**% [א]**

#**"בחודש השלישי**= לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (שמות יט, א). יש לשאול, למה נסמכה פרשה זאת אל (שמות יח, כז) "וישלח משה את חותנו" שקדם לה[[1]](#footnote-1). ואף למאן דאמר (זבחים קטז.) יתרו קודם מתן תורה בא, שלוחו אל ארצו לא היה עד אחר מתן תורה עד שנה שניה, שהרי מצינו במסע הדגלים שאמר לו משה (במדבר י, כט) "נוסעים אנחנו אל המקום וגו' אל נא תעזוב אותנו", ואם כן למה הקדימה תורה קרא ד"וישלח משה" ל"בחודש השלישי"[[2]](#footnote-2). וכל שכן לדברי האומר (זבחים קטז.) יתרו אחר מתן תורה בא[[3]](#footnote-3), ונסמכה פרשת יתרו לפרשת בשלח, על ידי שבשביל ששמע קריעת ים סוף או מלחמת עמלק בא (שם)[[4]](#footnote-4), מאי אם כן ענין "וישלח משה את חותנו" לפרשה הקודמת[[5]](#footnote-5). דאין לומר שרצה הכתוב לסמוך כל ספורי ענין יתרו יחד[[6]](#footnote-6), שהרי בפרשת בהעלותך היה עדיין יתרו עם ישראל, ונכתב עוד ממנו שם בדגלים (במדבר י, כט), כאשר זכרנו[[7]](#footnote-7).

#**ונראה לומר**= כי פרשה זאת, היא פרשת מתן תורה, נסמכה אל "וישלח משה את חותנו וגו'", להורות לנו כי לישראל בפרט ובעצם נתייחסה נתינת התורה בהחלט, ולא לזולתן מהעמים[[8]](#footnote-8). וכאשר יובן מאמרו\* (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", תלה הדבר בהוציאו אותם ממצרים, ולא אמר "אשר בראתי את כל", או זולת זה מהמעלות[[9]](#footnote-9) היותר כוללות ועליונות מההוצאה[[10]](#footnote-10). אלא שרצה לומר, אחר שהוצאתי אתכם ממצרים מבית עבדים, היא היא סבה מכרחת אתכם לעבדים לי[[11]](#footnote-11), ושמוכרחים אתם לקבל גזירתי ותורתי בעל כרחכם[[12]](#footnote-12). ורצה הקב"ה לזכות את ישראל (מכות כג:), לפיכך לא עלה לרצון לפניו יתברך שיאמרו מרצון נפשנו הטוב נעשה זאת, רק יהיו עבדים קנוים לו בהכרח[[13]](#footnote-13). ולכך כפה עליהם הר\* כגיגית, כאשר דרשו (שבת פח.) מ"בתחתית ההר" (שמות יט, יז)[[14]](#footnote-14), לומר, אם אין אתם מקבלים התורה, שם תהא קבורתכם[[15]](#footnote-15). מפני[[16]](#footnote-16) כי היו ביד מצרים שעשו בהם כרצונם[[17]](#footnote-17), ואלולי שהקב"ה בעצמו וכבודו גאלם והוציאם משם[[18]](#footnote-18), כבר היו מאבדים אותם, ועושים אותם כליה חס ושלום[[19]](#footnote-19). ואם לא קבלו תורתו[[20]](#footnote-20), אשר בשביל זה הוציאם[[21]](#footnote-21), הרי היו כאילו עודם במצרים, אבודים ונדחים שם בידי המצריים[[22]](#footnote-22). לכך כפה עליהם ההר כגיגית, שאם לא יקבלוה שם תהא קבורתם[[23]](#footnote-23). הרי הם עבדים מוכרחים לו בעל כרחם, והיה בידו לכופו עליהם בשביל כך[[24]](#footnote-24).

#**ובזה יסולק**= מהדרש הזה[[25]](#footnote-25) מה שהשיבו עליו התוספות פרק רבי עקיבה\* (שבת פח. ד"ה כפה), היאך יאמר שכפה עליהם הר כגיגית, הרי כבר אמרו בנפש חפצה (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע"[[26]](#footnote-26). דלא קשיא כלל, מפני כי השם יתברך גזר עליהם התורה והמצות כמלך שגוזר על עבדיו הקנוים לו, אשר על כרחם צריכים לקבל גזירת רבן. כי במה שאמרו מרצונם "נעשה ונשמע" בזה לא היו עבדים לו, כאשר בחינה זאת אפשרית ומצויה גם בזולת מהעבדים. אמנם במה שכפה עליהם ההר המה עבדים מוכרחים קנויים ומיוחסים אליו[[27]](#footnote-27). גם בזולת זה[[28]](#footnote-28) היו כמי שאינו מצווה ועושה, ואמרו (קידושין לא.) גדול המצווה ועושה וכו'\*[[29]](#footnote-29). הגם כי אמרם "נעשה ונשמע" גם הוא היה אחרי ציווי ובקשת השם יתברך[[30]](#footnote-30), סוף סוף היה עוד מקום להם לומר שאם לא היו חפצים בתורתו, לא היו צריכים לקבלה[[31]](#footnote-31), וכאשר כמעט נמצא באומות, שחזר עליהם השם לשיקבלו התורה[[32]](#footnote-32), ועדיין היו אם כן ישראל כאינם מצווים ועושים. לכן כפה עליהם ההר, לעשותם מצווים ומוכרחים ועושים[[33]](#footnote-33).

#**ומכל מקום**=[[34]](#footnote-34) אחרי הכרח קבלת גזירת המלך, מה טוב ומה נעים ומעולה ביותר כאשר העבד מקבל גזירה הכרחית ההיא מרצונו הטוב גם כן[[35]](#footnote-35), ועושה אותה מאהבה[[36]](#footnote-36), כאשר אז לא יכול להחזיק טובה לעצמו במה שעשה זה מרצונו. ולכך שלח אליהם השם יתברך (שמות יט, ה) "ועתה אם שמוע תשמעו"[[37]](#footnote-37), שיקבלו התורה מעצמם גם כן[[38]](#footnote-38).

#**נתבאר לך**= גם כן כי יתרו לא היה שייך בבחינה זאת[[39]](#footnote-39), שלא הוציאו ממצרים, ולא תהיה לו קבלת התורה כי אם מרצון עצמו, מה שאין דעתו יתברך נוחה בו, כנזכר[[40]](#footnote-40). גם אין ראוי שתהיה קבלת התורה לחצאין; לישראל בחיוב ורצון, וליתרו ברצון לבד, שאין לכפות עליו [ה]הר (-ההכרח-) [בהכרח][[41]](#footnote-41). לכך (שמות יח, כז) "וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו", ואחר כך (שמות יט, א) "בחודש השלישי וגו'"[[42]](#footnote-42).

#**ובמדרש נראה**= שבאו ליישב דבר זה באופן אחר[[43]](#footnote-43). אמרו שם (תנחומא ישן יתרו אות יא, וילקו"ש ח"א רמז רעא), אמר שלמה (משלי יד, י) "לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר". אמר הקב"ה, בני היו משועבדים בטיט ולבנים, ויתרו היה יושב בביתו בבטח ובהשקט, ובא לראות בשמחת התורה עם בני[[44]](#footnote-44). לפיכך (שמות יח, כז) "וישלח משה את חותנו", ואחר כך (שמות יט, א) "בחודש השלישי וגו'", עד כאן. הנה במדרש הזה יש להתעורר, שאם אמר הכתוב[[45]](#footnote-45) במי שהיה מטריח בשביל איזה דבר להשיגו, שבהגיעו לו אותו דבר שהיה משתדל בו ושמח בו, אין ראוי כלל שיתערב בשמחתו זר, בעבור כי כשם שהוא בלבד היה מצטער עליו, ככה אין ראוי זר להתערב עמו בשמחתו שתשיגנו בהשיגו דבר השתדלותו[[46]](#footnote-46). מהו אם כן דמיון הנמשל למשל, דלמה יהיה השתעבדותם לעבודת מצרים גורם קבלת התורה להם לבדם, דמאי\* ענין קבלת התורה לשעבוד, והא בהא לא תליא.

#**אבל המדרש**= הזה בא לבאר כי לא היתה ראויה התורה להנתן לישראל כי אם בשביל שהיו בשעבוד וביסורין, כי היסורין הם הכנה עצמית[[47]](#footnote-47) לקבלת התורה ביותר[[48]](#footnote-48). ובפרק קמא דברכות\* (ה.), ג' מתנות טובות ניתנו לישראל, וכולם לא נתנו להם אלא על ידי יסורין. ואלו הן; תורה, ארץ ישראל, עולם הבא. תורה מנין, שנאמר (תהלים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו". ארץ ישראל מנין, שנאמר (דברים ח, ה) "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך", וכתיב בתריה (שם פסוק ז) "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה וגו'". עולם הבא מנין, שנאמר (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר"[[49]](#footnote-49), עד כאן[[50]](#footnote-50). ביאור הדבר מה שניתנו אלו ג' דוקא על ידי יסורין, מפני כי רחקו דרכי אלו המתנות שלשתן מדרכי כל מתנות זולתן, אשר הם[[51]](#footnote-51) דברים גשמיים. לא כן אלו, שנקראו "מתנות טובות", לפי שהם מתנות קדושות, נבדלות מן הגשמית[[52]](#footnote-52). אם התורה בשהיא כולה שכלי[[53]](#footnote-53). ואם ארץ ישראל, היא ארץ הקדושה[[54]](#footnote-54). ואם עולם הבא, שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי[[55]](#footnote-55). לכן אין ראוי לקבלן כי אם על ידי יסורין הממעטין הגוף והגשמית, עד כי ראוי אז אל מתנות אלו הקדושות הבלתי גשמיות[[56]](#footnote-56), כאשר בארנו דבר זה במסכת אבות בביאור "דרך חיים"[[57]](#footnote-57).

#**ואלו ג' מתנות**=, כל אחת יותר קדושה ומסולקת מהגשמית מחברתה. כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה. יותר מזה התורה, שהיא בעצמה שכלית וקדושה, אבל יקבלנה וישיגנה האדם בעל גוף גשמי. רבה עליה מדרגת עולם הבא, שאין בו גוף לגמרי[[58]](#footnote-58), ו"עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיה סד, ג)[[59]](#footnote-59). רק שהתנא לא זכרם אלא כפי הסדר שהגיעו אליהם ישראל[[60]](#footnote-60).

#**ולפיכך נקראו**= "טובות", בשם הנופל דוקא על דבר הנבדל מן הגשמי, כמו שביארנו במקום הזולת[[61]](#footnote-61). ולכך ביחוד אצל האור כתיב (בראשית א, ד) "וירא אלקים את האור כי טוב"[[62]](#footnote-62), כי בריאת האור הראשון לא היה גשמי, לכן נגנז לעתיד לבא[[63]](#footnote-63), לעולם הבא שכולו טוב[[64]](#footnote-64), וזהו שאמר (שם) "וירא וגו' כי טוב ויבדל"[[65]](#footnote-65).

#**לפיכך לא**= נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך (שמות א, יג), ונתמעט גופם[[66]](#footnote-66), עד שהיו ראויים אל התורה השכלית[[67]](#footnote-67). ולכך אמר המדרש (תנחומא ישן יתרו אות יא, וילקו"ש ח"א רמז רעא) שלא היה ראוי יתרו לקבלה, בשלא נמצאת בו הסבה שגרמה לישראל קבלתה, הוא השתעבדותם במצרים, כאמור[[68]](#footnote-68).

**% [ב]**

#**ואף אם**= היו אומות אחרות מקבלים התורה גם כן כשהחזירה השם יתברך עליהם (ע"ז ב:)[[69]](#footnote-69), מכל מקום היו ישראל ראשונים אל קבלתה לעמוד בסודיה ולדעת את דרכיה[[70]](#footnote-70), והתורה מיוחדת להם[[71]](#footnote-71). רק שעל ידי שזכו לה הם, היו זוכין גם האומות אם היו רוצים לקבלה, אבל עיקר קבלתה לישראל בלבד[[72]](#footnote-72), והאומות טפלים להם[[73]](#footnote-73). אמנם לא כן יתרו, שאם היה עִם ישראל בשעת קבלת התורה, לא יתכן לומר עליו שיהיה טפל אל ישראל, כי הוא היה תוך ישראל והיה מקבלה עם ישראל, שוה להם בבחינת קבלתם[[74]](#footnote-74). והרי לא נשתעבד במצרים עד שיהיה זוכה לכך, ולפיכך כתיב (שמות יח, כז) "וישלח משה" כסדר הנכון באין ספק. וסבב השם יתברך שילך לארצו לגייר משפחתו, שלא יהיה עִם ישראל כשיקבלו התורה[[75]](#footnote-75), וחזר אחר מתן תורה, והיה עִם ישראל בדגלים (במדבר י, כט)[[76]](#footnote-76). ולמאן דאמר יתרו אחר מתן תורה בא (זבחים קטז.), הורה לנו הכתוב כי לכך לא בא קודם מתן תורה, בשאין ראויה נתינת התורה לישראל בהיותו עמהם כנזכר[[77]](#footnote-77). ולכך כתב "וישלח משה", ואחר כך "בחודש השלישי"[[78]](#footnote-78).

#**והגם כי**= אמרו במדרש (מכילתא שמות כ, ב) שלכן נתנה תורה במדבר, מקום הפקר לכל הרוצה לקבלה, שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אלמלי\* נתנה לנו היינו מקבלים אותה גם אנו[[79]](#footnote-79). ואיך יאמרו אם כן במדרש זה כי מי שלא נשתעבד במצרים אין ראוי לו התורה[[80]](#footnote-80). לא קשיא כלל, כי כבר אמרנו[[81]](#footnote-81) שעל כל פנים אף אם היו האומות מקבלים אותה, היו ישראל ראשונים ועצמיים אליה, והאומות טפלים להם. מה שאין כן ביתרו, שהיה תוך ישראל[[82]](#footnote-82).

#**ואף על גב**= שלא היתה קפידא בערב רב שהיו בתוכם[[83]](#footnote-83), אין ענין יתרו דומה לזה כלל, כי לכך נקראו "ערב", שנתערבו ביניהם[[84]](#footnote-84), ולא נקראו בשם בפני עצמם, והיו בטלים אצל ישראל, עד שלא נחשבו לכלום[[85]](#footnote-85), כאילו היו ישראל לבדם. אבל יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו[[86]](#footnote-86), והיה שמו "יתרו" על שם שהיה יתור ותוספת עליהם[[87]](#footnote-87). והשם ראוי לו, כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל שקבל עליו תורת\* משה[[88]](#footnote-88), ונקרא שמו "יתר" בשביל שהיה יתר על ישראל[[89]](#footnote-89).

#**ובהחולץ**=\* (יבמות מז:), אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר (ישעיה יד, א) "ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב", עד כאן. ופירש רש"י (יבמות מז:) כי קשים גרים לישראל מפני שאין בקיאין בדקדוקי מצות, וישראל לומדים מהם[[90]](#footnote-90). ובמסכת נדה (יג:) פירש משום דכל ישראל ערבים זה בזה (שבועות לט.)[[91]](#footnote-91). והתוספות (יבמות מז:) כתבו משום שאין השכינה שורה רק על משפחות מיוחסות (קידושין ע:)[[92]](#footnote-92). ויש מפרשים[[93]](#footnote-93) משום שביותר הוזהרו ישראל על הגרים, ולא יוכלו להזהר מהם[[94]](#footnote-94), עד כאן.

#**ולפי דעתי**= אין צריך לכל זה[[95]](#footnote-95), כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם בני אברהם יצחק ויעקב[[96]](#footnote-96), או מצד שהם אשר בחר בם אל[[97]](#footnote-97), והגרים מבטלים דבר זה[[98]](#footnote-98). לכך נקרא הגר "ספחת", שהוא דבר תוספת וטפילה על האדם[[99]](#footnote-99), והיא מבטלת עיקר תאר צלמו[[100]](#footnote-100), עד שאינו נחשב אדם שלם. כי האדם בצלמו ובתבניתו אין תוספת עליו, ואין גרעון בו כלל[[101]](#footnote-101). וישראל נקראים "אדם" (יבמות סא.)[[102]](#footnote-102), והגר הוא תוספת עליהם, וזהו חסרון גמור עצמיי ומוחלט בישראל שנקראו "אדם", כי כל יתר כחסר דמי (חולין נח:)[[103]](#footnote-103). לכך כאשר ימצאו גרים בישראל הם נוספים עליהם, כאילו ישראל חסרים, כי הם מבטלים צורת ישראל ממה שהם ראויים מצד עצם צורתם[[104]](#footnote-104) שבחר בהם השם יתברך[[105]](#footnote-105).

#**ולכך נקרא**= הגר הראשון "יתרו", שהוא יתר ותוספת על ישראל[[106]](#footnote-106). ונקרא "יתרו" בוי"ו[[107]](#footnote-107), מפני שהוי"ו תורֶה\* על עצם ישראל, שהיו שש מאות אלף. ובזה המספר נמצאו כאשר יצאו ממצרים (שמות יב, לז) ובמדבר (במדבר א, מו), וכן תמיד, ומעט היו יותר[[108]](#footnote-108), עד שתראה כי זה המספר ראוי לישראל דוקא[[109]](#footnote-109). גם במצרים היו יולדות ששה בכרס אחד (רש"י שמות א, ז), הכל מפני שמספר זה ראוי להם, כמו שבא בחבורנו גור אריה[[110]](#footnote-110), ובחבורנו גבורות ה'[[111]](#footnote-111). וזה שנקרא "יתרו", שהוא יתור על עצם ישראל, שהם שש מאות אלף בעצמם[[112]](#footnote-112). ומפני זה, כדי שלא לבטל את צורתם בהיות[[113]](#footnote-113) דבר יתר עליהם, אשר לא היה בכלל השעבוד הגורם ומסבב קבלת התורה, שלח את יתרו[[114]](#footnote-114), עד שיהיו ישראל עומדים בעצמם וראויים לתורה[[115]](#footnote-115).

#**ומה שאמרו**= במכילתא[[116]](#footnote-116) שנקרא "יתרו" על שייתר פרשה אחת בתורה[[117]](#footnote-117), הוא הדבר אשר דברנו שהיה יתור על ישראל. כי התורה גם כן ראויה לישראל דוקא, ולכך הוגבלה במצות כמנין תרי"ג (מכות כג:), מספר המורה כי ראויה לישראל דוקא, כמו שיבא עוד בדברנו שמספר תרי"ג מצות ראוי לישראל[[118]](#footnote-118). ומפני שיתרו היה יתר על ישראל, נסתגל גם הוא לייתר פרשה אחת[[119]](#footnote-119). וכן הפרשה שהוסיף היא גם (-היא-) בסגולה זאת בעצמה, כאילו היא יתור בתורה, דהיינו להוסיף ולייתר דיינים על משה. כאשר הדין בעצם ראוי דוקא למשה, שהיה נקרא (דברים לג, א) "איש האלקים"[[120]](#footnote-120), ויתרו בעצמו בסגולתו ובבחינת שמו הוסיף דיינים עליו.

#**ומעתה יתיישב**= גם כן מה שיקשה על הדעת, משה שהיה אב לחכמים ואדון כל הנביאים[[121]](#footnote-121), איך יקבל עצה זו מיתרו על דבר הדיינים[[122]](#footnote-122). אבל ראויה היתה עצה זו ליתרו ולא לזולתו, בכמו שהוא היה יתר על ישראל, ככה היה מייתר הפרשה לייתר ולהוסיף דיינים. אשר בשכבר[[123]](#footnote-123) לא היה כי אם משה בלבדו, שאליו מיוחס המשפט בעצם[[124]](#footnote-124). אמנם יתרו, שהיה יתור על ישראל, הוא נתן עצה להוסיף ולייתר דיינים. וזהו שאמר שייתר פרשה אחת בתורה[[125]](#footnote-125).

#**ואם תשאלך**= דעתך, מה עצה יש בהוספת דיינים, דבר שהכל יודעין[[126]](#footnote-126). אף היא תשיב אמריה לה[[127]](#footnote-127), כי בודאי צריך עצה וטוב טעם כאשר משה דוקא היה ראוי לדון את ישראל מכל זולתו כנזכר, וכדכתיב (דברים לג, כא) "צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל"[[128]](#footnote-128). הרי כי אליו ראוי המשפט, עד שלכך נקרא (דברים לג, א) "איש האלקים"[[129]](#footnote-129), שהוא כנוי עצמיי לדיין, דכתיב (שמות כב, ח) "עד האלהים יבא דבר שניהם"[[130]](#footnote-130). והנה חשב בדמיונו[[131]](#footnote-131) שלא יאות אליו הוספת הדיינים, מפני שדבר זה נחשב כאילו הוא יוצא מקו המשפט ומדתו. כי כל זה הוא בכלל (דברים טז, כ) "צדק צדק תרדוף", הלך אחר בית דין יפה (סנהדרין לב:), אשר אין לצאת ממנו אף כחוט השערה[[132]](#footnote-132). ומי יחוש וידון יותר ממשה המיוחס[[133]](#footnote-133), לכך אין עוד מלבדו[[134]](#footnote-134).

#**אבל יתרו**=, אשר שמו נאה לו והוא נאה לשמו[[135]](#footnote-135), כאשר זכרנו שיעור מספיק, העלה בדעתו כיון שלא יוכל משה לעמוד בזה שיהא דן כל היום מבקר עד ערב[[136]](#footnote-136), ראוי להוסיף דיינים, ולהתלבש במדת יוצרו[[137]](#footnote-137). אשר ראינו כי הוא יתברך בשעה שעלה לפניו במחשבה לברוא\* את עולמו במדת הדין, וראה שאין העולם יכול להתקיים בו, ויתר ושיתף מדת הרחמים עמו[[138]](#footnote-138). וכבר שמענו גם ראינו[[139]](#footnote-139) ממאי דכתיב בענין (שמות יח, יג) "ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב", כי הדיין כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כידוע מאמרם ז"ל במסכת שבת\* (י.), כתיב הכא "מן הבקר עד הערב", וכתיב התם (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בקר"[[140]](#footnote-140). ואמר יתרו כי גם כן בזה כאשר אי אפשר למשה לעמוד בשורת הדין, והראוי\* היותו יושב בדין לבדו תמיד, יתכן לשתף המדה שאינה על פי דין גמור, דהיינו להוסיף דיינים. ודבר זה הוא יתר על עיקר הדין, ולכך נתייחסה עצה זאת ליתרו בהחלט[[141]](#footnote-141). ואף על פי כן לא גזר יתרו רק שיעשה זה על ידי שיצוה לו הקב"ה בהסכמתו גם כן, כדכתיב (שמות יח, כג) "וצוך אלקים ויכלת עמוד"[[142]](#footnote-142). כי הוחלט במחשבתו שכן היא מדתו של הקב"ה, כמו שאמרנו[[143]](#footnote-143).

#**וכך אמרו**= בספרי (במדבר י, כט)[[144]](#footnote-144), למה נתעלם מעיני משה, כדי לתלות זכות בזכאי[[145]](#footnote-145). רצו לומר, כי בשביל שפרשה זאת שייכת ליתרו, לכך נעלמה מעיני משה, לתלות הזכות במי שראוי ומיוחד\* אליו יתור ותוספת הזה[[146]](#footnote-146). שאין למשה להכנס במה שראוי ליתרו בפרט, ולא לזולתו[[147]](#footnote-147).

**% [ג]**

#**ובפרק קמא דחולין**=\* (ו:), העיד רבי יהושע בן זרוז, בן חמיו של רבי מאיר, לפני רבי, על רבי מאיר שאכל עלה של ירק[[148]](#footnote-148) בבית שאן, והתיר רבי[[149]](#footnote-149) את בית שאן כולה על ידו[[150]](#footnote-150). חברו עליו\* אחיו ובית אביו, ואמרו לו\*, מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור[[151]](#footnote-151), אתה תנהוג בו היתר. דרש להן מקרא זה[[152]](#footnote-152) (מ"ב יח, ד) "וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחושתן". אפשר בא אסא ולא בערו, בא יהושפט ולא בערו, והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום. אלא מקום הניחו לו אבותיו[[153]](#footnote-153) להתגדר בו[[154]](#footnote-154). אף אני, מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו. מכאן לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה, שאין מזיחין אותו[[155]](#footnote-155). ואמרי לה, אין מזניחין אותו[[156]](#footnote-156). ואמרי לה, אין מזחיחין אותו[[157]](#footnote-157). מאן דאמר מזיחין, דכתיב (שמות כח, כח) "ולא יזח החושן". ומאן דאמר מזניחין, דכתיב (איכה ג, לא) "כי לא יזנח לעולם ה'". ומאן דאמר מזחיחין\*, דתנן, משרבו זחוחי הלב רבו מחלוקת בישראל[[158]](#footnote-158), עד כאן.

#**מה שאמר**= "מקום הניחו לו להתגדר", ולא הספיק לו לומר "הניחו לו דבר זה להתגדר בו", דמאי ענין "מקום" לכאן. אלא שרצה לומר שכל אשר יש מקום מיוחד לאיזה דבר, אין ראוי לדבר אחר ליכנס להשיג גבולו ומקומו הראוי לו[[159]](#footnote-159), ולכך הניחו לו מקום שלו[[160]](#footnote-160). ומה שנקרא כתיתת נחש הנחושת מקום אשר הונח ליחזקיה הוא זה, כי מן הדין אין זה בכלל (דברים ז, ה) "ואשריהם תגדעון" הנאמר על דבר שנאסר במה שנעבד, דהיינו עבודה זרה, או אשרה שהיא של העובדים אותה, כמובן "ואשריהם"[[161]](#footnote-161). אבל נחש הנחשת אין יכולים עובדיו לאוסרו, כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו (ע"ז נד:). רק שכתת אותו יחזקיה משום מגדר מלתא, שלא יטעו אחריו עוד[[162]](#footnote-162). וזהו המקום שהניחו לו אבותיו ביחוד, כי הוא היה מתחזק ומתאמץ תמיד לתקן המכשולות לגדור ישראל, שלכך נקרא שמו "יחזקיה"[[163]](#footnote-163). לפיכך שייך לומר בזה "מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו", כלומר כי מקום זה שייך לו, ואין אדם נכנס למקום חבירו[[164]](#footnote-164).

#**הנה גם**= בזה סרה קושית התוספות שם (חולין ז. ד"ה אלא)[[165]](#footnote-165), שהקשו אמאי לא משני נמי הכי בפרק במה בהמה\* (שבת נו:), דדרשינן (מ"ב כג, יג) "ואת הבמות אשר על פני ירושלים אשר בנה שלמה" אותם ביער יאשיהו, אפשר בא אסא ולא ביערם וכו', ולא משני דמקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו[[166]](#footnote-166). עד שנתעצמו התוספות לתרץ משום דנחש הנחושת שנעשה על פי הדבור (במדבר כא, ח), טעו בו ראשונים, והיו סבורים שאסור לבערו[[167]](#footnote-167). ולפי דברינו שקדמו אתי שפיר, כי בבמות לא יפול לשון "מקום הנחו וכו'", דעל פי הדין גם כל אחד מהראשונים היה לו לבערם, לכן הוכרח התלמוד שם לתרץ באופן אחר "מקיש ראשונים לאחרונים וכו'" יעויין שם פרק במה בהמה\*[[168]](#footnote-168). אבל בכתיתת הנחש, לא היה ביעור יחזקיה על פי הדין כלל[[169]](#footnote-169), רק שהיה מתחזק במצות, כי נחש הנחושת לא נאסר, שלא היה של עובדיו, כאמור. בדבר זה שייך לומר "מקום הניחו לו אבותיו", שהוא הוא המסוגל דוקא לכך, וזהו מקומו וגבולו ביחוד[[170]](#footnote-170). וכן מה שהתיר רבי בית שאן[[171]](#footnote-171), לא שייך בזה דין[[172]](#footnote-172), כי לא כתיב בית שאן לענין זה בקרא[[173]](#footnote-173) עד שיהיו הראשונים אוסרים אותו, יתכן ביה "מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו"[[174]](#footnote-174).

#**ואף על גב**= דיליף מזה לימוד כללי לכל תלמיד חכם האומר דבר חדוש שאין מזיחין אותו[[175]](#footnote-175). הכי קאמר, כיון דאפילו במקום שיש לומר "בא אסא בא יהושפט", כמה דורות שהיו חסידים ואנשי מעשה גם כן שהניחו העבירה[[176]](#footnote-176), אפילו הכי הם לא עשו ותקנו דבר זה, עד שבא אחריהם מי שהוא ועשאו, אף דהתם ראוי להקשות למה לא אמרוהו הראשונים[[177]](#footnote-177). יש ללמוד מזה גם כן דאין לדחות שום תלמיד חכם האומר דבר חדוש, אפילו היכא\* דאין לומר שהוא מקומו השייך לו בפרטית, כיון דאפילו היכא דיש לומר "אפשר בא אסא וכו'", אפילו הכי אמרינן "מקום הניחו לו", ממילא הכי נמי היכא דאין לומר אפשר באו הראשונים ולא אמרוהו וזה בא ואמרו, כגון בדבר חדוש שאי אפשר לראשונים שיאמרו הכל, דשומעין לו, אפילו כשאינו מקומו המסוגל לו לבדו[[178]](#footnote-178).

#**ואלו ג' לשונות**= דנקט המאמר[[179]](#footnote-179), נראה מכוון כל אחד דבר בפני עצמו להוסיף על חבירו. האחד, שלא יאמרו על דברי תלמיד חכם כי בודאי שקר הוא דובר, לדחות את דבריו לגמרי, וזהו לשון (שמות כח, כח) "לא יזח", שהוא דחייה גמורה[[180]](#footnote-180). ולשון "מזניחין" בא להוסיף, לא זו אלא אף זו[[181]](#footnote-181), שלא יזניחום עד שלא יהיו נחשבים בעיניהם להשגיח בהם כל כך, זהו "אין מזניחין", שאין לעזוב אותם כלל[[182]](#footnote-182), רק יקרבום ויענדו אותם עטרה לראשם[[183]](#footnote-183). ומאן דאמר "אין מזחיחין" בא להוסיף עוד, לא זו שלא יזניחום, אלא אף אל יתלוננו על אומרם[[184]](#footnote-184) לשנאתו, ולומר שבגבהות לבו מתנשא ומתעצם\* לחדש דברים שלא אמרום מעולם מי שקדמוהו[[185]](#footnote-185).

#**הרי מבואר**= נגלה ראיה ברורה כשמש בצהרים\*[[186]](#footnote-186) שהגם אם נאמר איזה דברי גדר ותיקון הראויים[[187]](#footnote-187) לפי הדור לפי הזמן ולפי השעה[[188]](#footnote-188), שאין להרהר אחרינו לפקפק ולומר "זכור נא ימות עולם בינו שנות דור ודור" (עפ"י דברים לב, ז), למה לא נשמע בהם כדבר הזה. כי על זה וכיוצא [בזה] אנו אומרים באולי הונח לנו מקום להתגדר בו[[189]](#footnote-189). ומכל שכן כי דברינו שיתבארו, החוש יעיד עליהן[[190]](#footnote-190), ולא יוכל להכחישם כי אם הסכל והמעקש את לבו לומר על רע טוב, ועל טוב רע[[191]](#footnote-191), אשר לכמוהו לא תועיל עדות וראיה[[192]](#footnote-192), ועליו נאמר (משלי ט, ח) "אל תוכח לץ"[[193]](#footnote-193). אמנם כל בר דעת הרואה אחריתו[[194]](#footnote-194) עליו נאמר (שם) "הוכח לחכם ויאהבך".

#**ותיתי לי**=[[195]](#footnote-195), כי מיום עמדי על דעתי נתתי את לבי לדעת חכמה והוללות מעשי\* הדור בהנהגת התורה והלמוד, ולא ישרו בעיני[[196]](#footnote-196). באמרי לא זו הדרך אשר הלכו בו אבותינו וקדמונינו הקדושים[[197]](#footnote-197), אשר אי אפשר לאדם לעשות ערך בינינו וביניהם, כי כל ערך הוא בדומה, והחלוף הוא בכמות[[198]](#footnote-198), ואין כאן ערך כלל[[199]](#footnote-199). לכן התגברתי כארי[[200]](#footnote-200) לפני איזה שנים שעברו לתקן בזה מה שהעלתה דעתי, ולא עמדה לי[[201]](#footnote-201), כי בני הדור הזה אומרים אחרי רבים נלך[[202]](#footnote-202). (-ובפני-) [ולפני] זמן מה נתעוררתי לכתוב למדינות פולין ורוסיא לגדור איזה דברים הראויים לגדור בזה[[203]](#footnote-203), גם היא לא עלתה בידי. וככחי אז ככחי עתה[[204]](#footnote-204), באולי יכנסו דברי באזני אשר נגע אלקים בלבבם[[205]](#footnote-205), ויקבלו עצה ומוסר לטוב להם כל הימים בזה ובבא[[206]](#footnote-206), לשאוכל להציל אחד מני אלף את שראוי להציל[[207]](#footnote-207), ולא אשים לב לאלף סכלים הנותרים, הנותנים כתף סוררת שוררת[[208]](#footnote-208), ומעלימין עין משוררים[[209]](#footnote-209). ואף כי כתבנו הדברים בכמה מקומות[[210]](#footnote-210), ראינו לייחד לזה דבור בפני עצמו[[211]](#footnote-211), כי לפי גודל יקר מעלת וחשיבות הדבר[[212]](#footnote-212), וגודל הזלזול שמזלזלין בני אדם בדברים אשר עליהם העולם עומד[[213]](#footnote-213), ראוי לכל איש הירא את דבר ה' להעלותם על לבו מה יהיה באחריתנו[[214]](#footnote-214) אם נלך עקלקלות בדבר שהוא בטחוננו בעולם הזה ובעולם הבא[[215]](#footnote-215). לכן אני אומר (ישעיה נה, ג) "הטו אזניכם ולכו אלי שמעו ותחי נפשכם". אמן.

