#**בספר משלי**= (ב, ב-ו) "להקשיב לחכמה אזניך תטה לבך לתבונה כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". שלמה המלך עליו השלום\* רצה לומר שהאדם יהיה מכין עצמו לחכמה, ולא יפנה אל דברים אחרים, ועל זה אמר (שם פסוק ב) "להקשיב לחכמה אזניך תטה לבך לתבונה". ואחר כך אמר (שם פסוק ג) "כי אם לבינה תקרא", רצה לומר שיהיה אוהב החכמה [ו]משתוקק אליה, כי אין אדם קונה החכמה רק אם משתוקק אליה, כמו מי שקרא אל אחד, בודאי כאשר קורא אליו, הוא מבקש אותו וחפץ בו. וזהו שאמר "אם לבינה תקרא", שאתה קורא לה, וחפץ ומשתוקק לה. "ולתבונה תתן קולך", שיהיה מטריח עצמו להגיע אליה, כי נתינת קול צריך טורח. ויותר על זה אמר (שם פסוק ד) "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים", כלומר שיהיה מטריח עצמו בחכמה מאוד מאוד. כי תחלה צריך שיהיה מכין עצמו אל החכמה שלא יפנה אל עסקיו. ואחר כך השתוקקות אל החכמה, וכמו שאמרו (אבות פ"ד מ"א) "איזהו חכם הלומד מכל אדם", כלומר שלא יקרא "חכם" רק אם משתוקק לה, וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו. ואחר כך החפוש אחריה, ועל זה אמר "ולתבונה תתן קולך". ואחר כך אמר "אם תבקשנה וגו'", הוא העיון הגדול במאוד מאוד.

#**ו"אז תבין יראת ה'"**= (משלי ב, ה), כי "אם אין חכמה אין יראה" (אבות פ"ג מי"ז). ואמר (שם) "ודעת אלהים תמצא", וזה כי "אם אין יראה אין חכמה" (אבות שם) גם כן, ולכך אמר "אז תבין יראת ה'". ואחר כך אמר "ודעת קדושים תמצא", וכמו שבארנו בנתיב היראה, כי מה שאמרו (אבות פ"ג מי"ז) "אם אין יראה אין חכמה", ועוד אמרו (שם) "אם אין חכמה אין יראה". ושואלין על זה, אם כן אי אפשר שימצא אחד מהם; שהיראה תלויה בחכמה, שצריכה שתהיה החכמה קודמת, שהרי אמרו "אם אין חכמה אין יראה". וגם צריך שתהיה היראה קודם החכמה, שהרי "אם אין יראה אין חכמה", אם כן אי אפשר שיהיה אחד מהם נמצא. ובארנו בזה כי בודאי אם אין חכמה קצת אין יראה, שצריך שתהיה קודמת החכמה קצת. ואם אין יראה, אין חכמה העליונה, כי אי אפשר לקנות החכמה העליונה, אם לא שקדם היראה. ולפיכך אמר "אז תבין יראת אלקים", וכאשר יש לך יראת אלקים, אז תגיע אל דעת קדושים, שהוא על הכל.

#**אמנם עיקר**= פירוש זה, כי הזכיר ששה דברים; "להקשיב לחכמה אזניך", אחד. "תטה לבך לתבונה", שנים. "כי אם לבינה תקרא", שלשה. "לתבונה תתן קולך", ארבעה. "אם תבקשנה ככסף", חמשה. "וכמטמונים תחפשנה", ששה. ואחר כך "אז תבין יראת ה'", היא השביעי. ומלמד לך כי השגת היראה נבדלת מכל השגות, ולכך צריך טורח וחפוש גדול על יראת ה', כי היראה היא באוצרו של הקב"ה, כמו שאמרו (שבת לא:) "אין להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים, שנאמר (ישעיה לג, ו) 'יראת ה' היא אוצרו'". ורצה לומר כי יראת השם השגה נבדלת מכל ההשגות, מפני שהיא השגה לעמוד על אמתת השם יתברך, עד שבזה מקבל היראה מן השם יתברך כאשר עומד על אמתתו יתברך. ולפיכך יראת השם באוצרו של הקב"ה, במה שהוא השגה בו יתברך. ומפני כי היא\* השגה נבדלת מיוחדת, זכר קודם ששה ענייני השגות, ויראת השם בשביעי, כי השביעי לעולם נבדל מן הששה, ודבר זה בארנו במקום אחר כי השביעי נבדל מן הששה. ואף כי כתיב (משלי ט, י) "תחלת חכמה יראת ה'", אין זה דומה לכאן דכתיב "אז תבין יראת ה'", כלומר שתגיע אל החכמה העליונה לעמוד על אמתת השם יתברך, ובזה האדם קונה היראה\* ממנו, כאשר משיג בו יתברך.

#**ואחר כך אמר**= "ודעת קדושים תמצא", והבן מה שאמר "ודעת קדושים", כי רצה בזה ההשגה שהיא נבדלת, שֶׁכֹּל נבדל הוא קדוש, [ו]השגה זאת תמצא. הרי כי זכר שני דברים שהם נבדלים מן האדם; האחד, הוא השגת יראת השם, כי דבר זה נבדל מן האדם, מצד כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין אנו יודעים בו יתברך. כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם, אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו. וכאשר הוא מטריח בחכמה, אז משיג בו יתברך מה שאפשר לאדם להשיג. ואחר כך אמר "ודעת קדושים תמצא", היא השגה הנבדלת בעצמה לגודל ההשגה, והיא נקראת "דעת קדושים". וכל זה שבא לומר כי האדם צריך טורח גדול לעמוד על ההשגה הנבדלת.

#**ואמר**= (משלי ב, ו) "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", ולא אמר "כי יתן ה' מפיו חכמה ותבונה ודעת", וחלק אותם לשנים. ובמדרש "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", גדולה החכמה, וגדול ממנה הדעת והתבונה, הוי "כי ה' יתן חכמה", אבל למי שהוא אוהב "מפיו דעת ותבונה". רבי יצחק ורבי לוי; חד מנהון אמר, למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בן, בא בנו מבית הספר מצא תמחוי לפני אביו, נטל אביו חתיכה אחת ונתנה לו. מה עשה בנו, אמר לו איני מבקש אלא מזה שבתוך פיך. מה עשה, נתנה לו, ולמה, על שהיה מחבבו נותן לו מתוך פיו. זהו "כי ה' יתן חכמה", וכל מי שהוא מחבבו יותר "מפיו דעת ותבונה". וחד אמר, משל למלך שהיה לו בן, בא מבית הספר ונתן לו מנה\*. אמר לו בנו, איני מבקש אלא מן הפוצטלין שבתוך פיך. נטל ונתן לו מתוך פיו, הוי "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה".

#**רצה לומר**= כי כל דבר שישיג נקרא חכמה, ולפיכך לא כתיב רק "כי ה' יתן חכמה". אבל אצל הדעת והבינה, שהוא שכל עליון שכל אלקי נבדל לגמרי, נאמר "מפיו דעת ותבונה", כי מפני כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי אמר "מפיו", כי על ידי דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה, ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה, שאין זה שכל נבדל לגמרי, ובזה השכל אין חבור פה אל פה אל השם יתברך.

#**וכן תקנו**= חכמים בברכות "אתה חונן [לאדם דעת] ומלמד לאנוש בינה". אמר "אתה חונן\* לאדם דעת", כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל אליו, [נתן] דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה. ולכך אמר לשון "אתה", כי אל השם יתברך בפרט פעל זה. ואמר אחר כך "ומלמד לאנוש בינה", כי אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא "אדם", שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא "אנוש", ואז אמר "ומלמד לאנוש בינה", שהוא יותר על הדעת. ולכך אחר כך אמר "וחננו מאתך בינה דעה והשכל", כי כאשר לא יוקדם שום דבר, והשם יתברך משפיע מאתו בפעם אחד השכל והבינה והדעת, אז הכל הוא דרך חנינה. ולכך מקדים בינה, כי על דרך חנינה אין צריך להקדים הדעת. ועוד, כי על תוספת בינה ודעת אנו מתפללין, ותוספת (-חכמה-) [דעת] ובינה הוא דרך חנינה.

#**ובזה יתורץ**=, כי לפני זה אמר "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה", ומשמע כי זהו מעצמו בלא תפלה השם יתברך עושה, וכמו שאמר "אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים", וכמו כן "אתה חונן לאדם דעת", ואם כן מה צריך תפלה. רק כי על תוספת דעת ובינה אנו מתפללין. ומכל מקום יש לפרש "אתה חונן לאדם דעת" שהוא יתברך נותן דעת לבני אדם שהם בעולם, ומתפללים אנחנו שיתן לנו הדעת, וזה שאמר "וחננו מאתך בינה דעה והשכל". כי בודאי השם יתברך חונן לאדם דעת, ונפש בלא דעת לא טוב, ואין מין האדם חסר מן הדעת, ומתפללין שיתן לנו בינה דעה והשכל, כי לא כל אדם זוכה לזה. וגם בשביל כך הברכה פותחת בלשון "אתה חונן לאדם", ולא דרך תפלה כמו שאר ברכות, וזה מפני כי ראוי שיושפע הדעת תמיד מן השם יתברך, כי הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך הוא יתברך משפיע אותו\* תמיד, ולכך אמר "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה".

#**ואלו שני טעמים**= זכרו חכמים בפרק אין עומדין (ברכות לג.), אמר רבי אלעזר, גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכות של חול. ואמר רבי אלעזר, גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר (ש"א ב, ג) "כי אל דעות ה'". וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר (ישעיה כז, יא) "כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנהו עושהו". ואמר רבי אלעזר, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, דעה נתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר "כי אל דעות ה'", ומקדש נתן בין שתי אותיות השם, שנאמר (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך", עד כאן.

#**אלו דברים**= שאמר החכם הם דברים מופלגים בחכמה, לבאר מדת החכמה שהיא עליונה על כל, עד כי בשביל החכמה האדם קרוב אל העליונים. והמאמר האחרון שאמר "גדול הדעת שנתנה בין שתי אותיות השם" הוא מבאר מאמר ראשון מפני מה קבעו "אתה חונן לאדם דעת" בתחלת ברכות אמצעיות של שמונה עשרה ברכות, שהם מדברים שהשם יתברך משפיע לעולם. ועל זה אמר כי לפי מעלת הדעת במה שהדעת קרוב אל השם יתברך, שלכך נתנה דעה בין ב' אותיות השם, שהדעה קרובה אל השם יתברך. ומפני זה הדעת קודם להשפיע מאתו, כי לפי מדריגת מעלת הדבר, יותר ראשון שיושפע מן השם יתברך. רק אצל המקבל קשה לקנות, אבל הוא יתברך משפיע תמיד. ולכך יש לקבוע ברכת "אתה חונן" ראשון, כי קודם וראשון ראוי שיושפע הדעת מן השם יתברך.

#**ועוד נתן**= טעם שני, כי אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת. ולכך אמר עוד שכל מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו, וכאילו אינו אדם. ובשביל שני טעמים אלו ראש הברכות האמצעיות "אתה חונן לאדם דעת", ואין זה דרך בקשה, משום שהשם יתברך משפיע על כל פנים הדעת. רק הבקשה "וחננו מאתך בינה ודעה" על תוספת בינה ודעת. או מפני שאף אם השם יתברך משפיע תמיד, אין הכל זוכין לזה, ולכך צריך תפלה על זה.

#**ומה שהדעת**= נתנה בין שתי אותיות השם, כבר בארנו כי בעל הדעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות. ומפני כך הברכה בתפילה מתחלת ומסיימת בדעת, כי התחלת הברכה סמוכה לראשונה, וכאילו זכר השם. וכן סיום הברכה "ברוך אתה ה'", וסמך אליו הדעת, כי הדעה הוא עם השם יתברך. ואם היה הדעה נתנה רק עם שם אחד, אף כי היה מורה זה גם כן דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות בו יתברך. אבל כאשר הדעת נתנה בין שתי שמות, נמצא כי מצד הדעת לגמרי הדביקות בו יתברך.

#**וזה שאמר**= כי מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו (ברכות לג.), וזהו כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזהו ענין הרחמנות. ולפיכך כתיב (תהלים קג, יג) "כרחם אב על בנים", לפי שנפשו קשורה בנפש הבן, ולכך הוא מרחם על הבן ביותר. וכאשר אין לאדם דעת, אין לו קשור וחבור עם הבריות. וזה כי כל הנבראים יש להם דעת אחת בכמה דברים, וכיון שיש להם דעה אחת, הם מתקשרים כאחד. וכאשר יש להם קשור וחבור אחד, מצד הזה הוא הרחמנות, כמו שהתבאר. ולכך אמרו (כתובות יז.) "לעולם יהא דעתו מעורב עם הבריות", כי הדעת מערב ומחבר הכל, ולכך על ידי הדעת הוא החבור. ומי שאין לו דעת, ואי אפשר לומר בו שיש לו דעת אחת עם הבריות, וכאשר אין לו חבור עם הבריות אסור לרחם עליו, כי אין כאן חבור וקשור, וזה מבואר.

#**ומה שאמר**= (ברכות לג.) "כל מי שיש בו דעת כאילו נבנה בית המקדש בימיו", רצה לומר כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי. וכך כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת. ולפיכך אמר "בית המקדש נתן בין שתי אותיות השם", כלומר שבשביל שהמקדש נתן בין\* שתי אותיות השם, מורה גם כן על שיש לבית המקדש דביקות לגמרי בו יתברך, והוא מוציא העולם ממדריגה הגשמית אל מעלה עליונה האלקית. וכך הדעת נתן גם כן בין שתי אותיות השם, שעל ידי הדעת יצא האדם ממדריגה גשמית אל מדריגה האלקית\*.

#**והתבאר כי**= קבעו ברכת "אתה חונן לאדם" בתחלת ברכות אמצעיות, כדי לחבר הברכה עם שלש ראשונות, שהם שבח הקב"ה בלבד. כי בודאי השם יתברך מחיה מתים, ולא שייך בזה תפלה. וכך פירוש "אתה חונן לאדם דעת", כי משפיע הקב"ה לכל אדם הדעת, מן הטעם אשר בארנו. וכן בברכת "את צמח דוד מהרה וכו'", אין הברכה מתחלת "תצמיח לנו צמח דוד", כמו שאר הברכות "שמע קולנו", כי כבר הבטיח על מלכות בית דוד. ואילו אמר "תצמיח לנו מהרה צמח דוד", היה משמע כי אפשר שלא יבא. אבל אמר "את צמח דוד", שראוי שיצמח, ועל כל פנים יצמח, ודבר זה תצמיח במהרה בימינו.

#**ומאחר כי**= התבאר לך כי על ידי הדעת הוא הקשור והחבור בו יתברך, כמו שנתבאר למעלה, ואם כן ישראל שהם בנים אל השם יתברך (דברים יד, א), ראוי להם הדעת היתירה, שעל ידי הדעת הוא הקשור והחיבור בו יתברך. כמו שאמר (ברכות לג.) "מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו", וישראל שהם בניו והוא יתברך מרחם עליהם "כרחם אב על בנים" (תהלים קג, יג), ראוי להם דעת היתירה.

#**וזה שאמר**= במדרש למלך שהיה לו בן וכו', שבשביל שהוא בנו נותן לו מפיו הדעת ותבונה. וההפרש אשר יש בין רבי יצחק ורבי לוי; כי לדעת האחד נותן לו מחתיכה שבפיו, והחתיכה הוא מקצת בפיו ומקצת אינו בפיו, ונותן לו מאותה החתיכה. וכן השם יתברך מחלק אל ישראל מחכמתו, ומכל מקום לא אמר כי ישראל מקבלים השכל העליון הנבדל לגמרי. ואחד מהם אמר כי נותן לבנו מה שהוא לגמרי בתוך פיו, לא מן החתיכה שהיא תוך פיו. דהיינו שחכמת ישראל נבדלת אלקית לגמרי, וזה שאמר כי נותן לו מן הפוצטלין שבתוך פיו. ומחלוקת שלהם דבר עמוק מאוד, [בגדר] השכל\* אשר הוא לחכמי ישראל. ושניהם אמרו כי על ידי השכל העליון מתקשר האדם בו יתברך לגמרי, ואין להאריך עוד.

#**ודבר זה**= בארו חכמים במסכת ברכות (נח.), הרואה חכמי אומות העולם אומר "ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם". והרואה חכמי ישראל אומר "ברוך שחלק מחכמתו\* ליראיו". ומה הפרש בין זה לזה. אבל ההפרש אשר יש בין זה לזה, כי לשון 'נתינה' משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השם יתברך. כי האומות אמר עליהם "ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם", כי במה שהם בשר ודם חמרים השפיע השם יתברך להם חכמה, ואין זה מן אמתת חכמת השם יתברך, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית.

#**ואל יקשה לך**=, כי דבר זה אי אפשר שיהיה האדם משיג חכמת השם יתברך. אין זה קשיא, כי התורה הוא משפט השם יתברך. ואף כי נראה כי הם דברים גשמים\*, מכל מקום השכל שבתורה הוא השכל נבדל, אשר נתן משפט שכלי לגמרי לישראל. כי אין הדבר תולה בעומק החכמה, אף כי בודאי טעמי התורה הם עמוקים עד כי אין סוף לעומק הזה, מכל מקום אף דברים הנגלים שהם בתורה הם שכל אלקי נבדל לגמרי.

#**ולכך אמרו**= במדרש (איכ"ר ב, יג) אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין, שנאמר (עובדיה א, ח) "והאבדתי חכמה מאדום". אבל אם יאמר לך יש תורה בגוים אל תאמין, שנאמר (איכה ב, ט) "מלכה ושריה בגוים אין תורה", כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהוא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו (מו"נ ח"ב ס"פ כב), כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח, יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה שאמרו במה שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי, אבל למעלה מן הטבע, וחכמה זאת חכמת אלקית, אין לשמוע להם.

#**ומה שאמרו**=\* נקראת חכמה גמורה, שהרי אין מחלק בין חכמת ישראל ובין חכמת האומות, רק כי לישראל נתן חכמה מפיו, וכמו שאמרו "אשר חלק מחכמתו ליראיו", ואצל חכמת האומות "אשר נתן\* מחכמתו לבשר ודם", אבל שם "חכמה" עליה, רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן הגשמי לגמרי. ואם כן מזה נראה כי יש ללמוד חכמת האומות, כי למה לא ילמד החכמה שהיא מן השם יתברך. שהרי חכמת האומות גם כן מן השם יתברך, שהרי נתן להם מחכמתו יתברך.

#**ואין סברא**= לומר כי אף שהחכמה היא חכמה גמורה, מכל מקום אין לו לסור מן התורה, כדכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה". ויש להביא ראיה אל סברא זאת ממסכת מנחות (צט:), שאל בן דמא\* בן אחותו של רבי ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו שאלמד חכמת יונית. קרא עליו\* המקרא הזה "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך", צא ובדוק איזה היא שעה שלא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יונית. ואם כן מוכח דחכמת יונית אסורה ללמוד מפני שכתוב "והגית בה יומם ולילה".

#**אבל נראה**= דחכמת יונית דהתם איירי [ב]חכמה שאין לה שייכות אל התורה כלל, כמו חכמה שהיא במליצה או מה שהוא\*, וחכמה זאת אין לה שייכות כלל אל התורה, וכתיב "והגית בו יומם ולילה". אבל החכמות לעמוד על המציאות וסדר העולם, בודאי מותר ללמוד. והכי מוכח דפירוש חכמת יונית היינו מליצה ולשון, דבפרק מרובה (ב"ק פב:) אמרינן "באותה שעה אמרו ארור האיש שיגדל חזרים, וארור האדם שילמד את בנו חכמת יונית\*", (שם פג.) "של בית רבן גמליאל התירו להם לספר בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות". ומדאמר "לספר", שמע מינה שהוא שייך אל הלשון. ומפני כי דבר זה אין בו תועלת להבין חכמת התורה, ולכך אסרוה. אבל דברי חכמה אינו אסור, כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה. ועוד, כי למה היו קוראין אותו "חכמת יונית" אם היא לעמוד על המציאות שהוא בעולם, הלא החכמה הזאת היא חכמת כל אדם.

#**אבל קשה**=, הא דאמר במדרש (דברים רבה ח, ו) "לא בשמים היא" (דברים ל, יב), אמר שמואל, אין התורה מצוייה באצטרלוגין\* שאומנתם בשמים. אמרו ליה, והלא אצטרלוגין אתה, וגדול בתורה. אמר להו, לא הייתי מביט באצטרלוגיא אלא בשעה שהייתי פנוי מן התורה, בשעה שהייתי נכנס לבית המים, עד כאן. ואם כן לא הותרו לאדם ללמוד החכמות אלא בשעה שהוא פנוי מן התורה, ואי אפשר לו לעסוק בתורה כלל. והטעם, כי כבר אמרנו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי התורה היא חכמה אלקית לגמרי, שהוא משפט השם יתברך, וכמו שהארכנו למעלה. ומאחר שהתורה היא משפט אלקי\*, ולא תמצא מעלה זאת בשמים, כי השמים הם גשמיים. וכל אשר בני האדם עוסקים בהם, אין החכמה הזאת חכמה אלקית נבדלת. ולכך לא תמצא התורה במי שכל חכמתו הוא בשמים, במה שאין החכמה הזאת חכמה אלקית. ולפי זה אף שאר חכמות, כמו חכמת הטבע, שהם מעיינים במציאת עולם הזה הגשמי, אסורים.

#**אבל בפרק הישן**= (סוכה כח.), "אמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה תלמוד אגדות וכו'", עד "תקופות, גמטריאות, שיחת מלאכי השרת, שיחת שדים, ושיחת דקלים וכו'". ואם כן כל אלו מותר ללמדם, ומצוה ללמדם. ומה שאמר (דב"ר ח, ו) "לא הייתי מביט בה אלא בשעה שהייתי נפנה לבית המים", יש לפרש כי חכמה זאת חכמת חוזה בכוכבים, אשר חכמה זאת אינו לעמוד על מציאות עולם וסדר\* שלו. אבל חכמת מהלך הכוכבים והמזלות, בודאי מחוייב ללמוד. וראיה לזה בפרק כלל גדול (שבת עה.), אמר רבי\* שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב, עליו הכתוב אומר (ישעיה ה, יב) "ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו". אמר רבי שמואל בר נחמני, מנין שמצוה לחשוב תקופות ומזלות, שנאמר (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים", איזה חכמה שהיא "לעיני כל העמים", הוי אומר זה חישוב\* תקופות ומזלות, עד כאן. ורצו בזה כי תקופות ומזלות אשר הם בשמים, [הם] "פעל ה'", ונקראו השמים "מעשה ידיו", שנאמר (תהלים ח, ד) "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך". וזה כי מן השמים יכול האדם להכיר מהם מעלת הפועל אשר פעל אותם, ועל גודל כחו ועל חכמתו, כאשר מתבונן במהלך שלהם ובסדר שלהם, ולכך האדם מחויב עליו לדעת ולהכיר את בוראו.

#**ומה שאמר**= "כי היא חכמתכם לעיני כל העמים", מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע. ותמיד באו אחרים אחריהם, ובטלו טרחם אשר טרחו ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם - ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמי\* השמים - סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה. רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל לחשב\* את הכל. וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת. כי דבר זה שהיה מחלוקת ביניהם בזמן אשר מסבב השמש גלגלה, והירח גלגלה, לא השוו דעתם. כי איך יהיו משוים את דעתם, כי כל אחד התחכם מדעתו ושכלו, ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל, שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר\* לו לדעת האמת. וכך הוא, כי הדבר שהוא בידינו מקובל לנו במהלך החמה והלבנה, אומרים על זה שהוא יותר נכון ויותר מקובל. ומכל שכן כאשר היו חכמי ישראל הראשונים שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם, כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה. ולכך על זה נאמר "כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים".

#**ומזה נלמוד**= כי כל דבר שהוא לעמוד על מהות העולם יש לאדם ללמוד, ומחויב הוא בזה, כי הכל מעשה השם הוא, ויש לעמוד עליהם ולהכיר על ידי זה בוראו.

#**אמנם עדיין**= צריך עיון, שהרי אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה (פ"ח) אצל רבי מאיר, שלמד תורה מאחר (חגיגה טו:). וגם זה אין\* ראייה, דשם אמר כשהוא לומד מפיו, ויש לו התקרבות וחבור אל הרב שמקבל ממנו שאינו הגון, ולכך אסור. אבל מן החבורים שחברו אין שייך זה. מכל מקום צריך עיון ללמוד בחבורים שלהם אשר הם דברים נגד תורת משה רבינו עליו השלום, בחדוש העולם, ובידיעות השם יתברך, ובהשארת הנפש, ועולם הבא, אם יש לעיין בהם. כי אולי יש לחוש "כי נופת תטופנה שפתי זרה" (משלי ה, ג), שמדברים דברים לפי שכלם, לא מן הקבלה כלל, רק לפי חקירתם, ויש לחוש באולי יהיה המעיין נמשך אחר דבריהם וראייתם, כמו שמצינו בני אדם שהיו נמשכים אחריהם, כאשר רוצים לפתות\* שכל האדם, אשר שכל האדם קצר להשיג הדבר על אמיתתו.

