#**אחר שהתבאר**= בפרקים הקודמים כי התורה היא שכל האלקי הנבדל, ואי אפשר שיקנה התורה אם לא על ידי פרישה מן הגשמי, כל שכן וקל וחומר שלא יהיה למוד התורה בעצמו משום הנאתו. דכל הנאתו, הן שעושה משום כבודו, או מה שהוא מן הדברים הגשמיים, והתורה היא נבדלת מן הגשמי, ואם האדם מכוין בתורתו אל דברים אלו, דבר זה הוא העדר התורה, כי אל התורה אין שייכים דברים האלו שהם גשמיים, ולכך דבר זה הוא העדר התורה, כמו שהתבאר.

#**ובפרק קמא דתענית**= (ז.), רבי בנאה אומר, כל העוסק בתורה לשמה נעשית לו סם חיים, שנאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה", ואומר (משלי ג, ח) "רפאות תהי לשרך", ואומר (משלי ח, לה) "כי מוצאי מצא חיים". וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, שנאמר (דברים לב, ב) "יערוף כמטר לקחי", ואין עריפה אלא הריגה, שנאמר (דברים כא, ד) "וערפו\* שם את העגלה", עד כאן.

#**מדמה התורה**= שהיא סם חיים לאדם, שהסם מניח הרופא מבחוץ על האדם, ועל ידי הסם הזה הוא החיים. כך התורה היא נבדלת מן האדם, והיא דבוקה\* לאדם, כמו הסם שהוא בחוץ, דבק באדם. וכמו שהתורה היא סם חיים לתלמיד חכם שהוא עוסק בה לשמה, כך התורה היא סם המות לתלמיד חכם שאינו עוסק לשמה. ודבר זה בארנו אצל (אבות פ"א מי"ג) "המשתמש בתגא חלף", כי המשתמש בדבר שהוא קדוש\* אל דבר שהוא חול, מגיע אליו המיתה, כמו מי שנהנה מקדשי שמים, כי אין מציאות לדבר\* החמרי עם הנבדל. ולפיכך אם נהנה האדם שהוא חול, מקדשי שמים, היא התורה, בא אליו המיתה, שאין אלו דברים יש\* להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב (שופטים יג, כב) "אלקים ראינו מות נמות", וכי אלקינו\* הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה. ולכך אמר אם האדם מחבר התורה, שהיא קודש קדשים, אל דבר שהוא חול, ראוי לאדם שיקבל המיתה. ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו שהיא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול. לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית\* לו סם המות.

#**גם מטעם**= אשר אמרנו לפני זה, כי העוסק בתורה שלא לשמה, ומצרף התורה שהיא נבדלת אל הדברים הגשמיים, דבר זה העדר התורה, ולכך מקבל הוא עצמו העדר. והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין.

#**ובפרק לולב וערבה**= (סוכה מט:), אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב (משלי לא, כו) "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה", וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד. אלא תורה לשמה זו תורה של חסד, תורה שלא לשמה זו תורה שאינה של חסד. איכא דאמרי, תורה ללמדה זו היא תורה של חסד, ושלא ללמדה זו היא תורה שאינה של חסד\*, עד כאן.

#**ורצה לומר**= כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה. אבל אם אין למודו בתורה לשמה, הרי משפיל מעלת התורה לשמש בה לדבר פחות. ואמר כי התורה לשמה היא תורה\* של חסד. וזה מפני כי התורה עצמה היא הטוב הגמור, כמו שהוא החסד שהוא טוב הגמור. וזה שאמרו כי תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים, כדאיתא במסכת סוטה (יד.), וכל זה מפני כי התורה היא הטוב הגמור. ולכך אם למד התורה לשמה נקראת "תורת חסד", שזהו עצמה של תורה, הטוב הגמור. אבל אם למוד התורה שלא לשמה, אין זה עצמה של תורה. ולאיכא דאמרי, אם למוד התורה הוא ללמדה לאחר, נקראת "תורת חסד", לפי שהחסד מתפשט הטוב לאחר, שזהו ענין החסד. ולכך אם למודו כדי ללמד לאחר, נקראת "תורת חסד", ואם לא כן, לא נקראת "תורת חסד".

#**ועוד יש**= בזה דבר מופלג בחכמה, כי השכל לא יוגבל ולא יוגדר, הפך הגשם שהוא יוגדר. ולכך אמר בלישנא קמא שאם למד תורה לשמה, והתורה היא שכלית, אשר השכל אין לו גדר וגבול, נקראת "תורת חסד", כי החסד אל הכל, ואין לו גדר וגבול. אבל אם למוד של תורה להנאתו הגשמית מה שהיא\*, אז אין ראוי שתקרא "תורת חסד", כאשר הגשם יש לו גבול. ולאיכא דאמרי, אם למוד\* התורה שתהיה אצלו, בדבר זה יש גבול לתורה, כאשר תהיה נמצאת אצלו בלבד, ואין ראוי שתקרא "תורת חסד", שהחסד מתפשט בלי גבול. וכאשר למוד התורה מתפשט לאחרים, אז היא "תורת חסד". הרי ללישנא קמא כאשר עוסק בתורה לשמה, והתורה בעצמה היא השכל, אשר השכל לא יוגבל ולא יוגדר, ולפיכך נקראת "תורת חסד", וכמו שהתבאר לפני זה. ואם עוסק בתורה שלא לשמה, רק להנאתו הגשמית בשביל שינהגו בו כבוד, אין ראוי שתקרא "תורת חסד". וללשון השני נקראת "תורת חסד" כאשר התורה היא להשפיע לאחרים, שהשכל השפעתו אל הכל, ולכך נקראת "תורת חסד", שהחסד מתפשט אל הכל. וכך השכל העליון מתפשט אל הכל, ולפיכך ראוי ומחוייב שיהיה תורת האדם כאשר ראוי אל השכל העליון, אשר הוא מתפשט אל הכל, וכך יהיה תורתו על מנת ללמד אל הכל, והבן הדברים האלו מאוד. ועיקר התורה שתהיה לשמה בארנו בפרק שנו\*, ובכמה מקומות.

#**וללישנא קמא**= אין להקשות, דמשמע כאשר לומד שלא לשמה שאינה תורה של חסד, והרי אמרינן למעלה דנעשה לו סם המות, ומה חדוש בזה שאינה של חסד. לא קשיא, כי אם למד תורה שלא לשמה גם כן יש על זה שכר, כמו שאמרו (שבת סג.) למיימינים בה אורך ימים ועושר וכבוד איכא, למשמאילים\* עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. ולא קאמר רק שהתורה נעשה לו סם המות, דכיון דאורך ימים ליכא, נעשה לו סם המות שמביא לו המיתה, כמו שפירשנו למעלה. אבל יש לו שכר אחר, דהיינו עושר וכבוד, רק אריכות ימים אין כאן, ואדרבה מביא לאדם המיתה, ובמקומו עוד הארכנו בזה.

#**ואף אם**= למד לשמה, צריך שילמד לעשות, ולא שתהיה התורה לשמה מבלי שיבקש לעשות. ובפרק בית שמאי (יבמות קט:), רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו אלא תורה, אין לו אלא תורה. פשיטא, אלא אפילו תורה אין לו. מאי טעמא, רב פפא אמר, אמר קרא "ולמדתם ועשיתם", כל שיש בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה. ואי בעית אימא, לעולם כדאמריתו מעיקרא, כל האומר אין לו אלא תורה אין לו אלא תורה, לא צריכא דקא מגמר לאחריני, ואזלי ועבדי. מהו דתימא אית ליה אגרא לדידיה, קא משמע לן.

#**וביאור ענין זה**=, מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא אדם בעל גוף, לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו. וכאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי, כמו שבארנו במסכת אבות. ולאיכא דאמרי, אפילו אם מלמד לאחרים והם עושים, כיון שהוא בעצמו אין עושה, אין לו אלא תורה.

#**ובפרק קונם יין**= (נדרים סב.), "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו" (ר' דברים ל, כ), שלא יאמר האדם אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי, אשנה שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למוד מאהבה וסוף הכבוד לבא, שנאמר (משלי ז, ג) "קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך". ואומר (משלי ו, כא) "קשרם על לבך ענדם על גרגרותיך". ואומר (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". ואומר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה".

#**ביאור זה**=, כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה\*, שהוא הדביקות בו, כמו שבארנו למעלה. ואם ילמד תורה לשום כונה אחרת, לא יקנה על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכדכתיב "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו". ולכך מפרש הכתוב "לאהבה את ה' אלקיך" שילמד מאהבה, ולא לשום כבוד. ומפני שאמר "אקרא שאהיה חכם", ו"אקרא" שייך אצל התורה שבכתב, מביא מן הכתוב (משלי ז, ג) "קשרם על אצבעותיך", כי הקשירה על האצבע הוא קשירה לגמרי שלא תוסר מאתו התורה, ותמיד תהיה התורה שבכתב לפניו, וירמוז עליה באצבעו, וזהו קשירה על אצבעותיו. ואמר (שם) "כתבם על לוח לבך", רצה לומר כי תמיד יעיין בתורה בלבו, וזהו נקרא כתבם על לוח הלב. ומפני שאמר (נדרים סב.) "אשנה וכו'", וזהו התורה שבעל פה, הביא ראייה לתורה שבעל פה מן (משלי ו, כא) "קשרם על לבך", כלומר שיעיין בתורה בלבו, ולא תוסר התורה מאתו. ואמר (שם) "ענדם על גרגרותיך", שתמיד יהגה בתורה שבעל פה בגרונו, זהו "ענדם על גרגרותיך". כמו שהביא "קשרם על אצבעותיך" לתורה שבכתב, שירמוז תמיד באצבעו על התורה הכתובה לפניו, כך התורה שבעל פה תהיה על גרגרותיך תמיד, ולא לעיין בה בלבד, רק "ענדם על גרגרותיך". ואצל התורה שבכתב מקדים "קשרם על אצבעותיך", מפני שהתורה כבר כתובה לפניו. אבל גבי תורה שבעל פה, צריך קודם ההכנה ולמוד שיקבל התורה שבעל פה, ולפיכך אמר "קשרם על לבך" ואחר כך "ענדם על גרגרותיך".

#**ואחר כך**= מביא ראיה לאהבת התורה, ממה שאמר (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", ודבר כמו זה יש לאהוב בודאי מצד הנועם והשלום שיש בתורה. ויותר על זה, מצד החיים שבתורה, שנאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה". ומפני שהתורה יש בה דברים אלו, ראוי שיאהב התורה, כי האדם בטבע אוהב דבר שהוא טוב. ולפיכך העיקר שיהיה אוהב התורה בשביל מעלת התורה. וכאשר ילמד התורה בשביל אהבת התורה, יש לו דביקות בו יתברך, כי האהבה לדבר הוא דבק בדבר שהוא אוהב. וכאשר דבק בתורה, על ידי זה יש לו דביקות גמור בו יתברך.

#**ומפני כי**= למוד התורה היא לאהבה, יש לו לברך השם יתברך על אשר נתן לנו התורה, וזהו אהבה גמורה כאשר נותן ברכה להשם יתברך על שנתן התורה לעמו ישראל. ולפיכך תקנו שלש ברכות על התורה, והכל שתהיה למוד התורה מאהבה. ובגמרא בפרק קמא דברכות (יא:) מאי מברך, אמר רבי יהודא בר אשי, "ברוך אשר קדשנו וצונו לעסוק בדברי תורה". ורבי יוחנן אמר, "הערב נא ה' אלקינו וכו' ברוך אתה השם המלמד תורה לעמו ישראל". ורב המנונא אמר, "ברוך אתה ה' אשר בחר בנו מכל העמים ברוך אתה ה' נותן התורה וכו'".

#**ואלו שלש ברכות**=, רבי יהודא סבר כי יש לברך על ברכת התורה, כמו שאר ברכת\* המצות שמברכין על המצות כלם. ומה שמברכין "לעסוק בדברי תורה", ולא "ללמוד תורה", נראה כי אם מברכין כך, היה משמע על התורה שהיא התורה כהלכה, כי זה עיקר התורה. ואם לא היה מכוין ההלכה, לא היה זה נקרא 'תורה', וזה אינו כלל, כי אף שאינו מכוין הלכה הוא גם כן מצוה, ולפיכך מברכין "לעסוק בדברי תורה".

#**ויש לומר**= גם כן כי "למוד" שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצות, שהוא על מעשה, ולכך מברך "לעסוק בתורה", כמו שפירשנו. עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה. והדבור הוא מעשה נחשב, כמו שאמרו (ב"מ צ:) עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכך הברכה הוא "לעסוק בתורה". ומכל מקום אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי "עסק" נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מכל מקום פונה אליו ועוסק בו, ולכך מברכין "לעסוק".

#**ורבי יוחנן**= סבר שאין לברך "לעסוק בדברי תורה", דאינו דומה לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד האדם כמו שאר מעשה\* המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל. ולפיכך יש לברך על דבר זה "הערב נא ה' אלקינו וכו'" עד "ברוך המלמד תורה לעמו ישראל".

#**ורב המנונא**= סבר כי יותר יש לברך על שנתן תורה כולה לישראל, כי אם לא נתן תורה לישראל בתחלה, לא היה תורה לכל ישראל. ולפיכך יאמר "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה". ותחלת הברכה "אשר בחר בנו מכל העמים [ונתן לנו את תורתו]", כלומר כי נתן תורה על הר סיני לישראל. וסיום הברכה "נותן התורה", ולא "נתן" כמו שהתחיל, כי בכל יום הקב"ה נותן תורה לישראל, ואם\* לא כן חס ושלום נשתכחה התורה מישראל, כי "נותן התורה" שם התאר, ורצה לומר שאף בכל יום ובכל עת נותן התורה. ואם לא כן, היה חס ושלום נשתכחה תורה מישראל, ודבר זה מבואר ליודעים. והוא נרמז במה שאמר (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף", ואמרו בספרי קולו של הקב"ה לא פסק, ובארנו זה במקום אחר.

#**וקאמר שם**= כי דבר זה מעולה שבברכות. כי ברכה זאת היא יותר עליונה, כי נתן התורה כולה לישראל, והביאה לעולם התורה שלא היה בעולם כלל קודם. וגם מברך "נותן התורה", רצה לומר עתה נותן התורה בכל יום. ובודאי דבר זה מעולה ועליונה שבברכות. וקאמר רב פפא "הלכך נימרי לכולהו" (ברכות יא:); שיש לברך על המצוה\* שעוסק בתורה, כמו שמברך על שאר מצות. ויש לברך כי השם יתברך מלמד תורה, ומוציא שכלו של אדם אל הפעל. ועל ידי השם יתברך, שהוא מוציא שכל האדם אל הפועל, ועל ידי האדם שהוא עוסק, הוא למוד התורה. ומברך גם כן על שבחר בישראל ונתן להם התורה בכלל, ובכל יום נותן התורה גם כן, ובזה מברך על הכל. וצריך ליזהר בברכה זאת.

#**ובפרק אלו נדרים**= (נדרים פא.), אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב (ירמיה ט, יא) "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה", דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת ולא פרשוהו, עד שהקב"ה בעצמו פירשו, שנאמר (שם פסוק יב) "על עזבם את תורתי ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה". היינו "לא שמעו בקולי" היינו "לא הלכו בה". אמר רב יהודא, שלא ברכו בתורה תחלה.

#**ויש לשאול**=, מאחר שמצוה לברך בתורה תחלה, אם כן למה לא היו מברכים בתורה תחלה. אבל פירוש דבר זה, כי הברכה יש לו לברך בפה וגם בלב, וראוי שלגודל הטובה שנתן השם יתברך את התורה, כן ראוי שתהיה הברכה בכל לבבם, כפי רוב הטובה שנתן להם התורה. כי הברכה שמברך האדם על המצות, נותן ברכה על החסד והטוב שעשה ונתן לו מצוה זאת, ובשביל זה הוא אוהב השם יתברך בכל לבבו\*. שהרי אף כי המצות הם עול על האדם, ועם כל זה מקיים המצוה, ומברך השם שנתן לו המצות. ודבר זה הוא ברכה גמורה בכל לבבו, כאשר הוא מברך השם יתברך על דבר שנתן לו והיא לעול אליו, ולפיכך אין צריך שיהיה כל כך בכל לבבו. אבל תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה, וחפצים בה מצד עצם התורה, שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה. ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך בשביל שנתן להם התורה. ולפיכך אין הברכה של תורה דומה אל ברכת המצות, שהוא לעול על האדם, אלא אם היה מכוין ביותר כאשר מברך על התורה, והיה מתדבק בו יתברך באהבה גמורה בשביל שנתן התורה, ודבר זה הוא קשה ביותר שיעשה זה, ולא נמצא, וזה שאמר "שאין מברכין בתורה תחלה".

#**ומזה**= תוכל לדעת כי מאוד צריך האדם שיהיה נזהר שיברך על התורה בכל לבבו ובכל נפשו, ודבר זה שאי אפשר לתלמיד חכם להיות נזהר בזה. והוא הסבה שלא יצא תלמיד חכם מהם כמו שאמרו שם, וזה מפני כי חסר מהם לתת ברכה אל השם יתברך, שהוא יתברך נותן ומשפיע התורה, ומפני כך אין משפיע להם בן תלמיד חכם. כי השפעת תלמיד חכם הוא השפעת התורה בעצמו, וכאשר מחסרים הברכה שאינה כפי מה שראוי להיות על השפעת התורה, גורם דבר זה שאין השם יתברך משפיע להם תלמיד חכם\*.

#**ודבר זה**= בעצמו היה גורם שחרבה הארץ כמו שאמרו שם, כי דבר זה מה שלא ברכו בתורה תחלה התחלת הסרת התורה מישראל, כי הברכה היא שהוא יתברך משפיע התורה לישראל, וכאשר הוא יתברך משפיע התורה לישראל אז לא היו מתחילים לסור מן התורה. כי בזה שהוא יתברך נותן התורה להם, מחזיק גם כן התורה אצלם. וכל שכן הוא; אם נתן להם התורה מתחלה, כל שכן כאשר כבר היה להם התורה, שהוא יתברך מחזיק התורה אצלם שלא תוסר. וכאשר היו מחסרים שלא היו מברכים על התורה שנתן להם, אז השם יתברך לא היה מחזיק התורה אצלם שילכו בתורה, וכמו שאמר (ירמיה ט, יב) "על עזבם את תורתי ולא הלכו בה". וזה היה התחלת הסרה, והתחלת הסרה גורם הסרה אחרת, עד שהוסרה התורה לגמרי. ודומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד. וכן דבר זה, מה שהיו מברכים על התורה היה זה גורם שהשם יתברך משפיע התורה לישראל, וזה היה גורם לקיים התורה ולשמור אותה, כי השפעת התורה לשמור ולעשות ולקיים, ולא זולת זה. לכך כאשר לא היו מברכין בתורה תחלה, היה גורם שאבדה הארץ. והבן כי הדברים עמוקים מאוד מאוד, ועוד הארכנו במקום אחר. ולכך האדם צריך להזהר בברכה זאת מאוד מאוד.