1. <> בלשון המהר"ל "פרשה" הכוונה לפרשיות פתוחות וסתומות, ולא כמובנה היום [ראה גו"א במדבר פ"ל הערה 58, שם דברים פ"ג הערה 78, גבורות ה' פ"י הערה 13, שם פל"ח הערה 80, דר"ח פ"ה מט"ו הערה 1623, ועוד]. והפסוק "בחודש השלישי וגו'" הוא התחלת פרשה פתוחה [של מתן תורה]. ואין שאלתו על הסמיכות גרידא, אלא שהפסוק "וישלח משה את חותנו" היה הרבה זמן לאחר מתן תורה, וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-1)
2. <> פירוש - הנאמר בפרשת בהעלותך [במדבר י, ל] "ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך" הוא זה מה שנאמר בפרשת יתרו [שמות יח, כז] "וישלח משה את חותנו". וכן רש"י [שמות יח, יג] כתב: "אף לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא, שילוחו אל ארצו לא היה אלא עד שנה שניה, שהרי נאמר כאן [שמות יח, כז] 'וישלח משה את חותנו', ומצינו במסע הדגלים שאמר לו משה [במדבר י, כט] 'נוסעים אנחנו אל המקום וגו' אל נא תעזוב אותנו'". וכוונתו כי מסע הדגלים היה "בשנה השנית בחודש השני בעשרים לחודש" [במדבר י, יא], נמצא שיתרו שהה עם ישראל עד חודש אייר של השנה השניה [כאחד עשר חדשים לאחר מתן תורה], ורק אז חזר לארצו. וכן הרמב"ן [שמות יח, א] כתב: "כאן אמר [שמות יח, כז] 'וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו', והיה זה בשנה השניה בנסעם מהר סיני, כמו שאמר בפרשת בהעלותך [במדבר י, כט] 'ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני חותן משה נוסעים אנחנו', ושם כתוב [שם פסוק ל] 'ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך', והיא ההליכה הכתובה בכאן 'וילך לו אל ארצו'". וכן המלבי"ם [שמות יח, כז] כתב "וישלח משה. למ"ד קודם מתן תורה בא יתרו, כפי פשטות הכתובים וסדרם, ישב שם יתרו שנה תמימה, כי בעת שרצה ליכנס לארץ ישראל אז 'ויאמר משה לחובב וגו' נוסעים אנחנו אל המקום וכו' לכה אתנו וכו''". וראה להלן הערה 76 מה שהוקשה ונתבאר שם. [↑](#footnote-ref-2)
3. <> פירוש - כל שכן למ"ד שיתרו בא לאחר מתן תורה ששילוחו לארצו היה בהכרח אחרי מתן תורה. כי אף למ"ד שיתרו קודם מ"ת בא, היה שילוחו לארצו אחר מ"ת, כל שכן שכך יאמר למ"ד שמאחר את ביאת יתרו לאחר מ"ת. [↑](#footnote-ref-3)
4. <> קרי"ס [שמות יד, כא-כה] ומלחמת עמלק [שמות יז, ח-יג] הוזכרו בפרשת בשלח [המתחילה בשמות יג, יז, ומסתיימת שם יז, טו]. והנה כאן כתב "שבשביל ששמע קריעת ים סוף &**או**^ מלחמת עמלק בא", ואילו רש"י [שמות יח, א] כתב: "מה שמועה שמע, קריעת ים סוף וּמלחמת עמלק", ולא כתב "או מלחמת עמלק", והגו"א שם אות א [ב:] ביאר את הכרחו של רש"י לחבר את מלחמת עמלק לקריעת ים סוף, ולא פירש ששמע מלחמת עמלק לבד, עיי"ש. וכאן לא נחית לזה, אלא נקט כפשטות לשון הגמרא [זבחים קטז.], שאמרו "מה שמועה שמע ובא ונתגייר. רבי יהושע אומר, מלחמת עמלק שמע... רבי אליעזר אומר, קריעת ים סוף שמע". וכן בגבורות ה' פמ"ב [קצא.-קצז.] ביאר שיתרו שמע קריעת ים סוף או מלחמת עמלק, ולא ששמע שתיהן. [↑](#footnote-ref-4)
5. <> לכאורה היה צ"ל "לפרשה שלאחריה", כי בא לבאר את הקשר בין שילוחי יתרו למתן תורה, שנכתב בפרשה שלאחרי שילוחי יתרו. וניתן לפרש דבריו, כי למ"ד יתרו אחר מתן תורה בא [מתן תורה נכתב בשמות פרקים יט-כ], מה שנזכר ביאת יתרו [שמות פרק יח] לפני מתן תורה היה משום שהסבות שגרמו לביאתו היו קרי"ס ומלחמת עמלק, שנזכרו בפרשת בשלח [ראה הערה קודמת]. אך שילוח יתרו לארצו [שמות יח, כז] אינו קשור לפרשיות שלפניו, שבהן נזכרו קרי"ס ומלחמת עמלק, ומדוע נזכר שם [ואולי יש לגרוס "לפרשה שלאחריה"]. [↑](#footnote-ref-5)
6. <> כפי שהשריש הרמב"ן [בראשית יא, לב] שכך דרך התורה, וכלשונו: "וימת תרח בחרן [שם]. כשיצא אברם נשארו משנות תרח הרבה, ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם כבוד אב ואם, שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו 'מת'... לשון רש"י [שם], ובבראשית רבה [לט, ז] הוא. ואני תמה על דבריהם, שזה מנהג כל הכתוב לספר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן, בכל הדורות כך נהגו הכתובים. ונח עצמו הנה בימיו של אברם עודנו חי, ושֵׁם בנו כל ימי אברהם היה חי". וכן כתב הרמב"ן [בראשית כג, ב]: "מה שאמר הכתוב [בראשית כב, יט] 'וישב אברהם בבאר שבע', יהיה ענינו כי בשובו מן העקידה שב אל באר שבע, ומשם הלך לקבור את שרה, ואחר הקבורה מיד חזר לבאר שבע, ונתישב שם שנים. והשלים הכתוב ענין באר שבע כאחד, ואחרי כן ספר בקבורה". ושוב כתב הרמב"ן [במדבר כז, יב]: "'קח לך את יהושע' [במדבר כז, יח], בבוא יומך תקח את יהושע [ולא שלקיחה זו נעשתה אז]. והשלים הכתוב [שם פסוק כב] לספר כי עשה כן משה בלב שלם, והוא העשייה אשר יזכיר [דברים לא, ז "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ וגו'"] בעת פטירת משה". וכן כתב הרמב"ן במקומות נוספים [שמות לב, ו, במדבר כא, א, ועוד]. [↑](#footnote-ref-6)
7. <> לכאורה לפי מה שכתב למעלה שהנאמר בפרשת יתרו "וישלח משה את חותנו" הוא מה שנאמר בפרשת בהעלותך "ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך" [ראה הערה 2], א"כ אין המסופר בפרשת בהעלותך ענין חדש, אלא חזרה על הנאמר בפרשת יתרו. ואם כן עדיין ניתן לומר על הנאמר בפרשת יתרו "שרצה הכתוב לסמוך כל ספורי ענין יתרו יחד" [לשונו כאן], ואין על כך פירכא מפרשת בהעלותך, כי שם רק חזר על הנאמר בפרשת יתרו. וצריך לומר שאף אם הנאמר בפרשת בהעלותך אינו אלא חזרה על הנאמר בפרשת יתרו, מ"מ עדיין מוכח מחזרה זו שהכתוב בפרשת יתרו לא כתב את כל ענייני יתרו יחד, שהרי שב והזכיר את יתרו בפרשת בהעלותך. [↑](#footnote-ref-7)
8. <> תיבת "נתינת התורה &**בהחלט**^" פירושה "לגמרי". והולך לבאר שהתורה יכולה להנתן רק לישראל משום שהתורה חייבת להתקבל בכפיה, ויתרו אינו יכול לקבל את התורה בכפיה [כי לא היה ביציאת מצרים], לכך נזכר שילוחו לארצו לפני מתן תורה. וראה להלן הערות 40, 42. [↑](#footnote-ref-8)
9. <> כמו "אשר בראתי שמים וארץ". ובגבורות ה' ר"פ מד [רנט:] כתב: "במצוה הראשונה [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו''. תלה מצוה זאת ביציאת מצרים. והרבה הקשו למה תלה הכתוב ביציאת מצרים, ולא אמר 'אנכי ה' אלקי השמים והארץ'. והאריכו בביאור קושיא זאת". והראב"ע [שמות כ, א] כתב: "שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'שעשיתי שמים וארץ'". וכן הוא בספר הכוזרי [מאמר א אות כה], ורבינו בחיי [שמות כ, ב]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלז:] כתב: "הקושיא שנשאל אל הראב"ע, כמו שכתב בפרשת יתרו, למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'". וכן נגע בשאלה זו בגו"א בראשית פ"א סוף אות ב [ד:], שם שמות פ"כ אות ו [צג:], ונצח ישראל ר"פ ל [תקפו:]. וראה בדרשת שבת הגדול [קכ.], ושם הערה 465, והערה הבאה. [↑](#footnote-ref-9)
10. <> מיישב בזה שאלה מתבקשת; מהי העדיפות לומר "שעשיתי שמים וארץ" [שאלת ריה"ל], או "אשר בראתי את כל" [לשונו כאן], או "אלקי השמים והארץ" [לשונו בגבורות ה' ר"פ מד] על פני "אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ועל כך מבאר שיש להזכיר את "המעלות היותר כוללות ועליונות מההוצאה". והנה מה שכתב שמעלות אלו הן יותר כוללות מיצ"מ, ניחא, אך מה שכתב שמעלות אלו הן יותר עליונות מיצ"מ צריך להבין. ונראה ביאורו לפי מה שכתב בדרשת שבת הגדול [תסה:]: "כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט". וכן חזר וכתב שם בסוף בדרשה [תקנג:], וראה להלן בדרשה הערה 768. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 428] כתב: "התורה היא תורת הכל, והוא שיורה על מעלת התורה, שהיא לכל". והואיל ובריאת שמים וארץ כוללת יותר מיצ"מ, לכך בריאת שמים וארץ היא מעלה עליונה יותר מיצ"מ. @**והוא הדין**^ לאידך גיסא; ככל שהדבר מרומם יותר, כן הוא כולל יותר. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [תלט:]: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". וכן כתב שם פס"ה [קנט.], ושם הערה 92. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל... שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמתפרש כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". לכך מה שבריאת שמים וארץ כוללת יותר מיצ"מ עושה שכלליות זו היא סבה וסימן לעליונתה על יצ"מ; הכולל יותר הוא מרומם יותר [סבה], והמרומם יותר הוא כולל יותר [סימן]. וראה להלן בדרשה הערות 429, 472, 508. @**ובתפארת ישראל**^ פל"ז [תקלח.] כתב טעם אחר [בהעדפת "אשר בראתי את כל" על פני "אשר הוצאתיך מארץ מצרים"]: "יקשה להם, כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם, והוא אלקי הכל. ולפיכך הוקשה להם, כי ראוי לומר 'אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך', ולמה תלה בהוצאה בלבד". [↑](#footnote-ref-10)
11. <> פירוש - יצ"מ מחייבת את ישראל להיות עבדי ה'. וכן כתב הרמב"ן [שמות כ, ב]: "טעם 'מבית עבדים' [שם], שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'". וקודם לכן [שמות יג, ט] כתב הרמב"ן: "תכתוב על ידך ועל בין עיניך יציאת מצרים, ותזכור אותה תמיד, למען שתהיה תורת ה' בפיך לשמור מצותיו ותורותיו, כי הוא אדונך הפודך מבית עבדים". ושוב כתב הרמב"ן [דברים טז, יב]: "וזכרת כי עבד היית במצרים... והנכון שהוא כפשוטו, שתשמור החקים האלה אשר צוך האדון הפודך מבית עבדים". וכן כתב המהר"ל בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פנ"ג [קיד:] כתב: "מתחלה היינו עבדים לפרעה, והוציא הקב"ה אותנו משם להיות עבדים להקב"ה לקיים מצותיו". ושם פנ"ה [רז.] כתב: "השם יתברך בעצמו רצה בישראל שיהיו ישראל לו לעם, ולהיות יוצאים מרשותן של מצרים, ולהיות לו יתברך לעבדים... היו ישראל יוצאים להיות לעבדים לו". ובדר"ח פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח.] כתב: "כי הכתוב רוצה לומר למה הוא אלקיהם, ועל זה אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ועל ידי זה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, קבלתם אותי למלך, ותהיו עבדים לי". ובנצח ישראל פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט". הרי מחמת ההוצאה מרשות מצרים בזה גופא הקב"ה קנה אותנו להיות עבדיו. @**ובכמה מקומות**^ צירף לזה שהיציאה מרשות מצרים נעשתה על ידי &**נסים**^, לכך אנו קנויים להקב"ה. כגון, בנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו". ובגבורות ה' ר"פ סב [תקיב.] כתב: "הם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". @**ויש להבין**^, מהו הצורך להוסיף ענין הנסים לעצם ההוצאה, ומדוע לא סגי בהוצאה עצמה לחייב עבדות ישראל לה'. ונראה לבאר על פי מה שביאר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל את קנין של נסים, דמהו טיבו של קנין זה. וביאר, שהנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו של ה' יתברך, והוי מעין קנין חצר. כי אם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים, כי הנסים נעשים מחמת מדת הרחמים [ח"א לגיטין נו. (ב, קג.)], ומדת הרחמים היא תולדה מחבור הנמצאים לה' [ח"א לגיטין נו: (ב, קה.), וראה גבורות ה' פל"ז הערה 38]. לכך הנסים מורים על קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הכנסה לרשות הקונה [על ידי נסים] היא קנין, והנסים מורים שישראל עומדים ברשותו יתברך. ומעתה אף אנן נאמר, כי ההוצאה עצמה היא אמנם הפקעה מרשות פרעה, אך עדיין אין בה הכנסה לרשותו של הקב"ה, כי לא נתברר מעצם ההוצאה שהקב"ה פדאם בכדי שיהיו לו לעבדים [ראה גיטין לז: אודות הפודה עבד מהשבי]. אך כאשר ההוצאה נעשתה על ידי נסים, יש בכך גלוי דעת שהקב"ה פדאם לעבודתו, כי הנסים מורים שאנו עומדים בחצירו יתברך. @**ויש להעיר**^ מדבריו בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:], שכתב להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' בארץ מצרים [ע"י הקרבת קרבן פסח ומילה במצרים בטרם היציאה], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [ראה להלן בדרשה הערה 885]. ומעין כן כתב בגבורות ה' פ"ס [שצה:]. ואילו כאן ובשאר מקומות שהובאו למעלה כתב להיפך; מחמת יצ"מ אנו מחוייבים להיות עבדי ה'. ונראה ליישב, כי בגו"א ובגב"ה פ"ס דן במעשים שישראל עשו כדי לזכות שהקב"ה יבוא ויפדם ממצרים, ויהיו לעבדיו. ואילו בשאר מקומות דן במעשים שהקב"ה עשה כדי לקנות את ישראל להיות עבדיו. וראה בדרשת שבת הגדול הערה 467. [↑](#footnote-ref-11)
12. <> רומז למאמר חכמים [מכילתא שמות כ, ג] "אמר המקום לישראל [שמות כ, ב-ג] 'אנכי ה' אלקיך, לא יהיה לך'. אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי, 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'... 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וקבלתם מלכותי, והן קבלתם מלכותי באהבה, קבלו גזרותי", והובא בתפארת ישראל פל"ז [תקלז.]. ובפחד יצחק [פורים ענין ב סוף אות ב] כתב: "בצד הקדושה של כנסת ישראל מצינו בלשונם של חכמים שדברו על אודות שני סוגי קבלה. שכך אמרו במכילתא על הדיברא הראשונה ד'אנכי השם אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים': 'קבלתם מלכותי, קבלו גזרותי'. הרי שחלקו בין הקבלות, וקראו לאחת 'קבלת מלכות', ולהשניה 'קבלת הגזרות'. והיינו כנ"ל, דקבלת מלכות היינו עצם החלות של התאר 'עבדי השם' [ביצ"מ], וקבלת הגזרות היא כיצד לעבוד את העבודה בפועל ממש [במ"ת]". והנה לא היתה כפיה ביצ"מ ["קבלתם מלכותי באהבה" (לשון המכילתא הנ"ל)], אך היתה כפיה במ"ת ["כפה הר כגיגית" (שבת פח.)], כי ישראל יצאו ממצרים ומבית עבדים ברצון, אך משתלשלת מיציאה זו קבלת התורה בכפיה, כי לאחר שישראל זכו ליצ"מ, הם מעתה מחוייבים לקבל גזירותיו של הקב"ה, וכמו שהתבאר בהערה הקודמת. ובפחד יצחק [שבועות מאמר כה אות ה] ביאר שקבלת המצוות אצל ישראל אפשרית רק לאחר שיש כריתת ברית [הובא בדרשת שבת הגדול הערה 1538, עיי"ש]. וראה להלן הערה 27. [↑](#footnote-ref-12)
13. <> פירוש - הקב"ה כפה עליהם קבלת התורה, והזכות בזה היא ד"במה שכפה עליהם ההר המה עבדים מוכרחים קנויים ומיוחסים אליו" [לשונו להלן (לפני ציון 27)]. ויש להעיר, שכתב ש"רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך לא עלה לרצון לפניו יתברך שיאמרו מרצון נפשנו הטוב נעשה זאת", אך הרי גם בנתינת שבע מצות בני נח לא מצינו שהקב"ה רצה "שיאמרו מרצון נפשם הטוב נעשה זאת", שהרי לא היה שום משא ומתן עם בני נח אם רצונם לקבל שבע מצות בני נח. ובפחד יצחק [פסח מאמר סב אות ד] כתב: "מעולם לא מצינו שום ענין של קבלה התלויה בדעת בהתחלת החובה של שבע מצוות בני נח, כי מעולם לא קבלו עליהם בני נח מדעתם את השבע מצוות". [וכן כתב בפחד יצחק שבועות מאמר י אות ב, שם חנוכה מאמר ט אות ד, ושם ר"ה מאמר לא אות י]. ומדוע כאן נזקף הדבר כדי "לזכות את ישראל", בעוד שאותה הנהגה היתה קיימת ביתר שאת אצל בני נח [שאף לא אמרו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע", לעומת ישראל]. ויש לומר, כי ישראל הוכרחו לקבל מצות בתור עבדים, ואילו האומות הוכרחו לקבל מצות בתור משועבדים. ובביאור חילוק זה כתב הבית הלוי [סוף כרך ב, דרשה יז] בזה"ל: "הנה בני נח מחוייבים בשבע מצות, וישראל קבלו תרי"ג מצות. ומלבד זה ההבדל ביניהם, דגם בהני שבע מצות של בני נח אינם דומים בהם לישראל [ראה להלן הערות 70, 198]; דאצל בן נח המצות שלהם הם בגדר חיוב עליהם, ולא דגופם קנוי להמצות, רק הם מחויבים לקיימם. אבל בישראל אמר הכתוב במתן תורה [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים', ואיתא במכילתא [שם] על פסוק זה שתהיו קנוים לי ועוסקים בתורה. כוונת הפסוק שאמר להם שיהיה גופם ועצמותם קנוי לעבודתו יתברך, ולקיום המצות והתורה. וזהו שאמר 'והייתם לי סגולה מכל העמים', דבזה יהיו הם שונים מכל העמים, שהם [ישראל] יהיו קנוים לו... וכמאמר הכתוב [ישעיה מד, כא] 'ישראל עבדי אתה'... והנראה דבזה תלוי גם כן החילוק שמצינו בין ישראל לבן נח במצות קידוש השם. דבמסכת סנהדרין [עד:] מסקינן דבן נח אינו מצוה על קידוש השם [רמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ב]. והוא משום דכיון דאצלו המצות הם רק בגדר חוב, אבל גופו בעצמו הוא דבר בפני עצמו, ואינו קנוי להמצוה, ומשום הכי אינם מחויבים למסור גופם עבור קיום המצוה. דוגמא לזה איתא בחושן משפט [סימן צז סט"ו] דבעל חוב שאין לו במה לשלם, אינו מחויב להשכיר עצמו ולעשות לו מלאכה. אבל ישראל דהקנו גופם לעבודתו יתברך, משום הכי מחויבים הם למסור גם גופם עבור קיום המצות". והפחד יצחק פסח [מאמר מד אות ז] כתב: "על ידי הגאולה [של יצ"מ] נעשינו לעבדי השם, ועבדי השם מופקעים הם מעניני עצמם, ממילא כשיש להם בקשה אצל רבם, הרי גם מילוי בקשה זו מצרכי הרב הוא. ולעומת זאת אומות העולם, שלא... נכתרו באותו התואר של 'עבדי השם', הרי באמת המצוות שלהן אינן אלא בגדר שיעבוד... וממילא כשיש להן בקשה אצל יוצרם, הרי בקשה זו, לספק צרכי עצמן היא באה". והרי כל הזכות שיש בכפיית ישראל היא במה שהם עבדי ה' דייקא, שבזה הם קנויים לה' ומיוחסים אליו, ואין זכיה זאת נמצאת כלל באלו שהם משועבדים לה'. [↑](#footnote-ref-13)
14. <> לשון הפסוק במילואו "ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר". [↑](#footnote-ref-14)
15. <> לשון המאמר [שבת פח.] הוא "[שמות יט, יז] 'ויתיצבו בתחתית ההר' ["תחת ההר ממש" (רש"י שם)], אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ["קובא שמטילין בה שכר" (רש"י שם)], ואמר להם; אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם". [↑](#footnote-ref-15)
16. <> חוזר לבאר בפרטוט כיצד יצ"מ מחייבת את ישראל להיות עבדי ה'. [↑](#footnote-ref-16)
17. <> רש"י [במדבר כו, ה]: "שהיו האומות מבזין אותם [את ישראל], מה אלו מתיחסין על שבטיהם, סבורין הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים, קל וחומר בנשותיהם". ורש"י [ב"ב ח.] כתב על שבי "שהוא ביד העכומ"ז לעשות בו כל חפצו, אם למות, אם לחרב, אם לרעב". ובדרשת שבת הגדול [תה.] ביאר שמי שנמצא בבית האסורין הוא "נתון ברשות האדם, אז האדם פועל בו כל אשר ירצה", והשוה זאת לשבי. ושם בהמשך [תיא.] כתב: "כי כאשר היו במצרים גאלם מבית האסורים, שהיו משועבדים לפרעה מצרים, והיה גואלם מן ענין זה", ושם הערה 1717. נמצא שכאשר היו ישראל במצרים הם "היו ביד מצרים, שעשו בהם כרצונם" [לשונו כאן]. וכן בפתיחא דאיכ"ר [סוף אות כד] רחל אמרה לה' "הגלית בני ונהרגו בחרב, ועשו אויבים בם כרצונם", ובפשטות דברים אלו שייכים בכל הגליות. [↑](#footnote-ref-17)
18. <> כמו שאומרים [הגדה של פסח] "'ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים' [דברים כו, ח]. 'ויוצאנו ה' ממצרים', לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה''. 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', אני ולא מלאך. 'והכיתי כל בכור בארץ מצרים', אני ולא שרף. 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', אני ולא השליח. 'אני ה'', אני הוא ולא אחר". ובגבורות ה' פנ"ב ביאר שלשה טעמים מדוע יצ"מ יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה; (א) ההוצאה לפועל הגמור יכולה להעשות רק ע"י מי שהוא עצמו בפועל הגמור [נז.-עד.]. (ב) פעולה המתייחסת בעצם להקב"ה אינה יכולה להעשות על ידי זולתו [עד.-עז:]. (ג) יצ"מ כוללת כל הדורות, ולכך יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה, שהוא יתברך כולל הכל [עז:-פ:]. ושם בהמשך [פנ"ה] הוסיף עוד שלשה טעמים; (ד) ה' רצה בישראל שיהיו לו לעם ולעבדים, וזה דבר מיוחד לה' ומגיע לו יתברך, ולכך ה' פעל זאת בעצמו [רז.-רט:]. (ה) הפועל יכול לפעול דבר שהוא תחת מדריגתו, ולא דבר השוה למדריגתו. לכך מן הנמנע שמלאך יפעל את מדריגת היציאה, שהיא כמו מדריגת המלאכים [רט:-ריג.]. (ו) ישראל היו תחת רשות מצרים, ותחת מלאך של מצרים, ואין מלאך אחד נוגע ברשות מלאך אחר [ריג.-רטו.]. ושם [רטו.] סיכם וכתב: "וכל הפירושים אשר אמרנו בזה הם ברורים ואמתיים בלי ספק, כאשר תדקדק בזה". [↑](#footnote-ref-18)
19. <> יש להעיר מלשון ההגדה, שאומרים "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", ולפי דבריו כאן היה צריך לומר יותר "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, היינו [ח"ו] כלים ואבודים", ולא רק ש"אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". וכן בגבורות ה' פנ"ב [נו.] כתב: "שלא תאמר שאף שהיתה ההוצאה על ידי הקב"ה, אפשר ויכול להיות ההוצאה על ידי אחר בדורות הבאים, אין זה כן, שאם לא עשה הקב"ה את הדבר הזה שהוציא אותם ממצרים, אל תאמר שהיתה הוצאה אפשר על ידי זולתו בשום דור בעולם". הרי ששלל את ההוצאה על ידי זולת ה' בדורות הבאים, אך לא שלל את הקיום. ויל"ע בזה. @**ועוד יש להבין**^, כי עד כמה שנוגע לנקודתו כאן [שיצ"מ מחייבת את ישראל להיות עבדי ה'], מדוע הוצרך להדגיש "שהקב"ה בעצמו וכבודו גאלם והוציאם משם", דהא אף אם היציאה לא היתה נעשית על ידי הקב"ה בעצמו [אלא על ידי שליחו], גם כן היו ישראל חייבים להיות עבדי ה', כי עדיין לולא שליח ה' "כבר היו [המצריים] מאבדים אותם ועושים אותם כליה חס ושלום". ומדוע בשביל חיוב ישראל להיות עבדי ה' יש צורך להדגיש שהיציאה נעשתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו. ונראה, שכאן טורח לבאר את הדברה הראשונה של [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז.] כתב: "כי מלת 'אנכי' מורה על עצם הדבר. והפרש בין מלת 'אני' ובין מלת 'אנכי', כי מלת 'אנכי' הוא מורה על עצמו של המדבר, כאילו אמר 'אני עצמי עשיתי זה'. אבל 'אני' מורה על המדבר בעדו בלבד, ואין בלשון הזה שיהיה משמע על עצמו. והוא הפך מלת 'אתה', כי מלת 'אני' למדבר בעדו, ו'אתה' לנוכח. והתי"ו דגושה, היא הבלעת הנו"ן של 'אני', ובתרגום 'אנת', אבל מלת 'אנכי' אין לו נוכח. מזה תראה שאין המלה מורה על המדבר בעדו בלבד, שאם היה מורה על המדבר בעדו בלבד, היה נמצא גם כן לשון נוכח בלשון זה. אבל המלה הזאת מורה על עצמו של המדבר, כלומר אני עצמי עשיתי זה. ולכך לא בא לשון נוכח בלשון זה, כי דוקא המדבר בעדו מרמז בלשון 'אנכי' על עצמו, לא כאשר מדבר אל הנוכח. וכאשר אמר 'אנכי ה' אלקיך', כאילו אמר אני עצמי אלקיך. ובמקום הזה נאמר על העלה הראשונה, שהוא בעצמו אלקיך, ולא שמסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנו., והובא להלן בדרשה הערה 774]. לכך ברור הוא למדי הצורך לומר שיצ"מ נעשתה על ידי הקב"ה בעצמו, כי רק אז יובן שישראל חייבים להיות עבדים ל"אנכי ה' אלקיך", דהואיל ויצ"מ נעשתה על ידי הקב"ה בעצמו [ולא על ידי מלאך], לכך "אנכי ה' אלוקיך", ולא "אני ה' אלוקיך". [↑](#footnote-ref-19)
20. <> פירוש - אם לאחר שישראל יצאו ממצרים הם לא היו מקבלים התורה. [↑](#footnote-ref-20)
21. <> כמו שנאמר [שמות ג, יב] "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", ופירש רש"י [שם] "ששאלת מה זכות יש לישראל שיֵצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה, לסוף ג' חדשים שיצאו ממצרים". ובגבורות ה' פמ"ו [שצ:] כתב: "אמנם מה שתמצא בחג השבועות מה שלא תמצא בשני החגים, ששני החגים הוקבע להם זמן בחודש, אך חג השבועות לא הוקבע לו יום בחודש, רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום [ויקרא כג, טו-טז]. דבר זה הוא כי חג השבועות וחג המצות מתיחסים זה לזה, שייכים זה לזה. כי כבר אמרנו לך כי חג המצות הוא התחלת הויה, והוא דומה לימי בראשית. ותכלית שלימות הויה הוא בתורה... מזה הטעם תולה חג השבועות בחג המצות, כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". א"כ ישראל נולדו ביצ"מ רק לידת הגוף, ובמתן תורה היתה לידת השכל, וברי הוא שאי אפשר שתהיה לידת הגוף מטרה לעצמה. לכך בהכרח שישראל יצאו ממצרים כדי לקבל את התורה, ולהגיע ללידת השכל. וראה להלן בדרשה הערות 75, 280, 560, 629, 1171. [↑](#footnote-ref-21)
22. <> פירוש - אם לאחר יצ"מ לא היו ישראל מקבלים את התורה, אזי כאילו ישראל לא יצאו ממצרים [אע"פ שבפועל כבר יצאו], כי תכלית יצ"מ היתה קבלת התורה, ואם לא יקבלוה, כאילו לא יצאו ממצרים, אלא נשארו נדחים ואבודים שם. ולפי זה מיושבת השאלה מדוע אם ישראל לא היו מקבלים התורה היו חייבים מיתה, דמדוע יש בזה חיוב מיתה [ראה בספר משלחן רבי אליהו ברוך, עמוד שכד]. אך לפי דברי המהר"ל מיושב, שהמיתה שהיתה אמורה לחול על ישראל במצרים היתה חוזרת וניעורת בעמדם תחת ההר. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-22)
23. <> לפי דבריו מחוור הוא מאוד לשון חכמים, שאמרו [שבת פח.] "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם; אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם". וידועה התמיה, מדוע אמרו "&**שם**^ תהא קבורתכם", ולא "&**כאן**^ תהא קבורתכם" [בן יהוידע שם, איילת השחר שם, ועוד]. אמנם לפי דברי המהר"ל כאן מיושב היטב, שכתב "אם לא יקבלו תורתו, אשר בשביל זה הוציאם, הרי הוא כאילו עודם במצרים ונדחים שם בידי המצריים" [לשונו כאן]. נמצא שכאילו מתו בארץ מצרים, ולא תחתית הר סיני. לכך נאה ויאה לשון חכמים "&**שם**^ תהא קבורתכם", בארץ מצרים. ואף שבודאי שהיו נקברים תחת ההר, ולא במצרים, אך זהו מחמת המיתה שהיתה אמורה לחול עליהם "שם". [↑](#footnote-ref-23)