#**אך אמנם**= אם דעתו כמו שאמרו (אבות פ"ב מי"ד) "ודע מה\* שתשיב לאפיקורס", ואם לא ידע דבריהם איך ידע להשיב על דבריהם, ואם כן צריך לדעת דבריהם. ודבר זה בודאי מותר אם כוונתו ללמוד דבריהם כדי שידע להשיב לאפיקורס, כי דבר זה אזהרה רבה ויתירה כמו שאמרו "ודע מה שתשיב לאפיקורס", ומנו זה עם דברים גדולים, שמזה תראה כי נחשב זה דבר גדול ביותר. ולענין זה מותר ולא נחוש שיהיה נמשך אחר דעתם, אם תחלת כוונתו לסתור דבריהם כאשר דברו נגד התורה ודעת חכמים.

#**אך לעשות**= דבר זה להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי (משלי י, ז) "שם רשעים ירקב". ובפרק חלק (סנהדרין קו:) "גם אל יתצך לנצח" (תהלים נב, ז), דלא לימרו\* הלכה בשם דואג, ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך\* דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים. ואיך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך דברים כמו אלו. בודאי אם הדבר שנמצא בדבריהם הוא פירוש וחזוק אל הדברים שנמצאו בדברי חכמינו, דבר זה ראוי לקבל. אבל אם אין הדבר הזה חוזק אל האמונה שנמצא בדברי חכמים, אבל הוא\* כנגד מה שנמצא בתורה אף בדבר מה, חס ושלום שיהיה מקבל אף דבר קטן. ובפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם, וכמו שפרשנו למעלה במה שאמר הכתוב (משלי ב, ד-ה) "אם תבקשנה ככסף וגו' אז תבין יראת ה'", כי אין לעמוד על ההשגה שהיא בו יתברך כי אם בטורח גדול. ולפיכך אין להשגיח בדבריהם כי לא ידעו ולא יבינו בזה. והתבאר לך שאל יסמוך האדם על דבריהם מה שהוא כנגד תורתינו, או כנגד דברי חכמים. כי כאשר תשכיל ותעיין בדברי חכמים, תמצא כי\* בכל מקום שידעו דבר שיצאו חכמי האומות\* מן האמונה, השיבו על דבריהם וטעותם, עד שאין מקום לדבריהם כלל.

#**העולה מדברינו**=, כי יש לעיין בדבריהם, שיוכל להשיב על דבריהם לשואל, כמו שאמרו חכמים. ואם ימצא דבר הגון בדבריהם המחזיק האמונה, יקבל. אך מה שנמצא בדבריהם אף דבר קטון שהוא כנגד אמונת ישראל, או [כנגד] אשר נמצא בדברי חכמים אף דבר קטון, חס ושלום לשמוע להם. אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו. ובזה יהיה זהיר וזריז בכל נפשו להעמיד דבר אמת, שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה (אבות פ"ב מי"ד) "הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס", וכמו שפרשנו שם. ובודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם, ושאלתם חקירה פילוסופית\*. ולכך אמרו\* שיהיה "שקוד", דהיינו זריזות יתירה [ב]שכלו(-ת-)\* להשיב על דבריהם, ולהעמיד\* דת אמת. ובזה יהיה שכרו עם הצדיקים בגן עדן, אמן כן יהי רצון. סליק.

<> מחבר ספר משלי, וכפי שנאמר בפתיחת הספר [משלי א, א] "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל". וכן פתח את ההקדמה לספר זה, וז"ל: "שלמה עליו השלום רצה לומר כאשר עושה האדם צדקה יש לו חיים". ולמעלה ר"פ א כתב: "שלמה המלך עליו השלום רצה להזהיר את האדם על התורה". וכן הוא בנתיב העבודה פ"א ופ"ב, נתיב גמילות חסדים פ"א, ונתיב התשובה פ"א.

<> לשון רבינו יונה שם: "'להקשיב לחכמה אזניך וגו''. זאת היא המעלה הראשונה להשיג החכמה, שתקשיב ותבחן אזניך דברי המלמדים המורים על אמתתם ועל בוריים, ותכוין שמועתך בלא תוספות ומגרעת... 'תטה לבך לתבונה' היא המעלה השנית, שיטה לבו מכל תאות העולם, וחפץ להתבונן לחכמה... הזהיר בכאן על נטיית הלב לתבונה, כי צריך האדם לפנות מחשבתו מכל דבר ולהטות לבו מכל חפץ, וליחדו לתבונה". הרי רישא דקרא ["להקשיב לחכמה אזניך"] בא להורות "שהאדם יכין עצמו לחכמה". וסיפא דקרא ["תטה לבך לתבונה"] בא להורות "ולא יפנה אל דברים אחרים", בבחינת "עשה טוב" ואחר כך "סור מרע" [תהלים לד, טו].

<> אודות שההשתוקקות לד"ת עושה את האדם לכלי קבול לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וראה למעלה פ"ה הערה 32.

<> כמו שנאמר [אסתר ב, יד] "לא תבוא עוד אל המלך כי אם חפץ בה המלך ונקראה בשם". ועוד נאמר [אסתר ד, יא] "כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית וגו'", ובאור חדש [קנא.] כתב: "ואם היה כל כך חפץ בי, א"כ למה לא קרא לי זה שלשים יום". ובגו"א שמות פי"ב אות סב כתב: "שהיה קריאתו כדרך מבקשים בלילה, שלא היה יודע היכן הוא שרוי". ורש"י [ויקרא א, א] כתב: "ויקרא אל משה - לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה, לשון חבה, לשון שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'וקרא זה אל זה'. אבל לנביאי האומות נגלה עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'", וראה גו"א שם אות ד. וכן הרלב"ג במשלי שם [ב, ג] כתב: "כי אם לבינה... תדע באמת שאם תחשוק להשיג הבינה חשק רב כדרך שתקרא ותתן קולך לבינה, כמו שיקרא האדם מי שירצהו ויחשוק בו". ומעין זה כתב רבינו יונה שם.

<> פירוש - הרמת קול היא טירחה ומאמץ לאדם. ואמרו חכמים [שבת קיט:] "כל העונה 'אמן יהא שמיה רבא מברך' בכל כחו, קורעין לו גזר דינו", ופירשו תוספות שם ש"בכל כחו" הוא "בקול רם". ובספר החרדים פרק סו אות ל כתב: "כיון שנקראת התפלה 'עבודה' [תענית ב.], וישראל נקראו 'עבדים', ראוי לטרוח בקול גדול בתפלה". וכן בביאור הגר"א במשלי שם [ב, ג] כתב: "מחמת שלזה צריך יגיעה יותר... אמר כאן 'קולך'". והטרחה שאיירי בה כאן היא "שיהיה מטריח עצמו להגיע אליה", דכמו שהרמת הקול היא טרחה הנובעת מהמרחק שבין המשמיע לבין השומע, כך איירי בטרחה הנובעת מהמרחק שבין הלומד לבין החכמה, ועליו "להגיע אליה". וכן אמרו חכמים [ברכות סג:] "והלא דברים קל וחומר; ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה [שמות לג, ז] 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד', תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה".

<> "הוא העיון הגדול במאוד מאוד" [לשונו בסמוך].

<> חוזר לסכם את הפסוקים שהביא עד כה.

<> "במקומו" הוא בדרך חיים על המשנה [אבות פ"ד מ"א] "איזה חכם, הלומד מכל אדם", שכתב שם [ח.]: "וזה שאמר [שם] 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם' [שם]. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם. הנה ראוי אדם כזה שיקרא בשם 'חכם', בודאי שלא באה לו החכמה במקרה, רק באשר הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה עד שלמד מכל אדם... וזה שאמר כאן 'איזה חכם הלומד מכל אדם', שכאשר היה לו השתוקקות החכמה, אז ראוי שיקרא בשם 'חכם', שבא על האדם מצד עצמו".

<> "כי נתינת קול צריך טורח" [לשונו למעלה לפני ציון 5], וכל חפוש הוא בטורח, וכמו שיבאר בהמשך. ואם תאמר, הרי החפוש הוזכר בפסוק שלאחריו [משלי ב, ד] "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה", ולא בפסוקנו [שם פסוק ג] "כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך". ויש לומר, כי כוונתו ב"חפוש אחריה" היא שיעתיק עצמו כדי להגיע אל החכמה, וכמו שכתב למעלה "שיהיה מטריח עצמו להגיע אליה, כי נתינת קול צריך טורח", וכמבואר בהערה 5. אך הפסוק "וכמטמונים תחפשנה" איירי שיטריח עצמו בחכמה עצמה בעיון גדול, וכמו שמבאר בסמוך.

<> לשון ביאור הגר"א במשלי שם [ב, ד]: "'אם תבקשנה ככסף גו'', כי בקשה הוא על דבר הנאבד מקומו איה הוא... וכן כסף להרויח אין אדם יודע במה להשתכר, ודרך האדם לבקש אחריהם, והולך ממקום למקום להרויח. לזה אומר 'תבקשנה ככסף'... שלתורה צריך לבקש ככסף ולילך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, וזהו 'אם תבקשנה ככסף', היינו לתורה". והמלבי"ם שם כתב: "נמשל חפישת המטמונים, הוא היגיעה שמתיגע להעמיק בדברי החכמה העמוקים, להוציא הפנינים הצפונים במצולותיה וסתרי תורה ותושיה". ובשלב זה אין המהר"ל מחלק בין הרישא ["אם תבקשנה ככסף"] לבין הסיפא ["וכמטמונים תחפשנה"], ושני חלקי הפסוק מורים על העיון הרב הנצרך ללימוד החכמה, וכפי שביאר הגר"א ברישא דקרא, והמלבי"ם בסיפא דקרא. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [הובא למעלה פי"ב הערה 82]. הרי ש"חיפוש כמטמוניות" הוא "העיון הגדול במאוד מאוד".

<> פירוש - הואיל והפסוקים הקודמים עוסקים בהשגת החכמה והתבונה ["להקשיב לחכמה אזניך" (משלי ב, ב)], כתוצאה מכך יהיה האדם ראוי להשגת יראת ה', שהואיל ואם אין חכמה אין יראה, ממילא אתה למד שאם יש חכמה יש יראה. ולמעלה ס"פ ה [לאחר ציון 111] כתב: "לא נמצא יראת שמים כאשר אין עמו התורה, כמו שאמרו 'אם אין חכמה אין יראה'. ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו. דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין 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 בוראו, ואז מקבל היראה".

<> ו"דעת אלקים" פירושה השגת החכמה העליונה, וכמו שמבאר בסמוך. וא"כ רישא דקרא ["אז תבין יראת ה'"] איירי בהשגת יראה, וסיפא דקרא ["ודעת אלקים תמצא"] איירי בהשגת דעת קדושים. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלב.] כתב: "כי אם אין יראת שמים, שהוא התכלית, כי תכלית חכמה יראת השם, כי אין החכמה רק שיגיע ליראת שמים, והוא העיקר. כמו שאמרו בפרק ב' דברכות [יז.] תכלית חכמה יראת השם, שלא יהא האדם קורא ושונה ובועט באביו או במי שגדול ממנו. והנה יראת שמים השלמת החכמה, כי על ידי יראת שמים אז יושלם מה שראוי שיושלם. והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שאמרנו אצל [אבות פ"ב מ"ה] 'אין בור ירא חטא'. ואם אין חכמה אין יראה, כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך [ראה להלן הערה 27]. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא. ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים. ואי אפשר שיהיה זה בלא זה; כי לא נמצא הנמשך אם לא ימצא הקודם, ויראת שמים נמשך אחר החכמה. וגם אם לא ימצא דבר שהוא התכלית וההשלמה, לא ימצא הקודם, כי אין קיום לו בלא השלמתו" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 112, ולהלן הערה 87].

<> מדגיש תיבת "אז", כי הבנת היראה אפשרית רק לאחר השגת החכמה, כי "אם אין חכמה אין יראה". וכדבריו כאן ביאר גם הגר"א בפירושו למשלי שם.

<> בפסוק נאמר "ודעת אלקים תמצא", ואילו במקום אחר נאמר [משלי ט, י] "תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה", וכן בהמשך חזר כמה פעמים לומר "דעת קדושים", וראה הערה 34.

<> כוונתו לדבריו בנתיב יראת ה' ר"פ א, שביאר שם מדוע יש להקדים החכמה ליראה [כי זו נקודתו העיקרית כאן, לאור סדר המקרא "אז תבין יראת השם ודעת אלקים תמצא"]. וזה לשונו שם: "'אם אין יראה אין חכמה, ואם אין חכמה אין יראה', ששניהם כמו דבר אחד, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי. ויש לך לדעת איך תחלת חכמה יראת השם, כי החכמה למדריגתה ומעלתה על הכל היא ראשונה, וזה שתרגם ירושלמי [בראשית א, א] 'בראשית ברא', 'בחכמתא ברא אלקים ית שמיא וית ארעא'. לכך נקראת החכמה 'ראשית', שהיא ראשונה אל הכל. והתורה היא הנברא והעלול הראשון מן השם יתברך יותר מן הכל, והעלול הנברא אי אפשר לו בלא עלה כלל. ולכך 'אם אין יראה אין חכמה', כי זה עצם היראה כאשר האדם הוא עלול אל העלה... ואם אין עלול ראשון מן הש"י, אין כאן חכמה, כי החכמה הוא העלול הראשון. וכך 'אם אין חכמה אין יראה', במה שהחכמה ראוי שתהיה עלול הראשון, ואם אין חכמה, אין כאן עלול ראשון. ולכך אלו שניהם הם כמו דבר אחד, כי במה שהחכמה הוא עלול הראשון, והעלול יש עליו יראת העלה, הרי אלו שניהם כמו דבר אחד, ואם אין אחד לא נמצא השני". הרי שהחכמה היא העלול הראשון.

<> כאמור בהערה הקודמת בדברים אלו הוא הולך להורות כיצד שני חלקי הפסוק ["אז תבין יראת השם, ודעת אלקים תמצא"] תואמים לסדר ההשגה; קודם יש צורך בחכמה מסויימת בכדי להגיע ממנה ליר"ש, ולאחר מכן יש צורך ביר"ש בכדי להגיע ממנה לחכמה עליונה.

<> כן הקשה המדרש שמואל לאבות פ"ג מי"ז, וכן הקשה בדר"ח שם בשאלתו הראשונה על המשנה שם. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תכג.]: "יש להקשות, מאחר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', ו'אם אין דרך ארץ אין תורה' [שם], אם כן אי אפשר שיהיה נמצא אחד; שהרי התורה אי אפשר שתמצא, שצריך דרך ארץ קודם. ודרך ארץ אי אפשר שיהיה נמצא, שהרי התורה קודמת, אם כן אין אחד נמצא. וכן יש לשאול באחרים". והמדרש שמואל שם כתב: "ראוי לעורר שנראים דבריו סותרים זה לזה. כי באמרו 'אם אין תורה אין דרך ארץ' נראה שאי אפשר לקנות הדרך ארץ אם לא שקדמה עליה קניית התורה מקודם. ואחר כך אומר 'אם אין דרך ארץ אין תורה', שאי אפשר לקנות התורה אם לא שקדם אליה מתחלה דרך ארץ. וזו הקושיא שייכא בכל החלוקות כולם". וכן כתב התויו"ט שם, וז"ל: "[אם] בא התנא לומר על קדימה ואיחור, שצריך שיקדם האחד לחברו... אין גם אחד מהם יהיה במציאות. שאם אין האחד אלא א"כ שיקדם לו האחר, וכל אחד יש לו דין קדימה על חבירו, נמצא שאי אפשר שימצא המאוחר בלא הקודם, ושניהם מאוחרים, נמצא ששניהם אינם נמצאים".

<> ביאור זה אינו נמצא בדר"ח פ"ג מי"ז, אלא שם במשנה ט [רט:], ויובא בהערה 21.

<> ואם לא כן, אזי הוא עומד מרוחק מה', וכיצד תפול עליו יראתו, וכמבואר בהערות 11, 12.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ט [רט:]: "ופירוש [שם] 'כל שיראת חטא קודמת לחכמתו', היינו שהתחיל ביראה, אף על גב שלא היה בו חכמה, וכאשר היה חכם היה ירא חטא לגמרי. וכן מה שאמר 'כל שחכמתו קודמת ליראתו', היינו שהתחיל בחכמה קודם שהוא ירא חטא. אף על גב ש'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה', היינו מה שאם אין יראה אין חכמה גמורה, ואם אין חכמה אין יראה גמורה. אבל שלא תמצא יראה מה, אף על גב שאין חכמה, או שלא תמצא חכמה מה, אף על גב שאין יראה, דבר זה בודאי אינו".

<> כמו שיבאר בהמשך כיצד דעת קדושים היא "על הכל".

<> בא לבאר הסבר שני כיצד הפסוקים הראשונים [משלי ב, ב-ד] הם מביאים את האדם ל"אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא" [שם פסוק ה]. ועד כה ביאר שזהו היחס הקיים בין חכמה ליראה, ומעתה יבאר שהמקראות האלו באים להורות שיראת ה' היא השגה נבדלת מן האדם, ולכך היא באה לאחר שהוזכרו ששה ענייני השגות, כי השביעי נבדל מהששה שקדמו לו.

<> "כי השביעי לעולם נבדל מן הששה" [לשונו בסמוך].

<> "השגת יראת השם, כי דבר זה נבדל מן האדם מצד כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין אנו יודעים בו יתברך, כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו, וכאשר הוא מטריח בחכמה אז משיג בו יתברך מה שאפשר לאדם להשיג" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 36)]. ובסוף הפרק [לפני ציון 224] כתב: "בפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם, וכמו שפרשנו למעלה במה שאמר הכתוב 'אם תבקשנה ככסף וגו' אז תבין יראת ה'', כי אין לעמוד על ההשגה שהיא בו יתברך כי אם בטורח גדול".

<> צירף כאן שני מאמרים להדדי; (א) ברכות לג: "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו'". (ב) שבת לא: "אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד, שנאמר [דברים י, יב] 'ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו''". הרי הפסוק המורה על ש"אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד" אינו "יראת ה' היא אוצרו" [שהובא במאמר הראשון], אלא הפסוק הוא "מה ה' אלקיך שואל מעמך". וכגירסת המאמר הראשון והשני שלפנינו הביא בנתיב יראת ה' פ"א.

<> נראה לבאר זאת, כי פסוק זה עוסק ביראת הרוממות [משום שאיירי ביראה הנובעת מהחכמה שקדמה לה, וכמבואר במקראות אלו], ויראת הרוממות שייכת רק כאשר האדם עומד על רוממותו של המיירא, וכפי שכתב במסילת ישרים פי"ט, וז"ל: "הנה עיקר היראה היא יראת הרוממות... צריך שיתבונן על רוממותו יתברך, אשר הוא מרומם ונשגב על כל ברכה ותהלה, על כל מיני שלימות שתוכל מחשבתנו לדמות ולהבין... וכתיב [תהלים פט, ח] 'אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו'. כי המלאכים להיותם יותר קרובים אליו יתברך מבני הגוף החומרי, קל להם יותר לדמות שבח גדולתו, על כן מוראו עליהם יותר ממה שהוא על בני האדם". נמצא שההשגה ברוממות ה' מאפשרת קבלת היראה מן ה', ואלו דבריו כאן. @**ועוד נראה**^, שהמסילת ישרים שם כתב עוד תנאי מוכרח ביראת הרוממות, וכלשונו: "צריך שיסתכל האדם ויתבונן היטב, כדי שיגיע אל זאת היראה... שהוא עומד ממש לפני הבורא יתברך שמו ונושא ונותן עמו, אף על פי שאין עינו של אדם רואהו. ותראה כי זה הוא היותר קשה שיצטייר בלב האדם ציור אמיתי, יען אין החוש עוזר לזה כלל. אמנם מי שהוא בעל שכל נכון, במעט התבוננות ושימת לב, יוכל לקבוע בלבו אמיתת הדבר, איך הוא בא ונושא ונותן ממש עמו יתברך, ולפניו הוא מתחנן ומאתו הוא מבקש, והוא יתברך שמו מאזין לו מקשיב לדבריו, כאשר ידבר איש אל רעהו, ורעהו מקשיב שומע אליו". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב:], וז"ל: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך" [הובא למעלה הערה 12]. וככל שמשיג ועומד על אמיתת ה', כך ה' יראה לפניו יותר, כי ההבנה מאפשרת ראיה. וכן כתב רש"י ר"פ משפטים [שמות כא, א]: "אשר תשים לפניהם - אמר לו הקב"ה למשה, לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה ב' או ג' פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר 'אשר תשים לפניהם', כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". ובגו"א שם אות ד [קכו:] כתב: "ויראה לומר שכל דבר שהוא לפני האדם ויראה אותו, יבא הראיה על שהוא יודע מהותו... ולפיכך כתיב כאן 'אשר תשים לפניהם', שרוצה לומר כשלחן ערוך לפניו ונגד עיניו, דלכך כתיב 'לפניהם', ואם כן יודע בודאי טעם הדבר, שלא נקרא דבר שהיה 'לפניו' אלא אם כן ידוע לו". ורש"י [בראשית יח, ב] כתב: "וירא - לשון הבנה, נסתכל... והבין שלא היו רוצים להטריחו". ולאידך גיסא אמרו [מכות ט:] על הפסוק [דברים יט, ד] "בבלי דעת" - "פרט לסומא". הרי שראיה ודעת בנות חדא בקתא אינון. לכך האפשרות היחידה לראות את הקב"ה עומד על האדם היא רק אם אותו האדם משיג באמיתתו יתברך.

<> אמרו חכמים [ברכות לג:] "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו'", ובנתיב יראת ה' פ"א כתב: "אין להקב"ה בבית גנזיו רק יראת שמים. ורצה לומר כי שאר הדברים אינם עם השם יתברך לגמרי כמו שהוא יראת שמים, כי היראה היא מגיע אל עצם אלקותו יתברך, שהרי תרגום של 'אלקות' הוא 'דחלא' [בראשית ה, כב], שהוא לשון מורא. ומזה תראה כי היראה הוא עצם האלקות. ובלשון חכמים [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו'. ולפיכך אין דבר שהוא באוצרו רק היראה, שהוא עם השם יתברך לגמרי, כמו שהאלקות הוא אצלו, לכך יראת שמים הוא עם השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה פ"ט הערה 8]. ואלו דבריו כאן שדבר שהוא השגה בו יתברך הוא מונח באוצרו של הקב"ה, כי הוא מגיע אל עצם אלקותו יתברך. ועוד מונח בדבריו, שהשגה באמיתת ה' היא השגה נבדלת ונסתרת מן האדם, ודברים נסתרים דרכם להיות מונחים באוצר, שבו מונחים הדברים הנסתרים של בעל האוצר. והרי כך מודגש להדיא במאמר הנ"ל במסכת ברכות, שאמרו "אין לו להקב"ה &**בבית גנזיו**^ אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו'", הרי האוצר הוא בבית גנזיו של הקב"ה. וראה למעלה פ"א הערה 201.

<> "נבדלת מיוחדת" - נבדלת מזולתה ומיוחדת בעצמה. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שז:], וז"ל: "כי כל מלך וכל רשות הוא מיוחד בעצמו ונבדל מזולתו, ואין לו שום התחברות אל זולתו" [ראה להלן פט"ז הערה 17]. ובתפארת ישראל ר"פ כא כתב: "התבאר לך כי ראוי שתנתן התורה על ידי אחד שהוא מיוחד ונבדל מן הכלל, ודבר זה למדרגת התורה, שיש אל התורה המדרגה העליונה המיוחדת, עד שלא ישתתף לה דבר. ולכך ראוי שתנתן התורה על ידי מי שיהיה מיוחד במדרגה מכל באי עולם, הוא משה".

<> נראה שכוונתו לדבריו בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.], שהאריך בביאור נקודה זו, וכלשונו: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם [ספר היצירה פ"ד מ"ג]. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו... כי מספר שבעה מורה... מורה על מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש [שמות לא, יד]. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה [שמות כג, יא], והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע" [ראה למעלה פ"ב הערה 25, ופי"ג הערה 46]. @**וכן כתב**^ בעוד מקומות, וכגון בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים. ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ובגבורות ה' פי"ט [פט.] כתב: "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר כי השביעית מקודשת מן השאר, ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור [כט, יא], ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה". @**דוגמה נוספת;**^ בהספד [קפה] כתב: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מג:].

<> וקשה, שפסוק זה מורה שיראת ה' היא השגה ראשונה ["תחלת חכמה"], ולא השגה שביעית. ובנתיב יראת ה' ר"פ א כתב: "לכך אמר 'תחלת', כי לשון תחלה משמע שהיראה הוא התחלת החכמה".

<> שמורה שיראת ה' באה לאדם במהלך של בינה ["אז &**תבין**^ יראת ה'"], שהוא הבנת דבר מתוך דבר הקודם לו [רש"י דברים א, יג]. ובנתיב היסורין פ"ג כתב: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה' מלשון בן, כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד" [הובא למעלה פי"ג הערה 52]. מה שאין כן הפסוק "תחלת חכמה יראת ה'", שם היראה נמצאת אצל האדם כחכמה, שהיא מושכל ראשון, ולא מתוך הבנת דבר קודם לו. וראה בנתיב יראת ה' ר"פ א שביאר כיצד יראה היא מושכל ראשון.