<> כן נתבאר למעלה ר"פ ב, פ"ג לאחר ציון 37, פ"ד לאחר ציון 234, ר"פ ו, פ"ו לאחר ציון 101, ועוד. ולמעלה ר"פ ג כתב: "הנה התבאר לך כי מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל. ולכך אמרנו כי הענוה ביחוד היא הכנה אל התורה השכלית, כי מדת הענוה מתיחס אל השכל, כמו שאמרנו. ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי". וראה להלן הערות 7, 40, 55.

<> פירוש - אם לימוד תורה מחייב סילוק הגשמי שהוא מחוץ לעצם הלימוד [כמו תאוה גופנית (ראה הערה קודמת)], כל שכן שלימוד התורה יחייב סילוק הגשמי ששייך לעצם הלימוד, והוא "למוד התורה בעצמו משום הנאתו". וראה הערה הבאה.

<> כמו לימוד לשם עושר ושלטון, וכיו"ב. והנה אינו שולל לימוד לשם הנאת הלימוד, וזה תואם לדברי האגלי טל הידועים, שכתב בהקדמתו לספר את הדברים הבאים: "מדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תוה"ק, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו, אין זה לימוד תורה כ"כ לשמה, כמו אם היה לומד בפשיטות, שאין לו מהלימוד שום תענוג, והוא רק לשם מצוה... ובאמת זה טעות מפורסם, ואדרבא, כי זה עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה... ומודינא דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו הרי זה נקרא שלא לשמה, כהא דאוכל מצה שלא לשם מצוה, רק לשם תענוג אכילה... אבל הלומד לשם מצוה, ומתענג בלימודו, הרי זה לימוד לשמה, וכולו קודש, כי גם התענוג מצוה" [הובא בחלקו למעלה פ"ד סוף הערה 338].

<> לשונו באור חדש [קמח:]: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [ראה להלן פ"ח הערה 79]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 149]. וראה להלן הערה 32.

<> הנה מבאר כאן שהלומד לשם כבוד הוא לומד לדבר גשמי, והוא מכלל "הדברים הגשמיים" [לשונו למעלה]. וכן בסמוך כתב [לפני ציון 37]: "אם עוסק בתורה שלא לשמה, רק להנאתו הגשמית, בשביל שינהגו בו כבוד". אך בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב.] כתב: "הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 139] כתב: "הכבוד... היא מעלה נבדלת אלקית, וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו... נחשב זה כזורק אבן למרקוליס [חולין קלג.], שהוא אלהות זר". ואמרו חכמים [ברכות נח.] "'והמתנשא לכל לראש' [דהי"א כט, יא]... אפילו ריש גרגותא משמיא מוקמי ליה". ולפי זה מדוע הכבוד יכלל ב"הדברים הגשמיים". ויש לומר, כאשר הכבוד ניתן לו ע"י אחרים, זהו דבר רוחני. אך כאשר הוא עצמו רודף אחר כבודו, זהו דבר גשמי. וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו, וז"ל: "כי רדיפת הכבוד הוא גאוה, ובעל הגאוה מרוחק מן הכבוד". והגאוה היא מדה גשמית [כמבואר למעלה פ"ב הערות 24, 102], לכך רדיפת הכבוד היא מדה גשמית. וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ח הערה 140.

<> אמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... יכול אם הגיס דעתו, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'וענוה צדק". ובח"א שם [א, לח:] כתב: "ואמר עוד דוקא שאינו מתגאה, שאם מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית. שדבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד שאין השכל ראוי לגסי רוח, עד שאמרו [קידושין מט:] סימן לגסות רוח, עניות, מאי עניות, עניות דתורה. ודבר זה התבאר הרבה. וכאן מעלתו הוא בשביל חדוד התורה, שרצה לומר שקנה מדריגה שכלית ביותר, ואם הוא מתגאה בזה, הרי הוא מבטל המדריגה שראוי אליו מצד חדוד השכלי. כי בארנו בראיות ברורות כי המתגאה הוא בעל גוף, ואין לו המדריגה השכלית. ולכך אין קונה על ידי חדוד השכלי המדריגה אשר ראוי לשכל החד הזה כאשר הוא נוטה אל הגשמי, ודבר זה מבואר למי שמבין את זה" [הובא למעלה פ"ב הערה 89 ופ"ו הערה 42]. הרי שדבר גשמי מביא להעדר התורה.

<> למעלה, שהגשמי מפקיע מקנית התורה השכלית, וכמובא בהערה 1. והתומר דבורה פ"ז כתב: "היאך ירגיל האדם עצמו במדות התפארת, אין ספק שמדת התפארת הוא העסק בתורה. אמנם צריך זהירות גדול שלא יתגאה אדם בדברי תורה, שלא יגרום רעה גדולה, שהרי כמו שהוא מתגאה, כך גורם שמדת התפארת, שהיא התורה, תתגאה ותסתלק למעלה ח"ו, אלא כל המשפיל עצמו בדברי תורה, גורם אל התפארת שתרד ותשפיל עצמה להשפיע למלכות".

<> צרף לכאן מאמרם [קידושין ל:] "תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם, נמשלה תורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו. ואמר לו, בני, כל זמן שהרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתיירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו". הרי דוקא במקום שהוזכר שהתורה היא סם חיים, הוזכר המשל של רטיה המונחת על המכה. והרי הרטיה היא מחוץ לאדם, ונותנת לו חיים.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [ער:]: "כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'', ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו''. לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". ושם בהמשך [רצב.] כתב: "כתר תורה נבדלת מן האדם, ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו" [הובא למעלה פ"ד הערה 239].

<> לשונו בנתיב הלשון שלהי פ"א: "כי הסם יש לו דבר זה, שהאדם הוא מניח הסם על גופו ממש, והרטיה הזאת היא קשורה עליו לגמרי. שהרפואה שאינו עליו לגמרי, אינו מרפא כ"כ כמו הדבר שהוא מונח עליו ממש. כי אם הסם הוא דבק על הגוף, שהוא צריך רפואה, אז האדם הוא קרוב לרפואה ביותר".

<> מדגיש שמאותו הטעם שהתורה היא סם חיים ללומדים לשמה, כך מאותו טעם היא סם מיתה ללומדים שלא לשמה. והביאור הוא, שלימוד תורה מחבר את האדם אל התורה, שהוא חבור אל הקב"ה, וכאשר החבור הזה הוא כראוי [לימוד לשמה], אז האדם מתעלה אל מדריגת התורה, וממנה באה אריכות ימים, שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". אך כאשר החבור הזה אינו כראוי, אז האדם מועל בקדשים, שמשתמש בקדשי שמים לצרכי חולין, לכך זה גופא הטעם שמתחייב במיתה, וכמו שמבאר. באופן שקדושת התורה מזכה את לומדיה לשמה בחיים, ומחייבת את לומדיה שלא לשמה מיתה [ראה הערה 49]. @**וכן ביאר**^ בתפארת ישראל פל"א [תסז:], וז"ל: "כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה, יש בו דבקות עם השם יתברך. וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך, אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר [שבת פח:] למיימינים בה סמא דחייא. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך. ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] כי האומות היו שומעים קול אלקים ומתו. כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו. אבל ישראל הם אינם חמריים כמו שהם אומות העולם מכחישי ה', שהם נוטים אל החומר. אבל ישראל היה להם המעלה הנבדלת מן החומר... וראוי להם הדבוק עם השם יתברך. ומפני כך היו שומעים קול אלקים חיים, והיו חיים לעולם. שכל ששמעו קול אלקים חיים היו חיים לעולם ולעולמי עולמים. וזה מפני הדבקות שהיו דבקים בו יתברך, שהיו שומעים קול אלקים, והדבקות הזה היה מגיע להם החיים, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם'". וראה הערה 15, ולהלן פט"ו הערה 69.

<> "המתכבד בכתרה של תורה ונהנה בכבודה, ועושה אותה ככלי לעשות בו צרכיו, הרי נספה" [לשון רבינו יונה שם באבות].

<> סנהדרין פג. "הזיד במעילה, רבי אומר במיתה, וחכמים אומרים באזהרה". והרמב"ם [הלכות מעילה פ"א ה"ג] פסק כחכמים, שכתב: "כל המועל בזדון לוקה". ולפי זה יקשה שכתב כאן דלא כהלכתא. ובכמה מקומות בספריו נקט כדבר פשוט שהנהנה מהקדש חייב מיתה [כאן, דר"ח פ"א מי"ג (שנד:), שם פ"ד מ"ה (קכג:)]. וצ"ע.

<> לשונו בדר"ח פ"א מי"ג [שנד.]: "ופירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים... ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה... ובמסכת נדרים בפרק קונם יין [סב.], רבי טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות, אחתיה בשקיא ושקליה ואמטיה למשדיה בנהרא. אמר, אוי לו לטרפון שהרגו ההוא גברא. שמע ההוא גברא, שבקיה וערק. אמר רבי אבוה אמר רבי חנניה בן גמליאל, כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה, אמר אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה, דאמר רבי אבא בר בר חנה אמר רבי יוחנן, כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם. ומה בלשאצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו חול, נעקר מן העולם, דכתיב ביה [דניאל ה, ל] 'בלילא קטיל בלטשצר', המשתמש בכתרה של תורה, שהיא קודש לעולם, על אחת כמה וכמה, עד כאן. הרי המשתמש בדבר שהוא נבדל קודש, מאחר שאין לו חבור עמו הוא נדחה ונעקר מן העולם. כי שני דברים אשר אין להם חבור יחד, אם הם מתחברים, הפחות נדחה, שאין לו מציאות עם הנבדל". וכן כתב בח"א לנדרים סב. [ב, כב.]. וראה להלן פט"ו הערה 69.

<> ואדרבה, כאשר ישראל שמעו במתן תורה קול אלקים היו חיים לעולם, וכמבואר בהערה 11. וזהו מתק לשונו כאן "וכי &**אלקינו**^ הוא המיתה לאדם", שאצל ישראל קדושים "אלקינו" הוא שורש החיות, לעומת אומות העולם, ששמעו קול אלקים ומתו, וכמבואר בהערה 11.

<> לשונו בדר"ח פ"א מי"ג [שנד:]: "וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה". ובגבורות ה' ס"פ כב כתב: "כי הדבר הנבדל, מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים".

<> בדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלקית... וכאשר משתמש לענין עולם הזה בדבר שהוא נבדל מן עולם הזה, הרי מקבל הפסד, שהנהנה מן הקדושה חייב מיתה. וזה מפני כי הדבר הקודש נבדל מן עולם הזה, והוא השתמש ונהנה בעולם הזה מדבר שהוא נבדל מהעולם הזה, וחייב מיתה. שאין לעולם הזה מציאות כלל במדריגה הקדושה הנבדלת מן העולם הזה. ולפיכך אם מתחבר אל המדריגה הקדושה, מקבל העדר, מאחר כי אין מציאות אל העולם הזה עם המדריגה הקדושה... המשתמש בתורה לצרכו ולהנאתו הגשמית, בודאי הוא נהנה מן הקודש, והתחבר בדבר גופני אל דבר קודש שנבדל ממנו, ועליו נאמר 'ודאשתמש בתגא חלף'". וראה למעלה פ"ב הערה 1, ולהלן פ"ח הערה 169. @**ומה שכתב**^ כאן ש"התורה היא קודש קדשים", כן כתב בנתיב הפרישות פ"א, וז"ל: "אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ובמאמר קדישין שאלתא', אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים... שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלקית, ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה, שהיא קדושה על קדושה".

<> יש לדייק בלשונו, שכתב כאן "ודבר זה עושה העוסק בתורה &**שלא לשם שמים**&, רק להנאתו שהיא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול. לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה &**שלא לשמה**^ נעשית לו סם המות". הרי שפתח ב"תורה שלא לשם שמים" וסיים ב"תורה שלא לשמה", ומשמע שהן דבר אחד. ולפי זה "תורה לשמה" תתפרש שהיא "תורה לשם שמים". אמנם הנפש החיים שער ד, פרקים ב-ג, כתב בזה"ל: "ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם... כי היה די לענין הדביקות במסכת אחת או פרק או משנה אחת שיעסוק בה כל ימיו בדביקות, ולא כן מצינו לרז"ל שאמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה הלכות ואגדות כו' [סוכה כח.]... אבל האמת כי ענין 'לשמה' פירוש לשם התורה, וכמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אליעזר בר רבי צדוק [נדרים סב.] עשה דברים לשם פעלן ודבר בהן לשמן, זה לשונו: 'עשה דברים לשם פעלן - לשמו של הקב"ה, שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות" [הובא למעלה פ"ו הערה 36]. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 34] ובדר"ח פ"ו מ"ב [סב.] משמע מדבריו שמבאר כנפש החיים, שפירוש "לשמה" הוא לשם התורה, וכמבואר שם בהערה 36. וכן מבואר בדבריו לח"א לנדרים סב. [ב, כב.], והובא להלן הערה 66. ויל"ע בזה. @**ועוד אודות**^ שהגשמי נדחה מפני הרוחני, הנה אמרו חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה". וכתב שם בח"א [ב, א.] לבאר: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו [ראה גו"א שמות פ"ב הערה 85]. וכתיב [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד. וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת ש"ש מצויה שם העניות מצויה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב אודות גמרא זו [שהעניות מצויה במקום הזכרת ה']: "כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי, הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה תורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל". ובגבורות ה' פס"ב [רפא:] כתב: "ומה שזכר [תהלים קיד, ד] 'ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן' יותר ממזה שזכר שאר הנמצאים. שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים, היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם, ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש, לפיכך הנמצאים, כמו הים והירדן בורחים מפני קדושתו יתברך. ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך. וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה... ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל. וכן ההרים בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות 'הים ראה וינוס ההרים רקדו כאלים', כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:], באר הגולה באר הששי [רלד.], ונר מצוה [פח:]. וראה להלן פ"י הערה 136.

<> לאחר ציון 4.

<> בדרוש על המצות [סב.] הביא את מאמרם [עירובין כא:] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, וכתב לבאר: "כי במה שהגדר הוא שלא לעבור את התורה, וכל זמן שיש לתורה גדר, לא בא לעבור התורה ולבטל אותה. וכאשר אין הגדר, הוא בא לעבור התורה, עד שבסוף ח"ו בא לבטל כל התורה. נמצא כי כאשר הוא עובר דברי חכמים, שהם גדר התורה, בא להעדר התורה. וכאשר נותן העדר בתורה לבטל התורה, ראוי שיקבל הוא בעצמו העדר, כאשר נותן העדר בתורה". וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 63] כתב: "אדם שאינו מלמד תורה לאחר הוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה, כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו". והביאור הוא כדבריו למעלה פ"ה [לאחר ציון 32], שכתב: "לא כן כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים. לכך כאשר האדם מסיר אותה ומסלק אותה ממנו, בשביל זה מגיע אל עצמו העדר, כי הוא נתן העדר במה שאין שייך לו, לכך מגיע העדר אל עצמו". אך להלן פ"ח כתב שזה מדה כנגד מדה כפשוטה, וכלשונו [לאחר ציון 119]: "יהיה לו העדר מדה כנגד מדה, הוא הביא את התורה אל ההעדר... כך הוא עצמו מגיע אל הגיהנם, שהוא ההעדר הגמור". והנה למעלה בפ"ה הדגיש שהתורה עצמה אינה בת העדר, ולכך ההעדר חוזר אל עצמו. אך כאן לא הזכיר שהתורה עצמה אינה בת העדר, ולכך משמע שכוונתו כאן היא ל"מדה כנגד מדה", וכפי שביאר להלן בפ"ח. וראה למעלה פ"ה הערה 36, להלן פ"ח הערה 120, ופי"ב הערה 34.

<> פירוש - הטעם השני שכתב כאן [שהלומד תורה שלא לשמה חייב מיתה משום שדבר זה העדר התורה], והטעם הראשון שאמר למעלה [שחייב מיתה משום שמשתמש בקדשי שמים לצורך חולין] הם טעם אחד. ולכאורה דבר זה קשה להולמו, שנראה שטעמים אלו הם הפוכים זה מזה; כי הטעם הראשון מבאר שהתורה לעולם עומדת בקדושתה, והאדם הוא זה שמקבל העדר. ואילו הטעם השני מבאר שיש כאן העדר התורה, דבר שלא נזכר כלל בטעם הראשון. ונראה ביאורו, שהטעם של "העדר התורה" הוא רק מבחינת האדם החוטא, שהואיל ואין חבור וצירוף בין הדבר הנבדל לבין הדבר החומרי, דשניהם אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, לכך האדם המחברם להדדי, בעל כרחך שאינו מחשיב את התורה לדבר נבדל, ובזה הוא חותר להעדר התורה. אך כל זה הוא רק מבחינת מחשבת האדם החוטא, אך לא שעולה בידו חלילה להעדיר את התורה, וחייב מיתה על שם מחשבתו, שחשב להעדיר את התורה, ולכך הוא עצמו יעדר מצד מדה כנגד מדה [כמבואר בהערה הקודמת]. אם כן הצד השוה שבין שני הטעמים הוא שמן הנמנע הוא לצרף הקודש אל החול, כי אין קיום לשניהם ביחד. והואיל וכך, לטעם הראשון האדם חייב מיתה, כמשפט החול שנדחה מפני הקודש. ולטעם השני האדם חייב מיתה, שבהכרח אדם זה חתר להעדיר את התורה, ועל כך מתחייב מיתה ב"מדה כנגד מדה".

<> דרך המהר"ל להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [ד"ה ובפרק במה בהמה], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. @**ודע**^, בעוד שכאן ביאר שהתורה היא סם חיים לאדם, בנתיב הלשון ביאר שאין התורה כ"כ סם חיים כפי שהלשון הוא סם חיים, וכלשונו: "אף על גב שהתורה היא סם חיים גם כן... מכל מקום אינו דומה [ללשון], כי התורה היא רחוקה מן האדם עצמו, כי התורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה סם לגמרי אל האדם כמו שהוא הלשון. כי במה שהלשון הוא קרוב אל האדם, לפיכך הלשון הוא סם חיים לגמרי אל האדם, שהחיים דבק באדם על ידי הלשון".

<> אמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה", ובדר"ח שם [יג.] כתב: "מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים" [הובא למעלה פ"ד הערה 228, פ"ו הערה 37, וראה להלן הערה 40 שמזכיר שם דברים אלו שכתב בפרק שנו]. וכבר השריש כמה פעמים שמעלות התורה חלות על לומדיה, וכגון להלן ר"פ יא כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [ראה להלן הערה 154]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 228, ופ"ו הערה 69. וראה להלן פ"ט הערה 88, ופי"א הערה 14].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]: "דוקא כאשר עוסק בתורה לשמה, שאז הלימוד כפי מה שראוי להיות. אבל כאשר אין התורה כפי מה שראוי לה להיות, אין לזה מדריגת התורה שיש לה דברים אלו, שהרי עוסק בתורה לכונה אחרת". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "קרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה" [הובא למעלה פ"ד הערה 170, וראה להלן הערה 47, פ"י הערה 132, ופי"ב הערה 112]. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [רעו:]. ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה... אבל אם סר מזה, שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 49]. וראה להלן הערה 43.

<> פירוש - התורה היא ה"טוב", והחסד הוא ה"טוב", ולכך התורה היא "תורת חסד". ויש לדון, האם ה"טוב" של התורה הוא החסד שבתורה, או שה"טוב" של התורה הוא טוב מצד אחר, אך מ"מ יש כאן צד השוה עם חסד, משום שגם חסד נקרא "טוב", אך זהו "טוב" אחר מה"טוב" של חסד. והנה למעלה ר"פ ד כתב להדיא שהצד השוה בין ה"טוב" של התורה ל"טוב" של חסד הוא שהתורה גופא כולה חסד, וכלשונו: "כי התורה עיקר שלה הוא החסד, וכדכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'. ואמרו זכרונם לברכה [סוטה יד.] התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים, כמו שבארנו בנתיב גמילות חסדים [פ"א], כי התורה היא הטוב הגמור, ולכך היא תורת חסד, כי החסד הוא הטוב הגמור". ושם בנתיב גמילות חסדים פ"א [ד"ה ועוד ראוי] כתב: "ראוי שתהיה תחלת התורה חסד וסופה חסד, מפני שעיקר התורה הוא הטוב. ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט, לא היה כאן דין כלל. כי אם לא היה האדם חוטא, לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה, רק הטוב והחסד, והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהיה הכל בטוב, שיעשו הכל התורה, ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע, כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב... ולכך התחלת התורה גמילות חסדים, כי גמילות חסדים בפרט הוא הטוב. וכן הסוף הוא גמילות חסדים, מפני שזהו תכלית התורה לסלק הרע ולהיות טוב" [הובא למעלה פ"ד הערה 13, עיי"ש]. אמנם מלשונו כאן לא משמע הכי, שכתב: "כי התורה עצמה היא הטוב הגמור, כמו שהוא החסד שהוא טוב הגמור. וזה שאמרו כי תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים, כדאיתא במסכת סוטה [יד.], וכל זה מפני כי התורה היא הטוב הגמור". אך לא הזכיר שה"טוב" של תורה הוא מחמת החסד שבתורה. ועוד, אם הטוב של התורה הוא מחמת החסד שבה, לא היה כותב "כי התורה עצמה היא הטוב הגמור, &**כמו**^ שהוא החסד שהוא טוב הגמור", דאין כאן שני דברים שונים שאחד הוא כמו השני, אלא דבר אחד ממש המופיע בשני מקומות [בתורה ובחסד], ומה שייך לומר על דבר אחד ש"זה כמו זה" [מעין קושיא זו איתא בגו"א דברים פ"ד אות כ (פו.)]. ולמעלה פ"ד [לפני ציון 13] כתב לשון אחר, וז"ל: "כי התורה היא הטוב הגמור, ולכך היא 'תורת חסד', כי החסד הוא הטוב הגמור", אך לא אמר שהטוב של התורה הוא &**כמו**^ הטוב של החסד, אלא שה"טוב" של התורה &**הוא**^ ה"טוב" של החסד. ואכן מצינו בדר"ח פ"א מ"ב [קעג.] שביאר את ה"טוב" של תורה בפנים אחרות, וכלשונו: "כי התורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערות 16, 281]. וכן ביאר בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.], נתיב גמילות חסדים פ"ב [יובא בהערה 27], תפארת ישראל פי"ב [קצא:], ח"א למנחות נג: [ד, פב:], וח"א לנדה ל: [ד, קנט.]. וראה בסמוך הערה 33 שגם משם מבואר שאיירי בתורה שיש לה אפיוני חסד, אך לא בתורה של חסד.

<> כמבואר בהערה הקודמת. וראה הערה הבאה.

<> לפי דבריו כאן ש"טוב" התורה אינו החסד שבתורה, אלא שכליות התורה [כמבואר בהערה 25], צריך לבאר מהו הצד השוה בין "טוב" זה ל"טוב" של גמילות חסדים. אמנם בנתיב גמילות חסדים פ"ב ביאר זאת, וז"ל: "[צריך] מעשה שהוא מתחבר אל התורה והוא שייך לתורה, וזה הוא גמילות חסדים, כמו שמצינו אלו שני דברים ביחד בכל מקום. והרי מספר שניהם אחד, כי 'גמילות חסדים' מספרו תרי"א, כמספר 'תורה'. והמעשה שהוא ראוי אל התורה הוא גמילות חסדים, שהרי התורה תחלתה וסופה גמילות חסדים, כי שניהם הם טוב... כי בעל גמילות חסד הוא מסולק מן החמרי, ויש לו זכות. והתורה קנין שכל אלקי לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 13]. ובאבות פ"ב מ"ה אמרו "ולא עם הארץ חסיד", ובדר"ח שם [תקעז:] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר. וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב, שמדה זאת לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר. ומפני כך אינו חסיד לעשות לפנים משורת הדין, כי החסידות הוא מצד הפשיטות והזכות, שהוא נבדל מן עבות החמרי" [ראה להלן פ"י הערה 147]. הרי הצד השוה בין ה"טוב" של תורה ל"טוב" של חסד הוא ששניהם נבדלים מן עבות החמרי.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב:]: "כאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל". ולהלן ר"פ ח כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה, ולא לאחר". ובנתיב הענוה פ"א כתב: "כי החסידות באדם במה שהוא איש טוב... כי החסידות כאשר הוא הטוב אל הכל". ודבר זה יוטעם על פי מה שמפורסם בעולם [בשם החידושי הרי"ם (מובא בספר אוצר חיים ויקרא שם) ובתורת יצחק לר"י מוורקי שם], שלמרות שהחסידה נקראת "חסידה" על שם ש"עושה חסידות עם חברותיה במזונות" [רש"י ויקרא יא, יט], מ"מ היא עדיין עוף טמא [שם, אע"פ שהרמב"ן שם (פסוק יג) ביאר שהעופות הטמאות הן אכזריות], כי עושה חסידות רק עם "חברותיה", ולא עם אלו שאינן נמנות על חברותיה, וזו חסידות פסולה, כי חסד הוא אל הכל ועם הכל, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 31.

<> בפחד יצחק ר"ה תחילת מאמר ב כתב: "'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו]. וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד, אלא תורה ללמדה זו היא תורה של חסד. שלא ללמדה, זו היא תורה שאינה של חסד [סוכה מט:]. חידוש גדול הננו מוצאים בכאן, דהשפעת תורה לתלמידים אין ענינה פעולה הכוללת תורה וחסד כשהן מחוברין, אלא שעצם הדברי תורה המושפעים מקבלים את גוון החסד, שהרי מושג החסד משמש בכאן בתור שם התואר לגוף החפצא דתורה. ובודאי שרבותא גדולה היא, דהרי דבר פשוט הוא דאדם המשמיע ד"ת מתוך הספר לאדם סומא [אך אינו מלמדו תורה, אלא רק משמיע לו], אין כאן אלא פונדק אחד שנזדמנו לתוכו שתי מצוות של תורה וחסד בבת אחת, וברי שאין שום אחת מהן נעשית שם תואר לחבירתה. ואילו תורה הנלמדת לתלמידים לא קרינן בה תורה וחסד, אלא שתורה זו תכונתה משתנית, ושם לוי יש לה 'ותורת חסד' היא קרויה", ועיין שם מה שמבאר.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנר מצוה [לג:] כתב: "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי האומה הזאת [מלכות יון] יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם" [ראה להלן פ"ט הערה 110]. ובהמשך שם בנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית". ובדרך חיים פ"א מי"ז [תד:] כתב: "אין גבול לשכלי". ושם פ"ב מט"ו [תתיג.] כתב: "דוד אמר [תהילים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד', רצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי, שהוא ג"כ בעל תכלית וגבול, להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי שהוא בעל גבול". וכן שם פ"ד מי"ד [רפט.] כתב: "נאמר [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'. וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מ"מ מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול ותכלית. אבל לב מלך... והלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב] כתב: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיוון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר... ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו מעצמו... שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה" [הובא למעלה פ"ד הערה 246, להלן פ"ט הערה 122, ולהלן פי"ד הערה 40]. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 24] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי". וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 73] ביאר שהתורה השכלית לא תיכנס בגדר הגבול השייך לגשמי, ולכך צריך ללמוד בהתמדה מאוד, ולא לפי שעה ולפי זמן. ולהלן ר"פ ח כתב: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... התורה השכלית מפני שהיא שכלי, אין לה ענין הגשם. כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית, מתפשטת מבלי גבול". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". וכן הוא שם פ"כ [תלז:]. וצרף לכאן את יסודו שהברכה היא ללא גבולות, וכלשונו בגבורות ה' ר"פ טו, וז"ל: "הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', אין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ". וראה למעלה פ"ב הערות 27, 28, ולהלן פ"ח הערה 5.

<> אודות שהחסד הוא לכל ללא גבול, הנה נאמר [תהלים פו, ה] "כי אתה ה' טוב וסלח ורב חסד לכל קוראיך". וכן אמרינן "כל מאמינים שהוא חי וקים, הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת שחרית לר"ה]. ואמרו חכמים [סוכה מט:] "צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים". ולהלן ר"פ ח כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר". ובדר"ח פ"א מ"ב [רז:] כתב: "גמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'. וכתיב [ישעיה לב, כ] 'אשרי זורעי על כל מים', שדרשו זה על גמילות חסדים, כמו שאמרו ז"ל במסכת בבא קמא בפרק קמא [יז.], כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר 'אשרי זורעי על כל מים' ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'. ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים". והרי מים מתפשטים "לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול, לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל" [לשונו למעלה פ"ב לפני ציון 29]. וראה למעלה הערה 28. @**ונראה**^ ביאור הדבר, כי כבר השריש כמה פעמים שהחסד הוא בא מצד הנותן, לעומת הרחמים המתעוררים מצד המקבל [נתיב העבודה פי"ח, נצח ישראל פמ"ז (תשפח:), גבורות ה' פס"ט (שיח.), ועוד]. לכך אין גבול לחסד, כי הגבול נקבע לפי המקבל, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קכג:], וז"ל: "'משה קבל תורה מסיני' [שם]. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה... אלא קבל התורה מה שאפשר לקבל". אך השפעת החסד אינה מצד המקבל, לכך אם אין מקבל - גבול מנין. והרי שורש "קבל" הוא כמו שורש "גבל", כי אותיות קו"ף וגימ"ל מתחלפות [רש"י ויקרא יט, טז "כל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו, בי"ת בפ"א, וגימ"ל בכ"ף וקו"ף", ואותיות גיכ"ק הן ממוצא אחת, שהן אותיות החיך]. נמצא שהגבול נקבע לפי המקבל, ובחסד שאין הנדון מצד המקבל, ממילא אין לו גבול.

<> "דכל הנאתו, הן שעושה משום כבודו, או מה שהוא מן הדברים הגשמיים" [לשונו למעלה לפני ציון 3].

<> נמצא שמבאר את הבטוי "תורת חסד" כמו "תורה שכלית", שאיירי בשכל שיש לו אפיוני החסד, כי כמו שהחסד לא יוגבל, כך התורה השכלית [לימוד לשמה] לא תוגבל. אך לא שאיירי בתורה של חסד. וזה תואם לדבריו למעלה, וכמבואר בהערה 25.

<> שאינה מלמדה לאחרים, אלא משאיר אותה אצלו.

<> שמלמדה לאחרים.

<> וכן לפי הסברו הראשון [לאחר ציון 24] איירי בתורה שכלית שיש לה אפיונים של חסד, רק שם ביאר שאיירי ב"טוב" של התורה, וכאן מבאר שאיירי בהעדר גדר וגבול של התורה.

<> כמבואר למעלה הערה 5.

<> אודות שהשכל משפיע אל הכל, כן כתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 60], וז"ל: "שהשכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין. ולפיכך השכל נמשל למים [תענית ז.], כי המים מתפשטים בלא גבול להם, וכמו שהתבאר בסמוך. ולכך אם תלמיד חכם יש לו מדת השכל שלא יוגבל, רק תורתו מתפשט לכל, והכל מתבשמים ממנו, אז תורתו מתקיימת". ואמרו חכמים [ר"ה כג.] "כל הלומד תורה ואינו מלמדה, דומה להדס במדבר", ובח"א שם [א, קכה.] כתב: "אין אילן יותר נאה כמו הדס, שעשוי לריח, וחביב ומקובל על הבריות מאוד. וכאשר הוא במדבר, אין מקובל על האדם, והוא לבטלה. וכן הוא מי שלמד תורה ואינו מלמדה. ונפקא מיניה שבא לומר, כי עיקר התורה היא השכל, מטבעו ללמוד את אחרים, ואם לא כן הוא לבטלה, כי עצם השכל היא להשפיע לכל. וזה ידוע מצד החכמה, כי השכל מטבעו משפיע לכל, לפי שאין לשכל גבול כמו שיש לחומר, רק השכל הוא משפיע לכל, ומענין השכל להיות משפיע, כמו שאמרנו, כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע. וכן החכמה העליונה היא מקור הברכה והשפע. לכך כל ת"ח, החכמה שבו מעצמו עומד להשפיע לאחרים מן החכמה שבו. ולפיכך דומה להדס, שלריח הוא עשוי, ואין בו תועלת אם אין מקבל ממנו תועלת שום נמצא" [הובא למעלה פ"ב הערה 63]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפב:] ש"משה היה הטוב, היה משפיע לאחרים, כמו שראוי אל השכל להשפיע" [ראה להלן פ"ח הערה 6].

<> צרף לכאן את מאמרם [ע"ז ב:] שהקב"ה הציע את התורה לכל האומות, אך הן מיאנו בה, כי שכליות התורה מחייבת שהיא לא תוגבל כלל, אלא תושפע לכל, וכמבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], נתיב העבודה פי"ג, תפארת ישראל פט"ז [רמב:], גו"א שמות פ"כ אות ז, דרוש על התורה [יט:], וח"א לע"ז ב: [ד, כ.]. וראה למעלה פ"ב הערה 61, ולהלן פ"ח הערה 94.

<> כפי שביאר הרבה פעמים שהאופן שהאדם יוכל להתעלות למדריגת התורה השכלית הוא רק כאשר יש בו "צד השוה" לשכליות התורה, וכמלוקט למעלה בהערה 1. וכן הקנין הארבעים וארבעה של התורה הוא "הלומד על מנת ללמד" [אבות פ"ו מ"ז]. ובדר"ח שם [רז:] כתב: "דבר זה, כי זה עצם התורה שילמד אחרים גם כן, ולא נתנה התורה שתעמוד אצלו, רק נתנה תורה ללמד אותה לאחרים... כי עצם התורה היא שילמד אותה לאחרים". וצרף לכאן את דברי החינוך מצוה תיט, שכתב: "מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'". הרי שמצות תלמוד תורה נאמרה בתורה בלשון של שינון לאחרים, ולא בלשון שלומד לעצמו. ומוכח מכך שלימוד תורה הוא רק באופן שילמד לאחרים. ובתשובות רבי עקיבא איגר [קמא, סימן כט] כתב: "פסקינן באורח חיים [סימן מז סעיף ג] הכותב בדברי תורה צריך לברך... וכבר תמהו המגינים [מגן אברהם ומגן דוד על הש"ע שם] דאמאי מברכים על הכתיבה, כיון דכתיבה הוי רק הרהור [והמהרהר בד"ת אינו צריך לברך (שם סעיף ד)]. וכבר יישב בשו"ת שב יעקב [חלק א סימן מט (ד"ה ועל דבר הראיה)], ותורף דבריו משום דמצות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד'ושננתם לבניך'... משום הכי ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. מה שאין כן בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים, והוא בכלל 'ושננתם לבניך'". וכן אמרו חכמים [ע"ז ט.] "ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה". ואע"פ שאברהם אבינו הכיר את בוראו הרבה שנים קודם לכן [ראה רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג], מ"מ התקופה של תורה החלה רק בשעה שלימד לאחרים. ושוב מוכח מכך שעצם התורה הוא רק כשמלמדה לאחרים [מפי בני האברך החשוב רבי חנוך דב שליט"א, וראה להלן פ"ח הערה 8].

<> אודות שהשכל ענינו להשפיע לאחרים, כן ביאר הפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ח, וז"ל: "החוק השולט בהשפעת השכל הוא 'מתלמידי יותר מכולם' [מכות י.]. כלומר, לא רק שהשכל אינו מתחסר על ידי ההשפעה לזולת, אלא שאדרבא, השפעה זו מביאה היא לו תוספת כח. מיוחד הוא חוק זה רק להשפעת החכמה. והחיות הפנימית של החוק הזה מתפרשת היא מתוך דיבורו של המהר"ל שהשכל גר הוא בעולם הזה [גבורות ה' ס"פ ט (נט:), והובא למעלה פ"ג הערה 46]. כלומר, מהותו של השכל שייכת היא בעצם לחיי עולם הבא, ולתקופת אחרית הימים. אלא שדירתו בעולם הזה איננה אלא דירת עראי של גר השוכן במקום רחוק ממקום מושבו הקבוע. ובדרך משל נאמר; אם נראה חכם עוזב מקום משכן חכמתו הקבוע, ומתגורר לפרקים במקום רחוק מן החכמה, הלא נבין כי בבחינת ה'חכמה לעצמו' לא היה בא למרחק, כי מצד חכמתו לעצמו יותר נוח לו במקומו הקבוע. ורק הצורך להשפיע הוא שהביאו לחיות חיי גר במרחקים. הוא הדין והיא המידה בכח השכל. השכל הוא גר בעולם הזה... ותכונת הגרות של השכל מעידה היא כמאה עדים כי מהותו של השכל, מהות של השפעה היא. ועל כן אנו אומרים, שמכיון שכל כוחות החיים הם בבחינת תושבים בעולם הזה, לכן אין ענין ההשפעה אצלם אלא בבחינת 'היכי תמצא', ויתכן הוא הדבר שישמשו לצינור של השפעה. אבל כח השכל, שהוא בבחינת גר בעולם הזה, הרי ענין ההשפעה הוא עצם מהותו... וזה הוא סוד המהלך של 'ומתלמידי יותר מכולם'. סגולת הגרות של השכל היא היא הגורמת כי פעולה של השפעת השכל, תהא פעולה של רכישה תוך כדי הענקה".וראה להלן פ"ח הערה 6.