24. <> מחמת יצ"מ, כי קיום ישראל הוא מחמת ה'. ומעין סברה זו כתב הרמב"ן [בראשית א, כט] בביאור הטעם שהותר לנח לאכול בשר בהמה, לעומת אדם הראשון, וכלשונו: "הבשר לא הורשו בו עד בני נח כדעת רבותינו [סנהדרין נט:]... וכאשר חטאו, והשחית כל בשר את דרכו על הארץ, ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו". @**ואם תאמר**^, מה הסברה בזה [שהואיל והקב"ה פדה את ישראל מפרעה, לכך ישראל הם עבדי ה'], וכי המציל את חבירו ממיתה קנאו לעבד, אתמהה. ומדוע הצלת ישראל מהמצריים עושה את ישראל עבדים לה' [שאלת ידי"נ הרה"ג רבי הדר מרגולין שליט"א]. ונראה שעל כך אמרו במשנה [גיטין לז:] "עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד, ישתעבד". וכן פסק הרמב"ם [הלכות עבדים פ"ח הט"ו] "עבד שנשבה... כל הפודה אותו לשם עבד ישתעבד בו, והרי הוא שלו". וישראל שנשבו והיו עבדים לפרעה, והקב"ה פדאם לשם עבדות, לכך זכה בהם, והרי הם שלו. אך לפי זה יקשה מדוע הוצרך לכתוב כאן שישראל היו כלים ומתים במצרים, הרי אף בלא זה הקב"ה היה זוכה בישראל משום שפדאם לשם עבד. ויש ליישב. [↑](#footnote-ref-24)
25. <> שהקב"ה כפה על ישראל הר כגיגית. [↑](#footnote-ref-25)
26. <> כן הקשו במדרש תנחומא [פרשת נח אות ג]: "לא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית... ואם תאמר... והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כלם ואמרו 'נעשה ונשמע'". וכן הביא קושית תוספות בגו"א שמות פי"ט אות כב [עז:], תפארת ישראל פל"ב [תעו.], נצח ישראל פי"א [רצו.], והקדמה לאור חדש [ו:]. ובכל המקומות האלו נשא ונתן בדברי התוספות. והמלים "נפש חפיצה" נאמרו במקרא [דהי"א כח, ט] "ואתה שלמה בני דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה וגו'". [↑](#footnote-ref-26)
27. <> אודות המעלה שיש בלהיות עבדי ה', ראה להלן תחילת הערה 35. ומה שכתב כאן "במה שכפה עליהם ההר המה עבדים מוכרחים קנויים ומיוחסים אליו", אין כוונתו שכפית ההר עשתה את ישראל לעבדי ה', דזה אינו, כי למעלה ביאר שיצ"מ עשתה את ישראל לעבדי ה'. אלא כוונתו שכפית ההר מורה שישראל מכבר "המה עבדים מוכרחים ומיוחסים אליו" [כמבואר למעלה הערה 12]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמז.] ביאר שיש מחייב שתהיה תורה מן השמים, והוא שעל האדם להיות תחת עילתו גם בשכלו, ולא רק בגופו, וזה ניתן להעשות רק על ידי תורה מן השמים. והוסיף שם: "ואם יאמר, כי אף בלא נתינת תורה מן השמים, הרי האדם תחת רשות העלה מצד שהאדם מכיר את האלקים בשכלו, ומקבל אלקותו. לא נקרא דבר זה שהוא תחת רשות השם יתברך כאשר האדם מקבל מעצמו, אם לא שגזר עליו העלה. וזהו עיקר הפירוש מה שאמרו ז"ל [שבת פח.] שכפה עליהם השם יתברך הר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם. ולמה הוצרך, הרי כבר קדמו 'נעשה' ל'נשמע'... אבל אין ראוי שיהיה קבלת התורה מעצמו של אדם, שבזה לא היה לגמרי תחת רשות העלה. והאדם הזה ראוי מצד שכלו שיהיה תחת רשות העלה... ואי אפשר שיהיה זה רק בגזרה ובהכרח. ודבר זה הוא מופת ברור לתורה מן השמים, שאי אפשר בלא זה, כי על ידי זה האדם הוא מסודר תחת העלה, ועל דבר זה סובב כל נתינת התורה". ובבאר הגולה באר השלישי [רעג:] כתב: "כי הוא יתברך ויתעלה אלקים של ישראל מצד החיוב, כמו שאמר [יחזקאל כ, לג] 'כי בחמתי ובאפי אמלוך עליכם', כי השם יתברך הוא אלקים לישראל על כרחם. ולפיכך כשבא ליתן תורה לישראל, ובא לגזור עליהם גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו, כמו שהתחיל לומר 'אנכי ה' אלקיך', כי אני מלככם ואלוק שלכם, כפה עליהם הר כגיגית, כי הראה להם כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם... ואתה הבן וראה כי בדבור הראשון כתוב 'אנכי ה' אלקיך', לא אמר 'תקבל אותי לאלקים', שאז היה דבר זה תולה בישראל. אבל אמר 'אנכי ה' אלקיך' על כרחך ועל אפך. אבל בדבור השני, שהוא מצד ישראל, אמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך', וכבר בארנו זה בחבור תפארת ישראל". [↑](#footnote-ref-27)
28. <> "גם בזולת זה" - גם בזולת כפית הר כגיגית. ויבאר טעם שני מה היה חסר ללא כפית הר כגיגית. ועד כה ביאר שללא הכפיה אין הוראה שישראל הם עבדי ה'. ומעתה יבאר שללא הכפיה ישראל יחשבו כמי שאינו מצוה ועושה. ובגבורות ה' פס"ב [תקמו.] כתב [בענין אחר]: "אם לא נצטווינו על זה, אף על גב שאנו מחויבים מכח סברת הלב, לא היה השכר כל כך גדול כמו עתה שאנו חייבים". [↑](#footnote-ref-28)
29. <> לשון המאמר במילואו "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". ובביאור הדבר מצינו בספריו שני טעמים; (א) מבחינת הקב"ה, כי מי שמצווה ועושה מקיים רצונו יתברך, יותר ממי שאינו מצווה ועושה, והציווי הוא &**סבה**^ לעדיפות המצווה. (ב) מבחינת האדם, שמי שמצווה ועושה הוא מוכן יותר למצוה, והציווי הוא &**סימן**^ להכנה זו. וכטעם הראשון כתב בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפג:]: "כל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה'. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה. שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". וכן בח"א לע"ז ג. [ד, כ:] כתב: "כי המצוה שהיא מצד השם יתברך, שהוא יתברך רוצה שיעשה המצוה, דבר זה מדריגה עליונה מאוד, כאשר רוצה השם יתברך, וגוזר שיעשה אותה האדם, א"כ הוא דבר גדול נחשב, ויש עליה שכר יותר. אבל מי שאינו מצווה ועושה, רק אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה לא יעשה, א"כ אין המצוה נחשב כל כך. כי מלך בשר ודם כאשר גוזר על עמו שילכו למלחמה או שיעשה דבר זה, בודאי כיון שגוזר לעשות הוא נחשב למלך דבר גדול. ואם אמר אם אתם רוצים לעשות, עשו, אין זה נחשב אליו כל כך. ולפיכך בודאי גדול המצווה והעושה, שהוא עושה מצד השם יתברך הגוזר עליו, ומדריגתו עליונה גדולה ממי שהוא עושה מצד עצמו. וזהו 'גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה', וברור הוא". וכן כתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] בטעמו השני: "כי המצווה ועושה הוא מצד העלה שמחייב אותו לעשות, וכל מי שאינו מצווה ועושה הוא מצד האדם עושה המצוה, ולא מצד השם יתברך. והוא יותר מעלה ויותר מדריגה כאשר המצוה מצד השם יתברך, שהוא העלה. ואילו המצוה שאינו מצווה, והאדם עושה מעצמו, זה מצד האדם, דבר זה אינו כל כך במדריגה, וזה ידוע". @**וכטעם השני**^ [שהאדם המצווה ועושה הוא מוכן יותר למצוה] כתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] בטעמו הראשון, וכלשונו: "דמיון זה גוי שעושה מצוה, אין ספק שאינו חשוב כל כך כמו שהוא הישראל, כי המצוה לישראל שייכת יותר, שהרי מצווים עליו, כי הם מוכנים יותר למצוה. אבל מי שאינו מצווה ועושה, מפני שאינו מצווה ועושה אינו מוכן כל כך למצוה, ואינו כל כך כמו המצווה ועושה" [ראה להלן בדרשה הערה 802]. ובתפארת ישראל פ"כ [שא.] חיבר את שני הטעמים הללו להדדי, שכתב: "לכך כל אחד [מהאבות] קיים המצות הראוים לפי מדתו [יצחק קיים מצות שחיטה, ויעקב מצות שבת (מבואר שם)]. ולא שתאמר כי לא קיים יצחק רק מצות שחיטה, ויעקב מצות שבת. שזה אינו, דודאי היו מקיימים שאר מצות גם כן. רק מפני כי אלו המצות ראוים לכל אחד ואחד מצד עצמו, דהיינו מצד מדתם, נחשבת המצוה כאלו היו מצווין עליה, והשכר יותר גדול. שכאשר הוא מצווה מן השם יתברך, דבר זה יותר במדרגה, שהרי היא מצוה מן השם יתברך, אשר רוצה וחפץ שיעשה המצוה. ודבר זה אין ספק כי המצוה היא יותר במדרגה ובחשיבות כאשר הוא מחויב בה. וכאשר היא רשות, אינה נחשבת כל כך. וזהו אמרם 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה'. ואין פירושו רק מה שאמרנו, כי הדבר שהוא חוב ומוכרח הוא יותר במדרגה ממה שהוא רשות, שאם לא היה יותר במדרגה, לא היה מחויב. ועל כל פנים יותר יש מעלה כאשר המצוה מחויבת, או קרוב לחיוב. ויעקב היה מקיים שבת, שכך ראוי לפי מדתו, דבר זה קרוב לחיוב, והמדרגה יותר בזה. ולכך נכתב אצל כל אחד ואחד המצוה הראויה לפי מדתו, אף על גב שהיו מקיימין כל המצות, המצות האלו שרמז הכתוב שהיו מקיימין היו קרובים אל החיוב, ומדרגת אלו המצות יותר... לכך שכרו יותר ממה שהיה אצל אחרים, אף שהיו מקיימין המצות, כיון שלא היה זה לפי מדתו, ואין המעלה כל כך". הרי שהמצווה ועושה מקיים רצון ה', שה' חפץ שבני אדם יקיימו מצות המוכנות להם. וראה שם הערה 37. [↑](#footnote-ref-29)
30. <> ולא שאמרו "נעשה ונשמע" מדעתם בלבד, אלא כמענה לדברי ה', ואם כן יש מקום לומר שאמירת "נעשה ונשמע" נעשתה כציווי, ולא מדעתם בלבד. וכוונתו לנאמר [שמות יט, ג-ח] "ומשה עלה אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל וגו' ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל, ויבוא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה', ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וישב משה את דברי העם אל ה'". וכן עניית "נעשה ונשמע" היא על שאלה זו [כמבואר במשך חכמה שמות יט, ח]. [↑](#footnote-ref-30)
31. <> לשונו בתפארת ישראל פל"ב [תעז.]: "אבל מה שכפה עליהם ההר, שלא יאמרו ישראל אנחנו קבלנו התורה מעצמנו. ואם לא היינו רוצים, לא היינו מקבלים התורה". [↑](#footnote-ref-31)
32. <> כמו שאמרו [ע"ז ב:] "מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל וקבלוה". ומה שכתב "וכאשר &**כמעט**^ נמצא באומות", כוונתו מתבארת על פי מה שכתב בגבורות ה' פע"ב [תקג.]: "ראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן, 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו' [דברים לג, ב], וכתיב [חבקוק ג, ג] 'אלוק מתימן יבוא', מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה" [ראה להלן הערה 69, ובדרשה הערה 329]. הרי שבפועל ה' לא חזר על האומות לקבל התורה, אלא "כמעט נמצא באומות, שחזר עליהם השם לשיקבלו התורה". ואם תאמר, א"כ אף "כמעט" לא היה, שהרי בפועל לא התקיים שום משא ומתן עם האומות. אין זה קשיא, שהנה מקור הערתו ["ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים"] הוא בזוה"ק [ח"ג קצב.], שאיתא שם "בשעתא דבעא קודשא בריך הוא למיהב אורייתא לישראל, אזל וזמין להו לבני עשו, ולא קבלוה. כמה דאת אמר [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו', ולא בעו לקבלה. אזל לבני ישמעאל, ולא בעו לקבלה, דכתיב [שם] 'הופיע מהר פארן'. כיון דלא בעו, אהדר לון לישראל... אית לשאלא, קודשא בריך הוא כד אזל לשעיר, למאן נביאה דלהון אתגלי. וכד אזל לפארן, למאן נביאה דלהון אתגלי". וקשה, שבזוה"ק השיבו [ח"ג קצב:] שהקב"ה נתגלה אל השר של עשו [סמאל] ושל ישמעאל [רהב], ולכאורה המהר"ל אינו מבאר כן, אלא כתב הסבר אחר ["לא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם"]. וכן העיר על המהר"ל באילת השחר [דברים לג, ב]. אך כבר עמד על כך האבני נזר [יו"ד סימן תנד (אות מד)], וכלשונו: "הנה בהא דהחזיר הקב"ה את התורה לבני עשו וישמעאל ולשאר האומות, הקשה בזוה"ק פרשת בלק [קצב.] לאיזה נביא שלהם נגלה. ותירץ, ששאל את השר שלהם, יעויין שם באריכות. וכיוצא בזה הם דברי מהר"ל בספר גבורות, אלא שאמרה בלשון אחר". וכוונתו, כי השר של אומה הוא התגלמות מהותה של האומה, ושאלה המופנית לשר האומה היא שאלה אודות מהות האומה. נמצא שאכן היה משא ומתן עם האומות, אך לא בפועל על ידי שאלה ותשובה, אלא על ידי עמידה על מהות האומה דרך השר שלה. וזו כוונתו כאן "&**כמעט**^ נמצא באומות, שחזר עליהם השם לשיקבלו התורה", שמעין כן נמצא אצל האומות. [↑](#footnote-ref-32)
33. <> דע, שבספריו כתב שבעה טעמים לצורך בכפית הר כגיגית [אע"פ שכבר אמרו "נעשה ונשמע"], ואלו הם; (א) להורות שהאדם הוא מוכרח להיות עבד ה' ותחת העילה [טעמו הראשון כאן, תפארת ישראל פט"ז (רמז:), ובאר הגולה באר השלישי (רעד.)]. (ב) כדי שישראל יהיו מצווים ועושים, ולא יהיו כאינם מצווים ועושים [טעמו השני כאן]. (ג) להורות על מעלת התורה, שהיא הכרחית [הסברו הראשון בהקדמה לאור חדש (ט:), גו"א שמות פי"ט אות כב (עח.), ותפארת ישראל פל"ב (תעז.)]. (ד) לעשות חבור מוכרח כאנוסה, ואין בטול לחבור מוכרח [הסברו השני בהקדמה לאור חדש (יד.), גו"א שמות פי"ט אות כב (פב.), תפארת ישראל פל"ב (תעז:), ונצח ישראל פי"א (רצה.)]. (ה) לעשות חבור שהוא מצד העילה, ואין השתנות מצד העילה [תפארת ישראל ס"פ נא (תתח.)]. (ו) שיהיה האדם מסודר תחת העילה [תפארת ישראל פט"ז (רמה.), ושם פל"ב בהסברו השלישי (תפא:)]. (ז) הכפיה נעשתה על תורה שבעל פה, ולא על תורה שבכתב [טעמו השלישי בהקדמה לאור חדש (טז:)]. [↑](#footnote-ref-33)
34. <> בא לבאר שאם יש עדיפות שהתורה תתקבל בכפיה, מדוע הקב"ה פייס את ישראל שיקבלוה ברצון, וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-34)
35. <> בנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב [בביאור הדעה (ברכות לא.) שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה] שדוקא היות האדם עבד ה' היא סבה שיעשה המצוה בשמחה, וכלשונו: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזירותיו ומצותיו עליו". והמגיד משנה [הלכות לולב פ"ח הט"ו] כתב: "עיקר הדבר הוא שאין ראוי לו לאדם לעשות המצות מצד שהן חובה עליו, והוא מוכרח ואנוס בעשייתן. אלא חייב לעשותן והוא שמח בעשייתן, ויעשה הטוב מצד שהוא טוב, ויבחר באמת מצד שהוא אמת, ויקל בעיניו טרחן. ויבין כי לכך נוצר לשמש את קונו, וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל, לפי ששמחת שאר דברים תלוים בדברים בטלים שאינן קיימים, אבל השמחה בעשיית המצות ובלמידת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-35)
36. <> לכאורה היה צריך לומר "ועושה אותה מרצון" [ולא "מאהבה"], כפי שכתב קודם לכן "מה טוב ומה נעים ומעולה ביותר כאשר העבד מקבל גזירה הכרחית ההיא מרצונו הטוב גם כן". וכן המשפט הבא הוא "כאשר אז לא יכול להחזיק טובה לעצמו במה שעשה זה מרצונו", ומדוע כתב "ועושה אותה מאהבה". ונראה שאין סוף המעלה עשיה מרצון, אלא עשיה מאהבה ובדביקות, כי אותה אנו מבקשים, ורק הרצון הוא תנאי באהבה, כי ההכרח סותר לאהבה. וכן בבאר הגולה באר הראשון [עב:] כתב: "דבר זה מורה על קדושת עצמם מה שעושים זה בלי הכרח, ומורה על העבודה מאהבה". ובנר מצוה [קל:] כתב: "כי מצות אלו שהם גזירות דרבנן, מורים על האהבה, כיון שקבלו הגזירות מעצמם". ובדר"ח פ"א מ"י [שטו:] כתב: "אהבה גמורה נמצא במי שנהנה מיגיע כפו, שכל ענינו השמחה והרצון, והיא מדת האהבה". @**ואמרו חכמים**^ [מנחות צט:] "דברי תורה לא יהיו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן". ובח"א שם [ד, פז:] כתב: "נראה פירושו, שאל יעשה אותם כאילו היה חובה, ואם כן לא ילמד מאהבה. אבל יש ללמוד מאהבה כאילו אין עליו חובה, רק בשביל שהוא אוהב את התורה. ומכל מקום אי אתה רשאי להפטר מהם, שלא תאמר כי מאחר שאינה חובה אפשר להפטר מהם, כי אין אתה רשאי להפטר. כי שניהם ביחד הם בתורה, כי היא מצות השם יתברך על האדם, ולכך אי אתה רשאי להפטר מהם, ומצד האדם יש לו ללמוד מאהבה. וכל זה כי התורה היא מן השם יתברך על האדם. ומצד הנותן, הוא השם יתברך, אי אתה רשאי לפטור ממנה. ומצד המקבל, הוא האדם, יהיה דבק בה לגמרי, וילמד מאהבה. ואם לא ילמד מאהבה, לא יהיה דבק לגמרי בתורה, ועל ידי אלו שניהם נאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". [↑](#footnote-ref-36)
37. <> לשון הפסוקים שם [שמות יט, ג-ה] הוא "ומשה עלה אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל וגו' ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", הרי הקב"ה שלח את משה שיאמר לישראל דברי הרצוי של "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ". [↑](#footnote-ref-37)
38. <> קשה, שמבאר שהנאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו" הוא לאחר שכבר קבלו את התורה בכפיה, שכתב "אחרי הכרח קבלת גזירת המלך, מה טוב ומה נעים ומעולה ביותר כאשר העבד מקבל גזירה הכרחית ההיא מרצונו הטוב גם כן... ולכך שלח אליהם השם יתברך 'ועתה אם שמוע תשמעו'". אך הרי הפסוק המלמדנו על כפית ההר נאמר בהמשך הפרשה [שמות יט, יז] "ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר", ופירש רש"י [שם] "בתחתית ההר - ומדרשו, שנתלש ההר ממקומו, ונכפה עליהם כגיגית", וכיצד הפסוק המאוחר יהיה קדום לפסוק הקודם לו. ועוד, שרש"י [שם פסוק ג] כתב שהפסוק "ועתה אם שמוע תשמעו" נאמר בשני בסיון, ואילו הפסוק "ויתיצבו בתחתית ההר" נאמר לאחר שלשת ימי ההגבלה, וכמפורש בקרא [שם פסוק טו], וזה היה בששה או בשבעה לסיון [רש"י שם]. נמצא שהפסוק "ועתה אם שמוע תשמעו" נאמר ארבעה או חמשה ימים קודם לכפית ההר, וכיצד כתב כאן ש"אחרי הכרח קבלת המלך" אז "שלח אליהם השם יתברך 'ועתה אם שמוע תשמעו'". ואולי יש לומר, שאמנם הפסוק "ועתה אם שמוע תשמעו" אכן נאמר לפני כפית ההר, אך קיומו יהיה בהמשך, לאחר כפית ההר. וכן משמע מרש"י [שמות יט, ה], שכתב "ועתה - אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות", והגו"א שם אות יא [סב.] כתב: "אם עתה תקבלו עליכם עול המצות, אף על גב שהוא כבד עליכם, יערב לכם מכאן ואילך" [ראה להלן בדרשה הערה 827]. ובשני בסיון לא היה עול המצות "כבד עליכם", שהרי עדיין לא נאמרו המצות. ועל כרחך שאיירי לזמן מאוחר יותר, לכשינתנו המצות, וזמן זה אכן היה לאחר כפית ההר. [↑](#footnote-ref-38)
39. <> של קבלת התורה בכפיה. [↑](#footnote-ref-39)
40. <> פירוש - התורה יכולה להנתן רק בכפיה, והדבר המחייב את הכפיה הוא יציאת ישראל ממצרים, וכמו שנתבאר. והואיל ויתרו לא יצא ממצרים, ממילא הוא מופקע מקבלת התורה, היכולה להתקבל רק בכפיה ליוצאי מצרים. לכך נכתב שילוח יתרו לארצו קודם מתן תורה [אע"פ ששילוח זה היה לאחריו], כדי להדגיש שרק יוצאי מצרים ראוים לתורה. ויש להעיר, כי בפשטות לא שייכת כפיה אצל יתרו לא רק מחמת שהוא לא היה מיוצאי מצרים [כפי שמבאר כאן], אלא שכפית הר כגיגית יכולה להועיל רק לבני האבות, וכמו שכתב הפחד יצחק [שבועות מאמר כ]: "דבר ברור הוא דבגירות דהר סיני לא אמרינן הך כללא ד'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי' [יבמות כב.]. וכתב על זה המהר"ל בספר גור אריה [בראשית פמ"ו אות ה (שנא.), והובא להלן הערה 88], כי הטעם לזה הוא מפני שקבלת הגירות דהר סיני היתה על ידי כפיית ההר כגיגית.‏ וידובר בכאן פירוש לפירושו. דהנה בכל מקום דבעינן רצון אין הכפייה מועילה, אלא מתוך מה שאנו אומרים שהכפייה הולידה את גילויו של הרצון הפנימי, שעד שעת הכפייה, היה סתום ואטום ומקופל במעמקים [רמב"ם הלכות גירושין פ"ב ה"כ]. והוא הדין והיא המדה גם בכפיית הר סיני; דמצד היותם של הששים ריבוא מבני אברהם יצחק ויעקב, אמרינן בהו שהכפייה לא היתה אלא גילוי רצון פנימי, וגילוי זה הוא שעמד להם לקבל על עצמם כל פרשת הגירות. ודעתו של מהר"ל היא דהך כללא ד'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי' לא נאמר אלא באופן שאין קבלת הגירות מתפרנסת מאיזה מאורע שאירע בעבר. ועצם החלות של הגירות באה היא בתוקף הרגע שבו היא חלה, בזה שפיר אמרינן דחידושה הוה כלידה. אבל בגירות הסמוכה על שלחן העבר, הרי סמיכות זו מפקיעתה מידי חידוש לידה". וכן כתב בספר אפריון [במדבר א, א, ד"ה אמנם לכאורה]: "כיון דמצד הסברא החיצונה לא מהני כפיה, אלא מחמת שאנו בני אברהם יצחק ויעקב, ונפשותינו מדובקים בה' כאשר הורו אותנו, לכן מהני הכפיה. ולפי זה אתי שפיר דכיון שרק מחמת כפיה נתגיירו, לא שייך לומר 'כקטן שנולד דמי', ושאין לו עוד יחוס לאבותיו, דאם כן הוי תרתי דסתרי, כי במה נפשך אם אין יחוס, א"כ כל הגירות לא אהני כיון שהיה על ידי כפיה". אך אם זהו טעמו של המהר"ל בגו"א, מדוע לא חזר ואמר סברה זו כאן, שלא שייך כפית הר כגיגית אצל יתרו משום שאין הוא מבני האבות, ולא יהיה אצלו גילוי רצון פנימי, אלא כפיה בעלמא, דלא מהני. וזו סברה יותר מרווחת ממה שטרח לבאר שמחמת יצ"מ ניתן לכוף את ישראל, ויתרו לא היה מיוצאי מצרים [שאלה זו מורה שהביאור בדברי הגו"א הנ"ל הוא ככלי חמדה בפרשת ויגש, וכמובא שם בגו"א הערה 42, יעו"ש]. [↑](#footnote-ref-40)
41. <> אודות ש"אין ראוי שתהיה קבלת התורה לחצאין", הנה השריש הרבה פעמים שאין ראוי לדברים אלקיים שיהיו מקצתן כך ומקצתן אחרת. ונביא כאן מעט מזעיר; בגו"א שמות פכ"א אות א [קכב.] כתב: "כי 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], אין מצותיה מחולקות, ולפיכך נאמרו כולם מהר סיני... לפי שהתורה היא אחת, אין לומר שיהיו קצת מצות נאמרו במקום זה, ומקצתן במקום אחר, ולפיכך נאמרו כולן שם". ובתפארת ישראל ר"פ לה [תקי:] כתב: "יש לבאר, למה נתנה התורה בסיני בשני פנים; עשרת הדברות מפי השם יתברך לישראל, ושאר תורה נאמרה על ידי משה... כי ראוי שתהיה תורת ה' תמימה, ואיך יהיה על הלוחות דבר חסר, שהם עשרה דברות בלבד". וקודם לכן, שם פי"ז [רס:] תמה: "אחר שנתנה לאברהם מצות מילה, וגיד הנשה ליעקב, למה לא נתן להם התורה בשלימות". ובדר"ח פ"ד מ"ב [לט:] כתב: "וזה שאמר [אבות שם] 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד". ובנתיב התורה פי"ח [תש:] כתב: "כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי, הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי, אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה, אומרין לו גמור המצוה [ירושלמי פסחים פ"י ה"ה]". ובגבורות ה' פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ושם פמ"ג [ריט:] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה להלן בדרשה הערה 768]. ושם פנ"ג [קכו:] כתב: "אם צוה השם יתברך המצות, צוה לכל, או לא צוה לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [קב.] כתב: "'ושמו אצל המזבח' [ויקרא ו, ג], מה ענין זה שקצת הדשן היה מניח אצל המזבח, וקצת הוציא אל מחוץ למחנה". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". @**ומקור מפורש**^ לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חצי בשמים, אלא רק דבר שלם. [↑](#footnote-ref-41)
42. <> "כי פרשה זאת, היא פרשת מתן תורה, נסמכה אל 'וישלח משה את חותנו וגו'', להורות לנו כי לישראל בפרט ובעצם נתייחסה נתינת התורה בהחלט, ולא לזולתן מהעמים" [לשונו למעלה לפני ציון 8]. ואם תאמר, מדוע האופן להורות יחוד ישראל לתורה הוא בשלילת העמים, ולא בהכשרת ישראל לתורה. דע, ששאלה זו קיימת גם ביחס לשם "הר חורב" [שמות לג, ו], שדרשו חכמים [שבת פט:] "'הר סיני' שמו [שמות יט, יא], ולמה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לאומות העולם עליו". ומדוע ההר נקרא על שם חורבן האומות, ולא על שם בנין ישראל. וליישב זאת כתב בדר"ח פ"ו מ"ג [עו.]: "נקרא ההר על שם החורבן יותר משנקרא על שם מי שעוסק בתורה לשמה... כי דבר זה יותר מורגש בעולם. כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו, והאחד הוא אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא נמצא ברצון אצל אוהבו. ויותר ניכר הרושם של השנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו, כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה, שלא נמצא מזה רושם. ולפיכך קריאת ההר בשם 'חורב', כפי מה שנמצא אצל אחרים שבא להם החורבן, ויותר ראוי שנקרא 'הר חורב' ממה שיקרא בשם 'בנין'" [ראה להלן בדרשה הערה 220]. וכך נבאר גם כאן, שהוראת יחוד ישראל לתורה ניכרת יותר בשלילת העמים מאשר בחיוב ישראל. ומאותו הטעם שהר סיני נקרא "הר חורב" ולא "הר בנין", כך נאמר שליחת יתרו לארצו ולא הכשרת ישראל לתורה. @**והנה הרמב"ם**^ [הלכות תלמוד תורה פ"א ה"א] פתח הלכות אלו בזה"ל: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה". ורק בהמשך [שם הלכה ח] כתב: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו". ולכאורה היה עליו לפתוח באלו החייבים בת"ת, ורק לאחר מכן באלו הפטורים ממנו [וכבר עמדו על כך שו"ת רדב"ז ח"ח סימן א, בנין אב ח"א סימן נב, משאת המלך (דיסקין) על סדר הרמב"ם כרך א (סימן פ, אות ב), ועוד]. אמנם מקור מפורש לדברי הרמב"ם הוא מה שהתורה הקדימה את שילוחו של יתרו לפרשת מתן תורה. וראה בספר אפיקי מים בענייני בית המקדש ענין א שכתב בזה דברים נפלאים. [↑](#footnote-ref-42)
43. <> פירוש - המדרש מיישב באופן אחר את השאלה שעמד עליה עד כה, והיא ששילוח יתרו נעשה לאחר מתן תורה [כמבואר למעלה], ומדוע הוזכר לפניו. ועד כה ביאר שגאולת מצרים היא תנאי לקבלת התורה [ויתרו לא היה בגאולה], ומעתה יבאר ששעבוד מצרים הוא תנאי לקבלת התורה [ויתרו לא היה בשעבוד]. [↑](#footnote-ref-43)
44. <> בתמיה. [↑](#footnote-ref-44)
45. <> "לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר". [↑](#footnote-ref-45)
46. <> כן פירש רש"י [משלי יד, י] "לב יודע מרת נפשו - טרחו ויגיעו שעמל בתורה, לפיכך בשמחתו לא יתערב זר, כשיקבל שכרו לעתיד". [↑](#footnote-ref-46)
47. <> הכנה בעצם. [↑](#footnote-ref-47)
48. <> לכך אין לתמוה יותר "למה יהיה השתעבדותם לעבודת מצרים גורם קבלת התורה להם לבדם, דמאי ענין קבלת התורה לשעבוד, והא בהא לא תליא" [לשונו למעלה], כי השיעבוד מורה על יסורין, ויחס קבלת התורה ליסורין הוא אכן "הא בהא תליא", וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-48)
49. <> "ודרך חיים - חיי העוה"ב הויין לו תוכחות מוסר לאדם" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-49)
50. <> מאמר זה הביאו גם בהקדמה לדרך חיים [כה., וכפי שיציין בסמוך], שם פ"ו מ"ז [קעג.], ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ויושלבו בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-50)
51. <> מתנות זולתן. [↑](#footnote-ref-51)
52. <> פירוש - "טוב" מורה על דבר הנבדל מהגשמי, וכמבואר להלן הערה 61. [↑](#footnote-ref-52)