<> אודות שהשגה באמתת ה' יתברך היא "החכמה העליונה", כן מבואר בתפארת ישראל פ"י [קסא.], שכתב: "ואחר כך אמר [שבת לא.] 'חכמת' [ישעיה לג, ו] זה סדר קדשים. ידוע כי הקדשים היא העבודה אל השם יתברך. וקרא זה 'חכמת' מה שלא קרא הראשונים, כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה. וכן הוא האמת כי הדברים בקדשים הם דברי חכמה, וכמו שאמרו [ב"מ קט:] כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי... כי אין ראוי שיהיה נקרא חכמה רק לפי מה שהוא נושא החכמה". וכן חזר וכתב שם בפי"א [קעו.], ופי"ג [ריב.]. וראה להלן הערות 51, 148.

<> כאמור [למעלה הערה 14] במקרא שלפנינו נאמר [משלי ב, ה] "ודעת אלקים תמצא", אך כל מה שמבאר על "דעת קדושים" כחו יפה גם ל"דעת אלקים".

<> כמו שנאמר "קדושים תהיו", ופירש הרמב"ן שם: "עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים". ולמעלה [פ"א הערה 277] נתבאר שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה. וכאן דבריו מוסבים על הבדלה שהיא סבה לקדושה, שכתב: "שכל נבדל הוא קדוש". וכן למעלה פ"א [לפני ציון 277] כתב: "האדם הזה יש בו קדושה, כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים". וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [צז.]: "כל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם". וכן ביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה לההבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פ"א הערה 277, פ"י הערה 172, ופי"א הערה 42].

<> בפסוק [משלי ב, ה] "אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שכט:]: "כי משה מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה, לכך אמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם'... ולראותו כפי מה שהוא השם יתברך, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא נבדל מהכל". וראה למעלה תחילת פ"ט, שציין שם כמה פעמים שהקב"ה נבדל מהכל. וכן נאמר [ישעיה נה, ח-ט] "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבתיכם". והמלבי"ם שם כתב: "כי גבהו - כבר פירש בעקרים [מאמר שני פרק ג] שרצה לומר שלא תאמר שההבדל בין מחשבותי ומחשבותיכם הוא רק הבדל בפחות ויתר, רק כי אין ביניהם ערך ויחוס כלל. כי כמו שאין לאמר שהשמים גבוהים מן הארץ, אחר שהשמים גבוהים, והארץ אינה גבוהה כלל, ולא יצטרפו ביחוס אחד כלל, כמו שלא יהיה יחוס הערך בין המציאות וההעדר, כן באופן זה גבהו דרכי מדרכיכם, שדרכי גבוהים בתכלית המעלה". ועוד נאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מועטים". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם... ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". וראה להלן פט"ו הערה 10.

<> פירוש - הואיל והקב"ה נבדל מהכל, לכך אין אנו משיגים בו כלל, וכמו שמבאר. וכבר שורר רבי יהודה הלוי "איה אמצאך ומקומך טמיר ונעלם" [כל שירי רבי יהודה הלוי, כרך ב, עמוד 121]. וידועים דברי הרשב"א [שו"ת הרשב"א ח"ה סימן נב] שכתב: "עוד שאלת: למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא, ומחצה נסתר, כלומר: בגוף שני, ובגוף שלישי. תשובה... דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות... והשני, שאין אמתתו יתברך מושגב כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו, קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם, עם שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר שאי אפשר לדבר בו, רק בנסתר, ברוך הוא". וראה להלן הערה 147.

<> כפי שכתב בתחילת הקדמה הראשונה לגבורות ה', וז"ל: "למה שהיה השגת אדם מתיחסת אל האדם... מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג, שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם. כי כבר אמרנו שההשגה של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו. וזהו הסבה שלא נזכר בתורה בפירוש עולם הבא או השארת הנפש אחר המיתה... שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא. והדברים האלו הם נבדלים מן האדם הגשמי, ואינם עמו במציאות. וכמו שנבדלים בעצמם ואינם עמו, כך ידיעתם רחוק מאוד מן האדם, ונבדלת ממנו, ולא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם".

<> המשך לשונו בגבורות ה' שם: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון 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... לכך עולם הבא והשארת הנפש יתבאר יותר בחכמה, שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא" [הובא למעלה פ"ד הערה 246].

<> מה שמגביל את השגת האדם ["מה שאפשר לאדם להשיג"] יבואר על פי הקדמת הרמב"ן לתורה, וז"ל: "כבר אמרו רבותינו [ר"ה כא:] חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלם נמסרו למשה, חוץ מאחד, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתברך, שלא נמסר לנברא" [הובא למעלה פ"א הערה 284].

<> רומז בזה שההשגה עליונה נקראת "&**דעת**^ קדושים", כי היא השגה עליונה ביותר. ודברים אלו יתבארו יותר להלן, וראה הערה 50.

<> פירוש - שלמה המלך רצה להורות בפסוקים אלו [משלי ב, ב-ה] שיש לאדם לטרוח הרבה ["להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה וגו'"] בכדי שיוכל לעמוד על ההשגה הנבדלת ["אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא"].

<> פירוש - תיבת "מפיו" נכתבה לאחר תיבת "חכמה" ["כי ה' יתן חכמה &**מפיו**^ דעת ותבונה"], אך היתה יכולה להכתב לפני תיבת "חכמה" ["כי ה' יתן &**מפיו**^ חכמה דעת ותבונה"], ואז תיבת "מפיו" לא תחצוץ בין תיבת "חכמה" לתיבות "דעת ותבונה", והן יוזכרו יחד. אך עכשיו שתיבת "מפיו" ננעצה בין תיבות "חכמה" לתיבות "דעת ותבונה", היא בזה חוצצת ומבדילה ביניהן, ומעתה "חכמה" לחוד ו"דעת ותבונה" לחוד.

<> בעיקרו הוא בשמו"ר מא, ג, אך הוסיף כמה פרטים מילקו"ש משלי רמז תתקלב.

<> "המנה יותר מיוחד וחשוב מן החתיכה" [מתנות כהונה שם].

<> "פיצטלין - לפי הענין פירוש חתיכה חשובה מאוד" [מתנות כהונה שם]. ולהלן [לאחר ציון 133] יבאר את שתי הדעות שבמדרש.

<> פירוש - כל השגה והשגה שמשיג נקראת "חכמה", אע"פ שלא מדובר בשכל אלקי נבדל, וכמו שמבאר. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלו.] כתב: "החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו". והמשך דבריו שם יובא בהערה 50. ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד, וכמו שהכל גדול מן החלק, וכן כל דבר שהוא שכל ראשון, וזה נקרא 'חכמה'". ובהמשך שם [רכח:] כתב: "כי כאשר הוא משיג בנמצאות נקרא זה 'חכמה', אבל מפני שההשגה הזאת נסמכת אל הגשמים שמהם קונה הידיעה, אין זאת הידיעה נקיה ומופשטת מן החומר לגמרי, בעבור שנסמכת ידיעה זאת אל החומרים, והם הנמצאים הגשמים". והמשך דבריו יובא בהערה 50, וראה להלן הערה 157.

<> ולא הוזכר "מפיו", אלא "יתן" בלבד.

<> המשך לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]: "אבל המושכלות השניות ["כלנו נבונים"], בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות, הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ. ומכל מקום גם זה אינו מופשט ונקיה לגמרי בעבור שנסמכים אל המושכלות הראשונות שנקנו מן הגשמים הנמצאים בחוץ... כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו 'חכם'. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה כאשר ידוע [סנהדרין צג:]. אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא 'דעת'. ולפיכך אמר כאן 'ואפילו כלנו יודעים את התורה', כי התורה תקרא [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת', מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים" [ראה הערה 53]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.] כתב: והכתוב נותן החכמה לארץ, דכתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'. ודבר זה מפני כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ, ולפיכך ראוי לתת התבונה, שהוא יותר עמוק בחכמה, אל השמים. וכדכתיב גם כן [משלי כ, ה] 'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונות ידלנה'. הרי לך מבואר כי הבינה יותר שכלי, ולפיכך ראוי לתת החכמה אל הארץ, והתבונה אל השמים. ונותן הדעת אל התהומות, כי לפי מה שאמרנו כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום".

<> בתפארת ישראל פ"י [קסא.] הביא את מאמרם [שבת לא.] שסדר קדשים נקרא "חכמה", וסדר טהרות נקרא "דעת" [ישעיה לג, ו], וכתב בזה"ל: "דוקא החכם המעיין בענין הקדושה... נקרא חכמה, וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים [ראה למעלה הערה 33]... וסדר טהרות נקרא 'דעת', שכבר אמרנו כי אין ראוי שיהיה נקרא חכמה רק לפי מה שהוא נושא החכמה. וכך הדעת, שהוא יותר עוד במדרגה, שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה... כשם שראוי שיהיה נקרא סדר קדשים 'חכמה' לפי מדרגת הקדושה והחכמה... כך ראוי שיהיה נקרא 'דעת' הידיעה בענין הטהרה, שהטהרה היא עוד מדרגה יותר בהשגה. ודבר זה אמרו במקומות הרבה [סנהדרין לח:] 'מה לך אצל אגדות, כלך אצל נגעים ואהלות'. שדבר זה מורה כי סדר טהרות הם דברים עמוקים, שהטהרה הוא דבר נבדל ואינו ענין גשמי, והטהרה היא דבוק בו יתברך לגמרי".

<> נאמר [שיה"ש א, ב] "ישיקני מנשיקות פיהו כי טובים דדיך מיין", ופירש רש"י שם: "ישקני מנשיקות פיהו - זה השיר אומרת בפיה בגלותה ובאלמנותה; מי יתן וישקני המלך שלמה מנשיקות פיהו כמו מאז. לפי שיש מקומות שנושקין על גב היד ועל הכתף, אך אני מתאוה ושוקקת להיותו נוהג עמי כמנהג הראשון, כחתן אל כלה, פה אל פה". ובזוה"ק ח"ב רנד. אמרו "כתיב [שיר השירים א, ב] 'ישקני מנשיקות פיהו וגומר', לית נשיקין דחדוה ורחימותא אלא כד מתדבקן דא בדא, פומא בפומא, רוחא ברוחא". ובגו"א בראשית פכ"ט אות י כתב: "בשביל כי הנשיקה בפה הוא דבוק גמור, וימשוך אליו פנימיותיו". ובח"א לב"ב טז. [ג, עב:] בביאור "כי אתא שטן נשקיה על כרעיה", כתב: "כאשר האדם מנשק את האחר יש לו חיבור ודבוק בו, דבר זה נקרא 'נשוק', כי היה עומד על אמיתת השטן עד שהיה מתחבר אליו לגמרי". ואם תאמר, שאמרו חכמים [סוטה מב:] "'ויפלו ביד דוד וביד עבדיו' [ש"ב כא, כב], דכתיב [רות א, יד] 'ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה', אמר רבי יצחק, אמר הקב"ה יבואו בני הנשוקה ["שנשקה לחמותה להפרד מעמה שלא נתגיירה" (רש"י שם)] ויפלו ביד בני הדבוקה". ומתוך שהעמידו חכמים "בני הנשוקה" לעומת "בני הדבוקה" משמע שנשוקה לחוד ודבוקה לחוד, ואילו כאן מבאר שהנשיקה מורה על הדביקות. אמנם ממקום שבאת מוכח להיפך, שכך כתב בח"א שם [ב, פא.]: "פירוש, מפני כי בני הנשוקה היו קרובים להדבק, ופרשו, ואילו בני דבוקה לא פרשו ודבקו לגמרי, ראוי שיפלו בני הנשוקה ביד בני הדבוקה, והרי היו מתנגדים הנשוקה והדבוקה. שאילו לא נשקה לגמרי, יש עליך לומר שלא היתה ראויה להדבק, ואין כאן פרישה. אבל כאשר נשקה, ראויה היתה להדבק, כי הנשוק הוא קצת חבור ופרשה, לכך 'יבאו בני הנשוקה ויפלו ביד בני הדבוקה', כי המתנגדים יפלו זה ביד זה". הרי ש"בני נשוקה" מורה על הדבוק, ודוקא מפאת כן הם בגדר של "שנה ופירש יותר מכולן" [פסחים מט:], וראה להלן פט"ו הערה 167.

<> כמבואר בהערות 50, 51. וצרף לכאן מאמרם [איכ"ר ב, יג] "חכמה בגוים, תאמין, תורה בגוים אל תאמין", כי אין לחכמי האומות הדביקות והחבור של "פה אל פה". וכן בהמשך יביא מאמר זה [לאחר ציון 150]. ולמעלה ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי החבורה קונה השכל הנבדל, ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל". ולמעלה [הערה 50] נתבאר ששכל התורה היא דעת.

<> אודות שחכמים תיקנו ברכות שמונה עשרה, כן אמרו חכמים [ברכות לג.] "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות". ועוד אמרו חכמים [מגילה יז:] "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". והרמב"ם בהלכות תפלה פ"א ה"ד כתב: "עזרא ובית דינו עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר". ובהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כתב: "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים, האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים". ובבית יוסף בטור אורח חיים סימן קיב כתב: "כתוב בשבלי הלקט... י"ח ברכות של תפלה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו. כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללם ותקנם כסדרן". ושם מאריך לבאר המקור הקדום של תפילת שמונה עשרה [מהאבות והשבטים]. וה"ה לשאר ברכות. ובנפש החיים שער ב פרק י כתב: "והמשכיל יבין מדעתו, שלא לחנם הוצרכו לתיקון תחנה קטנה ותפלה קצרה כזו ק"כ זקנים, ומהם כמה נביאים, אלא שהמה השיגו ברוח קדשם והשגת נבואתם העליונה, ונהירא להו שבילין דכל סדרי בראשית ופרקי המרכבה, לזאת יסדו ותקנו מטבע ברכות והתפלות באלו התיבות דוקא... אשר היא נצרכת מאד לתיקון רבוי עולמות וכחות עליונים וסדור המרכבה". ובבאר הגולה באר הרביעי ציין בשלשה מקומות [שטו:, שכח:, תיג:] שהתפילות נתקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה.

<> יעמוד על הבדלי הלשון בין "אתה חונן לאדם דעת" לעומת "ומלמד לאנוש בינה", וכן יבאר המשך הברכה.

<> ועל כך מורה שם "אדם", "שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה החמרית" [לשונו בסמוך]. וראה למעלה פ"ד הערה 152.

<> רש"י דברים ג, כג "אין 'חנון' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם".

<> ברכות ז. "'וחנותי את אשר אחון' [שמות לג, יט], אע"פ שאינו הגון". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 30] כתב: "ואמר [שמות לד, ו] 'רחום וחנון'. שתי מדות הם; האחד, לעשות רחמים עם מי שאינו יכול לעמוד במדת הדין. ו'חנון' ענין זה החנינה לאדם, שהשם יתברך נותן מתנת חנם לאדם, אף שאינו ראוי ליתן לו, והוא יתברך נותן לו דרך חנינה. וזה יותר מן 'רחום', כי 'רחום' לרחם על הבריה שלא יאבד, שלא יהיה נעשה בו הדין. ו'חנון' הוא מתנת חנם". ובח"א לר"ה יז: [א, קטז:] הוסיף: "ועוד, כי 'רחום' למי שראוי לרחם עליו, ו'חנון' שמחנן למי שאין ראוי, ונותן לו דרך חנינה, וזהו 'וחנון'".

<> להשפיע שכל נבדל על האדם. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 111] כתב: "אינו דומה [תלמוד תורה] 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", ושם הערה 113. ואולי על פי זה אפשר לבאר את מה שמתפללין ישראל קדושים "אתה הוא שהקטירו אבותינו לפניך את קטורת הסמים". ובמאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר נא, הקשה: "מעולם היה קשה לי פירוש המלות בסידור 'אתה הוא וכו'', ולמה לא אמרינן 'אתה הוא שהקריבו אבותינו לפניך את התמיד'". וכבר הביא להקשות כן הנודע ביהודה [מהדורה קמא חלק אורח חיים סימן י]. ואולי נבאר זאת על פי דבריו בסוף דרוש לשבת תשובה, שכתב: "ויש בזה גם כן סוד איך הקטורת מכפר על לשון הרע [זבחים פח:], שאמרו בפרק יש בערכין [ערכין טו:] רבי אבא בר חנינא אמר, ספר לשון הרע אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, שנאמר [תהלים יב, ד] 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות'. ומאחר שכבר נכרת ואין כאן תקנה, הקטורת שהוא הקישור בו יתעלה, שלכך נקרא 'קטורת' מלשון קישור, וכאשר ידוע מסוד הקטורת. ולכך הקטורת בפרט מכפר על לשון הרע, שנכרת מן השם יתעלה". וכן בגו"א ויקרא פ"ט אות יט כתב: "על ידי הקטרת הקטורת שהוא בפנים, היה השכינה שורה במקדש", לכך דוקא בהקטרת הקטורת אמרינן "אתה הוא שהקטירו וכו'", כי הקטורת בפרט מובאת אל ה'.

<> ב"ר יז, ד "אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "הוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". וכן הוא להלן פט"ו [לפני ציון 44], דר"ח פ"ד מ"ד [סג., סז.], גבורות ה' פמ"ג [קסד.], שם פס"ז [שיב:], נתיב הענוה פ"ג, באר הגולה באר השביעי [שעד.], דרוש על התורה [ט:], ועוד. ואחר שאדם "קנה קצת דעת" אז הוא מתעלה מעבר למדרגת "אדם" ועולה למדרגת "אנוש". ואודות שדעת היא קנין לאדם, כן נאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת". וכן מבואר בדר"ח פ"ג מי"ג [רפו:], ושם הערה 1238. וראה להלן פט"ו הערה 43.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ד [סט.]: "הנה אלו ג' שמות שיש לאדם; אדם, אנוש, איש. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם; הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע, כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנג:] כתב: "כי יש באדם שני דברים; הגוף והנפש. ואמר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש' נגד הנפש, 'ובן אדם' נגד הגוף, שהוא אדמה". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלט.] כתב: "אצל הדעת אמר 'אדם', ואצל הבינה אמר 'אנוש', שהוא יותר במעלה, כמו שכתוב [תהלים נה, יד] 'ואתה אנוש כערכי'". הרי ששם "אנוש" הוא מרומם יותר משם "אדם". [אמנם בזוה"ק ח"ג מח. איתא "תאנא בכמה דרגין אתקרי בר נש; 'אדם', 'גבר', 'אנוש', 'איש'. גדול שבכלם 'אדם', דכתיב [בראשית א, כז] ויברא אלקים את האדם בצלמו', וכתיב [שם ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא כתיב 'גבר' 'אנוש' 'איש'". וראה שם בניצוצי זוהר אות א]. וזהו דיוק לשון המקרא [תהלים קמד, ג] "מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו", נתן "אדם" כנגד דעת, ו"אנוש" כנגד חשיבות, וזהו בדיוק מקביל ל"אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה". וראה להלן הערה 119.

<> פירוש - בינה היא יותר מדעת. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח:] כתב: "ואמר [שם] 'אם אין בינה אין דעת, ואם אין דעת אין בינה'. כלומר, כאשר אין כאן הבינה, שהוא המדריגה העליונה, אין כאן דעת. כי אלו שתי מעלות קשורות זה בזה, עד שאם אין המדריגה העליונה, שהוא מדריגת הבינה, אין לו המדריגה שלפניו. ומה שהבינה הוא יותר מן הדעת, דבר זה תוכל ללמוד מן הברכה, שהרי אמרו 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', הקדימו הדעת שהוא קודם במדריגה, אל הבינה שהוא יותר במדריגה... וכן אם אין הדעת, שהוא מעלה למטה במדריגת הבינה, אין הבינה נמצא. כי הדעת הוא כמו יסוד אל הבינה, ואי אפשר להיות הדבר בלא יסוד. שהרי הדעת הוא ידיעת הדברים כמו שהם בעצמם, ודבר זה נקרא 'ידיעה'. וכאשר אין כאן דעת, לא יבא אל הבינה לעולם, שיבין דבר מתוך דבר. והיסוד בלא הבנין עצמו אינו דבר גם כן", ושם מאריך בזה עוד. וראה בסמוך הערה 65. ובנתיב היסורין פ"ג כתב: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן'. כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעא.] הביא את המקרא [שמות לא, ג] "ואמלא אותו וגו' בחכמה ובתבונה ובדעת", ומשמע מכך לכאורה שהדעת היא יותר מבינה, וכלשונו שם: "והכתוב שאמר 'ואמלא אותו וגו' בחכמה ובתבונה ובדעת', דמשמע הדעת הוא יותר, שחשב אותו באחרונה". אמנם שם מבאר שעם כל זה הבינה היא יותר, עיין שם.

<> כן הוא נוסח הברכה בסידור פראג שנת רע"ו. והרב ר' יצחק סץ שליט"א אמר לי שככל הנראה זה היה נוסח התפילה של המהר"ל. וכן הביא בדר"ח פ"ג מי"ז [תמא:]. אמנם בנוסח אשכנז המצוי כיום איתא "וחננו מאיתך דעה בינה והשכל".

<> פירוש - כאשר השפעת הדעת לחוד והשפעת הבינה לחוד, אז לשון חנינה תאמר על ההשפעה הראשונה ["אתה חונן לאדם דעת"] ולא על ההשפעה השניה ["ומלמד לאנוש בינה"], וכמו שביאר. אך כאשר איירי בהשפעה אחת כוללת של דעת בינה ושכל, ולא בהשפעות מחולקות, אז תאמר לשון חנינה על כל חלקי ההשפעה הזאת ["וחננו מאיתך בינה דעת והשכל"].

<> פירוש - כאשר הבינה לא באה בדרך חנינה אלא בדרך לימוד ["מלמד לאנוש בינה"], אזי לימוד זה יכול להעשות רק לאחר שנקלטה במקבל השפעת הדעת, וממנה מתעלה הלומד ומבין דבר מתוך דבר בבינה. נמצא שבדרך זו "הדעת הוא כמו יסוד אל הבינה, ואי אפשר להיות הדבר בלא יסוד... וכאשר אין כאן דעת, לא יבא אל הבינה לעולם, שיבין דבר מתוך דבר" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז, והובא בהערה 62]. אך כאשר גם הבינה ניתנת בדרך חנינה, אז אין היא חייבת לבוא בעקבות הדעת, אלא אף לפניה, כי איירי במתנה שניתנת מהקב"ה, ומתנתו יתברך אינה זקוקה לתנאים מקדימים בכדי שהיא תתקיים. וצריך ביאור, דנהי שהבינה הניתנת דרך חנינה אינה תלויה בדעת, אך מ"מ טעמא בעי מדוע שתוקדם לדעת, הרי סוף סוף דעת היא ידיעת עצם הדבר, ואילו בינה היא הבנת דבר מתוך דבר הבאה לאחר ידיעת עצם הדבר. אמנם על כך אמרינן "סוף מעשה במחשבה תחילה", והואיל וההשתלשלות מן הדעת היא בינה, נמצא שתכלית הדעת היא הבינה, לכך הבינה מוזכרת ראשונה.

<> בא לבאר טעם שני מדוע בסיום הברכה הבינה ניתנת על דרך חנינה ["וחננו מאתך בינה דעה והשכל"], לעומת תחילת הברכה ["ומלמד לאנוש בינה"]. ועד כה ביאר שאיירי בהשפעה אחת כוללת ללא הקדמת דבר לבינה.

<> פירוש - אנו מתפללים שיהיה לנו רבוי של בינה ודעת, מעבר למתחייב בלבד.