<> דר"ח פ"ו מ"ב [הובא למעלה הערה 23], ופרק ששי של אבות נקרא "פרק שנו", כיון שהפרק מתחיל במלים "שנו חכמים". וכן מבואר למעלה פ"ה הערה 39.

<> כמלוקט למעלה הערה 24, קחנו משם.

<> שהביא למעלה [לאחר ציון 8] את מאמרם [תענית ז.] "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות", וביאר שני טעמים לכך; (א) הנהנה מקדשי שמים חייב מיתה. (ב) לימוד שלא לשמה הוא העדר התורה, ולכך הוא עצמו מקבל העדר.

<> מהמשך דבריו משמע שמקשה שהואיל ונענש במיתה ["נעשית לו סם המות"], הרי הוא נעדר לגמרי, ופשיטא שלא יזכה ל"תורת חסד". ותוספות תענית ז. [ד"ה וכל] כתבו: "וכל העוסק בתורה שלא לשמה תורתו נעשית לו סם המות - וקשה והלא אמרינן [פסחים נ:] 'לעולם יעסוק אדם בתורה אע"ג שאינה לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. ויש לומר, דתרי שלא לשמה הוי; דמה שאמרינן 'לעולם יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה', היינו כלומר כדי שיקרא רבי, או כדי שיכבדוהו. ומה שאמרינן הכא 'כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו סם המות', היינו מי שלומד לקנטר". ומעין זה תירצו בנזיר כב: [ד"ה לעולם]. ואם יש תרי לא לשמה, הרי כך נוכל ליישב גם את שאלתו כאן; כאשר לומד לקנטר נאמר על כך "נעשית לו סם המיתה", אך כאשר לומד כדי שיכבדוהו [שאינה נעשית לו סם המות], בזה הוצרכו לומר שמ"מ אין זה "תורת חסד". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכז.] הביא את קושית התוספות הנ"ל, והציע תשובה אחרת משלו. ולשיטתו אין לנו הכרח לומר שיש תרי לא לשמה, ולכך כאן הוקשה לו כפי שהקשה כאן.

<> לכך אין להקשות שהואיל והוא נעדר לגמרי, מהו החידוש שאינו זוכה ל"תורת חסד", כי עדיין היה מקום לומר שכשם שמקבל שכר על לימוד שלא לשמה [כמו שיבאר], כך יזכה ל"תורת חסד", קמ"ל שאינו זוכה לכך, וכמו שמבאר והולך.

<> לשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד'... למיימינין בה אורך ימים איכא וכל שכן עושר וכבוד, למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ורש"י שם בפירושו השני כתב "'מיימינין בה' עוסקין לשמה, 'משמאילים' שלא לשמה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:] הביא את המאמר וביארו, והובא למעלה בהערה 24. ועל כל פנים מבואר שיש שכר של עושר וכבוד ללומדים שלא לשמה.

<> פירוש - מה שאמרו [תענית ז.] "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות" אין מיתה זו מתפרשת כהעדר וחדלון בעצם, דא"כ לא היה שייך לומר שעם כל זה יזכה לעושר וכבוד. אלא ההדגשה היא שאינו זוכה למכלול השכר שיש ללומד תורה לשמה [אריכות ימים, עושר, וכבוד], אלא זוכה רק לעושר וכבוד, אך לא לאריכות ימים, וכאשר אינו זוכה לאריכות חיים של התורה, ממילא מתהפכת תורתו לסם המיתה, וכמבואר בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 10]: "כמו שהתורה היא סם חיים לתלמיד חכם שהוא עוסק בה לשמה, כך התורה היא סם המות לתלמיד חכם שאינו עוסק לשמה". ומדגיש בזה שמאותו הטעם שהתורה היא סם חיים ללומדים לשמה, כך מאותו טעם היא סם מיתה ללומדים שלא לשמה. והביאור הוא, שלימוד תורה מחבר את האדם אל התורה, שהוא חבור אל הקב"ה, וכאשר החבור הזה הוא כראוי [לימוד לשמה], אז האדם מתעלה אל מדריגת התורה, וממנה באה אריכות ימים, שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". אך כאשר החבור הזה אינו כראוי, אז האדם מועל בקדשים, שמשתמש בקדשי שמים לצרכי חולין, לכך זה גופא הטעם שמתחייב במיתה. באופן שקדושת התורה מזכה את לומדיה לשמה בחיים, ומחייבת את לומדיה שלא לשמה מיתה [ראה למעלה הערה 11].

<> כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81 שכאשר המהר"ל כותב "בארנו זה &**במקומו**"^, ולא בלשון היותר מצוי בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי האגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"י [שטז:], ושם פ"ג מט"ז [תיט:]. ולכך נראה שכאן כוונתו לחידושי אגדות למסכת תענית, כי מאמר זה הובא שם, ולא זכינו לחידושיו למסכת תענית [ראה להלן פי"א הערה 47]. וכן לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו.

<> פירוש - עד כה ביאר שהאופן היחיד שהאדם יתדבק למעלת התורה הוא רק אם ילמד לשמה. וכאן מוסיף לבאר שאף זה לא סגי, אלא צריך גם שיבקש לעשות, שאל"כ לא יתדבק בתורה, וכמו שהולך ומבאר.

<> "אפילו שכר לימוד אין לו" [רש"י שם].

<> כך הוא לשון הגמרא, אך אין מקרא כזה. ובמסורת הש"ס שם הגיה שלשון הפסוק הוא "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", והוא נאמר בפרשת ואתחנן [דברים ה, א].

<> "ואיבעית אימא - כדמעיקרא אין לו אלא תורה, ודקאמרת האי נמי פשיטא, לא צריכא כו'" [רש"י שם].

<> כמבואר למעלה הערה 1. ולמעלה ר"פ ב כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן לא יקבל אותה... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי". וראה להלן פי"ז הערה 14.

<> לשונו להלן ר"פ יז: "ביאור זה מה שאמר כי אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט, אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית".

<> לכך אין המעשה מרוחק מן האדם הגופני, לעומת השכל המרוחק ממנו. ואודות שהמעשה שייך לגוף, כן כתב למעלה פ"א [לפני ציון 153], וז"ל: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף". וכן נתבאר הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם". ושם פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל [שם פ"ג מ"ט] 'כל מי שמעשיו מרובים וכו''". ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן שם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד [ראה למעלה פ"א הערות 153, 228, 234, 259, פ"ד הערה 217, להלן הערה 113, פ"ח הערה 167, ופי"ז הערות 8, 15].

<> לשונו להלן ר"פ יז: "ולכך המצות שהם שייכים לאדם, על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה. וכאשר מדליק הנר, אחר כך מגיע אל האור, שהוא התורה. ולכך כאשר עושה המצות שהם נר, אחר כך מגיע אל האור היא התורה. ולכך כתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה', רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה הוא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לו רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו" [ראה להלן פ"ח הערה 167]. @**ובתחילת דרוש על המצות**^ כתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן הש"י על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והש"י רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר א"כ היה ראוי לקרותם 'חכמה'... אין הכוונה בתורה שנתן הש"י החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם, להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה, כי אם אין מעשים אין תורה [ומביא שם המאמר שמביא כאן]... הרי שאם אין לו מעשים, כאילו אין לו תורה כלל. וזה יורה השם שנקראת 'תורה', ולא 'חכמה', כי צריך לצרף הדבר שיורה חכמתה אל החכמה והידיעה, והוא המעשה. והטעם כי אין התורה כשאר חכמות שישיגם האדם מעצמו, ולא נתנו לו מהש"י בעצם, כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל. לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה במעשה ובידיעה" [הובא למעלה פ"א הערה 56]. וראה להלן פ"ח הערות 123, 167, ופי"ז הערה 8.

<> בהרבה מקומות, וכמלוקט בהערה 57. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 259].

<> לשונו בח"א ליבמות קט: [א, קמז.]: "כל שאינו בעשיה וכו'... שהוא מרחיק עצמו מן עשיות המצוה, ואם יש לו לעשות סוכה, אומר לאחר שיעשה אותה... כי כל כונתו על התורה. וזה אין לו לעשות, שאין נחשב התורה אצלו בפעל, כי ע"י השכל שהוא לומד תורה, אין התורה בפעל. ולכך כתיב 'ולמדתם ועשיתם', 'כל שישנו בעשיה ישנו בלמוד, ואם אינו בעשיה אינו בלימוד'. וכל זה מן הטעם אשר אמרנו, כי על ידי עשיות המצוה אז התורה אצלו בפעל, לא כאשר למד בשכלו בלבד. ואפילו אם מלמד אחרים, והאחרים עושים, עם כל זה לא נחשב כי התורה הוא אצלו רק כאשר במעשה הוא אצלו, ולא על ידי אחרים... שאינו רוצה וחפץ לעשות מצוה, ולפיכך אין לו אף התורה, ואחר כך המצות שעושים אחרים אינם זכות אליו, כאשר אינו חפץ עצמו במעשה... שכר אין כאן כאשר אינו חפץ ורוצה לעשות המצוה, רק שכל ענינו ללמוד תורה, ולא לעשות המצות".

<> בגמרא שלפנינו לא הובא מקרא זה, אך הובא בעין יעקב. וכדרכו מביא גירסת העין יעקב, וכמלוקט למעלה פ"א הערה 62. וראה להלן הערה 134.

<> זה לשון הר"ן [שם] בביאור פסוקים אלו: "קשרם על אצבעותיך - כלומר לא תכוין להנאתך, אלא כדי שיהיו שגורין בפיך. והוסיף על זה ואמר 'ענדם על גרגרותיך'. ואחר כך הביא ראיה שסוף הכבוד לבא, שנאמר 'דרכיה דרכי נועם', ואומר 'ותומכיה מאושר'". אמנם המהר"ל יבאר בסמוך את הפסוקים באופן שונה.

<> "כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב" [הוספה בח"א לנדרים סב. (ב, כב.), שכתב שם כדבריו כאן כמעט אות באות]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב" [הובא למעלה פ"ה הערה 114]. ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כא:] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי. ומי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשר ודביקות עם השם יתברך, והשם יתברך עמו". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה ס"פ יג כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)]. וראה למעלה פ"ג הערה 73, ולהלן פ"ט הערה 128, ופי"א הערה 47.

<> פ"ה [לאחר ציון 112], וכלשונו: "אין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בורא". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל הש"י היא הדביקות בו יתברך, כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה" [הובא למעלה פ"ה הערה 113, ולהלן פ"ט הערה 137].

<> לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 33]: "וכאשר האדם עושה לכבוד עצמו של אדם, לא קנה מדריגה שהיא יותר עליונה ממדריגת האדם עצמו, מאחר שהוא אינו עושה לשמה. רק כאשר עושה לשמה, והתורה בעצמה יש לה מעלה עליונה, לכך קונים מעלה והצלחה עליונה. אבל כאשר אינו עושה לשמה, רק לכבוד עצמו, אינו קונה מעלה יותר כלל".

<> פירוש - פסוק זה מורה שרק אהבת ה' מביאה לדביקות בה', ומן הנמנע שידבק בה' ע"י מעשים שאינם נמשכים מאהבת ה'. ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב דברים אלו בזה"ל: "ואם ילמד תורה לשום כונה אחרת, לא יקנה על ידי התורה הדביקות בו יתברך, שהוא האהבה, וכדכתיב 'לאהבה את ה' אלוקיך ולדבקה בו'. ואם למד תורה לא מצד אהבת התורה, רק לכונה אחרת, אין קונה על ידי התורה אהבת השם יתברך, שהרי אין לו חבור ודבוק אל התורה כאשר לא ילמד תורה מצד עצמה". וחזינן שמבאר "תורה לשמה" שהיא "תורה מצד עצמה". וראה למעלה הערה 18.

<> "שאז אינו דבק בתורה כאשר אין כונתו רק לשם כבוד, ואז אינו דבק בו יתברך" [הוספה בח"א לנדרים שם]. וראה גו"א דברים פי"א אות יב, ודר"ח פ"ד מ"ה [קי:, ויובא להלן הערה 147].

<> בא לבאר את הפסוקים השונים שהובאו במאמר.

<> "מפני שהתורה [שבכתב] כבר כתובה לפניו" [לשונו בסמוך]. וכן נאמר [ישעיה ו, י] "פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין וגו'", וביאר הגר"א שם: "כי ג' חלקי התורה; שבכתב, ושבע"פ, וסודות התורה. יפול הראיה על מה שבכתב, והשמיעה על שבע"פ, והבנת הלב על חלקי הסוד". ובנתיב הלשון פ"ד כתב: "אחאב היה אוהב תורה שבכתב, שהתורה שבכתב אין כחה בפה, רק מעיין בתורה הכתובה לפניו". והרי תורה שבכתב נקראת "מקרא", מלשון קריאה.

<> בסמוך יבאר מדוע פסוק זה תואם לתורה שבכתב.

<> "וירמוז עליה באצבעו" - יצביע עליה באצבעו. ואודות ש"רמוז" הוא הוראה באצבע, כן כתב בגו"א שמות פי"ב אות א, וז"ל: "דמילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי". וכן נאמר [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע" ותרגם אונקלוס שם "מרמז באצבע". וכן הוא בבאר הגולה בהקדמה [יז:], ושם הערה 101. ונמצא שההדגשה ב"קשרם על אצבעותיך"; היא שהתורה תהיה לפניו באופן שיוכל להורות עליה באצבעו.

<> כאמור בהערה הקודמת הדגשת הפסוק היא שיוכל להורות באצבע על התורה שבכתב הנמצאת לפניו. ואולי זה המקור למנהג ישראל קדושים כאשר בבית כנסת מגביהים את הספר תורה, הצבור אז מורה על הספר באצבע. ורבים תמהו מה המקור למנהג זה [עיין בספר כרע רבץ עמודים רעד-רעו]. ולפי דברי המהר"ל כאן המקור הוא בפסוק "קשרם על אצבעותיך", שיש להורות באצבע על התורה שבכתב.

<> כן כתב הגר"א קודם לכן [משלי ג, ג]: "כתבם על לוח לבך, במחשבה". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב:] כתב: "ואמר 'כתבם על לוח לבך', רצה לומר כי התורה שהיא כתובה לפניך על לוח, כתבה גם כן על לוח לבך".

<> "שלא יאמר אדם... אשנה שיקראוני 'רבי'" [לשון הגמרא שם].

<> שלשון שנון הוא על תושבע"פ, וכמו שאמרו [נדרים ח.] "האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל". וכן אמרו [קידושין ל.] "תנו רבנן, 'ושננתם' שיהו דברי תורה מחודדים &**בפיך**^, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד". והפני יהושע [שם] כתב: "נראה לי לפרש לפי פשוטו, משום דמלשון 'ושננתם' ילפינן שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך, והיינו מדלא כתיב 'ולמדתם', אלא 'ושננתם', שהוא לשון שינון... וא"כ תו לא מצינן למימר דלא איירי קרא אלא בתורה שבכתב... דלא שייך שינון וחידוד אלא בתורה שבעל פה, שהיא משנה וגמרא". ובח"א לקידושין שם [ב, קלד.] כתב: "כי השנון כאשר האדם מבין הדבר על בוריו, ולא הבנה כל דהו, וזהו נקרא שנון, שהוא חדוד. וזה ע"י מקרא משנה תלמוד, אז יודע כל הדברים כמו שראוי לדעת, וזה נקרא 'ושננתם'. ואם חסר אחד מהם, אין זה שנון שהוא חד בתורה".

<> כי היא תהיה קשורה ללבו. ובח"א לנדרים סב. [ב, כב:] כתב משפט זה כך: "הביא ראייה לתורה שבעל פה מן 'קשרם על לבך', כלומר שבשכלו יבין התורה שבעל פה". ושילוב דבריו שם עם דבריו כאן הוא שעל ידי ההבנה התורה לא תסור ממנו, אלא תהיה קשורה בו. ובח"א לסוטה כב. [ב, סג:] כתב: "כי קנין התורה כאשר ידע אותה בשכלו [על בוריה (מהדורת כשר)], ואז התורה עומדת עם האדם. וזה שלמד המשנה ולא הבין אותה על עומקה, אין קונה התורה רק בדבור בלבד, ואין הדבור קנין האדם, רק השכל והחכמה, שהיא שייכת לאדם, והוא קנין האדם" [ראה להלן פט"ו הערה 275].

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.]: "ואמר [משלי א, ט] 'וענקים לגרגרותיך', פירוש 'גרגרותיך' הוא הגרון שמשם יוצא הדבור של אדם" [הובא למעלה פ"א הערה 90].

<> כפי שביאר למעלה פ"ד באורך [מציון 273 ואילך] את החיוב להוציא דברי תורה בפה, והביא על כך כמה מאמרים מעירובין [נד.] להורות כן. וראה שם הערה 325.

<> פירוש - לאחר שהשוה בין "קשרם על אצבעותיך" [הנאמר לגבי תושב"כ] ל"ענדם על גרגרותך" [הנאמר לגבי תושבע"פ], עומד על הבדל מיקומם בפסוקים שבהם הוזכרו. כי בעוד "קשרם על אצבעותיך" נאמר ברישא דקרא [משלי ז, ג "קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך"], הרי "ענדם על גרגרותך" נאמר בסיפא דקרא [משלי ו, כא "קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרותך"].

<> ואין לו לאדם אלא להורות עליה תמיד באצבע, כי התורה שבכתב כבר מונחת לפניו.

<> בביאור מרגניתא זו, ראה למעלה פ"ד סוף הערה 338, שנתבאר שם שסדר קליטת דברי תורה הוא שמתחילה יש לאדם לשתוק ולהבין דבר ה' [וזהו "קשרם על לבך", וכמבואר בהערה 76], ולאחר מכן עליו לשנות בפה את מה שהבין [וזהו "ענדם על גרגרותך"].

