאילו דר הקב"ה ביניהם, וכבדוהו. ובזמן שאין האדם מכבד אביו ואמו, אומר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאילו דרתי ביניהם כך היו עושים לי, עד כאן. ולכך אמר שם רב יוסף [קידושין לא:] כד שמע קול כרעא דאמיה דאתיא, אמר, איקום מקמי דשכנתא דאתיא, עד כאן. הרי כבוד אב ואם מגיע אל השם יתברך, כי אחר שהאב והאם משתתפים עם השם יתברך, שעל ידי שלשתן נולד האדם, אם מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם, הרי כבוד זה מגיע אל אשר הוא שותף עמו בבריאה, וכאילו כבד הקב"ה. והפך זה, המקל בכבודם, הוא מקל במי שהוא שותף עם האדם בבריאה, ושם 'עלה' יאמר על שלשתן". וכן חזר וכתב שם ר"פ מא, שעל אביו ואמו חל שם "עלה", ובזה הם דומים ושותפים עם הקב"ה.

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

<> אודות ששם "עלה" של הקב"ה הוא על הכל, ושם "עלה" של אב ואם הוא על האדם הפרטי, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכו:], וז"ל: "'כבד את אביך ואת אמך' [שמות כ, יב], ודבר זה הוא אחר [שם פסוק ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כי יום השבת הוא מורה על הפועל שהוא פעל וברא הכל. אבל האב והאם אינם פועלים הכל, רק הם פועלים פרטיים, שכל אב ואם הם סבה לתולדה הבאה מן האב. וגם דבור 'כבד את אביך' מגיע אל העלה הוא השם יתברך".

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

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

נתיב התורה פ"א, עמוד PAGE מז

PAGE קצט

PAGE מז NT02