<> פירוש - בקשת רבוי בינה ודעת היא מעצם מהותה בקשת מתנה, כי איירי בהשפעה שהיא מעבר למתחייב, וכל בקשה החורגת מגבולות המתחייב היא בקשת מתנה, שהיא על דרך חנינה. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פ"נ [תשפה:] כתב: "אמר בפרק ד' דנדרים [נדרים לח.] אמר רבי יוחנן, מתחלה היה משה לומד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמר [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו שני לוחות העדות וגו''. ביארו בזה, מפני מדרגת התורה שאין לה צירוף וחבור אל האדם היה משכח משה התורה כשלמדה... ולא שהיה החבור מצד משה בעצמו, כמו שכל אדם שהוא מקבל מושכלות, ודבר זה בודאי מצד האדם עצמו, כי ראוי האדם שיהיה מקבל המושכלות. וכאשר יקבל האדם המושכל, אין לומר שניתן לו המושכל במתנה, כי כך הוא עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה [מקבל] המושכל, יהיה מציאות האדם לבטלה. אבל התורה למשה אינו כך, כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא מתנה מבחוץ, תוספת עליו. וזה שאמר 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו'". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מז:] בביאור החילוק בין הבטחת הבנים שניתנה לאברהם [בראשית טו, ה], להבטחת הארץ [שם פסוק ז], שהבטחת הבנים "אין זה מתנה נחשב, כיון שכל אדם בטבעו יש לו בנים... אבל על נתינת הארץ... נתן לו הארץ במתנה, שהוא ענין מחוץ". @**ודע**^, שבדר"ח פ"ג מי"ז [תלט.] סלל לו דרך אחרת בביאור לשונות אלו, וז"ל: "ואמרו אצל הדעת 'אתה חונן', שאין צריך רק החנינה בלבד, כמו שנותנין לאדם מתנה דרך חנינה. אבל הבינה אתה 'מלמד' את האדם... ואחר כך אמר 'וחננו מאתך בינה דעה והשכל', רוצה לומר הבינה תחונן לנו על ידי שתלמד אותנו, כמו שאמר לפני זה". ונמצא שיש שני הבדלים בין דבריו בדר"ח לבין דבריו כאן; (א) לפי דבריו בדר"ח לשון "חונן" נמוכה מלשון "מלמד", ואילו לפי דבריו כאן הוא להיפך, שלשון "חונן" מורה על נתינה שהיא מעבר לדרגת אדם, ואילו לשון "מלמד" תואמת לדרגתו. (ב) לפי דבריו בדר"ח אי אפשר לומר על בינה לשון חנינה ["רק שהבינה תחונן לנו על ידי שתלמד אותנו"], ואילו לפי דבריו כאן ניתן לפעמים לומר אף על בינה לשון חנינה [כאשר איירי בהשפעה כוללת אחת, או בבקשת תוספת בינה].

<> שאין ברכה זו פותחת בבקשה, אלא בציון עובדה ["אתה חונן לאדם דעת"], וזאת לעומת שאר ברכות עמידה הפותחות בבקשה, וכגון "השיבנו", "סלח לנו", "רפאנו".

<> רומז בזה שאין אנו מתפללין לתחיית המתים, אלא מציינים זאת כעובדה ש"אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים", וזה מורה "כי זהו מעצמו בלא תפלה השם יתברך עושה". וכן כתב להלן [לאחר ציון 121], וז"ל: "והתבאר כי קבעו ברכת 'אתה חונן לאדם' בתחלת ברכות אמצעיות, כדי לחבר הברכה עם שלש הראשונות שהם שבח הקב"ה בלבד, כי בודאי השם יתברך מחיה מתים, ולא שייך בזה תפילה". וכן מצינו אצל דוד, שכל עוד הילד שילדה לו בת שבע היה חולה, הוא התפלל עליו שיבריא [ש"ב יב, טז-יז]. אך משמת הילד הפסיק לבכות, וישב לאכול לחם [שם פסוק כ]. ועל כך שאלוהו עבדיו "מה הדבר הזה אשר עשיתה בעבור הילד חי צמת ותבך וכאשר מת הילד קמת ותאכל לחם" [שם פסוק כא]. ועל כך השיב דוד "בעוד הילד חי צמתי ואבכה כי אמרתי מי יודע וחנני ה' וחי הילד ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו עוד אני הלך אליו והוא לא ישוב אלי" [שם פסוקים כב, כג]. וראה להלן הערה 130.

<> "וחננו מאיתך בינה דעה והשכל", הרי בלא תפילה ה' חונן דעת ["אתה חונן לאדם דעת"].

<> מבאר הסבר שני מדוע ברכת "אתה חונן" אינה פותחת בבקשה. ועד כה ביאר כי איירי בחנינת דעת הנצרכת ללא תוספת, ולזה לא בעי תפילה. ורק המשך התפילה ["וחננו מאתך בינה דעה והשכל"] איירי בבקשת תוספת בינה ודעת. אך מעתה יבאר שלעולם בעי תפילה על חנינת דעת [אף ללא תוספת], ומה שאמר "אתה חונן" איירי בנתינה כללית לעולם, וכמו שמבאר.

<> פירוש - בתחילה ["אתה חונן לאדם דעת"] אנו מציינים את העובדה שהקב"ה חנן בכלליות את בני האדם בדעת, ומאחר וכן בקשתנו שטוחה לפניו שיתן אף &**לנו**^ הדעת גם כן ["וחננו מאתך בינה דעה והשכל"].

<> על פי הפסוק [משלי יט, ב] "גם בלא דעת נפש לא טוב". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצח.] כתב: "ואין ספק כי הדעת היא שלימות הנפש... 'נפש בלא דעת לא טוב'". וקודם לכן בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.] כתב: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש, כי 'נפש בלא דעת לא טוב'. ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". וראה להלן פט"ו הערה 7.

<> "כי אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת" [לשונו בהמשך]. וראה להלן הערה 125.

<> "שאף אם השם יתברך משפיע תמיד [דעת], אין הכל זוכין לזה, ולכך צריך תפלה על זה" [לשונו בהמשך, וראה הערה 100]. ויש להבין, הרי בכל ברכות העמידה היה אפשר לומר כן, וכגון בודאי הקב"ה שולח רפואה לעולם, כי א"א שיהיה העולם חסר רפואה, ואנו מתפללים שאנו נזכה לרפואה. וכן בודאי הקב"ה שומע תפילה, ואנו מתפללים שאנו נזכה לשמיעה זו. ועם כל זה אין אנו פותחים ברכות אלו ב"אתה רופא" ו"אתה שומע", ומאי שנא ברכת הדעת שהיא פותחת ב"אתה חונן". ויש לומר, כי הדעת היא הסימן המובהק של האדם, והיא המבדילתו משאר נבראים [ראה הערה קודמת ובסמוך הערה 97]. לכך מן הנמנע הוא שהקב"ה יברא אדם ללא חנינת דעת. מה שאין כן רפואה וגשמים, אע"פ שאי אפשר לאדם לעמוד בלעדיהם, מ"מ אין הם משתייכים לעצם צורת האדם.

<> כמו "השיבנו" "רפאנו", וכיו"ב. ובא לבאר הסבר שלישי, וראה הערה 80.

<> והדעת היא קרובה לה', וכמו שיבאר. ומה שכתב כאן ש"הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך הוא יתברך משפיע אותו תמיד", יבאר בסמוך שהדבר שקרוב אל ה' בהכרח שהוא בעל מדריגה עליונה, והקב"ה משפיע תחילה את הדבר החשוב יותר, "כי לפי מדריגת מעלת הדבר יותר ראשון שיושפע מן השם יתברך" [לשונו להלן].

<> לשונו בדרוש על התורה [לה:]: "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" [הובא למעלה פ"ז הערה 120]. וראה להלן הערות 93, 94.

<> נמצא שביאר שלשה הסברים לפתיחת "אתה חונן", המורה שיש חנינת דעת אף ללא תפילה; (א) איירי בחנינת דעת הכרחית ללא תוספת. (ב) איירי בחנינת דעת למין האדם בכלליות, כי אין מין האדם חסר דעת. (ג) איירי בחנינת דעת שמושפעת מה' בתמידיות מחמת קרבת הדעת אל ה'. והנה שני הטעמים האחרונים דומים, ששניהם מבארים שהקב"ה משפיע דעת שלימה אף ללא תפילה, ורק נחלקו בטעם להשפעה זו; לטעם השני זהו משום שהדעת הכרחית לעולם, ולטעם השלישי זהו משום שהדעת קרובה אל ה' [ואלו שני הטעמים שיבאר בקטע הבא]. ובהתאם לזה משתנה הביאור בבקשת "וחננו מאתך בינה דעה והשכל"; (א) לטעם הראשון איירי בבקשת תוספת בינה ודעת, מעבר להכרח. (ב) לטעם השני והשלישי איירי בבקשת היחיד שיזכה לדעת, כי אע"פ שיש חנינת דעת כללית ותמידית, מ"מ יש צורך בתפילה כדי שהוא עצמו יזכה לדעת, כי אין הכל זוכין לה. וראה להלן הערות 99, 100.

<> לפתיחת "אתה חונן", המורה שיש חנינת דעת אף ללא תפילה; (א) הדעת הכרחית לעולם [טעמו השני למעלה]. (ב) הדעת קרובה אל ה' [טעמו השלישי למעלה]. ולפי זה אינו מתייחס לטעמו הראשון המחלק בין סתם דעת לבין רבוי דעת [ראה הערה הקודמת]. וראה להלן הערה 125.

<> בגמרא שלפנינו מאמרים אלו נאמרו על ידי רב אמי, אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם בעל המאמר הוא רבי אלעזר. וכן המשך המאמר מובא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה פ"א הערה 62.

<> פירוש - בתחילת בקשות העמידה של ימות חול ["אתה חונן לאדם דעת"].

<> "בין שתי אותיות - בין שתי הזכרות" [רש"י שם]. ורש"י במקום אחר [סנהדרין צב.] כתב: "שתי אותיות - של שם, כך שמעתי. לישנא אחרינא, כל שמות על שם, דאמרינן בעלמא [חגיגה טז.] 'צבאות' אות הוא בצבא שלו, קרי להו 'אותיות' לשון מופלא" [הובא למעלה פ"ט הערה 62].

<> לשון הפסוק במילואו הוא "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך", הרי תיבת "מקדש" ניתנה בין שני שמות. נמצא שהובאו כאן ארבעה מאמרים אודות דעת; (א) גדולה דעה שניתנה בתחילת ברכות של חול. (ב) גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות. (ג) מי שאין דעה אסור לרחם עליו. (ד) כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בחייו. והמאמר השני והשלישי הם שני הטעמים שציין בתחילת הקטע [ראה הערה 81]; המאמר השני מורה שהדעה קרובה אל ה', והמאמר השלישי מורה שהדעה הכרחית לעולם, וכמו שיבאר. ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 60] הביא את המאמר הרביעי ["כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו"], וביארו, והובא בחלקו בהערה 87.

<> כשכותב "חכמה" כוונתו לדעת, וכמו שמבאר.

<> למעלה פ"ט [לפני ציון 63] כתב: "וכל זה מפני שיש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך", ושם הערות 65, 67. ואודות שהחכמה מעמידה את בעליה בקירבה אל ה', כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב:], וז"ל: "ואם אין חכמה אין יראה [שם], כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא" [הובא למעלה הערה 12].

<> הוא המאמר השני, וראה הערה 85.

<> הברכות של שמונה עשרה מתחלקות לראשונות אמצעיות ואחרונות, וכמו שאמרו [ברכות לד.] "טעה בשלש ראשונות, חוזר לראש. באמצעיות, חוזר ל'אתה חונן', באחרונות חוזר לעבודה". הרי שברכות אמצעיות מתחילות בברכת "אתה חונן". וראה הערה הבאה.

<> אמרו בגמרא [ברכות לד.] "אמר רב יהודה, לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא, ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו, ונפטר והולך לו". הרי שהאמצעיות הן "דומה לעבד שמבקש פרס מרבו", ולכך הם "מדברים שהשם יתברך משפיע לעולם". וראה להלן הערות 122, 123.

<> לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 67]: "לכך דעה נתנה בין שתי אותיות השם, שזה מורה על הדביקות הגמור שיש לו בו יתברך". ובתפארת ישראל פ"י [קסב.] כתב: "הדעת הוא יותר עוד במדרגה [מהחכמה], שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה. ולכן אמרו במסכת ברכות 'גדולה דעת שנתנה בין ב' אותיות השם, שנאמר 'כי אל דעות ה''. ורצו בזה כי מי שיש בו מדרגת הדעת, הוא שיש לו דבקות לגמרי אל השם יתברך, ודבר זה ידוע למי שיודע ההפרש שיש בין החכמה והדעת". וראה להלן הערות 102, 131.

<> אמרו חכמים [ע"ז ח.] "תנו רבנן, יום שנברא בו אדם הראשון... כיון שעלה עמוד השחר, אמר מנהגו של עולם הוא, עמד והקריב שור שקרניו קודמין לפרסותיו". ובח"א שם [ד, לג.] כתב: "פירוש, כי לא היה אותה הבריאה כמו שאר בהמות. כי כל שאר בהמות בעלי קרנים, פרסותיהן קודמות לקרניהן. וזה כי הקרן שהוא על הראש והוא החשוב... והפך זה הפרסה, הוא החלק הפחות והשפל. וכשהפרסה קודמת, שהוא חלק השפל, כאשר מקבל אחר כך החלק החשוב, אז הקרן נמשך אחר הפרסות, כאשר הפרסות קדומות. אבל אם קרניו קודמות לפרסותיו, שהקרן הוא החלק החשוב, ומאחר שהוא קודם, א"כ הקרן עיקר, ונמשכו אחריו הפרסות, שהוא חלק השפל, ובזה חלק המובחר יותר... וענין זה שהיה קרניו קודמות לפרסותיו, כי השם יתברך ברא מין הבהמות, והוא יתברך גוזר ומשפיע החשוב קודם, כאשר החלק החשוב יותר קרוב אליו יתברך, ואילו החלק הפחות הוא רחוק, ולפיכך קרניו קודמות".

<> פירוש - אע"פ שככל שהדבר מרומם יותר כן מבחינת המקבל הדבר מרוחק ממנו, מ"מ עדיין מבחינת הקב"ה השפעת הדבר המרומם היא תמידית. וכמו שמצינו לגבי דברי התורה, שאע"פ ש"קשין לקנותן ככלי זהב" [חגיגה טו.], מ"מ אמרינן "נותן התורה" ולא "נתן התורה", כי השפעת התורה היא תמידית [כמבואר למעלה הערה 79].

<> נמצא שמאותו הטעם שברכת "חונן הדעת" היא ראשונה לכל ברכות האמצעיות [השפעתה ראשונה ותמידית], כך הוא הטעם שברכה זו פותחת ב"אתה חונן לאדם דעת", המורה שיש חנינת דעת אף ללא תפילה, כי השפעתה ראשונה ותמידית. וכן מבואר להדיא בדבריו בדרוש על התורה [לה:], והובא למעלה הערה 79.

<> פירוש - במאמר השלישי של רבי אלעזר [שאסור לרחם על מי שאין בו דעת (ראה הערה 85)] נמצא הטעם השני שהזכיר למעלה אודות פתיחת "אתה חונן" ללא תפילה ובקשה, והוא שהדעת הכרחית לעולם, וכמו שמבאר והולך.

<> תהלים מט, כא "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו", הרי אדם שאינו מבין נמשל כבהמה. ובהקדמתו לבאר הגולה [ט:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן היה נמשל כבהמות נדמה". וכן כתב בדרוש על התורה [לה.], וח"א לבכורות ח: [ד, קכו:]. ובמדרש [ויק"ר א, טו] אמרו שתלמיד חכם שאין בו דעת אף אינו נחשב כבהמה, שאמרו "תלמיד חכם שאין בו דעת, נבלה טובה הימנו".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"נ [תשפז.]: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תעו:] כתב: "מי שנקרא 'אדם' אשר יוכל לדעת ולהבין, לא מי שנמשל לחמור, שאינו יודע להבין". ואודות ששם "אדם" מורה על מי שיש בו דעת, כן נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'", ופירש רש"י שם "כדמותנו - להבין ולהשכיל". והואיל "וכאילו אינו אדם" לכך אין לרחם עליו, וכמו שמבאר והולך מאמר זה.

<> (א) הדעת קרובה אל ה' ["גדולה נתנה בין שתי אותיות השם"]. (ב) הדעת הכרחית לעולם ["מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו"].

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציונים 66, 71].

<> אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו. מאי קא משמע לן, דהא בלא הא לא סגיא". הרי שלא הכל זוכים לשפע של חכמה ודעת מעצמם, ובעי להתפלל על כך. וכן ביאר למעלה [לאחר ציון 75], וראה למעלה הערה 80. והנה מלשונו כאן משמע שיש שזוכים לדעת אף ללא תפילה, ורק שלא הכל זוכין לזה. אך בגמרא הנ"ל אמרו שאי אפשר לשום אדם שיזכה לדעת ללא תפילה, "דהא בלא הא לא סגיא". ויל"ע בזה.

<> למעלה פ"ט [לפני ציון 63], ובפרק זה [לפני ציונים 51, 91]. וראה הערה 91, ולהלן ציון 131.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]: "גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות השם, והנה הוא דבק עם השם יתברך מי שיש בו דעת... כאשר הדעה נתנה בין ב' אותיות השם... כי מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]. וכבר התבאר במסכת ברכות כי הדעה נתנה בין שתי אותיות השם, כי זה מורה על תכלית הדביקות אשר יש לו בו יתברך. כי מי שיש בו דעה, מקומו עם השם יתברך, כי הדעה נתנה בין שתי אותיות השם... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, ואינו גולה. וכאשר אין בו דעה, אז אין לו נטיעה עם השם יתברך, שהוא מקומו, והוא גולה" [הובא למעלה פ"ג הערה 112]. והנה כאן מבאר שהדעה ניתנה בין שתי אותיות כדי להורות על הדביקות הגמורה של הדעה אל הקב"ה. וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסב., והובא למעלה בהערה 91]. אך בדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב ביאור נוסף, וז"ל: "כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי דברכות [לג.] גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר [ש"א ב, ג] 'כי אל דעות ה''. כלומר, שראוי הדעת שיהיה ניתן בין שני השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין השמות 'אל דעות ה''". ולפי זה הדעה ניתנה בין שני שמות מחמת שהדעה והשם מורים על אמתת הדבר, ולא משום דביקותם אל ה' [הובא למעלה פ"ט הערה 68]. והסברו הראשון מהני גם לבאר מעלת בית המקדש, לעומת הסברו השני, וראה להלן הערה 120.

<> פירוש - הואיל והדעת נסמכת אל ה' [ולכך ניתנה בין שתי אותיות השם], וכל ברכה פותחת בשם ומסיימת בשם [כפי שיבאר], לכך תיבת "דעת" הוזכרה בתחילה ובסוף הברכה, כדי להסמיכה לשמות הנמצאים בתחילה ובסוף. ונראה שכוונתו לבאר מדוע דעת נבחרה יותר מבינה וחכמה, ועל כך מבאר שהטעם לכך הוא כדי להצמיד את תיבת "דעת" למקומות שבו יש בהם הזכרת השם.

<> פירוש - הואיל וברכת הדעת סמוכה לברכה הקודמת לה, וכל ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת ב"ברוך" [ברכות מו.], דמהני הזכרת השם של הברכה הראשונה לברכה שלאחריה [רש"י ברכות מו:], וזה הוי "כאילו זכר השם" [לשונו כאן]. ומה שכתב "סמוכה לראשונה", אע"פ שברכת הקל הקדוש היא ברכה שלישית ולא ראשונה, כוונתו לברכת "מגן אברהם", וכפי שכתב הטור אור"ח ריש סימן קיג, וז"ל: "ברכה ראשונה, והיא אבות... היא פותחת וחותמת בברוך, מפני שהיא ברכה ראשונה, והאחרות כולן הוו ברכה הסמוכה לחברתה, הילכך אין פותחות בברוך". וכן כתב הביאור הלכה סימן קפח ד"ה אומר, וז"ל: "כשהוא מזכירה בברכה הסמוכה, הרי היא נכללת בברכה שיש בה שם ומלכות... דפתיחת וחתימת הראשונה כוללת כולן".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [חולין צא:] "חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת... ישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות, שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' וגו'', ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'". ובח"א שם [ד, קי.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים אין להם שום הצטרפות אל הש"י, והוא יתברך נבדל מהם. ולפיכך אי אפשר שיזכירו שמו רק אחר ג' תיבות, כי עד ג' יש כאן צירוף וחבור... ולפיכך אי אפשר למלאכים שיזכירו את שמו יתברך רק אחר ג' תיבות, כי בזה הוא יתברך נבדל מהם לגמרי. אבל ישראל במה הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], והבן מצטרף אל האב, ולפיכך ישראל מזכירים שמו אחר ב' תבות 'שמע ישראל ה''". הרי כל הצטרפות אל שמו יתברך מורה על דביקות מסויימת, אך אין זו דביקות גמורה כמו תיבה המוזכרת בין שני שמות, וכמו שמבאר.

<> דברים אלו מקבלים הטעמה מיוחדת לפי דברי המהרש"א בח"א לכתובות ה., שכתב: "'גדול מקדש שניתן בין ב' אותיות' [ברכות לג.]... שהוא נעשה ע"י בצלאל שהיה בו דעת, והיה יודע לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ [ברכות נה.]... הם שני מדותיו יתעלה, והוא שניתן בין ב' אותיות. האחד הימין, והוא הרחמים. והשני השמאל, שהוא הדין. והצדיקים שהוא בצלאל והנלוים אליו במעשיהם במקדש, מטילים כח וגבורה בפמליא של מעלה לצרף ידיו שם, שהם ב' שמותיו שהן במקדש, מצד ימין ומצד שמאל, שהם הרחמים והדין, שעל כך נכתב 'מקדש' בין ב' שמות [שמות טו, יז], אחד מימין ואחד משמאל. מה שאין כן במעשה בראשית, דלא צירף ב' השמות בהם, אלא במעשה ארץ כתיב [ישעיה מח, יג] 'ידי יסדה ארץ' בלחוד, ובמעשה שמים היה הימין לחוד, כדכתיב [שם] 'ימיני טפחה שמים'". וכל הדברים האלו גבי מקדש, כחם יפה גם גבי דעת, שהדעת ניתנה בין שני שמות כי היא מורה על הדביקות הגמורה, דמחברת להדדי שתי מדות ימין ושמאל, ואינו דבוקה למדה אחת בלבד. וראה להלן ציון 120.

<> "וזה שאמר" הוא כמו "ומה שאמר", כי פותח כאן ענין חדש שאינו המשך מדבריו עד כה.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". והרי "עובר ירך אמו" [גיטין כג:], ולכך מקום המצאות העובר נקרא "רחם", כי אחדות זו שבין העובר לאמו היא שורש מדת הרחמים. וראה הערה 110.

<> "דעתו של אדם קרובה אצל בנו" [ב"ב קלט.], ו"רחמי האב על הבן" [רש"י שמות כב, ב]. ולמעלה פ"ג [לפני ציון 81] כתב: "לפי שנפשו ודעתו [של אדם] קשורה בבניו". ובדרוש על התורה [לח.] כתב: "כי כל לבו ומחשבתו של אדם קשורה בבניו". ובח"א לשבת לב: [א, כא:] כתב: "כי אין דבר יותר קשור ומחובר אליו כמו בניו" [הובא למעלה פ"ג הערה 81]. וראה להלן הערה 133.

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ב [תשלה.]: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'". ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "ובכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו 'כרחם אב על הבנים' [תהלים קג, יג], דבר זה קשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות, כמו שמרחם האב על הבן והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה", וראה למעלה הערה 108, ולהלן הערה 133.

<> פירוש - עד כה ביאר שרחמנות היא תולדה מהחבור הקודם לה, ומעתה מבאר שהחבור גופא הוא תולדה מהדעת הקודמת לו. נמצא שיש כאן שלש חוליות; הדעת מולידה את החבור, והחבור מוליד את הרחמנות. לכך מי שאין לו דעת [חוליה ראשונה] אסור לרחם עליו [חוליה שלישית], כי חסרה לו את החוליה האמצעית של חבור, וכמו שמבאר והולך.

<> כי אע"פ שאמרו [במדב"ר כא, ב] "כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו", מ"מ יש לכל בני האדם דעת אחת ושוה בכמה דברים, ואינם מחולקים לגמרי בדעתם. וכמו שאמרו על כמה דברים [ברכות לה:] "בטלה דעתו אצל כל אדם".

<> פירוש - כאשר רצו חז"ל להורות לאדם שמוטל עליו להיות מעורב עם הבריות, כיוונו את הוראתם כלפי דעתו של האדם, ואמרו "לעולם תהא &**דעתו של אדם**^ מעורבת עם הבריות", וזה מורה באצבע שחבור האדם עם הבריות - דרך דעתו הוא נעשה. ובנתיב השתיקה פ"א כתב: "כי השתיקה לגמרי כאשר הוא בין הבריות ג"כ מגונה, כאשר נראה שאינו מעורב עם הבריות. כי צריך האדם שיהיה דעתו מעורב עם הבריות, וגם דבור זה לצורך הוא". הרי חזינן שמאמר זה כולל גם את הדיבור שבין בני אדם, מ"מ המכוון במאמר הוא דעתו של אדם, וכמו שמבאר. ולהלן פט"ו [לפני ציון 134] כתב: "נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] כתב: "כי הדיעה הוא החבור בין שני דברים, ולכך אמרו 'מי שאין לו דיעה אסור לרחם עליו', כי חסר הוא החבור אליו כאשר אין בו ידיעה... והוא רמז ג"כ במה שכתיב [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת', כי העץ הוא בדבר שיש לו חבור ונטיעה, ודבר זה שייך אל הדיעה בפרט, ולכך כתיב 'עץ הדעת', והוא ידוע בסודו אשר ידוע לחכמים".