<> לשונו בח"א לנדרים סב. [א, כב:]: "ואצל תורה שבכתב מקדים 'קשרם על אצבעותיך', מפני שהתורה כבר כתובה לפניו. אבל גבי תורה שבעל פה צריך קודם ההכנה שיקבל תורה שבעל פה מרבו. ולפיכך אמר 'קשרם על לבך', כלומר שיקבל התורה שבעל פה ויבין אותה, ואחר כך 'ענדם על גרגרותיך'". אך יש להעיר מפסוק נוסף הנמצא בספר משלי, שנאמר [משלי ג, ג] "חסד ואמת אל יעזבך קשרם על גרגרותיך כתבם על לוח לב". ואם "גרגרותיך" מורה על תורה שבע"פ המזקיקה הכנה קודמת, כיצד נאמר שם ברישא "קשרם על גרגרותיך" ללא הקדמה והכנה מתאימה. ויל"ע בזה. @**ואודות יסודו**^ שהתורה שבכתב כבר נמצאת בעולם, ואילו תושבע"פ נמצאת בעולם רק לאחר הכנה מתאימה, כן מבואר להדיא בגמרא [קידושין סו.], שאמרו שם "היה שם אחד איש לץ לב רע ובליעל, ואלעזר בן פועירה שמו, ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך, ינאי המלך, לבם של פרושים עליך ["שונאיך הם, ואין שמחים בהצלחתך" (רש"י שם)]... ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך, ינאי המלך, הדיוט שבישראל כך הוא דינו ["לסבול חרפתו" (רש"י שם)], ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך ["בתמיה, שלא תנקם מהם" (רש"י שם)]. ומה אעשה, אם אתה שומע לעצתי, רומסם ["הרגם" (רש"י שם)]. ותורה מה תהא עליה ["שמא תשתכח" (רש"י שם)], הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד ["הרי ספר תורה כרוכה ומונחת בתוכה המצות, ולא ישתכחו" (רש"י שם)]. אמר רב נחמן בר יצחק, מיד נזרקה בו אפיקורסות, דהוה ליה למימר תינח תורה שבכתב, תורה שבעל פה מאי". הרי מבואר שלגבי תושב"כ ניתן לומר "הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית", אך כל האומר כן כלפי תושבע"פ הרי הוא אפיקורוס, וכדבריו כאן.

<> פירוש - מביא ראיה שיש טעם הגון שיש לאהוב את התורה, וכמו שאמרו קודם לכן שם [נדרים סב.] "אלא למוד מאהבה, וסוף הכבוד לבא".

<> "כי האדם בטבע אוהב דבר שהוא טוב" [לשונו בסמוך]. ובתפארת ישראל פ"ז [קכה.] כתב: "כל דברי תורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. כלומר כי כל דרכיה של תורה הם טוב בעצמם, וזה כנגד מצות עשה. 'וכל נתיבותיה שלום', וזה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור שס"ה מצות לא תעשה, ולא יצא האדם מן החוק המוגבל, ואז יש לו שלום. וכאשר יעבור החוק, ונכנס בגבול אחר שאינו ראוי לו, אין שלום לו. רק השלום כאשר ישאר כל אחד בגבול שלו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 10]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה ברישא דקרא נאמר לשון כפולה "דרכיה דרכי נועם", ואילו בסיפא לא נאמר "וכל נתיבותיה נתיבות שלום", אלא נאמר רק פעם אחת "וכל נתיבותיה שלום". אלא הם הם הדברים. ברישא מדובר אודות מצות עשה, והן בעצמן נושאות בחובן את נעימותה של תורה, לכך נאמר "דרכיה דרכי נועם", לאמור הדרך בעצמה היא דרך נועם. אך בסיפא איירי אודות מצות לא תעשה, ואין מצות אלו נושאות בתוכן את השלום, אלא שהתוצאה משמירת מל"ת היא שלום, וכמבואר בתפארת ישראל שם. ולכך כל נתיבותיה של התורה מוליכים לשלום, אך אין הנתיב עצמו נקרא "נתיב שלום". וזהו שכתב הגר"א במשלי [א, טו] ש"נתיבות" הם "קטנים, שמהם באים לדרך הגדול". הרי מהות הנתיב נקבעת על פי תוצאתיו, ואילו מהות הדרך נקבעת על פי עצמה [שמעתי מיד"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א].

<> לשונו בח"א לנדרים סב. [ב, כב:]: "ומפני שהתורה יש בה דברים אלו, ראוי שיאהב התורה, כי האדם בטבע אוהב דבר שהוא טוב בעצמו. ואם אין אוהב דבר שהוא טוב, אין האדם טוב בעצמו, כי הטוב הוא אוהב את הטוב". ובגו"א בראשית פ"ח אות טז כתב: "ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא'". ורבינו יונה בשערי תשובה [השער השלישי אות קמח], כתב: "ונאמר [משלי כז, כא] 'מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו'. פירושו, מעלות האדם לפי מה שיהלל; אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו. כי לא ימצא את לבו רק לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו, ולגנות את העבירות ולהבזות בעליהן, מבלי מאוס ברע ובחור בטוב. ואם יתכן כי יש בידו עונות נסתרים, אבל מאוהבי הצדק הוא, ולו שורש בבחירה, והוא מעדת מכבדי ה'. והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור והמחלל את עבודת השם יתברך".

<> ולא בשביל כונה אחרת [של כבוד וכיו"ב], וכמו שביאר. ובגבורות ה' פכ"ד כתב: "והזכיר בארץ שלשה דברים; 'ארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש' [שמות ג, ח]. וכנגדם תקנו רז"ל [בברכת המזון] 'ארץ חמדה טובה ורחבה'. יש מפרשים האהבות הם שלשה; אהבת הערב, ואהבת המועיל, ואהבת הטוב. אהבת הערב, והוא הדבר שערב לו. אהבת המועיל, כמו העושר, שזה הדבר מועיל לו. ואהבת הטוב, הוא דבר הטוב בעצמו. ולפיכך אמר 'ארץ חמדה' נגד הערב. ו'ארץ טובה' נגד הטוב. ו'רחבה' כמו שאמר [בראשית לד, כא] 'הארץ רחבת ידים', רצה לומר לקנות קנינים, והם אהבת המועיל". וגדר האהבה הוא שאוהב את הדבר מחמת מעלתו, כי לולא כן זו אהבה התלויה בדבר חיצוני, שזו אינה אהבה מקויימת [אבות פ"ה מי"ז]. וכן הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו וכו'".

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 62]. והנה כאן מבאר מאמר זה שיש ללמוד תורה מחמת אהבת התורה ומעלותיה. אמנם בנתיב אהבת השם פ"ב הביא מאמר זה, וכתב: "הדבר שהוא נגד אהבת השם יתברך כאשר מעשיו הם שלא לשם שמים, רק להתכבד עצמו, או לשום כוונה אחרת, זה יוצא ממדת האהבה. וכמו שאמרו בפרק קונם יין [נדרים סב.] 'לאהבה את ה' אלקיך', כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה. הרי לך כי כאשר לימודו הוא לשם כבוד עצמו, מבטל האהבה אל השם יתברך, שיש לו ללמוד התורה בשביל אהבת השם יתברך". הנה הזכיר בדבריו שם את דבריו כאן בנתיב התורה, וכתב שם "שיש לו ללמוד התורה בשביל אהבת השם יתברך", ואילו כאן כתב "ילמד התורה בשביל אהבת התורה". אך באמת שאלה זו מתחילה בדברי הגמרא עצמה; שמתחילה הובא הפסוק העוסק באהבת ה' ["לאהבה את ה' אלקיך לשמוע בקולו" (ר' דברים ל, כ)], ובהמשך הובאו הפסוקים המפרטים את מעלותיה של התורה [נועם שלום וחיים], המורים שהאדם יאהב את התורה מצד מעלותיה. הרי פתח באהבת ה', וסיים באהבת התורה ומעלותיה. וכאן בנתיב התורה ביאר זאת, שעל ידי אהבת התורה יבוא לדביקות בה', אך בנתיב אהבת השם לא הזכיר כלל אהבת התורה, אלא רק את אהבת השם. ויל"ע בזה.

<> של השם יתברך, וכפי שביאר.

<> פירוש - כאשר המקבל מכיר טובה וברכה לנותן, יש בכך להביא לאהבה ואחדות בין המקבל לנותן. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קלו.], וז"ל: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". ושם במשנה ג [רכו.] כתב: "כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו". ושם במשנה ה [ער.] כתב: "מי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך בשביל התרוממות שנתן השם יתברך אליו, אין זה עובד רק מאהבה, שיש לברך השם יתברך על הטוב שעשה אתו". ושם במשנה י [שיד:] כתב: "כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו". וכדבריו אלו כתב גם כן כמעט אות באות בנתיב העושר פ"א. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסה.] כתב: "מפני זה אמרו [שבת י.] הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה, ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל". וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ג [רמג:], ושם משנה כג [תקג:]. ובח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "האדם היה לו להכיר הטוב שהשם יתברך עושה עמו, ומזה היה ראוי שיהיה לאדם האהבה". ועוד אודות שקבלה יוצרת חבור וקשור, כן ביאר בנתיב הצדקה פ"ו, בביאור מצות הלואה שנוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". ורש"י [במדבר לג, א] כתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב". וכן צרף לכאן דברי רש"י [דברים כט, ג], שכתב: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 66, ופ"ד הערה 203]. @**ומבואר מדבריו**^ שברכת ההודאה מורה על אהבת ה'. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א: "כאשר האדם מודה ומשבח השם יתברך בשמחה, ובזה האדם אוהב השם יתברך מאוד... כל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו... שהוא משבח ומברך על הטוב שעשה לו השם יתברך, הנה דבר זה אהבה מצד עצמו, כי מי שעושה טוב לאחד, בודאי הוא אוהב אותו". אמנם לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ד הוא: "ברכות הודאה, שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו". הרי שביאר שברכות ההודאה מורות על היראה, ולא על האהבה. ויל"ע בזה.

<> (א) "אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה". (ב) "המלמד תורה לעמו ישראל". (ג) "אשר בחר בנו מכל העמים וכו' ברוך אתה ה' נותן התורה" [ברכות יא.].

<> פירוש - מטרת ברכות התורה היא להביא שלימוד התורה יעורר את האדם לאהבת ה'. ובהקדמה לתפארת ישראל [ט.] כתב: "כי זה ענין הברכה על התורה, שהוא יתברך מבורך על זה, ואוהב השם יתברך בשביל הטוב שנתן לו התורה".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "ורבי יוחנן מסיים בה הכי 'הערב נא וכו''", אך המהר"ל אינו גורס כן, כי לדעתו הוה ברכה בפני עצמה, וכמבואר בהערה הבאה.

<> הנה כתב שיש כאן שלש ברכות. ודע, שנחלקו בזה הראשונים; דעת הרמב"ם היא [הלכות תפילה פ"ז הלכות י, יא] שאכן שלש ברכות הן, הראשונה אקב"ו וכו', והשניה "הערב נא", והשלישית "אשר בחר בנו וכו'". ואין השניה פותחת ב"ברוך", לפי שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, ולכן צריך לומר "הערב נא", בלי וי"ו, כי היא התחלת ברכה חדשה, ואינה סוף הברכה הקודמת. אך דעת רבינו תם היא [ברכות מו. תוספות ד"ה כל] שאינן אלא שתי ברכות, ש"הערב נא" היא חתימת הברכה של אקב"ו, ולכן אינה פותחת ב"ברוך". ומדברי המהר"ל מוכח שלומד כרמב"ם. וכן מוכח עוד, שהלחם משנה שם [הלכה י] כתב "ורבינו [הרמב"ם] לא היה גורס בגמרא 'ומסיים וכו'', אלא גורס הכי 'ורבי יוחנן אמר'. ובגרסת ההלכות 'הוה מסיים', משמע דהכל ברכה אחת". והמהר"ל ג"כ אינו גורס "מסיים בה", וכמבואר בהערה הקודמת, כי לדעתו היא ברכה בפני עצמה.

<> פסחים ז: "כל המצות מברך עליהן עובר ["קודם" (רש"י שם)] לעשייתן". ובב"י בטור אור"ח סימן מז כתב בשם תשובת הרשב"א "שאלה, כשאנו מברכין על התורה בכל בוקר, למה אין אנו מברכין לאחריה. תשובה, קריאת התורה מצוה, ואין מברכין על המצות לאחריהם". ובקהלות יעקב ברכות סימן כב כתב: "אבל ... ברכת אקב"ו לעסוק בד"ת... ברכה זו ודאי הוא ברכת המצוות". וראה במנ"ח מצוה ת"ל. ובהקדמה לתפארת ישראל [ג:] כתב: "לכך אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה' מפני שברכה הזאת היא ברכת המצות, שחייב לברך על כל מצות עשה". ושם פט"ז [רמג:] כתב: "כי ברכה ראשונה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה'. וברכה זאת היא כמו שאר ברכות המצות, שמברך על המצות. וגם זה שעוסק בתורה מצוה עושה, ומברך עליו". וכן כתב הפני יהושע [ברכות יא:].

<> כי הרי המצוה היא ללמוד, וכפי שכתב הרמב"ם בספר המצות, מ"ע יא, וז"ל: "היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזהו שנקרא 'תלמוד תורה', והוא אמרו [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'".

<> פירוש - תורה שכיון בה להלכה, אליבא דהלכתא.

<> לשונו להלן שלהי פט"ו [לאחר ציון 314]: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה... שיהיה יוצא ההלכה למעשה". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסה.] כתב: "עיקר התורה הוא ההלכה... וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל" [הובא למעלה פ"א הערה 204].

<> בהקדמה לתפארת ישראל [ה.] כתב: "אבל מי שאינו מכוין ההלכה על אמיתתה, אין זה למוד". ואילו כאן כתב "ואם לא היה מכוין ההלכה לא היה זה נקרא 'תורה'". ונראה שגם כאן צריך לומר שכוונתו היא שאין זה "למוד תורה", שאם תבאר שתיבת "תורה" גופא אינה כוללת לימוד שאינו מכוון להלכה, מאי אהני שיאמר "לעסוק בדברי תורה" במקום "ללמוד תורה", הרי בתרוייהו מזכיר תיבת "תורה", ועדיין יש מקום לומר שלימוד שאינו מכוון להלכתא אינו נכלל בברכה זו. אך אם תבאר שתיבת "ללמוד" היא המורה שבעי לימוד שמכוין ההלכה, שפיר יהני אם יאמר תיבת "לעסוק" במקום תיבת "ללמוד". ולהלן הערה 102 מבואר ש"למוד" מורה על הבנה ומחשבה.

<> כפי שכתב להלן ס"פ טו, וז"ל: "כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו. ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:], והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך".

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ה.]: "כי לכך מברכין 'לעסוק בדברי תורה', כי 'ללמוד תורה' לא שייך רק על מי שלמד תורה ומכוין ההלכה לאמתתה, שבזה שייך למוד תורה. אבל מי שאינו מכוין ההלכה על אמיתתה, אין זה למוד. לכך מברכין 'לעסוק בדברי תורה', בין שהוא מכוין ההלכה או שאינו מכוין ההלכה, רק שיכוין ללמוד האמת, אף על גב שהוא שוגג".

<> כי "למוד" מורה על ההבנה, וכפי שכתב בנתיב כח היצר פ"ד, וז"ל: "ורמז בתיבה זאת שכתוב [דברים ו, ה] 'בכל לבבך', דבר זה כי הלמ"ד מורה על הלב, כי לשון למ"ד שהוא לשון למוד, הוא הלב שבו החכמה. ובמדרש, למ"ד, אל תקרי למ"ד, אלא 'לב', שהלב מבין דעת, שנאמר [משלי י, ח] 'חכם לב יקח מצות', עד כאן. המדרש הזה בא לבאר כי הלמ"ד מורה על הלב שבו החכמה". לכך ברי הוא שתיבת "למוד" יאמר גם על לימוד של מחשבה. וכן כתב רש"י [דברים יח, ט]: "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנה:] כתב: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי... והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". ושם פ"ה מי"ד [שנא.] כתב: "דהוי משמע 'שלא למד' דהיינו שלא הבין". ושם פ"ה מכ"א [תקב:] כתב: "התלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב: "אבל 'למוד' נקרא הבנת הדבר מה שלמד".

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "יש לפרש שלכך אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', מפני שהברכה הזאת היא ברכת המצות, שחייב לברך על כל מצות עשה. ואין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא 'מצות עשה', שחייב לעשות. ולכך יש לברך 'לעסוק', דהיינו למוד תורה במעשה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקסז:] כתב: "לא מצינו מצוה על המחשבה, שהרי המצות שבתורה הם 'מצות עשה' ומצות 'לא תעשה', ובמחשבה לא שייך 'לא תעשה' כלל, דלא נקרא זה 'מעשה'. ואע"ג דנענש על המחשבה, מ"מ מצות 'לא תעשה' לא שייך, דלא שייך מעשה במחשבה". ובגבורות ה' ס"פ סב [רפג.] כתב: "ואם תאמר, למה אין מברכין על הגדה [של פסח]... ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב, דצריך להבין מה שאמר... וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה. ומברך 'אשר קדשנו' כי המעשה הוא עיקר. ולפיכך אין מברכין על הגדה. ובתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', שכל עסק שיש בו תלמוד תורה הוא המצוה, אע"ג שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'... ולפיכך שם יש ברכה" [ראה הערה 105]. והב"י בטור אור"ח סימן תלב כתב שאין מברכים על ביטול חמץ, כי עיקר הביטול הוא בלב, ואין מברכים על מצוה שהיא בלב. ובשו"ת רעק"א סימן כט כתב שלפיכך אין זבה מברכת על ספירת שבעה נקיים, שעיקר ספירתה הוא בלב. ובשו"ת ארץ צבי סימן פו [ד"ה ונלע"ד] הביא את דברי המהר"ל שמצות צריכות מעשה, וקישר אליהם את דברי האבני נזר אור"ח ח"א סימן מ סק"ו, שהיורש ס"ת לא קיים מצות "כתבו" [דברים לא, יט, סנהדרין כא:], משום שחיסר את מעשה הרכישה. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל, עמוד 10, וקהלות יעקב ברכות סימן יד. וכן המנ"ח מצוה תל ביאר דאין מברכין על הרהור בדברי תורה כפי שאין מברכין על ביטול חמץ, שלא קבעו ברכה על דברים שבלב. וכדברים האלו כבר התפרש בלבוש בסימן מז דהא דאין מברכין על הרהור בד"ת זהו משום שאין מברכין על מחשבה בעלמא. וכן כתב בישועות יעקב שם, והנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"א סימן מז.

<> לא ברור מהי כוונתו ב"כמו שפירשנו", שהרי עד כה לא פירש נקודה זו. ואולי כוונתו לדבריו בפרק ד, שביאר שם [מטעם אחר] שאין לברך על לימוד במחשבה, וכלשונו שם [לאחר ציון 326]: "כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה", וראה שם הערה 328.

<> וא"ת, והרי ישנן מצות שאינן במעשה, אלא במחשבה, וכמו מצות אהבת ה' ויראת ה', וכיו"ב [וראה בביאור הלכה סימן א (ד"ה הוא כלל) בהעתקת לשון החינוך בהקדמתו, שהביא שישנן שש מצות תמידיות ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש]. וכיצד כתב כאן ש"רק צריך שיעשה מעשה". ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שהרגשות של אהבה יראה נחשבות ל"מעשה", אלא שהן מעשים בלב, ובכך גם המהר"ל מודה שהן נחשבות למצות עשה. אך מה שמתמעט ממצות עשה היא מחשבה בלבד, שהמושכלות הנמצאות במחשבת האדם אינן בגדר "מעשה"**,** ואין מצוה שקיומה רק במחשבה. ודפח"ח. וראה למעלה פ"א סוף הערה 153, ותפארת ישראל פל"ז הערה 17.