53. <> לשונו בהקדמה לדר"ח [כו:]: "ביאור דבר זה מה שאלו שלשה דברים נתנו על ידי יסורים, מפני שכל אלו ג' דברים הם קדושים... והתורה שהיא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". וקודם לכן שם [יב:] כתב: "התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". וכן כתב שם פ"ו מ"ז [קעג. (יובא בסמוך הערה 56)], ונתיב היסורין פ"ב [ב, קעו.]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג "כי נר מצוה ותורה אור"], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". וצירוף המלים "התורה היא שכלית" מופיע לעשרות בספרי המהר"ל. וראה להלן בדרשה הערות 317, 1025, 1077, שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה. [↑](#footnote-ref-53)
54. <> לשונו בהקדמה לדר"ח [כו.]: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]. ובארנו זה במקומות הרבה". וכן כתב בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעו.]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה. וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] אוירא דארץ ישראל מחכים, שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן השם יתברך לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ [שבברכת המזון] ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד". ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". וראה להלן בדרשה הערה 457. [↑](#footnote-ref-54)
55. <> לשונו בהקדמה לדר"ח [כח.]: "ויותר מזה עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה [ברכות יז.], ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע, כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז., זוה"ק ח"ב קטז., וח"ג רלו:, רנח.] 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה'". ולשונו מורה כי יש כאן ג' דרגות זו על גבי זו, ארץ ישראל נבדלת מהגשמי, ולמעלה הימנה תורה ש"היא כולה שכלי", ולמעלה הימנה עולם הבא, ש"שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי". והדרגתיות זו תוסבר בסמוך. [↑](#footnote-ref-55)
56. <> כי כבר השריש הרבה פעמים שיש יחס בין הדבר המתקבל למקבל, והואיל והמתקבל הוא רוחני, אף המקבל צריך להיות רוחני. ובנצח ישראל פ"ז [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחס עם הדבר שהוא מקבל". ושם פכ"ג [תפח:] כתב: "כי התפילין הם מורים על שיש באדם גם כן מדריגת השכל, שהוא נבדל, ולכך ראוי אל האדם התפילין, דבר שיש בו קדושה אלקית. שהרי התפילין הם קדושים, ואם לא כן שיש באדם מדריגת השכל הנבדל, לא היה ראוי אל התפילין". ושם פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובדרשת שבת הגדול [קעו:] כתב: "כי כל מקבל יש לו יחוס עם מה שמקבל, ואם לא כן, לא היה מקבל אותו דבר". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר [מנחות נג:] 'יבא טוב, זה משה', כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפ:] כתב: "צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנתיב התורה פ"ד [רט.] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית, לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". וראה להלן בדרשה הערה 366, וגבורות ה' פע"ב הערה 81. @**ואודות שהיסורין**^ ממעטים את הגוף, כן כתב הרבה פעמים. כגון, בהקדמה לדר"ח [כח:] כתב: "היסורים, הם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתותו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלקיים... יסורים הם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים". ואמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ז] שהקנין התשעה עשר של התורה הוא "קבלת יסורין". ושם בדר"ח [קעג.] כתב: "כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה. וכך אמרו בפרק קמא דברכות [ה.], שלש מתנות טובות נתנו לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורין; התורה... כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית. והיסורין ממעטין הגופני, עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן 'קבלת יסורין', שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי, ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין פחיתות הגוף, וכמו שאמרו שם [ברכות ה.], אמר ריש לקיש, נאמר ברית במלח [במדבר יח, יט] 'ברית מלח עולם', ונאמר ברית ביסורין [דברים כח, סט] 'אלה דברי הברית', מה ברית האמור במלח ממתיק הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין עונותיו של אדם, עד כאן. וביאור זה, כי כשם שהמלח ממתיק הבשר, כך היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "שמחים על היסורים אשר בא עליהם למעט את הגוף לטהר אותם מן החטא ולסלק ולזכך הנפש מן החמרי... מה ששמח ביסורין מורה על מדריגה נבדלת, ודבר זה בארנו אצל ג' מתנות טובות נתנו לישראל וכלם לא נתנו רק על ידי יסורין". ובח"א לסנהדרין קא. [ג, רלד.] כתב: "שלימות שהוא מצד היסורין שהיא שלימות עצמי לאדם, כי בעל היסורין הוא נעשה נבדל מן החמרי, עד שהוא בן עוה"ב. וזה יותר מהכל, כמו שנתבאר בברכות [ה.] אצל ג' מתנות טובות נתנו לישראל וכולם נתנו על ידי יסורין". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב: "כי יעקב אבינו לא מת [תענית ה.], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים". @**ואמרו חכמים**^ [ברכות ה.] אודות כפרת יסורין "קל וחומר משן ועין; מה שן ועין, שהן אחד מאבריו של אדם, עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה:] כתב: "ומה מאוד נראה רחוק מדרש זה ללמוד קל וחומר משן ועין, שהעבד יוצא לחירות, שהיסורין ממרקין כל גופו של אדם. אבל הדברים הם ברורים ואמת... כי היסורין של אהבה מסלקין וממרקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף. שכאשר חָטַא ונטה אחר הגוף, שממנו החטא, יש לו כפרה על ידי יסורין שממעטין הגוף. וראיה לזה כי העבד שהוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סב.] על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... העבד נחשב חמרי. וכאשר מפיל שן עבדו או מסמא האדון עינו, ומחסר לו אבר מגופו, וממעט אותו מגופנית, ראוי שיהיה יוצא מן העבדות ויהיה בן חורין, כאשר האדון, שהוא סבה לעבדות העבד, מפיל שינו או מסמא את עינו, וממעט את גופו. שהוא עבד בשביל הגופנית שבו, והרי ממעט אותו מן הגופנית, ולכך יוצא בזה לחירות. קל וחומר יסורין, שהם ממרקין כל גופו של אדם, שיהיה יוצא בהן לחירות. כלומר שכבר נתמעט הגוף שנטה אליו החטא הזה, ובזה יוצא לחירות מה שנלכד במצודת החטא בשביל חטאו, ויצא לחירות. וקל וחומר גדול מאוד זה למי שמבין דברי חכמה". [↑](#footnote-ref-56)
57. <> בהקדמה לדר"ח [כה.-כט.], והובא בהערות הקודמות, וכן שם פ"ו מ"ז [קעג.]. והנה בהקדמה לדר"ח [כט.] כתב: "ואין כאן מקום לפרש המאמר הזה, והתבאר במקום אחר יותר באריכות", וכוונתו לנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ויובא בהערות בסמוך. וכן בדר"ח פ"ו מ"ז [קעג.] כתב "וכמו שהתבאר בהקדמה, וכמו שיתבאר בנתיבות עולם". וקצת יקשה, שאינו מזכיר את נתיב היסורין, ששם המאמר נתבאר יותר באריכות. אך זו לא תמיה כלל, כי דרשה זו נאמרה בשנת שנ"ב [כמצויין בשער הספר], והספר נתיבות עולם נדפס בשנת שנ"ה [ראה בתחילת נתיב התורה], לכך בשעת אמירת דרשה זו עדיין לא נדפס ספר נתיבות עולם, לכך אינו מציינו בשמו [ראה להלן בדרשה הערה 192]. @**ולולא** **דמסתפינא**^ הייתי אומר שאין כוונתו כאן לספרו דרך חיים, שהרי לא מצינו בשום מקום שיכנהו בשם "ביאור דרך חיים", אלא "ספר דרך חיים", או "חבור דרך חיים". ואף בהמשך דרשה זו מכנהו [להלן לאחר ציון 822] "ספר דרך חיים", וכן [להלן ציון 1661] "חבור דרך חיים". ולהלן [ציון 1349] כתב: "כמו שביארנו במסכת אבות", אך לא "ביאור דרך חיים". לכך נראה שכוונתו לפסוק שזה עתה הביאו [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר", שמאמר זה מבאר את המלים "ודרך חיים תוכחות מוסר". וכן כתב להדיא בהקדמה לדר"ח הנ"ל [כט.], לאחר שביאר המאמר הזה: "מזה מוכח כי רז"ל מפרשים הכתוב 'ודרך חיים תוכחות מוסר', כי מפני כך ראוי האדם אל חיים, כאשר ממעט החמרית, אשר בו דבק ההעדר, שהוא המיתה, ולכך זוכה לחיי עולם הבא". וברי הוא ששוב אין לתמוה מדוע לא ציין גם את נתיב היסורין, כי לא ציין שום ספר. [↑](#footnote-ref-57)
58. <> כן כתב בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.]: "לכך אמר ג' מתנות טובות, נגד ג' מדריגות של קדושה. וזה כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת, שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש על ידי סלוק הגוף על ידי יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה [ראה להלן בדרשה הערה 471]. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית, רק שיש לה קדושה. ויותר על זה היא התורה, שהיא יותר נבדלת, שהיא שכלית בלתי גשמי. ולא זכו גם כן אל התורה רק בהתמעטות הגוף על ידי יסורין, ואז הגיעו אל המעלה העליונה, היא התורה. ומכל מקום אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי. אבל העולם הבא הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת, ולפיכך לא זכו ישראל אל עולם הבא כי אם על ידי יסורין, שהם ממעטין הגוף, ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-58)
59. <> שעל כך אמרו בגמרא [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא, 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [יב.] כתב: "ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראיה, והיא התדבקות מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה. אבל עולם הבא שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה, כי עין לא ראתה אותו, ואין הנביא מתנבא רק בראיה". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.] כתב: "כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו, אף שהוא מדרגה עליונה בעולם הזה, יפול דבר זה בכח הנבואה. אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל. וזה שאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 886] כתב: "'וגוי קדוש' [שמות יט, ו] יאמר על עולם הבא, שכולו קדוש ונבדל", ושם בהערה 888 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. [↑](#footnote-ref-59)
60. <> פירוש - סדר הקדושות [מלמטה למעלה] הוא ארץ ישראל, תורה, עולם הבא. אך התנא הזכירם בסדר אחר; תורה, ארץ ישראל, עולם הבא, כי כך סדר קבלתם אצל ישראל. וכן כתב בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.]: "ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו, וסדר שלהם כך הוא; ארץ ישראל, תורה, עולם הבא. רק שזכרם כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל, ודבר זה מבואר". [↑](#footnote-ref-60)
61. <> בהרבה מקומות. כגון, אמרו חכמים [מנחות נג:] "'יבוא טוב ויקבל טוב'... 'יבוא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצ:] כתב: "כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה, מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל... לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי. וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל... 'ויקבל טוב' כבר התבאר כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד, כמו שהתבאר. וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר, ולפיכך תקרא התורה [משלי ד, ב] 'לקח טוב'". ובגבורות ה' פכ"ד [שפב:] כתב: "'ארץ חמדה טובה' [שמות ג, ז]... כי 'חמדה' שייך על מעלת החומר, שאין זה טוב גמור. ו'טובה' על מעלת הצורה, שהוא טוב גמור". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא הטוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי". ושם פ"ב מ"ה [תקעה:] כתב: "דבר זה תמצא מבואר, כי כל הדברים אשר הם נבדלים מן החומר נקראים 'טוב'. כי התורה בעצמה תקרא 'טוב', כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובמנחות [נג:] אמרו; יבא טוב, ויקבל טוב... וביאור דבר זה, כי ראוי היה משה לקבלת התורה, שנקרא משה טוב' [שמות ב, ב]. ומה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא 'איש האלקים' [דברים לג, א], והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'. ונתנה לישראל... כי לפי שאינם בעלי עבות החומר... לכך ראוים שיקראו 'טוב' בשביל שהם נבדלים מן עבות החומר, שתראה מזה כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר". ובאור חדש פ"א [תיא:] כתב: "כי הטובה הגמורה אינה טובה גשמיות, שאין טוב גשמי טובה גמורה, ודבק בה ההעדר, שהוא רע. אבל עיקר הטובה הוא טובה אלקית". ובח"א לשבת כה: [א, ט.] כתב: "אין ראוי שיהיה שם 'טוב' נופל על דבר שהוא חמרי לגמרי". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע". וראה למעלה ציון 52. @**ובעוד שכאן**^ מוכיח מתיבת "מתנות &**טובות**^" שאיירי בדבר הנבדל מן הגשמי [וכמו שכתב למעלה (לפני ציון 52) שיש מתנות שאינן טובות, אלא הן גשמיות], הרי בהקדמה לדר"ח [כח.] הוכיח כן מתיבת "&**מתנות**^ טובות", שכתב: "מפני זה נקראו אלו ג' דברים 'מתנות', כי המתנה היא מה שאינו שייך לאדם מצד עצמו, וניתן לו מזולתו. וכן האדם הוא בעל גוף חמרי, ואין מצדו הדברים האלו, שהם דברים נבדלים אלקיים". וראה להלן בדרשה הערה 459. [↑](#footnote-ref-61)
62. <> מה שכתב "&**ביחוד**^ אצל האור" [אע"פ שנאמר במע"ב הרבה פעמים "כי טוב"] יוסבר היטב על פי מה שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלז.]: "לכך כתיב [בראשית א, ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', מה שלא נמצא בכל מעשה בראשית, ולא כתיב 'וירא אלקים השמים והארץ כי טוב', רק אצל האור כתיב כך. ומלמד לך כי האור בפרט הוא טוב יותר מהכל. וכך אמרו ז"ל [פסחים ב.] 'לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב'. שתדע מזה כי האור שמו טוב בפרט, וכל זה מטעם אשר בארנו, כי האור מסולק מן החומר, אשר דבק בו החסרון וההעדר, לכך האור הוא טוב". ומדבריו משמע שאיירי בכל אור [ולאו דוקא באור הראשון], שכתב "ולכך ביחוד אצל האור כתיב 'וירא אלקים את האור כי טוב'" [ראה הערה הבאה]. וכן כתב בהרבה מקומות שהאור הוא נבדל מן הגשמי. כגון, בגבורות ה' פי"ז [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. לפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב [תהלים כז, א] 'ה' אורי וישעי', ולפיכך נתמלא כל הבית אורה". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס, כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובהקדמה לדרך חיים [כג:] כתב: "כי האור הוא הטוב הגמור, כמו שאמרו [פסחים ב.] 'לעולם יצא אדם בכי טוב', והוא האור". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלג.] כתב: "השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רטז.] כתב: "השם יתברך הוא נבדל מן הגשם, ומפני כי הוא יתברך נבדל מן הגשם נקרא השם יתברך 'אור', כמו שנתבאר דבר זה בכמה מקומות, כי האור אינו גשמי. וכן להפך, כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור נקרא שהוא בחושך". @**ואמרו חכמים**^ [סנהדרין צז.] שיש צורבא מרבנן ששמו "רב טביומי". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "נקרא 'טביומי', ופירוש 'טביומי' שיש בו הטוב של היום, כי היום יש בו האור שנקרא טוב גמור, וכמו שאמרו ז"ל לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב, והיינו כאשר הוא יום. וכך רצה לומר בכאן, שהיה לו מדריגה שכלית נבדל מן החומר, כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר. ודבר זה בארנו בהקדמה [לדר"ח] אצל 'כי נר מצוה ותורה אור'. ועוד בארנו דבר זה במקומות הרבה, כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי כל הדברים שאינם מאירים, הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה. ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי. וזה שאמר 'טביומי שמיה', שנקרא על שם היום, שבו האור וכדכתיב [בראשית א, ה] 'ויקרא ה' לאור יום'. ורצה לומר כי הת"ח נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי, עד שנקרא 'טוב יומי'". ובהמשך שם [א, קצח.] כתב: "משה רבינו ע"ה היה לו ג"כ דבר זה, שהרי פירשו [סוטה יב.] 'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב], שנתמלא כל הבית אורה. הנה 'כי טוב' הנאמר כאן הוא האור, שנקרא 'טוב', כדכתיב [בראשית א, ד] 'וירא את האור כי טוב'. ודבר זה עצמו שנתמלא הבית אורה מורה על מדריגתו של משה העליונה, וכמו שמפורש בכתוב [שמות לד, ל] 'כי קרן עור פניו וייראו מגשת אליו'". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה להלן בדרשה הערות 600, 669, 1236, 1544, 1752. [↑](#footnote-ref-62)
63. <> רש"י [בראשית א, ד] "ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא", ומקורו מהגמרא [חגיגה יב.]. והנה פתח בכל אור ["ולכך ביחוד אצל האור כתיב 'וירא אלקים את האור כי טוב'"], וסיים באור הראשון שנגנז ["כי בריאת האור הראשון לא היה גשמי, לכן נגנז לעתיד לבא"]. וצריך לומר, שהאור הראשון מורה על מעלת האור, שהוא נבדל מהחומרי. אך מעלה זאת חלה ביתר שאת וביתר עוז אצל האור הראשון, עד שהוא נגנז לעת"ל. וכבר השריש רבי צדוק הכהן בספרו [ישראל קדושים, תחילת אות ז] וז"ל: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר בפעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". הרי שורש של כל אור נמצא באור הגנוז, ומשתייך אליו. @**וכן כתב**^ הפחד יצחק חנוכה [רשימה שבסוף הספר, אות ז]: "סיום הברכה של 'יוצר המאורות' הוא 'אור חדש על ציון תאיר'. והקשה על זה בטור [אורח חיים סימן נט] הלא כלל הוא בברכות שהחתימה צריכה להיות מעין הפתיחה [פסחים קד.]. וכאן בפתיחתה של ברכה זו אין אנו מוצאים שום רמז לאותו ענין של 'אור חדש על ציון תאיר'. ותירץ על זה הטור כי פירוש הדברים של 'אור חדש על ציון תאיר', הוא שיתגלה האור הראשוני שנגנז. ובאמת פתיחתה של הברכה האומרת 'יוצר אור', הכונה היא לכלול גם את אותו אור ראשוני בברכה זו. עד כאן הטור. ולמדים אנו מדברי הטור הללו חידוש גדול, דאותו האור שלנו, שהוא אור השמש, מתיחס הוא ביחס ישר באיזה אופן שהוא עם אותו האור הראשוני שהוא עכשיו לגבנו בבחינת 'נגנז'. שאם לא היה לאור שלנו שום שייכות ושום זיקה לאותו האור הראשוני... אי אפשר היה לברך על שניהם בבת אחת באמירת המלים 'יוצר אור'. שהרי פשוט הוא שברכתנו אנו 'יוצר אור' הוא דוקא בזמן הופעת האור שלנו. ואם כן בודאי שזמן הופעת האור שלנו משתייך הוא גם להופעתו של האור הראשוני בגניזה. החידוש הגדול הגנוז בדברים הללו הוא שהאור שלנו הוא מציאות נבדלת במהותה ובעצמיותה משאר כל סוגי המציאות המתקיימים בעולם. שכן על שום מציאות אחרת, בלעדי מציאות האור, לא יתכן לומר שבמהותה היא משתייכת למהות האור הראשוני" [ראה גבורות ה' פנ"ז (רצז:), ושם הערה 135, שיסוד זה (השייכות של האור שלנו לאור שנגנז) עולה מדבריו שם]. @**וצרף לכאן**^ דברי המלבי"ם [שמות י, כב] שכתב [אודות מכת חושך]: "הקב"ה השפיע אז אור הגנוז, ואור הרוחני, שלפי ערכנו יקרא בשם חושך. כמו שאור השמש הוא חושך אצל העטלף... דבעוה"ז הלבישו ה' בנרתיק, וגנזו באור השמש, כי אין בעלי חומר יכולים לסובלו. ובמצרים הפשיטו השם יתברך מנרתיקו, והחשיך את עיני המצריים, וישראל הוכנו אז לסבול האור, וראו על ידו מה שבמטמוניות". וכן כתב במאור ושמש פרשת בא [ד"ה ואיתא בכתבי] בשם האר"י ז"ל. [↑](#footnote-ref-63)
64. <> כמו שאמרו [קידושין לט:] על עולם הבא "עולם שכולו טוב". ואודות שעולם הבא מתייחס לאור, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכז:]: "ואמר 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות' [תהלים צב, ג]. כי הבוקר הוא עולם הבא, שהוא כולו אור, כדאיתא בפרק קמא דפסחים [ב:], שנקרא עולם הבא 'בוקר', ועולם הזה נקרא 'לילה'... ובודאי בעולם הבא אז נראה החסד והטוב שהשם יתברך עושה עם הצדיקים". ובנתיב התורה פ"י [תט.]: "עיקר העולם הבא שהוא מתייחס לאור, וכמו שאמרו [חגיגה יב.] 'וירא את האור כי טוב' [בראשית א, ד], ראה את האור שאינו ראוי לעולם הזה, וגנזו לעולם הבא. כי האור הוא מסולק לגמרי מן ההעדר". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "כי הצלם הזה [של אדם] הוא אור עליון שזורח על האדם... ואור זה הוא אור עולם הבא... ולכך אמרו [ב"מ נט.] המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא. כי הוא מכבה ומפסיד את אור הצלם הזה, אשר אורו מן עוה"ב, ולכך אין לו חלק לעוה"ב גם כן". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה". ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "עולם הבא דומה אל אור שאין לו הפסק". ובח"א לב"ב ח: [ג, סא.] כתב: "עולם הבא לא יהיה בו חסרון והעדר כלל, לכך עולם הבא הוא כולו אור". [↑](#footnote-ref-64)
65. <> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כ [יג:]: "פירוש, שדרך הכתוב לכתוב 'וירא אלקים כי טוב' אחר גמר מעשה, וכאן כתיב 'וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל', ומשמע בשביל שראה הקב"ה שהוא טוב, 'ויבדל', וקשה איך תלה ענין ההבדלה במה שהוא ראה שהוא טוב. ולפיכך אנו צריכין למדרש ש'ראהו שאינו כדאי וכו'', והשתא אתי שפיר 'וירא אלקים את האור כי טוב' ואינו נאה וכו', והבדילו". @**ואם תאמר**^, הרי על כל מעשה בראשית נאמר "וירא אלקים כי טוב", אף על בריאת הבהמות וחיות ושאר יצורים חומריים. ועד שאתה מוכיח מהנאמר "וירא אלקים את האור כי טוב" שתיבת "טוב" נאמרת על הנבדל מהגשמי, תוכיח את ההפך מהנאמר [בראשית א, כה] "ויעש אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו וירא אלקים כי טוב". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-65)
66. <> כמו שכתב רש"י [שמות א, יג] "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו". [↑](#footnote-ref-66)
67. <> מעין כן כתב בגבורות ה' פי"ב [תקס.]: "וכאשר התחילו עוד מצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם, היו פרים ורבים עוד יותר. שכך המדה נותנת, כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש, וכיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית כאשר כח הגוף חלש. לפיכך היו פרים ורבים, כיון שהיו משעבדים אותם להחליש כח הגוף, וכל שהיה כח הגוף נחלש, גבר כח אלקים יותר להיות ישראל דבקים בברכת אלקים. וזה [שמות א, יב] 'כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ'. וזהו דוקא בישראל, שעיקר כחם הוא כח אלקי, לא כח גופני". וכן כתב שם פ"י [תקכז:], פט"ו [לז.], פמ"ג [ריב.], וגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.]. הרי ששעבוד מצרים פתח לפני ישראל עולמות נבדלים מהחומר. @**ויש לשאול**^, כי בגבורות ה' תחילת פ"מ [סב.] הביא את דברי רבי אליעזר [מכילתא שמות יג, יח] שהקב"ה הסב "את העם דרך המדבר ים סוף" [שמות יג, יח] כדי ליגען לצרפן ולנסותן. וכתב שם [סד:]: "כל זה עשה הקב"ה להם, כי בעת היציאה היה שכינת הקב"ה עם ישראל, ורצה להסיר פחיתותם, לכך היה מייסר את ישראל, ובזה היה ממרק את ישראל, והיו טהורים זכים ראויים לקבל מעלה עליונה... היה מייסר אותם בגוף ובנפש ובשכל, כדי לזכותם אל המעלה הגדולה על ידי יסורים שיקנו עתה בעת היציאה שנעשו לעם, ולפיכך היה מיגען מצרפן ומנסן". אך כאן מבאר שיסורי שעבוד מצרים הועילו לזכך את ישראל לקבלת התורה, ומדוע [לדעת רבי אליעזר] זה לא הספיק, אלא היה צורך לייסרן שוב בעת היציאה ממצרים כדי לקבל התורה. ושמעתי לבאר שהיסורין שהיו בשעבוד מצרים היו לישראל בטרם שנעשו לעם ["כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים" (לשונו בדרשת שבת הגדול, תקמד:), וראה להלן בדרשה הערה 558], לכך היסורין בשעבוד מצרים היו על כל יחיד ויחיד. אך לאחר שישראל יצאו ממצרים הם נעשו לעם, ומעתה בעי יסורין גם לעם, בנוסף לכל יחיד ויחיד. וכן לשונו בגבורות שם מורה, שכתב: "היה מייסר אותם בגוף ובנפש ובשכל... על ידי יסורים שיקנו עתה בעת היציאה &**שנעשו לעם**^". ודו"ק. [↑](#footnote-ref-67)
68. <> ובהעדר הסבה [שעבוד מצרים], ייעדר המסובב [קבלת התורה]. וראה להלן הערה 114. ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "לא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה" [ראה להלן בדרשה הערות 557, 1137]. וכן אמרו במשנה [אבות פ"ה מי"ז] "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר, בטלה אהבה". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 19-20. ויש להעיר, ששבט לוי לא נשתעבד במצרים, וכמו שכתב רש"י [שמות ה, ד] "מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי. ותדע לך, שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות", ומדוע זכו להיות בקבלת התורה יותר מיתרו. ויש לומר, כי הטעם ששבט לוי לא נשתעבד הוא עצמו מכשירתם לקבלת התורה. דהנה בגבורות ה' פט"ז [עה:] כתב הטעם ששבט לוי לא נשתעבד במצרים, וכלשונו: "הדבר הוא ידוע במה שאמרו רז"ל [שמו"ר ה, טז] כי שבט לוי לא נשתעבד במצרים... וכל זה מפני קדושת השבט הזה. כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... וכל זמן שהיו כלל ישראל בשיעבוד, לא היה ראוי לשבט לוי להיות הם מושלים על המצרים. מכל מקום זכות עצמם וקדושתם הועיל שלא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל. ואיך יהיה מושל עליהם החומר הגרוע הזה, הם המצריים". וברי הוא שכשם שקדושת שבט לוי מנעה מהם השיעבוד, כן היא מונעת מהם היסורים שהוצרכו לשאר ישראל כדי למעט "גופם עד שהיו ראויים אל התורה השכלית" [לשונו כאן]. כי שבט לוי ראוי אל התורה השכלית אף ללא היסורין.