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.]: "כי הרחמנות הוא בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות... ומפני זה ישראל יש להם לרחם האחד על האחר, כי ישראל יש להם חבור אחד, שהם נקראים 'אחים' ביחד, ומצד הזה בא הרחמנות. ולפיכך אסור לרחם על מי שאין בו דעת, כי מי שאין בו דעת אין לו חבור וקשור כלל, כי הוא גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים. ובמה הם מתחברים ומתאחדים, במה שיש להם דעת אחד ומושכל אחד, ובדבר זה הם מתאחדים, ובדבר זה הרחמנות. וכאשר אין בו דעת, אין לו חבור וקשור עמו כלל, והוא מרחם על מי שאין ראוי למדה זאת, ודבר זה אסור". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו, וזה שאמרו 'כל שאין בו דעת אסור לרחם עליו'... כי כאשר אין בו דעת אין להתחבר דעתו עמו". ובגו"א בראשית פ"ב אות יב כתב: "אסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה", הרי טובה ללא "מקבל" היא דבר שאין בו ממש [הובא למעלה פ"ח הערה 128]. וראה להלן פט"ו הערה 136. @**ואם תאמר**^, הרי על הקב"ה נאמר [תהלים קמה, ט] "ורחמיו על כל מעשיו", ו"כל מעשיו" כולל בודאי אף אלו שאינם ברי דעת ["'ורחמיו על כל מעשיו' אפילו על בעירי ועופי מאטון רחמוי" (זוה"ק ח"ב קו:), וכן אמרו בב"מ פה., ויובא בהערה הבאה]. והרי מוטל עלינו ללכת בדרכיו של מקום באופן של "הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום" [שבת קלג:]. והואיל והקב"ה מרחם על הכל, כיצד רחמינו מוגבלים רק לאלו שיש בהם דעת. ויש לומר, שבודאי אף כלפי מעלה רחמים נוהגים רק כשיש קשר וחבור בין הנותן לבין המקבל, אך כלפי הקב"ה אין מי שהוא עומד "חוץ" לקשר זה, כי הוא יתברך ברא ויצר את הכל, והם "מעשי ידיו" אף ללא היותם בעלי דעת. מה שאין כן ביחס שבין בני אדם, הרי קשר זה יכול להתקיים רק כשיש למקבל דעת, כי ללא דעת אין המקבל בר חבור למשפיע, ואם אין חבור - רחמים מנין. וזהו דיוק לשון הפסוק "ורחמיו על כל &**מעשיו**^", ולא נאמר "ורחמיו על כל המעשים" [כמו התפילה "קל אדון על כל המעשים"], כי רק מפאת שהמעשים האלו הם מעשיו של הקב"ה, לכך רחמיו מגיעים אליהם. וראה הערה הבאה.

<> יש להבין, וכי אין רחמים על בהמות נטולות דעת, והרי משה רבינו יוכיח, שכידוע ריחם על הגדי שברח ממנו, ומחמת כן נבחר להיות מנהיג ישראל, וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר ב, ב] "אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, כך חייך אתה תרעה צאני ישראל". ונהי שאדם "היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת" [לשונו למעלה לפני ציון 96], אך הבהמות גופייהו זוכות לרחמים, ומדוע יגרע חלקו של מי שאין בו דעת הנמשל לבהמה. וכן בגמרא [ב"מ פה.] הביאו שני מעשים עם רבי יהודה הנשיא המורים שיש לרחם על בהמות ושקצים, ד"רחמיו על כל מעשיו" כתיב [תהלים קמה, ט]. ואין לומר כי שאני אדם שמחונן בדעת, ולכך העדר דעת מצדו מפקיעתו מרחמים [לעומת בהמות שמעולם לא ניחונו בדעת], כי בח"א לסנהדרין צב. [הובא בהערה הקודמת] ביאר "כי מי שאין בו דעת אין לו חבור וקשור כלל, כי הוא גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים". והואיל וכן, מאי שנא אדם שאין בו דעת לבהמות נטולות דעת, שהרי אף הבהמות הן גשמיות ["ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" (לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג), וראה בסמוך הערה 119], ומ"מ רחמים נוהגים כלפיהן. זאת ועוד, דבזוה"ק ח"ב קו: אמרו "'ורחמיו על כל מעשיו', אפילו על בעירי ועופי מאטון רחמוי. אי עלייהו מאטון רחמוי, כל שכן על בני נשא [שחטאו ושבו] דידעין ואשתמודעאן לשבחא למאריהון, דרחמוי מאטון עלייהו ושראן עלייהו". הרי למדו מרחמי ה' על הבהמות בק"ו לרחמיו על בני אדם שחטאו, ולא אמרו דאדם מיגרע גרע מפאת שהוא מחונן בדעת. אמנם הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פי"ז כתב שבבעלי חיים לא שייך רחמים, ומה שנצטווינו בצער בעלי חיים [ב"מ לב:] הוא רק כדי להתרגל ברחמים. ולפי זה לא יקשה כל כך מבהמות. אך מצינו גם כלפי קטנים הנהגת רחמים, שהרי בת פרעה ריחמה על משה רבינו בהיותו ינוקא [שמות ב, ו "ותחמול עליו"], אע"פ שקטן אינו בר דעת [גיטין כג.], ומהיכי תיתי לומר דהנהגת רחמים מוגבלת רק למי שיש לו דעת. ויל"ע בזה.

<> אודות שעוה"ז מצד עצמו הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה פ"א הערות 175, 176, 198, פ"ד הערה 170, ופ"ט הערה 104, ולהלן הערה 177.

<> לשון מדרש תנחומא תרומה אות ט: "עד שלא נעשה בית המקדש היה העולם עומד על תרונוס של שתי רגלים, משנבנה בהמ"ק נתבסס העולם". וכן אמרו בב"ר ב, ה "מתחלת ברייתו של עולם צפה הקב"ה בהמ"ק בנוי וחרב ובנוי; 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א], הרי בנוי... 'והארץ היתה תוהו ובוהו' [שם פסוק ב] הרי חרב... 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג], הרי בנוי ומשוכלל לעתיד לבא". הרי שכל העולם נחשב ל"תוהו ובוהו" ללא בית המקדש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלט.] כתב: "כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים". ושם בבאר הששי [שמז:]: "על ידי הבית הזה היה... חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה העולם אחד". ובנצח ישראל פ"ה [פז.] כתב: "כי למעלת המקדש ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תלה:]. וכן כתב בגבורות ה' ס"פ ח, וז"ל: "ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". וראה למעלה פ"א הערה 331, פ"ב הערה 95, ופ"י הערה 74.

<> כמו שאמרו [יומא יא:] לגבי חיוב מזוזה, שהר הבית הלשכות והעזרות פטורים ממזוזה, שנאמר 'ביתך' [דברים ו, ט], מה בית שהוא חול, אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהם קודש. ובין עשר הקדושות שמנו בא"י [כלים פ"א משניות ו-ט], שמונה מהן מהר הבית ואילך, זו למעלה מזו. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה" [הובא למעלה פ"א הערה 328, ופ"י הערה 70]. @**והטעם**^ לקדושת המקדש נתבאר בספריו בחמשה אופנים שונים; (א) בגבורות ה' ס"פ מז ביאר שמלכות ה' היא בבית המקדש בפרט, וכלשונו: "השם יתברך נקרא מלך, כי מלכותו בבית המקדש בפרט. וראיה לזה, כי כל חותמי ברכות במדינה עונין 'אמן', ובמקדש עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [רש"י דברים לב, ג, עפ"י ברכות סג., תענית טז:], וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש". (ב) בתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] ביאר זאת מצד שביהמ"ק הוא באמצע ארץ ישראל, וכלשונו: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל [שם]. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". (ג) בגבורות ה' ר"פ עא תלה זאת בזוהר של המקדש, שהרי בית המקדש נקרא "הלבנון" [רש"י דברים ג, כה], וכלשונו שם: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון', שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ומעין זה כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח. (ד) בבאר הגולה באר הששי [שמז:] תלה זאת בכך שביהמ"ק הוא מקום החבור עליונים ותחתונים, וכלשונו: "על ידי הבית הזה היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד". (ה) בדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] ביאר שקדושת המקדש היא משום ש"שמו יתברך במקדש".

<> שהרי ללא דעת האדם נמשל כבהמה [כמבואר למעלה הערה 96], ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, והובא למעלה בהערה 115, וראה להלן פט"ו הערה 46]. ו"אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא 'אנוש'" [לשונו למעלה לאחר ציון 59], "כי בעל דעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות" [לשונו למעלה לאחר ציון 101]. לכך ברי הוא שכאשר אדם קונה דעת הוא מתעלה ממדריגה הגשמית למדריגה הנבדלת.

<> כי תיבת "מקדש" מסובבת משני צדדיה בשם ה', וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 105] לגבי דעת. ואודות שיש למקדש דביקות גמורה בה', כן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעג.], וז"ל: "כאשר נחרב הבית, שנמשך אחר זה חסרון בעולם הזה, במה שבית המקדש שלימות לכל העולם, וכאשר חרב בית המקדש היו התחתונים נבדלים מן העליונים. כי על ידי בית המקדש, שהוא בתחתונים, יש להם לתחתונים דביקות וחבור בעליונים, ולפיכך היתה הברכה... כי על ידי קדושה יש לעולם הזה דביקות בעולם העליון, שהוא קדוש. ומפני כך הוא מקבל הברכה מן עולם העליון, שהוא יתברך מבורך לעלם עלמי עלמיא. וכאשר בית המקדש היה בעולם, היה מקבל ברכה על ידי בית המקדש, שהוא קדוש, והיה דביקות לעולם הזה בעולם הקדוש". וכן כתב שם בפנ"ב [תתלא:]. ובגבורות ה' פנ"ט [רסא.] כתב: "השבת במה שהוא אות ברית בין השם יתברך ובין ישראל הוא התחלת החבור והדבוק בו יתברך, ובית המקדש באחרונה, שהיה שכינתו בתוכם, וזו היא החבור לגמרי". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב: "אף במקדש שהוא קדוש נבדל מן הגשמי היו קוראים השם ככתבו, כי במקדש היה הדביקות במעלה יתירה, לכך קוראים בשם ה'". וראה בח"א של המהרש"א לכתובות ה. שביאר מעלתה הנבדלת של בית המקדש, והובא למעלה הערה 106.

<> פירוש - מה שהדעת פועלת על האדם, כך המקדש פועל על העולם, וכשם שהדעת מעלה את האדם מגשמיות לרוחניות, כך בית המקדש מעלה את העולם מגשמיות לרוחניות. והואיל והאדם הוא "עולם קטן", לכך קיים שויון בין דעת למקדש, וכמו שנתבאר. ואודות שהאדם הוא עולם קטן, ראה למעלה פ"א הערה 10. ובדר"ח פ"ה מכ"א [תצח:] גם הביא מאמר זה, וכתב: "כשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו, שיש לו נשמה נבדלת, כך בית המקדש נבדל מכל האדמה בקדושתו האלקית. וזהו אמרם במסכת ברכות [לג.], אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה כי האדם מתדמה אל בית המקדש; שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה. אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש, שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש כמו שהתבאר. וכבר ביארנו זה במקום אחר גם כן. ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש, ולפיכך יקדש האדם עצמו להיות קדוש גם כן, עד שהוא כמו בית המקדש גמור". ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 60] הביא מאמר זה, וכתב: "וכל זה מפני שיש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך. ולכך דעה נתנה בין שתי אותיות השם, שזה מורה על הדביקות הגמור שיש לו בו יתברך". וכן הוא בנצח ישראל פ"ד [סב:], שהאריך שם לבאר דמיון חלקי האדם לג' מחנות המקדש. וראה למעלה פ"ט הערות 67, 68.

<> לאחר שלש ברכות ראשונות הנחשבות לברכות השבח, וכמבואר למעלה הערות 89, 90.

<> ללא בקשה ותפילה. וכן אמרו בגמרא [ברכות לד.] "אמר רב יהודה, לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא, ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו, ונפטר והולך לו" [הובא למעלה הערה 90]. והנה עד כה לא ביאר להדיא שברכת "אתה חונן" פותחת את הברכות האמצעיות בכדי לחברה לשלש ברכות השבח הראשונות. אך הזכיר כן ברמיזה, שלמעלה [לאחר ציון 68] כתב: "ובזה יתורץ כי לפני זה אמר 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', ומשמע כי זהו מעצמו בלא תפלה השם יתברך עושה, וכמו שאמר 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים', וכמו כן 'אתה חונן לאדם דעת'". וראה הערה 129 במה שנתקשה שם מברכת "את צמח".

<> כמבואר למעלה הערה 70. וכאן כוונתו שאין להתפלל על תחיית המתים, כי הקב"ה כבר הבטיח על כך, ואי אפשר שלא יהיה, וכמו שמבאר בסמוך את ברכת "את צמח דוד עבדך". והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב: "תחיית המתים הוא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה, ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה".

<> (א) הדעת הכרחית לעולם. (ב) הדעת קרובה אל ה' [ראה למעלה הערה 80]. ומה שכתב כאן "כי משפיע הקב"ה &**לכל אדם**^ הדעת", לכאורה אין כוונתו לכל אדם כפשוטו, שהרי כתב למעלה לגבי דעת [לפני ציון 76] "כי לא כל אדם זוכה לזה". ושוב כתב [לאחר ציון 99] "שאף אם השם יתברך משפיע תמיד [הדעת], אין הכל זוכין לזה, ולכך צריך תפלה על זה". אלא כוונתו כאן לכלליות המין האדם, וכמו שכתב [לפני ציון 75]: "אין מין האדם חסר מן הדעת".

<> פירוש - הבטוי "צמח דוד" נאמר כדבר נתון אף ללא בקשה, שהרי לא אמר "תמציח לנו צמח דוד", והבקשה נאמרה רק שצמיחה זו תיעשה במהרה, וכמו שמבאר.

<> כמו - לעומת.

<> בראשית מט, י "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים", ופירש רש"י שם "לא יסור שבט מיהודה - מדוד ואילך... עד כי יבוא שילה - מלך המשיח, שהמלוכה שלו". ונאמר [תהלים פט, ד-ה] "כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי עד עולם אכין זרעך ובניתי לדר ודור כסאך סלה". ובהמשך הפרק שם [פסוקים לו-לז] "אחת נשבעתי בקדשי אם לדוד אכזב זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי". וכן הוא נאמר בש"ב ז, יג "הוא יבנה בית לשמי וכוננתי את כסא ממלכתו עד עולם". ועוד נאמר [יחזקאל לז, כד] "ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכלם ובמשפטי ילכו וחקותי ישמרו ועשו אותם", ובמצודות דוד שם כתב: "ועבדי דוד - מלך המשיח הבא מזרע דוד יהיה מלך עליהם". ובברכת ההפטרה אמרינן "כי בשם קדשך נשבעת לו שלא יכבה נרו לעולם ועד". והרמב"ם בספר המצות במצות לא תעשה, מצוה שסב, כתב: "אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד, ובבאור אמרו [יומא עב:] כתר מלכות זכה בו דוד וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות".

<> יש להעיר, כי למעלה ביאר שברכת "אתה חונן" נסמכה לשלש ברכות הראשונות "שהם שבח הקב"ה בלבד" [לשונו לפני ציון 123], ואילו כאן מבאר שהוא הדין לברכת "את צמח", והרי ברכת "את צמח" אינה נסמכת לשלש הברכות הראשונות, ומאי שנא ברכת "אתה חונן" שהוצרכה להסמך לשלש ברכות הראשונות. ויש לומר, כי ברכת "את צמח" אמנם אינה מתחילה בבקשת "תצמיח לנו צמח דוד", אך היא עדיין פותחת בבקשה ["את צמח דוד עבדך &**מהרה** **תצמיח**^"], ובכך היא שונה משלש ברכות ראשונות, שאין בהן בקשה כלל. מה שאין כן ברכת "אתה חונן", שהיא אינה פותחת בשום בקשה, אלא בשבח "אתה חונן לאדם דעת", ובזה היא הוסמכה לשלש ברכות ראשונות, שבהן אין אלא הזכרת שבח, ללא שום בקשה.

<> קשה, כי לפי דבריו שאין להתפלל על דברים שכבר הובטחו, מה נעשה עם הבקשה בברכת בונה ירושלים "ותשכון בתוכה כאשר דברת" [וביארו מפרשי התפילה שהכוונה לנאמר בזכריה (ח, ג) "ושכנתי בתוך ירושלים"], דהואיל וניתנה הבטחה על שכינתו יתברך בירושלים ["כאשר דברת"], לשם מה יש להפיל על כך תחינה ולומר "ותשכון בתוכה". ואין לומר כדבריו בברכת "את צמח" שהבקשה היא שהדבר יתקיים במהרה בימינו [וכמו שאמרינן בהמשך ברכת ירושלים "ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם"], כי זה נאמר על בנין ירושלים, אך לא בבקשת "ותשכון בתוכה", שלא הוצמדו אליה המלים "במהרה בימינו", ומה הצורך להתפלל על כך, הרי לפי דבריו תחינה המציינת שכבר ניתנה עליה הבטחה היא סותרת עצמה מיניה וביה. ועוד קשה, הרי רישא של ברכה זו היא "ולירושלים עירך ברחמים תשוב", וכאן לא באה ההוספה של "במהרה בימינו", ואם איירי בשיבה לירושלים ללא "במהרה בימינו", שוב יקשה מהו הצורך להתפלל על כך, הרי אנו מובטחים ועומדים על כך, שנאמר [זכריה א, טז] "ושבתי לירושלים ברחמים". וכן יש לתמוה על בקשת "השיבה שופטנו כבראשונה ויועצנו כבתחילה", דגם על כך כבר ניתנה הבטחה מפורשת, שנאמר [ישעיה א, כו] "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה", ומה מקום יש להתפלל על כך אם הננו מובטחים ועומדים בדבר. וכן יש להעיר בעוד ברכות בתפילת העמידה, שהרבה מהן הובטחו בנבואה בלשון כמעט זהה לבקשה. ואולי יש לחלק שהבטחת מלכות דוד היא אחד מי"ג עיקרי האמונה [ביאת המשיח], ואין זו הבטחה בעלמא, ולכך בודאי שזו הבטחה שתתקיים, ואין צורך להתפלל על כך. מה שאין כן בשאר הבטחות, שם אין את הודאות הזאת שהן תתממשנה, ולכך יש מקום להתפלל על עצם קיומן. אמנם לפי זה יש להעיר, מדוע לא מבקשים גם בתחיית המתים שהיא תתקיים במהרה בימינו, כפי שמתחננים על מלכות בית דוד, דתרוייהו מי"ג עיקרי האמונה, ומאי שנא. וצ"ע.

<> פ"ט [לפני ציון 63], ובפרק זה [לפני ציונים 51, 91, 101].

<> לשונו בנתיב אהבת השם פ"א: "האהבה שיש מן הש"י אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ הם [ישראל] בריאה שברא מן השם יתברך". ובנצח ישראל ר"פ יא כתב: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד... והכל נרמז בשם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'. והדברים האלו גדולים מאוד מאוד". ושם מוסיף לבאר ענין זה. ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". וכן כתב בביאור משנת כל ישראל [ע:], ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:]. ובדר"ח פ"ג סוף מי"ד [שסז:], בביאור המשנה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", כתב: "ואמר 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם... ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב והדביקות לגמרי בו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו'', ובזה תדע תמיד מעלת ישראל". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פכ"ט [קיג.], שם פל"ט [קמה:], שם פמ"ז [קפו.], שם פ"ס [רעא:], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], בהקדמתו לאור חדש [נו:], שם בהמשך [עט:, קעז:, רא.], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. אמנם רש"י [דברים ו, ז] ביאר טעם אחר לשם "בנים" של ישראל, וכלשונו: "ושננתם לבניך - אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם'... וכן בחזקיהו שלמד תורה לכל ישראל קראם 'בנים', שנאמר [דהי"ב כט, יא] 'בני עתה אל תשלו'". הרי שנקראו "בנים" מחמת היותם תלמידים מקבלי התורה.

<> חידוש גדול יש כאן. שעד כה ביאר שהדעת מחייבת את הרחמים, משום שהדעת מאפשרת את החבור למקבל, והחבור למקבל מחייב את הרחמים כלפיו. ולכך מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו, כי בהעדר דעת אין את החבור המחייב רחמים [ראה למעלה הערה 111]. אך כאן מוסיף לאידך גיסא; הרחמים מחייבים את הדעת, שהואיל והשם יתברך מרחם על ישראל כאב על בנים, לכך רחמים אלו מחייבים שתהיה לישראל דעת יתירה, כי הדעת ניתנת לאלו שהם קרובים ומחוברים אל השם יתברך. וצרף לכאן דברי המדרש תנחומא כי תשא אות לד, שאמרו: "אמר להם הקב"ה לעכו"ם, אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני. ואיזו היא, זו המשנה שנתנה על פה". הרי מבואר להדיא כדבריו כאן, שתואר "בנים" מחייב השפעת דעת ביותר. ולהלן פט"ו [לאחר ציון 280] הזכיר את דבריו כאן, שלישראל בפרט ראויה התורה.

<> שמו"ר מא, ג, והובא למעלה לאחר ציון 45.

<> לשון המדרש כפי שהובא למעלה [לאחר ציון 45]: "למי שהוא אוהב [משלי ב, ו] 'מפיו דעת ותבונה'. רבי יצחק ורבי לוי; חד מנהון אמר, למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בן, בא בנו מבית הספר מצא תמחוי לפני אביו, נטל אביו חתיכה אחת ונתנה לו. מה עשה בנו, אמר לו איני מבקש אלא מזה שבתוך פיך. מה עשה, נתנה לו, ולמה, על שהיה מחבבו נותן לו מתוך פיו. זהו [שם] 'כי ה' יתן חכמה', וכל מי שהוא מחבבו יותר 'מפיו דעת ותבונה'. וחד אמר, משל למלך שהיה לו בן, בא מבית הספר ונתן לו מנה. אמר לו בנו, איני מבקש אלא מן הפוצטלין שבתוך פיך. נטל ונתן לו מתוך פיו, הוי 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'". ומעתה יבאר את שתי הדעות שהובאו במדרש.

<> שחלקה העליון נמצא בפיו של המלך, אך אינו נותן לבנו אלא מחלקה התחתון הנמצא מחוץ לפיו של המלך.

<> כי רק החלק העליון הנמצא בפיו של המלך הוא השכל העליון לגמרי, וחלק זה נשאר בפי המלך, ולא ניתן לבנו.

<> שהיא "מקצת בפיו ומקצת אינו בפיו" [לשונו למעלה], ונותן לבנו החלק שאינו בפיו, כל זה אין לומר לדעה השניה, אלא שנותן לבנו מה שנתון בפיו לגמרי.

<> אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו", ופירש רש"י שם "כך חכמה שהיא לאוהביו של מקום נתנה להם מפיו, ולא מאוצר אחר".

<> לא מצאתי שביאר ענין זה בשאר ספריו. ושמעתי לבאר, שהנה מצינו לגבי לוחות הברית, שאורכן היה ששה טפחים, ושני טפחים העליונים היו בידו של הקב"ה, ושני הטפחים התחתונים היה משה תופס בהם, ושני טפחים האמצעיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ריש ה"ה]. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] כתב: "ופירוש זה מה שהיו שני טפחים ביד הקב"ה, ושני טפחים ביד משה, ושני טפחים חלק. כי התורה יש בה שלשה חלקים, דכתיב [דברים ו, כ] 'מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם'. 'חקים' הם נעלמים ונסתרים לגמרי מבני אדם, והוא יתברך ידע דרכם. 'העדות' שהם גם כן נעלמים מבני אדם, אבל אם מלמדים אותם לאדם, אז ידע ויבין אותם על אמתתם, רק צריכים להודיע אותם אליו. 'משפטים' הם מצות ידועים, שאף אם לא נאמרו, דין הוא שיהיו נאמרים, כמו כבוד אב ואם, וגניבה, ורציחה, וכיוצא בהם. ואותם שנקראים 'עדות', כמו שבת, שהוא עדות על שהשם יתברך ברא הכל בששה ימים, אבל לא נודע דבר זה מעצמו. וכן כמה וכמה מצות. ולכך שני טפחים הם בידו של הקב"ה, דהיינו החקים שלא נודעו לנו, ולא נגלו לאדם כלל. ושני טפחים בידו של משה, הם המשפטים, והם גלוים לאדם מעצמם, והם ביד האדם. ושני טפחים הם אותם מצות שאין ידועים, ומכל מקום אם נאמרים הם ידועים. ולכך אינם ביד השם יתברך, דסוף סוף שייכים לאדם, כי יש לאדם בהם ידיעה כאשר נאמרו לו. וגם אינם ביד משה, כיון שאין ידועים אלו המצות מעצמו. ולפיכך שני טפחים חלק, שאינו לא ביד זה ולא ביד זה". @**והנה במדרש**^ שאנו עוסקים בו מבואר שבנו של המלך מקבל מהמלך דבר מיוחד שאינו ניתן לשאר בני אדם. ובהבנת יחוד זה נחלקו רבי יצחק ורבי לוי; חד אמר שיחוד זה מתבטא בחלק התחתון של התורה, שהוא החלק הגלוי לאדם, וכמבואר בתפארת ישראל הנ"ל. ופירושו, שמעלתם העליונה של חכמי ישראל מתבטאת באופן שהם משיגים את הדברים הגלויים באדם, שבעוד חכמי אומות העולם תופסים רק את המימד הטבעי בלבד, הרי חכמי ישראל תופסים את העומק הנבדל האלקי הגנוז בדברים הנגלים, ויודעים כיצד הדברים הגלויים בעולם משתלשלים מפיו יתברך. ואילו הדעה השניה סוברת שיחודם של חכמי ישראל מתבטא בהבנתם את החלק העליון של התורה, שהיא נבדלת אלקית לגמרי אשר "יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך" [משלי ה, יז]. ותדייק כאן ברמיזותיו של המהר"ל, ותראה שדבריו נוטים להסבר זה.