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "לכך יש לברך 'לעסוק', דהיינו למוד תורה במעשה. וזה כאשר הוא מוציא הדבור זה נקרא עסק בתורה, שהדבור נחשב מעשה". ובתפארת ישראל פל"ו [תקל:] כתב: "כי הדבור... יש בו מעשה בשעת הדבור, והוא עקימת שפתיו". וכן כתב שם ס"פ מה [תשג.], וז"ל: "שאף הדבור נחשב מעשה". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב: "במעשה, שהיא התפלה עצמה, דהיינו הדבור". אמנם בדר"ח פ"ד מ"ה [קיט.] כתב: "ללמד לאחרים, אין זה מעשה כלל" [הובא להלן פ"ח הערה 14]. וכן בגו"א בראשית פ"כ אות ח כתב שדבור אינו נקרא מעשה, ושם הערה 10. ויל"ע בזה. @**ויש לדון**^ מהו הדין בשמיעת דברי תורה, שכאן מיעט מחשבה, והצריך דיבור, אך לא ייחד דבריו על שמיעה. ובשערי תשובה סימן מז סק"ג מביא שהשומע ד"ת צריך לברך כיון דשומע כעונה, ולכך שמיעה עדיפה מהרהור. וכן כתב במשכנות יעקב או"ח סימן סד דהשומע ד"ת מברך ברכה"ת. וכן הוא בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סימן קנט. אך בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סימן לה כתב שאינו מברך על שמיעה. וראה בשדי חמד מערכת ראש השנה סימן ב אות יט [חלק ט עמוד לח] שהאריך בזה. ובספר ברכת התורה [לרבי יצחק ויינברג שליט"א], סימן ט אות ב, תמה על זה, דאם בעי מעשה לברכת התורה [ולכך אינו מברך על הרהור], כיצד יש חיוב לברך על שמיעה. וכתב לבאר: "דשומע דברי תורה מברך כמו מי שמדבר בדברי תורה. וטעם הדבר דענין שומע כעונה אינו דעצם השמיעה נחשבת כדיבור, אלא ענין שומע כעונה הוא דע"י דין שומע כעונה משתתף השומע עם דיבורו של העונה, כמו שביאר לן החזו"א באו"ח סימן כט... ולפי זה נראה דהשומע דברי תורה, גם את"ל דהשמיעה עצמה אינה מעשה, והיא כהרהור בעלמא, מ"מ כיון שיש כאן דיבור של המדבר, והשומע נעשה שותף ע"י שמיעתו לדיבור זה, ממילא גם אצל השומע שפיר הוי כמצוה שיש בה מעשה, וצריך לברך לכולי עלמא". וכן פסק שו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"ב סעיף יב. [אמנם בחידושי רבי שמואל פסחים (אות קכא) הביא מדברי הרא"ש והריטב"א בפסחים ז: דאין מועיל דין "שומע כעונה" בתלמוד תורה. אך בתוספות ברכות כ: (ד"ה כדאשכחן) מבואר שיש דין "שומע כעונה" בתלמוד תורה]. וראה להלן פט"ו הערה 152.

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "אבל למוד נקרא הבנת הדבר מה שלמד, ואין הברכה רק על מעשה המצוה. ואם למד בעיון לבד אין לו לברך 'לעסוק בדברי תורה', שזה נאמר על המעשה". והנה כאן מבאר ש"לעסוק" מורה על הדיבור בפה [המעשה], ואילו "ללמוד" מורה על המחשבה והעיון. ולכאורה בדר"ח פ"ג מ"ב [עג.] כתב את ההיפך. שבמשנה שם אמרו [לגירסת המהר"ל] "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם... אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה מעלה עליו הכתוב וכו'", הרי שעל שנים שלומדים אמרו "ויש ביניהם דברי תורה", ועל היחיד הלומד אמרו "עוסק בתורה", ולא אמרו "לומד בדברי תורה", וכתב לבאר בזה"ל: "ומפני כי שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה, היא תורה גמורה. שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור. לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל. ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה, רק בעיון בלבד בלא דבור. ולפיכך אין הדבור עיקר, רק המחשבה. רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'. ולפיכך נקרא זה [הלימוד בשנים] עוסק בדברי תורה, ולא נקרא כאשר הוא ביחיד. שהרי תמצא [בראשית יז, יז] 'ויאמר בלבו', [ש"א א, יג] 'וחנה היא מדברת על לבה', ואין זה דבור ממש. וזה מפני כי אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה. ולפיכך לא נקרא זה 'דברי תורה', רק כאשר הם שנים, שאז נקראו 'דברי תורה'. ולכך אצל שנים אמר 'שנים שיש ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אמר 'אחד שיושב ועוסק בתורה', לא קרא למוד של יחידי רק 'עסק' בלבד. ומפני זה הטעם תקנו בברכה 'לעסוק בדברי תורה', ולא 'ללמוד בתורה', וזה מפני כי הברכה נתקנה על יחיד, ולא נקרא זה למוד בדברי תורה, רק עסק בדברי תורה". הרי שביאר ש"לעסוק" מורה על לימודו של היחיד, שאינו בגדר "דיבור", וזהו להיפך מדבריו כאן ש"לעסוק" הוא מעשה המוסב על דיבור ועקימת שפתיים. אמנם בסמוך יסתפק בהגדרת תיבת "לעסוק" [האם היא מורה על מעשה או על המחשבה], ולכך נבאר שדבריו כאן הם לפי הצד ש"לעסוק" מורה על מעשה, ואילו דבריו בדר"ח הם לפי הצד ש"לעסוק" מורה על מחשבה [ראה דר"ח פ"ג מ"ב הערות 340, 386].

<> פירוש - אין להוכיח מתיבת "לעסוק" שלימוד תורה מחייב דיבור ועקימת שפתיים.

<> כי כל פניה כלפי דבר נקראת "עסק", כמו שאמרו חכמים [כריתות יט:] "מתעסק בחלבים ועריות", שזו דרגה הכי נמוכה של פניה אל דבר [עיין כתב וקבלה בראשית כו, כ]. וכן נאמר [בראשית יב, יז] "וינגע ה' את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם", ותרגם אונקלוס שם "על עיסק שרי אתת אברם", הרי שכל ענין נקרא "עסק".

<> כפי שביאר בדר"ח פ"ג מ"ב [עג.], והובא בהערה 107. @**ומצינו בספריו**^ חמישה הסברים לכך שברכת התורה נתקנתה בלשון "לעסוק" ולא בלשון "ללמוד"; (א) הברכה נתקנתה על המעשה. (ב) הברכה נתקנתה גם אם אינו מכוון להלכה [שני הטעמים הם בהקדמה לתפארת ישראל (ג:-ה:), וכאן בנתיב התורה]. (ג) הברכה נתקנתה ללומד יחידי [טעמו בדר"ח פ"ג מ"ב (עג.)]. (ד) "כי כך משמע לשון 'למד' שהוא למד מאחר, אבל אם למד בעצמו לא הוה... ולכך אנו מברכין 'לעסוק בתורה' ולא 'ללמוד בתורה', דלשון 'ללמוד' משמע ללמוד מאחר, ואין מברכין על זה, רק שעוסק בתורה" [לשונו בדר"ח פ"ה מי"ד (שנא:)]. (ה) "בתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה',שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'" [לשונו בגבורות ה' ס"פ סב, וראה הערה 112].

<> הוא מאן דאמר השני שהובא בגמרא [ברכות יא:], שאמרו שם "מאי מברך, אמר רב יהודה אמר שמואל 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה'. ורבי יוחנן אמר 'הערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל'. ורב המנונא אמר 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה'". ומבאר שרבי יוחנן חולק על רב יהודה אמר שמואל שהובא לפניו. אמנם הפני יהושע שם מבאר שהנך אמוראים לא פליגי כלל, עיי"ש.

<> אודות שבשאר מצות האדם הוא הוא העושה אותן, הנה רש"י [בראשית ו, ט] כתב: "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם [אות טז] כתב: "מה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' [אף יותר מבנים], היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים [שהוזכרו רק בפסוק שלאחריו], שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם מפני שבתולדות משותף האדם עם הקב"ה יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר. והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד, לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים". לכך שונה מצות תלמוד תורה משאר מצות, כי אין מצות ת"ת ביד האדם כמו שאר מצות. @**ואם תאמר**^, הרי עצם הלימוד הוא בידו של האדם, כי יש בידו לשבת וללמוד, רק שאין בידו להוציא שכלו אל הפעל. אך המצוה היא על מעשה הלימוד, ולא על הוצאת שכלו אל הפועל, שהרי "אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה" [לשונו בגבורות ה' ס"פ סב, והובא בהערה 110]. א"כ מדוע לריו"ח אינו מברך על לימוד תורה ברכת המצות, דמאי שנא עצם הלימוד [ולא הוצאת השכל אל הפעל] משאר מצות, דאידי ואידי בידי האדם הן. ועוד קשה, הרי ידועים דברי הרמב"ן [במדבר ה, כ] ש"אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס", וכיצד קיום מצות תלמוד תורה אינו תלוי באדם, אלא תלוי בהקב"ה בלבד. ויל"ע בזה.

<> כן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמג:], וז"ל: "כי ברכה ראשונה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה', וברכה זאת היא כמו שאר ברכות המצות, שמברך על המצות, וגם זה שעוסק בתורה מצוה עושה, ומברך עליו. ומפני כי אין די בברכה זו, כי השם יתברך הוא שמוציא שכל האדם אל הפעל. ואין דומה זה לשאר מצוה, שהאדם עושה מעצמו, אבל התורה השם יתברך הוא המוציא שכל האדם אל הפעל, ואין זה לאדם מעצמו". ובתשובות הרשב"א ח"א סימן יח הביא לבאר שאין מברכין ברכת המצות על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה אותה, מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו ותתבטל המצוה [כגון מתנות עניים, צדקה, וכיו"ב]. הרי שבעי שהמצוה תהיה תלויה כולה ביד המקיימה. @**ועוד אודות**^ שהקב"ה מוציא שכל האדם אל הפועל, כן כתב בח"א לב"ב יב. [ג, סו:], וז"ל: "מה שאמרו [שם] 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר הש"י מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות ג"כ, שהרי יודע ומשיג דרכי ה', ואם רואה לפניו רשע משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא, כי אין דבר במקרה רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם, יודע אף העתידות", ושם מאריך בזה עוד. וכן הוא בתפארת ישראל ס"פ טז [רנה:]. וראה להלן פ"ח הערה 35, פ"י הערות 61, 62, ופי"ד הערה 59. @**אך דבריו**^ צריכים ביאור, שהרי גם על ידי המצות מוציא האדם את עצמו מהכח אל הפעל, וכמבואר להלן פט"ו [לאחר ציון 42], וז"ל: "האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות". הרי שהזכיר בחדא מחתא את תורה והמצות כמוציאות את האדם מהכח אל הפעל. ומהו הביאור לדבריו כאן שמחלק ביניהן, ואומר שהיציאה מהכח אל הפעל בתורה נעשית רק על ידי הקב"ה, ואילו במצות היא נעשית על ידי האדם עצמו. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכו.], וז"ל: "אמרו רז"ל בפרק קמא דתענית [ב.] שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח; מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים... כי כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור. וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם. ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפועל... &**ולפיכך הדברים שכולם הם יציאה לפועל הגמור, אי אפשר שיהיה רק ע"י השם יתברך**^, שהוא בפועל הגמור. ומפני כי אלו הדברים השלשה, והם מטר חיה תחיה, הם אינם בפעל ויוצאים אל הפעל... ואין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה. כי חיה יציאה לעולם בריאת האדם. וכן התחיה יציאה לפעל לחיים אחר המות. וכן המטר פרנסת העולם, שבו תלוי חיות האדם... אבל צמיחת העצים ושאר הויות אינם הויה שלימה. ומפני שאינם הויה שלימה אינם בפעל גמור, כי דבר שאינו נשלם אינו נחשב מן המציאות שהוא בפעל". וביאר שם לפי זה מדוע יציאת מצרים נעשתה על ידי הקב"ה עצמו, ולא על ידי שליח [רש"י שמות יב, יב]. הרי מבואר שיציאה לפועל הגמור נעשית רק על ידי הקב"ה. וכאן הוא מקום החילוק בין היציאה לפעל על ידי תורה לבין זו שהיא על ידי מצות. כי כבר נתבאר למעלה כי התורה היא שכלית יותר מאשר המצות, משום שהתורה אינה תלויה בגוף, ואילו המצות תלויות בגוף [פ"א הערות 154, 304, ולמעלה הערה 57]. ממילא התורה מוציאה אל הפעל את שכלו של האדם, בעוד שהמצות אינן מוציאות את השכל אל הפעל, אלא את מדריגת גופו וצלמו אל הפעל [ראה נתיב אהבת ריע פ"א]. ובשכל, כל הוצאה אל הפעל שתהיה, היא הוצאה גמורה, ופנים חדשות באו לכאן, כי אין החומר מעכב את היציאה מלהיות שלימה וגמורה. אך בגוף וצלם, כשהם יוצאים אל הפעל, אין להם יציאה גמורה אל הפעל, כי החומר מעכב בדבר. לכך רק בשכל נמצאת יציאה שלימה אל הפעל, המשוחררת לגמרי מהגוף. ויציאה מעין זו שוה ומקבילה לחיות הניתנת לאדם בזמן הוולדו, או בתחייתו, שאינה יכולה להמסר לשליח, אלא מופקדת היא בידיו של הקב"ה בלבד. @**ואם תאמר**^, הרי לידת האדם המתרחשת ע"י עשיית מצות היא יותר עיקרית מאשר לידת בנים, וכמבואר בהערה הקודמת. ואם לידת בנים נעשית רק ע"י הקב"ה עצמו [מפתח של לידה לא נמסר לידי שליח (תענית ב.)], מדוע לידת האדם ע"י מצות, שהיא לידה יותר עיקרית, תיעשה על ידי האדם עצמו, ולא על ידי הקב"ה. ויש לומר, שמ"מ אין בלידת אדם ע"י מצות "פנים חדשות", כי סו"ס האדם היה בעולם כבר קודם לכן. מה שאין כן בלידת בנים, הרי הגיעה לכאן צורת אדם שלא היתה בעולם קודם לכן, וזו יציאה גמורה אל הפעל הנעשית רק ע"י הקב"ה בעצמו. אך עדיין קשה שבח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "ולכך אמר [שם] כי קודם שחרב הבית היה מתיחס פעולה זאת אל מטטרון, שהיה מוציא שכל האדם אל הפעל, כי הוא שליח השם יתברך". הרי שגם שליח יכול להוציא שכל האדם אל הפעל. ויל"ע בזה.

<> המשך לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמג:]: "לכך יש לו לברך 'ברוך המלמד תורה לעמו ישראל', וזה כנגד שהשם יתברך מוציא שכל האדם אל הפעל, ומלמד תורה לעמו ישראל. וכך מוכח לשון 'המלמד', דמשמע לשון הוה, ודבר זה כי עתה מלמד תורה לעמו, ומוציא שכל האדם אל הפעל".

<> לא כתב "שנתן תורה לכל ישראל", אלא "שנתן תורה כולה לישראל", ותיבת "כולה" מוסבת על התורה, ולא על ישראל. וכן להלן [לאחר ציון 124] כתב "כי נתן התורה כולה לישראל". ושוב כתב [לפני ציון 130] "ונתן להם התורה בכלל". וראה הערה הבאה.

<> משפט זה לכאורה אינו מובן, דברור הוא ש"אם לא נתן תורה לישראל בתחלה" אז "לא היה תורה לכל ישראל", דבהעדר נתינה בודאי שלא תהיה קבלה. ולולא דמסתפינא נראה שיש להוסיף תיבת "כולה" לרישא, ולומר "אם לא נתן תורה &**כולה**^ לישראל בתחלה, לא היה תורה לכל ישראל". ופירושו, אם לא היתה ניתנת לישראל תורה שלימה ואחידה, אזי לא היה האדם הפרטי מוצא את השלמתו בתורה. ונקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל פט"ז [רלט:], שביאר את ההכרח שתינתן תורה מן השמים, וז"ל: "כי כל הדברים אשר בראם השם יתברך הכל הוא בשלמות, ולא נמצא דבר חסר בעולם. ודבר זה מעיד עליו החוש כאשר אנו חוקרין על כל נמצאים, שהם שלמים לפי מה שהם... וכאשר אנו חוקרין על גדר ההשלמה, הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלמות. וכן אם היה בו חסרון, הרי אינו שלם. והאדם הזה הוא חסר, כי מעלת האדם מצד השכל, ומצד הזה האדם חסר, שהוא חסר השכל... ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל, והרי כל הנבראים יש להם השלמה. אמנם כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'. ודבר זה שמוציא האדם שלמותו אל הפעל תמיד להתחכם, דבר זה אינו עיקר, כי אין זה השלמת הכלל, רק מה שנתן התורה לכלל ישראל, דבר זה הוא השלמת הכלל. ומה שהאדם משיג בתורה, שזה משיג הרבה וזה מעט, אין זה חדוש. כי אף בשאר הנמצאים אף שהם כולם מין אחד, יש בהם שנוי בדבר שאינו מגיע לעצמו, שזה גדול וזה קטן, לזה יש כח גדול וזה אינו בעל כח. אבל הם שוים בדבר שמגיע לעצמו, ואין בהם שנוי. וכן נתן התורה אל הכלל ביחד, והוא השלמה אחת בכלל, מבלי תוספת ומבלי חסרון... ודבר זה מחייב התורה מן השמים, עד שיהא השלמה אחת שכלית אל המין בכלל. ואם לא היה תורה מן השמים, היה השלמה מיוחדת לכל פרטי ופרטי, והכל לפי השכל שלו, ודבר זה אי אפשר, כמו שאמרנו".

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמד.]: "ומפני כי דבר זה [הברכה השניה שה' מוציא שכל האדם אל הפעל] אינו רק מה שמוציא שכל האדם הפרטי אל הפעל, ולא הזכיר השלמת הכלל, ודבר זה מחויב ומוכרח להיות כמו שהתבאר, ולכך תקנו ברכה שלישית 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה'. וזהו מפני שהשם יתברך השלים את הכלל בַּתּוֹרָה שנתן השם יתברך על הר סיני. ואמרו [שבועות לט.] כי אף הדורות שעתידים לעמוד. וכל זה מפני כי התורה היא השלמת הכלל, כי אי אפשר זולת זה".