    **% [ב]** [↑](#footnote-ref-68)
69. <> מקשה על עצמו, מדוע יתרו הופקע מלקבל את התורה מחמת שלא היה בשעבוד מצרים, בעוד שגם אומות העולם לא היו בשעבוד מצרים, ומ"מ הקב"ה הציע להם את התורה. ובפשטות שאלה זו קשה גם לפי מהלכו הקודם בשליחת יתרו לארצו [שיתרו לא היה ביציאת מצרים, ומחמת כן אינו יכול לקבל התורה בכפיה], שהרי גם האומות לא היו ביציאת מצרים, ומחמת כן אינן יכולות לקבל התורה בכפיה. אך בהמשך דבריו [לאחר ציון 74] כתב על יתרו "והרי לא נשתעבד במצרים עד שהיה זוכה לכך", הרי שמגביל את דבריו רק למהלכו השני. ויל"ע בזה [ראה להלן הערות 80, 114, ששוב הוקשה כן]. @**ומכל מקום**^ מפשטות דבריו משמע שהיה בידי האומות לקבל התורה, ורק שהם סירבו לקבלה. וכן משמע מדבריו להלן [לאחר ציון 78], שחזר שם על דבריו כאן. אמנם למעלה [הערה 32] הובאו דבריו בגבורות ה' פע"ב [תקג.], שכתב: "וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן, 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו' [דברים לג, ב], וכתיב [חבקוק ג, ג] 'אלוק מתימן יבוא', מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה". ולפי זה משמע שלא היה בידי האומות האפשרות לקבל את התורה, כפי שאין לבעל חי האפשרות לקבל את השכל. ואולי כוונתו כאן היא שאמנם האומות מופקעות מקבלת התורה, אך אין זה מחמת שלא נשתעבדו במצרים, אלא מחמת שחסרה להן ההכנה הנצרכת לתורה. ועל כך מקשה, שאם יתרו הופקע מקבלת התורה מחמת שלא השתעבד במצרים, מדוע אין סיבה זו כחה יפה גם כלפי האומות. [↑](#footnote-ref-69)
70. <> מה שמדגיש שישראל הם "ראשונים אל קבלתה לעמוד בסודיה ולדעת את דרכיה" [שזו ההבנה של תורה], יוסבר היטב על פי דברי המדרש [שמו"ר ל, ט], שאמרו "נתן האלקים לעובדי כוכבים מצות גלומיות שיגעו בהן, ולא הפריש בהן בין טומאה לטהרה. באו ישראל ופירש להם המצות כל אחת ואחת עונשה ומתן שכרה... לכך נאמר [תהלים קמז, יט] 'חוקיו ומשפטיו לישראל וגו''". ובתפארת ישראל פי"ז [רסד:] הביא את המדרש הנ"ל, וכתב: "למכחישי ה' לא נתן להם המצות רק גלומות, ולא הפריש בין טומאה לטהרה. וזה יורה על שאין ראוי להם התורה בבירור החכמה והשכל לגמרי. ולכך אף אם נתן להם מצות, לא היו המצות להם להבדיל בין דבר לדבר, שזהו בירור השכל שבתורה כאשר מבדיל בין דבר לדבר... לא היה ראוי לאומות התורה השכל הבירור, והוא ההבדל בין דבר לדבר, רק בענין גס לבד. אבל לישראל נתן אמתת דרכי ה' בבירור. וזה נרמז בכתוב [תהלים קמז, יט] 'מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל', פירוש מגיד כל דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו בבירור הגמור לישראל. 'לא עשה כן לכל גוי' [שם פסוק כ], שלא הגיד להם התורה בשלמות, כי 'מצות ומשפטים בל ידעום' [שם], היינו בבירור הדבר מה שצוה לישראל" [ראה למעלה הערה 13, ולהלן הערה 198]. ובגו"א במדבר פט"ו סוף אות כו [רלב:] דן שם לגבי הגדר של השבת שנצטוו עליה במרה [שבת פז:], וכתב: "נראה, כיון דלא כתב בתורה שבת של מרה, רק 'שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו' [שמות טו, כה], לא הוי זה בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר המצות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצות בני נח... ולא נחשב זה מכלל שבת שכתב בתורה. והחילוק, שאין להם רק כללות ולא פרטות ודקדוקים, שלא נתנו להם רק הלכות שבת, ולא דקדוקיה ופרטותיה". ובנתיב התורה פי"ד [תקנו.] כתב: "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... כי אין חכמי האומות ראוים אל השכל האלקי הנבדל, שהיא התורה" [הובא בחלקו להלן בדרשה הערה 163]. וראה בחינוך מצוה תטז, ועשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ג פכ"א. וצרף לכאן את דברי האחרונים [שו"ת החת"ס יור"ד סימן קפד, וסימן שיז, מנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב] שדנו לומר דבחיובא דשבע מצות בני נח גם קטנים נכללים [כשיש להם דעת מסויימת]. ואודות שהמלאכים רצו שסוד התורה ישאר בעליונים, ולא ינתן לאדם, ראה להלן בדרשה הערה 163. [↑](#footnote-ref-70)
71. <> הנה יחוד ישראל לתורה הוא אחד מהנושאים העתיקים בספרי המהר"ל. וננקוט בכמה מקומות; בגבורות ה' פמ"ה [שנא:] כתב: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ושם פע"ב [תקד.] כתב: "לא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה... ובפרק אין צדין [ביצה כה:], תניא, רבי מאיר אומר, מפני מה ניתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם, 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב]. ותניא רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראוים הללו לתת להם דת אש, עד כאן. ורצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים. כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל, בלתי פועל. ומה שישראל עזים מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל. וכל מי שהוא ביישן, מתפעל. וראוים גם כן שתנתן להם דת אש, שהתורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר. וראוי להתחבר בישראל, שיש להם נפש נבדלת בלתי חמרית, דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". ובתפארת ישראל פ"א [מא:] צירף למיאון האומות את מאמרם [יבמות סא.] שאין האומות קרויות "אדם", וכלשונו: "בגמרא... שהם לא רצו לקבלה. והכוונה בזה כי אין ראוי להם התורה והמצות, שהם הפעולות והמעשים האלקיים, שאין נפשם מוכן לזה, כי אם ישראל מצד נפשם האלקית... והוא עצמו מה שאמרו ז"ל אתם קרוים 'אדם', ואין עכו"ם קרוים 'אדם'. וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש. ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך, לכך הם קרוין 'אדם' בפרט בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'. ומפני זה המצות, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות בפרט לישראל בשלימות" [ראה להלן הערה 102, ובדרשה הערות 182, 327]. ושם ר"פ יז [רנח.] כתב: "התבאר בפרקים הקודמים כי התורה הזאת בלתי מוכנים אליה כי אם ישראל. ואם כן הוסר השאלה למה לא נתן התורה בתחלת העולם, כאשר עדיין לא היו עם ישראל". ושם פס"ח [תתרסט:] כתב: "התורה היא מיוחדת לישראל, כדכתיב [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב'. ובפרק ארבע מיתות [סנהדרין נט.], אחד ממכחישי ה' שעסק בתורה חייב מיתה... כי התורה היתה מתייחסת לישראל בפרט, ולכך היא מאורסה לישראל דוקא, ואינה שייכת לאחרים". ובנצח ישראל פי"א [רצג.] כתב: "אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם, שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:], ובכמה מקומות, על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו'', מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד. ואין ספק בדבר הזה, כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה. ומכל שכן כי נתינת התורה שהוא על הכל, איך אפשר לומר שיהיה אפשר בזה חילוף לתת לעם אחר, דבר זה לא יתכן כלל". וראה להלן בדרשה הערות 1183, 1188. [↑](#footnote-ref-71)
72. <> חידוש גדול יש בדברים אלו. והוא, שכאשר אמרו חכמים [ע"ז ב:] שהקב"ה הציע את התורה לאומות העולם, אין כוונת חכמים שהקב"ה הציע את התורה רק לאומות העולם, ולא לישראל, אלא שהקב"ה הציע התורה לאומות בעקבות קבלת ישראל. אמנם פשטות לשון חכמים לכאורה לא משמע כן, שאמרו [שם] "כתיב [דברים לג, ב] 'ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו', וכתיב [חבקוק ג, ג] 'אלוק מתימן יבוא וגו'', מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל וקבלוה". הרי קבלת ישראל באה בעקבות סירוב האומות לקבלה, ומשמע שאם האומות היו מקבלות התורה, שוב לא היתה התורה ניתנת לישראל. וכן בגו"א דברים פל"ג אות ג [תקו.] כתב: "בא אל עשו וישמעאל, והם היו ראוים לקבל אותה מפני שהם זרע אברהם, ואפילו הכי לא קבלו אותה... &**אז**^ בא אל ישראל, כי מעכשיו לא נשאר אחד", וראה להלן בדרשה הערה 491. ויל"ע בזה. @**ובביאור דבריו**^ כאן נראה, כי יש בתורה צד נותן [הקב"ה] וצד מקבל [אדם], והאומות אינן שייכות לתורה מצד המקבל, ורק שייכות אליה מצד הנותן, לעומת ישראל ששייכים לתורה גם מצד המקבל. לכך "עיקר קבלתה לישראל בלבד", כי רק בקבלה זו יש את שני הצדדים של התורה [נותן ומקבל], לעומת האומות, החסרות צד המקבל. ומכל מקום אף האומות מיהא יכולות להצטרף כטפל לקבלת התורה של ישראל, כי יש להן שייכת מסויימת לתורה מצד הנותן. ואודות שהתורה שייכת לאומות מצד הנותן, כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.]: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל" [ראה להלן בדרשה הערה 472]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] כתב: "מפני כך התורה היא ניתנה אל הכל... כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה. וזהו מעלת ומדריגת התורה כאשר היא לכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". ובגו"א שמות פ"כ אות ז [צד.] כתב: "נתינת התורה שייך לכל האומות, והקב"ה החזיר את התורה על כל האומות... כיון שהתורה שייכת אל כל האומות". ובח"א לע"ז ב: [ד, כ.] כתב: "כי התורה היא מצד השם יתברך, לכך היא שייכת לכל, כי התורה היא החכמה העליונה ושייכת לכל האומות, רק מצד המקבל שייכת לישראל דוקא, אבל מצד התורה עצמה, אין גבול אליה, והיא מונחת לפני הכל... אם יש כאן מקבל". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 425] כתב: "כי השם יתברך הורה בזה לברואי עולמו שכמו שהוא יתברך אדון ואלקי הכל, כך התורה היא הכל. והוא שיורה על מעלת התורה שהיא לכל, ועל פחיתות האומות שמאסו בה מלקבלה". וראה להלן הערה 79, ובדרשה הערה 446. [↑](#footnote-ref-72)
73. <> אודות שהאומות טפלות לישראל, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ס [תמט:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם". ובביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצד.] כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות אינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... תלוים בישראל". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר". ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה אי אפשר שיהיו נבראים ישראל בלבד". @**ובכמה מקומות**^ ביאר לפי זה מדוע רק ישראל נקראים "בנים" למקום [דברים יד, א], לעומת אומות העולם. כגון, בביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (ע:)] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:]. ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא 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'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים'... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ועוד. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-73)
74. <> ומי שהוא שוה לזולת אינו טפל לזולת, כי יחס הטפל לעיקר הוא יחס של תלות הטפל בעיקר, וכמו שכתב באור חדש פ"א [שא.]: "האומות אינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל, נחשבים ישראל יושבים, והאומות תלוים בישראל. שכל דבר שהוא עיקר הוא נטוע במקומו, ונקרא 'יושב', והוא נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו", וזה כמובן לא היחס הקיים בין שוים. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות, וכך מכל עיקר יוצאים טפלים. ושמעתי ממו"ר זצ"ל, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות. ולכך לכל "עיקר" יש "טפל", כי הטפל כרוך אחר העיקר כמו הפרי הכרוך אחר האילן, ומדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות. ושמעתי משמו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, כי תיבת "טף" ותיבת "טפל" בני חדא בקתא אינון, ו"טף" מתורגם בארמית "טפלא" [בראשית מז, יב]. והטעם לדמיון זה הוא כי לכל עיקר יש טפל, ולכל מוליד יש טף. זאת ועוד, הרי נאמר [תהלים קיט, סט] "טפלו עלי שקר זדים", וכן "ואולם אתם טופלי שקר" [איוב יג, ד], וכתב הרד"ק [ספר השרשים שורש טפל] ש"ענין הסמיכה והדבוק, וכן בדברי רבותינו ז"ל אמרו [ברכות יג.] 'שיהא ישראל עיקר ויעקב טפל לו', כלומר דבק לו ומחובר אליו". הרי לשון חכמים של "עיקר וטפל" הוא המשכה מלשון המקרא שהוא "הסמיכה והדבוק ומחובר אליו". לכך ברי הוא שיחס זה אינו קיים כלל בין שוים, כי אין תלות בין שוים. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; הנה מצינו בלשון חכמים עוד תיבה ששרשה טפל, והיא "מטפל" ["מטפל בהן עד שנים עשר חודש" (ב"מ כח:), "בעלים מטפלין בנבילה" (ב"ק טו.)]. ומהי שייכותה של תיבה זו ל"עיקר וטפל". אלא הם הם הדברים; הואיל והעיקר "נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו" [לשונו באור חדש הנ"ל], לכך כל התעסקות ונשיאה בעול נקראת על שם היחס שהעיקר מעניק לטפל. והרצתי זאת למו"ר זצ"ל והוטב בעיניו. @**ובגבורות ה' פמ"ב**^ [קצז.] ביאר את המ"ד [זבחים קטז.] שיתרו שמע מתן תורה ובא להתגייר, וכתב: "איך יתחברו בהם [בישראל] האומות האחרות, כיון שישראל בעצמם הם ישראל, אומה אחת, והגר הוא מאומה אחרת. אבל עכשיו שישראל קבלו גם כן מעלה העליונה, היא מעלת התורה, גם כן הגרים אפשר להם לקבל התורה, ולפיכך בא יתרו להתגייר, כי אפשר לכלול גם כן הגרים עם ישראל, שמקבלים התורה גם כן. ובזאת המעלה בא יתרו להתגייר ולהתחבר בישראל, כי יש לישראל קבלת התורה, שהגרים מקבלים גם כן". הרי שהגרים [ויתרו] יכולים להצטרף למעלת ישראל בקבלת התורה, ובודאי שהצטרפות הגר לישראל היא הצטרפות הטפל לעיקר, ולכאורה זה סותר לדבריו כאן שכתב שיתרו מצטרף לקבלת התורה כשוה בין שוים, ולא כטפל לעיקר. אך זה לא קשה כלל, כי כאן איירי אם יתרו היה נמצא יחד עם ישראל בשעת קבלת התורה, שאז היה שוה בין שוים. אך בגבורות ה' איירי למ"ד שיתרו בא לאחר מתן תורה, ולאחר שכבר ישראל קבלו את התורה, ואז ברי הוא שזו הצטרפות של טפל לעיקר. [↑](#footnote-ref-74)
75. <> למאן דאמר יתרו קודם מתן תורה בא [זבחים קטז.]. [↑](#footnote-ref-75)
76. <> קשה טובא, שלמעלה [תחילת ההקדמה] כתב שהפסוק "וישלח משה את חותנו" היה אחר מתן תורה בשנה השניה, שכתב: "יש לשאול, למה נסמכה פרשה זאת אל [שמות יח, כז] 'וישלח משה את חותנו' שקדם לה. ואף למאן דאמר [זבחים קטז.] יתרו קודם מתן תורה בא, שלוחו אל ארצו לא היה עד אחר מתן תורה עד שנה שניה, שהרי מצינו במסע הדגלים שאמר לו משה [במדבר י, כט] 'נוסעים אנחנו אל המקום וגו' אל נא תעזוב אותנו', ואם כן למה &**הקדימה**^ תורה קרא ד'וישלח משה' ל'בחודש השלישי'". הרי שמבאר שהפסוק "וישלח משה" נכתב קודם לזמנו, ואילו כאן מבאר שלא נכתב קודם לזמנו, אלא כך אכן היה [שיתרו נשלח לארצו לפני מתן תורה]. @**זאת ועוד**^, כי רש"י [שמות יח, יג] להדיא שלל את האפשרות לומר שיתרו נשלח לארצו ולאחר מכן חזר, שכתב: "אף לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא, שילוחו אל ארצו לא היה אלא עד שנה שניה. שהרי נאמר כאן 'וישלח משה את חותנו', ומצינו במסע הדגלים שאמר לו משה [במדבר י, פסוקים כט, לא] 'נוסעים אנחנו אל המקום וגו' אל נא תעזוב אותנו'. ואם זו [שליחת יתרו] קודם מתן תורה, מששלחו והלך היכן מצינו שחזר". ובגו"א שם אות כט [לא.] ביאר את דברי רש"י, וכלשונו: "והיכן מצינו שחזר. פירוש, דאין דרך הכתוב לכתוב השילוח בפירוש בתורה, ואחר כך ידבר שהיה שם ולא יהיה נזכר הביאה, דאין זה דרך הכתוב... והנה אם היה זה השילוח מיד, וחזר אחר כך, היה להיות נזכר בחזרה, וזה פשוט". וכיצד כאן סותר את דברי רש"י ואת דברי עצמו. @**אך מצינו**^ חברים למהר"ל, והם תוספות השלם [שמות יח, יג, אות א], שכתבו: "לא הוצרך הפסוק לפרש שחזר, אבל מ"מ חזר. וכן איתא בתנחומא [ישן יתרו אות יא] שיתרו בא קודם מתן תורה, והלך קודם מתן תורה, וחזר בשנה שניה, וכן איתא במדרש 'בשמחתו לא יתערב זר' [משלי יד, י], זה יתרו, שהיה כל ימיו בשלוה, אל יתערב עם ישראל בשמחת מתן תורה, וזהו שנאמר 'וישלח משה את חותנו', וסמיך ליה 'בחדש השלישי'". ואע"פ שהמהר"ל עצמו בתחילת הדרשה לא פירש כן [ש"וישלח משה" איירי לאחר מתן תורה], על כך נבאר שדבריו בתחילת הדרשה הם לפי מהלכו הראשון [שיתרו נשלח מחמת שהתורה צריכה להנתן בכפיה], אך מהלכו השני [ששעבוד מצרים הוא תנאי לקבלת התורה] מבוסס על המדרש תנחומא הנ"ל, ומשם אכן מוכח ש"וישלח משה" היה קודם מתן תורה, וכמו שביארו תוספות השלם. ודע, שהחזקוני [שמות יח, יג] גם כן העיר מהמדרש הנ"ל, ויישבו, שכתב: "כלומר אם פרשת 'ויהי ממחרת' נאמרה קודם מתן תורה, ובשנה שניה במסע הדגלים חזר, ואמר לו משה 'נוסעים אנחנו'... היכן מצינו שחזר ואמר לו משה 'נוסעים אנחנו'. ומה... שדרשו רבותינו שלא רצה הקב"ה שישתתף יתרו עם ישראל בשמחת קבלת התורה לפי שלא היה עמהם בצרת השעבוד, מכל מקום לא שלחו משה באותו הפרק לארצו, אלא על פי הדבור נסתלק ונתרחק מעל ישראל עד שקבלו התורה, ואחר כך חזר לו אצל ישראל ללמוד תורה, והיה שם עד שנה שניה במסע דגלים, ואז אמר לו משה 'נוסעים אנחנו וגו''". אך כאמור התוספות השלם [והמהר"ל בעקבותיהם] לומדים שלפי המדרש הזה אכן יתרו נשלח לארצו לפני מתן תורה, וחזר לישראל לאחר מתן תורה. וכן חזר וכתב להלן בדרשה [לאחר ציון 634]: "כי בהוציאו אותם משם היו ראויים מצד זה לקבלת התורה, כמו שביארנו שבזאת הסבה יתרו, אשר לא היה בשעבוד מצרים, שלחו משה קודם מתן תורה אל ארצו, לשלא יהיה במעמד ההוא". [↑](#footnote-ref-76)
77. <> לכך הקב"ה סיבב שיתרו יבוא רק לאחר מתן תורה. [↑](#footnote-ref-77)
78. <> פירוש - הפסוק "וישלח משה" היה בהכרח לאחר מתן תורה [כי איירי כאן למ"ד יתרו בא לאחר מתן תורה], אך נכתב קודם מתן תורה, להודיעך שהקב"ה סיבב שיתרו לא יהיה עם ישראל במתן תורה. [↑](#footnote-ref-78)
79. <> לשון המכילתא [שמות כ, ב] "מפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל. שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר, לפי שנתנה בארצו, לפיכך לא קבלנו... לפיכך נתנה תורה במדבר... במקום הפקר". ובילקו"ש [ח"ב רמז תסג] "אמר הקב"ה, בתחלה לא נתתי את התורה לא במקום ארץ חשך, ולא במקום סתר, ולא במקום אפלה, אלא במדבר נתנה התורה, במקום הפקר. שאילו נתנה התורה בארץ ישראל, היו אומרים להם לאומות העולם אין לכם חלק בה, לכך נתנה במדבר דימוס בפרהסיא, במקום הפקר, לומר כל הרוצה לקבל יבא ויקבל". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], ותפארת ישראל פט"ז [רמב:], והובא למעלה הערה 72. וראה להלן בדרשה הערה 336 אודות שהמדבר הוא מקום הפקר. [↑](#footnote-ref-79)
80. <> פירוש - מקשה איך אמרו במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 43, והוא תנחומא ישן יתרו אות יא, וילקו"ש ח"א רמז רעא] שיתרו לא קבל את התורה מחמת שלא היה בשעבוד מצרים, הרי במכילתא אמרו שהתורה ניתנה במדבר במקום הפקר כדי שכל הרוצה לקבלה יכול לקבלה, והרי האומות לא היו בשעבוד מצרים. ושוב יש להעיר על קושי זה, למה הקושי מהמכילתא הוא רק נגד מהלכו השני [ששעבוד מצרים הוא תנאי לקבלת התורה], הרי הקושי מהמכילתא הוא גם נגד מהלכו הראשון [שגאולת מצרים היא תנאי לקבלת התורה], שאיך האומות יכולות לקבל את התורה, הרי הן לא היו בגאולת מצרים [כך הוקשה למעלה הערה 69, ולהלן הערה 114]. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-80)
81. <> למעלה [לאחר ציון 69]. [↑](#footnote-ref-81)
82. <> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 69]. ורש"י [דהי"א כט, י] כתב: "אמר דוד, גר אחד היה יתרו בין שש מאות אלף". וקצת תמוה, שכבר למעלה [לאחר ציון 68] העיר שאלה זו, ויישבה כפי שמיישב כאן, ומה ראה לחזור שוב על דברים אלו. [↑](#footnote-ref-82)
83. <> כמו שנאמר [שמות יב, לח] "וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבד מאד", ופירש רש"י [שם] "ערב רב - תערובות אומות של גרים". ושוב כתב רש"י [שמות לב, ז] "שחת עמך - 'שחת העם' לא נאמר, אלא 'עמך', ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם, ולא נמלכת בי, ואמרת טוב שידבקו גרים בשכינה, הם שחתו והשחיתו". ומקשה, מאי שנא יתרו מערב רב, דאידי ואידי גרים הם שהיו בתוך ישראל, ומדוע יתרו הופקע ממתן תורה, לעומת ערב רב שלא הופקע. אמנם הרמב"ן [שמות יט, ב] כתב: "'ויחן שם ישראל נגד ההר' [שם]. ויתכן שהבדילו מתוכם כל האספסוף אשר בקרבם, וחנו בני ישראל לבדם לפני ההר, וערב רב אחריהם, כי לישראל יתן התורה, כמו שאמר [שם פסוק ג] 'כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', וזה טעם 'ויחן שם ישראל'". ולכאורה לפי זה לא יקשה מערב רב, כי באמת אף הם הובדלו במתן תורה משאר ישראל. אך קושית המהר"ל עדיין במקומה, דמדוע יתרו נשלח לארצו, לעומת ערב רב, שאף שהובדלו משאר ישראל, מ"מ היו נמצאים במתן תורה. [↑](#footnote-ref-83)
84. <> לשון הרשב"ם [שמות יב, לח] "ערב רב - לשון תערובות, כדכתיב [תהלים קו, לה] 'ויתערבו בגוים'". והרד"ק בספר השרשים, שורש ערב, כתב: "'ובשמחתו לא יתערב זר' [משלי יד, י], 'ויתערבו בגוים'... והשם 'וגם ערב רב עלה אתם'... ענין ערבוב והתחברות הדברים. ומזה נקרא העת אחר ביאת השמש 'ערב', 'בערב בשר לאכל' [שמות טז, ח]... מפני שהוא עת החושך, ויתערבו הדברים, שלא יכיר אדם, ולא יפריד בין דבר לדבר". ובגבורות ה' פמ"א [קסה.] כתב: "נקרא התחלת החושך 'ערב', מלשון עירוב, והתחלת האור מלשון 'בקר', שהוא לשון בקור בין דבר לדבר, הפך העירוב". ושם פנ"ו [רסז:] כתב [לגבי מכת ערוב]: "הערוב נקרא 'ערוב' על שם עירוב מן חיות רעות. והנה החושך גם כן נקרא 'ערב' הפך היום שנקרא 'בוקר', ופירשו המפרשים כי הלילה נקרא 'ערב' לפי שבו מתערב הכל, ואין הבדל בין דבר לדבר. והבקר נקרא 'בקר' על שם שיכול לבקר בין דבר לדבר". וכן כתב בח"א לשבת כה: [א, ח.]. הרי "ערב" הוא מלשון ערבוביא. [↑](#footnote-ref-84)
85. <> פירוש - העדר שם מורה על העדר חשיבות, וכמו שפירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", שכתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, ל] 'כי בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר בגנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם]. וכן ביאר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [קפו:], גבורות ה' פט"ז [סט:], שם פמ"ב [קפג.], ושם פס"ד [עא:]. ובדר"ח פ"ד מ"א [ג.] ביאר לפי זה ששמעון בן זומא נקרא סתם "בן זומא", ושמעון בן עזאי נקרא סתם "בן עזאי", שהואיל וכבר בילדותם "יצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם" [לשונו שם]. וראה להלן בדרשה הערה 415. [↑](#footnote-ref-85)
86. <> שנתן עצה למנות דיינים שיעזרו למשה [שמות יח, יז-כג]. וכן משה אמר ליתרו [במדבר י, לא] "אל נא תעזוב אותנו כי על כן ידעת חנותנו במדבר והיית לנו לעינים", ופירש רש"י [שם] "והיית לנו לעינים - כל דבר ודבר שיתעלם מעינינו תהיה מאיר עינינו". והואיל וצריכים לו, אין יתרו בטל אצל ישראל, כי כל הבטול של ערב רב שנזכר כאן הוא מחמת שאין להם שום חשיבות, אך הואיל וישראל צריכים ליתרו, אם כן יש ליתרו חשיבות, לכך אין הוא בפרשה של בטול הנובע מהעדר חשיבות. וכן השו"ע [יו"ד סימן קא ס"א] כתב "חתיכה הראויה להתכבד דינה כבריה, דאפילו באלף לא בטלה". ושם [סימן קי ס"א] כתב "דבר חשוב אוסר במינו בכל שהוא". ותוספות [מעילה כא: ד"ה פרוטה] כתבו "מטבע חשיב, ולא בטיל". הרי שאין בטול לדבר חשוב. [↑](#footnote-ref-86)
87. <> פירוש - יתרו נקרא על שם שהוא יתור ותוספת על ישראל, לכך אינו בטל אצל ישראל, כי "תוספת" עומדת כנגד "בטל", כי התוספת או החסרון אינם בטלים, שאם הם היו בטלים, הם לא היו נחשבים לתוספת או לחסרון. ואודות ש"יתרו" הוא מלשון יתור ותוספת, כן כתב רש"י [שמות יח, א] "'יתר', על שם שיתר פרשה אחת בתורה". ובסמוך יבאר שיתור בתורה שוה ליתור בישראל. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמג.] כתב: "אמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספת ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'. אבל יתרו שלא היה בצרה, והיה אוהב את ישראל, ובא אליהם להיות אתם, ונתוסף יתרו על ישראל, היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו''. אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'... ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר 'ברוך'. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין". וראה להלן בדרשה הערה 729. [↑](#footnote-ref-87)
88. <> מה שמאריך לומר "כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל שקבל עליו תורת משה", ולא כתב רק "כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל", נראה כי מצינו שאברהם גם כן נקרא "גר", שאמרו [סוכה מט:] "אברהם, שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י [שם] "תחילה לגרים - בנדבת לבו להתגייר". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:] כתב: "היה יתרו, שהיה גר כמו שהיה אברהם". אך יתרו הוא גר ראשון שקבל עליו תורת משה. ואם תאמר, כל ישראל היו גרים במתן תורה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנא.]: "בודאי [ישראל במ"ת] נתגיירו, כדמוכח בפרשת משפטים [שמות כד, ו], שהרי היו צריכים מילה וטבילה וקרבן [רש"י שם]". וכן בגו"א ויקרא פכ"ד אות יא [קצט.] כתב: "ישראל בעצמם [יוצאי מצרים] היו צריכין לקבל גירות, שהרי אבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה וקרבן כשאר גרים [כריתות ט.]". וגירות ישראל לקבל תורת משה היתה קודמת לקבלת יתרו את תורת משה, וכיצד כתב שיתרו הוא הגר הראשון שקבל על עצמו תורת משה. אך זה לא קשה, שממקום שבאת [הגו"א בראשית פמ"ו אות ה] ביאר ששאני גירות ישראל במתן תורה משאר גירות, משום שה' כפה על ישראל הר כגיגית [שבת פח.], וכפיה זו מונעת את ההלכה של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [יבמות כב.], וכלשונו שם [שנא.]: "הם [ישראל] הוכרחו לקבל, דהא כפה עליהם הר כגיגית, ולא אמרינן בזה דהוי כקטן שנולד. דודאי מי שנתגייר מעצמו, כגון גוי, כיון דלא היה צריך לגייר, והוא מגייר עצמו, הוי בריה אחרת לגמרי. אבל ישראל שיצאו ממצרים, כיון שהיו מחוייבים לקבל את התורה, והיו מוכרחים לזה, אין זה כקטן שנולד" [הובא למעלה הערה 40]. ובגירות של "הוי בריה אחרת לגמרי" יתרו הוא הראשון, שקבל מעצמו תורת משה. והדגשת היות יתרו "הגר הראשון" תבואר להלן הערה 106. [↑](#footnote-ref-88)
89. <> להלן [לאחר ציון 106] יבאר מדוע נקרא "יתרו" בתוספת אות וי"ו. ונמצא שמבאר שני טעמים מדוע יתרו לא היה בטל אצל ישראל [לעומת הערב רב]; (א) ישראל היו צריכים לו. (ב) הוא יתור ותוספת על ישראל, והיתר אינו בטל. ויש להעיר מדבריו בגבורות ה' פ"כ [רכד.], שכתב: "'ותבואנה אל רעואל' [שמות ב, יח], אמרו במדרש [שמו"ר א, לב] שלכך נקרא 'רעואל' על שם שנעשה ריע לאל. ועתה הוא התחלת הדביקות ליתרו אל השם יתברך, שהרי עכשיו התחיל שבא משה אל זרע יתרו, ולכך קראו עכשיו 'רעואל'. רצה לומר כי יש ליתרו חבור והצטרפות לאל, לא כמו שאר גר המתגייר שהוא בטל אצל ישראל, ולא יקרא עליו שם 'ריע לאל'. אבל זה היה ריע לאל, מפני שהיה יתרו ראוי שישא משה רבינו עליו השלום את בתו, והיה תולה בגירותו זיווג משה רבינו עליו השלום. ולפיכך אין לומר שהיה בטל אצל ישראל, כיון שכל כך היה תולה בגירותו זיווג של משה, שהוא עיקר ישראל. ולפיכך נקרא 'ריע לאל', כמו שני אוהבים, שאין אחד בטל אצל אחר". וקשה, שכאן מבאר שרק הערב רב בטל אצל ישראל, לעומת הגרים שלא היו בטלים אצל ישראל. ואילו בגבורות ה' כתב שכל "גר המתגייר הוא בטל אצל ישראל" [ולא רק הערב רב]. ועוד יש להעיר, כי בגבורות ה' מחלק בין יתרו לשאר גרים [שרק יתרו אינו בטל לישראל, אך שאר גרים בטלים לישראל], ואילו כאן מבאר שיתרו מייצג את הגרים בהיותו הגר הראשון. @**ויש לומר**^, שכאשר אומרים על אדם שהוא "בטל אצל ישראל" אפשר לבאר זאת בשני אופנים; (א) האדם טפל לישראל, ויחסו לישראל הוא כיחס טפל אל עיקר, ו"כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (רפא.)]. (ב) האדם מצטרף לגמרי אל ישראל, ונבלע ונטמע בתוך ישראל. דבריו בגבורות ה' הם לפי האופן הראשון [טפל לישראל], ואילו דבריו כאן הם לפי האופן השני [נטמע בישראל]. לכך, מה שכתב בגבורות ה' ש"גר המתגייר הוא בטל אצל ישראל" אין כוונתו שהגר מצטרף לישראל ונבלע בתוכם, אלא כוונתו שהגר נעשה טפל ומסונף לישראל, וישראל הם העיקר, והגר הוא הטפל. ובזה חילק בין יתרו לשאר גרים, שיתרו מעולם לא נעשה טפל לישראל, אלא יחסו לישראל היה "כמו שני אוהבים, שאין אחד בטל אצל אחר" [לשונו בגבורות ה' שם]. אך דבריו כאן [שחילק ביו הגרים לערב רב, ורק הערב רב "בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום, כאילו היו ישראל לבדם"] כוונתו היא שהערב רב נבלע ונטמע לגמרי בתוך ישראל, ואינם חולקים שום חשיבות לעצמם. מה שאין כן הגרים, ובראשם יתרו, אין הם נבלעים ונטמעים בישראל, אלא טפלים לישראל, ועומדים חוץ לישראל. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה מצינו הבדל בין דבריו בגבורות ה' לדבריו כאן בביאור הטעם מדוע יתרו אינו בטל אצל ישראל; בגבורות ה' כתב "אין לומר שהיה בטל אצל ישראל, כיון שכל כך היה תולה בגירותו זיווג של משה, שהוא עיקר ישראל". אך כאן כתב ש"יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו". ומדוע כתב טעמים שונים לתופעה אחת. אלא הם הם הדברים; בגבורות ה' בא לבאר מדוע יתרו אינו כשאר גרים הטפלים לישראל. ועל כך כתב כי דבר של עיקר תלוי בו ["זיווג של משה שהוא עיקר ישראל"], והעיקר הוא להיפך מהטפל, וכשם שמן הנמנע שהעיקר יעשה טפל, כך מן הנמנע שיתרו יעשה טפל כשאר גרים [לכך ההדגשה היא על עיקריות יתרו]. אך כאן בא לבאר מדוע יתרו אינו כמו הערב רב [שהותרו להיות נוכחים במתן תורה, לעומת יתרו]. ועל כך כתב שהערב רב אינם חולקים שום חשיבות לעצמם [ש"היו בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום"], ואילו יתרו "היו צריכים לו", לכך יש לו חשיבות עצמית, המבדילה בינו לבין הערב רב [לכך ההדגשה היא על חשיבות יתרו]. ודו"ק [ראה עוד בגבורות ה' פ"כ הערה 29]. [↑](#footnote-ref-89)