<> הרי ש"על ידי השכל העליון מתקשר האדם בו יתברך לגמרי", עד שחל על המשכיל התואר "בנים", הנובע מהשפעת הדעת מה' על ישראל, וכמבואר בהערה 133.

<> מעלת הדעת המיוחדת לחכמי ישראל, המקשרת ומחברת אותם להקב"ה.

<> בין לשון "שנתן" ללשון "שחלק".

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"ה: "ועתה הבן ההפרש הזה, כי אצל חכמי אומות עולם מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם', כי הנתינה הוא משמע שאין מקבלים עצם החכמה האמתית. אבל 'אשר חלק מחכמתו ליראיו' שאומר על חכמי ישראל, דבר זה מורה שהתפשטה אל החכמים מן חכמת השם יתברך החכמה העליונה... שכך משמע 'אשר חלק מחכמתו', כי החולק עם אחר חולק עמו גוף הדבר, ואם לא כן, לא נקרא שחולק אליו. מה שאין כן בלשון 'נתן'". ובדר"ח פ"ד מ"ד [צט:] כתב: "אמרו ז"ל בפרק הרואה [ברכות נח.] הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליריאיו'. ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'. וההפרש הזה, כי לישראל חלק מכבוד עצמו, עד שנתן להם חלק מכבודו. ואילו לאומות לא אמר 'שחלק', רק 'שנתן' להם, כמו הנותן מתנה לאחר, אבל לא חלק משלו". ובתניא אגרת התשובה פ"ד כתב: "מה שנאמר [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו וכו'', חלק משם הויה ב"ה, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויפח באפיו נשמת חיים', ומאן דנפח מתוכו נפח וכו'". @**ויש להעיר**^, דמדוע ברכת התורה היא "אשר בחר בנו מכל העמים &**ונתן**^ לנו את תורתו, בא"י &**נותן**^ התורה", ולא "&**וחלק**^ לנו את תורתו, בא"י &**חולק**^ התורה". ונראה לבאר, כי ברכת התורה נאמרת לפני הלימוד [ברכות כא.], בעוד שברכת "שחלק מחכמתו" נאמרת על מי שכבר למד הרבה וקנה קנין בתורה. לכך, בתחילת הלימוד אי אפשר לומר "שחלק", כי רק לאחר שהלומד יספוג לתוכו את כל מה שלמד תהיה בידו היכולת להגיע למעלת "שחלק". אך בתחילת לימודו, שעדיין לא נעשה קנין התורה מצד הלומד, מן הנמנע הוא לומר "שחלק". נמצא שבאותו שלב התחלתי ישנה רק נתינה מצדו יתברך ללא מעשה חלוקה מצד הלומד, ולכך אמרינן "שנתן" ולא "שחלק".

<> פירוש - הואיל ובברכה מוזכר שחכמי האומות הם "בשר ודם", בזה גופא מודגש שהחכמה המושפעת עליהם אינה חכמה נבדלת מהגשמי, אלא חכמה התואמת להיותם "בשר ודם", שהושפעה עליהם חכמה כיוצא בזה. וכן כתב להלן: "אצל חכמת האומות 'אשר חלק מחכמתו לבשר ודם'... שם חכמה עליה, רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן הגשמי לגמרי". ואודות ש"בשר ודם" מורה על החומריות, כן כתב בנתיב העושר פ"ב, וז"ל: "מפני כי הוא בשר ודם, שהוא גוף חמרי, ובשביל כך דבק בו ההעדר והחסרון". ובנתיב הענוה פ"ג האריך לבאר את החסרון שיש לאדם הנקרא "בשר", עיי"ש.

<> כפי שמורה תיבת "שחלק", וכמבואר למעלה הערה 144. ולהלן פט"ו [לפני ציון 282] הזכיר בקצרה את דבריו כאן. והנה לא ביאר כאן כיצד תיבת "יראיו" מוסברת בברכה זו, אך בנתיב יראת השם ר"פ ה ביאר זאת, וכלשונו: "עד שבא רבי עקיבא ולמד 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים [ב"ק מא:]. ואין זה רבוי ואין כאן שום שיתוף, שאילו היינו מרבין שום ענין, היה זה שתוף. אבל לרבות תלמיד חכם, שחלק השם יתברך מחכמתו לחכמים [ברכות נח.], הכל הוא השם יתברך. כי התלמיד חכם הוא דבק בו יתברך, וטפל אצלו... ואל יהיה קטן בעיניך דבר זה שאמרו 'שחלק מחכמתו ליראיו', כי היא התפשטות החכמה מאתו יתברך. והבן מה שאמר 'ליראיו', כי מצד היראה קונים החכמה, וכמו שאמר [משלי ט, י] 'תחלת חכמה יראת ה'', כמו שמבואר. ובשביל כך הזהיר על יראת חכמים בלשון 'את ה' אלקיך תירא', כיון שהתפשטות חכמת השם יתברך על תלמידי חכמים, ובשביל כך הם דבקים בו יתברך, והבן זה מאוד" [הובא בחלקו למעלה פ"ט הערה 25]. הרי שתיבת "יראיו" מורה שאיירי במקבלים המתבטלים לקונם, עד שחכמתו יתברך חלה עליהם. וכשם ש"בשר דם" מורה שאיירי בחכמה שאינה נבדלת, כך "ליראיו" מורה שאיירי בחכמה אלקית נבדלת. @**ומעין זה**^ כתב הט"ז אור"ח סימן רכד סק"א, וז"ל: "הא דקתני בישראל 'שחלק' ובאומות 'שנתן', ראיתי תירוצים רבים. ונראה לי עיקר, דבישראל יש טעם לפי שהם דבקים בו יתברך, וכל שאתה אומר 'חלק' צריך אתה לדעת ממי נחלק, נמצא שיש יחוס לחלק אחר מי שנתחלק ממנו. מה שא"כ באומות, שאין להם יחוס אחרי הנותן, כמו כל מתנה דלית בה אחריות על הנותן, אלא מה שזכה זכה, ותו לא. ועל כן אמר הכתוב [בראשית כה, ו] 'ולבני הפלגשים נתן אברהם מתנות', פירש"י [שם] 'שם טומאה מסר להם' הוא ג"כ על הכוונה שזכרתי, שאחר שנתן להם מתנה זו, שוב אין דביקות בנותן". וכן כתב במגן אברהם סימן רכד סק"ד, וז"ל: "שחלק - שישראל הם חלק אלוה, ודבקים בו, לכן אומר 'שחלק'".

<> "כי דבר זה נבדל מן האדם, מצד כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין אנו יודעים בו יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 37], וראה למעלה הערה 38.

<> כפי שביאר בארוכה בתפארת ישראל פרקים ט-יג. ושם פי"ג [רי:] כתב: "כי התורה הזאת גבוה על גבוה, ומדרגה על מדרגה יש לה, עד עולם הבא. והרי התבאר כל הדברים, שאף אם נראים דברי תורה כדברים פחותים מאד, עם כל זה מגיעים עד עולם הבא. והרי למוד התורה מתיחס אל האדם; כי כמו שהאדם אף שהוא בעולם הזה הגשמי, [ו]הוא בשר ודם, זוכה לעולם הבא שהוא מסולק מן הגשמי. כך התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים, והם המצות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה, שהוא פנימית התורה, ודבק בשם הזה, הם סודי התורה. ולפיכך העוסק בתורה, העסק הוא בדברים גדולים. כי אין לך לומר כי כאשר יעסוק בדברים הגשמים, כמו נזק שור ובור וכיוצא בזה, שאין לו עסק בדברים הפנימים. שאם כן, האדם שהוא עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל. רק שצריך לומר כי הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומכל מקום יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון [ראה להלן פט"ז הערות 70, 71]. וכך כאשר עוסק בדברים הגשמיים, יש לו דבקות בפנימיות התורה, ומגיע עד עולם העליון. ועם כי לפי מחשבותיהם [של הפילוסופים] שיש יתרון לחכמות מה שהם מעיינים בדברים הגדולים והחשובים, ואילו התורה אינה מעיינת בדברים החשובים. הרי התבאר הפך זה, כי התורה עם שנראים דבריה בדברים השפלים, הרי התורה הזאת מתקשרת עם פנימיות התורה, והנה עיון התורה בדברים הגדולים על כל שאר החכמות. ואף אם אין הדברים הגדולים ידועים אל המשיג, מכל מקום המלבוש קרוב אל הגוף, והגוף הוא קרוב אל הנשמה, עד שהכל מתחבר ומתדבק בהשגה עליונה. ובזה יש דבקות לאדם במדרגה היותר עליונה, היא מדרגת עולם הבא. ויש לאדם למוד כפי ערך האדם אשר הוא גם כן גשמי, ועם כל זה מצד הנשמה יש לאדם דבקות למעלה למעלה. וכן כאשר עוסק בדברים שהם גוף, מתחבר תורה זאת בהשגה עליונה... הרי לפניך דברים נכבדים ויקרים מאד, ששוב לא יהיה לך ספק כי מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו אשר נתן השם יתברך לנו העסק בתורה... לכן חכמי המשנה וחכמי האמוראים ואחריהם כל חכמי לב האחרונים, לא בחנם טרחו בהוויות דאביי ורבא, בדבר שנראה קל אצל בני אדם. כי המצות כלם הם צירוף נפש האדם, ולפיכך החכמה בהם הוא הצירוף הגמור". וראה הערה 150.

<> שעל כך נאמר [קהלת ז, כג-כד] "כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו", ופסוקים אלו נאמרו על דיני התורה [נדה ט.]. ובדר"ח פ"ד מ"ז [קמה.] כתב: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה... וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוחר טוב שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר 'גר אנכי' ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה. וכן הוא אומר [דהי"א כט, טו] 'כי גרים אנחנו תושבים ככל אבותינו כצל ימינו עלי ארץ', עד כאן. וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה העמוקים מני ים" [הובא למעלה פי"ב הערה 19]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "אם העומק, שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו עמוק עמוק מי ימצאנו... ימצא אותו עמוק יותר מהתהום". ובח"א לתמורה טז. [ד, קמד.] כתב: "תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספקות. כי התורה יש בה השגות עמוקות לגמרי, והם קל להשתכח. ובהשגות שאינם עמוקים כל כך לא שייך בהם שכחה, רק יבא בהם ספק. והבן כי שלש מאות הלכות נשתכחו, ושבע מאות ספיקות נולדו, סך הנזכר למעלה אלף הלכות. וידוע כי שלש יותר נבדלו מן השבעה, והשלשה הם השגות עמוקים, ולכך שלשה מאות נשתכחו. ושבעה מאות נולדו בהם ספיקות, שאין השגות כל כך עמוקות, והבן זה".

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ יא: "אחר שהתבאר לך בפרק הקודם כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה, שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים והמלאכים... ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין, ובחלוק תנור וכיריים ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך... התורה שהיא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד. ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו... הכל מסדר השם יתברך ויתעלה שמו אשר סדר אותן, ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם... ומה שהאדם חושב כי כאשר עומד על מהות היסודות והצמחים ובעלי חיים שקנה מדרגה גדולה. זה הוא בשביל שהדבר הזה נעלם מבני אדם, וחושב כאשר השיג ההשגה שאינה קלה, השיג לדבר גדול מאוד, להעלם ההשגה. ואין הדבר כך, שאם כן מי שהשיג השגה עמוקה בנגרות שלא היו יכולים לעשות שאר בני אדם, יאמר גם כן בזה שהגיע לדבר גדול, וזה אינו. ומעתה מה דמיון יש לדברי תורה אל הידיעה בנבראים כלם, וכי מתדמה הפעול אל אשר פעלו. כי הידיעה בכל הנבראים היא ידיעת הנברא ההוא ומהותו, שאין בזה מדרגה של כלום... אבל ידיעת התורה היא הידיעה בגזרת המלך ה' צבאות עצמו. ואם כי היא תורת האדם, זה הוא מצד המקבל הגזרה. אבל הגזרה עצמה גזרת השם יתברך ויתעלה שמו תקרא, והנה זה לא נקרא הידיעה בנברא כלל. לכן אנו אומרים שאם יקנה הידיעה במהות האדם ובאבריו, ובכל אשר מגיע אל האדם, אין הידיעה של כלום, אם לא יהיה רק כדי לדעת פועל יוצר הכל. וכאשר ישיג הידיעה במשפט תנור וכיריים, הוא יקנה הצלחה נצחית... הוא הידיעה בגזרותיו יתברך, אשר אין זה מתיחס אל האדם, כי אם אל המלך ה', אשר גוזר גזירה זאת כמלך הגוזר מצד מלכותו, ואליו מתיחס, וזהו מעלת הידיעה במצות" [הובא למעלה פ"א הערה 55, ופ"ב הערה 58]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה בגלותנו מקום מקדשנו, ואין הענין תולה במעשה מרכבה ומעשה בראשית, רק כי קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות". וכן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 51, ולאחר ציון 208]. וראה להלן הערות 174, 199.

<> ואם יש אבדון חכמה מהגוים, משמע שקודם לכן היתה להם חכמה. וכן ביאר בנצח ישראל פל"א [תקצח.].

<> לשונו בדר"ח פ"ד מט"ו [שט:]: "כל דבר שהוא שכלי נקרא 'חכמה', אבל תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו. וכן אמרו במדרש אם יאמרו לך שאין חכמה באומות, אל תאמן, שנאמר 'והאבדתי חכמים וכו''. יש תורה באומות אל תאמן, שנאמר 'אין תורה בגוים'". ובנר מצוה [כט:] כתב: "כי כל ענין המלכות [יון] זה שהיו מבקשים החכמה, וכמו שהוא מבואר מן היונים, וכמו שיתבאר. ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה שהיא החכמה על הכל. והחכמה הזאת שהיא על הכל לא שייך אל האומות, כמו שהוא מבואר במדרש. וכך אמרו במדרש 'מלכה ושריה בגוים אין תורה', אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים, תאמין, שנאמר 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו'. אם יאמרו יש תורה בגוים אל תאמין, דכתיב 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'. ולכך המלכות, הם היונים, לא היו מתנגדים לישראל כי אם בתורתם". ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'', אם כן אית בהו". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נח:], ויובא להלן הערה 196. וראה להלן פט"ו הערה 283. @**וכך מוכח**^ שאין לגוים תורה מיניה וביה; שהרי בנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנג:] שאין לגוים מעלת הצלם בשלימות. וברי הוא שאין התורה שייכת לגוים, כי אם אין צלם - תורה מנין. וכן הוא בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג., והובא למעלה פ"ב הערה 1], ועוד.

<> לשון הרמב"ם במו"נ ח"ב ס"פ כב: "והכלל הוא, שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא אמת בלא ספק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא יבינהו, או מי שקדמו לו דעות, ירצה להרחיק מהם כל סותר ולשמרם, או שימשכוהו הדעות ההם להכחיש ענין נראה. אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, הוא כדמות מחשבה וסברה, מלבד קצת דברים, כל שכן במה שיאמרהו בסדר השכלים, וקצת אלו הדעות האלוקיות אשר יאמינם... ואין מופת לו עליהם". וראה למעלה הערה 53, ולהלן הערה 226.

<> "ומה שאמרו" - חכמי אומות העולם במה שתחת לגלגל הירח.

<> בגמרא [ברכות נח.] בין הרואה חכם מחכמי ישראל לרואה חכם מחכמי אומות העולם.

<> ולמעלה ביאר [לאחר ציון 143] ש"חלק" מורה שמדובר בחכמה הבאה מאמתת חכמת השם יתברך, ונתבאר למעלה [לאחר ציון 45] שחכמה זו באה מפיו יתברך.

<> כמו שכתב למעלה [לפני ציון 48]: "כי כל דבר שישיג נקרא חכמה... כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי", ושם הערה 48.

<> "ולהכיר את בוראו" [לשונו בהמשך (לפני ציון 187)]. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב, וז"ל: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול... ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". ובהלכות תשובה פ"י ה"ו כתב: "אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה, אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג". ובמו"נ ח"א פל"ד כתב: "אין במציאות כי אם השם יתעלה וכל ברואיו, והם כל מה שנכלל במציאות בלעדיו. ואין שום דרך להשיגו אלא על ידי מעשיו, והם המורים על מציאותו. ולכן חובה בהחלט להתבונן בכל המציאות כפי שהיא, כדי שנקח מכל דבר ודבר הקדמות אמתיות נכונות שיועילו לנו במחקרינו האלקיים". ורבינו בחיי חובת הלבבות שער הבחינה פ"ב כתב: "הבחינה בברואים והבאת ראיה מהם לחכמת הבורא יתברך אנו חייבין בה מן המושכל, ומן הכתוב, ומן הקבלה", ושם מאריך בזה. וראה להלן הערה 187.

<> כפי שמברכים על ראיית חכמי האומות "שנתן מחכמתו לבשר ודם" [ברכות נח.]. וכדברים האלו כתב בשו"ת הרמ"א תחילת סימן ז, וז"ל: "לא אסרו ללמוד דברי החכמים וחקירתם במהות המציאות וטבעיהן, כי אדרבה על ידי זה נודע גדולתו של יוצר בראשית יתברך... ואף כי חכמי אומות העולם אמרו, כבר אמרו במגילה פ"ק [טז.], כל מי שאומר דבר חכמה אף באומות, נקרא חכם". וגם שם הביא את דברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ב שיש לשמוע לחכמי האומות במה שתחת גלגל הירח.

<> כל זה "אין סברא לומר", וכמו שיבאר בהמשך "כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה". אך בשלב זה יביא ראיה לצד זה, ולבסוף ידחה את הראיה, ויבאר מדוע אין סברא לומר כך.

<> "את רבי ישמעאל" [המשך לשון הגמרא שם]. ובירושלמי פאה פ"א ה"א נמצא שאותה שאלה נשאלה גם מרבי יהושע.

<> "צא ובדוק כו' - דבר שלא יהא בעולם" [רש"י שם].

<> וכן משמע ממה שאמרו בספרא [ויקרא יח, ד], "שלא תאמר למדתי חכמת ישראל, אלמד חכמת אומות העולם, תלמוד לומר [שם] 'ללכת בהם', אינך רשאי ליפטר מתוכן". ובקובץ שעורים ח"ב סימן מז דן בארוכה בענין אם מותר להתעסק בחכמות חיצוניות, ושם באות ד כתב: "היכא שאין צריך ללומדה בתורת אומנות, אלא שרוצה להשתעשע בה, יש מקום לאסור משום ביטול תורה, דהיכא דעייל ירקא ליעול בישרא וכוורי [שבת קמ:]. ונראה דבזה מיירי הרמ"א יו"ד סימן רמ"ו [סעיף ד] דכתב 'ומותר ללמוד באקראי בשאר חכמות'... ויש להסתפק בטעמא דאין לעשותם קבע, אם הוא משום ביטול תורה, א"כ אפשר דלא שייך זה אלא באנשים, ולא בנשים... או אפשר, דאפילו בלאו הך טעמא אין לעשותן קבע, שלא יתן להם חשיבות כחשיבות התורה, ולא ישכח כי תכלית היצירה היא רק התורה. ובהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות האריך שם לבאר... כי באמת כל החכמות נצרכות לישוב העולם, אלא שאינן התכלית רק אמצעים להתכלית, אבל תכלית כל הבריאה היא התורה לבדה. והעושה שאר חכמות קבע נראה מדעתו שהן תכלית בפני עצמן, וזהו נגד דעת תורה". ודברי המהר"ל כאן נוטים לומר שהאיסור הוא משום ביטול תורה, וכמו שמבאר.

<> בסמוך כתב "מליצה ולשון". והנה אמרו במשנה [סוטה מט.] "בפולמוס של אספסיינוס גזרו... שלא ילמד אדם את בנו יוונית". ובגמרא שם [מט:] אמרו "לשון יוונית לחוד [שהתירו], וחכמת יוונית לחוד [שאסרו]". ומכך לכאורה משמע שחכמת יוונית אינה עוסקת בענייני לשון. אך אין זה קשור לדבריו כאן, שמבאר שחכמת יוונית עוסקת בענייני מליצה ולשון, שהם דברי שירה וספרות, אך לא איירי בלשון היוונית עצמה [שלשון יווני הוא לשון צח (רש"י ב"ק פג.)]. ואדרבה, ממקום שבאת מוכח כן, שרש"י שם ביאר "חכמת יוונית - לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין, ואין שאר העם מכירין בו", הרי "חכמת יוונית" עוסקת בענייני לשון ומליצה. וכן פירש רש"י [מנחות סד:] "חכמת יוונית - רמיזות". וכן הוא בשיטמ"ק ב"ק פב: בשם גאון, ובפירוש המשניות לרמב"ם סוף מסכת סוטה. וראה בשו"ת הריב"ש סימן מה. ועיין דוגמאות ללשונות כאלו בסנהדרין [יב.], וקהלת רבה פ"א אות כב.

<> יש לדייק בלשונו, שמתחילה ביאר איסור חכמה יוונית משום ש"אין לה שייכות כלל אל התורה", אך התיר שאר חכמות משום שהן "לעמוד על המציאות וסדר העולם", ולא משום שייכוּתן לתורה. הרי שפסל חכמה יוונית משום העדר שייכוּתה לתורה, אך התיר שאר חכמות משום שייכוּתן למציאות וסדר העולם, ולא משום שייכוּתן לתורה. ובעל כרחך ששייכוּת למציאות וסדר העולם היא היא התועלת בהבנת חכמת התורה, "כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה" [לשונו בסמוך]. ואודות שסדור העולם קשור לחכמת התורה, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [טז:], וז"ל: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 108, ופי"ג הערה 5]. וברי הוא שאם "דרך חכמים" הוא לעסוק בסדור העולם, בהכרח שהתעסקות זו שייכת לחכמת התורה, וכמבואר בבאר הגולה שם הערה 86.

<> פירוש - הגמרא בתחילה [ב"ק פב:] הביאה שאסרו חכמת יוונית, ובהמשך הגמרא [ב"ק פג.] שאלו "וחכמת יוונית מי אסירא, והאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי שמעון בן גמליאל... אלף ילדים ["בחורים" (רש"י שם)] היו בבית אבא, חמש מאות מהם למדו תורה, חמש מאות למדו חכמת יונית... אמרי, שאני בית רבן גמליאל שהיו קרובים למלכות... התירו להם לספר בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות", ופירש רש"י שם "חכמת יונית - בני פלטין הקרובים למלכות מספרין בה", ובעבודת הקודש לרבי מאיר גבאי, חלק התכלית, פט"ז, כתב על דברי רש"י אלו: "ולא אמר 'יודעים בה', לפי שלא היתה כי אם חכמה לשונית, וזאת ראיה כי הקורבה למלכות הוא ללשון הלציי".

<> כמו שאמרו [סנהדרין לח:] "אדם הראשון בלשון ארמי סיפר". וכן אמרו [ערכין טו:] "סיפר לשון הרע אין לו תקנה". ורש"י [גיטין סה:] כתב "סיפר בלשון ארמי, וכי אמר 'פיטרוה' סיפר בלשון עברי". ועוד אמרו [עירובין נג:] "אמהתא דבי רבי כי הוה משתעיא בלשון חכמה". ובספר עבודת הקודש לרבי מאיר גבאי, חלק התכלית פט"ז [עמוד 154] הביא בשם מחבר אחד לבאר ש"חכמת יונית" היא "חכמת ההלצה אצלם, היו מדברים ומליצים זרות מעיני ההמון, והיא הנקראת חכמת המשלים וההלצות... היא חכמה מפוארה אצלם בחצרות המלכים ובטירותיהם, ידברו בה בלי ספק, כמו שנודע מטיטוס שהיה הלציי והגיוני מדבר במשלים והלצות [סוטה מט.], שזו היא מה שהתירו לר"ג וכל ביתו, שהיו קרובים למלכות למען ידברו בה בחצר המלך ובבית המלכות עם הפרשים ואנשי המעלה המלכים. ומזאת אמרו [ב"ק פב: לגירסת המהרש"ל שם] 'לעז עליהם אותו הזקן בחכמה יונית'".