<> מה שכתב "על הר סיני" כוונתו להדגיש שרישא דברכה מוסבת על אירוע שהתרחש בעבר, ולכך הברכה היא בלשון עבר ["&**ונתן**^ לנו תורתו"], לעומת סיום הברכה שהוא בלשון הוה ["נותן התורה"], וכמו שמבאר. וכן בתפארת ישראל פט"ז [רמד:] כתב "שנתן השם יתברך על הר סיני" [הובא בהערה הקודמת]. וכן כתב להדיא בדרוש על התורה [לה.], וז"ל: "תחלת הנוסחא תדבר על מה שנתן לשעבר על הר סיני".

<> ושם התאר הוא בינוני [לשון הוה], וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"א אות ה [רלב:]. וכן הוא בהעמק דבר שמות ב, יג.

<> כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נו [תתפב:], וז"ל: "כי נתינת התורה קיימת בלי שנוי... ודבר זה רמזו חכמים בברכת התורה 'ברוך אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו', וחתימת הברכה 'ברוך אתה נותן התורה', לשון הוה, ולא 'נתן התורה'. ולפיכך התורה היא נצחית מצד עצמה, בלא שנוי כלל". ובדרוש על התורה [לה:] כתב: "כי השם יתברך משפיע לנו התורה תמיד בכל יום, כמו שיוסד בברכת התורה 'נותן התורה', בלשון בינוני. ובתחלה 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו וכו'' בלשון עבר. אלא שתחלת הנוסחא תדבר על מה שנתן לשעבר על הר סיני, והחתימה תדבר בהווה על שבכל יום ויום נותנה ומשפיע לשלא תשתכח לגמרי. וכן בשביל זה אנו אומרים 'והאר עינינו בתורתך וכו'', וכל כיוצא בדרך בקשה עוד על השפעת ההווה. גם לזאת הסבה תקנו ברכת 'אתה חונן לאדם דעת' בלשון הווה, מה שאין כן בכל הברכות האמצעיות, שכלם בלשון בקשה ותפלה; 'השיבנו', 'רפאנו', וכן כלם. מפני כי השם יתברך משפיע הדעת והתורה בכל יום". וראה להלן פי"ד הערה 79.

<> כי הסבה [הקב"ה] תמיד מקיימת את המסובב [התורה], וברגע שהמסובב מתנתק מהסבה, אין קיום למסובב. ודברים אלו מבוארים בהקדמה לתפארת ישראל [ח.], שהביא שם את מאמרם [נדרים פא.] שהארץ אבדה על שלא ברכו בתורה תחלה, וכתב לבאר: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו... ולפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה לומר 'ברוך נותן תורה לישראל', והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... אז היה זה סבה ג"כ שתהיה התורה מתקיימת בישראל, שהיה השם יתברך נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים. אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת, היו חוזרים מיד לשמור ולעשות ולקיים. וזה היה מן השם יתברך, אשר הוא סבה לתורה, והוא גם כן סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא חוזר וגורם גדולו מן השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל. ולפיכך אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סבה לתורה ונתן להם התורה, והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, ומצד הדבקות הזה היה השם יתברך סבה גם כן שלא תתבטל התורה. אבל מפני שלא ברכו בתורה תחלה, שלא היו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, לא היה כאן סבה מקיימת את התורה בישראל, ובאו לידי זה שעברו על התורה, ודבר זה גורם שאבדה הארץ". וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:] שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היתה זו סבה באמת [ראה להלן פי"ב הערה 10].

<> גם בדרוש על התורה [לה.] הביא מדרש זה בשם הספרי, ולא מצאתיו. אך כך פירש רש"י שם, שכתב: ולא יסף - מתרגמינן 'ולא פסק', כי קולו חזק וקיים לעולם". ומעין זה הוא בזוה"ק ח"ב פא., ובילקו"ש רמז קמה. ובסוטה י: אמרו ש"ולא יסף" מתפרש "לא פסק".

<> תפארת ישראל פנ"ו [תתפג.], וז"ל: "כי נתינת התורה קיימת בלי שנוי, ודבר זה רמזו חכמים ואמרו 'קול גדול ולא יסף', מאי 'ולא יסף', מלמד שקול של הקב"ה קיים לעולמי עולמים, וכמו שהביא מדרש זה רש"י ז"ל בפרשת ואתחנן [דברים ה, יט]. ורצו בזה כי קול הקב"ה שנתן תורה והשפיע אותה לישראל היה בלי שנוי, כי הוא יתברך משפיע התורה והחכמה תמיד בלי שנוי כלל, כי אין שנוי בתורה. רק ישראל באותו דור היו ראוים לקבל מאתו השפעת התורה, והיו מקבלים הקול, ולא היה ראוי לזה דור אחר. מכל מקום קולו של הקב"ה הוא נצחי בלי שנוי, רק השנוי הוא מצד המקבלים". וכן כתב בדרוש על התורה [לו.]. ובגו"א דברים פ"ה אות ח כתב: "שקולו חזק וקיים לעולם. ואם תאמר, אם פירושו שקול של הקב"ה שהיה בהר סיני, אותו קול חזק וקיים לעולם, למה צריך לקול זה... יש לומר, דקולו של הקב"ה לא בא בשביל תנועת הפה, דנאמר בזה שהיה באותה שעה ולא אחר כך, אלא קולו של הקב"ה הוא השפעת התורה מאתו, והוא יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י] המשפיע תמיד. רק באותה שעה אזנים כרה לישראל כדי לקבל השפע של הדבור עד שהיו כולם במדריגות הנביאים, אבל קולו של הקב"ה משפיע מאתו החכמה תמיד. זה 'ולא יסף', כי אצלו אין שינוי, רק השינוי מצד המקבלים, והוא יתברך משפיע תמיד, ולפיכך 'קולו חזק לעולם'" [ראה להלן פ"ח הערה 95]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שאדם המבקש מהקב"ה את צרכיו, עליו לנהוג "כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם]. ומכל מקום בבקשת תורה מהקב"ה, שואל האדם כל רצונו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", "לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. ויש להבין, מהו פשרו של חילוק זה. והנראה, שלגבי השפעת התורה השריש כאן המהר"ל שהקב"ה משפיע התורה תמיד ללא הפסק, ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה", ולא בלשון עבר "נתן התורה". והטעם להשפעה תמידית זו הוא, שאין לך דבר הקרוב אל ה' יותר מהתורה, וכמבואר למעלה [פ"ד הערה 71]. ולהלן פי"ד [לפני ציון 78] כתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד". לכך ברי הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד, מפאת קרבת התורה אל ה'. וממילא רק לגבי תורה מצינו הרחבת פה שאינה קיימת בשאר בקשת צרכי אדם, כי לגבי תורה ידוע לנו מראש שמצדו של הקב"ה הרצון הוא להשפיע אותה תמיד בלי די, ורק הספק הוא עד כמה האדם רוצה לקבל, וכפי רצונו לקבל כך תהיה כלפיו ההשפעה ["הרחב &**פיך**^ ואמלאהו"]. מה שאין כן לגבי שאר בקשת צרכי האדם, שאין אנו יודעים מראש באם הקב"ה רוצה להשפיעם לאדם, לכך הורו חכמים שיש להמנע מלשאול שאלה גדולה, כי אם אין רצון, בקשה מנין [הובא למעלה פ"ד הערה 71].

<> לשון הגמרא [ברכות יא:] "ורב המנונא אמר 'אשר בחר בנו מכל העמים וכו''... אמר רב המנונא, זו היא מעולה שבברכות".

<> וזה מורה שהתורה באה ממקום עליון, לכך היא לא היתה נמצאת [קודם לנתינתה] בעולם. ואודות שהתורה היא בריאה חדשה בעולם, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט:], וז"ל: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה כי התורה נחשב בריאה חדשה בעולם, כאשר יצא לעולם הסדר אשר סדר השם יתברך את העולם בתורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה". וכן אמרו חכמים [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח". הרי שהתקופה הקודמת לתורה היא "תוהו". ו"בריאה חדשה" היא למעלה ממדרגת העולם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנא.], וז"ל: "התשובה הוא דבר חדוש בעולם, שהוא מדרגה למעלה מן העולם". והרי התורה באה מן העולם העליון, וכלשונו בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנד:]: "ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה".

<> כי מדובר בברכה זו על מעלת התורה, ועל היותה מצויה בידינו מדי יום ביומו, ועל כך בודאי יש להודות לה'. וזהו שכתב רש"י [ברכות יא:] "וזו היא מעולה שבברכות התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל".

<> בגמרא שלפנינו לא נמצא שרב פפא אמר כן, אלא בסתמא אמרו "זו היא מעולה שבברכות, הלכך לימרינהו לכולהו". אך הרעק"א בגליון הש"ס שם מציין שברי"ף וברא"ש הגירסא היא "אמר רב פפא הלכך וכו'".

<> וזו ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצוינו לעסוק בדברי תורה", וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 103].

<> וזו ברכת "המלמד תורה לעמו ישראל". והנה גם למעלה ביאר שהקב"ה מוציא שכל האדם אל הפעל [לפני ציון 113], אך כאן מוסיף ש"האדם שהוא עוסק" [נקודה שלא נאמרה עד כה], וצריך לבאר מדוע כאן הוצרך להוספה זו. ונראה שהוצרך להוסיף כן, כי למעלה ביאר שרבי יוחנן [בעל המימרא אודות הברכה השניה] חולק על רבי יהודה [בעל המימרא אודות הברכה הראשונה], וסובר שאין לברך ברכת המצות על תלמוד תורה "דאינו דומה לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד אדם כמו שאר מעשה המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל" [לשונו למעלה לאחר ציון 111]. אך עתה שרב פפא סובר שיש לומר שלש הברכות להדדי, וברכה שניה זו נאמרת יחד עם ברכה ראשונה [שהיא ברכת המצות], בעל כרחך שיש צורך למצוא צד השוה בין מעשה לימוד תורה למעשה של שאר מצות. לכך כתב שאף בלמוד תורה ימצא חלקו של האדם, ולכך שפיר ניתן לברך את הקב"ה על שהוא מוציא שכל האדם אל הפעל בד בבד עם ברכת המצות, משום שהאדם עוסק בלימוד תורה.

<> "התורה בכלל" - התורה כולה, וכמבואר למעלה הערה 115.

<> מלים אלו ["וצריך ליזהר בברכה זאת" הן סוף הקטע, והן הקדמה לקטע הבא, שיביא בו מאמר חכמים על כך. ומצוי הוא שבספר זה מסיים את ההקטע במלים שהן הקדמה לקטע הבא, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 24, ופ"ה הערה 33. @**ומתבאר כאן**^ שברכת התורה אינה רק ברכת המצות, אלא ברכה על מעלת התורה וישראל. והגאון הנודע רבי דוד יצחק מן שליט"א, יחזקהו הקב"ה וירפאהו, כתב בפתיחה לספרו "תהלה לדוד", אבן העזר, אות ה, בזה"ל: "ונראה לבאר, שבת"ת מלבד היותה בכלל תרי"ג מצות, יש בה ענין עצמי וחשיבות נוראה בעצם הלימוד של תורת ה', ששכרה גדול עד מאוד, לא רק מחמת קיום המצוה שבדבר, אלא מצד עצם לימוד התלמוד תורה. וכעין דברי הגר"ח שהובאו בספר חידושי הרי"ז הלוי בהל' ברכות, שברכת התורה אינה על מצות ת"ת, אלא עצם התורה שניתנה לישראל [ושם מציין לדברי המהר"ל כאן]... והרבה יש בש"ס על עדיפות ת"ת נגד המצוות, עיין סוטה כא. לגבי 'נר מצוה ותורה אור', על כל החילוקים שביניהם. שודאי הכונה היא לא למצוה שבת"ת, שזה בכלל 'נר מצוה' הוא, אלא הוא מצד עצם לימוד התורה שבדבר, הפועל ומזכה ביותר, שעל זה נאמר 'ותורה אור', ולא רק 'נר מצוה'... שהדבר ישנו בעצם הת"ת, ולא במצוות הת"ת... אלא הוא מצד עצם הלימוד של תורה המרים ומגביה את האדם לדרגות נעלות... ויש להוסיף בזה מכמה וכמה מאמרי חז"ל על גדלות התורה וכחה, שודאי נובע הדבר מעצם לימוד התורה, ולא רק מקיום המצוה שיש בדבר, וא"א לפורטם כי רבים הם... וזה נראה מבואר מהנוסח של ברכת 'הערב נא' שבברכת התורה, שאומרים בה 'ונהיה אנחנו וכו' כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה'... הרי צ"ב ההדגשה של 'לומדי תורתך &**לשמה**^', שאינה בשאר מטבע של ברכות שג"כ בעי בהו לשמה. אכן כנ"ל בשם הגר"ח, שהברכה היא על עצם החפצא דתורה, שכפי שנתבאר היינו הענין המיוחד והזכות הגדולה להדבק בה, ועי"ז בהקב"ה... שישנו מצד עצם לימוד התורה, שזה אינו אלא בלימוד לשמה, ובלא לשמה ליתא כלל לענין זה. מה שא"כ בשאר כל המצוות, שיש קיום גם כשאינן לשמה, ולכן הוזכר ענין זה דוקא בברכת התורה, שהרי כלפי מה שבאה הברכה אכן ליתא את זה אלא בלומדי תורתך לשמה" [הובא למעלה פ"א הערה 230].

<> "על מה אבדה הארץ" [המשך הפסוק שם, ומצוטט בב"מ פה. במילואו].

<> "על מה אבדה הארץ" [רש"י ב"מ פה.].

<> בגמרא שלפנינו ליתא ל"מלאכי השרת", אך נמצא בעין יעקב, וכדרכו שמביא כגירסת העין יעקב, וכמובא למעלה הערה 61.

<> לשון הר"ן בנדרים שם: "ומצאתי במגילת סתרים של ה"ר יונה ז"ל דקרא הכי דייק, דעל שלא ברכו בתורה תחילה אבדה הארץ. דאם איתא על עזבם את תורתי כפשטא משמע, שעזבו את התורה ולא היו עוסקין בה, כשנשאל לחכמים ולנביאים למה לא פרשוהו, והלא דבר גלוי היה, וקל לפרש. אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שפרשו הקב"ה בעצמו, שהוא יודע מעמקי הלב, 'שלא היו מברכין בתורה תחלה'. כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה... אלו דברי הרב החסיד ז"ל, והם נאים ראויין למי שאמרם". וכן רש"י [ב"מ פה:] כתב "שלא ברכו בתורה תחילה - כשהיו עוסקין בתורה לא היו מברכין לפניה... וכיון דלא מברכי גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם". אמנם המהר"ל יבאר שברכו בתורה תחלה, אך לא עשו כן מתוך דביקות ושמחה.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות כא.] שהקורא בתורה חייב לברך לפניה מן התורה, שנאמר [דברים לב, ג] "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקינו", שכאשר בא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמן; "כי שם ה' אקרא" בברכה, אתם "הבו גודל לאלקינו" באמן [רש"י שם]. ודרשה גמורה היא זו ולא אסמכתא [שאג"א סימן כד]. והרמב"ן מנה מצוה זו במנין המצות [בהוספותיו לסהמ"צ למ"ע, מצוה טו]. ואפילו שקורא בתורה ביחיד ברכתה מן התורה. ומי שקרא שחרית בתורה ולא בירך, ביטל מצוה של תורה [רא"ש לנדרים פא. ד"ה לפי].

<> לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כד:]: "ויש לשאול, מאחר כי ברכת התורה היא מצוה לברך בתורה תחלה, ואם כן למה לא היו מברכין בתורה, וחס ושלום שלא היו מברכין בתורה תחלה". וכן הקשה בהקדמה לתפארת ישראל [יב:].

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יב:]: "ואל יקשה לך, למה לא היו מברכין בתורה תחלה. שאין פירוש הברכה הדבור בפה בלבד, דודאי הדבור בפה היו מברכים. אבל הכוונה על הברכה בעצמה, היא האהבה הגמורה והדבקות אל השם יתברך, לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, וזהו ענין הברכה... כי האהבה האמתית היא האהבה בכל לב ובכל נפש, וכדכתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. ולא היה להם האהבה הגמורה אל השם יתברך במה שנתן התורה לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה שהיא טובה על הכל, שיש לברך הש"י ויתעלה שמו על זה בכל לבו, וכפי הטובה העליונה לא היו מברכים בכל לבם".

<> בא לבאר מדוע ברכת המצות על התורה היא קשה לברך בכל לבו, יותר מברכת המצות בשאר מצות.

<> מבאר שברכת המצות היא מעין ברכת הודאה על טוּב המצוה. ומאוד יוטעם לפי זה מה שכתבו הראשונים [רא"ש כתובות פ"א סימן יב, ותשובות הרשב"א ח"ג סימן קפג] שאין מברכים אלא על מצות עשה, אבל לא על מצות לא תעשה. שאין מברכים על לאו של נבלה 'שאסר לנו את הנבלה', וכן אין מברכים על לאו של שאר איסורי מאכלות ועל לבישת כלאים. והטעם הוא, שהואיל והשריש כמה פעמים שע"י מצוות עשה אדם קונה מעלה, ואילו ע"י מצות לא תעשה האדם מתרחק מהפחיתות, אך אינו קונה מעלה [תפארת ישראל פ"כ (שג.), גו"א בראשית פמ"ו אות ה (ד"ה והחילוק), ועוד], לכך שפיר אין מקום להודות אלא על מצות עשה, שעל ידן קונה מעלה, לעומת מל"ת, שאינו מתעלה בקיומן, אלא נשאר על מקומו.

<> כמו שאמרו חכמים [ר"ה כח.] "מצות לאו ליהנות ניתנו", ופירש רש"י שם "לא ליהנות ניתנו לישראל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו". ובסוכה לא: כתב רש"י "דמצות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו". ובמגילה כה. כתב רש"י "אינן אלא גזירת מלך להטיל עולו, ולהודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו". ובתפארת ישראל פ"ו [קו:] כתב: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו... ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות, והוא עיקר שורש גדול בגמרא עליו נבנו כמה הלכות, שאמרו במקומות הרבה 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו... והטעם בכולם מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות בעולם הזה, רק לעול על האדם". ובדר"ח ספ"ו [תלז.] כתב: "מצות לאו להנות נתנו, דמשמע מזה כי המצות הם לעול האדם, לפי שהם גזירת המלך". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה:].

<> פירוש - למרות היות המצות עול על האדם, מ"מ הוא אינו נרתע מכך, אלא מקיים המצות, וזה מורה על אהבת ה' הפועמת בקרבו.

<> פירוש - הואיל והמצות הן עול לאדם, ואין האדם נמשך אחריהן בטבע, לכך אין צורך להתאמץ כל כך בברכת המצות של שאר מצות, כי אף לולא התאמצות זו בנקל יוכל לכוון בברכה זו, כי אין בקיום המצוה מניע אחר מלבד אהבת ה'.