90. <> לשון רש"י [שם] "לשון ספחת, שאוחזין מעשיהם הראשונים, ולומדים ישראל מהם, או סומכין עליהם באיסור והיתר". וכן כתב רש"י [יבמות קט:] "קשים גרים - שאין בקיאין בדקדוקי מצות, ולמדין ישראל ממעשיהן". וכן שוב כתב רש"י [קידושין ע:] "קשין גרים - שאינם זהירים במצות, והרגילים אצלם נמשכים אצלם ולומדים מן מעשיהם". [↑](#footnote-ref-90)
91. <> כן כתב שם רש"י [שם] בפירושו האחרון, ודחאו, וכלשונו: "קשים לישראל כספחת, שאין בקיאים במצות, ומביאין פורענות. ועוד, שמא למדים ישראל ממעשיהן, מפי מורי הזקן. ויש אומר שכל ישראל ערבים זה בזה [ויתחייבו בעבירות של הגרים]. ולאו מילתא היא, שלא נתערבו בשביל הגרים, דאמרינן במסכת סוטה [לז:] נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"ן בריתות, שכולן נתערבו זה בזה, אלמא לא נתערבו על הגרים". וכן תוספות [יבמות מז:, וקידושין ע:] הביאו את דברי רש"י בנדה, והקשו עליהם כפי שהקשה רש"י עצמו. [↑](#footnote-ref-91)
92. <> לשון תוספות [יבמות מז:]: "דקשים גרים לישראל לפי שמתערבין בהם, ואין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל". וכן כתבו תוספות [קידושין ע:, נדה יג:] בשם ר"י. [↑](#footnote-ref-92)
93. <> זהו המשך דברי תוספות [יבמות מז:]. [↑](#footnote-ref-93)
94. <> תוספות [קידושין ע:] כתבו טעם זה בזה"ל: "ויש מפרשים דקשין גרים לישראל כספחת, לפי שהזהיר הקב"ה עליהם בכ"ד מקומות שלא להונות אותם [ראה ב"מ נט:], ואי אפשר שלא יצערום". ושם תוספות כתבו שני טעמים נוספים [שלא הובאו כאן]: "ויש מפרשים, לפי שעל ידי הגרים ישראל בגלות, כדאמר [פסחים פז:] מפני מה ישראל מפוזרים בכל ארצות יותר משאר עובדי כוכבים, כדי שיתוספו עליהם גרים... והרב רבי אברהם גר פירש לפי שהגרין בקיאין במצות ומדקדקין בהם, קשים הם לישראל כספחת, דמתוך כן הקב"ה מזכיר עונותיהם של ישראל כשאין עושין רצונו". [↑](#footnote-ref-94)
95. <> פירוש - אין צורך לבאר שהגרים נחשבים ל"ספחת" משום מה שעלול להתרחש מחמתם [כפי שפירשו רש"י ותוספות], אלא עצם מציאות הגרים בישראל הוא "ספחת", וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-95)
96. <> פירוש - הטוב שיש לישראל הוא בודאי מצד קרבתם לה', וקרבה זו באה לישראל מחמת האבות. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.], בביאור המשנה [שם] "לפום צערא אגרא", כתב: "כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך". הרי שהשכר והטוב נקבעים לפי הקרבה לה', וזו אינה צריכה לפנים. וכאן מבאר שקרבת ישראל לה' היא מצד שהם בני האבות [או מצד שה' בחר בהם (ראה הערה הבאה)]. ואודות שישראל קרובים לה' מחמת האבות, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רעא:]: "אמר אחר כך [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם', כלומר כי זה השם שהוא מגביה שפלים, הוא גואל ישראל במה שהם בני אברהם יצחק ויעקב, ועל ידי האבות גואל אותם, והאבות הם כמו סולם להעלות ישראל אל השם יתברך". ובגבורות ה' פמ"ז [תקכה:] כתב: "'אלקי אבי וארוממנהו' [שמות טו, ב]. כלומר, לא שעשה השם יתברך דבר זה שמקרה קרה, שכך עשה לי השם יתברך, אבל הוא אלקַי בעצם, כי הוא אלקֵי אבי, וזה מורה כי השם יתברך יש לו דביקות עצמי באומה זאת, אחר שמתחלתם, שהוא אביהם, היה אלקיהם, אם כן בעצם הוא אלקיהם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.]. ובנתיב העבודה פ"י [א, קו:] כתב: "כי ברכה ראשונה [של שמו"ע], שהיא נקראת 'ברכת אבות' [ברכות לד.], אשר האבות הם השתלשלות העולם... כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה, כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', והאבות הם השתלשלות העולם, כי הם התחלה לעולם, ובכח ההתחלה הוא הכל. ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות". [↑](#footnote-ref-96)
97. <> כהמשך להערה הקודמת, הנה בחירת ה' בישראל מורה על קרבת ישראל לה', וכמו שכתב רש"י [שמות יט, ה] "סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגולת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם. כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות. ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם ניכרת, 'כי לי כל הארץ' [שמות יט, ה], והם בעיני ולפני לכלום". ובגבורות ה' ר"פ נד [קלו.] כתב: "יש לדקדק... שאמר [יהושע כד, ב] 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם, וזה כי היה אברהם (ותרח) [ונחור], ובחר הקב"ה באברהם" [הובא להלן בדרשה הערה 669]. וקודם לכן, בגבורות ה' פ"ח [תט:], כתב: "ועכשיו [בברית בין הבתרים] הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית". ויש להבין, מדוע "התחלת בחירת אברהם" היא "במה שכרת עמו ברית", דמהי השייכות בין בחירה לכריתת ברית. ומקרא מלא הוא [תהלים פט, ד] "כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי", הרי כריתת הברית היא "לבחירי". אך לפי המתבאר כאן ניחא, שכל בחירה היא התייחדות בין הבוחר והנבחר, המוציאה מאלו שלא נבחרו. לכך שעת כריתת הברית היא שעת הבחירה. ובבאר הגולה באר הרביעי [שמח:] כתב: "השם יתברך אשר מקרב השפלים והקטנים, כמו שדרשו ז"ל [מגילה כט.] על הפסוק [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים וגו'', שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים". הרי הבחירה בשפל מורה על קירוב השפל. ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר &**בחר**^ בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר &**בחר**^ ה' יתברך" [ראה להלן הערה 1378]. הנך רואה שכאשר ביאר את החבור המיוחד שיש בין הקב"ה לישראל, תלה זת בבחירת ישראל מהעמים. הרי שחבורם בה' נובע מבחירתם. והרי מקום חבור הקב"ה בעולם הוא בית המקדש, "כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים" [לשונו בנתיב העבודה פי"ח (א, קלו:)], והוא נקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:], הרי שחבור ובחירה בני חדא בקתא אינון. ושמעתי ממו"ר זצ"ל, שלכך אותיות "בחר" הן אותיות "חבר", כי כל בחירה מורה על חבור מיוחד בין הבוחר לנבחר [ראה להלן הערה 105]. @**ונראה להורות**^ באצבע על שילוב זה [שהטוב שישראל זוכים בו הוא מחמת האבות ומחמת בחירת ישראל], כי כל הטובה שיש לישראל נתלית ביצ"מ. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [נב.]: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים [ראה להלן הערה 105], ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם, נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". הרי שיציאת מצרים היא הסבה לכל הטובות שזכו ויזכו להן ישראל, עד אחרית הימים. וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [נד:]: "כאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים שעשה גדולות עמהם, יזכו למדריגה יותר עליונה שיעשה עמהם גדולות לעולם הבא". ובהקדמה לנצח ישראל [ג.] כתב: "סבירי להו לחכמים [ברכות יב:] שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא.] כתב: "לא קנו ישראל מעלתם כי אם במצרים. כי ממצרים הוציא השם יתברך אותם, והביא אותם אל המעלה הגדולה שלקחם לו לעם. ואם לא כן, לא היו ישראל אל הקב"ה יותר משאר אומות, ולא זכו אל מה שזכו". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] ביאר שמחמת המעלה שקנו ישראל ביצ"מ זכו ישראל לתורה [הובא להלן בדרשה הערה 90]. ובגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:] ביאר שמחמת יצ"מ זכו ישראל לארץ ישראל, וכלשונו: "כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו'". הרי שיצ"מ היא הסבה לכל מילי דמיטב המושפעים על ישראל. ומפורש הוא בקרא שיצ"מ נעשתה מחמת האבות ובחירת ישראל, שנאמר [דברים ד, לז] "ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוצאך בפניו בכחו הגדול ממצרים". וכן נאמר [דברים ז, ו-ח] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה וגו' כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה [יצ"מ] היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... ודבר זה מחייבים הכתובים". ודו"ק. [↑](#footnote-ref-97)
98. <> פירוש - הגרים מבטלים מעלת ישראל, כי מעלת ישראל נובעת מהיותם בני האבות, ומבחירתם. והגרים אינם בני האבות, ואין להם זכות אבות [ברכות כז:], והם תוספת על ישראל, וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-98)
99. <> אמרו חכמים [סוטה ה:] "אין 'ספחת' אלא טפילה ["דבר שאינו חשוב בעצמו, אלא נטפל באחרים" (רש"י שם)], שנאמר [ש"א ב, לו] 'ספחני נא אל אחת הכהונות לאכול פת לחם'". וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בגו"א ויקרא פי"ג אות א [רעג:] כתב: "'ולספחת' [ויקרא יד, נו], שהוא לשון טפילה, כדכתיב 'ספחני נא אל אחת הכהונות'". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "כי הצרעת היא תוספת על האדם, שאין הצרעת מסדר העולם, רק תוספת מבחוץ על האדם, ודבר שהוא תוספת אינו עיקר. לכך נקרא 'ספחת', שהוא לשון טפילה, שהוא טפל ומחובר לאדם, כי הדבר שהוא תוספת אינו עיקר". וכן כתב בנצח ישראל פל"ב [תריט.], ח"א ליבמות מז: [א, קל:], שם סג. [א, קלו:], וח"א לקידושין ע: [ב, קנ.], ויובאו בהערה 104. [↑](#footnote-ref-99)
100. <> פירוש - הספחת הנמצאת באדם פרטי מבטלת את עיקר תאר צלמו. ובא להדגיש בתיבת "עיקר" שאין פגם התוספת נוגע רק לתוספת, אלא שפגם התוספת מגיע לעיקר האדם, ו"עיקר" עומד כנגד "תוספת" [כמבואר בסמוך סוף הערה 105]. ואודות שהצלם נאמר גם על התואר החיצוני, כן כתב בגבורות ה' פנ"ז [רצד:]: "השחין [שמות ט, י] הוא מכה במאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו'... כי השחין מכה דבוקה באדם, ולא מצאנו דבוקה באדם זולת זה. ומפני שכתוב בזה המאמר 'נעשה אדם בצלמנו', 'בצלם אלקים ברא את האדם' [שם פסוק כז], ובהכאת השחין נהפך תארם וצלמם, שלא היה להם דמות וצלם מפני השחין הדבק בהם, כי השחין היה משחית תאר האדם, שלא יהיה נראה לו תאר ודמות. ולפיכך מפני שנוי התאר שלהם היו מתביישים החרטומים לעמוד בפני משה ואהרן כשבא עליהם השחין". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלב.] כתב: "כי בודאי הצלם והדמות באים על התואר והתמונה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צד.] כתב: "אין צלם אלקי נאמר על התואר והתמונה &**בלבד**^, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלקי". ובאור חדש פ"א [תכו:] הביא את דברי הגמרא [מגילה יב:] שושתי סירבה לבא לאחשורוש [אסתר א, יב] משום שפרחה בה צרעת. ובהמשך שם [תכט.] כתב: "כי מי שאמר שפרחה בה צרעת, היא קלקול בצלם האדם, שזרחה הצרעת בפניה, שאדם יש לו צלם אדם בפניו". והספחת הוזכרה בתורה אצל אדם פרטי, שנאמר [ויקרא יג, ב] "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת וגו'", וכתב הרמב"ן [שם] "'ספחת' מגזרת 'ספחני נא' [ש"א ב, לו], 'ונספחו על בית יעקב' [ישעיה יד, א], חולי שיתחבר אל מקום אחד". [↑](#footnote-ref-100)
101. <> כמו שנאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'", ופירש רש"י [שם] "ידעתי כי כל אשר עשה - הקב"ה במעשה בראשית הוא ראוי להיות לעולם, ואין לשנותו לא בתוספת ולא בגרוע". ובגבורות ה' פל"ט [מה.] כתב: "אין לבריאה שנוי ממה שנברא עליו... ודבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". ושם ר"פ עב [תפד:] כתב: "אנחנו מצאנו כי הדברים אשר הם טבעים, ואינם כל כך במעלה, מיוסדים על אדני הקיום, והם מקוימים מבלי שנוי, ודברים אלקיים כאלו, יהיה בטול והפסד להם [בתמיה], ולפי הדעת ראוי שיהיה הפך זה". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". ושם פס"ז [תתרנה.] כתב: "דבר זה חורבן עולם לגמרי, שהרי שלמה אמר [קהלת ג, יד] כי אין להוסיף ולא לגרוע על מעשה האלקים. ואם דבר אחד חסר או יתר, דבר זה תוספת וחסרון בעולם, והוא חורבן עולם, הן בגרעון הן בתוספת". [↑](#footnote-ref-101)
102. <> לכך כשם שאין תוספת על האדם בדמות ספחת, כך אין תוספת על ישראל בדמות גרים. וכן בכמה מקומות השוה בין אדם וישראל. כגון, בדרשת שבת הגדול [קסז.] כתב: "כי ישראל נקראו 'אדם', כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין אומות העולם קרוים אדם'. וזה כי משפט אדם עליהם, כי האדם הוא [בגימטריה] 'מה' לשפלותו בעצמו, וכן ישראל הם שפלים וירודים בעצמם. והאדם, השם יתברך מגביה אותו על כל התחתונים, וכך השם יתברך מגביה ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון'". ובאור חדש פ"ו [תתרמה:] כתב: "אמרו ז"ל [ב"ר ח, יב] אצל האדם 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים' [בראשית א, כו], זכה כתיב 'וירדו בדגת הים', לא זכה הוא ירוד בפניהם. וכך משפט ישראל, כי הם נקראים 'אדם', ואין האומות נקראים 'אדם'. כל זה כי הצורה השלימה אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה, אז כאילו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה, אף בהמה חיה ועוף. אבל כאשר היא בשלימותה כאשר ראוי, בודאי מושלת על הכל. רק כאשר לא נמצאת בשלימותה, אז היא כאילו אין לה מציאות כלל". ובגבורות ה' פ"ד [רל.] כתב: "ומפני כי ישראל הם האדם באמת, כאשר אמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרוים 'אדם'... ואין אומות העולם קרויים 'אדם'. ולפיכך יכנסו בגדר האדם אשר אמרנו למעלה; כמו שהאדם הוא צורת בעלי חיים שאינם מדברים, וכאשר אין האדם על השלימות הוא ירוד לפני בעלי חיים שאינם מדברים, ודבר זה ראוי לצורה מצד עצמה". ובכת"י שם [רצג:] כתב: "וכן ישראל אשר נקראים 'אדם', והאומות בגדר בעלי חיים שאינם מדברים. שכן כאשר ראה דניאל ממשל האומות, אמר [דניאל ז, ב-ז] 'וארו ארבע חויין רברבן'... זכר ממשלתם של אומות בשם חיות. וכאשר זכר האומה היחידה, אמר 'וארו עם עננא שמיא כבר אנש', המשיל אותם לאדם, כמו שאמרו ז"ל 'אתם קרוים אדם'. לכן יש להם ענין האדם; כאשר זוכים הם מושלים על האומות. וכאשר אינם זוכים, הם ירודים לפניהם. והכל הוא כסדר המציאות אשר יש לצורה". @**ודע**^, שמאמר זה ["אתם קרויים 'אדם'"] הובא הרבה מאוד פעמים בספריו [כמלוקט בדרשת שבת הגדול הערה 666. וראה למעלה הערה 71, ולהלן בדרשה הערות 182, 327], ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [גבורות ה' פמ"ד (רעו:), שם פס"ז (רצב.), תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [גבורות ה' פל"ט (מד.), תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (קסז:)]. [↑](#footnote-ref-102)
103. <> ופירש רש"י [חולין נח:] "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה". ומאמר זה הובא הרבה פעמים בספריו. כגון, בדרשת שבת הגדול [רלג.] כתב: "כל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי. ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". ובגבורות ה' פ"ל [תקכב.] כתב: "כל תוספת גם כן חסר". ושם פנ"ז [רצב:] כתב: "כל תוספת וכל גרעון שוה הוא... כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ושם פ"ה מי"ט [תנב:] כתב: "כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי. ולכך התוספת מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". וכן על פי זה ביאר את חסרונו של בעל הגאוה [נתיב הענוה פ"ז (ב, יח.), ח"א לסוטה ט: (ב, לח:), וח"א לע"ז יח: (ד, מז.)]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד. [↑](#footnote-ref-103)
104. <> כן כתב בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פל"ב [תריט.] כתב: "אמרינן בפרק החולץ [יבמות מז:] אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר [ישעיה יד, א] 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', עד כאן. וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול, והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד, [ו]כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת, שהוא נוסף, שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל". וכן כתב כמעט אות באות בח"א ליבמות סג. [א, קלו:]. וקודם לכן, בח"א ליבמות מז: [א, קל:], כתב: "כמו ספחת שהוא דבר טפל על האדם, והתוספות כמו זה מבטל צורת האדם, כי נעשה שינוי באדם. וכן הגרים גם כן כאשר נוספים על ישראל שנקראו 'אדם', אז ישראל יוצאים מגדרם. [כי] מעלת ישראל... אם היו עומדים בעצמם ובגדרם, וכאשר יש גרים בישראל נעשה תוספות ושנוי על ישראל, וגורם להם דבר זה ענינים זרים, כמו שגורם כאשר יש ספחת באדם. וזה ברור בהרבה מקומות שכך הוא פירושו, ואין צריך לדחוק בשום דבר. וזה משמעות הלשון שאמר 'קשים גרים לישראל'". ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "קשים גרים לישראל וכו'. פירוש התוספות ידוע. אבל הפירוש המבורר אשר רמזו חכמים, כי באמת קשים הם כספחת, שהוא תוספת. כי הגרים הם תוספת על ישראל, כמו האדם שיש לו ספחת, הוא קשה לו בעבור כי האדם אינו שלם רק עומד בעצמו מבלי תוספת על האדם, כי התוספת הוא חסרון. וכאשר אין לאדם ספחת, שהוא תוספת, הוא אדם שלם בלא חסרון. וכך ישראל כאשר הם עומדים בעצמם מבלי תוספת כלל, הם שלמים בלא חסרון. וכאשר נלוה עליהם הגר, אזי נספח עליהם ונתוסף עליהם הגר, כאילו אין ישראל עומדים בעצמם, ובטל צורתם העצמית. אבל כאשר אין הגרים נוספים עליהם, עומדים בצורתם העצמית מבלי תוספת, והם שלימים מבלי תוספת, אשר כל התוספת [הוא] חסרון. ולכך קרא הגר 'ספחת', ופירוש זה ברור". ובתפארת ישראל ס"פ א [מג:] כתב: "ואל יקשה, אם כן הגר איך אפשר שיהיה מקבל התורה, כאשר יש לו תכונה נפשית שאינה טובה. אין זה קשיא כלל, כי מאחר שבא להתגייר הנה יש לו תכונה ישראלית, וכאשר נתגייר נעשה טפל לאומה הישראלית, והרי הוא כמוה. ועם כל זה אמרו קשים גרים לישראל כמו ספחת, כי הספחת מזגו אינו טוב, ומקלקל הבשר שיש לו מזג טוב". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-104)
105. <> יש להבין מהי ההדגשה שהקב"ה בחר בצורת ישראל. ואין זה שייך לדבריו למעלה [לאחר ציון 95] "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם בני אברהם יצחק ויעקב, או מצד שהם אשר בחר בם אל", כי שם איירי בבחירת ישראל, אך כאן איירי בבחירת צורת ישראל. ובמקומות האחרים שביאר מאמר זה [הובאו בהערה הקודמת] לא הזכיר כלל בחירה זו. ונראה שבא ליישב שאלה מתבקשת; הא תינח באדם פרטי, שצורתו קבועה ועומדת, נחשבת הספחת לתוספת על צורתו. אך מהו ה"קבועה ועומדת" אצל צורת ישראל שמחמתה הגר יחשב לספחת ותוספת על צורתם. ועל כך מבאר ששעת הבחירה של הקב"ה בישראל היא השעה הקובעת את צורתם. דהיינו, הקב"ה בחר בישראל כשיצאו ממצרים, וכמבואר בהקדמה לאור חדש [נב:, והובא למעלה הערה 97], וכן כתב בנצח ישראל פ"ל [תקפח.]. ומספר בני ישראל ביצ"מ היה ששים רבוא [שמות יב, לז]. והואיל ומספר זה היה מספר בני ישראל בעת בחירתם, לכך הוא הקובע את שלימות ישראל וצורתם. כי כבר נתבאר למעלה [הערה 97] שהבחירה היא חבור של הבוחר בנבחר. וכבר כתב כמה פעמים שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, וכמו בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.] כתב: "מפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". לכך צורת ישראל השלימה היא בששים רבוא, כי זה היה מספר בני ישראל בעת שהקב"ה בחר בהם. וכן יבאר מיד ששם "יתרו" [עם וי"ו] מורה שהוא יתר ותוספת על שש מאות אלף ישראל. ובגבורות ה' פ"ג [קצז.] כתב: "בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו... כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף", ושם מבאר בארוכה שלימות זו. ושם פ"ד [רכד.] כתב: "ישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאילו אין להם מציאות כלל. כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת. ולכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות". לכך כשם שצורת אדם פרטי היא קבועה ועומדת, וכל תוספת עליה היא ספחת, כך צורת ישראל [ששים רבוא] היא קבועה ועומדת, וכל תוספת עליה היא ספחת. ואל תאמר שכך היתה צורת ישראל רק ביצ"מ, כי כבר השריש רבינו גרשום [ערכין לב:] ש"הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים מששים רבוא", והכוונה לשרשי נפשות, ויתכן ששורש אחד ימצא בעשרה אנשים [בשם מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל]. ובאור חדש פ"ג [תשו.] כתב שגם בימי המן הרשע מספר ישראל הוא ששים רבוא, "ואם יש בהם יותר, דבר זה תוספת בלבד, ואין לחשוב יותר, רק ששים רבוא, שהוא מספר ישראל... והמן היה רוצה לאבד עיקר ישראל, ומעצמו התוספת בטל" [לשונו שם]. וראה להלן הערה 109, ובמאמרי פחד יצחק פסח מאמר סג אות ה. [↑](#footnote-ref-105)
106. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 86]: "היה שמו 'יתרו' על שם שהיה יתור ותוספת עליהם. והשם ראוי לו, כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל שקבל עליו תורת משה, ונקרא שמו 'יתר' בשביל שהיה יתר על ישראל". ומה שמדגיש שיתרו הוא "הגר הראשון", כי התחלת הדבר מורה על עיקר ועצם הדבר. וכן כתב באור חדש פ"ג [תערב.]: "יציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה ראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה". ובבאר הגולה באר השלישי [ער.] כתב: "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ובגבורות ה' פנ"ז [שה.] כתב: "וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון... ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר". ושם פ"ס [ת.] כתב: "אין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיתה התחלתם וראשיתם שעבוד וגלות". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". ומצינו שאברהם נקרא "ראש המאמינים" [לשונו בגבורות ה' פ"ט (תסב:), דר"ח פ"ה מ"ו (רט:), ונתיב האמונה ר"פ א (א, רו.)]. ובגבורות ה' פ"ט [תעג:] כתב: "כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". ורבי צדוק הכהן [בישראל קדושים תחילת אות ז] כתב: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמילה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". וכן מדויק מכך שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר" [ראה להלן בדרשה הערות 271, 735, 920]. @**דוגמה לדבר;**^ בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב לגבי מחלוקת בזה"ל: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". הרי מחמת שבתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר ועצם העולם. וראה להלן בדרשה הערה 80. [↑](#footnote-ref-106)
107. <> רש"י [שמות יח, א] כתב ש"לכשנתגייר [יתרו] וקיים המצות, הוסיפו לו אות". ובגו"א שם אות ה [ט:] כתב: "יש לפרש דלכך הוסיפו לו וי"ו כנגד תרי"ג מצות, וג' מצות שיש לגר שבהן נעשה גר, והוא מילה טבילה וקרבן, והוא מספר 'יתרו' [616]. ולכך אמר 'כשנתגייר וקיים המצות'... יש כאן ג' מצות שבהן נתגייר, ותרי"ג מצות גם כן, וכולם קיים יתרו, לכך הוסיפו לו וי"ו". אמנם כאן סולל לו דרך אחרת בביאור הוספת אות וי"ו. [↑](#footnote-ref-107)
108. <> כי בפרשת במדבר [א, מו] היו ישראל "שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים", ובפרשת פנחס [במדבר כו, נא] היו ישראל "שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים". [↑](#footnote-ref-108)
109. <> כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ג [קצז:] כתב: "וראיה לזה ששלימות ישראל זה המספר, שהרי כשיצאו ממצרים היו שש מאות אלף [שמות יב, לז], וכשנפלו בעגל היו שש מאות אלף [שמות לח, כו], ובפרשת במדבר היו שש מאות אלף [במדבר א, מו], ובפרשת פנחס היו גם כן שש מאות אלף [במדבר כו, נא], שמזה נראה כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף". ושם פי"ב [תקעא:] כתב: "כי ישראל מסוגלים למספר ששה, כי כאשר היו ישראל במצרים היו שש מאות אלף, וכן היו תמיד במדבר, לא נתרבו על זה המספר דבר חשוב, שנראה כי מספר בני ישראל מסוגל במספר הזה". ובאור חדש פ"ג [תשה:] כתב: "כי ישראל מצד שהם עם אחד ראוי להם ששים רבוא, וכמו שבארנו זה במקום אחר. וראיה לזה, שכך היו ישראל במספר ראשון כשיצאו ממצרים [שמות יב, לז], וכך היו בפרשת פנחס [במדבר כו, נא] אחר מ' שנה [רש"י שם פסוק א], מעט היה שנתוסף עליהן, כמו שבארנו במקומו דבר זה באריכות". ובגו"א שמות פ"א אות ה [ט.] כתב: "והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה. והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם בזה המספר", וראה להלן בדרשה הערות 1195, 1204. ורבינו גרשום [ערכין לב:] כתב: "הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים מששים רבוא" [הובא למעלה הערה 105]. והואיל ומספר זה נהג בתמידיות בישראל, לכך אין הוא מספר מקרי, כי המקרה לא יתמיד, וכפי שביאר בגבורות ה' פי"ב [תקסו:], ושם הערה 45. @**ויש להעיר**^ מכאן על דבריו בתפארת ישראל פכ"ו [ת.], שהביא את מאמרם [שבת פט.] שמדבר סיני נקרא "מדבר פארן" [במדבר י, יב], משום שפרו ורבו עליו, וכתב: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל, כי כאשר יצאו ממצרים מתו הרבה מהם [רש"י שמות יג, יח], ורצה להרבות אותם להקים בניהם תחתם, לא היה ראוי לזה רק המדבר". ותמוה, כיצד נתקיים "להרבות את ישראל" במדבר, הרי כשנכנסו אליו היו ששים רבוא, וכשיצאו ממנו היו ששים רבוא. ובשלמא לרש"י שביאר שם [שבת פט:] "שפרו ורבו - דכל אחד נתעברה אשתו זכר במצות 'שובו לכם לאהליכם' [דברים ה, כז]. ולא ידענא היכא רמיזא", ניחא, דלא איירי ברבוי מבחינה מספרית. אך לפי המהר"ל בתפארת ישראל הכוונה שפרו ורבו מבחינה מספרית במדבר סיני, וזה תמוה איפוה הביטוי לרבוי זה. ושם בהערה 57 נשאלה שאלה זו. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-109)
110. <> לא ברור האם כוונתו לביאור מדוע ילדו ששה בכרס אחד, או מדוע מספר שש ראוי לישראל. אך נראה שכוונתו ללידת ששה בכרס אחד, כי בנוגע להתאמת מספר שש לישראל, בגו"א שלפנינו פ"א אות ה [ח:] רק כתב "שמספר שש הוא ראוי לישראל, ודבר זה מבואר באריכות בספר גבורות ה'". לכך בהכרח שכוונתו ללידת ששה בכרס אחד, שאכן דבר זה נתבאר בגו"א שמות פ"א אות ה [ו:], שכתב: "ואם תאמר, למה ילדו ששה בכרס אחד ולא פחות ולא יותר. שאם במקרה, אין ראוי שיהיה ששה תמיד בכל זמן... אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל. וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס האחד. כי מספר שש הוא ראוי לישראל... ובשביל להשלים זה המספר שמיוחדים בו ישראל, כל אחת ואחת היתה יולדת ששה". [↑](#footnote-ref-110)
111. <> שם פי"ב [תקסו:], שכתב: "ויש לתמוה למה ילדו ששה דוקא, לא פחות ולא יותר". ושם בהמשך [תקעא:] כתב: "אמנם עיקר הדבר והפירוש, כי ישראל מסוגלים למספר ששה... ואחר שהכלל של ישראל מסוגל במספר שש מאות אלף, היו הפרט ראוי להוליד שש פרטים. וכאשר היו עם ישראל יוצאים לפעל שש מאות אלף, היה תולדות הפרט דומה לתולדות הכלל, שהוא שש מאות אלף. כי זהו לפי ערך הכללי; כי כמו שמספר שש מאות [אלף] כללי, כך מספר שש הוא פרטי, שייך לפרטיים". ושם בהמשך [תקעט:] כתב: "כי ישראל שהם עם אחד, יש בו מספר שש מאות אלף, שהאחדות יש בו מספר שש. וכמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף, כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל". ושם פ"ג [קצט.] ופי"ב [תקעג:] האריך טובא לבאר כיצד מספר שש תואם לישראל. @**ודע**^, שבנתיב התורה פי"א [תע:] כתב טעם נוסף ללידת ששה בכרס אחד: "ומה שהיו יולדות כל אחת ששה בכרס אחד, מספר זה ראוי לבנים כאשר תבין דברי חכמה... והברכה שהיה בבנים היה בשלימות לגמרי מבלי שום חסרון, ולכך היתה יולדת כל אחת ששה בכרס אחד. וזה נתבאר בחבור גבורות השם, עיין שם". וכן כתב בנצח ישראל פל"ב [תרכב.]: "ביאור ענין זה, שראוי לצאת מרות ששה בנים [סנהדרין צג:, והם: דוד, משיח, דניאל, חנניה, מישאל, ועזריה], וזה מורה על הבנים שנמשכו מן הברכה העליונה... ודבר זה יש לך להבין ממה שילדה כל אחת במצרים ששה בכרס אחד, וזה גם כן בשביל שנתברכו במצרים בברכה עליונה בבנים, עד שכל אחת ואחת ילדה ששה בכרס אחד. ויש לך לדעת עוד, כי אות הוי"ו, שמספרו ששה, מורה על זה. שהוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה. כי הזרע הזה נמשך ובא ממקום עליון מאוד. והוא מורה גם כן על זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל, וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל". ושמעתי לבאר שבשני המקומות האלו כוונתו היא לספירת יסוד, שהיא הספירה הששית [פרדס רימונים שער כג פרק ז]. [↑](#footnote-ref-111)
112. <> "בעצמם" - בעצם שלהם. ולא מצאתי מקורו לבאר ששם "יתרו" פירושו יתר על עצם ישראל, שהוא שש מאות אלף. וראה להלן הערה 141. [↑](#footnote-ref-112)
113. <> יתרו. [↑](#footnote-ref-113)
114. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 65]: "לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית. ולכך אמר המדרש [תנחומא ישן יתרו אות יא, וילקו"ש ח"א רמז רעא] שלא היה ראוי יתרו לקבלה, בשלא נמצאת בו הסבה שגרמה לישראל קבלתה, הוא השתעבדותם במצרים, כאמור". ושוב יש להעיר, מדוע מגביל את דברים אלו [הביאור לשם "יתרו"] לפי מהלכו השני בשליחת יתרו [שלא היה עם ישראל בשעבוד מצרים, לכך מופקע מקבלת התורה, וכמבואר למעלה (מציון 42 ואילך)]. הרי ניתן לומר כל זה גם לפי מהלכו הראשון בשליחת יתרו [שלא היה עם ישראל בגאולת מצרים, לכך מופקע מקבלת התורה בכפיה, וכמבואר למעלה (מציון 7 ואילך)]; דהואיל והתורה יכולה להנתן רק בכפיה ורק ליוצאי מצרים, ויתרו לא היה מיוצאי מצרים, לכך יתרו היה "דבר יתר עליהם, אשר לא היה בכלל היציאה הגורמת ומסבבת קבלת התורה, שלח את יתרו" [מעין לשונו כאן]. ומדוע כל המשא ומתן הזה נאמר רק לפי מהלכו השני. וראה למעלה הערות 69, 80, שגם שם נשאלה שאלה זו. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-114)
115. <> יש לחקור, האם יתרו נשלח מקבלת התורה משום שהוא לא היה בשעבוד מצרים, או משום שמפאת היותו גר הוא נחשב לספחת ותוספת על צורת ישראל. והנפקא מינה תהיה באופן שלו יצוייר שיתרו היה בשעבוד מצרים [כגוי או כגר], האם אז הוא היה ראוי לקבל התורה, או שגם אז היותו גר תעמוד לו לרועץ, ותחייב את שילוחו לארצו. והנה כאן כתב את שני הטעמים יחד, וכלשונו [לאחר ציון 111]: "וזה שנקרא 'יתרו', שהוא יתור על עצם ישראל, שהם שש מאות אלף בעצמם. ומפני זה, כדי שלא לבטל את צורתם בהיות דבר יתר עליהם [טעם הספחת], אשר לא היה בכלל השעבוד הגורם ומסבב קבלת התורה [טעם השעבוד], שלח את יתרו, עד שיהיו ישראל עומדים בעצמם וראויים לתורה". ובפשטות משמע מהמדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 43] שאם יתרו היה בשעבוד מצרים היה יכול להשתתף בקבלת התורה, כי שילוחו לארצו נומק בכך ש"יתרו היה יושב בביתו בבטח ובהשקט". אך לפי זה יש להבין, לאן נעלמה העובדה שהוא הגר הראשון שמתווסף לששים רבוא, ומחמת כן הוא יתר וספחת לישראל, המבטל את צורת ישראל. ואין להשיב שאע"פ שגרים קשים לישראל כספחת, סוף סוף הגרים מתקבלים בישראל, וגירותם חלה. כי לכאורה במעמד הר סיני היתה קפידא גדולה שישראל יהיו בדיוק ששים רבוא. שהרי אמרו חכמים [ב"ר ע, ט, ומכילתא שמות יט, יא] שאם היה חסר ישראלי אחד במתן תורה, התורה לא היתה מתקבלת. והרי "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], וכשם שחסרון של אחד ימנע את קבלת התורה, כך הוספה של אחד תמנע את קבלת התורה. ומדוע אם יתרו היה נמצא בשעבוד מצרים כבר לא היתה מניעה שיקבל את התורה, דמהי העדיפות שיש בהמצאות יתרו על פני חסרונו של ישראלי אחד. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-115)
116. <> שמות יח, א, והובא ברש"י [שם]. [↑](#footnote-ref-116)
117. <> ולא משום שהוא יתור על עצם ישראל. [↑](#footnote-ref-117)
118. <> לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1183]: "המופת המחליט כי התורה היא צורת בני ישראל הוא, כי 'בני ישראל' יעלה מספרו תר"ג, שהוא מכוון מספר המצות שבתורה, זולת עשרת הדברים המתייחסים אל השם יתברך, שהוא הכל, מפני שהם כללים כוללים, אשר כל המצות נכללים בהם כפירש רש"י ז"ל [שמות כד, יב], אבל מצות הפרטיות הם כמספר 'בני ישראל', שהם גם כן פרטיים באישיהם... כל זה יורה כי היא צורת ישראל... ולכן יתרו שהיה יתר ותוספת על ישראל, היה גם כן מייתר פרשה אחת בתורה, כאשר אמרנו למעלה". ושם מאריך בזה טובא. ולשונו כאן "ולכך &**הוגבלה**^ במצות כמנין תרי"ג" מורה שהמצות היו צריכות להיות רבות יותר, אך הוגבלו למספר תרי"ג. וכן בתחילת ספר מעלות התורה [לרבי אברהם אחי הגר"א] כתב: "ושמעתי מאחי הגאון ז"ל שורש הדבר, שבודאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצות רק תרי"ג מצות ולא יותר, שאם כן מבראשית ועד בא אין בהם רק שלש מצות. גם הרבה פרשיות שבתורה שאין בהם שום מצוה, וזהו דבר שאין מתקבל. אלא באמת כל דבור ודבור שבתורה שיצא מפי הגבורה היא מצוה בפני עצמה. והנה באמת המצות רבו ועצמו עד אין מספר, עד מי שיש לו עיון השכלי ולב מבין ויכול להתנהג בכל פרטי עניניו והנהגותיו מקטן ועד גדול על פי התורה והמצוה, ואז היתה מצוה בכל עת, ובכל רגע, עד אין מספר... ועל זה אמר דוד המלך עליו השלום [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד'. ומה שהוזכר תרי"ג אינו אלא שרשים, אבל הם מתפרשים לענפים הרבה". [↑](#footnote-ref-118)
119. <> מבאר שהתורה היא צורת ישראל בכך שהמספר תרי"ג תואם לישראל [ראה הערה קודמת]. לכך הואיל ויתרו הוא הוספה על אישי ישראל, משתלשל מכך שיתרו הוסיף פרשה בתורה. אך לכאורה היה יותר מתאים אם יתרו היה מוסיף מצוה על תרי"ג המצות [ולא הוספת פרשה], כי הדמיון בין ישראל לתורה מתבטא בתרי"ג מצות. וכשם שיתרו הוא איש המוסיף על ששים רבוא אישי ישראל, כך היה צריך להוסיף מצוה על תרי"ג המצות, ולא הוספת פרשה על פרשיות התורה, ואיך עברנו ממצות לפרשיות. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-119)
120. <> "שלכך נקרא 'איש האלקים', שהוא כנוי עצמי לדיין, שכתיב [שמות כב, ח] 'עד האלהים יבוא דבר שניהם'" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 128)], וראה להלן הערות 129, 130. [↑](#footnote-ref-120)
121. <> בתנא דבי אליהו פי"ג אמרו "כשדיבר הקב"ה עם משה אב לחכמים ואב לנביאים". ובמחזור ויטרי [הושענות תיט] איתא "נשיא נשיאים היה משה רבינו, אב לחכמים וראש לנביאים". ואודות התואר "אדון הנביאים", הנה כמה פעמים מצינו שכינה את משה "אדון הנביאים". כגון, בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו:] כתב: "אין ספק כי משה אדון הנביאים לא היה מסופק בו יתברך". ובגבורות ה' פ"ז [שנא.] כתב: "הנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות" וכן הוא בגו"א דברים פ"ג אות ט [ס:], תפארת ישראל פ"ד [עד:], באר הגולה באר ראשון [ק.], ושם באר החמישי [סז:]. וכן הרמב"ם בספר המצות [מל"ת שסב] כתב: "תורת משה רבינו אדון כל הנביאים". ורבינו בחיי [בהקדמתו לתורה] כתב: "ודבר ידוע כי משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים" [ראה שם הערת הרב שעוועל זצ"ל ציון 30]. וכן המאירי [בהקדמתו לספר הבחירה (ד"ה וכן אמרו), מו"ק יח:, וחבור התשובה מאמר א פ"א, ועוד] קרא למשה "אדון הנביאים". וכן הוא במו"נ [ח"ב פי"ט, וח"ג פי"ח], דרשות הר"ן הדרוש הראשון [ד"ה ועל זה], ספר העקרים מאמר רביעי ס"פ ז, אברבנאל [שמות יח, א-כז (ראה הערה הבאה)], שערי אורה השער החמישי [ד"ה ולפי שהשם], עבודת הקודש [ח"א פ"א, פי"ב, ופכ"א], ועוד. אמנם במדרש הוא נקרא "ראש הנביאים" [תנא דבי אליהו הנ"ל, ופתיחתא לאסת"ר אות י], "רבן של הנביאים" [שמו"ר כא, ד], וכן "אב לכל הנביאים" [דב"ר ג, ט]. וראה בסוף הספר חבור התשובה למאירי [הוצאת אברהם סופר] עמוד 680 [במדור הערות ותיקונים] שעמד על כך שהביטוי הזה אינו נמצא בחז"ל, אך הוא נפוץ מאוד מתקופת הראשונים ואילך. אמנם בנוסח אחר לאבות דרבי נתן פ"א [ד"ה ד"א היו מתונין] איתא "אדון הנביאים". ובביאור תואר זה כתב באור החיים [במדבר יא, כה]: "אין הקב"ה חוזר ונוטל מתנותיו [חולין ס.]... הנבואה נתן למשה למנה, וכל הבא להתנבאות, משה הוא הנותן מהטעם הנזכר, ולזה יקרא 'אדון הנביאים'". [↑](#footnote-ref-121)
122. <> כן העיר האברבנאל [שמות יח, פסוקים א-כז]: "איך משה רבינו עליו השלום... הוצרך יתרו ללמדו לאדון הנביאים וגדול החכמים משה רבינו עליו השלום, עד שנאמר [שמות יח, כד] 'וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר'". ובתורת המנחה [לרבי יעקב סקילי, תלמיד הרשב"א, דרשה כה] כתב: "אין לך אדם שלם בחכמה ובעצה כמשה רבינו, ואפילו הכי הוצרך לעצת יתרו". [↑](#footnote-ref-122)
123. <> פירוש - עד עתה. [↑](#footnote-ref-123)
124. <> "ומי יחוש וידון יותר ממשה המיוחס" [לשונו להלן לאחר ציון 132]. וכן אמרו חכמים [סנהדרין ו:] "אסור לבצוע ["משבאו לדין אסור לדיינים לבצוע" (רש"י שם), וביצוע הוא פשרה (רש"י סנהדרין ו.)], וכל הבוצע הרי זה חוטא, וכל המברך ["המשבח" (רש"י שם)] את הבוצע, הרי זה מנאץ... אלא יקוב הדין את ההר, שנאמר [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר. אבל אהרן, אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] כתב: "משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם. ולפיכך היה כל דבריו של משה במשפט, כמו המלך אשר נאמר עליו [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה להלן הערות 129, 133, ובדרשה הערה 767. [↑](#footnote-ref-124)
125. <> "כי בשביל שפרשה זאת שייכת ליתרו לכך נעלמה מעיני משה, לתלות הזכות במי שראוי מיוחד אליו יתור ותוספת הזה, שאין למשה להכנס במה שראוי ליתרו בפרט, ולא לזולתו" [לשונו להלן לאחר ציון 143]. [↑](#footnote-ref-125)
126. <> כן העיר האברבנאל [שמות יח, פסוקים א-כז]: "השאלה החמישית, בעצת יתרו למשה במנוי השופטים. כי הנה דברי יתרו היו טובים ונכוחים, אבל קל שבקלים יבין וידע שהיתה עצה נבערה לעמוד אדם אחד מן הבקר עד הערב לשפוט, כי בזה נבול יבול וילאה השופט והנשפטים. ואיך משה רבינו עליו השלום וכל זקני ישראל, לא נתנו לב לזה לדעת שאם ימנה שופטים על העם שיקל מעליו. ומי לא ידע בכל אלה". ובספר מעשי השם [חלק מעשי התורה ר"פ ה] כתב: "השאלות רבו למעלה בעצת יתרו שאמר למשה לכה איעצך... ספק ראשון, כי העצה הזאת אינה עצה עמוקה עד שהיתה נעלמת ממשה אדוננו. ומי שאמר שמשה אדוננו לא היה יודע במדיניות לא דיבר נכונה, שהדיוט שבהדיוטות כאשר יראה שהמשא יכבד עליו יבקש לו עוזרים להקל מעליו, ואפילו היה מאנשי הכפר שמעולם לא ראו מדיניות, וכל שכן שמשה נתגדל בבית בתיה בת פרעה תוך טכסיסי מלוכה, ובפרט שאמרו רז"ל [ילקו"ש ח"א רמז קסח] שהיה כמה שנים מלך בכוש טרם שרות עליו רוח נבואיי. ואם כן יפלא מאד, שהיאך יתכן שיאמר על העצה ההיא [שמות יח, כד] 'וישמע משה לקול חותנו', כאילו נעלמה ממנו העצה העמוקה ההיא". [↑](#footnote-ref-126)
127. <> על פי הפסוק [שופטים ה, כט] "חכמות שרותיה תענינה אף היא תשיב אמריה לה", ופירושו שהדעת השואלת היא עצמה תשיב לשאלתה. [↑](#footnote-ref-127)
128. <> פסוק זה נאמר על משה, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ה מי"ח] "משה זכה וזיכה את הרבים, זכות הרבים תלוי בו, שנאמר 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". ועוד אמרו [סוטה יג:] "מלמד שהיה משה מוטל בכנפי שכינה, ומלאכי השרת אומרים 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". [↑](#footnote-ref-128)
129. <> כי שם "אלקים" מורה על הדין [ב"ר לג, ג]. ובגבורות ה' פכ"ח [תעג.] כתב: "נתן משה לאלקים, דכתיב [שמות ד, טז] 'והוא יהיה לך לפה ואתה תהיה [לו] לאלהים', ו'אלהים' הוא מדת הדין". ושם פל"ו [תרעד.] כתב: "נקרא משה 'איש האלקים', וזהו מדת הדין". ובגו"א שמות פכ"ט אות ב [שנט:] כתב: "היה משה לוי, נקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח:] כתב: "היה רבי אליעזר איש אלקים, שהוא מזרע משה איש האלקים... לכך מדתו מדת הדין". וצרף לכאן שרבי אליעזר אמר [יבמות צב.] "יקוב הדין את ההר", כפי שמשה אמר [סנהדרין ו:] "יקוב הדין את ההר". ובח"א למכות כד. [ד, ט.] כתב: "כי מצד שמשה היה איש אלקים [דברים לג, א], וכל הנהגתו בדין ובמדת היושר והאמת, ואין כאן שום חסד כלל. ולכך גזר משה רבינו ע"ה במדת הדין והאמת על ישראל... מדת משה, שהיה איש האלקים, מדבר בכח דין". @**ובכמה מקומות**^ ביאר שהתואר "איש האלקים" של משה מורה שהוא נבדל מהחומריות. כגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 626] כתב: "וכן מה שנתנה [התורה] על יד תליתאי [שבת פח.], יורה על שלא היה משה גשמי כשאר בני אדם, רק 'איש אלקים' היה". ובגבורות ה' פכ"ב [רפח.] כתב: "מפני כי משה שהיה איש אלקים, ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר. שכבר אמרנו כי הדברים האלקיים שייך להם המדבר ביותר... שכל ענין אלקי, יותר ראוי במדבר. ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו הנהגת הישוב. אבל משה 'איש אלקים', שייך לו המדבר בפרט... כאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש האלקים'". ושם פמ"ז [תפב.] כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא 'איש האלקים'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פח.], ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לז.] כתב: "כי משה רבינו עליו השלום היה 'איש האלקים', עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "'אלקים', שהוא נבדל לגמרי". וראה להלן בדרשה הערה 627. @**והקשר בין**^ שני הדגשים אלו [דין ונבדל] מבואר בדר"ח פ"ד מ"ח [קסה.], שכתב: "יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים', ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' במעשה בראשית [בראשית פרק א], כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו... ובמה שהוא נבדל מזולתו הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו". ובדרשת שבת הגדול [תעד.] כתב: "ידוע איך הקשור והחבור מבטל הדין, כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו, כי הקרוב הוא כמו גופו". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "מה שהוא [הקב"ה] דן את הנמצאים... אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור... כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רוצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם, ובמה שהוא נבדל מן העולם הוא פועל בעולם, כי הדברים אשר יתחברו ושוים ביחד, אינם פועלים זה בזה. אבל השם יתברך הוא אש, ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש". וכן בח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "בשביל שהוא יתברך אש אוכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש... מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". אם כן שני ההדגשים בתואר "איש האלקים" [דין ונבדל] נמצאים גם באש; האש היא דין, והיא נבדלת מהכל. [↑](#footnote-ref-129)
130. <> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ח [קסב:]: "כי הדיין נקרא 'אלהים', וכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים'". ונאמר [שמות כא, ו] "והגישו אדניו אל האלהים וגו'", ופירש רש"י [שם] "אל האלהים - לבית דין, צריך שימלך במוכריו שמכרוהו לו". וכן [שמות כב, ח] "על כל דבר פשע וגו' עד האלהים יבוא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו", ופירש רש"י [שם] "עד האלהים יבוא דבר שניהם - עד הדיינין יבוא דבר שניהם". וכן [שמות כב, כז] "אלהים לא תקלל", ופירש רש"י [שם] "הרי זו אזהרה לברכת השם ואזהרה לקללת דיין". וכן כתב רש"י [שמות כ, א] "וידבר אלקים - אין אלהים אלא דיין, וכן הוא אומר [שמות כב, כז] 'אלהים לא תקלל' ותרגומו 'דיינא'". וכן רש"י [ש"א ב, כה] "אלהים - דיין". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כבר אמרנו כי נקרא שם 'אלהים' על הדיין, כמו שנקרא אל השם יתברך שם 'אלקים'. וכבר התבאר הטעם כי המשפט הוא לאלקים, וכאשר הדיין יש בידו המשפט שהוא לאלקים, ראוי שיהיה נקרא 'אלהים'". וכן כתב בקיצור בגו"א במדבר פט"ו אות לג [רלז.]. ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". וכן נאמר [מ"א ג, כח] "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט". ואמרו חכמים [סנהדרין ז:] "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלהים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלהים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלהים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'". [↑](#footnote-ref-130)
131. <> פירוש - משה רבינו חשב לתומו. אך הלשון "חשב בדמיונו" צריכה ביאור, כי הדמיון הוא המדריגה הנמוכה ביותר של השכל, ועומד כנגד החכמה והשכל, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [קה:]: "קודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל" [הובא להלן בדרשה הערה 1756]. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי". ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה וכו'". הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה, וכיצד ניתן לומר על משה רבינו "חשב בדמיונו". ואולי הואיל והקב"ה הסכים עם יתרו, וכמו שיתרו אמר בעצמו [רש"י שמות יח, כג] "וצוך אלקים ויכלת עמוד - המלך בגבורה, אם יצוה אותך לעשות כך, תוכל עמוד. ואם יעכב על ידך, לא תוכל לעמוד" [הובא להלן הערה 142]. לכך המחשבה הראשונה של משה [שרק הוא יהיה הדיין] התבררה כלא מכוונת לרצונו יתברך. [↑](#footnote-ref-131)
132. <> אודות שאין לנטות כלל מקו הדין, כן כתב בהקדמה לנתיבות עולם [ה.]: "וכן אמר במקום אחר [משלי ח, כ] 'באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט'. קרא הצדקה 'אורח', כי האורח הוא רחב, כי אף אם יטה מעט, אינו סר בשביל זה מן האורח. אבל המשפט, כאשר הוא נוטה אפילו מעט מן המשפט, הוא קלקול המשפט והדין, כי הדין והמשפט אין לו לצאת ממנו כלל. ולכך נקרא 'נתיבה', שהנתיבה הוא קצר, ובדבר מה שהוא יצא ממנו נקרא שסר מן הנתיבה". ובגבורות ה' פס"ט [שעו.] כתב: "הדין הוא כמו נקודה אחת, שאין לו נטייה כלל. וכך הדין אין לו נטייה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל". ובנתיב הדין פ"א [א, קפז.] כתב: "שלא יצא הדין מן הסדר הראוי, ובדבר מועט יוצא הדין מן הסדר... כי לכך הוא דין ומשפט שהוא כראוי, וכל יציאה הוא קלקול אל הדין". ושם פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה, כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". [↑](#footnote-ref-132)
133. <> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 123] "אשר בשכבר לא היה כי אם משה בלבדו, שאליו מיוחס המשפט בעצם", וראה הערה 124. הרי כוונתו בתיבת "המיוחס", שהמשפט מיוחס אליו בעצם. [↑](#footnote-ref-133)
134. <> יש להבין כיצד אומר על משה רבינו ג' תיבות שנאמרו על הקב"ה, שנאמר [דברים ד, לה] "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו". אמנם גם המאירי [אבות פ"א מ"א (סד"ה ואולי יקשה)] כתב כן לגבי משה, וכלשונו: "לא שהיה שלמה במדרגת משה, חלילה, אין עוד מלבדו". ואפשר לבאר זאת לפי מה שכתב הרמב"ן [דברים א, יז]: "טעם 'כי המשפט לאלקים הוא' [שם], כטעם 'כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט' [דהי"ב יט, ו], לומר כי לאלקים לעשות משפט בין יצוריו, כי על כן בראם להיות ביניהם יושר וצדק, ולהציל גזול מיד עושקו, ונתן אתכם [הדיינים] במקומו". ובפחד יצחק [יום הכפורים מאמר לו] כתב: "אמרו חכמים במדרש ריש פרשת שופטים [דב"ר ה, ה] 'בזמן שיש דין למטה, אין דין למעלה'... מעשה המשפט, שבן אדם ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אינו מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכחות כולם, בידו לשפוט את האדם, כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא', ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו... וכל עצמו של מציאות השופט אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של בעל המשפט השופט כל הארץ... המצוה לשפוט איננה רק הטלת חובה על השופט, אלא שהוא בעיקרה מינוי שליחות, והעמדת השופט במקומו של השופט כל הארץ... הפעולה שהשליח עושה נידונית כאילו עשאה המשלח... וממילא, כשיש דין למטה, אין דין למעלה. דהרי הדין של מטה הוא קיום השליחות של דין למעלה. ונמצא, דכבר נתקיים דין של מעלה". ובגבורות ה' פס"ו [רמו:] כתב: "אין חילוק בין דין שמים ובין דין בית דין של מטה, הכל הוא הדין". הרי שמשה רבינו בעשותו משפט נחשב לשליחו המובהק של הקב"ה, וכאילו הקב"ה עשאו. לכך כשם ש"אין עוד מלבדו" נאמר על הקב"ה, כך הוא יאמר על שליחו המובהק של הקב"ה, כי שלוחו כמותו. ואף על פי שאמרו במשנה [אבות פ"ד מ"ח] "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", מ"מ סברתו של משה היתה שהוא הכי קרוב ל"דן יחידי" של האחד. ובלא"ה לא קשה, כי משה רבינו הוא יחיד מומחה, הרשאי לדון יחידי [סנהדרין ה.], וכמבואר טעמו בדר"ח שם [קע.]. [↑](#footnote-ref-134)
135. <> כן כתב ביטוי זה בתפארת ישראל פ"ג [נט.]: "לפיכך שמו [של אדם] שנקרא בשם 'אדמה', נאה לו, והוא נאה לשמו". והוא ביטוי שגור בפי הכל. ואולי הוא על פי הנאמר [ש"א כה, כה] "כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו". וכן אמרו חכמים [ברכות לט:] "אמר ליה, מה שמך. אמר ליה, שלמן. אמר ליה, שלום אתה, ושלמה משנתך, ששמת שלום בין התלמידים". ובתפילת ימים נוראים אומרים "ואין לפרש עלום שמך, שמך נאה לך, ואתה נאה לשמך". ואודות ששם מורה על מהות, ראה להלן בדרשה הערה 29. [↑](#footnote-ref-135)
136. <> כמו שיתרו אמר למשה [שמות יח, יח] "נבול תבול גם אתה גם העם הזה אשר עמך כי כבד ממך הדבר לא תוכל עשהו לבדך". [↑](#footnote-ref-136)
137. <> הולך לבאר שאצל הקב"ה, כאשר מדת הדין המובהקת לא היתה יכולה להנהיג את העולם, הקב"ה שיתף והוסיף את מדת הרחמים. וכך גם יתרו, כאשר ראה שמדת הדין המובהקת [שמשה רבינו לבדו ישפוט את העם] אינה יכולה להתקיים, הוסיף מינוי דיינים. ועולה מדבריו שעצת יתרו [למנות דיינים] היא קיום של "והלכת בדרכיו" [ראה רש"י דברים יא, כב]. ואף על פי שהשריש בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] שאין מצוה להדמות להקב"ה במדת הדין והמשפט, מ"מ כאן לא איירי בדמיון במדת הדין, אלא בעצה הממתקת מדת הדין, ומקהה את בטויה המובהק. [↑](#footnote-ref-137)
138. <> רש"י בראשית א, א "ברא אלקים - ולא אמר 'ברא ה'', שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". אך בגו"א שם אות טו [יא.] חלק על דברי רש"י, וביאר שכוונת המדרש [ב"ר יב, טו] שבריאת העולם היתה בדין, וקיומו ברחמים, אך לא שבתחילה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, ומחשבה זו היתה רק הווה אמינא, אך לא נתקיימה לבסוף [וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' (כד.), וח"א לב"מ פח. (ג, נב.)]. ומכל מקום כאן הולך בעקבות דברי רש"י. ומה שכתב "&**ויתר**^ ושיתף מדת הרחמים עמו", אין כוונתו לויתור כמו "כל האומר הקב"ה ותרן ["לעבור על כל פשעם" (רש"י שם)] הוא יותרו חייו" [ב"ק נ.], דמדוע ינקוט בלשון שחז"ל שללו. אלא כוונתו ב"ויתר" היא ליתור ותוספת, שהקב"ה הוסיף להנהגת הדין את הנהגת הרחמים. וזו הנקודה שמדגיש כאן, שכשם שהקב"ה הוסיף על הנהגת הדין, כך יתרו הוסיף על הדיינים, וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-138)
139. <> הולך להורות על דמיון נוסף בין ענייני דיינים למעשה בראשית, ולחזק את דבריו שכשם שבמעשה בראשית הקב"ה הוסיף מדת רחמים למדת הדין, כך יתרו הוסיף דיינים למשה רבינו. והמקור לביטוי "וכבר שמענו גם ראינו" הוא כנראה על פי הפסוק [תהלים מח, ט] "כאשר שמענו כן ראינו בעיר ה' צבאות". [↑](#footnote-ref-139)
140. <> לשון המאמר במילואו [שבת י.] "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. כתיב הכא [שמות יח, יג] 'ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב', וכתיב התם [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'". ובגו"א שמות פי"ח אות לב [לה:] כתב: "נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי כאשר ברא הקב"ה את העולם בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל הכתוב [בראשית פרק א] 'ויאמר אלקים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים. ולכך היושב שעה אחת בדין הוא נעשה שותף להקב"ה, שהרי הוא מתחבר במדה שנבראו בה מעשה בראשית, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. ולכך הרמז הוא במה שכתוב 'מן הבוקר עד הערב', כי המדה הזאת כוללת הערב והבוקר שניהם ביחד, והבן הדברים האלו מאוד". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכה.] כתב: "וזה אמרם 'כל דיין שדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית'... כי מעשה בראשית ג"כ היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו. לכך הדיין כאשר גוזר גזירותיו ומשפטיו מתחבר למדה זאת שגזר השם יתברך על הנבראים, [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'". וקודם לכן [תיב:] ביאר הסבר אחר. וכדבריו בגו"א וכהסברו השני בדר"ח כתב גם בנתיב הדין פ"א [א, קפו:]. [↑](#footnote-ref-140)
141. <> נראה לפי זה שאפשר לבאר שהשם "יתרו" מתפרש יתר על אות וי"ו, ואות וי"ו מורה על היושר והדין, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ב [תרכב:]: "כי אות וי"ו... הוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה... וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל". ובנתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:] כתב: "ששה דברים הדין עליהם תחלה [שבת לא.], כי הדין הוא אם לא יצא מקו הישר... ואלו ששה הם הישר כנגד הוי"ו, שהוא קו הישר, ועליהם הדין תחלה לכך הם ששה כנגד הוי"ו שהוא קו ישר". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט.] כתב: "כי השדה הוא שוה וישר, ודבר זה מתייחס אל מדת הדין, שהוא ישר". נמצא שכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 105] ששם "יתרו" מתפרש יתר על ישראל שהם שש מאות אלף, כך נבאר כאן ששמו מתפרש יתר על עיקר הדין, שעליו מורה אות וי"ו. [↑](#footnote-ref-141)
142. <> לשון רש"י [שם]: "וצוך אלקים ויכלת עמוד - המלך בגבורה, אם יצוה אותך לעשות כך, תוכל עמוד. ואם יעכב על ידך, לא תוכל לעמוד" [ראה למעלה הערה 131]. ומעיר, מדוע יתרו תלה את עצתו בהסכמת הקב"ה, ולא סמך על סברת עצמו שראוי להוסיף דיינים. והרי משה עשה שלשה דברים מדעתו, ורק לאחר מכן הסכים הקב"ה עמו [שבת פז.], ולא תלה מעשיו בהסכמת הקב"ה. [↑](#footnote-ref-142)
143. <> פירוש - יתרו הוצרך לתלות עצתו בהסכמת הקב"ה, כי מהותה של עצת יתרו היא להתלבש במדת יוצרו, וכמו שביאר. נמצא שכאילו יתרו אמר שכך רוצה הקב"ה. לכך ברי הוא שיש לברר אם אכן כך הוא רצונו יתברך. [↑](#footnote-ref-143)
144. <> מגיע עכשו לסיום תשובתו על שאלתו מלמעלה [לאחר ציון 120]: "משה שהיה אב לחכמים ואדון כל הנביאים, איך יקבל עצה זו מיתרו על דבר הדיינים". ועד כה ביאר מדוע יתרו בפרט מיוחד לתוספת דיינים, לעומת משה רבינו. ומעתה יבאר מדוע נעלמה עצה זו מעיני משה. [↑](#footnote-ref-144)
145. <> לשון הספרי שלפנינו "'יתרו' על שם שיתר פרשה אחת בתורה... והלא אף בידי משה היו מסיני, שנאמר [שמות יח, כג] 'אם את הדבר הזה תעשה'. ולמה נתעלם מעיני משה, לתלות זכות בזכאי, כדי שיתלה הדבר ביתרו". ובגו"א דברים פ"א אות כז [טו:] כתב: "ואם תאמר, דכאן משמע [רש"י דברים א, יב] דמפי הגבורה נצטווה בדיינין, ובפרשת יתרו משמע דאילו לא אמר יתרו לבחור דיינים כדי להקל מעליו, לא היה משה ממנה אותם. ואין זה קשיא, שכן אמרו ראויה היתה פרשת דיינים להאמר על ידי משה, אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי". [↑](#footnote-ref-145)
146. <> לכאורה לפי זה התליה ביתרו אינה נובעת מזכותו, אלא ממהותו, שהוא היה הגר הראשון שניתוסף על ישראל. ולפי זה במקום לומר "לתלות זכות בזכאי", היה צריך לומר "לתלות הדבר במסוגל לדבר". ואף שיש להשיב שיש בזה זכות ליתרו, מ"מ לא זו הנקודה העיקרית כאן, אלא שיתרו בפרט מיוחד ומסוגל להוסיף. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ח, ז] "וישלח את העורב ויצא יצוא ושוב עד יבושת המים מעל הארץ", ופירש רש"י [שם] "מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים בימי אליהו, שנאמר [מ"א יז, ו] 'והעורבים מביאים לו לחם ובשר'". ובגו"א שם אות טז [קסה.] "וקשה על מדרש זה [ב"ר לג, ה], למה לא היה מוכן העורב לשליחות נח, והיה מוכן לשליחות אחרת בעצירת הגשמים. ויראה לי, שהעורב הזה הוא אכזרי, כמו שדרשו רז"ל [עירובין כב.] 'שחורות כעורב' [שיה"ש ה, יא], אין התורה מתקיימת אלא במי שעושה עצמו אכזרי על בניו כעורב הזה, והכתוב אומר [תהלים קמז, ט] 'נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו', אם כן אכזרי הוא. ומפני שרצה נח לשלוח העורב לדבר טוב, להגיד לו כי קלו המים, והוא ישוב הארץ, ואין העורב מוכן לשליחות טוב כזה לבשר טובה בעולם, ולא היה מוכן אלא לשליחות אחרת לפרנס את אליהו, שהיה אליהו מביא פורענות לעולם והוא הרעב, ואל זה היה מוכן, לפי שהוא אכזרי גם כן. ואילו לא היה לאליהו מי שיפרנס אותו, לא היה מביא הרעב לעולם, ואלו העורבים היו עושין שליחותו של מקום כדי שיהיה רעב בעולם. ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא'". וכן כתב בקיצור בח"א לב"ב ח. [ג, נט.]. וברי הוא שאין היונה והערוב בגדר זכאים וחייבים, אלא שהיונה מוכנה מצד טבעה לשליחות טובה, והעורב מוכן מצד טבעו לשליחות רעה, ומצד "הכנה" נגעו בה, ולא מצד "זכות" נגעו בה. ולכאורה הוא הדין לדידן; הצעת יתרו נבעה מהכנתו ליתר ולהוסיף דיינים, ולא מזכותו. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-146)
147. <> משפט זה הוא הקדמה למאמר שמיד יביא אודות [חולין ו:] "מקום הניחו להתגדר בו". ודרכו של המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו [כמבואר בגבורות ה' פ"ח הערה 213, שם פמ"ד הערה 50, שם פע"ב הערה 69, נתיב התורה פ"ד הערה 24 (וש"נ), ודרשת שבת הגדול הערה 223]. וראה להלן בדרשה הערות 264, 601, 720, 1375.