<> כלשון הזאת ממש כתב רבינו בחיי לאבות ס"פ ג [כתבי רבינו בחיי, הוצאת מוסד הרב קוק, עמוד תקצא], וז"ל: "ודבר ידוע כי שבע חכמות כולם הן הן סולם לעלות להחכמת האלקות, שהיא השביעית, שכולם מתאימות כאחד, נכללות בתורה". ומפורסמים מאוד דברי הרמב"ם [אגרת הרמב"ם לרבי יהונתן הכהן, תשובות הרמב"ם הוצאת בלאו, ח"ג עמוד 57] "שכל החכמות הן כרקחות טבחות ואופות לתורה". ובחובות הלבבות בתחילת ההקדמה כתב: "והחכמה מתחלקת לג' חלקים; חכמת הטבע... והוא מדע טבעי הגופות ומקריהם. החלק השני היא חכמת השמוש, והיא חכמת החשבון וההנדסה וחכמת הכוכבים... והחלק השלישי היא חכמת האלוקות... והוא דעת האל יתברך ודעת תורתו ושאר המושכלות... וכל חלקי החכמה הם שערים להשיג בהם התורה והעולם". ובהקדמת רבי ברוך משקלוב לספר אוקלידוס בשם רבו הגר"א, נדפס תק"מ, כתב: "שכפי שיחסר לאדם ידיעות בשאר החכמות, יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה". ובהקדמת תלמיד הגר"א רבי ישראל משקלוב לפאת השולחן, כתב על רבו: "כל החכמות נצרכות לתורה הקדושה, וכלולות בו, וידען כולם לתכליתן, אלגברה, ומשולשים, והנדסה, וחכמת המוסיקה, ושיבחן הרבה". ועיין דרשות חת"ס לפרשת בשלח [עמוד קיב:], שכתב: "כל החכמות הן פתחים ושערים לתורה". ועיין בספר יערות דבש ח"ב דרשה ז, שמנה שם הרבה מהחכמות שצריכים להן לקיום המצוות.

<> מביא ראיה נוספת ש"חכמת יוון" היא שייכת ללשון.

<> כן הביא בספר עבודת הקודש לרבי מאיר גבאי, חלק התכלית, פט"ז, בשם מחבר אחד, וכלשונו: "והחכם רבי אברהם ביבאגי' ז"ל... כתב בספר דרך אמונה שלו מאמר ב' שער שלישי בזה הלשון: ולהתיר הספקות נאמר כי החכמה היונית איננה חכמת החקירה המופתית הנאסרת, כי חכמת החקירה היא חכמה שכלית, והיא לאדם במה שהוא אדם, אם כן היא חכמה אנושית, לא חכמה יונית. והחכמה הנקראת 'חכמה יונית' היא דבר מיוחד לאומת יון, לא לאומה אחרת". אמנם רבי מאיר גבאי שם בפי"ז דחה את דבריו אחת לאחת, ועל ראיה זו כתב: "אם נודה לו שהחכמה ההיא מיוחדת לאומת יון, לא לאומה אחרת כדבריו... אבל האמת שבזה טעו כל האומות, וכולן שוות בה". ודע, שהמהר"ל בח"א למנחות סד: [ד, פד:] ביאר ש"חכמת יונית" היא חכמת המחקר, ודלא כדבריו כאן, שכתב: "ארור מי שמלמד בנו חכמת יונית וכו'. פירוש 'חכמת יונית' היינו חכמת הטבע, וכל חכמות הטבע הם בכלל 'חכמת יונית', כל אשר הוא חוץ מן התורה... כמו ספר הטבע, וספר חוש ומוחש, וספר אותות עליונות, וכיוצא בהם אלו דברים, נקראו 'חכמת יונית'". וראה להלן הערה 200.

<> "כלומר, באותן שרואין בכוכבים" [תוספות תענית ז. ד"ה אף].

<> בח"א למנחות סד: [ד, פה.] הביא מדרש זה, וכתב: "הרי לך דאפילו חוזה כוכבים אסור". וכן רבינו בחיי [דברים ל, יב] הביא מדרש זה, וכתב: "מכאן שאין להתעסק בשאר החכמות, אלא בעיקר, שהיא תורתנו. צא ולמד משמואל, שלא היה מתעסק בהם אלא במקום האסור לדבר שם דברי תורה, והוא מקום בלתי טהור. וכן אמרו חז"ל [מנחות צט:] צא ובקש שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמד חכמת יונית".

<> למעלה פ"א [לאחר ציון 51].

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 51]: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". ובהמשך הפרק שם [לפני ציון 209] כתב: "בארו בזה המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות. כי מי שחשב כי עיקר הלמוד לאדם בחכמה שישיג בנמצאים ובגלגלים ובמלאכים, ולא נתנה מדריגה זאת לתורה לנזיקין ולטומאה ולטהרה, דבר זה הוא מכשלה גדולה מאוד... כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל... לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט:] כתב: "כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסד:] כתב: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם כמו שהארכנו שם, ולא בשאר חכמות". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל. ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". וראה למעלה פ"א הערה 55, ולמעלה הערה 150, ולהלן הערה 199.

<> שנאמר [איוב טו, טו] "שמים לא זכו בעיניו", ובתפארת ישראל פי"א [קעז.] כתב: "וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה, והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן. כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה, כי 'אף שמים לא זכו בעיניו', וגם 'במלאכים ישים תהלה' [איוב ד, יח], ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור, ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת בצד עצמם, רק בצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל". ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] כתב: "אף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים, זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו". וכן הוא בח"א לנדרים לט. [ב, טו.]. ובגו"א בראשית פ"א אות טו כתב: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת". וראה בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנד.], ושם הערה 875.

<> פירוש - וכל מה שבני אדם עוסקים בענייני השמים.

<> אודות שעולם הזה הוא עולם גשמי, ראה למעלה פ"א הערה 175, ופרק זה הערה 116. ואודות שהטבע הוא חמרי גשמי, כן כתב בכמה מקומות. וכגון בנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השי"ת ובין הבריות", וראה למעלה פ"א הערה 265.

<> "חשבון הילוך חמה ולבנה" [רש"י שם]. והתויו"ט באבות פ"ג מי"ח כתב: "ועל שם שמקיפים העולם בהיקף, נקרא מהלכם 'תקופה'".

<> "הוא חכמת המדידה והתשבורת, דבר זה נקרא 'גמטריאות'" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ח (תסג.)]. והתויו"ט באבות שם כתב: "וגמטריאות... נראה לי שהוא שם מושאל ולקוח מלשון יון, שקוראים כן לחכמת המדידה והתשבורת. וחכמינו השאילו השם לכל עניני חשבון ומספר... וראיתי בדרך חיים שמפרש כך לגימטריאות דמשנתינו שרצה לומר חכמת המדידה והתשבורת עד כאן. ואם כן ראוין הדברים למי שאמרן, לפי שעל רבי אליעזר חסמא זה [בעל המימרא באבות שם] העיד רבי יהושע שיודע לשער כמה טפות יש בים כדאיתא בפ"ג דהוריות [דף י.]. וזהו חכמת ההנדסה שהקדמותיו המדידה והתשבורת. ולפי שהוא היה שלם גם בכל אלה, ראוי היה הוא שיאמר כן... ולפיכך זה הפירוש בגמטריאות, שהוא בחכמת המדידה והתשבורת, קרוב לשמוע".

<> כי בגמרא מסופר שזהו שבחו של רבן יוחנן בן זכאי שידע דברים אלו, ואם לא היתה בכך מצוה, לא היו משבחים אותו על הנהגת רשות. והרמב"ם בספר המצות שורש ב כתב שלפי הבה"ג חישוב תקופות ומזלות נמנה במנין המצות.

<> ולא מהלך הכוכבים [אסטרונומיה], אלא חוזה בכוכבים [אסטרולוגיה] כדי לגלות מה יהיה בעתיד. ורש"י [ב"ב טז:] כתב: "איצטגנינות - חוזה בכוכבים". וכן בשיטמ"ק בשם הרמ"ה [ב"ק פב:] ביאר שחכמת יוונית [שנאסרה] היא חכמת החוזים בכוכבים, שמודיעים את העתידות [ישעיה מז, יג "יעמדו נא ויושיעך הברי שמים החוזים בכוכבים מודעים לחדשים מאשר יבאו עליך"]. וכן בח"א למנחות סד: [ד, פה.] ביאר שדברי שמואל מוסבים על חוזה בכוכבים, ויובא להלן בהערה 199.

<> וזהו "תקופות" שאמרו על רבן יוחנן בו זכאי, וכמובא בהערה 178.

<> "לעיני העמים - שחכמה הניכרת היא, שמראה להם סימן לדבריו בהילוך החמה והמזלות שמעידין כדבריו, שאומר שנה זו גשומה, והיא כן, שנה זו שחונה, והיא כן, שכל העיתים לפי מהלך החמה במזלותיה ומולדותיה, במזל תלוי הכל לפי השעה המתחלת לשמש בכניסת החמה למזל" [רש"י שם].

<> בא לבאר כיצד מוכח ש"פועל ה'" ו"מעשה ידיו" [הנזכרים בפסוק בישעיה] מוסבים על תקופות ומזלות.

<> "ירח וכוכבים אשר כוננתה" [המשך הפסוק]. ובגו"א בראשית פ"א אות סו כתב: "יש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם [רש"י בראשית א, כז]... ויש מפרשים שהידים הרמוזים כאן הם השמים, שנקראים 'ידי הקב"ה', לפי שפעולתו של הקב"ה על ידי השמים. והם עשר [רקיעים, וכמבואר בראב"ע תהלים ח, ה], כמנין אצבעות היד. ועל ידי אלו השמים ברא הקב"ה את האדם, כדי שיהיה באדם דבקים כל המזלות" [אמנם בגו"א שם דחה פירוש זה].

<> נמצא שמבאר שהמזלות והתקופות הפועלים בשמים מורים על גדולתו של ה'. וכן בשאר מקומות כתב שההסתכלות כלפי השמים מביאה ליראת השם. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"א [תקז.] כתב: "לפיכך ברא השם יתברך את האדם בקומה זקופה, כדי שיסתכל כלפי מעלה, וידע הקב"ה שהוא יושב בשמים, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר הכתוב [קהלת ג, יד] 'והאלקים עשה שיראו לפניו', כלומר שהקב"ה עשה את האדם באותו ענין שיראו לפניו, כי בראו להביט למעלה, להתירא מן השם יתברך שהוא יושב בשמים". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות יב, אודות הנחש שמשה שם על הנס [במדבר כא, ח], ופירש רש"י שם "וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאים". וכתב על כך הגו"א שם: "ואם תאמר, אם כן למה לי נחש, ולמה לי לשום אותו על הנס, אחר שהיה תולה בזמן שהיו מכוונים לבם לשמים. ונראה לפיכך היה מצוה הקב"ה לשום על נס, כדי שיביט למעלה, שאי אפשר מי שמביט למעלה שלא יהיה רואה ומכוון לבו לשמים". וכן אמרו בשבת פט: "מיד נושאים עיניהם למרום ואומרים 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך' [ישעיה סג, טז]". ובישעיה [מ, כו] נאמר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו'". וכן "ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל" [ישעיה לז, כג]. וכן "אשא עיני אל ההרים וגו' עזרי מעם ה'" [תהלים קכא, א-ב]. וכן "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" [תהלים קכג, א], ועוד. ובב"ק צב: "שפיל ואזיל בר אווזא ועיניה מטייפי", ופירש רש"י שם "עיניו מצפות למעלה למרחוק למזונותיו". והבטוי שחידשו חז"ל תמורת "יראת אלקים" הוא "יראת שמים", וכמבואר בדר"ח פ"א סוף מ"ג [רלא.], כי ע"י השמים מכירים בגדולת ה'. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1380.

<> דהי"א כח, ט "דע את אלקי אביך ועבדהו". ולמעלה [הערה 158] הובאו דברי הרמב"ם שכתב שכפי הידיעה כך היא האהבה. ונמצא לפי זה שהחיוב להכיר את בוראו מסתעף ממצות אהבת ה'. וכן כתב במו"נ ח"א פנ"א. וראה בחובת הלבבות שער היחוד פרק ג שהאריך בחיוב זה. ויש להעיר מדברי רש"י [סוכה מט:] בביאור דברי הגמרא שם שאברהם אבינו נקרא "נדיב", שכתב: "נדיב - שנדבו לבו להכיר את בוראו". וכן חזר וכתב שוב [חגיגה ג.] "שנקרא נדיב - על שם שנדבו לבו להכיר בוראו". ומכך משמע שאין זה חיוב, אלא נדיבות הלב. ושמא יש לחלק בין ישראל לבין אברהם בתחילת דרכו. וכן הוא בחידושים המיוחסים לר"ן [שבת עה.] בשם רבי יהונתן, שעל ידי חכמה זו מכיר גדולת קונו, שתיקנם כרצונו, ואין בהם כח לשנות מה שגזר עליהם, ולא להיטיב ולהרע.

<> לכך חכמת ישראל בענייני המזלות והתקופות "היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" [דברים ד, ו], כי האומות עוסקות מאוד בעניינים אלו. ואודות שחכמי יון עסקו בחכמה זו, כן מבואר בדברי הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פי"ז הכ"ד, וז"ל: "טעם כל אלו החשבונות, ומפני מה מוסיפים מנין זה, ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה, והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים. אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר, לא הגיעו אלינו. ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי, ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר, בין שחברו אותו נביאים, בין שחברו אותם גוים". ובספר עבודת הקודש ח"ד פ"ב כתב: "חכמי אומות העולם בקיאים בחכמה זו יותר מחכמי ישראל, כענין שאמרו ז"ל [פסחים צד:] חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרים, וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזל קבוע, ונצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל [שם]... אדרבה אנחנו צריכים להם... חכמה זו ידועה היא לכל, וחכמי האומות התחכמו בה יותר מחכמי ישראל".

<> בא להדגיש שאין חכמת המזלות והתקופות חכמה מבוררת אצל האומות, אלא רפויה היא בידן [לכך יכירו ויודו לחכמת ישראל הברורה]. וראה בקולמוס [אנגלית], כסלו, תשע"א, עמוד 12, שסקרו שם את הגישות השונות וההפוכות באסטרונומיה שהיו קיימות אצל חכמי אומות העולם למשך אלף וחמש מאות שנה.

<> כוונתו לניקולוס קופרניקוס, שבספרו [שיצא בשנת שמ"ג] טען שכדור הארץ הולך סביב השמש, ולא להיפך.

<> כן כתב קופרניקוס בסוף ספרו [ראה בקולמוס (אנגלית), כסלו תשע"א, עמוד 10]. ואודות שאין חכמת המזלות והתקופות ברורה לחכמי האומות [לעומת חכמי ישראל], כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רכו.], וז"ל: "כל חכמת התכונה אין ראוי שיהיה נקרא שם 'חכמה' עליו, כי אין נקרא 'חכמה' רק שידע הדבר כמו שהוא. ודבר זה לא תמצא בחכמתם, כי לא אחד שעמד על אמתתו. ומה לי אם ישקר הרבה, או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר. כמו שהוא סוד העיבור, שהם [חכמי ישראל] ידעו אמיתתו כפי מה שהוא מקובל מפי השם יתברך. ועוד, כל חכמי גוים לא ידעו רק שעור זמן מהלך החמה והכוכבים והקפת הירח, ולא ידעו טעם הדבר, ומאיזה צד נמצא כך, ולמה כך בבירור. ודבר זה יקרא 'סוד העבור', אשר יודע כל עניין הליכת החמה והכוכבים בציור השכלי ומהותם. ודבר זה חכמה אחרת, וזה שנאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. כי מה שייך חכמה בדבר שאין לו טעם, ולא ידע מהות הדבר, רק שידע שכך נמצא. ודבר זה אין ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', רק החכמה מי שיודע מהות הדבר בעצמו". ובספר נחמד ונעים לרבי דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרק ד כתב ג"כ שחכמי האומות לא יכלו להשיב לשאלותיו אודות מהלך הכוכבים והמזלות. וראה להלן הערה 197.

<> נראה שחסרות כאן כמה מלים, אך כוונתו שבהירות החכמה של חכמי ישראל עומדת כנגד טשטוש החכמה אצל חכמי האומות, ומתוך השוואה זו ניכרת עליונתה של חכמת ישראל. ומה שכתב שני דברים; (א) "וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות". (ב) "ונותנים טוב טעם ודעת". וזה כנגד שני הדברים שהזכיר בבאר הגולה באר הששי [הובא בהערה הקודמת], שחכמי ישראל יודעים את כל פרטי המהלך, וגם יודעים לבאר את סודה וטוב טעמה.

<> בין חכמי האומות עצמם.

<> כי בתחילה סברו כיווני קלאדיוס פוטלמאוס, ולאחרי הרבה שנים הגיע ניקולוס קופרניקוס, ולאחריו טיכו בארה [חי בזמן המהר"ל], וכל אחד מהם נתו השערה אחרת לסיבוב גלגל השמש והירח [קולמוס (אנגלית), כסלו, עמוד 12].

<> כמו שכתב בענין אחר בתפארת ישראל פ"ו [ק.]: "איך יעלה על הדעת שיתנו [הרופאים ואנשי הטבע] סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד... ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה, הוא לאחד מני אלף, ואף אשר נתנו, אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם". וראה להלן הערה 222.

<> כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נח:], וז"ל: "אין חכמתם [של חכמי ישראל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום... למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם".

<> כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [רל.], וז"ל: "הנה חכמי ישראל ביחוד משבח אותם הכתוב כמו שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. וגם [דהי"א יב, לג] 'ומבני יששכר יודעי בינה'... ודבר שהוא מקובל לנו ממהלך הלבנה ומן מהלך החמה, הוא מרוצה ומקובל לחכמי התכונה ביותר". ראה בספר נחמד ונעים לרבי דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרק ריג, שמביא שם כיצד חכמי התכונה של אומות העולם שבחו את דרכם של חז"ל בהבנת מהלך החמה והלבנה, וכלשונו: "כבר הודו לנו חכמי האומות מימי קדם... גם חכמי הגוים אשר בזמנינו זה בראותם אותנו בדור הזה... התפלאו על חשבון המצומצם". וראה למעלה הערה 191.

<> דברים אלו מבוארים היטב באור חדש [צט:], וז"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה, ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". @**ביאור הדבר**;^ הנה אמרו חכמים [ר"ה כה.] "אמר להם רבן גמליאל, כך מקובלני מבית אבי אבא, אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה, ושני שלישי שעה, ושבעים ושלשה חלקים". והנה "שני שלישי שעה" הוא 720 חלקים, כי נהגו לחלק את השעה אל 1080 חלקים, ושליש השעה הוא 360 חלקים. הוסף לכך "שבעים ושלשה חלקים", הרי זה 793 חלקים ["עשה ירח למועדים" (תהלים קד, יט) בגימטריה 793], שהוא 0.734259 של השעה [כי זהו החלק של 793 חלקים מתוך 1080 חלקים]. ומספר זה ביחס לעשרים וארבע שעות הוא 0.03059 מן היממה. נמצא שלירח לוקח 29.530590 ימים להקיף את כדור הארץ. ומחקרים שנעשו על ידי נאסא ובברלין קבעו שהמספר הוא 29.530589, הרי שזהו שינוי של אלפית השניה בלבד בין דברי הגמרא לבין התוצאה של המחקר הנעשה בברלין עם לווינים משוכללים ושעונים אוטומטיים. וזהו שכתב באור חדש [צט:] "לכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה, ולא יחטיאו אפילו כהרף עין".

<> כמבואר למעלה [לפני ציון 187]. ורבי אליהו מזרחי כתב שהוא עוסק בפירוש לספר אסטרונומיה, "והיא חכמה מפוארה מאד ומצוה להתעסק בה" [שו"ת רבי אליהו מזרחי, סימן ה]. וכאן מסיק שיש ללמוד חכמות הטבע, כי בזה עומד על מהות העולם ומעשה ה', ומתוך כך מכיר את בוראו. ובתשובות הרמב"ם, סימן קג, כתב: "הסתכל במעשיו [של ה'], שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". ונאמר [איוב לז, יד] "עמוד והתבונן נפלאות קל". וראה הערה הבאה. וראוי לציין, שעם כל זה הדגיש הרבה פעמים בספריו את עדיפותה של חכמת התורה על שאר חכמות, וכמובא למעלה הערות 150, 174, קחנו משם. וכן אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ט] "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה', ו'מה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו", והחסיד יעבץ כתב שם: "אף על פי שמתוך כך יבוא לספר שבחו של הקב"ה שברא אלה, אפילו הכי מתחייב בנפשו, כי פוסק מקדושה חמורה לקדושה קלה". וכן כתב רבינו יונה בספר היראה, וז"ל: "ואל יפסיק משנתו לדברים בטלים, כי אף לומר 'מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה', אשר יש בו דבר שבח שמברכין עליהן [ברכות נח:] 'ברוך שככה לו בעולמו', הרי זה מתחייב בנפשו, ק"ו לשיחת חולין אשר כל דברי עבירה תלויין בה".

<> דע, שהמהר"ל בח"א למנחות סד: [ד, פד:] חולק על דבריו כאן, וכתב שאין ללמוד חכמות הטבע, וכלשונו: "ארור מי שמלמד בנו חכמת יונית וכו'. פירוש, 'חכמת יונית' היינו חכמת הטבע, וכל חכמות הטבע הם בכלל חכמת יונית, כל אשר הוא חוץ מן התורה [ראה למעלה הערה 170]. אע"ג שמצוה לחשוב תקופות ומזלות, כי דבר זה צריך לקבוע שנים וחדשים. ועוד, שתקופות ומזלות הוא מוחש ומורגש, עליו נאמר [ישעיה ה, יב] 'ואת פעל ה' לא הביטו'. ולכך אינו נכנס בכלל 'חכמת יונית', רק שרואה מהלך המזלות שמש וירח. אבל חוזה כוכבים, על זה אמרו במדרש רבות [דב"ר ח, ו] שמואל אמר, אין התורה מצויה באצטרלוגין. אמרו ליה, מר לא אצטרלגין את. אמר להם, לא הייתי מביט בם אלא בשעה שנפנתי מן התורה, בשעה שהייתי נפנה לבית הכסא, עד כאן. הרי לך דאפילו חוזה כוכבים אסור [ראה למעלה הערה 181], ואין מותר רק חשוב תקופות ומזלות, שיביט פועל השם. אבל שאר החכמות אסור ללמוד, אם לא ע"י התורה. ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', שהכל יוצא מן התורה, ובענין זה יש ללמוד אותם. אבל בעצמם, מבלי שיצא מן התורה, אסור ללמוד חכמת יונית, כך יראה, והוא נכון... כמו ספר הטבע וספר חוש ומוחש וספר אותות עליונות וכיוצא בהם, אלו דברי' נקראו 'חכמת יונית'".

<> לאחר שביאר שיש חיוב ללמוד חכמות הטבע, ובדרך כלל ניתן ללמוד כן מספרים שנתחברו על ידי בני אדם שאינם הגונים.

<> לשון הגמרא שם: "ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן... אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו... רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 162] כתב: "וקשה, דמאי תירוץ הוא, דסוף סוף היאך הותר לעשות דבר זה... ונראה דלא קשיא, כי לכך אמר 'רבי מאיר תוכו אכל קליפתו זרק', כי רבי מאיר למד תורה שכלית לגמרי, שהוא שכל אלקי, ודבר זה היה מקבל. והתורה הזאת היא שכל נבדל מן האדם לגמרי, ושרי, כאשר אין לתורה זאת הנבדלת צירוף אל הרשע כלל. אבל שאר אדם שלמד סתם תורה, ואינו שכל אלקי לגמרי, וזה יש לו צירוף אל האדם, ואסור. רק התורה שקבל רבי מאיר היא היתה תורה אלקית שכלית יותר, והשכל שהוא שכל עליון נבדל מן האדם, כמו שנבדל התוך שהוא ברימון מן הקליפה". ולפי זה אין ללמוד חכמת הטבע מרב שאינו הגון, כי רק תורת הסוד הנבדלת מהרב המלמדה מותר, ולא שאר דברי תורה וחכמה.

<> וזהו דיוק לשון הגמרא [חגיגה טו:] "ורבי מאיר היכי גמר תורה &**מפומיה**^ דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [מלאכי ב, ז] 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', אם דומה הרב למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה &**מפיהו**^. ואם לאו, אל יבקשו תורה &**מפיהו**^". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 171] כתב: "רבנן אמרי שאסור, שאין להצטרף לרע, והתורה שהיא אצל שאינו הגון, הדבור שיוצא ממנו, כיון שהוא דבור הרשע, לכך המקבל התורה הוא מצטרף אל הרע". כי הדיבור הוא חיבור, וכמו שאמרו [כתובות יג.] "ראוה מדברת עם אחד... מאי 'מדברת'... נבעלה". ומשום כך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אברהם אל ה'. וכן הוא בבאר הגולה באר החמישי [פד.], ושם הערה 468, דר"ח פ"א מ"א [קכב.], ושם הערה 105, ושם פ"ג מ"ב [ע.], ושם הערה 309 [הובא למעלה פ"ח הערה 175].