<> "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה" [לשונו בהקדמה לתפארת ישראל (יג:)]. ואמרו חכמים [ברכות סג:] "חביבה התורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני". ועוד אמרו [עירובין נד:] "למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה... שמעלת חן על לומדיה". ובאליהו זוטא פרק יד אמרו: "אין דברי תורה נבלעים בלב האדם אלא במי שהוא עיף [צמא] להם" [ראה להלן פט"ו הערה 149].

<> אודות שהתורה היא "חכמה", כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקסט.], וז"ל: "מי שחסר התורה, היא החכמה האמיתית". ושם פ"ג מ"ט [רטו:] כתב: "החכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם". וכן אמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ה [קי:]: "כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ושם פ"ו מ"ז [רכו.] כתב: "כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם" [ראה להלן פי"ד הערה 220]. ואם תאמר, דפתח בתלמידי חכמים ["תלמידי חכמים שעוסקים בתורה ואוהבים התורה"], וסיים בכל אדם ["כי כל אדם בטבע אוהב החכמה"], ואם כל אדם אוהב החכמה, מדוע רק תלמידי חכמים אוהבים את התורה, ולא כל אדם. ויש לומר, דכל אדם אוהב החכמה בכח, אך עלול להיות שלמעשה לא ישב וילמד מחמת עצלות וכיו"ב. אך תלמידי חכמים שהתגברו על העצלות והצליחו ללמוד בפועל, אצלם לא תהיה שום מניעה מטבע האדם [האוהב חכמה] להתממש. וראה למעלה בהקדמה הערה 23, שנקודה זו התבארה שם.

<> מעין סברה זו כתב בדר"ח פ"ד מ"ה [קי:], וז"ל: "מי שלמד על מנת ללמד, או מי שלמד על מנת לעשות, כי אלו שניהם כונתם לשם שמים. לא מי שלמד כדי לקנות הידיעה, שאין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה. ומכל שכן אם לומד על מנת שיקרא 'רבי'. אבל מי שלמד על מנת ללמד אחרים, או לעשות, דודאי כונתו לשם שמים, לא לדעת בלבד". וכן כתב שם בפ"ו מ"ז [רכה:] אודות שבני דורו אינם לומדים משנה, וכלשונו: "כי לגמרי לא ישימו לב על המשנה, ואין אנו חוששין לדברי חכמים בפרק חלק [סנהדרין צט.] 'כי את דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה, עד כאן. והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, באמרו כי לא יקרא 'חכם' רק על ידי התלמוד... ולב האדם נמשך אל דבר זה, ומניחין המשנה... מי שאינו משגיח על המשנה, נאמר עליו 'כי את דבר ה' בזה', כי אין למודו רק בשביל החכמה. כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה" [ראה למעלה פ"ה הערה 79, ולהלן פ"י הערה 108].

<> פירוש - שאר מצות הן לעול על האדם.

<> חוזר לברכת התורה.

<> ממשמעות דבריו עולה שהמצות הן לעול האדם, אך לימוד תורה אינו לעול, כי האדם בטבע אוהב החכמה. ולכאורה בדר"ח כתב שלימוד תורה הוא מורה על קבלת עול אף יותר מבשאר מצות. שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "מנין שאפלו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'", ובדר"ח שם [פג.] כתב: "אף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב [איכה ג, כז] 'טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה [שם פסוק כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. ואין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם. ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה 'ישב בדד וידום'. רק בתורה, שאין נחשב זה עשיה, והוא יושב ועוסק בתורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 338]. הרי שביאר שקבלת עול מובהקת נמצאת בלימוד תורה יותר מבשאר מצות, ואילו כאן מבאר להפך. ויל"ע בזה.

<> לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כד:]: "אבל פירוש דבר זה, כי בודאי היו מברכין בתורה תחלה בפה וגם בלב, רק לא היו מברכין השם יתברך על נתינת התורה כמו שראוי לברך על זה. כי יש לברך על כל דבר כפי הברכה שנתן הש"י, ולגודל הטובה והברכה שהוא התורה שנתן הש"י לישראל, לא היו מברכין כל כך בכל לב, כי אי אפשר. ולפיכך אע"ג שהיו מברכין בפה, אבל הברכה בכונת הלב כפי מה שראויה לברכה זאת, שהיא ברכת התורה, לגודל הטובה שנתן הש"י לישראל, לא היו מברכין", ושם מאריך לבאר זאת בעוד כמה אופנים. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יב:].

<> בהקדמה לתפארת ישראל [יג.] כתב שני הסברים אודות הקושי שיש לת"ח לברך ברכת התורה כראוי; ההסבר הראשון היה שאף ת"ח מתקשים לעשות כן, וק"ו לשאר בני אדם. ואילו ההסבר השני היה שדוקא ת"ח מתקשים בברכה"ת, יותר משאר בני אדם, וכלשונו שם: "כי אף אם היו מברכין בפה, מ"מ דבר הזה שהוא נתינת התורה צריך לברך הש"י בכל לבו, ובזה יש לו האהבה הגמורה אל השי"ת. ואף אם הוא תלמיד חכם והוא צדיק גמור, רחוק הדבר הזה שיברך הש"י בכל לבו על נתינת התורה כפי הראוי. &**ועוד**^, כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה. ובשביל אהבתם לתורה, דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד. כי כאשר באים ללמוד תורה ואהבתם אל התורה, אין בלמוד שלהם האהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים. כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה, אינו דבק באחר. ולפיכך אהבת התורה שהיא חביבה עליהם, דבר זה מסלק שאין הברכה בכל לבו אל השי"ת במה שנתן התורה. וזה ש'אין מברכים בתורה תחלה'" [ראה להלן פט"ו הערה 149].

<> נדרים פא. "ומפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן... רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחלה".

<> פירוש - כאשר חסרה אמירת ברכה על השפעת התורה, זה גופא מביא למניעת ההשפעה. וענין זה מבואר היטב בנפש החיים שער ב פ"ד, וז"ל: "זהו ענין הברכה לו יתברך בכל הברכות והתפלות, שפירושו הוא תוספת ורבוי ממש כמשמעו כנ"ל. שזהו רצונו יתברך מטעם כמוס אתו יתברך שנתקן ונייחד ע"י הברכות והתפלות הכחות והעולמות העליונים... וממילא יושפע זה התוספת ברכה והקדושה גם על עם סגולה... גדול כח ברכת המזון שמוסיף כח ברכה בפמליא של מעלה. ולכן אמרו רז"ל [ברכות לה:] כל האוכל ואינו מברך נקרא 'גזלן', שנאמר [משלי כח, כד] 'גוזל אביו ואמו כו'', ואין אביו אלא הקב"ה כו'. כי הוא גוזל ומונע מהעולמות השפעת הברכה והקדושה שהיה צריך להשפיע בהם על ידי ברכתו". וראה בפחד יצחק פסח מאמר עט אות ו.

<> לשונו להלן ריש פי"א: "בא להודיע על מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך', כי החכמים הם עצם התורה גם כן. וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה". וראה למעלה הערה 23. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקח:] כתב: "השפע העליון, הוא התלמידי חכמים שיוצא מישראל", ושם הערה 72. וזו התפילה "לקיים בנו חכמי ישראל", שזהו הבטוי להשפעת התורה. וראה להלן פי"א הערה 14.

<> הנה בעוד שכאן מבאר שהעדר ברכה גורם להעדר השפעה, הרי בשאר מקומות ביאר שהעדר ברכה הוא העדר דביקות בהקב"ה, שהוא סבה לתורה, ובהעדר הסבה יהיה העדר למסובב. וכגון בהקדמה לתפארת ישראל [יד.] כתב: "לפיכך אין יוצאים מהם תלמידי חכמים. כי אילו היו אוהבים אותו במה שהתורה נמצא מאתו יתברך, היה השם יתברך ג"כ סבה לתורה לצאת מהם תלמידי חכמים. ועתה שהם דבקים ורודפים אחר התורה עצמה בלבד, ואינם דבקים בו יתברך במה שהוא יתברך סבה לתורה, לא היה יוצא מאתם תלמיד חכם שיש בו תורה, שאין כאן הסבה המשפיע את התורה, הוא התלמיד חכם... אם אין תלמיד חכם מברך בתורה תחלה, אין לוקח את התורה עם סבת התורה, ויש כאן הסרה והפסק, ואין יוצאין ממנו תלמידי חכמים. כמו מי שלקח אילן בלא שורש אשר ממנו האילן, אז אין נמשך פרי ממנו. ולפיכך אם מברך בתורה תחלה, יוצא מהם תלמיד חכם ועושה פרי". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה.] כתב: "מפני כך אין יוצא מהם ת"ח, כי איך יושפע מהם ת"ח, כאשר אין להם דביקות בנותן התורה ומשפיע התורה, ואז היה משפיע ונותן ת"ח גם כן. ומפני שאינם מברכים בתורה תחלה, שהוא נותן התורה, לכך אין הש"י נותן להם התורה, הוא התלמיד חכם". @**ועל פי**^ דבריו יוטעם מאוד שנוסח ברכת התורה הוא "ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך" [ברכות יא:], ולא מצינו בקשה מיוחדת על צאציאהם בשאר ברכות. אך כך נאה וכך יאה; הואיל והעדר ברכת התורה מונע בנים ת"ח, לכך המצאות ברכת התורה מאפשרת שיהיו בנים תלמידי חכמים, ולכך ראוי שבעיצומה של ברכת התורה יצויין שאף הצאצאים יהיו תלמידי חכמים. וזהו שכתב המשנה ברורה סימן מז ס"ק י, וז"ל: "תמיד תהיה תפלת האב והאם שגורה בפיהם להתפלל על בניהם שיהיו לומדי תורה וצדיקים ובעלי מדות טובות, ויכוין מאוד בברכת אהבה רבה ובברכת התורה בשעה שאומרים 'ונהיה אנחנו וצאצאינו'".

<> נדרים פא. "אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב [ירמיה ט, יא] 'מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ', דבר זה ["על מה אבדה הארץ" (רש"י ב"מ פה.)] אמרו חכמים ["מי האיש החכם" (רש"י ב"מ פה:)] ולא פירשוהו, אמרו נביאים ["אשר דיבר פי ה' אליו" (רש"י ב"מ פה:)] ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שנאמר [שם פסוק יב] 'ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו'', היינו 'לא שמעו בקולי' היינו 'לא הלכו בה'. אמר רב יהודה אמר רב, שלא ברכו בתורה תחילה". ובהקדמה לתפארת ישראל [ח.] כתב על כך בזה"ל: "ודבר זה מן התימה שיהיה חורבן הארץ בשביל שלא ברכו בתורה תחלה, ולא בשביל עכו"ם וגלוי עריות ושפיכות דמים שהיו בבית ראשון [יומא ט:]".

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ח:]: "ביאור זה, כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים. דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד. ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו. שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו, ודבר זה מבואר במופת. ולפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה לומר 'ברוך נותן תורה לישראל', והיה אהבה אל הש"י במה שנתן תורה לישראל, כי זה ענין הברכה על התורה שהוא יתברך מבורך על זה, ואוהב השי"ת בשביל הטוב שנתן לו התורה. ואז היה זה סבה ג"כ שתהיה התורה מתקיימת בישראל. שהיה השי"ת נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים. אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת, היו חוזרים מיד לשמור ולעשות ולקיים. וזה היה מן השי"ת, אשר הוא סבה לתורה, והוא גם כן סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגורם גדולו מן השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל [ראה הערה 162]. ולפיכך אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סבה לתורה ונתן להם התורה, והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, ומצד הדבקות הזה היה השי"ת סבה גם כן שלא תתבטל התורה".

<> פירוש - אם הסבה היא חזקה דיה להוציא את המסובב מהכח אל הפעל, כל שכן שהסבה תוכל להשאיר את המסובב בקיומו הנוכחי. וכן בהקדמה לתפארת ישראל [ח:] כתב: "דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה:] כתב: "כי אם היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, כשם שנתן אותה לישראל, כך היה הש"י מקיים אותה, ומכל שכן הוא; אם היה הוא יתברך נותן אותה, כל שכן דהיה סבה לקיים התורה. ודבר זה ידוע בחכמה, כי הסבה למציאות הדבר, כל שכן שהוא סבה לקיים הדבר". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ערכין כט:] "יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; ומה מכורה כבר יוצאה עכשיו, שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר". הרי אם סימנין מוציאים אמה עבריה מהעבדות, ק"ו שהם ישאירו בת חורין בחירותה.

<> בח"א לנדרים פא. [ב, כה.] העמיק לבאר מדוע אי הקדמת ברכה נקרא "ולא הלכו בה", וכלשונו: "ועוד יש לך להבין, כי אין עצם התורה במה שמצות של תורה הם משפטים צדיקים, והם אמת וישרים. כי לא זה עצם התורה, רק כי עצם התורה במה שהמשפטים והחוקים הם משפטי הש"י אשר נתן וסדר. ולפיכך מה שלא ברכו תחלה שנתן תורה, כאילו היו למודם התורה בשביל שהם משפטים שהם אמת, וזה אינו, כי העיקר ג"כ במה שהוא משפטי הש"י שסדר הוא. ולכך כאשר לא ברכו בתורה תחילה, נקרא זה 'ולא הלכו בה', דהיינו שלא הלכו בעצם התורה כפי מה שהוא, וזה שהיה גורם הסרה אחרת, עד שאבדה הארץ".

<> לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כה.]: "ומפני שאינם מברכים בתורה תחלה... דבר זה הוא סבה לאשר אבדה הארץ. כי הוא חטא הראשונה, והסרה הראשונה מן הש"י הוא דבר זה. כי הוא קודם כל חטא, שאינו דבק בו יתברך במה שהשפיע את התורה, ולכך אין הסרה שהיא קודם זה. וידוע כי החטא שהוא הסרה ראשונה מן השם יתברך גורם הסרה אחרת, עד שיבא אל הסרה גמורה, כי עבירה גוררת עבירה לגמרי".

<> משל זה הוא נפוץ בספריו. וכגון, בנתיב השלום פ"א כתב: "הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". ובשאר מקומות כתב כן לגבי כלי, וכגון בנצח ישראל פכ"ה [תקכב:] כתב: "וידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק". ובנתיב השלום פ"א כתב: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם. אבל כאשר יש בעולם מחלוקת, שהוא חילוק ופירוד ביניהם, כבר התחילו בשבירה, וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה, ודבר זה בארנו בפרקים". ובנתיב הבטחון ר"פ א כתב: "כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו. כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה, כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "עניותא בתר עניותא. פירוש, מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], וראה למעלה פ"ו הערה 23.

<> בא להדגיש שהביטוי המובהק להשפעת התורה בישראל הוא ב"לשמור ולעשות ולקיים", ואין ביטוי זולתו. לכך השפעת התורה [שהיתה מתרחשת באם היו מברכים בתורה תחילה] היתה מביאה לשמירת המצות, ואז הארץ לא היתה נאבדת מישראל. ואם תאמר, הרי למעלה ביאר שהשפעת התורה מתבטאת בלידת בנים תלמידי חכמים, וכיצד מדגיש כאן שהשפעת התורה מתבטאת בקיום המצות בלבד, "ולא זולת זה". והנראה, שהדגשת דבריו באה לאפוקי מההוה אמינא לומר שהשפעת התורה תתבטא בלימוד תורה בלבד, ולא בשמירת מצות וקיומן. ועל כך מבאר שזהו מן הנמנע, כי השפעת התורה בהכרח שתתורגם ל"לשמור ולעשות ולקיים". שהרי כך אמרו חכמים [קידושין מ:] "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול. נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ובביאור המאמר ראה למעלה פ"א הערה 260. ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 103] כתב: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה, זה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול". לכך לא קשה מדבריו למעלה שביאר שהשפעת התורה תתבטא בלידת בנים ת"ח, כי אף לידה זו היא דוגמה ל"כל שכל שהוא פועל בגשמי", דמה לי מעשה מצוה או לידת בן ת"ח, אידי ואידי הם פועל גשמי.

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יב.]: "כי אף אם היו נותנים הסבה שאבדה הארץ בשביל שחטאו, לא היה זה סיבה לאבוד הארץ. כי אם חטאו, היה הש"י מקיים התורה בהם, והיו חוזרים למוטב. רק הסבה היה שלא ברכו בתורה תחלה, ובזה בא להם אבוד הארץ. ואילו היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה, אז היה השם יתברך עמהם במה שנתן התורה להם. וכמו שהיה הוא יתברך הסבה למציאות התורה בהם, היה גם כן סבה לקיום התורה בהם, ולא אבדה הארץ. אבל עתה שלא היו מברכים בתורה תחלה, ולא היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, ג"כ לא היה השם יתברך עמהם לקיים התורה, וזה היה גורם שאבדה הארץ". @**ומצירוף דבריו**^ כאן עם דבריו בהקדמה לתפארת ישראל עולה שאי הקדמת ברכת התורה גורם לשני דברים; (א) הוא מביא את העבירה, שהרי הוא "התחלת הסרה, והתחלת הסרה גורם הסרה אחרת, עד שהוסרה התורה לגמרי" [לשונו כאן, וכן מבואר בח"א לנדרים פא. (ב, כה.)]. (ב) הוא גורם שלא יהיה תיקון לעבירה לאחר שהעבירה כבר נעשתה, ומצד זה הוא מורגש לאחר שהעבירה נעשתה, כי אם היו מברכים בתורה תחילה זה היה דומה ל"כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגורם גדולו מן השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל" [לשונו בהקדמה לתפארת ישראל (ט:), והובא בהערה 158]. ובפחד יצחק שבועות סוף מאמר ז כתב: "ולכוונה זו מטין הם דברי מאור עינינו המהר"ל [בהקדמה לתפארת], שכתב בביאור המאמר דסיבת החורבן היה מפני שלא ברכו בתורה תחילה, והיינו משום דבאמת היה החורבן בשביל העבירות החמורות שהוזכרו בדברי הנביאים ובדברי החכמים. אלא שענין חסרון ברכת התורה בא לבאר מפני מה לא החזיר אותם המאור שבתורתם למוטב [איכ"ר פתיחתא ב "הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו - המאור שבה מחזירן למוטב"]. ועל זה באה התשובה שמפני חסרון ברכת התורה לא היה כח בתורתם להאיר לפניהם להחזירם למוטב".

<> בהקדמה לתפארת ישראל [ח.-טו:] ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:-כה:]. ובשני מקומות אלו הוסיף לבאר מדוע החכמים הנביאים והמלאכים לא עמדו על כך, אלא היה צורך שהקב"ה בעצמו יגלה זאת.

<> כי הכל תלוי בברכה זו; בנים תלמידי חכמים, דביקות בה', ומניעת איבוד הארץ.

נתיב התורה פ"ז, עמוד PAGE ל

PAGE קצט

PAGE ל NT08