     **% [ג]** [↑](#footnote-ref-147)
148. <> "ולא עישר" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-148)
149. <> "על פי עדות זו" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-149)
150. <> "את בית שאן כולה - לאכול ירק שלה ופירות האילן בטבלן, קס"ד קסבר רבי מאיר לאו מארץ ישראל היא, ומעשר דגן בחוצה לארץ הוא נוהג מדרבנן הואיל ובארץ דאורייתא, אבל מעשר ירק, דבארץ גופיה דרבנן, לא גזור מידי בחוצה לארץ" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-150)
151. <> טבל. [↑](#footnote-ref-151)
152. <> פירוש - רבי ענה לאחיו ובית אביו על פי מה שנאמר על חזקיה מלך יהודה, שעשה דברים שלא כאבותיו. [↑](#footnote-ref-152)
153. <> "כשיבאו בנינו אחרינו, אם לא ימצאו מה לתקן, במה יגדל שמם" [רש"י שם ז.]. [↑](#footnote-ref-153)
154. <> "להתגדר - להתגדל" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 164 שמשמע שהמהר"ל מבארו מלשון גדר וגבול. [↑](#footnote-ref-154)
155. <> "מכאן - שראינו שקבל רבי עדות זו ולמד הימנה, אע"פ שדבר תימה הוא, שהרי מעולם היו נוהגין בו איסור, למדנו שאין מזיחין תלמיד חכם האומר דבר הלכה חידוש לאמר 'לא שמעת'. 'אין מזיחין' אין מבדילין אותו משמועתו לאמר חזור בך" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-155)
156. <> "מזניחין - משקצים את דבריו" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-156)
157. <> "מזחיחין - לומר גאותך גרמה לך שלא הטית אוזן לשמוע דבר כהלכתו מפי רבך. לישנא אחרינא, מגביהין ומסלקין אותו מדבריו" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-157)
158. <> "זחוחי - לשון גבוהי הלב, שלא דקדק מפי רבו כל צרכו, וסמכו על לבם" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-158)
159. <> פירוש - המקום נותן גבולות למי שעומד בו, וגבולות אלו מונעים מאחרים להכנס לרשותו. ואודות שמקום מיוחד מורה שאין לאחר להכנס לשם, הנה אמרו חכמים [פסחים מט.] "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, לסוף מחריב את ביתו... ומחלוקות רבות באות עליו". ובנתיב התורה פ"ג [קנג.] כתב: "ומחלוקת רבות באות עליו, דבר זה מפני כי כאשר יוסר ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו [יומא לח:], רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי כל אחד מתנגד אליו, הפך כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכמו שבארנו במקומו. רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות". וראה להלן בדרשה הערה 307. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם, הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור". @**דוגמה נוספת;**^ נאמר [אסתר ד, יד] "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו'". ובאור חדש שם [תתיז.] כתב: "מה שאמר 'ממקום אחר', רצה לומר כי הקב"ה נקרא 'מקום' [ב"ר סח, ט], מפני שהוא יתברך מקיים הכל. ומפני כך נקרא גם כן המקום, שהוא מקום אל העומד בו, בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו... ולכך אמר כי יבא ריוח והצלה ליהודים 'ממקום אחר', ובזה המקום לא יהיה כח אל הצר הצורר, הוא המן הרשע, כי הוא יתברך נותן קיום אל הכל, ולא אל הרשע, וממקום זה יבוא הצלה לנו. ומה שאמר 'ממקום אחר', כלומר כי הוא יתברך שנקרא 'מקום', אינו מקום לזרע עמלק. ולכך כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה הוא זרע עמלק, מצר לנו, שכך עשיו ויעקב אינם יכולים לעמוד ביחד. אבל 'ריוח והצלה', שיהיה לנו ריוח ממנו כאשר אין לנו שיתוף עמו, וזהו 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". הרי שעמלק מיצר לישראל כאשר אין ישראל במקומם, אך כאשר ישראל עומדים במקומם, יש להם ריוח והצלה מעמלק. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-159)
160. <> עוד אודות שהמקום שומר ומקיים את העומד בו, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ג מ"ד [קלה.] כתב: "יש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". ושם פכ"ד [תקח:] כתב: "כל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו". וכן הוא שם פ"ה [א, פח.], ושם פי"ז [א, קכח:]. ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כל הדברים יש להם קיום במקומם... והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו כאילו בטל קיומו". ובדרשה לשבת תשובה [עד.] כתב: "הטינוף מבטל את המקום אשר הוא שם, עד שאינו נחשב מקום לכל דבר שבקדושה. ולכך צוה השם יתברך שיצא מי שרוצה לעשות צרכיו חוץ למחנה, וכדכתיב [דברים כג, טו] 'והיה מחניך קדוש'. ומזה תדע כי הטינוף המיאוס הוא מבטל מעלת המקום אשר האדם שם, ואז מסולק מאתו השמירה מן העליונים, אשר הם שומרים את האדם". וראה להלן בדרשה הערה 306. [↑](#footnote-ref-160)
161. <> פירוש - "ואשריהם" מורה שאיירי באשירה השייכת לעובדיה, והיא שלהם. ובקרית ספר הלכות ע"ז [פ"ח ה"א] כתב שלמדים כן מפסוק אחר, וכלשונו: "הא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מדאוריתא היא, מדכתיב [דברים ז, כה] 'פסילי אלהיהם', משמע שהם שלהם, וכל קראי משתעי בעבודה זרה". [↑](#footnote-ref-161)
162. <> מקורו מגמרא ערוכה [ע"ז מד.], שאמרו "נאמר [מ"ב יח, ד] 'וכתת נחש נחשת אשר עשה משה'... הרי הוא אומר [במדבר כא, ח] 'ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף', 'לך' משלך, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. והתם בדין הוא דכתותי לא הוה צריך, אלא כיון דחזא דקא טעו ישראל בתריה, עמד וכיתתו". ובח"א לחולין ו: [ד, צא:] כתב: "מקום הניחו לו אבותיו וכו'. אין הפירוש כלל שבשביל זה לא היו מבערים אותו אסא ויהושפט כדי שימצאו דבר להתגדר, דחס ושלום, וכי יניחו כדי שיהיה לבניהם כדי להתגדר בו. רק שלא היה להם סייעתא דשמיא שיעלה על לבם דבר זה, כי היו סבורים כיון דמתחלה לא נעשה לעבודה זרה, אף על גב שהיו מזבחים לו, אין צריך לבטל אותן. וכי אם ישתחוה אחד לאיזה בית, וכי יתחייבו לבערו, כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. מכל מקום מחויב להסיר המכשול שלא יהיו נכשלים בו רבים, וזה 'מקום הניחו לו אבותיו וכו'', שלא היה סייעתא דשמיא להם". [↑](#footnote-ref-162)
163. <> כמו שאמרו חכמים [סנהדרין צד.] "'חזקיה', שחיזק את ישראל לאביהם שבשמים". ובאור חדש פ"א [רנה.] כתב: "'הוא יחזקיה' [דהי"ב לב, יב], מפני שהוא דרש את ה', כי הראשונים לא החזיקו בתורת השם, והוא היה מחזיק התורה אחר שהיו מבטלים התורה והמצות, ולכך נקרא 'יחזקיה', שהיה מחזיק בתורת השם". [↑](#footnote-ref-163)
164. <> נראה שמפרש תיבת "להתגדר" מלשון גדר וגבול, שהניחו לו מקום עם גדרות וגבולות, המונעים מאחרים להכנס. אמנם רש"י [חולין ז.] כתב: "להתגדר - להתגדל" [הובא למעלה הערה 154]. [↑](#footnote-ref-164)
165. <> מה שכתב "הנה &**גם**^ בזה סרה קושית התוספות", בנוסף לדבריו למעלה [לאחר ציון 24] שיישב קושיא אחרת של תוספות [שבת פח., שהקשו מה הצורך בכפית ההר, הרי ישראל כבר הקדימו "נעשה" ל"נשמע"]. [↑](#footnote-ref-165)
166. <> פירוש - בגמרא [שבת נו:] אמרו "רבי יוסי אומר, [מ"ב כג, יג] 'ואת הבמות אשר על פני ירושלים אשר מימין להר המשחה אשר בנה שלמה מלך ישראל לעשתרות שקוץ צדונים וגו'', אפשר בא אסא ולא ביערם, יהושפט ולא ביערם, עד שבא יאשיה וביערם, והלא כל עבודה זרה שבארץ ישראל אסא ויהושפט ביערום". ושם הגמרא לא השיבה ש"מקום הניחו בו ליאשיה", כפי שהשיבה אצל חזקיה [חולין ז.], "ואמאי לא משני דמקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו, כדמשני הכא" [לשון תוספות חולין שם]. [↑](#footnote-ref-166)
167. <> לשון תוספות [חולין ז.]: "ויש לומר, דבשלמא הכא גבי נחש הנחושת, לפי שנעשה על פי הדבור, טעו בו הראשונים והיו סבורים שהיה אסור לבערו. אלא התם במה היו טועין שלא לבער אותן הבמות". וכן תוספות [שבת נו:] כתבו: "לא שייך למימר הכא 'מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו' כדאמר בפרק קמא דחולין גבי נחש נחשת שביער חזקיה, דהתם לא ביערוהו אבותיו שהיו יראים לבערו, לפי שעשאו משה על פי הדבור. אבל הכא, למה היו מניחים מלבערם". [↑](#footnote-ref-167)
168. <> לשון הגמרא [שבת נו:] "אלא מקיש ראשונים לאחרונים; מה אחרונים לא עשו, ותלה בהן לשבח, אף ראשונים לא עשו, ותלה בהן לגנאי", ופירש רש"י [שם] "מקיש ראשונים - מקיש את בנינו של שלמה [הבמות] לביעורו של יאשיהו; מה יאשיהו לא עשה בעור זה, ותלו בו מן השמים לשבח, הואיל וביער השאר שנעשה משמת יהושפט. אף שלמה לא עשה בנין זה, ותלו בו לגנות, מתוך שלא מיחה בנשיו". [↑](#footnote-ref-168)
169. <> עד שתבוא לתמוה על הדורות הראשונים מדוע הם לא כיתתו הנחש של משה. [↑](#footnote-ref-169)
170. <> כן כתב בח"א לחולין ו: [ד, צא:]: "והשתא יתורץ מה שהקשו התוספת מפרק במה בהמה, דדרשינן 'מקיש ראשונים לאחרונים', ולא משני 'מקום הניחו לו וכו''. דהתם אין שייך 'מקום הניחו לו', כיון דעברו בזה איסור מפורסם וידוע, שהרי הבמות נעשו מתחלה לע"ז, ולא ביערום. אבל נחש הנחשת היו סבורים שאינה חייבת בביעור, מטעם שאמרנו". ושם מוסיף תירוץ שני, וכלשונו: "וגם משום שהקב"ה נתן אותה שיתרפאו בה הנשוכים [במדבר כא, ט], ואילו ביערו אותו, היו מבטלים נס הקב"ה, כי גם בכל הדורות כל אשר ישך היה מביט אל נחש הנחשת וחי. ודבר זה שייך בו שפיר 'מקום הניחו לו אבותיו כו''". [↑](#footnote-ref-170)
171. <> שלכאורה גם כן תתמה מדוע הדורות שלפניו אסרו את בית שאן, אם הדין הוא שיש להתירו. אך התחלת תמיה זו צריכה ביאור, שהרי רבי התיר והקל לעומת הדורות שלפניו, ומה שייך לומר [אפילו כהוה אמינא] שהדורות שלפניו נהגו שלא כדין במה שאסרו את בית שאן, הרי ודאי שאין בהנהגת חומרא סרך של עשיה שלא כדין. ובשלמא לגבי הבמות של שלמה, ניחא, שאי אפשר לומר שהדורות הראשונים הקילו ולא היו שורפים את הבמות שבנה שלמה, כי הדין מחייב לשורפם, ולא יתכן שהדורות הראשונים הקילו נגד הדין. אך מה שייך לומר כן בציור שהדורות הראשונים החמירו. לכך נראה שכוונתו להיפך [לא על דורות ראשונים, אלא על רבי], דאיך אפשר לומר שההיתר של רבי בבית שאן הוא משום שנעלם הדבר מהדורות הראשונים כדי שיניחו מקום לרבי להתגדר בו, הרי הדורות הראשונים חלקו על היתרו של רבי, ולא שהיתרו נעלם מעיניהם. ועל כך מיישב שהנהגת הדורות הראשונים [לאסור את בית שאן] לא היתה מחמת הדין, אלא שנעלם מעיניהם היתרו של רבי, וממילא אסרוהו, והעלמה זאת היתה כדי להניח מקום לרבי להתיר את בית שאן. [↑](#footnote-ref-171)
172. <> מה שהדורות הראשונים אסרו את בית שאן. [↑](#footnote-ref-172)
173. <> אלא בית שאן הוזכר בקרא בהקשר לדברים אחרים [יהושע יז, יא (נחלת מנשה), שופטים א, כז (נחלת מנשה), מ"א ד, יב (נחלת הנצבים), דהי"א ז, כט (נחלת מנשה)]. [↑](#footnote-ref-173)
174. <> פירוש - מה שהראשונים אסרו את בית שאן לא היה מחמת הדין, אלא שנעלם מעיניהם היתרו של רבי, והעלמה זו היתה כדי להניח מקום לרבי להתגדר בו. וכן כתב המהרש"א [חולין ז.] "אם עשו כן אסא ויהושפט בכוונה... קשה שיניח את ישראל לעבוד ע"ז משום בנו שיתגדל שמו. ואפשר דרצה לומר שלא בכוונה עשו, דהיינו שלא הרגישו בדבר, כדי שיתגדל בם בנו. וענין מעשה דבית שאן נמי בכה"ג הוה, שלא הרגישו אבותיו בו". [↑](#footnote-ref-174)
175. <> מקשה, דבשלמא אצל חזקיה [ששרף הבמות של שלמה] ורבי [שהתיר את בית שאן], מוכח שמקום הניחו להם להתגדר בו, כי אם לא כן יפלא מדוע נעלם מעיני הדורות הראשונים מה שהם חידשו. אך מנין לומר על כל תלמיד חכם האומר דבר חידוש שיש לקבלו, הרי אין אצלו הוכחה שמקום הניחו לו, כי מן הנמנע לתמוה על כל דבר חידוש, שהיה לראשונים לאומרו לפניו, וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-175)
176. <> פירוש - שלא סילקו את העבירה [נחש של משה] מהעולם, אלא השאירוהו על כנו. [↑](#footnote-ref-176)
177. <> פירוש - הגמרא [חולין ו:] תמהה על מה שחזקיה כתת את הנחש של משה "אפשר בא אסא ולא בערו, בא יהושפט ולא בערו, והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום", ותמיה זו באה לערער על פועלו של חזקיה, ששמא נהג שלא כשורה בכתתו נחשו של משה, שאם חזקיה נהג כשורה, רועמת הטענה כיצד הדורות שלפניו ["חסידים ואנשי מעשה"] לא הקדימוהו. [↑](#footnote-ref-177)
178. <> פירוש - ניתן ללמוד מחזקיה ורבי לכל תלמיד חכם האומר דבר חידוש שאין מזיחין אותו, אע"פ שאצל חזקיה ורבי יש ראיה שמקום הניחו להם, לעומת כל תלמיד חכם שאין ראיה זו. והביאור הוא, כי על חזקיה ורבי היתה תמיה גדולה [כיצד הדורות שלפניהם לא עשו כמוהם], וכדי ליישב תמיה גדולה זו הוכרחנו להשיב "מקום הניחו בו להתגדר". אך כנגד כל ת"ח המחדש, אין תמיה דומה [מדוע הדורות שלפניהם לא חידשו כמוהם], כי "בדבר חידוש אי אפשר לראשונים שיאמרו הכל" [לשונו כאן]. נמצא שעל חזקיה ורבי היתה תמיה גדולה [מדוע לא עשו כן בדורות הראשונים], והוכרחנו ליישב ש"מקום הניחו בו להתגדר". אך בכל תלמיד חכם האומר דבר חידוש, לא היתה מעיקרא תמיה גדולה כזו, לכך גם אין צורך ליישב ש"מקום הניחו בו להתגדר". ובקיצור; חזקיה ורבי [שהיתה תמיה גדולה עליהם, וישוב "מקום הניחו בו להתגדר"] שוים לכל תלמיד חכם שמעיקרא אין עליו שום תמיה גדולה, ואין לו את הראיה ש"מקום הניחו בו להתגדר". כי מושג שיש עליו שאלה גדולה ותשובה גדולה, שוה למושג שאין עליו שום שאלה ושום תשובה. [↑](#footnote-ref-178)
179. <> "אין מזיחין אותו, ואמרי לה אין מזניחין אותו, ואמרי לה אין מזחיחין אותו" [חולין ז.]. [↑](#footnote-ref-179)
180. <> כמו שפירש רש"י [שם] "ולא יזח - לשון ניתוק". והרמב"ן [שם] כתב "ענין נתיצה ונתוק". [↑](#footnote-ref-180)
181. <> "לא זו" שלא להרחיק דברי החכם לגמרי, "אלא אף זו" שלא יעזוב ויניח דברי החכם. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-181)
182. <> "זנח - ענין עזיבה, כמו [תהלים מג, ב] 'למה זנחתני'" [מצודת ציון הושע ח, ג]. ורש"י [דהי"א כח, ט] כתב: "יזניחך לעד - 'יעזבך' אין כתיב כאן, אלא 'יזניחך', שהוא קשה ממנו, כמו... [איכה ב, ז] 'זנח ה' מזבחו'". [↑](#footnote-ref-182)
183. <> כמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ יג: "והבן הדברים האלו וקשרם על לבך, ועשה אותם עטרה לראשך, ואל ילוזו מהם עיניך, כי הם דברי אמת ויושר ברורים מאד". וזה מורה על חשיבות הדברים, שהם עטרה לראש. ובח"א לגיטין ז. [ב, צד.] כתב: "בזמן שעטרה בראש... שהעטרה באין ספק יורה על המעלה והחשיבות". ובגבורות ה' פמ"ד [רפט:] כתב אודות תפילין של ראש: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש [שמות לט, כח] 'פארי המגבעות'. ולפיכך בתפארת שיוצא אל זולתו, והוא בודאי פאר, ראוי שיהיה פאר זה על הראש". ובדר"ח פ"ג מי"ב [ערב:] כתב: "החשוב מצד מעלתו, וזה נקרא 'ראש', כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו". [↑](#footnote-ref-183)
184. <> פירוש - לא רק שיש לתת חשיבות לדברי התורה עצמם שמחדש החכם, אלא גם לתת חשיבות לגברא האומר דברי תורה אלו, כי חשיבות הדברים מורה על חשיבות אומרם. [↑](#footnote-ref-184)
185. <> כי "זחוח" הוא לשון גאוה, וכמו שכתב רש"י [חולין ז.] "מזחיחין - לומר גאותך גרמה לך שלא הטית אוזן לשמוע דבר כהלכתו מפי רבך. זחוחי - לשון גבוהי הלב, שלא דקדק מפי רבו כל צרכו, וסמכו על לבם". ובעוד שכאן מבאר ג' לשונות אלו הן בבחינת "לא זו אף זו", הרי בח"א לחולין ז. [ד, צב.] סלל לו דרך אחרת בביאור ג' לשונות אלו, שכתב: "נראה דאלו ג' לשונות כל אחד דבר בפני עצמו. כי כאשר אומר אדם דבר חדש, לפעמים יחשבו לו דבר זה לסכלות, שדרך הסכלים לחשוב חדשות מה שלא היה ידוע קודם. ויש מחשבים לו לגאות, כלומר שבסיבת גאותו רוצה לידע יותר ממאי שקדמו. ולפעמים יחשבו לו לשקרא. וכנגד הכת החושבים הדבר לסכלות, אמר 'אין מזניחין', שדברי הסכל מזניחים ומקצים אותן. הכת שחושבין לו לשקר, אמר 'אין מזיחין אותו', כלומר שאין מסלקין אותו מזה, כמו [שמות כח, כח] 'לא יזח החושן'. וכנגד הכת החושבים הדבר לגיאות, אמר 'אין מזחיחין'". [↑](#footnote-ref-185)
186. <> אודות הבטוי "כשמש בצהרים", כן כתב נצח ישראל פ"י [רמו:]: "עד שכל אדם בן דעת יראה לפניו דבר זה יותר משמש בצהרים". ושם בס"פ ס כתב: "רק יבין האדם מעצמו... כמו שמש בצהרים". ובתפארת ישראל ס"פ נט כתב: "האומר כך אין לו הבחנה בדברים אשר הם ברורים כשמש בצהרים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיג:] כתב: "כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" [ראה להלן בדרשה הערה 1350]. ושם בבאר החמישי [נז.] כתב: "והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו". ושם בבאר השביעי [תיח:] כתב: "והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים". ובח"א לב"מ פד. [ג, לד:] כתב: "והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו". ואולי מקור הביטוי מדברי הגמרא [סנהדרין עב.] "אם ברור לך הדבר כשמש". [↑](#footnote-ref-186)
187. <> כוונתו לדברים שיאמר בשלהי דרשה זו, שבהם מוכיח את בני דורו על דרך לימודם. וכן בסוף דרוש על המצות [שנאמרה יחד עם דרשתנו] מוכיח את בני דורו על שמקילים באיסור יין נסך, וגוזר בנדוי שבמקומות אלו לא יהיו נסמכים לרבנות. [↑](#footnote-ref-187)
188. <> מעין לשון רש"י [חולין קלז.]: "תורת משה קרויה 'תורה' לפי שנתנה תורה לדורות. ושל נביאים לא קרי אלא 'קבלה', שקבלו מרוח הקדש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה". [↑](#footnote-ref-188)
189. <> לשון המאירי בהקדמתו [ד"ה וכבר העידו]: "מכאן לתלמיד שאמר דבר הלכה שאין מזיחים אותו... ורצה באמרו 'אין מזחיחין אותו', שאין מחזיקין אותו כגאה וגבה לבב. אבל יש לנו לדונו לכף זכות, ולקבל דבריו, או להתיישב בהן אם הן כדי להאמין, אם לאו. ולא נחלוק עליו מצד הקנתור והקנאה, או מדרך הגאוה והנצוח, אבל נקבל דבריו, או נחלוק עליו בדרך ישרה על צד הוצאת האמת לאור". והנה כאן כתב שהואיל והונח לו מקום להתגדר בו, לכך הוא רשאי להוכיח ולתקן את בני דורו על קלקולם. אך בדר"ח פ"ו מ"ז [רכד:] כתב על עצמו שאין הוא ראוי להוכיח על זה, וכלשונו: "ותחלה בשברון רוחי ולבי בקרבי, ובקידה ובהשתחויה לפני גדול וקטן בישראל. והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח". ויש ליישב. [↑](#footnote-ref-189)
190. <> לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1612]: "עד שלא נמצא כמעט אין גם אחד הרגיל במקרא. ואם יבא מי שירצה להדריכם בדרך אמת וישר, אומרים הלא אחר הרוב יש להטות, על זה דאבה נפשי... וכבר אמרנו בהקדמתנו כי אין מזיחין את האדם מדברי אמת ויושר, ומכל שכן דבר שהחוש והעינים מעידים... ואנשים אשר פתח הבית החמרי הזה הוכו בסנוורים, שהיה להם לראות הנגלה לעינים, שכל הולכי דרך עקום ומקולקל הזה המתעתע את האדם מדרכי החיים לדרכי המות". [↑](#footnote-ref-190)
191. <> לשון המסילת ישרים פ"ג: "הטעות השניה, והיא קשה מן הראשונה, היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות, וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת". [↑](#footnote-ref-191)
192. <> כי הסכל מכחיש גם את מה שנראה לחוש, ומה תועיל לו עדות וראיה, כי גם אותן יכחיש. וכדברים האלו ממש כתב בספר אמונות ודעות [מאמר ראשון סוף אות ג]: "שטת הכסילים, והם אנשים אשר עם הכחשתם את המדעים הכחישו גם את המוחשות, ואמרו שאין אמתות לשום דבר כלל, לא למודע ולא למוחש. ואלה יותר סכלים מכל מי שקדם זכרו... כאשר תאמר לאחד מהם אפשר שאותו האדם אדם ולא חמור, או חמור ולא אדם, או חמור ואדם ביחד, או לא חמור ולא אדם, יאמרו כן. ומי שהביאתו הכסילות או הוציאתו העקשות אל כמצב הזה, אין מקום לדבר עמו, ולא ענין להתוכח עמו בדברי עיון. לפי שכל ראיה שתביא לו יכחישנה, ומתגבר נגדה בוכוחי סרק, ומתאמץ בגזומי הבל. ועל כיוצא בהם אומר הכתוב [משלי יח, א] 'בכל תושיה יתגלע'. אמר עוד [משלי כג, ט] 'באזני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מליך'. ומי שמדבר אתם בדברי עיון... הרי הוא ביגיעה שוא, לפי שאין אצלם לעיון אמתות... יש להתיאש לגמרי מלהכשירם, ובהם אמר הכתוב [משלי כז, כב] 'אם תכתוש את האויל במכתש בתוך הריפות בעלי לא תסור מעליו אולתו'". וכן כמה פעמים כתב שנעדרי החכמה מכחישים דברים ברורים. כגון, בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט [קסז:] כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ובבאר הגולה באר הראשון [מ:]: "ודברים אלו ברורים הם, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר". [↑](#footnote-ref-192)
193. <> נראה שכוונתו לדברי הגמרא [יבמות סה:] "כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, רבי אבא אומר חובה, שנאמר 'אל תוכח לץ פן ישנאך'". והואיל ולסכל לא תועיל עדות וראיה, לכך זהו נכלל ב"מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, שנאמר 'אל תוכח לץ פן ישנאך'". ובנתיב התוכחה ס"פ ב [ב, קצד:] כתב: "כשם שמצוה לומר כו'. פירוש, אם הדברים אינם נשמעים הוא מבזה דבר ה', שאמר להם דבר השם יתברך, ואין מקבלים, ודבר זה בזיון יותר לבזות התורה נגד העושים. ולפיכך כשם שהמצוה לומר דבר הנשמע, שהוא כבוד אל השם יתברך, כך מצוה שלא לומר דבר הבלתי נשמע, שהוא כנגד כבוד שמים אם מדבר דבר הבלתי נשמע. ולרבי אבא חובה, מפני שהוא מביא על עצמו רעה כאשר ישנא אותו הרשע, וגורם רעה לעצמו". [↑](#footnote-ref-193)
194. <> אודות שבר דעת רואה אחריתו, כן אמרו [תמיד לב.] "איזהו חכם, הרואה את הנולד". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "קרא את יצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו, ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו 'איזהו חכם, הרואה את הנולד'. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא, ואם חטא, הוא עושה תשובה". ובסמוך [סוף ההקדמה] כתב: "ראוי לכל איש הירא את דבר ה' להעלותם על לבו מה יהיה באחריתנו אם נלך עקלקלות, בדבר שהוא בטחוננו בעולם הזה ובעולם הבא". וגם בדר"ח פ"ו מ"ז [רכה.] כתב שהרואה את אחריתו לא יגרר אחר דרך הלימוד של בני דורו, וכלשונו: "ואל יפנו אל מנהגינו אשר הוא רע ומר, ללכת אחר ההבל ויהבלו. ומה נעשה לאחריתנו, בבואינו לפני מלך מלכי המלכים בעירום ובחוסר כל; עירום מן המעשים, ובחוסר החכמה, כמו שהוא הנהגת הדור הזה". ובהמשך שם [רמז.] כתב: "ואתם התלמידים היקרים, אשר נתן ה' להם לב שומע ודעת לקבל... ויעלה על דעתיכם אחריתכם כמה גדול שכר של בעלי תורה. ולמה תוציאו ימיכם בדברים כמו אלו, ולמה אתם יגעים בדברי ריק שאין על זה שכר". וראה להלן בדרשה הערה 1623. [↑](#footnote-ref-194)
195. <> "תיתי לי - ישולם שכרי" [רש"י שבת קיט.], וזה כמו אשרי חלקי. [↑](#footnote-ref-195)
196. <> על פי הפסוק [קהלת ח, טז] "כאשר נתתי את לבי לדעת חכמה ולראות את הענין אשר נעשה על הארץ כי גם ביום ובלילה שינה בעיניו איננו רואה". ויש להעיר, כי כאן מעיד על עצמו "כי מיום עמדי על דעתי" נתן את לבו על קלקול דרך הלימוד. אמנם בדר"ח פ"ו מ"ז [רכד:] העיד על עצמו שאף הוא החל את דרך לימודו כבני דורו, שכתב: "והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח, או שאומר כי הדברים שאומר ואדבר לא נמצאו בי, כי גם אני החלותי כמוהם, ויותר מהם בתלמודי. ומפני זה ראיתי את חסרוני הגדול אשר נמצא בי. ולכן אלי ראוי להתאונן ולקונן על דבר זה ביותר". ובהמשך שם [רמח:] מביא שהספר ארחות צדיקים בשער התורה [שער עשרים ושבעה] כבר זעק על קלקול דרך הלימוד, וכתב: "ולא זכיתי בעוונותי העצומים לראות דברי הספר החסיד, שהוא היה מוציא אותי מן המכשול הזה שהיה תחת ידי יותר מכל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:] כתב: "כל זה ראיתי בעוונתי הרבים, ועל עצמי אתאונן ואקונן על חסרוני". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1670] כתב: "ובעד המורה לכם לצדקה העתירו והפילו תחינתכם, אולי יחנן ה' צבאות גם אותי, ויכפר משוגתי ואשר העויתי גם בזה". ובפשטות כבר היה גדול כשהחל ללמוד כבני דורו, ולא קטן, והגדול נקרא "בן דעת" [רש"י גיטין כג. (ד"ה לדעתיה), ורמב"ם הלכות שגגות פ"ט ה"ג], ובפשטות גם עומד על דעתו. ואולי יתבאר לפי מה שכתב על קלקול דרך הלימוד בנתיב הזריזות ספ"א [ב, קפו:]: "כל זה ראיתי גם נסיתי בימי הבלי". הרי שמכנה תקופה זו של חייו "ימי הבלי", ובודאי שאין "ימי הבלי" נכללים ב"מיום עמדי על דעתי". הרי שהיותו גדול לחוד, ועמידה על הדעת לחוד. וראה להלן בדרשה הערה 1674. [↑](#footnote-ref-196)
197. <> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.]: "כי סדר הלמוד שסדרו אבותינו, שהיו חכמי עולם, אין אחד הולך בזה". והסדר הוא [אבות פ"ה מכ"א] "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד". וכוונתו שהתנאים והאמוראים והראשונים לא הלכו בדרך זו [ראה בסמוך הערה 199]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1623] כתב: "אנו מניחין ועוזבין תורת אמת, והולכים דרכי עקלקלות, דרך אשר לא גבלו ראשונים, גם אחרונים". ובנתיב התורה פ"ה [רמה:] כתב: "ואנו עומדים חס ושלום בעונש הזה, שהדורות האלו שינו דרך הראשונים, ואין הולכים בעקבותן...... ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו". [↑](#footnote-ref-197)
198. <> פירוש - השוואה בין שני דברים ["ערך" של זה לעומת זה] יכולה להעשות רק כאשר שני הדברים האלו דומים זה לזה, והחילוק ביניהם הוא בכמות, אך לא במהות. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פי"ז [רסד.] כתב: "אין ראוי לומר כי החילוק שיש בין [המצות של] ישראל למכחישי ה', שלהם מקצת, ולישראל הכל. ולפי זה לא יהיה החילוף רק בכמות המצות, ולא באיכות המצות. רק באיכות המצות גם כן החילוף, כי למכחישי ה' לא נתן להם המצות רק גלומות, ולא הפריש בין טומאה לטהרה. וזה יורה על שאין ראוי להם התורה בבירור החכמה והשכל לגמרי. ולכך אף אם נתן להם מצות, לא היו המצות להם להבדיל בין דבר לדבר, שזהו בירור השכל שבתורה, כאשר מבדיל בין דבר לדבר". וראה למעלה הערות 13, 70. [↑](#footnote-ref-198)
199. <> פירוש - אין שום השוואה ודמיון בין הדורות שלנו לדורות של "אבותינו וקדמונינו הקדושים", לכך "אין כאן ערך כלל". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שפב:] כתב: "'יפה שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה' [אבות שם]... ואין להקשות כלל שאיך יאמר בין שני דברים שהם מתחלפים לגמרי [כי זה יותר מזה], וכי יש ערך ושיעור בין עולם הזה לעולם הבא עד שיאמר כי זה יותר מזה, כאילו היה שעור ביניהם". ושם פ"ד מ"כ [תא:] כתב שמתוך שהתנא נקרא "שמואל הקטן" בכדי להפריד בינו לשמואל הנביא, מוכח שהיה גדול מאוד, וכלשונו: "דכיון שצריך היכר בינו ובין שמואל הנביא, מזה תדע שהיה גדול מאד". ושם פ"ו מ"ז [רלב.] כתב: "הדברים האלו הם דברי תנאים ראשונים, אשר אין ערך להם במעלת החכמה, כמו רבי יהושע ורבי עקיבא, והם הם שהזהירו על החזרת התלמוד בכל יום". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה.] כתב: "אין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב... מן דבר אחד בתורה, כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים". ואודות ירידת הדורות, הנה אמרו בגמרא [עירובין נג.] "אמר רבי יוחנן, לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית. ראשונים, רבי עקיבא. אחרונים, רבי אלעזר בן שמוע. איכא דאמרי, ראשונים, רבי אלעזר בן שמוע. אחרונים, רבי אושעיא בריבי". ובהקדמה לבאר הגולה [ד.] הביא מאמר זה, וכתב: "הרי הם הודו ולא בושו, ונתנו שעור לראשונים, וגם לאחרונים, והודו בשלהם... הרי שהם נתנו אשם נפשם, שנפש האדם הוא חסר מן הראוי. ואם היו מֵי החכמה הלוך וחסור מן דורו של רבי אלעזר בן שמוע עד רבי יוחנן, שלא היו מן רבי אלעזר עד רבי יוחנן רק כמו ב' דורות או ג' דורות על היותר... ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה, ולא נמצא לחלוחית חכמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכד.] חזר על דברים אלו. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1106] הביא מאמר זה, וביארו. ועוד אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג.] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובנר מצוה [קה:] כתב: "בודאי אין לנו יד וכח להשיב על דברי הראשונים, שהם הררי אל, אין נמלים כמונו יכולים לפתוח פה נגדם". ובנתיב התורה פ"ה [רנט.] כתב: "לכן לומדי תורה המרבים בישיבה, חזקו ונתחזקה בעד תורת אלקינו, ועמדו נא בפרצה הזאת, והלכו בעקבות הראשונים, ותהיו אתם עמודי התורה, ותקבלו שכר כולם... ובמקום שהיו בארצות אלו חכמים גדולים, אשר כל העולם שותים מימיהם, ובעלי מעשים, כמו רש"י ורבינו תם ובעלי תוספות, נשמתן תחת כסא הכבוד, ויש להם מהלכים עם חכמי הלב הראשונים, הם התנאים והאמוראים. ועתה בארצות אלו בעונתינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה, הן המעשים, והאחד סבה לשני". והריב"ש [סימן שצד] כתב: "שאני רבינו תם, דרב גובריה... וכל חכמי ישראל הנמצאים היום, כלם כקליפות השום וכגרגיר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים". וראה להלן בדרשה הערות 1324, 1470, 1588, 1624, 1666. [↑](#footnote-ref-199)
200. <> אמרו במשנה [אבות פ"ה מ"כ] "יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". והשו"ע או"ח סימן א ס"א כתב "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו". [↑](#footnote-ref-200)
201. <> לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1509]: "וכבר התחלתי להדריך בני אדם שיתנו ללמד בניהם משנה תחלה ליסוד גמור, ואחר כך כל סדר הלמוד על פי שגדרו חז"ל בדרכי התורה, ולא עמדה לי". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "וכאשר רציתי לתקן מה שאפשר, הלא גם זה לא עלתה בידי, באמרם ננתקה עולו אשר הכביד עלינו, נלך אחר מאהבינו, נותני צמר פשתים ושקויי, כי אין טוב רק לאכול ולשתות, ישמח בחור בילדותו, וייטיב לבו בימי בחרותו, ויראה טוב בעמלו, ואם הוא עמל לרוח, הלא היא חכמתו ובינתו לעיני כל עמי הארץ, ודי לי בזה כבוד שם ותהלה". [↑](#footnote-ref-201)
202. <> עפ"י הפסוק [שמות כג, ב] "אחרי רבים להטות". וכן להלן בדרשה [לאחר ציון 1613] כתב: "ואם יבא מי שירצה להדריכם בדרך אמת וישר, אומרים הלא אחר הרוב יש להטות". אמנם קודם לכן בדרשה ביאר טעם אחר מדוע האבות מסרבים שבניהם ילמדו כסדר שקבעו חז"ל [אבות פ"ה מכ"א "בן חמש למקרא וכו'"], שכתב [לאחר ציון 1509]: "וכבר התחלתי להדריך בני אדם שיתנו ללמד בניהם משנה תחלה ליסוד גמור, ואח"כ כל סדר הלמוד על פי שגדרו חז"ל בדרכי התורה, ולא עמדה לי. באשר מתמצעים תמיד אנשים חוטאים ומחטיאים, אשר כל כוונתם בתורה רק לשם יוהרא, ומנעום מזה באמרם טוב שילמוד בנך פלפול הגמרא, בו יעלה מעלה מעלה, והוא לתהלה ותפארת לך ולבניך עד עולם לפעול כשם הגדולים אשר בארץ". הרי שסירובם הוא מחמת יוהרא וכבוד, ואילו כאן כתב "אחרי רבים נלך". וראה להלן בדרשה הערות 1513, 1614. [↑](#footnote-ref-202)
203. <> אין כוונתו לענייני יין נסך [שיובאו בסוף דרוש על המצות] כי בסוף דרוש על המצות [סג.] הזכירם לטובה בענין זה, שכתב: "ואתם בני ברית היושבים במדינת מעררין, העוברים על איסור זה, איך תרימו ראש ותשאו פנים, נוסף על איסור שאתם עוברים, כי נראה כאילו אין אתם חס ושלום מבני אמונתינו, כי כל בני מדינות פולין ורוסיא צריכין לשלוח אנשים מיוחדים לעשות יין בהכשר חכמים. וכאילו חס ושלום אתם פורשים מן הכלל. ולמה לא תלכו אחר אשר הם קרובים אליכם, ומהם יש לכם ללמוד". אלא כוונתו לענין קלקול סדר הלימוד, שכתב על כך דברים למדינות פולין ורוסיא. ואודות תקנות המהר"ל בענייני חינוך, ראה בספר "התקנות בישראל" [כרך ד, עמודים קצז-קצט], ספר "מקורות לתולדות החינוך בישראל" [ח"א מבוא, עמודים 8-26], ספר "הארי שבחכמי פראג" פי"ב. ובמבוא לפירושי מהר"ל מפראג אגדות הש"ס [כשר, ח"א, עמודים 13-16] האריכו בזה, וכתבו [עמוד 16]: "בראש מתקני תקנות החינוך בישראל עמד מהר"ל, מחוללה ויוצרה של תנועה חינוכית זו". בספר קטן הכמות ורב האיכות "כיצד סדר משנה" [לרבי משה מוראפשטיק, שנת שצ"ה] כתב בתחילת הספר: "אמר המחבר, הנה הואלתי לדבר, מלין לחבר, בהיות שכבר צווחו קמאי דקמאי מענין גודל הבלבול והקלקול סדר לימוד תינוקות של בית רבן, שעליהם העולם עומד, באשר הוא הבל פה שאין בו חטא. בפרט הגאון גדול הדור האב"ד הישראלי, מרנא ורבנא מהר"ל מפראג ז"ל, שכתב כמעט בכל ספריו שחבר, ובפרט בדרש שדרש בק"ק פוזנא במתן תורה, שנת שנ"ב לפ"ק, ונדפסה אותה הדרשה בק"ק פראג, ושאג כארי... והאריך שם בדבריו". [↑](#footnote-ref-203)
204. <> כמו שכלב בן יפונה אמר על עצמו [יהושע יד, יא] "עודני היום חזק כאשר ביום שלח אותי משה ככחי אז וככחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא". [↑](#footnote-ref-204)
205. <> לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1684]: "ולכן כל אשר נגע יראת אלקים בלבבו, וחרד על תורת אלקינו לעשות עמודים לה שלא תפול בכללה, ירגיל עצמו והלומדים לפניו בענין זה [של חזרה], שהוא יסוד הכל שלא תמוש מפיהם". ומקור הבטוי הוא מהנאמר [ש"א י, כו] "וגם שאול הלך לביתו גבעתה וילכו עמו החיל אשר נגע אלקים בלבם". [↑](#footnote-ref-205)
206. <> לשונו בסמוך "ראוי לכל איש הירא את דבר ה' להעלותם על לבו מה יהיה באחריתנו אם נלך עקלקלות בדבר שהוא בטחוננו בעולם הזה ובעולם הבא", וראה בסמוך הערה 214. [↑](#footnote-ref-206)
207. <> אודות שאחד מאלף סגי, כן כתב בענין זה בנתיב התורה פ"ה [רמה.]: "וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד. ואילו נמצאו אנשים מעטים, אחד מאלף, היתה הנחמה באלו מעטין, אבל שלא יהיה נמצא אחד מני אלף, על דבר זה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1714] כתב: "יהי רצון מלפני אדון כל שיהיו דברינו אלה לרצון. ועד כאן הגיעו, כי הציקני רוחי בקרבי באשר אין הנחה והשקט בלבי, אמרתי לקרר רוחי בזה. גם באולי ימצא אחד מעיר ושנים ממשפחה אשר ישיתו לבם לדברים האלה, ואמצא מרגוע לנפשי, כי אז נאמר [ירמיה טו, יט] 'ואם תוציא יקר מזולל וגו''", ושם הערה 1718. [↑](#footnote-ref-207)
208. <> על פי מה שנאמר [נחמיה ט, כט] "ותעד בהם להשיבם אל תורתך והמה הזידו ולא שמעו למצותיך ובמשפטיך חטאו בם אשר יעשה אדם וחיה בהם ויתנו כתף סוררת וערפם הקשו ולא שמעו". ותיבת "שוררת" מלשון [דברים כט, יח] "שלום יהיה לי כי בשררות לבי אלך". [↑](#footnote-ref-208)
209. <> מעין מה שאומרים בתפילת ימים נוראים "וכל מאמינים שהוא נוצר חסד, הסובל, ומעלים עין מסוררים". וכוונתו כאן לסכלים המעלימין עין מדברי חכמים, שמכנם כאן בשם "שוררים" [תיבה הדומה לתיבות "סוררת" "שוררת"]. ואולי מכנם כך כי התורה נקראת "שירה" [נדרים לח.], וממילא חכמיה נקראים "שוררים". ונאמר [משלי ח, טז] "בי שרים ישרו", והכוונה לבעלי תורה [מצודות דוד שם]. [↑](#footnote-ref-209)
210. <> והם; גו"א דברים פ"ו אות ז [קכג.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], נתיב התורה פ"ה [רמד:], שם פ"י [תכא.], שם ס"פ טו [תרלט:], נתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו.], להלן בדרשה [לאחר ציון 1447], בדרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [תצח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. וכאשר דרשה זו ניתנה [שנת שנ"ב] עדיין לא יצאו לאור תפארת ישראל [יצא לאור בשנת שנ"ט], ונתיבות עולם [יצא לאור בשנת שנ"ה]. והעולה מדבריו שיש שמונה שבושים עיקריים בדרך הלימוד של בני דורו; (א) לא חוזרים על תלמודם שיהיה שגור בפיהם. (ב) לא לומדים משנה. (ג) פוסקים הלכות מספרי הפסק מבלי לדעת טעמא דהלכתא. (ד) לא לומדים כסדר שקבעו חכמים [בן חמש למקרא, בן עשר למשנה וכו' (אבות פ"ה מכ"א)]. (ה) עוסקים בפלפולי שוא. (ו) בתחילת לימודם לומדים תוספות. (ז) בלבול הלימוד של תינקות של בית רבן. (ח) להלן בדרשה יוסיף שבוש נוסף שלא נזכר בשאר ספריו; אינם לומדים ברציפות, אלא בהפסקות, וכמו שאינם לומדים בבין הזמנים, וכיו"ב [להלן בדרשה לאחר ציון 1589]. וראה להלן בדרשה הערה 1468. [↑](#footnote-ref-210)
211. <> פירוש - בנוסף לדברים שכבר כתב בספריו, "ראינו לייחד לזה דבור בפני עצמו" בדרשה זו, הנאמרת בדיבורים בפני עם ועדה. ובנתיב התורה פ"ה [רנב:] כתב: "והנה הארכנו בזה בפרק שנו [זהו אבות פ"ו], &**גם במקום אחר**^, ובכמה מקומות עוררתי בלב נשבר ונדכא על שבר התורה". ולא ברור למה כוונתו כאשר מציין בלשון יחיד "גם במקום אחר", ומיד מוסיף "ובכמה מקומות עוררתי וכו'". ושם [הערה 97] נתעורר קושי זה, ונשאר בשאלה. אך עכשיו נראה שכוונתו לדבריו בדרשה זו, שהיא חולקת מקום לעצמה, וכפי שכתב כאן "ראינו לייחד לזה דבור בפני עצמו", בנוסף לדברים שכבר כתב בספריו ["ואף כי כתבנו הדברים בכמה מקומות"]. ואכן ספר נתיבות עולם יצא לאור בשנת שנ"ה, ארבע שנים לאחר אמירת דרשה זו. [↑](#footnote-ref-211)
212. <> אודות גודל המכשול והנזק הנגרם מקלקול סדר הלימוד, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ו סוף מ"ז [רנ.] כתב: "ואם באנו לכתוב איך הדבר הזה הוא למכשול ולפוקה בדור הזה, הלא לא יספיק לנו הזמן". ובנתיב התורה פ"ה [רנג.] כתב: "בכמה מקומות עוררתי בלב נשבר ונדכא על שבר התורה, כי לגודל התקלה והמכשול הזה אשר הוא תחת ידינו, לא יספיק לדבר מזה. ואם היינו מספרים לא היה אפשר לספר, כי היה משמע שאין עוד חסרונות רק אלו, והיה גורם המספר הזה טעות בני אדם, שיאמרו שאין עוד, ולא יאמרו 'תנא ושייר', רק מאי דתנא תנא, ומאי דלא תנא לא תנא. ואני אומר שכל אשר נראה החסרון ותקלה הכל מתחדש מזה". ובהמשך שם [רנט:] כתב: "ואילו כל הימים דיו, אין יכול האדם לכתוב ולספר מה שגרם דבר זה... ועתה בארצות אלו בעונתינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה הן המעשים, והאחד סבה לשני". ובגו"א דברים פ"ו סוף אות ז [קכז:] כתב: "על זאת תאבל הארץ, ופסו אנשי אמונה אנשי יראה חכמים ונבונים. והאדם החכם יוכל לדעת שזאת היא הסבה, ולא סבה אחרת, ואם לא מפני הכבוד היה ראוי לומר מה שנמשך מזה. אמנם המפורסמות יגידו, והגלויות ידברו, והמה יענו ויעידו ויוסיפו על דברינו כהנה וכהנה... אשר אני רואה אשר ראוים לקבל חכמה תורת אמת, וכולם הולכי דרך עקלקלות, תועים במסילה העולה בית אל, יגעו לריק ולבהלה כל ימיהם, ולא יעלה בידם מאומה". @**וכן ביאר**^ בכמה מקומות את הנזק הנגרם מחמת קלקול סדר הלימוד בקיום מצות ויראת שמים. כגון, בנתיב התורה פ"ה [רנג:] כתב: "ועיקר שדבר זה גורם, סלוק המעשים ויראת שמים מן הדור הזה, עד שלא נמצא יראת שמים... וכאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו. וכמו כן לא נמצא יראת שמים כאשר אין עמו התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ג מי"ז] '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... ואז מקבל היראה... והדברים האלו ברורים שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1578] כתב: "ועוד יבא מזה שקלקול זה הוא הגורם שגם מעשים אין בנו. ועל זה נשברה רוחי בקרבי, ואמרתי אוי ואבוי לבני אדם המבלים ימיהם בדברים שאין להם שייכות לתורת אמת כלל. וכי אין לנו תורה תמימה ארוכה מארץ מדה, שהיה להם לכלות ולבלות ימיהם בה". ובדרוש על המצות [נג.] כתב: "קלקול הלמוד גורם קלקול המעשה, כי כמו שהלמוד הוא מקולקל, כך המעשה שנמשך אחר זה הוא מקולקל. וכבר אמרנו מקלקול הלמוד שבדור הזה, עד שאין תורה נמצאת אתנו, ואיך תהיה א"כ פועלת המעשה... אם לא תמצא התורה עם האדם, איך תוציא צמיחת המעשה לפעל... ולפיכך הקלקול בלמוד שלנו הוא הסבה בעצם וראשונה שמתמעטים גם המעשים בארצותינו מדי יום יום, עד שלא נמצאים עוד אנשי מעשה". [↑](#footnote-ref-212)
213. <> כמו שאמרו [אבות פ"א מ"ב] שאחד משלשת העמודים שהעולם עומד עליהם הוא תורה. ורומז למאמר חכמים [ברכות ו:] "מאי 'כרום זלות לבני אדם' [תהלים יב, ט], אמר ליה, אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ["כגון תפלה, שעולה למעלה" (רש"י שם)], ובני אדם מזלזלין בהן". [↑](#footnote-ref-213)
214. <> כמבואר למעלה הערה 194. [↑](#footnote-ref-214)
215. <> אמרו חכמים [סוטה כא.] "את זו דרש רבי מנחם בר יוסי, 'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור... מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור לומר לך, מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", ושם בהמשך המאמר ביארו כיצד התורה מגינה על האדם בעולם הזה, לאחר מיתה, ולעתיד לבא. ובאבות פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ובנתיב התורה פ"א [נו.] כתב: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן, ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי... ולעולם הבא, שיחזור האדם לחיים, היא נותנת לאדם החיים". וזו ההגנה הנצרכת לאדם לעולם הבא, שפירושו זכיה לתחיית המתים. ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "התורה מגינה לעולם, כאשר אדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקסט:] כתב: "כי התורה היא... נותנת לאדם חיים, ומצלת אותו מן המיתה, ואף לאחר מותו נותנת לו חיים לעולם הבא". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמח.] כתב: "מי שפורש עצמו מזה הדרך השקר, ויכריע עצמו ואחרים עמו בדרך אמת וישר, עליו נאמר [ירמיה טו, יט] 'אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה', והתורה מגינה עליו בעולם הזה ובעולם הבא". וראה להלן בדרשה הערה 1719. [↑](#footnote-ref-215)