<> וכן פסק האגרות משה יורה דעה ח"ב סימן קה. וראה בשדי חמד [כרך שני] מערכת הלמ"ד, כלל קמה [עמוד 808], ושם פאת השדה [כרך שביעי], מערכה א כלל סד [עמוד 2980], שהאריך בזה טובא והביא דעות לכאן ולכאן אודות החילוק בין ללמוד מפיו ללמוד מספר, ובתוך דבריו [בחלק פאת השדה] כתב: "וזה מכבר העליתי לצדד שעיקר הקפידה רק בלימוד מפיו, כענין [אבות פ"א מ"ז] 'אל תתחבר לרשע', שלא ילמוד ממעשיו... מה שאין כן מפי כתבם, דלא גרע מספרים החיצונים, דמילי מעליותא דאית בהו דרשינן. וגם שבדבר העומד בכתב שלא בהתוכחות פנים אל פנים, בנקל לשקול במאזני רעיונותיו, ולא שייך כ"כ דלימשך אבתריה... וכמו בלימוד מרב הגון דמתקיים יותר כששומע מפיו, בעירובין יג: דחזיתיה לר"מ מאחוריו". ושם מביא דבספר דברי ירמיה ח"א [דף יד] כתב כן בשם אביו [בעל שערי תורה], וז"ל: "יקשה מאוד דרבינו במו"נ נראה שלמד מספרי חכמי עכו"ם... ומפי אאמ"ו הגאון ז"ל שמעתי דיש לחלק בין למוד מפיו של רשע ללמוד מתוך ספר, דמתוך ספר יש לברור הטוב מהרע, אבל מפיו, שחיבור עם רשע, וגורם רעה והשחתה לאדם".

<> הנה למעלה ס"פ ח [לאחר ציון 182] כתב: "ולפי זה אין צד היתר לאדם שילמד תורה מספרי יונים... והספרים האלו ראוים להיות בבל יראה ובבל ימצא". הרי ששם אוסר ללמוד מספרי יונים, ואילו כאן מתיר ללמוד מספרים כאלו. ובפשטות יש לחלק דלמעלה איירי בלימוד תורה [וזה אסור], ואילו כאן איירי בלימוד חכמות הטבע [וזה מותר]. אך קשה על זה, דא"כ מה הקשה כאן מר"מ שלמד מאחר ["הרי אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה אצל רבי מאיר, שלמד תורה מאחר"], הרי יש מקום גדול לחלק בין תורה לשאר חכמות, דהאיסור ללמוד מרב שאינו הגון נאמר רק בתורה, ולא בשאר חכמות. ועוד קשה על זה, דהא אמרו חכמים [שבת עה.] "הלומד דבר אחד מן המגוש, חייב מיתה", ופירש רש"י שם "והלומד דבר אחד מן המגוש - מין הממשיכו לעבודה זרה, &**אפילו**^ דבר תורה אסור ללמוד ממנו". ומשמע מלשונו שהאיסור בתורה הוא לרבותא, וק"ו לשאר חכמות שאסורות [אמנם בזוה"ק (ח"ב קכד.) לכאורה מבואר לא כך, וכמובא להלן בהערה 217]. וכן המחבר [שו"ע יו"ד סימן קעט, סעיף יט] כתב: "הלומד מן האמגושי, אפילו דברי תורה, חייב מיתה". ובשו"ת משנה הלכות [ח"ה סימן קכג] כתב: "הנה מה דפשיטא ליה דדבר חול מותר ללמוד מאמגושי, ורק פלפול והלכה אסור, דבר זה שגגה הוא, דאדרבה, כל שכן דברי חול דאסור ללמוד ממנו, אלא אפילו דברי תורה, דהוה אמינא דמאי נפקא מינה ממי לומד... קמ"ל דאפילו דברי תורה אסור. ועיין רש"י שבת... מבואר מדיוק רש"י דאפילו דברי תורה אסור ללמוד ממנו, וכל שכן דברים אחרים". וכיצד יצא למהר"ל איפכא, שספרים שנכתבו ע"י אמגושי בתורה אסורים ללמוד [כדבריו למעלה ס"פ ח], ואילו ספרים כאלו בשאר חכמות מותרים ללמוד [כדבריו כאן]. וצ"ע. וראה למעלה פ"ח הערה 185 שגם שם הוקשתה קושיא זו.

<> ופירש רש"י שם "שפתי זרה - אפיקורסות". ולמעלה בהקדמה הביא פסוק זה, וכתב [לאחר ציון 34] שם: "ורצה לומר האשה הזרה הוא החומר, נקרא 'אשה', כמו שבארנו בכל מקום. וקרא החומר הרע 'אשה זרה', כי החומר הרע מסיתו אל מעשה זר ורע. אבל החומר הטוב נקרא [משלי לא, י] 'אשת חיל מי ימצא'. ובעל חומר רע יצר שבו מפתה אותו שילך אחר תאותו, וזה 'נופת תטופנה שפתי זרה', כי היצר הרע מפתה אותו שלום יהיה לך אף כי תעשה דבר זה". והאלשיך [בראשית ב, ט] כתב: "ועל השמר מכל החכמה חצונית ההיא, הזהיר שלמה בחכמתו ככתוב אצלנו באומרו 'נפת תטופנה שפתי זרה'. לומר השמר פן ואל תתפתה בחכמת המחקר של הזרה, כי הלא תתפתה כי תראה מתק אמריה בחקירות שכליות, כנופת הנוטף דבש".

<> ולכך ברי הוא שדבריהם "יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים", כי "איך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך הדברים כמו אלו" [לשונו להלן לפני ציון 221]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תיג.] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו כמו רעידת הארץ ורעמים וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה, שאין הדבר כך".

<> בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תט"ו כתב: "גזרנו וקבלנו עלינו ועל זרעינו ועל הנלווים עלינו בכח החרם לבל ילמוד איש מבני קהלנו בספרי היונים אשר חברו בחכמות הטבע וחכמת האלוהות, בין המחוברים בלשונם בין שהועתקו בלשון אחר וכו' ושלא ללמד איש מבני קהלתנו את אחד מבני ישראל בחכמות האלו עד שיהיו בני עשרים וחמש שנים, פן ימשכו החכמות ההם אחריהם, ויסורו אותו מאחרי תורת ישראל וכו'". ובשו"ת הרמ"א סימן ז כתב: "כי הם לא חששו אלא ללמוד בספרי היונים הארורים, כגון ספר השמע... ובזה הדין עמם כי חששו פן יבא להמשך אחריהם באיזה אמונה מן האמונות, ויתפתה ביינם שהוא יין תנינים ודעות מופסדות... לכן גם אני אומר שמנוקה אני מעון זה כי אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו, מעידני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו, רק מה שעסקתי בספר המורה שיגעתי בו ומצאתי" [הובא למעלה פ"ח הערה 183]. וראה להלן ציון 220.

<> כפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:]: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה... הן מצד קוצר המשיג, הן מצד עומק המושג". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:] כתב: "כי שכחת התורה... האחת, קוצר המשיג. והשני, עומק המושג". ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "הרמב"ם ז"ל מנה בספרו [מו"נ א, לד] הסבות המונעות החכמה... קוצר המשיג, עומק המושג". ואודות שבני אדם מתפתים בקלות אחרי דברים מוטעים, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [קצח:], וז"ל: "והנה שמעתי שהיה איש אחד בארץ פולן, כשקרא דברי אשר בספר גבורות השם [הקדמה שניה], אסף עליו רבים, ופער פיו לבלי חוק... והיה מרבה דברי הבל וסכלות, כל זה להתגדל ולהתכבד עצמו נגד בני אדם הבלתי יודעים, כמו שהוא בני דורינו זה, אשר הם קוראים בספרים שאין רוח חכמים נוח מהם". ושם במשנה טו [שנח.] כתב: "מפני שאין לו דעת צלולה, וזה כאשר ירצה להבדיל בין הדעות של חכמים, מפני שאין שכלו ברור, כאשר שומע הדבר שהוא ברור והלכה, ושומע דבר שאינו הלכה, דעתו נוטה אחר שאינו הלכה. וזהו על הרוב, שהרבה בני אדם שאין שכל שלהם זך וברור, ישר בעיניהם דבר שהוא יוצא מן השכל הברור, וישר בעיניהם שאינו ברור. ולכך הוא עוזב השכל הברור, ומקבל השכל שאינו ברור". ובבאר הגולה באר הששי [רעז.] כתב על ספר שפסל בזה"ל: "כדי שלא יאמרו כי יש בדבריו ממש, כי לב בני אדם הבלתי מבינים מלא הוללות, כי הרחוקים מן החכמים אוהבים דברים כאלו, כי רחקו מהם דברי חכמים. ולכך אשים דעתי על דבריו. ואם כי דבר זה אין ראוי, כי אין קץ לדברי רוח, מכל מקום כיון שנדפסו דבריו בספר, ראוי להשיב טעותו". ובתשובות החתם סופר חלק ששי [ליקוטי שו"ת] סימן סא, כתב: "כי מי גרם לעם רב מעם ה' אשר בעו"ה נטה לבם מאחרי תורת מרע"ה ולנטות להיות אחרי רבים לרעות, להלכד ברשת האפיקורסות. מי גרם כל אלה, הלא 'עמך כולם צדיקים' [ישעיה ס, כא] מאז מעולם. אך בתחלה התפשטו ספרי מירוס... דמשכי בליצנותיא, ולהיותם נדפסים בלשון הקודש בלשון צח דמשכי, עסקו בה ההמונים, ונלכדו בחרמם וירדו ממדרגה למדרגה, עד שבעו"ה פשתה הנגע, גברו ועתקו ועשו חיל".

<> מעין דברי רש"י [דברים יח, ט] "לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלין, ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך, שזה הוא חוק הגוים".

<> פירוש - אזהרה זו נשנית במשנה עם שאר אזהרות מופלגות, שאמרו במשנה שם [אבות פ"ב מי"ד] "הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורס, ודע לפני מי אתה עמל, ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך". ומתוך חשיבותן של שאר האזהרות הנך עומד על חשיבותה של אזהרה זו הנזכרת עמהן. ודבריו מבוססים על הפסוק [איוב לו, לג] "יגיד עליו ריעו", שהנך יכול להסיק את משמעות הענין על פי מה שנסמך אליו, וכן אמרו בגמרא [ע"ז עו.]. וכן הזכיר בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:], ובח"א למכות יב. [ד, ג.]. ובבאר הגולה באר הששי [רה:] כתב: "המבין יבין שכל הדברים הנאמרים כאן הם ברורים בכל הדברים האלו באין ספק כלל, ויורה זה המאמר שאחריו", ושם הערה 436. וכן הוכיח בתפארת ישראל פל"ב [תפ:], ובגו"א שמות פי"ט אות כב [עט.], והובאו למעלה פ"י הערה 78. וראה בדר"ח פ"א מי"ח [תנ:], ושם הערה 1730, ושם פ"ב מ"ה [תקפט:], ושם הערה 586.

<> יש להבין, מדוע טורח להראות חשיבותה של משנה מפורשת, וכי "יהודה ועוד לקרא" [קידושין ו.]. ואולי בא לאפוקי מלומר שאזהרה זו היא "עצה טובה קא משמע לן", אך אם האדם חושש להכנס לענין זה [מפאת שעלול להמשך אחר דברי האפקורסים], יוכל לפרוש מענין זה, בבחינת "מה לי ולצרה זו" [ראה סנהדרין ו:, ורמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ג ה"ט], ועל כך מוכיח שכשם ששאר אזהרות המשנה אינן "עצה טובה", אלא חיוב גמור ["הוי שקוד ללמוד תורה... ודע לפני מי אתה עמל"], כך היא אזהרה זו.

<> כמו שאמרו חכמים לגבי חשש אכילת חמץ [פסחים יא.]: "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה" [בתמיה], ופירש רש"י שם "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו - אף על גב דבעלמא גזרינן בדבר שעסוק בו שלא יושיט לפיו, הכא בבדיקת חמץ ליכא למיגזר, דהוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחזר עליו לשורפו, אין לך זכרון לאיסור גדול מזה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [תתו:], וז"ל: "אמר 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', שאם ילמד מה שישיב לאפיקורס, כל שכן שלא יעלה על לבו ומחשבתו שום הרהור רע. ומפני כי הנפש מהרהר המינות, אמר שיהיה שקוד לבטל זה מעיקרא, והרי זה תקון נפשו" [הובא למעלה פ"ח הערה 199]. וראה בסמוך הערה 229. ולמעלה ס"פ ח כתב: "אמנם דבר זה נראה, שאם למד בדבריהם כדי להשיב על דבריהם במקום שהם נגד התורה, בודאי שרי, כמו שאמרו 'ודע מה להשיב לאפיקורס'. ודבר זה בודאי מצוה גדולה, כמו שהארכנו בזה בפרקים. ועוד יתבאר דבר זה". וכן כתב בתחילת הקדמה שניה לגבורות ה', ויובא בסמוך הערה 222.

<> שנאמר [דברים לג, ד] "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", ודרשו חכמים [סנהדרין נט.] "עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה', 'לנו מורשה' ולא להם. וליחשבה גבי שבע מצות, מאן דאמר 'מורשה' מיגזל קא גזיל לה. מאן דאמר 'מאורסה', דינו כנערה המאורסה דבסקילה". ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה תבין ממה שהתבאר למעלה כי התורה היתה מתיחסת לישראל בפרט, ולכך היא מאורסה לישראל דוקא, ואינה שייכת לאחרים" [הובא למעלה פ"ח הערה 191].

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 185]: "ויותר מזה, שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם, רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם, שאומרים דבר בשמם. ולמה להם דבר זה, והרי אפשר להביא דבריהם סתם, ולא בשמם. ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם, רק להאריך הגלות. ועל דבר זה דוה נפשי, שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה. ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם... ורבותינו במדרש שלהם כאשר זכרו רשע אמרו 'שחיק טמיא', על שם הפסוק שאמר 'ושם רשעים ירקב', ואיך יאמר בשמם דבר זה לפאר ולהדר הרשעים".

<> לשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [תהלים נב, ז] 'גם אל יתצך לנצח', אמר הקב"ה לדוד, ניתי דואג לעלמא דאתי. אמר לפניו 'גם אל יתצך לנצח'. מאי דכתיב [שם] 'יחתך ויסחך מאוהל ושרשך מארץ חיים סלה', אמר הקב"ה, לימרו שמעתא בי מדרשא משמיה. אמר לפניו, 'יחתך ויסחך מאוהל'". הרי לפי זה ידיענן שאין לומר הלכה בשם דואג מסיפא דקרא ["יחתך ויסחך מאוהל"], ולא מרישא דקרא ["אל יתצך לנצח"], ודלא כדבריו כאן. ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 192] הביא הגמרא כמו שלפנינו.

<> והרי דואג היה גבור בתורה [סנהדרין קו:], והיה אב בית דין [מדרש שוחר טוב ג, ד], ומ"מ אין אומרים דבר הלכה משמו, ק"ו לאלו שאינם מאמינים לתורת משה כלל.

<> מקור דבריו הוא בזוה"ק ח"ב קכד., שאמרו שם: "'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' [שמות כג, יג], דא מאן דיתעסק בספרין אחרנין דלא מסטרא דאורייתא, 'לא ישמע על פיך' [שם], דאסור אפילו לאדכרא לון ולמיליף מינייהו טעמא, כל שכן על אורייתא" [תרגום ללשה"ק: 'ושם אלהים אחרים' זה מי שמתעסק בספרים אחרים שאינם מצד התורה. 'לא ישמע על פיך' שאסור אפילו להזכירם וללמוד ממנו טעם בכלל, כל שכן ללמוד ממנו טעם על דברי תורה"], והובא למעלה פ"ח הערה 190.

<> בבאר הגולה באר הששי [ערה:] העיר כן על הספר מאור עינים, וכלשונו: "בקצת מקומות הביא עזרו וסעדו מספרים כשדיים ומסופרי האומות", ושם הערה 803. ושם בהמשך [שי.] כתב: "כי רוב בניינו על סופרי האומות, ולהם יתן יד ושם". ובסוף הבאר שם [שנח:] כתב: "והוא יתברך יציל זרע שארית ישראל, שלא ימצא בנו עוד פרץ נותן כבוד והוד לזרים, אמן סלה" [הובא למעלה פ"ח הערה 186].

<> כמבואר למעלה הערה 208. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 145] כתב: "כל אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קי:] כתב: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ושם פ"ו מ"ז [רכו.] כתב: "כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם" [הובא בהקדמה למעלה הערה 23, ופ"ז הערה 146].

<> "בחדוש העולם, ובידיעות השם יתברך, ובהשארת הנפש ועולם הבא" [לשונו למעלה לפני ציון 206].

<> דברים אלו מבוארים היטב בתחילת ההקדמה השניה לגבורות ה', וז"ל: "הנפלאות והאותות והמופתים שעשה הקב"ה בעולמו... ראוי להודיע דרכם ועניינם כדי שיתברר מעשה אלקים. אף כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה', יאמינו לכל דברי התורה והנביאים... לא יתחכמו עליהם... אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים. ודברים הנגלים והם אתם ולעיניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם. אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מי"ד] הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 21, ופ"ח הערה 200]. וראה למעלה הערות 195, 207, ולהלן הערה 229.

<> אף שחכמי האומות "מדברים דברים לפי שכלם, לא מן הקבלה כלל, רק לפי חקירתם" [לשונו למעלה לפני ציון 207], מ"מ אם כיוונו לאמת, יש לקבל דבריהם. ועל כגון זה כתב הרמב"ם [בהקדמתו לשמונה פרקים]: "ודע, שהדברים אשר אומר בפרקים אלו ובמה שיבא מן הפירוש אינם דברים בדותים מעצמי, ולא פירושים שחדשתים. אמנם הם ענינים לקטתים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד וזולתם מחבוריהם, ומדברי הפילוסופים גם כן הקדמונים והחדשים, מחבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרו".

<> מציון 24 ואילך.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 24]: "כי השגת היראה נבדלת מכל השגות, ולכך צריך טורח וחפוש גדול על יראת ה', כי היראה היא באוצרו של הקב"ה... כי יראת השם השגה נבדלת מכל ההשגות, מפני שהיא השגה לעמוד על אמתת השם יתברך, עד שבזה מקבל היראה מן השם יתברך כאשר עומד על אמתתו יתברך... כלומר שתגיע אל החכמה העליונה לעמוד על אמתת השם יתברך, ובזה האדם קונה היראה ממנו, כאשר משיג בו יתברך... השגת יראת השם, כי דבר זה נבדל מן האדם, מצד כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין אנו יודעים בו יתברך. כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם, אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו. וכאשר הוא מטריח בחכמה, אז משיג בו יתברך מה שאפשר לאדם להשיג".

<> פירוש - אין להשגיח בדברי חכמי המחקר אודות ההשגה בה' יתברך, כי זו השגה הנבדלת מהם. ולמעלה [לאחר ציון 152] כתב: "אם יאמר לך יש תורה בגוים אל תאמין... כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהוא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו [מו"נ ח"ב ס"פ כב], כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח, יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה שאמרו במה שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי, אבל למעלה מן הטבע, וחכמה זאת חכמת אלקית, אין לשמוע להם".

<> נביא שלש דוגמאות כיצד חז"ל יישבו שיבושים של המינים; (א) נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'", ופירש רש"י שם "נעשה אדם - אע"פ שלא סייעוהו ביצירתו, ויש מקום למינים לרדות, לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענוה, שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן. ואם כתב 'אעשה אדם', לא למדנו שהיה מדבר עם בית דינו, אלא עם עצמו. ותשובתו כתובה בצדו [שם פסוק כז] 'ויברא את האדם', ולא כתיב 'ויבראו'", ומקור דבריו הוא בב"ר ח, ט, שאמרו שם "בכל מקום שאתה מוצא פתחון פה למינין, אתה מוצא תשובה בצדה". (ב) בנר מצוה [טז.] כתב: "מה שהיו אומרים[הפילוסופים] שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתיחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות. וכבר בארנו זה במקום אחר ובטלנו שבוש זה. הפך זה, כי מורה רבוי הפעולות על התחלה אחת". וראה שם הערה 85, שהמהר"ל יישב תמיה זו באופנים שונים, ותמך יתדותיו במדרשי חז"ל [ראה למעלה פי"ג הערה 5]. (ג) הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג פתח את הפרק בזה"ל: "הרבה נבוכו בבקשת התכלית זה המציאות מה הוא", לאמור מהי התכלית של בריאת העולם. ומתוך ש"הרבה נבוכו" בזה, בעל כרחך שהרבה נשתבשו בשאלה זו. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו.] הביא מאמר חכמים [ברכות ו.] שהקב"ה מניח תפילין. ובהמשך שם [תד:] כתב: "וכאשר תבין ענין התפילין האלו, תבין ותדע היתר השאלה הגדולה ששאלו, למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם".

<> "דע מה שתשיב לאפיקורוס" [אבות פ"ב מי"ד].

<> "זהיר" כי כאשר מתבונן בכדי לדעת מה להשיב, אזי אין לחוש שיושפע מהדברים [כמבואר למעלה הערה 213]. "וזריז" כי "שקוד" פירושו זריזות יתירה, וכמו שמבאר בסמוך.

<> מכנה את התנאים שבמסכת אבות בשם "אבות העולם הראשונים", וכפי שביאר בדר"ח פ"א מ"א [קיב.]: "מפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'... לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם".

<> כך ביאר את המשנה בדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה.], וז"ל: "הוי שקוד ללמוד תורה &**כדי**^ שתשיב לאפיקורוס". וכן הוא בתחילת הקדמה שניה לגבורות ה' [הובא בהערה 222]. וכן רבינו יונה שם ביאר כן, וז"ל: "שיקבע עצמו ללמוד תורה, כדי שידע להשיב על דברי האפיקורוס. שאם לא ישיבוהו כפי טענותיו ושקריו, ילמדו העם מהם, וישתו מים הרעים בראותם כי נוצח אותו, ונמצא שם שמים מתחלל". והרמב"ן [ויקרא ג, ט] כתב: "והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר [משלי כו, ה] 'ענה כסיל כאולתו'. ואמרו 'הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס'".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה:]: "ואמר אחר כך שתהיה תורתו כדי שישיב לאפיקורס. כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת, כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס" [הובא למעלה פ"ח הערה 199].

<> מדגיש ש"בודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון" כדי להורות ש"דע מה שתשיב לאפיקורס" עניינו להעמיד את האמת על תלה. דאי איירי באפיקורס מסוג אחר [כגון מי שאינו מתנהג כשורה, שמבזה את החכם (סנהדרין צט:)], בזה לא היינו מבארים ש"דע מה שתשיב" עניינו להעמיד את האמת על תלה, שהרי לא איירי בסילוק השקר, אלא בסילוק הרע. אך לאחר ש"אפיקורס" מתפרש על פילוסופי יון, שפיר מתבאר שההשבה כלפיו היא העמדת האמת על תלה.

<> וכן פירש רש"י [סנהדרין לח:] "שקוד - מהיר וזריז". והרמב"ם בפירוש המשניות [אבות פ"ב מי"ד] כתב: "ענין שקידה הוא מלשון הכתוב [ירמיה א, יב] 'כי שוקד אני על דברי', כלומר מהר ומשתדל". וכן בדר"ח פ"ב מט"ו [תתיז.] ביאר ש"שקוד" הוא ענין של זריזות.

<> כן סיים בכמה מקומות בתפילה שיהא חלקנו עם הצדיקים. וכגון בח"א לב"ב ח: [ג, סא.] כתב: "יהי רצון שיהיה חלקינו עם הצדיקים, אמן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקד:] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה". ושם בסוף הבאר השביעי [תכח:] כתב: "והוא יתברך יתן חלקנו עמהם, אמן וכן יהי רצון, אמן סלה". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות נב כתב: "והוא יתברך יתן חלקינו בחיים, ולשאוב מים בששון ממעייני הישועה, ולשמחנו עם המצפים לשמחתו, ויפרוש עלינו מזיו כבודו, ואז נשמח בארבע מינים". ושם ס"פ חיי שרה כתב: "והוא יתעלה שמו יצרף אותנו אל הצדיקים, ויתן חלקנו בחיים, אמן". ובסוף נתיב דרך ארץ כתב: "והוא יתברך יתן חלקנו עם השומרים דרך עץ החיים, אמן". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "יתן השם יתברך חלקינו עם הצדיקים, אמן". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 216] כתב: "והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב". ולמעלה פ"י [לפני ציון 54] כתב: "יהי רצון שיהא חלקנו עמהם" [הובא למעלה פ"י הערה 54]. ואולי כאן סיים בתפילה זו כנגד המשך המשנה שם [אבות פ"ב מי"ד] "ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך", ולמעלה [לפני ציון 211] ביאר את המשנה הזאת על פי הדברים הנוספים שנשנו בה.

<> דוקא בסיום פרק זה כתב "סליק". וכן בדפוס ראשון נמצא שהשורות המסיימות פרק זה הולכות ומצטמצמות לכיון הקדקוד, דבר שלא נעשה כלל בפרקים הקודמים. ונראה טעם הדבר, כי הנושא שדן בו עד כה בארוכה ובעומק מגיע כאן לסיומו. כי עד כה ביאר את מעלת התורה ולומדיה, ואילו בפרק הבא יבאר את העונש החמור המוטל על עוזביה. ושלשת הפרקים האחרונים [טז-יח] עוסקים במעלת המעשה והמצות, וכפי שכתב בר"פ טז, וז"ל: "התבאר לך בפרקים הקודמים מדריגת ומעלת התורה. ומעתה יש לבאר מעלת המעשה כאשר מקיים מצות התורה". נמצא שכאן מסתיים הנושא של מעלת התורה ולומדיה. וראה להלן פט"ז הערה 2.

נתיב התורה פי"ד, עמוד PAGE יח

PAGE קצט

PAGE יח NT15